

ortaçağda eğitim felsefesi

Gülnihal Küken

ALFA

ORTAÇAĞDA EĞİTİM FELSEFESİ

Doç. Dr. Gülnihal Küken

Alfa Yayınları : 882
Dizi No : 012

ORTAÇAĞDA EĞİTİM FELSEFESİ

Doç. Dr. Gülnihal Küken

1. Baskı : Mart 2001
ISBN : 975-316-757-1

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni : M. Faruk Bayrak
Yayın Yönetmeni : Dr. Cahit Akın
Yayın Koordinatörü ve Editör : Murat Uyurkulak
Kapak Tasarımı : Nevruz Kıran
Ofset Hazırlık : Hülya Fırat
Montaj, Baskı ve Cilt : Melisa Matbaacılık
Pazarlama ve Satış Müdürü : Vedat Bayrak
Satın Alma Müdürü : Ali Bayrak
Sevkiyat Sorumlusu : Ömer Kımıl

Copyright © 2001, ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Kitabın tüm yayın hakları ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ye aittir. Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Ticarethane Sk. No: 41/1 34410 Cağaloğlu, İstanbul
Tel : (212) 511 5303-513 8751-512 3046 Fax : (212) 519 3300
E-mail : alfabas@doruk.com.tr

ALFA/AKTÜEL KİTABEVİ
BURSA
Burç Sinema Pasajı No: 34 Altıparmak
Tel : (224) 223 60 16

MELİSA MATBAACILIK
Çiftehavuzları Yolu Acar Sanayi Sitesi
No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel/Fax : (212) 501 97 57

Ortaçağ'dan Aydınlıklara...

İÇİNDEKİLER

Önsöz .....
Giriş .....

1. BÖLÜM

ESKİ ÇAĞDAN ORTAÇAĞA DOĞU'DAN BATI'YA KÜLTÜR AKTARIMI 3
ORTAÇAĞ DOĞU KÜLTÜR DİLLERİ 8
Süryanca 8
Arapça 10
Türkçe 17

2. BÖLÜM

ORTAÇAĞ DOĞU VE BATI EĞİTİM MERKEZLERİ 23
A- ORTAÇAĞ DOĞU EĞİTİM MERKEZLERİ 23
İskenderiye Medresesi 23
a) Philon (m.ö. 40 - m.s. 40) 25
b) Kleman (Clement d'Aleksandrie) (145-215) 25
c) Ammonius Saccas (ö. 243) 26
ç) Plotinus (203-270) 26
d) Porphyrios (233-304) 27
e) Proclos (411-485) 28
f) Yuhanna Filobon (Yahya en-Nahvi) (ö. VI. y.y.) 28

g) Stephanos (İstafan) (ö. VI. y.y.) 28
h) Sergios Cassius (Resülayn'l Sergios) (ö. 536) 29
ı) Theon (335?-?) 29
i) İskenderiyeli Hypatia (ö. 415) 30
Antakya Medresesi 33
Urfa (Harran) Medresesi 34
Sabit bin Kurre (826-901) 36
Nusaybin Medresesi 36
Cündişâpur Medresesi 37
a) Curcis b. Bahteyşu (ö. 769) 37
b) Bahteyşu b. Curcis es- Sabık (ö. 801) 37
c) Cebrail b. Bahteyşu es- Sabık (ö. yaklaşık 830) 38
d) Bahteyşu b. Cebrail es-Sabık (ö. 870) 38
e) Yuhanna b. Masuye (Mesua) (ö. 857) 38
Bağdad Medresesi (Beyt'ül-Hikme) 38
B- ORTAÇAĞ BATI EĞİTİM MERKEZLERİ 45
1.1.1. Tuleytula (Toledo) Okulu 47
1.1.2. Kurtuba (Cordova) Okulu 50
1.1.3. Palermo Okulu 51
1.1.4. Paris Okulu 53
1.1.5. Napoli Okulu 56
1.1.6. Bolonya ve Padua Okulları 57

3. BÖLÜM

ORTAÇAĞ BATI (AVRUPA) DÜŞÜNCESİNİ BELİRLEYEN ÖĞRETİLER 63
Gnostisizm 64
Stoa Öğretisi 68
Ortaçağ Doğa Anlayışı 72
Batı Ortaçağ Eğitim Anlayışına Genel Bir Bakış 75
Erken Ortaçağ Eğitimcileri 82
Boece (480'e doğru- 524) 82
Cassiodore (480'e doğru- 573) 83
Isidore de Sevilla (Sevilla'lı İsidore) (560'a doğru- 636) 83
Bede (673'e doğru- 735) 83
Karolenj Rönesansı 83
Fransisken Tarikatı 86
Dominiken Tarikatı 86
Ortaçağ Batı İnsanının Genel Yaşam Anlayışı 88

Atasözleri-Özlü Sözler 88
Ortaçağda Toplumsal Tabakalaşma 89
Cehaletin İnanca Yansıması; Dogmatizm 91

4. BÖLÜM

ORTAÇAĞ DOĞU (YAKIN VE ORTA DOĞU ASYA) DÜŞÜNCESİ 95
İslam Ortaçağ Medeniyet/Siyasal Durum 100
Sosyal ve Ekonomik Durum 101
İslam Dünyasının Düşünce Geleneği 105
İslam Dünyasında Şiir Geleneği 107
Hellenizm Kültürünün İslam Dünyasında Yayılması 110
Türklerin Ortaçağ İslam Dünyasındaki Siyasal Durumu 110
Türklerin Himaye Ettiği Düşünürler 112
Türk Uyruklu Düşünür ve Filozoflar 113
Türklerin Ortaçağ Eğitim ve Kültür Dünyasına Katkıları 114
Tıp 115
Astronomi 117
Matematik 118
Kimya 119
Dede Korkut Destanı 119
Dede Korkut Destanlarında Eğitim Anlayışı 122

5. BÖLÜM

ORTAÇAĞ FİLOZOFLARI VE EĞİTİM ANLAYIŞLARI 129
PLOTINUS (203-269) 129
AURELIUS AUGUSTINUS (354-430) 135
ANICIUS MANLIUS BOETHIUS (480-525) 162
IOANNES SCOTUS ERIGENA (800/815-870/877) 168
IBN EL-MUKAFFA (723?-759?) 174
ŞAİR BEŞŞAR BİN BURD (?-783) 176
İBN EL-RAVENDİ (ö. 910) 179
EBU'L-ALÂ EL-MA'ARRİ (973-1057 182
YAHYA İBN CABİRUL (ö. 1058) 194
MEŞŞAÎ FELSEFESİ 196
EL-KINDÎ (ö. 866 veya 875?) 201
NATÜRALİST AKIM (: TABİAT FELSEFESİ) 216
EBUBEKİR ZEKERİYYA ER RAZİ (ö. 925) 218

FARABÎ (870-950) 233
İHVAN'I SAFA (TEMİZLİK KARDEŞLERİ (Onuncu Yüzyıl) 263
YUSUF HAS HACİB (1018-?) 276
EDİB AHMED (Onikinci Yüzyıl) 284
IBN MİSKEVEYH (936-1030) 286
İBN SİNA (980-1037) 297
BİRUNÎ (973-1051) 321
GAZZALI (1058-1111) 333
ÖMER HAYYAM (ö. 1131) 378
ANSELMUS (1033-1109) 383
İBN BACCE (?-1138) 389
PETRUS ABELARDUS (1079-1142) 405
İBN TUFEYL (1106-1186) 420
İŞRAKÎ FELSEFESİ 448
SÜHREVERDİ EL-MAKTUL (1155-1191) 451
İBN RÜŞD (1126-1198) 468
İBN MEYNUN (:MAİMONDES) (1135-1204) 485
SAİNT ANTUAN (1119-1231) 490
İBN'ÜL-ARABİ (1165-1240) 493
SADREDDİN KONEVÎ (1209 veya 1210-1274) 506
MEVLANA (1207-1273) 517
SADÎ (1213?-1292) 535
YUNUS EMRE (1240-1320-1321) 545
ALBERTUS MAGNUS (1193-1280) 548
SAİNT THOMAS AQUİNAS (1225-1274) 554
SİGER DE BRABANT (1235-1281 veya 1284) 564
BOETHIUS OF DACIA (XIII. y.y.) 569
BONAVENTURA (1217-1274) 572
ROGER BACON (1210/1214-1294) 578
IONNES DUNS SCOTUS (1266/1274-1308) 587
DANTE ALIGHIERI (1265-1321) 592
GUILLELMUS DE OCKHAM (1300-1349/1350) 606
İBN HALDUN (1332-1406) 612

Kaynakça 625

ÖNSÖZ

Felsefenin tarihi aynı zamanda bir eğitim tarihidir. Tüm bilimlere kaynaklık eden felsefe doğal olarak eğitimin de kaynağıdır. Çok yakın bir biçimde günlük lisana da giren felsefe insanı yücelten erdemin de temelini oluşturan bir etkinliktir. Felsefe evreni anlamanın ve dönüştürmenin, eğitim ile birlikte temel aracıdır. Felsefenin kimi zihniyetlerce eğitim kurumlarından dışlanıyor olması da bir tür (!) felsefedir. Toplumsal gelişimi reel temellere oturtup sağlıklı çıkarsamalarda bulunmadan toplumu geliştirmek sözkonusu olamaz. İnsanlık tarihinde bu gereksinimin felsefe ve eğitimden yoksun karşılanabileceğine dair hiçbir örnek yoktur. Gelişen bir varlık olan insan; eğitimden ve eğitimin kaynağı ile politikasını oluşturan felsefeden ayrı düşünülemez.

Unutulmaması gereken en önemli noktalardan biri de düşünce ve felsefe tarihinin birbirinden ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğudur. 'Zaman' dediğimiz kavram nasıl ayrılmaz-bitişik bir süreç ise aynı şekilde felsefe ve eğitim tarihi de en eski çağlardan günümüze kesintisizce süregelmektedir. Bu bağlamda dikkate aldığımızda tarihin herhangi bir devrinde Doğulusuyla -Batılısıyla bütün düşünce ve ilim hayatının-kısaca felsefenin- bir ayrılmaz bütünlük arzettiği görülecektir. Ancak günümüz akademik çevrelerinde dahi 'Felsefe Tarihi' başlıklı herhangi değerli bir çalışmada sadece Batılı filozoflardan bahsedilip, bunun yanında bu Batılı filozoflarla aynı devirlerde yaşamış, hattâ örneğin Ortaçağ Batı düşünürlerine kaynaklık ederek Batı Rönesansını hazırlamış Doğulu filozofların adlarına rastlamak (nasıl bir zihniyet gereği ise?) mümkün değildir. Oysa çoğu Ortaçağ filozofunun eserleri okunup incelendiğinde Doğulu Gazzâli, İbn Rüşd ve Türk Farabî, İbn Si-

na gibi filozofların isimlerine ve bu büyük düşünürlerden yapılan alıntılara rastlamamak mümkün değildir. Batılı ve Doğulu filozofların dinsel inançlarının farklı olması ancak teolojik anlamda bir farklılığı gerektirse de insan düşüncesinin en yüce ürünü olan felsefenin sorgulayıcı ve eleştirel bağlamda bir evrenselliği vardır.

Anılan bağlamdaki eksikliklerin giderilmesi amacıyla bu çalışmada Ortaçağın Batılı ve Doğulu filozoflarının düşünce ve eğitim anlayışlarını-kronolojik sıralamayı mümkün olduğu kadar gözeterek-birarada vermeye çalıştık.

Başlangıç olarak bir tür deneme niteliğinde bulunan bu çalışmamız belki kaçınabileceğimiz nedenlere dayalı noksanlıkları da zorunlu olarak beraberinde sürüklemiştir. Bütün iyi niyet ve yıllarca süren sabırlı çalışmalarımıza rağmen eksikliklerimizin hoş görülmesi ümidini taşımakla birlikte, sorumluluğumuz gereği varolan olumsuzlukların sonraki baskılarda giderilmesine çalışacağız. Şüphe yok ki olumlu-olumsuz her eleştiri bu çalışmayı olduğu kadar, felsefe ve eğitim tarihimizi de geliştirecektir. Bu çalışma yeni bir yol açmıştır ve genç nesillerin daha iyilerini başaracaklarına şüphemiz yoktur.

Bu kitabın baskısının her aşamasında titiz, gayretli ve sabırlı çalışmalarından dolayı Alfa Yayınevi'nin bütün değerli mensuplarına sonsuz teşekkürlerimle...

Gülnihal KÜKEN
Moda, Şubat-2001

GİRİŞ

Felsefe kelime anlamı itibariyle 'bilgelik sevgisidir'; insana bilgiyi sevmeyi ve bunu yaşantısına geçirmeyi öğretir. Eğitim ise insana; öğrendikleri arasında bağlantı kurup bunları yaşamında uygulama becerisini kazandırır. Hem felsefenin hem de eğitimin ortak amaçları olan bilinenler üzerinde düşünme ve onları eleştiri süzgecinden geçirme; insanı birey olarak özgür kaldığı gibi aynı zamanda düşünce ufkunun ve bakış açısının da genişlemesine olanak sağlar. Düşünce ufku genişleyen insan, zorunlu olarak çok değişik bilgi kaynaklarından beslenmiş olduğundan, değişik fikirler arasında herhangi birine takılıp kalmayacak ve gelişmesini sürdürmeye devam edecektir. Aslında her felsefi ekol ve düşünce biçimi kendisine uygun insan yetiştirip eğitmek ister. Bu bağlamda gelişimleri çerçevesinde idealizm, realizm, pragmatizm, varoluşçuluk, materyalizm ve pozitivizmin eğitimden maksatları farklı olmuştur. Ancak günümüzün globalleşen dünyasında artık değişik 'izm'ler arasındaki uçurumlar da gittikçe kapanmakta ve çağdaş eğitim sistemi çerçevesinde eğitilen insan, farklı görüşleri kendisine yaraşır şekilde birleştirmeyi başarabilmektedir.

Felsefe gerçeğe yaklaşmaya çalışır; ethik, estetik ve bunlara bağımlı olarak eğitim alanlarında doğrunun, iyinin, güzelin meydana çıkması için çözümler arar. Bu çözüm arayış -en doğru, en iyi, en güzeli bulmak için- insanlık tarihi boyunca devam edecek bir süreçtir. Bu bakımdan felsefe eğitiminde yerleşmiş otorite ve kalıplar **daima sorgulanacaktır**. Bu sorgulama işlevi felsefenin ve felsefe eğitiminin görevidir. Bu bakımdan eğitilecek insan, eğitim süreci içerisinde felsefenin eğitim ve kuşatıcılığının kapsamında yönlendirilmelidir. Kişi pasif bilgi alıcı konumundan

çıkarılıp, bilinenler üzerinde düşünmeye, problemleri ortaya çıkarıp onları çözmeye teşvik edilmelidir. Eğitim felsefesinin önemi, eğitimi yalnız bir teknik olarak ele alan pedagojiden, ruhsal açıdan araştıran psikolojiden ve toplum içindeki konumunu araştıran eğitim sosyolojisinden farklı olarak insanı evrim içerisinde düşünmesi ve bu bilimlerin verilerinden de faydalanarak, onlarla temas halinde olduğu halde bu bilimlerin birbirleriyle ilişkileri üzerinde de düşünmesidir. Eğitim felsefesi evren içerisindeki insanı, yarattığı bütün değerlerle birlikte ele alır ve onu daha ilerilere yükseltmeye çalışır. Felsefenin ve eğitimin birbirlerinden ayrılmaz bir bütün olduklarının en büyük göstergesi gerçeğin çeşitliliğine uygun, değişen şartlara cevap veren insan yetiştirmektir. Böyle bir eğitimde doğrulara saplanıp kalan dogmatik kafalara yer yoktur; çünkü saplanılıp kalınan yerden ileriye gitmek, yükselip gelişmek mümkün değildir. Dogmatik düşünceler kutuplaşmayı doğurur. Bu kutuplaşma bölünmeyi ve savaşı getirir. Eğitim felsefesi insan bilgisinin gelişip ilerlemesine yardım edecek ve insanı donmuş fikir kalıplarına esir olmaktan kurtaracaktır. Felsefe ve eğitim ancak bu sayede çokluk ve çeşitliliği birlik içerisinde kucaklayarak insanlara birlik, bereberlik, hoşgörü ve mutluluk yolunu açacaktır.

Felsefe ve eğitimin görevi insanı iyi'nin bilgisine ulaştırmaya çalışırken aynı zamanda onu toplum içinde iyi ve faydalı, erdemli bir birey olarak yetiştirmektir. İçeriği ne olursa olsun, eğitimin konusu genel anlamıyla insandır ve eğitim felsefesi de doğal olarak insan sorununu ele alacak, onun üzerine eğilecektir. Ekonomik, sosyal, kültürel tüm faaliyetlerin hedefi insandır, insanın mutluluğudur. Bu hedef özellikle eğitim olgusu açısından çok daha net bir şekilde görülmektedir.

Eğitim felsefesi olarak bir disiplenden söz ediyorsak bu disiplinin eğitime ilişkin diğer bilimlerden farklı yaklaşımının olması gerekir. Konusu insan olan eğitim felsefesi; insanın ulaşmak istediği bütün iyi hedefleri gerçekleştirmenin yollarını arayan bir sistemdir. Ancak bu hedefler her toplum ve kültürde farklıdır ve çoğu zaman birbirleri ile olan ilişkilerinde karmaşık ve girift bir şekilde karşımıza çıkarlar. Herşeyin baş döndürücü şekilde değiştiği çağımız dünyasında artık insanın insana yaklaşımı da tek yönlü hedefleri de değişmektedir. Artık idealizm, realizm, pragmatizm üçlüsünün günümüz eğitim felsefesinde eski görkemliliğini sürdürdüğünü söyleyemeyiz. Yeni yaklaşımlar; yeni kavramlar, yeni ve çoğu zaman birbirlerine yakın olan hedefler doğurmuştur. "Marksizm ve varoluşçuluk akımlarına, inanç sistemleri ile değişik düşünürlerin yaklaşımları, eğitim felsefesinde yeni çığırlar ortaya koyma yeteneğini göstermektedir. Bu bağlamda eğitim felsefesinin fonksiyonu; bu ilişkiler zincirinin her halkasını yakalamak, bütün içerisindeki işlevini saptayarak anlamlandırmaya çalışmak olacaktır."[1]

---

1. Bilhan, Saffet, Eğitim Felsefesi, c. 1/s. 34. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, No: 161, Ankara: 1991.

Elde edilen her sonuçtan hareketle, tekrar tekrar yepyeni yaratıcılıklara yönelme imkânı ancak bu sayede mümkün olur. Eğitimle ilgili sorunlar felsefenin ortaya çıkmasıyla birlikte daima felsefenin bağrında yer almıştır. Eğitim düşünsel olarak tasarlananın yaşama aktarılmasıdır. Bu bakımdan filozoflar eğitimi kuram düzeyinde ele alırken uygulanabilirliğini de gözönüne almak durumunda kalmışlardır; zira eğitim bir kuram ve uygulamalar bütünlüğüdür. Öğrenme; eğitim ve felsefeden farklıdır. Öğrendikleri arasında bağlantılar kuran, onları eleştiri süzgecinden geçirerek yaşantısında uygulayan insan, eğitim felsefesinin amacına göre yetiştirilmiş insandır.

Eğitim felsefesi doğal olarak çeşitli filozofların ya da düşünürlerin eğitim anlayışlarını ortaya koyarken, bu anlayışları vareden toplumların eğitimle ilgili bakış açılarını da yansıtır. Bilinebildiği ölçüde eğitim ve öğretimle ilgili uygulamaların ve görüşlerin tarihi aynı zamanda bir felsefe tarihidir. Çağdaş eğitim sisteminde daha iyilere ulaşmak için bu alanda geçmişin iyi bir değerlendirilmesinin yapılması gerekmektedir. Ancak bugünün yaşam koşulları dünün yaşam koşullarına hiç benzemediği için bu durumda belki her alanda olduğundan çok, eğitim alanında dünün özel bir bakışla incelenmesi lüzumu vardır. Nasıl felsefe diğer bütün bilimlerle etkileşim içinde olmak zorundaysa aynı zamanda eğitim de diğer bilimlerle tam bir etkileşim içinde bulunduğu ölçüde gelişecektir. Eğitim felsefesi tarihi süreç içinde incelendiğinde bize geçmişin deneyimlerini öğretecektir. Eğitimin günümüze gelinceye kadar hangi koşullarda yapıldığını ve hangi özellikleri gösterdiğini bilmek; bize günümüz şartlarını değerlendirmekte yardımcı olacağı gibi, geleceği daha iyi kurgulamamızın da temelini oluşturacaktır. Bütün bilimlerin tarihini incelemek önemlidir; eğitim felsefesinin tarihini incelemek ise hepsinden daha önemli olmak durumundadır. Dünün eğitim sorunları, bugünün eğitim sorunlarını çözmekte bize mutlak surette bir bakış genişliği kazandıracaktır. Böyle bir bakış genişliği kazandıktan sonra, çağdaş eğitim sorunlarını bir bütünsellik içinde ele almakla elbette daha sağlam ve tutarlı görüşlere ulaşma şansı yaratmış oluruz. Eğitim bir kuramlar ve uygulamalar dizgesiyse, kuramların kökleri; eğitim felsefesinin tarihindedir. Eğitim felsefesi; kuram dışında tarihsiz bir gündelik uygulamalı bilgiler toplamı olmaktan kendini koruduğu ölçüde yararlı olacaktır. Aslında eğitimin özgün bir kurum olarak ortaya çıkışı gündelik uygulamalar ve gereksinimler karşısında insanın belli bir bağımsızlık kazanmasıyla mümkün olmuştur. Uygarlık eğitimle başlamış ve eğitimle varolmuştur. Insanın toplumsal etkinlikleri herşeyden önce eğitimle koşullanmıştır.

Insanlığın ilksel olgusu olan eğitim aynı zamanda insan olmaya geçişin de başlangıcıdır. Bir başka ifadeyle söylersek insan olmanın birinci koşulu eğitilmiş olmaktır. Esasen, insanlığın en büyük zaferini tarih boyunca yarattığı kültür olarak kabul edebiliriz. Felsefenin görevlerinden biri de kültür üzerinde düşünmek, kül-

türü yaratmak olduğuna göre, bir kültür içerisinde doğan insanı yetiştirmek; yani onu eğitmek de felsefenin vazifesidir. İnsanlık tarihini bütün bilimlerin kaynağı olan felsefenin eğitim tarihi olarak nitelendirmek hiç de abartılı bir yaklaşım değildir. Eğitim ve felsefeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir. Her ne kadar eğitim felsefesi; epistemoloji, estetik vb. felsefesi gibi doğrudan doğruya felsefenin içinde bir alan olarak kabul edilmeyip din felsefesi, siyaset felsefesi gibi felsefenin bir yan alanı olarak kabul edilmekle, sadece eğitim fakültelerinde okutulsa da böyle bir dersin, felsefe eğitiminin içinde doğrudan yer alması herşeyden önce bu iki kavramın (felsefe ve eğitim) birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olmasından gereklidir. Eğitim felsefesi görüldüğü üzere 'eğitim' ve 'felsefe' olmak üzere iki kavramdan oluşmuştur ve "bu disiplin iki kavram arasında ortaklık"[2] meydana getirmektedir. Bu bakımdan eğitimde yerleşmiş kalıp ve kurallar üzerinde düşünmek, onları yeniden sorgulamak, çağdaş bir eğitim için zorunludur. Hilmi Ziya Ülken'in ifade ettiği şekilde; "Eğitim felsefesi bütün felsefeler gibi ortak duyunun ve ilmin verilerine dayanacak, fakat onları aşan hür bir düşünce ile; yani kendi diyalektiği ile gelişecektir... Dar kafalı bilgi adamları felsefenin lüzumsuzluğuna hükmederken nasıl oturdukları dalı kesiyorlarsa, eğitimle ilgili pek çok ihtisas bilgisi arasında gerçek bağı kurmak için zorunlu olan bir eğitim felsefesini inkar edenler de aynı suretle oturdukları dalı kesmektedirler."[3]

2. Turgut, İhsan, Eğitim Üzerine Felsefi Bir Deneme, Önsöz, s. I, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1991, Üçüncü Baskı.
3. Ülken, H. Ziya, Eğitim Felsefesi, s. 5, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.

1

BÖLÜM

ESKİ ÇAĞDAN ORTAÇAĞA DOĞU'DAN BATI'YA KÜLTÜR AKTARIMI

Bir Latin atasözü vardır; <<ex Oriente Lux>> (Güneş Doğu'dan doğar). Bilinen insanlık tarihi gelişimini Doğu'dan Batı'ya doğru kesintisiz olarak sürdürmüştür. Eğitim ve felsefe tarihi eskiçağlardan zamanımıza kadar uzanan bir bütünlük arzeder. Her düşünce akımında kendinden önceki akımların izlerini görmek nasıl mümkünse kendinden sonrakilere olan etkilerini de görmek o kadar doğaldır. Eskilerden miras olarak kalan kültür, yeni gelişmeler, yeni keşifler ve yeni inanç sistemleri ile yoğrulup zenginleştirilerek sonraki nesillere aktarılır ve bu aynı şekilde devam eden bir süreklilik arzeder. İşte bu süreklilik ve gelişme olmasaydı, bugün içinde bulunduğumuz kültür ve medeniyet düzeyinin ilkçağdaki medeniyetlerle aynı seviyede kalmış olması gerekirdi. İnsanlık tarihi şüphesiz ki aynıdır. Birbirinden tamamen habersiz medeniyet ve kültürler düşünülemez. Görünüşte kendi içlerine en çok kapalı sayılacak toplumlar bile diğer toplumlarla olan ilişkileri sayesinde kendi kültür tarihlerini geliştirmişlerdir. J. Ruska'nın da işaret ettiği üzere "... Olayların gerisine gitmeden ve sadece yüzeysel bir değerlendirmeyle yorumlandığında, Doğu'nun Avrupa bilim ve tekniğini alıp kabul ettiği, Batı'nın ise sadece veren ve verim artıran bir konumda olduğu sanılabilirse de aslında bu, büyük bir yanılgıdır. İnsanlığın bilim tarihi bunun çok daha farklı bir şekilde olduğunu göstermektedir..."[1] Avrupalıların felsefe ve düşünce tarihini sadece büyük bir hayranlıkla bağlı oldukları Eskiçağ Grek felsefesine ve kültürüne bağlamaları,

1. Ruska, J., Alchemy in Islâm, (Islamic Culture, 1937, V,XI. no. 1)

onlardan önceki Çin, Hint, Mezopotamya ve Mısır gibi büyük medeniyetleri, Batı Anadolu'da içiçe yaşadıkları Lidyalı, Frigyalı vb. kavimleri gözardı etmekten ileri gelmektedir Nitekim Oswald Spengler'in de belirttiği gibi: "... Medeniyet ve düşünce tarihini tek bir ulusa bağlamak mümkün mü? Hellenler, Dorlar veya Ispartalılar, Keltler, Galyalılar, Romalılar bir halk mıydı? Latinler de ne idi ki? İtalyan halkı arasında yayılmış yaklaşık 400 Etrüsk isminin varlığı nedir?... Ve Amerikalı, İsviçreli, Yahudi kelimelerindeki halk kavramı nasıldır? Kan, dil, inanç, devlet ve ülke... Bunlardan başka halk teşekkülünün sınırları nedir?..."[2] Yine Spengler'in belirtiği üzere: "... Tarihsel zorunluluktan doğan bir düşünce yalnızca kelimenin dar anlamında onu yaratan insanın malı sayılabilir. Oysa aslında o düşünce tüm bir çağa aittir. Bilinçsiz olarak herkesin düşünce dünyasını etkiler, -tesadüfi ve özel bir tavır- (zaten bu nitelikleri taşımayan bir felsefe düşünelemez); tüm zayıflık ve değerli yanlarıyla bireyin kaderi ve mutluluğudur..."[3] Bunun farkına varıp, Antik Yunan filozoflarının, kendilerinden önceki düşünce akımlarından hangi ölçüde faydalandıklarını göstermeye çalışan felsefe tarihçileri de olmuştur. Bunlardan birkaç tanesini belirtecek olursak, şu isimleri ve eserlerini sayabiliriz: Roeth isimli araştırıcı, 'Geschichte Unserer Abendlaendischen Philosophie' (Batı Felsefemizin Tarihi) adlı iki ciltlik eseriyle (1846-1858); ve Gladisch isimli araştırıcı, Almanca makaleler halinde 'Pitagoras ve Çinliler' (1841), 'Elealılar ve Hintliler' (1844), 'Empedokles ve Mısırlılar' (1858), 'Heraklietos ve Zerdüşt' (1859), 'Anaksagoras ve Mısırlılar' (1864)[4] adlı eserleriyle Grek Efsanesini yıkmaya başlamışlardır. Bu tür karşılaştırmalı çalışmalarla aynı devirlerde yaşayan Buddha ile Efsanevi Pythagoras'ın (m.ö. 570-494?) aynı kişiler olabileceği de ileri sürülmüştür.[5] Platon'un (m.ö. 427-347) meşhur 'idealar teorisinin' bile kendisinden çok daha önceleri yaşayan şair Epikharmos (m.ö. VI. asır) tarafından ortaya atıldığı belirtilmiştir.[6] Görülüyor ki düşünce tarihinin en dip ve kuytu köşelerine doğru inildikçe, ilk veya başlangıç sayılan safhaların da 'ilk' olmadığı ve onların da dayandığı daha eski kültürler bulunduğu anlaşılmaktadır. İşte bu kültür etkileşimi ve aktarımı sayesinde bilim ve düşünce tarihi birçok ulusun katkılarıyla günümüze kadar gelişmesini sürdürmüştür.

Batılıların modern bilim ve kültür tarihini Grek ve Romalılara; yani Latin kültürüne bağlamaları bir gelenek halini almış olsa dahi, Latinlere de kaynaklık eden Grekler, kendi ilimlerini Mısır ve Babillilerin erken başlayan medeniyetleriyle

2. Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes, c. 11, s. 199, Gestald und Wirklichkeit, Berlin, 1931.
3. Spengler, a.g.e. c. 1, önsöz, X, München, 1931.
4. Vorlaender, K., Felsefe Tarihi, 1/18 (terc. M. İzzet), İstanbul, 1927.
5. Laertius, D., Vie et Sentences des Philosophes Illustres, 1/167-168, Ed. Garnier-Flanimarion, Paris, 1965); bkz. N. Keklik, Felsefe (1978), s. 222-223.
6. Weber, A., Felsefe Tarihi, s. 21/dn. 2 (terc. H. V. Eralp), İstanbul, 1949.

olan ilişkilerine borçludurlar. Biz her ne kadar ilim tarihimizi ilk yazılı eserlere bağlıyorsak da aslında kültür önemli bir gelişmeye ulaştığında başlamış sayılabilir. Nitekim biz, en eski kültürleri, Indus Vadisi'nde elimizde yazılı belgeler bulunmasa dahi izlerini Mohenjo-Daro ve Harappa'da bırakan kültürlere bağlayacak sebepler bulabiliriz. Bilindiği üzere prehistorik Avrupada ve Doğu Pasifik adalarında yazıya geçirme bilinmediğinden dolayı elimize geçmemiş, bizim anlayışımızın dışında kalmış, şaşırtıcı çalışmalar yapılmıştır. Indus Vadisindeki antik kültür m.ö. ikinci binde İndo-Aryan kabilelerinin istilasıyla sona erdi. Bu kültürlerin birbirleriyle karşılaşmalarından sonra değişmeler m.ö. altıncı yüzyılda başladı. Mahavira, Kuzey Doğu Hindistanda yaklaşık m.ö. 557 yıllarında Magadha (South Bihar, Güney Bihar)'da Jaina dinini bulduğunda ve birkaç yıl sonra Gautama Buddha (ölümü m.ö. 450 veya biraz daha geç), Güney-Batı Ganj sahasında başka bir dini sistem düşündü.[7]

İsa'dan önce (m.ö. 558-530'da) Pers Kralı Cyrus, Kuzey-Batı Hindistanda Kabul Vadisinin bir kısmını zaptetti ve bu olay Hindistan'ın Batıya açılmasının nedeni oldu. Pers Kralı Darius I'in komutası altında Grek coğrafyacısı Hecataeus Hindistan'ı ziyaret etti ve Darius Hindistan Vadisini zaptetti. Yaklaşık m.ö. 415-397 yıllarında Grek fizikçisi Ctesias, Pers Kralı Mnemon Artaxerxes'in maiyetindeydi ve dönüşünde İndus Vadisinin kendine özgü değişik bilgilerini getirdi. m.ö. 327-326'da Makedonya Kralı Büyük İskender Hindistanı istila etti ve 323 tarihinde ölümünde Grek göçmenleri Bactria ve Parthia'da bıraktı. İskender'in istilasını takibeden karışıklıklardan sonra yeni bir düzen kuruldu ve m.ö. 321'de Maurya Hanedanlığı Kuzey Hindistan üzerinde hakim oldu. Hanedanlığın ilk kralı Chandragupta idi. İkinci başarılı Kral Asoka idi ve m.ö. 274'de tahta geçti. Asoka Budist dini yandaşıydı. Onun amacı bu dinde Pataliputra (Patna)'da m.ö. 253 civarında bir konsil bırakarak buna başkanlık etmek ve dünya çapında bir misyonerliği deruhte etmekti. Budizmi yaymak için Budist öğretiyi içeren kayadan kitabeleri ve üzeri yazılmış sütunları, eski Pers krallarının emirlerini yollara bu şekilde ilan etmesinden esinlenerek diktirdi. Bu yazıtlar Karoshti'e Aramaik yazısının bir çeşidiyle m.ö. IV. ve V. yüzyıllardan kalmak üzere Pencap'ta bulunmuştur. Indus ve Jumna arasında pekçok Budist manastırı bulundu ve oralarda mutlaka binlerce Budist rahibi vardı. Bugün matematikte kullandığımız sayıları (numaraları) ilk defa Asoka'nın bu yazıtlarında buluyoruz. Bundan önce her adet (değer) bir kelime olarak veya Grek geleneğine göre alfabenin bir harfi ile belirtiliyordu. Hintlilerin bu sayıları evvelce de kullandıklarından şüphe edilmemekle beraber, en erken Asoka'nın yazıtlarından başka bir yerde görülmemiştir. Bu Hint sayı (numara) sisteminin en büyük önemi anlamlarının pozisyonlarına bağlı olmalarından kaynak-

7. O'Leary, Arabic Transmission of Science, (Islamic Culture, 1957, vol.XXXI, s. 201-202).

lanmaktadır; örneğin biz 215 sayısını yazarsak baştaki 2; yüzler hanesindedir veya 125'te olduğu gibi onlar hanesindedir. 1'den 9'a dokuz sayı vardı fakat Babil tabletlerinde m.ö. 2300-1600'de benzer semboller bulunmakla beraber bizim şimdi kullandığımıza benzer 'sıfır' yoktu. Her ne kadar hesaplamada kullanılıyor idiyse de sıfır değildi. Grek bilgini Ptolemiaos (m.s. 130) 'omikron' (0) harfini 'sıfır' yerine kullanırdı, fakat Hindistan'a geldiğinde noktalama işareti yerine kullanıldı. Muhtemelen önceleri mükemmel olmayan bir sayısal sistemin kısmî bir değerde kullanılmasından sonra sexagesimal sistemden desimal sisteme transfer edildi ve nihayet şimdi kullandığımız hükümsüz, boş, faydasız olarak bilinen 'sıfır' yine Hindistan'da m.s. 876'da ortaya çıkmıştır.[8]

Aleksander'in varisi Ptolemaius Grek ile Doğu dünyası arasındaki ilişkileri geliştirdi. Ptolemaius Philadelphus (m.ö. 285-245)Kızıldeniz üzerinde Asinoe'yi kurdu ve bu limandan bir çöl yolu Gerrha'ya geçti ve Sesostris kanalıyla da Nil'e uzandı. Daha sonra yaklaşık m.ö. 247'de bu yolun rotası Heropolite Gulf'un deniz ulaşımının güçlüğü yüzünden değişti. Mısır Kleopatra'nın m.ö. 30'da ölmesiyle Romalıların eline geçince Roma, Hindistan ticareti ile doğrudan ilişkiye geçti.[9]

Eski devirlerde kültür iletişimi ve aktarımı bir yandan ticaret ve alış-veriş kanalıyla olurken diğer taraftan da seyahatler, savaşlar ve göçler sayesinde gerçekleşiyordu. Bu düşünce tarihini geliştirip zenginleştirenler arasında Homeros, Lykurg, Solon Mısırı ziyaret etmişler, Pythagoras geometrisini, sayı öğretimini ve ruh göçünü, Demokritos astronomi ile ilgili bilgisini, Lykurg ve Solon aracılığıyla, Platon kanunlarını Mısırlılardan öğrenmişlerdir.

Budizm'deki 'yeniden doğmak' inanışı, Batı Trakya'daki Orfiklerin "Ruhun Göçü" ve "Bedenden ayrılan ruhun başka bedenlere girmesi" (Metampsychose) düşüncesi benzerlik göstermektedir. Pythagoras (m.ö. 580-500) orfik öğretinin etkisi altında kalmış, Samos, (Sisam) adasından genç yaşında Güney İtalya'ya göç ederek gizli bir din tarikatı kurmuştur.[10]

Bu din m.ö. VI. yüzyıl tarihlerinde Yunanistan'da yayılarak etkisini göstermiştir. Bilindiği üzere Platon (m.ö. 427-347) ruhun ölümsüzlüğü fikrine Orfik Pythagorasçı etki altında kalarak ulaşmış, **Menon** Dialogunda, ruhun önceden Hades (Öte Dünya)'te bulunan herşeyi gördüğünü, bedene girdikten sonra da hatırlama (anemnesis) yoluyla öğrendiğini ileri sürmüştür. Doğal olarak her filozof, kendinden öncekilerden etkilenmiştir ve bunun birçok örneklerine şahit olmak mümkündür. Nitekim Schopenhauer'a göre; "... Eflatun (Platon), kendi geometri'sini Mısırlılar'dan; astronomi'sini Bâbilliler'den, sihirbazlık'ını Trakyalılar'dan ve bir-

8. O'Leary, a. g. m. (Islamic Culture, 1957, vol.XXXI, s. 202)
9. O'Leary, a. g. m. (Islamic Culture, 1957, vol.XXXI, s. 202)
10. Von Aster, Felsefe Tarihi Dersleri, s. 133, Edebiyat Fak. Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul, 1943.

çok şeyleri Asurlular'dan öğrenmiştir. Aynı şekilde Teizm(:Allah'a inanç)'ini de Yahudiler'den (:Tevrat'tan) öğrenmişir. Plutarkhos'a ve hattâ daha iyisi, Laktantius'a göre Eflatun: hayvan olarak değil insan olarak; kadın olarak değil erkek olarak ve başka milletlerden değil Grek olarak dünyaya geldiği için Tabiat'a (: Tanrı'ya) şükretmiştir. İsaac Euchel'in **Yahudiler'in Duaları** (adlı eserinde), bir "sabah duası" vardır ki burada bir (Yahudi) mümin kendisini: -kâfir değil, Yahudi olarak; köle değil hür olarak ve kadın değil erkek olarak dünyaya getirdiği için Tanrı'ya şükretmektedir..."[11]

11. Schopenhauer, The World as Will and Idea, 2/98-99; bkz. Keklik, N., Felsefenin Tekniği, s. 74-75/dn. 7.

Süryanca

Süryanca Urfa şehrinin bulunduğu bölgede, Mezopotamya'da oturan halkın kullandığı bir Aramî lehçesidir. Dicle ve Fırat arasında Hıristiyanlık yaygınlık kazanınca bu dil Hıristiyanlar tarafından da kullanılmaya başlandı. Nasturîler, Süryancayı Hind ve Çin'e kadar götürdüler. Süryanice bu suretle çok geniş bir alana yayıldı ve özellikle Sasani bölgelerinden olan Urfa, Nusaybin, Cündişapur gibi önemli eğitim merkezlerinin öğretim dili oldu. Ancak Filistin halkı kendi özel lehçelerine çok sıkı bağlı olduklarından Filistin'de Süryanca yaygınlık kazanamadı. Antakya'da ise hala Yunanca dili önemini koruyordu. Mısır'daki din adamları ve kilise papazları Yunanca eğitim verdikleri için Yunanca buralarda üstün bir ilim dili olma konumunu sürdürüyordu. İranlılar nasıl Hindistan, Çin ve Bizans arasındaki ticaret ilişkilerinde aracılık yapıyorlarsa, Süryaniler de aynı şekilde bu bölgelerde ve hatta Batı'da Fransa içlerine kadar medeniyetin yayılmasında aracılık görevi yapıyorlardı. Batı'ya ipek, şarap gibi ticaret malları satmak yanında Yunan kültürünü de gittikleri her yere taşıyan yine Süryanilerdi. Yunan külürünü İskenderiye ve Antakya'dan Doğu'da Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur medreselerine kadar götüren Süryani Hıristiyanları Endülüs'te bulunan Yahudi tercümecilerinin yaptıkları gibi çeviri faaliyetlerinde de bulundular.

Yunan felsefesine ait eserlerin Süryancaya tercümesi IV. yüzyıldan VIII. yüzyıla kadar devam eder. IV. yüzyılda yapılan tercümeler özellikle 'hikem mecmuaları' denilen ve hikmetli sözler içeren eserlerdi. V. yüzyılın ilk yarısında Antakya tabib ve rahibi Probus, Aristoteles'in mantığa ait eserleri ile Porphyriusun *Isaguci*'sini çevirmiştir.

Felsefe tarihi yazarlarından İbn Ebi Useybia'nın (c. 1, s. 108-187-204)[1] belirttiği üzere Yunanca eserleri Süryancaya ilk nakledenin Sercies er Resuayni (Resuayn'lı Sergius) olduğunu öğreniyoruz. Oldukça ünlü olün Resuayn'lı Sergius, tıb ve felsefeye ait pekçok eser kaleme almıştır. İskenderiye'de bulunduğu sırada İskenderiye öğretisini tamamen öğrenmiş olan Resuayn'lı Sergius, ilâhiyat, ahlâk, mistisizm yanısıra fizik (tabii ilimler) tıb ve felsefe gibi çok geniş bir alanda çalışma yapmıştır. Mezopotamyalı tabib ve rahip olan Resuayn'lı Sergius büyük bir ihtimalle 536'da 70 yaşlarında iken İstanbul'da ölmüştür. Sergius'un yaptığı Süryanca tercümeler büyük ölçüde asıllarına sadık olmakla birlikte, ahlâk ve metafizik'e ait eserlere nazaran mantık ve tabiat ilimlerinde daha başarılı oluyordu. Ahlâk ve meafiziğe ait yapılan Süryanca tercümeler genellikle yanlış anlaşılmış ve bazı kısımları değiştirilerek pagan görüşler yerine Hıristiyan unsurlar getirilmişti. Örneğin Sokrates, Platon ve Aristotelesin yerine Hıristiyan azizlerinin isimleri olan Peter, Paul ve John geçirilmiş, kader ve ilahlar yerlerini Tek Tanrı'ya vermişler, alem, sonsuzluk ve günah kavramları Hıristiyan görüşlerine uydurulmuştur.

Süryanilerin en çok meşgul oldukları konular matematik ve tabiat ilimleri olmakla beraber, felsefe alanında özellikle Pythagorien-Platoncu mistik ahlâk görüşü üzerinde duruyorlardı. Bu alanda Pythagoras, Sokrates, Plutarc ve Dionysius'un hikmetli sözleri Süryancaya çevriliyordu. Platoncu görüş zamanla Pythagorcu-Yeni Platoncu ve Hıristiyan görüşleri ile karışmış halde esas alınmıştır. Süryani manastırlarında Platon bir Doğulu rahip kılığına sokulmuştur. Bu yakıştırmaya göre Platon güya insanların oturdukları yerlerden çok uzak bir sahada kendisine bir hücre yaparak burada üç yıl İncil'in bir ayeti üzerinde derin düşüncelere daldıktan sonra teslis'te karar kılar.

Süryanilerin ilgilendikleri bir diğer konu Aristoteles'in Mantık'ıdır. Batı dünyasında Skolastisizmin ilk devrelerinde ve Doğu dünyasında Ortaçağ Müslümanları arasında yaygın olduğu şekilde Süryaniler arasında da Aristoteles öncelikle bir mantıkçı olarak biliniyordu. Bu bağlamda Aristoteles'in özellikle *Kategoriler, Birinci Analitikler* ve *Hermeneutika*'sı tercüme edilmekteydi. Bu eserleri kendi dini dogmalarını açıklayabilmek için kullanmaktaydılar. Ancak Aristoteles'in bu formel mantık anlayışı Yeni-Platoncu bir renge bürünmüş olarak kullanılıyordu. İmanın

1. Boer, T. J, İslâmda Felsefe Tarihi, s. 14/dn (çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.

akılla açıklanması bir başka deyişle dinin rasyonalize edilmesi; bilgiye imandan daha üstün bir konum verilmesi anlamına geliyordu. Böylece felsefe ilahi konular da dahil olmak üzere her konuda açıklık getirecek bir ilim olarak kabul ediliyordu.

Arapça

Arapça'nın bir edebiyat ve şiir dili olarak Arap alemi için önemi, sadece edebiyat tarihçilerini ilgilendiren bir hususlur ve araştırma konumuzun dışında kalmaktadır. Fakat onun bir kültür dili olarak dikkate alınması, günümüze gelinceye kadar çeşitli araştırıcıları etkilemiştir. Mesela Bernard Lewis'e bakılırsa; Arapça, XI.nci yüzyıla kadar, İran'dan Pirenelere uzanan mesafe içinde bir "anlaşma aracı" olarak kullanılmış ve hatta eski kültür dilleri olan Aramice, Koptça, Grekçe ve Latincenin yerini almıştır.[2] Ne varki bu müellif Arapçanın nüfuzunun İran'ın doğusundaki ülkelere (mesela Afganistan, Hindistan'a) kadar ve ayrıca Pirenelerin ötesindeki İspanya'ya kadar uzandığını söylemeyi ihmal etmiş görünmektedir. Yine Bernard Lewis'in işaret ettiği üzere, Arapçaya sonradan birçok deyimler ve terimler girmiştir. Farsça'dan ve Rumcadan alınanlar; idari tabirlerdir. İbrancadan ve Süryancadan alınan tabirler ise dini tabirlerdir, fakat gerçekten de ilmi ve felsefi tabirler de oldukça fazla miktarda alınmıştır.[3]

Buradan çıkaracağımız bir sonuç var ki, o da yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Arapçanın bir kültür ve ilim lisanı olarak Doğu ülkelerinden, Pirene Dağlarının ötelerine kadar yayılması sırasında, sadece İslâm ülkelerinin lisanlarına (mesela Farça, Türkçe, Urduca vs.) değil, aynı zamanda Avrupa dillerine de (mesela Fransızca, İtalyanca vs.) birçok ilmi ve felsefi terimler miras bırakmış olmasıdır, (sözgelimi alchimie, algebre, zero, vb.).

Maddi hayatla ilgili olarak İspanyolca'da yaşayan birçok kelime, iktisadi, sosyal ve bir dereceye kadar da siyasi sahalarda İspanyolların Araplara çok şey borçlu olduklarını göstermektedir. Kültür bakımından Arapça'nın mirası yalnız İspanya için değil, bütün Avrupa için çok önemli kabul edilmelidir. Hemen her taraftan Hıristiyanlar, İspanyollar ile birlikte, Arapça konuşan Müslüman ve Yahudi hocaların idaresinde, İspanya'ya tahsil yapmaya geliyorlar ve bu arada biçok Arapça eserleri Latinceye tercüme ediyorlardı.[4] Arapların ana karakteri, tabiat bilimlerine çok uygundu; felsefe, matematik, astronomi ve tıbbı Greklerden aldılar fakat kısa zamanda bunları ilerleterek üstatları oldular.[5] Humboldt, *Kosmos*'unda; Arap-

2. Lewis, B., Tarihte Araplar, s. 163 (terc. Hakkı Dursun Yıldız) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1979.
3. Lewis, B., a.g.e., s. 165.
4. Lewis, B., a.g.e., s. 157-158.
5. Diercks, G., Die Araber im Mittelalter und Ihr Einfluss auf die Cultur Europa's, s. 29, (1875, Annaberg. C.O. Schreiber)

lar hakkında özellikle vurgulayarak durur ve onların eserlerini, icraatlarını takdir eder. Kendi sözleriyle der ki:

"... Eski öncü nesillerin tercümelerini fasılasız ve yorucu çalışmalarla öğrenen araplar, pekçok karakteristik, kendilerine özgü (şeylere) ulaştılar. (ve Humboldt devam eder.) Onlar (:Araplar), fizik bilimlerinin hakiki kurucusu olarak dikkate alınabilirler." Ve deneysel araştırmayı Arapların en yüksek seviyeye çıkardığını ifade eder. Kimya, Araplarla birlikte adeta yeni bir devir açtı. Onların canlı-hayat dolu yaşamlarında, fantazilere eğilimli ruhlarından ayrılmadı... Kimya, büyü, efsun san'atı ve mistik fantaziler skolastik dialektik sayesinde her şairane zarafette açıldı.[6]

Islamların, Batılılara direkt ve derinden etkileri, ahlâk, zihni ve entellektüel konularda olmuştur. Insanın gündelik hayatı düşünüldüğünde yabancı bir etkiyi kolaylıkla benimsemesinin tabii ki pek kolay olmadığı görülür. Mesela bir san'at eserinde o zamana kadar inkişaf etmiş bütün ilim ve el becerileriyle birlikte, sanatkarın uzak yakın anımsamaları kendini gösterir. Bir heykeltraş bir figür yontar, ressam bir resim çizer, yarattığı orijinal veya natural eserini mermer veya bir tuval üzerine işler. Sanatçı önce gördüğü formları zihninde tutar, sonra kendisinde olan konuları tekrar ele alır. Sanatçı eserini boyayıp yontarken sadece zihninde kalanlardan alır ve bu tasvirler sonucu yarattığı, ulaştığı eser, eski görüp öğrendiği vasıtalı hatırlamalar sonucu meydana gelir. Bu eksik ve vasıtalı (:endirekt) hatırlamalar yeteri kadar açık değildir, böylece ulaşılan eser artık tabiata uygun değildir. İşte durum san'atta böyledir, ilimde böyledir ve bütün hayatta ilim ve öğrenmeyle ilgili konularda, âlim'in tetkiklerinde durum böyledir. İşte insanlığın bütün manevi gelişmesi buna bina'en anımsamaların (:hatıra kırıntılarının) bir toplamı, yeni intibaların fasılasız dizisi, en basit elementlerle başlar. Bir çocuk bilinçsizce (yabancı) kelimeleri kapar, ailesiyle lisanı telaffuz eder ve tatbikatı hayatı boyunca çocuklukta da edindiği intibalara göre yapar. Modern ifade tarzında epey alıştırma yapmış olan hatipler pek çok yabancı kelime ve yabancı süslü söz kullanırlar, çeşitli tasvirler verirler ve bu konuda Tanrı vergisi yüksek kabiliyetlerini dizip sergilerler. Bu hatiplerin konuşma tarzları tabii ki halk adamının, toplumun konuşma tarzından farklıdır. Hatibin eğitmesi ve terbiyesi diğerlerine bir hazine verir ve küçük halk adamı (:avam) bu hazineden kendine uygun olanlarını kapar. İşte gelenek ve alışkanlıklarda tavır ve usulü ailelerimizden, yakınlarımızdan alır, ne ile ilgileniyorsak kullanırız. Ve bu teker teker insanlarda nasıl ise bütün bir ulusta da aynıdır.[7]

Endülüs Emevileri sayesinde İspanya ve çevresinde tanınmaya başlayan İslâm kültürü adeta tek bir düşünce şekli olarak egemen olmaya başladı. Doğu ülkelerin-

6. Humboldt, Kosmos, 1, 252, bkz. G. Diercks, a.g.e. s. 29.
7. Diercks, G., a.g.e., s. 37-43.

de İslâm, Batı ülkelerindekine nazaran daha kolay öğrenilmekle birlikte, Batı ülkelerinde daha tutucu bir özellik göstermeye başladı. M. Assin Palacios bu farklılığı şu şekilde değirlendirmektedir: "... Çünkü onlar (İspanya'daki İslâmlar), İslâmiyetin doğduğu kaynaktan uzakta ve tek idiler, maneviyatları daha ilkel idi..."[8] Endülüsteki İslâm medeniyetine hayran olan Avrupalı krallar, Endülüsteki şehirlere elçiler gönderiyorlar, bu elçiler de buralarda gördükleri gelişmeleri ülkelerine bildiriyorlardı. Bu maksatla Alman İmparatoru Otto 1 (Otto the Great) (936-73), Kurtuba'ya (Cordova), iyi niyetlerini göstermek üzere, 953 senesinden itibaren düzenli olarak bir elçi gönderiyordu.[9] Nitekim bu tarihte Kurtuba'da görevlendirilen Bischopf Alvaro von Cordova (Kurtuba Piskoposu Alvaro), Otto 1'in ricası üzerine üç yıl sonra 956 senesinde Almanya'daki Frankfurt Sarayı'na dönerek diplomatik ziyareti gerçekleştirdi. Bu sıralarda İslâmlar sadece bütün İspanya'yı ele geçirmekle kalmamış fakat aynı zamanda hükümranlıklarını Provance (Fransa'da Provans şehri) üzerinden Marsilya'dan Grenoble'ye kadar genişletmişlerdi. Hatta Alp Dağlarının bir kısmı ve Priedmont ve Alman İsviçresi onlar tarafından ele geçirilmişti.[10]

Bischof Alvaro von Cordova (:*Kurtuba Piskoposu Alvaro), (Schack Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, 11, 96 ve 97)'de zamanında, Arapça dilinin yaygınlaşmasından ve bir kültür dili haline gelmesinden şikayetle diyor ki:

"... Benim dindaşlarımın çoğu Arapça şiir ve mitoslar (:efsaneler) okuyorlar. Müslüman teoloji ve felsefe eserlerini tahsil ediyorlar, çürütmek, zemmetmek için değil, tam tersine, mükemmel ve modern bir tarzda Arapça konuşabilmek için. Bugün için dinsel olmayan bir yazıyı, ilahi sözlerle Latince şerhedecek (:yorumlayacak) yazar nerede bulunur? (:Yazarı insan nerede bulur?). Kim Protestanlık peygamber ve havari ilimi tahsil ediyor? Ah!.. Bütün genç Hıristiyanlar kabiliyetlerini hissedilir hale getirebilmek için sadece Arapça lisan ve edebiyatını tanıyorlar, büyük bir hırsla Arapça kitaplar okuyup tahsil ediyorlar, büyük miktarda para yatırıp (Arapça) kütüphane sahibi oluyorlar ve bunun ne kadar şayanı tavsiye edilecek bir şey olduğunu her yerde yüksek sesle söylüyorlar. Buna karşı onlara Hıristiyan dinsel kitaplarından okunsa (bir parça okunsa), hafifseyen bir eda ile bu kitapları nazarı dikkate almadıklarını belirtiyorlar. Ne acı!...Hıristiyanlar hattâ kendi lisanlarını bile unuttular. Ve bizlerden binlercesi aşağı yukarı aynı şekilde davranıyorlar, birisi Latince bir mektup alsa, arkadaşına karşılık olarak içinde sayılamayacak kadar çok modern Arapça kelime ve şiir bulunan, Arapların kendi yazdıklarından çok daha fazla sanatkarâne mektuplar yazıyorlar.."[11] Müslümanlar

8. Palacios, M. A., El-Islam Cristianizado, s. 407, Ediciones, Hiperion, Madrid, 1981.
9. Thompson, J. Westfall, The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the Tenth Century (ISIS, vol. 12, 1929), s. 188.
10. Thompson, J. Westfall, a.g.m., s. 187-188.
11. Bischof Alvaro von Cordova, Schack Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien, 11, 96-97; bkz. G. Diercks, Die Araber im Mittelalter und Ihr Einfluss auf die Cultur Europa's, s. 76-77.

ve Hıristiyan halk Arapça konuşup şarkı söylüyorlar. Bischof (:Piskopos)'un çok iyi anlayıp belirttiği şekilde, yeni vasiyetler halk için Arapçaya tercüme ettiriliyordu. Böylece Arapça lisanı İspanya'da devam etti ve İspanyolcada yüzde on oranında oryantal kelime vardır.[12]

Zamanın kültür dili olan Latincenin yanında Avrupa Ortaçağında bu kadar yayılma imkânı bulan Arapça hakkında Dante'nin çağdaşı olan Roger Bacon (1214-1294); Müslümanların üstadı oldukları semitik diller (sami dilleri) ile bilimi uyguladığında,Hıristiyanlığın cehaletten kurtulacağını söyler.[13] "... Latinler diğer dillerden aldıkları dışında hiçbirşeye sahip değillerdir... Ve imandan yoksun düşmanlara karşı, bu üç bilimden dikkate değer hiçbir fayda ortaya çıkmamaktadır..."[14] Skolastisizmin en büyük âlimi sayılan Albertus Magnus (1200-1280) da tıpkı Roger Bacon gibi kendi fikirlerini zamanın otoritesi olarak kabul edilen İslâm filozoflarının düşünceleriyle karşılaştırmaktan kendisini alamıyordu: "... Mamafih biz birkaç noktada İbn Rüşd ile aynı kanaatte değiliz. Bu ikisi varsayılınca diğer iki şeyi Farabî'den alıyoruz... Öne sürdüğümüz sebepte ve tarzda İbn Rüşd ile ve İbn Bacce ile tüm olarak aynı kanaati taşıyoruz Farabi ile ise kısmen aynı kanaati taşıyoruz. Fakat şüphesiz onlar Aristoteles'in kastettiği anlamı hiçbir zaman iyi şekilde anlamamışlardır..."[15] Albertus Magnus'un, Aristotelesi iyi anlamamakla suçladığı İslâm filozofları, onun bu sözlerinden de açıkça anlaşılacağı üzere sadece Aristoteles ve Antikçağ düşüncesinin birer takipçileri değil, düşüncelerinin orijinal olması dolayısıyla da Batı filozoflarının sık sık faydalanmak zorunda kaldıkları birer kaynak durumunda bulunmuşlardır. Onüçüncü yüzyılda Raymond Lull da Müslüman metotlarını taklit etmeyi halka verdiği vaazlarda tavsiye eder.[16]

İslamların Haçlılara karşı başarıları da İslâm prestijini artırıyordu. Bu yüzden Avrupalı halk arasında İslâm kültürü ve İslâm dili olan Arapça büyük bir rağbet görerek hızla yayılıyordu. Nitekim Toledo Tercüme Okulunda çalışan İngiliz âlimlerinden Adelard of Bath, yeğenine gönderdiği bir metnin önsözünde şunları söylüyordu: "... Yeğenim şimdi hatırladığın üzere seni çocukken Fransızca öğrenmek üzere diğer öğrencilerle birlikte Laudisdunum'a göndermemin üzerinden yedi yıl geçti. Hatırladığın gibi ben Arapların çalışmalarını gücüm yettiği ölçüde incelemek yolunu seçtim. Bu işe girişirken doğru hareket edip etmediğim eserin kendisinden anlaşılabilir. Bu özel vesile ile arapların fikirlerini senin sık sık açıkladığını ve onların bana faydalı göründüklerini biliyorum. Sen açıklamalarda bulunurken, her-

12. Diercks, G., a.g.e., s. 77.
13. Bacon, R., Opus Majus (Edit. Jebe, 1733), s. 246; bkz. M. A. Palacios, İslâm and the Divine Comedy, s. 257 (Ing. Translated and Abridged by Harold Sutherland), London, 1968.
14. Bacon, R., a.g.e., s. 476; bkz. M. A. Palacios, a.g.e., s. 257.
15. Magnus, A., Opera Omnia, 111, 3, De anima, 166; bkz. M. A. Palacios, a.g.e., s. 257/dn. 4.
16. Of Blanquerne, 11, 105, 134, 158, 160 in Ribera, Lulio, 11, 193-197; bkz. M. A. Palacios. a.g.e., s. 257-258/dn. 1.

hangi birşey aklıma gelirse sabırsız davranıp konuşmanı keseceğim. Gerçekten onları utanmadan yüceltiyorsun ve bizimkileri yermek için cehaletle suçluyorsun..."[17]

Arapların daha doğrusu Ortak İslam kültürünün ilim ve felsefe sahalarında oynadıkları rolden bahsedildiği zaman ortaya çıkan soru, ister istemez şudur: Araplar acaba Greklerin keşfetmiş olduğunu hangi noktaya kadar aktarmakta basit bir vasıta olmuşlar ve hangi noktaya kadar ortaya koydukları orijinal sayılmıştır. Avrupalı birçok âlimler, bu konuya İslam düşünürlerine karşı uygun düşmeyecek bazı peşin hükümlerle yaklaşmış gibidirler. İslam düşünürlerini metheden bazı kimseler de bunu istemeye istemeye yapmaktadır. Son zamanlarda astronomi ve matematik sahalarında dünyanın diğer bölgelerine İslam düşünürlerinin getirdiklerini tasvir eden bir yazar şu sözlerle onları küçümsemek ihtiyacını hissetmiştir: "... Biz Araplarda, (İslam düşünürlerinde) Greklerdeki aynı ilmi tahayyül kabiliyetini, aynı güçlü dehayı, aynı orijinalliği bulmayı beklememeliyiz. Çünkü Araplar herşeyden önce Greklerin öğrencileridir. Arapların ilmi, Greklerin ilminin bir devamıdır..." demektedir. Aynı müellif biraz sonra da yine bu meseleye dönerek, fikrini güya tamamlamak ve tashih etmek için diyor ki: "... Araplar ilim sahasında gerçekten de büyük şeyler yapmışlardır; her ne kadar icad etmemiş olsalar bile rakamların kullanılışını öğreten onlardır ve yine onlar, günlük hayat aritmetiğinin temelini atmışlardır; cebir ilmini ekzakt bir ilim yapmışlar ve buna dikkate değer bir gelişme vermişlerdir; analitik geometrinin de esaslarını koyanlar araplardır ve yine onlar hiç şüphesiz Greklerde daha önce mevcut bulunmayan satıh trigonometrisi ile sferik trigonometrinin kurucularıdırlar. Astronomide ise Araplar kıymetli birçok gözlemler yapmışlardır.[18]

Arapçanın Ortaçağda Bir Kültür Dili Olarak Kullanılması Hakkında Batılı Oriantalislerin Önyargılı Tutumları:

İlk önce hatırdan çıkartılmaması gereken en önemli noktalardan biri de oriantalistlerin kullandığı "Arap" kelimesinin Ortaçağda eserlerini Latince ile birlikte bir kültür dili olan Arapça yazan müslüman Doğulu bütün ilim adamlarına ait olmasıdır. Avrupa Ortaçağında ve Yeniçağ başlarında eserlerini Latince yazan Fransız, Alman ve İngiliz düşünürlere nasıl sadece Latin denmiyorsa, Doğunun o sıralarda kültür dili olan Arapça yazan düşünürlerin tümüne de "Arap" milliyetini at-

17. Adelard of Bath, Liber Adelardi Batensis de quibisdam naturalibus questionibus (MS. Bibl. Escur. 111. 02. fol. 74; bkz. M. A. Palacios, Islam and the Divine Comedy, s. 257/dn. 2. "... Meministi nepos, quod, septenio iam transacto, cum te in gallicis studiis pene puerum iuxta Laudisdunum una cum ceteris auditoribus in eis dimiserim, id iter nos convenisse ut arabum studia ego pro posse meo semutarer... Quod utrum recte expleverim re ipsa probari potest. Hac precipue oportunitate quod cum sarracenorum sentencias te sepe exponentem auditor tantum noverim earumque non pauce satis utiles nihi videantur, pacienciam meam paulisper abrumpam, teque ediserente, ego siccubi mihi videbitur obviabo... (Quippe et illos impudice extollis et nostros detractionis modo inscitia invidiose arguis...)

18. Watt, M., L'Influence de Islâm Sur l'Europe Medievalle (Revue des Etudes Islâmiques, Tome, 40, 1972), s. 297, 298.

fetmek, Oriantalistlerin Doğu Islâm kültürüne ne kadar önyargılı yaklaştıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Orientalist H. Corbin, Latince yazan bütün filozofların da Latin filozofları olarak adlandırılamayacaklarını belirtmek üzere şöyle der: "... nitekim, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel gibi feylesofların da bazı incelemeleri Latince olmakla beraber, sırf bu sebeple bu düşünürler "Latin" veya "Romen" feylesofları olarak adlandırılmaz..."[19]

Diğer oriantalistleri peşin hüküm vermekle suçlayan M. Watt, ne yazık ki kendisi de aynı hatalara düşmekten kurtulamamıştır: Bu konuda örnek olmak üzere kendi sözlerini aktaracak olursak şöyle söyler: "... Bana gelince bu konuda mümkün olduğu kadar objektif olacağım. Makalemde başlıca ilimleri ayrı ayrı inceleyeceğim ve her birinin konusunda Arapların veya Müslümanların getirdiği hususları araştıracağım. Özellikle İspanya Araplarının başarısı üzerinde duracağım..."[20] Watt, bunu takiben aynı makalesinde Grekçeden Arapçaya tercüme faaliyetinden sözetmek ihtiyacını duymuştur. Çünkü Müslümanların ilim ve felsefe birikimlerinin İlkçağ Felsefesinden aktarıldığı ve Müslümanların Hıristiyan mütercimler tarafından bazan yanlış ve çoğu zaman noksan tercümelerinden esinlendikleri bugün artık iyice bilinen bir keyfiyettir. Watt'ın makalesinin bu kısmında okuyucunun müteyakkiz davranmasını gerektirecek bazı noktalar da yok değildir. Nitekim biraz önce gördüğümüz gibi mümkün olduğunca objektif davranacağına dair söz veren Watt, tercümeler devrinde Grekçe ve kendi mahalli dillerini bilen azınlık nitelikteki mütercimlerin, o devirde büyük bir kitle teşkil ettiklerini söylemekle, acaba hangi siyasi amaçları istihdaf etmiştir? Sadece medreselerde ders veren, şaşmaz dürüstüğü ve va'azları ile popüler olan, felsefe değil şeriatla uğraşan ve hiçbir kaynakta filozof olarak gösterilmeyen Birgivi (yahut Birgili) (1522-1557) adlı Türk âliminden bahsederken: "... kendisi birçok Türkler gibi filozof değildi..." hükmüne her nasılsa varabilen M. Watt, yine aynı eserinin daha önceki sayfalarında Farabî'nin Türkistanlı olduğunu (s. 58) ve İbn Sina'nın Türk kanı taşıdığını (s. 90) söyleyerek kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir.[21]

Bizim dikat çekmeyi amaçladığımız husus; Türk-Islam filozoflarının -özellikle gösterilmeye çalışıldığı gibi- İlkçağ Batı düşüncesinin kötü ya da silik birer kopyesi olmadıkları, aksine insanlık tarihine olan katkılarıyla düşünce tarihinde gösterdikleri başarının önyargısız olarak sergilenmesidir.

Aslında her medeniyet hatta filozof veya bilgin kendinden öncekilerin eseridir fakat ona birşeyler katarak kendinden sonraki medeniyetleri hazırlar. Medeniyetlerin devirlerini tamamlamaları söz konusu değildir; sadece devam eden dünya

19. Corbin, H., Islâm Felsefesi Tarihi, s. 12, (terc. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1986
20. Watt, M., L'Influence de Islâm Sur L'Europe Medievale (Revue des etude Islâmiques, Tome, 40, 1972), s. 298.
21. Watt, M., İslâmi Tetkikler (Islam Felsefesi ve Kelamı), s. 138 (terc. Süleyman Ateş) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.

medeniyetinin bir halkası olarak oynadığı rolden sözedilebilir. Bu bakımdan Batılıların düşünce tarihini sadece Grek felsefesine bağlamaları objektif bir görüşü yansıtmış değildir. Felsefe ve düşünce tarihini belirli bir zümrenin tekelinde sayma, önyargılı tavır örneğidir. Bugün düşünce tarihinde ulaşmış olduğumuz nokta; ne sadece Yeniçağ ve Ortaçağ Hıristiyan Avrupalısının, ne Türk-İslam filozoflarının, ne Antikçağ Grek ve ne de Eskiçağ Hint, Çin, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin eseri olabilir. Ancak bütün bu medeniyetler kendilerinden öncekilerden aldıklarını, geliştirerek kendilerinden sonrakilere aktarmışlardır. Medeniyet zincirinin bir halkasını oluşturan Türk-İslam filozofları da, pek doğal olarak önceki filozoflardan bazı etkiler almışlar ve yeni yorumlarla Avrupa Ortaçağ ve Yeniçağ felsefesini etkilemişlerdir. İslam filozoflarının tercümeler yoluyla esinlendiği Antikçağ filozofları ile aralarında bazı ortak noktalar bulunsa dahi, esasında büyük farklar da vardır. İslam filozoflarının pozitif bilimler ve düşünce alanında geliştirdikleri bu farklar sayesinde Avrupa kendi Rönesansını kurabilmiştir. Eserlerini zamanın kültür dili olan Arapça ve Farsça yazdıkları için Ortaçağ düşünürlerinin hepsinin, Batılı ve Doğulu orianalistlerin uzun yıllar süren gayretleriyle; Arap ya da İranlı olarak gösterilmeye çalışılması da bir önyargılı davranış örneğidir. Nitekim kardeş Pakistan milletinin çağdaş düşünür ve şairi M. Iqbal'in Batı'nın ilim ve tefekkür stratejisini gayet iyi bilen bir şahsiyet olarak şu sözleri çok anlamlıdır:

"... Avrupalı oriantalistlere güvenmiyorum, zira çalışmalarını politik propagandalarına göre yapıyorlar."[22]

Bunun tipik olarak biçok örnekleriyle karşılaştığımız için* Batılı oriantalistlerin şartlanmış olan bu konudaki görüşlerine katılmak mükün olmuyor. Kaldı ki,

---

22. Iqbal, M., Maktubat'i-Iqbal, vol. 11, s. 96; bkz. G. Bowering; Iqbal, A Bridge of Understanding Between East and west, s. 20, (Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, vol. 1-2 (1977-1978)

*) Bu örneklerden iki tanesini aktaracak olursak; Doğu kültürünü hangi amaçla araştırdıklarını önsözlerinde belirten Lyber ve M. Watt, şunları söylerler:

"... Dünya kendilerinden uzun süredir umudu kestikten sonra, Osmanlı Türkleri son yıllarda yenilenmiş güçlülük belirtileri göstermeye başladılar. Bu nedenle, Osmanlı güçlerinin ve itibarlarının en büyük olduğu dönemdeki örgütlenme yapılarını incelemenin belki de tam zamanıdır.." [(A. H. Lyber, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi, -önsöz- (Oberlin, Ohio, 1912), (1912 tarihinden de anlaşılacağı üzere Birinci Cihan Savaşı öncesinde yazılmış!)].

"... 1939'da birçok Asya milletlerini kuşatan bir harp manzarası, İngiltere'de sorumlu mevkilerde bulunanlara, bizde, Asya dilleri ve kültürü üzerinde çalışan uzman sayısının çok az ve zayıf olduğunu anlattı. Kurulmuş olan Scarbrough Comission'un raporu harpten sonra Britanya 'da şark ve Afrika tetkiklerinin büyük ölçüde yayılmasına sebep oldu. 1939'u müteakip üçüncü on yılda olaylar, geniş okuyucu kitlesine Avrupalı olmayan kültürler hakkında sathi malumattan daha çok birşey öğrenmek ihtiyacını açıkça ortaya koydu. Özellikle istiklale kavuşan birçok Afrika devletleri ki bunların birçoğu ekseriyetle müslümandır veya müslüman bir devlet başkanına sahiptir. İslâm dünyasının gelişen siyasi önemini ve netice olarak insanlığın bu büyük parçasını derinliğine ve genişliğine anlamanın ve takdir etmenin önemini kuvvetlendirir. Müslümanlar içinde birçoğu için tarihi kayıtlar 632 yahut 656'da vukubulan olaylar hâlâ canlı bir mesele olduğundan dolayı şimdiki şartlara göre gazeteci malumatı derecesinde bir bilgi kafi değildir. Mazinin hâlc nasıl döküldüğü hakkında biraz malumat da lazımdır.." (M. Watt; İslâmî Tetkikler, Önsöz).

(İki ünlü oriantalistin araştırmalara başlama nedenlerini belirtmelerinden anlaşılacağı üzere Batı sömürgeciliğinin temeli Doğu'yu tanımakla başlar).

son zamanlarda yine oriantalistlerin yaptığı antropolojik verilerle anlaşılmıştır ki, Fârâbî (870- 950), Ebubekir er -Razi (925), Birunî (973-1051), İbn Sina (980-1037) ve adlarını ileride sayacağımız İslâm düşünce tarihindeki büyük düşünürlerden çoğu Türk asıllıdır.

Türkçe

XI. yüzyıl bütün İslâm ülkelerinde Türklerin egemen olduğu bir devirdir. Dolayısıyla XI. yüzyıldan itibaren Türkler'in egemenliği altına giren bütün milletler Türk dilini öğrenme ihtiyacını duyuyorlardı.Divanü Lügat'it-Türk işte bu amaçla; yani yabancılara Türkçeyi öğretmek amacıyla 1068-1072 tarihleri arasında Bağdat'da yazılmış bir sözlüktür. Bu muhteşem hacimli eserin yazarı Kaşgarlı Mahmut Türkçe'nin zenginliğini Araplara öğretmiştir. Eserde Türkçe kelimelerin anlamları Arapça olarak açıklanmıştır. Kelimelerin açıklanması sırasında Türkçe şiir ve atasözlerinden de örnekler verilerek Türk'ün geleneksel duygu ve düşünce dünyasının güzellikleri gözler önüne serilmiştir.

Türklerin yaygın olduğu geniş topraklar bir yandan Çin sınırları-Pekin yakınlarından Macaristan'a ve Avrupa ortalarına, bir yandan da Kuzey buz denizlerinden Hindistan ve Arabistan'ın sıcak denizlerine, Sudan ve Büyük Okyanusa dek uzanıyordu. Gittikleri her yerde güçlü egemenlikler kurmuşlar, kendilerini saydırmışlar ve insanlıklarını göstermişlerdi. Kuşku yok ki Türk egemenliğinin geçerli olduğu bu geniş bölgelerde Türkler gibi Türk dili de egemen unsur konumuna gelmiştir. Her ne kadar Gazneliler gibi Türkçe'den ziyade Farsça'ya önem verenler bulunsa da Türk büyüklerinin çoğunluğu ulusal dile önem vermişler ve bu dilin yaygınlaşmasını sağlamak amacıyla gayret göstermişlerdir.

Kaşgarlı Mahmud'un Bağdad'da bulunması ve eserini burada tamamlaması Bağdad'ın o sıralarda bir ilim merkezi konumunda bulunmasından kaynaklanıyordu. Bağdat gibi önemli ilim merkezleri arasında Kahire, Şam ve yine Türklerin daha doğudaki kendi toprakları Buhara ve Kaşgar bulunmaktaydı. Türklerin İslâm dünyasının her yerinde kendini gösteren saygın konumları Bağdad'da da aynı şekilde kendini gösteriyordu. Bağdad'daki Arap makamları, Bağdad'daki halife sarayı Türklerin nüfuzu altına girmişti. Yıkılmak üzere bulunan halifeliği Türkler tutuyor, halifeleri kendi dilekleri uğrunda adeta bir kukla gibi kullanıyorlardı. Giderek gevşeyip güçsüzleşen Arap aleminde İslâm medeniyetini yeni baştan diriltip ayakta tutan Türklerdi. Siyasal alanda da iktidarı ellerinde tutan Türklerdi. Vilayetlere ancak Türk olan valiler atanabiliyordu. Böylece Türklere yanaşmak, Türklerle iyi geçinmek isteyenler Türkçe öğrenmek ihtiyacını hissediyorlardı. İşte Divanü Lügat-it-Türk bu ihtiyaçtan kaynaklanmış olmalıdır.

Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügat-it-Türk* adlı eserine Türkleri tanıtan ve Türkçenin yaygın bir dil olarak kullanılmasının gereklerini anlatan şu sözleriyle başlar: << Tanrının devlet güneşini Türk burçlarında doğurmuş olduğunu ve onların mülkleri üzerinde göklerin bütün tegrelerini döndürmüş bulunduğunu gördüm), (Güneş batmaz imparatorluğunu gördüm).* Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne ilbay kıldı. Zamanımızın hakanlarını onlardan çıkardı; dünya milletlerinin idare yollarını onların ellerine verdi; onları herkese üstün eyledi; kendilerini hak üzere kuvvetlendirdi. Onlarla birlikte çalışanı, onlardan yana olanı aziz kıldı ve Türkler yüzünden onları her dilediklerine eriştirdi; bu kimseleri kötülerin -ayak takımının- şerrinden korudu. Okları dokunmaktan korunabilmek için, aklı olana düşen şey, bu adamların tuttuğu yolu tutmak oldu. Derdini dinletebilmek ve Türklerin gönlünü almak için onların dillerini konuşmaktan başka yol yoktur. Bir kimse kendi takımından ayrılıp da onlara sığınacak olursa o takımın korkusundan kurtulur; bu adamla birlikte başkaları da sığınabilir. And içerek söylüyorum, ben Buharanın sözüne güvenilir imamların birinden ve başkaca Nişaburlu bir imamdan işittim, ikisi de senetleriyle bildiriyorlar ki Yalavacımız kıyamet bölgelerini, ahir zaman karışıklıklarını ve Oğuz Türklerinin ortaya çıkacaklarını söylediği sırada, "Türk dilini öğreniniz; çünkü onlar için uzun sürecek egemenlik vardır" buyurmuştur.

Bu söz (hadis) doğru ise -sorgusu kendilerinin üzerine olsun- Türk dilini öğrenmek çok gerekli (vâcib) bir iş olur yok, bu söz doğru değilse, akıl da bunu emreder. Ben onların en uzun dillisi, en açık anlatanı, akılca en incesi, soyca en köklüsü, en iyi kargı kullananı olduğum halde onların şarlarını, çöllerini baştan başa dolaştım. Türk, Türkmen, Oğuz, Çiğil, Yağma, Kırgız boylarının dillerini, kafiyelerini belleyerek faydalandım; öyle ki, bende onlardan her boyun dili, en iyi yolda yerleşmiştir. Ben onları en iyi surette sıralamış, en iyi bir düzenle düzenlemişimdir.

Bana sonsuz bir ün, bitmez tükenmez bir azık olsun diye şu kitabımı - Tanrıya sığınarak- Divanü Lügatit-Türk: 'Türk Dilleri Kamusu' adını vererek yazdım."[23]

İslam dünyası bilim ve öğretim kurumlarıyla, kütüphaneleriyle, bilim adamları ve düşünürleriyle kurduğu uygarlık sayesinde Ortaçağ'da yeryüzünün en güçlü ve saygın topluluğu haline gelmişti. Bu uygarlığın maddî ve manevî baskısı altında kalan Batı Hıristiyan dünyası bu üstünlüğün kökeni ve nedenleri konusunda doğru bir teşhis yaparak özellikle onikinci yüzyılın ikinci yarısı

*) Aynı görüş bilinen en eski yazılı Türk kitabelerinden Orhun Abidelerinde, Bilge Kağan Yazıtlarında da bulunmaadır: <<Türk Oğuz Begleri, budun, eşidin-Öze Tenri basmasar, asra yir telinmeser, türk budun, ilinin, törünün kem artadı>> (Türk Oğuz Beyleri, halkı, işitin. Üste gök basmasa, aşağıda yer delinmese, Türk halkı, ilini, töreni kim bozar?).

23. Mahmut, Kaşgarlı, Divanü Lugat-it -Türk, c. 1. 3-4 (çev. Besim Atalay), Türk Dili Kurumu Yayınları: 521, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.

içinde Arapçadan Latinceye yoğun çeviri faaliyetlerine girerek birçok Arapça bilim, felsefe ve tıp eserini Latinceye kazandırdı. Avrupa'nın bu uyanışı dünya uygarlık ve düşünce tarihinde, büyük önem taşır. Bu uyanış Avrupa'yı Karanlık Çağdan ayırmış, Karanlık Çağı sona erdirmiştir. Avrupa bu uyanıştan aldığı hızla onaltıncı asır Rönesansı aşamasına ulaşmış ve Batı uygarlığı bu surette meydana gelmiştir. İşte bu itibarladır ki, Türklerin de himmet ve katkılarıyla meydana gelip şekillenmiş olan İslâm Dünyası uygarlığı, İslâm Dünyası bilim ve düşüncesi, evrensel uygarlık tarihinin, dünya düşünce tarihinin bir ana aşamasını, kalburüstü bir merhalesini teşkil etmektedir. Demek ki Türkler'in Ortaçağ İslâm Dünyası uygarlık ve düşüncesine yaptıkları bu etki, aynı zamada onaltıncı asır Batı Rönesansının hazırlanmasına ve dünya düşünce tarihine de yapılmış bir katkıdır.[24]

Ortaçağın Türk-İslam düşünürleri modern bilim devriminin yolunu açmak için uzun ve meşakkatli çalışmalar yapmak zorunda kalmışlardır. Ortaçağ bilim tarihindeki önemi büyük olmasına rağmen Eskiçağ ve Yeniçağa kıyasla daha durağan bir nitelik gösterir. Bunun başlıca sebeplerinden biri gerek İslam alemi ve gerekse Batı Avrupa Hıristiyan dünyası ortaçağlarının bilimsel ve felsefi düşünceyi dinle bağdaştırıp uzlaştırmak gibi bir problemle karşı karşıya bulunmaları idi. Bir diğer sebep ise, bu çağa varıncaya kadar çeşitli bilim dallarında geniş kapsamlı terkipler yapılmış olmasıdır. Ortaçağ biliminin Yeniçağ bilimine dönüşebilmesi için birinci problemin tatmin edici bir çözüme bağlanması ve ayrıca bu eski sistemleri devirecek ve geçersiz kılacak güçte yeni terkiplerin ortaya çıkarılması gerekliydi. Her iki bakımdan da İslâm Dünyasıyla Batı Avrupa Hıristiyan alemi birbirleriyle dolaylı veya dolaysız olarak işbirliği yapmışlar, modern bilim aşamasın böylece birbirlerine eklenen bu ortak gayretler sayesinde gerçekleştirilebilmişlerdir.[25]

Öklid birleşimsel geometrisi, Batlamyus astronomi sistemi, Aristo fizik ve kozmolojisi, Galen biyoloji ve tıbbı, zamanlarına göre çok başarılı ve tatmin edici sistemler olmalarına rağmen, modern bilimin doğuşu ancak bunların yıkılmasıyla mümkün olacaktı. Bilimin gerçek bir dinamizm kazanması ve verimli gelişmeler gösterebilmesi için bu eski sistemleri çökertmek, bu sistemlerin kurucu ve temsilcilerinin otoritelerinden, yani bilimsel düşünce üzerinde ister istemez yaptıkları baskılardan kurtulup sıyrılmak gerekliydi. Bu ise ancak uzun süreler içinde birikip kümeleşen inandırıcı ve yeni bilgiler sayesinde mümkün olabilirdi. Böyle bir uzun süre boyunca yer alan sabırlı çalışma ve araştırmalar olmaksızın modern bilimin doğuş koşullarının hazırlanmasına imkân yoktu. Bilimde yeni çağları hazır-

24. Sayılı, A., Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, s. 186, Erzurum, 1989.
25. Sayılı, A., a.g.e., s. 186

layan ve onlara imkân kapılarını açan çalışmalar, yeni çağları edimsel olarak açan başarı adımlarından daha da önemli olabilir. Newton, bütün engin bilimsel başarılarına rağmen, kendisini bir devin omuzları üzerinde duran bir cüceye benzetmiş, ancak bu suretle kendisinin o devden daha ilerilerini görebildiğini söylemiştir. Burada, Newton'un omuzlarına bastığı dev; kendisinden önce gelen bilim adamlarının başarılarının tümüdür.[26]

26. Sayılı, A., Doğumunun 1000'inci Yılında Biruni, s. 344. (Biruni'ye Armağan, T.T.K. VII. Dizi, s. 68, 1974).

2

BÖLÜM

ORTAÇAĞ DOĞU VE BATI EĞİTİM MERKEZLERİ

A- ORTAÇAĞ DOĞU EĞİTİM MERKEZLERİ

İskenderiye Medresesi

Makedonya Kıralı İskender* (m.ö. 356-323) Doğuya yaptığı seferler sonucu Şam, Mısır, Babil, İran, Semerkand, Pencap ve Küçükasya (Anadolu)'yı ele geçirdikten sonra m.ö. 331'de Mısır'da İskenderiye şehrini kurdu. İskender öldükten sonra toprakları kumandanları tarafından paylaşıldı. Bu kumandanlardan biri olan Batlamyus (Ptolemee) Mısır ve Şam'ı idaresine aldı. İskenderiye'de ilim faaliyetlerini destekleyen Ptolemee buradaki ünlü medreseyi kurdu. İskenderiye Batlamyus zamanında dünyanın en önemli kültür merkezlerinden biri oldu. İskenderiye Medresesinde böylece Yunan kültürü ağırlık kazandı. Yunan kültürü eski Mısır mirası ve Doğu kültürleri ile karşı karşıya gelerek çok renkli bir kültür oluşturdu. Yunan felsefecilerinden Platon, Aristoteles, Epiküros ve Stoa görüşleri etkinlik kazandı. Romalılar Mısır ve İskenderiye'yi ancak Kleopatra'nın ölümü üzerine m.ö. 30 yılında fethettiler. İskenderiye'ye ayak basan Romalılar burada çok zengin bir kütüphane ile karşılaşmışlardı. Mısır'ın ünlü kraliçesi Kleopatra'nın güzelliğinden başka meziyetleri de vardı. "... XI. Ptolemaios'un kızı olan Kleopatra VII'nin tıp, sihir ve eski kimya (simya ile karışık) yazıları ve etrafında toplanan öğrencileri

*) Büyük İskender, bilindiği üzere ünlü filozof Aristoteles'in talebesidir. Hocasından çok şey öğrenmiş ve ona karşı büyük saygı duyan bir insan olarak "gerçek babasının onu dünyaya getiren değil, ona dünyayı öğreten Aristoteles' olduğunu söylemiştir.

vardı. Kleopatra'nın eserleri Ortaçağ'da Müslümanlar tarafından da biliniyordu ve Kleopatra kimya dalında bir otorite olarak kabul ediliyordu."[1] İskenderiye kütüphanesi ilk olarak Romalılar tarafından, ikinci defa da Hazreti Ömer tarafından yakıldı ve buradaki Hıristiyanlık ile ilgili pekçok eser yandı. Arapların fethine kadar büyük bir kültür merkezi olan İskenderiye sekizinci yüzyıl başlarında dahi bu konumunu azalarak da olsa devam ettirdi.

İskenderiye dördüncü yüzyılda falcılarıyla ün yapmıştır. Yıldız falı okullarda bile öğretilmektedir. Şehirde hizmet veren pekçok yıldız falcısı vardır ve bunlardan bazılarının adları günümüze kadar gelmiştir. Yıldız falı ile ilgilenen bu kişiler aynı zamanda matematikçi idiler. Gökbilim ve yıldızbilim üstüne yazdığı el kitabıyla tanınan İskenderiye'li Paulus da bunlardan biridir. 379 yılının yıldız falcısı olarak tanınan ve adı bilinmeyen eserinden üç bölümünün bugün elimizde olduğu çalışmada yıldızbilimin doğuşu ve ilkeleri anlatılır. Dördüncü yüzyıl yıldızbiliminin son temsilcisi Teb'li Hephaistion'dur; gökbilim konulu elkitabından kalan bölümlerin başlıkları Apotelesmatica ve Astronomica'dır.[2]

İskenderiye kültür çevresinin genel havası felsefe çalışmaları yanında astronomi, astroloji ve matematik ile doluydu. Bu geleneğin içinde Hermes'in açımlamalarını, Orpheusçuların dinbilim yazılarını, Yunan falcılığı üstüne metinleri, yıldızbilim el kitaplarını buluyoruz. Üçyüzlü yılların sonlarına doğru İskenderiye'de sayıları hiç de azımsanmayacak ölçüde çoktanrılılar vardı. İmparator Theodosius'un 391 yılı Haziran ayında verdiği bir fermanla, tüm çoktanrılı mezheplerin ibadetleri yasaklanarak, onların ibadethaneleri kiliseye devredilmiştir. "Tarihsel kaynaklarda, kutsal eşyalarını ve mezhep simgelerini savunan çoktanrılıların İskenderiye aydınlarından yardım gördüğü anlatılır. Bunlardan biri olan Yeni Platoncu filozof Olympius, Bryaxis'in yapıtı olan Tanrı Serapis'in mabedi Serapeum savunmasında komutayı ele almıştır. Çoktanrılılara katılanlar arasında, Yunan dili ve edebiyatı öğretmeni olan Ammonius ve Helladius ile şair Palladas, büyük olasılıkla şair Claudian da vardır"[3]

İskenderiye Okulu kurulduğu ilk yıllarda Yunancayı ilim dili olarak kabul etmişti, dolayısıyla Yunan düşüncesi de hakim konumunu ele geçirdi. Ancak bu kültür Doğu'nun bütün inanç, ilim ve efsane miraslarıyla karışıp kaynaşarak 'Hellen Kültürü' adıyla gelişti. Hellenistik kültürün merkezi olan İskenderiye'de din ile felsefe içiçe girdi ve zamanla felsefe (Philosophia) önemini yitirerek teolojinin (theosophia) emrine girdi. Yahudiliğin de bu kültür çerçevesinde yerini almasıyla İskenderiye'de mistik Platoncu ve Yeni Platoncu eğilimler biraraya geldi. Yeni

1. Ullmann, M., Kleopatra in Einer Arabischen Disputation, (W. Z. K. M., 63/64, Band Wien, 1972), s. 158-162.
2. Dzielska, Maria, İskenderiyeli Hypatra, s. 85, Berfin Yayınları, İstanbul, 1999.
3. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 88-89.

Platonculuk'ta görüldüğü üzere, İskenderiye Medresesi'nin asıl problemi de -Platon'un etkisiyle- çeşitli Yunan düşüncelerini, Doğu itikadları, sihir ve efsaneleri ile birleştirmek, bunların arasını bularak uzlaştırmaktı. Hıristiyanlık'ın yayılması ile bu sefer bir başka problem ortaya çıktı. Artık yeni amaç Yunan felsefesi ile Hıristiyanlık'ı bağdaştırmaktı. 529 yılında Atina'da Platon'un kurduğu Akademia kapatılınca, İskenderiye Medresesinin önemi arttı. Sekizinci yüzyıldan itibaren İskenderiye'deki bilim adamları önce Antakya'ya sonraları da Bağdad'a gittiler. İskenderiye Medresesi Ortaçağın başlangıçlarında düşünceleriyle bu çağı belirleyen pekçok düşünürü barındırmıştır. Bunlardan bazılarını belirtelim:

a) Philon (m.ö. 40 - m.s. 40)

İskenderiyeli ünlü düşünürlerden biri olan Yahudi Philon (Filon) Tevrat'ı sembolik tarzda açıklama girişiminde bulundu. Philon, Platon felsefesini kendi inanç sistesini açıklamak için kullandı. İbranca bilmeyen Philon Yunanca yazıyordu. Philon'un ana eseri Tevrat'ın yorumudur. Bilindiği üzere Tevrat'ta adı geçen kişiler gerçekten yaşamış tarihi kişilerdir. Philon'a göre Tanrı buyruklarını bildirmek için vahyi insan biçimine (antropomorph) büründürmüştür; yani Tevrat'ta adı geçen kişiler aynı zamanda Tanrı'nın düşünce ve niteliklerinin simgeleri, görünümleridir. Bilgili ve eğitimli insan bu dış görünümlerin ardındaki gizli olan gerçek anlama inmeye çalışmalıdır. Philon'a göre tek yaratıcı olan Tanrı, evreni aşkın olduğu için sıradan insana görünmez, ona yaklaşabilenler ancak düşünceleri arınmış olanlardır. Kutsal kitap öğretisinden büyük ölçüde etkilenen Philon, Platon'un felsefi kavramlarından yola çıkarak teolojiyi yani Tanrı bilimini bilimsel bir öğretiler sistemi olarak açıklama girişiminde bulunur. Philon'un Tevrat'ın yüce anlamı ile Yunan felsefesini özdeşleştirmeye çalışmasındaki asıl sebep, bu felsefenin Yahudiliğin dini belgelerinden devşirildiğine olan inancıdır; zira Philon'a göre Platon kendisinden sekiz yüzyıl önce yaşamış olan Musa'nın bir öğrencisidir. Platon'un eserlerin de adeta Musa konuşuyor gibidir. Felsefeyi, dinin emrine veren ve onu özgür bir araştırma alanı olarak görmeyen Philon, Skolastiğin başlatıcısı olarak da kabul edilir. Philon'un felsefesi Yeni-Platonculuğun bir ilk taslağı gibidir.

b) Kleman (Clement d'Aleksandrie)

(145-215) ve **Origenes (Origene)** (184-253) de İskenderiye Medresesinde eğitimde bulundular. Yunan felsefesini ve Hellen kültürünü Hıristiyanlık ile uzlaştırmaya çalıştılar. Teoloji ağırlıklı bir çalışma sürdürdüler.

c) Ammonius Saccas (243)

Iskenderiye'de felsefi ağırlıklı başka bir eğitim merkezi kurdu. Ammonius Saccas'dan günümüze yazılı hiçbir eser kalmamıştır. Ammonius Saccas'a 'çuval hamalı' adı takıldığına göre oldukça yoksul olmalıdır. Önceleri Hıristiyan olan Ammonius Saccas daha sonra Hıristiyanlık'tan ayrılarak kendisini felsefeye adamış, iyi bir insan ve eğitimci olarak öğrencileri üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.

ç) Plotinus (203-270)

Ammonius Saccas'ın öğrencisi olan Plotinus Yeni Platonculuğun en önemli ismidir. Iskenderiye'de 28 yaşında felsefeye ilgi duyarak pekçok filozoftan ders alıp hiçbirini beğenmeyen Plotinus, Ammonius Saccas'ın öğretisinde karar kılarak onbir yıl boyunca onun yanından ayrılmayıp onun en yakın dostu ve öğrencisi olmuştur. Görüşlerini sıkı sıkıya Platon felsefesine dayandırdığından dolayı Plotinus'un başlattığı çığır Yeni Platonculuk olarak adlandırılır. Ancak Plotinus kendi sisteminde Platon yanısıra Aristoteles, Stoa felsefesi, Doğu ve Hint bilgeliklerine de dayanmıştır. Plotinus, Perslerin düşünce dünyasını daha yakından izleyebilmek için Imparator Cordianus'un Şahpur 1'e düzenlediği sefere katılmıştı. Bu araştırıcı kimliğiyle gerçek bir filozof tanımına da giren Plotinus kendine özgü bir düşünce sistemi geliştirmişir. Kendisinden sonraki gelişme üzerinde büyük etkisi olan bu sistem Batı ve Doğu mistisizmlerinin kaynaklarından biridir. Bütün mistik düşüncelerde olduğu gibi maddesel dünyaya önem vermeyen Plotinus düşüncesinde asıl gerçek olan, Platon'un felsefesinde olduğu gibi nesnel olan değil tinsel olandır. Ona göre de cisimler dünyası, tinsel dünyadan üzerine bir parıltı düştüğünde değer kazanıp güzelleşir. Plotinus felsefesinin temelinde tek tanrıya karşılık 'Bir' kavramı vardır. 'Bir' Tanrı'nın özel adıdır. Bir olandan bu çokluk alemi tıpkı güneşten ışığın yayılması gibi şudur (perilampsis-türümemanatio) etmiştir. Hiyerarşik bir düzene göre en altta madde, sonra cisim, onun üzerinde ruh, ruh'un da üstünde Nous vardır. Nous'un etkin bulunduğu alan Platon'un düşünülür dünyasına karşılıktır. Nous ideaları düşünen ilkedir. Nous'un da üstünde en üstte bulunan Bir, en son nedendir, kendi kendisiyle özdeştir. Plotinus'un, 'Bir', 'En', 'İlk' dediği bu kavram kendisinden türemiş olanlardan başkadır, bununla birlikte herşeyde bulunur. Güneşin ışıkları nasıl evreni aydınlatırken güneşi tüketmezse 'Bir' de kendisinden varlıkları türetmekle eksilmez. Bir de bütün varlıkları yaratma eğilimi, nous'ta ideaları düşünme, ruh'ta cismi canlandırma etkinliği vardır. Maddeye giren insan ruhu düştüğü bu aşağı mertebeden kurtulmak, tekrar düşünülür dünyaya ulaşmak ister.

Plotinus'da bir ruhgöçü anlayışı hakimdir. Ruh, tutumuna göre tıpkı Nirvana'ya erişmek gibi sonsuza kadar düşünülür dünyada da kalabilir, madde dünya-

sında bir hayvanın bedenine de girebilir. Plotinus bu ruh öğretisiyle Pagan düşünceden tek tanrıcılığa bir geçiş yapar. Ancak tektanrıcılıkta Tanrı tam anlamıyla aşkındır ve yaratısıyla arasında belli bir uzaklık vardır. Buna karşılık Plotinus'da maddeye kadar azalarak inen tanrısal ışık, tüm varlığı etkin bir biçimde aydınlatır. Plotinus'da tanrısal ışıkla aydınlanan bu dünya güzeldir, oysa Hıristiyanlık bu devirde dünyadan kaçmayı ve çileciliği öğütlüyordu. İlk Hıristiyan düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiş olmakla birlikte Plotinus'un düşünce sisteminde tektanrıcılıktan çok heptanrıcılık (panteizm) görüşü egemendir. Plotinus İran seferi başarısızlığa uğrayınca kaçarak kurtulmuş, bir yıl sonra Roma'ya yerleşerek ömrünün sonuna kadar burada dersler vermiştir. Kendisine huşu içinde bağlı talebeleri ve Roma'nın ileri gelenlerinden pek çok dostu olmuştur. İmparator Gallienus, Platon'un düşündüğü ideal devleti kurması için ona teklifte bulunmuşsa da, çevresindekiler buna izin vermediler.

d) Porphyrios (233-304)

Plotinos'un felsefesini geliştirip devam ettiren Porphyrios önceleri İskenderiye'de daha sonra da Atina'da öğrenim görmüştü. Roma'ya gittiğinde Politinus'un öğrencisi oldu, Plotinos'dan sonra Roma Medresesinin başkanlığına geçti. Plotinus'un yaşamını kaleme alan ve onun öğretisini yorumlayan Porphyrios bir felsefe tarihi de yazmış ve Platon'a kadar olan düşünce girişimini anlatmıştır. Porphyrios'un Hıristiyanlığa karşı yazdığı yaklaşık onbeş kitap sonraları ortadan kaldırılmıştır. Porphyrios'un öğrencilerinden biri olan Suriyeli İamblikhos (ölümü 33), Plotinus'un felsefesini çoktanrıcılığın (polytheişmin) teolojisine temel yapmak istemiştir. Porphyrios'un çabalarıyla yayılan Plotinus'un Yeni Platonculuk anlayışı çerçevesinde Hıristiyanlık dini yanında diğer bütün antik dinler de sistemli bir şekilde birleştirilmeye çalışılmıştır. Kendisi İskenderiyeli olmadığı halde, burada yetişmiş olan hocaların görüşünü devam ettiren ve Suriyeli İamblikhos'un öğrencilerinden biri olan İmparator Julianus Apostata (332-363) aldığı öğrenim sonucu ilginç bir kişilik sergiler. 361'de tahta çıkan İmparator Julianus Hıristiyanlığı resmen tanıyan Konstantin'in yeğeni ve halefidir. Julianus önce Hıristiyanlığı kabul etmiş daha sonra tekrar çoktanrıcılığa dönmüştür. Kendisine dininden dönmüş, ayrılmış anlamına gelen <<Apostata>> denmesinin nedeni budur. İmparator Julianus Apsotata gittikçe yayılan Hıristiyanlık karşısında Roma dinini yeni Platonculuğa dayanarak savunmaya çalışmıştır. Yeni Platonculuğun başlıca temsilcilerinden biri de İstanbullu Proklos (410-485)'dur. Ancak burada Yeni Platonculuk artık bir Skolastik olmuş ve antik dinleri kalkındırıp kurtarma çabaları başarısızlığa uğramıştır.

e) Proclos (411-485)

Bizans'ta doğmuş olan Proclos bir süre İskenderiye Okulunda dersler verdi. Daha sonraları 438'lerde Atina Medresesi'nin başkanlığında bulundu. Hıristiyanlığa karşı yazılar yazarak bu dine karşı mücadele eden Proclos'un Platon felsefesi ile ilgili makaleleri vardır. *Phaidion, Parmenides, Devlet ve Kanunlar*'ı yorumladı.

f) Yuhanna Filobon (Yahya en-Nahvi)

Altıncı yüzyılda yaşamış olan Yuhanna Filobon, Yunan kültürü ile Hıristiyanlığı uzlaştırmak istemiştir. Putperest olan Yuhanna Filobon, Yakubî Mezhebine girdi. Proclos öğretisini ve Yeni Platoncu görüşleri kabul etmeyerek alemin sonradan olduğu tezini şöyle gerekçelendirmiştir:

"a) Eğer alem ezelî (kadim) olmuş olsaydı bizim için bilfiil sonsuz sayı olurdu. Bu imkânsızdır.

b) Yaratma maddeye ihtiyaç göstermez. Aksine Allah hiçbir şeysiz (yoktan) yaratır. O'nun yaratısı zaman ve mekan dışında, hareketten uzak, iradeli bir fiildir."[4]

"Proclos'a Reddiye Kitabı" olarak bilinen Kitabun fi- Kidem el-Âlem (*Âlemin Ezeliliği Kitabı*) adlı bir eser kaleme alan Yuhanna Filobon, Aristoteles'in bazı eserlerini de yorumlamıştır:el-Makulat,el-Ibare,el-Kıyas, es- Sema -üt- Tabii,el-Kevn ve' el-Fesad bunlar arasında sayılabilir.

Aristoteles ile Platon'dan almış olduğu düşünceleri Hıristiyan inancı ile bütünleştirmeye çalışan Yuhanna Filobon'a göre Platon Musa Peygamberden esinlenmiştir. Yuhanna Filobon İslâm Felsefesi tarihçilerinden el-Kıftî'nin yanlış bir şekilde belirttiği üzere, İskenderiye'nin Araplar tarafından fethedilmesini görüp, Amr b. As tarafından İskenderiye kütüphanesine müdür tayin edilmemiştir. Dolayısıyla Ömer b. Hattab arasındaki görüşmeyi sağlayıp Ömer'in "kütüphaneyi yak" emrini verdiği kişi de Yuhanna Filobon değildir. Ayrıca yine Kiftî'nin naklettiği üzere Yuhanna Filobon papa ya da patrik olmuş değildir.[5]

g) Stephanos (İstafan)

Yuhanna Filobon (Yahya en- Nahvi) 'un talebesi olan Stephanos İskenderiye'de hocasının görüşlerini savunarak temellendirmeye çalışmıştı. Önceleri İsken-

4. Kumeyr, Y., İslâm Felsefesinin Kaynakları, s. 164 (çev. F. Olguner), Dergah Yayınları, İstanbul 1976.
5. Kumeyr, Y., a.g.e., s. 163/dn/7.

deriye Okulu'nda hocalık yaparken Bizans Imparatoru Heraclius'un (Heraklit) (575-641) daveti üzerine İstanbul (Konstantiniye) Üniversitesi'ne hoca olarak tayin edilir. Stephanos, İstanbul Üniversitesi'nde, Atina Akedamyasının kapanışından biraz önceleri (529) Platon ve Aristoteles felsefelerini öğretiyordu. Platon ile Hıristiyanlığı uzlaştırabilmek yani dini felsefe ile bağdaştırmak için Yeni-Platonculuk öğretisinin pekçok görüşünü reddetti. Felsefe ve din bilgileri yanısıra geometri, müzik ve astronomi dersleri de veriyordu.

h) Sergios Cassius (Resülayn'lı Sergios) (536)

İskendeiye Medresesinde eğitim gören Süryani talebelerinin en ünlülerinden biri olan Sergios Cassius, Dicle ve Fırat arasında bir şehir olan Resulayn'lıdır. Nasturî Mezhebinden olan ve Süryanca yazan Sergios Cassius, tabib, filozof, tarihçi ve edebiyatçı olarak tanınmıştır. İskenderiye'de Yunanca öğrenmiş, Yunan felsefesi ve tıbbı ile ilgilenmiştir. İlgilendiği eserleri Süryancaya tercüme ederek bu eserler üzerinde yorumlarda bulunmuştur. Kaleme aldığı eserler arasında şunları sayabiliriz:

a) Porphyrius'un İsagogia (Isagucu)'sı
b) Aristoteles Kategorileri'nin yorumu Sergios Cassius Kategorileri yorumlarken özellikle Aristoteles felsefesinin yanında Yunan felsefesi ve kendi zamanındaki İskenderiye felsefesini de anlatmıştır.
c) Aristoteles'in *Ibare* adlı kitabının üçüncü faslı hakkında bir makale.
d) Aristoteles'in <<nefs>> hakkındaki görüşlerini yorumladığı bu çalışmasında Sergios Cassius, Aristoteles'e ait olduğunu bildiğimiz Nefs (:De- Anima) adlı eserinin dışındaki başka bir çalışmasından sözeder.
e) Pythagoros hakkında bir makale ile Galen (Callinus) tıbbına ait bir tercüme de yapmıştır.[6]

ı- Theon (335?-...)

Theon, I. Theodosius zamanında (379-395), İskenderiye'nin en tanınmış bilginlerindendir. 360 ve 370 yılları arasında Öklit'in *Elementler*'i ile Ptolomeis'un *Almagest*'ini yorumlamıştır. İyi öğrenim görmüş bir bilim adamı; matematikçi ve gökbilimci olan Theon İskenderiye Musenion'un üyelerindendir. Kendisine verilen Aigyptios ve Alexandreus ünvanları, onun Yunan ve Mısır kökenlerine işaret ederken aynı zamanda doğduğu şehir ile çok dilli İskenderiye kültürüne olan bağ-

6. Kumeyr, Y., a.g.e., s. 164/dn. 9.

lılığını göstermektedir. Hypatia adındaki kızı da ilim ve edebiyat tarihlerinde kendisi kadar hattâ kendisinden çok daha fazla ünlüdür ve İskendeiye'de babası ile birlikte eğitimde bulunmuştur. Theon, kızının da yaptığı gibi, İskenderiye'den hiçbir zaman ayrılmamış, şehrin sahip olduğu çok yönlü entellektüel ortam kendisine yeterli gelmiştir. Çalışmalarını Öklit ve Ptolemius üzerinde yoğunlaştırmakla birlikte felsefe, çoktanrılı din anlayışı ve gaipten haber verme uygulamaları (bir anlamda astroloji) ile de ilgilenmiştir. Gökbilim alanındaki bilgisi ve büyü çalışmaları nedeniyle, gökbilim üzerine olan kaynaklarda Theon'dan 'bilge' ve 'filozof' diye söz edilir.[7]

Theon'un 364 yılında İskenderiye'den gözlenebilen güneş ve ay tutulmalarını önceden haber verdiği bilinmektedir. Bu tahminler saygın bir bilgine ait olmasa kayıtlara geçirilmezdi. Theon'un matematik ile gökbilim üzerine yazmış olduğu yapıtlardan bazıları günümüze ulaşmıştır. Öklit'in Elementler'inin öğrenciler için hazırlanmış kopyası, *Veriler* ve *Optik* gibi. Bizanslılar da bu yapıtları biliyorlar ve Öklit metinlerinin baskılarını yaparken Theon'un çalışmalarından faydalanıyorlardı. Yurttaşı Pappus'un izinden giden Theon, pekçok yerde onun metninden faydalanarak Ptolemius'un Almagest'in (Syntaxis Mathematica) onüç kitabı üzerine yorumlar yazmıştır. Ptolemius'un *Kullanışlı Cetveller* kitabının iki ayrı tefsirini de yapan Theon beş kitap halindeki *Büyük Tefsir* ve tek kitaplık *Küçük Tefsir*'i kaleme almıştır. Theon meslektaşı Pappus yanında Eulalius ve Origenes gibi meslektaşlarıyla birlikte çalışıyordu. Ptoleius'un Kullanışlı Cetveller üzerine yazmış olduğu *Büyük Tefsir*'i meslektaşlarından Origenes'e ithaf etmiştir. Öğrencilerinden Epiphanius'a Küçük Tefsir'i, Büyük Tefsirin dördüncü kitabını ve Almagest tefsirinin önsözünü adamıştır. Geç Helen dönemi bilim çevrelerinde yaygın olduğu üzere Epiphanius'a 'teknon' yani 'çocuk' diye hitap eden Theon kızı Hypatia'dan söz ederken ona 'thygater' (kızım) ve meslektaşım diye hitap eder.

i) İskenderiyeli Hypatia

Babası Theon'un yanında çok iyi bir eğitim alarak yetişmiş olan Hypatia babasından daha ünlü bir eğitimcidir. Felsefe yanında matematik ve gökbilim alanlarında da önemli çalışmalar yapmıştır. Hypatia babası Theon'un, Almagest'in üçüncü cildine yaptığı tefsirinin başlığında belirttiği üzere, bu çalışmalarda kendisine önemli katkılarda bulunmuştu, başlık şöyleydi: "Ptolemius'un Almagest III. Cildi'nin İskenderiyeli Theon tarafından yapılmış tefsiri, kızım filozof Hypatia tarafından gözden geçirilmiş baskı"[8] Theon'un *Almagest*'in diğer ciltlerine attığı baş-

7. Dzielska, Maria; İskenderiyeli Hypatia, s. 75 (çev. Gamze Deniz) Berfin Yayınları, İstanbul 1999.
8. Dzielska, Maria; İskenderiyeli Hypatia, s. 78, (çev. Gamze Deniz) Berfin Yayınları, İstanbul 1999.

lıkları ve diğer akademik metinlerdeki başlıkları inceleyen Cameron'a göre, Hypatia yalnızca babasının tefsirini değil, Almagest'in asıl metnini de düzeltmiş ve *Kullanışlı Cetveller* metinlerini yayına hazırlamıştır.[9]

Hypatia, babası Theon'un ölümünden sonra da bir yandan matematik alanında araştırmalarda bulunurken, diğer yandan öğrencilerine dersler vermiştir. Ancak Hypatia'nın öğencileri babasının öğrencileri gibi kendi iş arkadaşları değildir. Öğrencilerinden Synesius'un mektuplarından öğrenildiğine göre matematik ve gökbilim dersleri verdiği öğrencilerini İskenderiyeli matematikçiler ve gökbilimcilerin metinlerinin düzeltilip açıklanması işine karıştıramış, bu alandaki çalışmalarını bağımsız ve olgun bir bilim insanı olarak sürdürmüştür. Hypatia öğrencilerini muhtemelen babasının yaptığı gibi -uygulamaya yönelik gökbilim ve matematik incelemelerine teşvik etmiştir. Örneğin öğrencilerinden Synsius onun öğrettikleri sayesinde bir usturlap yapmayı başarabilmiştir. Synesius'un böyle bir aleti yapabilmek için hocasının Perge'li Apollonius'un kuramını anlattığı dersleri çok iyi öğrenmiş olması gerekmektedir. Synesius yaptığı usturlabı Konstantinopolis (Istanbul)'de yüksek mevkilerde memur olan arkadaşı Paeonius'a armağan etmiştir. Synesius, İskenderiye'deki yaygın çalışmalar çerçevesinde gökbilim, bilimsel gereçlerin yapımı, gizli bilimler ve gelecekten haber verme, din literatürü gibi konularla ilgilenmiştir. Synesius, ölüm yılı olan 413'te **hocası Hyptaia**'ya gönderdiği mektuplarda (Ep. 10, 15, 16, 81)[10] kişisel, dinsel ve siyasal düşmanlıkların baskısı altında kalmış bir insan olarak sevgili hocası Hypatia'ya kendisine yazmadığı için sitem eder. Epistle 15'te Hypatia'dan, sıvıların ağırlıklarını ölçmeye yarayan hidroskop adlı bir gereç 'dökmesini' ister. Kimya deneylerinde de kullanılan bu alet o çağlarda aynı zamanda gelecekten haber veren bir çeşit kehanet aracı olarak kullanılıyordu. "Kader öylesine acımasız ki, bir hidroskopa ihtiyacım var" diyerek bu gerecin kalbindeki yükü hafifleterek kendisini avunduracağını belirtir.

Synesius gibi Hypatria'nın diğer öğrencileri de matematik alnında, gökbilim deneylerinde, çeşitli dinlerin kaynaklarını araştırmada ve felsefe sorunlarıyla ilgilendiler.

Hypatia babası Theon'un ilgilendiğinden çok daha fazla kavramsal felsefe ile de uğraşmıştır. Yunan çoktanrıcılığı ve yerel mezheplere ilgi duymamıştır. Çoktanrılı inançlar Hypatia için sadece çok değer verdiği tinselci Helen geleneğinin süsleridir. "İskenderiye felsefesinin aristokrat hanımefendisi"[11] öğretilerini yayarken halk tabakasını; bu geniş kitleyi muhatap almaz. Onun öğrencileri toplumun seçkinleri, varlıklı ve nüfuzlu kesimindendir. Hypatia Yeni-Platonculuk öğretisini kitlenin ilgisini çeken büyüler, ayinler, kehanetler ve sihirle destekleme ihtiyacı-

9. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 78-79.
10. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 86.
11. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 93.

nı duymamıştır. Hypatia'nın Yeni-Platoncu derslerine katılanlar Hıristiyanlık dışı inançlarını gizleme gereği duymaksızın, tam bir entellektüel bağımsızlıkla öğrenimlerini sürdürüyorlardı. Hypatia'nın İskenderiye'de çok önemli bir konumu olduğunu belirten Damascius[12] tüm şehrin onun 'üstüne titrediğini' ve ona 'taptığını', onu vatandaşlık ödüllerine boğduğunu belirtir. Ancak Hypatia'nın böylesine yüceltilmesi, zamanla onun üzerine özellikle kilisenin kıskançlık şimşeklerini çekecektir. Nitekim Başrahip Theophilus'un yeğeni Cyril'in başrahipliğe seçilmesi Hypatia'nın acı sonunun başlangıcı oldu.

15 Ekim 412 tarihinde Başrahip Theophilus'un ölümü üzerine 17 Ekim 412'de Cyril'in yerine geçtiği güne dek Hypatianın yaşamı, İskenderiye'deki toplumsal ve dinsel koşullar altında, babasının oluşturduğu bir bilim ortamında, ileri düzeydeki felsefi tartışmalarla uğraşan öğrencilerinin arasında sürüp gidiyordu. Cyril yönetiminde resmi inanca bağlı olmayan topluluklara karşı harekete geçilmiş, dinin saflığını korumayı amaçlayan savaş başlamıştı. Önce Novatian'ların kiliseleri kapatılmış, başrahipleri ve inananları şehirden sürülmüştü. Daha sonra Cyril Yahudiler üzerine büyük bir kalabalıkla yürümüş havrayı kuşatmış, mallarına il koyarak yağmalanmasına izin vermişti. Büyük İskender zamanından beri İskenderiye'de yaşamakta olan Yahudiler tümüyle şehirden kovulmuştur. Cyril bu çabalarıyla İskenderiye Kilisesinin izlediği siyasete muhalif olanların sayısını azaltarak dinler arasındaki geleneksel düşmanlığa son verme amacını güttüğü ileri sürülerek günümüz kilise tarihçileri tarafından dogmacı ve dinbilimci olarak saygı görmektedir. Ancak Cyril'in çağdaşları daha farklı düşünerek onu kaynaklarda yetkilerini genişletme çabasında amcasından bile ileri giden acımasız, iktidar tutkunu biri olarak göstermektedirler. Zamanında bu yüzden Cyril'e karşı Mısır'da güçlü bir muhalefet oluşturulmuştur. Cyril'in kışkırtmalarıyla İskenderiye şehrindeki Yahudilerle 'işlerini halleden!' Hıristiyanlar bu sefer güya şehirdeki bütün sorunların asıl nedeni olan 'çoktanrılı kadına' (Hypatia'ya) yöneltmişlerdir saldırılarını. Hypatia'nın cadılığı ve bunun şehri böldüğü yolundaki çirkin, sinsice söylentinin doğurduğu sonuçlar kışkırtıcıların istediği gibi olmuştur. Bu korkunç kumpası kuranların başında Peter adında, aşağı düzeyde bir kilise vaizi bulunmaktadır. İskenderiyeli'ler arasında kadın filozof Hypatia'yı öldürmeye kararlı bir topluluk oluşur. Taşkın hareketleriyle dikkat çeken bu topluluğu Nikiu'lu John 'Tanrı inancı olan bir kalabalık' olarak belirtirken, Damascius ise 'bunların insandan çok hayvana benzediklerini' söyler.

415 yılının Mart ayında Hypatia ders verdiği sırada fanatik dinci bir güruh tarafından korkunç bir şekilde katledilmişti.[13] "Hypatia'ya karşı işlenen suçun anısı

12. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 103.
13. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 107.

İskenderiye'de varlığını sürdürmektedir. Bilim ve felsefe ile beraber, İskenderiye'nin entellektüel yaşamı da yitip gider." Hypatia'nın ölümünden yirmi yıl sonra, felsefenin ışığı sönmek üzere titreşmektedir. Hypatia'nın öldürülmesi son darbeyi vurmuştur. Mısır'ın genç Hıristiyan kilisesi itibar kaybına uğramış, hiziplerle ve din adamları arasındaki anlaşmazlıklarla boğulmuştur..."[14] Ölümünden sonra Batı düşünce tarihinde efsaneleşen Hypatia hakkında pekçok eser kaleme alınır. Charles Leconte de Lisle'nin *Hypatia* adlı şiirinde (1847 ve 1874) onun ölüm nedenini tarihsel gereklilikte değil, Hıristiyanlıkta aramak gerekir:

Aşağılık Galile'li yıktı, lanetledi seni;
Ama düşüşünde daha da büyüdün! Ya şimdi, heyhat!
Platon'un ruhu, Afrodit'in bedeni
Ebediyen Hellas'ın güzel göklerine çekildi.[15]

Antakya Medresesi

Antakya Medresesi üçüncü yüzyıl sonlarında kurulmuş, teolojik eğitim yapan bir medrese konumundaydı. Antakya Medresesi, tarihsel, etimolojik ve bilimsel açıklamalara dayanarak İskenderiye'deki İlahiyat Medresesi'nin sembolik açıklamalarını geçersiz kılmaya çalışıyordu. Bir Hıristiyan bilginler topluluğunun meydana getirdiği bu okulda öğretmen-talebe ilişkisi çerçevesinde dersler verilmiyordu. Burada bulunan bilginler düşüncelerini ve dinin esaslarını kaleme aldıkları kitaplarla yaygınlaştırmaya çalışıyorlardı. Bu bilginler arasındaki en ünlü kişi Yuhanna Femüzzehep' (Chrysostome 1/207) dir. Süryani tercümeciler arasında bulunan Probus'da Antakya'da Hâdimler Reisi sıfatıyla beşinci yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Probus,el-*İbare* ve el-*Kıyas* gibi Aristoteles'e ait mantık kitaplarını Süryancaya aktarmış ve bunları yorumlamıştır. Probus'un yaptığı bu çalışmalar bazı bölümleri zamanımıza kadar gelmiş olan ve Süryani diline yapılmış olan ilk nakillerdir. Yaratmış olduğu düşünce ortamı bakımından önemli bir yer işgal eden Antakya'daki teolojik okulun yanısıra yine Antakya'da ayrıca bir felsefe okulu daha vardı ve aynı şekilde Antakya Medresesi olarak biliniyordu. Arapların 638'de Antakya'yı almasıyla, Ömer b. Abdülaziz (717-720) zamanında Antakya'ya göç etmiş bulunan İskenderiye Medresesi'nin bir devamı olan bu felsefe okulunda özellikle Rum halkı çoğunluktaydı. Çünkü Arap fethi ile İskenderiye'deki Rumlar buraya gelmişler ve Yunan eserlerini saklayacakları mektep ve kütüphaneleri burada inşa etmeye girişmişlerdi. Antakya'daki bu felsefe okulunda da Süryani diline tercümeler yapılmıştır.

14. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 18.
15. Dzielska, Maria, a.g.e., s. 10

Batı Hıristiyanlığı kökeninin Helen Hıristiyanlığı olduğunu iddia eden Batılı ilahiyatçıların bu görüşlerinde doğruluk payı olmakla birlikte asıl itici güç Kudüs'teki ana kiliseden sonra, Antakya'da kurulan ilk örgütlü Hıristiyan kilisesi olan Süryani Hıristiyanlığı idi. Batıda her nedense Doğulu kökeni yadsıyıp, Doğu'yu unutturmak gibi yanlış ve önyargılı bir gelenek hüküm sürmektedir. Süryanilik ile Helen Kilisesi arasındaki çelişki ve çatışmalar da Süryaniliğin Batı kökenli kültürden ayrıldığını göstermektedir. "Süryani Kilisesi ve diğer monofizit halk kiliseleri ile Helen-Roma işbirliği ve egemenliğinin simgesi olan Ortodoks kiliseler arasındaki kesin ayrılık yedinci genel konsilde (Iznik-787) gerçekleşmişti. Doğu halk kiliseleri bu konsilde alınan ve Bizans boyunduruğu altına girmek anlamına gelen kararları saymayarak Ortodokslar'dan ayrıldılar."[16]

Beşinci yüzyılda Antakya'da yaşayan Araplar hakkında aynı yüzyılda yaşayan Antakya'lı Isak'dan yapılan bir alıntıda şöyle deniliyor: "Kadınlar erkeklerini kendilerine bağlamak için pagan öğretileri kullanıyorlar. Kurban kesiminde ve adadıkları adakları getirdiklerinde, güzelliklerinin gözleri kamaştırması için Kaukabta'ya (el- Uzza'ya) dua ediyorlar. Dama çıkıyor ve güzelliklerinin artması için Kaukabta'yı yardıma çağırıyorlar."[17] Uzza tapınmanın bu ritueli zamanla Hıristiyanlar arasında Meryem'e çörek ve pasta sunumu haline geldi.[18]

Urfa (Harran) Medresesi

Urfa Medresesi ilk defa 363 yılında İranlılar tarafından kurulmuştur. İran Medresesi olarak da tanınan bu eğitim kurumu önceleri din ağırlıklı eğitimde bulunuyordu. Sonraları Aristoteles'in mantığı; kategorileri *Ibare* ve Kıyas'ı okutuldu. Porphyrius'un *Isaguci*'si öğretildi. Medresedeki hocalar Yunanca metinlere dayanarak, bu metinleri Yunanca veya Süryanca açıklamaktaydılar. Beşinci yüzyılın ortalarından itibaren Yunanca'ya olan ilgi git gide azalınca, zamanın önemli eğitim dili olan Süryanca önem kazandı.

Urfa Piskopos'u İhiba (435-457) zamanında Urfa Medresesi'ne Nasturîye* Mezhebi sızınca eğitimde ağırlıklı bu mezheb doğrultusunda devam etti. 471 yılında Cyrus Urfa Piskopos'u olunca Nasturîler'e savaş açtı. Ancak Urfa Medresesindeki hocalar Nasturîlik mezhebinden vazgeçmeyip bu yöndeki eğitimlerine ısrarla devam etmeyi sürdürüyorlardı. Ne var ki Piskopos Cyrus, İmparator Ze-

16. Sever, Erol, İslâmın Kaynakları II. Muhammed, s. 162, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997.
17. Sever, Erol, İslâmın Kaynakları II. Muhammed, s. 160/dn. 27, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997.
18. Sever, Erol, a.g.e., s. 160.

*) Nasturilik'in yayıldığı çevre 431 yıllarında Ffes dolayları idi. Batrikuk el- Konstantiniye (Konstantin Patrikliği) tamamiyle Nasturi idi. Bu mezhep Bizans'ın gölgesinde Şam ve Mezopotamya'da yayıldı. 451 yıllarında Kalkedonya (Chalcedoine) halkı Yakubî mezhebindendi. Nasturilik İran'da da yaygınlık kazandı.

nen'den buranın kapatılmasını isteyince 489'da Urfa Medresesi'nin bu yöndeki eğitimlerine son verildi ve burada eğitim veren hocalar ile talebeleri başka yerlere dağıldılar.

Dicle ve Fırat Nehirleri arasında bir şehir olan Harran'ın çok uzun bir ilmi geçmişi vardır. Makedonya Kralı İskender'in fethi üzerine Harran'a pekçok Yunanlı gelip yerleşmiş ve kendi kültürlerini de buraya taşımışlardır. Yunan kültürünün bu suretle etkin olduğu Harran'da zamanla Yeni-Platonculuk ile karışık bir din ortaya çıktı ve bu dine Sâbiî dini adı verildi. Harranlı Sabiî'lerin inanışına göre Efendilerin Efendisi (Rabların Rabbı) bir Tanrı vardır. Satürn (Zühal), Mars (Müşteri), Merih, Güneş, Venüs (Zühre), Ay, Merkür (Utarid) gezegenleri insanlar ile Tanrı arasında birer aracı konumundadır. Tanrı'ya yaklaşma ruhlar vasıtasıyla olur ve yıldızlar ruhların efendisidir. Yıldızlara tapanlar olarak da bilinen Sabiîler, yıldızlar adına bayramlar tertiplemiş ve onlara bazan insan bazan da hayvanlardan kurbanlar takdim etmişlerdir. Onikinci yüzyıldan itibaren Sabiîlik tarih sahnesinden çekilmiş ve adından bahsedilmez olmuştur. İlk zamanlar Harran ahalisi kendi dinlerine uzun zaman sadık kalmakta oldukça direnç gösterdiler. Zamanla bunlardan pek azı Hıristiyanlığı kabul ettiler. İslâm dinine geçmeleri teklif edildiğinde de aynı şekilde direnç gösterdiler. İbn el-Nedim'in **Fihrist**'te bahsettiği üzere Abbasi Halifesi Me'mun (saltanatı: 813-833) saltanatının son devrelerinde Rum ülkelerine yaptığı seferde kendisini davetle karşılayan şehirliler arasında Harranlılar da vardı. Me'mun Harranlılar'a hangi inançtan olduklarını sordu. Harranlılar'ın Hıristiyan, Yahudi, Mecusi gibi bilinen hiçbir dinden olmadıklarını, kitaplarının ve peygamberlerinin bulunmadığını öğrenince onlara İslâm'ı veya Allah'ın kitabında adı geçen dinlerden birine geçmelerini buyurdu. Seferden dönene kadar bu dinlerden birine geçmezlerse onları 'zındık' ve 'putperest' olarak kabul edip öldüreceğini bildirdi. Me'mun yanlarından ayrılıp seferine devam edince Harranlılar'ın bir kısmı Hıristiyan bir kısmı da Müslüman oldu. Kendi dinlerinde kalmakta ısrar eden Harranlılar ise zamanın büyük bir din hukukçusuna (fakih) başvurarak, sorunlarına bir çare aradılar. Hukukçu onlara şu öneride bulundu: "Me'mun seferden dönünce ona <<Biz Sabiîleriz>> deyiniz. Çünkü bu, Allahın Kur'anda ismini zikrettiği bir dindir. Onu kabul idiniz. Böylece siz de kurtulmuş olursunuz." Ancak Me'mun son seferinde vefat ederek bir daha Harran'a dönemedi. Harranlılar ise <<Sabiî>> ismini benimseyerek bu adla anılmaya başladılar.Me'mun'un ölüm haberi üzerine Hıristiyanlığı kabul etmiş olan Harranlılar yeniden eski dinlerine döndüler. İslâm'a girmiş olanlar ise, öldürülmekten korktukları için Müslümanlıklarını bir örtü olarak kullanıp gizliden gizliye yine eski inançlarını sürdürmeye devam ettiler. Şu halde gerçekte Harranlı Sabiîler Kur'an'da adı geçen Sabiiler değildir.

İskenderiye Medresesi, Mütevekkil (847-861) zamanında Antakya'dan Harran'a (Urfa'ya) intikal etmiştir. Antakya'daki okulda eğitim gören talebeler aracılığıyla Harran'a taşınan İskenderiye öğretisi burada yaklaşık yarım yüzyıl kadar varlığını sürdürdü. Daha sonraları burada okuyan talebelerin çoğu Bağdad'a göçetti. Harran'da halkın dili Süryanca olduğundan öğretim de Süryanca yapılıyordu. Sabiîlik geleneğine uygun olarak yıldızlara olan aşırı saygıları nedeniyle astronomi ve matematik bilimleri ile uğraşmışlar ve bu konularda ün kazanmışlardı.

Sabiî, Sabiler kavramları eski Doğu paganlığını,* özellikle Harranlılar'ı temsil eder. Müslümanlığın yayıldığı ilk yıllarda bu kavramlar birer 'sövgü' olarak kullanılıyordu.

Sabit bin Kurre (826-901)

Harranlı Sabiîlerden yetişen pekçok ünlü düşünürden biri olan Sabit bin Kurre tercümeleri ile tanınmıştır. İskenderiye Medresesi'nin Harran'da bulunduğu sırada görev yapmıştır.

Nusaybin Medresesi

Urfa Medresesinden 489 senesinde kovulan Nasturî hocalardan birisi olan medrese başkanı Nersî, Nusaybin'in Nasturî piskoposu Bersuna'nın daveti üzerine bazı hocalarla birlikte Nusaybin'e geldi. Piskopos kendisini Nusaybin Medresesi'ni kurmakla görevlendirince Nusaybin Medresesi'ni kurdu ve başkanlığını yürütmeye başladı. Nersi ilmi, dürüstlüğü ve açıklığıyla ün kazandı. Altıncı yüzyıl sonlarına kadar eğitim bütün hızıyla devam etti, bu yüzyılda Nusaybin Medresesi'ndeki öğrenci sayısı 800 civarında idi. Yedinci yüzyıldan itibaren gerileme belirtileri gösteren medresede tam bir çöküntü dokuzuncu yüzyılda Bağdat Medresesi'nin kurulmasıyla gerçekleşti.[19]

Nusayrilik: Nusayrilik semitik din ve peygamberlik öğretisiyle Şii imamlık öğretisini bağdaştıran bir dindir. Bu dinin üyelerine Nusayriler dendiği gibi Suriye Alevileri de denir. Nusayrilik'te imam öğretisinin yanında erken Hıristiyan melek öğretisi ve mesih/mehdi inancı da yer alıyor. Yezidilik, Alevilik gibi gnostik temelde gelişmiş dinlerden biri olan Nusayriliği, bazı ilahiyatçılar erken Musevi-Hıristiyanlığın günümüze kadar uzanan bir kalıntısı ve temsilcisi olarak görüyorlar. Bu görüş kuşkusuz yanlış. 'Nusayrilik çeşitli etnik kümelerin dinsel düşünce ve tasarımlarının uyum içinde birleştiği karma bir gnostik dindir.'[20]

*) Pagan sözcüğünün kökeni, Latince 'Pagus'tan geliyor. Pagus Latincede klan, aşiret anlamlarını taşıyor. Bu bakımdan Pagan sözcüğü klan ve aşiret bağlamından türemiştir.

19. Kumeyr, Y., İslâm Felsefesinin Kaynakları, s. 158, (çev. F. Olguner), Dergah Yayınları, İsanbul, 1976.
20. Sever, Erol, İslâmın Kaynakları II. Muhammed, s. 55/dn. 10, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997.

Cündişâpur Medresesi

Hozistan (Susiane) bölgesi şehirlerinden olan Cündişâpur'u Sasani Hükümdarı I. Şapur kurdu. I. Şapur, adını da verdiği bu şehre Rum esirlerini yerleştirdi, dolayısıyla Cündişâpur'da Yunan öğretisi yaygınlık kazandı. Enuşirvan (Nuşirevan) (531-579) zamanında Cündişâpur'a bir hastahane yapıldı. Bu hastahanede bir yandan hastalar tedavi oluyor diğer yandan da tıp eğitimi yapılıyordu. Zamanla buraya Hintli tabibler de geldiler ve Cündişâpur'da çok yönlü bir tıp eğitimi yapılmaya başlandı. Cündişâpur Medresesi tıp eğitimi ile çok ün kazandı ve buradan çok değerli hekimler yetişti. Hind tıbbını okutanlar Pehlevi dilini yani eski Farçayı kullanıyorlardı fakat asıl öğretim dili Süryanca idi.

Cündişâpur 738 senesinde Arapların hakimiyeti altına girdi ve tıp medresesi Abbasiler devrine kadar varlığını devam ettirdi. Bu devirde Bahteyşu ailesi tıp alanında adeta bir otorite kabul edildi. Zamanın halifeleri bu aileden gelen tabibleri desteklediler. Bahteyşu ailesi tabibleri Cündişâpur yanısıra Bağdad Medresesinde de tıp eğitiminde bulundular. Nasturi olan Bahteyşu sülalesi Süryanca konuşuyorlardı. Bu aileden meşhur olan dört tabib vardı:

a) Curcis b. Bahteyşu

Halife Mansur'un hekimi olan Curcis b. Bahteyşu Cündüşâpur Hastahanesi'nin baştabibi idi. Halife Mansur 765'lerde bir mide rahatsızlığına yakalanınca çevresindeki hekimler kendisini tedavi edemediklerinden Curcis b. Bahteyşu'yu Halife'nin sarayına davet ettiler. Curcis b. Bahteyşu Halife Mansur'u tedavi ederek sağlığına kavuşturunca Halife ona dört Rum cariye hediye etti. Hıristiyan olan Curcis b. Bahteyşu karısı hayatta olduğu için cariyeleri kabul etmeyerek onları iade etti. Kendisine Halife tarafından Islâm dinini seçmesi için öneride bulunulduğunda Curcis b. Bahteyşu bunu da kabul etmedi. 769'da hastalanan Curcis b. Bahteyşu tekrar Cündişâpur'a dönmek için Halife'den müsaade istediğinde bu isteği kabul edildi. Curcis b. Bahteyşu'nun bir eserini Huneyn Ibn İshak Süryanca'dan Arapça'ya çevirdi.

b) Bahteyşu b. Curcis es- Sabık

Bahteyşu b. Curcis es- Sabık, babası Curcis b. Bahteyşu'dan sonra Cündişâpur Hastahanesi başhekimliğine getirildi. 787 senesinde Harun Reşid baş ağrılarından şikayetçi olunca Bahteyşu b. Curcis es- Sabık'ı sarayına getirterek baştabib tayin etti. Bahteyşu b. Curcis es- Sabık 801 yılında vefat etti.

c) Cebrail b. Bahteyşu es- Sabık

Halife Me'mun'un hekimi olarak tanınan Cebrail b. Bahteyşu es- Sabık daha babasının sağlığında Ca'fer b. Yahya el-Bermeki'yi tedavi ederek şöhret kazanmıştı. Sonra Harun Reşid'in gözdelerinden birini iyileştirerek Halife'nin takdirini kazandı ve onun özel hekimliğine getirildi. Ancak Harun Reşid rahatsızlandığında onu iyileştiremeyince Halife kendisine başka bir hekim buldu. Cebrail b. Bahteyşu es- Sabık, Harun Reşid'e iyileşebilmesi için maddi hazlarının aşırılığından vazgeçmesini önermiş, fakat Halife bu perhizi kabul etmediği için iyileşememişti.

Halife Emin iş başına geldiğinde Cebrail b. Bahteyşu es- Sabık'ı özel hekimliğine getirerek ona bol ikramlarda bulundu. Başlangıçta Cebrail b. Bahteyşu es- Sabık'ı istemeyip onu Emin'e bırakan Me'mun, Cebrail'in hapsini isteyerek onu 817'ye kadar serbest bırakmadı. Ancak 827'de hastalandığında kendisini başka hekimler tedavi edemeyince Cafer'i çağırtmak zorunda kaldı. Me'mun Cebrail tarafından iyileştirilince onu özel hekimliğine aldı.

d) Bahteyşu b. Cebrail es- Sabık

Halife Me'mun, Halife Vasık ve Halife Mütevekkil'in yakın dostluklarını kazındı, ancak gözden düştüğü zamanları da olmuştur. 870 yılında ölen Bahteyşu b. Cebrail es- Sabık, İbn Ebi Usaybia'nın belirttiği üzere Galen (Callinus)'in eserini Süryanca'ya çevirmiştir. Huneyn b. İshak da Bahteyşu'nun yaptığı bu Süryanca çeviriyi Arapça'ya nakletmiştir.[21]

Cündişapur Medresesi'nde bu ünlü tıpçı Bahteyşu ailesi mensuplarından başka, aynı derecede yetenekli diğer tabibler de vardı. Bu tabiblerden biri de Yuhanna b. Masuye'dir.

e) Yuhanna b. Masuye (Mesua) (857)

Ünlü bir hekim olan Yuhanna b. Masuye Hıristiyan Süryanilerdendir. Önceleri Cündişâpur'da görevli iken daha sonra Harun Reşid tarafından Bağdat Medresesi'ne davet edilmiştir. Eserlerinin pekçoğu tıbba ait olmakla birlikte mantık (burhan) ile ilgili bir eserinin de olduğunu İbn Ebi Useybia'dan öğrenmekteyiz.[22]

Bağdad Medresesi (Beyt'ül-Hikme)

İskenderiye Medresesi Antakya ve Harran yolu ile Bağdad'a intikal etti. Bağdad'da belirli öğre im kurumları olmamakla birlikte İskenderiye Öğretisi burada

21. Kumeyr, Y., İslâm Felsefesinin Kaynakları, s. 160/dn. 3, (çev. F. Olguner), Dergah Yayınları, İsanbul, 1976.
22. Kumeyr, Y., a.g.e., s. 161/dn. 5.

pekçok kişi tarafından temsil edilmiştir. Özellikle tercüme faaliyetlerinin yaygın olduğu bu ortamda görev yapanlar kendilerinin ilimlerde otorite sahibi olmadıklarını itiraf ederek tercümeler yanında kendi yorumlarını da yapıyor ve zaman zaman da telif eserler kaleme alıyorlardı. Bağdad'daki eğitim faaliyetlerinin bir anlamda kurumsallaşması Abbasilerin saltanatı sırasında gerçekleşir. Bu devirde faaliyete başlayan Beyt'ül-Hikme uzun bir süre varlığını sürdürecek ve Bağdad'ın bir kültür merkezi durumuna gelmesinde büyük rol oynayacaktır.

Beyt'ül-Hikme* (İlimler Akademisi)anlamına gelen bu okulu Abbasi halifesi Me'mun (saltanatı: 813-833), 830 yılında Bağdad'ta kurdurmuştur.

İslam ilimlerinin Batıya geçmesinde ilk kapı görevini 800'de Aglebi Hanedanından İbrahim İbn Aglebi (hük. h. 184/ m. 800) tarafından Kayrevan'da kurulan Beyt'ül-Hikme görmüştür. Esed ibn el Fırat Beyt'ül-Hikme'yi kurmaya memur edildi. Kayrevan, Tunus'ta Vadi Zerûd ve Vadi Mergellit'in katettikleri geniş bir ovanın ortasında bir şehirdir. Hicri 184 (m. 800)'de İbrahim İbn Agleb,el-Abbasiye diye de anılan Kasr el-Kadim'i inşa ettirdi. Hürmet edilen kutsal bir şehir olan Kayrevan, bir hükümet merkezi, ticari bakımdan gelişmiş ve bir ilim şehri olarak ün yapmıştı. Esed İbn el-Fırat, İbn Reşid ve el-Sahnun gibi şöhretli müderrislerin burada birçok talebeleri vardı. Tıp tahsili de çok gelişmişti.[23] Ziyadad Allah II (hük. h. 210/m. 817)'nin tabibi, Yahudi İshak bin İmran ile talebesi İshak bin Süleyman burada hakiki bir mektep kurmuşlardı. Bu feyiz ve ikbal Aglebi Hanedanı zamanında parlak bir devir yaşadı, Fatımiler ve Ziriler zamanında da, Mahdi Ubayd Allah, el-Rakkada bir müdet hükümet sürerek, merkezini el-Mahdiya'ya naklettikten sonra da bu ikbal devam etti.

Kayrevan şehrinin yeri iyi şeçilmemiş olduğundan, yerinde bugün sadece harebeler ve küçük bir köy kalmıştır.[24]

Kayrevan'daki bu İlimler Akademisi'nden sonra asıl önemli çalışmaların ve çevirilerin yapıldığı Bağdad'daki İlimler Akademisi önemli bir rol oynamıştır ki o da aynı şekilde Beyt'ül-Hikme adını taşımaktadır.[25]

Onun kurdurmuş olduğu bu okul, Ortaçağın en büyük bilimler akademisi hüviyetini taşıyordu. Burada çok zengin bir kütüphane, rasathane, tıp okulu ve tercüme bürosu bulunuyordu. Burada dil, edebiyat, Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh ve kelam gibi İslâmi ilimler de okutuluyordu. Mehdi ve Harun devrinde daha ziyade dil ve edebiyata yönelmiş bulunan faaliyet, Me'mun zamanında daha ziyade pozitif ilimler ile felsefe sahasına geçmiştir. Me'mun 830 yılında Bizanslılar'a karşı kazandığı zaferden dönerken, oralarda topladığı kitapları da beraberinde Bağdad'a

*) Aynı ismi taşıyan (Beyt'ül-Hikme) bir ilim merkezi Bağdad'dan önce Kayrevan'da kurulmuştur.
23. Ülken, H. Ziya, İslâm Felselesi, s. 304.
24. Yver, G., 'Kayrevan madd' İslâm Ansiklopedisi, c. 6/469 b.
25. O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 139.

getirmişti. Ayrıca Beyt'ül-Hikme'nin müdürü Selm İbn el-Bıtrık (: Patriğin Oğlu), Haccac İbn Mattar ve Yohanna İbn Maseveyh'ten oluşan bir ekibi, Bizans İmparatorluğuna göndererek, bu heyetin kütüphanelerden seçeceği kitapların kendisine gönderilesini istemiş ve bu isteği yerine getirilmiştir. Bunun yanısıra tarihte "Şakir Oğulları" diye bilinen Mehmet, Ahmet ve Hasan adlı üç bilgin ve kaşif kardeş, Huneyn İbn İshak (ö. 873) ve oğlu İshak İbn Huneyn'in başkanlığında özel olarak bir başka heyeti Bizansa göndererek büyük paralar karşılığında kitap almalarını sağlamışlardı.[26]

İşte gerek imparatorluğun sınırları içindeki manastır ve okullardan gerekse komşu ülkelerden getirilen kitaplarla Beyt'ül-Hikme'nin kütüphanesi bu sayede çok zenginleşmiştir. Bu kitapların Arapça'ya çevrilmesi için Halife Me'mun büyük fon ayırdı. Tercüme bürosunun başında bir müdür, katipler, müellif ve mütercimler bulunuyordu. Kaynakların verdiği bilgiye göre, Grekçe'den Süryanca'ya, Süryanca'dan Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı 40 civarında idi.[27] Ne var ki Grekçeden yapılan tercümeler, çeviri faaliyetine katılanların eski Grekçe ve Arapça'yı iyi bilmemelerinden dolayı hatalarla doluydu. İlkçağ filozoflarının isimleri Arapça metinlerde yanlış işaretleme ve noktalamalar yüzünden tanınmaz hale gelmekteydi. Mesela Tales'in ismi "Belüs" ayrıca Hipparkos'un ismi "Abraxis" şekline girmekteydi. Özel isimler de bile böyle hatalar yapan çeviriciler, çok daha zor olan felsefi metinleri fahiş hatalarla doldurmuşlar bu suretle Müslüman düşünürleri mantıki tutarlılıklarını korumak üzere orijinal yorumlarda bulunmuşlardır.

Harun Reşid ve Me'mun zamanlarında San'at, edebiyat ve ilim Doğu'da en yüksek seviyesine erişti.[28] Harun Reşid, Homer'in şiirlerini Süryanca'ya parça parça tercüme ettirdi. Fakat bu şiirler Arapça'ya tercüme edilmedi; zira Araplar sadece ilgi duydukları ve karakterlerine uygun olanı alıyorlardı. Grek dünya görüşü ve mitolojileri Araplar için hazmedilemez ve tamamen ehemmiyetsiz idi.[29] Me'mun'un babası olan Büyük Harun Reşid'in, Büyük Charles'e (Martel) miladi 807 tarihinde (Einhard's raporuna göre) çalışan bir saat gönderdiği söylenir.[30]

Halifeler her yerden değerli Grekçe kaynak eserlerini alıp, bunlarla incelemelerini, tetkiklerini ilerletmekten geri kalmadılar. Bu eserler önce Süryanca'ya ve daha sonra Arapça'ya çevriliyordu. **Bu çift yönlü tercümeler yüzünden tabii olarak**

---

26. Huneyn İbn İshak ve diğer pekçok araştırıcılar Greklerin en önemli eserlerini bazan orijinal metinlerinden, bazan da Süryanca tercüme veya şerhlerinden Arapça'ya çevirdiler; bkz. S. Hamarneh, Climax of Chemical Therapy in 10 th. Century Arabic Medicine, (Islam, V. 38, 1962-63, s. 284.

27. Hamarneh, S., Climax of Chemical Therapy in 10 th. Century Arabic Medicine, (Islam, V. 38, 1962-63, s. 284.

28. Diercks, G., Die Araber in Mittelalter und Ihr Einfluss auf die Cultur Europa's, s. 27.

29. Diercks, G., a.g.e., s. 86.

30. Siddıqı, A., Construction of Clokcs and Islamic Civilization, s. 246, (Islamic Culture, 1927, V. 1. N. 2).

özellikle felsefi eserlerin orijinalliği bozuluyordu. İlk defa Me'mun, Grek el yazmalarını doğrudan Arapçaya tercüme ettirdi. Tercüman olarak özellikle Suriyeli Hıristiyanlar, Nasturîler, Edessa (: Urfa)'da bir yüksek okulda çalıştılar.[31]

Me'mun, Doğu Roma İmparatoru Theophilus ile, san'at, bilim, san'atçı ve âlim değiştirmek üzere buluştu. Bizanslılara karşı başarı dolu bir seferden sonra eğer İmparator III. Michael, halihazırda mevcut olan Yunan bilim eserlerinin tercüme edilip tamamlanmasına izin verirse, işgal ettiği toprakları iade etmeğe hazır olduğunu bildirdi.[32]

Beyt'ül-Hikme'de; Yakub el-Kindi, Hüneyn İbn İshak, Sabit İbn Kurre ve İbn el-Batrik'in yanında, çok iyi bilinen iki Hintli tercümeci daha bulunuyordu. Bunlar Mankah ve İbn Dahan (veya Doban) adlı mütercimlerdi ve aynı zamanda iyi Arapça biliyorlardı. Yakub el-Kindi'nin pekçok dil bildiği ve 282'den fazla kitap yazdığı söylenir ve Grekçe eserlerden tercümeler yapmıştır. El-Kindi'nin talebesi olan Ebu Ma'şer (Cafer İbn Muhammed İbn Ömer) Avrupa'da "Albumasar" olarak tanınır. Daha ziyade bir astrolog olarak bilinen Ebu Ma'şer'in astronomi ile ilgili olan çalışmaları merak uyandırmıştır. Ebu Ma'şer'in 'Zic Ebu Ma'şer" adlı astronomi ile ilgili çalışması önemli bir yer tutar. Onun asıl ilgi alanı semavi fenomenlerdi.[33]

Hunayn İbn İshak (Lat. Johannitius) Suriye'de bir tercüme okulu kurdu ve yanına kendi oğlu olan İshak İbn Huneyn ile yeğeni Habeyş İbn'ül-Hasan'ı aldı. Her ikisi de Suriyeli Hıristiyanlardan, Nestorianlardandı. Grek filozoflarının eski Süryanca tercümelerinden olduğu kadar orijinal Grekçe felsefi metinlerden de Arapçaya tercümeler yapıyorlardı. (Ba'lbak) Kosta Ben Luka yaklaşık 840 felsefi yazıyı; Plutarch, Euklid ve Alexandria'lı Heren gibi klasik yazarlardan alarak tercüme etti; zira Huneyn, Galen'in tıbbi yazılarını tercüme ediyordu. Candişapurlu Hıristiyan rahip Huneyn İbn İshak (809-877), Galen'in Corpus'unu, Hippocrates'in Aphorism'lerini ve diğer birçok eseri Arapçaya çevirdi. Diğerleri astronomi, fizik, matematik ve başka konulardaki eserleri Grekçe'den Süryanice'ye ve daha çok Arapça'ya tercüme ediyorlardı.[34]

Sabit İbn Kurre (ö. 813), Bağdad Sarayında görevli bir Hıristiyandı ve Almagest'i yeniden tercüme etti. Habeş el-Hasib adlı bilgin de yaklaşık 912 yıllarında Bağdad Okulu'nda görevli idi.[35]

Kuvvetle muhtemeldir ki, m.850-900 arasında Basra ve Bağdad okullarında büyük Müslüman filozof ve bilginleri; Aristo ve Platon'un, aynı zamanda büyük

31. Diercks, G., a.g.e., s. 30.
32. Diercks, G., a.g.e., s. 26-27.
33. Ahmad, N., Muslim Contributions to Astronomical and Mathematical Geography (Islamic Culture, 1944, V., XIII., N. 2), 169-170.
34. Benz, E., The Islamic Culture as Mediatör of the Greek Philosophy to Eorope, s. 152, (Islamic Culture, 1961, vol. XXXV).
35. Ahmad, N., a.g.e., s. 171.

yorumcu Aphrodisias (Alexander) ve Themistius, Theophrastus, Syrianus, Ammonius, Porphyrius ve özellikle Plotinus'un yazılarının detaylı bilgisine sahiptiler.[36]

Me'mun'un halifeliği sırasında (813-833) bir Müslüman filozofu, Ibn'ül-Bitrıq (Ibn el-Bıtrık) (:Patriğin Oğlu), zorlayıcı ve acele bir çalışmayla orijinal Grekçe'den Arapçaya hiç de hoşa gidecek ve mükemmel olmayan tercümeler yaptı.[37]

Bağdad'da bulunan Beyt'ül-Hikme'de Musa Ibn Şakir'in üç oğlu: Muhammed, Ahmed ve Hasan'ın çalışmalarının önemli bir rolü vardır. Miladi 850'den 870'e kadar Fırat Nehri kıyısında Bab et-Tag'da bulunan rasathanede çalışmalar yapmak üzere görevlendirildiler. Zic'leri Ibn Yunus'un çalışmalarından büyük ölçüde yararlanmıştır. Ibn Yunus'un çalışmalarından faydalanan bir diğer ünlü El-Bettani miladi 877-918 yılları arasında kendi çalışmalarını sürdürdü ve 929'da vefat etti. Sedillot adlı oryentalist (L'Histoire des Arabes) adlı kitabında Battani'nin, Araplar arasında, Ptolemaios'un Grekler arasında oynadığı rolün aynısını oynadığı söylenir. Çünkü her ikisi de kendi zamanlarına kadar olan bilgileri toplamışlardı. Battani'nin Zic'leri tamamen kaybolmuştur ve Latin versiyonları yanlışlarla doludur.[38] Büyük bir ilim merkezi halinde faaliyet gösteren Beyt'ül-Hikme'ye mensup âlimlerin Bağdad ve Şam'da yaptıkları tetkikler neticesinde Ptolemaios'un hey'et (astronomi) cetvelleri tashih ve tadil edilmiş, bir derecelik tûl dairesinin uzunluğu ölçülmüştür.[39] Islam ve arap tarihini tetkik bakımından mühim eserler kaleme almış bulunan Abdülmelik Ibn Hişam, Vakidi, Ibn Sa'd, Ibn el-Ezrak, Ibn Ebi Tahir Tayfur, Ebu'l Munzîr Hişam Ibn el-Kalbi ve Ebu'l Hasan el-Madâ'ini gibi müellifler de Me'mun devrinde yaşamış ve himaye görmüşlerdir.[40] Diğer tercümeciler arasında Farabî'nin başta gelen talebelerinden Yahya Ibn 'Adi vardı ki özellikle Aristoteles'in eserleri ile ilgilenirdi. Onunla birikte çalışan Ebu Bişr Metta Ibn Yunus (ö. 940) ve Natili (ö. 990) vardı. Diğer meşhur tercümeciler Ibn Zür'a (ö. 108) ve Ebu'l Hayr Hasan Ibn'ul Hammar'dı.[41] Bağdad okulunda bulunan diğer âlimlerden, Ebu Muhammed el-Kucandi 992'de kendi özel astronomi aletlerini yapıp kullanmıştır. Harun Ibn Ali de kendi astronomi aletlerini yapmış ve bir "zic" meydana getirmiştir. Ebu Ishak da Bağdad Okulu'nun başarılarına şan katanlardan bir tanesidir.[42] Bağdad kültür merkezinin önemli isimlerinden biri de Iranlı düşünür ve tercümecisi olan Ibn'ül Mukaffa (723?-759?)'dır. *El-Adab el-Vaciz li'l-Valad el-Sa-*

36. Benz, E., The Islâmic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe, (Islamic Culture, 1961, vol. XXXV), s. 152.
37. Benz, E., a.g.e., s. 152.
38. Ahmad, N., a.g.e., s. 171.
39. Kızıltan, F., 'Me'mun madd.' Isl. Ans. 7/699 b.
40. Kızıltan, F., 'Me'mun madd.' Isl. Ans. 7/699 b.
41. Benz, E., a.g.e., s. 152
42. Ahmad, N., aynı eser., s. 172.

gir adlı eserinde (nüshaları British Museum ve Köprülü Kütüp. nr. 1589, var. 262b-271b) oğluna ahlâk hakkında öğütler verir. "... Ey Pusar (:Ey Oğul)..." diye başlayan fıkralardan ibaret olan bu eserde çocuğuna özellikle tavsiye ettiği şeyler; Şükür, ihmalkâr olmamak, kendi aleyhinde de olsa doğruluktan ayrılmamak, iyi sözlü ve sabırlı olmak, kendini hüzün ve kedere kaptırmamak, sükünet sahibi ve vekarlı olmak gibi konulardır.[43]

Bu tercümeciler grubu daha sonra Hıristiyan felsefesinin gelişmesinde önemli rol oynadılar; zira bunların çoğunun Arapça tercümeleri İspanya'ya geçti ve orada Latince'ye tercüme edilmek üzere kullanıldı. Fakat ne yazık ki bu meraklı göç; Aristo ve diğer filozofların metinlerinin sık sık yuku bulan bozulma ve yanlış anlaşılmalarının sebebi olmuştur. Bilim alanındaki bu çalışmalar kısa bir zaman sonra meyvelerini vermeye başlamış, Müslümanlar arasında büyük bilginler,kâşifler, mucit ve filozoflar yetişmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu gelişmeler artarak devam etmiş hatta Abbasi İmparatorluğunun zayıfladığı dönemlerde bile Beyt'ül-Hikme önemini korumuştur. 500 yıla yakın İslâm ilim dünyasının merkezi durumundaki Beyt'ül-Hikme 1258 tarihinde Moğol akınıyla Hülagu tarafından yıkılmıştır. İbn el-Mukaffa'nın önemli çalışmalarından biri de Farça'dan Arapçaya çevirdiği *Kelile ve Dimne*'dir. Sekizinci yüzyılda İslâm Dünyasında etkili olmuş ve halk arasında şöhret kazanmış önemli bir ahlak kitabı *Kelile ve Dimne*'dir. Bu eser Husrev I. Anuşirvan zamanında tabip Burzoye'nin Hindistan'dan getirip Farça'ya çevirdiği Pançatantra'nın ünlü eseridir.[44] *Kelile ve Dimne*'nin Farça'ya yapılan tercümesini ünlü düşünür İbn el-Mukaffa (723?-759?) Arapça'ya çevirmiştir. Çok büyük şöhret kazanan ve o zamandan beri otuzdan fazla dile defalarca tercüme edilmiş olan bu eser yalnızca Pançatantra'nın tercümesinden ibaret olmayıp, eserin başında bir de tabip Borzoye'nin hayatını anlatan ve onun isteği üzerine Anuşirvan'ın veziri Buzuremihr tarafından kaleme alınmış bir kısım (bab) vardır. Burada Burzoye, hakikatı aramak, en doğru ve en bilgece yaşam tarzını bulmak için sarfettiği uğraşları anlatır. Neticede, sihirlerin de boşluğunu görerek, bütün dinlerin ileri gelenlerine başvurup gerçeği onlardan öğrenmek ister. Onların kendisine gerçek diye anlattıklarının ise genelde akıl ile değil, alışkanlıkları ile hareket ettiklerini v · dinlerini düşünerek değil, şiddet, baskı, görenek ve gelenekler gibi çeşitli tesir ve etkiler altında kabul ettiklerini, kendi dinleri haricindekileri hemen reddettiklerini, dolayısıyla onların hiçbirinin diğerine tercih edilemeyeceğini görür bunun üzerine kendi ailesinde gördüğünde kalmaya karar verir, fakat düşününce, bir dini kabul etmek için, anasının-babasının o dinden olmasının yeterli ve makul

43. Ateş, Ahmed, 'İbnül Mukaffa' madd., İslâm Ansiklopedisi, c. 5/11, s. 867b., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.
44. Brockelmann, GAL. 1/152; Suppl. 1/233, 1. 7.

bir sebep de olmayacağına karar verir.[45] Bundan sonra, öldürme, döğme, kızma, hırsızlık, hıyânet, yalan, iftira ve başkalarının arkasından dedikodu etmeyi terkedip, yalnız iyi kimseler ile yaşamaya karar verir. Burada özetlenmiş olan düşünceler; özellikle Islâmiyeti yeni kabul etmiş, fakat henüz gerçek imana sahip olmadıkları için düşünen ve davranışlarına, samimiyetle inanacakları makul bir sebep bulmak isteyen yüksek kültürlü Iranlı veya başka ırklara mensup kimselerin kendilerine soracağı soruların cevaplarıdır.

B. Lewis'e göre Müslümanlar tarafından Grek mirasının alınması, bir tarafta yeni bilginin akılcı, ilmi yönü, diğer tarafta Islâm düşüncesinin sezgiye dayanan ve ferdi olan yönü arasındaki çatışmayı hızlandırmıştır. Dikkat çeken önemli bir husus, Islâm kültürünün taklitçi değil, kendine has karakterde olması ve asimile etme gücüne sahip bulunmasıdır. Islâm fetihleri tarihte ilk defa Çin ve Hindistan sınırlarından, Yunanistan, Italya ve Fransa'ya kadar olan geniş toprakları birleştirdi. Başlangıçta bir müddet için askeri ve siyasi güçleriyle ve daha sonra da dil ve inançlarıyla, eskiden çatıştıkları kültürleri bir cemiyet halinde birleştirdiler. Bin yıllık bir değişime uğramış Akdeniz'in Grek, Roma ve Israil gelenekleri; eski Yakın Doğu ve kendine mahsus hayat düşüncesi ve hayat tarzı, çeşitli halkların inançların ve kültürlerin bir arada Islâm cemiyeti içinde yaşamaya zorlanması, menşeleri ve yaratıcıları değişik de olsa, umumi görünüşünde, karakteristik bir Islâm medeniyetinin doğmasına yolaçtı.[46] Pekçok Hıristiyan öğrenci İslam ilim ve kültürünü öğrenmek için Bağdad'a geldi. Beyt'ül-Hikme'de birçok Hıristiyan öğrenci okumakta idi. Doğudan mühim kitaplar getiriliyordu. Ishak Ibn Ümran felsefe kitaplarını şerhetti. Islâm ilim ve felsefesi XII. yüzyıldan itibaren Sicilya ve Endülüs yolunda Batı'ya geçmeye başladı. Böylece Bağdad'da büyük bir çeviri devri başladı.[47]

45. Ateş, Ahmed, 'Ibnül Mukaffa' madd., Islâm Ansiklopedisi, c. 5/11, s. 864-868b., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.

46. Lewis, B., Tarihte Araplar, s. 172-173.

47. Mieli, A., La Science Arabe; Pierre Duhem, Le Systeme du Monde de Platon a Copernic, vol. III; H. Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 1934; bkz. H. Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, s. 304.

B- ORTAÇAĞ BATI EĞİTİM MERKEZLERİ

Batı Skolastiğinin doruğunu XII. ve XIII. yüzyıllar belirler. Bu yüzyıllarda Avrupa'nın büyük üniversiteleri kurulmuştur. Paris (1215), Toulouse (1233), Salamance (1248), Oxford (1258), Montpellier (1289), Lizbon (1290) üniversitelerinin kuruluşunu Pisa, Heidelberg, Köln, Viyana, Prag, Basel gibi üniversitelerin kuruluşu izledi. Böylece modern eğitim düzenine çatıdan başlanmış oldu. Henüz modern orta öğretim kurumları ortada yoktu ve kilise okulları eski çizgilerinde öğretim düzenini sürdürüyorlardı. Bu kilise okulları elbette üniversitelerin temelini oluşturdu. Ancak üniversitelerin kurulmasında etkin güç oluşturan bir başka eğitim ortamından da sözetmek gerekecektir. O dönem kilise eğitiminin yanında sivil eğitim diyebileceğimiz ve daha çok uygulamaya dayalı bir başka eğitim de vardı. Soyluluk düzeninin gereklerini karşılayan bu sivil eğitim daha çok toplumsal uyumu ve bedensel gelişimi öngörüyordu. Askerlik, binicilik, avcılık, yüzme, eskrim, şan, müzik dersleri Ortaçağ'da oldukça yaygındı. Soylu davranışların önemsenmesi, onur kavramının öne çıkarılması, kadına ve aşka saygının yüceltilmesi gibi bu dünyayla ilgili birçok tutumun gelişmesinde bu sivil eğitimin rolü büyük oldu.

Kilise okulları uzun süre varlığını sürdürdü. Bu okullar bu çağda büyük bir gereksinimi karşılıyordu; dinin gereklerini yerine getirmek ve dinsel inancı yaymak için pekçok din adamına gereksinim vardı. Hıristiyanlar zengin yoksul ayırımı yapmadan çocukları bu okullara çekmeye çalışıyorlardı. Manastır okulları ve Piskoposluk okulları olmak üzere iki kümede toplanan bu okullarda yoğun dini öğretimi yapılırdı. Manastır okulları parasızdı, piskoposluk okullarına zenginler pa-

ra öderler, yoksullar parasız giderlerdi, ayrıca psikoposluk okulları yoksullara burs verir ya da onların çeşitli gereksinimlerini karşılardı. XI. yüzyıldan sonra yaşam koşullarının değişmesi ve üretimin ve ticaretin genişlemesiyle birlikte bir kentleşme sürecine girilmesi kilise okullarının dar çerçevesini kırdı, bundan sonra kentlerde okullar kurulmaya başladı. Ancak bu yeni okullar da kilisenin denetimindeydi. XII. ve XIII. yüzyıldan sonra eğitime tarikatlar ağırlık koymaya başladılar. Vaaz veren papazlar örgütünü kuran Aziz Dominique (1170-1221) ve rütbeleri daha aşağı seviyede olan kilise mensuplarını (rahiplerini) örgütleyen Assisili Francesko (1182-1226) onüçüncü yüzyıl üniversitelerinde görev alarak hocaların yetişmesine katkıda bulundular. Örneğin ünlü Dominikenlerden Albertus Magnus ve kendisinden daha ünlü talebesi Dominiken St. Thomas Aquinas ile Francisken tarikatından olan Boetius of Dacia ile Siger de Brabant yeni kurulup gelişmekte olan bu üniversitelerin hocalarıdır

XII. ve XIII. yüzyıllar düşünce dünyasında büyük değişikliklerin gerçekleştiği yüzyıllardır. XIII. yüzyıla kadar Hıristiyan düşünce dünyası Aristoteles felsefesinden habersiz kaldı. Hıristiyan düşünürleri yalnızca Aristoteles'in mantığını biliyorlardı: Boetius (480-524) çok önceleri Aristoteles'in mantıkla ilgili metinlerini Latinceye çevirmişti. Aristoteles'i yalnızca mantığıyla tanıyan düşünürler, Avrupalılar Haçlı Seferleri sırasında İslam dünyasıyla yüzyüze geldikten sonra Aristoteles'i daha geniş bir biçimde tanıdılar. XII. yüzyıl sonlarında Avrupalılar İslam düşünürlerinden aldıkları metinleri Toledo'da çevirtmeye başlayarak Rönesans'ın ilk adımlarını attılar. Gene de bu sırada skolastik felsefe yürürlükteydi. Skolastik felsefe Hıristiyan dogmalarını Aristoteles'in tasım kalıplarına göre doğrulamaya ya da göstermeye çalışan bir felsefe oldu. Bu felsefede gerçek anlamda bilimsel araştırmaya yer yoktu. Ancak ne olursa olsun skolastik felsefe ussal düşüncenin öne çıkarıldığı bir felsefedir ve onun başlattığı ussal araştırmalar yavaş yavaş Rönesans'ı duyuracak olan düşünce devinimlerini hazırlamıştır. XIII yüzyılda Petrus Abelardus dinbilimi felsefeden ayırdı, ayrıca zooloji, botanik, coğrafya, gökbilim, kimya, hekimlik gibi bilimlerle ilgilendi. Onun izleyicisi St. Thomas Aquinas Ortaçağ'ın birinci döneminde kilise babalarıyla, özellikle Saint Augustinus'la gelen katı dinci belirlenimci bakış açısını yumuşatarak Tanrı istemi kavramının yanına ya da altına insan istemi kavramını koydu. Ona göre insan iyiyi sezebilen ussal bir varlık olmakla mutlak iyiye yönelme açlığı içindeydi. XIII. yüzyılın bir başka düşünürü Roger Bacon, Petrus Abelardus'u ve St. Thomas Aquinas'ı kıyasıya eleştirerek Rönesans'ın gelişini iyiden iyiye duyurmuş oldu. İnsanları kitapların dünyasından kurtarıp doğa araştırmasına yöneltmeye çalışan Roger Bacon görüşleri yüzünden on iki yılını hapiste geçirdi. Ne olursa olsun artık yenibir çağ başlıyordu.[48]

48. Timuçin, Afşar, (Ders notları)

Bilindiği gibi XI. yüzyıl sonunda Avrupa'da yerleşme ve şehirleşmeden doğan nüfus yoğunluğu karşısında eski Batı okul ve ilim sistemi yetmez olmuş, Avrupalılar Endülüs Emevi Devleti dolayısıyla da İslâm kültürünü öğrenmek zorunda kalmışlardı. Batıda İslâm bilim ve düşüncesinin yayılması önceleri katedral okulları ile başlamıştı. Leon, Reims, Chartres ve Paris gibi ünlü katedral okulları bilâhare üniversitelerin kurulmasında bir çekirdek rolünü oynamışlardır.[49] İlim hareketleri önce râhipler arasında gelişmeye başlamıştı. X. yüzyılın ortalarına doğru Auvergne bölgesinde Aurillac'ta (950) dünyaya gelen Gerbert, Cluyn'li Odon tarafından ıslah edilmiş olan Aurillac manastırında öğrenim gördükten sonra, üç yıl İspanya'da kalır ve İslâm ilimlerini yakından tanıma fırsatını bulur. Reims ve Ravenne'de başpiskoposluk yaptıktan sonra 999'da II. Silvestre adıyla Papa olur. İşte Batı düşüncesinin seyrinin değişmesi II. Sylvestre ile birlikte başlar.[50] Gerbert'in teşvikleriyle İslâm düşüncesine daha çok ilgi duymaya başlayan Latin dünyası, yavaş yavaş İslâm bilim, düşünce ve kurumlarını örnek alarak yeni müesseseler kurarlar. Papa II. Sylvestre ile başlayan İslâm ilim ve kültürü ile yakın temas ve bunun ardından kurulan Chartres Okulu, bu okulda okutulan Müslüman düşünürlerin yorumladığı Aristoteles ve Platon düşüncesi, daha sonra Paris Üniversitesinde ilk iş olarak yapılan Aristoteles'in Arapça tercümelerinin yayılması faaliyetleri, İslâm bilim ve düşüncesinin etkilerini göstermesi bakımından önemlidir.

Aristoteles'in de iyi yorumcusu olarak bilinen İbn Rüşd ile adeta kuvvetli temsilcisini bulmuş olan İslâm bilim ve düşüncesinin batıya geçişinin birkaç merhalede gerçekleştiği bilinmektedir: İlk olarak; İtalya ve Güney Fransa'dan pekçok kişi Endülüs İslâm medreselerinde okumaya geldiler. Matematik, felsefe, tıp ve astronomi okuyan bu öğrenciler daha sonra açılan ilk Batı üniveritelerinin profesör adayı oldular. İkinci aşamada ise Avrupa'da yüksek düzeyde öğretim yapan ve üniversite diye adlandırabileceğimiz kurumlar XIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu üniversiteler, mimari, ders programı ve eğitim metodları bakımından medreselerin birer kopyasıydı.

1.1.1. Tuleytula (Toledo) Okulu

İberya yarımadasının merkezinde bulunan Tuleytula, Avrupalılar'ın İslâm düşüncesiyle temas ettikleri önemli bilim ve kültür mekezlerinden biridir. Başlangıç-

49. Karlığa, B., İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, s. 166.

50. Karlığa, B., a.g.e., s. 148, (K. Vorleander, Felsefe Tarihi I/294'den naklen). Ancak bundan daha önemli ve etkin olan husus kanımızca Durant'ın tesbitinde bulunmaktadır. Buna göre onüçüncü yüzyılda tüm Hıristiyanlık Araplar ve Yahudiler aracılığıyla temas ettiği Aristoteles tercümeleriyle silkinmiş ve kendine gelmişti. Şimdi yapacağımız alıntı bu hususun ifadesidir. "Onüçuncu yüzyılda bütün Hıristiyanlık Aristoteles'in Yahudi ve araplar tarafından yapılan tercümeleriyle "ürkütülmüş" ve "uyandırılmıştı"; fakat kilisenin gücü hâla Thomas Aquinas ve diğerleri sayesinde emniyetini, muhafaza ediyordu. Aristoteles'in transmogrification'u Ortaçağ teologlarının denetimi altındaydı..."Durant W., The Story of Philosophy, The Lives and Opunuons of the Greater Philosophes, s. 116.

ta büyük miktardaki Hıristiyan unsurunu içine alan bir hudut şehri olmakla beraber Tuleytula, bilhassa Endülüs Emevi Halifeliğinin son devrinde önemli fikir ve kültür merkezlerinden biri haline gelmişti. Daha sonra burası 1087 yılında VI. Alfanso tarafından alınmış ve krallığın başşehri yapılmıştı. Bu kralın Tuleytula'yu zaptı ile birlikte burada tercüme faaliyetleri hızlanmıştı. Bu suretle Arapçadan Ortaçağ Avrupası'nın ortak bilim dili olan Latinceye tercümelerin altın çağı başlamış oldu. 1126 ve 1151 yılları arasında Tuleytula başpiskoposluğu yapan Fransız asıllı Raymond de Sauvetat (Raimundus) o sıralarda Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman unsurların gerçekleştirmeye çalıştıkları bilimsel ve kültürel ortamdan yararlanarak Tuleytula'da, Bağdad'daki Beyt'ül-Hikme'yi andıran bir tercüme okulu kurar. Bu okulda İslâm düşünürlerinin büyük bir kısmının genellikle Kurtuba'dan getirilen eserleri Latinceye çeviriliyor ve yapılan bu tercümeler hemen Chartres Okulu'na ulaştırılarak böylece bütün Hıristiyan aleminin yararlanması sağlanıyordu.[51]

Raymond, İslâm felsefesinin Hıristiyanların da kullanabileceği bir hale getirilmesini istiyordu, bunun için kurduğu tercüme okulunun başına Dominic Gundisalvi'yi (ö. 1181) getirdi ve felsefe ile ilim sahasında Arapça yazılmış en önemli eserlerin Latince tercümelerinin hazırlanması işiyle görevlendirildi. Böylece Tuleytula'da Dominic Gundisalvi ile ilk defa olarak tercüme faaliyetleri başlamış oldu. Dominic Gundisalvi ve Yahudi asıllı İbn Davud (Avendehut olararak da anılan bu zatın John of Sevilla ile aynı kişi olduğu zannedilmektedir) burada tercüme işini beraberce yürütmeye başladılar.[52]

Bu konuda şöyle bir yöntem uyguluyorlardı; İbn Davud, önce Arapça Metinleri kelime kelime Latince kökenli Kastilyanca'ya çeviriyor ve daha sonra da başdiyakoz Dominic Gundisalvi bu çeviriyi kelime kelime Latince'ye aktarıyordu. Tercümelerin bu şekilde cümle değil de kelime düzeyinde yapılması, bir fikri beyan etmesi bakımından çok eksik kalıyordu. Burada şu hususu önemle vurgulamak gerekir ki Tuleytula Okulundaki mütercimlerin çalışmaları hakkında elimizde kafi bilgi bulunmamaktadır. Yaptıkları tercümelerin doğruluğu her zaman için tartışma konusu olmuştur. Belki de bunlar Arapça orijinalinde ve İbranicesindeki (veya İspanyolca) kelimelerin karşılığı olarak Latincelerini kullanıyorlardı; fakat, bunların asıl konuya tam anlamıyla hakim bulundukları umumiyetle tesbit edilmiş değildir. Bu bakımdan yapılan tercümeleri, Arapçaya vukufu olmayan birinin

51. Karlığa, B., a.g.e., s. 205.

52. John of Sevilla, İbn Sina'nın De Anima'sının önsözünde ve diğer çalışmalarında şöyle der: "... et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente ex arabico translatum. " (... ben tek tek kelimeleri kaba bir biçimde ifade ettim. Dominico Archidiacono bu kelimeleri tek tek arapçadan Latince'ya çevirdi...) A. Gonzales Palencia tarafından Paris'teki el yazmaları referansı ile aktarma; El Arzobispo Don Raimondo de Toledo (Barcelona 1942, s. 118); bkz. George F. Hourani; The Medieval Translations From Arabic to the Latin made in Spain, (The Muslim World, V./62, 1972), s. 102/dn. 4.

anlaması çok güçtü. Birçok arapça kelime, oldukları gibi alınmış, birçok yer isimleri, fonetik zaruretler neticesinde tanınmayacak şekilde değiştirilmiştir. Bu durum, Latin dili ile felsefe tahsil edenlerin zihinlerini karıştırmışsa da bununla birlikte yeni fikirler ortaya atanların düşüncelerini de teşvik etmiştir.[53]

Bu okulda ve genel olarak Ortaçağ'da takip edilen usule göre, Dominic Gundisalvi ile ilk defa olarak tercüme faaliyetleri başlamış oldu. Dominic Gundisalvi ve İbn Davud'un tercümede uyguladıkları usulde olduğu gibi, orijinaldeki Arapça kelimelerin üzerine Latincelerini yazan bir mütercim kullanılıyor ve daha sonra bunlar Latinceyi iyi bilen bir rahip tarafından kontrol ediliyordu. Tamamlanan tercüme umumiyetle kontrol edenin adını taşıyordu. Bu, son derece mekanik bir usuldü ve mütercime fazla önem verilmiyordu. Tercüme hazırlama işi, bir metnin kopyasıyla aynı kabul ediliyor ve buna istinsahtan daha önemli olan fikri bir faaliyet olarak bakılmıyordu. Bir başka ifadeyle kontrol eden kişi cümlelerin gramer kaidelerine uygun olup olmadığına bakmaktan başka birşey yapmıyordu. Bünye ve sentaks hala Arap dilinin yapılışına uygundu ve bir Latin için bunu anlamak çok güçtü.Tercümesi yapalamayacak kadar güç kelimeler ise Latin harfleri ile arapça yazılıyordu.[54]

XIII. yüzyıl ortalarında diğer âlimleri sert bir dille eleştiren Roger Bacon (1214-1294), tercümelerin kalitesi hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "... Her ne kadar konuya ve her iki lisana gayet vakıf mütercim olsalar da mesela Boetius sadece Grekçe ve Latince uzmanlığı ile meşgul oldu ve Grosseteste diye anılan üstad Robert sadece ilimleri bilirdi. Muayyen diğer alelade tercümeciler; Gerard of Cremona, Michael the Scot, Alfred the Englishman ve Hermann the Germann gibiler -ki Paris'te gördük- lisanda olduğu kadar ilimde de büyük başarısızlığa düştüler..."[55]

Tuleytula'da tercüme faaliyetiyle uğraşan Dominic Gundisalvi ve yardımcısı İbn Davud, Kindî, Fârâbî, İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi büyük düşünürlerin eserlerini Arapça'dan Latinceye tercüme ettiler.[56] Dominic Gundisalvi aynı zamanda kendisi de bu düşünürlerin doğrultusunda müstakil eserler kaleme almıştır.[57] Adı geçen iki mütercim Tuleytula'da felsefenin diğer dallarında da tercümeler yaparak İbn Sina'nın *Şifa*'sını ve Meşşai felsefesi doğrultusunda kaleme alınan psikoloji, fizik, mantık ve metafizik hakkındaki kitapları tercüme ettiler.[58]

---

53. De Boer, İslâmda Felsefe Tarihi, s. 148.
54. O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 166.
55. Hourani, George F., "The Medieval Translations From Arabic to the Latin Made in Spain", the Muslim World, V/62, (1972), s. 103, (Roger Bacon, Opus Majus, tr. R. B. Burke, (Philadelphia, 1928), I, 76f'den naklen)
56. Hourani, George F., a.g.m., s. 103.
57. Karlığa, B., a.g.e., s. 206.
58. Hourani, George F., a.g.m., s. 103

Tuleytula Okulundaki en önemli ve en verimli mütercimlerden biri de Cremonalı Gerard (1114-1187) idi. İtalyan asıllı olan Gerard, 1165 yılında Tuleytula'ya geldiğinde, Arapça literatürde çok bol olan felsefe ve bilim alanındaki eserlerin, Latince'de kıt olduğunu ve Latinlerin bu eserlere ne denli muhtaç olduklarını görüp iştiyakla Arapça ve İslâm ilimlerini öğrenmeye başlamıştı. Daha sonra bunların Latinceye çevrilmesi gerektiğini düşünmüş ve yetmişdördün üzerinde eser tercüme ederek bu alanda haklı bir şöhret kazanmıştır.Bu eserler genellikle Müslüman düşünürlerin eserleri ile onların Antik filozoflar üzerindeki şerhlerinden ibarettir. Kendisi de Müslümanların yazdıkları eserlerden yararlanarak bazı kitaplar kaleme almış ve modern Batı düşüncesini İslâm düşüncesine ve dolayısıyla Antik düşünceye bağlayan en önemli köprülerden biri olmuştur.[59] Öte yandan Tuleytula'da Müslümanlarla, bazıları Hıristiyan olmuş (tanassur etmiş) Yahudiler, İspanyalı Hıristiyanlarla birarada çalışıyorlardı. Böylece burada Dominic Gundisalvi, İbn Davud (John of Sevilla), Cremonalı Gerard'dan başka ayrıca Michael Scot (ö. 1235) ve Hermanus Alemanus gibi mütercimler de tercüme faaliyetini sürdürdüler. Michael Scot, 1217 yıllarında Tuleytula'da bir Yahudi alim yardımıyla mütercimlik yapıyordu ve İbn Rüşd eserlerinin en ünlü tercümecilerinden biri sayılmakta idi. O, İbn Rüşd'ün Gök ve Alem Üzerine (es - Sema ve'l-alem) şerhini ve Aristoteles'in hayvanlar hakkındaki kitabını (Kitab'ul-Hayevan-Historia Animalium), İbn Sina'nın kısa bir düzeltmesiyle birlikte tercüme etmiştir.. O aynı zamanda Aristoteles'in Oluş ve Bozuluş (el Kevn ve'l-fesad-Generation et Corruption), Meteoroloji (el-Asaru'l-ulviyye) ve Tabiata dair kısa yazılarını (Parva Naturalia) - ki klasik İslâm kaynaklarında bu başlık altındaki eserler el- Hissi ve'l - mahsus adı ile tanınmaktadır.- tercüme etmiştir.[60] Tuleytula'da birkaç yıl görevli kalan Michael Scot, yaptığı bütün tercümeleri II Frederic'e göndermekteydi.[61] Aynı okulda 1240 yıllarında[62] görevli Hermanus Alemanus (1273'te İspanya'da Astorga Piskoposu olarak ölmüştür) ise İbn Rüşd'ün *Nikamakhos Ahlakı* üzerine şerhini tercüme etmiştir. Ayrıca 1254 ve 1256'da İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in *Retorika* ve *Poetika*'sı üzerine olan şerhlerini de çevirmiştir.[63]

1.1.2. Kurtuba (Cordova) Okulu

Kurtuba III. Abdurrahman (912-961) ve onun bir bilgin olan oğlu el - Hakem (961-976) dönemlerinde halifeliğin merkezi olma yanında aynı zamanda önemli

59. Karlığa, B., a.g.e., s. 211 ve 214.
60. Benz, E., "The Islamic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe" İslâmic Culture, XXXV. (1961) s. 162-163.
61. Renan, E., Averroest et L' Averroisme, s. 208.
62. Renan, E., a.g.e., s. 230, 212-213.
63. Benz, E., a.g.m., s. 163.

bir bilim, sanat ve kültür merkezi durumua gelmişti. Doğu İslâm dünyasından buraya gelen bilgin ve düşünürlerden başka, Endülüs'ten de Bağdad ve Kahire gibi önemli merkezlere giderek orada tahsil yapan ve dönüşlerinde Doğu İslam bilimini Endülüs'e taşıyan öğrenciler bulunmaktaydı. Böylesine yoğun bilim ve kültür trafiği içerisinde, Kurtuba birçok bilgin, düşünür ve sanatkarı barındıran çok önemli bir merkez haline gelmişti. Bu sayede büyük bir hukukçu ve sanatkar olmasının yanında ilk defa mukayeseli dinler tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan İbn Hazm ile Meşşai felsefesinin son büyük temsilcisi ve Batı Ortaçağ düşünürlerini büyük ölçüde etkilemiş olan filozof İbn Rüşd de bu ortamda yetişmişlerdir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz bilim ve kültür trafiği sırasında Ebu'l Hakem Amr-el- Kirmani, Harran'a giderek orada tıp ve geometri tahsili yapmış; Endülüs'e dönüşünde beraberinde İhvan'ı Safa Risalelerini,[64] getirmişti ki bu sayede Endülüste'ki felsefe çevreleri Yeni Pythagorascı ve Yeni Eflatuncu doktrinleri de tanıma fırsatını elde etmişti. Endülüs bilim, düşünce ve kültür hayatıyla ilgili bugüne kadar yapılan araştırmalarda, buradaki tercüme faaliyeti ve bunların başlıca temsilcilerinin kimler olduğu ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuş değildir. Aynı durum genellikle bundan sonraki tercüme merkezleri için de sözkonusudur. Bununla birlikte Kurtuba'da azınlık durumunda bulunan Yahudi toplumu içinden yetişen, kendi ana dilleri olan İbranicenin yanısıra, Arapça ve Latinceyi de bilen Yahudi mütercimlerin İslâm bilim ve düşünce ürünlerinin, hem İbraniceye, hem de Latinceye kazandırılmasında bir katalizör görevi yaptıkları, bütün araştırıcılar tarafından kabul edilmektedir.[65] Hattâ, bunlardan bazıları Müslümanların aşırı derecedeki hoşgörüsünü istismar ederek tercüme ettikleri eserlere, asıl müelliflerinin yerine, kendi adlarını koyuyorlardı.[66] Sözkonusu Yahudi cemaatinden yetişen İbn Meymun (Maimonides), felsefesini temellendirirken, Eş'ari kelamcılarından yararlandığı kadar, belki onlardan da fazla İbn Rüşd'ün sisteminden büyük ölçüde istifade etmiş bir filozoftur. Özellikle onun, Yahudi akidesine ait bazı problemleri çözümlemek için kaleme aldığı **Delâletü'l Hâirîn** ile İbn Rüşd'ün **Faslu'l - makâl** ve **Menâhicü'l edille** adlı eserleri karşılaştırıldığında bu durum daha da iyi bir şekilde anlaşılmaktadır.

1.1.3. Palermo Okulu

İslâm bilim ve kültürünün gelişip çiçeklendiği ve olgun ürünlerini verdiği bir sırada bu ürünlerin Latince'ya tercüme edildiği merkezlerden biri de Sicilya'dır.

64. İbn Ebi Useybia, Uyun, s. 484-485 (nşr. Beyrut, 1965).
65. Renan, E., a.g.e., s. 175.
66. İbn Abdun, Risale fi'l-Kaza ve 'l-hisbe (Kahire, 1970), s. 57.

Tarihi boyunca Sicilya, önceleri Grek ve Romalıların hakimiyeti altında bulunmuş önemli bir ticaret merkezi idi. Kuzey Afrika'nın İslâm coğrafyasına katılmasıyla birlikte VII yüzyıldan itibaren Sicilya'ya da bazı seferler yapılmıştı; fakat kesin sonuç 831'de alındı.[67] Adanın kuzeybatısında bulunan ve önemli bir merkezi olan Palermo, kısa zamanda her bakımdan zengin bir İslâm şehri haline geldi.[68] Grek, Roma ve İslam kültür ve medeniyetlerinin buluşması neticesinde ilginç bir sentez vücuda getiren ve 250 yıl devam eden bu parlak medeniyet, adanın 1091 yılında Normanların eline geçmesiyle de bir süre gelişmesini sürdürdü. Adayı zapteden barbar Norman, Müslümanların idare usulünü devam ettirdi. Müslüman memurlar makamlarında bırakıldılar. Bütün kültür ve ticaret hayatına Müslümanlar hakim oldu. Hattâ Arapça resmi dil olarak muhafaza olundu. Sicilya Müslümanları dinlerine, kültürlerine bu kadar itibar ve müsamaha gösteren Norman Kralların-dan bilhassa Roger II'yi bazı eserlerini ona ithaf edecek kadar sevmişlerdir. Nitekim meşhur Arap coğrafyacısı el-İdrisi, *Nüzhetü'l-müştuk fi ihkiraki'l-afak* (telifi, 1154) adlı eserini ona ithaf etmiş; 'Kitab Rucar' adı ile tanınan bu eser dolayısıyla da Roger II.nin adı ebedileşmiştir.[69] Palermo'da Afrikalı Konstantin ve Adelard of Bath tıp ve felsefeye dair birçok eseri Arapça'dan Latinceye tercüme etmişlerdir.[70] İslâm tıbbına duyulan ilgiyi Kartacalı bir tüccar olarak geldiği Palermo'da farkeden Afrikalı Konstantin, memleketine döndüğünde tıp öğrenimini geliştirmek için başta Bağdad olmak üzere çeşitli Müslüman memleketlerine seyahatler yaparak Arapça öğrenir. Palermo'ya tekrar döndüğünde Monte Cassin'deki Benedictine Manastırında tercüme faaliyetlerine başlayarak yetmişe yakın eseri Arapça'ya çevirir.[71] İngiliz asıllı olan Adelard of Bath 1070 civarında Bath'da doğmuş, Tours ve Laon'da eğitim ve öğretimde bulunduktan sonra Palermo'ya gelmiştir. 1120-1130 yılları arasında Euclides'in *Usulü'l Hendese* adıyla Arapçaya çevrilmiş olan *Elemens*'ini Arapça'dan Latinceye çevirmiştir.[72] Adelard of Bath sadece Arapça'dan tercümeler yapmakla kalmamış aynı zamanda Arapça kaynaklara dayanarak bazı eserler de kaleme almıştır.[73]

İtalya ve Sicilya kendi şehirleri ve İslâm memleketleri olan Kuzey Afrika ve Suriye ile ticaret yapıyorlardı. Bizans ve İstanbul ile ticari ve diplomatik ilişkileri vardı. XI. yüzyılda Bizans'ın Müslümanlara komşu olan taraflarında, tıbba ait tercümelerin, Kuzey Afrika'dan alınmış olduğu gözüküyor. Yeni matematiğin öncüsü Leonard of Pisa, gençliğini 1200'lerden önceleri buralarda geçirmişti. Sicilya'da yakla-

67. Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi (çev. Salih Tuğ), III./960.
68. Brockhaus, F. A., Brockhaus Anyzk., XIV/142b-143a.
69. Işıltan, F., "Sicilya", İsl. Ans. X/589 a.
70. Karlığa, B., a.g.e., s. 175.
71. Karlığa, B., a.g.e., s. 202.
72. Karlığa, B., a.g.e., s. 203.
73. Karlığa, B., a.g.e., s. 204.

şık 1150'lerde büyük bir harita ve beraberinde İdrisi'nin bir metni ve Ptolemaios'un *Optica* tercümesi bulunuyordu.[74] Müzik alanında bir eser kaleme almış olan ve hayatının bir kısmını Palermo'da geçirmiş bulunan Udo of Cluny, bu çalışmalarında Müslüman kaynaklarının Latince çevirilerinden büyük ölçüde faydalanmıştır.[75]

Sicilya'da Normanları 1194'te Alman Staufen Hanedanı istila etti. Bunlardan bilhassa İmparator Frederic II (1212-1250) zamanı Sicilya'da İslâm kültürünün en yüksek seviyeye ulaştığı dönem oldu.[76] Frederic II., Palermo'daki sarayında kültür ve edebiyatı zenginleştirecek önemli bütün eserleri topladı.[77] Çok iyi Arapça bilen İmparator Frederic II. Palermo'daki kendi sarayında ünlü İslâm filozofu İbn Rüşd'ün fikirlerini korumuştur.[78]

Aristoteles'in unutulmuş yazıları Sicilya'da özellikle İmparator Frederic II.'nin Palermo'daki sarayında meydana çıkarıldı. Bu şehir, Latin medeniyeti ile İslâm felsefe ve bilim geleneğinin birbirlerine direkt etkide bulundukları bir yerdi.[79] Frederic II'nin oğlu Kral Manfred de Arapçadan çeviriler yaptı.[80] Frederic II ve Manfred zamanında burası İslâm âlimlerinin düşünceleri ve eserlerinin bir odak noktası konumundaydı.[81] En eski okullardan biri olan Palermo gerçekte bir tıbbi kolej idi. Bu okulun tarihi onbirinci yüzyılın ilk yarısına kadar giderse de en erken resmi dökümanlar sadece 1231 yıllarına aittir.[82]

1.1.4. Paris Okulu

Paris Okulunda Arapçadan Latinceye doğrudan çeviri yapan mütercimler hakkında kesin bir bilgi yoksa da, o güne kadar Latinceye kazandırılan İslami literatürün, özellikle Meşşai felsefesinin önde gelen filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve bilhassa İbn Rüşd'ün düşünce sisteminin, adı geçen okul üzerinde bariz etkilerini görmek mümkündür, şöyle ki; XII. yüzyıl başlarında Paris"te üç büyük okul vardı, bunlar Notre - Dame Katedrali, St. Victor ve St. Genevieve, bütün bunlar Paris"in Hıristiyanlığın bir merkezi olması konumunu sağlıyor ve onu bir 'öğretmenler şehri" yapıyordu. Bu katedral okullarından sonra üniversite ortaya çıktı. 1170'den itibaren Paris Üniversitesi şeklini almaya başladı. Takriben 1180 yıllarında ilk ve en erken fakülte bir İngiliz olan Josce of Londan tarafından kuruldu, yavaş yavaş ho-

74. Haskins, Charles, H., "Arabic Science in Europe", ISIS, vol. 7. (1925), s. 480-481.
75. Thompson, J. Westfall, "The Introduction of Arabic Science into Lorranien in the Tenth Century", ISIS, 12, 1929), s. 192/dn. 34.
76. Benz, E., "The Islâmic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe" Islâmic Culture, vol. XXXV., (1961) s. 160.
77. Diercks, Gustav., Die Araber im mittelalter und Ihr Einfluss auf die Cultur Europa's. 31-32.
78. Diercks, Gustav., a.g.e., s. 73.
79. Benz, E., a.g.m.., s. 160.
80. Steinschneider, Die Europaischen Übersetzungen, s. 54.
81. Haskins, Charles H., "Arabic Science in Europe" ISIS, vol. 7. (1925), s. 481.
82. Sarton, G., Introduction to the History of Science, vol. II. Part. 1. s. 351.

calar ve talebeler kendilerini sanat, teoloji, hukuk ve tıp olmak üzere dört fakülte halinde gruplandırdılar. Sanatlar akademisi geleneksel trivium ve quadrivium öğretisini sürdürdü. Diğer üç fakülte ise zamanlarındaki gelişen ihtiyaçlara cevap vermek üzere yeni ve geniş organizasyonlar kurdular, Sanatlar fakültesi 'ikinci derecede' bir fakülte idi. Diğer üçü daha üst derecede idi ve teoloji fakültesi şüphesiz ki en üst derecede idi.[83] İslam felsefesi ve Hıristiyan teolojisi arasındaki çatışma, henüz teşekkül etmekte bulunan Paris Üniversitesi'nde XIII. asrın başlarına doğru ortaya çıkıyor. 1200 yılında Paris Katedrallerinin bütün hocaları ve öğrencileri buna karşı tek vücut oluyorlar. Ortaçağ üniversitelerinin en meşhur ve en eskisi olan Paris Üniversitesi böylece teşekkül ediyordu. Faaliyetlerinin ilk yıllarından itibaren burada Aristoteles'ten ve onun Müslüman şarihlerinden tercümeler görülmekteydi. O zaman Paris"te ders veren Guillume d' Auxerre (ö. 1287'ye doğru) ile Phillippe de Greve (ö. 1236), akın etmeye başlayan bu yeni fikirler yığınını bilmiyor değillerdi. Guillume d' Auvergne (ö. 1249), ayaltı dünyasının izahı için Aristoteles fiziğinin üstünlüğünü kabul ediyor ve İbn Sina'nın bazı görüşlerini tenkid ediyordu. Müteakip yıllarda, İbn Rüşd'ün eserleri, birbiri ardına gelmeye başladı ve Roger Bacon ile Albertus Magnus onu, 1240-1250 yıllarında zikretmeye başladılar. Fakat öyle görünüyorki İbn Rüşd'ün öğretisini tam manasıyla anlayamıyorlardı.[84] XIII. yüzyıl başlarında Paris'te İslam felsefecilerinin münakaşa ettikleri meselelere çok benzeyen konularda, çeşitli ihtilaflar görülmekle birlikte bunlar gerçekte, İslam felsefesinden değil, başka kaynaklardan geliyordu. İslam tesirini en iyi gösteren 'nefslerin birliği' konusundaki münakaşa, İbn Rüşd'ün bir yankısı gibi görülmekle birlikte aslında bu doktrin Kelt Kilisesinde, Yeni Eflatuncu malzemeden müstakil olarak geliştirilmiş ve asıl özellikleri ise İrlanda'da görülmüştür.[85]

1200 yılı sıralarında Paris'te teoloji dersleri vermiş olan Tournay'lı Simon hakkındaki "Aristoteles'i benimsediği için sonraki yazarlar tarafından zındıklıkla (ateistlikle) itham edildi" sözü onun teolojide diyalektik metodu uygulamada aşırı bir yol takip ettiğini göstermektedir. İslam felsefesinin Hıristiyan skolostiğinde açıkça görünüşü ilk defa 1209'aki Paris Konsili'nde olmuştur.[86] 1209'da Paris'te toplanan (Provancial Council) ruhani mecliste alınan kararlar 1215'te papa elçisinin tasvibini görür. Bu kararlar aynı zamanda Aristoteles'in tabiat felsefesinin ve şerhinin kullanılmasını da yasaklamakla birlikte 1225'te Aristoteles eserlerinin listesi tekrar incelenmeye başlandı.[87] Her ne kadar papalık temsilcisinin 1215 yılına ait emirleri arasında eski ve yeniye ait mantık kitaplarının kullanılmasına müsaade ediliyorsa da

83. Sarton, G.,a.g.e., Vol. II. Part. 1 s. 352.
84. Gilson, E., M. Age., s. 386-387.
85. Renan, E., a.g.e., s. 132-133; O'Leary; a.g.e., s. 167.
86. Renan, E., a.g.e., s. 223.
87. Dampier, W. C., A History of Science and its Relation with Philosphy and Religion, s. 84.

pekçok ilim ve felsefe kitabını Hıristiyan teolojisine zararı dokunur diye yasaklıyordu. İslam felsefesinin kilise dogmalarının skolastik gelişmesine tesiri kısmen yıkıcı, kısmen de yapıcı olmuştur. Hıristiyan dogmatizmi aslında inkişafının daha ilk devresinde Grek felsefesinden pekçok iktibaslarda bulunmuştu. Ayrıca açık İslami öğretileri anlamak, muğlak Hıristiyan dogmalara nisbetle daha kolaydı. Bu yüzden Paris'te eğitim veren büyük Dominikenlerden Albertus Magnus ve öğrencisi St. Thomas Aquinas, müstakbel dini nazariyelerini Fârâbî ve bilhassa İbn Sina ve İbn Meymun (Maimonides) tarafından birçok taraflarıyle kendilerine uydurulmak için tadil edilmiş Aristoteles'ciliğe istinat ettirmişlerdi. Asıl büyük tesir İbn Rüşd'den gelmiş ve bu tesir kendisini o devrin Hıristiyanlığının bir kültür merkezi olan Paris'te olanca gücüyle göstermiştir. Nitekim 1256 yılında Albertus Magnus ve bundan onbeş yıl sonra da St. Thomas Aquinas, İbn Rüşdçülüğe karşı birer eser yazdılar. İbn Rüşdçülüğün (Averroizmin) lideri Paris edebiyat fakültesinden Siger de Brabant idi.[88] O, İbn Rüşdçü sistemin vardığı mantıki sonuçlara itiraz etmiyordu. Tıpkı İbn Rüşd'ün, İbn Sina'yı tenkidi gibi, Siger de Brabant da Albertus Magnus ve St. Thomas'ı son derece hürmetkar sözlerle tenkid ediyordu.[89] Vahyi, samimiyetle kabul etmekle beraber. Aristoteles'in, İbn Rüşd'ün şerhettiği eserlerindeki fikirleri, aklın tamamen teyid ettiğini de görüyordu. Onun bu muğlak akılcılığını teologlar kabulleniyorlardı. Görünüşe göre Fransiskenlerin isteğine uyarak Dominikenlerin Aristoteles'ciliğine hücumlarda bulundu ve bu yüzden Katolik Kilisesinin takibatına uğrayarak Orvetio'da takriben 1281 veya 1284 yıllarında ölümüne kadar hapishanede kaldı.[90]

Paris Ekolünde XII. asrın son yılları ile XIII. asrın ilk yıllarında görülen rafızî (Hristiyanlıktan uzaklaşmış) fırkaların üzerinde gerçekten de bir İslam tesirinin tasavvur edilip edilmeyeceği konusunda E. Renan; Amaury'nin realizmi ile Avicebron (İbn Cebirol)'unki arasında görülen benzerliği inkâr edemeyeceğimizi ayrıca David de Dinant'ın 'formdan uzaklaştırılmış ve her nesneye ortak cevher teşkil eden "ilk madde" (heyula) doktrininin, şüphesiz olarak İslam Meşşailiği görüşünden ibaret olduğunu belirtmiştir.[91] İslam ilim ve felsefesinin Batıya geçişinde kaynak eserlerin yasak edilmiş olması dolayısıyla tercüme ve nakiller konusunda Paris Okulunun pek fazla bir katkısının olduğu söylenemez, ancak yasak kararlarının bitiminden sonra taassup zayıflayacak ve Paris, Ortaçağ Latin kültüründe önemli meselelerin ele alındığı bir kültür merkezi haline gelecektir.[92] Bu bağlamda İbn Rüşdçülüğün (Averroizmin) iki büyük savunucusu tarih sahnesine çıkar: Boetius of Dacia ve Siger de Brabant.

88. Sarton, G., Introduction to the History Science, Vol. II. Part. II. s. 945.
89. Maurer, Armond, A., Medieval Philosophy, s. 185.
90. Dante, İlahi Komedya, Cennet, (terc. F. Timur), s. 81/dn 33.
91. Renan, E., a.g.e., s. 220.
92. De Boer, a.g.e., s. 149.

1.1.5. Napoli Okulu

Müslümanların 856'lardan itibaren Napoli'yi fethiyle[93] burada bulunan yerli Hıristiyan halk Müslüman kültürüyle yakın temasa geçmiş oldu. 1224'te, Frederic II. Napoli'de bir üniversite kurduğunda onu, İslam ilmini Batı dünyasına tanıtmak için bir akademi haline getirdi. Doğuya yaptığı Haçlı seferleri esnasında Frederic II. Müslümanlarla yakın temaslarda bulunmuş ve onlara hayran olmuştu. Doğu kıyafetini ve birçok Müslüman adetini benimseyerek, Arapça dilini orijinallerinden okuyabilecek kadar iyi öğrenmişti.[94] Frederic II. yeni Avrupa medeneyitenin kurulmasında çok büyük bir rol oynamış, Grek ve Latin, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman kültürlerinin bir sentezini yapmaya çalışmıştı. Tarihçilerin ısrarla belirttiklerine göre kendisi de adeta bir yarı Müslüman sayılabilirdi. Onun sarayı Avrupa'nın bir kültür merkezi haline gelmişti. 1224'te Napoli Üniversitesi'ni kurduğunda burada Averroizm etkisinin tutunmasını ve yayılmasını sağladı. O bunları yaparken sadece basit bir yönetici ve patron değil aynı zamanda samimiyetle ve herşeyi öğrenme merakından ötürü kendi felsefi ve ilmi bilgilerini arttırmak için Michael Scot ve İbn Seb'in[95] gibi düşünürlerin fikirlerini de alırdı.[96] Avrupa tarihinin en büyük romantiklerinden biri sayılan Frederic II.'nin[97] Napoli'de kurduğu üniversitede Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman kültürü içiçe bulunuyordu. Frederic II.'nin bir Latin sekreteri yanında, aynı zamanda bir Yahudi ve bir de Müslüman sekreteri vardı. İtalyan olarak bilinen William of Lunis de muhtemelen Frederic II.'nin maiyetindeydi ve kendisi İbn Rüşd'ün *Organon* şerhinin mütercimi olarak bilinmektedir.[98] Napoli Üniversite'sinde Arapça manüskrilerin geniş bir kolleksiyonu vardı. Frederic II. muhtemelen 1232 yıllarında Napoli Üniversitesindeki Aristoteles eserlerinin ve İbn Rüşd çevirilerinin kopyalarını Paris ve Bologna'ya göndermişti[99] 1224 ve 1250 yılları arasında Frederic II zamanında Napoli en parlak devirlerini yaşamış, bir kültür, idare ve ekonomi merkezi olmuştu.

İslam filozoflarına duyulan ilginin bir merkezi olan Napoli Üniversitesi'nde, Dominiken tarikatına girmeden önce St Thomas Aquinas da okumuş ve hayatının

93. Karlığa, B., İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s. 177.
94. De Boer, a.g.e., s. 168.
95. İbn Seb'in; "Sicilya Cevapları" adlı eserinde (Şerafettin Yaltkaya tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Felsefe Yıllığı, 1936, c. II) II. Frederic (1198-1250) tarafından sorulan felsefi ve ilmi suallere cevap verir. Bu sorular; âlemin kıdemi meselesi ve kıddem hakkında Aristoteles'in sözlerinin izahı, ilahiyat ilminin ne olduğu, akledilirlerin (ma'kulelerin) açıklaması, ruhun mahiyeti ve Aristoteles ile şarihi Aleksander Aphrodias arasındaki ihtilaf hakkındadır. İbn Seb'in bu sorulara âdeta II. Frederic'i sual sormasını bile bilememekle 'itham ederek' cevaplar verir ve verdiği bu cevaplar karşısında kendisinden hiçbir maddi menfaat kabul etmeyeceğini, bu soruları 'İslam'ın zaferi' adına cevaplandırdığını' belirtir.
96. Sarton, G.,a.g.e., Vol. II. Part. II s. 496 ve s. 576.
97- Sarton, G.,a.g.e., Vol. II. Part. II s. 497.
98- Sarton, G.,a.g.e., Vol. II. Part. II s. 498.
99. Sarton, G.,a.g.e., Vol. II. Part. II s. 575.

son yıllarına doğru da aynı üniversitede hocalık yapmıştı. Napoli akademisi'nde Arapçadan Latinceye ve İbrancaya muhtelif tercümeler yapıldı. Özellikle Michael Scot tarafından Aristoteles'in *De Anima* adlı kitabının ilk kısmı ile *De Caelo et* Mundo'suna İbn Rüşd'ün yapmış olduğu şerhleri tercüme etti. Michael Scot, Meteora, Parva *Naturalia*, *De substantia Orbis, Physic*, ve *De Generatione et Corruptoine* üzerine yapılmış şerhlerin de mütercimidir. Şu bir gerçek ki İbn Sina'nın adı geçen eserler üzerine yapmış olduğu şerhler daha önce Avrupa'de biliniyordu. Michael Scot'a bu tercüme işlerinde Andrew adlı bir Yahudi yardım ediyordu.[100]

1.1.6. Bolonya ve Padua Okulları

İbn Rüşdçülüğün gerçek merkezi olan bu iki üniversiteden yayılan tesir, Venedik ve Ferrara da dahil olmak üzere bütün kuzey doğu İtalya'yı kaplamış ve XVII yüzyıla kadar devam etmiştir. Bolonya'da tıp derslerinde İbn Sina'nın *Kanun*'u ile İbn Rüşd'ün tıbbî risaleleri okutuluyordu. Padua ve Bolonya'da aynı zamanda astrolog olan tabiblere serbest düşünür ve zındık gözü ile bakılıyordu. Padua'da İbn Rüşd'ün şerhi üzerine Servit Rahibi Urbano 1334'de bir şerh yazdı ve böylece "Büyük Şerh" 1492'de tarikat emri ile basıldı. İbn Rüşdçülüğün asıl kurucusu olarak ise Padua Katedralinin bir rahibi olan Tiana'lı Gaetano tanınır. Öğretisi bakımından ifadelerinde Venedik'li Augustinci Paul'den daha az cesur olmakla beraber, fa'al akıl ve ruhların birliği konularında daha çok İbn Rüşdçü idi ve ders notlarının birçok nüshalarının bugüne kadar kalmış olmasından dolayı zamanında oldukça tanınan bir kişi olduğu ortaya çıkıyor. Padua'daki İbn Rüşdçü ekol, XV.nci yüzyılın sonuna doğru zayıflamaya başlamıştır. *De Anima* üzerine, İbn Rüşd yerine Aphrodisias'lı Alexandre'den faydalanarak dersler veren Pompanat, İbn Rüşd'ün eserlerinin, Aristoteles'in iyi birer şerhi değil, sadece birtakım denemelerden ibaret olduğunu belirterek itibar etmemiştir. Böylece 1495'den itibaren Padua Üniversitesi, İbn Rüşd ve Alexandre taraftarları olmak üzere iki kısıma ayrılmıştır. Bunlara rağmen XVI.ıncı yüzyıl boyunca Padua'da İbn Rüşd'ün İbrancadan tercümeleri yapıldı. İbn Rüşdçülerin sonuncusu aynı zamanda Alexanderciliğe meyilli olan Caesar Ciremoni (ö. 1631) idi. XVII.inci yüzyıl ve bunu izleyen çağda, Müslüman tıp bilginleri Avrupa Üniversitelerinde etkilerini kısmen de olsa devam ettirdiler. XV. inci yüzyılda ve bundan sonraki devirde görülen bu kültürel geçiş, İtalyan Rönesansında İslam filozoflarının tesiri altında kuzey doğu İtalya'da gelişen ve kiliseye sempati beslemeyen bir anlayış sayesinde olmuştur.[101]

100. De Boer, a.g.e., s. 168-169.

101. Lange, F. Albert, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, Birinci cild, s. 133 (terc. Ahmet Arslan).

İtalya Padua Üniversitesi'nde İbn Rüşdçülük önceleri gizliden gizliye derin kökler salmıştır. Bu okul, bütün kuzey Batı İtalya'daki entellektüel hareketin merkezi konumundaydı. Lange'nin E. Renan'a atfen (-bizim bu çalışmada yararlandığımız bir kaynak; Averroes et L' Averroisme-) belirttiğine göre "öte yandan bu okul siyasal konularda deney sahibi ve pratik bir materyalizme dönük insanlar olan Venedikli devlet adamları ve tüccarların etkisi altında bulunmaktaydı. Bu okulda bir yanda skolastiğin barbarlığı korunarak İbn Rüşdçülük XVII. yüzyıla kadar yaşamıştır. Bu üniversitede İbn Rüşdçülük diğer üniversitelerde olduğundan daha az saldırılara uğradığı için pek dikkat çekmemiştir. Padua Üniversitesinin İbn Rüşdçülükle yakın ilgisi, dahası bu üniversitede İbn Rüşdçü görüşlerin yoğunluk kazanması, okulun kısa alıntıda da belirtildiği gibi entellektüel, politik ve ekonomik düzlemlerde yer alan seçkinlerin bir odak noktası hüviyetini taşımış olmasından ileri gelmiş olmalıdır. Gerçekten bu okulda İbn Rüşdçülüğün kültür farkı boyutuyla birlikte XVII yüzyıla dek yaşamış olmasında, anılan elverişli ortamın yarattığı hoşgörünün etkisi bulunmaktadır. Padua'da İbn Rüşdçülük'ün hem Aristoteles'ci, hem de barbar skolastik yapısını sürdürerek kalıcılaşması, onun kendisine 'uygun' bir akademik ortam bulmuş olmasından ileri gelmiş olmalıdır. Uygun ortam, yani hoşgörü İbn Rüşdçülüğün bu kurumda ilginç bir şekilde hem kendini temellenderme zemini bulmasını hem de olumsuzlukların daha az göze batmasını mümkün kılmıştır. Kuşkusuz anılan uygun ortam mutad değildi. Dahası aynı okulun, üstelik skolastik olma ortak paydasında, İbn Rüşdçülerle müşterekliği göze çarpan Pompanaci (Pomponat), öncelikle XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde üniversite eğitiminin değişmez gündem maddesini oluşturan 'ruh' bilgisi üzerine yazdıklarıyla ('Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine', 1516) bir anda üniversitenin gözde hocalarından biri haline gelmişti. Bu gözdelik kolaylıkla tahmin edileceği gibi adeta ona İbn Rüşd karşıtlığı için bir lojistik destek fonksiyonu gördü. O, 'Çifte Hakikat'e saldırarak hem Aristoteles'i hem bir tür Aristoteles gönüllülüğü gibi gördüğü İbn Rüşdçülüğü hassas bir noktadan sarsıyordu. İlginç olan, bizce, İbn Rüşdçülük, Pompanaci ilişkisinin ayrıntıda bir çelişkiye dönüşmesidir. Bunu da doğal buluyoruz. Çünkü, 1516'larda İbn Rüşdçülük yaklaşık 250 yıllık bir kurumsallaşma dönemi yaşamış bir entellektüel hareketi idi. Pompanaci, katılmadığı Aristotelesci versiyona cepheden saldırarak tutunabilmişti. Kendisine taraftar bulmuş oluşu ortak paydayı oluşturan Skolastisizmdeki yorum farklılıklarının da gündeme gelmesini sağlamıştır.

Buraya kadar İslam eğitim anlayışından etkilenen ve Arapça'dan İbranice ve Latinceye tercüme yapan Avrupa'daki belli başlı merkezleri tanıtmaya çalıştık. Buralarda çeviri yapanların, hangi eserleri tercüme ettikleri ve bunların nerelerde ve

hangi tarihlerde basıldığı gibi hususlara, araştırmamızın planını aştığı ve ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş olduğu için yer verilmemiştir.

Bilindiği üzere Ortaçağ Batı dünyasında Dominiken ve Fransisken tarikatlarının öğretileri oldukça önemli bir rol oynamış ve bu tarikatlarda yetişen düşünürler çok büyük bir kitleyi peşlerinden sürüklemişlerdir. Kendisi bir din adamı olan ve Fransisken tarikatına bağlı bulunan Saint Antuan da toplumun eğitimi üzerinde önemli bir rol oynamıştır. Saint Antuan'ın yaşadığı dönem Bologna ve Padua eğitim anlayışını oldukça derinden etkileyen bir kişi olduğundan onu ve eğitim anlayışını kısaca gözden geçirmenin yararlı olacağı kanısındayız.

3

BÖLÜM

ORTAÇAĞ BATI (AVRUPA) DÜŞÜNCESİNİ BELİRLEYEN ÖĞRETİLER

Ortaçağ zihniyeti Antikçağ sonlarında geliştirilmiş düşünceler üzerinde dinsel içerikle yükselen bir özellik gösterir. Baştan aşağı dinsel renkli bir görünüşü içeren Ortaçağ zihniyeti ve felsefesi Rönesans'a kadar yaklaşık bin (1000) yıl süren bir devri kapsar.

Hıristiyan felsefesinin ilk dönemlerine Patristik Felsefe denir. Patristik Felsefe, Kilise Babalarının (Patres ecclesiae) felsefesidir. Kilise Babaları 2.-6. yüzyıllar arasında yaşamış ve Hıristiyan öğretisinin temellerini kurmada çalışmalar yapan bilginler olarak bu öğretinin ilk öğretmenleridir. Bu büyük bilginler Kilisenin "aziz, ermiş, kutsal" payesi verdiği din adamlarıdır.

Hıristiyanlığın ilk üçyüz yıllarında yapılan çalışmalar Apologetik adı verilen literatürlerdir. Bu Apologia'ların (savunmaların) bir kısmı Hıristiyanlığı savunmak amacıyla ister istemez felsefeye müracaat etmiş yazılar, bir kısmı imparatorlara sunulan dilekçeler, bir kısmı da kınama yazılarından oluşmuştur. Apologia'larda yeni ortaya çıkan bu dinin (Hıristiyanlığın) hoşgörülmesi istenir, adalet ve insanlık üzerine düşünceler ileri sürülür. Bütün paganlara seslenen bu Apologialar aracılığıyla Hıristiyanlığa yöneltilen saldırılara cevap vermek ve yapılan yergilerin haksız olduğunu göstermek amaçlanır. Hıristiyanlığın tek tanrıcı (monotheist) görüşü Roma imparatorluğunun paganist anlayışına karşı olduğu için, iki buçuk yüzyıl gibi çok uzun bir zaman ağır baskı altında kalmış, ağır işkence ve kovuşturmalara uğramıştı. Bu durum, büyük Konstantin'in 313 yılında Hıristiyanlığı öteki dinler yanında resmen bir din olarak tanıdığı zamana kadar sürmüştü.

Apologiacılar (Apologet) Yunan felsefesi karşısında değişik savunmalar geliştirmişlerdir: Bunlardan biri olan Grek Patristiği (Grekçe yazan kilise babası) Asurlu Tatianus; Kutsal Kitap'taki "Yaratılış" mitosunun yalın güzelliğini överken, bütün Yunan felsefesine karşı çıkar. 2. yüzyılda yaşamış olan bir diğer Grek Patristik'i olan Justinus ise Hıristiyan düşüncesinin Yunan felsefesine uygun olduğu görüşünü savunur. Justinus, Platon ve Stoa felsefelerinden hareketle, İsa'da kendini göstermiş olan aynı Logos'un her insanda "tohum" halinde (Logos spermatikos) bulunduğunu, bu yüzden her insanın iyi ile kötüyü ayırdedebileceğini belirterek, çok tanrıcı paganın da putperestin de "doğru"yu kendiliğinden sezebileceğini söyler. 200 yılı dolaylarında Latin Patristik'i (Latince yazan Kilise Babası) Minucius Felix, Hıristiyanlığın "Tek Tanrı" ve "ruhun ölmezliği" anlayışlarını Octavius adlı dialogunda çoktanrıcı ve şüpheciler karşısında savunmaya çalışmıştır.

Gnostisizm

Hıristiyan öğretisinin savunulma ve geliştirilme süreci içerisinde 'gnostisizm' (gnosis, gnostik) ve 'heretik' (sapkın) çığırlar da görülmektedir. Felsefî olmaktan çok dinsel-mistik bir akım olan Gnostisizm, çoktanrıcılıkta olduğu kadar, Yahudi ve Hıristiyan inançları çerçevesinde de kendisini göstermiştir. Adını "Gnosis" (bilgi) sözcüğünden alan bu çığır en önemli düşüncelerini Hıristiyanlık gnosismi ile ortaya çıkarır. Gnosis bilgisi; bir çeşit Tanrı bilgisidir, Tanrıyı düşünce ile değil, duygu ile bilmedir. Gnosis, Hıristiyanlığın sonraki resmî görüşünden çok uzaklaşmış, fantastik düşüncelerle doldurulmuş farklı din anlayışları getiren çığırların adıdır.

"Gnostik çığırların ayrılıkları yanında, birleştikleri başlıca düşünceler şunlardır:

1) Hepsi Tanrı karşısına maddeyi koyar. Tanrı "iyi"nin ve "ışığın" temeli, madde ise duyusal dünyanın kaynağıdır.
2) Duyusal dünyayı yaratan ya da biçimlendiren Demiurgos (Eski Antlaşma'nın-Ahdi Atik'in Tanrısı; Tevrat ve Zebur'a dayanır.) Tanrı'nın kendisi değildir; Tanrı'nın altında bulunan, ona bağlı olan bir daimon'dur. Kimi gnostikler bu daimonu Tanrı'ya düşman bir varlık, Şeytan bile yaparlar: Bu dünyada "kötü"nün bulunması, dünyanın bu çeşitten bir Tanrı'nın (daimonun) yaratması olduğundandır.
3) Işık Ülkesi'nin ögeleri, En Yüksek Tanrı örneğine göre yaratılmış olan insanın ruhunda bu dünyaya saçılmışlardır. Kurtuluş, bu ögelerin Tanrısal Yurda geri dönmeleri demektir. Kurtarıcı İsa (Khristos, Mesih) En Yüksek Tanrı'nın göndermiş olduğu bir tindir. Bir insan bedenine bürünüp kendi-

ni gösteren bu tin, insanlara o zamana değin bilmedikleri En Yüksek Tanrı'yı bildirmiştir. Ama gerçek olan, tam olan kurtuluş, ancak gnosis'e erişenlere nasip olur."[1]

Ortaçağ düşüncesinin beslendiği kaynaklar Kutsal Kitap ile doğaya dönük araştırmalar yani doğanın kendi kitabıdır. Kutsal Kitab'ın içeriğini daha iyi anlatmak ve daha geniş kitlelere yayabilmek için Antikçağ felsefesinden yararlanan Kilise Babaları bir taraftan bu felsefenin çoktanrıcı mirasını tümüyle bir tarafa atarken bir yandan da kendi inançları için zararsız buldukları fikirleri geliştirmeye çalıştılar. Antikçağ felsefesine karşı olanlar bile ister istemez felsefeyle uğraşarak gelişmesine aracı oldular. Böylece bir anlamda "Pascal'ın; 'felsefeyle alay etmek, aslında felsefe yapmaktır."[2] sözü doğruluğunu ve geçerliğini kanıtlamış olur.

Kilise Babalarının en ünlülerinden biri olan Augustinus (354-430) önceleri hazlara düşkün, başarı peşinde koşan parlak bir Latin hatibiydi. Maniheizme bağlı olduktan sonra "otuz yaşlarında Milanolu Ambrosius'un vaazlarının açıkladığı Hıristiyan Yeni Platonculuğuna kendini kaptırdı. 387'de vaftiz edildi, 396'de Hippo (Hippo Regius) piskoposu oldu ve 430'da burada öldü."[3] Kiliseye mensup filozoflar arasında en ünlülerinden biri de Beothius'tur (Yaklaşık olarak, 470-525). Boethius'a son Romalı, ilk skolastik denmektedir.[4] Ortaçağın bu iki ünlü kilise mensubu filozoflarından başka dindışı konularla ilgilenen düşünürleri de vardı. "Ortaçağ insanları farklı disiplinler arasında sınırlar oluşturmuyorlardı. Onlardan birçoğu için Vergilius büyük bir şair olduğu kadar büyük bir filozoftu da. Aeneas'ın yazarından sözederken Bernardus Silvestris şöyle bir gözlemde bulunur. "Vergilius filozof olarak insanî yaşamın doğasını betimlemektedir." Salisburyli John şunu öğütler: "Vergilius'u ya da Lucanus'u özenli bir biçimde incele ve o zaman, uğraştığın felsefenin türü ne olursa olsun, orada felsefene çeşni katacak bir şeyler bulacaksın."[5]

"Ortaçağ Latin dünyasında sadece papazlar bilgili insanlardı ve felsefe büyük miktarda mistisizme karışarak orijinalitesini yitirmişti."[6]

Ortaçağ Doğu Dünyası düşünürleri ise sadece filozof kişilikleriyle değil aynı zamanda pozitif bilimler ile siyaset alanındaki yetkinlikleriyle de ünlüydüler. İslam filozofları genellikle doktorlar, önemli bilim adamları ve çok iyi politikacıydılar. El-Kindî, Ebubekir Razi, Farabî, Birunî, İbn Sina, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi he-

1. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi,s- 143, Remzi Ktb. İst. 1984 4. Basım
2. Jeuneau, Edouard, Ortaçağ Felsefesi, s.12. (çev. Betül Çotüksöken), İletişim Yayınları, İst. 1998.
3. Jeaneau Edouard; a.g.e., s.13.
4. Jeaneau Edouard; a.g.e., s.18.
5. Jeaneau Edouard; a.g.e., s.22.
6. Sarwar, G., Philosophy of Qur'an, s.160, Kashmiri Bazar, Lahore, Reprinted, 1955.

men bütün İslam filozoflarının felsefe ile ilgili çalışmaları yanında hattâ felsefelerinden daha önemli olmak üzere tıp, coğrafya, hukuk, siyaset, zooloji, botonik, astronomi, müzik vb. gibi alanlarda eserleri vardır.

Onuncu yüzyıldan itibaren Ortaçağ bilimi Yunan kaynaklarını araştıran Araplar aracılığıyla beslenir. Ortaçağ toplumu uzun süre kendi içine kapalı kalmaya özen gösterse de gelişmesini ister istemez kendisine düşman 'hasım' saydığı diğer kaynaklara borçludur. Bu yabancı saydığı kaynaklar Ortaçağ toplumunun içine önce yaratıcı bir güç, sonra bir model ve nihayet bir rehber, bir yolgösterici olarak girecektir. Ortaçağ Avrupalısı kendisini besleyen ve eğiten Antikçağ putperestliği ve 'diğer putperestler' dünyasının hor gördüğü ve mahkum ettiği bütün bu dünyanın önce öğrencisi, sonra bağımlısı olmuştur.

IV. yüzyılda Batılıların en bilginleri bile Yunancayı bilmiyordu; "graecum est, non legitur" (Yunanca konuşulmaz) sözünün yaygınlığı bu gerçeği gösteriyordu.

Cehaletin doğurduğu bu anlayışsızlık zamanla nefrete ve tepkiye dönüşse de Arapçanın onikinci yüzyıldan itibaren Batıda yayılması üzerine bir entellektüel eğilim olarak Arapça ve Arapçanın yanında nisbeten Yunanca dillerinin öğrenimi moda haline gelir ve bu dillerin bilinmesi övünç konusu yapılır. Bu dillerin konuşulup yazılması artık bir aydın olmanın ayrıcalıklarından biri kabul edilir.

Geç imparatorluk devrinde eski dünyanın kültür koruyucuları Roma'lı yüksek sınıflar olmuştur. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla sosyal ve entellektüel gelişim bu yönde varlığını göstermeye başlamıştır. Ancak başlangıçta Roma'lı aristokratların ilim ve felsefe alanındaki çalışmaları oldukça yüzeyseldi. Bu durum, Suetonius'un taklidi tarihsel biyografi ve hikâyelerin geniş bir okuyucu kitlesi bulmasında görülebilir. Bu çeşit benzeri eserler genellikle pagan senato üyelerinin teşkil ettiği çevre tarafından kaleme alınıyordu. Bu çevrenin en önemli isimlerinden birisi Gratianus ve Valentinianus II. zamanında Roma senatosunda pagan liderlerden Symmachus'tur. (aşağı-yukarı 340-402). Symmachus'un (m.s. 384-385)'de praetor prefekti iken tuttuğu resmî yazılar tarihsel önem taşımaktadır. Bu aristokrat çevreden Macrobius'un "Saturnalia" adlı eseri Roma aristokratlarını yetkin bir ağızdan en iyi şekilde yansıtmaktadır.

Geç Roma Latin eğitim tarzı, Grek eğitim tarzı gibi genellikle retorik eğitim sistemi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Roma ve Grek edebiyat anlayışında arkaik ve taklid üslubu görülür. Roma'nın aksine Grekçe konuşulan Doğu'da edebiyattan ziyade felsefeye karşı daha büyük bir ilgi vardı. Suriye'li Yeni Platoncu Iamblichus (ö. aşağı-yukarı 330) sadece felsefî düşünce tarzıyla değil, fakat felsefesindeki mistisizm ve sihir sayesinde öğrencisi Maximus'un etkisi ile İmparator Julianus'u, Hıristiyanlıktan Paganizme döndürme başarısıyla dikkat çekicidir. Julianus Apostata (Dinden dönmüş, dinsiz) Yeni Platoncu bir imparator olarak aynı zamanda gerçek bir yazardı da. Yapıtları arasında; nutuklar, mektuplar, satirler ve

pagan duaları bulunmaktadır. "Hıristiyanlara Karşı" adını taşıyan satirik risalesi zamanımıza kadar gelmemiştir, fakat mektup ve nutukları değerli birer tarihsel belge niteliğindedir.

Pagan sofist ve retorikçilerinden Themistius (320-388), Constantinopolis'te (Istanbul'da), Constantius Valens ve Theodosius I. zamanında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Birkaç mektuplaşması ile nutuklarından çoğu zamanımıza ulaşmıştır. Themistius'un çağdaşı ve dostu Libanius da zamanın en önemli ve tanınmış mektup yazarı idi. Libanius bir süre Constantinopolis'te (Istanbul'da) öğretimde bulunmuş, fakat daha çok eğitim ve öğretim faaliyetlerini Antiocheia'da (Antakya'da) sürdürmüştür. Nutukları ve tanınmış kişilere yazdığı çok sayıda mektuplarıyla önemli tarihsel belgeler sunan Libanius'un etrafında her zaman çok geniş bir öğrenci kitlesi bulunmuştur.

Dördüncü yüzyıl başlarında; Hıristiyanlığın kendini iyice göstermeye başlamasında etkin bir rol oynayan Afrika'lı Lactantius, Constantinus'un oğullarından Crispus'un retorik hocalığını yapmıştır. Ünlü eseri olan "De Mortibus Persecutorum" (Takibiatçıların Ölümü Hakkında)'u 316 yıllarında yazmıştır. Bu eserde kilisenin ilk düşmanları hakkında canlı tasvirlerde bulunmuştur. Lactantius, aynı zamanda politik ve sosyal ilişkilerde de keskin bir görüşe sahip bulunduğundan "Hıristiyan Cicero" ünvanını almıştır.[7] Lactantius'un en önemli eseri, Constantinus'a ithaf edilen "Divinae Institutiones" (Kutsal Kuruluşlar)'dır. Bu eser yedi ana bölüm halinde kaleme alınmıştır.

Paganlara karşı hücumlarda bulunan bir diğer kişi St. Ambrosse (Aurelius Ambrosius, ölümü 397)'dir. Milano piskoposu olarak Hıristiyanlık haklarını savunmuştur. Ambrosse aynı zamanda pastoral şiirler ve politika konularıyla da ilgili eserler kaleme almıştır.

Ambrosius'un biraz daha genç olan çağdaşı İspanyalı Prudentius (aş-yu. 400), ilk büyük Latin şairidir. En önemli eseri;

"Symmachus'a Karşı" adını taşımaktadır. Bu eserinde; imparatorluğun düştüğü sıkıntıların eski Tanrılardan ayrılmaya bağlı olduğu görüşünü reddetmektedir. "Cathemerina" ve "Peristaphanon" adlı eserleri de derin dinî duygularla dolu lirik şiirlerdir.

Bu devrin en büyük iki dev yazarı Hieronymus (Jerome, 355-420) ile Augustinus'tur. (354-430). Hıristiyan Latin yazarların en bilgilisi olan Hieronymus aslen Kuzey Dalmaçyalı idi ve Grekçe ile Yahudi dilini de iyi biliyordu. İncil'in Yahudi dilinden doğrudan doğruya ilk Latince tercümesini yapmıştır. Çevirileri arasında Eusebius'un "Kilise Tarihi" (Eklesiastike Historia) ve "Kronika"'nın bir kısmı da

7. Akşit, Oktay, Roma İmparatorluk Tarihi, (M.Ö. 27-M.S.395), s. 625 Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985.

bulunmaktadır. Batı'daki Lactantius'a karşılık, Doğu'da Caesarea'lı (Kayseri'li) Eusebius (266-339) 10 kitaplık "Kilise Tarihi" (Eklesiastike Historia) ile Hıristiyanlığa hizmet ediyordu. Ayrıca 2 kitaplık "Dünya Tarihi" (Kronika) adlı eseri M.S. 325 yıllarına kadar etkisini sürdürmüştür. Constantinus için kaleme aldığı "Vita Constantini"de önemli bir yapıttır. İmparator Julianus zamanında 361 yılında Pannonia valisi bulunan Afrika'lı Sextus Aurelianus Victor'dan da, Augustus'dan Constantinus'a kadar bir süreyi belirten bir imparatorlar tarihi (Caesares) kalmıştır. İspanyol rahibi Paulus Orosius, "Historia ad Versus Paganus" (Paganlara Karşı Tarih) adlı yedi ciltlik bir dünya tarihi kaleme alarak dünyanın yaratılışından M.S. 417'ye kadar olan devreyi anlatmıştır.

Stoa Öğretisi

Roma'da eğitim düşüncesi Stoa filozoflarının öğretilerinde kendini gösterir. M.Ö. III. yüzyılda kurulan Stoa akımı; Eski Stoa, Orta Stoa ve İmparatorluk Stoa'sı olmak üzere gelişimini üç uzun evrede tamamlamıştır. En verimli dönemi olan üçüncü devre İmparatorluk Stoa'sı adını alır ve bu dönemin en ünlü iki düşünüründen biri İmparator Marcus Aurelius ile kölelikten yetişen bir filozof olan Epiktetos'tur. Stoa felsefesi eğitim alanında da oldukça önemli görüşler ortaya atmıştır. Stoa filozoflarını birer sistem kuran eğitim kuramcıları olarak saymamız pek mümkün olmasa da, onları birçok benzerleri gibi eğitimle ilgili özgün belirlemelerde bulunmuş öğretmenler ya da düşünürler olarak ele alabiliriz. Stoa filozoflarının önemi; herşeyden önce akla verdikleri üstün konum ve akla dayanan bir yaşamın bilgi ve ahlak açısından gerekli oluşuna dikkat çekmelerinden kaynaklanmaktadır. Stoalıların felsefe öğretileri eğitim ile ilgili pekçok doğruyu da gözler önüne sermektedir. Stoa filozofları bütünsel ve maddeci evren anlayışları çerçevesinde öğrenme ve eğitimde de aynı bütünsellik ve maddeci görüşe yönlendirirler. Onlara göre öğrenmede asıl gerekli olan bütüne yönelmektir, ayrıntılarda kaybolup tükenmeden özü kavramaya çalışmaktır. Bu öz ya da temel; evrensel akıl'dır; yani logos'tur. Stoa filozoflarına göre doğru yaşamın şaşmaz yolgöstericisi, bilgi değeri taşıyan bütünsel bilgidir. Stoa filozofları evrenin ya da doğanın akılsal bir düzeni olduğunu onda her şeyin bu düzende olup geçtiğini, bu düzenin hiçbir biçimde raslantısallığı barındırmayacağını, kısaca her şeyin tam bir belirlenim içinde gerçekleştiğini, evrensel akla göre varlığını sürdüren bu düzenin gerçekte ateşten başlayan, su ve havadan geçerek toprakta yetkinliğine kavuşan bu dönüşlülükle sağlandığını bildirirler. Buna göre her şeyin özü ateştir, her şey ateşten gelir ateşe döner, tanrı da insan ruhu da ateştendir. Öbür dünya fikrini tümüyle ortadan kaldıran bu maddeci ve belirlenimci bakış insana doğaya uygun yaşamayı önerir ve mutluluğun, erdemin, insani büyüklüğün kaynağını bu tutumda görür. Stoa fi-

lozofları öğrencilerine kendi kendilerini yenmeyi, kendi üstlerine çıkmayı, bir başka deyişle tutkularına egemen olmayı öğretirler. Bir Stoa'cının yaşam formülü Marcus Aurelius'a göre "hazzı ve acıyı yenmek, hiçbir şeyi raslantıya bırakmamak" olmalıdır.

Stoa felsefesinde toplumsal bakış açısı önemli bir yer tutar ve ödev fikrinde anlatımını bulur. Marcus Aurelius'a göre insan birbiriyle ortaklaşmak için yaratılmıştır. Eller, ayaklar, dişler nasıl bir bütün oluşturmak için yaratılmışsa insan da bir arada yaşamak için yaratılmıştır. Bu yüzden insanların birbirlerine düşman olmaları doğaya karşı bir tutum almalarından başka bir şey değildir. Stoa'cılar her şeyi yaşam için düşünürler, yetkin bireysellik de bir bakıma yetkin toplumsallık içindir. Bu yüzden eğitimde sıkı sıkıya kitaplara bağlanmak, düşünceye kapanıp dünyadan kopmak doğru değildir. Marcus Aurelius şöyle der: "Kitap susuzluğuna gelince, bırak bunu, mırıldanarak ölmemek istiyorsan bunu bırak." Böylece Stoa filozofu toplumun eğitilmesiyle yükümlü görür kendisini. "Ussal varlıklar birbirleri için yaratılmışlardır, insanlık durumunun birinci niteliği toplumsallıktır" der Marcus Aurelius. Ona göre örnek olmak ve böylece başkalarını etkilemek önemlidir. Ayrıca başkalarını etkilerken başkalarından etkilenmeyi de bilmek gerekir. Buna göre birey toplumsallığıyla değer kazanır, ahlak ve eğitim bir ödev duygusuyla koşullandırılır. Epiktetos öğrencilerine okul çevresine takılıp kalmamalarını, öğrenimlerini bitirince okuldan uzaklaşmalarını, insanlara mutluluğu öğretmek için topluma katılmalarını öğütlemiştir.

Stoa'cılar için eğitim doğayı, doğanın düzenini, logos'u araştırmak demektir. Marcus Aurelius şöyle der: "Hiçbir şey insanın bir şeyin çevresinde dönüp durması, toprağın derinliklerinde ne var ne yok diye araştırması, başkalarının ruhunda neler olup bitiyor diye düşünmesi ve kendinde bulunan tek dehayla karşı karşıya olmaya, onu içten bir inanışla kutlamayı yeterli görmemesi kadar anlamsız değildir." Eğitimde doğa araştırmasıyla sınırlanmayı öngören filozof bu yönde tek yolgösterici olarak felsefeyi benimseyerek şöyle der: "Insan yaşamının süresi bir andır, insanın tözü uçucudur, duyumları karanlıktır, bedensel yapısı tümüyle dağılmaya yatkındır, ruhu bir burgaçtır, yazgısı kestirilmesi zor bir şeydir, ünü belirsizdir. Kısacası bedeniyle ilgili her şey akıp geçidir, ruhuyla ilgili her şey düş ve buğudur. Yaşamı bir savaştır, el toprağında bir süre kalıştır, geriye kalacak olan ünü bir unutuştur. Öyleyse onu elde tutacak olan nedir? Tek bir şeydir: Felsefe." Böylece filozof felsefeyi yaşamın düzenleyicisi olarak, tek eğitici olarak görür.

Yöntem açısından duyurduğu şey en kısa yolu seçme gereğidir. Abartmaların, süslemelerin dışında en doğal, en arı, en yalın anlatıma yönelmeliyiz. "Her zaman en kısa yoldan git, en kısa yol doğaya uygun yoldur. Bu yüzden her şeyde en doğal biçimde konuşmak ve eylemde bulunmak gerekir. Böyle bir gidiş yolu seni tumturaktan, abartmadan, süslü ve yapay üsluptan kurtaracaktır." Filozofun yolu

evrenselin, doğalın yoludur. İçimizdeki doğa hangi yolu izlememiz gerektiğini gösterecektir. Filozof «doğanın şu an bana yapmamı önerdiği şeyi yapıyorum» diyerek doğaya bağlanma gereğini duyar: Çünkü her şeyde baştan sona şeyler aynı şeylerdir ve aynı nedenlere sahiptir. Bu düşünce eğitimde yumuşaklığı gerekli kılar: Öğrenme ve öğretme ilişkisi bir gönül ilişkisidir. İnsanlara katılıkla bilgi aktaramayız. Ahlakta da eğitimde de yumuşaklık önemlidir. Filozof şöyle der: «Aldanıyorsa onu yumuşak bir biçimde bilgilendir, ona yanılgısını göster. Bunu yapamıyorsan kendini suçla, hattâ kendini de suçlama.»[8] Önemli olan üstün niteliklere ulaşmak ve onları elden kaçırmamaktır: "Bir defa iyi, bilinçli, doğrucu, sakınık, yumuşak başlı, bağışlayıcı diye adlandırıldın mı bunu elden kaçırmamaya bak, bunları yitirirsen yeniden bul."[9]

Chrysipp (Krisippos) zamanından itibaren Stoa ethiğinin asıl önemli konusu telos (amaç) kavramıdır (sorunudur). Telos kavramının gelişimi Platon'un Lysis dialoguna kadar geri götürebilir; Lysis ve Symposion (211b) dialoglarının ana teması gerçek (absolutes) 'iyi'dir. Aristoteles'in Nikomakhos Ahlakı (1094a18) Lysis'e büyük ölçüde dayanır ve telos (amaç) kavramı üzerinde yoğun olarak durulur (1097a 25 ff. 1097b.20). Epiküros ilk defa Peri Telos (Telos Hakkında) adı ile bir kitap yazar. Doğa (Fusiz,) iyi ve kötü olmak üzere çift yönlüdür. Doğada iyi diğer değerlerden sadece nicelik olarak ayrılmaz, tıpkı kötü'nün 'değersiz' anlamını içermediği gibi, kötü sadece iyinin, bir değer'in karşıtıdır Bu yüzden Stoalılar 'mutlak değer' kavramını rölatif değer kavramından ayırmışlardır.[10]

Stoalılarda irade özgürlüğü kavramı Logos kavramından farklıdır. Aynı şekilde Romalılarda istek-irade (voluntas) kavramı Yunanca dianoia'ya karşılık gelirken 'iyi istek' veya 'iyi irade' diyebileceğimiz kavramlar da 'eunoia'ya karşılık gelmektedir.[11]

Stoalıların en önemli düşünürlerinden biri Epiktetos (m.s. 50 veya 60-135 veya 138)'tur. Isa'dan sonra birinci yüzyılın başlangıcında Phiygia (Frigya) Hierapolis'te köle olarak dünyaya gelen ve bu yüzden Epiktetos (Satın alınmış adam, köle, uşak) olarak tanınan bu düşünürün gerçek adı bilinmiyor. Stoalıların İmparator Marcus Aurelius ile birlikte en tanınmışlarından olan Epiktetos bu felsefe akımının ahlak anlayışını geliştirmiş, sabrı, ölçülü yaşamayı olgunluğun (erdemin) temeli saymıştır. Istıraba ya da tutkuya meydan vermeden bütün felsefesini; «Katlan, mahrum ol!» olmak üzere iki temel ilkeye bağlanmıştır. Epiktetos ıstıraba ya da tutkulara meydan vermeden herşeye katlanmayı, görülen şeylerle değişmeleri

8. Timuçin, Alşar, Ders Notları.
9. Pohlenz, Max, Die Stoa, Geschichte einer Geistigen Bewegung, s.64, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
10. Pohlnez, Max, a.g.e., s. 68.
11. Pohlenz, Max, a.g.e., s.71.

boş saymayı, alçak gönüllülükle, suskunluk ve öğünmemeyi yüksek ahlakın gereklerinden sayar. "Felsefe öğreniminde ilerlemek istersen, ruhu ilgilendirmeyen işlerde aptal görünmekten korkma"[12] diyen Epiktetos, insanın kendi sıkıntılarından kurtulması için şöyle öğüt verir: "Her ne için olursa olsun; «Onu kaybettim!» deme. «Onu geri verdim» de. Çocuğun mu öldü? Onu geri verdin. Karın mı öldü? Onu da geri verdin. Tarlanı mı elinden aldılar? İşte yine bir geri ver. - Onu elimden alan kötü bir adamdı!- Onu sana verenin falan ya da filan yolu ile geri almasının ne önemi var? Onu sende bıraktığı sürede, yolcuların otellerden faydalandıkları gibi, senin olan bir şey değilmiş gibi ondan faydalan.[13]

"Hatırla ki, uzun ya da kısa bir piyeste rejisörün sana verdiği rolü oynayacak bir aktörsün. Senin bir dilenci rolü oynamanı uygun görmüşse, elinden geldiği kadar iyi oynaman gerekir. Bir topalın (Epiktetos'un kendisi de topaldır), bir prensin ya da ayaktakımından birinin rolünü oynaman uygun görülürse, yine başka türlü davranacak değilsin. Çünkü verilen rolü iyi oynamak sana düşer."[14]

Epiktetos'a göre bilgeliğin en üstünü olan «Felsefe ile «uğraşıyorum» demek gerekir. Felsefe insanı kurtuluşa götüren bir yol olduğu için «Felsefe ile kendimi kurtarıyorum» demek lazımdır.[15] Bununla birlikte eğitimsiz halkın çoğunluğu felsefe ve filozoflarla alay edeceklerdir ve filozof ağırbaşlı bir vakarla bunlara katlanma olgunluğunu göstermelidir. "Filozof mu olmak istiyorsun? Hemen alaya alınmaya hazırlan ve inan ki halk yuha çekecek ve "-Bu adam bir gecede filozof oldu. Bu meydan okuyuş ona nereden geliyor?" diyecek. Sende bu durum olmasın. Sana iyi ve güzel görünen düşüncelere sımsıkı bağlan. Ve unutma ki dayanırsan önceleri seninle alay edenler bile ileride sana imreneceklerdir. Oysa ki alaylarına önem verirsen iki kat gülünç olursun."[16]

"Kültürsüzlerin önünde derin ve önemli problemler açılırsa sus. Çünkü henüz sindirmediğini açıklamada büyük tehlike vardır. Bir gün bir kimse çıkar da senin hiçbir şey bilmediğini ileri sürerse ve şen öfkelenmezsen o zaman filozof olmaya başladığını anla. Çünkü koyunlar ne kadar yem yemiş olduklarını çobanlarına gidip göstermezler, ama yedikleri yemi iyice sindirdikten sonra süt ve yün yaparlar. Sen de bilgisizlere özlü sözler sayıp dökme. Iyice sindirmişsen bunları davranışlarınla göster."[17] Filozof olan bunu başkalarına yararmak veya onlar üzerinde hakimiyet kurarak üstün görünmek amacıyla yapıyorsa değerinden çok şey kaybeder. Her işte, her durumda filozofça davranmak yeterlidir. "Filozof olduğunu göstermek istersen kendi kenidne görünmeyi üstün tut. Bu sana yeter."[18]

12. Epiktetos, Düşünceler ve Sohbetler, s. 21 (Çev.: Burhan Toprak) İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1994.
13. Epiktetos, a.g.e., s. 20.
14. Epiktetos, a.g.e., s. 23.
15. Epiktetos, a.g.e., s. 41.
16. Epiktetos, a.g.e., s. 24
17. Epiktetos, a.g.e., s. 24
18. Epiktetos, a.g.e., s. 24-25

Filozof olmanın gerektirdiği pekçok özellik gibi herhangi bir başka öğrenim dalının da kendisine ait belirli koşulları vardır. Örneğin bir atlet olmak isteyen genç, herşeyden önce jimnastik hocasına -tıpkı bir hastanın doktora olduğu gibi- teslim olması gerekir. Önce bir düzene girmek, istemeden de olsa bedenini geliştirip formda tutacak belki az lezzetli yiyecekleri yemek, zevki okşayan şeylerden uzaklaşmak, sıcak ya da çok soğuk havalarda belirli saatlerde idman yapmak, sevdiği her yiyecek ve içeceği çok ölçülü almak gerekir. Bütün bunlara ilaveten sporla uğraşmanın belirli risklarını da göze almak lazımdır: Yaralanmak, herhangi bir yerinin kırılması, pek çok toz yutmak, hocasının azarlamalarına, sürekli ikazlarına katlanmak ve belki de bütün bunlara rağmen yine de en iyi atlet olamayıp yenilmeyi de göze almak![19] Herkes öncelikle yapacağı işin niteliğini anlamaya çalışmalı ve daha sonra da bu yükü taşıyacak kadar güçlü olup olmadığına bakmalıdır. "Pentathloncu mu yoksa gladyatör mü olmak istiyorsun? Kollarına, bacaklarına, beline bak. Çünkü hepimiz aynı şey için doğmuş değiliz. Filozof mu olmak istiyorsun? Düşün ki bu yola girmekle başkaları gibi yemekle birlikte, ancak filozoflar kadar içebilir, onlar gibi bütün zevklere veda edebilir misin? Geceleri uyanık kalıp çalışmaya, ailenden ve dostlarından uzak kalmaya, bir esirin oyuncağı olmaya,* şeref yüksek yer yolunda, kısası her yerde geride durmaya razı olmak gerekir. Bütün bunları gözünün önüne getir ve sessizliği, özgürlüğü, gerçeği bu ücret karşılığında satın alıp alamayacağını düşün. Mümkün değilse, başka yola gir ve çocuklar gibi davranma. Bugün filozof, yarın tefeci ya da oratör ve sonunda Kayser'in (imparatorun) kâhyası olma. Bu işler birbirine uymaz. Tek bir adam olman gerekir: İyi ya da kötü bir adam. Ya ruhuna bağlı şeylerle ya da bedenine bağlı şeylerle uğraşmalısın. Kısacası ya iç dünyanın servetini ya da dış dünyanın zenginliğini elde etmeye çalışmalısın. Kısası bir filozofun karakterini ya da düpedüz bir adamın karakterini seçmelisin."[20]

Ortaçağ Doğa Anlayışı

Tabiat bizim duyularımız aracılığıyla algıladığımız şeydir. Bu anlamda tabiat duyularda düşünceden bağımsızdır. Whitehead'ın belirtmek istediği bizim düşünme hakkında düşünmeden tabiat hakkında düşünebiliyor olmamızdır. Tabiat bilimleri bununla birlikte düşüncenin özellikle tabiat hakkında düşünüp onu konu etmesiyle ilişkilidir. Aslında duyu algılarının düşünceyi kuşatıp kuşatmadığı sorunu psikolojinin zorlu sorunlarından biridir. Eğer düşünceyi kuşatıyorsa bu du-

19. Epiktetos, a.g.e., s. 30

*) Epiktetos'un efendisi Epaphrodios bir esir olmasa da sonradan azad edilmiş bir köle idi ve Epiktetos'u adeta bir oyuncak gibi kullanıp kötü ve kaba şakalar yapıyordu. Birgün sırf eğlence olsun diye Epiktetos'un bacağını kıskaçla burkmaya başladı. Epiktetos ona, "Bacağımı kıracaksın" dedi. Epaphroditos eğlencesini ilerleterek sonunda bacağını kırdı ve Epiktetos soğukkanlılıkla "Kıracağını söylemiştim işte kırdın!" dedi. (Epiktetos a.g.e., s. 6)

20. Epiktetos, a.g.e., s. 29-30

rumda gerekli olan kuşatma ne çeşittendir? Eğer kuşatmıyorsa bu durumda duyu algıları düşüncede olmayan herhangi bir şeyi mi uyarıyorlar? Yani, tabiat düşünce değil mi? Duyu algıları gerçeği düşünce olmayan bir olaydır (gerçektir). Whitehead bu gerçeği 'duyu uyarıcısı' olarak adlandırır.[21]

Tabiat hakkında düşünmek, tabiatın duyu algılarıyla anlaşılmasından farklıdır. Bu sebepten duyu algısı gerçeği düşünce olmayan bir sebeptir. Bu sebep Whitehead'a göre duyu uyarıcısıdır. Eğer duyu algısı düşünceyi kuşatmıyorsa duyu uyarıcısı ve duyu algısı aynı şeydir. Tabiat duyu algılarında kompleks bir şekilde kendini belli eder.[22]

Bizim düşüncelerimiz zaman içindedir. Buna göre tabiatın elementleri ile zaman arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklamak imkansızmış gibi gözükmektedir. Bunun nedeni geçici ilişkilerin düşünceyle bağlantısının olmamasıdır.[23]

Elektron kavramı, bizler elektron teoirisinin gerçek olduğunu, doğrulandığını anlayıncaya kadar sadece hipotetik bir özelliğe sahipti. Molekül ve elektronlar bilimsel teorilerdir. Bilim onların kanunlarını doğru bir şekilde herbirinin etkinliğini tabiat içinde bularak belirlemiştir.[24] Zira bir metaforu (benzetme, örneklendirme) kullanmak için 'zaman' realitede tabiatın sahip olduğundan daha derin köklerde kendisini açığa çıkarıp gösterecektir. Bu yüzden biz düşünceyle ilgili hayallerimizi tabiattan herhangi bir duyum almadan da tasarlayabiliriz.

Bizim tabiat hakkındaki bilgimiz aktivetelerimizin bize kazandırdığı deneyimlerdir.[25]

Bu deneyimlerin bir tabiat felsefesi olarak doğru bir eleştiriden geçebilmesi için bilim adamının bir Bertrand Russell örneğinde olduğu gibi hem bir büyük matematikçi hem de kendi çağının pekçok sorunu hakkında düşünüp çareler araştıran bir felsefeci olması elbette ki en ideal olanıdır. Ancak Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Russell gibi birkaç matematikçi filozof ve filozof matematikçi bilim adamına ne yazık ki oldukça seyrek rastlanmaktadır.

Ortaçağ ise bilim ve tekniğin henüz yeni yeni gelişme adımlarının atıldığı bir devirdi ve doğal olarak evrenin, zamanın bilim adamları tarafından açıklanma gayretleri de buna pararlel olarak kısıtlıydı.

Ortaçağ insanı için doğa, hem evreni, hem de küçük bir evren (mikrokozmos) olan insanı oluşturan dört ögedir. İnsan da Elucidarium'un açıkladığı üzere evrendeki dört ögeden oluşmuştur; 'bu nedenle, insana mikrokozmos yani küçülmüş dünya denir. Gerçekten de, insan bedeni topraktan; yani et, sudan; yani kan, ha-

21. Whitehead, Alfred, N., The Concept of Nature, s.3. (Tarner Lectures Delivered in Trinity College) Cambridge, at the University Press, 1930.
22. Whitehead, Alfred, N., a.g.e., s.4-5.
23. Whitehead Alfred, N., The Concept of Nature, 34.
24. Whitehead, Alfred, N., The Concept of Nutare, s. 46.
25. Whitehead, Alfred, N., a.g.e., s. 185.

vadan; yani nefes, ateşten; yani hararetten oluşmuştur. Evren hakkındaki bu yaygın görüş eski simgeleri ve putperest anlayışı bir şekilde Hıristiyanlaştırarak, doğa güçlerini garip bir kozmoğ rafyada kişileştirir: 'Cennetin dört ırmağı ve elyazmalarındaki sayısız rüzgâr güllerinin dört rüzgârı, dört temel ögede olduğu gibi, doğal gerçekler ile insan duyarlılıkları arasına kendi imgelerini yerleştirir.[26]

Ortaçağ insanının doğayı tanıyıp ona gerçek değerini verebilmesi için yapılacak coğrafî keşiflere, astronomi, botanik, zooloji ve benzeri alanlarda bilgilenmeye ihtiyacı vardır. Ortaçağ insanı hâla yerin yuvarlak, hareketsiz ve evrenin ortasında olduğunu zannediyor. Daha da ilginç olan XIII. yüzyıla kadar Hıristiyan coğrafyasına ve haritacılığına esin kaynağı olan ilahî anlayıştır. Genel olarak, Yer'in düzenini, merkezinin, göbeğinin Kudüs olduğu inancı belirlemektedir ve haritalarda çoğu kez yukarıya, bizim kuzey dediğimiz yere yerleştirilen Doğu, dünya cennetinin bulunduğu ve cennetin dört ırmağının kaynığını aldığı bir dağ biçiminde yükselmektedir.

Bu dört ırmak Dicle, Fırat, Ganj olduğu kabul edilen Pison ve Nil'in ta kendisi Ge'hon'dur. Hıristiyanların bu ırmaklarla ilgili belli belirsiz bilgileri kimi güçlükleri beraberinde getirir. Bu bilgiler rahatlıkla değişebilir. Dicle ve Fırat ırmaklarının Cennet Dağı'nın bağrındaki asıl kaynaktan olmadığı, sularının yeryüzüne çıkmadan önce uzun süre çöl kumları içinde kaybolduğu söylenir. Nil'e gelince, Mısır'a yapılan VII. Haçlı seferinin öyküsünde Joinville, çavlanları geçit vermediğinden Müslümanların, olağanüstü ama gerçek kaynağına ulaşamadıklarını anlatır.

Hint Okyanusu kapalı bir deniz olarak varsayılır ve civarında değerli madenler, ender görülen ağaçlar ve baharatlar bulunur. Bu konumuyla Hint Okyanusu, yoksul ve çaresiz Hıristiyan dünyası için adeta bir zenginlik düşü olmuştur. Marco Polo oralarda, üzeri değerli taşlarla kaplı çıplak bir kral görmüştür. Çıplaklık, çokeşlilik, cinsel özgürlük, beslenme sapkınlığı, dışkı yeme, insan eti yeme, efsanevî hayvanlar, canavarlarla kaplı gerçeküstü bir düştür Hindistan. Bu düşlerin kaynağı; kilisenin dayattığı katı ahlâk anlayışı karşısında farklı bir yaşamın, yıkılan tabuların, özgürlüğün dışa vurulmasıdır.[27]

Antikçağ coğrafyacılarının görüşlerini miras alan Ortaçağ insanları için yer üç bölüme ayrılır: Avrupa, Asya ve Afrika. Her bölüm belli bir dinle özdeşleştirilir. Ancak Müslümanların İspanyadaki varlığı Avrupanın Hıristiyanlık dünyası ile özdeşleşmesini engellediğinden bu Avrupa Batılılar için anlaşılması güç, bilgiç, soyut bir kavram olarak kalır.*

26. Goff, Jacques, Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 103. (çev. Hanife Güven - Uğur Güven), Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1999.

27. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s.104.

*) Soyut kavramların kafa karıştırıcılığına karşın doğanın sadeliğinde yaşamaktan kopmayan Kızılderililer, ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadar doğayı açık bir bilinçle kavrayıp doğayla büyük bir uyum içinde yaşamlarını sürdürüyorlardı. "Herşey çok sadedir aslında, onları biz karmaşık hale getirip zorlaştırdık. Bu yüzden de sonunda kafamız karıştı. Yapmamız gereken her şeyi eski sadeliğine döndürmektir, böylece bozulan düzenimiz yeniden kurulacaktır." Adı bilinmeyen yaşlı bir kadın, Ojibway Kabilesi.

Yaşlılarınız çocuklarıyla konuşurken ellerini yere koyar. Derler ki: "Ana toprağın kucağında oturuyoruz. Biz ve yaşayan herşey ondan geldik. Biz geçiciyiz, fakat üzerinde dinlendiğimiz toprak ebediyyen var olacak." Bizler toprağa oturduğumuz ya da uzandığımız zaman, bütün çehreleriyle yaşamanın şuuruna yükseliriz.

Bazen kıpırdamadan oturur kırlangıçları, karıncaları, onların gayret ve hüner dolu çalışmalarını seyreder, düşünürüz. Bazen, yıldızlar grup grup ortaya çıktığında sırt üstü uzanır, göğe dalarız.

Her nesne bir şahsiyete sahiptir, onlar sadece dış görünüş olarak bizden farklıdır. Bilgi bütün nesnelerin tabiatında mevcuttur. Yeryüzü bir kütüphanedir; onun kitapları taşlardır, yapraklardır, çimenlerdir, çiçeklerdir, derelerdir, kuşlardır, hayvanlardır; tıpkı bizim gibi yeryüzünün nimetlerini ve külfetlerini paylaşan her şeydir. Biz tabiat talebesi ne öğrenecekse bizler sadece onu öğrendik; o da güzelliği hissetmektir. [Mi Tau Oyasin (Kızılderili Hikmetleri) s.87. (Derleyen Ayşe Göktürk Tunceroğlu), Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.]

'Biz asla fırtanalara, ürkütücü rüzgârlara, dondurucu soğuklara, kara, çamura küfretmeyiz. Karşılaştığınız her şeye, gerekiyorsa daha fazla enerji ve dikkat harcayarak, fakat şikayet etmeden intibak etmeyi biliriz.

Yıldırım bize zarar vermez. Ne zaman çok yakınımıza gelse, çadırdaki anneler ve büyükanneler ateşin üzerine bir sedir ağacı yaprağı koyar, onun tılsımlı gücü tehlikeyi bizden uzaklaştırır. Aydınlık günler de, karanlık günler de Büyük Ruh'tan gelir, ve biz ona yakın olmaktan zevk alırız. (Ayakta Duran Ayı, Siyu Kabilesi). [Mi Taku Oyasin (Kızılderili Hikmetleri), (Derleyen, Ayşe Göktürk Tunceroğlu), s.66-67 Alfa Yay. İst. 1999.]

Batı Ortaçağ Eğitim Anlayışına Genel Bir Bakış

Ortaçağ uygarlık tarihi ile ilgili pekçok çalışma putperest kültür ile Hıristiyan düşünce arasındaki tartışma ve çatışmayı konu alır. Putperest kültürle çatışma aslında V. yüzyılda çoktan çözülmüş olmakla birlikte XIV. yüzyıla kadar her iki karşıt eğilimin yandaşları olacaktır. Eski putperest kaynakların okunup yararlanılması yasaklansa da bu kaynaklardan faydalanan pekçok kesim de bulunmaktadır, hattâ zaman zaman bu eğilimin diğerinin aleyhine olmak üzere baskın çıktığı da görülür. Özellikle bazı Kilise Babalarının izlediği tutumla putperest Antik Yunan felsefesi de eğitimdeki yerini korur; Aziz Augustinus'un Yahudî ve Mısır düşüncelerinden faydalandığı gibi Hıristiyanların da Eskiçağ kültüründen yararlanmaları onların düşünsel gelişimine aynı derecede yararlı olmuştur. "Eğer (putperest) filozoflar, özellikle Platoncular, tesadüfen bizim dinimiz (Hıristiyanlık) için yararlı doğruları dile getirdilerse, hem bu doğrulardan korkmamalı, hem de bu doğrula-

rı haksız yere ellerinde tutanlardan çekip alarak kendi yararımıza kullanmalıyız.."[28] diye vaaz veren Kilise Babaları bu suretle Hıristiyanları kendilerine yararlı olabilecek her kaynaktan faydalanmaya yöneltmişlerdir.

Aslında Ortaçağda kalıplaşmış bir biçimde kullanılan De Doctrina Christiana (Hıristiyan Doktrini-Öğretisi Üzerine), eski Yunan ve Roma kültürünün çok çeşitli şekillerde kullanılmasına olanak hazırlamıştır. Her ne kadar Aziz Augustinus'un öğretisine harfi harfine sadık kalınsa da, aslında Aziz Augustinus da tıpkı Aziz Hieronumus gibi bir yandan putperest kültürden korkuyla kaçarken diğer yandan bu kültürden çokça alıntı yapacak bir hayranlığa da düşmektedir. Putperest ve Hıristiyan kültürün yazılı ve düşünsel geleneği tıpkı eski Roma putperest tapınağı Pantheon'un, yapılan küçük değişikliklerle Hıristiyan Kilisesine dönüştürülmesine benzer bir gelişim göstermişti. Mimarî, yazınsal ve düşünce alanındaki gelişim önce özümsenen eski değerlerin dönüştürülmesi ve daha sonra da kademeli olarak bozulması doğrultusundaydı. Zamanla bu bozulma ve eski gelekten kopma o kadar yoğunlaşmış ve yozlaşmıştı ki seçkin aydınlar çoğu kez eski kaynakların asıllarına dönme gereğini duymuşlardı. Karolenjler döneminde ve Rönesans başlangıcında eskiye dönme ve onu yeniden canlandırma bu suretle ağırlık kazanmıştı. Bu çalışmalar sonucu 'düşüncenin zamandan bağımsız olduğu' gerçeğine varılır, artık tüm doğrular sonsuz bir geçerliğe sahiptir. Ortaçağda XIXII. yüzyılda bu doğrultuda yapılan aktarmalar (translatio) büyük bir karışıklığa sebep olmakla birlikte, aynı zamanda yeni bir düzenin oluşmasına da zemin hazırlıyordu. Aynı yüzyılın büyük düşünürü St. Thomas Aquinas eski kaynaklardan faydalanarak, onları isteğe göre yorumlamanın geçerliliğini savunuyordu.

Ortaçağın ilk yüzyıllarında Hıristiyan din adamları, Antikçağ kültüründen oldukça yararlanmışlardı. V. yüzyıla doğru ruhbanlar, bilim ve eğitim programlarını Roma İmparatorluğunun son dönem sistemine göre düzenlemeye başladılar: Kartacalı bir sözbilimci olan Martianus Capella'nın; Les noces de Mercure et de la Philologie adlı şiirinden yedi serbest sanatı örnek aldılar. Julianus Solinus'un Les Merveilles de l'Orient (Doğu'nun Harikaları) adlı kitabından, mucizeler ve canavarları da içeren bir coğrafyayı izlediler. Bu coğrafya bilgisi Batlamyus, Pline ve Strabon'un anlattıklarından çok daha gerilerde kalıyordu ve bir hayalgücü ürünüydü. Ortaçağ hayvanlara dair olan bilgisini; II. yüzyılda altı artı altı kalıbıyla yazılmış, Latinceye ancak V. yüzyılda çevrilmiş ve bilimi masalımsı bir şiir diliyle anlatan, içinde ahlak dersleri de içeren Physiologus adlı kitaptan almıştı. Hayvanların simgelere dönüştürüldüğü bu kitap daha sonraları Ortaçağ Resimli Hayvan Kitaplarının esin kaynağı olarak, bilgi eksikliğinden kaynaklanan, hayvanlara kar-

28. Goff, Jacques Le; Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.85. (çev. Hanife Güven, Uğur Güven), Dokuz Eylül Yayınları İzmir, 1999.

şı Ortaçağ duyarlığını besleyecektir. Bir alıntılar, seçme metinler ve özetler kültürünün hakim olduğu Ortaçağ, Roma İmparatorluğunun son dönem geleneklerinden sözcük dağarcıkları, ezberlenecek dizeler, pek doğru olmasa da köken araştırmaları, derlemeler gibi yüzeysel bilgileri devralmıştır.[29]

Ortaçağ kültürünün asıl ögesi olan Hıristiyanlık öğretisinde de aynı tutum sözkonusudur: Kutsal Kitap esas olarak Doctrina Christiana'dır. Sacra pagina (Kutsal metinler, kutsal yazılar) ise tüm Ortaçağ kültürünün temelidir. Ancak metinler oldukça zor anlaşılır ve gizemlidir, bu yüzden içerdiği anlamlara göre farklı düzeylerde açıklanması gerekir. Asıl metin bir dizi yardımcı kitap, yorum ve açıklamaların gerisinde kaybolup gider. Çok uzun olan metin parçalar halinde alıntılar ve açıklamalarla herkesin erişebileceği düzeye getirilmek için İncil'in bir özlü sözler ve öyküler derlemesine dönüştürülmesi çabalarına girilir. Aziz Augustinus'un dostu ve çömezi Orosius, tarihi herkesin anlayabileceği bir dilde, Histoires Contre les Paiens (Putperestlere Karşı Öyküler) adlı kitabı kaleme alır. Prudentius, ahlaklı yaşamı hırs ve erdemler arasında bir savaşa indirgeyen Psychomachie (Ruhun Mücadelesi) adlı eseri yazar. Julianus Pomerius, dünyayı ve dünya işlerini küçümsemeyi ele alan Traite de la vie contemplative (Ruhanî Yaşamın Kitabı) adlı çalışmasını sunar. Bütün bu eserler Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin ilk gerçek kaynakları olarak kabul edilir. Ancak kaynak olarak ortaya sunulan bu çalışmalar son derece azınlıkta olan seçkin bir aydın sınıfın elindedir ve geniş halk yığınları hâla büyük bir cehaletin içindedir. Yeni Hıristiyan seçkin sınıfın en kültürlü ve üst düzey temsilcileri, halkı veya cemaatlerini bilinçlendirebilmek, onları kazanabilmek için, onların anlayış seviyelerine inme zorunluluğunu duyarlar.

Arles'li Cesaire bu konuda şunları söylemektedir: "Tanrı'nın sürüsünün tümünün, ulvî besini sade bir dille ve olduğu gibi alabilmesi için okur yazarların kulaklarından naçizane isteğim, yakınmadan basit ifadelere tahammül etmeleridir. Cahil ve sade insanlar okuryazarların düzeyine çıkamadıklarına göre, okur yazarlar onların düzeyine inmeye tenezzül etsin. Aydın insanlar cahil insanlara söylenenleri anlayabilir, oysa cahil insanlar, bilgelere söylenebilecek şeylerden yararlanamaz"[30]

Aynı düşünceyi paylaşan Aziz Augustinus şöyle der; 'halk tarafından anlaşılmamaktansa dilciler tarafından yeniden ele alınmak yeğdir ve gerçekleri gerçeklikleri sözcüklere, resleri verbalara yeğlemek gerekir.' Aziz Augustinus; bu suretle insanları belirli bir boşboğazlıktan kurtararak bir Ortaçağ maddeciliğini tanımlamaktadır. Önemli olan gidilen yol değil, bu yolların amaca ulaşmasıdır. Edebiyat bilimi, vicdanda yazılı olandan daha çok içimizde değildir. Bize yapılmasını is-

29. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 87.
30. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 89.

temediğimiz şeyi başkalarına da yapmamamızı söyleyen vicdanımız kuşkusuz dilbilgisinden daha derin bir şekilde içimizdedir. Hitabet sanatında ün arayan bir insan, yargıcın önündedir; etrafında bir sürü insan vardır; o ise akıl almaz bir öfke ile düşmana saldırır ve insanlar arasında yanlış telaffüz etmemeye (inter ominem hominem yerine ominem) dememek için büyük özen göstirir; öte yandan yüreğindeki öfke ile bir insanı toplum dışına atıyor mu diye bakmaz bile.."[31] sözleriyle önemli olanın bilgi gösterisinde bulunmak değil tüm insanları bilinçlendirerek topluma kazandırmak olduğunu belirten Augustinus, dönemin eğitim anlayışını dile getirmektedir.

Ortaçağ Batısının yaşadığı dönem genellikle karanlık bir çağ olarak adlandırılır. Bu anlayış; o dönem Batı dünyasının bir anlamda skolastisizm batağına saplanmış olmasının yanı sıra büyük ölçüde de bizim o dönem hakkındaki bilgilerimizin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında, Eskiçağ döneminin arkasından gelen bir devrin 'karanlık' ve 'gelişmemiş' bir devir olarak sözkonusu edilmesi anılan gerekçeler dışında akla pek uygun gelmemektedir. Gelişen bir dünya düzeninde; bir çağın, bir önceki çağdan geri olabileceğini düşünmek olası değildir. Skolastik zihniyetin kararttığını söylediğimiz Ortaçağ; tarımda büyük atılımların kaydedildiği ve buna bağlı olarak da ticaretin geliştiği bir dönemdir. Böylece ileride sanayi üretimini getirecek olan ilk büyük sermaye birikimleri oluşturulmaya başlanmıştır. Ortaçağ başlarından itibaren, Eskiçağın büyük üretici gücünü oluşturan kölelik, yerini toprağa bağlı ve üretimden bir ölçüde de olsa pay alan kişilerin oluşturduğu serflik düzenine bırakmıştır. V. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar sürmüş olan Ortaçağ; iktisadi ve toplumsal açıdan feodal yaşam koşullarıyla belirgindir. Bu dönemde kültür geriliğinin kaynağı aşırı kilise baskısına, toplumun feodal beylikler olarak aşırı parçalanmışlığına ve bireylerin toprağa sıkı sıkıya bağlılığında yatmaktadır.

Başlangıçta dağılan Roma İmparatorluğu içinde siyasal bir güç olarak ortaya çıkan İsa dini; büyük siyasal baskılar altında ezilen insanları bir araya toplayıp onlara toplumsal ve siyasal bir güç kazandırmıştır. İsa öğretisinde insanlara her zaman baskıya karşı yumuşaklığı, kötülüğe karşı iyiliği, katılığa karşı hoşgörüyü buyuruyor ve bütün insanların Tanrı karşısında eşit olduğunu bildiriyordu. Bu bir anlamda kölelik kurumunu sona erdiren bir özgürlük bildirgesiydi. Herkesin eşit olduğu bir dünyada kölelik doğal olarak anlamını yitiriyordu. Hıristiyan dini başlangıçta bu yönde tabandaki insanın, tepedeki insana, güçsüzün güçlüye, yabancının yerliye kendini benimsetip kabul ettirmesi olarak özellikle ezilen kitleler arasında yaygınlık kazandı. Ancak yerleşik ve kurumlaşmış bir din olduktan son-

31. Augustinus, İtiraflar, Birinci Kitap, XVIII/s.27 (çev. Dominik Pamir), Eko Matbaacılık, İstanbul, 1997.

ra kiliseyi ve soylu sınıfını yine çoğunluk olan topluma egemen kılma yolunda belirleyici bir ağırlık kazandı.

Hıristiyanlık özellikle Aziz Paulus'un gayretleriyle basit bir din olma özelliğini giderek kaybedip karmaşık bir dogmalar dizgesi durumuna getirildi. İsa'nın en önce her insana, tüm dünyaya sevgiyle yönelmesi gerektiği önerisi, yerini çok çeşitli ve oldukça karmaşık bir inanç ve ibadet düzenine bıraktı. Doğal olarak bu karmaşık düzeni yönetip düzenleyecek büyük bir güç olarak kilise ortaya çıktı. Ortaçağın eğitimi de bu güçlü kilise örgütüne bağımlı olarak Hıristiyan dini dogmaları, inanç ve ibadet kurallarına göre yürütülmeye başlandı. Sözkonusu eğitimin temeli kiliseyi yaşama egemen kılma kaygısıyla, dinsel bilgiyi insanlara tartışılmaz bir bilgi olarak ulaştırmaya ve benimsetmeye dayanıyordu. Hıristiyan inanç dünyasının ilk büyük filozofu ve azizi olarak nitelendirilen Aziz Augustinus bütün bilgilerimizin kuşku götürmez olduğunu bildiriyor ve evrende herşeyin Tanrı'nın istemiyle gerçekleştiğini söylüyordu. Ortaçağ böylece eski Yunan ve Latin kültürüne ve hemen bütün insanlığın önceki başarılarına ilgisiz kalarak tüm bilimsel-felsefî araştırmayı dinbilime indirgiyordu. Böylece bilgiyi insan yaşamının sınırları dışına iten bu anlayışı, kendilerini dinin gereklerini öğretmekle yükümlü kılan rahipler yaymaya çalışıyorlardı. Aslında büyük bir cahiller topluluğu oluşturan bu rahipler arasında okuma-yazma bilmeyenler çoğunluktaysa da gene de öğrenim ve eğitim rahiplerin ayrıcalığındaydı. Aziz Augustinus'un "credo ut intelligam" (Anlamak için inanıyorum) dediği gibi herşey inanca indirgenmişti. "Noverim Te, Noverim Me" (Tanrıyı bil, kendini bil) sözü ile insanın kendini bilmesinin koşulu olarak Tanrı'yı bilmesi gerektiği öne sürülüyordu. O dönem insanları bir yandan da sürekli savaş durumunda bulunuyordu, savaştan arta kalan zamanlarında yaşamak için üretim faaliyetlerinde bulunan insanlarda doğal olarak okuma-yazma isteği de kalmamıştı. İnsanlar adeta geçmişten ve belleğinden kopartılmıştı. Kitaplar gündelik yaşamda yaygın olarak bulunmuyordu.

Hıristiyanlık kilise babaları döneminde; yani VII. yüzyıla kadar olan başlangıç döneminde eski eğitim anlayışına büyük bir yenilik getiremedi. Batı Ortaçağında tek geçerli dil Latince idi ve Yunanca belli kesimlerde az çok etkinliğini gösteriyordu. O dönemde ulusal diller bir kültür etkinliğini gerçekleştirecek güçte değildi. I. Karl'ın (Charlemagne) fetihleriyle geçen birinci dönem sonlarında küçük ölçüde de olsa kültürle ilgili aydınlık gelişmeler görüldü. Karolenjler Rönesansı diye adlandırılan bu ilk aydınlanma zamanlarında I. Karl Roma imparatorluğunu diriltmeye çalışırken, sarayına topladığı bilginleri eski metinleri araştırmakla görevlendirdi.

V. ve VI. Yüzyıl Ortaçağı: Büyük öğretisel ikirciklenmelerin ve aynı zamanda büyük sapkınlıkların yaşandığı bir devirdi. Bu yüzyıllarda Batıyı hareketlendiren Ariusçuluk, Manicilik, Pelagiusçuluk, Priscilliyanusçuluk gibi değişik dinsel

akımlar da bulunuyordu. Ortodoksluk, Arirusçu ya da Manici sadelik ile Pelagiusçu ya da Priscilliyanusçu incelik arasında bir via media (orta yol) konumundaydı ve diğer dinsel akımlar karşısındaki başarısını da bu konumundan almaktaydı. Hıristiyanlık, Manicilerin isteği doğrultusunda katı olan alınyazısı öğretisine yönelerek, Tanrısal belirleyiciliği savunuyor ve egemen sınıflar da kendilerini bu Tanrısal gücün yeryüzündeki temsilcileri olarak gösteriyorlardı. Buna karşılık Pelagiusçuluk ise insan ve bireyin seçiminin üstünlüğünü savunuyordu. Erken Ortaçağ insanı bu kargaşa ortamında bir yandan dünyadan el-etek çekip kaderciliğe boyun eğmek, diğer yandan daha iyi bir yaşam için gücünün sınırlarını zorlamak ikilemi arasında kalmıştı. Yapılan bütün baskılara rağmen sonuçta kendisindeki gücü hisseden insan varolan şartları daha iyiye doğru geliştirme çabasına girer; kölelik kurumunu ortadan kaldırır, yetersiz olan teknik araçlarla mütevazı da olsa doğa üzerinde belirli bir üstünlük sağlayabileceğini hisseder. "Bu çağı çok iyi yansıtan manastır kurumu, dünyadan uzaklaşma ile ekonomik ve manevî yaşam düzenleme olgusunu birbirine bağlar. Doğa ile yerleşmekte olan Tanrısal af arasındaki denge Erken Ortaçağ insanlarının güç ve güçsüzlüğünün sınırlarını göstermektedir. Bu denge özellikle daha sonraki gelişmelere açık kapı bırakır..."[32]

VI. Yüzyıl Erken Ortaçağının büyük uygarlık merkezleri manastırlardır. Zamanla giderek kent dışına taşınan manastırlar, atölyeleriyle, değişik zanaat ve sanatların öğretildiği bir konservatuvar, el yazması kitapların çoğaltıldığı atölye kütüphanesiyle bir düşünsel kültür koruyucusu, malikâneleri, araç-gereçleri, keşişleri ve diğer her türlü işgücü sayesinde bir üretim, eğitim, ekonomik model ve ruhanî bir yaşam merkezî konumundadır.

Ortaçağ kültüründe de manastırların etkinlik ve gücünü gösteren pekçok ünlü isim günümüze kadar adını sürdürmüştür. Bunlardan biri olan Lerins, V. ve VI. yüzyıllarda büyük bir Hıristiyanlaştırma hareketinin merkezi olan Provence'nin gelişmesiyle yakından ilgilidir. Lerins, herşeyden önce düşünsel eğitim veren bir okul değil, bir çilecilik okuluydu. Bu okula gelen din adamları İncil üzerine bir düşünce edinip, İncil'i öğrenmek amacını güdüyorlardı. İlk başrahip olan Honorat, kendisi gibi Doğu'dan Lerins'e gelen ve Marsilya'daki Saint-Victor'um kurucusu olan Cassien ile birlikte Lerins çevresini oluşturur. Sonraları Provence Kilisesi'nin büyük isimleri olan Salvien, Eucher de Lyon, Cesaire d'Arles, Fauste de Riez 430-500 yılları arasında Lerins'te eğitim almışlardı. Bu isimlerin bölgede topladıkları büyük sinodlarda alınan kararlar Batı Hıristiyanlığını derinden etkilemiştir.

Nursiyalı Aziz Benedictus'un etkisi 529 yılından itibaren Mont-Cassin'de yayılmaya başlar ve oldukça derin izler bırakır. Benedictus'un kişiliği-yazdığı Dialoqu-

32. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s.90

es adlı kitaplarından birini tümüyle bütün Ortaçağ boyunca olağanüstü saygınlık görecek olan bu azizin mucizelerine ayıran Büyük Gregorius sayesinde Ortaçağ insanları tarafından yakından tanınacaktır. Benedictus öğretisinin mucizelerle dolu anlatımı herkesin ulaşabileceği şekilde bir yaygınlık kazanır. Aziz Benedictus, kendisi tarafından yazıldığı sanılan ama kendisinin önerdiği hemen hemen kesin olan ve VII. yüzyıldan itibaren kendi adıyla anılan kurallar sayesinde, Batı keşişçiliğinin asıl kurucusu olmuştur. Aziz Benedictus bilip saygı duyduğu Doğu manastır geleneğinin çileci aşırılıklarını kendi kuralları içine almamıştır. Onun kuralları; tinsellik ve duyarlılık, ılımlılık ve denge gibi insan davranışlarının oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Aziz Benedictus manastır yaşamında elişini, kafa işini ve özellikle dinsel etkinliği uyumlu bir şekilde bölüştürmüştür. Benedikten öğreti bu suretle VI. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar sürecek ve Batıda büyük başarı sağlayarak pekçok manastırda uygulanacak olan dinsel çilecilik, ekonomik işletmecilik, düşünsel ve sanatsal etkinlik olmak üzere üç alanda kendini gösterecektir. Artık manastırlar birer üretim merkezi, elyazmalarının yazılıp resimlendiği yerler, din yayma merkezlerine dönüşmüştür. Benedikten öğretide herşeyden önce sadelik esastır, ne çilecilikte ne de yoksunlukta aşırıya kaçmamalıdır. Kurallarda şöyle denmektedir: "Eğer bir kardeşimize zor ya da olanaksız işler verilirse, kendisine verilen görevi tam bir hoşgörü ve itaat içinde kabul edecektir. Bununla birlikte, yükün ağırlığı gücünü tamamen aşıyorsa, bunun nedenlerini bir üstüne bildirecek, ancak bunu sabırla, yerini ve zamanını seçerek ve kibir, direnç, itiraz göstermeden yapacaktır."[33]

Hıristiyan öğretisi Aziz Benedictus ile birlikte Antik çağdaki temperatia yani 'ılımlılık' görüntüsünü kazanıyordu. Jacques Le Goff'un deyişiyle: "Şu vahşi Ortaçağ boyunca azgınlaşan tüm şiddeti düşününce, Aziz Benedictus'un verdiği dersin pek de işe yaramadığı izlenimine kapılıyoruz. Ancak bu büyük yumuşak ses o yüzyılların eşiğinde yankılanmamış olsaydı, Ortaçağ insanlarının kim bilir daha ne gibi aşırılıklarla karşılaşabileceklerini de kendi kendimize sormamız gerekiyor."[34]

Benedikten ılımlığından eser taşımayan Irlanda keşişlik anlayışı kuzey sertliğinin aşırılıklarıyla desteklenir ve Doğu çileciliğinin gariplikleriyle rekabet eder. Irlanda'nın azizlerin adası olması; genç yaşlarında korsanlar tarafından İngiltere'den Irlanda'ya kaçırılıp satılan Aziz Patrick'in, koyunları güderken Hıristiyanlığı kabul edip bunu yaygınlaştırması ile başlar. Manastırlar, Doğudaki inziva anlayışına benzer şekilde, başrahibin kulübesinin çevresinde toplanan münzevilerin kulübelerinden oluşan siteler biçiminde çoğalmaya başlar. V. ve IX. yüzyıllar arasında

33. Goff, Jacques, l.e, a.g.e., s. 92-93.
34. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 93.

önce komşuları İngiltere ve İskoçya'ya sonra da Avrupa kıtasına yayılır. Almanya, Fransa, Belçika ve İtalya'ya pekçok keşiş ihraç ederek öğretisini yayan İrlanda keşişleri arasında en tanınmışı 590-615 yılları arasında Luxeuil ve Bobbio'yu kuran Columban'dır. Columban'ın çömezi Gall, daha sonraları kendi adını verdiği ve büyük başarı kazanacak olan bir manastır kurar. Culomban ve çömezi Gall'ın kuralı da ibadet, iş ve okuma gibi üç temele dayanmaktadır. Ancak kurallar içinde mutlak surette oruç ve benzeri çileci vecibeler de vardır. Columban'ın manastırlarında içinde hiç et olmayan yalnız bir ögün bulunuyordu. Jacques Le Goff'un, Gabriel le Bras'tan naklettiğine göre: "havari keşişlerin, kendileri için çile üzerine kurulu bir gelecek düşledikleri, henüz yarı putperest bir halkın toplumsal ve ahlaksal durumunu gösteren kefaret kitaplarında aynı gariplik, aynı zorlama sertlik görülür. Eski Kelt yasaklarıyla benzerlik gösteren İncil tabularını tüm sertlikleriyle yeniden yaşatırlar. Öte yandan İrlanda sanatı, bozulmadan önce-taştan haçlar ve minyatürler... tarih öncesine dayanan yüzeyi kapatma zevki, her türlü gerçekçiliğin yadsınması, insan ve hayvan betimlemelerinin katı bir soyutlulukla işlenmesi üzerine kuruludur. Bu İrlanda sanatı, Roman sanatının ve onun garipliklerinin kaynaklarından biridir. Girişik süslemeleri, Ortaçağ zevk ve estetiğinin en güçlü eğilimlerine esin kaynağı olacaktır..."[35]

İrlanda'lı keşişlerin yaygınlaştırdığı manastır kurumlarıyla, diğer manastır kurumları V. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar büyük bir gayretle Hıristiyanlaştırma hareketinde etkin rol oynamışlardır.

Erken Ortaçağ Eğitimcileri

V. yüzyıldan VIII. yüzyıla kadar öğretileriyle Ortaçağ düşüncesini etkileyen bütün ünlü isimlerin hepsinin ortak özelliği, Antik kültürün özünü koruyarak bunu Ortaçağ insanının anlayabileceği bir biçimde toparlamak ve gerekli Hıristiyan görünümü vermektir. Bu düşünürlerden en önemlileri; Boece (480'e doğru-524), Cassiodore (480'e doğru-573), Isidore de Sevilla (560'a doğru-636) ve Bède (673'e doğru-735) dir.

Boece (480'e doğru- 524)

Logica vetus adı verilen mantık öğretisiyle, Aristoteles'e dayanmıştır. XII. yüzyılın ortalarına kadar Ortaçağ Aristoteles ile ilgili öğrendiği herşeyi Boece'ye borçludur. Skolastiğin temel kaynağı kavramsal ve sözsel sınıflandırmaları anlaşılabilir bir hale getirmiştir. Boece bu bağlamda doğanın tanımını; "natura est unam qu-

35. Goff, Jacques, Le, a.g.e., 94.

amque rem informans specifica differentia," 'doğa her şeyi kendine özgü bir farkla bilgilendirir' şeklinde yaparken, kişinin tanımını ise "reperta personae est definitio; naturae rationabilis individua substantia," 'akıllı doğanın bireyselleştirilmiş özü' biçiminde yapmıştır. Abelardus, Boéce hakkında 'hem bizim inancımızı, hem de kendi inancını kolay kolay yıkılmayacak biçimde kurmuştur' diyecektir. Ortaçağ insanı, eski Yunan eğitim sisteminde önemli bir yeri olan müzik eğitimi ile ilgili bilgisini ve müziğe verdiği önemi de büyük ölçüde Boéce'ye borçludur.[36]

Cassiodore (480'e doğru -573)

Ortaçağ insanları Hıristiyan yazın ve eğitimine giren Latin hatipleri Institutiones divinarum et saecularium (Dinsel ve Dindışı Yazım Kurumları) adlı eseriyle Cassiodore sayesinde tanımıştır. Cassiodore'nin yaptığı en önemli girişim ise Vivarium manastırı keşişlerine verdiği eski elyazmalarını çoğaltma görevidir. Eskiyi koruma ve geleneği sürdürme çabaları, manastırlarda el yazması kitapların çoğaltıldığı scriptoria (yazı atölyeleri)'ya esin kaynağı olacaktır.

Isidore de Sevilla (Sevilla'lı İsidore) (560'a doğru-636)

'Ortaçağın en tanınmış eğitimcisidir'. Etymologies adlı eseriyle, yedi serbest sanatın programını, bilimsel sözcük dağarcığını, adların nesnelerin türünün anahtarı olduğu görüşünü, dindışı kültürün Kutsal Yazıların iyi anlaşılması için gerekli olduğu anlayışını getirmiştir.

Béde (673'e doğru-735)

Erken Ortaçağ Anglo-Sakson aydınlarının çoğu gibi, hâtta daha kararlı bir biçimde klasik kültüre sırt çeviren Béde, Ortaçağı bağımsız bir yola sokar. Kutsal Yazıların çokanlamlılığının, tüm Ortaçağ İncil tefsirlerinin temeli olan dört anlam kuramının ve İncil tefsirlerinin ve Kilise gereksinimlerinin doğrultusunda astronomi ve kozmoğrafyaya yönelir.[37]

Erken Ortaçağın genel kültür eğilimine baktığımızda, özellikle ruhban sınıfının büyük bir tutkuyla ansiklopedik öğrenime sarıldıklarını görüyoruz.

Karolenj Rönesansı

Bir dizi küçük ya da daha doğrusu öncü rönesans hareketi diyebileceğimiz Karolenj hareketi 680'den sonra Corbie'de, Saint-Martin'de, Tours'da, Saint

36. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 95.
37. Goff, Jacques, Le., a.g.e., s. 95.

Gall'de, Fulda'da, Bobbio'da, York'da, Pavia'da ve Roma'da kendini göstermiştir.

Karolenj hareketi; Charlemagne ve ardıllarının ve kilise hiyerarşisinin istekleri doğrultusunda, aslında küçük bir soylu zümrenin gereksinimlerini gidermeye yönelik yüzeysel fakat oldukça parlak bir olgudur. Karolenj hareketinin amacı görkemli ancak narin Karolenj yapısının laik ve ruhban kadrolarının daha iyi yetiştirilmesidir. Bu amacına ulaşan Karolenj anlayışı, Ortaçağ Batısının düşünce ve sanat alanında önemli bir evre olmuştur.

Antikçağ metinleri düzeltilmiş ve eksiklikleri giderilmiş bir biçimde yeniden yayınlanmış ve özgün yapıtlar olarak kullanıma sunulmuştur.

Karolenj Rönesansı düşünürlerinden olan Alcuin; serbest sanatların programını belli bir düzene oturtma işlevini sürdürür. Alcuin'in manevî oğlu olan Raban Maur bu devrin en etkili simalarındandır. Fulda başrahibi Raban Maur, sonradan Mayence başpiskoposu, 'Germanya'nın Hocası' olacaktır. Raban Maur'un Ortaçağ'a sunduğu De universo adlı ansiklopedisi ile De Institutione clericorum adlı eğitim kitabı elden ele dolaşır. Aziz Augustinus'un De doctrina christiana adlı eserinin değiştirilmiş bir kopyası olan De Institutione clericorum adlı kitabı pek çok Ortaçağ okuru tarafından tercih edilir. Ortaçağ ruhbanlarının kütüphanesinde Raban Maur'un eserleri, Cassiodore ve Isidore de Sevilla'nın eserleri ile birlikte yerini alacaktır.

Karolenj düşünürleri içinde olağanüstü ve gizemli kişiliğiyle XII. yüzyılın keşfedeceği Jean Scot Erigene'i de saymak gerekir.

Ortaçağın büyük ismi Charlemagne'den aldıkları saygınlıkla, Karolenj yazarlar önemli bir düşünsel otorite zümresi oluşturmuşlardır. Karolanj Rönesansı Ortaçağ insanına niceliğe değil niteliğe önem vermeyi, metinlerde doğruluğun önemini, bir ölçüde de olsa hümanist kültürden zevk almayı, eğitimin temel bir görev ve devlet ile hükümdarlar için temel bir güç olduğu düşüncesi gibi yararlı tutkular aşılamıştır. Karolenj Rönesansı, sonuçta X. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar kendini kanıtlayacak olan, çok daha uzun ve çok daha etkin bir Rönesansın ilk göstergesi olarak gerçekçiliğin, somut biçimin, çizgi özgürlüğünün ve renk canlılığının yeniden görüldüğü minyatürler gibi özgün başyapıtlar üretmiştir.[38]

XII. yüzyılda etkilerini kaybetmekle birlikte X. ve XI. yüzyıllarda manastırlar kültür ve sanatın gelişmesinde büyük bir rol oynanmışlardır. Roman sanatı ve mistik tinsellik gelişmeleri için uygun ortamı manastırlarda bulmuşlardır. Bu manastır üstünlüğü, Cluny manastırı, Citaux manastırı (kızları ve kız torunları ile) başrahip Hugues (1049-1109)'ün kilisesinde kendini olanca gücüyle gösterir.

38. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 96.

Manastırların elindeki bu üstünlüğü XII. yüzyılda eğitim ve mimarlık alanında kent okulları alır. Bu yeni eğitim merkezlerinin de kökeni piskoposluk okullarına dayanmakla birlikte, öğretmen ve öğrencilerin seçimi, program ve yöntemleriyle manastır okullarından ayrılır. Bir düşünsel birlik (universitas) adı verilen yeni kent okullarında çok sayıda uzmanlık etkinlikleri yapılır. "Üniversiteler öğrencilerin egemenliği altındaki Bolonya'dan, hocaların egemen olduğu Paris'e kadar, çeşitlilikleriyle, ufak farklılıklarıyla, sadece 'universitates magistiorum et scolarim' yani 'hocaların ve öğrencilerin birliğidir'. Kitap put olmaktan çıkar, araç olur. Her araç gibi seri üretime yönelerek bir ürün, bir ticarî nesneye dönüşür..."[39]

II. Frederic, Napoli'de 1224'de ilk 'devlet üniversitesini kurar.[40] Bu devlet okullarını Kilise eğitiminden ayıran en önemli fark; düşünce özgürlüğüne fırsat tanıyor olmasıdır. Kilisenin öğretisi ise Mesih'in; 'herşeyi bırak ve beni izle' buyuruğunu gerçekleştirmektir.

Ortaçağ kültür merkezleri olan şehirler, yakın ve uzaktan buralara eğitim amacıyla gelen talebeler ile dolmaktadır. Doğu ve Batıda çağın kültürünü yakalamak isteyen bütün gençler için bu merkezlere ulaşmak aynı zamanda bir gezginciliği ve seyahat etme zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. Çoğu zaman bireysel olarak yapılan bu göçler aslında Ortaçağın toplumsal ve nüfus alanındaki değişikliklerinin bir olgusudur. XII. yüzyılda yazılmış olan bir şiirde ünlü okul ya da üniversitelere giden öğrencinin zorunlu olarak bir 'sürgün' (terra aliena) hayatı yaşadığı vurgulanır.[41]

Ortaçağ onüçüncü yüzyılda iki büyük tarikat arasında kalmış gibidir. Aslında Fransisken ve Dominiken adlarıyla anılan bu iki büyük tarikat bir anlamda 'kuzular' ve 'dilenciler' olarak da tanınmakta ve her ikisi de insanlardaki aşırı dünyevî tutkuları ve maddeye olan bağımlılığı engelleme öğretisi üzerine kurulmuşlardı:

Onüçüncü yüzyıl felsefesine damgasını vuran Fransisken ve Dominikenlerin üniversite çevrelerine girmeleri ile düşünce gelişiminde önemli sayılabilecek adımlar atılmıştır. Dünya nimetlerinden yararlanmayı kendilerine yasaklayan bir tutum sergilediklerinden dolayı her iki tarikat üyeleri de aynı şekilde "dilenci" tarikatçılar olarak adlandırılmışlardır.

Fransikenler içinde, Roger Bacon, William Ockham, Siger de Brabant ve Boetius of Dacia gibi çok ünlü düşünürler vardır. Dominikenlerin en önemli düşünürleri ise Albertus Magnus ve St. Thomas Aquinas'tır.

---

39. Goff, Jacques Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 61 vd. (Çev. Hanife Güven-Uğur Güven), Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1999.
40. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 75.
41. Goff, Jacques, I.e, a.g.e., s. 100.

Fransisken Tarikatı

Assisli zengin bir tacirin oğlu olan Francesco (Assisili Francis), 1206'da çevresine topladığı on iki 'küçük rahip' (reşit olmayan rahip) ile yoksul ve alçakgönüllü bir hayat sürmek için sadakayla geçinmeye başlar. Onların bu tututumu kiliseyi endişelendirir. Papalar, Romalı yöneticiler, piskoposlar Francesco ve yoldaşlarına bir kural dayatmak için tarikatı Kiliseye bağlamak isterler. Hıristiyan öğretiye olan tutkulu bağlılığı ve özünü yitiren Kilise arasında kalan Assisili Francis, Kilisenin bu isteğini kabul eder fakat dramatik bir şekilde inzivaya çekilir. 1226'da La Verno'da yalnızlık içinde öldüğünde Assisili Francis'in vücudunda görülen yara izlerinin İsa'nın beş yarasını andırdığı söylenir. Kendisinden sonra tarikatın savunucuları Fransisken (Küçük Rahipler) adını alır ve dünya ile uzlaşanlar ile salt yoksulluk yanlıları olmak üzere aralarında iki gruba ayrılırlar.[42]

Dominiken Tarikatı

Dominikenler tarikatının kurucusu Dominique de Guzman, soylu bir İspanyol Piskoposluk Kurulu üyesidir. Çevresine tapladığı vaizlerle Aziz Augustinus'un kurallarını yayarak 'sapkınları' sözlerle ve aynı zamanda yoksulluk uygulamasıyla doğru yola getirmeye çalışıyordu. Dominikenler Tarikatına 'Vaiz Rahipler' adı da verilir. XIII. yüzyılda Fransiskenler (Küçük Rahipler) ile birlikte Dominikenler (Vaiz Rahipler) Kilisenin yeni milis gücünü oluşturan dilenci tarikatlarıdır. Özgün yanları ve erdemleri ile bilinçli bir biçimde kentsel çevrede etkin rol oynamışlardır. Kent toplumunun yeni sorunlarına inanç ve örnek davranışlarıyla yanıt bulmaya çabalamaktadırlar. Kent dışındaki manastırları da toplum içine sokmaya çalışan Fransisken ve Dominiken tarikatları XIII. yüzyılın sonunda oldukça yaygınlaşmışlardı. Manastır ve üniversitelerde açtıkları kürsülerin sayısı oldukça kabarıktı. Paris Üniversitesi'nde St. Thomas Aquinas Dominikenleri, Boneventura da Fransikenleri temsil eden hocalardı. Bu tarikatlar arasında bir görüş birliği olmadığı gibi 'artık çalışmanın bir erdem kabul edilmeye başladığı' XIII. yüzyıl Avrupasının yeni toplumunda sadakayla yaşamayı kabul ettirmek pek kolay değildi. Zamanla toplumun gözünde Dominiken ve Fransiskenler ikiyüzlülüğün simgesi olmaya başlarlar.[43]

Özellikle Dominikenler Engizisyonda oynadıkları rol gereği sapkınlığın bastırılmasında başı çekerken insanların kendilerine duyduğu nefreti daha da arttırdılar. "İlk Dominiken 'şehit', Verona'daki bir halk ayaklanmasında öldürülen Aziz

42. Goff, Jacques, Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s.64.
43. Goff, Jacques, Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 64.

Pierre Martyr"dir. Tarikat, kafatasına bıçak saplı betimlemesi ile propagandasını artıracaktır.

Erken Ortaçağ'da Hıristiyan toplumuna Sinodlar yön veriyordu. XII.ve XIII. yüzyıl Konsilleri ise toplumun evrimini geriden izlemektedir. Bu konsillerin en ünlüsü, eğitimi düzenleyen ve Paskalya Kudas ayinini kurumlaştıran IV. Latran Konsili (1215), çoktan bir aggiornamento'dur, bir gecikmenin telafisidir. XIII. yüzyıl katedraller ve skolastik kitaplar yüzyılı olmaktan çok 'laikleşme' yüzyılıdır. 1277'de Paris piskoposu Etienne Tempier, dinsel kuralları, ikiyüzonyedi davranışı günah sayarak, özetlediği bir kitapla, Cantorbery Başpiskoposu Dominiken Robert Kilwardby de benzer bir kitapla düşünsel gelişmeyi dizginlemeye çalışırlar. Karmakarışık bir biçimde, saraylı aşkını, geleneklere uyulmamasını, ilahiyatta usun ölçüsüzce kullanılmasını, deneysel ve ussal bir bilimin başlatılmasını kınarlar. Bu dizginleme girişimi, sağlam bir düşünsel altyapıya dayanmayan öncü eğilimleri hedef aldığı ölçüde etkili olur. ama bu kınamaların -tüm ruhban sınıfı tarafından onaylanmasa da- Kilisenin geriden izlemek şöyle dursun, 'tutuculaştığını' gösterdiği kesindir.[44]

Hıristiyan halkın her tabakasına seslenen, konumlarına uygun vaazlar içeren bir vaaz yazımı gelişir. Dilenciler tarikatı XIII. yüzyılda vaazlarıyla bu konuya özel bir yer verir. Dominiken kardinal Humbert de Romans, XIII. yüzyıl ortalarında bunları derleyip düzene sokar. XII. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan 'Şeytan'ın Kızları' izleği toplumda görülen kötü eğilimleri ve bunların uygulayıcılarını dile getirir. "...Örneğin XIII. yüzyıla ait bir Floransa elyazmasının iç kapağında şunları okuyoruz:

Şeytan IX kızından	
din sömürüsünü	bağımsız ruhbanlara
İki yüzlülüğü	kesişlere
rüşveti	şövalyelere
günahı	köylülere
numara yapmayı	askerlere
kaçakçılığı	tacirlere
tefeciliği	burjuvalara
kibarlık budalalığını	kocakarılara

verdi, evlendirmek istemediği kösnüyü (anlayışsız, hantal) ise metres olarak herkese veriyor.[45]

XIII. yüzyılda günah çıkaran rahiplerin kullandıkları, günahları ve günah sayılıp sayılmayacak durumları tanımlayan el kitapları, günahları toplumsal sınıflara

44. Goff, Jacques, Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 65.
45. Goff, Jacques, Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 212.

göre ayırır. Her tabakanın kendine özgü kusurları, günahları vardır. Ahlaksal ve dinsel yaşam 'tabakalar' toplumuna göre yerleşir. Ancak Karolenj kuramcılarının ve II. Urbanus'tan beri Haçlı seferlerini düzenleyen papalığın dile getirdiği tek bir ideal vardır; Hıristiyan toplumu tek vücud, tek corpus olmalıdır.

Ortaçağ Batı İnsanının Genel Yaşam Anlayışı

Ortaçağ zihniyetini birliği ve bütünlüğü içinde anlamak için, onu sadece imana ilişkin kavrayışları ve felsefe ile teolojik spekülasyonları çerçevesinde değil, aynı zamanda gündelik bilgelik ve geçerli ahlak kuralları içinde de incelemek gerekir. Aslında en üst kademedeki insanları olduğu kadar toplumun en alt tabakasını teşkil eden mütevazı insanları da aynı düşünce akımları yönetmektedir. Avrupa Ortaçağında allâmece spekülüsyon alanına giren herşey çok karmaşık bir ilişkiyle eski Yunan, Yahudilik, hattâ Babil ve Mısır'a bağlanırken, dönemin Yeni Platonculuk veya İslam düşünürlerinin de dahil olduğu etkilerinden kaynaklanan zihniyeti, kendini gündelik hayat içinde saf ve kendiliğinden bir şekilde kanıtlamaktadır.

Ortaçağın yüksek spekülasyonuna özgü alışkanlık ve biçimlerin hemen hepsi gündelik yaşamda da kendini göstermektedir. Bütün zihinsel işlemlerin tabanı; Skolastiğin 'gerçekçilik' adını verdiği ilkel idealizmdir. Gündelik yaşam içinde uygulanan her şey tanrısal düzlemde nedeni olan birşey olarak kabul edilmektedir. En sıradan uygulamalar yüksek şeref biçilmiş değerlerle iç içe girmiştir.

Atasözleri-Özlü Sözler

Eğitimi az halkın çoğunluğuna bilgi ışıkları veren atasözleri, katı bir şekilde benimsendiğinde yanlış hüküm vermenin genelleşmesi gibi bir olumsuzluğu da beraberinde getirir. Nitekim hemen bütün eğitimcilerin belirttiği şekilde yanlış hükümlere körü körüne boyun eğilip bunlar karşısında hiçbir şeyin yapılmamasının gelişmeye engel olması kaçınılmazdır. Ortaçağ insanının sık sık hatalı yargılar nedeniyle görülmemiş bir vahşet de sergilediği bilinmektedir. Eleştirel zihniyet yoksunluğu Ortaçağ insanını batıl itikatlar karanlığına da sürüklemiş bir yandan büyü ve sihirbazlık yaygınlaşırken diğer yandan büyü ve sihirbazlıkla suçlanan ve bazan da günahsız pek çok insan -özellikle büyücü olarak suçlanan kadınlar- meydan ateşlerinde yakılmıştır. Büyücülük yargılamalarının en yoğun yapıldığı onbeşinci yüzyıl bir yandan yeni hümanizma ve Reformasyon hareketlerine de sahne olmuş fakat bu gelişmeler dahi uzunca bir süre bu çılgınlığa son verememişlerdir.

Ortaçağ insanı zaman zaman akılcı açıklamalarda bulunsa da çoğunlukla anlayamadığı için doğa üstü sandığı güçler karşısında dehşete düşmekte yoğun bir bilinç bulanıklığı ve karanlığı yaşamaktaydı.

Orta Çağ zihniyeti içinde her olay, her durum ahlaka yönelten mesel, örnek, kanıt haline getirilmiştir. Her duruma ahlaki bir özdeyiş veya örnek bir olay karakteri verme, onu böylece reddedilmez kılma ihtiyacı, özellikle atasözlerinde ortaya çıkmaktadır. Atasözü, özdeyişler halinde Ortaçağ düşüncesinde oldukça canlı bir işleve sahip olmuş; bu suretle halkın eğitilmesinde çok önemli bir rol oynamıştır.Çoğu halkı iyiye doğru yönlendiren, onlara ibret verici örnek sunan gündelik dilde kullanılan yüzlerce atasözü vardır. Bu sözler bazan derin bir bilgelik ürünü bazan da safça gündelik yapıp-etmelerle ilgilidir. Ortaçağ zihniyetine uygun olarak kaderci ve direnmeyi öğütlemeyen atasözleri çoğu zaman ironik (alaycı) bir vurgu taşırlar. "Büyük balık küçük balığı yutar", "Hırpaniler rüzgara sırtını döner", "İşi olmayan iffetli olamaz." Bu atasözlerinin bir kısmı Kyniktir; "İnsan canından korktuğu sürece iyidir", "Gerekirse şeytandan yardım istenir." Atasözlerinin bir kısmı da insanları hoşgörüye davet eder: "Hiçbir at kaymayacak kadar iyi nallanmaz." Çok atasözü olan ve bunları sıkça kullanan halk, daha az gevezelik eder, birçok karışık akıl yürütmeden ve boş sözlerden kurtulur. Halk akıl yürütme işini eğitimli kişilere bırakarak, her durumu bir atasözünün otoritesine başvurarak yargılamakla yetinir. Düşüncelerin atasözleri içinde billurlaşması, toplum için son derece yararlı olmakla birlikte, her özel duruma ahlaki bir özdeyiş veya örnek bir olay karakteri vermek doğal olarak halkı düşünce tembelliğine ve eleştirel düşünce yoksunluğuna görürür.

Ortaçağda Toplumsal Tabakalaşma

Ortaçağ toplumunun 'tabakalar' halinde bölünmesi anlayışı ilahiyat ve siyaset ideolojisinin bir gerekçesi durumundaydı. Bu sadece ruhban, soyluluk ve üçüncü tabakadan meydana gelen bir sınıflamayla sınırlı değildi. 'Tabaka' kavramının daha büyük ve daha geniş bir kapsamı vardır. Genel olarak her gruplaşma, her işlev, her meslek bir 'tabaka' olmaktadır. Üç tabakaya bölünmüş toplumun kendi tabakaları içinde de bölünmeler vardır. "... Çünkü konum, durum (estat) tabakadır (ordo), burada karşımıza, bunun tanrı tarafından istenilmiş bir düzen olduğu fikri çıkmaktadır. 'Estat' (konum, durum) ve 'ordo' (tabaka) kelimeleri, Orta Çağda, bize fazlasıyla benzemez gözüken çok sayıda insani biraradalığa uygulanmaktaydı.; krallık konumları ve aynı zamanda meslek konumları, evlilik (kurumu) ... günah durumu; dört 'beden ve ağız durumu' denildiğinde, saraydaki emekçiler, şarapçılar, et kesiciler ve ahçılar anlaşılmaktaydı.

Ruhban tabakaları ise papazlar, diyakozlar, diyakoz muavinleri vb. olmaktaydı. Ayrıca manastır tabakaları (tarikat) ve şövalye tabakaları (tarikat) da bulunmaktaydı. Ortaçağ düşüncesinde 'durum' veya 'tabaka' kavramı bu grupların herbirinin tanrısal bir kurumu temsil etmesi; Yaradılışın organizması içinde gök katları ve melekler hiyerarşisinin gücü kadar gerçek ve saygıya değer bir unsur olması doğrultusunda, bir bütünlük arzetmekteydi."[46]

Devlet ve topluma ilişkin oluşturulan bu imgenin içinde her tabakaya yararlılığı ölçüsünde değil de, parlaklık ve kutsallığına göre değer biçilmekteydi ve bir işlev verilmekteydi. Böylece ideal imgeden hiç bir şekilde vazgeçmeksizin, ruhbanın yozlaşmasından, şövalyelik erdemlerinin gerilemesinden yakınmak mümkün olmaktaydı. İnsanların işledikleri günahlar, idealin gerçekleşmesini engelleyebilir, ama bu ideal, toplumsal düşüncenin temeli ve yönü olarak kalmaya devam eder. İşte bu bakımdan Ortaçağın kendi toplumuna ilişkin imgesi dinamik değil, statiktir.

Ortaçağın genel anlayışına göre devletin asıl güç kaynağı şövalyenin cesaret ve erdemi idi. Tanrı halkı çalışsın, toprağı işlesin, yaşamak için gerekenleri ticaret aracılığıyla sağlasın diye yaratmıştır; ruhbanı iman işi için, ama soyluluğu erdemi geliştirsin ve adaleti korusun, yaptıkları ve adetleriyle herkese örnek olsun diye yaratmıştır. Hakikat, cesaret, ahlaklılık ve cömertlik soylu sınıfa özgü niteliklerdir. Halkın en aşağı tabakasını oluşturanlar büyük bir sefalet ve cehalet içindedirler.

Gerçek soyluluğun erdem soyluluğu olduğu ve sonuçta bütün insanların eşit olduklarına dair fikirler de, aslında saray idealine uygun olmakla birlikte kalıplaşmış bir şekilde sadece teoride kalmaktaydı. Gerçek soyluluğun gönül soyluluğu olduğu düşüncesi ancak Rönesans düşüncesinde ortaya çıkacaktır.Bu konuda Pogge'nin De Nobilitate (Asalet Hakkında) adlı[47] eserinde ifade ettiği düşünce anılmaya değerdir. Eşitlikçiliğin ilk işaretini John Ball'ın devrimci cümlesinde bulmak insanların hoşuna gitmektedir:

'Adem çapa sallar ve Havva kumaş dokurken,- Kim soyluydu?'

Bu anlayışla soyluluğun titreyip silkinerek kendini sorgulaması gerektiği bilinci gelişiyordu. Gönül soyluluğu düşüncesi 'troubadour' (Orta Çağda Güney Fransa'da gezgin şair) şirinden ve saraylı aşkının yüceltilmesinden çıkmıştı.Ancak hiçbir toplumsal amacı olmayan manevi bir kabul olarak kalmaktaydı.

'Bir hükümdara soyluluk nereden gelir? Soylu davranışlarla bezenmiş soylu bir kalpten, ... Hiç kimse kalbinden değilse, köle değildir.' 'Eşitlik fikri, Kilise Babaları tarafından Ciceron ve Seneca'dan alınmıştı. Büyük Gregorius, Ortaçağın başlarında "bütün insanların doğal olarak eşit olduğunu" şu sözleriyle dile getirmiştir:

46. Hüizinga, Johan, Ortaçağın Gün Batımı, s. 84-85, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayıncılık, Ankara, 1997.
47. Huizinga, Johan, a.g.e., s. 85.

"Omnes namque homines natura equales sumus'. Bu söz pek çok kez hemen her tondan tekrarlanmakla birlikte bu tekrarlar varolan eşitsizliği azaltma yönünde hiçbir fayda sağlamamıştır. Çünkü Ortaçağ insanının henüz eşitlikten anladığı, insanlar arasındaki varolan tanrısal, sosyal tabakalaşma veya hiyerarşi anlayışını değil sadece insanı ölümlü bir varlık olarak 'ölümde' eşitleyen bir anlayıştı."[48]

Cehaletin İnanca Yansıması; Dogmatizm

Halkın hayal gücü her zaman doğa üstüne, büyü, mucize ve efsanelere bağlı kalmıştır bütün Ortaçağ boyunca. Halkın dindarlık anlayışı Kilise tarafından belirlenen disiplin ve örgütlenmeden yoksundu. Birçok insan sofu dindarlık adına kendini katı oruçlara, uzun uykusuzluklara, bol gözyaşlarına mahkum etmekte ve beynini bilincini her geçen gün biraz daha karışık hale getirmektedir. Bu tip insanlara ılımlı olmalarını tavsiye etmenin hiçbir yararı dokunmamaktadır. Çoğu zaman Kilise de bu tip bir soyluluk ve iffetlik gösterilerine göz yumma yolunu tutmuş ve hoşgörülü bir tavır sergilemek durumunda kalmıştır. Sofuluk ile gelen erdemin bu aşırı uygulanması egemen olan idealizmden kaynaklanmaktadır. Erdem sadece fikir olarak kavranmaktadır; erdemin güzelliği, gündelik uygulamaların yetersizliğinden çok, özünün abartılı mükemmelliği içinde ortaya çıkmaktadır. "Ortaçağ 'gerçekçiliği' (aslında aşırı bir idealizm), Hıristiyanlaşmış Yeni Platonculuğun katkılarına rağmen ilkel bir kavrayış olarak kabul edilmelidir. Felsefe, gerçekçiliği yüceltmiş ve netleştirmiştir; fakat bu gerçekçilik, soyut şeylere öz ve varlık atfeden ilkel insanın tutumu olarak kalmaktaydı."[49]

Eğitimsizlikten kaynaklanan aşırılığa kaçış her konuda olduğu gibi halkın din anlayışında da zararlı ve yıkıcı etkilerini beraberinde getirir: Nitekim Ortaçağ insanının hayatı dinle o kadar doluydu ki, dinsel olanla dünyasal olan arasındaki ayırım her an gözden kaçırılma tehlikesi taşımaktaydı. Bir yandan doğal yaşamın herşeyi kutsallaştırılırken diğer yandan gündelik yaşama ayrılmaz bir şekilde bağlanan kutsal şeyler aşağılara inmekte ve sıradanlaşmaktaydılar. Dinsel terminolojiden din dışı terminolojiye sürekli bir geçiş olmaktaydı. Dünyasal şeyleri ifade etmek üzere dinden kelimeler alınmakta, bunun tersi de yapılmakta ve bu durumdan kimse rahatsız olmamaktaydı. Örneğin 'mysterium' (esrar) ile 'ministerium' (kralın hizmetinde görev) kelimeleri 'mistere' kelimesinde birbirlerine karışmışlardır; bu eşseslilik, esrarın anlamının gündelik dilde kaybolmasına yol açmaktaydı; 'Ağlama Çeşmesi'ndeki silahlı geçit töreninde kullanılan tekboynuzlar, kalkanlar ve mankenler bile dahil herşeye 'mistere' denilmiştir.[50]

48. Huizinga, Johan, a.g.e., s. 92.
49. Huizinga, Johan, a.g.e., s. 321.
50. Huizinga, Johan, a.g.e., s. 230.

Kiliseye gitmek toplumsal yaşamın önemli unsurlarından birini meydana getirmektedir. Bununla birlikte buraya kasılmak, mertebe, saygınlık ve kibarlık rekabeti yapmak için gelenler çoğunluğu teşkil etmektedir.

Kilise ve Hac gibi kutsal yerleri ziyaret edenler arasında dinsel görevlerini yerine getirmek amacının dışında başka isteklerini gerçekleştirmek isteyenlere sıkça rastlanıyordu. Aslında imana, gündelik yaşamla olan bu saygısızca karışma içinde gerçek imansızlıktan daha çok cehaletin getirdiği safçasına bir laubalilik vardır. Bu aşırılığa ve yozlaşmaya; imanı kendiliğinden, doğal bir şey kabul eden toplumun, bilgilenmeden içgüdüsel davranışları neden olmaktadır.

Bu safça laubalilikten dine karşı bilinçli saygısızlığa geçiş onbeşinci yüzyıla doğru kendini göstermektedir. Bu çağda kaleme alınan eserlerde sahte sofuluktan iğrenilmektedir; iki yüzlüleri ifade eden 'papelard' kelimesi, o çağın laik yazarlarınca sıklıkla kullanılmaktadır. Atasözü, 'yeni melek, eski şeytan' demekteydi. Onbeşinci yüzyıldan itibaren yerleşik inançlara karşı çıkan biri olarak gözükmemek ve müminlerle alay etmekten hoşlanılmamaktadır.

Bu inançsızlık olaylarını, "... Rönesansın edebi ve yüzeysel paganlığıyla ve XII. yüzyıldan itibaren İbn Rüşd etkisiyle üst sınıflarda yeşeren ölçülü Epikurosçulukla karıştırmamak gerekir..."[51]

Hıristiyan öğretisinde insan ilk durumda iyidir, fakat kendisine yasak edilen bilgi ağacına dokunmakla kötü olmuş, düşmüş ve bozulmuştur. Oysa insan duyarlı ve düşünebilen bir varlık olduğu için doğuştan itibaren öğrenmeye yani bilgi edinmeye zorunludur. Ve özü akıl olan insan en yüksek olgunluğa bilgi sayesinde erişir.

İnsan gündelik yaşamını dahi sürdürebilmek için pratik alanda bilgi sahibi olmalıdır. Pratik bilgilerin konuları çok çeşitlidir. Her tek tek uğraşın ve mesleğin ayrı bilgisi vardır. Bütün bunların üzerinde ise en yüce varlık biçimleri üzerindeki bilimsel bir bilgi ve dolaysız kavrayış olan felsefe bilgisi vardır. Felsefe bilgisinde bilginin yetkinliği, tamlığı sözkonusdur. Bilginin en tam biçimi olan felsefe bilgisi, sadece en yüksek ilkelerden, temel önermelerden, öncüllerden çıkarılan şeyleri bilmekle kalmaz, bu ilk önermeler üzerinde de daha güvenilir bilgiler sağlayabilmek için sorgulamalarda bulunur. Felsefe bilgisi en yüksek doğruları, en yüksek kavram ve yargıları doğrudan doğruya kavramaya, bunları bilmek için bilmeye yönelir. Pratik bilgide ise insan için iyi olanı arama yani bir tartma ve hesaplaşma vardır, dolayısıyla pratik bilgide değişme, değişime uğrama sözkonusudur. Felsefe bilgisinin konusu ise değişmez olanı kapsar ve değişmeye elverişli değildir. Pratik bilgide eylem sözkonusu olduğuna göre doğrudan doğruya genel ile ilgilenmez, tek tek durumlarla ilgilenir. Felsefenin ethik alanı ise pratiğe aktarılması gereken bir alandır ve halk kitleleri ethik konusunda bilgilendikçe erdem'e ulaşacaklardır.

51. Huizinga, Johan, a.g.e., s. 241.

4

BÖLÜM

ORTAÇAĞ DOĞU (YAKIN VE ORTA DOĞU ASYA) DÜŞÜNCESİ

'Islam kültür ve düşüncesi' incelendiğinde sadece Islamın teolojik (din bilimsel) bir araştırması yapılmamaktadır. Islam kültür ve düşüncesine yön vererek geliştiren büyük bilginler din adamları değil bilim ve felsefe adamlarıdır. Islam kültür çevresinde yetişen ateist, materyalist, natüralist ve deist bütün düşünürler bu kültüre büyük katkıda bulunmuşlardır. Islam felsefesi tarihi bütünlüğü içerisinde anlaşılmak zorunda olduğundan, bu kültürde ortaya çıkan her türlü görüşün ortaya çıkış nedenleri ve toplum üzerindeki etkileriniin de belirtilmesi gerekmektedir. Ayrıca; "... Islam kültür ve düşüncesi, tıpkı Greklerin kültürü gibi kollektif bir olaydır: Çeşitli Avrupa milletlerinin katkılarıyla şekillenen Latin kültürü gibi çeşitli Islam milletlerinin katkılarıyla şekillenen bir Islam kültürü söz konusudur..."[1] 'Batı medeniyeti' dediğimiz Avrupa medeniyetinin karşısına bir 'Doğu medeniyeti' kimliğiyle çıkmak; her şeyden önce -insan düşüncesi geliştiği süreç içerisinde kesintisiz olarak birbirine bağlı olduğundan ve medeniyet çeşitli kültürlerin karışıp kaynaşmasıyla zenginleştiğinden- objektif bir tavır değildir. Akıllara takılan bir soru vardır: "Neden 'Batı felsefesi' bir 'Hıristiyan felsefesi' olarak incelenmiyor da bir 'Doğu felsefesi' geleneksel bir şekilde hâlâ 'Islam felsefesi' olarak inceleniyor?' Bunun açıklamasını şu şekilde yapmak mümkündür: Batı felsefesinde incelenen Avrupalı filozofların hemen tamamı Hıristiyan inancı çerçevesinde oldukları halde, Doğu dünyası çok geniş bir coğrafi alanı kuşattığından çeşitli inanç sistemle-

1. Keklik, Nihat., Türkler ve Felsefe, s. 44, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1986.

rine de sahiptir. Doğu dünyası dediğimiz bölgelerde İslamiyet, Yahudilik, Budizm, Taoculuk vb. çok çeşitli inanç sistemleri ve bunlara bağlı olarak çeşitli felsefe görüşleri ortaya çıkmaktadır ki bu durum bir 'Batı felsefesi' gibi sadece bir 'Doğu felsefesi'nden bahsetmenin zorluklarını ve açmazlarını da beraberinde getirmektedir. Her felsefe sistemi; -onu sorgulamak ve eleştirmek için yola çıkanlar olsa da- içinde bulunduğu inanç sisteminden mutlaka etkilenir. İster geliştirip yaygınlaştırmak isterse eleştirip sorgulamak için olsun, belirli bir inanç sistemi içinde yeralan düşünür, görüşlerini tutarlı bir şekilde dile getirmek istiyorsa zorunlu olarak karşıt-yandaş pekçok düşünce sistemini öğrenmek ve kendisini geliştirmek zorundadır. Felsefi düşünce; farklı medeniyet ve kültür çevrelerinde siyasal, dinsel vb. pekçok etkiyi alarak gelişir ve etkide bulunur. Bir felsefi düşüncenen eklektik olması bir anlamda onun zenginliğidir. Antikçağ felsefesinin gelişimi nasıl Mısır, Asur, Babil ve hattâ Hind düşüncesine bağımlıysa aynı şekilde Ortaçağ Doğu düşüncesinin gelişimi de bütün geçmişin bu karışık, kaynaşmış zengin mirası üzerine kuruludur.

Latin kültürü veya bugünkü ifadesiyle Batı kültürü dediğimiz zaman bu kültür içine giren bütün halklar genellikle Hıristiyan inancına sahiptirler. Buna karşılık 'Batı kültürü' gibi sadece bir 'Doğu kültürü'nden bahsettiğimizde çeşitlilikten kaynaklanan bir zorlukla karşılaşmaktayız.

Şu halde genellikle Hıristiyan inancı çerçevesinde geliştirilmiş bir Batı felsefesi karşısına, çeşitli inanç sistemlerine ve dolayısıyla çeşitli felsefelere sahip, sadece bir Doğu felsefesinin çıkartılması; felsefe sistemlerinin birbirlerine karıştırılması anlamına geleceğinden mümkün değildir. Ortaçağ Yakın ve Orta-Doğu Asyası'nda İslamiyet ortaya çıktıktan sonra, genellikle bu dinin geniş kitlelere de yaygınlaştırılması amacıyla, önceleri Hıristiyan düşünürlerin yaptıkları gibi bu sefer de İslam düşünürleri dini inançlarını rastyonalize etmek girişiminde bulundular. Dini inancın akla uygun olduğunu anlatabilmek için felsefeler geliştiren bütün filozoflar gibi de çoğu zaman sonunda din dogmalarıyla çelişen saptamalarda bulundular. Batı'da olduğu gibi Yakın ve Orta-Doğu Asya'da ortaya çıkan pekçok filozof dinsel dogmalarla çatışan düşünceleri yüzünden, kiliseler tarafından afaroz edilip kovuşturulmuş veya dinden çıktıkları için küfürle, kafirlikle suçlanmışlardır. Batı'nın en büyük teolog filozofu sayılan Saint Thomas Aquinas'ın bile daha yaşadığı yıllarda eserlerinin bir bölümünün okutulması yasaklanmıştı.[2] Descartes, Jean Jacques Rousseau kilise tarafından kovuşturuldukları için devamlı surette yer değiştirmek zorunda kalmışlardı. Spinoza Yahudi hahamların husumetini çekmiş, Galilei'ler, Giardano Bruno'lar Engizisyonda yargılanmışlardı.

2. Küken, Gülnihal, Doğu Batı Felsefesi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, s. 89, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996.

İslam dünyasında Gazzalî'nin Farabî ve İbn Sina'yı 'kafirlikle suçlaması daha sonra Endülüs'te Gazzali'nin eseri *İhya*'nın da -içinde içinde din dogmalarıyla çatışan düşünceler bulunduğu için yakılmasıyla- kendisini de 'kafirlikle'suçlanmaktan kurtaramamıştır. Gazzalî'yi eleştiren İbn Rüşd ise sadece İslam dünyasında değil, Hıristiyan dünyasında bile dine aykırı görüşler ileri sürdüğü için 'kafirlikle' suçlanmıştır. Batı ve Doğu dünyasında baştan 'ateist', 'materyalist' ve 'deist' olduğunu söyleyen filozoflar ise zaten kendileri dine karşı olduklarını açıkça ifade ediyorlardı. Bütün bu gerçeklerin belirttiği üzere felsefe tarihini incelerken bir Hıristiyan, bir İslam, bir Yahudi veya bir Budist felsefesi tabiri kullanmak bu felsefeleri geliştiren filozofların sadece bir din adamı (bir teolog) olduklarını göstermez. Filozoflar, içinde bulundukları inanç sistemlerinde, doğruları akıl gerçeğine uyarak düşünce geliştiren kimselerdir.

Ortaçağ'da ortaya çıktığı ilk asırlardan itibaren siyasi bir birlik sağlayamayan İslamiyet, kültür alanında da başta Yunan felsefesi olmak üzere özellikle İran ve Hind'den gelen çeşitli etkilerini altında kalmıştır. IX ve XII. yüzyıllar arasında bu çeşitli etkiler altında geliştirdiği yeni düşünce sistemi ile İslam kültürü, Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında bir köprü vazifesi görmüş, böylece Ortaçağ Batı felsefesi üzerinde etkili olmuştur. İslamiyetin ortaya çıktığı ve geniş bir alanı kaplayan coğrafyası gözönüne alındığında, Batı'ya göre Doğu sayılsa da, Antik Yunan'dan çağdaş düşünceye uzanan medeniyet tarihinin gelişmesinde oynadığı rolden dolayı onu asıl Doğu felsefesi sayılması gereken Hind ve Çin düşünceleri gibi kendi başına ele almak uygun görülmemektedir. Hâttâ bu yüzden onu, bir dereceye kadar Batı felsefesinin bir halkası olarak kabul etmek daha uygun olacaktır. Toplumların ve kültürlerin kaynaşması Ortaçağ'da barış zamanlarından daha ziyade savaş zamanlarında gerçekleşmiştir. 1096 yılından itibaren Avrupa'dan Yakın Doğu'ya giren Haçlıların önemli bir kısmı buralarda kaldılar. Görünüşte Hz. İsa'nın mezarının kurtarılması gibi dinsel bir ideal olmasına karşılık aslında Haçlı Seferleri dinin psikolojik bir etken olduğu materyalist zihniyetler tarafından harekete geçen ilk emperyalist girişimdir. Bu savaşlara katılanlar çoğunlukla İtalya şehir devletlerinin Bizans ve Fatımîlerle ticaret yapan tüccarları ile savaş isteyen baronlar, prenslik kurmak isteyen gençler, günahlarını affettirmek isteyen Hıritiyanlar ve neredeyse çocuk denecek yaşta gençler idi. İslam dünyasının parçalanmasından faydalanan Haçlılar ilk otuz yıl zarfında Suriye'den Filistin'e kadar olan kıyı şeridini zaptederek Antakya, Urfa, Trablusşam ve Kudüs'te feodal Latin prenslikleri kurdular. Böylece bir kolonizasyon ve asimilasyon devresi başlamış oldu. Haçlı istilacıları Suriye ve çevresinde yerleştikleri bölgelerdeki yerli halkın adetlerini benimsemeye, yerli halk gibi giyinmeye ve yerli halktan kimselerle evlenmeye başladılar.

Yakın ve Orta-Doğu Asya, coğrafi konumunun özelliğinden dolayı, Doğunun ve Batının arasında bir köprü durumundadır ve bu bakımdan tarih boyunca çeşitli kavim ve kültürlerin karışıp kaynaştığı bir bölgedir. Çeşitli ulus ve kültürlerin katılımıyla çok zengin bir medeniyet geliştiren bu bölge, Antikçağda olduğu gibi Ortaçağda da aynı özelliği sürdürüyordu. Ortaçağ Yakın ve Orta-Doğu Asya'sında yaşayan bu medeniyet; tek bir Arap ulusunun ve sadece İslam dini mensuplarının yarattığı özgün bir karaktere sahip olma özelliğinden çok daha fazlasına sahipti. Bu medeniyet Uzak Doğulusuyla, Avrupalısıyla bütün bir insanlığın malıdır. Bu bölgeye istila veya göçmen olarak gelenler sadece yerleşik halkın adetlerini alarak asimile olmuyor fakat doğaldır ki kendi gelenek ve göreneklerini de yerli halka tanıtıyorlardı. İnsanların bu şekilde karışıp kaynaşmasını Birinci Haçlı Seferi tarihçisi Fulcherius Carnotensis şöyle anlatıyor: "Batılı olan bizler şimdi Doğulu olduk. İtalyan yahut Fransız olan birisi şimdi bu memlekette Galileli yahut Filistinli oldu. Rheims yâhut Chartres'ın eski vatandaşı Sur yahut Antakya vatandaşı haline geldi. Doğum yerlerimizi unuttuk. İçimizden çoğu artık oraları bilmiyor ve haber alamıyor. Sanki miras yoluyla babasından kalmış gibi bir eve ve eşyaya sahip oluyor; diğeri evlenmek için hemşehrisini değil, bir Suriyeli, bir Ermeni hâttâ Hıristiyan olmuş bir Arap'ı alıyordu. Bir yabancı şimdi yerli olmuştu; göçmen şimdi yerli haline geldi. Her gün yakınlarımız, dostlarımız batıda sahip oldukları herşeyi terkedip büyük bir şevkle bizim yolumuzu takip ediyordu. Zira batıda fakir olanlar burada zengin oldular. Orada birkaç kuruşa sahip olanların şimdi burada sayısız altın parası vardı. Orada bir köyü olmayan burada Tanrı'nın lütfuyla bir şehre sahipti. Madem ki Doğu bizim için yaşanılacak güzel bir yerdir, o halde niçin Batı'ya dönelim?"[3]

Yakın-Doğu'da Haçlıların uzun süre devam eden etkileri pekçok alanda olduğu gibi özellikle ticaret üzerinde görülmektedir. Haçlıların hakimiyetleri altındaki Doğu limanlarında Batılı tüccar kolonileri büyük bir gelişme göstermişti. Buraları tekrar Müslüman hakimiyetine geçtiğinde Batı'lı tüccarlar bulundukları şehirlerde kaldılar ve ithalat ile ihracatı geliştirmeye devam ettiler. 1183 yılında Selahaddin-i Eyyubî (annesinin Türk asıllı olduğu kabul ediliyor) Bağdad Halifesine yazdığı mektupta onların ticari faaliyetlerini teşvik etmesinin sebeplerini şu sözlerle açıklıyordu: "Venedikliler, Cenovalılar ve Pizalılar batının kıymetli mallarını ve bilhassa silah ve harp malzemelerini Mısır'a getirmektedirler. Bu durum Müslümanlar'ın yararına, Hıristiyanların zararınadır"[4] Avrupa kilisesinin bu ticareti yasaklaması ve bu tür ticarette bulunanları afaroz edeceği tehdidleri de bir netice vermiyordu.

3. Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, s. 186.
4. Lewis, Bernard, a.g.e., s. 188.

İslamiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte Yakın ve Orta-Doğu'da Arap, İran, Mısır, Avrupalı, Türk ve diğer birçok halkların katılmasıyla gelişen bir medeniyet ortaya çıktı. Bu medeniyet çölden çıkan istilacı Araplar tarafından hazır olarak getirilmediği ve pekçok toplumun ortak malı olduğu için bir 'arap medeniyeti' nitelendirmesi yapmak doğru olmadığı gibi aynı şekilde sadece bir 'İslam medeniyeti' kavramı ile belirlenmesi de doğru olmayacaktır. Yakın ve Orta-Doğu'da, Ortaçağ'dan itibaren gelişen bu medeniyetin yaratıcıları arasında Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüştî unsurların da çok etkin bir rolü olmuştur. Yedinci yüzyıldan itibaren kendini belli eden bu yeni medeniyet; Arap fatihlerinin himayelerinde ve koruyuculuğunda gelişerek onların dili olan Arapça ve yine onların dini olan İslamiyet unsurlarından dolayı 'Arap' ve 'İslam' medeniyeti olarak adlandırılagelmiştir. Arapların medeniyet dünyasına doğal olarak dış etkilere de uğramış olan Arapça dili ile İslamiyet olmak üzere iki önemli katkıları vardır: İslam öncesi Arap şiiri ve hattâ Kur'an'da bile yabancı kelimelere rastlanır ve bu yabancı etkiler fetihler sırasında daha da artmıştır. Özellikle siyasetle ilgili tabirler Farsça ve Rumca'dan; dinle ilgili tabirler ise İbranice ve Süryanice'den alınmıştır. İlim ve felsefe ile ilgili tabirler (terminoloji) yoğun bir biçimde Grekçe'den etkilenmiştir. Klasik devir İslam toplumu, Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüştilikten kaynaklanan kehanet fikirleri, din, eskatoloji ve mistisizm, Sasanî ve Bizans idari uygulamaları gibi farklı unsurları içine alan kompleks bir manzara arzediyordu. Bütün bu tesirler içinde şüphesiz en önemlisi; ilim, felsefe, sanat, mimari ve belirli bir ölçüde edebiyat olmak üzere Hellenizm'den kaynaklanıyordu. Hellenistik mirasa, Hıristiyan Grek ve Latin aleminden sonra İslamiyet sahip çıkmıştı. Bu "... İslam Helenizmi, Arami ve Hıristiyan tesiriyle yarı Doğululaşmış, Batı'da olduğu gibi klasik Atina'nın bir keşfinden ziyade geç Antik Çağın değişmemiş devamı olan sonraki Yakın Doğu Helenizmi idi. Menşelerinin farklı olmasına rağmen İslam medeniyeti daha önceki medeniyetlerin mekanik olarak sadece basit bir sentezi değil, fakat daha çok bu elemanların her sahada görülebilir bir şekilde İslami ve Arap potasında eritilerek yeni bir yaratma neticesinde ortaya çıkan orijinal bir medeniyettir..."[5]

Ortaçağ'da Yakın ve Orta-Doğu'da ortaya çıkan bu medeniyet kesinlikle sadece bir 'taklitçi' karakteri taşımamaktadır. Pekçok halkın birarada karışarak yaşadığı bu bölgede taklitçilikten ziyade bir asimilasyondan söz etmek mümkündür. Uzak-Doğu Hindistan ve Çin'inden gelen etkiler, İran, Arabistan, Anadolu, Yunanistan üzerinden İtalya, Fransa ve İspanya'ya kadar uzanmış ve bu geniş alanda yaşayan insanların kültürlerini karışıp kaynaştırmıştır. Akdeniz'in eski Grek, Roma ve İsrail gelenekleri ile eski Yakın-Doğu'nun kendine has düşüncesi ve yaşam tarzı, Doğu'nun büyük medeniyetleri olan Çin ve Hindistan ile ya-

5. Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, s. 166.

kın teması dolayısıyla zengin İran medeniyeti İslamın getirdikleriyle de karışıp gelişerek Batı Avrupa'ya kadar uzanıp çeşitli halkları, inançları ve kültürleri aynı potada eritmeye başlamıştır. Bu yeni medeniyet değişik kültür ve inanç gibi çok yönlü etkiler altında kaldığından ve çok çeşitli unsurları birarada barındırdığından doğal olarak hoşgörü (tolerans) özelliğine de sahip olmak durumundaydı. Birlik ve beraberlik gibi esaslara büyük önem veren İslam dini, ayrıntı ve tafsilatta ihtilafı insan düşüncesinin ve gelişmesinin bir kaynağı olarak görmüştür. Süleyman Uludağ'ın, Ahmed Hamdi Akseki'den naklen belirttiği üzere aslında; "... şöyle dedi dinden çıktı, şunu yaptı gavur oldu anlayışı İslam'da yoktur. Hiçbir kimse için başkalarının fikirlerini hapsetmek, onları içtihattan (görüşlerinden) ve reylerini ihzardan (oy'larını huzura getirmeden) men'etme hakı yoktur..."[6]

İslam Ortaçağ Medeniyeti/Siyasal Durum

İslamiyetin ortaya çıktığı ilk zamanlarda Arap halkının çoğunluğu çölde yaşayan göçebe' (bedevî) lerden meydana geliyordu. Çöl iklimi ziraate elvermediği için yerleşik bir düzene geçmeleri doğal olarak mümkün değildi. Şehirler içinde nispetten medeni yaşayan toplumlar Batı Asya'da büyük nehir ve deniz kıyılarında toplanmışlardı. İbn Haldun'un 'Bedevi-Hazeri' (Göçebe-Medeni) ayrımında sosyal ve psikolojik şartlarını ayrıntılarıyla açıkladığı gibi; bütün Batı Asya tarihinde ovaların medeni ziraatçileriyle, dağ ve çöllerin göçebeleri arasında devamlı bir ayrılık olmuştur. (Jean Jacques Rousseau da uygar ve yerleşik toplumların daima medeniyet bakımından gelişmemiş barbar ve göçebe toplumlar tarafından istila edilip yenilmeye mahkum olduğunu söyler). Bu göçebe halklar yerleşik halklar için daima bir tehlike oluşturmuşlardır. Yedinci yüzyıldan önce Sami kavimlerin büyük bir kısmı bir anlamda başlangıçta 'talan' etmek için yerleşik insanların arasına karışmışlar ve bu yerleşik kültürlere zamanla asimile olmaya başlamışlardı.

Yedinci yüzyılda Arabistan'a komşu olan iki büyük güçlü medeniyet vardı: Bizans ve İran İmparatorlukları. Bu iki büyük imparatorluk gelişmişlikleriyle bağlantılı olarak bir takım iç ve dış etkenlerle de boğuşarak gittikçe artan bir çöküntü içindeydiler. Bizans ve İran İmparatorlukları dış etkenlerle ilgili olarak, Batı Asya'da üstünlük sağlamak amacıyla yüzyıllardır birbirleriyle yaptıkları savaşlar yüzünden gittikçe zayıflıyorlardı. Diğer yandan her iki yerleşik medeniyet barbar istilalarıyla da boğuşmak zorunda kalmıştı. İç işleri bakımından da ayrıntıları fark-

6. Akseki, Ahmet Hamdi, İslam, s. 331, 359, İstanbul, 1996'dan nakl. Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm Tasavvuf, Felsefe, s. 267, Dergah Yayınları, İstanbul, 1994, Üçüncü Baskı.

lı olmakla birlikte bu iki imparatorluk yetersiz bir toplumsal bünyeye sahipti. "... Bizans İmparatorluğunda çok ağır bir vergi sisteminin hemen hemen bütün yükü, 'curiales' denilen orta sınıflara yüklenmiş bulunuyor; ordular ise esas itibariyle yabancı ücretli askerlerden teşkil olunuyordu. Halbuki İran İmparatorluğunda sıkı bir kast sistemi, tabii gelişmeyi köstekliyordu. Her ikisinde de başka dinde olanlara işkence eden ve böylece tebaa halkın büyük bir kısmını soğutan birer devlet kilisesi görmekteyiz..."[7]

635-641 yılları arasında Peygamber'in faaliyet ve ideallerine uygun olarak ilk Müslümanlar, gerilerinde bulunan yayılıcı kuvvet tarafından da adeta ileriye doğru itilerek Suriye, Irak, Mısır ve İran'ı zaptettiler. Fetih hareketinin başında bulunan Müslümanların büyük bir çoğunluğu bu büyük ülkeler ilavesine endişe ile bakıyorlardı. "... İkinci halife Ömer, Arabistan içlerine doğru yürüyen muazzam bir Celula (İran)'lı esirler grubunu görünce 'Allahım bu, Celula'lı esirlerin çocukları için sana sığınırım" diye bağırmıştı.[8]

Sosyal ve Ekonomik Durum

İslamın ilk devirlerinde Müslüman cemaatı üç gruba ayırmak mümkündür:

Birinci Grup: İlk Müslümanlar; yani Peygamberin ashabı ve İslama ilk iman edenler. Bunlar Arap olanlar ve olmayanlar diye ayrılmaz, bütün müminleri kardeş sayarlardı.

İkinci Grup: Mekke'nin zaptedilmesinde Peygamberin yanında yer alan ve zafer kazanan Müslümanların hemen tamamının Arap soyundan olması ve bunların daha sonra gelen ilk iki halifenin hakimiyetini kabul etmeleri bu Araplar arasında bir ayrıcalık ve üstünlük yaratıyordu. Bu Arapların başında Kureyş kabilesinin Emevi kolu bulunuyordu ve bu kolun İslamiyete bağlılığını Peygamber'in de aynı kabileden gelmesi temin ediyordu. Böylece Kureyşliler İslamiyet içinde bir nevi Aristokrasi ve prestij kazanmış oluyorlardı. Emevilerin bu üstünlük iddiasıyla diğer kabileler üzerinde belirli bir kontrol havası yaratmaları kabileler arasında İslamiyetten önce olduğu gibi bir kıskançlık havası yarattı. Kureyş kabilesinin üstünlük iddiasıyla ortaya çıkışı, eski rakip kabilelerin kızgınlığını körüklemişti. "Hakiki Arap gurubunun birçok bakımlardan dine karşı farklı yaklaşımları vardı; bu şimdi de öyledir..." diyen De Lacy O' Leary, iddiasını güçlendirmek için Browne'den şu alıntıyı yapar: "... Hakiki çöl Arabı kalbi itibariyle daima şüpheci ve materyalisttir. Onun sert, açık ve keskin fakat bir dereceye kadar dar zekası, kendi

7. O' Leary, De Lacy, a.g.e., s. 47.
8. O' Leary, De Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 48 (çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.

sahasında daima tetikte olup, maddeden gayrı ve son derece hissi şeylere karşı ne merakı vardır ne de böyle şeylere safiyane inanır; onun bencil ve kendine itimad eden tabiatı, himaye edecek kadar kudretli bile olsa, titiz iş ve feragatı nefis isteyen bir Allah için herhangi bir ihtiyaç duymamaktadır..."[9]

Fethedilen topraklardaki insanların İslamiyeti kabul etmiş olmaları bile Arapların onlara bir kardeş olarak bakmalarını sağlayamamıştır. Fetihlerle kazanılan geniş topraklar Araplar için büyük bir kudretin ve büyük servetlerin kazanılması anlamına gelmektedir. Fethedilen toprakların halkı için zaten iki seçenek vardı; ya İslamiyeti kabul edecekler veya cizye denen vergiyi ödeyeceklerdi. Ancak Emevilerin zalim hükümdarı Haccac bin Yusuf (ö. 713-714) ihtida ederek İslamiyeti kabul etmiş halkları bile hukuken muaf oldukları halde cizye ödemeye zorlamıştı.

Üçüncü Grub'u; 'mevali' (müfredi mevla=tekil kullar) meydana getirir. Bunlar Arap olmayan Müslümanlardır. İlk Müslümanların kardeş gözüyle baktığı bu grup teorik olarak kardeş olarak kabul edilseler de Emevi zihniyetli Araplar bunlara köle gözüyle bakmışlardır. İslamiyet fetihlerle yaygınlaştıkça bunların sayıları da artmış ve hicri ikinci yüzyıldan itibaren çoğunluğu teşkil edecek kadar süratle sayılarını arttırmışlardır.

İlk iki halife Ebu Bekir ve Ömer'den sonra üçüncü halife olan Osman da peygamberin ashabındandı ve Emevi koluna Halife Osman büyük imtiyazlar sağlamış, Suriye, Mısır, Irak ve İran fetihlerinin yönetimini onlara vermek suretiyle kabile zihniyetinin bir hastalığı olan adam kayırmacılığından kendisini kurtaramamıştı. Osman (h. 35/656) da bir cinayete kurban gidince yerine ilk Müslümanlardan Peygamberin yeğeni ve damadı olan Ali geçmişti. Ancak hilafete Ali'nin geçmesi İslam dünyasında ilk büyük bölünmenin nedeni oldu. Suriye valisi olan Emevi Muaviye ve taraftarları Ali'nin hilafetini tanımamak ve onu, katlini hazırlamakla veya katilleri himaye etmekle itham ettiler. Diğer taraftan, aslında Emevilerin kudret ve zenginliklerini kıskanan askeri topluluklardan ibaret araplardan olan Hariciler, eski Müslüman tipini temsil ettiklerini iddia ederek başlangıçta Ali'yi desteklemişler fakat daha sonra Ali'nin aleyhine dönerek (h. 41/661)'de onun öldürülmesinden sorumlu duruma düşmüşlerdi. Ali'nin ölümüyle Muaviye halife oldu ve (h. 41/661'den h. 132/756)'ya kadar hüküm sürecek olan Emevi sülalesini kurdu. Emevi devri boyunca başa geçen halifelerin çoğunluğu, öncelikle Arap milliyetçiliğini düşünmüş ve Müslümanlığı ikinci planda tutmuş gözükmektedir. Başta Muaviye olmak üzere Emevi yönetimi İslam hilafetini saltanata çevirmek suretiyle yaptıkları zulüm ve haksızlıkları mazur göstermek ve doğacak tepkileri önleyebilmek için İslam toplumunda Cebriyye akımının yayılmasını desteklemişlerdir. İşledikleri cinayetleri, zulüm ve haksızlıkları mazur gösterebilmek

9. Browne, A Literary History of Persia, 1, pp. 189-190'dan nakl. O' Leary, de Lacy, a.g.e., s. 48.

için 'herşey Allah'dandır, kulun bu konuda hiçbir etkisi yoktur' şeklindeki sloganlardan daha etkili bir gerekçe bulunamayacağı için Cebriyye akımının görüşlerine sığınmışlardır. Emevilerin bu haksız yönetimleri sonuçta onların çöküşünü hazırlamıştır. Emevilerin düşüşünü felsefe tarihçisi Mes'udi (ö. 956) şu nedenlere dayandırmaktadır: "... Biz, işe hasredilmesi gereken zamanı, zevke hasrettik. Tebaamıza sert muamele ettik. Onlar adalet hususunda ümitsizliğe düştüler, bizden kurtulmak hasreti içindeydiler. Vergi ödeyenler, zorla alınan fazla vergiler yüzünden bizden uzaklaştılar. ... Bizi desteklemiş olan mahdut sayıdaki kimseler, bizi düşmanlarımıza karşı müdafaa etmeyerek terkettiler. Nasıl ayakta durduğumuz hususundaki cehaletimiz, düşüşümüzün başlıca sebeplerinden birisi idi..." (Mes'udi, VI . 36 (1)

Emevilerin son dönemlerinde Arap olmayanların (Mevali) başlattığı Mevali hareketi önceleri Irak dışında ortaya çıkmakla birlikte asıl olarak Irak'ta yoğunlaşan Şuubiye ve Zendeka hareketine dönüştü. Katıksız İran kaynaklı olan bu hareket, şeffaf bir İslami örtü altında, değer ve inançları keyfi (yorumlama) ve onlardan şüphe ettirme yoluyla İslamı yok etmek isteyen Maniheizmin yoğun bir çabasından başka birşey değildi. Şuubiye hareketi ise diğer milletlerle özellikle Farsların ulusal bilinçlerinin bir ifadesiydi. Şuubiye katipler, şairler ve tarihçiler arasında ortaya çıktı. Tercüme ve telif yoluyla Araplara ait her değer ve başarıyı kötülemek amacıyla İran kültürünü diriltmeye ve yüceltmeye çalıştı. Çoğunluğunu Fars kökenli bazı vezirlerle katiplerin oluşturduğu bu grup, Abbasi kurumlarını İranlı bir harekete büründürmek için Arap kültür ve temelleri yerine İran kaynaklı değer ve kültürü yaymak için Farsça'dan tercümeyi teşvik ettiler. Nitekim bir mateyalist ve zındık olarak nitelenen İranlı İbn el-Mukaffa'anın Farsça'dan Arapçaya yaptığı önemli tercümeler bulunmaktadır. İran bilinci; İran toplumundaki kurumlara karşı sosyal bir direniş ve Arap otoritesine karşı ayrılıkçı bir direniş olmak üzere iki isyanı kapsayan Haremmiye hareketinin bayrağı altında girdiği bir dizi ayaklanmada sembolize edilmişti. Bu ayaklanmalar birinci Abbasi dönemi sonuna kadar devam etti. Haremiye hareketi Abbasi devletinin gücü karşısında ve İrandaki toplumun ileri gelenleri ile halk arasındaki çıkar çatışmaları sonucunda başarısız oldu. İran ileri gelenleri emirlikler kurmalarından sonra Abbasilerle karışıp onlarla yardımlaşmaya başladılar. Zendeka Hareketi de Abbasi yönetiminin baskısı ve Abbasilerin kendilerine karşı düzenledikleri kültürel hamleler sonucunda başarısızlığa uğradılar. Bu dönemden sonra da süren Şuubiyye hareketi ise ilk defa olarak ortaya çıkan Arap olma anlayışını kuvvetlendirdi. Bu suretle Araplar kendilerine, ortak dilleri, İslam öncesi ve sonrası ile birbirine bağlı kültürel mirasları açısından bakmaya başlayarak, tarihteki kültür birliğini ilan ettiler. Bu aşamadan sonra dil ve kültür birliği ve ortak özelliklere sa-

hip Arap milleti düşüncesi bazı tarihçi ve edebiyatçıların eserlerinde görülmeye başlandı.[10]

Mevali hareketi başlangıçta değişik eğilimlere bürünse de içlerinden bir kısmı samimiyetle Müslümanlığı kabul etmişti. Bu yüzden İslam'ın mesajına, adalet ve eşitlik davetine inanarak, Emevilerin Arap ve Arap olmayanlar arasında yaptığı haksız ayırımı kınadıkları için Emevi düşmanı hiziplere katılıp direnişçi akımlara ilgi göstermişlerdi. Fetih öncesi İran ve Irak'ta mevcut sosyal hareketlerin üyeleri olan diğer bir kısım halk ise görüşlerini yayıp istediklerini gerçekleştirebilmek için İslamı bir maske olarak kullanmışlardı. Bunlardan en önemlileri Mazdekizm ve Maniheizm'dir. Önce Mazdekizm ve arkasından Maniheizm; Sasani toplumunu soy ve servet ayrıcalığıyla katı sınırlarla ayıran imtiyaz, sömürü ve maddi ayrıcalıklara karşı bir isyan anlayışıyla ortaya çıkmışlardı. İslamın yayılışı Mevali akımının ortaya çıkmasına ve özel olarak Emevi Devleti, genel olarak ise Arap varlığı üzerindeki tehlikenin büyümesine etki etmiştir. Mevali yandaşları arttıkça buna paralel olarak nüfuzları da kuvvetlenmişti.[11]

Abbasi Devleti kendisine muhalefet eden diğer unsurları da kendi bayrağı altında toplamaya çalışarak bu sayede önemli potansiyel kuvvetleri harekete geçirdi. Farsların genel bilincini uyandırıp genişleterek, egemenlik ve otorite şuurunu, dahası kaybedilmiş İran gücünün yeniden canlandırılmasını sağlamaya çalıştı. Aynı şekilde mevcut sosyal şartlara isyan eden Haremiye gibi sosyal hareketleri de faaliyete geçirdi. Haremîlik; İslamı maske olarak kullanmaya ve faaliyet alanını genişletip kendisini korumak için İslamın bazı ilkelerinden faydalanmaya çalıştıktan sonraki haliyle Mazdeki, Senevî* hareketinden başka birşey değildi.Bazı misyonerler daha da ileriye gideek Zerdüştlüğün** diriltilmesi ve Zerdüşt'ün müjdelediği kurtarıcının doğuşu konusunda umut beslemeye başladılar.

Abbasilerin büyük hükümdarı Harun Reşid'in veziri Fazl ibn Yahya kendi zamanındaki sosyal tabakalaşmayı şu sözleriyle dile getirmektedir: "... Halk dört tabakadır. Evella (ilk önce) padişahlardır ki istihkak (kazanç) onları iyi mevkie yükselt-

10. Durî, A. Aziz, İlk Dönem İslam Tarihi, I Önsöz, s. 156-157, (çev. Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

11. Durî, A. Aziz, a.g.e., s. 129-130.

*) Mezdekî: Mazdek inanışına dahil olanlar; İran'da hükümdar Kavaz (488-531) zamanında onun propagandasıyla yayılan fakat hükümdardan iki asır önceleri yaşamış olan bir inanç sistemi. Bu inanç sisteminin en çok bilinen özellikleri; insanlar arasındaki bütün kıskançlık ve anlaşmazlık sebeplerini ortadan kaldırmak için mülkte ve kadınlarda ortaklığı kabul etmekti. İbn el-Mukafaa Hudayname adlı eserinde Mazdek ile hükümdar Kavaz'ı Sasani vakanüvuslarına dayanarak Arapça anlatmıştır.

Senevî (Seneviye taraftarları): yaratıcı iki esas olarak telakki edilen ve ikisi de aynı derecede ebedi sayılan nür ile zulmet inanışı anlamına gelir. İslamiyet içinde, İslam inanışını Seneviliğe doğru yöneltmek tehlikeleri Abbasi Devri başlarında İbn el-Mukaffa'nın düşünceleri ve Farsların kitle halinde İslamiyeti kabul etmeleri ile kendisini göstermiştir.

**) Zerdüştlük: Eski İran inançlarından olan Zerdüştlük de iki yaratıcı ilkeye inanan düalist bir anlayıştır. Burada iki ezeli prensip vardır.ki birincisi İyilik Tanrısı (Ormozd=Yezdân), ikincisi de Kötülük Tanrısı (Ehrimen)'dır. Yine bunlardan birincisi nûr (ışık), ikincisi de zulmet (karanlık) ilahıdır. Zerdüşt (Zaratuştra) inançlarının kutsal kitabı Avesta'dır. İbn el-Ravendi gibi bu görüşleri savunanlara Zend Avesta'ya mensup olanlar anlamında Zendik adı verilmiştir.

miştir. Sâniyen (ikinci olarak) vezirlerdir ki fetanet (yiğitlik) ve dirayetleriyle (kavrayışlarıyla) kendi mevkilerini ihraz eylemişlerdir (elde etmişlerdir). Salisen (Üçüncü olarak), halkın yüksek kısmıdır ki, bunlar zenginlikle mevkii tutmuşlardır. Rabian (Dördüncü olarak) vasat (orta) tabakadır ki, bunlar diğer tabakalara ilim ve edeble (terbiyeli olarak) iltihak eylemişlerdir (katılmışlardır). Şu dört tabakadan sonra gelen halkşa, boş, değersiz, akılsız mahlûkattan ibarettir. Bunlar yiyip yatmaktan başka birşey düşünmezler." (Ibn'ül Fakih, I), Esefle karşılanacağı üzere anılan 4 tabaka arasında halka yer verilmediği gibi halk son derece de aşağılanmaktadır.

Daha Abbasiler devrinden itibaren siyasi bir birlik teşkil etmekten çıkan Islamiyet, yukarıdaki alıntıda belirtildiği şekilde, toplum içindeki sosyal statüsü çok farklı gruplardan dolayı bir birlik sağlayamıyordu.

İslam Dünyasının Düşünce Geleneği

İslam öncesi Arapların 'cahiliye' denilen döneminde dinsel ve felsefi düşünceye çok az yer ayrılıyor ve felsefeleri bir dizi anlamlı sözle dile getiriliyordu pratik yaşamla Islamiyetin kabulünden sonraları onuncu yüzyılda bile eğitim şu sıralamaya göre yapılıyordu: a) Okuma-Yazma, b) Retorik, gramer, c) Hesap (Toplama-Çıkarma), d) Şiir sanatı (Şairlik) ve vezin, e) Düşünce, bilgi, haber, f) Sihir, muska, simya, hokkabazlık (göz boyama) g) El zanaatı, meslek, h) Satış, satınalma, ticaret, ziraat, hayvan, yetiştirme, i) Biyografi (Tarih) ve yazıcılık (Raportörlük).[12] Eski Araplarda her ne kadar yazılı edebiyat mevcut değilse de zengin kelime hazineleri sayesinde sözlü iletişimde oldukça ün kazanmışlardı. Bu bakımdan dilin zengin kaynaklarını başarılı ve estetik bir şekilde kullanabilen şairler ve şarkıcılar halk arasında büyük bir ilgi görüyorlardı. Islamiyetten önceki dönemde yazılmış şiirlerden ve Kur'an'dan elde edilen delillere bakıldığında, eski Arabistan'da çoktanrıcılık (politeizm) inanışı hakimdi. Eski Arapların kaderci eğilimleri de vardı. Çöl yaşamının kendine özgü ortamı Araplar arasındaki kaderci eğilimlerin gelişmesini yoğunlaştırmıştı. Bu bakımdan 'kader' dogmasının Islamiyet ile birlikte Araplar arasında yaygınca kabul edilmesi şaşırtıcı değildir. İnsan hayatındaki olayların kader tarafından belirlendiğine ve bundan kaçınmanın imkansız olduğuna inanan Eski Araplar, olayların gelişiminin 'dehr' veya 'zaman' tarafından belirlendiğini varsayıyorlardı. Arap şairlerinin sık sık kullandıkları 'surûf el- dehr' (zamanın şekillendirdiği değişiklikler) tabiri insan yaşamındaki değişiklikleri ifade ediyordu. Bu tabir atasözleri ve deyişlerde de çok kullanılmaktaydı. Bununla birlikte 'kader', 'dehr' anlamından ayrı tutulmaktaydı.[13]

12. Dieterici, Friedrich, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. chr. (Gesamtdarstellung und Quellen werke zweiter Teil (Mikrokosmus), s. 124, Georg olms verlag, Hildesheim, 1969.

13. Şerif, M. M., Islam Düşüncesi Tarihi, c.-1/s. 156 içinde (Şeyh Inayetullah, Islam Öncesi Arap Düşüncesi), Insan Yayınları, Istanbul, 1990.

Bilindiği üzere İslamiyet öncesi Araplar oldukça zor koşullarda ve ilkel bir yaşam sürüyorlardı. Herhangi bir yazılı gelenekleri olmadığı için çok yetersiz bir eğitim ve kültüre sahiptiler. İslam öncesi Araplar arasındaki yaygın bir geleneğe göre yeni doğan çocuklar iki yaşına gelinceye kadar çölde bir süt anneye bırakılıyordu. Çocuklar daha sonra şehre annelerinin yanına dönüyorlardı. Bu devir Araplarının belirsiz üsluplu mısralardan oluşan bir şiir dili ve hikmetli sözler içeren özdeyişleri vardı. Bedevilerin gerçek yaşıntılarını dile getiren bu şiir ve özdeğişlerin teması genel olarak şarap, aşk, savaş, avcılık dağların ve çölün çetin tabiatı, kabileler arası savaşları ve düşmanların alçaklıklarını ifade ediyordu.

Arapların zamana göre en büyük başarıları şiir ve hitabet alanında görülmektedir. İslam öncesi Arap şiiri halkın sesini gündeme getirmekle aynı zamanda sosyal bir fonksiyon arzetmekteydi. Bu bakımdan şairler siyasal rolleri yanında genellikle meddahlık ve hiciv (eleştiri) alanında da varlık gösteriyorlardı. Emeviler Devrinde İslam öncesi Arabistan'ın sözlü geleneği derlenerek daha sonraki eserlere bir model teşkil etmiştir. Abbasiler devrinde Arap şiiri özellikle İranlıların gelenekleri olmak üzere birçok yabancı unsur karışmasıyla zenginleştirildi. Bu ihtişamı yaratanların ilk üstadı a'ma' şair Beşşar b. Burd (ö. 784) idi. Beşşar b. Burd ile başlayan neo-klasizm hareketi Arapların büyük şairi Mütenebbî (905-965) ile doruğa çıktı. İslam kültürü büyük ölçüde bedevi geleneğinden gelen şiir (poetik) biçiminin etkisi altındadır. Arap-İslam kültürünün ideali; şiir sanatıyla dizeler halinde düşüncelerin ifade edilmesi başlıca dışavurum tarzıdır. Bilginin arı ve bir güzel biçimde, şiirsel yolla sunulması kültüre egemen olan düşüncenin yansımasıdır. İslam şairleri duygulu, ölçülü ve biçimli sözlerini bilgileriyle ve kültürleriyle birleştirmişler, çoğu kendi zamanlarında topluma yön veren bilge kişilerdir. Nitekim bir filozof olan ve Batı dünyasını yüzyıllarca etkileyen Farabî (Alfarabius) ve Ibn Sina (Avicenna) da kendilerini bu gelenekten kurtaramamışlardır.

Farabi: "Zamanın ters, yarenliğin faydasız;
Her reisin bezgin ve her başın hasta olduğunu görünce;
Evime kapanıp şerefimi kayırmayı kâr bildim.
Yanımda saklı duran ve avucumda ışıldayan hikmet şarabından içerim.
Sofra arkadaşlarım mürekkep şişeleridir, sazım onların şakırtısıdır.
Bu arada dünyadan göçmüş hikmet erbabının sohbetiyle neşelenirim" derken,
Ibn Sina; iç dünyasını aydınlattığı şiirlerinde şöyle der:
"Ahmakçasına iptila (düşkünlük) çılgınlığı vardı.
Şu birkaç akılsızda, evrensel bilgelik nazariyesini
yalnız onlar anlıyorlar.

Sen de eşek ol-çünkü eşeklikleri o kadar büyük ki
kendileri gibi eşek olmayanlara imansız diyorlar"[1]

Kendi yüceliğinin anlaşılmamasından yakınan ve yüksek devlet hizmetlerinde de bulunmasına rağmen sık sık hapislerde yatmak zorunda kalan Ibn Sina bir beytinde şikayetini şöyle dile getirir:

"Galiba yok bana dar gelmeyecek belde,
Değerim çok, alacak müşteri bilmem ki nerede?"

Filozofların şair olmaları ve düşüncelerin felsefi tarzda şiirsel biçimde anlatılması pek tabiidir ki sadece Arap ve İslam düşünürlerine ait değildir. Nitekim Antikçağ'da Hesiodos (m.ö. 700 civarı)'un felsefemsi şiirleri, Platon'un nesir yazılarından önceki şair kişiliği, Ksenophanes (m.ö. 570-475)'in, Parmenides (m.ö. 570-470)'in *Doğaya Dair* didaktik manzum eseri, Empedokles (m.ö. 495-435)'in *Arınmalar* ve *Yaradılış* (Tabiat) adlı felsefesini içeren manzum eserleri ve daha çok sonraki çağlarda Yunus Emre (ö. 1321)'nin Mevlana (1207-1273)'nın felsefelerini anlatan şiirleri, Malebranche (1638-1715)'ın *Meditations*'larında şiir ve lirizmin zirvesine yükselmesi; şiirin felsefe dünyasındaki özgün yerinin birer kanıtıdır.

İslam Dünyasında Şiir Geleneği

İslam öncesi Arapların 'cahiliye' denilen döneminde dinsel ve felsefi düşünceye çok az yer ayrılıyor ve felsefeleri bir dizi anlamlı sözle dile getiriliyordu. Eski Araplarda her ne kadar yazılı edebiyat mevcut değilse de, onlar zengin kelime hazineleri ile şöhret kazanmış bir dile sahiptiler. Bu bakımdan dilin zengin kaynaklarını başarılı ve estetik bir şekilde kullanabilen şairler ve şarkıcılar halk arasında büyük bir saygı görüyorlardı. İslamdan önceki dönemde yazılmış olan şiirlerden ve Kur'an'dan elde edilen delillere bakıldığında, eski Arabistanda çok tanrıcılık (politeizm) inanışı hakimdi. Her kabilenin kendine ait bir tanrısı olmakla birlikte eski araplar; "... Allah adını verdikleri yüce bir Tanrı'nın varlığına da inanıyorlardı... Allah kelimesine Kuzey arabistan yazıtlarında rastlanmaktadır ve bu yazıtlardaki pek çok şahıs adlarının içerisinde geçmektedir. İçinde büyük bir ilah olarak Allah adının zikredildiği müşrik (Allah'a ortak koşan) Araplara ait çok sayıda şiir mevcuttur. Allah kelimesi, kendi aralarında sürekli olarak kullandıkları pek çok deyimlerde de görülmektedir. Kur'an bizzat putperestlerin Yüce Varlık olarak Allah'ı kabul ettiklerine şahitlik eder. Bununla birlikte onların günaha düşmeleri, taptıkları diğer tanrılardan dolayıydı. Bu, Peygamberin amansızca savaş açtığı şirkti (müşriklik, ortak koşma). Her halükarda dikkat edilmelidir ki, Kur'an'da tektanrıcılık, En yüce Varlık için bütünüyle ye-

ni bir ad bulmak ihtiyacını hissetmemiş, o zamanlar kullanımda olan Allah terimi benimsenmişti..."[14]

İslam öncesi Arapları Allah adını verdikleri Yüce Yaratıcıya özellikle bir tehlike adında dua ederler fakat tehlike geçince onun varlığını unuturlardı; çünkü inançları fazla sağlam değildi ve dolayısıyla bu konudaki tavırları oldukça zayıftı. Eski Arapların kaderci eğilimleri de vardı. Çöl yaşamının kendine has ortamı Araplar arasındaki kaderci eğilimlerin gelişmesini yoğunlaştırmıştı. Bu bakımdan kader dogmasının İslamiyet ile birlikte Araplar arasında yaygınca kabul edilmesi şaşırtıcı değildir. İnsan hayatındaki olayların kader tarafından belirlendiğine ve bundan kaçınmanın imkansız olduğuna inanan eski Araplar, olayların gelişiminin dehr veya zaman tarafından belirlendiğini varsayıyorlardı. Arap şairlerinin sık sık kullandıkları 'suruf el dehr' (zamanın şekillendirdiği değişiklikler) tabiri insan yaşamındaki değişiklikleri ifade ediyordu. Bu tabir atasözleri ve deyişlerde de çok kullanılmaktaydı. Bununla birlikte kader dehr anlamından ayrı tutulmaktaydı.[15]

İslam öncesinde şiir kabile savaşlarını tahrik edip yönlendirirken İslamiyet ile birlikte şairlere ayaklarını yere daha sağlam basma imkanı sağlanmıştı. İman, dünya kardeşliği, insan hakları ve yükümlülüklerinin teminat altına alınması gibi amaçlarla, övünme ve körü körüne taraftarlığa karşı çıkılınca, şairler de doğal olarak kendilerini daha özgün hissettiler ve herhangi bir ahlâk idealini ayırmadan, Peygamberin şahsına yönelik hakaretleri de yağdırmaya ve onun hasımları arasında yer almaya başladılar. Hz. Muhameddin şahsına yönelik saldırılarını, şiir sanatını bir silah olarak kullanmakla gerçekleştiren şairler, aslında İslamiyetle birlikte kaybettikleri eski görkemli günlerinin bir ölçüde öcünü alıyor gibiydiler. Şiirin ve şairlerin düşünce ve amaç bakımından ahlâka uygun olmadıkları ve bu yüzden de topluma rehberlik edemeyecekleri inancının İslamiyetle birlikte yayılması dolayısıyla şairler İslam öncesi sahip oldukları mevki ve hakimiyeti kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldıkları için İslam geleneğine karşı çıkmışlardır.

İslamın ilk devirlerinde şiirdeki serbesti, şairin kişisel karakterinden ayrı olarak yorumlanıyordu. Şairlerden 'yapmadıkları şeylerden yapmış gbi sözederler' diye bahsediliyordu. Toplumdan gördükleri hoşgörü üzerine zamanla şairler kendi kişisel karmaşık hayatlarının savunuculuğunu yapmaya başladılar. Böylece şiirlerinde İslamiyetle birlikte gelen ahlâksal değerleri önemsememeğe, ölümden sonraki hayata inanmamaya ve inancı zayıflatan temaları işlemeye başladılar. Bu türden şiirler özellikle Bağdad'da sünni Araplara rakip olan İranlı şairler tarafından kaleme alınmıştır. İran entellektüel kibarlığının ve kültürel üstünlüğünün, Iraklılara karşı kibirli bir gösterisi amacını taşımıştır. Bu yüzden şair Beşşar'ın (ö.784)

14. M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c. I, s. 156, içinde (Şeyh İnayetullah, İslam *Öncesi Arap Düşüncesi*), İnsan Yayınları, İstanbul, 1990,
15. M. M. Şerif, a.g.e., c.1 s. 157.

şiirleri, kadın ve şaraptan zevk alan, sosyal ve ahlâki sınırlamalar üzerine mizah ve nüktelerle dolu şarkılar derleyen kültürün tipik bir örneğini oluşturmaktadır.[16] Islama saldıran ünlü şairler arasında; dinden çıkmış Ebu Nuvas, Ebu Azza, en-Nadr bin el-Haris, Ka'b bin el-Eşref gibi isimler bulunmaktadır. Bu şairlerden en-Nadr bin el-Haris; Kur'an'ı eski insanların hikayeleri (esatir el-evvelin) şeklinde yorumlayarak, Rüstem ve Isfendiyar'ın hikayeleri ile bir tutup halkı Kur'an'dan uzaklaştırmaya çalışmıştır.[17] Felsefi şiir tüm dinlere karşı saldırıya geçen ve vahyi eleştiren Ebu'l Ala el-Ma'arri (ö. 1057) ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır.

Islam kültürü büyük ölçüde bedevi geleneğinden gelen şiir (poetik) biçiminin etkisi altındadır. Arap-Islam kültürünün ideali; şiir sanatıyla dizeler halinde düşüncelerin ifade edilmesi başlıca dışavurum tarzıdır. Bilginin arı ve güzel bir biçimde, şiirsel yolla sunulması bu kültüre egemen olan düşüncenin yansımasıdır. Islam şairleri duygulu, ölçülü ve biçimli sözlerini bilgileriyle ve kültürleriyle birleştirmişler, çoğu kendi zamanlarında topluma yön veren bilge kişilerdir. Nitekim büyük bir filozof olan ve Batı dünyasını yüzyıllarca etkileyen Farabi (Alfarabius) ve Ibn Sina (Avicenna) da kendilerini bu gelenekten kurtaramamışlardır.

Farabi: "Zamanın ters, yarenliğin faydasız;
Her reisin bezgin ve her başın hasta olduğunu görünce;
Evime kapanıp şerefimi kayırmayı kâr bildim.
Yanımda saklı duran ve avucumda ışıldayan hikmet şarabından içerim.
Sofra arkadaşlarım mürekkep şişeleridir, sazım onların şakırtısıdır.

Bu arada dünyadan göçmüş hikmet erbabının sohbetiyle neşelenirim" derken, Ibn Sina; iç dünyasını aydınlattığı şiirlerinde şöyle der:

"Ahmakçasına iptila (düşkünlük) çılgınlığı vardı.
Şu birkaç akılsızda, evrensel bilgelik nazariyesini
yalnız onlar anlıyorlar.
Sen de eşek ol-çünkü eşeklikleri o kadar büyük ki
kendileri gibi eşek olmayanlara imansız diyorlar"[18]

Kendi yüceliğinin anlaşılamamasından yakınan ve yüksek devlet hizmetlerinde de bulunmasına rağmen sık sık hapislerde yatmak zorunda kalan Ibn Sina bir beyitinde şikayetini şöyle dile getirir:

"Galiba yok bana dar gelmeyecek belde,
Değerim çok, alacak müşteri bilmem ki nerede?"

Filozofların şair olmaları ve düşüncelerin felsefi tarzda şiirsel bir biçimde anlatılması pek tabidir ki sadece Arap ve Islam düşünürlerine ait değildir. Nitekim

16. Şerif, M. M., *Islam Düşüncesi Tarihi*, c. 3, s. 219, içinde (Ş.M. Yusuf, *Arap Edebiyatı: Şiir ve Nesir*), İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
17. Şerif, M. M., a.g.e., c. 3. s. 213.
18. Burchard, Sonja Brenties, *Ibni Sina (Avicenna)*, s. 99, (çev. Oğuz Özügül) Pencere Yayınları, İstanbul, 1979.

Antikçağda Hesiodos (m. ö. 700 civ.)'un felsefemsi şiirleri, Platon'un nesir yazılarından önceki şair kişiliği, Ksenophanes (m.ö. 570-475)'in, Parmenides (m.ö.570-470)'in Doğaya Dair didaktik manzum eseri, Empedokles (m. ö. 495-435)'in Arınmalar ve Yaradılış (Tabiat) adlı felsefesini içeren manzum eserleri ve daha sonraki çağlarda Yunus Emre (ö. 1321)'nin, Mevlana (1207-1273)'nın felsefelerini anlatan şiirleri, Malebranche (1638-1715)'ın Meditations'larında şiir ve lirizmin zirvesine yükselmesi; şiirin felsefe dünyasındaki özgün yerinin birer kanıtıdır.

Hellenizm Kültürünün İslam Dünyasında Yayılması

Hellenizm kültürünün İslam dünyasında yayılmasında çeşitli etkenler rol oynamıştır.

a) Müslümanların ilk öğretmenleri sayılabilecek olan Nasturîler aynı zamanda tıb biliminin de nakledilmesinde ön planda yer almışlardır.
b) Mistik Yeni Platoncu (Yeni Eflatuncu) akımının yayılmasında Yakubî ve monofizitler başlıca rolü oynamışlardır.
c) İran Zerdüştileri aracılığıyla yayılan etki, kuvvetli bir Nasturî unsura da sahip bulunan Cundişapur Okulu aracılığıyla gerçekleşiyordu.
d) Harran (Urfa)'daki paganlar aracılığıyla daha geç tarihlerde yayılan etki.
e) Yahudiler Aristotelesci bir felsefe geleneğinden ziyade, Nasturilerle bilikte tıp geleneğinin yayılmasında etkili olmuşlardır. Bağdad'ın İslam dünyasının ilim merkezi olmaya başladığı ilk dönemlerde Yahudi doktorların önemli bir payı vardır. De Lacy O' Leary'nin, *Lecte* Lecleg' (Histoire de La Medicine Arabe (Paris, 1876)'e atfen belirttiğine göre onuncu yüzyılda İslam dünyasında adı geçen tabipler arasında 29 Hıristiyan, 3 Yahudi ve 4 Pagan varken bir yüzyıl sonra; yani onbirinci yüzyılda 7 Yahudiye karşılık 3 Hıristiyan bulunduğu ve artık bu türlü işlerin büyük ölçüde Müslümanların eline geçtiği görülmektedir.[19]

Türkler'in Ortaçağ İslam Dünyasındaki Siyasal Durumu

Türkler İslamiyeti kabullerinden kısa bir zaman sonra siyasi bakımdan İslam dünyasının kaderine hakim oldular. Daha sonra Abbasiler Devrinde İslam ordularına katılmaya başlayan Memlük Türkleri zaman içerisinde askeri alanda gösterdikleri başarı ve yetenekleri ile yönetici saflarına geçmekte gecikmediler. Arapla-

19. O' Leary, De Lacy; İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 42. (çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, İkinci Baskı.

rın Türkler ile ilk karşılaşması Orta Asya'da gerçekleşmiştir. Başlangıçta askeri ve idari hizmetleri görmek için eğitilen Türkler, Müslüman Yakın-Doğu'ya köle olarak getirildiler. Daha sonra hizmetçilik işlerini yapan kölelerden ayırmak için onlara Memlük adı verildi. Abbasi hânedanının ilk yıllarında ve hâttâ Emeviler devrinde bile devlet hizmetinde Türk Memlükler görev almaya başlamışlardı. Onları devlet hizmetinde söz sahibi yaparcasına kullanan, daha halife olmadan evvel tamamen Türklerden meydana gelmiş bir ordu kuran Mu'tasım (833-842)'dır. Iranlı aristokrasinin kendilerine rakip olacağından çekinen Abbasi halifeleri kendilerine yeni bi destek aramak lüzumunu hissedince, bu desteği Türk subaylarının kumandanlığı altında bulunan Türk Memlüklerinde buldular. Henüz Müslümanlığı bile kabul etmemiş bulunan Türk Memlükleri, başlangıçtan itibaren yüksek bir askeri kabiliyete sahip olduklarını gösterdiler. Atların üzerinde inanılmaz bir surette ok kullanabilen Türk hassa birliklerini, halifeler eskiden beri devlet hizmetinde bulunan ve İslam medeniyetini benimsemiş bulunan Arap ve Iranlıların zararına geliştirdiler, onlara saygı ve itibar gösterdiler. Rejimin gittikçe askeri bir karakter taşımaya başlaması Türkler'in güçlerini gün geçtikçe daha da arttırdı.

XI. yüzyıla doğru Türkler yalnız esir veya satın alındıktan sonra askerlikte gösterdikleri başarılarıyla halifeler tarafından yükseltilmekle kalmadılar fakat aynı zamanda kendi özgürlükçü geleneklerine uygun olarak teşkilatlanmış bütün göçebe Türk boylarının göçleriyle de İslam dünyasına girdiler. Orta Asya'da yaşayan Türkler, Çin'de Sung Hanedanının kuvvetlenmesi üzerine bu ülkeye doğru yayılmakta zorlanınca bu sefer batıya yönelmişlerdi. Bu istilacı Türkler Oğuz boylarına mensuptular ve umumiyetle onları yöneten askeri ailenin ismine izafeten Selçuklular diye isimlendirildiler. Selçuklular 970 yılına doğru halifelik topraklarına girdiler ve kısa bir süre sonra Müslümanlığı kabul ettiler. Iran'ın büyük bir kısmına hakim olan Selçuklular 1055'te Tuğrul Bey başkanlığında Büveyhîler'i bozguna uğratıp Bağdad'a girerek Irak'ı da Selçuklu Devleti'ne bağladı. Birkaç yıl gibi kısa bir zaman içinde Selçuklular Suriye ve Filistin'i zayıflamış olan Fatımîler ile yerel yönetimlerden temizlediler. Arapların ele geçirmekte başarısız olduğu Anadolu'nun büyük bir kısmını Bizanslılar'dan alarak burasını bir Türk ve İslam ülkesi haline getirdiler.

Bağdad'ın Sünni Müslüman olan Selçukluların eline geçmesi birçoklarınca bu şehrin Şiî Büveyhîler'in boyunduruğundan kurtarılması şeklinde telakki edilmiştir. Halifeler sadece isim olarak hükümdar kalmakla birlikte, büyük bir kısmı hilafetin başlangıcından beri ilk defa olarak, imparatorluğun gerçek sahibi olan Selçuklu Sultanlarının otoritesi altına girdiler. Selçuklular İslam medeniyetinin gelişmesinde çok büyük bir rol oynamışlardır. Büyük vezirleri Nizamü'l-Mülk tarafından Bağdad'da yaptırılan Nizamiye Medresesi ve onun şubeleri daha sonra kuru-

lacak medreselere bir model oluşturdu. Büyük düşünür Gazzali Nizamiye Medresesi'nde hocalık yaptı. Nizamü'l-Mülk'ün ölümünden sonra Selçuklu İmparatorluğu Selçuklu hanedanı veya Selçuklu kumandanları tarafından idare edilen devletlere bölündü ve bu suretle Yakın-Doğu'nun siyasi parçalanması yeniden başladı. Bu zayıflama devresinde Haçlılar 1096'dan itibaren Yakın-Doğu'ya girmeye başladılar.

Haçlı Seferleriyle gelen bu Hıristiyan tehlikesinden daha büyük bir tehlike Moğol akınlarıydı. Uzak-Doğu Asya'dan Cengiz Han'ın örgütlediği Moğol'lar 1220 yılında Maverâünnehr'i zaptettiler. 1221'de Cengiz Han Ceyhun'u geçerek İran'a girdi. 1227'de Cengiz Han ölünce bir müddet duraklayan Moğol akını, Hülagu Han'la tekrar başlatıldı ve Ceyhun üzerinden geçilerek Bağdad zaptedildi. Hülagu Han 1258'de Bağdad'ı ele geçirince artık sadece sembolik bir özelliği kalmış olan halifeyi öldürerek Abbasi hilafetine son verdi. Selçukluların aksine Moğollar İslamiyeti kabul etmeyerek putperestliklerine devam ettiler. Moğollar İslami gelenek ve kurumlarına itibar etmediler, bu yüzden ele geçirdikleri bölgelerden askeri strateji gereği yaptıkları tahribatlar, bölge halkları tarafından oldukça abartılı bir şekilde nakledilegelmiştir. Moğol istila hareketi, merkezi İranda bulunan Moğol devletine bağlanmış Irak ile sınırlanıyordu. Suriye ve Mısır, Moğol baskısından Eyyubîler'in yeni idare sistemiyle kurtuldular. Menşe itibariyle Türk olmayan Eyyubîler, Selçuklu idare sistemini benimsemişlerdi. İdareci sınıf Türk hassa birliklerinin oluşturduğu askeri otokrasi idi ve bunlar Eyyubî hükümdarlarını bile kontrol ediyorlardı.[20]

XIII. yüzyıl ortalarında Kahire'de iktidara geçen Memlük Türkleri Mısır ve Suriye'de idareyi ellerine aldılar. 1517'de Osmanlı İmparatoru Yavuz Sultan Selim onların hakimiyetine son verinceye kadar Memlük Türk Sultanlığı varlığını sürdürdü. XV. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devletinin yıkıntıları üzerinden yeni bir Türk gücü olan Osmanlı İmparatorluğu yükselmeye başladı. Türkler Arapça dilinin hakimiyeti altında olan İslam kültürünü kendi dillerinde geliştirerek siyasi otoriteleriyle İslam'ın kültürel liderliğini de üstlendiler.

Türklerin Himaye Ettiği Düşünürler

Türkler tarafından himaye gören Ortaçağın ünlü İslam düşünürleri arasında Gazzali (ö. 1111), Ebu'l Berekât (ö. 1106), Fahreddin Razî (ö. 1210), Abdüllatif Bağdadî (ö. 1231), İbn'ül-Arabi (ö. 1240)'yi sayabiliriz. Bu düşünürler Kirman ve Anadolu Selçukluları tarafından Türk hakimiyeti altındaki topraklarda uzun seneler maddi ve manevi destek görmüşlerdir. Bunlardan Gazzalî Büyük Selçuklular

20. Lewis, Bernard, a.g.e., s. 188.

tarafından, Ebu'l Berekât adlı Yahudi fakat sonradan Müslüman olmuş filozof Kirman Selçukluları tarafından himaye görmüştür. Fahreddin Razî Harzemşahlılar tarafından, önce Horasan'da himaye görmüş sonra yine bir Türk vatanı olan Azerbaycan'da yaşamıştır. Abdüllatif Bağdadî 25 yıl kadar Anadolu Selçukluları tarafından korunmuş, Erzincan, Erzurum, Malatya gibi illerimizde rahat bir hayat sürmüştür. İbn'ül-Arabi ise Endülüs Emevileri'nin idaresindeki Kurtuba (Cordova)'dan geldiği Anadolu topraklarında 16 yıl boyunca Anadolu Selçukluları tarafından himaye edilmiş, büyük Türk düşünürlerinden Sadreddin Konevi (1210-1274)'nin bir anlamda manevi babalığını yaparak yetişmesine katkıda bulunmuştur. Türkler'in İslam medeniyetine olan katkıları sadece düşünce alanında ün yapmış yabancı uyruklu bilginleri korumakla sınırlı değildir. Türklerin himaye ettikleri bu düşünürler yanında İslam dünyasında Türk uyruklu olmayan Kindi (ö. 873?), İbn Tufeyl (1106-1186), İbn Rüşd (1126-1198) ve İbn Miskeveyh (932-1030) gibi önemli düşünürler haricinde çok daha fazla Türk uyruklu büyük ilim adamı ve filozof yetişmiştir.

Türk Uyruklu Düşünür ve Filozoflar

— Mabed el-Cüheni (ö. 699)

— Cehm İbn Safvan (ö. 746): Bu iki kelamcı düşünürden birincisi özgür iradeyi, ikincisi Cebrilik denilen fatalizmi desteklemiştir. Her ikisi de Emeviler tarafından idam edilmiş Horasanlı Türklerdendir.

— Ahmed Serahsi (ö. 899): Meşsai filozoflarından olan Serahsi atomculuk görüşünü savunmuştur. Atomun sonsuzca parçalanabileceğini kabul eder. Türkistanlıdır ve Teke Türkmenlerinin yurdu olan Serahs şehrine mensuptur.

— Ebubekir Zekeriyya er Razî (ö. 925); İslam dünyasının en önemli Natüralist filozofudur. Horasan'ın Rey şehrine mensuptur. Modern Alman Orientalistlerinden Dr. Sigrid Hunke tarafından[21] Türk asıllı olduğu ortaya çıkarılmıştır. Razî'nin Türk olduğu bir de üslubundan anlaşılmaktadır. Arapça'yı kısa ve tutarlı cümlelerle kullanmıştır.

— Farabî (870-950); 'Ebu Nasr İbn Muhammed, İbn Uzlug el-Farabî el-Türkî' uzunca isminin gösterdiği gibi Farab'lı Türklerdendir.

— İbn Sina (980-1037). Farabi gibi Meşsai filozoflarındandır ve Özbekistan Türklerindendir.

— Biruni (973-1051?). Harizmli bağımsız filozoflarındandır. Zamanın geleneksel ilim dili olan Arapçayla yazdığı eserlerinden birinde şu tabiri kullanır; "Bizim yörede 'Kızıltung' denir 'Kızıldeniz'e."

21. Hunke, Sigrid, Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi, s. 340, (çev. S. Sezgin), İstanbul, 1972.

— Sühreverdi el-Maktûl (1155-1191) Bilim dilinin henüz Türkçe olmadığı bir zamanda Türk dili ile konuşarak halkla anlaştığı rivayet edilir. Azerbaycanlı'dır.

— İbn-î Durmuş İlalmış el-Türkî (ö. 1198) Mardin yöresinde yaşamıştır. Tarih-î Düneyserî adlı eserin yazarıdır.

— Mevlana (1207-1273): Aslen Horasan'da Belh şehrine mensup Özbek Türklerindendir. <<Gerçi Farisî kıyem, aslen Türkem>> (Farsça konuşsam da aslen Türküm) der.

— Sadreddin Konevî (1210-1274): Konyalı bağımsız Türk filozoflarından biridir.

— Nasireddin Tusi (1201-1274): Oriantalist Kaprinski tarafından Türklüğü ispatlanmıştır. Tus (Horasan) şehrine mensuptur.

— Aziz Nesefî (ö. 1282'den sonra) Türkistan, Horasan filozofu, bir Türk şehri olan Nesef'de doğmuştur.

— İbn Ebi Useybia (ö. 1270): Amcası ve babasının Türkçe bilmesi Türk asıllı olduğunu kanıtlıyor.

Türklerin Ortaçağ Eğitim ve Kültür Dünyasına Katkıları

Medreseler: Türk-İslam Dünyasında ortaya çıkmış önemli bir bilim ve öğretim kurumu medresedir. Günümüz üniversitesinin menşei, geç-ortaçağ Avrupasına geri gider. Avrupa geç-ortaçağ üniversitesinin ise, kuruluşunda medreseden etki almış olması ihtimali üzerinde durulmuştur. Fakat bu durum ne olursa olsun, İslam dünyasında yüksek öğretim müessesesi olarak onbirinci asır ortalarında resmi bir hüviyetle ortaya çıkan medrese sistemi Selçukluların eseridir. Ayrıca bu öğretim sisteminin bir Selçuklu öncesi gelişme evresine sahip olduğu görülmektedir ki bu hazırlık devresinde de Horasan ve Maveraünnehir veya Kaşgarlı mahmud'un ifadesi ile, Çayardı bölgesinin yani nüfusunun hiç değilse dolgunca bir kısmı Türklerden oluşan coğrafi çevrelerin ve Karahanlılar ve Gazneliler gibi Türk Devletlerinin, etkili oldukları görülmektedir. Böylece, İslam dünyasının yüksek öğretim kurumu olan medrese de hemen hemen tümü ile, Türklerin eseri, İslam Dünyası kültür ve uygarlığına Türklerin önemli bir katkısı olarak karşımıza çıkmaktadır.[22]

Medrese, normal olarak, fıkıh öğretimi veren bir kurumdur. Fakat İslam dünyasında bir takım özel medreseler de kuruldu. Bunlar arasında onüçüncü asır başlarında ilk örnekleri görülen tıp medreselerini önemle zikretmek gerekir. Tıp medresesinin onüçüncü asır başında doğmasında da Türklerin etkili olduklarına

22. Sayılı, Aydın, Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, s. 184, Erzurum, 1989.

tanıklık edilmektedir. Fakat bu tıp medreselerinin İslam Dünyasında yeterince yaygınlaşmadığı görülüyor. Anlaşıldığına göre bunun belki de önemli bir sebebi, vakıf müessesesinin rasathanelere olduğu gibi, tıp medreselerine intibak ettirilmesinde bazı güçlüklerle karşılaşılmış olmasıdır. Çünkü gerek tıp medresesi ve gerekse rasathane veya astronomi öğretimi ve astronomi alanındaki araştırmalar, naklî bilimler faaliyeti alanının dışında kalmaktaydılar ve yine bunlardan hiç biri bir hayır kurumu sayılamazdı. Ayrıca, her iki sahada çalışanlar arasında gayri müslimlerin sayısı oldukça büyük olabilmekteydi.[23]

Tıp

Tıp sahasında Müslümanlar, Greklerin temel görüşlerini değiştirmediler, fakat pratik olarak yaptıkları gözlemler sayesinde geliştirip zenginleştirdiler.[24] İslam dünyasındaki tıp öğretiminin çok ilginç bir yönü bu öğretimin hastanelerde hasta yatağı başında gerçekleştirilen bir kısmı, bir bölümü idi. İslam Hastahanelerinin bu klinik veya seriri tıp öğretimi yönteminin, Avrupa'yı özellikle Rönesans sıralarında etkilemiş olduğu sanılıyor. İslam Dünyasında bir ara gelişme belirtileri gösteren tıp medreseleri ile geç-ortaçağ Batı Avrupa tıp fakülteleri arasında kesin bir bağ kurmak pek mümkün görünmüyor. Ancak, böyle bir bağı klinik tıp öğretiminde kurabilmekteyiz. Bu yöntem, Avrupa'da ilkin İtalya'nın Padua Üniversitesine geçmiş, İtalya'dan da Hollanda'ya özellikle Leiden Üniversitesi çevresine intikal etmiş, bundan sonra da Avrupa'da yaygınlaşmıştır. İslam Dünyasında klinik öğretim yönteminin Bağdad'ın Aduddevle Hastahanesinde başladığını görüyoruz. Fakat bunun bir tesadüf eseri olduğu, bir öğretim yönteminin İslam Dünyasında güçlenip yaygınlaşması bakımından Haleb ve Şam Atabeklerinden Türk Hükümdarı Nureddin Zengi'nin Şam Hastahanesinin büyük bir önem taşıdığı özellikle kaydedilmeye değer bir hususdur.[25]

A. Sayılı'nın belirttiğine göre; hastanelerin İslam dünyasında gerçek anlamıyla doğmasında ve bir hayır kurumu olma vasfı yanında, bilimsel tıbbın tutarlı bir biçimde uygulandığı, devamlı ve uzmanlaşmış bir tedavi yerine dönüşerek müesseseleşmesinde Türklerin büyük bir paya sahip olduğu müşahade ediliyor. Nitekim ilk hastane kurucuları arasında İslam Dünyasının tarih sırasıyla beşinci hastanesinin kurucusu Feth İbn Hakan bulunmaktadır. Altıncı hastanenin kurucusu da Ahmed İbn Tulun'dur. Bunların her ikisi de Türktür. Yine, küçük bir ihtimalle birinci ve kesinlikle üçüncü İslam hastanesi Bermekler tarafından kurulmuştur. Ber-

23. Sayılı, A., a.g.e., s. 185.
24. Robert-Rom, R.; Zum Prinzip der gurab-Zahlen und damit unseres Zahlensystems [Orientallia, V. 44 (1975), s. 109].
25. Sayılı, A., Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, s. 186/dn.14

meklerin ise Akhun (Eftalit) kökenli ve Türk olmaları muhtemeldir. Demek ki İslam dünyasındaki ilk altı hastane içinde en azından ikisinin Türkler tarafından kurulduğu muhakkaktır. Bunlara ilave olarak bir üçüncüsünün de, bir Türk katkısıyla meydana gelmiş olması muhtemel olduğu gibi, bir dördüncüsünün kuruluşunun da Türklere maledilebilmesi, küçük bir ihtimalle de olsa sözkonusu edilebilmek durumundadır.[26]

Ahmed İbn Tulun'la hastahanelerin vakıf gelirleriyle desteklenmesi ve böylece uzun ömürlülüğünün güvence altına alındığı görülüyor. Ahmed İbn Tulun hastahanesinden sonra kurulan ve vakıflı olduğu bilinen ilk dört hastahane içinde ise üçüncü kurucusunun Türk olduğu görülmektedir. Bu hastahaneler de öte yandan, eskilik bakımından kronolojik sıralanmayı aşağı yukarı temsil etmek durumundadır. Demek ki böylece, İslam dünyasının ilk on hastahanesinden, ya da vakıflarla birlikte ilk on hastahanesinden, hiç değilse beşi, belki altısı ve hattâ belki de yedisi Türklerin eseri oluyor. Bütün bunlar gerçekten ilginç bir olayı gözler önüne sürmektedir.[27] Yine A. Sayılı'nın belirttiği üzere, İslam Dünyasına hastahane müessesesi açısından Hint etkisinin Bermekler tarafından getirildiği görülmekte ve bu etkinin belki de altıncı hastahanesnin kurucusu olan Ahmed İbn Tulun tarafından yinelendiği anlaşılmaktadır. Fakat bu etkiyi Hindistan'dan doğrudan gelen bir etki olarak düşünmek gerekmez. Belki daha da büyük bir ihtimalle, böyle bir etki daha önce Hindistan'dan Orta Asya'ya, Ora Asya Türklerine, birden fazla bir yolla geçmiş bir etkinin bu sefer oradan İslam Dünyasına geçmesi şeklinde gerçekleşmiş olabilir. Böylece İslam Dünyasında hastahanenin müesseseleşmesinde Türklerin kalburüstü bir katkıda bulunmuş oldukları gün ışığına çıkmaktadır. Bu husus çok büyük bir önem taşır. Çünkü bu ilk İslam hastahaneleri, anlaşıldığına göre, hastahane tarihinde, tarih çapında bir aşamayı temsil etmektedirler. Ne eski Yunan, ne Bizans ve ne de Batı Roma İmparatorluğu hastahane bakımından İslam Dünyası ile boy ölçüşecek bir durumda olmadıkları gibi, İslam Dünyasında hastahane, tarihte ilk kez bilimsel tıbbın kaleleri haline gelmiş tıb kurumları olarak ortaya çıkmıştır. Bunda Cundişapur'un ve Hint kültürünün olumlu etkisi söz konusudur. İslam hastahaneleri özellikle Selçuklular zamanında çok yaygınlaşmıştır. Bu hastahanelerde ayrıca klinik veya seriri tıb öğretimi geleneğinin yerleştiği görülmektedir. Ortaçağ İslam hastahaneleri Batı Avrupa'yı hem mimari ve hem de klinik tıp öğretimi bakımından etkilemişlerdir. Bu etkileme özellikle onaltıncı asırda Batı Avrupa'ya intikal etmiştir. Ayrıca askeri sahra hastahanelerinin de Selçuklulardan Haçlılarca öğrenilerek Batı Avrupa'ya intikal ettirildiği anlaşılmaktadır.[28]

26. Sayılı, A., a.g.e., s. 180.
27. Sayılı, A., a.g.e., s. 180.
28. Sayılı, A., a.g.e., s. 181-182 ve dn. 9.

Astronomi

Rasathanelere gelince, organize edilmiş kurumlar olarak ilkin İslam Dünyasında ortaya çıkan önemli araştırma merkezleridir. Amacur Ailesinden baba ile oğul ve yeğenden oluşan bir grup Türk bilgininin 855 ile 933 yılları arasında yaptıkları rasatlar ve astronomi araştırmaları bulunmaktadır. Amacurların herhalde özel bir rasathaneleri vardı. Bunu açıkça saptamak mümkün olmasa bile, rasat aletleri hakkında zamanımıza kırıntılar halinde bilgi intikal etmiş durumdadır. Bu durumda bile Amacurlar'ın astronomi çalışmaları İslam Dünyasının çok daha geç tarihlerde karşılaşılan en büyük ve gelişmiş rasathanelerindeki program ve çalışmalarla boy ölçüşecek uzunlukta süreyi kapsadığı gibi, bir hayli erken olan tarihi ile de dikkatimizi çekecek mahiyettedir. İslam dünyası astronomları arasında Türk asıllı olan ya da Türklerin bulunduğu bölgelerden neşet eden başka astronomların sayısı da oldukça büyüktür. Bu ünlü astronomiciler arasında Nasireddin Tusi ve talebesi Kutbeddin Şirazi, Uluğ Bey, Ali Kuşçu gibi alimler bulunmaktadır.[29]

Ebu Yusuf Yakup İbn Ali el-Karaşî el-Karasani de Me'mun zamanında astroloji konusunda çalışmalar yapan en eski astronomlardandır.[30]

İslam Dünyasında dokuz büyük rasathane kurulmuştur ya da kurulmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilk ikisi çağdaştı ve Abbasi halifesi Me'mun tarafından dokuzuncu asrın ilk yarısında kuruldu. Aslında bu iki rasathane biribirini tamamlamaktaydı ve biri diğerinin yerini almak üzere kurulmuştu. Böylece, belki de İslam Dünyasında kurulmasına teşebbüs edilen büyük rasathane sayısını dokuz değil de sekiz saymak bir bakıma daha doğru olabilir. Me'mun'un bu iki rasathanesi içinde daha eski olanı Bağdad'da kurulan Şemmasiye Rasathanesi, ikincisi ise Şam'da kurdurduğu Kaasiyun Rasathanesidir. İslam Dünyasının üçüncü büyük devlet rasathanesi onuncu asırda Büveyhi hükümdarı Şerefüddevle tarafından Bağdad'da kuruldu. Fakat çok iddialı ölçü ve boyutlarda tasarlanan bu rasathane, en büyük aletinin başarılı şekilde imal edilemeyişi yüzünden çalıştırılamadan kaldı. İslam Dünyasının dördüncü devlet rasathanesi Selçuklu hükümdarı Melikşah tarafından onbirinci asrın üçüncü çeyreği sonunda Isfahan'da kuruldu. Me'mun'un annesinin Türk olduğu anlaşılıyor, fakat Melikşah rasathanesi İslam Dünyasında kurulan ilk Türk devlet rasathanesi olarak sayılabilir. Bu sekiz ya da dokuz devlet rasathanesi içinde üçü Türkler tarafından kurulmuştur. Bunlardan birincisi biraz önce belirtilen Melikşah Rasathanesidir. Diğer ikisi de onbeşinci asrın ilk yarısında Uluğ Bey tarafından Semerkand'da ve onaltıncı asrın ikinci yarısında Üçüncü Murat tarafından İstanbul'da Tophane'de kurulmuştur. Büveyhiler İranlı sayılabilir. Onikinci asrın ilk çeyreyi

29. Sayılı, A., a.g.e., s. 182-183.

30. Siddıqı, A., a.g.m., s. 245, (Construction of Cloks and Islamic Civilization, s. 245) (Islamic Culture, 1927, V.I, N.2).

sonlarında iki Arap Fatımi-veziri tarafından Kahire'de bir rasathane kurma teşebbüsü ile karşılaşıyoruz. Fakat bu teşebbüs başarılı bir şekilde sonuçlanmamıştır. Bunlar dışında, İslam dünyasında kurulan iki devlet rasathanesinden ikisi de İlhanlılar zamanına aittir. Bunlardan birincisi çok önemli bir rasathane olup Hulâgu tarafından onüçüncü asrın üçüncü çeyreği sonlarında Azerbaycan'da Merâga'da kurulmuştur. Ötekisi ise yine İlhanlılardan Gazan Han tarafından aynı asrın sonunda Tebriz'de kurulmuştur.Bu iki rasathaneden ilki Türk-Moğol kültür çevresinin malı ve ürünü farzolunabilir ve burada İslam Dünyası dışında bir Moğol etkisi faktörü mevcut sayılabilir. Fakat bunların her ikisi de tabii ki Türk-İslam Dünyası bilginlerinin eseri idi. Meraga Rasathanesi İslam Dünyasının herhalde Semerkand Rasathanesi ile birlikte en önemli iki rasathanesinden biri sayılmak durumundadır. Tebriz Rasathanesi'nin ise, anlaşıldığına göre, astronomi öğretimi faaliyeti yönü, araştırma faaliyeti yönünden daha önemli ve daha ön planda olmak üzere tasarlanmıştı. Bu rasathane esasen Meraga Rasathanesi'nin faaliyeti sona ermeden kurulmuş bulunuyordu. Demek ki kısaca İslam Dünyasının devlet veya hükümdar rasathaneleri içinde en büyük ve en önemli olanları, bir başlangıç olarak büyük değer taşıyan Me'mun'unkilerden sonra Türklerin ve Türk-Moğol-İlhanlı Devletinin eseri olmuş oluyor. Bunların başında Meraga ve Semerkant Rasathanelerini, ikinci sırada da Melikşah ve Üçüncü Murat rasathanelerini belirtmek doğru bir sıralamayı temsil eder.[31]

Matematik

Bu parlak zamanın matematikteki, çalışmaları elimize geçen ilk yazarı Ebu Abdullah Muhammed el-Harezmi (m. 820)'dir. Ebu Yusuf Yakub İbn Ali el-Karaşi el-Karsarani de aynı halife Me'mun zamanında astroloji konusunda çalışmalar yapan en eski astronomlardandır.[32] El-Harezmi'den biraz daha önce kısmen Harun Reşid zamanında yaşayan İslam dünyasının en eski matematikçilerinden biri de Abdülhamid İbn Türk'tür. Abdülhamid İbn Türk'ün lâkabı, onun milliyetini kesinlikle belirlemek durumundadır. Abdülhamid'in torunu da matematikçi idi ve o da Türk lâkabını taşımaktaydı.[33] Cebir, geometri ve bilhassa trigonometri, müslümanların geliştirdiği ilim dallarıdır. Matematik, kimya ve fizik sahasında önemli ve orijinal yenilikler meydana getirdiler. Sıfır müslümanlar tarafından kullanıldı. Hintlilerden alınan sıfır (0) sayesinde kurulan sistem, Avrupa'da Arap rakamları diye bilinerek taklid edilmiş ve bu sayede matematikte yeni geniş ufuklar açılmıştır. Bizim kullandığımız sıfırın bir sayı olmadığı, Berberi asıllı matematikçi İbn Yasemin (Ali

31. Sayılı, A., a.g.e., s. 184.
32. Sıddıqı, A., a.g.m., s. 245, (Construction of Cloks and Islamic Civilization, s. 245) (Islamic Culture, 1927, V.I, N.2).
33. Sayılı, A., Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, s. 404, (Erzurum 1989)

İbn Abdullah İbn Muhammed İbn Haccac İbn Yasemin) tarafından tesbit edilmiş tir.[34]

Kimya

İslam, Grek mirasını özümseyerek asimile etmiş, Batı Antik dünyanın bilimleriyle bütün irtibatını kestiği sıralarda, İslam simyası oldukça gelişmiş ve Greklerin arkasından kendine ait, özgün ve Batı simyasına alışılmamış bir etkide bulunmuştur. Öyle ki, Ortaçağ talebeleri, şimdi takip eden çapraşık gelişmeye varıncaya kadar daha enteresan bir uğraşma alanı bulamamışlardır.[35]

İslam düşünürleri sadece Grek simyacılarını tanımakla kalmamışlar çok daha önce Mısır simya kaynaklarıyla da ilgilenmişlerdir. Mesela Mısır Kraliçesi Kleopatra (XI. Ptolemaios'un kızı Kleopatra VII)'nın tıb, sihir ve eski kimya (simya ile karışık) ile karışık yazıları Müslümanlar tarafından biliniyordu. Kleopatra'nın kimya dalında bir otorite olduğu kabul ediliyordu. Mes'udi (Murûc. VIII, 176, 1) ve Halid İbn Yezid (Julius Ruska, Ein dem Chalid İbn Jasid zuugesschriebenes Verzeichnis der Propheten Philosophen und Frauen, die sich mit Alchemie befassten, in: Der İslam 18, 1929, s. 295, n4) ve İbn el-Nedim (Fihrist 354, 17 Flügel; Übs. Johann W. Fück, The Arabic Literatüre on Alchemy according to an Nadim (A.D. 987), in: Ambix 4,1951, s. 94, Nr. 14) (Kitab Qalûbatra al-Malika) kitaplarında Kleopatra ve kimya ile ilgili görüşlerinden bahsederler.[36] İbn Nedim bu kitabında ayrıca Bizans'ta bilinmeyen diğer eski Mısır kaynaklarından da bahseder.[37]

İslam dünyasında kimyanın canlanması, cebirde olduğu gibi sistemli Yunanca çevirilerden öncesine rastlar. Bu erken devirde sahanın en önemli temsilcisi Basra'lı Cabir İbn Hayyan (ö. X. yy. civ.)'dır.[38]

Dede Korkut Destanı

Dede Korkut hikeyeleri; Oğuz Türklerinin Trabzon Rumları, Gürcüler ve abazalarla savaşlarının destanı olduğu için bir diğer adıyla 'Oğuzname' olarak bilinir. Dede Korkut hikayelerinin içinde de iki yerde bu hikayelerin doğrudan 'Oğuzname' diye adlandırıldığına tanık oluyoruz.[39]

---

34. Robert-Rom, R.; Zum Prinzip der gurab-Zahlen und damit unseres Zahlensystems [Orientallia, V. 44 (1975)], s. 109].
35. Ruska, J., Alchemy in Islam, [Islamic Culture, (1937), V. XI. No:1], s. 31.
36. Ullmann, M., Kleopatra in Einer Arabischen Disputation, (W.Z.K.M. 63/64, Band, Wien 1972), s. 158-162.
37. Ruska, J., a.g.e., s. 32-33.
38. Sayılı, A., Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, s. 404.
39. Dedem Korkudun Kitabı ('Kam Bura Bey Oğlu Bamsı Beyrek' s. 581) ve 'Kadılık Koca Oğlu Yeğnek (s. 1045), (Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Oğuzname ifadesi ile; Oğuzların mitolojik ve etnik menkıbeleri; konusu Oğuzların kahramanlıkları olan hikaye ve destanlar; ilk Osmanlı hükümdarları devrinde, Selçuklular zamanındaki Türkmen soyundan gelenlerin menkabevi vakayinamesi ve kimi kez de Türk atasözleri anlaşılmaktadır. Osmanlılar zamanında, Oğuz Han'dan başlayarak Selçukluları da içine alan genel Türk tarihlerine 'Oğuzname' denmektedir.

Yazılı ve sözlü kaynaklarda geçen menkabelere göre Oğuz boyları, kendi köklerini efsanevi ataları Oğuz Kağan'a götürmektedirler. Menkabeye göre Oğuz Han'ın altı oğlu vardır; bunların her biri mitolojik adlar taşımaktadırlar: Gün, Ay, Yıldız, Gök, Dağ ve Deniz. Oğuz'un bu altı oğlunun her birinin de dörder oğlu vardır. Oğuz boyları 'sağ kanad' ve 'sol kanad' olmak üzere iki kanada ayrılıyor ve Oğuz destanına göre 'Üç-Ok' ve 'Boz-Ok' adlarını taşıyorlar.

Türklerin cihanşümul devlet anlayışının gereği olarak çok geniş sahalara yayıldıkları görülmektedir ve Oğuz Destanı bu bakımdan doğuda Çin, batıda Rum ve Rus ile birlikte Küçük Asya (Anadolu), İran ve Hindistan'ı da içine alan büyük bir devlete ait hatıraları bir araya toplamaktadır.

Oğuz Han'a ait hikayelerde, Türk tarihinin en eski devirlerinden bahsedilmektedir. Oğuz Han'ın yaptığı seferler bir yandan Doğu Avrupa'da Kılbaraklara karşı, diğer yandan Mısır, Suriye, Hindistan ve Çin'i kapsamaktadır ve bu savaşları yapan Tunga Alp Devri, Türk tarihinin Saka'lar devridir. Kün Han'dan sonra Dib Yavkuy'u ve öteki hükümdarları anlatan hikayeler Hun'lar devrine ait olmalıdır. Daha sonra çeşitli yabgular zamanı vardır ve bu devir de Göktürkler devridir. Selçukluların İran'a gelmek üzere bulundukları sırada Karahanlı'lardan Şahmelik Ali Han'ın adının geçtiği rivayetler de Salur'larla ilgilidir.

Dede Korkut'da geçen on iki hikayenin eski Oğuz destanının on iki epizodu olduğu söylenmektedir.[40]

Dede Korkut destanlarının yazıya geçmeden önce, sözlü gelenekte yaşamış olduğuna şüphe yoktur. Bunlar değişik zamanlarda, ayrı ayrı ozanların eseri olarak halk arasında masal gibi söylenmiş , yüzyıllarca devam edegelen bu sözlü anlatım sırasında zamanla bir birleştirme meydana getirilmiştir. Bu destanlar sadece halk arasında değil, Türk saraylarında da yakın bir ilgi görmüştür. Dede Korkut destanlarının yazıya geçiriliş tarihi genel olarak onbeşinci yüzyılın başları olarak kabul edilir. Kitabın başında Osmanlı hanedanının kıyamete kadar sürüp gideceği hakkında bir kehanetin bulunması; onbeşinci yüzyıl başlarında Osmanlı devletinin kuvvetlenerek Anadoluya tamamiyle hakim olduğu bir devirde yazılmış olduğunu göstermektedir: "Korkut Ata ayıtdı: Âhır zamanda hanlık gerü Kayıya dege, kim-

40. İnan, Abdülkadir, Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motifler ve Kelimelere Ait Notlar, Ülkü, Ankara X, 55, s. 79'dan naklen Dedem Korkut'un Kitabı, s. XIII.

sene ellerinden almaya, âhır zaman olup kıyamet kopunca. Bu dedüğü Osman neslidür, işde sürülüp gide yürür"[41]

Dede Korkut hikayelerinde adı geçen Dede Korkut'taki 'Dede' ve'Ata' ünvanları halk arasında büyük bir saygı ve kutsallık kazanmış bilgin, şair, hakîm (filozof) veya kam (şaman)'lar için kullanılırdı. 'Korkut' kelimesi ise bir yandan 'korkmak' kelimesi ile ilgili iken diğer yandan nezir yani elçi, öğütçü, Tanrı elçisi anlamlarına gelmektedir.[42] Nitekim destanlarda Dede Korkut çeşitli üstün sıfatları kendinde toplamış bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bozkır yaşayışının bütün geleneklerini, eski askerlik törelerini, kabile teşkilatını çok iyi bilen Dede Korkut halkın atası, kabilenin reisi, bilgin, güçlü bir ulus ozanı ve hakim (filozof) olarak kabul edilmektedir. Güç durumlarda hanlar ona danışırlar. Hanlara ve kabileye öğütler veren Dede Korkut, içinden çıkılmaz gibi görünen güçlükleri çözen bir yol göstericidir. Daima adalet ilkelerini savunur, geçmişten ve gelecekten haberler veren çok iyi bir müşavir (danışman)'dır. Dede Korkut veya Korkut Ata, Kırgız-Kızak şamanları arasındaki bir rivayete göre, şamanlara kopuz çalmayı ve sarın (şarkı veya türkü) söylemeyi öğreten ilk şamandır.[43]

Türkiye Selçuklu devletinde Oğuz töreleri hakim olduğu gibi Osmanlı hanedanının Oğuzların Kayı boyuna mensup olduğu ve bu Hanedanın büyük sultanı II. Murad (1404-1451)'ın bu gelenekleri sürdürdüğü bilinmektedir.

Hatta II. Murad'ın oğlu Fatih Sultan Mehmed (II. Mehmed), (1432-1481)'in torunlarından birine Oğuz Han, bir diğerine Oğuz Han'ın ünlü velisi (Dede) Korkut'un adlarının verilmesi Oğuz geleneğine bağlılık ve saygının bir göstergesidir.

II. Murad zamanında, Oğuzlara ait hatıralar pek canlı bir şekilde yaşatılmakta idi. Bu hükümdarın sarayında ozanlar bulunmakta ve bunlar Oğuzlara ait destanlar okumakta idiler. II. Murad bastırdığı paralara da Oğuzların Kayı damgasını vurdurmuştu. II. Muradın tebasına; 'olmaya ki yatuk olasız' sözü de ünlüdür ve yerleşik düzene geçilerek akıncı ruhunun öldürülmesine karşıdır. Oğuzlar ise 'yatuk' sözü ile yerleşik halkı kastederler ve 'yatuk' sözünü 'tembel' ile eşanlamlı kullanırlardı. İnsanların şehirlere yerleşerek buradan bir daha dışarı çıkmamalarını, savaşçı ve göçebe ruhunu kaybetmelerini doğru bulmazlar ve bunu tembellik olarak vasıflandırırlardı. Bu anlayış İbn Haldun ve Jean Jacques Rousseau'da da karşımıza çıkar ve yerleşmiş, medenileşerek bir anlamda tambelleşmiş milletlerin, daha canlı göçebe ve barbarlar tarafından yenilgiye uğratıldığını tarihten örnekler vererek gösterirler. Nitekim yerleşik düzene geçmiş Uygur Türklerinin, Roma İmparatorluğunun göçebe kavimler tarafından zaptedildiğini biliyoruz.

41. Dedem Korkut'un Kitabı, s. 1, s-8, (Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay) M. E. B. Yayınları, İstanbul, 2000.
42. Dedem Korkudun Kitabı, s. CXIV-CXV.
53. Dedem Korkudun Kitabı, s. CXXXVIII.

Günümüzde neredeyse tamamen doğayla ilişkisini kesen insanımıza karşılık, Dede Korkut Destanları'nda, Türklerin doğa sevgisi ve doğayı, koruma bilincine ne derece sahip oldukları gözler önüne serilir. Güzel ve zengin bir coğrafi mekan içinde (Doğu Anadolu-Azerbaycan) yaşayan Oğuz Türkleri, bu güzellikleri kaybetmeme arzusunu sadece eylemlerinde değil, amaçlarında ve dualarında bile dile getirmişlerdir. Bütün hikayelerin sonunda Dedem Korkut gelerek, Oğuzeli için yapacağı duasına şöyle başlar: "Yerli kara dağların yıkılmasın. Gölgeli büyük ağacın kesilmesin. Taşkın akan güzel suyun kurumasın"

Dede Korkut Destanlarında Eğitim Anlayışı

Dede Korkut hikayelerinde kız ve erkek çocuklar özellikle beden gelişimine yönelik çeşitli sporları öğrenmek zorundadırlar. Geleneksel yaşam biçiminin uçsuz bucaksız geniş ovalarda göçebelik biçiminde olması bu eğitim sisteminin gerekçelerindendir.

Bamsı Beyrek* Destanı'nda Bay Büre Han'ın oğlu Bamsı Beyrek, Bay Bican'ın kızı Banu Çiçek ile at yarıştırır, ok atar ve güreşir. Bozkırda yaşayan bütün Türk kızları gibi kuvvetli ve kıvrak bir vücuda sahip olan Banu Çiçek atla sürücülük ve ok atma yarışlarında Bamsı Beyrek'i oldukça zorlar. Güreşte ise daha güçlü konumda olan Banı Çiçektir. Bu güreşte yenilmek üzere olduğunu anlayan Bamsı Beyrek- herkese karşı ne kadar mahçup duruma düşeceğini düşünerek- hileye başvurur ve kızın göğüslerini sıkar.[44]

Türk kızlarının güreşteki bu üstünlüğünün bilinciyle Divan'ı Lügat-it Türk'te; erkeklere kızlarla güreşmemeleri öğütlenir, aksi taktirde yenilmenin mahçubiyetine katlanmaları gerektiği ikaz edilir ve bir Türk kızını cariye olarak alıp onunla güreşmek gafletinde bulunan Halife Me'mun'un yenilerek ne kadar mahçup duruma düştüğü örnek olarak gösterilir.

Dede Korkut hikayelerinde kadının büyük bir önemi ve saygın bir konumu vardır. Bu demektir ki erkekler ile kadınlar hemen hemen aynı düzeyde hak ve yetkelere sahiptirler ve bunu temin etmek için kadınlar da erkeklerle aynı öğrenim ve eğitime sahiptirler. Kadınların çoğu zaman erkeklerden daha saygın kabul edilmesi, kadın eğitimine ne kadar önem verildiğinin göstergesidir. İyi eğitilmiş kadınlar da sorumluluklarının bilinciyle hareket ettiklerinde doğal olarak saygın konuma gelirler.

---

*) Dede Korkut'un kendisine koyduğu ad Bamsı Beyrek'tir. 'Kemal veCemal' üyesi olduğundan Oğuz'da 'nikapla gezen' (yüzü peçeli) dört yiğitten biridir. İç Oğuz Beylerindendir. (Dedem Korkut'un Hikayesi, s. C2-C21)

44. Dedem Korkut'un Hikayeleri, s. 36[1-25] (Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000.

Bamsı Beyrek, babasından kendisine şu niteliklere sahip bir kız almasını ister: "Baba bana bir kız alıver ki ben yerimden kalkmadan o kalkmalı, ben karakoç atıma binmeden o binmeli, ben hasmıma varmadan o bana baş göstermeli. Böyle kız alıver baba bana."[45] Dede Korkut hikayeleri devrinde geçen Türk erkeğinin istediği kadın bu anlamda tamamiyle gerçek bir hayat arkadaşı, yoldaşıdır ve her konuda erkeğiyle yarışacak özellikler sergilemektedir.

Eski Türk geleneğinde kızlar da erkeklerle aynı eğitimi almakla birlikte bu eğitimi layığıyla yerine getiremeyen ve bu yüzden istenilen iyi özelliklere sahip olmayan kadınlar da vardır. Dede Korkut bu bağlamda kadınları dört sınıfa ayırır:

1) Birisi ev yapan sülptür (omurgadır): Evin desteği ve payandası olan böyle bir kadın eve gelen misafirleri iyi ağırlayan, onlara izzet ve ikramda kusur etmeyerek evin beyinin de itibarını arttıran kadın tipidir. Bu kadının soyu artmalı ve ona saygı duyulmalıdır.
2) Birisi solduran soptur (soydur): Bu kadın tipi tembel ve pasaklıdır. Aklı fikri yemek, içmek, süslenip-püslenmektedir. Evin beyinin yaptığı herşeyi yetersiz bulur, hatta onun ölmesini ve kendisine daha iyi bir kısmet çıkmasını diler. Bu kadın tipi iyi değildir ve bu tiplerin soyunun artmaması gerekir.
3) Birisi dolduran topdur: Bu tip kadın sabah erkenden evden dışarı çıkar, akşama kadar konu-komşu gezip dedi-kodu yapar. Herkes gibi evinin işi-gücünü yapacağı yerde bir de hakkı olmadığı halde başkalarından yardım bekler. Bu kadın tipi de iyi değildir ve böyle bir kadının da çocuklarının olmaması gerekir.
4) Birisi de nice söyler isen bayağıdır: Kendisine bin kez söylense de yine akıllanmaz, erkeğinin sözlerine önem vermez ve daima yokluktan yakınan kadın tipidir. Erkeğini başkalarının yanında 'yokluktan, yoksulluktan' sözederek utandırıp rencide eden bu kadın tipi de iyi kadın tipi değildir. Bu kadının da soyunun artmaması daha uygundur.[46]

Çocuk eğitiminde annenin rolü çok önemli olduğu için Dede Korkut hikayelerinde eğitimsiz ve dolayısıyla erdem sahibi olmayan kadınların 'soyunun kuruması' yani asla çocuk sahibi olmamaları gerektiği üzerinde durulur. Sadece geleneklerine bağlı, erdem sahibi, evini, ailesini, dostlarını seven, onlara sıcak ilgi gösteren, evinin idaresini bilen, düzenli, temiz, güleryüzlü ve dostlarına ikramda kusur etmeyen, cömert kadınlar Dede Korkut'da belirtildiği üzere kendilerine benzeyen iyi evlatlar yetiştirebilirler. Kadının geleneklerin sürdürülmesindeki rolü o kadar önemlidir ki Dede Korkut hikayelerinde kahramanlar 'erkek' olsa da 'ha-

45. Dedem Korkudun Kitabı, s. 3[31-33] (Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000.
46. Dedem Korkudun Kitabı, s. 3[33] (Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000.

tun'ların; yani kadınların erkekler üzerindeki kuvvetli etkisi kendisini hep ön plana çıkarır. Örneğin Kan Turalı hikayesinde, hikayenin asîl kahramanı olan Kan Turalı, karısı Selcan Hatun tarafından bir anlamda yönetilmektedir.[47]

Aynı şekilde Boğaç Han hikayesinde annesinin sözünü kıramayan Boğaç Han babasını kurtarmaya gider.[48] Evlenip çoluk çocuğa kavuşmuş erkeklerin de kendi analarına saygı ve sevgileri herşeyden üstündür. Örneğin Salur Kazan karısını, çocuklarını, hazinelerini ve annesini esir alan haydutlardan sadece annesini vermeleri koşuluyla onlarla savaştan vazgeçeceğini bildirir.[49]

Spores Vryonis'in de bildirdiği üzere; Türkmen kadınları onbeşinci yüzyıl Anadolusu'nda aynı maternal (analığa ait, anaerkil) özellikleri göstermektdirler. Erkekler yanında üstün statülerini koruyan bu kadınların eğitilmiş güçlü kişilikleri ve erdemlerine ilaveten savaşçı özellikleri de vardı. Türkmenlerin bu hayat tarzının çok uzun asırlar düzenli bir şekilde sürdürdükleri bilinmektedir. Bu üstün özelliklere sahip Türkmen kadınlarından 30.000 civarında bir bölümü, Dulkadiroğullarının himayeleri altında Doğu anadolu'da tutulmuştur.[50]

Çocuk eğitiminde ana-babanın önemli bir rol oynadığını belirten Dede Korkut; "Kız anadan görmeyince öğüt almaz. Oğul atadan görmeyince sufra çekmez; oğul atanın sırrıdır, iki gözünün biridir."[51] demekle bu gerçeği açıklamaktadır. Kızların analarıyla yakın ilişkileri onları örnek almaları ve kızların istenen öğütleri dinlemekle eğitildiklerini, oğulların da babalarını örnek almakla onlar gibi geleneklere saygılı, dostlarına, ziyaretçilerine kapılarını ve sofralarının açılması gerektiğini, öğrendikleri anlatılır. Kız olsun erkek olsun çocuklara erdemli olmanın öğretilmesi önemlidir. Evlatların ana-babaya saygı göstermeleri, onların sözlerinden çıkmamaları gerekir.

Tatar halk destanı İdigey'de de ana sevgi ve şevkatiyle büyüyen çocukların bu sevgi ve şevkati öğrenip kendilerine bu özellikleri malettikleri anlatılır. "Anasütünü doyasıya emsen, şevkatli olurdun, ciğerin katı yaratıldın" (2771-2772) "Soyu sopu yok kız kötü" (5781)[52]

Dede Korkut Efsaneleri ile Daha Önceki Efsaneler Arasındaki Benzerlikler:

Dede Korkut hikayeleri içinde 'Deli Dumrul' Grek ve özellikle Asya folklor geleneğinde yaygın olan iki konuyu birleştirmektedir:

47. Dedem Korkudun Kitabı, s. 83-97.
48. Dedem Korkudun Kitabı, s. 4-15.
49. Dedem Korkudun Kitabı, s. 16-30.
50. Vryonis, Speros, Jr., 'The Decline of Medieval Hellenizm in Asia Minor and the Process of Islamization from the Elevent throug the Fifteenth Century', s. 266. (Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California, Los Angeles, Berkeley, Los Angeles (London, 1971))
51. Dedem Korkudun Kitabı, (giriş), s. 28-30.
52. Tatar Halk Destanı, Idigey (İstanbul Üniversitesi, 1998'de İbrahim akış tarafından hazırlanan Doktora tezi)

1) Deli Dumru'un Azrail ile mücadelesi; birçok Grek ve özellikle Bizans destanı olan Digenis Akritas'ta geçmektedir. 'Digenis Akritas' 'İki doğuşlu' anlamına gelmektedir. Bu kahraman Bizans ve Arap soyundan gelme sayılmaktadır ve bundan dolayı Digenis adını almıştır. Digenis veya başka isimsiz kahraman tıpkı Deli Dumrul gibi Azraili yarışa çağırır.Bazan Azrail kahramanın düğününe veya toyuna gelir, yiğitliğine ve bütün gücüne rağmen Azrail kahramanın canını almakta kararlıdır. Canı bir şartla bağışlanacaktır; kendi yerine bir başkası canını feda etmeğe razı olursa!
2) Kahramana aynı şekilde benzer efsanelerde anası ve babası canlarını feda etmezler, bu uğurda canını seve seve feda eden sadece karısı olur. Grek şarkıları ile Digenis efsanesinde ve özellikle Alkestis myth'inde aynı motif işlenir. Alkestis kocasını kurtarmak için canın verir, Herakles, ölümü (Thanatos) yenmek suretiyle Alkestisi kurtarır. Yunan halk türküleri ile özellikle Trabzon Rumları tarafından söylenen türkülerde Azrailile mücadele ve cana karşı can bulmak suretiyle bağışlanma ve sadece kadının kocasına karşı büyük fedakarlığı, Deli Dumrul hikayesinde olduğu gibi bir bütün meydana getirir.

Digenis Akritas efsanesinde kahraman öleceğini kuşlardan öğrenir. Ölüm meleğini kendisiyle mücadeleye davet eder, iki defa ölüm meleğini yendiği halde üçüncüsünde yenilir. Annesinden kendisine ölüm yatağını hazırlamasını rica eder. Şen Corc (Hızır Peygamber) ona Allahın affını sağlar. Eğer insanlardan biri canını verirse kendisi hayata kalacaktır. Annesi, babası, kızkardeşi kahramana böyle biri fedakarlığı yapmaktan kaçınırlar, fakat karısı seve seve kendisini feda etmeyi kabul eder. Digenis hakkındıki efsaneler çeşitli dillere sahip Kafkasya ve ötesi sakinleri arasında yaygındır. Özellikle Kaguan Aslan ile karısı Margrit hakkındaki Ermeni efsanesi Digenis ve Deli umrul hikayelerinin benzeridir.[53]

Deli Dumrul'da da karısı kendi canını seve seve feda ederken, Deli Dumrul buna razı olmaz, ancak her ikisinin bu üstün sevgi ve insanlığı karşısında canları bağışlanır ve her ikisine çok uzun ömür ihsan edilir. (140 yıl)[54]

Gerçek bir kadının, sevgisi uğruna yaptığı böyle bir fedakarlık örneğini, Platon'un Şölen (Symposion) adlı dialogunda da bir tragedyadan aldığı örnekle yüceltiğini görüyoruz:

"Başkası için ölmek, bunu yalnız sevenler yapabilir. Erkekler değil yalnız, kadınlar bile, Peliasın kızı Alkestis (Euripides'in 'Alkestis' adlı tragedyasının asıl kahramanı olan Alkestis, kocası admetos yerine ölmeyi göze alan bir kadındır. Eceli gelen Admetos'a tanrı Apollon bağışta bulunmuş; yerine ölecek birini bulabilirse,

53. Dedem Korkudun Kitabı, s. LXVI-LXVII.
54. Dedem Korkudun Kitabı, s. 82.

kendisinin sağ kalacağına söz vermişti. Admetos'un ne annesi, ne de yaşlı babası, oğulları için ölmek istemeyince, karısı Alkestis kendini feda eder. Alkestis bu bakımdan Yunan tragedya kahramanlarının en kutsal ve saygı duyulan kişiliklerinden biridir.)Yunanlılara bu dediğimin örneğini verdi; kocası için bir o ölmeyi göze aldı, oysa ki anası da vardı, babası da. ama sevgi kadına öyle bir yürek verdi ki, yalnız insanlar değil, tanrılar bile şaştı kaldı ve o kadar güzel buldular ki yaptığını, Hades'ten (öte dünyadan) yukarı çıkmasına izin verdiler. Oysa ki bu yetkiyi tanrılar nice nice güzel işler yapmış nice nice insanlar arasında pek az kimselere vermişlerdir. Demek tanrılar da sevginin insana kazandırdığı gücü ve erdemi her şeyden üstün tutuyorlar. Buna karşılık Oiagros'un oğlu Orpheus (Efsaneye göre Orpheus, tatlı nağmeleriyle vahşi hayvanları bile büyüleyebilen bir kaval çalgıcısı) Hadesten elleri boş dönüyor, almaya geldiği karısının kendini değil sadece hayaletimi görüyor; çünkü tanrılara göre Orpheus yumuşak davranmış -Alkestis gibi ölmeyi göze alacak kadar yerde, binbir çareye başvurup, Hadese ölmeden girmenin yolunu bulmuş. İşte bu yüzden tanılar cezasını veriyor, ölümü kadın eliyle oluyor"[54] Karısı Eurydikeyi Hades'ten çıkaramayan Orpheus, bundan sonra bir türlü avunamayarak Trakya ormanlarında gece gündüz şarkı söylermiş.Tanrı Dionysos ayinlerini kutlayan kadın rahibe alan Bakkha'lara yüz vermediği için bu kadınlar onu parçalamış)

Dede Korkut Destanları'nda anlatılan Deli Dumrul hikayesiyle, Platon'un Şölen adlı dialogunda bahsedilen, Euripidesin Alkestis adlı tragedyasındaki bu benzerlik dikkat çekicidir. Zamanının iyi eğitim almış bir insanı olarak Dede Korkut'un eski Yunan edebiyatından haberdar olduğunu söylememiz mümkündür diyebileeğimiz gibi anonim olarak anlatılan bu hikayelerin bütün insanlığın ortaklaşa malı ve ortak bilincini yansıtıyor yargısını da verebiliriz. Bununla birlikte bozkır Türklerinde geleneksel ana-oğul sevgisi ve annenin evlatlarına karşı son derece fedakarca tutumu, Deli Dumrul'da anlatılan bu hikaye ile pek bağdaşmıyor gözükmektedir. Hikayelerde karşılaştığımız bu geleneksel davranış ve anlayışın dışına çıkış, Doğu ve Batı halkları arasındaki kültür alış-verişinin ne derece olağan ve yaygın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

54. Platon, Şölen (Symposion, 179 cde), s. 27-28, (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, 1958.

5

BÖLÜM

PLOTINUS (203-269)

Biyografisi

Geç Antikçağın büyük düşünürü Plotinus Ortaçağ düşüncesinin belirlenmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Özellikle felsefe spekülasyonları yapabilme gücünü verdiği Augustinus Ortaçağ felsefesinin temel taşlarından biri olmuştur.

Plotinus'un yaşam öyküsünü öğrencisi Porphyrius'tan öğreniyoruz. Mısır'da Lykopolis'te dünyaya gelen Plotinus İskenderiye 'de pekçok hocadan felsefe dersleri dinlemiş ve daha sonra özellikle Ammonius Sakkas'ın izleyicisi olmuştur. Ammonius Sakkas hakkında pek birşey bilinmiyor. Kendisine "Çuval Hamalı" adı takıldığına göre yoksul biri olmalı. Önce Hıristiyan olan Ammonius Saccas sonra Hıristiyanlıktan çıkarak kendisini felsefeye vermiş, öğretici ve insan olarak öğrencileri üzerinde büyük etkisi var. Ammonius Sakkas'ın ölümüne kadar onbir yıl süreyle onun öğrenciliğini ve yakın dostluğunu yapan Plotinus kırk yaşlarında Roma'ya yerleşip dersler vermeye başlamıştır. Ammonius Sakkas'dan elimize hiçbir yazılı belge kalmadığı halde, onun yorumlarını; derslerinde Platon ve Aristoteles'in yorumlarıyla birlikte kullanan Plotinus sayesinde öğrenebilmekteyiz. Yirmidört yıl boyunca Roma'da dersler veren Plotinus, derslerindeki başarısıyla Roma imparatoru Gallienus'un ilgisini çekmiş ve İmparatorda Campania bölgesinde Platon'un Politeia'sındaki ideal devlet örneği çerçevesinde bir Platon Kenti (Platonpolis) tasarısını gerçekleştirme isteği uyandırmıştır. Ancak bu tasarı gerçekleşme olanağı bulamamıştır.

Plotinus; teorik felsefesini gözlem ve deneyleriyle de uygulamaya yönelik geliştirme çabaları içine girmiştir. Bu amaçla Romaya gitmesinden bir yıl önce zamanının önemli siyasal ve kültürel güçlerinden olan İran ve Hint düşünce dünyasını yakından izleyebilmek için imparator Gordianus'un Şahpur I'e karşı düzenlediği sefere katılmıştır. Sefer başarısızlığa uğrayınca kaçarak kurtulmuştur.

Düşünceleriyle yalnız Hıristiyan filozoflarını değil aynı zamanda Müslüman filozoflarını da etkileyen Plotinus daha ziyade inanç alanında etkili olmuştur. Daha sonra Plotinus ardından gelen ardıllarının oluşturduğu Plotinusçuluk inanç düzeyinde çeşitli etkiler yaratarak yaygınlaşmış ve birçok ülkede tarikatların temel kurallarını belirleyen bir felsefe olmuştur.

Enneades (Dokuzluklar) adı altında toplanan yazılarını Roma'da açtığı okulda yazmış olan Plotinus daha sonra gittiği Campania bölgesinde 269 yılında ölmüştür.

Enneades (Dokuzluklar); Plotinus'un 54 yazısından oluşmaktadır. Bu yazılar öğrencisi Porphyrius tarafından, konularına göre ayrılarak dokuzar bölümlük altı kitap halinde düzenlenip yayınlandığı için *Enneades* (Dokuzluklar) adı ile tanınmaktadır. 6 kitap konularına göre şöyle düzenlenmiştir:

Birinci Kitap'ta; genel olarak, insan, yaşam ve ahlak ile ilgili konular ele alınır.

İkinci Kitap'ta; evren ve doğal olayların işleyişi, nesnelerin duyulara nasıl göründüğü konuları işlenir.

Üçüncü Kitap'ta; yazgı, öngörü, bengilik, zaman, aşk ile ilgili dokuz alt başlık yeralmaktadır.

Dördüncü Kitap'ta; ruh konusu ve duyum ile bellek üzerine bilgiler bulunmaktadır.

Beşinci Kitap'ta; 'İlk üç dayanak', 'tek tek nesnelerin idealarının olup olmadığı', 'düşünülür güzelliğin ne olduğu', 'aklın', 'idealar'ın ve 'varolanın yapısının ne olduğu' konuları incelenir.

Altıncı Kitap'ta; 'varolanın cinsleri', 'sayılar', 'İyi ya da Bir' gibi konular ele alınır.

Felsefe Öğretisi

Plotinus felsefesinin temelinde 'Bir' (Hen) kavramı Tanrı'nın özel adıdır. 'Bir' güneşten ışığın saçılmasını andıran bir yayılmayla ya da türümle (sudurla) kendi dışındaki herşeyi yaratmıştır. Tanrı ilk töz (hypostasis) ilk dayanaktır. Onun hakkında hiçbir şey söylenemez, onun ne olduğu değil ancak ne olmadığı söylenebilir. Tanrı katında özne ve nesne ayrılığı yoktur. Ondan ikinci ilke ya da dayanak (hypostasis) olan Logos veya düşünsellik türemiştir. Bu ikinci katta özne ve nesne ayrılığı vardır. Bu katta hem yaratılan şeylerin örnekleri olan İdea'lar hem de

bu ideaları düşünen ilke olan Nous (akıl) yer alır. Bu düşünsellikten üçüncü hypostasis olan ruh türemiştir. Ruh bedenleri canlandıran ilkedir. Ruhun altında cisim, onun altında da tanrısal ışıktan hiç pay almayan madde bulunur. Plotinus'un bu hiyerarşik sıralaması yukarıdan aşağıya doğru şu şekilde göterilebilir:

BİR
↓
LOGOS veya düşünsellik (Nous), Us
↓
RUH
↓
Cisim veya Doğa
↓
MADDE (hyle)

Oluş süreci içinde (Emanatio), oluşturan neden, kendinden birşey yitirmez, kendinde birşey eksilmez. Oluşan nesne ise kendini oluşturan nedene bağımlıdır. Olduran neden, oluşanın içinde içkindir. Plotinus'un dizgesinde bir kopukluk sözkonusu değildir, bir süreklilik bulunmaktadır. Plotinus bu düşüncelerini Philon'a borçludur. Philon'a göre de Tanrı tektir, tek yaratıcıdır, evreni aşkındır. Bu aşkınlığıyla Tanrı sıradan zekalara görünmez, ona yaklaşabilenler ancak düşüncenin arındırdığı insanlardır. Philon Tanrı ile dünya arasına Logos'u (Kelam) koyar ve onu Tanrı'nın ilk oğlu olarak belirler. Bir Yahudi düşünürü olan Philon, hem dinsel eğilimlerin ilk büyük felsefi kaynağı Platon'dan hem de Kutsal Kitap öğretisinden büyük ölçüde etkilenmiştir.Herşeyden önce inançlı bir Yahudi olarak kendi inancını eski felsefe öğretilerinin yardımlarıyla temellendirmiş olan Philon, felsefeyi teolojiye yaklaştıran dinci filozofların ilki sayılır. Felsefeyi özgür bir alan olarak görmeyip, onu Tanrı'nın varlığını göstermek için kullandığından dolayı Philon'u skolastiğin başlatıcısı sayan felsefe tarihçileri de vardır. Yeni Platonculuğun ilk taslağını meydana getiren Philon'un görüşlerini, Plotinus geliştirmiş ve Yeni Platonculuk diye bilinen tam anlamında dizgesel bir yapı ortaya koymuştur.

Plotinus'un dizgesi, Philon'dan olduğu kadar, Platon'dan, Aristoteles'ten ve Stoa Okulu'ndan izler taşımaktadır. Ancak Plotinus genellikle Platon'a yakın olarak değerlendirilmiş ve bazı açılardan Platon'u aştığı ileri sürülmüştür. Dizgesinin başına yerleştirdiği 'Bir' (Hen) de Platon'un, *Parmenides* adlı yapıtında ele aldığı bir terimdir. Plotinus'un Platon'u aştığı nokta ise, Platon'un idealarla doğa arasında kuramadığı ontolojik bağlantıyı, kesintisiz bir 'emanatio' süreci olarak tasarlamasıdır. Platon ile Plotinus arasındaki temel ayrılığın kaynağında Platon'un ideaları sadece bilgi düzeyinde ele alması, Plotinus'un ise ideaları doğaya geçiş basamağı olarak, doğanın oluşmasında bir ara neden olarak, sayması bulunmaktadır.

"Platon'un incelediği Bir ile Plotinus'un Bir'i arasında da bir adaşlıktan öte ortak yan bulmak olanaksızdır. Platon Parmenides adlı yapıtında idealar görüşüyle ilgili olarak Pay alma (metheksiz) ve ilk örnekler (paradeigmata) görüşlerindeki çelişmeleri bir bir ortaya koymuş, bu görüşlerini yeniden sınarken kendini eleştirmiştir. Bu eleştiri sırasında Bir ile doğa arasında ontolojik bir ilginin kurulmasının ne tutarsız sonuçlar getirdiğini göstermiştir. Bu açıklamalar sırasında kurduğu koşullu cümleler (Platon yapıtın ikinci bölümünden sonraki bütün önermeleri şu üç ana koşul cümlesine bağlı olarak kabul etmektedir: 1) Bir birse, 2) Bir varsa, 3) Bir yoksa. Dolayısıyla bu üç ana koşul cümlesine bağlı olan sonuç cümlelerini Platon başlı başına kabul etmiş değildir) unutulup öteki sonuç cümleleri tek başına alındığında Platon'un Bir'i ile Plotinus'un Bir'i arasında bir karşılıklılık görülebilir; nitekim hep böyle yapılmıştır. Plotinus üç ana koşul cümlesini unutarak Bir'i ilk neden olarak görmüş ve doğanın varoluşunun kaynağı olarak göstermiştir."[1]

Plotinus Bir'i açıklamasının 'hiç de kolay olmadığını' belirterek[2] konuyla ilgili geniş araştırmaya girişir:

"İlk anlamıyla nice varolan varsa, ne biçimde olursa olsun, varlıkların (ousiai) içinde olduğu söylenen nice nesne varsa, bunların hepsi bir olmakla (to heni) vardır. Bir olmasaydı ne gibi birşey olabilirdi? Sözünü ettiğimiz Bir'den ayrıldıklarında onlar yokoluyor; nitekim bir olmayacak olsa ne ordu ne koro ne sürü var. Birliğe sahip değilse ev de yoktur gemi de; birlik uzaklaşsa ne evdir ev ne de gemidir gemi. Birlik onların yanında değilse sürekli nicelikler de yoktur. Olan birlikleri yokolacak biçimde bölümlere ayrılan şeyler varlıklarını yitirir. Bitki ve hayvanların bedenleri bir olunca tek tek varolurlar, birlik gidince çokluğa düşer ve varlıkları artık (bir zamanlar) sahip oldukları varlıkları değildir. Onlar da birlik oluşturdukları kadarıyla varlık haline gelirler. Sağlık, beden birlik içinde bulunduğunda, güzellik ise bedeni, doğa birlik içinde tuttuğunda olur; ruh erdemi de parçalar bütünlüğe ve anlaşmaya doğru gittiğinde... Bir olduğu söylenen nesnelerden her biri ne ise o biçimde birdir. O halde daha az olanlar daha az olurlar, daha çok olanlar da daha çok... Öteki tek tek şeylerin varolması; Bir'in varolmasıyla olanaklıdır, oysa Bir onlardan başka birşeydir. Nitekim cisim ile Bir aynı şey değildir, cisim Bir'den pay alır. Öte yandan parçalardan oluşmasa bile, Ruh hem çoktur, hem de bir; çünkü onda pek çok olanak vardır (dynameis): Tartmak (logizesthai), iştah duymak (oregesthai), bir bağ gibi Bir'le birarada bulunan şeyleri kavramak. Demek ki Ruh bir olduğundan, birliği bir başka şeye taşır ama, bu birliği kendisi başka bir şeyden alır.

1. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, s. 40-41, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
2. Plotinus, Enneades (Dokuzluklar), (Altıncı Kitap IX), (çev. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet), Metinlerle Ortaçağda Felsefe, içinde, s. 45, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Öyleyse parça bakımından bir olanların herbiri için onun varlığı ve birliği aynı şey değil mi? Varolanla varlığın bütünü için onun varlığı (ousia) ve varolan (to on) birlik olarak aynı mı? Bu durumda varolanı bulanın Bir'i de bulmuş olması gerekecektir ve varlığın kendisi bir olacaktır."[3]

Plotinus'un ilk Hıristiyan düşüncelerinden etkilenmiş olan öğretisi tek tanrıcılık (monoteizm) yanında heptanrıcılığı veya bir anlamda panteizmi anımsatmaktadır. Bir yapılı olmayan ve katlardan oluşan bir varlık düşüncesi monoteizm'den çok panteizme yakındır. Tektanrıcılıkta yaratıcıyla arasında belirli bir uzaklık bulunan Tanrı, tam anlamıyla aşkındır. Buna karşılık Plotinus'da tanrısal ışık maddeye kadar azalarak iner ve tüm varlığı her an etkin bir biçimde aydınlatır.

Bir'in yukarıdan aşağıya doğru yayılan ışığı gittikçe azalarak artık maddeyi aydınlatamaz hale gelir. Bu bakımdan madde tanrısal ışıktan hiç pay alamaz. Platon öğretisine benzer şekilde dünyayı düşünülür dünya ve duyulur dünya olmak üzere ikiye ayıran Plotinus; duyulur dünyayı düşünülür dünyanın bir kopyası olarak belirler. Heptanrıcı (panteist) bir kavrayış çerçevesinde herşeyi bir sıra düzenine göre birbiri üstüne yerleştirir, böylece maddesel dünyadan en üst varlığa kadar uzanan bir basamaklar düzeni belirlenir.

Maddeye giren insan ruhu bu girişi bir düşüş olarak yaşar. Ruhun karıştığı bu madde dünyası kötü bir dünyadır. Ruhun bu düşüşü aslında bir deneydir ve ruhu olgunlaştırır. Ruhun maddeyle birlikte oluşu da aslında sürekli bir birliktelik değildir, geçicidir. Ruh bedenden kurtulunca düşünülür dünyaya girer. Plotinus'da ruh göçü anlayışı da vardır. Ruhun tutumu, onun sonsuza kadar düşünülür dünyada kalmasını sağlayacağı gibi bir hayvanın bedenine girmesine de neden olabilir. Ruhun bu yolda daima duyulur dünyadan, düşünülür dünyaya yönelmesi gerekmektedir. Bu yolda ruh tam olarak tanrısala ulaşamasa da onunla bir an birleşmiş gibi olur. Aslında insanda Bir'e, İlk Nedene yükselme isteği vardır. Arınma (Katharsis) ile insan ancak us'a değin yükselebilir. Bu arınma süreci içinde ruhtaki logos ve alogos yanlar (akıldan pay alan ile pay almayan yanlar) arınmalıdır. Akıldan pay alan yanın düzelmesi kolaydır ama akıldan pay almayan yanın düzelmesi daha zordur; bu yan akıldan pay alan yana baka baka düzelse de zaman zaman yanlışa da düşer. İstenen tam düzelme olduğuna göre bunun için ruhun ölçülü, adil, yiğit, aklıbaşında ve bilge olması gerekir. Ruhun bilge olması için ölçülü, yiğit, adaletli olması yanında aynı zamanda doğayı diyalektik metodla inceleyerek nesnelerin ne olduğunu, nesneler arasındaki farkları bilmesi gerekir ve ancak o zaman us basamağına varmış olur.

Plotinus bilgi edinme sürecinin aşağıdan yukarıya Bir'e doğru bir yükseliş olduğunu ancak bu yükselişte ruhun akıl'a (us) kadar ulaşabileceğini, ruhun bu

3. Plotinus, a.g.e., (Altıncı Kitap, IX); s. 43.

dünyada ulaşabileceği en son yüksekliğin Bir ile (Tanrı ile) mistik bir kaynaşma olduğunu belirtir. Böyle bir en üste yükselmede insan kendinden geçerek, kendi dışına çıkar (ekstasis) ve bir esrime durumunda bir an için Tanrısal Bir'in varlığını kapsadığını hisseder. Plotinus'un kendisi hayatında dört defa bu durumu yaşamış olduğunu öne sürer. Bu durum herşeyin sonu olan duyulan nesnelerden ilk olanlara doğru bir sürüklenmedir, her türlü kötüden arınmış olarak İyi'ye doğru gitmektir.

"Kendinde ilk olana çıkmak (epi ten en heato arkhen) ve eğer ilkenin, Bir'in seyrine dalınacaksa, çok yerine Bir haline gelmek gerekmektedir. Us olmak zorundadır. Us, dikkatle gerekenleri görebilsin diye Ruh kendi Us'una güvenmeli ve sabırlı olmalıdır. Onun Bir'i Us aracılığıyla seyretmesi gerekir; Hiçbir duyulur nesne eklenmemeli, duyumdan gelen hiçbir şeyi Us'a koymamalıdır. Saf Us'la, Us'dan önce gelenle en saf olan şeye bakmalıdır."[4]

4. Plotinus, a.g.e., (Altıncı Kitap IX); s. 46.

AURELIUS AUGUSTINUS (354-430)

Yaşadığı Dönem

Augustinus'un çelişkilerle dolu öğretisini tam olarak değerlendirebilmek için onun yaşadığı karmaşık devrin, bir panoromasını çizmek; onun düşüncelerinin bu kadar gel-gitlerle dolu olduğunun anlaşılması bakımından yararlı olacaktır. Augustinus'un yaşadığı devir Roma imparatorluğunun bunalımlı devridir. Bir yandan imparatorluğun içindeki kargaşalık, diğer yandan dıştan gelen 'barbarca' saldırılar Roma İmparatorluğunun sonunu hazırlamaktadır. İçteki kargaşalık ve huzursuzluğun çok daha yıkıcı olduğunu belirten 440'lara doğru, Marsilye Rahibi' ünvanı alan Lerins kenti keşişlerinden Salvien yazdığı Du Gouvernement de Dieu (Tanrı'nın Yönetimi Üzerine) adlı eserinde şöyle der; "... Romalılar birbirlerine karşı dış düşmanlardan daha çok düşmanlık yapıyorlardı, çünkü her ne kadar Barbarlar tarafından parçalanmış olsalar da birbirlerini çok daha fazla yıkıyorlardı. Zaten bu Barbarların neyine kızmalı? Din nedir bilmiyorlar, günah işlemeleri bilinçsizliklerinden. Ahlak anlayışları, kültürleri farklı. Farklı olanı suçlamak niye?... Sakson halkı zalim, Franklar kalleş, Gepidler insanlıktan yoksun, Hunlar utanmazdır. Ama onların kusurları acaba bizimki kadar aşağılık mıdır? Hunların utanmazlıkları bizimki kadar ağır mıdır? Frankların kalleşliği bizimki kadar aşağılık mıdır? Sarhoş bir Alaman, sarhoş bir Hıristiyan kadar kınanmayı hak eder mi? Aç gözlü bir Alain aç gözlü bir Hıristiyan gibi suçlanmalı mıdır? Dalaverenin yanlış bir şey olduğunu bilmediklerine göre, Hunların ya da Gepidlerin dalavereleri şaşırtıcı mıdır? Yalanın suç değil, normal bir söylem olduğunu düşünen bir Frankın yalan söylemesi olağanüstü bir şey midir?..."[1]

Salvien'in Hıristiyanlık ilkelerini bilmeyen halklara karşı hoşgörülü yaklaşımı, zamanının inanç kargaşalığını gözler önüne sererken aynı zamanda Roma İmparatorluğu'nun 'Barbarlar' karşısındaki zayıf konumunun nedenlerini de açıklamış olmaktadır. Roma halk kitlelerinin birbirlerinden çok farklı inanç ve davranışlarından faydalanan saldırgan 'Barbarlar' da onlarla işbirliği kurarak imparatorluğu içten ve dıştan zayıflatmayı hızlandırmışlardır. İmparatorluğun yıkılma nedenlerinin başında ise alt tabakanın zengin ve güçlü bir azınlık tarafından giderek daha çok ezildiği toplumsal yapı gelmektedir. Dönemin içinde bulunduğu sefaleti ve çöküş nedenlerini açık bir dille anlatan Salvien sözlerine şöyle devam etmektedir: "... Yoksulların hiçbir şeyi yok, kocaları ölen kadınlar inliyor, yetimler sürünüyor, sonuçta iyi bir aileden gelmiş ve iyi bir eğitim almış olanlar bile düşmanlara sığınıyorlar. Devlet baskısı altında ölmemek için, Romalılarda olması gereken insan-

1. Goff, Jacques, Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, s. 18-19, (çev. Hanife Güven-Uğur Güven), Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1999.

lığı Barbarlarda arıyorlar; çünkü artık Romalıların Barbarlara yakışır insanlık dışı davranışlarına tahammül edemiyorlar. Kendilerine sığındıkları halklardan farklılar; bu halkların davranışlarında, dillerinde, hattâ nasıl söylesem, yabanıl bedenlerinin ve giysilerinin pis kokusunda kendilerine benzeyen bir şey yok, yine de Romalıların töresel haksızlık ve zulümlerine katlanmaktansa bu farklılığa boyun eğmeyi yeğliyorlar. Sonuçta Gotlara ya da Bagaudes denen isyancı köylülere ya da her yerde egemenlik kurmuş olan diğer Barbarlara sığınıyor ve bu sürgünden hiç bir pişmanlık duymuyorlar. Çünkü, özgürlük görüntüsü altında köle olmaktansa, köle görüntüsü altında özgür yaşamayı yeğliyorlar. Önceleri, yalnızca büyük bir saygı uyandırmakla kalmayan, çok pahalıya satın alınan Roma yurttaşlığı günümüzde reddediliyor, ondan kaçılıyor, yalnız değersiz değil, üstelik iğrenç bulnuyor... Bu nedenle Barbarlara sığınmayanlar bile Barbar olmaya itiliyorlar, İspanyolların çoğunluğu, Galyalıların büyük bir bölümü ve tüm Roma İmparatorluğu üzerinde, Roma adaletsizliğinin artık Romalı olmamaya zorladığı herkes gibi. Şimdi de eli kanlı ve adaletsiz yargıçlar tarafından soyulan, dövülen, öldürülen isyancı köylülerden söz edelim. Romalı olarak özgürlüklerini yitirdikten sonra Roma adını kullanma haklarını da yitirdiler. Ve de biz onlara asi, yoldan çıkmış diyoruz, oysa onları suçlu olmaya zorlayan bizleriz..."[2]

Bu karışıklık ortamının zamanla durulacağını ve neticede Barbarlar ile Romalıların kaynaşacağını belirten IV. yüzyıl sonlarında yaşamış olan sözbilimci Themistius şu öngörüde bulunur: "... Şu an için Gotların bizde açtıkları yaralar henüz taze, ama yakında onların içinden kamu görevlilerine katılacak iş ve silah arkadaşlarımız olacak..."[3] Themistius'un bu öngörüsü aşırı iyimser bir tablo çizse de uzun vadede aşağı-yukarı benzer bir kaynaşma gerçekleşecektir.

Halklar arasında kaşnaşmalar yaşansa da bu çağın, her şeyden önce bir karışıklık çağı olduğu kesindir. Bir yandan istilacı değişik halklar yolları boyunca karşılaştıkları diğer boyları ve halkları savaşarak egemenlikleri altına almışlar diğer yandan Roma İmparatorluğu toprakları üzerinde sonuçlanacak göçleri sırasında genelde dinle ilgili olmayan büyük bir evrim geçirmişlerdi. Geçtikleri uzun yollarda pekçok şey öğrenmiş, karşılaştıkları kültür ve uygarlıklarla ilişki kurup onların sanat, teknik ve geleneklerinden etkilenmişlerdi... "Doğrudan ya da dolaylı olarak, içlerinden pek çoğu Asya kültürlerinden, Acem dünyasından ve Eski Yunan-Roma dünyasının, özellikle bir yandan Bizanslaşırken, öte yandan hâlâ en zengin ve en parlak yeri olarak kalan Doğu bölümlerinden etkilenmişlerdi. Beraberlerinde, kakmacılık, kuyumculuk gibi ince metal işleme tekniklerini, dericilik sanatını ve hayvan betimlemeleri ile bezenmiş o güzelim bozkır sanatını getiriyor-

2. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 19-20.
3. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 20.

lardı. Sık sık komşu imparatorlukların çekiciliğine kapılmış olan bilgi ve zenginliklerine, kuşkusuz acemice ve yüzeysel ama saygı dolu bir hayranlık duymuşlardı..."[4] Ancak bütün bunlar Ortaçağ'ın başlangıçlarında vahşet dolu 'Barbar' akınlarından sözeden ve dilden dile aktarılan pekçok anlatıya engel olamamıştır. Ortaçağ Batı tarihini başlatan bu karanlık tablo neredeyse on yüzyıl belirleyici olacaktır.

Jacques Le Goff'un Ammien Marcellin'den yaptığı alıntı Ortaçağ Batısını istila eden yabancı (Barbar) insanlarını şöyle kategorize ediyor: "... Yumuşak başlı ve sakin insanların okuyup öğrenmekten aldıkları zevki, bunlar (Barbarlar) tehlike ve savaşta buluyor... Onların ne tapınağı vardır, ne kutsal bir yeri, saman kaplı kulübeleri bile yoktur..."[5]

'Barbar' istilası bazen yavaş sızmalarla ve barışçı yollarla bazan da savaş ve kıyımlarla dolu ani baskınlarla Batı'nın siyasal haritasını VII. yüzyılın sonlarına kadar değiştirmeye devam eder. 407'den 429'a kadar İtalya, Galya ve İspanya bir dizi akınla yakılıp yıkılır. 410'da Roma Alaric komutasındaki Vizigotlar tarafından kuşatılarak yağmalanır. Filistin'de Aziz Hiyeronius pekçok insan gibi asla fethedilemeyeceğini sandığı 'Ölümsüz Kent' Roma'nın düşüşüne olan şaşkınlığını adeta inleyerek dile getirir: "...Bu sözcükleri yazdırırken sesim çıkmıyor, hıçkırıklar boğazıma düğümleniyor..."[6] Neredeyse dünyanın pekçok yerini fethetmiş olan Roma artık fethedilmiştir. Romalı putperestler kentin koruyucu tanrılarını kovarak böyle bir felakete neden oldukları için Hıristiyanları suçlar. Augustinus bu olayı fırsat bilerek *Der Gottes Statt* (Civitas Dei= Tanrı'nın Şehri) adlı kitabında yeryüzü toplumu ile göksel=ruhani toplum arasındaki ilişkileri tanımlar: Olayı sıradan acı bir olay olarak gerçek boyutlarına oturtarak Hıristiyanları aklar.

429'da donanma sahibi tek barbar* halk olan Vandallar Kuzey Afrika'ya geçerek Roma'nın Afrika'daki eyaletleri olan Tunus ve Cezayir'i de fethederler.

Biyografisi

Aurelius Augustinus 13 Kasım 354 yılında Roma egemenliği altındaki Afrika'daki Numidia (Cezayir) yakınlarında Tagaste şehrinde doğdu ve 28 Ağustos 430'da Hippon'da (Kartaca) öldü. Babası Patricius bir pagan, annesi Monica ise sofu bir Hıristiyandı. Anne ve babasının farklı inançlara sahip oluşu doğal olarak

4. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 20.
5. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 22.
6. Goff, Jacques, Le, a.g.e., s. 23.

*) Barbar terimi eski Yunanlıların kendilerinden olmayan halklara verdiği bir isimdir. Yabancıların konuşmasını anlamayan ve onların bar-bar diye ses çıkardıklarını söyleyen eski Yunanlılar bu yüzden yabancıları barbar diye adlandırmışlardır.

Augustinus'u etkilemiştir. Yaşamının ilk dönemleri teolojik gel-gitlerle dolu olan Augustinus uzunca bir süre Maniheistlik dönemi geçirmiş ve bir tür teolojik materyalizmi benimsemiştir. Zamanla Maniheistleri çok yakından tanıma fırsatı bularak onların yanılgılarının farkına varıp uğradığı düş kırıklığıyla septisizmin içine düşmüştür. Ne var ki annesi Monica'nın etkisi de sonunda ağır basmış ve ünlü Milano piskoposu Sanctus Ambrosius'un da yoğun teşvikleriyle teslisin Tanrısı'na inanmış ve septik düşüncelerinden kurtulmuştur. Batı düşünce tarihinde uzun ve önemli bir dönem olan Augustinusçuluk'ta Sanctus Ambrosius'un Augustinus üzerindeki yoğun katkılarının payı büyüktür.

İtiraflar (Confessiones) adlı eserini 400 yılında kaleme alan Augustinus, 33 yaşına kadar geçen yıllarında yaşadığı olayları ve içine düştüğü çelişkileri samimi ve içten sözlerle anlatırken aynı zamanda döneminin bir panoromasını okuyucunun gözleri önüne serer. Bu kitabın ilk bölümünde yaramaz ve haylaz bir çocukluk geçirdiğini ve kendisi gibi tüm çocukların da sanıldığı üzere masum olmadıklarını verdiği pekçok örnekle anlatmaya çalışır.

Gönderildiği ilk okulda derslerden çok oyunlara ilgi duyduğunu söyleyen Augustinus ilk öğrenimini yaptığı Tagaste'den sonra zamanın kültür merkezi olan Nidaurus'a gönderilir. Burada bir müddet eğitim gördükten sonra tekrar Tagaste'ye döner.[7]

Nidaurus'ta (Souk Ahras) 16 yaşlarına kadar edebiyat ve hitabet sanatı derslerini almış olan Augustinus burada Romalı gençler gibi yaşar ve oldukça bunalımlı günler geçirir. 370 yılının sonlarına doğru bir arkadaşının parasal desteğiyle gidebildiği Kartaca'da yine hazları öne çıkaran bir yaşam sürer ve birlikte yaşadığı kadından 372 yılında evlilik dışı bir oğlu olur. Aurelius bu çocuğuna Adeotat (Tanrı'nın Armağanı) adını verir. Bu arada 'Liberal' olarak adlandırılan (sınıflandırılan) dersleri alarak iş avukatı olup baroya girmek isteyen Augustinus'un aslında bu mesleğe hiç de saygısı yoktur:

"... Ne kadar çok yalan söylenirse o kadar başarı elde edilen bu meslekte sivrilmek istiyordum..."[8] diyerek insanların aldatılmak ve aldanmaktan bir türlü kurtulamadıklarından şikayet eder. Ona göre insanlar o kadar kördürler ki hattâ kendi körlükleriyle bile övünürler.

19 yaşına kadar belagat (retorik) derslerini alan ve bu derslerde büyük bir başarı göstererek okul birincisi olan Augustinus daha sonraları kendisi belagat dersleri veren bir hoca olacaktır.

Ciceron'un Hortensius adlı eserinden oldukça etkilenerek felsefeye merak salar. Daha sonra ilgiyle okumaya başladığı Kutsal Kitaplar'ı, Ciceron'un diliyle kıyaslanamayacak kadar 'yavan' bulur: "... Kutsal Kitapları tanımak için onları ince-

7. Augustinus, İtiraflar (Confessiones);, İkinci Kitap, s. 32. (çev. Dominik Pamir) İstanbul, 1997.
8. Augustinus, a.g.e., Üçüncü Kitap, s. 45.

lemeye karar verdim. Bugün biliyorum ki, Kutsal Kitaplar'da çocukların ve kendini beğenmişlerin kavrayamayacağı, girişi alçak ve basamak basamak yükselen gizemini açığa vuran birşeyler var. Henüz oraya girecek boyda değildim ve de orada ilerlemek için başımı eğmeye uygun durumdaydım. Gerçeği belirtmek gerekirse, şimdi söylediklerim Kutsal Kitapları okuduğum zamanki hislerimi yansıtmıyor. Kutsal Kitaplar o zaman bana Ciceroncu diliyle kıyaslanmayacak kadar yavan görünmüştü. Kitabın sadeliğini küçümsemiştim, aklım Kitabın öğretisinin derinliğine inemiyordu. Bununla birlikte kitap küçük olanlarla birlikte büyümek için yapılmıştı, ben ise küçük olmak istemiyordum, kendimi beğenmiş kasıntılı halimle kendimi büyük görüyordum..."[9] "Çok sayıdaki zor bölümlerin makul açıklamalarını dinledikten sonra Kutsal Kitaplarda beni şaşırtan saçmalıkları gizlerin derinliğine bağladım. Kutsal Kitaplar herkes tarafından okunabilir ama yüce sırları en derin anlamları gizli kalır; bu nedenle otoritesi bana saygın ve inanmaya layık geliyordu. Kutsal Kitaplar açık diliyle, yakın stiliyle herkese açıktır ama 'hafif yürekli' olmayanları düşündürür..."[10]

Daha sonraları okuduğu Aristoteles'in Kategoriler adlı eseri Victorinus[11] tarafından da Latinceye çevrilmiş ve bu Yunanca metin Batıda mantık öğretisinin temelini oluşturmuştu. Bu eserden Kartacalı sözbilimci hocasının ve diğer bilim adamlarının büyük bir gururla sözettiklerini, buna rağmen kitaptan bir cevher (töz) ve bu cevhere ilişkin dokuz kategoriden başka birşey öğrenemediğini söyleyerek bu bilimlerin kendisine pek de yararı olmadığını belirtir.

"Bu kitap (On Kategori=Kategoriler) hakkında başkalarıyla yaptığım konuşmalarda bana, çok bilgili kimselerin sadece sözlü açıklamalarda değil ama kum üstüne çizdikleri şekillerin yardımıyla bile kitabı zor anladıkların ifade ettiler; bana yalnız başına okuyup da öğrendiklerimden daha fazla birşey söylemediler.

Anladığım kadarıyla bu kitap açık bir şekilde gerek tözlerden (cevher), örneğin insandan gerekse tözlerin içindeki ilineklerden; yani insanın şeklinden, niteliğinden, boyundan ne kadar uzun olduğundan, kimin kardeşi ya da akrabası olduğundan, şimdi nerede bulunduğundan, ne zaman doğduğundan, oturuyor ya da ayakta olmasından, silahlı mı yoksa ayakkabısını giymiş mi olduğundan, bir şeyler yapıp yapmadığından ve yukarıda bazı örneklerini verdiğim bu dokuz çeşit ve töz çeşidi içinde bulunan sayısız ilişkilerden söz ediyordu..."[12]

Aristoteles'in Kategoriler adlı eserinde bahsettiği bir töz (cevher) ve ona bağlı dokuz kategori örneği çok meşhur olduğu için Augustinus'un ağzından da bu örneği olduğu gibi aktarmayı uygun bulduk.

9. Augustinus, a.g.e., Üçüncü Kitap, s. 47.
10. Augustinus, a.g.e., Altıncı Kitap, s. 106.
11. Augustinus, a.g.e., Dördüncü Kitap, s. 77/dn. 187.
12. Augustinus, a.g.e., Dördüncü Kitap, s. 77.

Manicilik (Maniheizm) Eleştirisi

"Manici filozofların kitapları gökle, yıldızlarla, güneşle, ayla ilgili masallarla dolu." diyen Augustinus Manici filozoflar arasında en ünlüsü olan Kartacalı Faustus'la uzun süre dostluk kurmuş ve onun dahi pekçok konuda inandırıcılıktan uzak olduğunu görünce bu doktrinden uzaklaşmaya karar vermiştir.Dostluklarının başlangıcında kibar kişiliği, açık yürekliliği, bilmediği konularda gösterdiği alçakgönüllü sevimli tavırlarından çok etkilenen Augustinus, dostu Faustus'a karşı otuz üç kitaplık bir diyalog yazar.[13]

Daha sonraları eğitici olarak gittiği Roma'da da pek çok maniheist ile ilişki kurmuş onların yandaşları ve seçkinleri ile sık sık görüşerek toplantılarına katılmış olan Augustinus bu sahte doktrinden herhangi bir yarar sağlama konusunda umutlarını tamamen yitirir. Bununla birlikte lakayt ve soğuk bir biçimde de olsa onlarla yakınlığını sürdürür.

Ciceron'un Akademyası'nı okuduktan sonra Yeni Akademyacılar hakkında bir fikir sahibi olur ve bu filozofların söylediği gibi herşeyden kuşku duyulması gerektiğine ve insanın hiçbir gerçeği kavrayamayacağı düşüncesine saplanır. Roma'da birçok Maniheist ve Manici kitap bulunduğunu belirten Augustinus bu mezhebi 'sapkın bir mezhep'[14] olarak görmeye başlar. Bununla birlikte geçmişte Maniheizme olan bağlılığından dolayı herşeyi hattâ Tanrı'yı bile maddi bir kütle olarak düşündüğünü, kendisine göre sadece maddi olan şeylerin gerçekliğine inanmak gerektiğini itiraf eder. Maniciliğin etkisiyle dualizmden bir türlü kurtulamadığını şu sözleriyle belirtir:

"... Kötünün maddesel bir cevher olduğuna olan inancım da buradan kaynaklanıyordu. Kötü maddi, korkunç ve şekilsiz bir varlıktı, kimi zaman ağır ve kalın, maniciler ona yeryüzü diyorlardı, kimi zaman da hava gibi akışkan ve ince, onlara göre bu basit dünyaya süzülmüş kötü ruhtu. İçimdeki bir tür dindarlık iyi Tanrı'nın kötü hiçbir şey yaratmadığına inanmaya zorluyordu, birbirine karşıt ve düşman iki cevher düşündüm, ikisi de sonsuzdu, ama iyi olan kötüden daha büyük bir sonsuzluktu. Bütün küfürlerim bu çekinceli ilkeden çıkıyordu..."[15]

Augustinus Manicileri yakından tanıyan biri olarak onları şöyle betimlemeye devam eder:

"... Bu insanlar (Maniciler), başka şeyleri de, örneğin, etten varlıkların, böceklerin, toprağa kökleriyle bağlı varlıkların varlıklarını, bileşimlerini sana (Tanrı'ya) borçlu olmadıklarını iddia ediyorlar, bunları senin yaratmış olduğun akıllı, seninle mücadele eden kötücül bir doğası bulunan düşman bir gücün, dünyanın en aşa-

13. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 204/dn. 187.
14. Augustinus, a.g.e., Beşinci Kitap, s. 92-93.
15. Augustinus, a.g.e., Beşinci Kitap, s. 94.

ğı seviyelerindeki bütün bu varlıkları onun eserleri olarak görüyorlar. Çılgınlar!..."[16]

Maniciler Augustinus'un belirttiğine göre kendilerini beğenmiş ve şehvet düşkünü insanlardı. Üstatları Manes'i İncil'de İsa tarafından gönderileceği bildirilen Paraclitos olarak görüyorlardı. Manici Kilise; dinleyiciler ve onları idare edenler diye ayrılmıştı. İdare edenler başta bir başkan, on iki magistri ve 72 episkopos, papazlar ve diyakonlardan oluşmuştu.[17] Önceleri Manicilerle birlikte olan Augustinus da *İtiraflar* adlı eserinde düştüğü yanlışları şöyle anlatır:

"... Bu gerçeklerden haberim olmadığından, aziz kullarınla ve peygamberlerinle dalga geçiyordum... Farkına varmadan yavaş yavaş incir ağacından kopartılan incirlerin süt gözyaşları döktüğüne inanacak kadar aptallıklara düştüm... Zavallılığımdan insanlardan çok, insanlar için yetişen yeryüzü meyvelerine daha fazla dindarlık göstermek gerektiği inancındaydım. Manici olmayan aç bir insan benden yiyecek bir şey isteseydi, ona bir parça yiyecek vermek, öyle sanıyorum ki, idam cezasını haketmiş olmak demek olurdu..."[18]

Eğitmen Augustinus

Kartaca'da sözbilimi (gramer) dersleri veren Augustinus aynı mesleğini icra etmek için Roma'ya gider. Roma'ya gidiş nedenini oradaki öğrencilerin daha çalışkan, disipline ve cezaya karşı daha duyarlı olduklarına ve bu sayede başka öğretmenlerin sınıflarına gelişi güzel 'dalmadıkları' hattâ öğretmenin izni olmadıkça hiçbir sınıfa kabul edilmediklerini işitmiş olmasına bağlar. Buna karşılık Kartaca'daki öğrencilerinin arasında ise başıboşluğun had safhada olduğunu belirtir. Kartacalı öğrencilerini şu sözleriyle eleştirmeye devam eder:

"... Küstahça bir şekilde sınıflara 'dalarak her öğretmenin öğrencilerinin yararı için sağladığı düzeni bozuyorlardı. Hayret verici aptallıklara, gelenekler izin vermemiş olsaydı yasalarca cezalandırılması gereken binbir çeşit zarar ziyan yapıyorlardı. Zaten bu gelenekler, bu gençlerin ağlanacak durumlarını gün ışığına çıkarıyordu; Senin (Tanrı'nın) ebedi yaşamın hiçbir zaman izin vermeyeceği şeyleri meşru şeylermiş gibi yapıyorlardı. Bunları yaparken cezalandırılmayacaklarını sanıyorlardı, oysa kendilerini buna iten körlüğün kendisiyle cezalandırılıyor ve kıyaslanamayacak kadar büyük acılar çekmeye zemin hazırlıyorlardı."[19]

Ne var ki Augustinus Roma'da tanıyacağı öğrencilerinden de kendisine ders ücreti ödemedikleri için aynı şekilde şikayet edecektir.

16. Augustinus, a.g.e., Onüçüncü Kitap, s. 335.
17. Augustinus, a.g.e., Üçüncü Kitap, s. 55/dn. 116.
18. Augustinus, a.g.e., Üçüncü Kitap, s. 56.
19. Augustinus, a.g.e., Beşinci Kitap, s. 89.

Roma'dan sonra Milano'da derslerini sürdürür ve nihayet söz sanatı öğretmenliğinden ayrılmaya karar verir. Augustinus bu konudaki gerekçelerini şöyle sıralamaya devam eder:

"... Gençlerin, ne senin (Tanrı'nın) yasana, ne senin huzuruna uygun düşmeyen çılgınca yalanları ve Forum'da nasıl tartışılacağını benim ağzımdan öğrenerek kendi öfkelerine destek olacak silahları parayla edinmelerini istemedim... Üstelik fazla ders vermekten ciğerlerim iflas etmek üzereydi; zor nefes alıyordum, göğsümde duyduğum ağrılar hastalığın habercisiydi; bu nedenle sesim uzaktan duyulacak şekilde net (olarak) çıkmıyordu.."[20]

Çocuklarını kendisinden ders almaya gönderen Milano'lu ailelerin büyük baskısına rağmen Augustinus kesin kararını vererek, öğrencileri için başka bir 'söz satıcısı' bulmalarını ve artık bu mesleği sürdürmek istemediğini belirtir. Vaktinin çoğunu Milano Kilisesi'nde geçirmeye başlayan Augustinus burada dinlediği ilahilerle şiddetli duygulanmalar yaşar. Bu ilahilerden gelen 'çok tatlı ve çok hoş sesler' sayesinde kendisinde dindarlık duygularının uyandığını ifade eder. Augustinus Milano Kilisesi'nde okunan duaların kendi zamanında, Doğu'dan örnek alınarak şarkı halinde söylenmeye başladığını belirterek şöyle der: ".. halkı can sıkıntısından kurtarmak ve üzüntüden uzaklaştırmak amacıyla Doğu'da yapıldığı gibi kilisede Mezmurları ve ilahileri şarkı halinde söyleme alışkanlığı edinildi. O günden beri de bu uygulama sürüp gidiyor, dünyanın her tarafında hemen hemen her kilise bu uygulamayı benimsemiş durumda..."[21]

Eğitim Anlayışı ve Eleştirisi

Çocuk okuma-yazma öğrenmek için ilk okula gönderildiğinde başlangıçta bunun kendisine ne gibi yararı olacağını tam olarak kavrayamaz, bu yüzden öğrenmeden daha çok oyunlarıyla ilgilenir. Çocuğun bu doğal yönelimi çoğunlukla büyükler tarafından kısıtlanır ve hattâ zaman zaman çocuk bu arzusundan dolayı azarlanıp ceza görür, Augustinus bu yaşlarda öğrenmede tembellik gösterdiğinde büyükleri tarafından kendisinin de dövüldüğünü itiraf eder. Ona göre; "... Büyükler bu yöntemi (dayak) destekliyorlardı. Adem oğullarının çalışmalarını ve acılarını arttıran ve geçmek zorunda olduğumuz bu yoldan bizden önce geçenler bize bu acı dolu yolları çizmişler..."[22] Anlaşılacağı üzere Augustinus'un ilk eğitim yılları hakkındaki izlenimleri oldukça kötü!. Onun samimi bir şekilde belirttiği üzere dönemin çocuk eğitim anlayışında dayak okullarda bir gelenek halini almıştı ve anne-babalar da tembellik ederek öğretmenlerinden 'sopa yiyen' çocuklarının şikayetlerine gülerek karşılık veriyorlardı.

20. Augustinus, a.g.e., Dokuzuncu Kitap, s. 171-172.
21. Augustinus, İtiraflar, Dokuzuncu Kitap, b. VII., s. 180, (çev. Dominik Pamir), İstanbul, 1997.
22. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 16.

Augustinus'un yaşadığı dönemde belirttiği üzere okulda uygulanan cezalardan tüm çocuklar korkarlardı. O, ironik bir şekilde dönemin eğitim anlayışını ve bu anlayış çerçevesinde tüm çocuklarla kendisine yapılan baskıları şöyle anlatır:

"... Oyun oynamayı seviyordum, bu yüzden beni cezalandıranlar da aynı şekilde oynamayı seviyorlardı. ama büyüklerin oyunlarına 'iş' deniliyordu; çocukların oyunları onlarınkine oldukça benzemesine rağmen büyüklerce cezalandırılıyordu. Ve hiç kimse bunlara acımıyordu, ne çocuklara ne büyüklere. Sağduyulu hangi yargıç çocukken öğrenimime engel olacağı gerekçesiyle top oynadığım için yediğim dayakları onaylayabilir. Öğrenimim ise büyüyünce daha çirkin oyunlar oynamama neden olacaktı. Sanki beni döven kişi başka bir şey mi yapıyordu? Önemsiz bir tartışmada rakibi kendisini alt edince, arkadaşlarımdan biri beni top oyununda yenince düştüğüm kıskançlık ve hasetliğin daha çoğuna düşüyordu... Beni öğrenmeye zorlamaktaki amaçları utançtan başka bir şey olmayan şerefin ve büyük yoksulluğumuzun doyulmaz tutkularını doyurmaktı..."[23]

Augustinus'un belirttiği üzere dönemin ilk okullarında okuma-yazma yanında başlangıç olarak Yunan Dili ve Latin Dili öğretiliyordu. Ergenlik dönemi sıralarında ise Yunan Dili ve Edebiyatı dersleri daha yoğun bir şekilde işleniyordu. Yunan Dili ve Edebiyatını öğrenmek zorunda kalışından 'nefret' eden Augustinus, ilk okulda öğretilen biçimiyle değil de profesörlerin öğrettiği şekliyle Latin Dili ve Edebiyatı'ndan son derece hoşlandığını belirtir. Bununla birlikte ilk okullarda öğretilen Latincenin ilksel kavramlarını yazmak, okumak ve hesap etmeyi Yunanca kadar sıkıcı bulur. Latin edebiyat derslerinde ise pagan yazar Aeneas'ın serüvenlerinin okutulup ezberletilmesini ve bu serüvenlerin kahramanı Dido'nun aşkı yüzünden intihar etmesiyle insanları duygulandırıp ağlamak zorunda bırakışını anlamsız bulur.[24]

Zamanın eğitim sistemini ve okullarını eleştirmeye devam eden Augustinus klasik dillerin öğretildiği okulları da şöyle betimler:

"... Klasik diller okulunun eşiğinde perdeler sarkar; bu perdeler okulda öğretilen gizemli bilgilerden çok onların içerdiği yanlışları örtmeye yarar..."[25]

Yunan dili ve edebiyatında çocuklara baskı ile öğretilmeye çalışılan Homeros Destanları ve özellikle içi savaşçılarla dolu tahta bir at ile Truva savaşlarının bu zorlamalardan dolayı bir türlü iyi öğrenilmediğini belirten Augustinus Latin dili ve edebiyatını daha iyi öğrenip sevmesinin nedenini bu derslerin korkutulmadan, dadılarının şakaları, oyunları, okşamaları, gülüşmeleri ve neşeleri arasında verilmesinde bulur. Ona göre özellikle bir yabancı dilin öğretilmesinde okul öğretmeninden daha çok, günlük yaşamda birlikte olduğu dadılar gibi yetiştiricilerin sevgi dolu ve merak uyandıran yaklaşımları yararlı olmaktadır.

23. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 17-20.
24. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 20-21.
25. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 21.

Augustinus, insanda hakikatı aramaya çalışan, bilimsel merakın dışında bir çeşit 'boş ve meraklı istek' olduğundan sözeder. İnsan bu boş merakıyla sözde bilim ve bilim adı altındaki şeyleri bilmek ister. Bu tür merak duygusu insanları, bizi aşan doğanın sırlarını araştırmaya iteler. Augustinus'a göre bu sırları sadece öğrenmek zevki için öğrenmek isterler. Bu merak duygusu yüzünden insanlar büyücülere, kahinlere gider 'sanki bu sapkın bilim birşey öğretecekmiş gibi'[26] görülmesi dehşet ve korku yaratabilecek şeylere, korkudan sapsarı kesilerek bakabilir. Bazı gösterilerde korku yaratacak unsurların gösterilmesinin kaynağı bu merak hastalığıdır. İnsanlar çoğu kez boş merak duyguları yüzünden önemsiz şeylerle uzun vakitler harcarlar, dedikodu edip-dedikodu dinlerler ve bundan zevk de alırlar. Merakın doğasını, olayın küçük olup olmaması etkilemiyor, bazan en saçma şeylere de merakla yönelmek mümkün oluyor. "...Adem günaha düşerek senden uzaklaşmasaydı, onun bağrından derin merakıyla, fırtınalı gururuyla, düzensiz okyanus dalgalarıyla insanlık denilen tuzlu okyanus çıkmayacaktı. Senin sözünün yayıcıları da yasanın mistik sözlerini ve olaylarını engin denizin ortasında fiziksel ve gözle görünür benzetmelere başvurarak anlatmaya çalışmak gereğini duymayacaklardı..."[27]

Mitoloji eleştirisi

Augustinus kendisinden çok daha önceleri tıpkı Platon'un yaptığı gibi Homeros destanlarında tanrılarla ilgili olarak anlatılan mitosların eğitim sisteminden kaldırılmasını ister. Platon'un şikayet ettiği ve eğitilecek gençler için son derece zararlı bulduğu bu mitosların, aradan yüzlerce yıl geçmesine rağmen halâ büyük bir ısrarla sürdürülme geleneğine veryansın eder:

"... Ey gelenek görenekler nehri, vay haline! Sana kim karşı koyabilir? Hiç kurumayacak mısın? Havva'nın çocuklarını, tahta parçasına tutunanların bile ancak aşabildikleri korkunç engin denize daha ne zamana dek sürükleyeceksin? Bu geleneklerin sunduğu kitaplarda Zeus'un aynı zamanda hem şimşekler gönderdiğini hem de zina yaptığını okudum. Kuşkusuz ikisini birlikte yapamazdı... Ancak örnek alınacak gerçek bir zinaya izin vermek için böyle sahte bir gökgürültüsünü masalda uydurmuşlar. Cüppe giymiş bir profesör kendisiyle aynı hamurdan yapılmış birinin kendisine söylediği şu sözleri: 'Bunlar Homeros'un uydurmaları; insanların zayıflıklarını Tanrılara taşımış; Tanrıların erdemlerini insanlara mal etmesini yeğlerdim' söylediğinde onlara kızmadan dinleyebilir miydi? Şöyle demek herhalde daha iyi olurdu: "...Homeros bu masalları kokuşmuş insanlara Tanrısal

26. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 232-33.
27. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 232.

bir karakter vermek için uyduruyordu' Böylece insanların yaptıkları suçlar suç olmaktan çıkıyordu; ilerde bu suçları işleyecek olanlar ahlaksız insanları değil de yüce Tanrıları örnek almış görünsünler diye..."[28]

Augustinus bu sözleriyle Antik Yunan felsefesinde insanı yücelten, insan merkezli, insanı adeta tanrılaştıran bir düşüncenin egemen olduğunu vurguluyor. Buna karşılık skolastik zihniyetin bir neticesi olarak artık insandan ziyade tanrı merkezli, insanı sadece bir kul konumuna indirgemeye çalışıyor. Ancak Augustinus'un betimlemeye çalıştığı kul kavramında insanın tanrısal erdemlerle donatılması öngörülürken, Antik Yunan felsefesinde insanın doğal zayıflıkları ve eğilimleri ile birlikte yüceltildiğini görüyoruz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak Antik Yunan'da insan zayıflıkları ve eğitilmemiş, bastırılmamış içgüdüleriyle tanrılara yaklaştırılırken, Augustinus öğretisinde insan artık eğitilmiş bir birey olarak erdemleri ile tanrıya yaklaştırılıyor.

Homeros destanlarında anlatılanların gençleri eğitmek yerine onların ahlaklarını daha çok bozduğunu çarpıcı örneklerle anlatan Augustinus, kendi zamanının eğitim geleneğini de çok açık bir biçimde gözler önüne seriyor:

"... Ey cehennem ırmağı (gelenek), yine de insan oğullarını sularına atıyorlar; bu gibi şeyleri öğretsinler diye üstelik para da veriyorlar. Halka forumlarda öğretildiğinde yasalar gereğince ek ücret de ödeniyor. Dalgaların gelip kayalara vuruyor, dalgaların sesi şunu demek istiyor: "Burada sözcükler öğrenilir, burada ikna etmek ve düşünceyi açıklamak için son derece zorunlu olan hitabet sanatı elde edilir.

Terentius'un yapıtlarında geçen altın yağmuru, bir kadının göğsü, ayartma, gök tapınağı ve benzeri ifadeleri, eğer ozan Zeus'un Danae'ni kandırmak için göğsüne altın yağmuru yağdırdığını gösteren freskine bakarak Zeus'un hovardalığını örnek almaya kalkan genç bir zamparayı anlatmamış olsaydı öğrenmemiş olacaktık. Gökten gelen derslerle nasıl tahrik olduğuna bakın:

Gök gürültüsüyle
Gökteki tapınakları sarsan
Bu Tanrı hangi Tanrı'dır
Ben zavallı insan onun yaptığını yapamam mı?
Yaptım işte onu isteyerek
(Terence, Hadım, 585-589)

Hayır, hayır, o zaman sözcükler içerdikleri çirkinlikler aracılığıyla bu ifadelerle daha kolayca öğrenilmezler, tersine böyle ifadeler sayesinde bu türden rezillikler daha rahatlıkla yapılabilir. Seçilmiş ve değerli kaplar olan sözcükleri değil, sarhoş öğretmenlerin bu kaplarla sundukları hata şarabını suçluyorum. Bu-

28. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 24.

nu içmediğimizde bizi dövüyorlardı, ayık bir yargıca başvurma hakkımız da yoktu..."[29]

Augustinus'a göre eğitimde insanlara yüzeysel ve kalıplaşmış bilgilerden önce ahlaklı olmak öğretilmelidir. Herhangi bir gramer kuralını çok iyi bilen bir insandan, diğer insanlara iyi ve saygılı davranan bir kişi çok daha fazla övgüye layıktır. Ancak zamanın eğitim anlayışı onun öngördüklerinin neredeyse tam tersidir. Onun bu konudaki düşüncelerini kendi sözleriyle tekrar ediyoruz:

"... Hitabet sanatında ün arayan bir insanı ele alalım; Bir insan, yargıcın önündedir; etrafında bir sürü insan vardır; o ise akıl almaz bir öfke ile düşmanına saldırır ve insanlar arasında yanlış telaffuz etmemeye (inter ominem) (hominem yerine ominem dememek için) büyük özen gösterir; öte yandan yüreğindeki öfke ile bir insanı toplum dışına atıyor mu diye bakmaz bile... Şurası kesin: Edebiyat bilimi, vicdanda yazılı olandan daha çok içimizde değildir. Bize yapılmasını istemediğimiz şeyi başkalarına da yapmamamızı söyleyen vicdanımız kuşkusuz dil bilgisinden daha derin bir şekilde içimizdedir..."[30]

"... ne dil uzluğu ile söylenmiş bir şeyin gerçek olacağına ne de ifade edildiği için yanlış olacağına inanıyorum. Öte yandan bir düşünce ne basit bir dille ifade edildiği için doğru ne de çok şahane bir biçimde ifade edildiği için yanlıştır. Bilgelik ile çılgınlık iyi ile kötü yemeklere benzerler; bu iki tür yiyeceği güzel sözlerle ya da kabaca, yani değerli ya da basit kablarda sunmak mümkündür..."[31]

Augustinus 'sözleri', 'kaplara' benzetir. Düşüncelerimizi ifade ederken kullandığımız sözler basit veya süslü olabilir. Süslü sözleri ard arda sıralamak her zaman gerçekleri ve doğruyu yansıtmadığı gibi basit bir ifadeyle sıralanan sözler de bazan doğruları belirtebilir.

Süslü ve parlak sözlerle insanları etkileme sanatı olan retorik, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde imparator Julianus zamanında çıkartılan bir yasa gereğince yasaklanmıştı. Augustinus arkadaşı Simplicianus'tan öğrendiğine göre bu devirde Hıristiyanlığı kabul eden Victorinus'un edebiyat ve retorik derslerini bu yasaklamayla bıraktığını ve sadece Tanrı sözü olan Kutsal Kitapları okutmaya başladığını belirtir.[32]

Astroloji Eleştirisi

Augustinus astrolojiye inanmaz ve astrologları 'düzmeci adamlar' olarak nitelendirir. Astrologlara göre "günahın önlenemeyen nedeni Gökyüzünden geliyor

29. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 24-25.
30. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 26-27.
31. Augustinus, a.g.e., Beşinci Kitap, s. 86.
32. Augustinus, a.g.e., Sekizinci Kitap, s. 154.

ya da bu davranışımızın nedeni Venüs ya da Satürn ya da Mars'tır, bu da hiç kuşkusuz, kandan etten ve gururdan oluşmuş pislikten başka bir şey olmayan insanı her türlü suçun sorumluluğundan kurtarmak için yapılıyor. Astrologlara göre bundan sadece göğün ve yıldızların Kralı ve Yaradanı sorumludur..."[33] Astrolojinin zaman zaman nasıl olup da bazı gerçeklerden ve olacak şeylerden haber verebildiği sorusunu ise tıp doktoru yakın bir arkadaşının verdiği şu inandırıcı açıklamayla yanıtlıyor:

"Bunun nedeni... doğada her yerde bulunan tesadüfün gücü(dür). Herhangi bir ozanın kitabının sayfalarını şöyle bir karıştırırken, şair başka bir düşünceyle bir konuyu işlemişken, birden kafanızı meşgul eden bir konuya çok iyi uyan bir mısrayla karşılaşabilirsiniz, bu o kadar da şaşırtıcı bir şey değil, üstün bir içgüdüye sahip insan ruhundan bazen kendisine rağmen, beceriden değil de tesadüfen, kendisini sorgulayanın davranışlarına ve durumuna uygun bir yanıt çıkabilir..."[34]

Bilgi Öğretisi

Augustinus bilgi probleminde epistemolojinin gereği olan 'bir bilgi teorisi veya bir realist bilgi teorisine dayalı sistematik bir metafizik kurmayı düşünmemiştir.'[35] O gerçeği ararken akademik amaçlardan ziyade mutluluğun ancak gerçekten bulunabileceği anlayışından yola çıkmıştır. Kesin bir doğrudan yoksun olan şüpheci onulmaz bir mutsuzluk içine düşer. İlk yapıtlarından biri olan *Contra Academicos* (Akademiacılara Karşı) adlı çalışmasında mutluluğa ulaşmak için bir doğrunun varlığına ve bunun elde edilebileceğine inanmak, bundan şüphe etmemek gerektiği yargısına ulaşır. Ona göre hem 'doğru' hem de 'doğru olan bir bilgi' vardır. 'Kuşkulanmak değil, öğrenmek istediğini'[36] belirten Augustinus, kesinliğe ulaşmak için Descartes gibi kuşkudan yola çıkar ve neticede kuşkularını yine kuşkularıyla giderir: Kuşkulandığı, düş gördüğü için yaşadığına, aldandığı için varolduğuna hükmeder. 'Düşünüyorum öyleyse varım' (Cogito ergo sum) diyen Descates, şüpheciliğinden bu önermesiyle kurtulurken, Augustinus 'şüphe ediyorum, demek ki varım' önermesiyle şüphelerinin neticesinde kesin bir doğru olarak varolduğunun farkına varır. Augustinus 'varolduğu', 'bildiği' ve 'varlığını sevdiği' konusunda kendisiyle tam bir kesin bilgi içerisindedir.

Augustinus Akademi şüpheciliğinden kurtulup[37] bilginin mümkün olduğunu gösterebilmek için bilgiye ulaştıran yolları aramaya başlar. İnsan sonlu, sınırlı ve

33. Augustinus, a.g.e., Dördüncü Kitap, s. 61.
34. Augustinus, a.g.e., Dördüncü Kitap, s. 62.
35. Copleston Frédéric, Histoire de la philosophie le Moyen âge, Carsterman, 1964, p. 59'dan naklen, Özcan, Zeki, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, s. 119, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
36. Augustinus, İtiraflar, Onikinci Kitap, s. 276.
37. Augustinus, a.g.e., Beşinci Kitap, s. 98.

değişen duyusal varlıkları bildiği gibi acaba duyularüstü öncesiz sonrasız doğruları da bilebilir mi? sorusundan hareketle Tanrı bilgisine ulaşmaya çalışır.

"... Her varlık üstüne: Var mıdır? Doğası nedir? Cinsi nedir? diye üç soru yöneltiğimde bu sözcükleri oluşturan seslerin imgelerinin içimde olduğunu, bu seslerin havada titreştikten bir süre sonra sönüp gittiğini biliyorum. Ancak bu seslerin ifade ettikleri gerçekleri ne herhangi bir duyuyla algıladım ne de ruhumun dışında bir yerlerde gördüm. Belleğime depoladığım onların imgeleri değil ama kendileridir... Peki öyleyse tüm bunlar belleğime nereden ve nasıl girdiler? Bilmiyorum. Çünkü bu şeyleri bir başkasının sözüne inanıp öğrenmedim, ama onları kendi içimde buldum..."[38]

Augustinus insanın ne kadar şüpheci olursa olsun, bir olgu olarak kendi varlığının bilincinde olduğunu yani kendi varoluşundan asla şüphe edemeyeceğini söyler. İnsan şüphe ettiği zaman bile varolan biri olarak kendi bilincinde olur: 'Si faller sum.'

"Biz (1) **varolur** ve (2) **varolduğumuzu biliriz** ve bu varolan ve bilen şey, bizim (3) **sevdiğimiz bir şeydir**. Sözünü ettiğim bu üç madde sözkonusu olduğu sürece, hakikat kılığına girmiş yalan korkusu bizi hiçbir şekilde tedirgin etmez. Zira, onlar dışımızdaki şeylerin tersine, renkleri görmeyle, sesleri işitmeyle, kokuları koklamayla,tadları tad almayla, katı ve yumuşak olanı dokunma yoluyla algıladığımız tarzda, bedenin duyularından herhangi biriyle idrak edilemez. Bu türden duyusal şeylerin zihinsel resimlerini oluştururken, zihinlerimiz de onlar üzerinde yoğunlaşır, onları belleklerimizde depolar ve onları canlı tutma arzumuzu koruruz.Fakat hayal edilmiş ya da görünüşteki şeylerin beni aldatacak bir sureti bulunmuyorsa eğer, varolduğumu, bildiğimi ve sevdiğimi mümkün en yüksek kesinlikle bilirim. Bu türden hakikatlerle ilgili olarak, Akademi kuşkucularından gelecek hiç bir kanıttan korkmam. Onlar 'Peki ya aldanıyorsan?' deyip itiraz ederler. **Aldanıyorsam** varım. Çünkü varolmayan biri, aldanamaz... 'İnsanın aldandığının farkında olması'[39] konusu sarsılmaz bir kanaatle bilgi için bir temel sağlar. İnsanın kendi varlığı ile ilgili bu sezgisi Augustinus'a göre bütün akıl fonksiyonlarını içerir. Bu tür dolaysız bilgi veya sezginin istemek, düşünmek, hissetmek, anımsamak, yargılamak ve dolayımsız idrak gibi pekçok örneği vardır.

Augustinus'a göre 'gerçek' insanın içindedir, gerçeği yakalayacak ışık'[40] da insanın kendisindedir. İnsan kendi dışına çıkıp aklını uzayda yer tutan ve devamlı değişim içinde oldukları için kendilerinde durağanlığın huzuru olmayan şeylere takınca kendisi de huzura kavuşamaz. Ruh hiçbir şeyi kendisine sunulmuş olan şeyden daha iyi bilemez ve hiçbir şey kendisinden fazla sunulmuş değildir.[41] Öy-

38. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 205.

39. Augustinus, Contra Academicos II, chapter 5 ['Readings in the History of Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa (eds. John F. Wippel ve Allan b. Wolter), New York 1969, s. 40]'dan nakl. Cevizci, Ahmet, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, s. 41-42. Asa Yayınları, Bursa, 1999.

40. Augustinus, İtiraflar; Yedinci Kitap, s. 132.

41. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 195.

leyse en iyisi kendinden çıkmamak, kendi içine girmek, bir anlamda kendini tanımaya çalışmaktır.

Augustinus'a göre akıl Tanrı'nın kendisidir ve Tanrı'nın çocuğudur. Öyleyse Tanrı'ya benzer bir varlık olarak yaratılan insanın görevi Tanrı'yı anlamaya ve bilmeye çalışmaktır. Akılsız bir varlıkta imanın değerinden sözedilemez. Ancak Augustinus bir şeyi anlamak için daha önce inanmak gerektiğini kabul ederek imanı akıldan önceye alır. Bu yüzden de 'anlamak için inanıyorum' tabirini sık sık kullanır. 'İnanmakla başlamayan öğrenemez' inancını vaiz ederken din ve akıl arasında bir uygunluk bulunduğunu göstermeye çalışır.

Augustinus aklı sayesinde Tanrısal gücün yapıtları ile gözler önüne serildiği yargısına ulaşır. Bu yargıya nasıl vardığını, kendi içine dönerek aşama aşama nasıl gerçeğe yaklaştığını şöyle anlatır: "... İster göksel, ister dünyevi olsun, bir nesnenin güzel olup olmadığına nasıl karar verdiğimi ve geçici şeyler hakkında 'bu böyle olmalı, bu böyle olmamalı' diyerek hemen nasıl yargıya vardığımı araştırıyordum. Bu şekilde yargılarken, neden böyle yargıladığımın nedenini araştırırken değişken düşüncemin dışında kalan gerçeğin ebediliğini ve değişmezliğini keşfettim. Böylece derece derece, vücuttan, organlar aracılığıyla hisseden ruha kadar çıktım, oradan da duyu organlarının dış nesneler hakkında bilgi sahibi oldukları, hayvanların da sahip olduğu o içgüdüye geldim. Sonunda da duyu organlarının algıladıklarını yargılayan ve onları kabul eden akıl gücüne eriştim.

Bu güç, değişime maruz kaldığını kabul ederek, hiç kuşku duymadan değişmezliğin değişkenliğe tercih edileceğini açıkça ilan ederken kendisini hangi ışığın aydınlattığını keşfetmeye çalışmak için aklını alışkanlığın ve fantezinin huzur bozucu eğlencelerinden uzak tutarak saf akıla kadar çıktı. Peki bu değişmezliği o nereden biliyordu? Değişmez hakkında herhangi bir bilgisi olmasaydı, onu değişkenliğe tercih etmezdi. Böylelikle varlığın kendisine titrek bir göz atmayı başarmış oluyordu. Ancak bundan sonra senin görünmeyen niteliklerin benim için yapıtların aracılığıyla anlaşılarak açıkça görülmeye başladı."[42]

Tanrı bize aklı kendisini öğrenmek için verdiğine göre herşeyi bilebiliriz ve bilim düşünürün elde edip tanıyabildiği en saf ve mutlu hayattır. İnsan için ulaşılması gereken en yüce amaç bilgeliktir ve bilge demek de Tanrı'ya sahibolan demektir. İşte bu yüzden de gerçek dinle gerçek felsefe aynı şey demektir, zira felsefe beden gözüyle değil, ruhun gözüyle yani akılla görmektir.

Augustinus bilgiyi derecelere ayırır:

a) Duyular aracılığıyla elde edilen bilgi; Değişen varlıkların değişen bilgisidir.
b) Bilimsel bilgi; Değişen ve geçici varlıkların düşünülmüş bilgisidir.

42. Augustinus, a.g.e., Yedinci Kitap, s. 141.

c) Ebedi şeylerin bilgisi: Aklın sürekli çalışmaları sonucu elde edilmiş bilgidir.

Augustinus idealar teorisini bu ebedi şeylerin bilgisi bölümünde açıklamaya çalışır. Felsefe tarihinde Augustinusçuluk olarak anılan ve bütün din felsefesine hakim olan bu görüşe göre idealar, mantıksal ve zamansal bakımdan yansımaları olan duyusal varlıklardan önce olmak durumundadırlar.

Platon'un 'idealar' anlayışına göre ezeli-ebedi, cisimsel olmayan ve değişmeyen özler maddi dünyadaki şeylerin asıllarıdır. Değişen tikel varlıklar ancak asılları, orijinalleri olan, tümel idealarla yargılanabileceklerinden, 'tümellerin insan zihninden bağımsız olması gerekir.' Platon'cu kitapları okuyan Augustinus aynı görüşleri paylaşır:

"... Ancak Platon'cu filozofların kitaplarını okuduktan sonra, gerçeği görünen nesnelerin dışında aramayı öğrendim ve senin görünmeyen niteliklerini yapıtların aracılığıyla gördüm..."[43]

Yeni Platonculuktan (Neo-Platonizm) çok etkilenen Augustinus bu konudaki eserlerin Yunancadan Latinceye tercüme edilmişlerini okur ve bunlar sayesinde kendi görüşlerini geliştirir: "... O kitaplarda tam olarak şu terimlerle olmasa da, aynı anlamın pekçok ve değişik temellendirmelerle gösterilmeye çalışıldığını okudum: 'Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı'nın yanında idi ve Söz Tanrı idi; O başlangıçta Tanrı'nın yanındaydı; her şey onun aracılığıyla oldu ve onsuz hiçbir şey olmadı. Yapılan şey ondaki yaşamdır ve yaşam da insanların ışığı idi. Işık ise karanlıklar içinde parlar ve karanlıklar onu anlamadı. Bu kitaplar insan ruhunun her ne kadar ışığın kanıtı olduğunu söylese de, insan ışığın kendisi değildir; dünaya gelen her insanı aydınlatan hakiki ışık, Tanrı'nın Söz'üdür..."[44] Augustinus'un bu satırları bütün Ortaçağ ve Rönesans filozofları tarafından bıkıp-usanmadan tekrarlanacaktır.

Ortaçağ, Augustinus'un öğretisinden 'idealar dünyası' ile 'Tanrısal Söz'ün özdeşleştirilmesini, kendi içine dönen yani ruhunu araştıran insanın Tanrı'sını bulması gibi metafizik optimizmi miras olarak almıştır.

Ortaçağ boyunca açıkça Platoncuyum diye ortaya çıkmayan bununla birlikte az ya da çok Hippo piskoposunun Hıristiyan Yeni Platonculuğuna bağlı olan filozoflar bir yana, Platoncu görüşe olan sempatilerini Augustinus'a dayandırarak güçlendiren Chartres'li ya da Floransa'lı pekçok düşünür ile Salisburyli John (Ioannes Sarisberiensis), Petrarca, Concheslu Guillaume (Guilelmus de Conchis), Marsilius Ficinus gibi isimleri sıralayabiliriz.[45]

43. Augustinus, a.g.e., Yedinci Kitap, s. 144.
44. Augustinus, a.g.e., Yedinci Kitap, s. 133.
45. Jeauneau, Edouard, Ortaçağ Felsefesi, 14-15, (çev. Betül Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Augustinus'un Hıristiyan düşüncesini felsefi olarak yönlendirmesi onun inancı araştırırken aklı arka plana itmeyip, düşünceye ve araştırmaya da ağırlık vermesi dolayısıyla son derece önemli olmuştur. 'Nisi credideritis, non intelligetis' (Eğer inanmazsanız, anlamazsınız) mısralarını dile getiren İşaya'nın (VII, 9) sözlerini 'İnanmak için anla, anlamak için inan' şeklinde yorumlayan Augustinus'a göre 'başlangıçta hiçbir şey görmeksizin inanma', 'varış noktasında gören ama artık inanmayan kişinin seyre dalışı' ikisi arasında ise 'anlamaya çalışan inanç, anlama gücünün peşindeki inanç' yer alır. Felsefe veya Tanrıbilim işte bu arayıştır. Edouard Jeauneau'nun belirttiğine göre: "... Bizim bu disiplinler arasına koyduğumuz engelleri koyma kaygısını ne Kilise Babaları ne de Ortaçağın insanları taşıyordu. Onlar tüm ruhlarıyla doğru olana gidiyorlardı ve eğer felsefe yapıyorlarsa, bunu inanan kişiler olarak yapıyorlardı. Küçük bir grup dışında, örneğin zaten düşünceleri halâ zor yorumlanan kimi İbn Rüşdçüler gibi kimseler dışında, onların aklına temelleri Hıristiyan olmayacak bir bilgelik Tapınağı yapmak gelmezdi."[46]

Bilimleri öğrenmenin son amacı olarak Tanrı bilgisine ulaşmayı kabul eden Augustinus, Tanrı bilgisine sahip olmayan bir bilgeyi, bilge saymaz. Bütün bilimleri bilmesine rağmen Tanrı bilgisinden habersiz olan biri, bilimlerden habersiz fakat Tanrı bilgisine sahip olan birinden daha acınacak konumdadır Augustinus'a göre. "... Sana (Tanrı) inanan biri dünyaya bütün zenginlikleriyle sahip olsa bile sanki hiçbir şeye sahip değilmiş gibi olmasına karşın herşeyin sana bağlı olduğu sana bağlanırsa herşeye sahip demektir. O kişi Büyük ile Küçük Ayı'nın gökyüzündeki gidişatlarını bilmese bile, gökyüzünü ölçmesini, yıldızları saymasını, elementleri tartmasını bilen ama herşeyi ölçüsüyle, ağırlığıyla ve sayısıyla düzenleyen seni ihmal edenden daha değerlidir..."[47]

Bilgi Edinmede İnsan Belleğinin Önemi

Duyular aracılığıyla algıladığımız herşey belleğimize giriyor ve burada düzenli bir biçimde korunuyorlar. Nesnelerin şekilleri, ışık ve her türlü rengi gözlerle, sesleri kulaklarla, her çeşit kokuyu burun ile, değişik lezzetleri dil ile, sertlik-yumuşaklık, sıcaklık soğukluk vb. de dokunma duyusuyla algılanır. Bellek bütün bu verileri gizli yerlerinde depolar, gerektiğinde de adeta onları çağırarak anımsar. Her duyum kendi duyu organının gönderdiği verileri özel 'kapılar' aracılığıyla belleğe iletir, aslında 'belleğe giren nesnelerin kendileri değil de algılanabilir imgeleridir. Nesnelerin hangi duyu aracılığıyla algılanıp içeriye taşındığı açıkça belli olmasına karşın, bu imgelerin nasıl oluştuğunu' kimse açıklayamaz. Bellek

46. Edouard, Jeauneau, a.g.e., s. 16.
47. Augustinus, a.g.e., Beşinci Kitap, s. 84.

karanlık ve sessizlikte otururken siyah ve beyaz ile diğer renkleri birbirinden ayırdedebilir, işitsel imgeler ile görsel imgeleri kolaylıkla canlandırabilir. Sadece anılar sayesinde leylak kokusu ile menekşe kokusu, sertlik ve yumuşaklık, tatlı ile acı, bunlar o an karşımızda olmasalar bile birbirlerinden ayırdedilebilirler. Unutulanlar dışında, yaşanan bütün izlenimler, istendiği an yeniden bellek sayesinde anımsanabilir.[48]

Sonsuz derinlikteki bir depo gibi olan belleğin gücü gerçekten de çok büyüktür. Aklın bir gücü olan belleğin nasıl çalıştığını akıl bilmediğine göre Augustinus'un çıkarımıyla akıl da kendisini bilemiyor demektir. 'Demek ki aklın kendini kavramaktan aciz' diyen Augustinus nasıl olup da aklın kendini kavrayamadığını, daha doğrusu nasıl işlediği konusunda hayrete düşerek şöyle soruyor:

"... Peki kavrayamadığı şey nerede oluşmaktadır? Kendinde değil de kendi dışında mı olmaktadır? Peki onu nasıl oluyor da anlamıyor? Bu düşünce beni hayrete düşürüyor ve aptallaştırıyor..."[49]

Augustinus duyu organlarımızla duyumsayıp hayran olduğumuz pekçok güzellikler yanında aslında en çok belleğimizin ve aklımızın gücüne hayran kalmamız gerektiğini belirtir; çünkü bu güzelliklerden sözetmek demek onların imgelerinin belleğimizde yeretmesi demektir ki bu da adeta açıklanamaz bir mucize gibidir: "... Insanlar dağların zirvelerine, denizlerin koca dalgalarına, şelalelerin akışına, okyanusların kıyılarına, gezegenlerin dizilişine hayranlar, ancak kendilerini savsaklamaya devam ediyorlar. Gözlerimle görmediğim tüm bu şeylerden söz etmemi hayranlığa değer bulmuyorlar; oysa tüm bu dağları, bu dalgaları, bu akarsuları, gördüğüm bu gezegenleri, varolduğuna inandığım bu okyanusa, sanki bakışlarım onları dışarıda boyutlarıyla görüyormuş gibi, içimde belleğimde görmeseydim, onlardan söz edemezdim. Bununla birlikte onları görerek, onları gözlerimle yiyemem; içimde bu varlıkların kendileri değil ama imgeleri oluşuyor. Ve bu izlenimleri hangi duyu organlarımla aldığımı da biliyorum..."[50]

Bellek sadece nesnelerin imgelerini içermiyor. Bellekte ayrıca 'unutkanlığın silemediği liberal bilimler konusunda' öğrendiklerimiz de bulunuyor. Bunlar da belleğin bir kısmında bulunuyorlar ancak bunlar basit imgeler olarak değil de adeta düşünce olarak bulunuyorlar. Edebiyatın, diyalektiğin (tartışma sanatı) ne olduğu ve içerdiği çeşitli türden soruları göz önüne alınınca, bunlar hakkında tüm bilinenlerin, bellekte, dışarıdaki bir nesneden algılanan imgeler gibi olmadığı anlaşılır. Duyu organlarımızla getirdiğimiz hiçbir duyuma benzemezler.

48. Augustinus, Onuncu Kitap, s. 202-203.
49. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 204.
50. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 204.

Öğrenmek ve Bilmek

Duyulardan imgeler aracılığıyla alıntılanmayan ancak kendiliğinden ortaya çıkan böyle kavramlara sahip olmak demek, belleğin içinde dağınık ve düzensiz bir durumda bulunun ögeleri düşünce yardımıyla toplamaktır. Dikkat yardımı ile de bellekte dağınık bir halde bulunan ögeler toparlanarak düzenli ve istenen şekle sokulabilir. Bölünmüş ve belleğe çeşitli şekilde girmiş bu ögeler istendiği ölçüde birleştirildiğinde 'öğrenmek' ve 'bilmek' dediğimiz şey gerçekleşiyor.[51]

"... Bir süre için onları anımsatmaktan vazgeçersem, yeniden dağılarak derinliklere ve gizemli köşelere çekilirler. Bu durumda onları aynı yerde (başka yerde olamazlar) yeni kavramlarmış gibi yeniden keşfetmek ve zorla geri gelmelerini sağlamak yani onları dağınıklıktan kurtarıp bir bilgi olabilmeleri için toplamak gerekir. Latince bir sözcük olan **cogitare** (düşünmek) buradan geliyor; **cogo** (zorluyorum) ve **cogito** (düşünüyorum) sözcükleri aynen **ago** ve **agito** (bir iş görüyorum) **facio** ve **facito** (yapıyorum) gibidir. Bununla birlikte akıl (**cogite**) sözcüğünü kendine ayırmıştır; başka yerde değil de akılda toplamak ve birleştirmek eylemine açıkça söylemek gerekirse düşünmek (**cogitare**) denir..."[52]

Uzay ve Sayı Bilgisi

Uzay ve sayılarla ilgili yasa ve ilişkiler de duyularla algılanamadığı halde bellekte bulunur. Uzay'ın ve sayı'nın rengi, kokusu, sesi ve hızı olmadığı gibi dokunulamaz da olduklarından duyu organlarıyla bir bağlantıları olamaz. Uzay ve sayı hakkında konuşulduğunda 'uzay' ve 'sayı' olarak sözcüklerin (kavramların) sesleri duyulsa da sözcükler ile 'sözcüklerin' ifade ettiği şeyler aynı değildir, ayrıca bu sözcüklerde belirtilen yasalar da farklıdır. Bu sözcükler Yunanca ve Latince'de başka başka oldukları gibi aynı şekilde onların ifade ettiği düşünce de hiçbir lisanla sınırlı değildir.[53] "... Geometrik şekiller gözle görünen imgelerin aynısı değildir. Onları tanımak için herhangi bir nesneyi düşünmeye gerek yok, insan onları aklından tanır. Duyularımız aracılığıyla saydığımız sayıları da biliyorum, ancak saymaya yarayanlar farklıdırlar, onlarda birincilerde bulunan imgeler yoktur, bu da onların mutlak varlıklarını açıklıyor. Bu tür sayıları gözlerinin önüne getiremeyenler böyle konuştuğum için benimle alay edebilirler, alay edenlere acıyorum."[54] (Platon'a göre Aristo'nun Metafizik adlı kitabında duyarlı sayılar üzerinde yaptığı fark)

51. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 206.
52. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 206.
53. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 207.
54. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 209.

Augustinus 'bellek ruhun midesi gibidir' der.[55] Bu durumda bellekte kalan üzüntülü ve sevinçli şeyler de acılı ve tatlı yiyecekler gibi olur. Bu duygular belleğe girdikten sonra, yani bir çeşit mideden geçtikten sonra tüm tadlarını yitirirler. Gerçi bu duygular tamamen birbirine benzemez ama yaşandığı andaki etkileri, bellekte artık eskisi kadar keskin değildir. Sözgelimi arzu, sevinç, korku, üzüntü gibi dört duygu arasındaki farklılık bellek sayesinde anlaşılır. Bellek bu duyuları bir şekilde depolamıştır. Bu duygular hakkında akıl yürütüldüğünde, türlerine dayanarak onlar çeşitlere ayrılsa ve tanımlansa, tüm bunlar bellekte bulunup, bellekten çıksa da, bellek onları canlandırdığında bu duyguların hiçbiri hissedilmez. Ele alınıp incelenmeden önce yani anımsanmadan önce de onlar belleğin içindedir ve insanda herhangi bir duygulanım yaratmazlar. Ruhun duygulu durumlarını içeren bellek, ruhun onları hissettiği gibi değil de tamamen başka bir şekilde, kendisinin (belleğin) gücünün istediği şekilde hisseder. İşte bu yüzden bir zamanlar sevinçli olduğumuzu, şimdi sevinç duymadan, bir zamanlar üzüntülü olduğumuzu, şimdi üzüntü duymadan anımsayabiliriz. Aynı şekilde insan bir zamanlar duyduğu bir arzuyu, o arzuyu duymadan anımsayabilir. Bazan da tam tersine geçmişteki bir üzüntülü an sevinçle, sevinçli bir an da üzüntüyle anımsanabilir.

'Akıl belleğin kendisidir'[1] diyen Augustinus günlük dilde kullandığımız 'Bunu iyice aklına sok', 'aklımda değil', 'aklımdan çıktı' gibi deyimlerle akıl ile belleği kastetmiş olduğumuzu vurgular.Ancak bu durumda nasıl olup da geçmişteki üzüntülü bir olayı şu anda sevinçle anımsadığımızı sorgulamamız gerekir. Bellek akla yabancı olmadığına ve adeta ruhun veya ruhun en üstün gücü olan aklın midesi gibi olduğuna göre Augustinus'un sözleriyle: "... Belki de yiyecekler mideden geviş için geri getirildiği gibi anımsamanın yardımı ile bu duygular evirip çevrilip çıkarılıyor. Peki öyleyse zevkleri düşünen biri, başka şekilde ifade edecek olursak, onları anımsayan biri neden düşüncenin ağzında sevincin tadını ya da üzüntünün acısını duymuyor? Acaba birbirine tamamen benzemeyen şeyler bu şekilde mi farklılık gösteriyorlar? Üzüntü ya da korkudan söz ederken hep bunları hissetmiş olsaydık, bunlardan söz etmeyi kim isterdi ki? Aynı şekilde, belleğimizde sadece bu sözcükleri oluşturan sesleri değil, bu sözcüklerin anlamlarını, üstelik ifade ettikleri bu duyguların kavramlarını da belleğimizde bulduğumuz için bunlardan sözedebiliyoruz. Bu kavramları vücut aracılığıyla almadık; ruhun kendisi, kendi duygularının deneyimleri ile onların bilincine varıp onları belleğe yerleştirmiştir; ya da belleğin kendisi bunları, kendisine emanet etmeden, kendinde tutmuştur"[56]

Acı ve sevinç gibi duygulanımlar belleğimizde olduğu için bunları canlandırabiliyoruz. Hasta iken sağlıklı olmayı, sağlıklı iken hastalığın nasıl olduğunu da

55. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 208.
56. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 209.

belleğimiz sayesinde ayırdedebiliyoruz. Sayılabilir sayıların şekilleri değil de kendileri belleğimizde bulunuyor. "... Bellek sözcüğünü söylerken de ne söylediğimi biliyorum. Onu da belleğin kendisi sayesinde tanıyorum. Bellek kendinde hayaliyle mi yoksa gerçeğiyle mi bulunuyor? ..."[57] Bu şaşırtıcı güzel soruyu soran Augustinus'un konuyla ilgili rahatsızlığı doğal olarak aklın ve belleğin tıpkı ruh gibi 'tarif' edilememesinden kaynaklanıyor. Nasıl ki ruh'un yerini ve nasıl olduğunu tarif edemesek de onu fonksiyonlarından tanıyorsak aynı şekilde aklın güçlerinden biri olan belleğin de tarifini yapamayız ama bunların fonksiyonlarını gözlemlediğimiz için var olduklarını biliriz.

Üzerinde çok düşünmesine rağmen 'Belleğin doğasını bir türlü anlayamadığını'[58] itiraf eden Augustinus 'unutma' ile 'bellek' arasındaki ilişkilerin açıklanmasının da problem yarattığını vurgular: "... Belleği anımsadığımda, belleğin kendisi kendini belleğe sunuyor. Ancak unutmayı anımsadığımda bellek ile unutma hep birlikte hazır durumdalar, kendini anımsayan bellek ve unutmayı anımsayan bellek. Peki unutma belleğin kaybedilmesinden başka nedir ki? Peki unuttuğum şey nasıl belleğimde olabiliyor, unuttuğumdan dolayı o şeyi anımsayamıyorum. Anımsadığımız şey belleğimizde bulunuyorsa, unuttuğumuzu da anımsıyorsak, unutmayı anımsamamış olsaydık o zaman bu sözcüğün ne anlama geldiğini bilmezdik, şu halde unutma belleğin içinde muhafaza ediliyor. Orada duruyor, orada olmasaydı onu unuturduk, ancak orada olduğu için de, unutuyoruz. Unutmayı anımsadığımızda unutmanın bellekte kendisini değil de hayalini anımsamış oluyoruz gerçeği ortaya çıkıyor, çünkü unutmanın kendisi olsaydı o zaman anımsamayı değil unutmayı meydana getirecekti. Bu problemin çözümünü kim bulabilir? Bunun nasıl meydana geldiğini kim anlayabilir?..."[59]

Belleğe kaydedilmiş herşey 'unutma' ile silinir. 'Bu fenomenin çalışma mekanizması her ne olursa olsun ve ne kadar anlaşılmaz ve açıklanamaz olsa bile', her anı, unutma tarafından yok edilse bile, unutmayı anımsadığıma eminim..."[60]

Belleğin gücü son derece kuvvetlidir' vurgusunu sık sık tekrarlayan Augustinus'a göre 'alışkanlık' ve dolayısıyla 'öğrenme' fonksiyonlarımızı bellek gücümüz sayesinde ediniyoruz. Hayvanlarda ve kuşlarda da bellek vardır, başka türlü olsaydı barınaklarını yapamaz, yuvalarını bulamaz ve yaşamları boyunca yaptıkları pekçok şeyi gerçekleştiremezlerdi. Bellekleri olmasaydı herhangi bir alışkanlığı edinemezlerdi.

Belleğin gücü o kadar büyüktür ki Augustinus bu gücün derinliğinde ve sonsuz çokluğunda bilemediği korkunç bir şeyler sezer. Tıpkı Kant'ın doğanın muh-

57. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 210.
58. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 211.
59. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 211.
60. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 212.

teşem güzelliğini 'korkunç güzel' olarak tanımlaması gibi. Ancak Augustinus da bu 'korkunç' tabirini yine Kant gibi ürkütücü olarak değil de büyük bir saygı uyandıracak anlamda kullanır.

Belleğin sonsuz ve korkutucu gücünü de insan doğasının özelliği olarak nitelendirir ve bu suretle insan yaşamının çok renkli, değişik ve güçlü bir kuvvet olduğunu belirtir. "... Belleğimin içinde tarlalar, inler, sayısız mağaralar var, bunlar da yine sayısız her çeşit şeyle dolu. Kimileri hayal biçiminde şekilleniyorlar, tüm nesnelerde olduğu gibi; başkaları ise, bilimlerde olduğu gibi bellek içinde gerçekten mevcutlar; başkaları da herhangi bir kavram ve notasyon şeklinde (işaret veya rakamlarla gösterme şekli, özellikle matematikte notalar ile işaretler sistemi; not etme, kayıt) bellekte bulunuyorlar; bunlar ruhun duygusal durumlarıdır, bellek bunları da içinde tutar ama belleğin içinde bulunan her şey aynı zamanda ruhun içinde bulunmasına karşın onları yeniden hissetmez..."[61]

Ahlak Öğretisi

Antik Yunan filozoflarının da dediği gibi mutluluk arayışını insan yaşamının temeline koyan Augustinus, kendisinden öncekilerden farklı olarak insan ruhunun huzur ve mutluluğu sadece Tanrı'da bulabileceğini belirtir.[62] Doğanın değil Tanrı'nın bir eseri olan insan ruhunu ancak Tanrı huzura kavuşturup acılardan kurtarabilir. Ona göre ruhun gerçeğe katılabilmesi için -kendisi bu gerçeğin özü olmadığından- başka bir ışıkla aydınlatılması gerekir ve ruhlara ışık veren de Tanrı'dır:

"... Bana ışık veren sensin; ey Rab, Tanrım, karanlıklarımı aydınlat, hepimiz senin doluluğundan lütuf üzerine lütuf aldık; çünkü sen dünyaya gelen her insanı aydınlatan gerçek ışıksın." Sende ne değişiklik ne kararma vardır..."[63] Değişken ve eksik bir varlık olan insanın, değişmeyen ve sonsuz olan Tanrı'dan aldığı ışıkla mutlu olabilmesi ve mutluluğunu Tanrı'da araması insan için bir zorunluluktur; zira insan Tanrı tarafından mutluluğu ancak Tanrı'da bulacak şekilde yaratılmıştır.[64] Ona göre kötülük Tanrı'dan yüz çevirmektir.[65]

Augustinus'a göre de bütün insanlar mutlu olmak isterler, mutlu olmayı istemeyen kimse yoktur. Ancak mutluluk anlayışı kişiden kişiye değişir. Kimileri şan şöhret, kimileri maddiyat, kimileri yemek-içmek, kimileri sadece eğlence ve bunun gibi çok değişik şeylerle mutluluğu yakaladıklarını zannederler. Mutluluk in-

61. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 212.
62. Augustinus, a.g.e., Dördüncü Kitap, s. 71-72.
63. Augustinus, a.g.e., Dördüncü Kitap, s. 76.
64. Augustinus, a.g.e., Sekizinci Kitap, s. 152.
65. Augustinus, a.g.e., Yedinci Kitap, s. 140.

sana sevinç verir. Değişik yönlerde aranıp bulunsa da herkes mutlu olmayı ister; yani mutlu olmak amacında tüm insanlar ortaktır.

Augustinus'a göre gerçek mutluluğa götüren yol Tanrı sevgisindedir: "... (Tanrım) bir çeşit sevinç vardır ki o dinsizlere değil sadece sana yüreklerinden tapınanlara verilmiştir; çünkü sen bu sevincin ta kendisisin. Mutluluk işte budur! Mutlu yaşam budur, başka bir şey değildir. Başka bir mutlu yaşam olduğunu sananlar gerçek olmayan bir sevincin peşinden giderler. Bununla birlikte iradelerinin kopamadığı sevincin bir hayali hep bulunur..."[66] Mutluluğun güvencesinin Tanrı'da olduğunu belirten Augustinus, bunun için de Tanrı'yı aramak gerektiğini söyler. Tanrı'yı aramak ise insanın kendisini aramasıdır. Ona göre Tanrı'yı bilen Kendini de bilir: "Noverim Te, Noverim me' (Tanrı'yı bil, kendini bil.)

"... Kuşkusuz her insan mutlu olmak ister. Hiç kimse mutsuz olmak istemez, ne var ki insan acıma duymak ister, acıma da acı çekmeden duyulmaz. Belki de acı çekmeyi bu nedenden dolayı seviyoruz. Bu olayın kaynağı insanların birbirlerine karşı duyduğu arkadaşlıkta yatar... Zavallı kişilere merhamet duymak her ne kadar sevgi gereğiyse de, kardeşçe acıma duyan kimse bu duyguyu hissetmeyi tercih edecektir.Merhametin kasıtlı bir iyi yüreklilik olması, gerçekten ve içten merhametli birinin merhamet duyması, acınacak insanların olmasını arzu etmesi kadar imkansızdır..."[67]

"İnsan kaybettikten sonra bulduğu bir şeye, o şeye sahip olduğu zamanlardan hiç duymadığı bir sevinçle sarılır. Açlığı ve susuzluğu tanımadan yemenin-içmenin hiçbir zevki yoktur.[68]

Mutsuzluk Nedenleri-Kötülük

Augustinus Hıristiyanlık inanışına uygun olarak insanın doğuştan günahkar olduğunu kabul eder: "Gerçekte, hiç kimse, bir günlük bir bebek bile olsa, senin (Tanrı'nın) karşında günahsız değildir"[69] diyerek bu konuda kendi çocukluğundan ve çevresinden gözlemlediği çocuk davranışlarından örnekler verir.

Augustinus'un çok yerinde belirttiği üzere 'çocuğun narin vücudu masumdur ama istekleri masum değildir.'[70] Küçük bir çocuk doğal olarak kendisinden küçük kardeşlerini kıskanır. İstediği, canının çektiği olur-olmaz herşeyi ağlayarak ister. Bu aşırı istekleri yerine getirilmediği zaman büyüklerini adeta zorlayıp çekiştirerek kaba davranışlarda bulunur. Yaşı ilerlemiş bir kişide hoşgörüyle karşılanamayacak bu

66. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 218.
67. Augustinus, a.g.e., Üçüncü Kitap, s. 43-44.
68. Augustinus, a.g.e., Sekizinci Kitap, s. 152.
69. Augustinus, a.g.e., İtiraflar, Birinci Kitap, s. 14, (çev. Dominik Pamir) İstanbul, 1997.
70. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 14.

davranışlar küçük çocukların öncelikle ebeveynlerinden alacakları sabır ve sevgi yüklü eğitimle zamanla düzeltileceği için bir anlamda anlayışla karşılanır. Çocuk yaşı ilerledikçe büyükler dünyasının kurallarına uygun şekilde dayranmayı öğrenir.

Augustinus, insanın günahkar olarak doğduğu inancını ileri süren Hıristiyan öğretisini, çocuğun bebeklik çağlarından itibaren yapıp-ettiklerini canlı örneklerle anlatarak desteklemeye çalışır:

"... masum çocukluk diye bir şey yoktur. Cevizlerden, bilyelerden, kumrulardan, eğitimcilerden ve öğretmenlerden yılların geçmesiyle yönetecilere, krallara, altına, çiftliklere, kölelere aktarılan bu şeyler (oburluk, kıskançlık, hilekarlık, yalancılık, vb.), daha ağır cezalar gerektiren suçlar gibidir, tutkular (çocukluktaki tutkular) ise hep aynı kalacaktır. Ey Kralımız (Ey Tanrım) 'Göklerin egemenliği böylelerindir' (Mat. 19-14) dediğinde çocuğun küçük bedeninde sadece alçak gönüllülük simgesini övmek istedin..."[71]

Ruhumuzun büyük acıların pençesinde kıvranarak bizi mutsuz etmesinin nedeni Augustinus'a göre pekçok değişik seçenek arasından en doğru ve yararlı olana yöneleceğimiz yerde alışkanlıklarımızın bizi engellemesidir. Tanrı sevgisi bizleri yukarı, dünya zevkleri de aşağıya çeker. Bir başka söyleyişle maddi olmayan hazlar ile maddesel hazlar birbirinden farklı yönlendirirler insanı. İnsan yüreğinde iyiye ve kötüye doğru eğilimler vardır ve bunlar birbirleriyle çatışkı halindedirler. İnsan iradesini eksik kullandığı sürece bu çatışkılardan kurtulamayacaktır. İnsan iradesini eksik değil de tam ve yetkin bir şekilde kullanabilirse daha doğrusu Tanrı tarafından kendisine armağan edilen yüceliği doğru yönlendirirse kötülüklere ve acılara da katlanmak zorunda kalmayacaktır. Augustinus'a göre Tanrı yalnız iyiliği yaratmıştır ve kötülük iyiliğin yoksunluğudur. Kötülüğün sorumluluğu ahlaki, fiziksel ve metafizik alanda Tanrı'ya değil insana aittir.

Augustinus'un hiyerarşik varlık anlayışına göre daha üstte bulunan varlıkların, daha alttakiler üzerinde egemen olması gerekmektedir. Bu hiyerarşiye uygun olarak daha üstte bulunanlar alttakileri yönettiği ve alttaki varlıklar da üsttekilere tabi oldukları sürece herşey adil bir biçimde ve düzen içinde gidecektir. Bunun aksi durumunda ise varlıkların düzeni bozulur, kargaşa ve adaletsizlik ortamı kendini gösterir. İnsan sadece tutkularının peşinde giden hayvanlardan farklı davranmak zorundadır. Aklıyla tutkularını sınırlandırmalıdır.

İnsan Karakteri

"... İnsan yüreği ... kör, korkak, namussuz ve çirkindir, onun için gizlenmek ister, ama hiçbir şeyin kendisinden gizlenmesini istemez... Gerçekten kaçamaz

71. Augustinus, a.g.e., Birinci Kitap, s. 28.

ama gerçek ondan kaçar. Herşeye rağmen ne kadar zavallı olursa olsun insan yüreği mutluluğu yalandan çok gerçekte aramayı ister..."[72] İnsanların gerçekten mutlu olamamalarının nedeni kendilerine yapılmasını istemediklerini başkalarına yapma eğiliminde oluşlarından kaynaklanmaktadır. Başkalarına haksızlık eden, kendisine haksızlık edilmesini istemez. Katı gerçekleri görmezlikten gelmeyi tercih ederler. 'Işığı ışık saçtığı sürece severler, ancak gerçek kendilerini mahkum ettiğinde ondan nefret ederler'[73] İnsanların hatalarını yüzlerine vuran dost kaybederken, bu hataları görmezlikten gelenler, arkadaşlar arasında genellikle daha çok tercih edilir. İnsanlar gerçeği 'gerçek kendini açığa çıkardığında' severler, ancak 'gerçek kendilerini açıklamaya kalktığında ondan nefret ederler' diyen Augustinus, insanların bu yüzden gerçek mutluluğu bir türlü yakalayamadıklarını düşünür.

Dünyadaki insan yaşamını, sürekli bir 'deneme' olarak nitelendiren Augustinus'a göre beden ruha, ruh da bedene aykırı olanı sürekli arzular ve her ikisi de bu çatışma yüzünden kendi isteklerini bir türlü tam olarak gerçekleştiremezler, ancak yapabildikleiyle yetinmek zorunda kalırlar. Bunun yanında beden ve ruh yeterince eğitilmediği için kendi yapamadıklarını gerçekleştirecek ölçüde güçlü isteklere sahip olamazlar; yani iradeleri zayıf kalır. Böylece insan çoğu kez bedenin bir ihtiyacına mı yoksa aşırı istek ve zevklerine mi hizmet etmesi gerektiğine karar veremez. Bazan da beden veya ruhun isteklerini gerçekleştirirken aşırıya kaçarak yine kendisine zarar verebilir.[74] Augustinus ihtiyaçların ılımlı bir şekilde giderilmesi taraftarıdır. Ancak ihtiyaçlarının ötesine geçmeyen insanlar da oldukça ender bulunur ve Augustinus'a göre 'Böyle biri varsa bu büyük biridir."[75]

Dünyada sürekli bir 'deneme' alanında bulunan insan aynı zamanda sürekli bir 'ayartma' alanında da bulunur ve bu yüzden Augustinus'a göre bu yaşamda kaygısız kimse yoktur. "... Burada güvence yoktur, kötü olan daha iyi olabildiği gibi yeniden iyiden kötü olunabilir..."[76]

Siyaset Öğretisi

Augustinus'un devlet veya siyaset anlayışı genel olarak uygulandığı şekliyle onun ethik ve metafizik anlayışına bağlıdır. *Civitas Dei* adlı ünlü eserinde 'Yeryüzü Devleti' ve 'Tanrı Devleti' olmak üzere iki devlet şeklinden bahseder.

72. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 219-220.
73. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 219.
74. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 218.
75. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 227.
76. Augustinus, a.g.e., Onuncu Kitap, s. 228.

Yeryüzü Devleti; maddeye yönelen bir madde olan yeryüzünü ve kendini sevenlerin, duyusal isteklerinin hizmetinde olanların biraraya gelerek oluşturdukları bir devlettir.

Tanrı Devleti veya Göksel Devlet ise; Tanrı'ya yönelen, ruhsal yönlerini temele alarak yaşayan ve Tanrı'yı sevenlerin meydana getirdiği devlet şeklidir.

Toprak ve yeryüzü saltanatı ilk suçun ürünü olduğu için, hiçbir zaman amaç olamaz. Tanrı saltanatı ise, gökyüzündedir ve yeryüzündeki üyelerini yavaş yavaş kendine çekecektir. Alemin evrim kanununun, Tanrı'nın iradesiyle önceden tespit edildiğini savunan Augustinus siyaset felsefesini insanlık tarihine de uygular. Ona göre insanlık tarihi; yeryüzü devletiyle, gökyüzü devletinin, bir başka deyişle insanın bedensel ya da duygusal yanıyla ruhsal (tinsel) yanının çatışmasının tarihidir.

Augustinus gökyüzü devletini Yahudi halkında ortaya çıkarak Hıristiyanlık inancı ve Kilisenin dogmalarıyla kendisini sürdüren İsa'nın krallığı olarak tanımlar. Buna karşılık yeryüzü devleti şeytanın ayaklanmasıyla başlamış, Asur ve Roma imparatorluklarıyla gelişmiş bir şeytan krallığıdır.

Asur ve Roma İmparatorlukları nasıl yıkılıp gittilerse bütün yeryüzü devletleri de aynı şekilde yıkılıp gideceklerdir. Yeryüzü devletleri geçicidir, kalıcı ve sonsuz olan gökyüzü devletidir. Augustinus'a göre gökyüzü devletinin yeryüzündeki temsilcisi Kilise olmakla birlikte, gökyüzü devleti ile Kilise özdeş olmadığı gibi yeryüzü devleti de bu dünyadaki devletlerle özdeş değildir. "... Özdeşleştirseydi eğer, tüm Hıristiyanların Tanrı devletinin vatandaşları olarak günahın kirinden arınmış olduklarını söylemek, yeryüzü devleti şeytanın yarattığı bir devlet olduğu için, kralların buyruklarına uyulmamasını istemek durumunda kalacaktı. O, yeryüzü devleti ve gökyüzü devleti ayırımıyla, daha çok kötü yönetimlerle iyi yönetimleri anlatmak ister. Buna göre, gökyüzü devleti dünya devletlerinin örnek almaları gereken ideal ve ebedi bir devlettir..."[77]

Gökyüzü devleti Tanrı'nın yönetimi altında olan insanların, Tanrı sevgisiyle dolu olan insanların birliğinden meydana geldiği için günahsız olan bir topluluktur. Gökyüzü devletinde eşitlikçi bir anlayış vardır, zira burada ilk günahın ürünü olan mülkiyet ve kölelik yoktur. Gökyüzü devletinde hükümdar uyruklarına sevgi ile hizmet eder. Hükümdar kendisinin ya da belli bir tabakanın iyiliğini değil herkesin iyiliğini düşünerek yönetmekten ziyade hizmet eder.

Civitas Dei (Tanrı Şehri) adlı eserinde "İnsanları mutlu yapan şeylerden başka hiçbir şey bir hükümeti mutlu yapamaz; zira hükümet insanların çoğunluğunu bütünlük içinde bağlayıcı bir şeyden başka birşey değildir..."[78] diyen Augustinus

77. Cevizci, Ahmet, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, s. 56.

78. Augustinus, Vom Gottesstaat, c. 1, s. 38, kapital-15. Herausgegeben von Karl Hoenn, MCMLV (Volstandige Ausgabe Eingeleitet und Übertragen von Wilhelm Thimme) Artem is - Verlag, Zurich, 1955.

bunun karşıtını uygulayan yeryüzü devletinde ise egemenlik sevgisi ve üstün olmak arzusunun baskın olduğunu belirtir. Yeryüzü devletinde ilk günahın ürünü olan madde hırsı, eşitsizlik, mülkiyet, kölelik ve herşeye baskın çıkmak arzuları vardır. Augustinus'un hiyerarşik dünya anlayışına göre Tanrı insanı yeryüzünün en değerli ve en üstün varlığı olarak başka insanlara değil de, hayvanlara egemen olması ve duyusal yanlarını sınırlaması için yaratmıştır.

Tanrı'nın eseri olan insan 'iyi işler' için yaratılmıştır. Denizdeki balıklardan, gökteki kuşlara varıncaya kadar vahşi ve evcil hayvanlar üzerinde yetke sahibi olan insan bu yetkesini iyi yönde kullanmak zorundadır. "... Madem ki Tanrım bizler senin eserleriniz ve bizleri iyi işler için yarattın, öyleyse bu yargılama ayrıcalığı Kilisende sadece başkaları üzerinde ruhsal bir yetkeye sahip olanlarda değil ama onlara ruhsal olarak tabi olanlarda da bulunuyor demektir. Çünkü insanı dişi ve erkek olarak yarattın; nurunla yarattıklarında ise cinsiyet açısından ne erkek ne dişi vardır; ne Yahudi ne Yunan vardır, ne özgür insan ne köle vardır. bu ruhsal insanlar ister buyursunlar, ister itaat etsinler ruhsal olarak yargılarlar..."[79]

Augustinus'un son aşamada istediği üzere yeryüzü devleti, esaslarını belirlediği ve ideal bir model olarak gördüğü gökyüzü devletine benzemek zorundadır. Bunun sağlanması için insanlar gerçek aşkla Tanrısal sevgiye bağlanmalı ve yeryüzü devletindeki konumlarını değiştirerek Tanrı devleti yurttaşlığına yükselmelidirler. Tanrı devleti yurttaşlığına yükselecek insan sayısı arttıkça Augustinus'un ideal devletine daha çok yaklaşılacaktır.

79. Augustinus, İtiraflar, Onüçüncü Kitap, s. 326.

ANICIUS MANLIUS BOETHIUS (480-525)

Biyografisi ve Eserleri

480-525 yılları arasında yaşadığı bilinen Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius Roma'da doğmuştur. İlk öğrenimini Hıristiyan inancı çerçevesinde doğduğu şehirde alan Boethius, daha sonraları da bu eğitimde derinleşti. Dönemin en büyük kültür merkezlerinden biri durumunda olan Atina'ya giderek eğitimini tamamladı. Romalıların sonuncusu, Skolastiklerin de ilki olarak bilinen Boethius, Augustinus'un ölümünden yaklaşık olarak elli yıl kadar sonra dünyaya gelmişti. Boethius dönemi Roma'sı Kavimler Göçü kargaşalığından olumsuz etkilenmiş ve kuzeyden gelen istilacılar ile Gotlar tarafından parçalanmıştı. Doğal olarak bu çok çeşitlilik içerisinde Roma'da çeşitli sapkın inançlar da bulunmaktaydı. Bu kargaşa ortamında bir devlet adamı olmanın sorumluluğuyla hareket eden Boethius 510 yılında konsül olduğunda, önceleri Teodoricus'un yakın dostu iken daha sonraları araları açıldığında bu durum Boethius'un sonunu hazırlamıştır. Son derece bunalımlı geçen yıllarını anlattığı *De Consolatione Philosophia* (Felsefenin Tesellisi Üzerine) adlı eseri bu dönemde yazılmıştır.

Felsefeye büyük ilgi duyan Boethius, Platon ve Aristoteles'in yapıtlarını Latinceye çevirmek ve bu eserler üzerinde yorumlarda bulunmak istiyordu. Platon'un tümdengelimci (dedüktif) anlayışıyla, Aristoteles'in tümevarımcı (indüktif) anlayışını temelde sorunlar bakımından taşıdıkları uyum çerçevesinde uzlaştırmayı deneyerek bir senteze varmak istiyordu. Boethius'un gerçekleştiremediği bu isteğini daha sonraları Farabi gerçekleştirecek ve Platon ile Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılmasını konu alan bir çalışma yapacaktır. Bu eserde özellikle tümdengelim ve tümevarım metodları arasında aslında çok fazla bir ayrım olmadığını; bilgi edinme işleminde tıpkı analiz ve sentez metotlarının bir arada kullanılması gerektiğini bildiren Farabi, Aristoteles ile Platon'un metodlarının 'tıpkı bir merdivenden çıkmak ve aynı merdivenden inmek' gibi bir ve aynı yolu gösterdiğini ifade eder.

Boethius anılan bağlamdaki amacını gerçekleştiremese de Aristoteles ve Aristotelesci geleneğin temsilcilerinden biri olan Porphyrius'tan yaptığı çevirilerle, Batı dünyasının Aristoteles'i özellikle mantık yönüyle tanımasında katkılı olmuştur. Daha önceleri Marius Victorinus tarafından Latinceye kazandırılmış olan *Isagoge*'yi (Eisagoge - Eis tas Aristoteles Kategoriae = Aristoteles Kategorilerine Giriş) yeniden Latinceye çevirerek bu bağlamda uzun bir yorum yapmıştır. Aristoteles'ten çeviriler yaptığı eserler arasında; *Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topika*, ve *Peri Sophistikon Ekseleghkon* da sayılabilir. *Peri Hermenias* ile ilgili bir inceleme kaleme alan Boethius ayrıca *Kategoriler*'in çeviri ve yorumunu da yapmıştır. *Peri Hermenias* üzerine yaptığı çeviri ve incelemede; mantık eğitimine yeni başlayanlar ve ilerlemiş düzeyde olanlara yardımcı olmak için iki yorum eklemiştir.

Kavram Bilgisi

Boethius, Eisagoge'ye yazdığı açıklamada, Porphyrius tarafından dile getirilen fakat daha geniş bir araştırmanın görevi olarak ele alınmamış olan 'cins ve türlerin kendi başına bir gerçekliği olup olmadığı' sorununa açıklık getirmeye çalışmıştır. Boethius'a göre; 'tümeller' denilen cins ve türlerin kendi başlarına birer gerçekliği yoktur; çünkü ona göre tümeller bireyler arasında ortaktır, kendi başlarına bireylikleri yoktur ve duyular ile asla algılanabilecek tözler değildirler. Ancak tümeller sadece zihindeki kavramlar da değildir; zira sadece zihindeki kavramlar olarak kalsalar ve varolan nesnelerde bir karşılıkları olmasa idi bu durumda insan zihni bunları düşündüğünde hiçbirşey düşünmemiş olacaktı. Bu bakımdan Boethius'a göre tümeller gerçekliğe karşılık gelen düşünsel terimler olmak zorundadırlar, bunun için de onların yapısı insan bilgisiyle ilgilidir. Boethius insan zihninin tek tek nesnelerin karmaşık görünümünden soyutlamalarda bulunarak bunları ortak temel özelliklere göre sınıflara ayırabildiğini, aklın bunları saf ve maddeden bağımsız biçimler olarak düşünmesine karşılık, cinsler ile türlerin bireysel ve maddesel nesnelerin herbirinde bir anlamda bulunan ortak nitelikler olduğunu belirtir. İnsan zihni soyutlama yeteneği sayesinde, tümel kavramlar halinde beliren soyut kavramları, somut bireylerden çekip çıkarabilir. Boethius tümeller konusunda şu ünlü deyişini dile getirir; "tümeller duyulabilir nesnelerde bulunurlar, ama cisimsel nesnelerden bağımsız olarak anlaşılabilirler."[1]

Tümeller konusundaki öğretisi ile Aristoteles'e yakınlaşan Boethius bir yandan da yanlışlıkla Platon'a yüklenen fakat aslında Plotinus'dan kaynaklanan görüşler doğrultusunda fikir yürütmüştür. Nitekim felsefe etkinliğini; bütün nesnelerin tümel ilk formlarını veya nedenlerini kendinde toplamış olan Tanrı'nın seyrine dalmak (theoria) olarak ele alması ve her varlığın kaynağı olan, kendisinden daha yetkin bir şeyin tasarlanamadığı ilk neden olarak Tanrı'yı en üste koyması Plotinus'dan kaynaklanan bir görüştür. Boethius 'un bu görüşü Skolastik dönemde de daha geliştirilmiş olarak karşımıza çıkacak; evrendeki hiyerarşik düzenin en yükseğinde bulunan başsız-sonsuz bir birlik, bütün varlıkların ve gerçekliklerin nedeni olarak her türlü mantıksal belirlemeden üstün olan bir Tanrı kabulüne dayanan kanıtlama yoluna gidilecektir.

Hakikat Arayışı

Hakikatı bulmak konusunda Platon düşüncelerine yaklaşan Boethius şöyle der: "İnsan, yüreğinin en derinlerinde hakikatın izini ararsa, yolundan hiç sapma-

1. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe, s. 90, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

mayı arzu ederse, ruhunun içsel buluşlarını kendi üzerine çevirmelidir; zihnini uzun uzun sürecek olan çalışmalarla kendine döndürerek adeta kendi üzerine katlanmalıdır ve zihnine, dışarda birbir zorlukla aradığı her şeyin, sahip olduğu hazinelerde gömülü olduğunu öğretmelidir; hatanın karanlık bulutlarıyla örtülü olan şeyler hemencecik Apollon'unkinden daha da canlı bir biçimde parlayacaktır. Çünkü zihnin tüm ışığı, unutuşun efendisi olan o ağır kütlesini taşıyan cisimden etkilenmemiştir; bizim temelimizde hakikatın bir tohumu hep kalır, hakikat bilginin esin kaynağı olur. Niçin size soru sorulduğunda kendiliğinden hemen doğrulukla yanıt verirsiniz? İşte bu, sizin yüreğinizin temeline yerleşmiş olan hakikat ocağının hep canlı kalmasındandır. Eğer Platon'un Musa'sı aldanmıyorsa, öğrendiğimiz her şey belleğimizde, yeniden anımsadığımız unutulmuş bir bilgidir..."[2]

Platon'un düşüncesine kesinlikle katıldığını belirten Boethius'a göre insan gözlerini önceki kabüllerine çevirdiğinde, bilmediğini itiraf ettiği şeyi hatırlamakta gecikmez. İnsan etrafındaki bunca değişik ve karşıt bölümlere baktığında bunları bir tek bütün haline getirecek bir gücün farkına varır. Kendi doğasını yeterince izleyen Tanrı'ya karşı çıkamaz. "Tanrısal tözün biçimi, onun dışında olan bir şeye taşmaz, bir şeyi de kabul etmez; onun tözü konusunda Parmenides'in dediği gibi "Her yandan iyice yuvarlak bir küre biçiminde", nesneler çemberini devinimli kılar, ama kendisi devinimsiz kalır. Eğer dışarıdan gelen değil, incelenen konunun içinden çıkan kanıtlamalar kullandıysak, bunda şaşacak birşey yok; çünkü sözlerin sözünü ettiği nesneye uygun olmaları gerektiğini gösteren Platon'dan öğrenmiştim bunu."[3]

Boethius kaleme aldığı *De Consolatione Philosophia* (Felsefenin Tesellisi Üzerine) adlı eserinde Platon düşüncelerini ve özellikle Platon'un *Timaios* diyalogundaki görüşleri yer yer kullanır: Düzenleyici Tanrı'nın ideaları örnek alarak, maddeyi biçimlendirmesi, onlara önce matematiksel-geometrik bir biçim vermesi, sonra da belirlenmiş bu maddeye, başsız-sonsuz ilk modellerin ışığını katması anlatılır. Ortaçağ boyunca inanç temellendirmelerinde özellikle Timaios diyaloguna atıfta bulunulmasında, Boethius'un da kullandığı bu görüşlerin payı bulunmalıdır. Boethius'a göre bu biçimde düşünülen bir evrende, varolan bütün nesneler 'en yüce İyi'nin verdiği düzene ve onun isteğine bağlı kalmak zorundadır. Bu durumda her birey ve her nesne, kendi içinde kötüyü ve yetkinlik dışı birşeyi kabul etmeyen bir düzene katkıda bulunmaktadır. Ancak bu bütün nesnelerin 'en yüce İyi'den pay aldıkları için özde iyi olmaları ve 'en yüce İyi' ile özde aynı olmaları anla-

2. Boethius, De Consolatione Philosophia (Felsefenin Tesellisi Üzerine) (Üçüncü Kitap), (çev. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet), Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe, içinde, s. 108, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
3. Boethius, a.g.e., (Üçüncü Kitap); s. 111

mına gelmez. Gerçeklikteki her nesnenin varlığı (esse) ile özü (idquod est) farklıdır. Tanrı ise mutlak yalındır ve kendisinde varlık (esse) ile öz (id quod est) ayrımı yoktur.[4]

Tanrı iyi'nin kendisidir ve Bir olarak bu nesnenin doğasını aradığı Iyi'dir. "Tanrı evreni, herkesin ona gönüllü olarak boyun eğecekleri biçimde iyilik dümeniyle yönetir"[5] ve Boethius'a göre hiçbir kötü doğa yoktur. Tanrı kötü birşey yapamayacağına göre kötülük de yoktur. Mutluluk da bu anlamda, iyilikten ve yetkinlikten başka birşey olmayan Tanrı'dan gelmektedir. Kötülüğü varetmeyen Tanrı, yaratıklara yalnızca iyiye eğilimli olma gücünü vermiştir.

Bilginin Elde Edilişi

Bilgi sorununun çözümünde önceliği bilen varlığa veren Boethius; bilinen her nesnenin aslında kendi özüne göre bilinip anlaşılmadığını, bilen özneye göre bilinip anlaşıldığını belirtir. Bu anlayış; sadece dış dünyadaki fenomenlerin bilinebileceğini ve onların özlerinin bilinemeyeceğini söyleyen yaygın felsefe anlayışıdır. Aynı bağlamda çok daha sonraları Kant'ın ünlü görüşü ağırlığını duyuracaktır: İnsan sadece fenomenleri (fainomenon-ışıldayanlar, görünüşe çıkanları) bilebilir, şeylerin öz'ünü, numenleri bilemez. Beş dış duyusu ile belirli bir algılama düzeyi olan insan doğal olarak sadece algılayabileceklerinin bilgisine sahiptir. Şey'in kendisini, Kant'ın terimiyle söylersek 'Ding an sich'i anlayamaz.'

Boethius'a göre insanın bilgi elde etmede çeşitli araçları vardır, bunlar; Duyum gücü (sensus), imgelem (imaginatio), akıl (ratio) ve anlama gücü (intelligentia)'dır. Bu araçlardan biri olan duyumlar; maddedeki biçimle, imgelem ise salt biçimle; yani maddeden arınmış biçimde akıl; tek olanda yer alan tümel yönle, anlama gücü ise salt, yalın biçimle ilgilidir.

"İnsanın kendisini bile, duyular, imgeleme, akıl ve anlama gücü farklı şekillerde kavrar. Duyular taşıyıcı madde üzerine kurulmuş şekli, imgeleme ise maddeden bağımsız yalnızca şekli değerlendirir. Akıl bu evreyi de aşar ve tümel düşünmeyle, bireylerde içkin olan türün kendisini (species) belirler. Anlama gücüne gelince, bakışı daha yükseği görür, tümelin alanını aşarak zihnin saf kesinliğiyle yalın biçimin (forma) kendisini algılar. İşte burada düşünülmesi gereken asıl şey şudur; daha yüksek anlama gücü daha aşağıdakini kuşatır; ama aşağıdaki biçim daha yükseğe hiçbir biçimde yükselemez. Nitekim duyular maddenin dışında hiçbir şeyi elde edemez, imgeleme tümel türleri algılayamaz, akıl yalın biçimi kavrayamaz, anlama gücü ise tersine daha yükseğe yerleşmiş bir gözlemevi gibi, biçimi

4. Boethius, a.g.e., (Üçüncü Kitap); s. 111.
5. Boethius, a.g.e., (Üçüncü Kitap); s. 111.

kavradıktan başka, ona bağlanan şeylerden de onu ayırır; ama biçimi başka birşeyin bilemeyeceği bir şekilde kavrar. Nitekim aklın genel karakterlerini, imgelemin şeklini, madde ile verilen izlenimleri; aklı, imgelemeyi, duyuları kullanmadan; demek gerekirse her şeyi biçimsel olarak gören zihnin tek bir devinimi sayesinde bunların hepsini bilir."[6]

Tanrının bilmek için insan kadar çeşitli araçları olmasına gerek bulunmadığından onun sadece intelligentia'sı vardır. Bu yüzden anlaşılır olanları bilmek tanrıbilime (teolojiye) aittir. Tanrıbilim insana bütün anlaşılabilir nesnelerin bilgisini verirken bu arada melek özlerine yakın bir özü olduğu halde, bedeniyle ilişkisi bakımından bozulup güçsüzleşmiş, idealar ve Tanrı'yı bilmek için çabalayan ruhun hangi bakımlardan Tanrı'dan farklı olduğunun bilgisini verir.

Bütün doğal nesnelerin olduğu gibi, insanın da kendine özgü bir amacı vardır.İnsanın amacı yetkin mutluluk ile aynı şey olan felsefe ve tanrıbilimin sağladığı bilgiyi kazanmaktır. Doğadaki bütün diğer nesnelerdeki amaca yönelme; zorunlu ve mekanik bir süreç olduğu halde, insanın amacına yönelmesi, insanın özgür istencine bağlı bir etkinliktir.

Boethius felsefeyi; doğadaki nesnelerden yola çıkarak, her türlü cisim ve maddeden bağımsız, ayrı tözler olarak anlaşılabilir nesnelerin seyrine dalmak (temaşa etmek, theoria) olarak tanımlar. Doğadaki varlıkları bilmeyi; quadrivium denilen ve aritmetik, geometri, müzik, astronomi olmak üzere dört fizik bilimi sağlar.

Müziğin Eğitimdeki Önemi

Müzik sanatına bir metafizikçi olarak bakan Boethius önemli bir müzik kuramcısıdır. Tanrısal aklın herşeyi sayısal bir düzen içinde varettiğini bildiren Boethius'a göre sayı herşeyin ilkesidir ve müzik de sayıların ilminden başka birşey değildir. Müzik ona göre herşeyden önce bir uyumdur ve üç çeşidi vardır:

1) Musica humana (İnsan müziği): insanda ruh ile bedenin, özneyle nesnenin, duyarlılıkla aklın uyumunu sağlar.
2) Musica mundana (Dünya müziği): Evrende varolan uyumdur.
3) Musica instrumentalis (Çalgı, Anstrüman müziği): Doğayı öykünen müzik sanatını anlatır.[7]

Platon'cu anlayışa uygun olarak Boethius seslerin uyumlu birliğinin insanı kendi birliği üzerine, insanda etkin olan iç düzenin birliği üzerine bilinçlendireceğini ifade eder. Bu aynı zamanda ruhun evrenle ilişki içinde olduğunu duyma-

6. Boethius, a.g.e., (Beşinci Kitap); s. 97-98.
7. Timuçin, Afşar, Düşünce Tarihi, s. 252-253, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1997.

sını sağlar. Boethius'a göre kötü bestelenmiş bir müzik ruhu bozucu etkiler taşıdığı gibi bedenin sağlığını da tehlikeye düşürür.

Buna karşılık iyi bestelenmiş bir müzik insanı Tanrısala yükseltir. Pekçok Ortaçağ düşünürü gibi Boethius da işitme duyusunun diğer tüm duyulardan üstün olduğunu, duygu ve düşüncelerin işitme yoluyla ruha daha çabuk yayılarak, ruhu daha kolaylıkla etkileyeceğini öne sürer. Benzer şekilde işitme duyusunun bütün duyulardan üstün olduğunu söyleyen Doğu dünyasının özgür düşünürlerinden Beşşar bin Burd (?-783) bir dizesinde şöyle der:

"Ey insanlar! Kulağım kabileden bir kadını seviyor.
Çok defa kulak gözden evvel sever.
Diyorlar ki görmediğin biri için gevezelik ediyorsun,
Onlara dedim ki; Kulak da göz kadar kalbe söyler ne olduğunu"[8]

Boethius kulaklara hitap eden müziğin sadece düşünce açısından değil, ahlak açısından da çok belirleyici olduğunu kabul eder. İnsana tam bir ruhsal birlik içinde, bir iç duyumda Tanrı'ya kadar yükselmenin olanaklarını sağlayan müzik; bunu yaparken insan ruhunu sallantılardan, kararsızlıklardan, heyecanlardan uzak tutar. Boethius diğer Ortaçağ düşünürleri gibi Tanrısal akla bağlı olarak evrende kendini gösteren uyumu güzelin ve iyinin kaynağı olarak görür.

8. Huart, Clement, Arap ve Arap Dilinde İslam Edebiyatı, s. 90, (çev. Cemal Sezgin), Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1944.

IOANNES SCOTUS ERIGENA (800/815-870/877)

Biyografisi

İrlanda'da doğmuş olan Erigena ilk öğrenimini burada tamamlamış ve 845 yılında Fransa'ya gitmiştir. Hayatının son kısmı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Erigena rivayetlere göre saçsız Charles'in (II. Charles-Calvus) sarayında bulunmuş ve kralın açtığı okulda mürdürlük yapmıştır. Bir söylentiye göre de Fransa'dan İngiltere'ye dönerek Malmecbury manastırında dersler vermiştir. Yaşamı boyunca çok geniş bilgisi, zekası ve neşeli karakteri ile hayranlık uyandırmış olan Erigena metafizik düşünceleri yüzünden mahkum edilmiştir. Bu yüzden Fransa veya İngiltere'de öldürülmüş olduğu söylenen Erigena daha sonraları bir şehit olarak değerlendirilmiş ve adı saygıyla yüceltilmiştir.

Eserleri arasında en önemlileri şunlardır:

De Praedestinatione (Alınyazısı Üzerine); Erigena bu eserini, bütün insanların yazgısının önceden belirlendiğini, kurtulacak ve cezalandırılacak kişilerin önceden saptandığını savunan Gotesalcus'un görüşünün çeşitli tartışmalara yol açması üzerine 851 yılında kaleme aldı. Erigena insanın yazgısının önceden belirlenmiş olduğu görüşüne karşı çıkarken, aklın gücüne önem vermiş ve sorunun çözümünün geleneksel otoritelerde ya da kilise babalarının söylemlerinde aranmaması gerektiğini bildirmiştir.

İrade hürriyeti meselesi İslam dünyasında çok daha önceleri ele alınıp tartışılan önemli bir konudur. İnsan iradesinin hiçbir belirleyiciliği olmadığını, insanda ne irade ne seçme (ihtiyar) ne de bu iradeyi gerçekleştirecek güç bulunmadığını Gotesalcus gibi söyleyen Türk asıllı olduğu ileri sürülen Cehm ibn Safvan (ö. 745) Cebriyye akımının kurucusudur. Ona göre insanın gerçekleştirdiği fiiller ilahi irade ve kudretin zorlaması (cebir) sonucudur, bu konuda insan herhangi aktif bir role sahip değildir. Bu görüşe göre insan adeta bir robot gibi programlayıcısının istediği şekilde hareket etmek zorundadır. Başta Muaviye olmak üzere Emevi yönetimi, İslam hilafetini saltanata çevirmek suretiyle yaptıkları zulüm ve haksızlıkları mazur göstermek, bu arada doğacak tepkileri geçiştirmek için İslam toplumunda Cebriye akımının yayılmasını desteklemişlerdir.

Erigena'nın bu konudaki görüşlerinin müjdeleyicisi ise Kaderiyye akımının kurucusu yine bir Türk düşünürü olduğu söylenen Ma'bed el-Cühenî (ö. 699)'dir. Bu görüşe göre ise; Kader diye birşey yoktur, insan her türlü yapıp etmesini kendisi yaratır, bu konuda Allah'ın herhangi bir katkısı söz konusu olamaz. Kaderiyye'nin savunduğu bu görüşü daha sonra İslam dünyasında Mu'tezile Kelamcıları benimsemiştir.

Erigena da aynı şekilde insanın kendi yapıp-etmelerinden sorumlu olduğunu, öte dünya anlayışında insanın günahlarının kefaretinin ödendiğine inanılan ce-

hennem kavramının ise vicdan azabının bir simgesi olduğunu ileri sürmüştür. Erigena bu konuda ileri sürdüğü düşüncelerinden dolayı 855 ve 859'da toplanan Valence ve Langre Konsillerince mahkum edilmiştir. Ancak Fransa kralı II. Charles (Calvus)'ın korumasıyla verilen ceza uygulamaya konmamıştır.

Erigena bu şekildeki tartışmalardan daha sonra sakınarak Yunan kilise babalarından bazılarının yapıtlarını Latinceye çevirmiştir; çevirileri arasında;

- **Corpus Areopagiticum**
- **De Ambiguis** (Anlaşmazlıklar Üzerine) adlı çalışma Maximus Confessor'un eseridir.
- **De hominis opificio** (Insanın İşi Üzerine) adlı çalışma da Nissa'lı Gregorius'undur.

Erigena bu çevirilerin düşüncelerinde yaptığı etkiyle;

- **De Divisione Naturae** (Doğanın Bölünmesi Üzerine) adlı eseri kaleme almıştır. Bu çevirilerden edindiği izlenimle Yeni Platoncu sistemin Hıristiyan dogmalarıyla nasıl bağdaştırılabileceği konusunda görüşler bildirdiği De Divisione Naturae 866 ya da 867 yıllarında yazılmıştır.
- **Corpus Areopagiticum**; da bazı sorunlar tartışılmaktadır. 865-870 yılları arasında yazılmıştır.
- **Expositiones Super Ierarchiam Caelestem** (Göksel Sıradüzeni Üzerine Bildiriler)

870 yılından sonraki yaşamı ve yapıtları konusunda pek bir şey bilinmeyen Erigena'nın 877 yılında keşişlerce öldürüldüğü ileri sürülmektedir.

Bilgi Anlayışı

Erigena, iman, akıl ve bunların aralarındaki ilişkileri inceleyerek kendi felsefesini oluşturmuştur. Insan gerçekler karşısında birbirini izleyen çeşitli olgular geçirir. İşte bu yüzden bilgi teorisine bir tek karşılıkla cevap verilemez; belki her biri değişik olguya karşılık gelen pekçok cevap aramak gereklidir. Erigena'ya göre insan Hıristiyan inancına uygun olarak ilk günah ile dünyaya gelmiştir. İlk günah ile, Isa'nın gelişi arasında, yapılan suçun sonuçlarıyla insan aklı kararmıştır; zira bu dönemde insan aklı vahy ile henüz aydınlatılmamıştır; yani henüz Incil ortaya çıkmamıştır. Bütün bunlardan ötürü insan önce sadece doğayı anlayabilmek için uğraşmıştır ve bilgisi henüz doğa bilgisi ile sınırlıdır. Sonraları Yahudi vahyi ortaya çıkar ve Erigena'nın değişiyle Isa vahyi ile de insanın bilgisi olgunluk dönemine ulaşır. Akıl böylece ikinci dönemine girer. Imanın aklın çalışmalarından önde geldiği bu dönemde vahyedilmiş öğretiyi kabul eden insan bilgece hareket etmiş olacaktır. Erigena'ya göre insan aklı imanla öğretilmiş bir akıldır. Aklın vazifesi olgudan alabileceği kadar dersler çıkarmaktır. Iman zihnin konusuna zihinden ön-

ce ulaşır bir başka deyişle söyleyecek olursak gerçeği anlayabilmek için evvela inanmak lazımdır.

Erigena felsefesinde Augustinus'a bağlıdır. Ancak Augustinus felsefesinden daha ileri giderek şu sonuca varır: Tanrı; insandan önce iman, sonra bu imana uygun bir yaşam, sonra da imanı tamamlayan akıl ve akıla dayanan bilim ister. Erigena için iman bu durumda yetkin bir bilgiye doğru yönelten bir ilke konumunda olmaktadır. Akıl ise önce Kutsal Metinlerde olan gizli ve simgesel anlamları çözecek, sonra bu anlamalara uygun olarak eylemleri gerçekleştirecektir. Iman aynı zamanda insanı ulaştırmak istediği amaca felsefi spekülasyon yollarından geçirerek ulaştırır. Bu bakımdan Erigena'nın anlayışında din ile felsefe eşdeğerdedir. Ona göre iyi ve doğru bir felsefe, imanın çabasını kendi konusuna ulaştırmak ister. Hıristiyanların gönüllerini aydınlatan iman ışığını, daha kuvvetle aydınlatıp, insanı mutluluğa götürecek olan, sadece felsefedir.

Doğa Öğretisi

De Divisione Natura (Doğanın Bölünmesi Üzerine) adlı eserinde doğa anlayışını dile getiren Erigena, eserde adeta Platon'un ve dolayısıyla Sokrates'in metodunu uygulayarak hoca (usta) ve talebe (çırak) arasında geçen karşılıklı diyaloglarla konuyu tartışarak geliştirmeye çalışır. O, doğayı şöyle tarif eder: "Zihinle algılanabilen ya da onun gücünü aşan her şeyin içinde varolduğu ve varolmadığı ilk ve en yüksek bir bölüm olduğunu düşünüp de insanların elinden geldiğince dikkatle araştırdığımda, bütün bunlar için Yunanca'da physis (doğa), Latincede ise natura (doğa) denen genel bir sözcük(tür)."[1]

Erigena'ya göre varolan ve varolmayan her şey için genel olarak 'doğa' kavramı kullanılır. Ancak doğada varolan varlıklar mutlak değil, göreli bir varlıktır. Böylece duyularımızla farkedilmeyen ve zihnimiz tarafından düşünülmeyen şeyler de doğa kavramının içine girmektedir. Erigena için doğanın bölümlenmesi demek, doğanın işleyiş biçimini ortaya koymaktan başka birşey değildir. Aklın yapısı varolanların yapısını yansıtabilecek bir güçte, evrenin diyalektiğini kavrayabilecek durumdadır.

Doğa Öğretisini ele aldığı eserinde, skolastiğin sıkıcı formüllerini kullanmamıştır. Ruhu yücelten ve zenginleştiren bir şiir ve felsefe zevki ve heyecanıyla güzel üslubu yanında derin bilgiler içeren bu eser, Ortaçağ felsefesinin belirleyicisi metafizik esaslara sahiptir. Erigena bu eserinde Proklus ve Plotinus'un düşüncelerıyle, Yunan ve İskenderiye kiliselerinin ileri gelenlerinin düşüncelerini sergile-

1. Erigena, De Divisione Naturae (Doğanın Bölümlenmesi Üzerine), (çev. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet), Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe, içinde, s. 124, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

miştir. Erigena bu bağlamda Yeni Platoncuların sonuncusu ve skolastiklerin de ilki sayılmak gerekir.

Erigena'ya göre doğa, varlık ve âlem dört ayrı kategoriye ayrılır:

1) Yaratılmamış, fakat yaratmış olan doğa,
2) Yaratılmış ve yaratan doğa,
3) Yaratılmış fakat yaratmayan doğa,
4) Yaratılmamış ve yaratmamış olan doğa[2]

Erigena bu öğretisiyle 'natura naturans' ve 'natura naturata' ayrımıyla 'doğurucu tabiat' ve 'doğurulmuş tabiat' öğretisini dile getiren ünlü Yahudi filozof Spinoza (ö. 1677)'nın öncülüğünü yapmaktadır. Aslında Erigena'ya göre ayrıntıları nedeniyle âlemin bölümleri sonsuzdur ve bu dört bölüm ikiye indirgenebilir: İkinci ile üçüncü yaratılmış; birinci ile dördüncü ise yaratılmamış olan doğalardır. Böylece Spinoza'nın özetlediği şekilde Erigena da 'yaratan' ve 'yaratılan-yaratık' doğa olmak üzere aslında iki doğadan bahseder.

Birinci ilke; yaratılmamış fakat yaratan ilke olarak Tanrı'dır. Yaşama sahiptir ve yaşamın yayılmasının ilkesidir.

İkinci ilke; Tanrı'nın kendisiyle eserini başardığı ilk nedenlerdir. Bu düşüncelerin ilk örneklerine karşılık gelir (idéas archetypes). Yaratılmış olan bu düşünceler (fikirler), kendileri de yaratma özelliğine sahiptirler.

Üçüncü ilke; yaratmadır. Bunlar düşünceler tarafından yaratılmış olan şeylerdir.

Dördüncü ilke; yine Tanrı'dır; herşeyin başlangıcı olduğu gibi, sonu da Tanrı'dır. Bu ilke herşeyin karışmaksızın ona doğru döndüğü evrensel yaşamdır.

Bu anlayış Tanrı'yı birinci ilkede yaratıcı ve dördüncü ilkede artık amaç (erek) olarak gösteren, İskenderiye öğretisine benzeyen bir anlayıştır. Tanrı'nın düşünceyle kavranamayacağını, ona sıfatlar ve adlar verilemeyeceğini, her türlü incelemeden uzak olan Tanrı'nın hiçbir kategoriye sığdırılamayacağını gösterir.

Erigena Tanrı'nın tam anlamıyla tanınamayacağını, onun her yerde, etrafımızda ve kendi eserleri içinde ve daha çok da Hıristiyan öğretisi çerçevesinde üçüzleme suretinde yaratılmış olan insan ruhunun üçüzlemesinde bulunduğunu söyler.

Erigena varlığı; "duyularla algılanabilen ya da akıl ile kavranabilen herşey" olarak tanımlar. Bu iki bilgi aracı ile anlaşılmayan herşey de 'yokluk' alanına girer. Yokluk ve yokluk alanına giren şeyleri de beş bölüme ayıran Erigena Tanrı ile doğanın ilişkisini ele aldığı öğretisinde bir bakıma panteizme düşmüş gibi görünmektedir. Ancak görülen şeylerin çokluğu karşısında Tanrı'nın birliğini ifade ederken de panteizme karşı adeta kendini savunur. Bu bakımdan Erigena'nın doğa

2. Erigena, a.g.e., s. 125.

öğretisi çerçevesinde doğanın bölünmesi kavramı, yaratığın bölünmesi ile eşdeğerdir. Yaratığın bölünmesi kavramı da 'bir' tarafından 'çok'un üretilmesi kavramıyla belirgindir.

Varlıkların evrenselliğinde ikinci doğa, yaratılmış ve kendisi de yaratan doğa olarak düşünceler veya fikirlerdir. İçlerinde eşyanın değişmez ilkeleri yerleşmiş bulunan fikirler, örnekler ve şekillerdir. Eskidenberi filozofların prototypes (ilk tipler) veya predestination (öncesiz takdir) dedikleri ilkelerdir. Bunlara Tanrısal irade veya 'idealar' adını vermişlerdi.

Erigena'ya göre; iyi, öz, hayat, akıl, zihin, bilgelik, gerçek, mutluluk, aşk gibi bütün bu idealar yaratılmış olduklarına göre, eşyanın aynı zamanda ilk örnekleridirler ve tümü zorunlu olarak sonludur. Bütün bu ilk nedenler aynı zamanda Tanrı'nın yüklemleridir ve kelam içinde yaratılmıştır. Tüm yaratıklar içinde en yetkini olan insan da yaratılmış bir alemin özetidir ve bütün idealar insanda tasarlanmıştır. Alem ile Tanrı ilişkisinde aracı olan insan, yaratılışın ve tüm varlıkların kurtarıcısı konumundadır.

Erigena'ya göre ruh bölünmez bir bütündür; zira ruh tüm bir zihindir, akıldır, bellek, duyum ve hayattır. Bununla birlikte öğrenme aşamasında ruh kendisini bölmeksizin üç işlem yeteneğine sahiptir:

1) Sırf düşünce olarak yaptığı yürüyüş, insan ruhunun en yüksek aşamasıdır. Bu ancak inayetin yardımıyla erişilecek mistik bir yol alıştır. Bu yolda ruh duyumların, hayallerin ve akıl yürütmelerin ötesinde ve üzerinde ilerler.
2) Ruhun akıl sıfatıyla yaptığı yürüyüştür. Bu yürüyüşte ruh kendisini aşamasa da kendisine yönelir ve kendisinde eşyanın kavranabilir kavramlarını birarada oluşturur. Böylece ruhun saf düşüncesi, aklın fonksiyonları içinde ruhda açığa çıkar.
3) Üçüncü yol en karmaşık olan yoldur. Bu yolda önce duyu organlarından birinde maddesel nesnenin oluşturacağı bir izlenim ortaya çıkar. Sonra ruh bu izlenimi toplayarak kendisinde duyum denilen hayali meydana getirir. Ruh bütün bu yürüyüşlerinde çeşitli faaliyetleri meydana getirse de daima bir kalır ve birliğini korur. Tanrısal birlikten aklın tanıdığı cins ve türlere, sonra da duyumların algıladığı bireylere doğru indikçe daha fazla bölünen saf düşünce; tersine olarak duyular aracılığıyla algılanmış olan bireylerin çokluğundan, bunları akılla tür ve cinslerinde toplayan ve sonuçta Tanrı'ya kavuşmak için bu sonuncuları da aşan saf düşüncedir.

Erigena bu öğretisiyle bilgi edinme işleminde uygulanan tümden gelim (dedüksiyon) ve tüme varım (indüksiyon) yöntemlerinin her ikisinin de insan aklı tarafından birarada kullanılabildiğini öne sürüyor. O böylece bilgi edinmede ne sadec Platon gibi tümden gelimci ne de sadece Aristoteles'in uygulayıp öngördüğü

tümevarımcı yöntemi kullanıyor. Her iki metodu insanın bilgilenmesinde birarada kullanarak Farabi'nin bu iki metodu "bir merdivenden yukarıya çıkmak ve aşağıya inmek" örneğinde gösterdiği gibi birbirinden ayırımıyor. Farabi bu örneği Palaton ve Aristoteles yöntemlerinin uzlaştırılması için verirken Erigena aynı yönetimi kendi metodunda uyguluyor.

İBN EL-MUKAFFA (723?-759?)

İbn el-Mukaffa aslen İranlıdır. Babası Fars'ta vergi tahsildarlığı yaparken, halka şiddet uyguladığı için cezalandırılarak eli sakatlaştırılmış ve bundan dolayı el-Mukaffa (eli büzülmüş) olarak adlandırılmıştır. İbn el-Mukaffa ise 'Eli büzülmüş'ün oğlu anlamına gelmektedir. İbn el-Mukaffa İran'ın çeşitli büyük şehirlerinde Arap valilerine katiplik yapmıştı ve Emeviler Devleti yıkılırken, son Emevi hükümdarı Mervan'ın katibi olan Abd el-Hamid İbn Yahya ile beraber bulunuyordu.[1] Her ne kadar 'zındıklığı' (dinsizliği) yüzünden öldürüldüğü söylense de katledilmesine asıl sebep; Basra valisi Sufyan'ın kendisine beslediği intikam duygusudur.

Tercüme ve te'lif eserleri vardır. Tercüme eserleri içinde en meşhuru olan Kelile ve Dimne Husrev I. Anuşurvan zamanında tabib Burzoye tarafından Hindistan'dan getirilip, Pehleviye tercüme edilmiş olan Pançatantra'nın pehlevi dilinden Arapçaya tercümesidir.[2] Çok büyük şöhret kazanan ve o zamandan beri 30'dan fazla dile defalarca tercüme edilmiş olan bu eser, yalnız Pançatantra'nın tercümesinden ibaret olmayıp, eserin başında bir de tabib Borzoye'nin hayatını anlatan ve onun isteği üzerine Anuşirvan'ın veziri Buzuremihr tarafından kaleme alınmış bir kısım (bab) vardır. Burada, Burzoye hakikatı aramak, en doğru ve en bilgece yaşam tarzını bulmak için sarfettiği uğraşları anlatır. Neticede, sihirlerin de boşluğunu görerek, bütün dinlerin ileri gelenlerine başvurup, gerçeği onlardan öğrenmek ister. Onların kendisine gerçek diye anlattıklarının ise genellikle akıl ile değil, alışkanlıkları ile hareket ettiklerini ve dinlerini düşünerek değil, şiddet, baskı, görenek ve gelenekler gibi çeşitli tesir ve etkiler altında kabul ettiklerini, kendi dinleri haricindekilerini hemen reddettiklerini, dolayısıyla onların hiçbirinin diğerine tercih edilemeyeceğini görür; bunun üzerine kendi ailesinden gördüğü dinde kalmaya karar verir, fakat düşününce, bir dini kabul etmek için, anasının-babasının o dinden olmasının yeterli ve makul bir sebep de olamayacağına karar verir.[3] Bundan sonra, öldürme, döğme, kızma, hırsızlık, hîyanet, yalan, iftira ve başkalarının arkasından dedikodu etmeği terkedip, yalnız iyi kimseler ile yaşamaya karar verir. Burada özellikle özetlenmiş olan düşünceler, İslamiyeti yeni kabul etmiş, fakat gerçek imana sahip olmadıkları için düşünen ve bu davranışlarına, samimiyetle inanacakları mâkul bir sebep bulmak isteyen yüksek kültürlü İranlı veya başka ırklara mensup kimselerin ve bizzat İbn el-Mukaffa gibi bir düşünürün, kendi kendisine soracağı soruların cevaplarıdır.

---

1. Brockelmann, Suppl. 1/233.
2. Brockelmann, GAL. 1/152; Suppl. 1/233, 1, 7.
3. Ateş, Ahmed, *İbn'ül-Mukaffa madd. İslam Ansiklopedisi*, c. 5/II, s. 864-868, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.

İbn el-Mukaffa'nın Pehlevice'den Arapça'ya çevirdiği *Kelile ve Dimne*: Montgomery Watt'ın ifadesine göre; "... Hind ve Doğu felsefesinin bir hazinesidir. Belki de onun hedefi, bunu Kur'an'a bir nazire olarak ileri sürmek idi..."[4]

İngiliz orientalistlerinden Edward Brown'un; 'bu eser kadar çeşitli lisanlara çevrilmiş bir eser yoktur' dediği *Kelile ve Dimne* onbirinci yüzyılın sonlarına doğru da Grekçe'ye ilk defa Simeon Seth tarafından çevrilmiş ve Batı versiyonları ile birlikte geniş bir popülarite kazanmıştır.[5] Türkçemize *Kelile ve Dimne yahut Süheyl Yıldızının* Nurları adı altında Yakup Kenan Necefzade tarafından, 1967 yılında çevrilmiştir.[6] Bu eserdeki Sanktritçe *'Kelile ve Dimne'* iki çakal adıdır. Kelile; kör kılıç, yorgun insan, Dimne ise; çakal, gübre, imar, kin, duvar temeli gibi anlamlara gelmektedir. Fabl türünde didaktik bir eser olan *Kelile ve Dimne;* hayvanları konuşturarak idareyi ellerinde bulunduranları uyarmak için yazılmış, siyasi, psikolojik, sosyolojik, felsefi ve içinde birçok bilgece sözler içeren edebi bir şaheserdir. Eserin asıl yaratıcısı olan Beydeba da aslında kendi zamanının zalim bir hükümdarı olan Debşelem'i uyarmak için bu kitabı yazmıştır.

Kitab Mazdek: isimli eserinde İbn el-Mukaffa, İran'da, Sasaniler devrinde bir nevi komünizm kurmuş olan Mazdek'in hayatını ve Kubaz 1. ile münasebetlerini anlatır.

El-Adab el-Sagir adlı ahlâk öğütleri verdiği eserinde İbn el-Mukaffa 'Ey Oğul' ('Ey Pusar) diye başlayan fıkralarda çocuğuna özellikle şükür, ihmalkar olmamak, kendi aleyhine de olsa doğru sözlü olmak, doğruluktan ayrılmamak, iyi sözlü ve sabırlı olmak, kendini hüzün ve kedere kaptırmamak, sükûnet sahibi ve vakarlı olmak vb. hususlarda tavsiyelerde bulunarak aynı zamanda kendi ahlâk (etik) anlayışını da dile getirir.

İbn el-Mukaffa'nın *al Mu'araza li'l-Kur'an* adlı bir eser yazdığı da rivayet edilmektedir. Zeydi imamlarından el-Kasım ibn İbrahim (ö. 860) bunu reddetmek için yazdığı eser (2) sayesinde gündeme gelen bu kitaba karşılık Kasım ibn İbrahim'in yazdığı *'El-Redd ale'l-Zındık, el-la'in İbn el-Mukaffa*, bugüne kadar gelmiş ve M. Guidi tarafından neşredilmiştir.[7]

Çok geniş bir bilgi birikimi ve yüksek kültürü olan İbn el-Mukaffa, kendi yazılarında ve beğenip tercüme ettiği eserlerde, kendisi kadar derin düşünmeğe alışmamış kimselerin hazmedemeyecekleri ve onları dinlerinden şüpheye düşürecek olan fikirleri ileriye sürmektedir.

İbn el-Mukaffa, Halife Mansur'un emri ile 759'da öldürülmüştür.[8]

---

4. Watt, Montgomery; İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelamı, s. 46, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1968.

5. Haskins; Studies in the History of Mediaeval Science, s. 175, Cambridge, Harvard University Press, 1924

6. Beydeba; *Kelile ve Dimne yahut Süheyl Yıldızının Nurları*, (çev. Yakup Kenan Necefzade) Neşriyat Yurdu, 1967.

7. Ateş, Ahmed; *İbn'ül-Mukaffa madd. İslam Ansiklopedisi*, c. 5/II, s. 864-868, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.

8. Nicholson, Reynold, A: *A Literary History of the Arabs*, s. 330, Cambridge, 1930.

ŞAİR BEŞŞAR BİN BURD (?-783)

Şair Beşşar Emevilerin son zamanları ile Abbasilerin ilk zamanlarında yaşamıştır. Emevilerin doğuya doğru genişlemeleri sırasında, İran, Horasan ve Toharistan'dan oldukça fazla sayıda Türk ve İranlı harp esiri Basra dolaylarına getirilerek yerleştirilmişti. İşte bu esirler arasından yetişen Beşşar bin Burd[1], bir çömlekçinin oğluydu. İki gözü de doğuştan görmeyen Beşşar, yaradılıştan gayet zeki ve sözünü sakınmayan bir kişi idi. Körlüğü hafızasına kudret verdiği ve sevmediği kimseleri görmek azabından kendisini kurtardığı için, başına gelen hayırlı bir felaket olarak addederdi. Basra'da hicivleri ile herkesi korkutan, şiirleri ile genç kız ve erkekleri zevk ve sefaya teşvik eden bir şairdi. Bazan Basra bazan da Bağdad'da yaşayan Beşşar'ın aşkı terennüm eden ve açık-saçık bir dille yazılmış şiirleri halk arasında yaygın bir şekilde ağızdan ağıza dolaşmaktaydı. Gazel ve kasideleri herkesin ağzında dolaştığı için şöhreti çok yayılmıştı.

Şiirlerini Arapça yazmakla birlikte, Arap ırkını açıkça tahkir ediyordu. Beşşar, Araplara karşı girişilen Mevali Hareketinin yandaşlarındandı.[2] Kendi ifadesiyle şöyle belirtmekteydi: "Dilim Arapça fakat aslım yabancıdır."[3] Devrinin kendisini anlamadığından şikayet eden Beşşar, karışık fikirlere saplanmış şüpheler içinde kıvranan bir kişiliğe sahipti. İslamiyete şüphe ve alayla bakmış; 'ezan asrında' bulunduğundan şikayet etmişti.[4] Hz. Muhammed'in 'Kim Recep, Şaban ve Ramazan aylarında oruç tutarsa ona Allah Cennette (çok büyük) bir saray inşa eder' sözlerine karşılık; 'Vallah, böyle bir saray kış zamanı, rezil (kepaze) bir mekandır'[5], diyerek karşılık verdiği rivayet edilir. 1200 kaside söylediğini bizzat ifade ettiği halde, dine karşı kayıtsızlığı, sefihçesine yaşamı ve herkesi hicvetmek alışkanlığı yüzünden şiirleri muhafaza edilmemiştir. Kendi zamanında Basra'da büyük bir hoşgörü çevresinde yaşayan Beşşar'ın düşüncelerini karakterize eden şu sözleri söylediği belirtilir: "... Kur'an'ın her ayetinden senin şiirlerin daha güzeldir. Her satırın da Kur'an'ın diğer ayetlerinden daha güzeldir..."[6]

Rastyonalist Mutezile kelamcılarından Türk uyruklu Vasıl İbn Ata (699-748) ile tanışmış, fakat: "Toprak karanlık ve ateş aydınlıktır. Ve ateş mevcut olduğun-

1. Brockelmann, C., (GAL), *Geschichte der Arabischen Llitteratur*, 1/74, Leiden 1943-1949.
2. Nicholson, Reynold, A., *A Literary History of the Arabs*, s. 374, Cambridge At the University Press, 1930.
3. Huart, Clement, *Arap ve Arap Dilinde Islam Edebiyatı*, s. 89, (çev. Cemal Sezgin), Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1944.
4. Kufralı, Kasım, *Beşşar 'madd'. Islam Ansiklopedisi*, c. 2/s. 574-576, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.
5. Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, 11/160, (Ağ, III, p. 30), Halle A. S. Max Niemeyer, 1890.
6. Goldziher, Ignaz, *a.g.e.*, s. 401-402.

den beri ona ibadet edilir" dediği için Vasıl İbn Ata tarafından kafirlikle suçlanmıştır. Beşşar bin Burd'un zındık ve Maniheist eğilimli olduğu kabul edilir. Kainatın en kutsal varlığı olarak ateşi kabul eder. O: "... Kur'an'ın dediği gibi balçıktan yapılmış Adem'in önünde secde etmeyi raddederek, ateşten yapılmış şeytana secde etmeyi tercih ediyordu..."[7] Serbest düşünceli bir şair olarak kabul edilmekle birlikte Avesta dininin bütün öğretilerine bağlanmıştı. Zındık olduğu hakkında zamanın halifesi Mehdi'ye defalarca şikayet edilmişti. Ancak Halife Mehdi'ye yazdığı bir kaside bir defasında hayatını kurtarmakla birlikte, Vezir Yakub bin Davud'a söylediği bir hiciv dolayısıyla yine zındıklığı ileri sürülerek Mehdi'ye şikayet edilmişti. Sonunda bizzat Halife Mehdi'nin Basra'ya giderken vakitsiz bir ezan sesi duyması ve bunu araştırdığında, Beşşar'ın sarhoşluk hali ile ezan okuduğunu anlaması üzerine kendisine sopa vurularak cezalandırılmasını istemiştir. Bu esnada 90 yaşlarında bulunan Beşşar ancak 13, bir rivayete göre de 70 sopaya kadar dayanabilmiştir. Dövüldükten sonra vücudu Dicle Nehrine atılmıştır.

Beşşar körlüğü yanısıra, çiçek bozuğu bir cilde ve çok iri yarı bir bedene sahipti. Gayet çirkin olduğu söylenen Beşşar'ın, dili de çok sivri idi. Arapça kendi asıl lisanı olmamakla birlikte dili gayet iyi kullanırdı. Körlüğü kendisine verilmiş bir lütuf olarak görürdü: "... Görmemek kalbin zekasını kuvvetlendirir. Eşyayı görmekle hasıl olan zihnin işgali körde mevcut olmadığından duygu ve anlayışı artar..."[8] diyerek bir şiirinde şöyle ifade eder:

"Ey insanlar! Kulağım kabileden bir kadını seviyor.
Çok defa kulak gözden evvel sever.
Diyorlar ki görmediğin biri için gevezelik ediyorsun,
Onlara dedim ki; Kulak da göz kadar kalbe söyler ne olduğunu."[9]

Ölümü ile Beşşar'ın sivri dili ile hicivlerinden kurtulan halkın sevincinden birbirlerini tebrik etmeye başlamış oldukları söylenir. Beşşar bin Burd ve Salih bin Abd'ul-Kudus, Halife Mehdi zamanında aynı yıl ölmüşlerdir.[10]

Risalat el-Gufran adlı eserinde Şair Beşşar'ı 'cehennem' bölümünde tasvir eden Ebu'l Alâ el-Ma'arri, aslında Beşşar'ın gerçekten cehennem ehli olduğuna hükmedilemeyeceğini, meseleyi Allah'ın iradesine bırakmanın daha uygun düşeceğini belirtmiştir.[11] Şair Beşşar'ın cehennemlik oluşuna insanları hükmettiren sözlerinden bir bölümünü, *Risalat el-Gufran*'da belirten Ebu'l Ala, adeta, şaire düşüncele-

7. Huart, Clement, *Arap ve Arap Dilinde Islam Edebiyatı*, s. 89, (çev. Cemal Sezgin), Kanaat Kitabevi, Istanbul, 1944.
8. Huart, Clement, *a.g.e.*, s. 90.
9. Huart, Clement, *a.g.e.*, s. 90.
10. Nicholson, Reynold, A., *A Literay History of the Arabs*, s. 374, Cambridge At the University Press, 1930.
11. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 366 (Ceylan, Yasin, Abu'l Ala al-Ma'arri Üzerine Bazı düşünceler, s. 51, (*Islami Araştırmalar*, Cilt. 3, Sayı, 1, Ocak, 1989).

rinden dolayı bir sempati duyar gibidir: Ona göre Beşşar'ın zındıklık fikirleri başkasından alınmıştır. Beşşar'ın kitaplarından birinin içinden şöyle bir notun çıktığını kaydeder: "... Haşimi soyundan gelen filan şahsı hicvetmek istedim. Ama onun Peygambere olan yakınlığından dolayı, sonradan bu fikirden vazgeçtim..."[12]

Ebu'l Ala, Beşşar ile Sibaveyh arasında geçen bazı hadiseleri de nakleder: "... Beşşar, bir gün aralarında bir ispiyoncunun olup olmadığını sorar. 'Yok' cevabını alınca, şu beyiti söyler: 'Ey Umayya oğulları, uykunuzdan uyanın. Artık Halife, Davud'un oğlu Ya'kub'dur. Halife artık mevcut değil, onu ney ile ud arasında arayın...'"[13] Rivayete göre, buna tanık olanlardan Sibaveyh, bu sözü Ya'kub'a ulaştırmıştır. Bununla birlikte, Ebu'l Ala, Sibaveyh'in böyle bir karaktersizliği yapmayacak kadar yüksek ahlâklı bir insan olduğu kanaatindedir.[14]

Beşşar bir şiirinde şöyle demektedir:

"Ceylanlara benden selam olsun.
Yeşil çiçekli gölgelerde onlarla vakit geçirdiğim sürece."[15]
"Her akıllı olan öğüt vermez,
Her öğüt veren de akıllı değildir."[16]

Şair Beşşar'ın, *Risalat el-Gufran*'da cehennemlikler arasında gösterilmesinin en önemli nedenlerinden birini, Ebu'l Ala, daha sonra da belirteceğimiz üzere şu beyitlerine bağlar:

"Iblis, babanız Adem'den daha üstündür.
Bunu bilesiniz ey şerirler topluluğu.
Onun aslı ateştir, Adem ise topraktandır.
Toprak ateşin ulaştığı yüksekliğe ulaşamaz."[17]

12. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 363 (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. (3)
13. 'Şiirde geçen Ya'kub b. Davud, Abbasi halifelerinden Mahdi'nin veziridir. (bkz. (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 51/dn.43)
14. Ebu'l Ala el Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 364 (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 51).
15. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 364 (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 51).
16. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 365 (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 51).
17. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 219-225 (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50).

İBN EL-RAVENDİ (ö. 910)

Kaynaklarda İbn el-Ravendi olarak anılan Ebu'l Hüseyin bin Yahya el-Ravendi'nin biyografisi ile ilgili bilgiler yok denecek kadar azdır. Doğum tarihi bilinmeyen Ravendi'nin İran'da Kaşan'a yakın Merv-Rud'da (Ravend'de) doğduğu ve Bağdad'da yerleştiği söylenir. Genel olarak İran asıllı olduğu belirtilmekle beraber, I. Goldziher, onun İslam dinini sonradan kabul eden bir Yahudi'nin oğlu olduğunu öne sürmektedir.[1] Isfahan'da 910 yılında vefat etmiştir.

İslam materyalist felsefesinin tartışmasız en büyük ismi olan İbn el-Ravendi önceleri Mu'tezile kelamcısı olmuştu. Daha sonra Mu'tezile'den ayrılarak Mu'tezile alimlerini kötülemeğe başladı. Bir ara Şii'liği savunan ve bu mezhebin ilk kelam alimlerinden biri olan İbn el-Ravendi sonraları Rafızî[2] Ebu İshak el-Varrak'ın tesiri altında kalarak özgür düşünceyi savunmaya başladı, İslamiyet'e ve diğer bütün semavi dinlere hücum ettiği eserlerini yazdı. 'Kul fiilinin hâlikidir' (insan davranışının yaratıcısıdır) diyen ve özgür iradeyi savunan Mu'tezile Kelamcıları ile birlikte İbn el-Ravendi'yi de suçlayan Gazzali; "... İbnu'r Ravendi ve rezillerden bir taife bu sebepten mülhid (kafir) oldu..."[3] demektedir. Ravendi'nin dostluğunu kazanan Ebu İshak el-Varrak da başlangıçta Mu'tezile'ye bağlanmış, daha sonra dinsizlik ile suçlanarak Ahvaz'a sürgün edilmiş ve orada 909 yılında ölmüştür. *Kitabu fi'l Redd alâ'l Firaku's Selas* (Üç Fırka Üstüne Yazılmış Reddiye Kitabı) adlı bir eseri olan Ebu İshak el-Varrak Helenistik felsefenin etkisi altında kalmıştır. Aynı şekilde İbn el-Ravendi de Helenistik felsefeyi incelemiş ve kendine göre bir atom öğretisi geliştirmiştir.

İslam inançlarına aykırı düşünceler ileri sürdüğü için 'zındık' (dinsiz) olarak tanınan İbn el-Ravendi, İslam düşüncesinde materyalizmin ilk kurucusu olarak tanınmaktadır. O sadece maddenin (heyula) gerçekliğini savunmuştur. Evrende her nesne değişir, dağılır ve yeniden birleşerek bütünleşir. Olduğu gibi kalan ve ölümsüz olan sadece evren denen bütündür. Yokluktan varlık çıkmayacağı gibi, varlıktan sonra da yokluk mümkün değildir. Ravendi'ye göre ruh da bedenin doğal yaşama gücüdür, bağımsız bir varlık, bir öz değildir. Bu konuda dinlerin ileri sürdükleri görüşler ona göre yanlıştır. Ruh olmadığı için, ruhsal bir evren de yoktur.

İbn el-Ravendi'ye göre inancın kaynağı da akıldır, hatta akla aykırı gelen düşünceler bile aklın ürünüdür. İnsanın tutarsızlıklara, çelişkilere düşmesi aklını ye-

---

1. Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, c. II, s. 205, Halle A.S. Max Niemeyer, 1890.
2. Rafızî: Şiiler için kullanılan isimlerden biridir. Bu isim Ebubekir ve Ömer'in imamlığını reddederek kabul etmeyen reislerin terketmelerinden (rafaza) dolayı kendilerine verildiği, şia'nın gulat ve zeydi'ler ile birlikte üç fırkasından biri olarak kabul edildikleri söylenmektedir. (Kramer, J.H., *İslam Ansiklopedisi*, c. 9/s. 393, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964).
3. Gazzali, *İhya'u Ulumi'd -Din*, c. 1, s. 255, (2. Kitap, 2. Bab), (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1987.

terince kullanamamış olmasından kaynaklanır. İnsan bir tabiat varlığıdır ve yaratılmamıştır. İnsan ve tabiat özdeştir. Tabiatın hiç bir yerinde ve insanda tabiat üstü güçler bulunmaz. Ona göre peygamberin söyledikleri ve yaptıkları aklın ilkelerine aykırı düştüğü için birer kandırmacadır. Dinlerin gerçek bir varlık olarak niteledikleri Tanrı soyut bir kavramdır; insan düşüncesinin zamanla oluşturduğu bir ürünüdür. Evrende tanrısal bir nesne, bir öz yoktur. Tanrı'nın gerçekliğini ileri süren bütün peygamberler de birer insan olduklarından dolayı, yanlış ve akıl ile uyuşmayan sanılara kapılmışlar ve var olmayanı, var olan gibi göstermişlerdir. Tanrı'nın olmadığını savunan İbn el-Ravendi, dolayısıyla öte dünya, ahiret, cennet-cehennem vb. dinsel ögelerin hepsine de karşı çıkar. Doğal bir olay olarak gördüğü ölüm; bedeni meydana getiren özlerin dağılmasıdır.

Bilgi problemini duyu verilerine göre dayanarak açıklayan İbn el-Ravendi'ye göre yaşanan; yani tecrübe ile edinilmiş olguların dışında bilinecek birşey yoktur. Bilgi duyular aracılığıyla edinilen izlenimlerin akıl ilkelerine göre düzenlenmesi sayesinde oluşur. Dinlerin bilgi diye nitelendirdiği veriler, duyular aracılığıyla kazanılmadığından, gerçeği yansıtmayan boş sanılardır. Bu sebepten dolayı, dinsel alanın bilgi sorunuyla bir bağlantısı yoktur. Akıl ile bağdaşmayan dinler yanıltmacadır. Tek ve çok tanrılı bütün dinlerin birer yanıltmaca olduğunu belirten İbn el-Ravendi mucizelerin ve peygamberliğin de aldatmaca olduğunu ısrarla savunur.

Kur'an'ın belâgatını (güzel, edebidiliğini) inkar eden İbn el-Ravendi'ye göre Arapça inen Kur'an'ın belâgatını başka dille konuşan milletler anlayamaz. Bu yüzden de Kur'an'ı vahiy mahsulü olarak kabul etmek zordur.[4]

Tanrı'nın insanları öldürmekten başka bir gücü olmadığını söyleyen İbn el-Ravendi'ye göre peygamberlerin gaibden (görünmeyenden) haber verdiklerini iddia etmeleri ise ispatlanamaz. Cennetin insan duyularına hitap eden ve kaba zevkler vadeden tasvirlerle anlatılmasına da karşı çıkar. Tanrısızlığı ve dinsizliği savunan İbn el-Ravendi'nin, kendisini eleştirenlerce tanrı tanımazlığının çeşitli nedenleri vardır. Eleştirenlerin bir kısmı onun başkan olmak hırsında olduğunu söylerken, bir kısmı da onun sadece para için yazdığını iddia etmişlerdir. İbn el-Ravendi'ye bu eserlerin para karşılığında yazdırılması için ona Yahudilerin maddi destek sağladıkları rivayet edilir.[5] Ancak Hilmi Ziya Ülken'in belirttiği üzere: "... İbn Ravendi'nin sırf bir kanaat savunması halinde bu mücadeleye girmiş olması ihtimali kuvvetlidir. Çünkü para için risalelerini yazdığını gösterecek belirli kanıtlar yoktur..."[6]

---

4. Çubukçu, I. Agah, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 11, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.
5. Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, s. 241, Dergah Yayınları, İstanbul, 1994, Üçüncü Baskı.
6. Ülken H, Ziya, *İslam Felsefesi, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 23, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, Üçüncü Baskı.

İbn el-Ravendi'nin materyalist görüşlerini ve İslam dini ile bütün diğer dinleri eleştirerek inkar ettiği düşüncelerini kapsayan eserleri, İslam dünyasındaki diğer materyalist düşünürlerin eserleri gibi zamanımıza ulaşmamıştır.Onun eserlerini kendisine reddiyeler yazmak üzere karşı çıkan diğer düşünürlerin kitaplarından öğrenmekteyiz. İbn el-Ravendi'nin dine karşı yazdığı risaleler, siyasi takiplere uğramıştır. Kelamcılar, Hayyat, İbn el-Cevzi ve İsmaili el-Muayyed fi'l-Din'in eserlerinde onun düşüncelerine ve eserlerinden alıntılara rastlanmaktadır. İbn el-Ravendi'nin elimize geçen eserlerini dolaylı olarak şöyle öğrenmekteyiz:

a) Hayyat'ın *Kitab el-İntisar*'ında; hemen hemen tam olarak bulunan *Kitab Fazihat el-Mu'tezile:* Bu eser Cahiz'in Mu'tezile görüşlerinin savunması olan *Fazilat el-Mu'tezile*'sine bir cevap olarak kaleme alınmıştır. İbn el-Ravendi bu eserinin ilk kısmında eski Mu'tezile alimlerini ele alarak, onların fikirlerindeki çelişkileri göstermekte ve çelişkileri onların 'rafiziliğine' atfetmektedir. Kitabın ikinci kısmında ise şiiliği müdafaa etmektedir.

b) İbn el Cevzi'nin *Muntazam fi'l-Tarih*'inde birçok parçaları muhafaza edilmiş olan *Kitab el-Damig* (Yergi Kitabı) İbn el-Ravendi burada Kur'an'ın muhtelif kısımlarına hücum etmektedir.

c) İsmaili el-Mu'ayyed fi'l Din'in *Macalis* adlı eserinde parçaları muhafaza edilmiş olan *Kitab el-Zumurruz:* İbn el-Ravendi bu eserinde genellikle peygamberlik ve özel olarak da Muhammed'in peygamberliği fikrini çok şiddetli bir şekilde tenkide tabi tutar. Peygamberlere atfedilen mucizelerin uydurma olduğunu, Kur'an'ın taklid edilemeyecek bir güzellikte olmadığını, dini nasların akıl tarafından kabul edilemeyeceğini ve bu yüzden de atılmaları gerektiğini hep bu eserinde belirtir. Kendi gerçek düşünceleri olan bütün bu sözleri Brahmanların ağzından ilettiği için *Kitab el-Zumurruz* daha sonraki alimler tarafından adeta Brahmanizmin bir kaynağı olarak da kabul edilmiştir.[7]

d) Kitab el-Tac isimli eserinde İbn el-Ravendi alemin yaratılmış olduğu düşüncesini eleştirir.

e) Kitab el-Lü'lü (İnci Kitabı) adlı eserinde ise hareketlerin sonsuzca sürdüğünü ve bu yüzden de sonlu varlık olmayacağını iddia eder.[8]

7. Kraus, P., *Ravendi 'madd.' İslam Ansiklopedisi*, c. 9/s. 639ab, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.
8. Ülken, H. Ziya, a.g.e., s. 23.

EBU'L-ALÂ EL-MA'ARRİ (973-1057)

Şair Beşşar bin Burd gibi Ebu'l-Ala-el-Ma'arri de zındık ve materyalist eğilimli şairlerden biri olarak ünlüdür. Arap dilini en iyi kullanan pessimist (kötümser) bir şair olmasının yanısıra, şiirlerinde felsefi düşünceler de ihtiva eden bir filozof sayılmaktadır.[1] Ebu'l-Ala-el-Ma'arri felsefi görüşlerini şiirleriyle örmüş ve çoğunlukla da bunları sembol ve mecazlarla ifade etmiştir. Bazı araştırmacıların onun filozof olmadığını ileri sürmelerine rağmen[2], herhangi bir eserin felsefi sayılabilmesi için onun nesir halinde olması gerekir diye bir zorunluluk bulunmamaktadır. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz gibi Parmenides, Empodokles vb. gibi düşünürler de felsefelerini manzum şekilde ifade ettikleri halde onların sadece birer şair olduklarını hiçkimse iddia etmemektedir. El-Ma'arri'nin eserlerinde sıkça kullandığı sembol ve mecazlara gelince, 'anlaşılmaz karanlık filozof' olarak nitelenen Herakleitos (m.ö. 544-484) da bu nitelendirmeyi hak edecek kadar çokça mecaz ve sembol kullanmıştır.

Yemen'den gelmiş Tanuh Kabilesine mensup bir ailenin çocuğu olarak 973 tarihinde Halep ile Humus arasında bulunan Maarretünnu'man'da doğdu. Dedesi, babası ve amcası bu bölgede kadılık yapmışlardı. Anne tarafı ise Halep'li Beni Sebike'dendir.[3] Şair Beşşar bin Burd gibi âmâ olan el-Ma'arri, dört yaşlarında geçirdiği çiçek hastalığından dolayı önce bir gözünü kaybetti, bir müddet sonra da ikinci gözünü kaybederek tamamen kör oldu. Babası tarafından çok iyi bir eğitim gören el-Ma'arri, ona olan şükranını bir mersiyesinde babasını ölümsüzleştirerek gösterdi. Çocukluk ve gençlik dönemiyle ilgili tahsili ve hocaları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bir ara Halep'e giderek İbn Haleveyh'in talebesi Muhammed bin Abdullah bin Sa'd'dan dil ve edebiyat, Yahya bin Mis'ar et-Tenûhi'den hadis okudu. Günümüze kalan eserlerinden onun lûgat, edebiyat, gramer, fıkıh ve tarih öğrenimi gördüğü bilinmekle birlikte bu ilimleri ne zaman ve nerede, kimlerden öğrendiği kesin olarak bilinmemektedir. Yirmi yaşından sonra, Irak ve Suriye bölgesinde başkalarından öğrenecek birşeyi kalmadığını belirttiğinden bu yaşlarda tahsilini tamamlamış olduğu düşünülebilir.[4]

Halep'te araştırmalar yaptıktan sonra Bağdad'a giden el-Ma'arri, burada büyük kütüphanelerden birinde müdürlük yapan Basra'lı Abd üs Selam'la tanışarak, onun evinde haftada bir defa cuma günleri toplanan serbest düşünürler arasına

1. Huart, Clemente, *Litterature Arabe*, s. 99, Librairie Armand Colin, Parie, 5, Rue de Mezieres, 1902.
2. Duncan b., Macdonald, A., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 199, London, 1903.
3. Halifat, Sahban, *Ebu'l-Ala el-Ma'arri madd. Islam Ansiklopedisi*, c. 10/s. 287, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994.
4. Halifat, Sahban, *a.g.m.*, c. 10/s. 287.

katıldı. Bu düşünürlerin bir kısmı Mutezile kelamcıları gibi rastyonalis, bir kısmı ise tamamen materyalistti. El-Ma'arri bu düşünürlerden çok etkilendi.[5]

Eserleri arasında gençlik yıllarında yazdığı Sıkt ez-Zend (Çakmak Taşı Kıvılcımları), oldukça çok sayıda mektuplar, matematik hakkında bir risale (makale, küçük, kısa eser) ve pek çok şiir bulunmaktadır. Bu şiirleri arasında olgunluk devresinde yazdıklarını *Lüzum ma lem yelzem* (Mecburi Olmayan Zaruretler) adı altında topladı. Eserine bu adı vermesinin nedeni 'secili nesirde' pek de zorunlu olmayan iki veya üç kafiye yapmış olmasından dolayı gereksiz olan bu sıkıntıya işaret etmiş olmaktır. Pek çok dehanın başına gelen halk arasında anlaşılamama ve husumet onun da başına gelmiş, büyük ithamlara ve çirkin rivayetlere maruz kalmıştır. Kur'an'ı taklid eden bir eser kaleme aldığı ve bu eserin çok etkili olduğu söylenir: "... Dörtyüz seneden beri camilerin mihraplarında okunanları bırakın ve bana başka haberler verin..."[6] dediğine bakılırsa eserinin öz itibariyle Kur'an'dan tamamen farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ebu'l Ebu Ala el-Ma'arri, "Ben şimdiye kadar hiç kimseyi hicvetmedim" dediği zaman "Evet, Peygamberden başka hiç kimseyi hicvetmedim" dediğini söylemişlerdi. (3) Ebu Ala el-Ma'arri, ne sünni halk topluluklarının düşüncelerinde ve ne de âlim kimselerin görüşlerinde pozitif sayılabilecek birşey olmadığını belirtti. Fıkıh âlimi (din hukuku bilgini), Kelamcı, sufi ve idarecileri ısrarla tenkid eder, onların cehaletini ortaya koymaktan büyük bir zevk alırdı. Kendisi de pessimist bir düşünür olan El-Ma'arri bir şiirinde şöyle demektedir: "... İstisnasız olarak herşey manasız birer oyuncaktır. Kader kördür ve felek ne hayatın zevkini çıkaran kralın ne de gecelerini dua ve ibadetle geçiren zahidin canını bağışlar; ne de akıl üstü şeylere inanmak bize varlığın sırlarını açıklar. Dönen feleklerin arkasında olanlar bizim için daima meçhul kalacaktır..."[7]

Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin bu sözleri ile sergilediği aşırı pessimizm, aynı şekilde Pascal (1623-1662)'ın *Pensees* (Düşünceler)'lerinde de kendisini gösterir.[8]

Ebu'l Ala el-Ma'arri, fakih, hadis âlimi, kelamcı ve tarihçilerin din konusunda ileri sürdükleri şeylere itibar etmez, haşr, cennet, cehennem, ceza, mükafat ve hac gibi büyük çoğunluğun tartışmasız kabul ettiği meseleleri tartışırdı. Dini hayattan ziyade ahlâki hayata büyük önem veren el-Ma'arri, yapmacık ve şekle dayanan taklitçi dindarlığa şiddetle karşı çıkardı. Kendi zamanında Mısır'da yönetimi ellerinde tutan Fatımilerin imanın bilgi ve dinin kuralları kaynağı olduğunu iddia ettikleri bir dönemde Ebu'l Ala el-Ma'arri, onların yalan söylediğini,

5. Huart, Clemente, *Litterature Arabe*, s. 99, Librairie Armand Colin, Parie, 5, Rue de Mezieres, 1902.
6. Huart, Clement, *Arap ve Arap Dilinde Islam Edebiyatı*, s. 119, (çev. Cemal Sezgin), Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1944.
7. De Boer, T. J., *Islamda Felsefe Tarihi*, s. 48 (çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.
8. Pascal, *Pensees*, Frag, 194, s. 55, (Ing. trans. b. W.F. Tiotter), London, 1947.

akıldan başka önder bulunmadığını, yayılmaya çalışılan bu görüşlerin yöneticilerin çıkarları için uydurulduğunu ifade edecek kadar cesur davranmıştı. Onun bu konudaki fikirlerini kendi sözlerinden aktaracak olursak şöyle der: "... Dinler, şahsi menfaat motiflerinden uydurulmuş bir ümit kapısı açar. Her ne kadar bu meseleler hakkında hakikat, ancak kulaklara fısıldanırsa da, mezhepler ve fırkaların hepsi, nüfuz sahiplerince mevkilerini kuvvetlendirme yolunda kullanılır. O halde en akıllıca iş, dünyadan elini eteğini çekmek ve tam manasıyla alakasız kalmaktır; bunu hiçbir menfaat beklemeksizin yapmak fazilet ve asalettir..." (Lüzumiyyat, 1, 51)[9] Ebu'l Ala el-Ma'arri'ye göre Fatımiler kötülüğün yaygınlaşmasını isteyen ve Peygamberin yaptıklarını ortadan kaldıracak bir imamın gelmesini bekleyen kimselerdir (el-Lüzumiyyat, II, 448)[10] Onun bu gibi sözlerinden dolayı Fatımilerin Dai'd-Duatı (Davet Edicisi) kendisiyle yazışmış ve onu inançlarından dolayı cezalandırmaya kalkışmıştır. Gazzali'nin Batıni Dai'leri hakkındaki görüşleri de hemen tamamıyle Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin görüşlerine benzemektedir.

Ilkeleri olduğu kadar insanları da çekinmeden eleştiren Ebu'l Ala el-Ma'arri, özellikle acı bir şekilde güçlü bir sınıf olan ulemalara, memur ve Islam'ın yasal temsilcilerine saldırmasına karşılık, bunlardan onun başına ciddi bir problem açılmamıştır. Ebu'l Ala el-Ma'arri üzerindeki yorumlar her yönden hararetli bir şekilde tartışılmış ve çoğunluk tarafından serbest düşünür ve materyalist olarak ileri sürülmesine rağmen kitap bölümlerini veya düşüncelerini alarak onun başka türlü düşündüğünü savunanlar da olmuştur. Onun düşünceleri her ne kadar felsefi düşünce özelliğini gösterse de bir felsefi sistem ve metoda sahip değildir; birbirinden bağımsız olarak ortaya koyduğu görüşlerinden meydana gelir.

Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin düşünceleri Doğu düşüncesine uygun ve alışmış parlak bir yazar olarak aşağıdaki unsurları içerir:

1) Hemen hemen başka hiçbir şeyin karışmadığı katıksız bir inanç tayin edilmesi.
2) Kendisinin ileriye sürdüğü itikadın belirli doktrinlerinde az veya çok yaşayan bir inanç.
3) En temel olması gerekmesine rağmen, birçok doktrine karşı kesin bir muhalefet.
4) Az ya da çok yer etse dahi düşüncelerin bir birikimi tam olarak yabancı teorilerle de ilgilidir.

9. De Boer, T. J., *Islamda Felsefe Tarihi*, s. 48 (çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.
10. Halifat, Sahban, *Ebu'l-Ala el-Ma'arri madd. Islam Ansiklopedisi*, c. 10/s. 288, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994.

5) Bu fikirleri ve teorileri atmak için gösterilen sürekli bir eğilim ve yeniye karşı eskiye dönüş.[11]

Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin ileri sürdüğü bu görüşler mantıksal bir tutarsızlıkmış gibi görünmekle birlikte, o keskin zekası ve fanatizme kaçmayan ateşliliği ile kendisini anlaşılmaz bir insan olarak da göstermek istememiştir. Ona göre her bir mezhebin aralarında çekişerek, sadece kendilerinin doğru söyledikleri hakkındaki yalanları dünyayı karmaşaya sokarak bozmuştu. Eğer insanın doğal özünden nefret edilmeseydi kiliselerle camiler yan yana yükselebilirlerdi.[12]

Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin, Emin el-Hûli, Aişe Abdurrahman ve Hamid Abdülkadir gibi düşünürlerle birlikte Reynold A. Nicholson tarafından da anlaşılması çok zor, akıl ve mantığa güveni sarsan, aklın gücünü sınırlayan ve tabiatta geçerli kanunların zorunluluğunu inkar eden bir kimse olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Onun düşüncelerini neden böyle kapalı ve dolaylı bir üslup içinde gizleme gereğini duyduğu araştırılmaktadır. Bu arada Abu'l Ala'nın karamsar bir dünya görüşüne sahip olmasını ve evlenmemesini cinsel iktidarsızlıkla izaha çalışmaktadırlar. Ancak bu durum hiçbir zaman objektif olarak ortaya konulamayacak bir konudur.[13] Ebu'l Ala el-Ma'arri büyük bir hümanist olmakla birlikte adeta insan soyunun devam etmesini istemeyecek kadar da pessimist bir tavır sergiliyordu. Hayatı boyunca hiç evlenmeyen düşünürün şu beyiti bu konudaki düşüncelerini açıkça ortaya seriyor:

"... Bu hata babam tarfından yapılsa da bana.
Benim tarafımdan başkasına asla..."[14]

Bu mısraların mezar taşına yazılmasını isteyen Ebu'l Ala el-Ma'arri insanlık için en iyi düşünce olarak evrensel hiçliği (nihil) umut olarak görmekte adeta yaratılışı bir günah olarak kabul etmektedir.

"Babadan oğula bolca nasihatler
Eğer gelecekte çocuklar devleti daha iyi idare edeceklerse,
Bu onları saygıdan daha fazla uzaklaştırır
ve onların nefretin içerisinde erimesine yol açar.
Onları yetiştirip gözeten bir, hiçbir kimsenin alamayacağı
yaşamın karanlık labirentlerine gönderir."[15]

---

11. Nicholson, Reynold, A., *A Literary History of the Arabs*, s. 320, Cambridge At the University Press, 1930.
12. Nicholson, Reynold, A., *a.g.e.*, s. 321.
13. Halifat, Sahban, a.g.m., c. 10/s. 288.
14. Nicholson, Reynold, A., *A Literary History of the Arabs*, s. 317, (Margoliouth's Introduction to the Letters of Abu'l-Ala', s. XXII).
15. Nicholson, Reynold, A., *A Literary History of the Arabs*, s. 317, Cambridge at the University Press, 1930 (Z.D.M.G. vol. 29, s. 308).

Ebu'l Ala el-Ma'arri taviz vermeyen bir monoteisttir, fakat onun tanrı inancı kaderciliğin kaçınılmaz esaretinin dışına çıkmaktadır.

Yeniden dirilmeyi inkar ederken şöyle der:

"Gülüyoruz ama gülüşümüz birşey ifade etmiyor.
Hıçkırmalıyız, hıçkırmalıyız.
Cam gibi kırılıp dağıldıktan sonra
Artık dönüşü yok."[16]

İnsanoğlunun son hedefi ölüm olduğu için, bilge kişi yaşamın acılarından en kolay bir şekilde kurtulmak için yalvarmalıdır ve kendi suçu olmamasına rağmen, diğerlerinin üzerine dert ve yük olmayı reddetmelidir. Böylece kaderi acı çekmek olacaktır.[17]

Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin Risalatu'l-Gufran adlı eserinden, dinler hakkındaki görüşlerini kendi sözlerinden aktaracak olursak, o şöyle söylemektedir: "... Bazan bir adamı kendi işinde başarılı bulabilirsiniz. Bilgelikte ve argümanlarını kullanmakta mükemmeldir. Fakat o, din konusuna geldiğinde dik kafalı bir inatçı olur ve böylece o, eski alışkanlıklarını sürdürür. Dindarlık insan tabiatına işlenerek aşılanmıştır. O (din) sığınılacak bir güven olarak farzedilir. Yetiştirilmekte olan çocuğa bu hata ebeveynlerinden aktarılır. Bütün hayatı boyunca ona bu dersler verilir. Kesişler kendi manastırlarında ve dindarlar camilerde kendi inançlarını, kendilerine nesilden nesile aktarılmış bir hikaye olarak -gerçek ve hata ayrımı yapmaksızın, kabul ederler. Eğer bunlardan biri Mecusi'lere akraba ise Mecusi (Eski İranda bir din) veya Sabilere akraba ise kendisini Sabi (Yıldızlara tapan) olarak değerlendirecek ve aynı görüşü paylaşacaktır..."[18] Dini böylece 'eski zamanlardan kalma bir efsane, bir uydurmaca' olarak kabul eden Ebu'l Ala el-Ma'arri, vicdansız kişilerin insanların ahmaklık ve batıl itikada olan eğilimlerini törpüleyerek onlara sıkıntı verdiğini ifade eder. Ona göre İslam diğer inançlardan ne daha iyi ne de daha kötüdür:

"... Hanifiler tökezlemektedirler, Hıristiyanlar başıboştur.
Yahudiler dönektir, yabanidir, Mecusiler yanlış ve hatalı yoldadır.
Biz ölümlüler iki büyük ekolden oluşuyoruz:
Ya aydınlanmış aldatıcılar veya dindar aptallar..."[19]

Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin inançlar konusunda dile getirdiği tenkidlerini içeren ve bu bakımdan da çeşitli eleştirilere maruz kalan şiirlerinden bazı örnekler vermemiz onun bu konudaki düşüncelerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır:

16. Nicholson, Reynold, A., *a.g.e.*, s. 316 (Z.D.M.G. vol. 38, s. 507).
17. Nicholson, Reynold, A., *a.g.e.*, s. 316.
18. Nicholson, Reynold, A., *a.g.e.*, s. 318-318, (J.R.A.S., 1902, s. 351).
19. Nicholson, Reynold, A., *a.g.e.*, s. 318 (Z.D.M.G. vol. 38, s. 513).

"Tevratın sahibi Musa çıkıverdi ve ona güvenenleri zarara uğrattı. Ona inananlar, bu ona gelen bir vahiydir, diğerleri ise kendi icadıdır, dediler.

Üstlerinde şarabın içildiği ve bir evin taşlarını ziyaretine ne dersin? Hikmet sahibi aklına başvururşa, sonunda dinleri küçümseyip, onları alaya alır."[20]

Ebu'l Ala el-Ma'arri 'üstlerinde şarabın içildiği bir ev' olarak Kabe'yi kastetmektedir.[21]

"Gülüyoruz, ancak gülmemiz pek yersizdir.
Aslında bu dünya sakinlerinin ağlaması gerekir.
Günler bizi bir daha kalıp tutmayan bir şişe gibi kırıp dağıttı.[22]
"Ezeli bir tek yaratıcımız var dediniz.
Doğrudur, biz de öyle deriz.
Bir de O'na 'zamansız, mekansız' dediniz. O zaman bunun kapalı bir söz olduğunu da söyleyiniz.
Ondan anlaşılan, aklınızın olmadığıdır."[23]
"Din, küfür, dilden dile gelen haberler. Bir de gökten inen Furkan,
Tevrat ve İncil.
Her nesilde din diye inanılan hurafeler...
Doğru yolu bulmuş mu tek bir nesil?"[24]
"Peygamberin sözlerini doğru sanma.
Onlar, uydurdukları yalan sözlerdir.
İnsanlar mutlu bir yaşam sürdürürken, onlar
akla sığmaz şeyler söyleyip huzuru bozdular."[25]
"Tevratı okuyan, onu kâr sağlamak için yanında taşır,
okuma sevgisinden değil.
Rum kadınlarını araplara mübah kılan da
Peygamber kurallarından başkası değil."[26]

"Diyeti beşyüz altın olan bir kol, bir dinarın
dörtte birini çalarsa kesilmekte,
Öyle bir çelişki ki, bize, bizi ateşten korusun
diye susup O'na sığınmak düşmekte"[27]

---

20. al-Zahabi, *Tarih el-Islam*, Margoliouthu *'The Letter of Abu'l 'Ala of Ma'arat el-Nu'man'* adlı kitabın zeyli, s. 131, (Bu tercümeler Yasin Ceylan'ın, *'Abu'l 'ala' Al-Ma'arri Üzerine Bazı Düşünceler'* adlı makalesinden alınmıştır. Bkz. İslami Araştırmalar, Cilt. 3, Sayı, 1, Ocak 1989, s. 42-54)
21. Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 52/dn.53.
22. al-Zahabi, *Tarih el-Islam*, Margoliouthu *'The Letter of Abu'l 'Ala of Ma'arat el-Nu'man'* adlı kitabın zeyli, s. 131, (Yasin, Ceylan, a.g.m., s. 52).
23. al-Zahabi, s. 131, (Yasin, Ceylan, a.g.m., s. 52).
24. al-Zahabi, s. 131, (Yasın, Ceylan, a.g.m., s. 52-53).
25. al-Zahabi, s. 132, (Yasin, Ceylan, a.g.m., s. 53).
26. al-Zahabi, s. 132, (Yasin, Ceylan, a.g.m., s. 53).
27. al-Zehebi, s. 132, (Yasin, Ceylan, a.g.m., s. 53).

"Isa gelip Musa'nın kanununu kaldırdı.
Muhammed ise beş vakit namazı getirdi.
Dediler ki, bundan sonra nebi gelmeyecek.
İnsanlar, dünkü mü doğru yoksa yarınki mi diye şaşırdı.
Bu dünyada yaşadığım müddetçe, seni ya bir ay ya da güneş rahat bırakmaz.
"Akıl ve din hastası oldun, bana gel de doğru şeylerin haberini al.
Sudan çıkan şeyleri acımasızca yeme, taze hayvan etini de
yiyecek olarak isteme.
Annelerin ak sütleri yavruları içindir, süslü püslü kadınlar
için değil.
Yavruları ile oyalanan kuşları gafil avlama,
zulüm kötülüklerin en büyüğüdür.
Güzel kokulu bitkilerin çiçeklerini sabah erkenden
toplayan arının balına dokunma,
Onu ne başkaları için hazırladı, ne de cömertlik için topladı.
Bütün bunlardan elimi eteğimi çektim, keşke
saçlarım ağarmadan farkına varsaydım bunun."[28]

Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin doğanın bir parçası ve güzelliği olan hayvanlara bu şekilde acıyarak yaklaşması ve onlara kıymayarak avlanmalarına ve zarar görmelerine karşı çıkması onu bir vejeteryan durumuna getirmiştir. Evine kapandığı uzun yıllar boyunca et, süt, yumurta, bal gibi hayvan ürünlerini beslenme listesinden silmiş ve bu tavrı dolayısıyla inançlarında Budizm eğilimli olarak nitelendirilmiştir. Şiirlerinde açıkça ifade ettiği gibi onun ilahi vahye ve peygamberlere olan yaklaşımında da bir takım kuşkular bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin bu kadar şöhret bulmasının asıl nedeni ve ilginç olan özelliği onun özgür düşünce yapısına sahip olması ve bu düşüncelerini açıkça sergileyebilmesidir. Bu yüzden kendisine din düşmanı, zındık, mülhid gibi yakıştırmalar yapılmıştır.

Hakkındaki bu türden ithamlara karşılık, Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat al-Gufran* adlı eserinde, kendisi de bazı sapık mezhepler ve zındık diye nitelendirdiği kişilerden bahsederek cennet ve cehennem tasvirlerinde bulunarak öte dünya inancını belirtir. Onun bu eseri, Dante'nin ünlü *Ilahi Komadya*'sını andırmaktadır.[29] Her iki eserde de öte dünyaya seyahat eden kişi, ince ruhlu, yüksek ahlâklı ve şair ruhlu insanlardır ve kendilerinden önce öte dünyaya göçmüş olanlarla uzun mülakatlar yaparlar. Ancak, Dante'nin eserinde aynı konuları Ebu'l Ala el-Ma'arri'den sonra ele alarak geliştiren İbn'ül-Arabî (ö. 1240)'den aldığı etkilerle cennet, cehennem ve arafat bölümleri kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmıştır ve tasvir-

28. el-Tuvayli, el-Ma'arri, s. 82, (Yasin Ceylan, a.g.m., s. 53).
29. Ceylan, Yasin, 'Abu'l 'ala' Al-Ma'arri Üzerine Bazı Düşünceler' s. 47, (*İslami Araştırmalar*, Cilt. 3, Sayı, 1, Ocak 1989)

ler daha detaylıdır. Her iki eserin ortak özelliklerinden bir diğeri ise, yazarların yaşadıkları devrin olaylarına yer vermiş olmalarıdır. Dante, Ortaçağ Latin dünyasında büyük bir etkisi olan Aristoteles yorumcusu olarak ün yapmış Müslüman filozofu İbn Rüşd'den bahsederken İbn Rüşd'ü cehennem bölümüne koyar ve '... ve Büyük Şarih (yorumcu) İbn Rüşd'ü gördüm...'[30] derken, Ebu'l Ala el-Ma'arri de Şair Beşşar'ı cehennem bölümüne yerleştirir. Cehennem iblisi Şair Beşşar b. Burd'dan övgü dolu sözlerle bahsederken onun şu beyitlerini dile getirir:

"İblis, babanız Adem'den daha üstündür.
Bunu bilesiniz ey şerirler topluluğu,
Onun aslı ateştir, Adem ise topraktandır.

Toprak, ateşin ulaştığı yüksekliğe ulaşamaz."[31] İblis, şairin söylediği bu sözlerin doğru olmasına rağmen, yine de azapta olduğundan ve başına gelen felaketleri görmemek için gözlerini elleriyle kapatmaya çalıştığını fakat zebaniler tarafından zorla gözlerinin açılmaya çalışılmasından bahseder. Dünyada iken âmâ olan Beşşar'a ahirette iken kendisine verilen cezayı görebilmesi için bir çift göz verilmiştir. Ebu'l Ala el-Ma'arri'nin eserinde ahireti dolaşan kişi olarak dolaştırdığı meşhur şair İbn el-Karih, Şair Beşşar'ın çektiği azap karşısında kendisini tutamayarak şöyle sorar: "... Ey Mu'az'ın babası, sen sözü güzel söyledin, ama inancında hata ettin. Dünyada iken senin bazı sözlerini okur, sana sempati duyardım. Senin tövbenin de kabul edilmesini ümit ederim." Beşşar bu sözlerin karşısında; 'Behey adam, beni batıl inançlarınla meşgul etme. Benim sana ayıracak vaktim yoktur' der..."[32] Ebu'l Ala'nın Cehennem ehli olarak nitelendirdiği bazı şairler şunlardır: İmri' al-Kays, 'Antara al-'Absi, 'Alkama b. 'Abda, 'Amr b. Kulsûm, Tarafa b. al-Abd, Avs b. Hacar, al-Ahtal al-Taglibi, Ta'abbata Şarran.[33]

Ebu'l ala el-Ma'arri adeta gelecek hayattan nefret etmekte ve varolmamaya geri dönmek istemektedir. Bu görüşleriyle Hint düşüncesindeki 'Nirvana' anlayışına yaklaşıyor izlenimini vermektedir. Onun aynı zamanda bir Doğulu düşünür olduğu gözönüne alınırsa bu yaklaşım hiç de şaşırtıcı değildir. Onun Antik Yunan düşünürlerine benzeyen fikirleri yanında eski İran düşüncesinden de etkilendiği söylenebilir: "Alevden saçlarıyla, karanlıklarda genişçe dalgalanan, bir çadır gibi kıvılcımlarını sıçratan" ateşten bahsederken Zerdüşt inanışındaki karanlık (zulmet) ve aydınlık (nur) dualizmini hatırlatırcasına ateşten; yani ışıktan övgüyle sözetmektedir.[34]

Ebu'l ala el-Ma'arri'nin birbuçuk yıl kadar kaldığı (1009-1010) Bağdad şehri o zamanlar İslamın başşehri idi ve seyyahlarla tüccarların meydana getirdiği, Doğu-

30. Dante, A., İlahi Komedya, Cehennem, s. IV, manzume, s. 23. (çev. Faruk Timur) Maarif Basımevi, Ankara, 1955.
31. Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50.
32. Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50, (Risalat al-Gufran, s. 219-225).
33. Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50.
34. Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, 11. s. 403, Halle A. S. Max Niemeyer, 1890.]

nun her tarafından gelmiş büyük bir kalabalığı barındırıyordu. Bağdad aynı zamanda çeşitli inançların ve görüşlerin de karışıp kaynaştığı bir şehir idi: Hıristiyanlar, Yahudiler, Budistler ve Zerdüştler, Sabiiler ve sufiler, Materyalistler ve Rasyonalistler Bağdad'da Müslümanlarla birararda bulunuyorlardı. Bu elverişli konumdan, hiç şüphesiz ki Ebu'l ala el-Ma'arri'nin bilgiye susamış dikkatli araştırıcılığı en iyi şekilde faydalanmıştır. Bağdad'da bu kadar kısa kalmasının sebebi, büyük bir sevgiyle bağlı olduğu annesinin hastalık haberini almış olmasındandır. Evine döndükten sonra kendisini eve hapsetmiş, insanlardan uzaklaşarak yalnızlığı tercih etmiş ve kalan uzun ömrünü burada geçirmiştir. Bir vejeteryen olarak hiç hayvan eti yemeyen Ebu'l ala el-Ma'arri, körlüğünün yanısıra kendisini eve hapsetmesinden ve ruhunun da bedeni içinde hapsolmasından dolayı kendisinin 'üç bakımdan hapis' olduğunu belirterek şöyle der: "... Öyle sanıyorum ki ben üç kere hapisim-bana sorma

söylenmeye ihtiyaç olmayan haberlerden.

Görmediğim için, evimin duvarları arasına sıkıştım,

Ve bu çirkin vücut, ruhum için bir hapishanedir."[35]

Şairin bu inzivası üzerine ona el-Mapeseyn (iki katlı mahpus) lakabını vermişlerdi.

Kendisinin de belirttiği gibi çirkin bir vücuda sahip olan Ebu'l ala el-Ma'arri, oldukça ince duygulu ve mağrur bir yapıya da sahipti:

"En saçma yalanların zirvesine sesini yükseltirim.

Fakat gerçeklerden konuştuğum zaman en içten gelen sesim işitilir."[36]

Ebu'l ala el-Ma'arri dinden çıkmanın ve sapıklığın eskiden beri varolduğunu ve bunun sebeplerini de insanın yaradılışında aramak gerektiğini belirtir. Zındıklığın İslam aleminde nasıl ortaya çıktığını belirtirken; eski Arap gelenekleri ve inançlarının egemen olduğu İslam öncesi Arap kültürünün, İslam sonrasında da bazı çevreler tarafından sürdürülmesini etkin bir faktör olarak gösterir. İslamın ortaya çıkışından sonra inanmış gibi görünmekle birlikte aslında inanmayan birçok Kureyşlinin varlığından sözeder.[37] Ayrıca İslam yayıldıkça, buna paralel olarak genişleyen coğrafi sınırlar içerisinde din mensupları, eski filozoflar, tabibler ve mantık bilginlerinin felsefeleriyle karşı karşıya gelip, bu fikirlerden etkilenerek İslamın saf inançlarından uzaklaştılar.[38] "... Abu'l-Ala, bazen mü'min ve zahit kılığında görünenlerin, aslında kalplerinin ilhad ile bürünmüş olduğunu ve buna mal ve makama ulaşmak için tevessül ettiklerini belirtir..."[39] Din bilginleri (fukaha)'nin gö-

35. Nicholson, Reynold, A., a.g.e., s. 315, [Luzumiyyat (Cairo, 1891) vol. I, s. 201].
36. Nicholson, Reynold, A., a.g.e., s. 319, [Margoliouth, a.g.e., s. 132].
37. Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50.
38. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 352-353, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50).
39. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 351, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50).

rüşü açısından zındıklığın dinden çıkmaktan daha ağır bir suç olduğunu; zira dinden çıkanın tekrar dine dönüşünün kabul edildiğini, ancak zındık, sadece ölüm korkusu ile dini kabul ederse buna itibar edilemeyeceğini belirtir.[40]

Her dinde bir takım sapıkların olduğunu belirten Ebu'l ala el-Ma'arri, bu tip insanların inanan kimseler ile uyum içinde görünmelerine rağmen aslında kendi gerçek iç dünyalarını sakladıklarını ifade ederek böyle zındıklara 'Dehriye' de denildiğini söyler.[41]

Dehr kelimesinin anlamı üzerinde uzun uzun duran Ebu'l ala el-Ma'arri, bu kelimenin açıklamasını yapabilmek için Kur'an'ı Kerim'den de bazı ayetlere başvurur. Aristoteles ve takipçilerinin; 'zamanı felekin hareketi' olarak tarif etmelerine katılmaz. Böyle bir tanımın aslı olmayan bir söz olduğunu belirtir. Bu konuda kendisinden önce yapılmamış bir tarif ortaya attığını belirterek şöyle der: "... Zaman, en küçük parçasının tüm kavranan şeyleri kapsadığı nesnedir. Bu noktada zaman, mekandan farklıdır. Çünkü mekanın küçük bir parçası bir şeyi kapsayamaz..."[42]

Yasin Ceylan'a göre: "... Abu'l-Ala, bu tarifini detaylı açıklamadığı için, bunun tam değerlendirilmesini yapmak zor olmakla birlikte, onun bu tarifle modern izafiyet teorisine yaklaşmış olduğu sezilebilir. Çünkü küçük bir parçanın tüm şeyleri kapsaması demek, belli bir zaman dilimi içersinde az veya çok hadiselerin sığabildiğine işaret eden zaman mefhumunun esnekliği kavramına yaklaşmaktadır..."[43]

Ebu'l ala el-Ma'arri kendi zamanında zındık ve Dehri'lerde görüldüğü gibi her türlü din aleyhtarı faaliyetin mevcut olduğunu ve bunların işledikleri kötülüğün, Cahiliye Devri Araplarının işledikleri kötülüklerden daha fazla olduğunu belirtir. Nitekim Cahiliye Devri Arapları felsefi düşünceye eğilim göstererek sadece peygamberlik müessesesini kabul etmedikleri halde, kendi zamanındaki bu türden insanların ilahlık iddiasında bile bulunduklarını ifade eder.[44] O kendi zamanındaki, eski filozofların eserlerini okuyarak, yarım yamalak bilgilerle kendilerini âlim sanan kimseleri şöyle tarif eder: "... Bazen, eski filozofları okuyup onların yolunu takip edenlerle karşılaşırız. Bunların, kötü şeyleri iyi göstermeye çalıştıklarını, akıllarınca yeni şeyler icat etmeye uğraştıklarını görürüz. Bu kişiler, alçakça bir fiili güçleri yettiği zaman hemen işlerler, ortada yapılacak bir görev varsa, onu da bir tarafa iterler. Sanki tüm dünya onları ihtiyaç içerisinde aramaktadır. Eğer kendilerine bir emanet verilmişse, buna ihanet ederler. Şahitlik için çağırılsalar, yalan söylerler. Bir hastaya bir reçete yazacak olsalar, yazdıkları reçete hastayı öldürür mü, diriltir mi, bunu pek düşünmezler. Çünkü onların peşinde oldukları tek şey,

40. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 362, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50).
41. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 362, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50).
42. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 339, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50).
43. Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 50/dn. 39.
44. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 374-375, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 52).

sadece para kazanmaktır. Bununla birlikte, erdemli, filozof kimseler olduklarını iddia ederler..."[45]

Ebu'l ala el-Ma'arri, ehl-i sünnet anlayışına uygun olarak İmamiye, Mu'tezile ve Şi'a mezhepleri hakındaki görüşlerini dile getirmekle birlikte, Eş'ariyi eleştirisi ehl-i sünnet anlayışından farklıdır.

Herhangi bir inanca bağlanmanın insan yaratılışında mevcut olduğunu, bu sebeple insanların daha çocuk denecek yaşta büyüklerinin etkileri altında kalarak, onların inaçları yolundan, sadece alışkınlıkla gittiklerini belirtir. Camilerde veya kiliselerde ibadet edenlerin bu alışkanlıklarını atalarından aldıklarını ve bunları alırken, doğru veya yanlış olduğunu araştırmadan düşüncesizce uyguladıkların söyler. Bu yüzden, mecuzi bir ailede doğan çocuk mecuzi, yıldıza tapan bir ailede büyüyen çocuk da yıldıza tapan olur. Ancak akıl rehber yapıldığında taklid tuzağından kurtulmak mümkün olmakla birlikte, aklın hükümlerine uyarak onu benimseyenlerin ise son derece azınlıkta kaldığını belirtir.[46]

Gerçekten de *Lüzûmiyyat*'da o genellikle maskesiz ve samimidir:

"Her Müslüman hacının kutsal ziyareti olarak kabul edilen Kabe'yi ve ayrıca Siyah Taş'ın (Hacer-i Esved) ziyaret edilmesini putperestlik olarak değerlendirir. Onu haklı çıkaran aşağıdaki dizeler Mekke'de asılı olabilirdi!

"Tanrıyı öv, ona dua et.
Kutsal mabedin çevresinde yetmiş kere yürü, yedi kere değil.
Ve kafir kal!
Arzularını yerine getirmesi elindeyken,
Geri çekilme cesaretinde bulunan kişi,
Tek başına samimi sofudur."[47]

'Arap literatüründe onun sesi kadar açık ve tereddütsüz bir ses yoktur'[48] diyerek Ebu'l ala el-Ma'arri'yi metheden Duncan B. Macdonald A., aynı zamanda onu entellektüel özgürlüğün temsilcisi olarak nitelendirir. Büyük bir şair ve düşünür olan Ebu'l ala el-Ma'arri, kendi karanlığı içinde aydınlık düşüncelerle hümanizmi savunmuştur. Hamdanilerin hakimiyeti altındaki Halep'te çok tanınmış bir düşünür olarak yaşamış ve Suriye'nin kuzeyinde, doğduğu yer olan Ma'arrat en Nu'man'da 1057 senesinde 84 yaşında hayata veda ettiğinde,[49] mezarı başında yetmişten fazla şairin mersiye (övgü) okuduğu rivayet edilmektedir. (Bu mersiyeler için bkz. Yakût, III, 126-127; Safedi, VII, 101; M. Selim el-Cündi, I, 446-449).[50]

45. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 404, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 52).
46. Ebu'l Ala el-Ma'arri, *Risalat el-Gufran*, s. 403-404, (Ceylan, Yasin, a.g.m., s. 52).
47. Nicholson, Reynold, A., a.g.e., s. 319, (Z.D.M.G. vol. 31, s. 483).
48. Duncan b., Macdonald, A., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 199, London, 1903.
49. Duncan b., Macdonald, A., a.g.e., s. 199.
50. Halifat, Sahban, a.g.e., s. 199.

Ebu'l ala el-Ma'arri hayatının büyük bir bölümünü yalnızlık içinde geçirse de o hiçbir zaman entellektüel hayattan uzak kalmadı. Etrafında daima pekçok yerden gelen talebeleri vardı. Bu talebeler arasında sonraları el-Hamase yorumcusu (şarihi) olarak tanınacak olan Hatib el-Tebrizi de vardı. Sur şehrinde hadis tahsili yapan Yahya bin Ali el-Tebrizi (1030-1109), Ebu'l ala el-Ma'arri'den filoloji dersleri gördü. Bir rivayete göre Tebrizi, Ezheri'nin Kitab et-Tekdib'ini okurken rastladığı bazı şeyleri sormak için el-Ma'arri'nin yanına gelmek istediği zaman hayvan kiralamak için parası yoktu. Bu eseri torbaya koyarak kendi sırtına yükleyen Tebrizi, yaya olarak İran'dan Suriye'ye yola çıktı. Yol boyunca sırtından akan ter, torbadaki esere geçerek bu kıymetli eseri lekeledi. Bu ter lekeli eser, uzun zaman Bağdad Kütüphanesi'nde muhafaza edilerek, ziyaretçilere gösterilmiştir. Aruz veznine, Kur'an diline dair kısa bir eserle, Muallaka'ya, Hamase'ye, Ebu Tammam Divanına ve üstadı Ebu'l ala el-Ma'arri'nin Divanına şerhler (yorumlar) yazan Tebrizi, bir müddet Mısır'da profesörlük yaptıktan sonra, Bağdad'a gelerek ölüm tarihi olan 1109' kadar da Nizamiye Üniversitesi'nde kürsü işgal etmiştir.[51] Yetiştirdiği birçok talebeler arasında Tebrizi gibi bir büyük âlimin de bulunması Ebu'l ala el-Ma'arri'nin değerini kanıtlar.

Ebu'l Ala üzerinde, 1914 yılında Taha Hüseyn tarafından yapılan doktora tezinin Mısır'da ve tüm Arap aleminde takdim edilen ilk doktora tezi olması da onun önemini belirtir.[52] Ebu'l ala el-Ma'arri'nin Gazzali üzerinde de etkisi olduğunu belirten Hilmi Z. Ülken Gazzali'nin sık sık ve bir çok eserinde tekrar ettiği ahiret inancı hakkındaki pragmatik kanıtın köklerini Hz. Ali'nin sözlerinde ve Ebu'l ala el-Ma'arri'nin bir şiirinde bulduğunu ifade eder.[53]

51. Huart, Clement, *Arap ve Arap Dilinde Islam Edebiyatı*, s. 179-180, (çev. Cemal Sezgin), Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1944.

52. Ceylan, Yasin, *Taha Hüseyn'in Kişiliği ve Edebi Yönü*, s. 29, (Polemik)

53. Ülken, H. Ziya, *Islam Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 323, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, Üçüncü Baskı.

YAHYA İBN CABİRUL (ö. 1058)

İspanyol felsefesinin ilk lideri Yahudi Ebu Eyyub Süleyman İbn Yahya İbn Cabirul'dur. Umumiyetle İbn Cabirul (:Gabirol) ve Latin skolastik müellifleri arasında da Avencebrol diye bilinir. Felsefi araştırmaların Asyadan İspanya'ya geçişinde ve Müslüman İspanya'nın bu çalışmalarla temasında önemli bir rol oynayan İbn Cabirol, Aristo felsefefesini, Yahudi dünyasına nakletmiştir. İslam toplumunun bütün fikri tecrübeleri Yahudiler arasında tekrarlanmıştır.[1] Bununla birlikte İbn Cabirol cüretli görüşleri ile Yahudi ilahiyatçılarının huzurunu kaçırmış ve ileri sürdüğü kainatın yaratılışı konusundaki sünni Yahudi görüşüne yaptığı itirazlar ile Maimonides'in takipçileri olan İbn Rüşdçü Meşşailerin gerisinde kalmıştır. Bundan dolayıdır ki Hayat Kaynağı[2] (:Yenbu'ul Hayat) adlı eserin İbranca metni unutulmakla beraber Latince tercümesi büyük bir otorite olarak kabul edilmekteydi.[3]

Cabirul, "Magor Chaim Yenbu'ul-Hayat", (:Hayat Kaynağı) adlı, adını Mezamür (36,10)'dan alan eseri ile tanınır ki bu, Tuleytula (:Toledo)'da Latinceye çevrilmiştir. Skolastik yazarlarca "Fons Vitae" diye bilinir.[4] Bu eser, Yeni Eflatunculuğu Batıya tanıtan eserdir. İbn Cabirul; Allah'ın yalnızca pür gerçek ve tek başına hareket eden cevher olduğunu ileri sürer; Allah'ın sıfatları yoktur, hikmet ve irade sahibidir. Bunlar iktisab edilmiş sıfatlar değil, O'nun tabiatının görünüşleridir. Dünya daha önce varolan üniversal maddenin şekillenmesiyle meydana gelmiştir. "Munfasıl cevherler" (ayrık özler) var olan şeylerden duyu vasıtasıyla yapılan soyutlanmadır. (Aristot de Anima, 111, 7-8) ve böylece zihin matematik formları düşündüğünde, onları ayrık olmadıkları halde, ayrıkmış gibi düşünür. Gerçekte bunlar ayrıca mevcut değildir; soyutlama zihni bir olaydır, böylece genel idea gerçek değil sadece bir kavram olarak var olur. Fakat Allah'ın saf ruhi varlığı ve bu dünyada bulunan bedenlerle gözlenen kaba madde arasında şeklin madde üzerine etkin olmadığı melekler, ruhlar gibi varlığın aracı formları bulunmaktadır. İbn Cabirol'un Hayat Kaynağı'ından başka iki ahlaki risalesi vardır. Bunlardan "Tikkun Midwoth han-Nefesh" "(Nefs Davranışlarının Tanzimi)'inde; insan kabbalist görüşe uygun şekilde bir mikrokozm olarak ele alınmış ve "Mibcharhap-Peninim" adlı risalesi ise Yunan ve İslam filozoflarının ah-

1. O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 136.
2. Brockelmann'a bakılırsa (GAL.1/352. ve Suppl. 1/595-596) Yenbu'ul-Hayat adlı bir eserin müellifi eserini İbn-i Zafer es-Sakali (ö. 1169) tarafından bildirildiğine göre Kur'an tefsiri olarak yazmıştır. Fakat Yenbu'ul-Hayat (:Hayat Kaynağı) adlı bu eserin söz konusu Hayat Kaynağı ile aynı eser olup olmadığını tesbit edemedik; bkz. E. Renan, Averces et L'Averroisme. s. 176/dn.1
3. E. Renan, Averroes et L'Averroisme, s. 176.
4. Baumer, Avencebralis Fons Vitae Munster, 1895; bkz. O'Leary,a.g.e., s. 146.

lak hakkındaki sözlerinden toplama bir mecmuadır. Bunlardan birincisi Luneville'de 1804'de, ikincisi, de Hamburg'da 1844'de neşredilmiştir.[5] Onikinci asırda yaşamış Yahudi filozofu olan Abraham ben David Hallevi'nin herşeye rağmen Hayat Kaynağı adlı bu eserden pek çok faydalandığını Von Josef Gugenheimer adlı araştırıcı Die Religions Philosophie des Abraham ben David ha-Levi (Abraham ben David ha-Levi'nin Din Felsefesi) (Augsburg 1850) adlı eserinde izah etmektedir.[6]

5. O'Leary, a.g.e., s. 147.
6. E. Renan, a.g.e., s. 176.

MEŞŞAÎ FELSEFESİ

Miladi sekizinci asırda İslam dünyasında ortaya çıkan Dehrilik (materyalizm) ve onun ardından gelişen Natüralizm (Tabiat Felsefesi) kendi zıtları olan spiritüalist akımlar yani Tasavvuf ve Kelam ile çarpışma halindeydi. Dokuzuncu asırda ise sadece ana hatlarıyla belirlenen Meşşai akımı, adı anılan diğer akımlarla aynı şekilde çatışmaya girişmişti. Onuncu asırda özellikle Farabî tarafından tam olarak sistemleştirilen Meşşailik karşısına İşrakilik adı verilen ve temelleri bazı iddialara göre Meşşai filozofu İbn Sina'ya dayanan İşrakilik akımı çıktı. Aynı çatışma bu yeni akımla da sürdürüldü.

Meşşailiğin akıl ve mantıktan hareket eden tutarlı rastyonalizmi karşısında İşrakilik rastyonel entüisyonizme dayanmaktaydı. Bu iki ekol arasında önemli farklardan biri de İşrakiler arasında sadece büyük ve tek bir filozof temsilcisi Türk asıllı Sühreverdi el-Maktûl'e karşılık, Meşşailer Okulunda İslam dünyasının en büyük filozofları yetişmiştir: El-Kindî (ö. 867?), Ahmed Serahsi (ö. 899), Farabî (ö. 950), İbn Tufeyl (ö. 1186), İbn Rüşd (ö. 1198) en ünlü Meşşai filozoflarıdır.

Biz bu çalışmamızda ekoller arasındaki etkileşimlerin de kaçınılmaz olduğu gerekçesiyle, filozofları ait oldukları ekoller çerçevesinde izlemektense, değişik ekolleri ve filozoflarını kronolojik olarak ele almayı uygun bulduk.

Meşşai kelimesi Grekçe olan "Peripatos" ve ondan türetilen "Peripatetikos" kelimelerinin Arapça tam karşılığıdır. Grekçe'de "Peri pathein" kelimesi: Yürümek, dolaşmak anlamındadır. Meşşai kelimesi ise M.Ş.Y. kök harflerinden türetilmiş ve "yürüyene mensup" mânâsına gelen teknik bir terimdir. İki terimin anlam benzerliği ile Meşşailik ve Peripatosculuk akımlarının aynı sonuçlara ulaştığını zannet-

mek yanlış olur. "Yürüyerek ders verenler" mânâsındaki Antikçağ Peripatosculuğunun İslam dünyasındaki yansıması kabul edilen ve aynı mânâya gelen "Meşşailik" her ne kadar Aristo felsefesinin bir takipçiliği gibi gözükse de daha kelimenin alınış kökeninde bile bir yanlış anlama vardır; şöyle ki; ünlü mütercim Huneyn İbn İshak'tan gelen yanlış bir kanı, bazı İslam kaynaklarında da yer almış ve 'peripatos' deyimini hem Eflatuncular, hem de Aristocular için kullanmışlardır. Oysa talebelerine 'yürüyerek' ders veren Aristoteles değil Eflatun'dur (Platon).

Meşşailerin İlkçağ felsefe ekolleri hakkındaki hemen bütün bilgileri Laertius'un (m. III. asır) Arapça'ya VIII. asırda düzensiz ve noksan şekilde çevrilen eserine dayanmaktaydı. Bu eser Grekçe metni ile günümüze ulaşmış ve hemen bütün Avrupa dillerine tam olarak çevrilmiştir. Çağdaş felsefe tarihçilerinin bile ana kaynaklarındam olan bu eserin ismi: **Ünlü Filozofların Hayatları ve Sözleri**'dir.

Sokrates'ten önceki felsefe İslam diniyle kolay uzlaşamadığı için, Aristo felsefesi uzun bir hazırlık devresinden sonra İslam medreselerinde bu inanç ile nisbeten uzlaşan bir felsefe oldu. Fakat Arapça yazılmış bulunan ve Meşşai dendiğinde anlaşılan sadece Aristo değil, Aristo ile Platon'un (Eflatun'un), Plotinuscu yorumlama ile uzlaştırılması anlaşılıyordu. Bilindiği üzere İslam filozofları gnostik (irfan bilgisi) temeline dayalı eski Babil, Hıristiyan ve Maniheist tesirlerini birleştiren Hermes geleneğinin hüküm sürdüğü bir coğrafya üzerinde yaşıyorlardı. İşte bu yerli tesirlerle Yunan felsefesinin karışması yeni bir felsefe sistemi ortaya çıkardı. Böylece Plotinus'un açıkladığından az çok farklı bir sudur (türüm, yayılma) felsefesi meydana geldi. Böylece karizmatik bir çevrede kendisini gösteren yeni felsefi düşünceler oldukça güç de olsa birbirleriyle uzlaştırılmaya zorlanıyordu. Bu güçlükler Meşşai (Peripatetik) felsefenin sonuna kadar devam etmiştir.

İslam felsefesinin elindeki başlıca kaynaklar ilk Hıristiyanlık devrinin Aristotelesçi Platon ve Platoncu Aristoteles yorumları olduğundan dolayı, İslam filozofları da Aristoteles'i Platon'la tamamlama ihtiyacı duydular. Bu iki filozof arasındaki farkın sanıldığı kadar büyük olmadığı düşüncesiyle onları uzlaştırmaya çalıştılar. Hâtta Meşşai filozoflarının en ünlülerinden biri olan Farabî'nin "Eflatun (Platon) ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması"[1] adlı özel bir risalesi vardır.

Antik Yunan felsefesinde Sokrat öncesi ve sonrasındaki bütün filozoflar tabiatın başlangıçsız ve ezeli olduğunu savunuyorlardı. İslamiyet ise diğer bütün Sami dinler gibi yaratılış esasına dayanıyordu. İşte bu iki zıt görüşü uzlaştırmak Aristo ile Eflatun'u uzlaştırmaktan çok daha zordu. Bu zorluğu ortadan kaldırmak için Plotinus'un sudur teorisine başvurdular. Zira miladi III. asırda yaşamış olan Plotinus da bu teoriyi, Hıristiyanlık diniyle felsefeyi uzlaştırmak için geliştirmişti.

---

1. Farabî'nin bu risalesi yukarıda anılan başlık adı altında Türkçemize çevrilmiş olarak Prof. Dr. Mahmut Kaya'nın "Felsefe Metinleri" adlı ders notlarında (s. 221-254) bulunmaktadır.

Bir başka ifadeyle belirtecek olursak Hıristiyanlık dininde de geçerli olan 'yoktan yaratma' akidesini ve bir olan Tanrı'dan çokluk âleminin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan bir teori olan sudur; yaratma, ezelilik, birlik ve çokluk arasındaki imkansız uzlaşmayı bir dereceye kadar kolaylaştırıyordu.

Mezopotamya'daki çeşitli fikirleri uzlaştıran bir çevrede yaşayan Müslüman filozoflar, bir yandan eski astrolojik görüşlerden etkilenseler de Aristo ve İslamiyetten aldıkları de erminist bir görüşe sahiptiler. Bu yüzden Meşşai filozoflardan hemen hemen hepsinin astroloji görüşünü reddeden eserleri vardır. Rastyonalist olarak tanınan Meşşai filozofları Aristo düşüncesine tam mânâsıyla bağlı değildiler. Hâtta bu kökten o derece ayrılmışlardı ki; Batı düşünürleri Farabî ve İbn Sina'dan yapılmış Latince çevirileri okudukları zaman, bu eserlerde Yunan felsefesine karşı Hıristiyanlığı savunmak için en iyi silahı bulduklarını sandılar.[2]

Aristoteles, daha İslamiyetin ortaya çıkmasından evvel Doğu'da gerek halk efsanelerinde gerekse âlimler arasında tanınmış bulunuyordu. Efsanelerde geçen Aristo; Büyük İskender'in hakîm hocası, baba dostu ve müşaviri olarak biliniyordu. İlim çevresinde ise biyografisi ve genel öğretisi inceleniyordu. Ancak ilmi çevrelerde bile Aristo'nun gerçek eserleriyle apokrif (sahte) eserleri zaman zaman karıştırılıyordu; zira onların tetkikleri Yeni-Eflatuncu yorumlara (şerhlere)dayanmaktaydı. En sadık Aristocu olarak kabul edilen Meşşai filozofu İbn Rüşd bile Yeni Eflatuncu Porphirius ve Themistius'un fikirlerini Aphrodisias'lı Alexandre'ınkilere tercih etmiştir. İşte bu yüzden Aristo'ya çok garip menkıbeler ve harikuladelikler atfedilmiş olmasına hayret edilmemelidir..

Plotinus'un *Enneades* adlı eserinin (IV. ve VI.) bölümlerinin tefsiri (yorum) *'Theologia'* adlı eserdir ve Kindî ile Farabî bu eseri yine Aristonun eseri sanmışlardır. Aslında bu yanlışlık Ortaçağ ve Yeniçağda Batı dünyasında da aynı şekilde kabul görüyordu. İslam dünyasında *Kitab er-Rububuye* olarak isimlendirilen *Theologie* adlı bu eserin, dokuz bölümden oluştuğu için 'Dokuzlu' anlamına gelmek üzere adlandırılan *Ennades* adlı kitaptaki IV. ve VI. bölümleri olduğunu ilk defa ondokuzuncu yüzyıl başlarında Dieterici adlı Alman oriantalist saptayabilmiştir.

Plotinus (m. 206-270), *Enneades* adlı kitabının Theologie adıyla bilinen IV. ve VI. bölümlerinde: «... nefsimle başbaşa kaldığım zaman, bedenimden ayrılarak saf bir cevher halinde kendi zatıma girer, bütün şeylerden sıyrılır, o anda ilim, âlim ve malûm hep ben olurum...» der. (s. 8).

Plotinus'un öğrencisi olan Porphyrius (m. 234-305), Meşşailer arasında Arapçanın fonetiğinden dolayı 'Ferferyus' olarak telaffuz ediliyordu. 'Isaguci' olarak telaffuz edilen Eisagoge (Eis tas Aristoteles Kategoriai: Aristoteles Kategorilerine Gi-

2. Ülken, H. Ziya, İslam Felsefesi, s. 42., İstanbul, 1983.

riş) adlı eserinde Porphyrius Meşşailer arasında da bilinen 5 tümelden sözediyordu. Bu beş tümel: 1) Cins, 2) Nev'i (tür), 3) Fasıl (ayrım), 4) Hassa (özellik), 5) Araz (ilinti) olarak kabul edilir.

Ortaçağ'ın ilk devirlerinde Batı'da olduğu gibi Doğu'da da Aristo, özellikle bir mantıkçı olarak tanınmaktaydı. Aristo'nun diğer ilimlerde Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve diğerleri ile tamamen aynı fikirde bulunduğu, buna mukabil sadece mantık konusunda orijinal olduğu kabil edilmekteydi. Aristo'nun *Organon* adlı mantık kitabının önceleri sadece I. Analitikler (Kıyas) ve daha sonraları ise II. Analitikler (burhan) adlı bölümleri bilinmekteydi. Genel olarak mantık öğretisi kuvvetli bir Yeni-Eflatuncu tesir altında kalmıştı.

Kindî'den itibaren Meşai filozofları Aristo felsefesindeki âlemin ezeli olduğu görüşünü benimseyememişlerdir. Gazzali'nin *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehafüt el-Felasife) adlı eserinde, âlemin hadis olması (yaratılmış olması), Allah'ın hususi inayeti ve cismani haşr (bedenlerin dirilmesi) konularında eski filozofların nasıl tutarsızlıklara düştükleri anlatılır. XIII. asırdan itibaren de Aristo artık İslam kültürüne ancak mantıkçı sıfatı ile tesir edebilmiştir.

Meşşai Filozoflarının Ortak Özellikleri

İslam felsefesi tarihinde ortaya çıkan pekçok ekol arasında en kalabalık grubu oluşturan Meşşai felsefesi Kindî'den başlayarak İbn Rüşd'e kadar devam eden dörtyüz yıllık uzun bir süreyi kapsar. Bu grubu oluşturan filozofların felsefe sistemleri arasında önemli farklar olmakla birlikte bir ekol oluşturmalarını sağlayan bazı ortak özelliklerinden de sözedilebilir. Bu ortak özellikleri aşağıdaki şekilde maddeler halinde göstermek mümkündür:

1) Meşşailer sadece felsefi ilimler kadrosuna giren mantık, bilgi teorisi, metafizik, ahlâk, psikoloji ve fizik ilimleriyle değil, aynı zamanda pozitif ilimler kadrosuna giren tıp, biyoloji, astronomi gibi ilimlerle de yakından ilgilenmişler, hattâ pozitif ilimlerden yola çıkarak felsefi ilimlere geçmişlerdir.
2) Akıl ve mantıktan yola çıkan Meşşailer, İslam dünyasında tutarlı bir rastyonalizmin gerçek temsilcileridirler.
3) Meşşailer kendilerinin dışındaki materyalist, natüralist filozoflarla mücadele ettikleri gibi, Kelâm düşünürleri ile de reddiyeler yazmak suretiyle mücadele etmişlerdir.
4) Meşşailerde sadece Aristo'nun değil, aynı zamanda Platon, Sokrates, Plotinus, Porphirius ve pek az olmak üzere Pythagoras'ın da problemler bakımından etkileri vardır. Fakat bu problemlerin çözümleri, ismi geçen İlkçağ filozoflarının çözümlerinden tamamen farklıdır.

5) Meşşailerin özellikle felsefi eserleri Ortaçağ'da Endülüs'te önce Yahudi tercümeciler sonra da Hıristiyan tercümeciler tarafından Arapçadan Latinceye çevrilmek suretiyle Latin felsefesini ve onlardan dolayı da Yeniçağ felsefesini etkilemiştir.
6) Antik ve Hellenistik kültürü İskenderiye Okulu aracılığıyla öğrenen Meşşai filozofları aynı zamanda eski Doğu düşüncesini de tanıyorlardı. Bu bakımdan Meşşai felsefesi eklektik bir özellik göstermektedir.
7) Kozmik varlığın meydana gelişini; Kindî ve İbn Rüşd haricindeki diğer Meşşai filozofları sudur (türüm, emanation) teorisiyle açıklarlar. Plotinus'tan itibaren Ortaçağ Batı ve Doğusunu ilgilendiren bu teoriye 'kozmik akıllar' veya 'on akıl' teorisi gibi adlar verilir.

EL-KİNDÎ (ö. 866 veya 875?)

Biyografisi

Kindî dokuzuncu asrın başlarında Küfe'de bir valinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Asıl adı Ebu Yusuf Yakub İbn İshak İbn Sabbah el-Kindî'dir.[1] Eğitimini Küfe, Basra ve Bağdad şehirlerinde tamamlamıştır.

Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Küfe, Basra ve Bağdad İslam kültür merkezleri durumundaydı. İlk çocukluk yıllarını bu kültür ortamında geçiren El-Kindî, bütün Müslüman çocuklara uygulanan eğitim programına göre yetiştirildi. Kur'an'ı ezberledi, Arapça gramer dersleri, edebiyat ve aritmetik dersleri aldı. Daha sonra fıkıh (İslam Hukuku) ve kelam (diyalektik) öğrendi. Bağdad'a gittikten sonra ömrünü ilim ve felsefeye adadı. Felsefeyi tam olarak anlayabilmek için o dönemde Yunanca'yı ve bu dilden birçok eserin çevrilmiş olduğu Süryanca'yı iyi bilmek gerekiyordu. Kindî'nin Yunanca'yı öğrendiği tahmin edilmekle birlikte, birçok eserin tercümesini yaptığı Süryanca'yı mükemmel olarak bildiği anlaşılmaktadır.Beyt'ül-Hikme'deki pekçok tercüme faaliyetine başkanlık etmiş ve yapılan tercümelerin kontrol edilmesinde görev almıştır. Örneğin Himsî'nin Plotinus'tan çevirdiği ve Araplar'ın Aristo'nun eserlerinden biri sandığı *Ennead*'lar gibi.

Kindî Bağdad'da Me'mun ve Mu'tasım ve onun oğlu Ahmed'in saraylarında kabul görerek bu çevreye girdi. Önemli eserlerinden bazılarını kendisine ithaf ettiği Ahmed İbn Mu'tasım'ın hocalığına atandı. Mu'tasım ve Mütevekkil (hilafeti 847-861) devrinde, yaptığı çalışmalarla adeta bir kültür patlaması yarattı. 'Feylesof el-Arap' (Arapların Filozofu) ünvanıyla meşhur olan El-Kindî, Batı dünyasında da 'Alkendus' veya 'Alkindîus' olarak şöhret kazanmıştır.

Bilgisinin genişliği ve ünlü çok büyük kütüphanesiyle zamanın diğer bilginlerinden Musa İbn Şakir'in oğullarının haset duygularını uyandırdığını, İbn Ebi Useybia şöyle rivayet eder: "Musa İbn Şakir'in Mütevekkil devrinde yaşayan oğulları Muhammed ve Ahmed, ilimde ilerlemiş kimselere karşı komplolar hazırlıyorlardı. Kindî'yi Mütevekkil'den uzaklaştırsın diye Sened İbn Ali adında birini Bağdad'a gönderdiler. Hazırladıkları komplo kısmen başarıya ulaştı ve Mütevekkil, Kindî'nin dövülmesini emretti. Bütün şahsi kütüphanesine el konuldu ve ayrı bir yere nakledilip "Kindî Kütüphanesi" adı verildi.[2]

El-Câhiz (ö. yaklaşık 870)'in *Kitâb el-Buhalâ* (Cimriler Kitabı) adlı eserinde karikatürize ettiğine göre, el-Kindî'nin ilmi otoritesi yanında bir başka şöhreti da-

---

1. Brockelman, C., (GAL) Geschichte Der Arabischen Litteratur, I/209; Leiden, 1943-1949; Brockelman, c. (GAL. Suppl): Geschihte der Arabischen Litteratur Supplement band I/372-III, Leiden 1937-1939.

2. İbn Ebi Useybia, Tabakât el-Etibbâ, Kahire, c.I, s. 207'den naklen, Şerif, M. M., İslam Düşüncesi Tarihi, c. II, s. 36, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

ha vardı ki bu da onun cimriliğiydi. Felsefe tarihindeki pekçok ünlü filozof gibi el-Kindî de toplumdan uzak bir yaşam sürdü. Çok geniş bahçesinde civarda bulunmayan değişik türde çeşitli hayvanlar besliyordu. "... el-Kıftî'nin naklettiği bir rivayet, el-Kindî'nin zengin tüccarların oturduğu bir mahallede yaşadığı, bu mahallede oturanların onun parlak bir hekim olduğunu bile bilmediklerini göstermektedir. Zamanın geleneklerine uygun olarak astrologluk (müneccimlik) da yapan el-Kindî..."[3] bu sayede astronomi bilgisini de geliştirmişir. Karmatiler* tarafından tehdit edilen Abbasî İmparatorluğunun 450 yıl daha payidar olacağını önceden haber verdiği 870 yılında hâlâ hayatta idi.

Eserleri ve Etkileri

El-Kindî'nin çoğu kısa olmak üzere 200 civarında risalesi vardır.[4] Bunlardan bir kısmı:

- Astronomi	hakkında	-23
- Müzik	hakkında	-8
- Geometri	hakkında	-26
- Tıp	hakkında	-23
- Astroloji	hakkında	-9
- Polemik	hakkında	-17
- Psikoloji	hakkında	-5
- Politika	hakkında	-12
- Meteoroloji	hakkında	-14
- Mesafeler	hakkında	-10
- Kelimeler	hakkında	-5
- Çeşitli	hakkında	-35
- Felsefe	hakkında	+ -33
		220

El-Kindî'nin tıp ve farmakoloji hakkında yazdığı eserlerden birkaç tanesini zikredecek olursak:[4]

Hippokrat Tıbbı: (:El-Tıbb el-Bukrâtî); adlı eserinde ilk ve ortaçağın en büyük hekimlerinden olan Hippokrates (m.ö. 400civ.)'ın görüşlerini anlatır.

Tıbbın Faydası: (:Kitab fi menfaat el-Tıbb); adındaki eserinde, bu ilim dalının, insan sağlığı bakımından önemini belirtmektedir.

*) Karmatîler: Karmat isimli bir şeyh tarafından dokuzuncu yüzyılın başında, Basra Körfezi kıyılarında kurulan bu teşkilat, dinsel kisve altında siyasi amaçlı bir hareket olup, aşırı sosyalizm esasına dayanmakta idi. (bkz. Massignon, L., 'Karmatiler madd.' İslam Ansiklopedesi, c. 6, s. 352b-353a)

3. Brockelman, GAL. 1/209.
4. Keklik, N., Felsefenin İlkeleri, (İst. 1987), s. 290-291.

Zehirlerin Şifaları (:Eşrefiyet el-sümûm) adındaki eserinde muâlece (:ilaçla tedavi) bakımından zehirli ilaçlar üzerinde de durmuştur.

Kuduz Köpeğin Isırması (:Uddat el-Kelb el-Kelib) adlı risalesinde, görüldüğü üzere belki de virutique yani mikroplu hastalıklardan haberi vardı.

Midde ve Gut Ağrıları (:Veca el-Mi'de ven-Nıkris)[5] adlı eserinde, mide ağrıları değimiyle herhalde ulcere (:ülser) sancılarını kasd ediyordu. Halk dilinde nukrus şeklinde telâffuz edilmekle beraber asıl telaffuzuyla nikris denilen rahatsızlık, goutte (:gut) adı verilen damla hastalığından ibaret olup, el ve ayak mafsallarında yaptığı dayanılmaz ağrılarla kendini belli etmektedir.

De Aspectibus (:Görünüşler Hakkında): El-Kindî'nin kendisinden sonra gelen optik geleneğine hediye ettiği çok sayıda özel optik teoriler ve kavramlar vardır. İlk defa El-Kindî'nin saptadığı gibi, parlak vücut sathında, her noktadan bütün yönlere şualar yayılır. El-Kindî'nin kendi ispatı olan bu prensip, Roger Bacon ve Witole tarafından kopya edildi ve figür üzerinde işaretlerle gösterildi. Aynı ispat ve figür daha geç olarak 1611'de Ambrosius Rhodius'un *Optica*'sında ortaya çıktı.[6] De Aspectibus (:Görünüşler Hakkında)'un ilk dört önermesi (:propositions); muhtelif büyüklükteki parlak ve donuk vücutların yanında gölgeler üzerinde, Bacon'un *De Multiplicatione Specierum* ve Witello'nun *Perspectiva*'sında semeresini gösterir.[7]

Keza önerme 14'te ışın eksenlerinin büyük gücünde (her ne kadar Bacon ve Witelo tarafından diğer maksatlarla kullanılsa da) ve 17-19'uncu önermelerde refleksiyon kanunu üzerinde etkilerini gösterir.[8] Witelo'nun *Perspectiva*'sındaki önermeler ve Francois Aquilon'un *Optica*'sında parlak vücut (:luminuous body) büyüklüğü ile onun radyasyon kuvveti arasındaki orantıda *De Aspectibus*'un 22'inci önermesinden faydalanmıştır.[9]

Batıda kendi uzlaştırılmış sudur teorilerini savunmak için El-Kindî'ye dayanan pekçok tabiat felsefecisi vardır. Grosseteste böyle bir uzlaştırılmış teorinin ilk savunucularındandır. Grosseteste, bütün olasılıklarında El-Kindî'nin *De Aspectibus* adlı eserinden haberdardır.[10] Ve şunları yazarken El-Kindî'yi düşünüyor olmalıydı:

---

5. İbn Ebi Useybia, Uyun el-Enba, s. 291; bkz. Keklik, N., a.g.e., s. 291.

6. Bacon, De multiplicatione specierem, Pt.II, ch. 10, bound with Bridges edition of the Opus maius, Vol. II, pp, 499-500; Witelo, Perspectiva, ed. Risner, Bk. II. theor. 17-18, pp. 67-68; Ambrosius Rhodius, Optica (Wittenberg: Laurentius Seuberüch, 1611) Bk. 1. Prop. 1, pp. 16-17; bkz. David C. Lindberg, Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision, (Isis, V. 62, 4, n. 214), s. 488.

7. Bacon, De multiplicatione specierem, Pt.II, ch. 9, pp, 494-496; Witelo, Perspectiva, ed. Risner, Bk. II. theor. 26-30, pp. 71-72; bkz. David C. Lindberg, a.g.e., s. 488.

8. Bacon, De multiplicatione specierem, Pt.V, ch. 3, vol. II, pp, 542-543; Witelo, Perspectiva, ed. Risner, Bk. II. theor. 21, p. 69; bkz. V. theor, 20, 23, pp. 200-202, Keza Rhodius da Optica adlı kitabında (bk. 1. Prop. 13, pp. 59-60), De Aspectibus'un 14'üncü önermesinden materyal kopya etmiştir; bkz. David C. Lindberg, a.g.e., s. 488.

9. Witelo, Perspectiva, ed. Risner, Bk. II. theor. 6, p. 69; Aquilon, Opticorum libri sex (Antwerp; Vidua et Filii 1 o Moreti, 1613), Bk. V, lemma 1, p. 363; bkz. David C. Lindberg, a.g.e., s. 489.

10. Crombie, A. C., Robert Groseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700 (Oxsford: Clarendon Press, 1953), p. 117, n. 2 ve David Lindberg, C., Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision, s. 488, (Isis, V. 62, 4, n. 214).

"... Bununla birlikte matematikçiler ve fizikçiler (tabiat filozoflarına karşı olarak) tabiat hakkındaki şeylerle ilgileniyorlar, görme olayının (:görüntünün), dışarı gönderme, atma (:extramission) yoluyla meydana geldiğini ifade ediyorlar..."[11]

Daha sonra onüçüncü yüzyılda Roger Bacon (1214-1294) şöyle delil gösterdi: "... Şimdi görüşün türünün görme aktından dolayı olup olmadığını düşünmek gerekir. Türün (görüntü türünün), diğer şeylerden olduğu gibi görüşten meydana geldiği aşikardır. Arazlar ve töz olarak bayağı olan şeyler (görüntü veya görme) yoluyla kendi erdemlerini mümkün kılabildikleri için görüş (yahut görüntü) bundan çok daha fazlasını yapabilir..."[12]

Son olarak John Pecham; ışınlar göze girdiği gibi, gözden yayınlanır iddiasını savunmak için otorite olarak El-Kindî'ye dayanır.[13]

Nihayet El-Kindî'nin ışığın hız yayma hakkındaki görüşü, konunun daha sonraki tartışmalarının standart bir parçası haline geldi.[14]

El-Kindî'nin Batı optiği üzerine şüphesiz büyük olan direkt etkisi onüçüncü yüzyılda olmuştur. Ondördüncü yüzyılda da *De Aspectibus*'dan iktibaslar (:alıntılar) yapılmaya devam etti ama daha sonraları *De Aspectibus*'dan direkt referanslar verilmesi azaldı. Bu yüzyılda El-Kindî; William of Ockham, John Buridan, Themon Judaeus, Nicole Oresme ve Albert of Saxony (:Saksonyalı Albert) tarafından iktibas edildi.[15]

Otto Werner'in *Zur Physik Leonardo da Vincis*[16] adlı kitabında belirttiğine göre: "... Leonardo, bazı optik teorilerini El-Kindî'den almıştır. Üstelik bundan başka öne sürebilirim ki, Leonardo'nun, göz üzerinde figür 1'de gösterdiği şekil (MSD of the Bibliotheque of l'Institut de France), El-Kindî'nin bir figüründen alınmıştır (Fig. 4) Son olarak Friedrich *Risner Opticae Libri Quatuor*, (:Kassel, Wilhelm Wesselius, 1606, p. 2), adlı kitabında El-Kindî'den alıntı yapmıştır.[17]

---

11. De iride, Grosseteste, Philosophichen Werke, ed. Baur, p. 73: "... Mathematici vero et physici considerantes ea, quae sunt supra naturam... dicunt visum fieri extramitendo...", bkz. David Lindberg, C.; a.g.e., s. 488,/dn 76.

12. Roger Bacon; The Opus Majus, ed. J.H. Bridges (London; Williams and Norgate, 1900), Vol. 11, p. 49; bkz. David Lindberg, C.; a.g.e., s. 488,/dn 77: "... Nunc considerandum est dan species visus exigatur ad actum videndi. Manifestum est autem, quod species fit a visu sicut ab aliis rebus, quia accidentia et substantie viliores visu possunt facere suas virtutes, multo magis ergo potest visus..."

13. Lindberg, David C., John Pecham and the Science of Optics (Madison: Univ of Wisconsin Press, 1970), pp. 35, 127-129; bkz. David C. Lindberg, Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision, s. 488, (Isis, V. 62, 4, n. 214).

14. Bacon; The Opus maius, ed. Bridges Pt. V.1, dist. 9, Chs, 3-4, vol, 11, pp. 68-71; Bacon, De multiplicatione specierum, Pt. IV, Ch.3, p. 528; bkz. David C. Lindberg, a.g.e., s. 489

15. Birkenmajer's revief of Bjornbo and Vogl's "Drei Optische Werke", Bibl. Math. 1912-1913, Ser. 3, 13:277; bkz. David C. Lindberg, a.g.e., s. 489.

16. Otto Werner, Zur Physik Leonarda da Vincis (Erlangen: Junge, 1910), pp. 31, 110; bkz. David C. Lindberg, a.g.e., s. 489.

17. Lindberg, David, C., a.g.e., s. 489.

Görünüşler (:Veche) Hakkında (:De Aspectibus): adlı Latinceye çevrilmiş, optikle ilgili bu çalışması, her hususta Islâm ve batı optikçilerini kuvvetli ve devamlı bir şekilde etkilemiştir.[18]

Optik bahsi El-Kindî'nin tabiat felsefesinde özel önemi olan bir yer işgal ediyordu. Onun son zamanlarda G.F. Vescovini tarafından üzerinde durulan ve sonraki bilimsel çalışmalarda yararlı analizler yapmakta etkili olan *De Radiis Stellarum* veya *De Radiis Stellatis or Stellicis* (:Yıldızların Işınları Hakkında) veya (:Yıldız Işınları veya Yıldızcık Işınları Hakkında) adlı kitabı, El-Kindî'nin optik çalışmalarının temelinde tabiat felsefesinin olduğunu gösterir. *De Radiis Stellarum* (:Yıldızların Işınları Hakkında)'un ana teması; tabiatın evrensel faaliyeti, gücün veya kuvvetin yayılması icrasıdır. El-Kindî'nin öne sürdüğüne göre;

"... Aşikardır ki, bu dünyada herşey ister cevher (:öz), ister araz olsun kendi usulünde tıpkı bir yıldız gibi ışın üretir... Dünyada fiili varlığı olan herşeyin elementlerinin şuaları her istikamete yayılır ki, bütün dünya (böylece) doludur..."[19]

"... Manifestum est quod res huius mundi, sive sit substantia sive sit accidens, radios facit suo modo ad instar siderum... Omne quod habet actualem existentiam in mundo elementian in mundo elementorum radios emittit in omnem partem, quo totum mundum replent so modo..."

(: "... Ister töz olsun, ister ilinek olsun bu dünyanın nesnelerinin yıldızlar gibi kendi nesnelerini maydana getirdiği aşikardır. Unsurlar dünyasında gerçek varlığa sahip olan herşey, her yöne ışınlar yollar. Bu sayede bunlar her yöne ışınlar gönderir. Bununla tüm evreni kendi biçiminde doldurur..."

Bu yayılma, evreni büyük bir şebeke içine bağlar ki her fiilde başka biri üzerine tabiî etki hasıl eder. Yıldızların tesiri, dünya veya arz ile ilgili olan şeyler üzerinedir; mıknatıslar, ateş, ses ve renkler, çevrelerindeki objelere etki ederler. Hattâ sözler bile, akıl tarafından yayılma kabiliyetlerine ve böylece akıl dışı etki üretmelerine göre anlaşılır.[20] Bu tabiat felsefesi; Robert Grosseteste ve Roger Bacon'ı yönlendiren ve onların tür'lerin çoğalma doktrini ürününün etkileyecisidir.[21]

De Intellectu (:Akıl hakkında) adlı risalesi, Nagy tarafından bastırılmıştır. El-Kindî'nin bu risalesinde ilk defa akıl felsefesine rastlamaktayız.[22] Bu Yeni-Eflatuncu felsefe İslâmdaki gelişim tarihi bakımından dikkate değer bir önem taşımakta-

18. Lindberg, David, C.; Alkindî's Critique of Euclid's Theory of Vision, (Isis, V. 62, 4, n. 214) s. 470.
19. Vescovini tarafından, Studi Sulla Prospettiva Medievale (Turin, G. Giappichelli, 1965), s. 46'da aktarma yoluyla söylenir; bkz. Lindberg, David, C., a.g.e., s. 471.
20. Thorndike; History of Magic, Vol. 1. p. 645,: (El-Kindî'nin kelimelerin gücü hakkındaki görüşünün özeti şöyle devam eder: "... Böylece kelimeler tarafından hareket başlatılır, hızlandırılır veya engellenir; hayaller aynada görüntüye çıkar; alevler ve şimşekler üretilir ve diğer başarılar ve kuruntular icra edilir..."; bkz. Lindberg, David, C.; AlKindî's Critique of Euclid's Theory of Vision, (Isis, V. 62, 4, n. 214) s. 471.
21. Lindberg, David, C.; AlKindî's Critique of Euclid's Theory of Vision, (Isis, V. 62, 4, n. 214) s. 471.
22. De Boer, 'Kindî madd.' Islam Ansiklopedisi 6/814a, b.

dır; El-Kindî, Aphrodisias'lı Alexander (de anima, 11)'a dayanarak, dörtlü bir akıl kabul ediyor:

1) Daima bilfiil (in actu) olan; (fa'al akıl)
2) Ruh'ta bilkuvve (in potentia) olarak bulunan (güç halindeki akıl)
3) Birinci akl'ın ruhta gerçekleştirdiği intellect. (müstefad, kazanılmış akıl) (Buraya kadar Alexanderli Aphrodisias'ın üçlü nous'una tekabül etmektedir. (:poetikos, hülikos, epiktetos)
4) Intellectus demonsrativus. (beyânî veya zâhir akıl).[23]

Bu sonuncusu P. Duhem'in tahminine göre (Le Systeme du Monde, Paris, 1916, IV, 405),[24] Alexander Aphrodisias'ın uzun uzadıya bahsettiği fakat nous adını vermediği ve vermeyeceği anima sensitiva (duyarlı nefs) olsa gerektir.[25]

Latincede 'Intellectus demonsrativus' (açığa çıkan, belli olan akıl), olarak andlandırılan, beyanî veya 'zahiri akıl' denilen bu aşamada artık ortaya çıkan bilginin dışa vurulması anlaşılmalıdır. Aslında El-Kindî de bu akla aynı zamanda 'el-aklu'z-zâhir' demekle bilgilerin artık aklın dışına taşarak görünür hale geldiğini açıklamaktadır.

El-Kindî'ye göre akıl ile akledilen (mâkul), yani bilgi aynı şeydir. Aklın kavramları algılaması, nefsin duyuları algılamasına benzese de aklın algılaması duyuların algılamasından daha güçlüdür. Aklın öğrenme ve bilgilenme aşamalarını Aristoteles'ten esinlenerek açıklamaya çalışan el-Kindî'ye göre "...akıl ya bütün akledilenlerin (bilgilerin) ve ikinci akılların sebebi olan ilk akıldır veya nefis bilfiil akletmediği sürece güç halinde bulunan ikinci akıldır..."[26]

Üçüncü akıl nefsin önceden kazanmış olduğu ve nefiste bulunan kazanılmış (müstefad) akıldır. Nefis dilediği her zaman bunu kullanabilir ve başka şeylerin meydana gelmesi için onu ortaya çıkarır. Örneğin yazı yazmasını bir kere öğrenen kişi artık ne zaman istese yazı yazabilir. Dördüncü akıl nefisteki bilginin ortaya konmasıdır ve buna zâhir (görünen) veya beyâni (beyan eden, dile getiren) akıl denir. Bu akıl başkalarını bilgilendirmek için nefiste bilfiil mevcuttur. Üçüncü ile dördüncü akıl arasındaki fark üçüncünün önceden edinilen bağımsız bilgi halinde olup, bunu dilediği zaman kullanabilmesi dördüncüsünün ise üçüncünün potansiyel halindeki bilgisinin ortaya çıkması fonksiyonudur.

El-Kindî, *optik konusunda* esas olarak Theon'un özetindeki şekli ile Euklid'in optiklerine dayanmakla birlikte bu konuda oldukça ileriye gitmiştir. Doğu ve Batıda pek çok istifade edilmiş olan eserinde:

---

23. el-Kindî, Akıl Üzerine (çev. Mahmut Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, içinde, s. 27, İstanbul, 1998.
24. De Boer, 'Kindî madd.' İslam Ansiklopedisi 6/814a, 815b.
25. De Boer, 'Kindî madd.' İslam Ansiklopedisi 6/815b.
26. el-Kindî, Akıl Üzerine (çev. Mahmut Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, içinde, s. 29, İstanbul, 1998.

1) Işığın düz hat istikametinde yayılması,
2) Doğrudan doğruya görme,
3) Ayna vasıtası ile görme,
4) Mesafe ve görüş zaviyesinin görme üzerindeki tesiri ve görme hataları üzerinde durmuştur.[27]

El-Kindî'ye göre; ışığın yayılması zamanla bağımlı değildir ve görme gözden hareket ile koni şeklinde dağılıp genişleyen ve eşyayı saran ışık huzmesi vasıtası ile meydana gelmektedir. Diğer dört duyumuz eşyadan izlenimler aldıkları halde, görme duyumuz eşyayı ani ve fi'ilî bir şekilde kavrar.[28]

El-Kindî'nin Aristo'nun *Meteorologica*'sından faydalanarak rüzgarların meydana gelişi hakkında verdiği malumat, Aristo'nun tarifine kıyasla son derece tutarlıdır. Nitekim Aristo, rüzgarları dikey ve yatay olmak üzere ikiye ayırır: Dikey rüzgarlar; yaş buharın yükselip soğuk bir tabakaya çarpması sonucu tekrar yere iner. Yatay rüzgar ise; yer kürenin çevresini kuşatan havanın hareket etmesi sonucu meydana gelir. El-Kindî ise rüzgarlar hakkındaki tariflerini şöyle yapmaktadır: Güneş kuzey bölgesinde iken bu bölgeler ısınır; güney bölgeleri ise soğur. İşte bunun sonucu olarak ısınıp genleşen hava kuzeyden güneye doğru akar. Çünkü güney bölgesinde, soğuğun etkisiyle hava alçaktır. Bu yüzden yaz rüzgarlarının çoğu kuzeyden, kış rüzgarlarının çoğu ise güneyden eser. Fakat yüksek dağlar, derin vadiler ve daha başka tabiat şartları sebebiyle değişik yönlerde esen rüzgarlar da meydana gelebilir. Bu konu üzerinde, George Hadley ile Immanuel Kant'ın söyledikleri adeta el-Kindî'nin görüşünün tekrarından ibarettir.[29]

El-Kindî yine meteoroloji hakkında gökyüzünün renginden bahsederken orijinalitesini korumuştur. O, gökyüzünün aslında belli bir rengi bulunmadığını, gördüğümüz mavi rengin nasıl meydana geldiğini ispat için *-fi mâiyyet'il-felek ve'l-levn ellâzım el-lazeverdî el-mahsus fi ciheti'l-Sema* adlı risalesini kaleme almıştır. El-Kindî'ye göre, yer küreyi kuşatan havanın içinde birçok cisimcikler vardır. Yeryüzüne gelen güneş ışınlarının karanlık gökyüzüne doğru yansıması ve yansıyan zayıf ışığın karanlıkla karışması sonucu ikisi ortası bir renk olan lacivert rengi meydana gelir. Bilim tarihçilerine göre, gökyüzünün lacivert renkli olduğunu ilk kez söyleyenler İtalyan Leonardo da Vinci ile Alman şairi Goethe'dir. Oysa El-Kindî, onlardan yüzlerce yıl önce bu gerçeği ilmi bir şekilde ispat etmiştir.[30]

X.uncu asırda her tarafta, bilhassa matematik ve tabiat felsefesine dair eserlerde el-Kindî'nin tesiri görülür. Bu eserlerden Arapça olarak elimizde pek azı bulunmaktadır; Latince tercümeleri daha fazla olup, bunların arasında Cremona'lı Ger-

27. De Boer, 'Kindî madd.' İslam Ansiklopedisi 6/814a.
28. De Boer, 'Kindî madd.' İslam Ansiklopedisi 6/814a.
29. Kaya, M., İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, s. 161-162.
30. Kaya, M., a.g.e., s. 162.

hard'ın tercümeleri de vardır. Matematiği yalnız fiziğe değil, mesela mürekkeb (:Bileşik) ilaçlar nazariyesinde olduğu gibi, tıbba da tatbik etmek isiyordu. Bu ilaçların tesirini, sıcak, soğuk, kuru yahut yaş gibi fizik vasıfların karışmasındaki geometrik nisbetler ile izah ediyordu. Bu sebepten Rönesans filozoflarından Cardan, onu on iki en yüksek zekadan biri olarak göstermekte idi.[31] El-Kindî, orta çağda bir müneccim olarak da meşhur idi: adı nücûm (:astroloji) ilminin dokuz üstadı arasında zikrolunmakta idi.

Felsefe Öğretisi ve Eğitim Anlayışı

El-Kindî kendi felsefe öğretisini Platon, Yeni-Eflatunculuk (Yeni Platonculuk) ve Aristoteles felsefelerinden de faydalanarak yeni bir anlayış çerçevesinde geliştirmiştir. Aristoteles öğretisinin takipçiliği (Peripatosçuluk), İslam dünyasında el-Kindî tarafından başlatılmıştır. Aristoteles'in öğrencilerine 'yürüyerek' ders vermesinden dolayı, bu öğretinin takipçilerine de (yürüyenlere mensup'anlamında 'Peripatosçular' denmiştir. Bu akımın İslâm dünyasındaki takipçilerine de aynı anlamda (yürüyenlere mensup) olmak üzere 'Meşsailer' denilmektedir.

Hellenistik miras İslam düşüncesiyle uzlaşarak yeni bir felsefenin temellerini atmış ve zaman içinde gelişerek Batı Hıristiyan dünyasını da etkilemiştir. El-Kindî'nin başlattığı bu okulda Türk filozof Ahmet el-Serahsî (ö. 899) öğrenim görmüştür. El-Kindî'nin öğrencisi olan ve doğrudan doğruya el-Kindî'den etkilenen Türkistanlı filozof Ahmed el-Serahsi, hocası el-Kindî ile birlikte atomun sonsuzca parnçalanabileceğini kabul etmiş ve bu konuda bağımsız birer eser yazmışlardır.[32]

Kindî başta felsefe olmak üzere, astronomi, müzik, geometri, tıp, astroloji, polemik, psikoloji, politika, meteoroloji, kelimelerle ilgili gramer, uzaklıklarla ilgili mesafeler gibi çok çeşitli konularda 200'den fazla eser kaleme almıştır.[33] Özellikle tabiatla ilgili pozitif bilgiler alanında bu çok yönlü çalışma Kindî'den itibaren bütün İslâm filozofları tarafından da benimsenmiştir. Düşünce tarihine damgasını vurmuş her İslâm filozofu aynı zamanda büyük birer tabiat bilginidirler ve pozitif bilimler alanında çok verimli çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmalardan yararlanan Batılı düşünürler, Avrupa Rönesansının ve Yeniçağ rastyonalizminin kurucuları olarak İslam düşünürlerine pek çok şey borçludurlar. Analizci karşılaştırmalı çalışmalar bu tezin doğruluğunu göstermekle birlikte ne yazık ki henüz elimizde konuyla ilgili yeterli araştırma bulunmamaktadır. Doğulu ve Batılı düşünürlerin eserleri tam olarak incelendiğinde aralarındaki bağlantılar çok daha açık bir şekilde gözler önüne serilecektir.

31. De Boer, 'Kindî madd.' İslam Ansiklopedisi 6/813b
32. Keklik, Nihat, Felsefenin İlkeleri, s. 168, İstanbul, 1987.
33. Brockelmann, GAL 1/209.

El-Kindî; felsefe deyimini şöyle tarif ediyordu: "... Felsefe (kelimesi),... bu ismin etimolojisi bakımından, hubb el-hikme (:hikmet sevgisi)'dir. Çünkü feylosof sözü, muhibb (:seven) manasındaki fila ve bir de hikmet manasındaki sufa kelimelerinden terkib edilmiş (:birleştirilmiş)'tir..."[34] Görüldüğü üzere zamanımızdan 1100 sene önceleri yaşamış olan Kindî, "felsefe" kelimesinin hangi sözlerden meydana geldiğini bilmekle beraber, filo yerine; fila ve bir de sofia yerine sufa imlalarını (-yanlış olarak-) kullanmaktaydı. Şayet bu yanılmalar müstensihlere ait değilse, Kindî'nin ve diğer İslâm filozoflarının İlkçağ felsefe dilini bilmediklerine işarettir. Oysa bazı klasik kaynaklar Kindî'nin Grekçe bildiğini iddia ediyordu.[35]

En eski İslâm filozoflarından olan Kindî (ö. 873?), daha sonraki İslâm filozofları tarafından da benimsenerek tekrarlanacak olan tariflerinde felsefe hakkında şunları söylüyor:

"... Felsefe, insanın kendini tanımasıdır..."[36]

"... Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde, külli (tümel) ve ebedi şeylerin hakikat'larının, mahiyet'lerini ve sebeb'lerini bilmektir..."[37]

"... Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde, Allah'ın fiillerini teşebbüh etmek(:onlara benzemeğe çalışmak)'tır..."[38]

"... Felsefe, san'atların san'atı ve hikmetlerin hikmetidir..."[39]

El-Kindî ontolojik ve metafizik meselelerde, kainatın sadece Allah'ın irade ve kudretiyle, madde ve zaman olmaksızın yoktan yaratılmış olduğunu delillerle ispat eder. O. bu konularda Aristoteles gibi, cisim, hareket ve zaman arasındaki ilgiden yola çıkar ancak bunların sonsuz olmayıp, yoktan yaratıldıklarını söylemekle hem Aristoteles'ten hem de Yeni Platıncu sudur teorisinden tamamen ayrılıyor. El-Kindî, sonsuzluk kavramının insanı birçok mantıki çelişkilere götürdüğünü ileri sürer. Madde, hareket ve zamanın ezeli değil, sonradan olduklarını şu şekilde savunur: Zaman; cismin varlığının süresidir. Cisim olmaksızın bağımsız zaman varlığından söz edilemez. Hareket de cisimle ilgili bir kavramdır, o da bağımsız bir varlığa sahip değildir. Şu halde madde, hareket, zamanın varlıkları bir ve beraberdir. Biri ötekinden önce veya sonra bulunamaz. Öyleyse bu üç kavramdan birinin sonlu olduğu isbat edilirse diğerlerinin de sonlu olduğu isbat edilmiş olur. Âlemdeki cisimlerin değişik şekillerde oluşu bir harekettir. Şu halde cismin bulunduğu her yerde hareket de vardır. "Cisim, önce sükun halinde vardı, sonradan hareket

34. Kindî, Hudûdel-Eşya, s. 172; bkz. Keklik, N. Felsefenin İlkeleri s. 4, (İst. 1987).
35. Keklik, N. Felsefenin İlkeleri, s. 4-5/dn.5, (İst. 1987).
36. Kindî, Hudul el-Eşya, s. 173; bkz. Keklik, N., a.g.e., s. 17.
37. Kindî, a.g.e., s. 173; bkz. Keklik, N., a.g.e., s. 17 ve dn, 18 (:Mahiyet (Quidditas)'ler ve hakikat (:realite)lerden maksat idealar ile onların maddi âlemdeki gerçekleşmesi'dir ki bunlar da cinsler ve türlerdir. Felsefenin konusu bunlardır çünkü filozoflar hüviyet (:ipseitas)'lerle yani tek tek nesnelerle meşgul olmazlar).
38. Kindî, a.g.e., s. 172; bkz. Keklik, N., a.g.e., s. 17.
39. Kindî, a.g.e., s. 173; bkz. Keklik, N., a.g.e., s. 17.

etmişti " diyemeyiz. Zira bu taktirde; "madde ya ezeli veya yaratılmıştır" gibi bir ikilem ortaya çıkar. Şayet âlem yaratılmışsa, bu yaratılma olayı da bir harekettir. Dolayısıyla hareket de sonradandır. Yok eğer madde (:alem) ezeli bir sükûn halindeydi, sonradan hareket etti denilirse o zaman, ezeli olanın değişikliğe uğraması gerekir. Oysa ezeli olan bir varlık hiçbir zaman değişikliğe uğramaz. Öyle ise madde (alem) ve haraket ezeli değildir, yani sonradan yaratılmıştır.[40]

Zamanın da sonsuz olamayacağını El-Kindî, şu şekilde savunuyor: Her zamandan önce sonsuz bir zamanın bulunduğunu düşünsek ve bu sonsuz zamanı herhangi bir nokta olarak kabul edecek olsak, hiç bir vakit o noktaya ulaşmamız mümkün olmayacaktır. Dolayısıyle, zaman sonsuz olsaydı, sonsuz olan birşeyin ne geçmişte ne de gelecekte fiil alanına çıkmaması gerekirdi. Bu ise mümkün değildir.[41]

El-Kindî'nin felsefi sistemi, her şeyden çok saf İslâm akidesine bağlı bir sistemdir. Aristoteles'in *Metafizika* adlı eserinin El-Kindî sistemi üzerindeki etkisi tamamen negatif görünmektedir.[42]

'Bilgelik Sevgisi' anlamında olan felsefe öğrenimine çok büyük bir değer veren el-Kindî; felsefe hakkındaki görüşlerini şöyle ifade eder: "... gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız... felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Şöyle ki onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icap eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup isbat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, varlığın hakikatini bilmenin (felsefenin) alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları zorunludur..."[43] El-Kindî'ye göre filozofun bilgi edinmedeki amacı gerçeğin bilgisini yakalamaktır. Gerçeğin bilgisine ulaşmaya çalışan filozofun davranışları da sıradan davranışlar değil fakat gerçeğe uygun olan doğru ve erdemli davranışlardır.

Sebeplilik Anlayışı: Gerçeğin bilgisi ancak sebeplilik bağıntısıyla elde edilebilir. 'Biz sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz'[44] diyen Kindî; herşeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebinin gerçeklik olduğunu belirtir. Ona göre mahiyeti (ne ise o, öz) olan her şeyin gerçekliği de vardır. Bu nedenle mevcut bütün mahiyet (ne ise o, öz)'lerin zorunlu olarak gerçeklikleri vardır. Kindî varlık hakkındaki bilgilerimizin şu dört terimle soruşturulduğunu belirtir;

40. Kindî, İlk Felsefe Üzerine, (Felsefet el-ûla), s. 117-119; bkz. Kaya, M., İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, s. 221.
41. Kindî, a.g.e., s. 121-122; bkz. Kaya, M., a.g.e., s. 221.
42. Kaya, M., a.g.e., s. 223.
43. Kindî, a.g.e., s. 4-5.
44. Kindî, a.g.e., s. 1.

"...Bunlar 'mıdır?' (hel), 'nedir?' (mâ), 'hangisidir?' (eyyu) ve 'niçin?' (lime)dir. 'Mıdır? sadece mahiyeti soruşturur. Her mahiyetin bir cinsi vardır, işte 'nedir?' o cinsi soruşturur. 'Hangisidir?' mahiyetin faslını soruşturur. 'Nedir?' ve 'hangisidir?' ikisi birlikte mahiyetin türünü soruşturur. 'Niçin' ise onun tamamlayıcı (gaye, amaç) sebebini soruşturur; çünkü 'niçin?' sorusu mutlak sebebi araştıran bir sorudur. Şurası açıkça bellidir ki biz bir şeyin maddi sebebine ait bilgi edindiğimiz zaman onun cinsine ait bilgiyi de edinmiş oluruz; formuna ait bilgi edindiğimiz zaman onun türüne ait bilgiyi de edinmiş sayılırız. Buna göre türün bilgisi içinde faslın bilgisi de vardır. Biz bir varlığın maddi, formel ve tamamlayıcı (gaye) sebebine ait bilgi edindiğimizde onun tarifine ait bilgiyi edinmiş oluruz; zira her tarif edilene ait gerçek, tarifin içinde mevcuttur..."[45]

Herhangi bir bilim alanında araştırma yapanların herşeyden önce o bilim alanına giren şeylerin sebeplerinin ne olduğunu araştırmaları gerekmektedir. Tabiat alanında araştırma yapıldığında doğal varlıkların sebebi olarak hareket ve değişmeyi görürüz; zira tabiat her türlü değişmenin sebebidir. Tabiî olan değişikliğe uğrayan demektir. Fizik yani tabiat bilgisi değişenin, tabiat üstü (metafizik) ise değişmeyenin bilgisidir. Bir şey kendisinin sebebi olamayacağı için; değişmenin sebebi değişme, değişenin sebebi de değişen değildir.

Kindî algılanan her bilginin isbat edilmesinin gerekmediği kanısındadır, ona göre aklın kabul ettiği her bilginin isbatı olmadığı için böyle bir isbat da istenmemelidir. Her şeyi isbat etmek mümkün değildir. "Çünkü her isbatın isbatı olsa, isbat işleminin sonsuza dek sürüp gitmesi gerekir. O takdirde hiç bir şeyin mevcut olmaması icap eder. Zira ilkelerinin bilgisi kuşatılmayan şey meçhuldür, elbette ki meçhulün bilgisi yoktur. Diyelim ki insanı 'Konuşan ölümlü canlıdır' şeklinde tarif etmek istiyoruz. Eğer konuşan, canlı ve ölümlü kavramlarını bilmiyorsak onu tanımlayamayız."[46]

Her bilim dalının ayrı bir isbat metodu vardır. Bu bakımdan matematik ilimlerinde ikna değil, isbat metodu kullanılır. İkna metodunu matematikte kullanmak demek, bu konudaki bilgimizin ilme değil, sanı'ya (zann) dayanması anlamına gelir. Matematik alanında nasıl ikna metodu kullanılmazsa aynı şekilde metafizikte duyu ve analoji, tabiat (fizik) ilimlerinde kıyası, belagatta (retorikte) isbatı ve isbatın ilkelerine ait bilgilerde de isbat metodu kullanılmaz. Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metod vardır. Araştırıcıları yanıltan şey, değişik bilgi alanlarında, o alanı ilgilendiren doğru metodu kullanmamalarıdır. '... Bazıları ikna metodunu, bazıları analojiyi, kimisi rivayeti, kimisi duyuyu (deney), kimisi de isbat metodunu benimsemiştir. Bazısı da ya araştırma yöntemine ait bilgisi-

45. Kindî, a.g.e., s. 2.
46. Kindî, İlk Felsefe Üzerine, (çev. M. Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (içinde, s. 9), İstanbul, 1998.

nin kılığından ya da gerçeğe ulaşan yolların çok olmasını arzuladığından bunların hepsini kullanmıştır..."[47] Kindî bu konuda kendisinin her alanda yapılması ve uygulanması gereken metodu kullandığını belirtir.

Doğaya Uygun Eğitim

Her şeyden önce felsefe ve eğitim anlayışını doğaya uygun olarak açıklayıp geliştirmek isteyen el-Kindî ruh ve akıl (nous) kavramları üzerinde de görüş belirtmiştir. el-Kindî'ye göre dünya genel olarak ilahi bir aklın eseridir. *Bu akıl ezelî, öncesiz ve sonrasızdır.* Sonsuz olan bu akıl daima fiil (hareket) halindedir ve bu faaliyeti bir çok şekiller altında yukarıdan aşağıya doğru etki ederek âlemi oluşturur. İlahi bir akıl olan Allah ile bedenler âlemi arasında felekler (gök küreleri) âlemini yaratan âlem nefsi vardır. İnsan nefsi bu âlem nefsinden sudur (emanation, türüm) eder. Bu insan nefsi bedene bağlı olduğu sürece feleklere bağımlıdır fakat akıl, kaynağı ve özü itibariyle serbesttir; çünkü özgürlük ve ölmezlik sadece akıl (nous) âleminde vardır. Dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmak için; aklın ezeli iyilerine yönelmek, bilgi yolunda ilerleyerek iyi davranışlarda bulunmak gerekir.

Kindî 'İlk Sebeb'in bilgisine Aristoteles gibi 'felsefe' adının verilmesini çok uygun bulur. Ona göre 'İlk Felsefe'ye ait bilgi, felsefenin diğer bütün disiplinlerini kuşatmış durumdadır.

Kindî ele aldığı bütün konularda, kendisinden önce bu konulara dair görüş bildirenlerin düşüncelerini tam olarak aktardığı gibi varsa eksikliklerini de tamamlayarak geliştirdiğini söyler. İnsan kendi türünü tamamlayıp yetkinleştirmek için eğitilen ve eğiten bir varlıktır. Kindî de "... Kendi türümüzü tamamlamaya çok istekli olduğumuzdan -zaten gerçek de böyledir- bize düşen, adetimiz olduğu üzere ele aldığımız bütün konularda eskilerin o alandaki görüşlerini tam olarak vermektir."[48] diyerek çalışma yöntemini şöyle anlatır: "... gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tazda -eksiklerini de tamamlayarak- takdim edeceğiz..."[49]

Kindî'nin Döneminde, Yanlış Olarak Otorite Kabul Edilenleri Eleştirisi

Kindî tarihin hemen her devrinde görüldüğü gibi kendi devrinde de 'zamanın düşünürü olarak tanınıp' şöhret bulan, fakat bununla birlikte gerçeği kavrayamamış, gerçeğe uzak olanların, kendisi hakkında yanlış hüküm verebilecek konum-

47. Kindî, a.g.e., s. 9.
48. Kindî, İlk Felsefe Üzerine, s. 3 (çev. M. Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (içinde), İstanbul, 1998.
49. Kindî, a.g.e., s. 3-4.

da olmalarından dolayı, karmaşık konularda uzun açıklamalar ve yorumlarda bulunmaktan kaçındığını itiraf eder. Kindî gerçeğe uzak oldukları halde, lâyık olmadıkları mevkilerde bulunan zamanın insanlarını şöyle tarif eder; "... lâyık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da bunların kıt zekaları gerçeğin esprisini anlamaktan acizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan ictihad yapma (bütün gücüyle çalışma) düzeyinde değildir. Bunların hayvani nefislerinde yer edinen haset kiri ve düşünce ufuklarını kapayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir. Saldırgan ve zalim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insani faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatının bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir..."[50]

Eğitim Geçmişle Geleceği Bağlar

Geçmişin bilgi ve birikimlerini çağın koşulları çerçevesinde özümseyip geliştirerek geleceği belirlemeye çalışan eğitim hakkında el-Kindî'nin son derece duyarlı bir yaklaşımı vardır. El-Kindî'nin eğitim konusuyla ilgili görüşlerini uzunca bir alıntıyla kendi ağzından dinlemek bizleri de duygulandıracaktır.:

"...Geçmişe şükrün borçluyuz. Hak bilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahî karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatına eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bize ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına birşey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.

O halde bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıki önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğ-

50. Kindî, a.g.e., s. 4-5.

ru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir.

Felefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir, der ki: «Bize gerçek adına birşeyler getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler.» Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık olmaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar..."[51]

Müziğin Eğitim Anlayışındaki Önemi

Kindi, Pythagorasçı müzik anlayışından etkilenmiştir. Kindî'ye göre müzikteki 7 nağme gökyüzündeki 7 gezegene karşılık gelmektedir. Şöyle ki: "... 1. Mutlâku'l-Bamm, Zuhal gezegenine, 2. Sebbâbatu'l -Bamm, Müşteri gezegenine, 3. Vustâ el-Bamm, Merih gezegenine, 4. Hınsır el-Bamm, Güneş'e, 5. Sebbâbatu'l-Müselles, Zühre gezegenine, 6. Vustâ el-Müselles Utarid gezegenine, 7. Hınsır el-Müselles ise Arz'a karşılıktır..."[52]

Kindi müzik basamaklarını da 12 nağmeye ayırır. "12 burç, dört veter, dört destan ve dört melâviyeden ibarettir. Akrep, hamel (oğlak), seraton ve kova burçları değişken oldukları için melâvi'ye eşittir. Zira melâvi eğilir, bükülür ve değişir. Öküz, arslan ve kova burçları sabit oldukları için destanlara benzetilmiştir. Çünkü bunlar, oldukları yerde sabit bulunmaktadırlar. Çevre (ikizler), başak, yay ve hut, dört veterce eşit olarak kabul edilmiştir..."[53] Kindî Yunan Pythagoras, İskenderiye ve Sabiîler felsefelerinin etkisiyle alt ve üst (arz ve gökyüzü) âlemlerin arasında bir bağ olduğuna inanmaktaydı.

Müzik kompozisyonu alanında, o dönem Arap dünyasında yeni olmayan, ancak daha yüksek seviyede tartışılan ilginç bir noktaya değinen Kindî'ye göre müziğin insan karakteri ve eğitimi üzerinde büyük bir rolü vardır. Yunanlıların «Müziğin Ethos»u dedikleri bu anlayış Doğuda Samiler arasında da uzun yüzyıllar boyunca "müziğin etkisi" olarak kabul edilmekteydi. Kindî'nin müzik anlayışına göre; örneğin 'Ud'un tellerinin taksim oranlarının matematiksel so-

51. Kindî, a.g.e., s. 2-3.
52. Çetinkaya, Yalçın, İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi, s. 64, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
53. Çetinkaya, Yalçın, a.g.e., s. 65.

runu kadar, sesin fiziksel ve psikolojik tavırlarında da önemi ve fonksiyonu vardır.

Eskilerin karmaşık dünya anlayışında nağmelerin belirli durumları ve hattâ tek notalar bile belirli gezegenlerle bağ kuruyorlardı ve böylece ahlâkî özelliklere göre bu gezegenlerin insanlara verildiğine inanıyorlardı. Kindi'nin de nağme ve ritmlerin özel çeşitlerini belirli psikolojik durumlarda kullanılabileceğini iddia ettiğini ve hattâ özel ruh hallerine teşvik ettiği anlayışını benimsediğini görüyoruz.

El-Kıfti'nin naklettiği rivayete göre, mahallesindeki tüccarlardan birinin oğlu felce yakalanmış ve Bağdad'daki hiç bir doktor onu tedavi edememişti. Bazı kimseler o tüccara bu tür hastalıkları tedavi etmede mahareti olan, çok zeki bir filozofun kendi mahallesinde yaşadığını söylediler. Kindî bu felçli çocuğu musiki ile iyileştirdi..."[54]

Felsefesini, tabiat bilimlerindeki üstün bilgi ve otoritesiyle mükemmelleştiren el-Kindi'nin müzik aracılığıyla hastalıkları tedavi etme metodu çok eski ve köklü bir geleneğin devamıdır. Bilindiği üzere Platon eğitiminde spor ve müzik olmak üzere iki alana büyük bir önem verir. Spor bedenin, müzik ise ruhun eğitimi için vazgeçilmez iki unsurdur ve insan denen varlık beden ile ruhun birliğinden oluştuğu için bu ikisinin birlikte öğretilmesi gerekir. Beden ve ruhun gelişmesi için verilen bu iki eğitim insanı bütünselliği ile kuşatır ve etkiler. Dolayısıyla bedende meydana gelen bir rahatsızlık, ruhu eğiten müzik aracılığıyla tedavi edilebilir. Günümüz tıp bilimi de psiko-somatik bir tedavi metodu geliştirme amacındadır. Eski Türklerin de Orta ve Ön Asya'da müzik aracılığıyla başta psikolojik olmak üzere pekçok hastalığı tedavi etme yöntemi uyguladıkları bilinmektedir.

54. Şerif, M.M., İslam Düşüncesi Tarihi, c. II, s. 36, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

NATÜRALİST AKIM (: TABİAT FELSEFESİ)

İlkçağ felsefesinde olduğu gibi, İslam dünyasında da en eski düşünce akımı, materyalizmle aynı yıllara tesadüf etmek suretiyle tabiat felsefesidir.

Tabiat kelimesi önce lügat bakımından bir nesnenin ruhumuzda ve zihinde iz bırakması manasına gelir. Bunun yanısıra insan karakteri ve umumiyetle karakteristik özellikler yine bu kelimeyle ifade edilir. Kelimenin kökü; mühürlemek, işlemek, bir örneğini vermek gibi anlamlarla yakından ilgilidir. Teknik anlamda tabiat kelimesinden Latincede "doğmak" manâsına gelen 'nascere', natura, 'naturalizm' terimleri türetilmiştirr. Günümüzde kullanılan "doğa" kelimesi herhalde bundan dolayıdır. Yunanca "Fueyn", İngilizce "Fusics", Almanca "Fusik", Fransızca "Fusique" aynı şekilde hep fizik ve doğmak anlamlarını içerirler. Yeniçağ filozoflarından Spinoza'nın (ö. 1677), kullandığı; "Natura Naturans" (Doğurucu Tabiat) ve "Natura Naturata" (Doğurulmuş Tabiat) deyimlerinin de gösterdiği gibi natura kelimesi felsefe dilinde doğmakla ilgili bir anlama dayandırılmışır. Tales'in takipçilerinin *Peri Füzeos* (Tabiat Hakkında) adlı eserleri gibi İslam tabiat felsefesinde bu başlıkta ve isimde eserlere tesadüf etmiyoruz. Bununla birlikte İslam dünyasında 'Tabii ilimler" denildiği zaman felsefe ve onun disiplinleri dışındaki bütün pozitif ilimler kastedilmekteydi: Tıp, fizik, kimya, astronomi yanısıra zooloji, botanik ve diğer bütün pozitif ilimler ve onların şubeleri, tabiat ilminin kapsamındadır.

İslam dünyasındaki natüralist akımın tek mensubu ve lideri olan Ebu Bekir Razî (ö. 925), özellikle pozitif ilimlerde (tıp, kimya, astronomi ve fizik), ayrıca natüralist ahlâk adı verilen ahlâk (ethik) görüşünde İslam dünyasında etkili olmuş

bir Türk filozofudur. Büyük bir filozof-tabib olarak tanınan Ebu Bekir Razî, felsefede olduğu kadar pozitif ilimlerde de oldukça büyük başarılar elde etmişti. Nitekim "Görme Olayının Niteliği" (Kitab fi Keyfiyet el-İbsar) adındaki eserinde, görme (ibsâr) olayının, gözden çıkan bir şua sebebiyle olmadığını açıklamaktaydı.[1] Bu mesele üzerinde Razî zamanında; görmenin gözümüzden çıkan şualar sebebiyle olduğu spekülasyonları yapılıyordu.

Tabiat felsefesine sadece tabiat filozofları değil aynı zamanda Meşşailer Okulu ile Bağımsız filozoflar da çok önem vermişlerdir. Bu arada bazı Avrupalı araştırıcılar İhvan'ı-Safa Risalelerinin de tabiat felsefesi zümresi içinde olduğunu iddia etmişlerdir. Meşşailerin tabiat felsefesine önem vermesi; pozitif ilimlere dayanan bir felsefe yapmak amacıyladır. Aynı amaç Bağımsız filozoflarda ve İhvan'ı-Safa'da da mevcuttur. Dolayısıyla onların tabiat ilimlerinden bahsetmeleri, tabiat felsefesi içinde dikkate alınmaları için kafi değildir.

Tabiat felsefesine en büyük düşmanlık ve darbe Gazzali'den gelmiştir. Ancak bunu yanlış yorumlamamak lazımdır. Gazzali diyor ki: "... tabiî ilimlerin konusu hareket, hareketsizlik ve kapsamı değişme yönlerinden maddi nesnelerin incelenmesidir. Tabiat felsefesi cisimleri sadece değişme ve hal değiştirme bakımından incelemektedir. Tabiî ilimler gökler âlemini, yıldızlar âlemini, ayrıca dünyamızdaki 4 ana unsuru (toprak, su, hava, ateş) ve bunlardan doğan cisimleri (madenler, bitkiler, hayvanlar) daima hal değiştirme ve umumiyetle değişme bakımlarından incelendikleri gibi, özellikle tıp ve cerrahlık yoluyla insan organlarını ve fonksiyonlarını tetkik ederler..."[2]

Tıp doktorlarının fizikle ilgileri olması gerekliliğinden olsa gerek İngilizcede doktor manasında olmak üzere "physician"deyimi kullanılmıştır.

Tabiat ilimlerine dayanarak tabiat felsefesi yapmak anlamında "Naturalizm" kullanılır. "Naturalizm" ise; tabiat kuvvetlerine (şimşek, gökgürültüsü vs.) gibi hadiselere ilahi güçler olarak bakmak suretiyle insanların tabiî afetler dolayısıyla din duygusuna sahip olduğunu iddia etmektedir. Mesela İlkçağdan itibaren böyle bir görüş ortaya atılmıştır. Max Müller'in ortaya attığı bu iddia Durkheim tarafından çürütülmüştür. Durheim'e göre iptidai insanlar, ilkel insanlar, kendilerinden güçlü tabiat kuvvetlerine değil, kendilerinden daha zayıf mahluklara tapındığı gibi, tabiat ilimleri ve fen ilerledikçe inançların zayıflaması gerekirdi ki bu da yanlış bir görüştür. İşte bu iki bakımdan naturizm iddiaları ve görüşleri çürütülmüştür.

1. İbn ebi Usaybia; Uyun el-Enba, s. 429 (Keklik, N., Felsefenin İlkeleri, s. 227'den naklen).
2. Gazzali; el-Munkiz min ed-Dalal, s. 34-35, (çev. Hilmi Güngör) Maarif Basımevi, Ankara, 1960, İkinci Baskı.

EBUBEKİR ZEKERİYYA ER RAZİ (Ö. 925)

Biyografisi

Ebubekir Razî hakkında bilgiler kısa olarak İbn'i Cülcül (ö. 994) ile İbn'ül Nedim'de (ö.995), ayrıca ayrıntılı olarak İbn el-Kıfti (ö. 1248) ile İbn Ebi Useybia'da (ö. 1270) bulunmaktadır. Bu eserlerde anlatıldığına göre Razî, gençlik yıllarında kuyumcu, sarraf idi veya büyük bir ihtimalle müzikle uğraşıp ud çalıyordu. Önce simya için müziği terketti ve daha sonra otuz ya da kırkından sonra simya konusunda yaptığı deneyler sonucu bir çeşit göz hastalığına yakalanınca simyayı bırakıp tıbba yöneldi.

Razi Halife Muktefi (hilafeti 901-907) zamanında Bağdad'da bir hastahanenin idaresini üstlendi. Muktefi'nin ölümünden sonra Rey'e dönerek orada etrafına pekçok öğrenci topladı. İlimle ilgili herhangi birşey sorulduğunda, soru önce etrafında bulunanların ilk halkasına yöneltiliyor, onlar cevabı bilemediklerinde soru ikinci halkadakilere yöneltiliyor ve bu böylece devam ederek hiç kimse cevap vermediğinde ancak o zaman Ebu Bekir Razî cevap veriyordu. Bu durum Ebu Bekir Razî'nin ne kadar çok kalabalık öğrenci kitlesine sahip olduğunu ve bilgisini ancak gerektiğinde kullandığını göstermesi bakımından önemlidir. Ebu Bekir Razi zamanında bilgi alışverişinde bir araya gelen insanlar, bilgilerine uygun olarak adeta hiyerarşik bir sıralamada oturuyorlardı ve bu sıralamanın en üstünde de Ebu Bekir Razi bulunuyordu. Bu öğrenci kitlesinin içinde en meşhurlarından biri Ebu Bekir İbn Karin el-Razî'dir.[3]

Razi'nin karakterine gelince; o cömert, hastalarına karşı şevkatli ve fakirlere karşı hayırseverdi, bu yüzden onları herhangi bir ücret ve para karşılığı olmaksızın tedavi ederdi.[4] Boş zamanlarının çoğunu okuyup yazmakla geçiren Razî, ileri yaşlarında gözlerine katarakt inmesinin sebebini bu çok okumasına bağlar.[5] Taberistan'dan gelen öğrencilerinden biri onu tedavi etmek istese de "artık çok geç, zaten dünyayı yeterince gördüm"[6] diyerek kendisine yakışanhakîmane bir tavırla ameliyata müsaade etmemişti. Altmış yaşlarında Ekim 925'te vefat etmiştir.

Razi'nin Horasanlı ve Türk asıllı olduğu modern Alman orientalistlerinden Dr. Sigrid Hunke tarafından ortaya çıkarılmıştır. Razî'nin Türk olduğunu aynı zamanda uslübunun kısa ve tutarlı cümlelerden ibaret olmasından da anlayabiliyoruz. Ebu Bekir Razî sadece Doğu dünyasında değil aynı zamanda Latin Batı dünyasında da oldukça tanınmış bir düşünürdü, nitekim özellikle tıp alanındaki eserleri

3. İbn Ebi Useybia; Uyun el-Enba fi Tabakat el-Etibba, c. 1, s. 312, (M. M. Şerif; İslam Düşüncesi Tarihi, s. 50/dn. 10).
4. İbn'ül-Nedim; Fihrist; s. 416 (M. M. Şerif; a.g.e., s. 50/dn. 11).
5. Razi; Filozofça Yaşama. s. 200 (terc. M. Kaya; Felsefe Metinleri, içinde, s. 200).
6. Muhakkik, M.; Feylesûf'i Rey, s. 7 (M. Kaya; Felsefe Metinleri, s. 231)

Latin Ortaçağında İbn Sina'nın eserleriyle birlikte onaltıncı yüzyıl sonlarına kadar el kitabı olarak okutulmuş ve "Rhazes" adıyla meşhur olmuştur.

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, Ebu Bekir Razî'nin tıbba dair eserleri, felsefeye dair olan eserlerinden çok daha fazladır. Bu sahadaki eserlerinden iki tanesi, Latin Avrupa tıbbını da etkilemiş olan *Kitab el-Mansuri* ve *Kitab el-Havi*'dir.

- **Kitab el-Mansuri:** Bu eserin Samani hükümdarı Nuh İbn Mansur adına yazıldığı sanılıyor. Latinceye "*Liber ad-Almonserem*" adıyla çevrilmiştir.

- **Kitab el-Havi:** Bu kitap, bütün tıp konularını (hastalıklar ve tedaviler) ihtiva ettiği için bu ismi almıştır. Bu eser yine Latinceye "*Liber Continens*" adıyla çevrilmiştir. 1279 sıralarında Latinceye tercümesi yapılan bu eser "*El-Cami*" adıyla da bilinir.

Türk filozofu Birunî (ö. 1051), Ebu Bekir Razî hakkında hazırladığı bir bibliyografyada onun 200'den fazla eser kaleme aldığını belirtmektedir.

Ebubekir Razî'nin felsefi eserleri ancak 1977 senesinde tek cilt halinde Lübnan'da "*Opera Philosophica*" (Felsefi Risaleler) adıyla Arapça metin olarak yayınlanmıştır ki bunlardan en önemlilerinden bir tanesi 'Ruh Doktorluğu' manâsına gelen "*Et-Tıbb-er-Ruhani*" adını taşımaktadır. Burada şu hususu belirtmemiz gerekir ki. Razî'nin eserlerinin isimlerine bakarak, konularını keşfetmek mümkün değildir. Nitekim *Ruh Doktorluğu* adlı eserinde tıp konusundan ziyade ahlâk (ethik) görüşleri ileri sürülmektedir. İkinci bir örnek olarak metafizik konulu zannedildiği halde *"Enne-lil-İniani Halikan"* (İnsanın Bir Yaratıcısı Vardır) adlı kitabı fizyoloji ve tıbba aittir. Burada insan vücudunun mükemmel yapılışından, bir Tanrı'nın varolması gerektiğine akıl yoluyla ulaşmaktadır. Avrupa'da onsekizinci asırda "Akıl Tanrısı" manasına gelen "Deizm", İslam dünyasında onuncu asırdan itibaren "İlah el-Akl" deyimi ile bilinmekteydi, kainatın şuursuz ve kendi kendine değil, mutlaka bir "nous" (akıl) tarafından, yani Tanrı tarafından yaratıldığını ve dolayısıyla akıl tarafından bir Tanrı'nın varolması gerektiğini söyleyen bir görüştür.

Nitekim ünlü filozof Francis Bacon (1561-1626) da aynı konuda olmak üzere şunları söyler: "... Tabiat felsefesi... batıl inançlara karşı en güvenilir ilaç ve iman için en uygun gıdadır... Felsefenin birazı, insanları dinsiz yapar; çoğuysa onları dine döndürür. Bu evrensel çevrenin başıboş olduğunu düşünmektense, kutsal efsanelere inanırım daha iyi... Az felsefe, insan zihnini ateizme (dinsizliğe) götürür, ama felsefede derinlik, insanların zihnini din'e döndürür..."[7]

Ebubekir Razî de insan ruhunun ancak felsefi düşünce sayesinde bu dünyanın kirinden, pasından arındığını ve ancak bu suretle kurtuluşa erebileceğini belirtir. Ona göre "... Şayet bir kimse -az da olsa- felsefe ile ilgilenir ve bazı şeyleri idrak gücüne ulaşırsa, ruhu arınır ve kurtuluşa erer. Araştırmaya ilgi duymayarak ömür-

7. Bacon, F., Novum Organum, aphr. nr. LXXXIX, (W. Durant; Felsefe Klavuzu, s. 113'den naklen)

lerini tüketen halk kitleleri, birazcık olsun düşünebilselerdi, ruhen arınıp kurtulurlardı..."[8]

Sadece bir filozof değil aynı zamanda filozofluğu ölçüsünde hattâ ondan çok daha fazla bir tabib olan Razî, anatomiden elde ettiği bilgilerle ve delil ile sonuçlara dayanarak, insanın rastgele değil, tam tersine mükemmel bir varedicinin eseri olduğunu ileri sürmüştür. Görüldüğü üzere anatomi masasında mükemmel bir varedicinin varlığını idrak eden filozofumuz gibi, *Hayy Ibn Yakzan* isimli ünlü eserin sahibi Ibn Tufeyl (ö. 1186) de eserindeki kahramana bir hayvanın anatomisini inceleterek onun mükemmel yaradılışından bir mükemmel varedici bulunmasına kanaat getirmiştir. Bir nevi felsefi roman olan bu kitap, miladi ondördüncü asırdan itibaren, birçok Avrupalı düşünürleri de etkilemiştir. Bu etkiler, bir yandan H. Z. Ülken'in fikrine göre Francis Bacon'ın *Nova Atlantis* (Yeni Atlantis) adlı ütopiasına etki yapmış; diğer yandan da (çeşitli yazarlara bakılırsa) Ingiliz yazarı Daniel Defoe (1660-1731)'nun Robinson Cruose adlı romanındaki tasvirleri andırır bir macerayı dile getirmiştir. Eseri Avrupa'da çeşitli dillere çevrilen Ibn Tufeyl de Abubacer ismiyle Latin dünyasında tanınmıştır.

Felsefe Öğretisi

Tam manasıyla rastyonalist bir düşünür olan Razî, yalnızca akla inanır. Akıl sayesinde insan sahip olabileceği en yüce bilgi olan Tanrı bilgisine ulaşabilir. Bilgi konusunda vahiy ve mistik sezgiye yer vermeyen Razî, bilgi ve davranışının yegane ölçütünün yalnızca mantıki akıl yürütme olduğunu savunur. Bilgiye eşit yatkınlıkta doğan insanlar bu yatkınlıkların geliştirilmesi sayesinde farklılık kazanır, kimileri derin düşünme ve öğrenmeye dalarken, diğer bazıları bunları ihmal ederek kendilerini pratik bir hayat tarzına yöneltirler.[9]

Razi'ye gelinceye kadar Aristoculuk, Sokratesten sonraki Yunan felsefesini dinle uzlaştırıyordu. Mu'tezile kendi din felsefesi için Sokrates'ten öncekilerden kanıtlar arıyordu. Razî, hem Aristo'dan hem de Kelamcılardan uzaklaştı. Tabiatçı Yunan filozoflarıyla Hind felsefesi arasında bağlantı kurmaya çalıştı.

Felsefesinde tabiat ilimlerine önem verdi. Kendisi aynı zamanda büyük bir tabib idi ve ilmi deneye bağlıyor, tıpta kehanete yer vermiyordu.[10] Tabiat olaylarının simgesel ve gizli (bâtın) anlamları ile açıklanması fikrini reddediyordu. Tabiatın açıklanmasında atomist düşünür Demokritos'un izinden giden Razî'ye göre; madde boşluk sebebiyle ayrılmış, görünmeyen parça ve atomlardan meydana gelmiş-

8. Ebu Hatim er Razi; Ebu Bekir er-Razi ile Ebu Hatim er-Razi Arasında Geçen Tartışma, s. 12 (terc. M. Kaya)
9. Kraus, P., Opera Philosophica, s. 296 (M. M. Şerif; Islam Düşüncesi Tarihi. c. 2, s. 55/dn. 46).
10. Kaya, M., Felsefe Metinleri, s. 245.

tir. Bu atomların sıklık ya da seyrekliği yahut onları ayıran boşluğun hacmi, cisimlerin ağırlık ve hafiflik, katılık ve yumuşaklık gibi birinci niteliklerini beliler. Aristo'nun cisim anlayışına bağlı olarak "kuşatan cisimle kuşatılan cismin sınırı" (phys; IV, 212ª, 5)[11] şeklindeki boşluğun imkansızlığı anlayışını reddeder ve boşluğun mümkün olduğunu savunur.

Hareket cismin zati bir niteliğidir. Dolayısıyla bütün cisimler, kendi zati hareketleriyle aşağıya, âlemin merkezine doğru hareket ederler. Aristo'nun söylediği gibi, tabiî yerlerine yahut terkiplerindeki baskın unsura bağlı olarak aşağıdan yukarıya veya yukarıdan aşağıya doğru hareket etmezler. Razi'nin metafizik doktrininin esasını teşkil eden beş ezeli prensip; madde, mekan, zaman, nefs ve yaratıcı'dır (Bârî, Demiurgos).

- Madde; ezelidir, âlem ezelden beri var olan şekilsiz bir madde (heyula'dan)'den yaratılmıştır.

- Mekan; maddenin gereksinim duyduğu bir yer olarak ikinci ezeli prensiptir.

- Zaman; genel olarak harekete, özel olarak da göklerin hareketine bağlıdır. Zaman hareketi doğurmaz, onu yalnızca gösterir ve bu yüzden esas itibariyle zaman hareketten ayrılır.

- Nefs; Allah, madde ve zamanla birlikte ezelidir. Razî Pythagoras ve Platon'un dediği gibi tenasüh (metampsychos) -nefsin bedenden bedene geçmesi- doktrinine inanır. Razî'ye göre esasen canlı olan nefs, başlangıçta aynı derecede akılsız idi. Nefsin maddeye meftunluğu sebebiyle Allah, nefsin kendi başına yapamadığı şeyi, yani madde ile birleşmesini sağladı. İşte âlemin yaratılışı -ki bu âlemde nefs her zaman bir yabancıdır- bu birleşme ile irtibatlıydı. Maddi formlara ve cismani lezzetlere dalmış olan nefs, aklın aydınlatması sayesinde, nihayet gerçek kaderinin şuuruna varacak ve gerçek yurdu olan akli âlemdeki yerini aramaya çalışacaktır.

- Razî'ye göre yaratıcı Allah; insana "kendi Tanrılık Cevheri" olan aklı vermiştir. Bu akıl sayesinde insan daha yüksek bir âlemden geldiğini hatırlayacak ve bu âleme felsefe öğrenmekle ulaşacaktır. Nefs bu öğrenime kendini adadığı ölçüde kurtulmayı başarabilecek ve ma'kuller (akledilirler) âlemine kavuşacaktır. Bu şekilde de Pythagorasçılar'ın dedikleri gibi "doğuş çemberinden kurtulmuş olacaktır". Felsefe öğrenimiyle arınmamış olan nefslere gelince, bunlar felsefenin şifa verici değerini anlayıncaya kadar bu dünyada kalacaklardır. Nihai maksat hasıl olduğunda, yani insan nefsi akli âleme yöneldiğinde, aklın klavuzluk ettiği insan nefsi yurduna dönecek ve aşağı âlem (sufli âlem) sona ererek, zorla şekil verilen madde asli haline, mutlak şekilsizlik ve safiyetine dönecektir.[12]

11. Fahri, M., Islam Felsefesi Tarihi, s. 92 (terc. K. Turhan).
12. Kaya, M., Felsefe Metinleri (içinde) (Kindi, Razi, Farabi), s. 1 vd.

Razi'nin inanışına göre peygamberlik makamı gereksizdir. Çünkü onun için Allah'ın verdiği aklın ışığı hakikati bilmek için kafidir. Öğretisinin bu yanından dolayı Razî, bölücü ve kafir olarak görülmüştür.

Sadece Tanrı'ya inanan ve Tanrı'nın peygamberlerini kabul etmeyen Razî'ye göre; akıl iyi ve kötü ile faydalı ve zararlıyı ayırd edebildiğinden dolayı Tanrı aracısız olarak insan aklı tarafından bilinebilir. Bu yüzden peygamberlere ihtiyaç yoktur. Ayrıca bazı insanlara diğer bütün insanlar için rehberlik etme imtiyazı verilmesinin de haklı bir tarafı olamaz. "Akıl (us) dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir" diyen Descartes gibi Ebu Bekir er-Razî de aynı şekilde <<Akıl herkese eşit şekilde dağıtılmıştır>> der. Bu konuyla ilgili olmak üzere Ebu Hatim el-Razî; Ebu Bekir Razî'yle yaptığı bir tartışmada Ebu Bekir Razî'nin görüşlerini şöyle aktarır: "... Allah'ın bazı kimseleri peygamber olarak seçip, bütün insanlardan üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları onlara muhtaç kıldığını nereden biliyorsunuz? Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesini, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helâk olmasını ilâhi hikmetle nasıl bağdaştırıyorsunuz?... Hakîm ve Rahîm olan Allah'ın hikmet ve merhametine yaraşan dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamakır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkmış olur. İnanç ayrılıkları sonucunda birbirlerinin kanını dökmektense, düşmanlık duygularının savaşlara yolaçıp bir felaket halini almaktansa, bizim söylediğimiz daha tutarlı ve daha güvenli bir yoldur. Nitekim nice kimselerin bu yüzden öldüğünü görmekteyiz..."[13]

Razi, bu şekilde nübüvveti (peygamberliği) inkâr ettikten sonra genel olarak dinleri eleştirir. Yahudilerin, Hıristiyanların, Maniheistlerin ve Mecuzilerin tutarsızlıklarını gösterir. İnsanoğlunun dine bağlanışının sebeplerini şöyle sıralar:

a) Taklid ve gelenek.
b) Devletin hizmetinde olan din adamlarının nüfuzu.
c) Dinin harici tezahürleri, basit ve saf kimselerin muhayyilesini etkileyen tören ve ayinler.[14]

Din konusunda oldukça cüretkâr fikirler ileri süren Razî, bilim kitaplarının insan hayatı için Kutsal Kitaplardan daha yararlı olduğunu savunur. Tıp, geometri, astronomi ve mantıkla ilgili kitapları yazan bilim adamları olgu ve hakikatleri kendi zekaları sayesinde peygamberlerin yardımı olmaksızın bulmuşlardır.

13. Kaya, M., Felsefe Metinleri (Kindi, Razi, Farabi), s. 1.
14. Şerif, M. M., İslam Düşüncesi Tarihi; c. 2/s. 61.

Razi ahlâk görüşünde de rastyonalist bir filozoftur. Ahlâk görüşünde akıl yanında irade ve tabiata dönüş ilkeleri de önemli bir yer tutar. Akıl daha önce Platon'un ifade ettiği ve daha sonraları Schopenhauer (ö. 1860)'un da *Irade ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinde belirteceği şekilde iradenin kontrol mekanizmasıdır.

Hayvanlar ve insanlar arasındaki irade kontrolünü gerçekleştiren akıl, Razî'nin felsefesinde terbiye, büyütmek, yetiştirmek ile eş anlamda kullanılmaktadır. Terbiyeden maksat belli kuralları tekrarlamak suretiyle yetiştirmek ve büyütmektir. Hayvanlarda bu belli bir ölçüde ve bir dereceye kadar başarılı olurken, insanlarda, onları maddi hazlardan (yemek, içmek, sahip olmak vb.), manevî hazlara (bilgi, yetenek vb.), yöneltebilmektedir. Hazların aşırısının eleme dönüşeceği düşüncesinden hareketle Razî, hazların rölatif bir değere sahip olduklarını belirtir. Bu yüzden kendimizi hazlara göre değil, hazları kendimize göre belirlememiz gerektiğini belirtir.

Ebubekir Razî ahlâk felsefesinde kendisine Sokrates'i örnek almıştır. Ona göre Sokrates, Kynik (Kelbi) düşünceden uzak kalmış ve toplum hayatına aktif bir biçimde iştirak etmiştir. Aristoteles'e göre nasıl insanın ihtirasları değil, ancak bunların ifratları ayıp sayılmak gerekiyorsa aynı şekilde Razî, bu görüşü destekler. Yine Platon'un (Theaitetos, s. 176[b]) de ifade ettiği şekilde Razî de aynı düşünceyle insanların ahlâk bakımından Tanrı'ya benzemeye ve onun gibi, insanlara karşı âdil ve hatalara karşı hoşgörülü olmaları gerektiğini savunur.

Ebubekir Razî'ye göre yaratılışımızın amacı ve en üstün değer, bedeni hazlardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Yeryüzündeki bütün canlılara karşı adaletli olmamız gerektiğini savunan düşünür, hiçbir hayvanın da sırf zevk ve avcılık için öldürülmesini, onlara acı çektirilmesini haklı bir davranış olarak görmez. Ona göre acı ancak daha büyük bir ızdırabı önlemek için mazur görülebilir. Mesela cerrahın neşter kullanması, kangren olmuş uzvun kesilmesi ve dağlanması, hastaya acı ilaçlardan içirilmesi ve daha tehlikeli hastalığa yakalanır endişesiyle perhiz yaptırılması gibi.[15]

Ahlâka ait görüşünün temelinde özellikle haz ve elem üzerinde duran Razî'ye göre haz (hedone) olumlu bir şey değildir, fakat bozulması elem (patos) şeklinde tabiî şartlara dönüşün basit bir neticesidir. Razî, aşkı da bir aşırılık ve arzulara boyun eğme olarak görür. Ona göre kibir; kişiyi daha fazla öğrenmekten alıkoyduğu için kötüdür. Kıskançlık fakirlik ile açgözlülüğün bir karışımıdır. Kıskanç bir kimse başkaları iyi bir şeye sahip olduğunda, bunlardan kendisine zarar gelmese de üzülen insandır. Eğer bunlardan kendisine zarar gelirse bu sefer kıskançlık hisleri düşmanlığa dönüşür.

15. Ebubekir Razi; Filozofça Yaşama, s. 191-201 (terc. M. Kaya), Felsefe Metinleri içinde.

Ebubekir Razî, Antik Yunan düşüncesi ile Ortaçağ başlangıcında üzerinde en çok durulan konulardan biri olan 'ölüm korkusu' ile ilgili olarak şunları savunur: Razî konuya beden yok olduğunda ruhun da ortadan kalktığını düşünenlerin bakış açısıyla yaklaşır. Ölümden sonra insana birşey olmaz; zira o hiç bir şey hissetmez. Akıllı bir insanın yapacağı en güzel şey ölüm korkusundan kurtulmaktır; şayet ölümden sonraki hayata inanıyorsa, ölümle birlikte daha iyi bir dünyaya gideceğinden mutlu bir hayat sürecektir. Eğer ölümden sonra hiç birşey olmadığına inanıyorsa yine üzülmesi için hiç bir neden yoktur.[16]

Eğitim Anlayışı

Ebubekir Razî kendi eğitim sistemine Sokrates'i örnek olarak alır. Kendi zamanında ve çevresinde gerçek Sokrates'in yanlış anlaşıldığını belirterek Sokratesi örnek bir filozof ve eğitici olarak tanıtır. Ebu Bekir Razî'ye göre Sokrates; ilim sevgisi yanında, kendisine hakîm olan güçlü bir karakter yapısına sahiptir ve etrafındakilere örnek teşkil edecek bir yaşam sürmüştür. "Fazilet (erdem), her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmektir."[17] diyen Ebu Bekir Razî, Sokrates'in hiç bir konuda aşırılığa kaçmayan ılımlı bir yaşam tarzı sürdürdüğünü, kendisinin de aynı şekilde davranarak Sokrates'in izinden gittiğini belirtir.

Ahlâkın iyileştirilmesi ile ilgili olarak et- *Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserinde maddeler halinde şu bilgileri verir Ebu Bekir Razî:

a) Ruhumuz bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa, ölümden sonraki durumumuz da buna bağlı olarak iyi veya kötü olacaktır.
b) Yaratılışımızın amacı ve hayatta en üstün değer bedeni hazlardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemin bulunmadığı bir âleme göçmek bu sayede kolaylaşacaktır.
c) Tabiat ve nefsani arzular dünyevi hazları seçmemizi; akıl ise manevî ve üstün hazlara kavuşmak için bunlardan uzak durmamızı ister.
d) Sevabını umup azabından çekindiğimiz Rabbımız bizleri gözetip kolluyor; acı çekmemizi, zulüm görmemizi ve cahil kalmamızı değil, bilgili ve âdil olmamızı istiyor.
e) Nitelik ve nicelik olarak lezzete baskın gelecek bir eleme katlanmamız gerekmez.

17. Şerif, M. M.; İslam Düşüncesi Tarihi, c. 2/s. 63.
18. Ebubekir Razi; Filozofça Yaşama, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, s. 39) (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 1998.

f) Şanı yüce yaratıcı çiftçilik, dokumacılık gibi âlemin bekası ve hayatın devamı için zorunlu olan diğer sanatları geliştirme görevini bizlere vermiştir.[18]

Ebu Bekir Razî bu maddelerde bildirdiği gerekçeler doğrultusunda kendi eğitim sistemini geliştirir. Ebu Bekir Razî'nin eğitiminde aşırı hazlara ve tutkulara yer yoktur. Bu konuda getirdiği ikna edici bir delil kendisinden sonra önce Gazzali ve Gazzali dolayısıyla da Pascal'ın kullandıkları çok ünlü bir kanıttır. Bu delile göre Ebu Bekir Razî şöyle der: "... Bize göre, dünyanın haz ve elemi ömrün sona ermesiyle son bulduğuna; ölümün olmadığı o alemdeki hazlar sürekli ve sonsuz olduğuna göre; sonsuz ve sürekli hazzı bırakıp sonlu ve geçici olanı tercih eden aldanmıştır. Madem ki bu bir gerçektir, öyleyse nefs (ruh) âlemine yükselmeyi engelleyen bedeni hazlar peşinde koşmak veya dünyevi nimetlerden aldığımız hazdan - nitelik ve nicelik bakımından- daha fazla bir eleme katlanmak bizlere yaraşmaz..."[19]

İyi eğitilmiş bir insanın kendi yaşamını güzelleştireceği ve eğitilmemiş olanlara kıyasla daha iyi yaşayacağı bilindiğinden eğitimin nihaî amacının da mutluluk olması gerekir. İnsanın mutlu yaşayabilmesi için ise neyin iyi neyin kötü, neyin aşırı neyin normal olduğunu ayırd etmesi gerekir. İşte eğitilmiş kişiler bu ayrımın bilincinde olarak davranan kişilerdir. Bu bakımdan insan doğasına uygun olan hazların bastırılmaması gerektiğini de kabul eder eğitilmiş insan. Ancak özellikle bilimlerde uzmanlaşmak isteyen veya filozof olmak, filozofça yaşamak isteyen kişiler bu isteklerini gerçekleştirebilmek için çok uzun bir süre nefsini eğiterek normal hazlardan çoğunu da terkedebilir. Ebu Bekir Razî'nin görüşüne göre böyle bir tutkuyu duyan kişi kendisini sistemli çalışmasıyla buna alıştırabilir ve insanın daha sağlıklı ve mutlu yaşayabilmesi için gerekli olan pekçok hazdan kolaylıkla vazgeçebilir. Ebu Bekir Razî'ye göre herhangi bir yaşantı biçimini kabul etmiş ve bunu kendisine görev edinmiş kimselere zor işler bile kolaylaşır. Nitekim kendi zamanından öncekilerin deyişlerinden de örnek veren Ebu Bekir Razî bu görüşünü temellendirebilmek için şöyle der: "Eskilerin de söylediği gibi gerek psikolojik gerekse fizyolojik olaylarda alışkanlık ikinci bir karakter halini alınca zorlar kolaylaşır ve ürküntü veren şeyler münis hale gelir. Gerçekten de alışkanlığın (eğitim) zor işleri kolaylaştırdığında şüphe yoktur. Nitekim ulakların yola, askerlerin savaşa çok dayanıklı olduğunu görmekteyiz."[20]

Hazların aşırısının insana elem getireceğini belirten Ebu Bekir Razî halkın malını çalıp çırparak bütün dünyayı ele geçirmenin insana öteki dünyada azap getireceğini bildirerek inançlı insanlara seslenirken, bu dünyada dahî insanın hazları

18. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 39-40.
19. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 40.
20. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 40.

peşinden düşüncesizce koşmasının başına dertler getireceğini söyler: 'On gün göz ağrısı çekme pahasına bir tabak yaş hurma yemek istemeyiz'[21] Yaş hurma yemenin göz ağrısı yanında başka rahatsızlıklara da yol açabileceğini Ebu Bekir Razî gibi aynı zamanda bir tıb doktoru olan İbn Sina dahî dile getirmiştir.

Ebu Bekir Razî kendi eğitim sisteminde aşırılıkları uygun görmez. "... akıllı biri için, hazlardan vazgeçme ve şehveti yenme pahasına katlandığı elemden daha baskın bir eleme yol açacak hazlara kendini kaptırmak yakışmaz."[22]

Ona göre Tanrı şevkatli olduğundan hiç bir canlının kendisine ve başkalarına eziyet etmemesi gerekir. Bu yüzden akla da aykırı gelen pek çok uygulamanın çeşitli inanç grupları tarafından yapılması son derece anlamsızdır. Örneğin Hindlilerin inanışları gereği çiviler üzerinde yatmaları, cesetlerini yakmaları; Maniheistlerin cinsel ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç ve sussuz kalarak su yerine idrar içmeleri, Hıristiyanların dünyadan el-etek çekip kendilerini manastırlara kapatmaları, Müslümanların ibadet maksadıyla çalışmayı terkedip az ve basit yiyecekler yiyerek rahatsız edici kaba elbiseler içinde dolaşmaları Ebu Bekir Razî'ye göre aynı şekilde aklın kabul etmeyeceği anlamsız uygulamalardır. Hindlilerin, Maniheistlerin, rahip ve sûfîlerin yaşadığı gibi yaşamak felsefi yaşayışın dışına çıkmaktır. Normal yaşayıştan bu şekilde ayrılmak filozofluktan yani bilimleri sevmekten ayrılmak ve Tanrı'ya da karşı gelmek demektir.

Sadece insanın değil, doğadaki her canlının acı çekmeden yaşama hakkına saygı gösterilmesini ister Ebu Bekir Razî: "... biz acı çekmeyi haketmeyen hiç bir canlıya -daha çok ızdırap çekmesini önlemenin dışında- elem ve ızdırap çektirmemeliyiz..."[23] derken zulmün her çeşidine karşı çıkmaktadır. Avcıların ve kendi zamanındaki hükümdarların avlanma zevkleri uğruna hayvanları katletmeleri ve insanların yanlarında yaşayan evcil hayvanlara eziyet ederek bazılarının gücünden faydalanmak üzere onları aşırı şekilde çalıştırmaları Ebu Bekir Razî'ye göre zalimce ve haksız birer davranış örnekleridir. Hatta o bu konuda son derece duyarlılık göstererek etinden ve sütünden faydalandığımız hayvanlara özel ihtimam gösterilmesini, eğer aşırı kesime yol açacaksa üremelerinin bile ihtiyaca göre sınırlandırılmasını ister. (Günümüzde hormonlanarak adeta fabrikasyon bir şekilde geliştirilen koyun ve sığırların, doğada tabii koşullarda yaşatılmadan özel çiftliklerde üretilen zavallı kümes hayvanlarının içler acısı durumlarına hepimiz ne yazık ki halâ duyarsız kalmaktayız!)

Ebu Bekir Razî ancak çevresine zarar verebilecek canlıların mümkün olduğunca yok edilmeleri gerektiğini savunur. Ancak bu da doğanın doğal dengesini bozmayacak şekilde gerçekleştirilmelidir. İnsanlara doğayla uyum içerisinde yaşamayı

21. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 41.
22. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 41.
23. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 41.

öğretmeye çalışan Ebu Bekir Razî'ye göre öğrenmenin bir 'alışkanlık' işi olduğundan bahsetmiştik. Ona göre yararlı alışkanlıkların edinilip, zararlılardan korunmanın uygulanabilirliği kişilerin yaşam koşulları, karakterleri daha doğrusu önceden edindikleri alışkanlıklarıyla ilgilidir. Bu konuda uzlaştırıcı bir tavır sergilemeye çalışan Ebu Bekir Razî, insanlara dayanabilecekleri ve uygulayabilecekleri ölçüde kurallar konulmasını ister. Bilindiği üzere bazı insanlar zengin, bazıları fakir bazılarının aşırı cinsellik, makam ve alkol gibi bağımlılıkları vardır. Dolayısıyla hazlarla ilgili aşırı istekleri yenmeye çalışırken her insan kendi sosyal ve psikolojik yapısına göre davranacaktır. Nitekim yoksul bir aileden gelen halk çocuğu basit yiyecek ve giyeceklere -alıştığı üzere- kolaylıkla uyum gösterebilirken, aynı şartlara uyması istenen zengin çocukları biraz daha fazla zorlanacaktır. Aynı şekilde tabiatın zor koşullarına alıştırılmış askerler, bu koşullardan uzak yaşayanlara nazaran daha dayanıklıdırlar. İşte bu yüzden her konuda rahata alışmış insanlara, zor kuşullara katlanmak acı verir. Tıpkı çok daha önceleri Platon'un belirttiği gibi Ebu Bekir Razî de "herhangi bir hazzın tiryakisi olanların bu alışkanlıklardan vazgeçmeleri istendiğinde bundan büyük bir ızdırap duyarlar. Hattâ tiryaki olmayanlara nisbetle o şeye karşı bağımlılıkları katbekat artar."[24] diyerek konuyla ilgili aynı düşünceleri paylaşır. İnsanların aralarındaki bu farklılığı gözönüne alarak onları eğitirken yükümlülükte eşit saymamak gerekir. Örneğin der Ebu Bekir Razî; "felsefe yapan bir hükümdar çocuğundan, halk çocuklarının yaşadığı hayata katlanması istenemez. Eğer mecbur bırakılırsa yavaş yavaş bu hayata intibakı sağlanmalıdır."[25] Ebu Bekir Razî'ye göre basit bir hayat için fakir aile çocukları ve sefalet içinde doğup-büyüyenler tercih edilmelidir. Çünkü böyle bir hayata uyum sağlamak Platon'dan ziyade Sokrates'e kolay geldiği gibi, böylelerine de kolay gelir. Bilindiği üzere Platon varlıklı bir aileden geldiği halde, Sokrates oldukça yoksul biridir.

Ebu Bekir Razî aşırı tutkuların bastırılması konusunda asla aşırılığa kaçmaz. Ona göre akıl ve adalet sınırları içinde kaldığı sürece insan her türlü tutkusunu gerçekleştirebilir. Sadece bir filozof ve eğitmen olarak değil fakat aynı zamanda ve çok daha iyi bir hekim olarak insanın sağlıklı kalabilmesi için şunları söyler; 'insan kendisine zararı dokunmayancak ve hastalığa yol açmayacak kadar yemeli. Açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememelidir. Cildini incitmemek şartıyla, vücudunun dayanabildiği kadar basit giyinmeli. Kendisini aşırı sıcak ve soğuktan koruyacak barınakta oturmalı; süslü, göz alıcı ve kıymetli konaklarda oturmamalı. Ama geniş mâlî imkanlara sahip olan biri, zulüm ve haksızlık yapmamak, aşırı kazanç hırsıyla kendini yormamak şartıyla gösterişli bir hayat yaşayabilir..."[26]

24. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 43.
25. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 43.
26. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 44.

Ebu Bekir Razî'nin son tahlilde üzerinde durup benimsediği yaşam tarzı ne en üst ne de en alt seviyedeki bir yaşamdır. Ona göre bu ikisi arası bir hayat normal bir hayattır. Bununla birlikte ideal yaşamın en üst seviyeye yakın olmaktan ziyade daha basit olan en alt seviyeye yakın olmasını tercih eder. 'Yüksek ruhlu kimseler, refah içinde olsalar da kendilerini yavaş yavaş en aşağı hayat standardında yaşamaya alıştırırlar"[27] derken tıpkı Platon, Jean Jacques Rousseau ve Bertrand Russell gibi eğitim konusunda görüş bildiren düşünürlerle aynı kanıdadır.

Eğitim genel anlamda yaşamın her alanında pratiğe aktarılabilir bir olgu olduğuna göre, Ebu Bekir Razî'nin de öğretimden ziyade eğitime önem vermesi onun bu konudaki duyarlılığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim o, Matematik ilimlerinin gereğinden fazla öğretilmesini, felsefe eğitimi için gereksiz bulur. Ona göre felsefe bütün bilimlerin üzerinde ve insanları gerçek anlamda eğitimli kılabilen biricik ilim olduğuna göre bu konuda yetiştirilecek kişilerin matematik alanına giren aritmetik ve geometrinin gereksiz ayrıntılarıyla uğraşması onlara boş yere zaman kaybettireceğinden yararsızdır.[28]

Ebu Bekir Razî'ye göre eğitim insana, içinde bulunduğu ve bir parçası olduğu tabiatın tüm varolanlarıyla uyum ve barış içinde olmayı kazandırmalıdır. Aklın ve adaletin de gerektirdiği şekilde zulmün her çeşidine karşı çıkılması gerekir. Örneğin avcıların avlanmaktan zevk duymaları ya da insanların hayvanlara eziyet edercesine onları çok çalıştırmaları Ebu Bekir Razî'ye göre şiddetle karşı çıkılması gereken davranışlardır: "Bu konuda yapılacak herşey bir usule ve bir kanuna bağlanmalı, aklın ve adaletin gösterdiği ölçü aşılmamalıdır"[29] diyen Ebu Bekir Razî, hayvan haklarının da en eski savunucularındandır. Ona göre acı çektirenlere ve acı çekmeye bu davranışlarından dolayı lâyık olanlara hakkettikleri cezanın verilmesi gerekir.

Ebu Bekir Razî'ye göre, bütün davranış bozuklukları ve psikosomatik hastalıklar, aklın klavuzluğunu terkedip heveslerin ve hastalıklı tutkuların peşinden gidilmesi neticesinde doğmaktadır. Aslında, nefsin şehevî arzularını yenmek ve tutkuları dizginlemek insanı daha kudretli kılmak içindir. Onun zaaflarını öldürerek yalnız kudretini, ondaki yeni şeyler üretme enerjisini ve kapasitesini hakîm kılmak ve ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Razi'ye göre içgüdü ve nefsanî arzular, dünyevî zevk ve hazları tercih etmemizi; akıl ise manevî ve üstün hazlara kavuşmak için bunlardan uzak durmamızı istemektedir. Yaratılışımızın ve bu dünyaya gelişimizin amacı ve hayatta en üstün değer, bedenî hazlara ve lezzetlere dalmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamak süretiyle ahlâkî karakteri elde etmektir. Bizzat kendi ifadesiyle, sevabını

27. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s: 44
28. Ebu Bekir, Muhammed b. Zekeriyya er-Razî, Filozofça Yaşama s. 46.
29. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 41.

umup azabından korktuğumuz Rabbimiz cahil kalmamızı değil, bilgili ve âdil olmamızı istemektedir; zira, insanın ruhu bedeniyle beraberken yaşantısı nasılsa, ölümden sonraki durumu da buna bağlı olarak ya iyi ya da kötü olacaktır."

Ebubekir Razî'nin ahlâk anlayışının temelinde, ferdin dengeli bir kişiliğe ve hayata ulaşabilmesi için aklın tutkular üzerinde hakîm olması yatmaktadır. Ona göre, şehevî arzu ve içgüdüleri kontrol altında tutmanın yolu, dünyevî ve yüce meseleler üzerinde derinlemesine düşünmekten ve kişinin dikkatini bu tür konulara yönlendirmekten geçmektedir. Bu şekilde bir metod takip etmek ve düşünme gücünü yüce ideallere ve gayelere yöneltmek insanın şehevî arzularına ve heveslerine boyun eğmesine ideal bir çıkış yolu ve çare olmaktadır. Dolayısıyla filozofumuzun, bu hususta öne sürmüş olduğu yöntemlerde, çoğu kere kişinin kendini eğitmesi söz konusudur.

Doğal eğilimler (içgüdüler) oldukça dengeli bir çerçevede tatmin edilmelidir. İnsanın daima sağlıklı ve zinde olabilmesi için ihtiyaç duyduğu miktarda aşırıya kaçmadan ölçülü olmak kaydıyla oyun eğlence ve hazlardan istifade etmelidir. Dünyevî hazlardan faydalanırken uyulması gereken amaç, insanın bedenini dinlendirmesi ve yüce ideallere ulaşmak için düşünme gücünü güçlendirerek kendini geleceğe hazırlamasıdır. Eğer bir kimse, gereğinden kısa bir zamanda amacına ulaşma umuduyla düşünme gücünü aşırı derecede zorlarsa hem amacından olur ve hem de ciddi depresyonlar içerisine düşerek beyhûde bir hayat yaşamak durumunda kalır. Dolayısıyla, oyun ve eğlencenin, sadece haz duymak için yapılmamasına dikkat edilmelidir. Ebu Bekir Razi oyun ve eğlencenin mutluluk için bir amaç değil sadece araç olduğunu söylemekle Aristoteles'in bu konuda ulaştığı yargılara varmaktadır.

Gerçek mutluluğu istek ve arzuların tatmine çalışılmasında değil, azaltılmasında bulan filozofumuz, sınırsız zevk ve lezzetlerin hazzı öldürdüğüne işaret etmektedir. Bu sebeple, bu dünyada hazlar bir ölçü değil, kendisine mutlaka ölçü getirilmesi gereken maddi bir fenomendir.

İnsanın yiyecek elde etmesinde ve beslenmesindeki asıl amacın, lezzet almak ve haz duymak değil, hayatta kalabilmek ve yaşayabilmek olduğunu ifade eden Razî, insanın kendine yetecek kadar yiyecek elde etmekten ayrılmaması, tıpkı Moliere'nin *Cimri* adlı eserindeki ünlü sözü «yaşamak için yemesi, yemek için yaşamaması» gerektiği şeklinde telkinde bulunurken, bir bakıma insana yiyip-içmek gibi yaşamsal önem taşıyan konularda bile «bir tüketici», bir doğaya aşırı zarar verici konuma düşmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Ona göre, dünyada hiç bir şey kalıcı olmadığı gibi, insanın çevresindeki herşey zamanla değişmekte ve yok olup gitmektedir. Bu sebeple insanın, dünyada bulunduğu süreyi kâr ve orada duyduğu hazzı, bir lütûf kabul etmesi gerekir. Çünkü insanın fanî olduğu ve ölümü tadacağı kesindir. Fâni olduğuna inanan kimse,

ölüm vakti geldiğinde ne şaşkınlığa, ne de dehşete kapılır. Ölüm hadisesinin er ya da geç vuku bulacağını kabullendiğinden dolayı, ölümü ve dünyadaki hazlardan ayrılmayı büyük bir problem yapmaz ve bundan dolayı da depresyona düşmez. Oysa imkansızı, yani ebedi olmayı arzulayan ve dünyadaki hazlardan ayrılmayı bir türlü kabullenemeyen kimselerin acı ve sıkıntılar içerisinde boğulmaları kaçınılmazdır. Hazlardan ayrılmadan dolayı duyulan sıkıntı, ferdin aklın kontrolünden çıkarak tutkularının esiri olmasından doğmaktadır.

Akıllı ve erdemli bir insan, kendisine zarar verebileceğini sezdiği bir şeyi iradeli olarak seçmez. Çünkü akıllı insan basiret sahibi olması sebebiyle, zararın ve kendisini sıkıntılara düşürecek şeyin nereden geleceğini önceden tahmin eder ve ona göre tedbirli hareket eder. Halktan ve sosyal hayattan elini eteğini çekerek teorik bilgi ve kitaplar içerisinde kaybolmayı tenkid ederek, aksine halkla bütünleşmeyi ve yapılan ilmî çalışmaların toplumda bir yansımasının meydana getirilmesini savunan Razî, davranış bozukluklarının ıslahı ve giderilmesi konusunda toplumun fikrî liderleri durumunda olan bilginlere önemli görevlerin düştüğünü ifade eder. Âlimlerin öncelikle, halkın yapmış olduğu aşırı ve hatalı davranışların yanlışlığını fertlerin zihnî kapasitelerini göz önüne alarak, onlara anlatması gerektiğini belirtir. Böylece o, teorik bilgilerle yetinen, halktan kopuk olarak yaşayan ve kendi dünyası içine sıkışıp kalmış olan bilginlerin, düşünürlerin topluma ve toplumdaki meselelere sağlam bir bakış yapamayacaklarına işaret eder. Nitekim kendisi, içinde yaşamış olduğu toplumu gözlemlemiş, fertlerdeki ölçüsüz, aşırı ve kusurlu davranışları tesbit etmiş, bunların giderilmesiyle ilgili toplumun kendi değerlerine uygun ıslah ve çözüm yolları geliştirmiş ve bunları başarıyla sunarak önemli ahlâkî telkinlerde bulunmuştur.

Her ne kadar Razî, günümüzden onbir asır önce yaşamış ise de, açıktır ki insan, duygularıyla, zayıflıklarıyla, içgüdü ve eğilimleriyle yine aynı insandır. Dolayısıyla günümüz eğitimcilerinin Ebu Bekir Razî'den öğrenebilecekleri çok şey vardır.

Avrupa'da onsekizinzi yüzyılda "Akıl Tanrısı" anlamına gelen "Deizm" daha onuncu yüzyıl başlarında Natüralist filozof Ebu Bekir Razî tarafından ortaya atılmıştı. "İlah el-Akıl" deyimi ile ifade edilen Deizm, kainatın şuursuz ve kendi kendine değil, mutlaka bir "nous" (Akıl) tarafından; yani Tanrı tarafından yaratıldığını ve dolayısıyla akıl sayesinde bir Tanrı'nın varolması gerektiğini söyleyen bir görüştür. Bu görüşe göre her insan kendi aklıyla bir yaratıcının varolması gerektiğine ulaşabileceğinden peygamberler gibi aracılara gerek bulunmamaktadır. Dolayısıyla "Deizm" anlayışı peygamberlik kavramını kabul etmeyerek, bu kavramı içeren "Teizm" anlayışından ayrılır.

Ebu Bekir Razî'ye göre Yaratıcı nasıl 'bilgisizliğe düşmeyen âlim', 'zulmetmeyen âdil', 'ilmi ve adâleti mutlak' olan ise Yaratıcıya en yakın kul da O'nun izinden giden kul olacaktır. Nasıl efendilerin izinden giden köle, efendisinin en çok sev-

diği köle ise, aynı şekilde Yaratıcının kulları ve kölleri olan bizler de O'nun izinden gittiğimiz ölçüde O'nun sevgisini kazanacağız.

Özetle söylememiz gerekirse Ebu Bekir Razî bilgili ve adaletli olmanın gerekliliği üzerinde çok yoğun durur. Ebu Bekir Razî kendi eğitim anlayışını anlattığı felsefesini, yine kendi yaşam biçiminde de aynen uygulamış, hiç bir şekilde aşırılığa kaçmamış ve buna kendisini tanıyan herkesin şahit olduğunu belirterek gerçek bir eğitici filozof olduğunu kanıtlamıştır. Gençliğinin ilk yıllarından itibaren ilim ve öğrenmeye olan merakı yüzünden bu konudaki çalışmalarını aralıksız sürdürdüğünü, okumadığı bir kitap, karşılaşmadığı bir ilim adamı bulunduğunda büyük zararlara uğramayı bile göze alarak bunlara ulaşmaya çalıştığını, bu sabırlı çalışmaları neticesinde müsvedde olarak yirmi bin varak (yirmi bin sayfa)'dan fazla yazı yazarak bu uğurda okuma-yazmasını engelleyecek derecede gözlerinin zayıfladığını,ellerinin titreyip tutmaz olduğunu, bu halinde dahî öğrenme ve öğretme arzusundan vazgeçmeyerek, başkalarına okutup yazdırdığını bizlere açık yüreklilikle anlatır.

Gündelik yaşamında da tamamen öğrettiklerine uygun aşırı iki sınırın dışına çıkmayan bir yaşam geçirdiğini söyleyerek samimi itiraflarını dile getirir. Çok ünlü bir tabib olduğu için sultanın sarayında yaşamasının nedenlerini ise şöyle açıklar: "Benim Sultanın yanında bulunuşum, onun askerî ve mülkî amîrlerinin durumuna benzemez. Bir tabib ve bir danışman olarak, o hasta iken tedavisini yapmak, sağlığı yerinde iken kendisinin ve halkının yararını umduğum her hususta ona yol göstermek gibi benim iki görevim vardı. Ne mal biriktirmek, ne de saçıp savurmak gibi bir tutkum oldu. İnsanlarla çekiştiğim, onlara zulüm ve haksızlık ettiğim de görülmüş değildir. Bunun tam tersi bir davranış içinde bulunduğum ve haklarımın bir çoğundan ferâgat ettiğim bilinmektedir. Yeme, içme ve eğlence hayatıma gelince, bu konuda aşırılığa kaçmadığımı beni tanıyanlar çok iyi bilir. Giyecek, binek, hizmetçi ve cariye gibi konularda da aşırılıktan uzak yaşadığımı herkes görmektedir..."[30]

Tam anlamıyla objektif ve açık görüşlü bir ilim adamı ve eğitmen olarak kendi görüşlerine katılmayan ilim adamlarının da kanıtlarını incelediğini, doğru bulduklarını kabul edip kendi yanlışlarından vazgeçmeye çalıştığını belirten Ebu Bekir Razî,herşeye rağmen neticede bir insan olarak eksik ve yanlışlarının da bulunmasının çok doğal olduğunu belirterek bir şairden şu güzel dizeleri söyler;

"Amelime değil sen ilmime bak
İlmini al, kötü ameli bırak
Kusurum var ise zararı bana,
İlmin yararıysa tümü sana"[31]

30. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 46.
31. Ebu Bekir Razi, a.g.e., s. 47.

Bu alıntı ironik olarak bir halk deyimini çağrıştırıyor: "Hocanın dediğini yap, yaptığını yapma." Pek tabiîdir ki bu söz, söyledikleri ile uygulamaları birbirine uymayan yol göstericiler için söylenmiştir. Ancak biliyoruz ki, öğretilerinde başarılı olan, arkalarında kalabalık izleyicileri ve savunucuları olan düşünürler, söylediklerinin inandırıcılığını kendi yaşam tarzlarıyla da kanıtlamış olanlardır.

Ebu Bekir Razî'de zaman zaman isabetli teşhis ve tesbitlerde bulunan bir hekim, zaman zaman da insanı dinsel inanç ve dünyasal kayıplara götürebilecek bozukluklara neden olan hastalıklı tutkulardan kurtulma hususunda çok önemli tavsiyeler ve telkinlerde bulunan bir eğitimci kişiliğiyle karşılaşmaktayız.

Tabib, filozof ve eğitimci olan Ebu Bekir Razî'nin aynı zamanda devrinin otorite sahibi bir psikoloğu olduğunu söyleyebiliriz. Onun davranış bozukukları ve ıslahı konusunda getirmiş olduğu tesbit ve açıklamalar, günümüz eğitimci ve psikologlarına, ahlâk konusuyla meşgul olanlara,insanı daha iyi tanıma hususunda önderlik edebilecek niteliktedir. Davranışların yönlendirilmesinde önemli rol oynayan, adeta davranışları belirleyen faktörler olarak da görebileceğimiz akıl, irade, duygusallık ve vahiy konusunda, davranış bozuklukları ve ıslahı yoluyla dengeli yaşama ilişkin oldukça tutarlı düşünce ve açıklamalar öne sürerken, Ebu Bekir Razî'nin ne kadar başarılı bir davranış psikologu olduğunu görmekteyiz. O, bir davranış psikoloğu olmakla aynı zamanda mükemmel bir eğitimci tavrı takınmaktadır.

Dünyaca ünlü Princeton Üniversitesi'nin çekici mimarisini süsleyen dünyaca ünlü bilginlerin heykellerin den biri de Ebu Bekir Razî'ye aittir. Bu heykel, kapağında *Al-Hâvi* yazılı taş kitabın açık sayfalarına eğilmiş mağrur başıyla Ebu Bekir Razî'yi ziyaretçilerin hayran bakışlarına sunmaktadır. Princeton Üniversitesi'nde sergilenen ve ünlü bir heykeltraşa yaptırılan bu heykel, Batı dünyasının bu ünlü bilgine ne kadar önem verdiğinin kanıtıdır. Sadece İslam dünyası değil, Batı dünyası da bu büyük düşünüre çok şey borçludur ve Batı ona olan saygısını göstermekten kaçınmamaktadır. Batı dünyası Ebu Bekir Zekeriyya er-Razî'ye büyük bir tıp eseri olan *Kitap el-Havi* adlı eseriyle bir tabib ve onun din kalıpları ve din baskısı dışına taşabilen ve gerçek ilmi, özgür düşünce ve deneyler sisteminde arayan bir düşünür olarak tanıyıp saygı duymuştur.[32]

32. Arsel, Ilhan, Aydın ve 'Aydın', s. 31, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997, 3. Basım.

FARABÎ (870-950)

Biyografisi

Ebu Nasr el-Farabi el-Türki[1] isminden de anlaşılacağı üzere Türk filozofudur. Kaynaklarda onun daima Türk kıyafetleriyle gezdiği, Türkitanda Farab (:Otrar) şehrinde doğduğu, cedlerinin asker ve kumandan olduğu anlatılmakta ve kendisinden daima Türk diye bahsedilmektedir.[2] Bilinen üç ya da dört neslinin adları da onun Türkistanlı ya da Türk olduğunu göstermektedir.

Önce Harran'lı Yuhanna Ibn Haylan'dan felsefe, daha sonra Bağdad'da Muhammed Ibn Cellad* ve Ebu Bişr Mettâ Ibn Yûnus'dan tıp, matematik ve mantık öğrendi.[3] H. Ülken'in belirttiğine göre Harran'da Yuhanna Ibn Haylan'dan ders görmesi onun, Ortaçağın meşhur Trivium (:Gramer, belagat, mantık) ve Quadrivium (:Aritmetik, geometri, astronomi, müzik)'u üzerinde de önemle durmasına ve böylelikle matematik alanında da geniş bir bilgiye sahip olmakla müzik alanında da sayısız eserler vermesine ve birtakım yeni buluşlar yapmasına sebep olmuştur.

Farabi, Sâmânî hükümdarı Nuh Ibn Sâmân'ın ricası üzerine (el-Muallim el-Sani) adıyla yazdığı ilk Türk ansiklopedisi dolayısıyla da Doğu ve Batı'da Muallim-i Sâni (Ikinci Öğretici) diye ün kazanmıştır.[4]

Tabiatıyla bu bir rivayetten ibarettir ve esası yoktur. Bu rivayetin amacı, kendisine verilmiş olan Muallim-i Sâni ünvanını izaha yöneliktir. Farabî, Islam düşünürleri tarafından, diğer bütün Islam filozofları gibi 'zındık'lıkla itham edilir. 'Şüphesiz bu fikirlerini teyid eden hususlar da vardı; mesela tabiat felsefesi kolaylıkla Naturalizm veya Ateizm görüşü olarak addediliyor, mantıkçıların Monoteizm'i Panteizm'den farksız görülüyordu.[5]

Farabî'nin biyografisini anlatırken onun bazı özelliklerini belirtmek, bu Türk düşünür ve ilim adamının, sadece eserleriyle değil davranışlarıyla da tutarlı ve örnek bir insân ve eğitmen olduğunu göstermek bakımından faydalı olacaktır. Ibn Ebi Useybia'nın ifadelerine göre "... Farabi, kendisi için- // -Seyfüddevle tarafından ikram edilen bütün şeylerden günlük olarak ancak, dört dirhem (:16 gram) gümüş (para)'dan başkasını almamıştır. Farabî, zaruri geçiminden muhtaç olduğunun

---

1. Farabi'ni tam ismi şöyledir: Ebu Nasr Muhammed Ibn Muhammed Ibn Tarhan Ibn Uzlug el-Farabi el-Türki, el-Muallim el-Sani.

2. Farabi'nin Türklüğü Batı ve Doğu kaynaklarında fikir birliğiyle, kabul edilmektedir: Ibn Ebi Useybia, *Uyun el-Enba*, s. 603; Ibn'ül Kıfti, *Ihbar'ül Ulema*, s. 182; Ibn Hallikan, *Vefeyat*, 5/153; H. Z. Ülken, *Farabi Tetkikleri 1*, s. 4, dn. 3; O'Leary, *Islam Düşüncesi*, s. 94; Brockelmann, GAL 1/210; Hammond, *The Philosophy of Alfarabi*, s. II ve IX; De Boer, *Islamda Felsefe Tarihi*, s. 75; Corbin, *Islam Felsefesi*, s. 160; Watt, Islami Tetkikler, s. 58.

*) Brockelmann, (GAL 1/210)'da B.b. Gallâd yazılarak belki bir mürettip hatası olarak gösterilen bu isim S. Munk'un *"Melanges Philosophie Jueve ef Arabe"* (s. 342'de) Geblâd (:Ceblad)olarak gösterilmektedir.

3. Brockelmann, GAL 1/210 v Suppl. 1/375.

4. Ülken, H. Ziya, *Islam Felsefesi*, s. 51-52.

5. de Boer, T. J. Islamda Felsefe Tarihi, s. 89. (çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık; Ankara, 1960.

fazlasını iade ederdi. Gösterişe (hey'ete), eve ve kazanca itina etmezdi... Anlatılır ki Farabî', geceleri evinden çıkarak, bekçilere (:hurras) gider ve okumak için onların fenerleri (:masâ'bih) ile aydınlanırdı.."[6]

İbn Hallikan'ın Vefeyat adlı eserine göre, Farabî: "... Şam'da bulunduğu müddetçe, çoğunlukla bir su kenarında yahut yeşillikte oturur ve eserlerini yazardı.."[7] Demek ki tabiatı ve doğal yaşamayı seven bir yapıya sahipti.

Farabî'ye yalnızlığı aratıp sevdiren önemli sebeplerden biri de herkesi kolay kolay beğenmeyişidir. Sonsuz tevazu ve nezaketine rağmen, nefsinin büyüklüğü ve ruhunun hassasiyeti olur-olmaz kimselerle ahbab olmasına engel idi. İfrat derecesindeki tevazuunu denkleştiren büyüklük ve şeref duygusu vardı. Farabî bu halini şu şiirinde açık bir şekilde çok güzel izah ediyor:

"Zamanın ters, yarenliğin faydasız, her reisin bezgin ve her başın hasta olduğunu görünce, evime kapanıp şeref ve haysiyetimi kayırmayı kâr bildim. Nezdimde bulunan ve avucumda ışıldayan (hikmet) şarabından içerim; içki arkadaşlarım (mürekkep) şişeleridir, sazım onların şakırdısıdır. Bu arada dünyadan izleri silinen hikmet ehlinin sohbeti ile çimlenirim..."[8]

Farabî, bir seyahat sırasında Dimaşk'tan Askalan'a giderken soyguncuların saldırısına uğrar ve miladi 950 senesinde vefat eder.[9] İbn Hallikan'ın belirttiği üzere: "... Onun cenaze namazını bizat Seyfüddevle kıldırmıştır. Seksen yıla yakın yaşamıştır. Şam dışında toprağa verilmiştir..."[10]

Farabî Latincede Avennasar, Abunazar, Albunasar vb. isimlerle anılmaktadır.*

---

6. İbn Ebi Useybia, *Uyun el-Enba*, s. 603-604.
7. İbn Hallikan, *Vefeyat*, 5/158.
8. Danışman, N.; *Farabî Tetkikleri*, s. 109, (İstanbul, 1950)
9. Beyhaki, Tetimme Sivan el-Hikme, s. 19. Bu olay az muhtemel görünmekle birlikte (-çünkü sadece Beyhaki tarafından rivayet edilmekte olup, diğer kaynaklarda mevcut değildir-) Ünlü oriantalist Brockelmann tarafından da zikredilmiştir. bkz. GAL. 1/210 ve GAL Suppl, 1/375.
10. İbn Hallikan, Vefeyat, 5/156.

*) Guillaume Aristo fiziğine şerh yazan birini iki defa zikretmekte (1/713b) ve ona "Tanrı'nın göklerin ruhu olduğu fikrini" izafe etmektedir. Bu şarihin ismini birbirine benzer şekilde bazan Abubacer bazan da Abumasar olarak vermektedir. Bu şahsiyet üzerinde aldanmalar olmuştur. Renan, Abubacer isminden hareket ederek, Guillaume'ın İbn Rüşt vasıtasıyla tanımış olduğu İbn Tufeyl kanaatini ileri sürmektedir, Masnovo ise bunun astronom Albumasar (Ebu Ma'şer) olduğunu düşünmektedir. Ne var ki Ebu Ma'şer Aristo fiziğini asla şerhetmiş değildir. R. de Vaux'un kanaatine göre burada sözkonusu olan Farabî'dir. Çünkü Latinler onu, bazan Avennasar, bazan Abunazar veya Albunasar şeklinde anmaktadırlar ve Farabî Gerard de Cremona tarafından Latinceye tercüme edilmiş bulunan, Farabî'ye ait bir *Fizika* haşiyesi yazmış idi. (Carra de Vaux, Avicennisme Latin, s. 20-21, Paris, 1900)

Albumasar ismi İbn Rüşd'ün Latince tercümesi De Coelo et Mundo adlı eserinde geçmektedir. Abunazar yine İbn Rüşd'ün Latince tercümesi yapılan Post Analitik (:İkinci Analitikler) (neşr. Venedik, 1552)'de geçmektedir. Nihayet Albumasar Alfarabi şeklinde ise Vita Avicennae'de görülmektedir, Avennasar şekli ise İbn Rüşd'ün Latinceye tercüme edilmiş De Animae beatitudine (Venedik, 1560) adlı eserinde zikredilmiştir. (Carra de Vaux, a.g.e., s. 21/dn. 2)

M. Steinschneider; *Alfarabi des Arabishen Philosophen Leben und Schriften* (Saint Petesburg, 1869) adlı eserinin 137-138'inci sayfalarında Farabî'nin ismini bu şekilde izah etmiştir. Ona göre Abubekr Abunasr isimleri kolaylıkla birbirine karışır. (Cara de Vaux, a.g.e.., s. 21/dn. 3)

Farabî, Guillaume'un eseri olan *De Universo* (1/853a) ve ayrıca *De Anima* (2/112b) adlı eserlerinde iki defa İbn Sina ile birlikte anılmıştır. Bu zikirlerde Faal Akl'ın tek olduğu meselesi ile bizim ruhlarımızda etkili bulundukları ve bir de ölümden sonra ruhların ferdi varlıklarını kaybetmeleri vesilesiyle (Farabî aslında bu fikirde olmadığı halde) Farabî'nin ve İbn Sina'nın isimlerini zikretmiştir. (Carra de Vaux, a.g.e., s. 21)

Felsefe Öğretisi

Farabî, Meşsai (peripatetik) bir filozof olarak Aristoteles felsefesinin bir takipçisi kabul edilir ve Doğu dünyasında bu felsefeyi ilk benimseyen El-Kindi ise de gerçek anlamda ilk sistemleştiren de Farabî'dir. Felsefeyi, 'varlık olarak varlığın bilgisidir' diye Aristoteles gibi tarif eden Farabî, bu ilmi kurup, prensip ve metodlarını geliştiren filozoflar olarak da Platon ve Aristoteles'in isimlerini verir. *el-Cem' beyne re'yey el-hakimeyn Eflatun el-Ilâhî ve Aristutalis* (:Eflatun ile Aristotelis'in Görüşlerinin Uzlaştırılması) adlı makalesinde bu iki düşünürün görüşlerinin aslında pek de farklı olmadığını göstermeye çalışmıştır. Farabî'ye göre, 'mantık ilmini iyi öğrenip, ahlâk ilmini pekiştiren ve sonra fizik ile metafiziğe başlayan ve bu iki filozofun kitaplarını okuyan herkes'[11] bu konudaki görüşünde ne kadar haklı olduğunu açıkça görecektir.

Farabî, Platon'un kullandığı tümden gelim (bölümleme, analiz) metodu ile varlıkların tümünün bu metodun dışında kalmadığını belirtir. Farabî'nin görüşüne göre Aristoteles, Platon'un bu metodu geliştirmesi üzerine "Kıyas Metodu"na önem vermiştir. Kıyas metodunun bölümlemenin devamı ve tamamlayıcısı olarak bölümlemenin gerektirdiği her bölümde kullanan Aristoteles kıyas metodu yanında ispat metodunu da kullanarak açıklamalarını sürdürmüştür. Farabî'ye göre hem Platon hem de Aristoteles'in amacı 'varlığı bulunduğu şekliyle açıklamak' olduğuna göre ilimleri sistemleştirme bakımından her iki filozofun metodu da gereklidir ve birbirini tamamlar niteliktedir. Farabî, 'varlık olarak varlığın bilgisi'ne ulaşabilmek için kendi görüşünü Platon ve Aristoteles'in metodlarının uzlaştırılması şeklinde şöyle ortaya koyar: "Bilmelisin ki tabiatta sökülüp atılamayacak kadar yerleşmiş olan; ilimlerde düşüncelerde, inanç ve kanunların uygulanmasında, sosyal davranışlarda ve günlük hayatta vazgeçilmesi imkansız olan bir şey var, o da cüz'i (tikel) olaylar üzerinde yapılan araştırmalardan külli(tümel) bir yargı çıkarmaktadır..."[12]

Tabiatta geçerli olan kurala göre tikel olaylardan tümel yargılara varılır. Aristoteles bu bakımdan *Kategoriler* kitabının Şartlı kıyaslar bahsinde "Üstün tutulması ve önde gelmesi gereken cevherler ilk cevherleri teşkil eden şahıslardır, tikellerdin der.

Buna karşılık Platon, *Timaios* ve *Politeia* gibi pekçok kitabında "Cevherlerin en değerlisi ve önde gelenin akıl ve nefse yakın, duyu ve fiziki yapıdan uzak olanıdır" diyerek varlığın bilgisini en değerli olanlardan daha aşağılara kadar bölümleme suretiyle açıklamaya çalışmıştır.

---

11. Farabî, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, s. 96, (çev. M. Kaya) İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, s. 96, İstanbul, 1998.
12. Farabî, a.g.e., s. 98.

Kendi metodunu Platon ve Aristoteles'in metodlarının bir sentezi olarak belirleyen ve eklektik bir filozof olarak tanınan Farabî, adı geçen filozofların felsefe sistemlerini uzlaştırmaya çalışırken aslında her iki ekol arasında bulunan farkın temelde birleştiğini göstermek istemiş, bu konuda fazla abartmaya kaçmadığını da belirtmek üzere şu sözleri söylemek gereğini duymuştur: "... biz iki metod arasında hiç bir şekilde ve hiç bir yönden fark kalmadığını iddia etmiyoruz. Böyle bir iddia "Aristoteles'in görüşü ve metodu tıpı tıpına Eflatun (Platon)'un görüş ve metodudur" dememizi gerektirir ki, bu imkansız ve çirkin bir şey olur. Fakat biz - açıkladığımız kadarıyla- ... temelde ve hedefte ikisi arasında bir ihtilafın bulunmadığını iddia ediyoruz"[13]

Farabî, Aristoteles ve Platon felsefelerini uzlaştırmaya çalışan ilk filozof değildir. Kendisinden çok daha önceleri miladi birinci yüzyılda yaşamış olan İskenderiye'li Ammonius, Peripatetik felsefeye bağlı olduğu halde Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan ilk filozoftur. Miladi beşinci yüzyılda yine İskenderiye'de yaşayan bir başka Ammonius ise Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırabilmek için, Aristoteles'in *Kategoriler*'i ile Porphyrius'un Eisagoge (Isaguci)'sini yorumlamıştır. Ayrıca Aristoteles'in Yeni-Platoncu yorumcularından olan Themistius'un (ö. 387) da aynı konuda çalışmalar yaptığını Farabî bize bildirmektedir.[14]

Farabî Platon ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırmaya çalışırken bu konuda aşırıya kaçmadığını samimi ve mantıklı sözleriyle itiraf etmiş, her iki filozof arasında var olduğu sanılan görüş ayrılıklarının temelde bir olduğu üzerinde ısrarla durmuştur. Farabî'ye göre Platon'un tariflerin yeterliği konusunda bölümleme metodunu kullanması, Aristoteles'in ise aynı konuda ispat ve sentez yöntemini kullanması aslında bilgi edinmede 'çıkılıp-inilen bir merdiven' gibidir; zira çıkanla inen farklı olsa da mesafe aynıdır. Bölümleme, sentezin dışında sayılmaz. Her ne kadar sentezin görünüşü bölümlemeninkine karşıtsa da, hedef aynıdır. Platon tarif etmek istediği şeyi bölümleme (tümdengelim) metoduyla yaparak cinsin içinde faslın sentezini yapmış, Aristoteles ise teker teker şeyleri (tümevarım) yoluyla açıklayabilmek için cins ve fasılları belirlemiştir.

Farabî Platon'un ideaların önde gelmesi ve üstün tutulması gerektiğini metafizik ve teoloji hakkındaki yazılarında savunduğunu; zira onun burada değişikliğe uğramayan, yok olmayan, kalıcı ve basit varlıkları dikkate aldığını belirtir. Aristoteles ise "önde gelmesi ve üstün tutulması gereken cevherler şahıs (tikel) olan cevherlerdir" derken bunu mantık ve fizik disiplinleri içinde demiştir. Aristoteles'in amacı burada 'bütün kavranılan ve tasarlanan tümellerin temelini teşkil eden, algılanabilir varlıkların durumunu dikkate almaktır.

13. Farabî, a.g.e., s. 104.
14. Farabî, a.g.e., s. 104.

Felsefenin işi yerine ve durumuna göre terim kullanmaktır. "Yerine ve durumuna göre konuşmak kaldırılırsa ilim ve felsefe de ortadan kalkar."[15] İşte bu yüzden Sokrates bir tek şahıs ve insan olması bakımından cevher kategorisine, ölçülüp tartılabildiği için nicelik kategorisine, baba ve oğul olduğu için izafet (görelilik) kategorisine, oturuyor veya yaslanmış olduğu için durum kategorisine dahildir.

Farabî bir Aristotelesci olarak, *Metafizik*'in yedinci kitabında söylendiği gibi Sokrates'in sadece canlılık ve akıllılıktan ibaret değil fakat asıl mahiyetinden ibaret bulunduğunu söyler.

Farabî felsefenin mantık alanına 'mahiyet' ve 'hüviyet' olmak üzere iki önemli kavram kazandırmıştır. Aristoteles'ten sonra ondan daha büyük bir mantıkçı olarak Aristoteles mantığını geliştiren Farabî, Aristoteles'in kullandığı 'İlk Cevherler' ve 'İkinci Cevherler' yerine 'Hüviyet' ve 'Mahiyet' terimlerini yerleştirerek konuya daha fazla bir açıklık getirmiştir. Aristoteles 'İlk Cevherlere' «Proto ousia»; 'İkinci Cevherlere' de «Duetera ousia» karşılıklarını kullanıyordu. Yunanca olan bu karşılıklar Orta ve Yeniçağ Avrupası'nda aynen kullanılsaydı Latince karşılıkları olarak «Substantia Prima» ve «Substantia Secunda» tabirleri kullanılacaktı. Fakat Farabî'nin bu konuda kullandığı kavramlar Batı dünyasında daha büyük bir kabul gördüğü için 'Hüviyet' ve 'Mahiyet' terimlerinin tam da Latince karşılıkları olan 'İpsetias' ve 'Quidditas' kavramları kulanılagelmiştir.[16] Nitekim St. Thomas Aquinas, Farabî'den itibaren Doğu ve Batı dünyasında kullanılan bu terimlere başvurarak İbn Rüşd'den bir alıntı yapar; "... İbn Rüşd'ün *Metafiziğin* yedinci kitabına yaptığı şerhte söylediği gibi <<Sokrates sadece canlılık ve akıllılıktan müteşekkil değil fakat asıl quidditas denen mahiyetinden müteşekkildir."[17]

Bilginin Tarifi ve Bilgi Edinme Metodu:

Farabî'ye göre 'bilgi sırf kavram ve kavramı tasdik (önerme) olmak üzere ikiye ayrılır'[18] Güneş, ay, akıl ve nefs, âlem, yaratma birer kavramdırlar ancak «alem yaratılmıştır» dediğimizde kavramların tasdik edilmesi demek olan bir önermede bulunuruz.

Farabî'ye göre bazı kavramların tam olarak anlaşılabilmesi için kendilerinden önce gelen kavramların bilinmesi gerekir. Sözgelimi 'cisim' kavramını anlayabilmek için bu kavramdan önce en, boy ve derinlik kavramlarının biliniyor olması zorunludur. Ancak bütün kavramlar böyle değildir; bu kavram zincirinin, kendin-

15. Farabî, a.g.e., s. 102.
16. Lewis and Shart, A Latin Dictionary, s. 1787-1788, Oxford Press, 1879.
17. St. Thomas Aquinas, Über das Sein und das Wesen, s. 24. Deutsch-Lateinische Ausgabe Übersetzt und Erlautert von Rudolf Allers, Köln, Olten, Jacob Hegner Verlag, 3, Auflage MCMLVI. (1956)
18. Farabî, Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnu'l -Mesâil) (çev. Mahmut Kaya), 'İslam Filozoflarından Tercüme Metinleri içinde, s. 85), İstanbul, 1998.

den önceki başka kavrama dayanmayan bir kavramda son bulması gerekir. Örneğin 'zorunluluk' (vucûb), 'varlık' (vucûd) ve 'olabilirlik' (imkân) bu tür kavramlardandır. Bu kavramların daha iyi terimlerle açıkanabilmesi mümkün değildir, çünkü bunların kendinden önce ve bunları da kuşatacak kavramlara ihtiyaçları yoktur. Bu tür kavramlar apaçık, doğru ve zihinde yer ettiklerinden, bunların sözle açıklanmaya çalışılması sadece zihne yapılan bir uyarı olur.

Kavramlarda olduğu gibi önermelerde de kendinden önce bir takım şeyleri anlamadan bazı önermelerin anlaşılması mümkün değildir. Örneğin 'alemin yaratılmış olduğunu' bilmek istiyorsak bunun için önceden âlemin bileşik olduğu ve her birleşik şeyin yaratılmış olduğu hakkında bilgiye sahip olmalıyız ki sonra da âlemin yaratılmış olduğunu bilelim. Kendinden önceki önermelere dayanmayan önermeler de vardır. Örneğin 'iki zıt önermeden biri doğru ise öteki daima yanlıştır' veya 'bütün kendi parçasından daha büyüktür' gibi. Bu tür önermeler zihinde beliren ilk bilgilerdir. Mantık ilmi uyguladığı metod yoluyla nesnelerin kavram ve tasdik bilgisini verir. Mantık ilmi sayesinde tam ve eksik kavramı, tam kesin olmayan ve kesin olan önermeleri, doğru sanı (zann-ı gâlîp) ile şüpheyi birbirinden ayırdedip sonuç itibariyle tam bir kavram ve şüpheye yer bırakmayan kesin bir önerme elde edilmiş olur.[19]

Farabî'ye göre çocuğun potansiyel olarak bir öğrenme yetisi vardır. Çocuk, algı aracı olan duyulara sahiptir; duyu algıları ise sadece tikel nesneleri algılar. Tikel nesnelerin algılanması sonucu tümel kavramlar meydana gelir. Bu tümel kavramlar da hakikate ulaşmak için birer araç, birer denemedir. Bu denemelerin bir kısmı şuurlu (kasdî) olarak meydana gelir. Şuurlu kasdi olarak meydana gelen tümel (küllî) kavramlara «deneylerin öncüsü» adı verilir. Ancak insanda kasıtsız (şuursuz, bilinçsiz, gelişigüzel) olarak meydana gelen kavramlar da vardır ve bunlara da «bilgilerin öncüsü» (apriori), «isbatın ilkeleri» gibi isimler verilir.

Bilgiler ilk önce zihinde kasıtsız (bilinçsiz, gelişigüzel) olarak meydana geldiklerinden insan bunların farkına varmaz. Oysa bilgiler parça parça; yani kademeli olarak oluşurlar. İşte bu yüzden insanların bir kısmı bilgilerin öteden beri (doğuştan) zihinde mevcut olduğunu ve duyular haricinde de zihnin bilgi edinebileceğini savunmuşlardır. Ancak Farabî, bilgilerin zihinde sadece duyu yoluyla meydana geldiğini ısrarla vurgular. Aristoteles'in «herhangi bir duyusunu yitiren kimse herhangi bir bilgisini yitirmiştir» sözünü hatırlatan Farabî, aklın ve bilginin duyuların getirdikleri ile gelişeceğini söyler.[20]

Duyularla yapılan deneyler sonucunda elde edilen veriler zihinde birikerek bilgiyi meydana getirir ve insanın bilgisi arttığı ölçüde aklı da gelişir ve 'akıllı' olarak

19. Farabî, a.g.e., s. 86.

20. Farabî, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Karşılaştırılması (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), s. 115, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 1998.

kabul edilir. "... Çünkü (der Farabî) akıl deneylerden başka birşey değildir. Bu deneyler (duyu deneyleri) ne kadar çok olursa zihin o kadar mükemmel akla sahip sayılır. Sonra insan, ne zaman birşey hakkında bilgi edinmek isterse, o şeyin bir yönünü tanımayı arzu eder ve o yönüyle tanıdığı şeyi daha önceki bilgisiyle birleştirmeye uğraşır. Bu durum ise o şey hakkında daha önce zihinde mevcut olanı elde etmeye çalışmaktan başka birşey değildir. Sözgelimi bir kimse herhangi bir şeyin diri olup olmadığını bilmek istiyorsa, diri olmak ve olmamak kavramları önceden zihinde mevcut (olmalı) ki, şimdi o, zihni ile veya duyusu ile ya da her ikisiyle birlikte o iki kavramdan birinin tayinini istiyor demektir. İstediğini öğrenince doyum noktasına ulaşacak, tereddüt ve bilgisizliğin verdiği sıkıntıdan kurtulup zevk alacaktır... Öğrenmek isteyen arzu duyar ve çaba harcar, önemli bulduğu birşey hakkında bilgi edinmek istediği zaman, önceden zihninde mevcut olan kavramlarda onun belirtilerini arar, bulursa adeta hatırlıyor gibi olur. Tıpkı bu, bazı nitelikleriyle önceden tanıyıp da unuttuğu cisme benzer bir cismi gören kimsenin, benzerini algılaması sonucu ötekini hatırlaması gibidir..."[21]

Dikkat edilecek olursa Farabî bu sözleriyle Platon'un «öğrenmek hatırlamaktır» şeklindeki görüşlerine açıklık getirmek istemekte ve bir bakıma ona katılmaktadır. Düşünmek bilgi edinmek için gösterilen bir çaba olduğu için Farabî'ye göre de hatırlamak anımsamaya çalışmaktır. Aynı konuda Aristoteles'in görüşlerinin de geçerli olduğunu 'herhangi bir nesne hakkında bilgi edinmek isteyen, onu, kavramı kendi zihninde bulunan bir başka şeyde arar' derken Aristoteles'in da Platon'a benzer şekilde düşündüğünü belirtir. Aristoteles'in *İkinci Analitikler* (Burhan) kitabındaki görüşlerini desteklemek için şu örnekleri verdiğini belirtir Farabî; "... Sözgelimi eşitlik ve eşitsizlik kavramı zihinde mevcuttur. Kalas'ın eşit olup olmadığını bilmek isteyen kimse (kavramı önceden) var olanı bilmek istiyor demektir. Eşitlik veya eşitsizlikten birini bulunca sanki önceden zihinde var olanı hatırlıyor gibidir..."[22]

Aynı şekilde Platon'un da *Phaidon* kitabında <<öğrenmek hatırlamaktır>> dedikten sonra eşit ve eşitlikle ilgili deliller ortaya serdiğini ifade eden Farabî, her iki filozofun eserlerini oldukça doğru bir şekilde yorumlayıp incelediğini ortaya koymaktadır. Farabî'nin Platon'a atfen belirttiği üzere Platon'a göre de asıl eşitlik zihinde olanıdır; kalas veya başka şeylerdeki eşit olma hali, bir başka şeye eşit olanıdır ki, insan onu algıladığı zaman zihindeki eşitlik kavramını hatırlar ve bunun zihinde mevcut olan eşitliğe benzeyerek eşit olduğunu anlar. Öğrenilen diğer şeyler de işte bunun gibi sadece zihinde var olanı hatırlamaktan ibarettir.[23] Farabî Aristoteles ve Platon'un bu konudaki görüşlerini kendi sisteminde birarada kullanır.

21. Farabî, a.g.e., s. 116.
22. Farabî, a.g.e., s. 114.
23. Farabî, a.g.e., s. 114.

"... Duyu verileri dışında aklın kendine özgü bir işi yoktur. Şu var ki akıl bütün eşyayı, zıtlıkları algılar ve varlıkların durumlarını olduğundan başka bir şekilde da tasarlar. Duyu ise toplu olan varlığı toplu olarak, dağınığı dağınık olarak, çirkin olanı çirkin olarak, güzeli de güzel olarak algılar. Öteki varlıkları da böyle yapar. Akl'a gelince o her varlığın durumunu duyunun kendisine bildirdiği kadarıyla bilir; aynı zamanda onun zıddını da bilir. Çünkü, o toplu halde duran varlığın durumunu hem toplu hem de dağınık olarak; dağınık olan varlığın durumunu hem dağınık hem de toplu olarak birlikte kavrayabilir. Benzeri öteki varlıkları da böyle idrak eder.[24]

Farabî'ye göre akıl deneylerden başka birşey değildir Akıllı olmak; deneyler sonucu zihinde bilginin meydana gelişidir. Deneyler ne kadar çok olursa zihin de o derece mükemmel bir akla sahip sayılır. Farabî Aristoteles'in *II. Analitikler* (Burhan) adlı eserinde savunduğu şu fikrine katılır: «herhangi bir duyusunu yitiren kimse, herhangi bir bilgisini yitirmiştir. Dolayısıyla bilgi sadece duyular vasıtasıyla elde edilir.»

Müziğin Eğitimdeki Önemi

Sanatlarla ilgilenmek Farabî'ye göre insanın doğal bir eğilimidir. Bu doğal eğilim müzikte melodiler yaratmak için hayalleri güçlendirir. Ancak bestecinin hayal gücü tek başına yeterli değildir, hayal gücünü harekete geçiren çevre faktörleri de önemlidir.

Farabî müziğin insan ruhu üzerindeki farklı etkilerine de değinir. Ona göre bu anlamda üç çeşit müzik vardır: Sevimli (al-mulizzel), hiddetli (el-infi'aliye) ve hayali (el-muhayyil). Sevimli müzik tıpkı dekoratif sanatların göze yaptığı etki gibi, kulakta hoş duygular uyandırmaktadır. Müzik sayesinde bazen insan yaşadığı duygulardan uzaklaşmak ister. Bazan da yaşanan duyguların yoğunlaşması yine müzik sayesinde gerçekleşir. Müziğe uygun güfteler (şarkı sözleri) dinleyicinin hayal gücünü artırır.[25]

Müziğin bedensel çalışmada da etkisi olduğundan ve insanların güçlükleri yenmek için müzikten medet umduğundan söz eden Farabî'nin düşünceleri çağdaş müzik anlayışına uygundüşmektedir. "Karl Bücher, *Work and Rhythm* adlı kitabında mûsikînin orijininde, bedensel çalışmanın ritmik olarak ifade edilmesi gibi tabiî bir eğilimin yer aldığını ileri sürmektedir."[26]

Farabî müzik alanında oldukça özgün düşünceler ileri sürmüştür. O, Yunan kültüründen geldiği iddia edilen ilham ve etkileri redderek kendi özgünlüğü ile

24. Farabî, a.g.e., s. 116.
25. Çetinkaya, Yalçın, İhvan-ı Safa'da Müzik Düşüncesi, s. 70-71, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
26. Çetinkaya, Yalçın, a.g.e., s. 71.

adeta meydan okur. Müziğin ayrıntılı ve sistematik bir biçimde araştırılmasını yapan Farabî, bugüne kadar gelmiş olan pekçok müzik terimini açıklamıştır. *"Kitab el-Ağâni* adlı eserinde, şarkı söyleme stili ve süslerini öğrenmeye yarayacak (bilgilere varıncaya kadar, bugün şan eğitimi yapanların da işine oldukça yarayacak) bilgiler mevcuttur."[27]

Müzik eğitiminde hem pratik hem de teorik alana eşit derecede önem veren Farabî, bütün eğitim sisteminde olduğu gibi bu alanda da teori ile pratiğin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu kanıtlamak istemiştir. Farabî'nin müzik aracılığıyla insan psikolojisini etkilemesi hakkında meşhur bir rivayet anlatılmaktadır: Bir mecliste icra ettiği müzikle orada hazır bulunanları önce güldürmüş, sonra hüzünlendirip ağlatmış ve nihayet hepsini uyutarak meclisten ayrılmıştır.[28]

Farabî *İhsâ'al- Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde yaptığı ilimler tasnifinde müziği, aritmetik, geometri, astronomi gibi ilimler arasında "Ta'lîmî İlimler" (Öğretici İlimler) kategorisine dahil etmiştir. Farabî ayrıca Pythagorasçı görüş açısına uygun olarak müziği "Quadrivium"* çerçevesinde kabul eder. Farabî Trivium ve Quadrivium'u Hıristiyan Yuhanna İbn Haylan'dan öğrenip bunlar üzerinde çalışmıştı. Farabî müzik konusunda büyük bir yeteneğe sahipti ve seçkin bir icracı olmasının yanısıra, bu alanda aynı zamanda uzman bir teorisyen idi. Matematikteki bilgisini müzik ile birleştirip, müziğe matematiksel alandan yaklaşıyordu. *Kitabu'l Mûsikî el-Kebir* ve *Kitab el-Aganî* adlı bilinen müzik kitapları vardır. Farabî bu eserlerinde seslerin, aralıkların, ritm ve usullerin özelliklerini inceler. Gezegenlerin sesleri ve semavî (göksel) âhenk hakkında Pythagorasçıların görüşlerini gülünç bulur. Müzik aletlerinin çıkardığı seslerin havanın titreşimi sayesinde meydana geldiğini savunur. Farabî çok ünlü bir mantıkçı olarak sistematik alandaki dehası ile müzik alanında da aynı başarıyı göstermiştir. Müziğin bir tanımını yaparak, müzikte teori ile pratiği birbirinden ayırmaya yönelmiştir. Pratik; etkili müzikal cümlelerin (güfte) bestelenmesinden ibarettir. Müziğin teorisi ise kompozisyon kuralları ile uğraşır. Müziğe yetenekli olanlar ise kulakları aracılığıyla harmoniyi ayırd edebililer.

Sebeblilik Anlayışı

Farabî'ye göre her olayın bir sebebi vardır. Tesadüfler bizim sebebini bilmediğimiz olaylardır. Sözlerin ve düşüncelerin dahî gerçeğe uygun oldukları sürece ge-

27. Çetinkaya, Yalçın, a.g.e., s. 71.
28. Adnan, Abdülhak, 'Farabî madd.' İslam Ansiklopedisi, c. 4/s. 453a.
*) Quadrivium, Trivium ile birlite Ortaçağ Batı üniversitelerinde 7 tür bilimi oluşturmaktadır. Trivium bu 7 bilimin [gramer, retorik (belagat) ve mantık] bilimlerine işaret eden 3 alt sınıfını oluşturmaktadır. Quadrivium ise üst sınıfını oluşturan 4 bilime işaret eder ki bunlar da; (Aritmetik, geometri, astronomi ve müzik)tir.

çerliliklerinden sözedilebilir. Tabiat görüşünde tamamen determinist olan Farabî bu determinizmini metafizik determinizm anlayışıyla birleştirir. Bütün Ortaçağa yaygın olan bir yanlış anlamayla, Aristoteles'e atfedilen, aslında Plotinus'un olan *Teoloji* kitabına dayanarak âlemin özü probleminde 'Bir, Akıl ve Ruh' üçlüsünü, âlemin ilkesi olarak kabul ediyor. Plotinus'da canlı bir kaynaktan çıkan mânevî oluş (hudûs) söz konusu olduğu halde, Farabî tamamen maddesel bir âlemin açıklanması ile meşgul olur. O, Plotinus'un Akıl ve Ruhu'nu, peripatoscu (Aristotelesci) filozofların akıl ve ruhu ile birleştiriyor. Bazı Yeni Platoncular (Yeni Eflatuncular) Gök'ü mutlak olarak manevi saydıkları halde, Farabî onun maddi olduğunda ısrar ediyor ve böylece Aristoculukla, Yeni Platonculuğu uzlaştırıyor. Fizik ile metafizik arasındaki ilişki probleminde açıklamaları oldukça kapalı olan Farabî metafiziğe Plotinusçu üçlü (Bir, Akıl, Ruh) birliğini katarak Hıristiyan teslisi eğiliminde vahdaniyetçi bir Müslüman filozofun reddetmesi lazım gelen görüşler ileri sürüyor. Varlığın tanımlanamaz kavramlarının (yani zorunlu ile mümkünün) metafiziğin özünü teşkil ettiğini söyleyerek, mümkünden varlığa geçmek için Aristoteles'de bulunmayan bir üniversel güç (kuvve, potansiyel) kavramını işe karıştırıyor. 'Bütün bu unsurlardan Farabî metafiziği doğacak ve İbn Me'mun (Maimonides) yolu ile Spinoza felsefesini hazırlayacaktır."[29]

Türk-İslam düşüncesi çerçevesinde pozitif ilim yine Farabî ile başlar. *İhsa'ül-Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı kitabı ile ilim sıralaması yapan Farabî'nin bu eseri aynı zamanda Latince tercümesi ile Batı'da Gundisallinus (ö. 1157)'un kitabına kaynaklık etmiştir.[30] Farabî pozitif ilimler bağlamında Euklides'in geometrisini de yorumlamıştır. Farabi'nin ısrarla belirttiğine göre astronomide, yıldızlardan geleceğe ait hükümler çıkarmak gayretlerinin; İlm'ün Nücûm'un; yani astrolojinin yersizliğini açıklayan Farabî'ye göre, gökyüzü varlık ve olaylarından insanların geleceğini keşfetmek mümkün değildir. Arz ile Güneş arasına Ay'ın girmesi ile meydana gelen 'Güneş Tutulması' gibi bir gök olayının yeryüzünde örneğin bir hükümdarın ölümü ile bağlantılı olduğunu sanmak 'aceb'ül acâib' (saçmaların saçması) bir şeydir.

Dogmatizm Eleştirisi

Farabî'ye göre gerçeği bulmak için birçok farklı görüşün ortaya konması gerekmektedir. Çeşitli ilimler ve birçok görüş herhangi bir konu hakkında ortak bir yargıya vardıklarında, bu yargının daha kesin olacağı açıktır. Görüş birliği sağla-

29. Ülken, H. Ziya, İslam Felsefesi, s, 57.

30. -Mieli, A., La Sciene Arabe, s. 94 vd, Leiden, 1939; - Ateş, A., Farabî'nin Eserlerinin Bibliyografyası, Farabî Tetkikleri, s. 175-192, İstanbul, 1950; - Sayılı, A. "Farabî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri" Belleten, sayı. 57, s. 1-64; - Sayılı, A. "Farabî ve İlim" DTCF Dergisi, VIII, 4, 1950, s. 437-440; - Kafesoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, s. 386, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, (4. Basım).

nınca artık o düşünceden daha güçlü, daha kesin ve daha sağlam bir düşünce olamaz. Ancak Farabî yanlış bir düşünce üzerinde birleşen birçok kimsenin de olabileceğini ve bunun insanları yanıltabileceğini söyleyerek insanları uyarır: "Çünkü (der) bir öndere bağlanarak körü körüne aynı düyünceyi paylaşan topluluğun bu düşüncesi bir kişinin aklı derecesindedir... bir tek akıl belli bir konuda hata yapabilir; özellikle inandığı fikir üzerinde tekrar tekrar düşünmez, konuya bir araştırıcı ve eleştirici gözüyle bakmazsa hata kaçınılmazdır. Ayrıca birşey hakkında iyimserlik veya araştırmada ihmal göstermek de gerçeğe ulaşmaya engel olabilir; insanı kör eder ve yanıltabilir. Ama çeşitli düşünürler uzun uzadıya düşündükten, çok yönlü araştırma yaptıktan ve karşılıklı durumları dikkate aldıktan sonra konu üzerinde ittifak ederlerse, artık bu düşünceden daha doğrusu bulunamaz..."[31]

Farabî, Aristoteles'in *Topika* adlı kitabında belirttiği düşüncelere katılarak şöyle der: "meşhur olan önermelerde doğruya veya yalana itibar olunmaz... Çünkü meşhur olan yalan da olabilir fakat yalandır diye diyalektikte ondan vazgeçilmez. Doğru da olabilir; meşhur olduğu için diyalektikte, doğru olduğu için ispatta kullanılır."[32]

Alemin bütünüyle sonlu ve sınırlı olduğu düşünüldüğü gibi sonsuz ve sınırsız olduğu da düşünülebilir. Çeşitli ve zıt görüşleri savunan ekoller geniş bakış ve objektif görüş sahibi olarak gerçeği arasalar ve tutuculuktan kurtulsalar gerçeğe yaklaşma imkanları daha fazla olur.

Herhangi bir görüşe karşıt olan muhalifler inatla gerçeği saptırmak için kavram kargaşası yaratmak isterler. Farabî'ye göre 'sağlam kafa, doğru görüş ve akıl sahibi olan kişi, yanılma duygusuna veya bağnazlığa (taassuba) ya da üstün gelme düşüncesine kapılmazsa, derin bir meseleyi, ince bir fikri izah ederken zorunlu olarak ve mutlak anlamda kullandığı bir kelimeden dolayı bir âlimin görüşüne karşı çıkmaz. İleri görüşlü bir kimse ortak ve mecazî anlam taşıyan kelimelerde bir karışıklığın olabileceğini kabul eder.'[33]

Herhangi bir sözün nerede, hangi anlamda ve hangi ilim dalı dikkate alınarak söylendiği düşünülmeden, sadece tek başına her problem üzerinde durulunca dış görünüşleriyle ifadeler aldatıcı olabilir. Farabî; Doğru akıl, isabetli görüş, adalete uygunluk ve insaflı olmak gibi niteliklerin insanların çoğunda bulunmadığını söyler. Düşünceleri çarpıtıp, bozan kişilerin asıl amacı Farabî'ye göre gerçeği bulma değil, yan tutma ve kusur aramadır.[34] Farabî'ye göre ilimlerin aşıl büyük zenginliği çeşitli görüşleri içermesidir.[35]

---

31. Farabî, Eflatun ile Aristoteles Görüşlerinin Uzlaştırılması, (Islam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), s. 97, Istanbul, 1998.
32. Farabî, a.g.e., s. 117.
33. Farabî, a.g.e., s. 111.
34. Farabî, a.g.e., s. 127.
35. Farabî, a.g.e., s. 113.

Felsefe ve eğitiminde bu suretle çok yönlü kaynaktan beslenmenin, bir anlamda eklektik olmanın insanı kültür bakımından zenginleştireceğine işaret eden Farabî, üzerinde önemle durulması gereken bir özelliğe işaret eder ki bu da kesinlikle dış görünüşe aldanmamak, herşeyi özüyle, olduğu gibi kavrayabilecek düzeye gelmektir. Yeterince eğitilmemiş halkın çoğunluğunu peşlerinden sürüklemek isteyen, yetkin ve erdemli olmayan din adamlarının halkı nasıl aldattıklarını şu ibret verici sözleriyle dile getirir:

"... Huşû demek, âlemi bir ilahın tedbir ettiğine, din adamlarının bütün işleri idare ve kontrol ettiklerine, ilahî tâzim için namaz kılıp tesbih ve takdis ettiklerine, insanın -durmadan ibadet ederse ve hayatta sevilen dünyalıkları bırakırsa- mükafata nail olacağına ve öldükten sonra çok büyük nimetlere kavuşacağına, buna mukabil, ibadeti bırakır ve hayatta dünyalıkla eğlenirse, ahirette cezalandırılacağına ve büyük azaplar göreceğine inanmak demektir. Bütün bu şeyler bir zümrenin öbür zümreyi aldatmak ve tuzağa düşürmek için baş vurduğu hile ve sahtekarlıktan başka ne olabilir. Bu şeyler dünya nimetleri uğrunda korkmadan açıkça döğüşmekten âciz olan kimselerin kurdukları düzen ve tuzaklardır; dünya lezzetlerini haykırarak istemekten ve el ve silahlarıyla hiç bir şeye aldırış etmeden ve hiç kimseden yardım istemeden, savlet etmeye takatı olmayanların desiseleridir.

(Halkı) bu dünyalıkların hepsinden veya bir kısmından vazgeçirmek maksadı ile tahvif ve tehdiş etmeleri, o dünyalıklara el koymak içindir. Dünyalıkları açıkça istemekten ve onların uğruna savaşa atılmaktan âciz olan bir kimsenin, görünüşte bu dünyalıklara düşkün olmadığı zannedilerek, itimada lâyık görülür; ondan korkulmaz, şüphe edilmez ve kimse onu itham etmez. Maksadı gizli olduğu için hareket ve davranışının ilâhî olduğu sanılır. (Din adamlarının) kılık ve kıyafetleri de dünyalıklara teşne olanların kılık ve kıyafetleri değildir. Dolayısiyle onlara saygı ve itibar edilip dünyalıklar adanır ve herkes onlara yürekten bağlanır. Herkesçe sevildikleri için nefislerine ne kadar mağlup olsalar affedilirler; yaptıkları bütün kötülükler hoş görünür. İşte bu yüzdendir ki itibar, riyaset, mal, lezzet ve her nevi dünyalığı ele geçirmek hususunda herkesten kuvvetli ve üstün durumdadırlar. Sanki bu şeyler onların istifadesine mahsustur.

Canavarlar avlarını ele geçirmek için nasıl hile ve kurnazlığa baş vururlarsa (diyanet adamları da) dünyalıkları ele geçirmek için aynı hile ve kurnazlıklara müracaat ederler, Şu kadar ki âdem oğlu bunların, asıl söylediğimiz maksatlar peşinde değil de, başka maksatlar peşinde koştuklarını tevehhüm ettiği için (zannettiği için) onlardan şüphelenmez, çekinmez ve korkmaz. Kimse onlarla savaşmaya yeltenmediği için hedeflerine kolay varırlar. (Huşu) denilen bu şeye devamlı surette bağlanmış olanlar, maddi maksatlarına erişmek, yani dünyalıklara kavuşmak için, zahirde sofuluk göstermekle kazandıkları itibar ve saygıyı, şuur, hikmet ve marifetle desteklemesini bilirlerse, halk nazarında daha büyük ve daha şöhretli

olurlar. Bu dünyalıkları elde etmek için değil de, yalnız kendi nefsi için ibadet eden bir kimse, insanların nazarında aldanmış, mağdur, bedbaht, ahmak, akılsız, menfaatini idrak etmekten aciz, kadrü kıymetten mahrum ve bednam sayılır. Bununla beraber çoğu kimseler ise onun rekabet alanından uzaklaşması ile kendilerinin ve başkalarının dünyalıklarından daha büyük ölçüde istifade etmelerine imkân verdiği için, hep bu yolda yürümesini teşvik ederler. Bazıları da bir başkasının kurbanı olmamak için, onun bu yoldaki fikir ve hareketlerini hoş görürler. Daha başkaları ise onun gibi aldanmış oldukları için onu beğenir ve metheder.

Mevcudlarda müşahade edilen bu ve bu gibi cahilce fikirler, bir çok insanların ruhunda kökleşmiş bulunmaktadır. O kimseler mezkür dünyalıkları zorbalıkla ele geçirdikten sonra, bunları eksilmeden muhafaza etmek için, mütamadiyen arttırmak zorundadırlar. Dolayısıyla bunların bir kısmı da dünya nimetlerini hem başkalarından koparmak fikrindedirler; bunları muhafaza etmek ve işletmek için ya kendi aralarında alış veriş ve mübadeleye baş vururlar ve/yahut bunları başkalarından zorbalıkla ele geçirirler. Bir kısmı da bu nimetleri her iki usule baş vurarak arttırmak fikrindedir..."[36]

Farabî'ye göre istenen düzeyde iyi eğitim almış inanlar başkalarını aldatmayacakları gibi yine iyi eğitilmiş olan insanlar kötü amaçlı insanların peşinden gitmez, onlar tarafından aldatılamazlar. Eğitim insana kendine yetmeği öğretir. Eğitimli birey özgürdür; ne başkalarını kendine kul eder ne de kendisi başkalarına kul olur. 'Özgürlük' kavramına son derece ilginç açıklamalar getiren Farabi'ye göre; doğru düşünen ve düşündüğünü yapmak iradesine sahip olan bir insan özgürdür. Hem doğru düşünmüyor, hem de iradeden mahrum bulunuyorsa 'behîmî' (hayvan gibi)'dir. Doğru düşünüp de iradesi yok ise o, köledir. İlim ve felsefe ile meşgul kimselerden bazıları kölelikte öteki insanlardan geri kalmazlar. Bunların bilgilerinden fayda gelmeyeceği gibi kendileri de gerçek ilim sahibi kimseler için utanç sebebi olurlar.

Eğitim İstenen Alışkanlıkların Kazandırılmasıdır

Farabî ahlâk konusundaki düşüncelerine Platon ve Aristoteles'in görünüşte uzlaşmaz gibi olan yaklaşımlarını temel alır. Platon *Devlet* (Politeia) adlı eserinde, doğuştan varolan melekelerin alışkanlıklara üstün geleceğini açıklar. Ona göre doğuştan herhangi bir ahlâka yatkın olan insanların ondan ayrılmaları güçtür. Bu alışkanlıklarından kopmak isteyen insanlar çoğu kez daha fazla eski alışkanlıklarına sarılırlar. Bu görüşünü bir örnekle açıklayan Platon şöyle der: "Yolda sarmaşık, ot ve eğri bir ağaç biterse, yol bunlardan temizlenmek veya eğri ağaç öbür ya-

36. Farabî, El-Medinetü'l Fâzıla, s. 95-97. (çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul, 1936.

na eğilmek istenir ve sonra bunlar serbest bırakılırsa, önceki durumlarından daha güçlü bir hal alırlar." Aristoteles ise *Nikomakhea* adlı kitabında "Bütünüyle ahlâk değişen adetlerden ibarettir. Hiç bir ahlâk tabiî (doğuştan) değildir. Alışkanlıkla sahip olunan herhangi ahlâktan bir başka ahlâka geçmek insan için mümkündür"[37] der.

Farabî'ye göre Platon ahlâk üzerindeki bu görüşlerini çeşitli siyasal teorilerin hangilerinin daha yararlı veya zararlı olduklarını açıklamak için ortaya koymuştur. Bu konuda Platon'un söylediklerine katılan Farabî şöyle der: "Dinim hakkı için, herhangi bir ahlâkın etkisinde doğup büyüyen ve herhangi bir ahlâkı benimseyip benliğine sindiren bir kimsenin bundan ayrılması cidden zordur. Fakat zor demek imkansız demek değildir. Aristoteles de bir ahlâktan diğerine geçmenin bazıları için kolay, bazıları için çok zor olacağını inkar etmiyor. Nitekim *Küçük Nikomakhea* kitabında açıkladığı gibi o, bir ahlâkdan diğerine geçmenin zor ve kolay sebeplerini, bunların kaç tane olduğunu, ahlâk değiştirmenin belirtilerini ve buna engel teşkil eden şeyleri sayıp göstermiştir."[38]

Farabî'ye göre de her ahlâk mutlak olarak dikkate alındığında, zorlukla da olsa değiştirilebilir. Değişmesi imkansız olan hiç bir ahlâk yoktur. Örneğin yeni doğmuş bir çocukta hiç bir ahlâksal belirti bulunmadığı gibi, psikolojik hiç bir özellik de yoktur. Şu halde çocuk herhangi bir öğretiyi öğrenebildiği gibi, bu öğretinin zıddını da kabule hazır demektir. Çocuk iki zıt öğretiden birini benimsedikten sonra, benimsediği öğretiyi bırakıp bunun tam zıddını da benimseyebilir. İnsan bünyesi bedensel ve psikolojik sağlığını koruduğu müddetçe bu özelleğini sürdürür. Ancak bünye yıpranıp, melekeler dumura uğradığında, bir başka değişle belirli alışkanlıkları uzun yıllar sürdürüp iyice yaşlandıktan sonra artık yeni alışkanlıklar edinmesi gittikçe güçleşir. 'Ağaç yaş iken eğilir' atasözü bunun için söylenmiş olsa gerek. İnsanın artık yeni hiç bir öğretiyi kabul etmemesi durumu Farabî'ye göre bir çeşit bozulmadır.

Normal sağlıklı bir insanda varolan bir takım ahlâk ilkeleri, yeni ahlâk ilkeleri ile düzeltilip değiştirilebilir. Bu değişimde önceden kişide varolan ahlâk sanki tabiî bir şey gibidir, sonradan edindiği ise alışkanlıktan ibarettir. Bu alışkanlığı sürdürmeye devam ederken üçüncü bir ahlâk edinirse, bu yeniye nisbetle artık ikincisi tabiî bir ahlâk halini alır. Farabî ahlâktaki bu değişmeleri fizik dünyadan verdiği örneklerle açıklamaya çalışır. "Sözgelimi (der) madde herhangi bir şekilde (form) tasarlanır, sonra da başka bir şekil kazanırsa, madde bu ikinci şekliyle birlikte maydana gelen üçüncü bir şekil için madde olur. Tıpkı şekil bakımından diğer cisimlerden ayrılan tomruk gibi; tomruktan tahtalar, tahtalardan sedir yapılır.

37. Farabî, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde) s. 111-112, (çev. M. Kaya), İstanbul, 1998.
38. Farabî, a.g.e., s. 113.

Buna göre, tahtadan yapıldığı için sedir şekil (form), tahtalar ise maddedir. Sedire göre madde sayılan tahtalarda daha birçok şekil düşünülebilir. Mesela önceki şekillerden olan tahta, tomruk, bitki ve daha başka şekiller..."[39] Doğanın bu fizik kuralına uygun olarak ahlâkın da değişebileceğini söyleyen Farabî; «gerçekten bazı ahlâk tabiîdir ve değişmesi mümkün değildir» gibi bir ifadenin son derece yanlış ve çirkin olduğunu belirtir.[40]

Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular:

Farabî *'Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular'* adıyla çevrilebilecek eserinde Aristoteles'e dayanarak felsefe öğrenmeden önce hangi konuların öğrenilmesi gerektiğini şu şekilde bildirip dokuz madde sıralar:

"... Birincisi, felsefedeki okulların adlarını bilmek,. İkincisi Aristo'nun, kitaplarının her birinde neyi amaçladığını bilmek. Üçüncüsü felsefe öğrenmeden önce hangi disiplinden başlamak gerektiğini bilmek. Dördüncüsü, felsefe öğrenmekten amacın ne olduğunu bilmek. Beşincisi, felsefe yapmak isteyenin takip etmesi gereken metodu bilmek. Altıncısı kitaplarının her birinde nasıl üslup kullandığını bilmek. Yedincisi, Aristo'yu kitaplarında zor üslup kullanmaya sevkeden sebepleri bilmek. Sekizincisi, felsefe yapmış olan kimsenin tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini bilmek. Dokuzuncusu, Aristo'nun kitaplarını okumak isteyenin bilmek zorunda olduğu hususlar..."[41]

Farabî, felsefe öğrenmenin amacının yüce Yaratıcı'yı bilmek olduğunu söyler. Herşeyin etken sebebinin O olduğunu; Onun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) BİR olduğunu, O'nun kendi cömertliği ile hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Böylece filozofun yapması gereken de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemek olmalıdır.[42] Farabî bu görüşüyle ilimlerin anası sayabileceğimiz felsefeye âlemin etken sebebini araştırma görevi vererek, felsefenin görev ve sorumluluğunun ne kadar yüce olduğunu belirtmek istemiştir. Felsefe ile uğraşan filozof ise Farabî'ye göre Yaratıcı'ya atfedilen cömertlik, bilgelik yani hikmet sahibi olmak ve adaletli olmak gibi özelliklere sahip olmak zorundadır. Felsefe ile uğraşmak isteyenlerin takip edecekleri metoda gelince öncelikle pratiğe yönelip en son amaca ulaşmak olmalıdır. Farabî'nin son derece yerinde söyleyişiyle "... Pratiğe yönelmek ilimle olur; ilim de pratikle tamamlanır."[43]

---

39. Farabî, a.g.e., s. 113.
40. Farabî, a.g.e., s. 114.
41. Farabî, Risâle fimâ yenbegi en yukaddeme kable te' allümi'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular) (çev. Mahmut Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, s. 77, İstanbul, 1998.
42. Farabî, a.g.e., s. 82.
43. Farabî, a.g.e., s. 82.

Farabî 'en son amaca' ulaşabilmenin koşulu olarak fizik bilgisinin gerekliğinden söz eder. Bilindiği üzere fizik yani fenomenler dediğimiz nesnelerin bilgisi bizim en kolaylıkla öğrenebildiğimiz bilgidir. Zira fizik alan bizim içinde bulunduğumuz, bize en yakın olan alandır. Fizik alanın bilinmesinden sonra ise geometri bilgisinin gerektiğini söyleyen Farabî bu görüşüyle Platon'u anımsatıyor: Platon Akademia'sının kapısına 'Geometri bilmeyen buradan giremez' yazmıştır.

Pratikte; yani günlük yapıp-etmelerimizi belirlediğimiz alanda ise yapılması gereken; insanın önce kendi ahlâkını, sonra da sırasıyla en yakın çevresinin ve daha uzak çevresinin ahlâkını iyileştirip düzeltmektir. Anlaşılacağı üzere Farabî'nin teorik ve pratik alanı kapsayan eğitim anlayışı tam anlamıyla ideal bir çerçevede ele alınsa da Platon'un eğitim anlayışında gördüğümüz gibi ütopik bir yaklaşım değildir. Çağının ve çevresinin koşullarını çok iyi bilen, insanı bedensel ve psikolojik özellikleri ile çok iyi tanıyan Farabî, insanları daha iyiye yönlendirmeye çalışan eğitim felsefesiyle, insanlardan uygulanamayacak ve gerçekleştirilmesi zor olanlardan ziyade onları yapabilecekleri şeylerin en iyisine ulaştırmayı amaçlamıştır.

İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Özellikleri

Farabî insanı eğitmeden önce onun biyolojik ve psikolojik yönden çok iyi tanınması gerektiğine inanır. Farabî'ye göre canlılar arasında en gelişmişi olduğu için pek çok özelliğe sahip olan insanın, diğer canlılardan farklı olarak üstün bir güç kaynağı olan nefsi yani canlılık ilkesi vardır. Gelişmiş aklı sayesinde 'alet' kullanarak kendi işlerini yapabilmesinin yanında, beslenme, büyüme, doğurganlık gibi diğer canlılarla olan ortak özellikleri sayesinde de bu fonksiyonlarını 'alet' kullanmadan dahî yerine getirebilmektedir. Beslenme, büyüme ve doğurganlık güçlerine yardımcı olan beş dış duyusu ile beş iç duyusu vardır. Görme, koklama, dokunma, tadalma, ve işitme gibi dış duyular yanında hayal kurma (muhayyile) vehim, hatırlama ve düşünme güçleri insanın bilgi edinme ve davranış özelliklerini belirler. İnsan davranışlarını etkileyen arzu ve öfke gibi güçler de bedenle bağlantılı olarak çalışırlar.

İnsanın sahip olduğu psikolojik güçlerden biri olan pratik akıl (el-aklu'l ameli)- insan davranışlarını belirler. Yine psikolojik güçlerden biri olan teorik akıl (el-aklu'l ilmî) aslında nefsin tamamen akıl olan en üst aşaması ile ilgilidir.

Teorik aklın da, heyulanî (akl-bi'l-melike), müstefad olmak üzere değişik mertebeleri vardır. Teorik akıl düşünülebilirleri (el-ma'kûlat) idrak eden basit bir özdür, cisim değildir. Bu akıl güç halinden çıkıp fiil alanında tam bir akıl olarak görülebilmek için meddeden soyutlanmış akla (el-aklu'l-mufarık) gereksinim duyar. İşte bu fiil alanına çıkmasını da fa'al akla borçludur.

Düşünülebilirler (el-ma'kûlat) bölünebilen veya konumu olan birşeyin tekelinde değildir. Farabî'ye göre maddeden soyutlanmış olan akıl (nefs-i natıka), bedenden sonra da varlığını sürdürür. İnsanın asıl özü nefs'in bu en yetkin kesimi olan akıldır. Bu akıl bozulmayı (fesad) kabul etmez. Aklın organlara yayılan birçok gücünü beden kabul edecek kıvama gelince bu güçler fa'al aklın (vâhib el -suver) etkisiyle bedende ortaya çıkarlar. Fa'al akıldan gelen etkiyi kabullenen cesed ve bedenin bir parçası olan kalbin içindeki ruhdur.

Farabî'ye göre fa'al akıldan gelen etkiyi kabul edebilmek için bilinenler dünyasındaki bilgi seviyelerinde tıpkı filozoflar gibi ilerlemek gerekir. Fenomenleri teker teker inceleyerek, aralarındaki sebep ve sonuç ilişkilerini analizci bir yöntemle inceleyen filozoflar sonunda doğru bir senteze ulaşarak gerçeğe yaklaşabilirler. Böylece filozoflar "... tıpkı peygamberler gibi 'ilahi şeylerden' açıklamalar getirirler. Farabî'ye göre bu insan aklının erişebileceği en yüksek mertebedir. Bunun aşağısındaki mertebelerde insan bu şeylerin bir kısmını rüyasında görür, bir kısmını ise uyanıkken görür. Bazan da bu şeyleri tahayyül eder ama gözleriyle göremez. Bunun aşağısındaki mertebede, insan bu şeyleri ancak rüyasında görür ve bunlar allegorik mahiyette olmakla insan onları sembollerle kapalı veya ters manalarla teşbih (benzetme) ve bilmecelerle ifade eder.

İnsanlar bu hususta derece derecedirler; kimisi yalnız cüz'iyyatı (tikelleri) kabul edip onları uyanıkken görür, fakat misalleri asla kabul etmez. Kimisi mâkulleri (akledilenleri) kabul eder ve onları uyanıkken görür, fakat cüz'iyyatı (tikelleri) asla kabul etmez. Kimisi bunların bir kısmını kabul eder, bir kısmını görür, öbür kısmını görmez. Kimisi bunların bir kısmını uyanıkken görür, bir kısmını rüyasında kabul etmez. Kimisi bunlardan hiç birisini uyanıkken kabul etmeyip onları yalnız rüyasında kabul eder; mesela rüyasında yalnız cüz'iyyatı (tikelleri) kabul edip makulleri (akledilenleri) kabul etmez. Bir kısmı ise biraz bunlardan,biraz da onlardan alır. Başka birisi de ancak cüz'iyyatın (tikellerin) birazını alır. Zaten insanların çoğu da bu neviden olup aralarındaki derece farklarıyla öğünürler..."[44]

Farabî insan karakterinin birtakım tesirler altında değişebileceğini belirtir. Bilgilerinin bir kısmını bazan uyanıkken bazan da uyanıkken edindiği bilgiler aracılığıyla uykuda geliştirebileceğini söyler. Bu durum insanda bazan uzun bazan da kısa bir süre içinde rol oynayabilir. Yine insanın karakter ve bilgileri akıl mekanizmasının güçlü veya zayıf çalışmasında olduğu gibi birtakım tesirler altında değişiklikler gösterir. Örneğin aptal, deli ve bu türden insanlar gerçekte hiç de var olmayan tuhaf şeyleri varsayabilirler.

Bilgilenmenin alt derecesinde olan insanlara sembolik ve allegorik ifadeler cazip gelir.Bu yüzden peygamberler cemaatlerine sembolik bir dille hitap ederler.

44. Farabî, El - Medinetü'l Fazıla, s. 63. (çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul, 1956.

Farabî'ye göre; "Peygamberlerin vazifesi saf akledilirlere (makülat) ait hakikatleri başka türlü kavrayamayan, bilgisiz halka onları sembollerle anlatmaktır. Cennet, cehennem ve Kur'an'daki başka dogmalar sembollerden ibarettir. Peygamber metafizik ve nazari ilmi (al-hikmet-en-nazzariye= teorik felsefe) bilmez, fakat onda sezgi gücü vardır. Pratik âlemde ve âhlakda deha sahibidir. Halbuki yetkin bir filozof pratik ilimle nazarî (teorik) ilmi birleştirir. Öyle ise yetkin bir filozof peygambere üstün görülmelidir..."[45] Farabî'ye göre fa'al akıl mertebesine erişen filozof bütün bilgi basamaklarından geçerek büyük bir gayretle çalışarak bu mertebeye gelmiştir. Peygamber ise seçilmiş bir kişi olarak bu mertebeye çalışmadan, kendisine rü'ya ve vahiy yoluyla bilgi ulaştırılan kimsedir. Dolayısıyla filozofun mertebesinin, peygamberin mertebesinden daha üsün olması gerekmektedir.

Felsefe Öğreniminde Öğrencinin Uyması Gereken Kurallar

Farabî'ye göre felsefe öğrenimi, diğer bütün öğrenimlerin üstünde ve yüce bir konumdadır. Bu bakımdan felsefe öğrenmeye başlamadan önce alt düzeydeki daha başka bilimlerin öğrenilmesi gerekmektedir. Farabî felsefe tarihi boyunca çeşitli düşünürlerin bu bilime hangi disiplinden başlamak gerektiği konusunda farklı yaklaşımları olduğunu belirtmiştir. Farabî'nin bildirdiği üzere; Platoncular felsefe öğrenmeden önce ilk okunması gereken ilmin geometri olduğunu savunmuşlardır. Bilindiği üzere Platon Akademisi'nin kapısına "Geometri bilmeyen yanımıza uğramasın" ibaresini yazdırmıştır; zira Platon ve Platonculara göre geometrik ispatlar ispatların en doğrusudur. Thofrastoculara göre önce âhlak ilminden başlamalı. Çünkü onlara göre önce kendi âhlakını düzeltmeyenin, bir ilmi doğru olarak öğrenmesi mümkün değildir. Bu konuyla ilgili olarak Platon'un "tertemiz olmayan tertemiz olana yaklaşmasın" sözü ile Hipokrat'ın "içi temiz olmayan bedenleri besledikçe, onların kötülüğünü arttırırsın" bu görüşün doğruluğunu destekler niteliktedir. Saydalı Boethius, önce fizik ilminden başlanmasını savunur. Çünkü fizik, kişinin en yakınında, içli dışlı olduğu bir ilimdir. Boethius'un talebesi Andronikos ise önce mantık ilminden başlanmasını önerir; zira mantık herşeyde doğruyu yanlıştan ayıran bir alettir. (Farabî'ye göre) "bu görüşlerin hiç birini yabana atmamak gerekir."[46]

Farabî, felsefe ilmine başlamadan önce insan arzu ve isteklerinin erdeme yönelebilmesi için nefsin aşırı isteklerinin bastırılması gerekmektedir; âhlakın iyileştirilmesi de ancak bu sayede gerçekleştirilebilir. Farabî'ye göre 'erdem' dediğimiz şey de âhlakın bu şekilde düzeltilmesidir. Maddi hazların veya üstün gelmenin verdiği

45. Ülken, H. Ziya, İslam Felselesi, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru, s. 62. Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, Üçüncü Baskı.
46. Farabî, a.g.e., s. 81.

zevk sanılanın aksine gerçek erdem değildir. Sadece âhlakın iyileştirilmesi sayesinde kazanılan erdem, sözlerimizle olduğu kadar davranışlarımızla da kendini göstermelidir. Farabî felsefeye başlamak isteyenin âhlakını düzelttikten sonra düşünce gücünü (el-nefs el-nâtika) geliştirmesini ister; zira ona göre düşünceleri hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru metod ancak bu sayede öğrenilir. Düşüncenin disiplinli çalışabilmesi için 'ispat yöntemi (burhan ilmi) ile eğitilmesi gerekir. İspat yöntemini ise geometri ve mantık olmak üzere iki ilim dalı kullanır. Dolayısıyla önce yeterli ölçüde geometrik ispat yöntemleri üzerinde, daha sonra da mantık disiplinine uygun akıl yürütmeler üzerinde eğitim görülmelidir.

Farabî'nin Aristoteles'in felsefe metodu ve öğretimi ile ilgili bir eser kaleme alması onun yöntemini benimsemesi anlamına da gelir. Bu bağlamda felsefenin herkese değil ancak felsefe öğrenmeye lâyık olanlara öğretilmesini sağlamak amacıyla Aristoteles'in üslubu gibi kapalı yani zor anlaşılabilecek bir tarzda anlatılması gerektiğini bildirir. Bu metot sayesinde öğrencinin öğrenmeye yetenekli olup olmadığı anlaşılacağı gibi aynı zamanda öğrencilerin zihinleri yorularak onların zor olan konuları daha iyi anlamaları gerçekleştirilmiş olur. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak felsefe bir düşünce disiplini gerektirdiğinden öğrencilere bu özelliğin kazandırılmasını amaçlamaktadır Farabî.

Felsefe Öğreticilerinde Bulunması Gereken Kurallar

Farabî bir Aristoteles felsefesinin takipçisi, bir peripatoscu (bir Meşşaici) olarak bu felsefeyi öğretecek olan eğitmenlerde şu özelliklerin bulunmasını öngörür:

a) Öğrencinin öğrenmeye yetenekli olup olmadığını anlayabilmek, öğrenciyi zor olan felsefe problemlerini anlayabileceği şekilde onların zihinlerini yorarak öğretmek ve felsefeyi herkese değil ancak felsefeye lâyık olana öğretmek.
b) Şehvet duygularını yenerek âhlakını düzeltmek, arzu ve isteklerini hazza değil sadece gerçeğe yöneltmek.
c) Doğru ve sağlam bir iradeye sahip olabilmek için düşünce kapasitesini geliştirip güçlendirmek.
d) Aristoteles'e ve dolayısıyla Aristoteles felsefesine karşı olan yaklaşımında, ona olan sevgisini ne abartarak her değerin üzerine çıkarmak ne de bu felsefeye olan güveni sarsacak şekilde aleyhinde bulunmak.
e) Aristoteles felsefesini öğreten hocanın öğrencilerine karşı davranışının da çok sert ve aşırı yumuşak olmaması gerekir. Çünkü sertlik ve şiddetli baskı öğrencinin hocasına karşı kin ve nefret duymasına yol açarken, hocanın aşırı derecede alçakgönüllü davranışı da öğencinin onu hafife almasına, şahsına ve bilgisine karşı güveninin sarsılmasına sebep olur.

f) 'Sürekli damlayan su taşı deler' deyişindeki gibi devamlı ve azimli çalışmak.
g) İlimden başka şeyle az meşgul olmak. Çünkü değişik şeylerle çok meşgul olmak, meşgul olanı düzensiz ve tertipsiz bir hale getirir.
h) (Bütün bunları tam olarak gerçekleştirebilmek çok uzun bir süreyi gerektireceğinden) Öğretmenin ömrü de uzun olmalı.[47]

Farabî'ye göre eğitim; herşeyden önce insan ruhunun yetkinleştirilmesi olduğundan ruh sağlığına çok önem verilmesi gerekir. Uzun bir ömre sahip olmak için Hipokrat'ın dediği gibi "şayet bedeni tedavi etmek ömrü uzatıyorsa" diyen Farabî, 'ruhu tedavi etmek çok daha önemlidir'[48] sözleriyle bu konudaki asıl görüşünü belli eder.

Devlet Başkanında Bulunması Gereken Özelliker

Erdemli şehir başkanlığını yapacak kimsenin özellikleri, diğer insanların sahip olabileceği özelliklerden çok daha üstün olmalıdır. Böyle bir insan aldığı eğitim ve davranışları bakımından herkese örnek olacak niteliktedir. Farabî'nin uluslararası devlet anlayışına uygun olarak erdemli şehir devletinin başkanı aynı zamanda yeryüzündeki bütün ulusların da başkanlığını yapacaktır. Dolayısıyla çok iyi eğitilmiş olacak böyle bir başkanda Farabî'nin eğitim anlayışına uygun olarak doğuşundan getirdiği bazı iyi özellikler de olacaktır.

Farabî bu üstün özellikleri oniki madde halinde belirtir:

1) Evvela vücudunun tam ve her uzvunun kıvamında olması lazımdır ki vazifesini kolayca yapsın
2) Sonra kendisine söylenen herşeyi tabiatiyle iyi kavrayıp anlaması lazımdır ki hem söyleyenin maksadını hem konu mevzuu olan şeyi olduğu gibi anlasın.
3) Sonra hafızası kuvvetli olmalı ki anladığı, gördüğü, işittiği ve sezdiği herşeyi bellesin ve unutmasın.
4) Sonra uyanık ve zeki olması lazımdır ki gördüğü en ufak delili anında farkedip yerinde kullanmasını bilsin.
5) Sonra güzel konuşmasını bilmeli ki zamirindeki her şeyi açıkça izah etsin.
6) Sonra öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmesi, buna kendini kaptırmış olması ve her şeyi kolayca öğretmesi lazımdır ki öğretme ve öğrenme yorgunlukları ona ne ızdırap versin ne de vücudunu hırpalasın.
7) Sonra yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmaması ve tabiatiyle oyundan (kumar gibi) sakınması lazımdır.

47. Farabî, a.g.e., s. 84.
48. Farabî, a.g.e., s. 84.

8) Sonra doğruluğu ve doğruları sevmesi, yalandan ve yalancılardan nefret etmesi lâzımdır.
9) Sonra ulu olması ve ululuğu sevmesi lazımdır ki utandırıcı şeylere düşmesin ve tabiatiyle hep yüksek şeyleri arasın ve gümüşle altın gibi şeylere ve diğer dünyalıklara göz koymasın.
10) Sonra adaleti ve adalet ehlini sevmesi, istibdâtten, zulümden ve zalimlerden nefret etmesi lazımdır ki hem kendi arkasından hem de başkalarından hak arasın, onları hakka davet etsin, istibdât kurbanlarının imdadına yetişsin, iyi ve güzel bildiği her şeyi desteklesin.
11) Sonra mutedil (ılımlı) mizacda olmalı ki kendisinden adalet istendiği zaman şiddet göstermesin, titizlik ve aksilik etmesin; fakat istibdada ve kötülüğe davet edildiği zaman şiddet ve aksilik göstersin.
12) Sonra büyük bir azim ve irade sahibi olmalı ki zaruri bulduğu şeyleri gerçekleştirmek hususunda cesaret göstersin, korkak veyahut yumuşak olmasın."[49]

Bütün bu özelliklerin bir kişide toplanmasının güçlüğünü kabul eden Farabî insanlar arasında gerçekten de böyle üstün insanların ne yazık ki çok ender bulunduğunu söyler. Bu bakımdan bir anlamda ütopuk düşünceden vazgeçerek bu sayılan pekçok özellikten sadece ilk altısını veya beşini kendisinde toplayan erdemli bir kişinin başkan olabileceğini söyler. Eğer bu ilk altı özellik bir insanda değil de iki ya da daha fazla kişi arasında dağılmışsa bunların biraraya gelerek devletin başına geçip yönetici olmalarının uygun düşeceğini belirtir. Ona göre "... hikmet Felsefe riyasetin (siyasetin) şartı olmaktan çıktığı gün -diğer şartlar bulunmuş da olsa- fazıl (erdemli) şehir kralsız kalır. Şehri idare eden reis kral olmayınca şehir tehlikeye maruz kalır. Kendisine teslim olacak bir hakîm* (filozof) bulmayan şehir, gecikmez yıkılır..."[50]

Farabî'nin Enternasyonal Devlet Öğretisi

Vasic Kalesi kumandanlığını yapan bir Türk oğlu olan Farabî'nin ideal devlet anlayışında, Platon'un politika görüşleri kadar, Türk siyaset anlayışının da çok büyük bir payı olduğu görülmektedir. Platon'daki ütopyaya varan aşırı devlet idealizesi, Farabî'de Türk devlet anlayışına uygun olarak daha gerçekçi bir şekilde realize edilmiştir.

---

49. Farabî, El-Medinetü'l Fazıla, s. 72-73, (çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul, 1956.
*) Hakîm kelimesi (çoğulu hukemâ) Arapça ve Farsçada iki farklı anlamda kullanılır: Birincisi gerçeğe rasyonallikle varmaya çalışan, Yunan felsefesinin izinde olan Farabî gibi düşünürlerin ifade ettikleri anlamdır. İkinci anlam ise hikmet, bilgelik ve scientia'dan çok sapientia'yı anlatan ve kökeni ilahî olan bir bilgi (marifet)'ye karşılık gelir ve 'teosof' kavramıyla da karşılanabilir.
50. Farabî, a.g.e., s. 74-75.

Farabî'nin insanlığa yakışır şekilde, yeryüzündeki bütün milletlerin tek bir topluluk olacak şekilde uluslarüstü, enternasyonal bir birlik ve bütünlüğü en erdemli ve ideal topluluk olarak göstermesi; Türklüğün üstün yöneticilik ve hoşgörülü anlayışına uygundur. Büyük Türk hakanı Attila'nın Avrupa içlerine kadar uzanan yayılmacılık politikası ve hemen bütün Türk hakanlarının hakîmiyetleri altında yaşayan diğer uluslara gösterdikleri insanca yaklaşım, Farabî'nin ideal devlet felsefesini kurgulamasında önemli bir rol oynamış olmalıdır.Türkistan'ın Farab (Otrar) bölgesinden yola çıkıp, geldiği Anadolu ve Suriye bölgelerine kadar yerleşik bütün toplumları iyi bir gözlemci olarak incelemiş olan Farabî; toplumdaki bozukluk ve huzursuzlukların maddi ve psikolojik nedenlerini araştırmış ve bunları düzeltebilecek çareleri, bir filozof kimliğiyle, eserlerinde en ince ayrıntılarına kadar göstermek başarısına erişmiştir.

İslam felsefesi biri eski Yunan felsefesine, diğeri sûfilige (mistisizme) dayalı olarak iki yanlı bir gelişme takip eder ve bu iki cephede de Türk düşüncesinin etkin bir rolü olmuştur. İslam dünyasında gerçi Türkler'den önce Kelâm (logos) hareketleriyle ilgilenen kişiler olmuştu ancak sufîliğin belirli görüşler etrafında merkezileşerek, serbest tarikatlar halinde teşkilatlanması daha ziyade din ve düşünceye tolerans gösterilen Türk İslam idaresi altında gerçekleşmişti. Diğer taraftan halife el-Me'mun zamanının (813-833) büyük tercüme faaliyeti ile İslam düşüncesine girmeye başlayan Yunan felsefesi tam başarısını yine Türklere borçludur. "...Çünkü karakteri madde, ölçü,mantık ve faydacılık olan Yunan düşüncesi, temelinde peygamberlik ve mucizelerin yattığı 'sâmî' düşünceden kaynak alan İslam düşüncesinden ziyade, gerçekçi Türk düşüncesine yakındı. Bundan dolayı Yunan felsefesi, İslam fikir hayatında ilk hakiki temsilcisi olarak Farabî'yi bulmuştu."[51]

Farabî'yi Yönlendiren Türk Devlet Anlayışı

Türk Kağan ve Sultanları cihan hakîmiyeti ülkülerine ve bu ülkünün ilahi bir kaynaktan geldiği inancına sahip olmakla birlikte, otoriteleri asla istibdada varmıyor ve demokratik bir anlayış içinde bulunuyorlardı. Türk hükümdarlarının bu özelliği onların kendilerini herşeyden önce, inançlı, milliyetçi ve uluslarına karşı bir baba konumunda görmelerinden kaynaklanıyordu. Siyasi hakîmiyetin hanedan mensupları, şehzadeler ve hatunlar, hatta boy beyleri arasında, derece derece paylaştırılması da bu demokratik anlayışa sebep olmuştu. Bu aristokratik demokrasi Türk feodal devlet sistemini doğurmuştur. Fakat bu sistem aynı zamanda Türk devlet ve imparatorluklarının iç çekişmelerine de olanak hazırladığı için

51. Kafesoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, s. 385, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, (4. Basım); Walzer, R., The Rise of İslamic Philosophy, Oriens. III, I., s. 1-19, 1950.

özellikle Selçuklular devrinde 'Tuğrul Bey zamanından itibaren bu feodal bünyeyi değiştirme ve merkeziyetçi bir devlet kurma gayretine girilmiştir. Nitekim Selçuklu Türk imparatorluğu kurulurken ülkeler hanedanın azası ve boy beyleri arasında hukuki mevki ve derecelerine göre pay edilmiş; melik ve beyler feodal bağlar nisbetinde Sultan Tuğrul'a bağlanmıştı. Sonraları Türk tarihinde Osmanlılar da merkeziyetçi bir devlet anlayışı gütmüşlerdir.

Türklerin merkeziyetçi devlet anlayışı 'nizâm-ı âlem' ülküsü ile bütün din ve devlet, mülk (vatan) ve millet kavramları birtek idare altında birleştirilmek amacını taşımıştır.[52]

Türkler İslamiyeti kabul ettikten sonra devlet anlayışında, İslamın; «fitne küfürden daha şiddetlidir»[53] hükmüne bağlı kalarak halklar ve insanlar arasında kargaşalık yaratanın kafirlikten daha kötü bir davranış olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Bu kutsal amaç uğruna kardeş ve hatta evlat katli bile caiz görülmüştür. Böyle bir örf'ün yürürlüğe konmasında, kişilerin duygusallığı yerine âlemin düzeni (nizamı) ön plana geçmiştir: Amaç herşeyden önce toplumdaki bütün insanların rahatlık ve huzurunun sağlanmasıdır. Ancak bu uygulama asla keyfi durumlarda sözkonusu olmazdı. Örneğin Fatih Sultan Mehmed kardeş katline bir hüküm verirken (vaz ederken), bunu Nizâm-ı âlem gaye ve endişesi şartı ile vermişti ki bu husus dini (şer'î) ve kanunî prensiplere uygun olduğu gibi Osmanlı merkeziyetçi devlet örfüne de çok açık bir şekilde dayanmaktadır.

Türk hükümdarları gibi Türk halkı da bulundukları bölgedeki yerli Hıristiyanlarla çok ahenkli ilişkiler içerisine giriyor, iyi komşuluk münasabetleriyle kültürel kaynaşmaları sağlıyorlardı. Bu kültürel kaynaşma XIV. yüzyıl sonlarında o kadar yoğunlaşmıştı ki Bedreddin Simavî'nin müridleri arasında sadece Türkler değil Rum ve Yahudiler de bulunuyordu. İran'ın komünist Mazdekçi düşünceleri; cahil halkın yanında papazları, açık başlı ve gömlekli olan, Müslüman ve Hıristiyan müridleri, din farkını kaldırarak bu doktrin Bedreddin Simavî aracılığıyla yaygınlaştırılıyordu.

Türklerin nizam-ı âlem için bütün dünyayı bir tek hakîmiyet altında birleştiren cihanşümûl bir yönetim anlayışı, Farabî'nin görüşlerinde kaynağını buluyor, Mevlâna ve Yunus Emre gibi diğer Türk düşünürlerinde devam ediyordu. Türkmen babalarının İslamiyet ve insanlık düşünceleri bu ideolojinin yaygınlaşmasına katkıda bulunuyor, yabancı kavimleri de Türk hakîmiyeti altına çekiyordu. Mevlâna *Mesnevi*'sine «Dinle neyden çun hikayet etmede, ayrılıklardan şikayet etmede» feryadıyle başlarken insanları birleşmeye çağırıyordu. Yunus Emre "yetmişiki

52. Turan, Osman, Türk Cihan Hakîmiyeti Meſkûresi Tarihi, (Türk Dünya Nizamının Milli İslamî ve İnsani Esasları) Cilt II. s. 10-11. Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
53. Turan, Osman, a.g.e., c. II, s. 13.

millete bir göz ile bakmayan şer'in evliyasıysa makbul değil>> diyerek insanlığın yetkinliğini birlikte buluyordu. Bu görüşler yaygınlaştıkça değişik din ve kavimler bir tek hakîmiyet altında birleşme eğilimi gösteriyorlardı.

Eğitimin amacı toplumda istenen değerlerin yerleştirilmesidir. Her yönetim sistemi varlığını koruyup geliştirmek için kendi amacına uygun bir eğitim sistemi gerçekleştirir. Nasıl Platon ideal devletini gerçekleştirebilmek için ideal bir eğitim anlayışı getirdiyse aynı şekilde Farabî de kendi ideal devletine uygun bir eğitim anlayışı gerçekleştirmiştir. Nietzsche'nin *Tarih Felsefesi* adlı eserinde belirttiği gibi Platon'un *Siyaset* adlı eseri tam manasıyla bir eğitim felsefesidir. İşte tıpkı bu bakış açısıyla söylersek Farabî'nin de *Medintü'l-Fazıla* ve *es-Siyaset ül Meddeniye* adlı eserleri aynı şekilde mükemmel birer eğitim felsefesidir.

Eski Türklerin pozitif bilgiye verdikleri önem çeşitli eski kaynaklarda dile getirilmiştir. Örneğin *Kutadgu Bilig*'de (58: bâb); 'Bilgilinin uyuması, bilgisizin ibadetinden daha iyidir' (b. 3225) ve 'Cahil kişi boş bir kalıptır, bilgilinin yeri gök'ün üstündedir' (b. 2452) denirken *Divan-ı Lugat it Türk*'te geçen 'Kut belgüsi bilig' (Kudretin belgesi bilgidir) (1, 5427) Türk atasözü 900 yıl önce yazıya geçmiştir. Bugün Francis Bacon (ö. 1626)'a atfedilen 'Bilgi kuvvettir' (Knowledge is power) sözü görüldüğü üzere çok daha önceleri bilinen bir Türk atasözüdür.

Eski Türk devlet mekanizmasında görev alan memurlar sayesinde yönetimin mükemmel uygulanışı bize bu sistemin mutlak surette belirli bir eğitim yolundan geçtiğini göstermektedir. Yine idare ile ilgili olarak kitabelerimizde belirtildiği üzere, bütün Türk siyasi kuruluşlarında uygulamaya konulan 'halkı beslemek ve giydirmek' işinin ülke ölçüsünde yürütülmesi, büyük bir 'dağıtım' şebekesinin varlığını gösteriyor ve bu muazzam sosyal faaliyetin husûsî surette yetiştirilmiş kimselerin kontrolünde cereyan etmesini zorunlu kılıyordu."[54]

Farabî'nin Ahlâk ve Siyaset Öğretisi

Nasıl mantık doğru düşünmenin kurallarını öğretmekle aynı zamanda, hükümlerimizin mantıklı olup olmadığını gösteren bir şablon gibi ise aynı şekilde ahlâk ve eğitimin bir üst bilimi olmak gereken siyaset de dürüst yaşamanın kurallarını gösterdikten başka birey veya toplum olarak, eylemlerimizin ahlâk veya siyaset kurallarına uygun olup olmadığını gösteren bir şablon sayılabilir.

Farabî'nin felsefesinde çoğunlukla mantık ilmine ve bunun ardından da metafiziğe ağırlık verildiği zannedilerek özellikle felsefesi bu çerçevede anlatılır. Bu hükmün ilk yarısı gerçeğe uygun olmakla birlikte eserlerinde tahsis ettiği konuların sayfa bakımından nicelikleri dikkate alındığında, metafizikten daha çok ahlâk

54. Kafesoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, s. 339, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, (4. Basım);

ve siyaset alanında yazılar yazdığı görülür. Mesela *İlimlerin Sayımı* (İhsaü'l -Ulum) adlı eserinin beşinci bölümündeki konulardan biri «Medeni İlim»[55] başlığını taşıdığı gibi, el yazmalarında daima bir arada yani tek tek cilt içinde mevcut olan üç tane eseri var ki bunlardan biri, *Eflatun Felsefesi*, diğeri *Aristo Felsefesi* ve her ikisinin başında bulunan *Mutluluğu Kazanma* (:Tahsilus-Sa'ade) ismini taşımaktadır. Eserleri arasında iki kitabı daha var ki bunlar da ahlâk ve siyaset konusundadır. Eserlerden birincisi Türkçemize 1950 yılında tercüme edilmiş olup *Fazıl Medine Halkının Rey'leri* (:Ara'u ehl'il-Medinet'il-fazıla) ismini[57] ve ikinci eseri de *es-Siyaset'ül-Medeniye* adını taşımakta olup birkaç mütercim tarafından Türkçeye aktarılmıştır.[58] İşaret etmeli ki diğer filozoflarımızın olduğu gibi Farabî'nin de alışkanlıklarından biri şudur ki ahlâk ve siyaset hakkında olan bu eserlerinin içinde, ahlâk ve siyaset konularının haricinde de Farabî birçok konulara daha yer vermiştir.

Mutluluğu Kazanma (: Tahsil'us-Saâde) adlı eserinin hemen başında mutluluk vasıtalarını dört grup halinde toplayan Farabî'ye göre: 1) Teorik erdemler, 2) Düşünme erdemleri, 3) Ahlâki erdemler, 4) Ameli (:pratik san'atlar) olmak üzere dört çeşit vasıtamız mevcuttur.[59]

Araştırıcının önce şuna dikkat etmesi gerekir ki Farabî'nin terminolojisinde "erdem" ve "bilgi" kelimeleri çoğunlukla aynı anlamı taşımaktadır. Nitekim yukarıda geçen *nazarî erdemler* deyimini tarif ederken aynı eserinde *nazarî erdemlerin* bir kısmının; *ilk bilgiler* yani apriori veya fıtri (:doğuştan) ve bir kısmının da öğrenmek ve öğretilmekle elde edilen bilgiler olduğunu söylemektedir.[60] İkinci, üçüncü ve dördüncü kategorilerdeki erdemler dahî yine bilgi kelimesi üzerine dayandırılmış gibidir. Onun *düşünme erdemleri* adını verdiği şey besbelli ki tefekkür (düşünce) hayatının sağladığı erdem ve dolayısıyla da mutluluktur. Üçüncü kategori olarak ahlâki *erdemler* gayet tabii ki bugün anladığımız *ethik* yani ahlâk felsefesidir ve Farabî'nin en çok vurguladığı budur.

Ahlâk ve devlet felsefesini kendinden önceki birçok filozoflar gibi insanlar arası ilişkilere, komşuluğa ve yardımlaşmaya dayandıran Farabî[61] tıpkı Aristo gibi "...insana bundan dolayı içtimai ve siyasi bir hayvan adı verilmiştir..."[62] demektedir. Farabî'nin ahlâk teorisi diğer filozoflardaki gibi teori safhasında kalmış değildir. Çünkü aynı eserinde, sosyal bir çerçeveye oturtulmuş olan insan derhal fizik ve metafizik varlık alanlarına yönelmek zorundadır. Ve Farabî'ye göre böyle bir

55. Farabî, İlimlerin Sayımı, s. 118-125, (çev. Ahmet Ateş) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
56. Farabî'nin bu yazıları Türkçemize *Farabî'nin Üç Eseri* adı ile Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından (Ankara. 1974) çevrilmiştir.
57. Farabî, Fazıl *Medine Halkının Rey'leri*, (terc. Nafiz Danışman), *Farabî Tetkikleri 1*, s. 17-79.
58. Farabî, Es-Siyaset'ül-Medeniye, (terc. M. Aydın)
59. Farabî, *Mutluluğu Kazanma*, s. 3.
60. Farabî, a.g.e., s. 3.
61. Farabî, a.g.e., s. 19.
62. Farabî, a.g.e., s. 19-20.

insan maddi varlık sahasına dair *bilgi* sahibi olurken kullandığı metodun aynısını metafizik varlık için de kullanmalıdır.[63] Bütün fizik ve metafizik varlığı incelediği farzedilen ve sosyal bir yaratık olduğu unutulmaması gereken böyle bir insan, "... ne olduğu, ne'den olduğu veya ne için olduğu ilkelerinden hiç biri kendisinde bulunmayan fakat kendisi adı geçen bütün varlıkların ilk ilkesi olan varlığa (=Tanrı'ya) ulaşana kadar bu araştırmaya devam etmelidir..."[64] Böyle bir ifadeye bakarak Farabî'nin ahlâk teorisini teolojiye dayandırdığını zannetmek kadar büyük bir hata tasavvur edilemez. Fizik varlığı adeta endüktif bir metotla teker teker saydıktan sonra, ulaştığı metafizik mertebenin en üstün noktası olan Tanrı idesini bir hedef gibi görmek ve göstermek ve buna dayanarak onun ahlâk teorisinin teolojik temelden yola çıktığını iddia etmek de aynı şekilde büyük bir yanılgıdır. Çünkü fizik varlığı incelerken; *akıl, duyular, deney* ve gerektiğinde *sezgi*'yi kullandığımıza ve Farabî'nin öngörmesiyle bu bilgi kaynaklarından ibaret olan usüle metafizik alanını incelerken de dayanmak gerektiğini hatırlayacak olursak Farabî'nin felsefesinde fizikten yola çıkmamış bir metafiziğin mümkün olmadığını kolayca iddia edebiliriz. Farabî'nin ahlâk görüşü bu sebepledir ki sosyal bir varlık olarak dikkate alınan ve ancak bu şart ile fizik ile metafizik âlemi -Tanrı idesine ulaşıncaya kadar- inceleyip bilgi sahibi olan bir insan tasavvuruna bağlamak uygun olur.

Bir filozofu ancak kendi tarihi çerçevesi içinde değerlendirmek gerekir. Onuncu asırda yaşamış bir Türk filozofu olarak Farabî'nin ilham aldığı iddia olunan İlkçağ filozofları ile arasındaki fark ne idi? Rahmetli Prof. A. K. Yörük'ün bu konudaki bazı yanlış mütalaalarını nakletmekte fayda vardır. A. K. Yörük'e bakılırsa Sokrat'a göre fazilet bilgidir fakat onun nazarında fazilet ve bilgi aynı şeydir.* Hiçkimse bile bile fenalık işleyemez. Demek ki Sokrates eyleme hizmet eden bilgiyi fazilet saymıştır. Ve şu halde insanın kendi eylemlerini bilgisine uygun kılması lazım geldiği ancak bu suretle erdemli olabileceğine karşılık Farabî'ye göre bilgili insan kendi bilgisine aykırı hareket edebilir. Böyle bir insan Sokrat'ın nazarında eksik bilgili veya bilgisiz sayıldığı halde Farabî'nin nazarında erdemli sayılır.[65] Rahmetlinin bu hükme nasıl vardığını anlamak kabil değildir. Nitekim aynı makalesinin çeşitli yerlerinde enteresan müşahadeleri de yok değildir. Mesela Farabî'nin "... felsefe öğrenmek isteyen kimsenin tutacağı yol, iş işlemeyi ve gayeye erişmeyi kastetmek yoludur..."[66] A. K. Yörük'ün ortaya koyduğu fakat referans vermediği bu ifade, Farabî'nin geçek fikrini yansıtmakla beraber, müellifinin biraz önce aktarmaya çalıştığımız fikriyle de çelişkili durumdadır.

63. Farabî, a.g.e., s. 20.
64. Farabî, a.g.e., s. 20.
*) Bu görüş Farabî'de de mevcuttur.
65. Yörük, A. K., Farabî'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi, s. 87-88.
66. Yörük, A. K., a.g.e., s. 88.

Farabî siyaset görüşünde devletin menşeini kozmik açıklamasına uygun olarak yapar. En başta hükümdar ve altında vatandaşlar vardır. Vatandaşların biraraya gelmesiyle aile, sokak, mahalle, köy, şehir, millet, dünya konfederasyonu oluşuyor. Kozmolojide olduğu gibi bir hiyerarşi sözkonusu. Devletin menşeini *kalp* ve diğer organlar arasındaki ilişki gibi biyolojik bir benzetmeyle açıklıyor. (Platon'da bu, akıl ve diğer organlar arasındaki ilişki ile açıklanır.) Devlette de bir başkan ve alt kademedekiler bir dayanışma ve organizasyon içinde ilişkilerini sürdürürler. Toplumunen küçük birimi aileden başlar. Aristo'da aile, köy ve şehir var. Aristo'ya göre mutluluk şehirde (:site'de) elde edilir. Farabî ise hedefleri mutluluk olan bir milletler topluluğu tasarlamak ister. Farabî'nin yetkin devleti bütün insanlığı kuşatan bir dünya devletidir. Farabî, Platon'un "Devlet" diyalogunu başka diyaloglarıyla tamamlar ve İslam inancı ile uzlaştırır. Farabî, siyasette bir nev'i ütopisttir, fakat onun ütopizmi Thomas Morus ve Campanella'nınkinden farklıdır. Çünkü Farabî ütopik toplumun yanında gerçek toplumu da kabul eder.

Farabî'ye göre iki türlü toplum vardır:

1) Erdemli Toplum: Aydınlar aristokrasisidir. Hakiki mutluluk bu toplumda gerçekleşir.
   Farabî erdemli toplum yanında "erdemsiz" dediği gerçek bir toplumu da görüyor;
2) Erdemsiz Toplum: Erdemsiz toplumu doğuran ilkeler çeşitlidir:
   a) Tabiatta kuvvetli ile zayıf arasında sürekli bir savaş vardır. Bu savaş kuvvetlinin zayıfı ezmesi ile sona erer. Bu hal toplumu yaratan ilk faktördür.
   b) Fakat zayıfla kuvvetli arasında anlaşma zaruridir. Onsuz kuvvetli zayıfı ezmede devam eder ve bu hal anarşiyi doğurur. Bu anlaşma ilk toplumu yaratır.
   c) Sonradan insanların arzularıyla bir sözleşme kurulur. İnsanlar çıkarlarını ve arzularını birleştirerek toplumu yaratırlar. Bu daha yumuşak bir çeşit sözleşme teorisidir.
   d) Fakat bütün bunlardan hiç biri toplumun kökünü tam olarak açıklayamaz. O, tabii bir gerçektir.[67]

Farabî'nin siyaset hakkındaki fikirlerinin ve metaforlarının çoğu kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından da tekrarlanmış görünmektedir. Farabî'ye göre medeni ilim (:siyaset ilmi); irade ile yapılan işlerle (ef'al) hareket çeşitlerini, bu işler ile hareketlerin meydana gelmesine sebep olan meleke, ahlâk, seciye ve huyları ve bunların kendileri için yapıldığı gayeleri,bunların insanda nasıl varolmaları

67. H. Z. Ülken, İslam Felsefesi, s. 64-64.

lazım geldiğini, onların insanlarda bulunmaları lazım geldiği yön üzere onların tertiplerindeki yönün nasıl olduğunu araştırır ve tetkik eder. İşlerin kendileri için yapıldığı ve hareketlerin kullanıldığı gayeleri birbirlerinden ayırır. İnsana gerçekte saadet olan şeyi kazandıranın iyilik, güzellik ve faziletler olduğunu, onlardan başka şeylerin kötülük (:şer), çirkinlik ve noksanlıklar (:nekais) bulunduğunu, bunların insanda bulunmasındaki sebebin faziletli işler ile hareketlerin şehirler ile halklar arasında bir tertibe göre dağılması ve müşterek olarak kullanılması olduğunu meydana kor. Bir de bunların ancak bir başbuğluk (:reislik) sayesinde kabil olduğunu ve şehirlerde ve halklar arasında, bu iş, hareket, seciye, meleke ve ahlâkın ancak başbuğ (:reis) ile mümün bulunduğunu; onun bunları, yok olmamaları için, korumaya çalıştığını; bu başbuğluğun (:reisliğin) ancak bir maharet ve meleke ile kabil olup, halk arasında inzibatı (:temkin) te'min işleri ile aralarında inzibat altına alınan şeylerin onlara karşı korunması işlerinin bundan çıktığını meydana koyar. "... İşte hükümdarlık, padişahlık ve ona ne ad vermek istenilirse o, bu maharettir; siyaset de bu maharetin yaptığı iştir..."[68]

Devlet başkanı; Farabî'nin devlet felsefesinde bir nirengi noktası olarak görünmektedir. Üstelik "... **Hakanlar**, sırf irade ile değil, doğuştan da hakandırlar..."[69] diyen Farabî, devlet başkanlarındaki bu yeteneğin bir yandan **doğuştan** ve diğer yandan da **iradi olarak** yani, bizzat kendisini yetiştirip eğitmesi ile olduğu kanaatındadır.

Farabî'ye göre, bir **lider**'in kendisini yetiştirme yeteneğinin bulunması kafi değildir ve onun aynı zamanda hakim olduğu milleti yetiştirmek (:eğitmek) kâbiliyeti de olmalıdır. Böyle bir lider için (metafor yoluyla) diyor ki:

"... **hakan**, milletin huyunu (:ahlâkını) şekilendirir ve onları eğitir. Nitekim, bir ev başkanı (:aile reisi), ev üyelerinin huyunu şekillendirip eğittiği gibi..."[70]

Farabî'ni politika nazariyesine göre evvela **lider** vasfına sahip biri çıkar ve sonra o lider milleti meydana getirir ve teşkilatlandırır. Farabî, bu konuda:

"... Kalb, nasıl ki önce teşekkül ederse, ... şehir reisi (devlet başkanı)'nın da önce vücut bulması lazım gelir..."[71] demektedir.

Farabî'nin görüşlerine benzer şekilde Aquinolu Thomasso da, toplumun ortak yararı **birlik** üzerinde durmakta ve bunu sağlamak üzere de bir **lider**'e ihtiyaç bulunduğunu söylemektedir. Lider'in yönetiminde ise, toplumun küçük birimleri olan **aileler** ve onların birleşmesinden de şehirler meydana gelecektir, şöyle ki: "... Her insan, nasıl (ki) bir **aile**'nin üyesi ise, her ev **halkı** da öylece bir **şehir**'in bölümüdür fakat **şehir**,... mükemmel bir topluluktur.

68. Farabî, *İlimlerin Sayımı*, s. 118-119 (terc. A. Ateş).
69. Farabî, *Mutluluğun Elde Edilmesi*, s. 37'den nakl. N. Keklik, *Felsefede Metafor*, s. 54.
70. Farabî, *Mutluluğun Elde Edilmesi*, s. 41'den nakl. Keklik, N., *Felsefede Metafor*, s. 54.
71. Farabî, El - Medinetü'l Fazıla, s. 67.

Bunun gibi, bir kimsenin iyiliği nasıl ki sonul (:nihai) bir amaç olmayıp, **ortak yarar**'a bağlı ise, herhangi bir ev halkının iyiliği de mükemmel bir topluluk olan şehir'in çıkarlarına bağlı olmalıdır..."[72] "... Nasıl (ki) bir devletin prensi (:hükümdarı), o devletin yönetmeni ise, bir ailenin babası da evinin yönetmenidir..."[73] Toplum yapısı ve insan bedeni arasında benzerlik bulunduğunu Farabî ve Aquinolu Thomasso benzer şekilde ifade ediyorlar: Farabî'ye göre sağlıklı millet ile sağlıklı beden arasında benzerlikler vardır. Böyle bir milletin **başkanı** ise, sağlam vücuttaki **kalb** gibidir. Yani devlet başkanı ile kalb aynı fonksiyonu icra eder ve sağlıklı bir toplum, sağlam bedendeki sağlam kalb gibi iyi bir devlet başkanına sahip olur:

Farabî'nin kendi ifadelerine bakacak olursak:

"... **Fâzıl şehir**, tam sıhatte bir vücûda Benzer ki, bütün uzuv (:organ)'ları onu hayat devresinin sonuna kadar muhâfaza etmek hususunda **yardımlaşırlar**. Bir vücut uzuvları nasıl çeşitli iseler, yaratılış ve kuvvetleri bakımından nasıl birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında, başrolü oynayan **kalb** (denilen uzuv) varsa, ve bu reisî (başkan) uzuva mertebece yakın uzuvlar ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve (onun) emirleriyle hareket eden daha aşağı derecede uzuvlar varsa ve bu tabi uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihayet, işleri güçleri yalnız başlarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa **şehir** de öğledir: Yani, şehir'i teşkil eden unsurlar (fertler), yaratılışta çeşitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında **riyâset** (reislik, başkanlık) vazifesini gören bir insanla, mertebece ona yakın kimseler bulunur. Bunların herbiri, kendi kâbiliyet ve melekelerini, reis (lider)'in gâyelerine uygun bir sûrette kullanır. Bu yüksek rütbe sahiplerinin emrinde başka kimseler bulunduğu gibi, bunların da emrinde başkaları bulunur. Merâtip silsilesi, böylece alçala alçala en aşağı tabakalara varılır ki, bu sonuncular (:en basit insanlar), yalnız aldıkları emirleri yerlerine getirirler..... -/-...

Vücudumuzdaki reisi uzuv (baş organ=kalb), nasıl sair uzuvların mükemmeli ise ve kendiliğinden ve kendine ait hususlarda diğer uzuvların en tamı ise yardımlaştığı hususlar arasında en yüksek paye sahibi ise ve emrinde nasıl başka uzuvlar olup bunların emirlerinde dahî başka uzuvlar varsa; bunların riyasetleri (başkanlıkları) reisî uzuv'un riyasetine benzemeyip, âmir olukları kadar memur sayılırlarsa, şehrin reisi (:devlet başkanı) dahî kendine ait hususlardaki şehir cüzileri'nin (ferlerin, vatandaşların) en mükemmeli olup, yardımlaştığı kimseler arasında en yüksek paye sahibidir ve onun emrinde başka kimseler olup, bunlar da başkalarını idare ederler..."[74]

St. Thomas, bedenlerimizi ayakta tutan ruh gibi, toplumu yönlendiren lider üzerinde önemle durmakta ve en küçük toplum biliminin aile olduğunu, yardım-

72. Thomas, St., Toplu Tanrı Bilim, (=Somme Theologique: terc. M. Tuncay)'den nakl. Keklik, N., a.g.e., s. 44.
73. Thomas, St., a.g.e., s. 286'dan nakl. Keklik, N., a.g.e., s. 44.
74. Farabî, El-Medinetü'l Fazıla, s. 65-66.

laşma gayesiyle onların bir araya gelmesinden de şehirlerin oluştuğunu tıpkı Farabî gibi vurgulamaktaydı: "... Toplumsal yaşayışı paylaşmak, insan için ... gerekli olunca, toplulukta bir yönetim ilkesi'nin bulunması da... gerekli olmalıdır. Çünkü birçok kimse, herkes kendi çıkarına bakarak yaşasa, aralarında ortak yararı gözetecek biri çıkmadıkça bu gibi bir topluluk mutlaka çözülür: Nasıl ki bir insanın ... bedeni de bütün üyelerinin (:organlarının) canlılığını sağlayan tek bir denetleyici güç (: ruh, can) olmazsa, çözülür..."[75]

H. Bergson (1859-1941) da toplum yaşamı ile organizmayı birbirine benzeterek adeta bir geleneği sürdürür; ".. Sitelerin azaları bir organızmanın hücreleri gibi birbirini tutar. Zeka ile muhayyeleden yardım gören alışkanlık onlar arasına bir disiplin sokar. O da ayrı ayrı fertler arasında kurduğu dayanışma ile hücreleri birbirine eklenmiş bir organizmanın birliğini uzaktan uzağa takibeder..."[76]

Farabî'de nasıl iş bölümü ve yardımlaşma kavramları cemiyet hayatında çok önemli fonksiyonlara sahipse Bergson da aynı şekilde bu fonksiyanların önemini vurgular; şöyle ki:

"... hayat, aralarında iş bölümü yapan unsurların koordinasyon ve hiyerarşisinden ibarettir; İçtimai olan hayati olanın temelindedir. Eğer birer cemiyet olan fert organizasyonlarında, bölüm bütün için kendini fedaya hazır olmak zorunda ise, eğer olgunlaşmanın iki büyük çizgisinden birinin ucunda, arılarla karıncaların kurduğu cemiyetlerde de bu böyle ise bu sonuç da tabiatın organizatör çalışmasının devamından başka birşey olmayan, içgüdü ile elde ediliyorsa, bunun sebebi, tabiatın fertten çok cemiyetle uğraşmasındandır..."[77]

Farabî'deki aşağı ve mükemmel cemiyetler benzetmelerine yakın bir şekilde Bergson'un da ilerleyen cemiyetler ve aşağı seviyedeki cemiyetler sınıflandırmaları vardır:

".. Her şey değişir, değişme de derinden olmazsa yüzde olur. **İlerleyen cemiyetler** vardır, bunlar da çok muhtemel olarak, zor hayat şartlarını yaşamak için bir emek sarfına mecbur kıldığı cemiyetlerdir. Bu mecburluk onları bir müteşebbisi, bir mucidi, bir büyük adamı uzaktan uzağa takibetmek için emeklerini arttırmaya razı kılar. Burada değişme bir şiddet artmasıdır, istikameti de nisbeten sabittir. Gittikçe artan bir müessirliğe doğru gidilir. Bunların yanında zaruri olarak oldukça aşağı seviyelerini muhafaza eden cemiyetler de vardır. Yine ne de olsa değiştiklerinden, onlar da kalitatif bir ilerleme olabilecek olan şiddetlenme değil, ilk olarak verilenin bir çoğalması ve şişirilmesi meydana gelir, **icat artık bir emek** istemez.."[78]

75. St. Thomas, Prenslik Yönetimi Üstüne, (:De Regimine Principium, terc. M. Tunçay), s. 272, bkz. Keklik, N., Felsefede Metafor, s. 45.
76. Bergson, H., Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, s. 9-10, (çev. Mehmet Karasan) M.E.B. Yayınları, Ankara, 1962, İkinci Basım.
77. Bergson, H., a.g.e., s. 145.
78. Bergson, H., a.g.e., s. 167-168.

İHVAN'I SAFA (:TEMİZLİK KARDEŞLERİ) (Onuncu Yüzyıl)

Onuncu asrın ikinci yarısında felsefi, siyasi ve dini birlik olarak ortaya çıkan İhvan'ı Safa'nın merkezleri Basra'dır. Bu birliğin isimleri açıkça belli olmayan üyeleri birbirlerine; hvan'ı Safa (:Temizlik Kardeşleri) adı ile hitap ederlerdi. Gayeleri karşılıklı yardımlaşma sayesinde ölümsüz ruhlarının kurtuluşuna çalışmaktı. Yazarları, anonim olarak kaleme aldıkları 52 risale ile görüş ve düşünüşlerini siyasi emellerine alet etmişlerdir. Onuncu asırda Müslümanlar arasında geçerli olan felsefi ilimlerin bir ansiklopedisini teşkil eden bu risalelerde; matematik ile astroloji ilk sırayı teşkil eder. Bu risalelerin; İslam dünyasını baştan başa dolaşarak, İspanyalı astronom el-Mecriti (ö. 1008) yahut onun talebesi el-Kirmani (ö. 1066) vasıtasıyla diğer Arapça ve Grekçe eserlerle birlikte Doğu'dan İspanya'ya da götürüldüğü söylenmektedir.[1]

İhvan'ı Safa'nın teşkilatları komünal yahut kardeşçe (fraternel) olarak tasvir edilir. Topluluğun üyeleri değişme ve reforma muhalif olabilecek yaşlılardan değil, fakat zihinleri şekillendirilmeye yatkın istekli genç nesillerden seçilir. Bu birliğin Şii temayüllerinin olduğu görüşü yaygındır. Kurulu siyasi düzenden hoşnut olmayıp ona muhalefet eden siyasi ve dini bir birliktir. Mu'tezili hür irade görüşünü benimsemiş, insan inisiyatifine hiç bir fırsat bırakmayan Cebriyeciliğin iddialarını hafifletmeye çalışmış bir birliktir.

İhvan'ı Safa ansiklopedistleri; dini (şer'i) farklılıkların soy, yer ve zaman etkenlerinden ve zaman zaman ferdi mizaç ve karakter etkenlerinden kaynaklandığını savundular. Bu tür özellikler ya da ayrılıklara bozulmadan baki kalan hakikatın birliğine ve evrenselliğine dokunmadılar. İhvan'ı Safa'nın her bir dini mezhebin, hakikatı kayıtsız şartsız tekelinde kabul edecek kadar doktrinal (itikadi) taassubun oldukça yaygın olduğu onuncu asırda böyle bir tavır sergilemeleri oldukça önemlidir.

İhvan'ı Safa Risaleleri

İhvan'ı Safa'nın meydana getirdiği 52 risalenin konusu tamamen eklektik (seçmeci) bir mahiyette olup, ana konusunu dünyanın ilahi menşei ve ruhun Tanrı'ya rücû'u akidesi (geri dönme inanışı) teşkil etmektedir. Onlara göre kelimeler nasıl konuşanın ağzından çıkıyorsa, ışık güneşten nasıl sudur ediyorsa, dünya da Tanrı'dan öyle sudur etmiştir. Etkileyici fakat zor anlaşılır bir hitabet usulü ile yazıl-

1. Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, s. 153 (çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992, İkinci Baskı.

mış bu 52 risale bir ilimler ansiklopedisine benzemektedir. Risaleler konularına göre şöyle sıralanır:

- Birinci kısımdaki 14 risale matematik ve mantık.
- İkinci ısmın 17 risalesi tabii ilimler ve ilm'i nefs.
- Üçüncü kısmın 10 risalesi metafizik.
- Son kısmın 11 risalesi tasavvuf, ilm'i nücûm (yıldızlar ilmi) ve sihirden bahseder.

Bütün eserlerin 45. risalesi, birliğin mahiyet ve teşkilatından bahsetmektedir.[2]

Basra kökenli olan İhvan'ı Safa risaleleri hakkında açık ve tarihi bilgiler olmamakla birlikte Ebu Hayyan et -Tevhidi (ö. 1009'dan sonra) bu gruba mensup bazı üyelerin dostu olduğundan dolayı sağladığı malzemelerle bize kaynaklık teşkil etmiştir. Gizliliği temin etmek için İhvan'ı Safa'nın "özel bir locada" ve belirli zamanlarda yahut oniki günde bir defa nerede olurlarsa olsunlar tuttukları işi; yani psikoloji, matematik, fizik, astronomi ve özellikle ilahiyat ve benzeri konuları tartışmak için toplanması istenir. Bunu yapaken onların parolası şudur: "İlimden korkmamak, hiç bir kitabı hakir görmemek ya da herhangi bir inanca taassupla bağlanmamak. Çünkü (onların) kendi inançları diğer bütün inançlara üstün gelir ve umumi olarak bütün ilkeleri kuşatır. Bu itikad, duyulur ve kavranır, başlangıcından sonuna kadar, gizli yahut açık, aşikar yahut muğlak, onların hepsi bir tek prensip, bir tek sebep, bir tek âlem ve bir tek ruhtan olmaları bakımından bütün varolanların tetkikidir..."[3]

İhvan'ı Safa risaleleleri oldukça zor ifadelerle yazıldığından bu risaleler hakkında açık bilgi edinmek pek mümkün olmamaktadır. Risalelerdeki hikaye ve fıkralar VIII. ve IX. asır edebiyatından alınmıştır. İhvan'ı Safa'nın felsefi anlayışı Antik Yunan, İran, Hind bilgeliğinin bir bileşimidir. Hermes ile Pythagoras, Sokrates ile Platon (Eflatun)'un ismi ile Aristoteles'in ismini sık sık anarlar. Aristoteles'i iyi bir mantıkçı ve o devirlerde Doğu ve Batı'da yaygın bir görüşle Plotinus'un *Theologie*sinin yazarı olarak görürler.

Halife Mustencid (554/1150) İhvan'ı Safa Risalelelerinin İbn Sina'nın eserleriyle beraber özel ve genel kütüphanelerdeki bütün nüshalarının yakılmasını emrettiği halde, ansiklopedik olan bu risaleler pekçok dile çevrilmiş ve birçok düşünür üzerinde etkili olmuştur.[4]

---

2. Uysal, E., İhvanu's -Safa Metafiziğinde Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi, s. 14 (basılmamış Doktora tezi)
3. İhvan'ı Safa, Resail, IV. 57 vd. (M. Fahri, a.g.e., s. 153'den naklen).
4. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, s. 141.

Felsefe Öğretisi

İhvan'ı Safa'ya göre; "felsefe, hikmet veya felsefi hikmet insanın olabildiğince Allah'a benzemeğe çalışmasıdır",[5] veya daha ayrıntılı bir şekilde şöyle tarif edilebilir: "Varlıkların mahiyeti hakkındaki bilgiye iştirak eden ilmi, elden geldiğince arttırıp sevmek, bu ilimlerle iman ve ameli uyumlu hale getirmek."[6] Anlaşılacağı üzere felsefe sadece teorik olarak hakikatın araştırılmasından ibaret değildir. Felsefenin, 'kişinin söz ve davranışlarını belli bir sistem içinde düzenlemek' gibi pratik bir gayesi de vardır. Ancak pratik hayatta faziletli davranan kişiler teorik düzeydeki yüksek gerçekleri yakalayabilirler. İşte bu yüzden İhvan felsefeye hikmetle aynı manayı verir ve hakîmi (filozofu); "davranışları güzel, sanatı sağlam, işinin ehli, doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri ve itikadı sağlam, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi"[7] olarak tanımlar.

Felsefeyi önce Platon ve daha sonraları Kindi[8] ve Farabî'nin[9] tarif ettiği şekilde "İnsanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi" olarak ifade eden İhvan, bu tanımla hem akılda bilgi planında (ilimlerde), hem de pratik hayatta (sanat ve iyi işler yapma konularında) benzemeyi kasteder. Zira "Tanrı bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatkarların en sanatkarı ve hayırlıların en üstünüdür. Kimin bu konularda (bilgi, hikmet sanat ve hayırda yani iyi işler yapmada) uğraşısı artar, üstünlük kazanırsa o, Tanrı'ya o derece yaklaşmış olur."[10]

Felsefeye kademeli bir anlayışla yaklaşan İhvan, felsefe tutkusunu üç seviyede ele alarak bu bilimin son seviyede kişinin bütün söz ve davranışlarını etkilediğini vurgulamaktadır. "Felsefe başlangıcı ilimleri sevmek, ortası insani güç ölçüsünde varlıkların hakikatlerini kavramak, sonu da ilme uygun söz söylemek ve davranışta bulunmaktır."[11] İşte ancak bu suretle felsefe bilim sevgisi ile başlamaktadır. İnsan akli ve pratik alandaki gayretleriyle hakikate yaklaşmakta ve bütün bunların sonucunda da düşünceleri ve davranışları birbirine uygun, erdem (fazilet) sahibi bir kişi konumuna gelebilmektedir.

İhvan'ın felsefesinde tasavvuftaki riyazet, gönül eğitimine benzer yorucu bir ahlâki eğitim sözkonusudur. Felsefeye ancak bu zahmetli çabalardan sonra ulaşılabilir. İnsan bütün dünyevi gam, keder, endişe, kötü davranışdan ve herhangi bir

5. İhvan'ı Safa Resail; 111,489, 58, 152.
6. İhvan'ı Safa Resail; I, s. 23.
7. İhvan'ı Safa Resail; 111, 345, 371.
8. Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi; Resailu'l-Kindi el-Felsefiyye, (Nşr. Ebu Ride) Kahire, 1950, c.1, s. 15/dn. 57 (Basılmamış Doktora Tezi)
9. Ebu Nasr Muhammed el-Farabî; ff ma Yenbagi en Yukaddeme kable Teallumi'l Felsefe (el-mecmû içinde), Mısır, (907/1325), s. 62. Farabî burada felsefenin gayesini şöyle tarif eder: "Felsefeden maksat, Tanrı hakkında bilgi edinmek ve mümkün olduğu kadar O'na benzemektir". (a.g.y., s. 15/dn. 58)
10. İhvan'ı Safa Resail; I, s. 290 (a.g.y., s. 17)
11. İhvan'ı Safa Resail; I, s. 49 (a.g.y., s. 16/dn. 63).

mezhep taassubundan kurtulmadan hikmet ve felsefeye erişemez; çünkü bütün endişe, kötü davranış bir mezhebe körükörüne bağnazca bağlanış hep nefsin bu arzu ve isteklerine boyun eğmenin sonucudur. İnsan nefsin bu arzu ve isteklerine boyun eğdikçe yani maddeye bağımlı kaldıkça maneviyata ulaşmaz, akıl gözü körleşir ve gerçekleri göremeyecek bir hale gelir.[12]

Tabiat Öğretisi

Tabiat âlemi üç varlık tabakasından oluşur; maden, bitki ve hayvan. Her bir varlık tabakası bir sonraki için madde yerinedir, yani onu geliştirici madde ve materyali teşkil eder. Evrim işte bu görüş üzerine bina edilmiştir. Bu duruda madenler bitkilerden önce, bitkiler de hayvanlardan önce ortaya çıkmışlardır. "Deniz hayvanları kara hayvanlarından önce varolmuştur. Yani az gelişmiş, daha fazla gelişmişten öncedir. Dolayısıyla bütün hayvanlar da insanlardan çağlar önce mevcut bulunuyordu."[13]

Yalnızca çeşitli türler değil, gelişmiş hayvanların organları da hiyerarşik bir şekilde sıralanmıştır; her bir aşağı organ üstündeki organa hizmet eder, onun korunma ve olgunlaşmasına yardımcı olur. İnsandaki en hakim olan organ düşünme, duyum ve hafızanın merkezi olan beyindir. Kalp ise kendisinden kalp damarlarının ayrıldığı bir kavşak ve hayvandaki hayati ısının kaynağı olarak beyne hizmet ve yardım eder. Kalbe ise karaciğer, kan damarları ve akciğerler yardımcıdır.

Hayvanlar âleminin en üstünde insana şekil ve davranış bakımından bir hayli benzeyen maymun (kırd) zuhur etmiştir"[14] Madenlerle bitkiler arasında yosun, bitkiler ile hayvanlar arasında ise palmiye ağacı bulunur.[15] Bütün bunlar adeta Darvinizmin bir kaynağını teşkil ediyor olsa da İhvan'-Safa bu düşünceleriyle tamamen maddeci bir yol izlememektedirler; zira onlara göre her ne kadar maymunlar biçim ve davranış olarak insanlara daha yakınsalar da hayvanlar arasında at'lar ve fil'ler ruh ve mizaç olarak insanlara çok daha yakındırlar.

İhvan insanı Stoalılarda olduğu gibi 'mikrokozmos' olarak tanımlar. Onlara göre insan bedeni bütünüyle 'makrokozmos' olan evrenin bir özetidir. Âlem büyük bir insan olduğu gibi insan da küçük bir âlemdir.

İhvan'ın tabiat görüşü psikoloji ile karışık bir halde ele alınmıştır. Onlara göre insani nefs, külli nefsten veya âlemin nefsinden sudur etmiştir (taşmıştır) Her ferdi nefs madde (heyula) ile karışık durumdadır ve nefsin en üstün gücü akıl ve düşünme gücüdür. Zira ancak düşünme sayesinde bilgi elde edilir ve nefsin esası da bilgidir.

12. İhvan'ı Safa Resail; III, s. 376 (a.g.y., s. 17/dn. 65)
13. İhvan'ı Safa, Resail; II, s. 123 ve 141.
14. Dieterici, F.; Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert, N. Chr. s. XII.
15. Dieterici, F.; a.g.e., s. XIII.

Başlangıçta yani çocuklukta boş bir sayfa (tabula rasa) gibi olan insan nefsine; ilk idraklar beş duyu ile gelir ve bunlar akıl sayesinde birleştirilerek bilgilerimizi meydana getirir. Beş duyumuz içerisinde Ihvan'a göre işitme duyumuz görme gücünden önce gelir. Görme ve işitme; içine zaman faktörünün girmediği iki ruhi duygudur ve insan bu harici duygulara sahip olmakla hayvanlarla birdir. Insan aklının özelliği düşünme, konuşma ve hareketlerinde kendisini gösterir. Iyi ile kötü hakkında hüküm veren akıl, iradesi doğrultusunda davranır. Dil'in akli bilgideki önemi büyüktür çünkü bir dilde ifade edilmemiş bir kavramı (mevhum) düşünebilmek hiç bir zaman mümkün değildir.[16]

İlim sınıflaması

Ihvan'a göre matematik ilimi tabii ilimler için bir basamak, tabii ilimler olan fizik ilimi de metafiziğe yani ilahi olan ilimlere yükselmek için bir vasıtadır. Ilahi ilimlerin ilk derecesi ise insanın önce kendini bilmesi ve tanımasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan Rabb'ini bilmesine imkan yoktur.[17] Bir insan için en büyük gaye olan Rabb'ini bilme ise insanın ulvi âlemle irtibatında ruhun yüceltilmesi için en büyük etkendir.

Ihvan metafiziği beş etken temel üzerine kurulmuştur:

1) Allah'ı ve O'nun birliğini, diğer bütün varlıkların nedeni ve Yaratıcısı olduğunu, bu âlemdeki düzeni nasıl koruduğunu.... O'nun başlangıç itibariyle herşeyin ilki, sonuç itibariyle de herşeyin sonu olduğunu ... bilmek.
2) Allah'ın melekleri ve O'nun samimi kulları diyebileceğimiz maddeden soyut suretler olan ruhani varlıkları bilmek.
3) Diğer bütün felekleri (gök kürelerini) çevreleyen (muhit) felekten yeryüzünün merkezine kadar tabii-feleki cisimlere nüfuz eden ruhları (Külli nefs ve onun güçlerini) ve bunun yıldızlara hareket verip felekleri nasıl idare ettiğini, bitki ve hayvanları düzenlediğini bilmek.
4) Siyaset Bilimi: Bu bilim de beşe ayrılır:
   a) Nebevi siyaset (Peygamberlikle ilgili siyaset); dinin nasıl tebliğ ve vaz'edileceğini, geçerliliğini yitirmiş dinlerle hasta düşmüş gönüllerin nasıl tedavi edileceğini bilmek.
   b) Mevcut düzeni koruma anlamında siyaset; iyiliği emredip, kötülükten sakınmak, milletin dine olan bağlılığını sağlamak. Bu siyaset türü peygamberlerin halifelerine mahsustur.

16. Ihvan'ı Safa, Resail; I, S. 318, (T.J. de Boer; Islamda Felsefe Tarihi, s. 66/dn. 85, Ankara, 1960).
17. Ihvan'ı Safa, Resail; I, s. 75-76 (E. Uysal, a.g.y., s. 18/dn. 71)

c) Idare edilenlerin psikolojik, ahlâki ve sosyal yapısını iyi bilmek anlamında toplum idaresi.
d) Bir insanın evini ve geçimini üstlendiği kişileri iyi idare etmesi anlamında özel siyaset.
e) İnsanın kendini idare etmesi anlamında kişisel (zati) siyaset.

5) Ölümden sonra yeniden dirilmenin mahiyetini... ve iyilerin mükafatlandırılıp kötülerin cezalandırılmasının mahiyetini bilmek.[18]

İhvan'ın metafiziği teoloji ile içiçe girmiş bir metafiziktir. Bu metafiziğin konusuna giren şeyler duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla (isbatlarla) insan aklının kabule zorlandığı şeylerdir. İhvan'a göre kesin deliller aklın ölçüleridir.[19] Mesela âlemin ötesinde ne bir boşluk ne de bir doluluğun olmadığı biliniyorsa da, vehim âlemin dışında bitmez tükenmez bir boşluk veya bir doluluk olduğunu zannedebilir. Metafiziğin konusunu nedenlerin nedeni ve maddeden soyut varlıklar oluşturduğundan, metafiziğin yöntemi, duyularla algılanabilen somut varlıkları yani tabiatı inceleyen fizikte kullanılan yöntemden doğal olarak farklı olacaktır.

İhvan'ın Tanrı anlayışına gelince; bu konuda Tanrı'yı tanımaya geçmeden önce görünen (zâhir) ve görünmeyen (bâtın) diye ikiye ayırdıkları bu âlemde önce görünen tanınmaya çalışılır. Zira görünen âlem, görünmeyenin en açık delilidir ve dolayısıyla en belirgin örneğini oluşturur.[20] Görünmeyenin iyi kavranabilmesi için görünenin iyi bilinmesi geremektedir.

İhvan'ın Tanrı'sı herşeyden önce 'Yaratan' ve 'Yoktan Vareden' bir 'Tanrı'dır. O, Platon'un Demiurgos'u (İlk Hareket Ettiricisi) gibi eşyaya sonradan etkide bulunup şekil vermiş değil, onu yoktan yaratmış ve varlık alanına çıkarmıştır. İhvan'ı Safa; âlemin varoluş meselesinde Yeni Eflatuncuların ve özellikle Plotinus'un etkisinde kalmıştır. Onlara göre Tanrı'dan önce Akl'ı-Evvel sudur eder. Akl'ı-Evvel'den Nefs'i Külli çıkar ve Nefs'i Külli'den de felekler ve kişisel ruhlar sudur eder. Nihayet en alt basamakta olan madde meydana çıkar. Kişisel ruhların Tanrı'ya yükselebilmesi için, aşağıdan yukarıya doğru yine aynı hiyerarşiyi takip etmesi gerekmektedir.[21] Bu teorinin Farabî (ö. 950) ve İbn Sina (ö. 1037) tarafından da benimsendiği bilinmektedir. Ancak bu iki filozof gibi İhvan'ı Safa da bu konuda İslamiyetle Yunan felsefesini uzlaştıramamıştır. Zira İslamiyete göre Allah; âlemi sudur yoluyla değil, hür iradesiyle yaratmıştır.

18. İhvan'ı Safa, Resail; I, s. 272-275 (E. Uysal; a.g.e., s. 20/dn. 72)
19. İhvan'ı Safa, Resail; III, s. 402-403 (E. Uysal; a.g.e., s. 22/dn. 74)
20. İhvan'ı Safa, Resail; I, s. 141 (E. Uysal; a.g.y., s. 27)
21. İhvan'ı Safa Resail; III. s. 232-241 (İ. Agâh Çubukçu; İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 142/dn. 14)

Bilgi Öğretisi

İnsan zihnini doğuşta 'üzerine henüz herhangi birşey yazılmamış boş bir kağıda'[22] benzeten İhvan; doğuştan birtakım bilgiler getirme yerine, onların sonradan kazanıldığını ifade etmektedir. Sonradan kazanılan bilgiler ise; duyular, akıl, burhan; yani ispat (delillendirme ve kanıtlama) ile vahiy ve ilham sayesinde edinilir. Vahiy ve ilham insanın kazanması ve tercihiyle değil, ancak özel bir ruh temizliği ile elde edilir. Bu bilgi yolları İhvan'a göre aynı zamanda insan hayatındaki gelişim dönemlerinin de bir ifadesidir. Şöyle ki; duyularla bilme çocukluk dönemiyle başlar ve akıl yavaş yavaş bilgide etkin bir rol oynar. Ergenlik döneminden sonra da insan edindiği akli bigiler ışığında kıyas yapma imkanı bulur. Vahiy ve ilham sayesinde ise, ruh, arınma sonucunda olgunluğa ermiş, bir bakıma Külli Nefs (Alem Ruhu) ile birleşme, Tanrı'dan bilgi alma durumundadır.[23] Vahiy ve ilham konusunda bilen olarak adlandırdığımız suje'nin aktif bir rolü yoktur. Bu demektir ki vahiy ve ilham, kişinin kazanması ve tercihiyle değil, ancak Tanrı'nın bazı özel insanlara bunu bahşetmesiyle olur. Böyle özel kişiler belli bir ruhsal temizliğe eriştikleri zaman bir iç görü sayesinde metafizik âlemin hakikatlerine yaklaşabilirler.

İhvan'ı Safa pratik ve teorik anlamda doğru ve yanlış bilgilerin ayrılması için birtakım kriterler ileri sürer. Mesela pratik alanda nasıl teraziler, usturlâb, pusulalar vs. varsa, konuşma ve dil alanında da gramer, şiir, müzik kaideleri, matematik kuralları vardır. Şuur alanında ise ispatlayıcı ve ispata dayalı kıyaslar kullanılır ki bu kurallar da mantık sayesinde tesbit edilir. Çünkü mantık felsefenin terazisidir. Felsefe de nübüvvet (Peygamberlik)'ten sonra, insani disiplinlerin en şereflisidir.[24]

İhvan'ı Safa bu kriterler içerisinde matematik yani sayı ilmine özel bir anlam verir. İhvan'ı Safa'nın 52 Risalesi; Yeni Pisagor ve Yeni Platoncu fiziko-matematik fikirleri ihtiva eder. Onların yorumlarına göre sadece sayı ilmi değil, fakat bütün matematik ve matematikle ilgili olduğu söylenen risaleler (ahlâk, sanat, mantık konuları dahil), felsefe ve metafiziğin daha yüksek pratik ve teorik gayelerine hizmet etmek üzere vardır.[25]

İhvan'ın ontolojik sayı anlayışına göre "en umumi terim olan "şey"" ile eş anlamlı olan "gerçek bir"; asla parçaları olmayan, bölünmeyen ve bölünmemesi bakımından bir olan[26] olarak tanımlanır. Sayı yahut çokluk; birin toplanmasından doğar ki bu yüzden onun sayının ilkesi olduğu söylenir. Bu düşünüş şu yarı teolo-

22. İhvan'ı Safa, Resail; IV. s. 51 (E. Uysal; a.g.y., s. 28/dn 16).
23. İhvan'ı Safa, Resail; II. s. 396-397; III. s. 414-415 (E. Uysal; a.g.e., s. 30-31/dn 22).
24. Yakıt, İsmail; İhvan'ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, s. 56, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985.
25. Fahri, M., İslam Felsefesi Tarihi, s. 157 (terc. K. Turhan).
26. İhvan'ı Safa, Resail; I. s. 49.

jik yarı metafizik önermeye ulaşmak için zorunluydu: "Bir, kendisinden türeyen sayıların mahiyetinden nasıl farklıysa, Bir (Allah) de kendisinden türeyen varlıklardan farklıdır"[27]

Asıl tam sayılardan 4 (dört) sayısı sadece matematik ve aritmetikte değil, fakat aynı zamanda âlemin terkibinde tamamen kendi başına bir yer işgal eder. Dört unsur (toprak, su, hava, ateş), ilk dört keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) ve dört mevsim vs. Bedenin oniki deliği oniki burca tekabül eder.[28]

Ahlâk Öğretisi

Ihvan'ı Safa'nın ahlâk sistemi eklektik (seçmeci) olmakla beraber riyazed ve zühde dayanan ruhi bir karakter arzeder. Ihvan'a göre insan hakiki tabiatına uygun olarak hareket ederse doğru olanı yapar. Onlara göre insan ahlâkına başlıca dört sebep etki eder:

1) İnsanın yaratılışından sahip olduğu mizaç.
2) İnsanın içinde yaşadığı memleket ve o memleketin iklimi.
3) Aile, okul ve din eğitimi.
4) Çocuğun ana rahmine düştüğü ve doğduğu zamanda semadaki yıldızların durumu.[29]

İnsanın ahlâki formasyonunda, kendisine telkin edilen inançların ve eğitimin büyük etkisi vardır. Demek oluyor ki ahlâkta eğitim ve öğretimin rolüne çok önem verilmiştir. Yalnız eğitim ve öğretimin yanında iradenin de çok büyük bir etkisi vardır. İnsan, akıl, irade, tecrübe ve telkinlerle iyi alışkanlılar edinip kötü davranışlardan uzaklaşabilir. Ihvan, insanların İslamiyetin de reddetiği kibir, hırs ve hasetten sakınmaları gerektiğini belirterek, insanlar arasında kardeşliğin gelişmesine engel olan; kötü fiiller işleme, fena fikirler taşımak, ahlâk ve maneviyattan yoksun bulunmak ve büyük cehalet içinde olmaktan uzak durmaları gerektiğini belirtmektedir. Bilindiği üzere Sokrates de ahlâksızlığın cehaletten kaynaklandığı kanısındadır.[30] Beden ve ruhtan ibaret bir varlık olan insan hem bedenin bakımına hem de ruhun güzel ahlâkla temizlenmesine önem vermelidir. Ihvan Risalelerinin yazarları "müsamahakâr" ol, iyiliği emret ve cahillerden sakın" (Sûre, VII, Âyet, 199)[31] anlamındaki âyetin tefsiri olan hadisi hatırlatmaktadırlar.

Ahlâkın asil faziletlerini özetleyen bu ayete göre:

---

27. Ihvan'ı Safa, Resail; I. s. 24-28-31.
28. Fahri, M., a.g.e., s. 159.
29. Ihvan'ı Safa Resail; I. s. 299 (I. Agâh Çubukçu; İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 144/dn.19.
30. Çubukçu, I. Agâh; a.g.e., s. 145/dn. 25.
31. Çubukçu, I. Agâh; a.g.e., s. 145/dn. 27.

a) Zulme afla mukabele etmek.
b) Yoksullar için cömert olmak.
c) Terke karşı dostluk bağlarını korumak.
d) Kötülüğe karşı iyilik yapmak.
e) Aldatmaya karşılık iyi nasihatler vermek.
f) Dedikoducu yerine Allah'a dua etmek.
g) Hiddete karşı kendine hakim olmak ve kalp sükununu korumak.[32]

İhvan'a göre ahlâkın bazısı yaratılıştan olan tabii ahlâktır. Bazısı nefsani ve ihtiyaridir. Diğer bir kısmı fikri ve aklidir. Nihayet diğer bir kısmı da kanuni ve siyasidir.[33] Siyasi kanunlar emir ve yasaklarla fikri ve akli ahlâkın düzeltilip sağlamlaştırılmış şeklidir. Birçok temel ahlâk sorunlarını ele alan İhvan'ın iyiliği amaç edinen ve ahlâkın (ethik) dışında hiç bir ciddi felsefe kabul etmeyen Sokrates'in etkisinde kalmış olduğu söylenebilir. Onlara göre iyilik bizzat iyilik için yapılmalı ne mükafaat ne de korku için işlenmemelidir. aksi taktirde insan iki yüzlü sayılır; bu ise ahlâk'a ve dine uymayan kötü bir fiildir. En yüksek iyiliği gerçekleştirmek için bütün gücümüzle çalışmamız gerektiği üzerinde duran İhvan'ı Safa'dan yüzyıllarca sonra Kant'ın (ö. 1804) da aynı prensibi savunması, İhvan'ın ahlâka dair çalışmalarının önemini ortaya çıkarır.

İhvan yaratılıştan mizaçla edindiğimiz ahlâkın eğitim, öğretim ve tecrübe ile geliştirileceği tezini savunmakla da John Locke'a (ö. 1704) öncülük etmiş sayılabilir. Zira Locke da gerek iç ve gerekse dış tecrübenin bize verdiğinden başka birşeyi bilemeyeceğimizi belirtir.

Netice olarak İhvan'ı Safa özellikle siyasi bazı gizli amaçlarına rağmen insanların daha olgun bir hale gelmeleri için önemli ahlâk sorunları üzerinde durmuşlar, insanları kendi nefisleri üzeride düşündürmeye çalışarak felsefe ve kültürün yayılmasına hizmet etmişlerdir.

Eğitim Anlayışı

İhvan'ı Safa bilginin kendiliğinden olmadığını, esas itibariyle onun öğrenilmesi ve öğretilmesi gerektiğini belirtir. Öğretmen insanı bilgiye götüren bir kılavuz, bir yol gösterici, bir aydınlatıcıdır. Her insanda potansiyel olarak öğrenme yeteneği vardır. Ana-babalalar, öğretmenler çocuktaki bu yeteneği ortaya çıkarıp onları yetiştirmek zorundadırlar. Özellikle avam tabakasının yetiştirilmesinde öğretmenlere mutlak surette ihtiyaç vardır.[34] Halkın çoğunluğunu teşkil eden avam tabaka-

32. Çubukçu, İ. Agâh; a.g.e., s. 145-146/dn 28.
33. İhvan'ı Safa Resail; I. s. 318-319 (İ. Agâh Çubukçu; a.g.e., s. 146/dn. 29).
34. İhvan'ı Safa, Risaleler, I, s. 198-211-225-317, II, s. 352; 90-426, IV., s. 18-127'den nakl. Şerif, M. M., İslam Düşüncesi Tarihi, c. I, s. 345, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

sında ana-babalar genellikle eğitimsiz oldukları için bu kesime öğretmenlerin önderlik etmeleri gerekmektedir. Azınlığı oluşturan bir elit grub ise maddi ve manevi olarak daha fazla imkana sahip bulunduğundan -bu kesimde aileler nisbeten daha eğitimli olacaklarından- bunların çocukları da aynı ortamda ailelerinin eğitim seviyesine kolaylıkla yükseleceklerdir.

İnsan aklı çok çeşitli bilgileri (information) depo edebilir. Bu bilgiler çeşitli olduğu kadar birbirlerine karşıt da olabilirler; çünkü aklın depoladığı bilgiler sadece nesne ve olguların soyutlamalarıdır. Aklın muhafaza ettiği bazı bilgiler zaman içinde belirsizleşmeye başlayıp unutulsa da birbirlerini yok etmezler.[35] Bilgi öğretmenin yardımıyla bilinenin, bilenin ruhunda soyutlanmasıdır. İnsanın öğrenmeye yönelen ruhu bu öğretimin sonucunda arınacak ve böylece eğitilmiş insanlar doğru davranışlarda bulunacaklardır. Ancak bu suretle eğitilmiş olanlar gerçek mutluluğu yakalayabileceklerdir.[36]

Çocuk doğumundan sonra belli bir anlayış ve kavrayış seviyesine ulaştığı ilk dört yaşı içinde çevresinin ve sosyal faktörlerin etkisini almaya başlar. Dört yaşından sonra çocuklar etraflarındakilerle ilişkileri sonucu taklit yoluyla alışkanlıklar edinirler. Böylece bilgi, düşünce, değişik hobiler ve sanatlarla ilgilenmeye başladıkça gelişmelerini de sürdürürler. Tıpkı çocuklar gibi halkın çoğunluğunu teşkil eden avam kitlesi de genellikle egemen kesimin davranış biçimlerini, eleştiri süzgecinden geçirmeden taklit yoluyla sürdürme eğilimindedirler.[37]

Belirli bir toplum içindeki insanlar nasıl birbirlerinden etkilenirlerse aynı şekilde ve hatta çok daha fazla çocuklar da kendi ailelerinden etkilenirler. Küçük yaşlarda ana-babalarının mükemmel olduğuna inanan çocuk, onların bilgi ve davranışlarını öğrenip taklit etmeye başlar. Böylece her çocuk öncelikle kendi ailesinin bilgi ve davranışlarını benimser. Çocuklar, kendi ana-babalarının uyguladıkları ilim, sanat ve zanaatları elde etmeye yabancılarınkinden daha fazla yatkındırlar.[38]

Eğitim insanın yetiştirilmesinde mutlak surette gereklidir ancak bu gereklilik kesinlikle bir baskı yöntemiyle uygulanmamalıdır. Eğitim insanları zorlamadan, yumuşak usullerle verilmeli ve bağlayıcı olmalıdır. Baskıcı bir eğitim sistemi insanlara itici geleceğinden asla istenen amacını gerçekleştiremez. Eğitici mertebesinde olanlar herşeyden önce kendi davranışlarını kontrol edebilecek düzeyde olmalıdırlar; zira kendisini kontrol edemeyen, başkasını da edemez.[39]

Başkalarına yol göstererek eğitecek insanlar, yapılması gerekli olanı, gerektiği şekilde ve gerektiği ölçüde, gerektiği yer ve zamanda ve amacına uygun olarak

35. İhvan'ı Safa, Risaleler, III. s. 236 vd., IV, s, 114.
36. İhvan'ı Safa, Risaleler, I. s. 195-198-211-225-271-273-317; III. s. 33.
37. İhvan'ı Safa, Risaleler, I. s. 153-360 vd., II. s. 129-379 vd., III. s. 147 vd.
38. İhvan'ı Safa, Risaleler, I. s. 153-213-229-360, III. s. 106-107 vd.
39. İhvan'ı Safa, Risaleler, IV. s. 68.

yapmalıdırlar. Bu şekilde düşünerek ve seçerek davranan insanlar bilge, filozof ve erdemli kişilerdir. Kitleleri en iyi yönetip yol gösterecek olanlar da böyle üstün yeteneklere sahip olanlardır. Toplumu en iyiye yöneltecek liderlerin bu iyi özelliklerle donatılmış olması, kendilerini takip edenler için iyi bir örnektir. Eğitim sayesinde kazanılacak davranış biçimleri ve dolayısıyla belirlenen karakter; öğretmenlere, yol göstericilere olduğu kadar, çocukların ailelerine, arkadaşlarına, bulunduğu sosyal çevreye ve hatta yaşanan iklime de bağımlıdır. Bu çeşitli faktörlerin ve insanın içinde bulunduğu şartların değişmesi de insan davranışlarının değişmesinde belirleyici bir rol oynar.[40]

Teşkilatlanmaları komünel veya kardeşçe bir birliğe dayanan İhvan'ı Safa topluluğunun üyeliğine kabul edilenlere; amaçlarına ulaşıncaya kadar birbirlerine yardım etmelerini ve birbirlerine destek olmalarını, değersiz insanlar karşısında birbirlerini korumalarını öğütler.

Eğitilmeye en uygun insanlar doğal olarak çocuk denecek yaşta genç kimselerdir. Bu yüzden İhvan'ı Safa kendi öğretisini yaymak için; topluluğuna kabul edeceği üyeleri özellikle, her türlü değişime, reforma karşı olan yaşlı ve zayıf insanlardan çok canlı, istekli ve zihinleri şekillendirmeye daha yatkın olan genç nesillerden seçer. Çocukluktan itibaren eğitilen bu insanlar aydınlanma yolu boyunca dört mertebe oluştururlar:

1) Adaylık ya da çıraklık mertebesi; yaşları onbeşe ulaşan ve keskin anlayış ve kalp temizliği gösterenlere açıktır.
2) Liderlik mertebesi; otuz yaşına girmiş ve şefkati, kurnazlığı halkın yönetim işlerinde pratik düşünmeyi öğrenmiş olanlara açıktır.
3) Hakimlik yahut meliklik mertebesi; bu, kırk yaşında, itaat etmek için çağrılan ve ilahi yasa tarafından yardım edilen kimselere aittir.
4) Peygamber yahut 'melek' mertebesi ki bütün İhvan, ellisinde ona ulaşmaya davet edilir ve 'hakikatin idraki' ve 'melekût âlemi' 'melekler mertebesi'ne yükselme imtiyazları ve Allah'a yakınlık hasıl olur..."[41]

Müziğin Eğitimdeki Önemi

Müzik öğretisini Pythagoras'ın bu bu konudaki görüşlerinden esinlenerek geliştiren İhvan'ı Safa müzik anlayışında kozmolojik bir karakter taşımaktadır. Onlara göre de Pythagoras öğretisindeki gibi gezegen ve yıldız hareketlerinin güzel, tatlı ve ruhlara ferahlık veren nağme ve melodileri vardır. Bu nağme ve melodiler

40. İhvan'ı Safa, Risaleler, I. s. 229-238, II. s. 372, III. s. 268 vd., s. 395; IV, s. 109, 111, 141, 342, Câmiah, I, s. 237.
41. Fahri, M., İslam Felsefesi Tarihi, s. 153.

basit ruhlara, gezegenler âleminin mutluluğunu hatırlatır. Oluşma ve bozulme dünyasındaki varlıkların ilk sebepleri olan göksel varlıkların hareketleri bu dünyadaki varlıkların hareketlerine benzer fakat onlardan daha mükemmeldir. Dolayısıyla göksel varlıkların hareket halindeyken çıkardıkları sesler, nağmeler bu dünyadaki en üstün varlık olan insan tarafından örnek alınır. Çocuklar nasıl oyun oynarken anne-babalarının hareketlerini taklit ediyorlarsa aynı şekilde öğrenciler de davranışlarında hocalarına benzerler. Kozmoloji öğretisine göre göksel varlıkların düzenli hareketleri, ay gezegeni altındaki canlılara göre daha öncedir, hareketleri de bunların hareketinin sebebidir. Ruhlar âlemi bedenler âleminden daha üstün olduğuna göre insanın eğitilecek yanı olan ruhu göksel csimleri taklit ederek müziğe yönelir ve beden de bu müziğe uygun ritmik davranışlar geliştirir.

İhvan'ı Safa, Pythagoras'ın gezegenlerin nağmelerini duyduğunu, daha sonra da bazı filozofların müzik konusunda birtakım görüşler ileri sürdüklerini belirterek, şunları söylemektedir: "Çocukların tabiatında ana-babanın tavırlarına, öğrencilerin tabiatında hocalarının tavırlarına, halkın tabiatında idarecilerin tavırlarına, akledenlerin tabiatında da meleklerin durumlarına arzu duyma ve onlara benzeme duygusu olduğu gibi, yaratılış âleminde uyumlu nağmeleri olan düzenli hareketlerin bulunması, gezegenler âleminde de uyumlu nağmeleri olan düzenli hareketlerin bulunması, gezegenler âleminde de bu bitişik ve muntazam hareketlerin uyumlu nefisleri ferahlatan ve daha yükseklerdekini arzulayan nağmeler bulunduğunu gösterir. Felsefe konusunda da gösterildiği gibi bu insanın gücü nisbetinde ilaha benzemesidir. Fisagor (Pythagoras), kendi saf nefis cevheriyle ve kalbinin zekasıyla yıldız ve gezegen hareketlerinin nağmelerini duymuş ve yaradılışının kendisine bahşettiği cömertlikle musiki usullerini ve nağmeleri ortaya çıkarmıştır..."[42]

İhvan'ı Safa'ya göre Pythagoras gibi onun ardından gelen Aristoteles, Batlamyus, Öklid ve diğer pekçok filozof, müziği; insan ruhunu etkileyen ve onda istenen psikolojik durumların ortaya çıkmasını sağlayan bir eğitim aracı olarak kullanmışlardır. İlahiyatçı filzoflar müziği mabed ve ibadethanelerde katı kalpleri yumuşatmak, cehalet yatağında oyalanan cahil ruhları gaflet uykusundan uyandırıp, onları ruhani âleme yükseltmek, oluş ve bozuluş aleminden çıkararak, onları tabiata esir olmaktan kurtarmak için kullanırlardı. "Musikinin bazı peygamberlerin şeriatlarında haram kılınmasının sebebi ise, insanların onu, filozofların kullandıkları amacın dışında, oyun, eğlence, dünyanın lezzet ve şehvetleri ve dünya kuruntularıyla aldanma yolunda kullanmalarından kaynaklanmaktadır..."[43]

Her insanın değişik karakterinin olması sanatta da çeşitliliğin olmasına yolaçar. İhvan'ı Safa'ya göre değişik karakterlere sahip olan insanlar değişik müzik ma-

42. İhvan'ı Safa, a.g.e., s. 207-208'den nakl. Çetinkaya, Yalçın, İhvan'ı Safa'da Müzik Düşüncesi, s. 116, İnsan Yayınları, 1995.
43. İhvan'ı Safa, a.g.e., s. 208-209'dan nakl. Çetinkaya, Y., a.g.e., s. 117.

kamlarından hoşlanırlar. Değişik karakterdeki insanların değişik müzik makamlarından hoşlanması gibi değişik milletlerin de farkı müzik anlayışları vardır. İhvan'ı Safa her milletin kendine özgü bir melodisi ve makam sistemi olduğuna değinirken, kendi coğrafi özelliklerine, kültürlerin, örf ve adetlerine uygun melodi ve makamları işittiklerinde konsantre olmalarını, bu makam ve melodilerden daha fazla zevk almalarına bağlar. Buna bir örnek veren İhvan; "Deylem, Türk, Arap, Zenci, Ermeni, Acem ve Rum gibi örf ve adetleri, ahlâk, huy ve dilleri farklı milletlerin, sadece kendi örf ve adetlerine uygun makam ve melodilerden hoşlandıklarını, başka makam ve melodilerden pek zevk almadıklarını dile getirir."[44] Bunun yanısıra aynı milletler ve birey olarak insanlar zaman zaman değişik ruh hallerine ve değişen zevk ve sanat anlayışlarına uygun olarak değişik müzik türlerinden de hoşlanabilirler. Belirli bir müzik türünden bazan hoşlanıp bazan hoşlanmama gibi tutarsız olarak gözükebilecek bu tür yönelimlere, yeme-içme, giyim konularında da rastlanabildiği için İhvan'ı Safa bu durumun insan tabiatının bir gereği olarak olağan karşılanması gerektiğini vurgular.

Nasıl şiirler insanda kahramanlık, atılganlık, coşku ve hüzün uyandırabiliyorsa aynı şekilde değişik tonda ve makamda icra edilen müzikler de insanlarda bu duygulanımları uyandırır. İhvan'ı Safa'ya göre müzik icracısının ustalıklarından biri de yerine ve zamanına göre uygun müzik makamlarını seçmesidir. Örneğin davet, ziyafet ve içki meclislerinde önce ahlâkı, cömertliği ve iyi huyluluğu teşvik eden müzik icra edilmelidir. Sonra ferahlatan ve coşturan parçalara geçilir. Raks ve halay sırasında mahur makam, icra edilir. Meclisin sonunda ise sarhoşların taşkınlık ve arbede çıkarmasından korkuluyorsa yumuşak, sakinleştirici ve hüzünlü parçalar çalınır.[45]

"Musiki her ne kadar canlı olmasa da fasih (düzgün) bir konuşmacıdır, nefslerin sırlarından ve kalplerin derinliklerinden haber verir. Ancak bütün konuştuğu, tercüme gerektiren bir lisandır. Çünkü sözleri basittir ama harfleri yoktur... Musikinin sesi ve nağmeleri her ne kadar basit ve onu yazacak harflerden mahrum ise de nefsler ona şiddetle meyleder ve onu hızla kabul ederler. Çünkü aralarında bir uyum söz konusudur. Şöyle ki; nefsler de aynı şekilde basit, ruhanî ve mürekkep olmayan (sentez edilmemiş) cevherlerdir. Musikinin nağmeleri de öyledir. Eşyalar benzerlerine daha çok meylederler..."[46] Müzik işitmeyle ilgilidir. "İşitme, görmeden çok daha seçicidir. Çünkü sağlam bir zevkle vezinli sözü, münasip nağmeleri, doğru ve yanlış olan arasındaki farkı, perdelerden çıkışları ve şarkının oturuşunu bilir, anlar. Görme ise algıladığı şeylerde çok hata yapar. Bazan büyüğü küçük, küçüğü büyük, yakını uzak, uzağı yakın, hareketliyi durgun, durgunu hareketli, doğruyu eğri, eğriyi doğru görür."[47]

44. Çetinkaya, Yalçın, İhvan'ı Safa'da Müzik Düşüncesi, s. 106, İnsan Yayınları, 1995.
45. Çetinkaya, Yalçın, İhvan'ı Safa'da Müzik Düşüncesi, s. 129, İnsan Yayınları, 1995.
46. Çetinkaya, Yalçın, a.g.e., s. 130.
47. Çetinkaya, Yalçın, a.g.e., s. 131.

YUSUF HAS HACİB (1018-?)

Biyografisi

Akıl süsü-dil, dil süsü-sözdür;
İnsanın süsü-yüz, yüzün süsü-gözdür.

Türk kültürünün önemli isimlerinden biri olan Yusuf Has Hâcib'in biyografisine dair elimizde ne yazık ki yeterli bilgi yoktur. Hakkında bildiklerimiz Kutadgu-Bilig (Kutlu Bilgelik veya Devlet Yönetme Bilgisi) adlı eserinde bizzat kendisinin bizlere verdiği ipuçlarından çıkarılabilmektedir.

Soylu bir aileye mensup olduğu anlaşılan Yusuf Has Hâcib'in eserinden, olgunluk çağına kadar doğum yeri olan Balasagun'da yaşadığı, bu şehirde iyi bir eğitim aldığı ve zamanın geçerli bilgilerini öğrendiği, sanat, edebiyat ve felsefe ile son derece yakından ilgilendiği görülmektedir. Kutadgu-Bilig'de çeşitli ilimlere dair bilgilerin yer alması onun bu konularda ne kadar bilgili olduğunun kanıtıdır. Yusuf Has Hâcib'in bu ünlü eserini tamamladığı 1069 tarihine kadar geçen süre içinde kendi söylediğine göre 54 yaşını geçip '60 yaşın kendisini çağırdığını' ve kitabına ek olarak yazdığı bölümde (I, ek, III) çok ihtiyarladığından, ömrünü insanlara hizmetle geçirdiğinden bahisle onun uzun bir ömür sürmüş olduğunu anlıyoruz. Ölüm tarihi de ne yazık ki kesin olarak bilinmemektedir.

Yusuf Has Hâcib, Kutadgu-Bilig adlı eserini Karahanlı hükümdarı Uluğ Buğra Han'a sunmuş ve bir süre onun yanında 'has hacib'lik (saray nazırlığı) yapmıştır.[1] Karahanlı Türk Devleti hükümdarı Buğra Han'ın dili olan öz Türkçe ile yazılmış[2] olan Kutadgu-Bilig'de yeni bir din ve uygarlık değiştirmiş bir topluma, yeni eğitim, ahlak ve siyaset hedefleri gösterilmektedir. Yusuf Has Hâcib, toplumun değişen değerlerini yeni bir düzen ve sisteme bağlamak istiyor.

Kutadgu-Bilig sadece eski Türk toplum eğitim ve devlet anlayışını bilmek bakımından değil, fakat aynı zamanda İslamiyeti kitleler halinde yeni kabul eden, geleceğine yeni bir yön veren yepyeni bir kültür ve uygarlık çevresine giren bir ulusun, şiddetle sarsılan eski geleneksel değer yargılarını yeni sentezlere kavuşturmak amacını gütmesi bakımından da çok önemlidir.

Yusuf Has Hacib'in de içinde yaşadığı Karahanlılar Devleti, Orta Asya'da kurulan ilk Müslüman Türk devletidir. Onuncu yüzyılda bir uygarlık sentezi yaşayan Karahanlılar Devleti, bu kültür ve uygarlık değişimi döneminde çok önemli bir geçiş ve basamak rolü oynamıştır.

---

1. Yusuf Has Hâcib, Kutadgu-Bilig, 1. Mukaddime, satır. 28, (çev. Reşid Rahmeti Arat), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, Üçüncü Baskı.
2. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., I. Mukaddime, satır. 15.

Bu devrede yaşayan Yusuf Has Hâcib, devrinin önemli düşünürlerinden Birunî, İbn Sina, Firdevsi ve Ömer Hayyam'dan çok fazla etkilenmiş olmalıdır. Ayrıca Budist ve Maniheist Uygurların dinsel ve milli edebiyatlarına da yabancı değildir. Kutadgu-Bilig'de özellikle tıp ile ilgili bilgilerin yer alması, onun İbn Sina'nın bir öğrencisi olduğunu veya en azından İbn Sina'dan çok yararlandığını göstermektedir.[3]

Eserinde bilgiye herşeyin üstünde değer veren, dil'in önemine değinen, iyilik ve doğruluğun en büyük erdem olduğunu söyleyen Yusuf Has Hâcib, her ne kadar bir hükümdar oğluna devlet yönetimi hakkında eğitim vermek üzere yola çıkmışsa da genellikle toplum ve toplumu meydana getiren bireyler ile bunların toplumdaki yerlerini ve vazifelerini öğretmeye çalışmıştır.

İslamiyetin Uygur Türkleri arasında yayılmaya başlamasından aşağı yukarı yüz yıl kadar sonraları yazılan Kutadgu-Bilig'de "toplumsal hayat, ahlak, siyaset ve devlet yönetimi ile ilgili düşünceler İslam öncesi Türklerin anlayışlarını yansıtmakta, İslam etkisi ise oldukça sınırlı kalmaktadır. İslamiyetten önce Türkler Budizmin etkisi altında kalmışlardı. Hatta Doğu Türkistan'da XI. yüzyılda bile Budist Türkler bulunmaktaydı. Kutadgu-Bilig'de Budizm etkisi yanında yabancı felsefi doktrinlerden "Konfüçyanizm"in tesiri hissolunmaktadır. Fakat bütün bu etkiler Yusuf'un ruhunda orijinal bir senteze ulaşmıştır, diyebiliriz."[4]

Yusuf Has Hâcib, kendi düşüncelerini güçlendirmek için sık-sık Türk özdeyişlerine, Türk atasözlerine ve Türk şairlerinin şiirlerine başvurmaktadır. Ünlü Macar Türkologu Vambery'in vurguladığı şekilde de "bu eser tamamen Türk karakteri taşımaktadır."[5]

Kutadgu-Bilig yalnız yazıldığı devir içinde değil, günümüz şartlarında da verdiği eğitim ve ahlak ilkeleriyle son derece ilginç ve hayranlık uyandırıcı öğütler vermektedir. Yusuf Has Hâcib'in insan ve toplumla ilgili konuları ele alış tarzı ve bunu yaparken gösterdiği bilinçli duyarlılık ve samimiyet hâlâ okuyucuyu düşündürmekte, onun gönlüne hitap ederek etkilemektedir. Bugün birçok toplumsal sorunların ele alınış şekillerinden endişe edenler, aynı sorunların bin yıl önce ne şekilde halledilmiş olduğunu ibretle görüp, *Kutadgu-Bilig*'de birçok düşündürücü ve teşvik edici fikirler bulacaklardır. Eserin özellikle öğrenim ve eğitim aşamasında bulunan gençliğe faydalı olması, Yusuf Has Hâcib'in başlıca amacıdır. "büyük

---

3. Alberts, O., "Der Dichter des U. gurish- Türkischen Gescriebenen Kutadgu Bilik (1069/1070), ein Schüler des Avicenna," "Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, 1901, VII, 300)'den nakl. Fraslan, Kemal, 'Yusuf Has Hâcib' 'madd.'/İslam Ansiklopedisi, c. 13/s. 438b. M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1986.

4. Arslan, Mahmut, Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı, s. 70, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1987.

5. Vambery, H., Uigurische Sprach monumente und das Kutadgu Bilik, Innsbruck, 1870, s. 5'den nakl. Arslan, Mahmut, a.g.e., s. 71.

eserler, insanların gönlüne hitaba devam ettikçe, büyüklüklerini muhafaza ederler,"[6] ve büyük insanların yetişmesine olanak hazırlarlar.

Bir büyük düşünür olan Yusuf Has Hâcib'in hemen her satırı adeta uzun ve çok eski bilgeliklerden süzülmüş birer özdeyiş ve son derece etkileyici sözlerdir. Bu güzelliği bozmamak için Yusuf Has Hâcib'in ağzından uzun aktarmalarda bulunmayı ve edeble onu dinlemeyi uygun bulduk:

İnsan Oğlunun Değeri Bilgi ve Akıldan Gelir

İnsan varolanlar içerisinde en yetkin, en bilgili, anlayışlı, akıllı ve erdem sahibi olan varlıktır. İnsan sahibolduğu bu üstün özellikler sayesinde varlıklar arasındaki şerefli yerini korur. Yusuf Has Hâcib, insanın değerini bilgisine ve aklına borçlu olduğunu veciz sözleriyle dile getirir:

"Bilgiyi büyük ve anlayışı ulu bil; seçkin kulu bu iki şey yükseltir.(152)
Anlayış nerede olursa, orası ululuk kazanır;
bilgi kimde olursa, o büyüklük bulur. (154)
Anlayışlı olan anlar, bilgili olan bilir; bilen
ve anlayan her vakit dileğine erişir. (155)
Bilginin manasını bil; bak, bilgi ne der;
bilgiyi bilen insandan hastalık uzaklaşır; (156)
Bilgisiz insan hep hastalıklı olur;
Hastalık tedavi edilmezse, insan çabuk ölür. (157)
Ey bilgisiz, git hastalığını tedavi ettir; ey
mes'ud âlim, bilgisizliğin ilacını sen söyle (158)
Anlayış bir yulardır; insan onu elinde tutarsa, dileğine erişir ve bütün arzularına nâil olur (159).
Anlayışın insana faydası çok olur; insan bilgi bilirse, aziz olur. (160)
Bütün işini-gücünü anlayış yolu ile yap;
eline geçen bu zamanı israftan bilgi ile koru. (161)[7]

İnsanın yanılan bir varlık olduğunu belirten Yusuf Has Hâcib bu yüzden insana (yalnguk=insan) adı verildiğini ve yanılmanın (yangluk) insana mahsus olduğunu söyler.

"Sen bana yanılmayan bir kimse söyleyebilir misin; ben sana yanılan binlerce insan göstereyim. (198)

---

6. Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, (çev. Reşid Rahmeti arat), önsöz, s. IX. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, Üçüncü Baskı.
7. Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, s. 22-23, (çev. Reşid Rahmeti Arat), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, Üçüncü Baskı.

Bilgi sahibi insanlar pek azdır; bilgisiz ise çoktur; bil ki, anlayışsız insanlar çok; anlayışlılar ise nadirdir. (199)

Bilgisiz bilgiliye daima düşman olmuştur; bilgisiz bilgili ile her zaman mücadele halindedir. (200)

İnsandan insana çok fark vardır; bu fark bilgiden ileri gelir, sözüm buna dairdir. (201)

Bu sözümü bilgili için söyledim, bilgisizin dilini ben de bilemiyorum. (202)

Benim bilgisiz ile hiç bir sözüm yoktur;

Ey bilgili, işte ben senin kulunum. (203)

Sözü bilerek söyleyen çok kimse var; benim için sözü anlayan adam azizdir. (207)

Bütün iyilikler bilginin faydasıdır; bilgi ile göğe dahi yol bulunur. (208)

Sen her sözünü bilgi ile söyle; herkesin bilgi ile büyük olduğunu bil. (209)

İnsan gönülü dibi olmayan bir deniz

gibidir; bilgi onun dibinde yatan inciye benzer. (211)

İnsan inciyi denizden çıkarmadıkça, o, ister inci olsun-ister çakıl taşı, farketmez. (212)

Kara toprak altındaki altın taştan farksızdır; oradan çıkınca, beylerin başında tuğ tokası olur. (213)

Bilgili bilgisini dili ile meydana çıkarmazsa, yıllarca yatsa bile, onun bilgisi muhitini aydınlatmaz. (214)

Anlayış ve bilgi çok iyi şeydir; eğer bulursan,

onları kullan ve uçup göğe çık. (215)[8]

Hangi çağda olursa olsun, bugüne kadar daha yüksek yer daima bilgiliye kısmet olmuştur. (220)[9]

Akıl karanlık gecede bir meş'ale gibidir;

bilgi seni aydınlatan bir ışıktır (288).

İnsan akıl ile yükselir, bilgi ile büyür; bu ikisi ile insan itibar görür. (289).

Dikkat edilirse, herkes üzerine bir şey giyer;

fakat akıllı ve bilgili insan hil'at (makam kıyafeti) ile değil, aslında değerlidir. (299)

Kimde akıl varsa o, asil insan olur;

kimde bilgi varsa, o beylik bulur. (301)

Akıl ile insan asıl insan adını alır; bilgi ile beyler memleket işini tanzim eder. (303)

Bilgi kimya gibidir, eşya onun etrafında toplanır;

---

8. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 26-27.
9. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 27.

akıl o'nun sarayıdır, içinde eşya yığılır. (310)

Misk ve bilgi birbirine benzer; insan bunları yanında gizli tutamaz. (311)

Miski gizlersen, kokusundan belli olur; bilgiyi saklarsan, dili ayarlamasından belli olur. (312)

Bilgi hiçbir zaman fakirliğe düşmeyen bir servettir; hırsız ve dolandırıcının ona eli erişemez ve alamaz. (313)[10]

Bilgisiz adamın düşmanı kendi bildiği ve yaptığıdır; başka düşman olmasa bile, bu ikisinin gâilesi (derdi) kafidir. (318)

Buna benzer Türkçe bir atasözü vardır;

Sen bunu oku, gönlünde ve aklında tut. (319)

Akıllı insan için akıl kafi bir eştir; bilgisiz insan için hakaret tam bir addır. (320)

Hem yumuşak huylu, hem tatlı dilli, hem akıllı, hem bilgili olmak gerekir. (326)

İnsanları iyi seçebilmek için akıllı olmak ve işini iyi başarabilmek için de bilgili olmak lazımdır. (327)[11]

Çocuğun eğitilmesinde ailenin önemine dikkat çeken Yusuf Has Hâcib, anaya ve babaya düşenin oğul ve kızlarına iyi birer örnek olarak onlara yol göstermek olduğunu belirtir. Ona göre;

'Eğer onu sıkı bir terbiye altında yetiştirecek biri bulunmazsa, o çocuk heder olur;

sen artık ondan ümidini kes. (1220)

Çocuk babası âlim ve zeki ise, oğluna daima sıkı bir terbiye vermelidir; bunun usûlü, çaresi budur. (1221)

Kimin çocukları naz içinde yetiştirilirse, o kimseye ağlamak düşer, keder ona mukadderdir. (1223)

Baba çocuğunu küçüklüğünde başı-boş bırakırsa, kabahat ve suç çocukta değil,babadadır. (1224)

Çocukların tavrı, hareketi kötü ise, o kötülüğü baba yapmıştır; cocuğu iyi olmaktan mahrum eden odur. (1225)

Baba çocuğunu sıkı bir takip altına alıp, ona her şeyi öğretirse, çocuğu yetişip-büyüyünce, sevinir. (1226)

Ey baba olan, çocuğunu sıkı terbiye et;

arkadan gelenler sana gülmesinler. (1227)

Çocuklara fazilet ve bilgi öğretmeli ki, onlar iyi ve güzel yetişsinler. (1228)[12]

---

20. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 33.
11. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 34.
12. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 98.

Devlet Yöneticisinde Olması Gereken Özellikler

Yusuf Has Hâcib, devleti yöneten kişinin mutlak surette bilgi ve erdem sahibi olması gerektiğini söylemekle Platon ve Farabi'de olduğu şekilde adeta bir filozof hükümdardan bahsetmektedir.

'Bey bilgili ve akıllı olmalıdır; cömert ve yumuşak huylu olmak da lazımdır. (1951)

Beyler bilgi ile halka baş oldular ve akıl ile memleket ve halkın işini gördüler. (1952)

Bey adı bilig'in (bilgelik'in) kelimesi ile ilgilidir. Bilig'in (Bilgelik'in) lâmı giderse (L harfi çıkarılırsa) beg (bey) adı kalır. (1953)

Aslında bütün insan-oğullarının menşei büyüktür; seçkinler ise, bilgi ile temayüz etmiştir. (1958)

İnsan her işe başlarken, bilgi ile başlar ve akıl ile sona erdirir. (1967)

Bey halkı bilgi ile elinde tutar; bilgisi olmazsa aklı işe yaramaz. (1968)

Halk için beyin çok seçkin olması lazımdır; Özü, sözü doğru ve tabiatı güzide olmalıdır. (1963)

Sabır ve sükûnet bey için bir ziynettir; bunlar beyliğin başta gelen meziyetleridir. (1988)

Acelecilik, zevzeklik ve hiddetli mizac- bunlar bilgisizlik alâmetleridir. (1997)

Bir memleketin bağı ve kilidi iki şeyden ibarettir; biri-ihtiyatlılıktır, biri-kanun; bunlar esastır. (2015)

Hangi bey ihtiyatlı ise, o memleketini muhafaza eder, düşmana boyun eğdirir ve onu sımsıkı bağlar. (2016)

Hangi bey memlekette doğru kanun koydu ise; o memleketini tanzim etmiş ve gününü aydınlatmıştır. (2017).

Beyliğin başı işte bu iki şeydir, bu ikisi tam olursa, bey beylik yapar. (2018)[13]

'Eğer beyler kötü ve zalim olursa; onların hizmetinde bulunanlar iyi izden ayrılırlar. (2245)

Bey iyi olursa, onun hizmetinde bulunanların hareketi iyi olur ve zararları dokunmaz. (2246)

Beyler kendileri kötü olmadıkça, dikkat et, kötü kimseleri yanlarına yaklaştırmazlar. (2247)

Tanımadığın adamı tanımak istersen, onun tanıdıklarını sor, o zaman anlarsın. (2251)

Her şey kendisi gibi olanlar arasına katılır; sen doğrulukla yaşa eğrilere katılma. (2252)[14]

13. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 148-153.
14. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 168.

Yusuf Has Hâcib yöneticilik makamında bulunan ve halkı idare edecek olanların bilgi, akıl ve erdem sahibi olmalarının yanında fizik olarak da güzel kimseler olmasının önemli olduğunu belirterek şöyle der;

"İnsanın iç tabiatı onun dış görünüşüne eştir; yüzü ve kıyafeti ile hareketi birbirine denktir. (2215)

Dışını görürsen, bunu içi için yeter şahit say; insanın içi dışı gibi ve dışı da içi gibidir (2216)

Kimin yüzü ve dış görünüşü güzel ise; dışı gibi, onun içi de güzel olur Güzel insanın tabiatı da güzel olur, hareketi de güzel olursa, memlekete faydası dokunur. (2212)

Toplumunun huzur ve barış içinde yaşaması için; kötülere gerekli cezalar verilmeli ve iyiler ise ödüllendirilmelidir.

'Kötülere haşmet ve siyaset, iyilere ise, daima hürmet lâzımdır. (2303)[15]

Dinsel İnançta Cehaletin ve Taklitçiliğin Zararları

Hemen bütün düşünürler gibi Yusuf Has Hâcib de iman etmede bilgili olmanın gerekliliğine dikkat çekerken, bilgisiz, cahilce ve körü körüne yapılan imanın hiç kimseye faydası olmayacağı üzerinde ısrarla durur;

"Eğer henüz öğrenmedin ise, bilgi öğren ve ibadetlere de ondan sonra başla. (3221)

Tanrı ibadetine bilgi ile yaklaş; bilgi cehennem kapısını mühürler. (3223)

Bilgisizin ibadet ile meşgul olmasından; bilgilinin uyumasının sevabı daha çoktur. (3225)

İbadeti gizli yap, fakat insanlar görmesin; bu sözüm bir sır idi; işte şimdi açığa vurdum. (3235/

Halka faydalı ol, muhtaçlara yardım et; akrabalarına yakınlık göster, bağrını aç. (3237)

Bak, burada bir çok yetim, dul, aciz, kör, kötürüm ve topallar vardır. (3238)

Helal dünyalık kazan ve fakirlere dağıt; insanlara yardımda bulun ve onlara güler yüzle muamele et. (3240)

Bu sayılan hizmetler birer ibadettir; bunları yerine getiren herkes müsterih olabilir. (3241)

Bütün bunları terkettin; tek başına namaz kılıyor ve oruç tutuyorsun, ey asil tabiatlı.(3242)

Namaz ve oruç, bunlar hep kendi menfaatin içindir; hep kendi menfaatini düşünen insan hodkam olur. (3243)

15. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 172.

İnsanların iyisi, kendi menfaatini bırakıp zahmet yüklenerek, başkalarının faydasını isteyen kimsedir. (3245)

İnsan merhametli olmalı ve kötülere acıyarak, onlara şevkatle iyi yolu göstermelidir. (3246)

Hayatta iken insanoğlu faydalı olmalı; faydalı olmayacak kimse doğar doğmaz ölmelidir. (3247)

İnsanların iyisi başkalarına faydalı olur; halk için lüzumlu olan bu iyi insandır. (3248)

Tanrı senin ibadetine muhtaç değildir; kendi kulluğunu yerine getir ve iyi ad kazanmağa bak. (3251)

İnsan derler, insan kimdir; insan başkalarına faydalı olan ve onların işlerini gören kimsedir. (3269)[16]

Yusuf Has Hâcib'in ibadet konusunda söyledikleri özetle "çalışmak ve başkalarına yararlı olmak ibadettir" anlamına gelmektedir. İbadetin şekilcilikten uzak, bilgi ve duyarlılıkla yapılması gerektiğini belirten Yusuf Has Hâcib toplumda iyi bir düzen ve organizasyonun kurulmasını da ancak bu çeşitten bir yardımlaşmada bulur.

16. Yusuf Has Hâcib, a.g.e., s. 236-238.

EDİB AHMED (Onikinci Yüzyıl)

Kutadgu Bilig (Kutlu Bilgelik) geleneğini dil ve konu yönünden sürdürmüş olan amâ (kör) Türk Bilgini Edib Ahmed Yükneki'nin "Atabetü'l-Hakayık" adlı eseri onikinci yüzyılda yazılmış büyük bir eğitim ve ahlak bildirgesi sayılabilir. Edib Ahmed Yükneki (Yüknekli Edib Ahmed) onbeşinci yüzyılda bile büyük bir düşünür olarak etkisini sürdürmüştür. Yusuf Has Hâcib gibi, Karahanlı Devleti kültür ve geleneğini yansıtan Edib Ahmed Yükneki; Yusuf Has Hacib'den bir asır sonra aynı kültür zenginliği, aynı gelenek.ve görenekler içinde yetişip gelişmiştir. "Atabetü'l-Hakayık" adlı bu önemli eseri (Hakikatlerin Eşiği) anlamına gelmektedir. Ondört bölüm halinde kaleme alınan "Atabetü'l-Hakayık"da bilginin faydası ve bilgisizliğin zararı, dilin muhafaza edilmesinin önemi, zamanın bozukluğu, cömertlik, iyi huyluluk gibi ahlak konuları hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Bilginin faydası ve bilgisizliğin zararı hakkında VI. bölümde yazılanlar eğitim ve öğretim açısından oldukça çarpıcı düşünceleri dile getirmektedir:

Bilginin Faydası ve Bilgisizliğin Zararı Hakkında

Bilgiden sözüme temel atarım
Ey dost, bilgiliye yaklaşmaya çalış.
Mutluluk yolu bilgi ile bulunur
Bilgi edin, mutluluk yolunu bul.

Bilgili insan kıymetli dinardır.
Bilgisiz câhil (ise) değersiz bir akçedir.
Hiç bilgili ile bilgisiz eşit olur mu!
Bilgili dişi er ve cahil er de dişidir.

Kemik için ilik ne ise, insan için bilgi odur.
İnsanın süsü akıl, kemiğinki ise iliktir.
Bilgisiz (kişi), iliksiz kemik gibi boştur;
Kimse iliksiz kemiğe el uzatlaz.

İnsan bilgisi ile tanınır
Bilgisiz hayatta iken, kaybolmuş sayılır.
Bilgili adam ölür, ama adı kalır, ölmez;
Bilgisiz, diri iken de, adı ölüdür.

Bilginin ağırlığını tartan kimseye göre,
Bir bilgili, bin bilgisize denktir.
Şimdi anlayarak ve deneyerek, etrafa bakagör;
Bilgi kadar başka faydalı ne var?

Âlim, bilgi ile yükseldi.
Bilgisizlik insanı aşağı düşürdü.
Bilgiyi ara, usanma; bil ki, Allah'ın o hak Resûlü (Hz. Peygamber)
"Bilgi, Çinde de olsa, siz onu arayınız" dedi.[1]

1. Edib Ahmed Yükneki', Atabetü'l-Hakayık, (I-VI)'dan nakl. Karahan, Abdülkadir, XIV. Yüzyıl Sonlarına Kadar Türk Kültürü ve Edebiyatı, s. 42-43, Ist. Üniv. Matb., İstanbul, 1985.

İBN MİSKEVEYH (936-1030)

Ebu Ali Ahmed İbn Muhammed İbn Yakup[1] 936 yılında Tahran yakınlarında dünyaya geldi.[2] Klasik fikir tarihçisi Yakut' (ö. 1229)'un belirttiğine göre, ilk defa sülalesinden kendisinin Mazdehizm'den İslamlığa geçtiğini belirtir, fakat kendisinden önceki neslinin isimlerine bakılacak olursa bunun mümkün olmadığı görülür. Belki büyük babası mecuzi olabilir.[3] İranlı olan İbn Miskeveyh, tabib, dilci, tarihçidir ve bir müddet vezir İbn'ül-Amid'in kütüphane yöneticisi, daha sonra Sultan Aduddevle'nin (ö. 982) yakın arkadaşlığında bulunarak hazine nazarlığında bulunmuştur.[4] Soylu ve zengin bir aileden olduğu için tıp ve kimya yanında aynı zamanda felsefe ile de ilgilenecek olanaklara sahip olmuş ve bu alanlarda iyi bir tahsil görmüştür. Tahsili sırasında, Razi (ö. 933)'nin tıp eserlerini, daha sonra Aristo ve Platon'un belli başlı kitaplarını incelemiştir. Buhara'lı Amiri (ö. 991)'nin felsefe sahasında öğrencisi olmuştur. Akranları arasında Farabi' (ö. 950) nin en seçkin öğrencilerinden Yahya bin Adiy (ö. 974), çağının ileri gelen filozof ve bilim adamı İbn Zur'a (ö. 1008), Harezmli Birunî (ö. 1051), ünlü optikçi İbn'ül-Heysem (1039), sufi filozof Ebu Hayyan el-Tevhidi (ö. 1009), ve Buhara'lı İbn Sina (ö. 1037)'nın isimleri sayılabilir. İbn Miskeveyh çağdaşlarıyla doğal olarak bilgi alışverişinde bulunmuştur. Rey şehrinde Adauddevle ile Samsam el-Devle devrinde, vezir İbn el-Amid ile oğlu Ebu'l Feth nezdinde oldukça nüfuz sahibi olmuş, filozof ve tabib olarak yanlarında çalışmıştır.[5]

Çok uzun bir yaşam (94 yıl) sürmüş olan İbn Miskeveyh, ihtiyarlık devresinde bunamıştır. Son zamanlarında kendisiyle görüşen İbn Sina (ö. 1037), onun bu haliyle alay eder. İbn Miskeveyh 1030 tarihinde Isfahan'da ölmüştür.[6]

Eserleri

İbn Miskeveyh yaklaşık yirmi kadar eser bırakmıştır. Eserleri arasında aritmetikle ilgili bir risaleden, tıpla ilgili bir kitaba, simya üzerine bir denemeden, öğütleri içine alan bir hikayeler mecmuasına, bir ahlâk kitabından, hacimli bir tarih kitabına kadar çok çeşitli te'liflere rastlamak mümkündür. Ne yazık ki, Miskeveyh'in eserlerinin hepsi bize kadar ulaşamamıştır. En önemli eserlerinden biri Tehzib el-Ahlâk'tır.

1. **Tehzib el-Ahlak** (:Ahlâkı Olgunlaştırma): Kitabın başında kendi gençliğinde çeşitli maddi hazlara düşkünlüğünden dolayı bizzat işlediği hataları düzeltmek

1. Ateş, A., 'İbn Miskeveyh madd.' İslam Ansiklopedisi. 5/11, s. 775a.
2. Çubukçu, A., İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 56.
3. Brockelmann, GAL., Suppl. I. 582.
4. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, s. 176.
5. De Boer, İslamda Felsefe Tarihi, s. 91.
6. Brockelmann, GAL., Suppl. I. 582.

maksadıyla bu eseri yazdığı söylenmektedir. İnsan nefsinin tanımı, ahlâk ve huy, gençlerin ve çocukların eğitimi, görgü kuralları, iyilik ve mutluluk, yiğitlik, cömertlik gibi insanın davranışları, sevginin türleri, nefsin hastalıkları ve tedavileri konusunda bilgiler içeren bu kitap, İbn Miskeveyh'n en meşhur eseridir. Bu eserde, önce ruh, nefs, akıl gibi psikolojik kavramlar üzerinde durmaktadır. Bundan maksadı ise ruh ve beden arasındaki farkları belirlemek ve ruh'un beden üzerinde etkili olduğunu göstermektir. Ona göre insanda üç türlü nefs (:psühe-ruh) bulunmaktadır ki birincisi düşünen nefis (en-nefs'ül-müfekkire), ikincisi hayvani nefis (en-nefs'ül-hayvaniyye) ve üçüncüsa de öfkeli nefis (:en-nefs'ül gazabiye) ismini taşımaktadır. Bunlar tıpkı avcı ile onun sahip olduğu at ve av köpeği gibidirler. Akıl (yani avcı), hem at'ına (yani hayvani nefse), hem de köpeğine (yani öfke gücüne) hakim durumdadır; onları istediği gibi idare edebilmektedir. Şayet avcı (:akıl), kendi at'ına ve köpeğine hakim olmazsa, onlar da kendi isteklerine göre davranırlar ve sahibine boyun eğmez duruma gelirler.[7]

İbn Miskeveyh'e göre insan sosyal bir varlıktır, akıl yoluyla ve eğitilmek suretiyle mutlu olmaya elverişlidir. Sufilerin yaptığı gibi inzivaya (:bir köşeye, yalnızlığa), çekilmek, mutluluk için elverişli olmadığı gibi, Ebu Bekir Razi (ö. 933)'deki "Tabiata dönüş" (yani aslî çevresine dönüş) de onu mutlu kılmaya kafi gelmeyecektir.

İbn Miskeveyh, insanların mutlu olabilmek için bir cemiyet içinde yaşamaları gerektiğini anlatır. Kendi sözleriyle der ki: "... insanların sayıca çok olmaları, ortak mutluluğa ulaşmak ve aynı zamanda birbirleriyle yardımlaşarak eksiklerini tamamlamak için bir topluluk teşkil etmeleri ... icap eder. Böylece aralarında iyilikler ve ortak mutluluk da paylaşılmış olsun. Onlardan her biri görev yapsın ve topluluğun yardımlaşmasıyla insani mükemmellik, hepsi için gerçekleşsin. Bunun içindir ki, insanların birbirlerini sevmeleri gerekir. Çünkü herbiri mükemmelliğin diğerine bağlı olduğunu görür. Eğer böyle olmasaydı, kişinin mutluluğu tam olmayacaktı. Öyleyse her fert bedenin organlarından biri durumundadır ve insanın varlığını sürdürmesi bedenî organlarının tam olmasına bağlıdır..."[8]

Sonuç olarak insan bir espritdir, yani insan bir ruh, akıl, zeka, ahlâk ve istidat (:yatkınlık)'tır. İnsanın asıl amacı, ebedi mutluluğa ulaşmaktır.[9]

Tehzib el-ahlâk (:Ahlâkı Olgunlaştırma), adlı eseri üzerinde Batıda da çok durulmuştur. Bıraktığı felsefi ve ahlâk sistemi kıymetini Doğuda zamanımıza kadar sürdürmüştür. Bu arada Tehzib el-Ahlâk, Mohammed Arkoun tarafından uzun bir

7. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 54-55, (çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
8. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 22.
9. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 22.

giriş ve dipnotlarla Fransızcaya tercüme edilmiştir.[10] Ayrıca Brockelmann da, İbn Miskeveyh'in çevirisi yapılmış eserlerinin uzun bir listesini vermiştir.[11]

Edebi Bilgelik: (:Cavidan Harad: Javidan Kharad, la Sagesse Eternelle): Efsanemsi bir rivayet bu ada bağlanmaktadır: Eski İran tarihinin efsanevi bir hükümdarı olan Huşeng veya onun dönemindeki bazı bilgelerin bu adda bir eser tertib ettikleri söylenir. Bu eserin Abbasi halifesi Me'mun zamanında yeniden bulunduğu ve Hasan İbn Sehl'i-Nevbahtî tarafından kısmen Arapçaya çevrildiği nakledilmektedir. Miskeveyh de bu Arapça metni elden geçirmiş ve genişletmiştir. Diğer yandan da bu eseri Farsçada yazmıştır. Her ne hal ise, Miskeveyh, "Ebedi Hikmet" (:el-Hikmet ul-Hâlidi) (A. Bedevi, Yayımı, Kahire) adı altında meydana getirdiği bu Arapça metni, Arap, Fars ve Hindlilerin uygarlıklarını kapsamına alan ve bu milletlerin tecrübelerini konu edinen büyük bir esere giriş olarak sunmaktadır.

Eserde ayrıca filozofların söylediklerinden birçok söz nakledilmektedir.[12]

Felsefe Öğretisi

İbn Miskeveyh'in felsefesi, Eflatun, Aristo, Galen ve İslam şeriatından alınan fikirlerin birleştirilmesinden ibarettir ve hakim mevkii Aristo işgal etmektedir. Tahsili sırasında adı geçen İlkçağ filozoflarının belli başlı kitaplarının yanısıra, Ebu Bekir Razi' (ö. 925) nin tıp eserlerini de okumuştur. Demek oluyor ki felsefeye pozitif ilimlerden giriş yapmıştır. İbn Miskeveyh aynı zamanda çağının bütün bilgilerine ilgi duymuş, tabii ilimlerden edebiyata kadar, bütün ansiklopedik bilgilere sahip olmak istemiştir. İbn Miskeveyh'e göre, insanın diğer varlıklardan ayrı olarak, insan olması sebebiyle kendisine has olan, insanlığını ve faziletlerini tamamlayan güç, kaabiliyet ve fiilleri, düşünme ve ayırt etme gücüne bağlı iradi gerçeklerdir. Bu konudaki araştırmaya "uygulamalı felsefe" adı verilir.[13]

İbn Miskeveyh, filozoflara çok önem verir, filozof sevgisinin ana-baba sevgisinden daha üstün ve daha yüce olduğunu belirtir. Çünkü der: "... Onlar (:filozoflar), nefislerimizi eğitmekte ve hakiki varlığımızın sebeplerini teşkil etmektedirler. Bizi âlemlerin Rabb'ı katındaki ebedi hayat ve sonsuz nimetlere ulaştıran, tam mutluluğa erişmemizi sağlayan filozoflardır. Onların bize olan iyiliklerinin büyüklüğü ve nefislerin bedenlerden üstünlüğü ölçüsünde, haklarına riayet etmek, onlara boyun eğmek ve onları sevmek gerekir. Felsefe öğrencisinin filozofa olan sevgisi,

10. Miskawayh, Traite d'Ethique, giriş ve dipnotlarla Fransızcaya çeviren Mohammed Arkoun, Institut Francis de Damas, Damas, 1969; bkz. (terc. A. Şener, İ.Ayaoğlu, C. Tunç), İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, önsöz, s. 10.
11. Brockelmann GAL 1/342, 510, 525, Suppl. 1/582.
12. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, s. 177.
13. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 19.

öğrencinin keşfedip ulaştığı büyük iyilikten ve ancak öğretmeninin yardımıyla gerçekleşen yüksek ümitten ileri gelmektedir..."[14]

Bilginin Elde Edilişi

İnsan bilgilerini duyuları ve insan nefsinin en üst kademesini teşkil eden aklı sayesinde edinir. İbn Miskeveyh'e göre duyular; sadece duyulurları kavrarlar. Nefis ise; duyulurlardan ileri gelen uyumluluk ve değişikliklerin sebeplerini de kavrar. Biz, düşünen nefsin kendi fiillerinin ilkelerinde duyuların birçok hatalarını yakaladığını ve onların hükümlerini redettiğini, kendimizde görürüz. Sözgelimi, yakından veya uzaktan göz, gördüğü bir şeyde yanılır. Güneş yer küresinden 160 küsûr defa daha büyük olduğu halde, uzaktan güneşi bir ayak genişliği kadar küçük olarak görürüz. Ancak akıl yoluyla duyguların verdiği yanıltıcı bilgiyi ayırt edebiliriz. Düşünen nefis, duyguya dayanan yanlış hükümleri reddedip, gerçeğin farklı olduğunu bilir. Akıl, duyuların verdiği yanıltıcı algıları reddeder; bunlardaki yanılma sebeplerini ortaya çıkarır ve onlar hakkında doğru hükümlere varır. Birşeyin yanlış veya doğru olduğuna hükmeden, hakkında hüküm verilen şeyden derece bakımından üstün ve yücedir.[15]

"... Nefis, duygunun yanlış ve doğruluğunu bildiği zaman, bu bilgiyi duygudan almış olmaz. Sonra o, düşünülürleri kavradığını bilince, bu bilgiyi de başka bir bilimden elde etmiş olmaz. Eğer bu bilgiyi başka bir bilimden alsaydı, onu da başka bir bilimden alması gerekirdi; bu da sonsuzca sürüp giderdi. Öyleyse, nefsin bildiğini bilmesi asla başka bir ilimden alınmamış, aksine bu bilgi kendi özü ve cevherinden alınmıştır; yani bununla **aklı** kastediyorum. Nefis kendi özünü kavramak için, yine kendi özünden başka bir şeye muhtaç değildir. Bunun içindir ki, bu ilim, sonuçları bakımından akıl, düşünen ve düşünülenin aynı şey olduğunu ve aralarında hiç bir farkın bulunmadığını gösterir. Duyulara gelince onlar özlerini ve kendilerine tamamıyla uygun olan şeyleri de idrak edemezler. Bu anlatılanlardan açıkça ortaya çıkmıştır ki, nefis ne cisim, ne cismin bir parçası, ne de cismin durumlarından birisidir; o; cevheri, hükümleri, özellikleri ve fiilleriyle cisimden apayrı bir şeydir..."[16]

Felsefenin önemli konularından olan nefs (:psühe=ruh), hakkında İbn Miskeveyh şunları söylemektedir: "... Nefis ne cisim, ne de cismen parçasıdır..." İnsan nefsi, kendi zatını, bilgisini ve amelini (:fiil), idrak eden basit ve gayr'ı mahsus bir cevherdir. Nefs, cisim değildir, çünkü birbirine son derece zıt şeylerin formlarını aynı zamanda, mesela siyah ve beyaz nosyonu gibi -bir cisim ancak birini kabul

14. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 133-134.
15. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 16-17.
16. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 17.

ettiği halde-(nefs) her ikisini birden kabul eder. Sonra nefs, hem mahsusatın hem makulatın formlarını aynı şekilde kabul eder: "Uzunluk" formu nefste ne uzunluk meydana getirir ve ne de hafızada "daha uzun" olarak kalır. Nefsin bilgi ve kudreti kendini çok aşar, hatta bütün mahsus âlem (duyulur alem) onu tatmin edemez. Bunun üstünde nefsin, hisler vasıtasiyle edinilmemiş olan fıtri ve rasyonel bir bilgisi vardır. Nefs bu bilgi ile duyular vasıtasıyla elde edilenlerin doğru veya yanlış olduğunu ayırt eder, duyuların çalışmalarını kontrol ile hatalarını düzeltir. Netice olarak, nefsin ruhi vahdeti (birliği), kendi zatını idraki ve bilgisini bilmesi hususunda çok açık bir şekilde tecelli eder. Bu öyle bir vahdettir ki onda akıl ve ma'kul birdir.[17]

İnsan nefsi hayvan nefsinden hareketlerindeki akli davranışla ve iyiye (:hayr) yönelmesiyle ayrılır: "... İnsan aklı ayırt etme ve konuşma gücü olan, aletleri kullanan ve kendisine uygun gelen suretleri alan bir varlıktır. Bu dereceye ulaşan canlı, bilgilere yönelir ve arzu duyar, onun bir kısım güçleri, kaabiliyetleri ve Tanrı vergisi olan nitelikleri ortaya çıkar. Bunlar sayesinde o, mertebeler (halinde) yükselip ilerleyebilir..."[18]

İbn Miskeveyh'e göre nefsin mahiyet ve güçleri üçe ayrılır:

"... 1) Düşünce, ayırt etme ve olayların gerçekleri hakkında akıl yürütme gücü. 2) Öfke, tehlikeler karşısında gözü peklik ve atılganlık, egemen olma, yücelme ve her çeşit şerefi kazanmayı arzu etme gücü. 3) Bedeni arzuların gerçekleşmesini, beslenmeyi, yiyecek, içecek, cinsi ilişkiler ve her çeşit zevk verici basit şeyleri isteme gücü.

Bu üç güç birbirinden ayrıdır. Bunlardan birisi güçlenirse, ötekine zarar verir..."[19] "... Bedeni zevkler ve cismani rahatlıkları sevme, insanın tabiatındaki, ondaki eksikliklerden dolayı vardır. Biz ilk yaratılışımız ve tabiatımız sebebiyle bunlara hırsla yöneliriz..."[20] İbn Miskeveyh, bütün İslam filozofları gibi ruh sağlığının korunması ve faziletli yaşamak için, **orta yolu** tavsiye eder. Ona göre aşırılık; terbiyesizlik, ahlâksızlık ve benzeri kınayıcı adlarla vasıflandırılabilir, eksiklik yönüne gitmek ise; asık suratlılık, aptallık ve benzeri kınayıcı isimlerle sıfatlanır. Bu iki ucun ortasında bulunan kimse de zarif, güleç yüzlü, iyi arkadaşlık yapılan kimsedir. Bu orta yolu bulmadaki güçlük, öteki ahlâki faziletler için de söz konusudur.[21]

Nefsi terbiye etmek için gençlerin önce fikir alanında eğitilip, aritmetik, geometri, astronomi ve musiki gibi dört ilmi kesintisiz öğrenmelerini tavsiye eder. Ona göre insan böylece doğruluğa ulaşır, düşünme, inceleme güçlüğüne katlanır.

---

17. İbn Miskeveyh, Tehzib'ul-Ahlâk, s. 2-5 (Kahire, 1317), bkz. De Boer, İslamda Felsefe Tarihi, s. 92.
18. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 68.
19. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 22-23.
20. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 157.
21. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 158.

Böylece gerçeğe yakınlaşır, tabiatı doğru olmayan şeylerden ve kulağı yalandan uzaklaşır. Erginlik çağına ulaşıp felsefeyi öğrenmeye başlayınca, tabiatı orada karar kılar, ondan yavaş yavaş etkilenir, kendisi için yabancı birşey kalmaz, onun kapalı noktalarını anlamakta ve inceliklerini keşfetmekte güçlük çekmez, mutluluğa çabucak ulaşır.[22]

Eğitim Anlayışı

İbn Miskeveyh, herşeyden önce iyi bir ahlâkçı olarak tanınır. Aristo'nun "ahlâk" (*:Etika*) ve "*Kategoriler*" adlı kitaplarında kötü insanın eğitimle iyi insan olacağını söylemesini, İbn Miskeveyh, bunun her zaman mümkün olmadığını belirterek eleştirir, kendi sözleriyle der ki:

"... Çünkü ona (:Aristo'ya) göre, öğütlerin tekrarlanması, eğitim, insanların iyi ve faziletli yönetimlere tâbi tutulması elbette çeşitli insanlarda, çeşitli etkiler yapar. Kimisi eğitilebilir ve fazilete doğru hızla ilerler, kimisi eğitilebilmekle birlikte fazilete doğru yavaş yavaş ilerler. Bunları göz önüne alarak şöyle bir kıyas teşkil ederiz:

"Her ahlâk değişebilir,

Değişmesi mümkün olan hiç bir şey tabii değildir,

Öyleyse hiç bir ahlâk tabii değildir..."[23]

İbn Miskeveyh'e göre, insanların pek azı -tabiaten iyidir- ve bunlar asla kötü olmazlar ve tabiatleri böyle kaldıkça da böyle devam eder; diğer taraftan çoğu tabiaten kötüdürler ve katiyen iyi olmazlar. Mamafi diğerleri de ne iyi ne kötüdürler, terbiye şekilleri ve içtimai şartlarına göre iki istikametten birine veya ötekine kesin olarak döndürülürler.[24]

İbn Miskeveyh, çocukların, utangaç, yüzsüz, cömert, cimri, uysal, huysuz, kıskanç, iyi ve kötü olmalarına bakarak insanların aynı düzeyde olmadıklarını, dolayısıyla eğitimi kabul etme yatkınlıklarının farklı olduğunu belirtir. Ahlâk; insan fiillerini iyileştirmeyi amaçlayan bir sanattır. İnsan bu dünyadaki varlıkların en şereflisi olduğu için, fiillerini de cevherine uygun hale getirmek zorundadır. Aksi taktirde kendisinden daha aşağı seviyedeki canlılardan bir farkı kalmaz. Buna göre insanın bütün fiillerinin cevherine uygun, tam ve mükemmel olarak meydana gelmesi için insan fiillerini iyileştirmeyi amaçlayan, en aşağı mertebelerden insanın yükselmesini sağlayan bu sanatın, sanatların hepsinden üstün ve şerefli olması gerekir. Demek ki "...ahlâk sanatı, sanatların en üstünüdür..."[25]

22. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 159.
23. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 38.
24. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 19-20.
25. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 40.

İbn Miskeveyh'in görüşüne göre, şer'i hükümler doğru olarak anlaşılırsa -iyi ahlâk- ile tam mutabakat halindedir. Din, halk için bir terbiye vasıtasıdır. Cemaat halinde kılınan namaz ve hac gibi dini emirlerin ifası, insanların nefislerine fazilet tohumları eker, bunlarla en geniş anlamıyla komşusunu sevmeyi öğrenir. Tabii yakınlaşma duygusu ile cemaat, ortak iyiliklerde birleşir, aralarındaki insan sevgisi tazelenir.[26] İnsan yaratılışı itibariyle yabani ve ürkek değil, sosyal yakınlık duygusuna sahip bir varlıktır. Arapçadaki "insan" kelimesi de bu kökten türemiştir. Bilmemiz gerekir ki insanda yaratılıştan gelen bu yakınlaşma duygusunu, beşeri ilişkilerimizde hataya düşmemek için büyük bir titizlikle korumamız ve onu hemcinslerimizle birlikte ortaya koymamız gerekir. Çünkü bütün sevgilerin kaynağını o teşkil eder. İnsanlardaki bu yakınlık duygusunun gerçekleşmesi için din ve güzel adetlerce davetlere katılmak ve birlikte yemek yeme gibi usuller konmuştur.[27]

İbn Miskeveyh insan orijini hakkında da açık ve birçok yönden modern sayılan fikirler vermiştir.[28] İbn Miskeveyh, hayvanlığın, sonuçta, insanlığın ilk şekline (insana benzeyen primata veya mukallit kimseye veya kuyruksuz ya da kısa kuyruklu maymuna) ulaştığını iddia eder ki bu; insanlık evolusyonunun altındaki bir derecesidir.[29]

Çocuk ve Gençlerin Eğitimi

İnsan yavrusu doğduğu andan itibaren hiç bir eğitime ihtiyacı olmadan yaşamını sürdürebilmek için beslenme amacıyla süt emer. Zamanla ağlama sesleriyle acıktığını veya diğer ihtiyaçlarını bildirmeye başlar. Zamanla çocuktaki ses aracılığıyla iletişim sağlama gücü gelişir ve o bunu sürekli olarak geliştirerek çeşitli isteklerinin yerine getirilmesini sağlar. Sonra bebek kendisine verilen oyuncaklarla hareket yeteneklerini arttırır. Duyuları geliştikçe eşyayı hayal etmeye başlar ve hayalinde canlandırdığı imajları özler. Daha sonra da onda öfke gücü gelişir ve çocuk öfkesini belirtmekle kendisine zarar veren şeyleri uzaklaştırmak ve hoşuna giden şeyleri engelleyenlere de karşı koymak ister. Çocuk kendisine zarar veren şeylerden intikam alabilecek güçteyse onlardan öcünü alır, eğer gücü yetmezse anababasından veya yakınlarından ağlayıp ses çıkararak yardım ister. Çocuk büyüdükçe insan davranışlarındaki farklılıkları öğrenir ve bu durum onun aklının geliştiğinin göstergesidir.

---

26. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 127.
27. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 126.
28. Aijaz Muhammed Khan Maswani; Islam's Contribution to Zoology and Natural History, s. 332-333 (Islamic Culture, 1938, Vol, XII)
29. Aijaz Muhammed Khan Maswani, a.g.e., s. 333.

İbn Miskeveyh çocukta ilk olarak ortaya çıkması gereken ve onun varlığını gösteren şeyin 'utanma duygusu' olduğunu söyler: "... Çünkü bu (utanma) onun kötülüğü hissettiğini gösterir; bununla ondan sakınır, çekinir ve kendisinde veya kendisinden böyle bir şeyin ortaya çıkmasından korkar. Çocuğa baktığımız zaman onun utandığını, yere bakarak başını eğdiğini, yüzsüzlük yapmadığını görürüz. İşte bu, onun asaletinin ilk delili, iyilik ve kötülük duygusuna sahip oluşunun tanığıdır. Onun utanma duygusu, kendisinden doğacak kötü bir davranıştan korkarak nefsini tutmasıdır. Bu da ayırdetme ve akıl sayesinde güzeli benimsemek ve kötüden kaçmaktan başka birşey değildir..."[30]

İşte bu nefis eğitilebilir ve önem vermeye lâyıktır. O ihmal edilmemeli, temas etmek ve karışmak suretiyle onu bazan karşıtlarıyla başbaşa bırakmamalıdır. Fazileti kabul etmek için kabiliyet yönünden bu durumda olan çocuğun nefsi sadedir ve henüz ona herhangi bir suret nakşolunmamıştır (işlenmemiştir). Onun belli bir görüşü ve birine veya diğerine meyledeceği bir kararı yoktur. Ona bir suret nakşedilir ve o bunu kabul ederse, ona göre yetişir ve alışkanlık kazanır..."[31]

İbn Miskeveyh'in görüşüne göre çocuk eğitilmeden önce adeta bir tabula rasa (boş levha) gibidir. Çocuğa öğretilmek istenen her davranış biçimi tıpkı boş bir levhaya yazılan yazılar ve çizilen şekillerin bıraktığı izler sayesinde kazandırılır. Bunun sağlanması için çocuk yücelik duygusuna ve sevgisine karşı uyarılmalıdır. Onun yanında iyi insanlar, davranışlar övülmelidir. Beğenilip kabul edilemeyecek davranışlarda bulunduğunda çocuk kınanmalı, korkutulmalıdır. Yeme-içme, süslenme gibi konularda aşırı istekleri engellenmeli ve sahip olduğu şeyleri başkalarıyla paylaşmaya alıştırılmalıdır. Davranışları uygun görülmeyen insanlarla dostluk kurması yasaklanmalı ve özellikle kendisine yaşıt olan ve onunla oynayabilecek olanlara dikkat edilmelidir.

İbn Miskeveyh'e göre çocuğun ilk gelişmesi sırasındaki davranışlarının hepsi veya çoğunluğu genellikle ilkeldir. "Çünkü çocuk yalan söyleyebilir, duymadığı ve görmediği şeyleri anlatabilir, kıskançlık edebilir, hırsızlığa kalkışabilir, uydurma şeyler söyleyebilir, gevezelik ve lüzumsuzluk eder, kendisine ve çevresine zarar verebilir. O sürekli eğitim yaşının ilerlemesi ve deneylerle yavaş yavaş değişir... Onun güzel tarihi bilgileri, eğitilerek alışkanlık kazanmasını sağlayan şiirleri öğrenmesi istenir. Böylece onları ezberleyip anlatma, yeri geldikçe tekrarlama gücü artsın. Bayağı şiirlerden ve bunlarda yer alan aşk ve aşıklar gibi şeyleri dinlemekten ve bu şiirleri yazanların ince yaratılışlı kimseler olduğu düşüncesini uyandıran hususlardan uzak tutulmalıdır. Çünkü bunlar gerçekten gençleri yoldan çıkaran şeylerdir..."[32]

---

30. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 58, (çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
31. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 58.
32. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 59.

Eğitim süreci içinde çocuğun her güzel davranışı övülmeli ve yaptığı iyi işlerden dolayı ödüllendirilmelidir. Ancak çocuğun zaman zaman uygun olmayan davranışları karşısında onunla fazla yüzgöz olmamak için bu kötü davranışları görmezden gelmek gerekir. Özellikle çocuk yaptığı kötü bir hareketi bilerek yapmadıysa ve daha sonra davranışının iyi olmadığını farkederek bunu gizlemeye çalışırsa, onun yüzünün açılmaması için azarlanmaması daha uygun olur. Aksine çocuk kötü bir işi bilerek yapıyorsa bu sefer çocuk azarlanarak aynı hareketi tekrar etmemesi için uyarılmalıdır. Sık sık azarlanan çocuklar azarlanmaya alışarak utanmaz hale gelebililirler ve kınanmalara artık önem vermemeye başlarlar.[33] Çocuğun başkasına göstermek istemediği işlerden uzak tutulması gerekir; çünkü o ancak kötü sandığı veya kötü olduğunu bildiği şeyi gizli tutar.

Çocuk son derece doğal ve asla fazla lüks olmayan bir hayata alıştırılmalıdır. Yürümüye, hareket etmeye, sporla ilgili çeşitli aktivitelere katılması sağlanmalı, bu davranışları benimsemesine yardımcı olmalıdır. Ibn Miskeveyh'in çocuk eğitiminin ilk dönemlerinde özellikle üzerinde durduğu konu, çocuğun doğanın bütün şartlarına alıştırılması ile ilgilidir. Doğanın bir parçası olması dolayısıyla çocuk doğayla ne kadar çok iç içe yaşar, doğanın sıcak, soğuk, yağışlı, kurak vb. gibi zor koşullarına ne kadar çok alıştırılırsa bu dünyadaki yaşamı o kadar rahat ve sağlıklı olur.

Eğitimin ilk dönemini oluşturan ilk çocukluk yıllarında Ibn Miskeveyh'in görüşüyle çocuğa öncelikle toplum içinde ahlâklı davranışlarda bulunması öğretilmelidir. Bu bağlamda yamek-içmek, giyim-kuşam, oturma-kalkma, kendisinden büyüklere ve daha küçüklere davranma, yerli yerinde konuşma ve soru sorma gibi kuralların öğretilmesiyle çocuk topluma yavaş yavaş kazandırılmaya çalışılır. Gençler bu kurallara uymaları sağlanarak yetiştirildikleri takdirde, kötülüklerden sakınmaları ve böylece toplumun onlara yüklediği gelenek-görenek, kabul edilen yaşam biçimi ve kanunlara saygı göstermede zorlanmazlar. Aslında çocuklar için yararlı olan bütün kurallar büyükler için de yararlıdır. İnsanları erdemli davranmaya ve erdemi sevmeye bu kurallar alıştırır. Ibn Miskeveyh çocuklara başlangıçta zorluk da olsa bazı temel davranış biçimlerinin öğretilmesi gerektiğini ve bu yüzden çocukların baskı altında tutulmalarının önemini belirtse de bu yoğun baskının zaman zaman yumuşatılmasını şart koşar. "Çocuğa, kimi vakitlerde eğitimin yorgunluğunu gidermek için iyi şekilde oynamaya izin verilmeli, oynarken acı ve fazlaca yorgunluk duymamalıdır."[34]

33. Ibn Miskeveyh, a.g.e., s. 60.
34. Ibn Miskeveyh, s. 63.

Öğrenci ve Öğretmen İlişkisi

İbn Miskeveyh'e göre gerçek bir eğitici olan filozofa gösterilecek saygının, anababaya gösterilen saygıdan daha fazla olması gerekir. Çünkü filozoflar insan ruhunu eğitmekte ve insanı insan yapan gerçek kimliğinin oluşmasını sağlamaktadırlar. İnsanın en yüce amacı olan mutluluğa erişme yollarını filozoflar gösterir. Bu bakımdan öğrencinin filozof olan eğiticisine karşı sonsuz bir şükran duyması gerekir ve onların hakkı ödenemez.

İbn Miskeveyh öğrenci-eğitici ilişkisi hakkındaki sözlerine şöyle devam eder: "... Felsefe öğrencisinin filozofa ve iyi bir öğrencinin, iyiliği öğreten öğretmene olan sevgisi, (karşılığı ödenemeyecek cinsten olan sevgidir). Bu, öğrencinin keşfedip ulaştığı büyük iyilikten ve ancak öğretmeninin yardımıyla gerçekleşen yüksek ümitten ileri gelmektedir. Ayrıca öğretmen, manevi bir baba ve beşeri bir eğitici olup onun iyiliği, ilahî bir iyiliktir. Çünkü o, kendini tam faziletle yetiştiriyor, onu yüksek hürmetle besliyor, ebedi hayata ve sonsuz nimetlere iletiyor. Filozof, bütün aklî varlığımızın sebebi ve manevi nefislerimizin eğiticisi olarak kabul edilirse, nefsin bedenden üstün oluşu ölçüsünde bize bu iyilikte bulunan kimsenin üstün tutulması gerekir ve yine nefsin bedenden üstün oluşu ölçüsünde terbiye fazileti, terbiyenin kendinden üstün olmalıdır. Öyleyse öğrencinin felsefe öğretmenine.. hâlis bir sevgi göstermesi gerekir..."[35]

Öğrencinin öğretmene itaat edip saygı göstermesini de şart koşan İbn Miskeveyh, insanın ancak bu sayede gerçekten olgunlaşabileceğini savunur. Herkese hak ettiği ve lâyık olduğu ölçüde saygı göstermenin gerekliğinden bahsederek şöyle der İbn Miskeveyh:

"... (Gereken) ahlâki dereceye erişen kimsenin, sevgilerin mertebelerini ve bunlardan her birine sahibinin ne ölçüde lâyık olduğunu bilmesi gerekir. Böylece babasının şerefini yabancı bir yöneticininkinden, dostunun şerefini sultanınkinden, çocuğunun şerefini kabilesine mensup bir kimseninkinden ve babasının şerefini de oğlununkinden aşağı görmesin. Çünkü bunlar ve benzerlerinden her birinin bir çeşit başkasına ait olmayan şerefi ve bir karşılık bekleme hakkı vardır. Bu saygı mertebelerinde bir karışıklık söz konusu olduğu zaman, dengesizlik, bozukluk ve kınamalar ortaya çıkar. Bir kimse bunlardan her birinin sevgi, hizmet ve dürüstlük yönünden hakkını tam olarak verince âdil olur. Onun bu sevgi ve adaleti, arkadaşlık yaptığı ve ilişki kurduğu kimselerin de kendisine sevgi göstermelerini gerekli kılar..."[36]

---

35. İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, s. 134, (çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
36. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 134-135.

Yeteneğe Göre Eğitim

İbn Miskeveyh insanların öz itibariyle farklı olduklarını ve bu yüzden de çalışma ve eğitimden sağlayacakları başarı oranının değişik olacağını belirterek tıpkı eski Hintliler, Platon ve Aristoteles gibi insanları üç sınıfa ayırır:

"... a) Biz insanlardan bir kısmının yaratılıştan iyi ve faziletli olduğunu görüyoruz. Bunlar çocuk iken asalet ve küçük yaşta iken iyi huylarla bezenirler. ... Bunlar hayat dolu, iyi huylu kimseler olup, iyilerle düşüp kalkmayı ve faziletli kişilerle birlikte bulunmayı tercih ederler. Bu yaradılışa ters düşenlerden nefret ederler. Söylediğimiz gibi bu da, onların doğuşlarından itibaren onlara lütfedilmiş olan bir inayetten kaynaklanır.

b) Öte yandan insanların bir kısmında yaratılışlarının başından itibaren böyle bir niteliğe sahip olmadıklarını görüyoruz. Onlar, diğer çocuklardan farklı değildirler. Ancak insanların gerçek üzerinde tartıştıklarını görünce, gerçeğe ulaşmak için çalışıp, çabalarlar, böylece filozofların mertebesine gelinceye kadar devam ederler; yani ilimleri gerçek ve davranışları doğru olur. Onlar, bu dereceye ancak felsefeyle uğraşmakla, saplantıları ve sakınılması gereken şeyleri atmakla ulaşırlar.

c) Bir kısım insanlar da vardır ki onların bu yaşayışa, zorlamayla alıştıklarını görüyoruz. Bu da, ya kanunî yollarla, ya da felsefi eğitimle olur.

Bilinmelidir ki makbul olan zümre ikincidir. Geriye kalan zümreler bunun dışındadır ve pek makbul tutulmazlar. Yani doğuşta mutlu olmak tesadüfe bağlıdır. Bu konuda zorlamalar gayretli ve isteklilerden değillerdir..."[37]

37. İbn Miskeveyh, a.g.e., s. 154-155.

İBN SİNA (980-1037)

Biyografisi

İbn Sina bugünkü Özbekistan sınırları içinde bulunan Buhara şehrinin Afşene köyünde doğmuş bir Türk filozofudur. Asıl adı Ebu Ali el-Huseyn ibn Abdullah İbn Sina olan filozofumuz, düşünce tarihinin en büyük isimlerindendir. İbn Sina, sadece filozof olarak değil, aynı zamanda bilgin olarak da hem İslam dünyasında hem de Ortaçağ Hıristiyan dünyasında (Avicenne adıyla) ün kazanmıştır.

Bizzat kendisinin öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcani'ye dikte ettiği ve Klasik Kaynaklar sayesinde zamanımıza ulaşan otobiyografisine göre İbn Sina'nın hayatı hakkında malumat edinebilmekteyiz. İbn el Kıfti adlı Klasik Kaynak yazarımızın eserinde görüldüğü üzere İbn Sina biyografisini şöyle anlatıyor: "... Babam, Belh ahalisindendi ve Nuh İbn Mansur (hük. 976-997) adlı Samani Türk hükümdarı zamanında, Buhara'ya giderek yerleşmişti. (Bu hükümdarın) devrinde, Buhara köylerinden (olan) Harmisen'de vazife alıp, idarecilik yapıyordu ki burası, en büyük köylerden biriydi.. Onun yakınında da Afşene denilen bir köy vardı. Babam, orada annem ile evlenerek yerleşmiş... Daha sonra Buhara'ya yerleşmişiz..."[1]

Yine kaynakların aktardığı otobiyografiye bakılırsa İbn Sina, henüz on yaşları civarında kendi zamanının İslami ve klasik bilgilerini (msl. Kur'an, edebiyat, İslam hukuku vs.) öğrenmişti.[2] İsmâilîyye mezhebine mensup babasının meclisinde nefs ve akıl gibi meseleler üzerindeki konuşmaları dinliyordu. Babası ve diğer İsmâilîler onu ve kardeşini bu mezhebe sokmaya çalışmışlardı ve kardeşi bu mezhebe girdiği halde İbn Sina bu mezhebe girmeyi kabul etmiyordu.[3] Felsefe, geometri ve aritmetik konusunda ilk bilgilerini de babasından almıştı. Aritmetik (hisâb el-Hind) safhasından mantık ilmine ve buradan tekrar matematik bilgisine geçmesi, İbn Sina'nın daha o yaşlarda mantık ile matematik arasında, yakın bir ilişki bulunduğunu farkettiğini gösterir. İbn Sina Natıli isimli bir felsefe hocasından evella *Isaguci* (:Eisagoge) denilen mantık bahsini okumuş ve kısa zamanda hocasının yanlışlarını bularak onu geçecek hale gelmiştir. İbn Sina yine aynı hocadan bir de Oklides Geometrisi okuduğunu söylemektedir. Hocası Natıli, onun bu alandaki üstün zekasını ve kabiliyetini kabul etmiş olmalıydı ki, bu konudaki eserin ilk beş faslını beraberce inceledikten sonra, aynı eserin geri kalan kısımlarını bizzat okuyup anlayabileceğini ve şayet gerekirse o kısımları birlikte tekrar

1. İbn el-Kıfti, *İhbar*, s. 269 ve ayr. İbn Ebi Useybia, *Uyun el-Enba*, s. 437; bkz. N. Keklik, *Türk-İslam Filozofu İbn Sina* (980-1037) *Hayatı ve Eserleri, Felsefe Arkivi*, sayı. 22-23, s. 7-8.
2. İbn el-Kıfti, *İhbar*, s. 269 ve ayr. İbn Ebi Useybia, *Uyun el-Enba*, s. 438; bkz. N. Keklik, a.g.e., s. 11.
3. İbn Ebi Useybia, *Uyun el-Enba*, c. II. s. 2-3; bkz. Ş. Kuzgun, *İbn Sina'nın Hayatı ve Milliyeti*. s. 19 (*İbn'i Sina Kongresi Tebliğleri*, 1984)

gözden geçirebileceklerini söylemekteydi.[4] Pek çok hocadan hesap, fıkıh, kelâm dersleri alan İbn Sina, aynı zamanda tıp tahsili de görüp hastalar ile insan anatomisi üzerinde yaptığı gözlemlerle teorik bilgilerini geliştirdi. Daha onyedi yaşındayken emir Nuh İbn Mansur'un hastalığını tedavi etmeğe muvaffak oldu ve bunun neticesinde emir'in kütüphanesinde çalışma müsaadesi aldı. Bu zamandan itibaren ilim ve pratik çalışmalarında kendi kendini yetiştirmeye başladı, devrinin hayat ve kültürüne nasıl faydalı olabileceğini öğrendi.[5] Babası, Buharalı Abdullah İbn Sina, Samani hükümdarının katibi olarak devlet işinde görevliydi. Devlet idaresinde iştiraki olan bir aileye mensup olduğu için kendisi de bazan devlet işleriyle, bazan öğretimle, bazan kitap telîfiyle uğraşarak bir emirin maiyetinden bir diğerine geçti.[6] Gündüz devlet işleriyle meşgul olmuş, geceleri de öğrencilerine ders vermiş, ilmî sohbetler tertib etmiş ve eser yazmakla meşgul olmuştur. Hayatının hemen hemen her döneminde az veya çok siyasetle ilgili olduğunu gördüğümüz İbn Sina'yı, bazan bir hükümdarın iltifatına mazhar olmuş ve yüksek mevkilere gelmiş buluruz. Bazan da bir hükümdarın kötülüğünden korktuğu için saklanan, bir emirlikten öbürüne sığınan, hatta hapishanede mahkum olarak görürüz. Ancak onun en belirgin özelliği ilim adamı ve filozof olmasıdır, nerede ve hangi şartlar altında olursa olsun daima ilimle meşgul olmuş, eserlerinin bir kısmını hapishanelerde yazmıştır. Aktif devlet hizmetlerinden uzaklaştığı zamanlarda, ilim alanında daha verimli çalışmalar yapmış ve daha çok eser yazmıştır. Biyografisinde nakledilen bazı olaylardan, onun gurur ve haysiyetine çok düşkün bir kişi olduğunu anlıyoruz. Bazı emirlerin kendisine teklif ettikleri görevleri kabul etmemesi onun makam ve mevki düşkünü bir muhteris olmadığını açıkça göstermektedir. Ünlü dilci el-Cubbai'nin Alauddevle'nin huzurunda ona sarfettiği sözler yüzünden hiç durmaksızın tam üç yıl çalışarak sözlük yazabilecek kadar Arapça öğrenmesi, sonunda Cubbai'yi mahçup etmesi onun ne derece sabırlı, azimli ve inatçı bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koyar.[7] Arap dili konusunda kendisini iyice yetiştirdikten sonra, üç tane kaside yazarak Alauddevle vasıtası ile Ebu Mansur el-Cubbai'den bu kasideleri açıklamasını istemiş, ancak Cubbai onları açıklayamamıştır. Arap dili üzerinde yaptığı çalışmalar sonunda hazırladığı "Lisan'ül-Arab" isimli büyük sözlüğün müsvedelerini ne yazık ki temize çekemeden vefat etmiştir.[8]

İbn Sina, özgür ve yüce kişiliğini yazdığı şu beyitle ne güzel ifade ediyor:

«Galiba yok, bana dar gelmeyecek belde
Değerim çok, alacak müşteri bilmem nerede»[9]

4. İbn el-Kıfti, *İhbar*, s. 269, ayr. İbn Ebi Useybia, *Uyun el-Enba*, s. 438; bkz. N. Keklik, a.g.e., s. 11.
5. de Boer, İslamda Felsefe Tarihi, s. 94.
6. H. Z. Ülken, İslam Felsefesi, s. 88.
7. Ş. Kuzgun, *İbn Sina'nın Hayatı ve Milliyeti, (İbn Sina Kongresi Tebligleri*, Kayseri, 1984) s. 26.
8. İbn Ebi Useybia, *Uyun el-Enba*, c. II, s. 7, bkz. Ş. Kuzgun, a.g.e., s. 24.
9. N. Keklik; *Türk-İslam Filozofu İbn Sina, Felsefe Arkivi*, 22-23/ s. 23.

İbn Sina, Büveyhi hükümdarı Şemsüddevle ile Kakuveyhoğulları hükümdarı Alauddevle'nin hizmetinde bulunduğu sıralarda sağlığını kaybetmeğe başlamış, bir yandan kulunç hastalığı ile uğraşırken, öbür yandan baş ağrıları ortaya çıkmıştır. Baş ağrısını tedavi etmek için başını karla örtmüş ve ağrıyı bir süre dindirmiştir. Fakat bir müddet sonra bu ağrılar yeniden ortaya çıkmış ve bunu sar'a nöbetleri takip etmeye başlamıştır.[10]

Alaüddevle'nin Hamedan'a düzenlediği bir sefere yine onunla birlikte katılmakta ısrar etmiş, fakat hastalık yolda yine yakasına yapışmış ve ayakta duracak hali kalmamıştı. Durumunun iyice kötüleştiğini ve uyguladığı tedavinin de fayda vermediğini görünce "Vücudumu idare eden kuvvetin artık onu yönetmeye gücü yetmiyor, bana ilaç fayda vermez" diyerek tedaviyi bırakmış, bütün hak sahiplerine haklarını ödedikten sonra geri kalan bütün mallarını fakirlere dağıtmıştır. Nihayet 1037 yılının Ramazan ayının ilk cuma günü Hemedan'da vefat etmiştir.[11] Kaynaklarda genellikle onun Hamedan'da öldüğü söylenmekle beraber İsfahan'da öldüğünü ifade edenler de vardır.[12]

İbn Sina'nın Türklüğüne Dair: Türkistanlı büyük Müslüman Türk filozof, hekim ve devlet adamı İbn Sina'nın milliyeti konusunda birtakım münakaşalar yapılmıştır. Onun Arap veya Acem olduğunu iddia edenler olmuştur. Prof. Dr. Şemseddin Günaltay'ın, İbn Sina'nın milliyeti ile ilgili yaptığı araştırmalar sonucu belirttiği üzere: "... İbn Sina'nın hal tercümesinden çıkan malumata göre; babasının Belh'li annesinin Buharalı olmasına bakılırsa, İbn Sina'nın milliyet itibariyle Türk olması pek tabiidir. Bu açıklığa rağmen, ilmî eserlerini Arapça yazmış olmasına bakan bazı Batılı müellifler, İbn Sina'yı Arap saymakta devam edip gitmişlerdir. Hayatının son kısımlarında İran'da yaşamış ve Pers diliyle bir iki küçük risale yazmış olmasına dayanan bir kısım müellifler ise onu Pers milliyetine sokmaya gayret etmişlerdir. Ortaçağ zamanlarında bütün ilmî eserlerini Latince yazmış olan Anglo Sakson, Cermen, İskadinavya ırklarına mensup âlimleri Latin saymak hiç kimsenin aklından geçmemiş olmasına raağmen, Farabi, Biruni ve İbn Sina gibi eserlerini o zamanlarda Müslüman dünyasının müşterek din ve kültür dili olan Arapça ile yazan Türk âlimlerinin de başka milliyetlere istinat edilmemeleriicap ederdi. Fakat Garpta, Şark hakkında tetkiksiz peşin hükümlerin verildiği zamanların hatırası olan bu telakki son asra kadar da sürüklenip gelmiştir. Abailer devrinde, Yunan, Hint ilim ve felsefesine ait kitapların Arapçaya tercümesinden sonra, bütün Müslüman şark için, Arapça müşterek ilim ve edebiyat lisanı olmuştur.

---

10. İbn Ebi Useybia, Uyun el-Enba, c. II, s. 7; N. Keklik, Türk İslam Filozofu İbn Sina, s. 39; bkz. Ş. Kuzgun, a.g.e., s. 24.
11. İbnu'l-Imad Ebu'l-Felan Abdu'l-Hayy el-Hanbeli Şezeratu'z-Zeheb fi Anbari men Zeheb, Beyrut, Tarihsiz, C. III s. 236; bkz. Ş. Kuzgun, a.g.e.., s. 25.
12. İbni Kesir, el İbadiye ve'n-Nihaye, C.XII s. 43; bkz, Ş. Kuzgun, a.g.e., s. 25.

Bu sebepten, bu zamanlardan itibaren hangi millete mensup olurlarsa olsunlar, bütün İslam âlimleri ve hatta Müslüman memleketlerinde yaşayan Hristiyan, Yahudi Mecusi Sabii...mütefekkirleri eserlerini arap diliyle yazmışlardır. Hristiyan Yuhanna İbn Maseveyh, Metta İbn Yunus, Yahudi Maserceveyh, İbn Maymun, Mecusi Nevbaht, İbn Mukaffa, Sabii El Bettani bu meyanda sayılabilirler. Molla Fenari İbn Kemâl,Ebussuut gibi Türklüklerini kat'i surette bildiğimiz Osmanlı Devri âlimlerinin bile, son zamanlara kadar ilmî eserlerini umumiyetle Arap veya İran dilleri ile yazmış olduklarını kütüphaneleri dolduran bu dillerdeki eserlerinden anlıyoruz. Kitaplarını Arapça yazmış olduklarından dolayı hristiyan Süryanilerden Yuhanna İbn Maseveyh Matta İbn Yunus, yahudi Masercuveyh, İbn Maymun, İranlı Nevbaht, İbn Mukaffa, Osmanlı Türkü Fenari ve Ebussuud'a nasıl arap denilemezse, Maveraünnehir Türklerinden olan İbn Sina'ya da öylece arap denilemez. İbn Sina'nın, eserlerini Arapça yazmış olması nasıl ırken arap olmasını icap ettirmiyorsa, Farisi diliyle bir iki küçük risale kaleme almış bulunması da kendisine ırken Perslik isnadı için bir sebep teşkil edemez. *Mecmeul Fusuha* müellifi Tercemi halinden bahsederken İbn Sina'nın Farisice nadiren yazı yazmış olduğunu kaydetmesi dikkate şayandır. Eğer İbn Sina ırken Pers olsaydı bilhassa İran'a geldikten sonra duygularını ana diliyle ifade etmekten kendisini alamayacaktı. İbn Sina'nın ırkını tesbit edebilmek için en doğru yol babasının, anasının ve kendisinin doğup büyüdükleri sahanın yani Belh ve Buhara havalisinin prehistorik devirlerden itibaren tarihini takip (etmek) ve buraları işgal eden kavimlerin milliyetlerini tesbit eylemek metodu olacağında şüphe yoktur..."[13]

İbn Sina ve ailesinin doğup büyüdükleri ve yaşadıkları sahanın meşhur arkeloglar tarafından yapılan çalışmalarla yaklaşık milattan önce sekiz, dokuz bin sene evvelinden itibaren bu havalide feyizli bir neolitik ve eneolitik medeniyetin yaşamış olduğu ve buralarda yaşayan Parthe, Dahi veya Dai Saka soylarının hepsi de Türktürler.[14]

Antropolog Prof. Dr. Şevket Aziz Kansu'nun İbn Sina üzerinde yaptığı antropolojik çalışmalar neticesinde vardığı sonuçlar şunlardır:

1) İbn Sina'nın kafatası fotoğraflarına dayanılarak yapılan antropolojik çalışmalar neticesinde, büyük deha sahiplerine ait kafataslarının bütün özelliklerini taşımakta ve 57 yaşında öldüğünü göstermekte.
2) Kafatasına ait bu resimlerin antropolojik incelemeleri İbn Sina'nın Ari yani İranlı bir ırka değil de Turanî yani Türk ırkına ait olduğunu göstermektedir.[15]

---

13. Günaltay, Ş., İbn Sina, Milliyeti Hayatı, Kültürü, (TTK. VII Seri No. 1 1937) s. 6-7-8.
14. Saint, Martin, His. des Arsacides, t. I s. 1-58; R. Grousset, His, de l'Asie, t. 1, s. 72; bkz. Ş Günaltay, a.g.e., s. 8-9 vd.
14. Terzioğlu, A., İbn Sina'nın Hekimliği ve Dünya Tabetine Tesirleri (İst. Üniv. Tıp Fak. Bilimsel Toplantılar Prog. ve Bildiri Özetleri 1-5 Haziran 1980).

Tabiat Anlayışı

İbn Sina'ya göre tabiat herhangi bir hareketin ve sükûnun doğrudan ilk ilkesidir. Genellikle özü itibariyle değişen ve değişmeyen herşeyin ilkesine tabiat derler. Doktorlar tabiat terimini mizaç, vücut ısısı, fizyonomi ve fizyoloji ve hareket çeşitleri ve nebati (bitkisel) nefs için kullanırlar. Tabiat bilimi metafiziğin başıdır. Tabiat bilimlerini sıralamasında öncelikle fizikten başlar, çeşitli tabiat basamaklarından insana kadar yükselir. Bütün cisimler bir madde ve bir şekilden ibarettir. Şekil maddeyle birlikte veya ayrı olduğuna göre, türlere ayrılır. Şekil maddeden önce gelir, ilinek (araz) ise sonra gelir. Şekiller maddeye katıldıkları halde ilinek cevhere katılır. Mantık'ta cevher (öz)'den sonraki dokuz kategoriye fizikte "araz" (ilinek) diyor. Böylece mantıkla fiziğin birbirine bağlanışı görülüyor. Fizik mantığa kategori ve sebep fikrini verir; mantık ise fiziğe metod ve başlıca Ortaçağda tehlikeli bir tarzda kullanılan tasım (:elkıyas) metodunu verir. Aynı ilgi mantık ile metafizik arasında da vardır. Madde ve şekil hem mantık, hem fizik, hem metafiziği ilgilendirir. Şekiller fizikte "tabii tümeller" (:el-külliyat üt-tabiiye) oldukları halde, metafizikte "aklî tümeller" (:el-külliyat ül-aklîye)'dir. Tabii cisimler kendi özlerine göre, kendi yetkinlikleriyle (:el-kemâlat) vardırlar. Yetkinlik deyince (:entelechia) İbn Sina bir çeşit nitelik (el-keyfiye) anlıyor:

1) İlk yetkinlikler cisme bağlıdır. Cisim kaybolunca onlar da kaybolur: Renk, koku, lezzet gibi.
2) İkinci yetkinlikler cisimden bağımsızdırlar. Kuvvet, hareket gibi. İbn Sina'nın bu analizi Locke'daki "birinci nitelikler" ve "ikinci nitelikler"e ait ayırışı hatırlatıyor.

Cisimlere hareket veren onlardaki kuvvettir. İbn Sina bu içteki kuvvetleri maddeden ilahi aleme kadar derecelere ayırıyor. İlk kuvvetler cismin tabii şekline aittir.: Çekim ve ağırlık gibi. Tabii denen bu kuvvetler hareket ve sükûnet ilkeleridir. İkinciler şuurlu veya şuursuz olarak organlara hareket verirler. Bunlar canlı kuvvetlerdir: El-kuvvet (el-nefsiye). Bunların en yükseği olan insanî kuvvetlerde İbn Sina tabiyatı metafiziğe bağlar. Görülüyor ki İbn Sina'nın psikolojisi Bergson-da* olduğu gibi biyolojik âlemle ruhi âlem arasında kesin sınır ayırmamaktadır.[16]

Metafizik Anlayışı

İbn Sina Aristoteles gibi metafiziği; varlık olması bakımından varlık bilimi diye tanımlıyor. Metafiziğin merkezi varlık problemidir. Varlık düşüncemizin teme-

*) Bergson, H.; Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri (terc. M. Şekip Tunç) s. 226-242; ayr. bkz. Bergson, H., Düşünce ve Devingen (terc. M. Katırcıoğlu), s. 63-64.

16. Ülken, H. Z., İbn Sina'nın Felsefesi (Felsefe Arkivi 22-23/s. 58-59).

lidir ve iç düşünmede (:teemmül) meydana çıkar. İbn Sina, Descartes gibi varlığı düşünce ile ispat etmez, düşünceyi de varlıktan çıkarmaz, onları ayrıleştirir. Bu bakımdan Batıdaki varlık kanıtını hazırlar.[17]

Zorunsuz varlık doğan ve ölen şeylerin varlığıdır. Zorunlu(:zaruri) varlık, varoluşunu başka bir şeyden değil, kendisinden alan varlıktır. Şeylerin varlığı zorunsuz varlıktır. İbn Sina, Allah'a âlemin ilkesi olan zorunlu varlık diyor.Fakat birçok şeyler vardır ki zorunsuz olmakla beraber, Allah'ın zorunluluğundan zorunluk alırlar: Ruh, nefs, gök (evren) gibi. Bu şeyler zorunsuz-zorunludurlar: Biz bunlara alemin kanunları veya tümeller (:külliyat) diyoruz. Böylece İbn Sina, üç derece ayırıyor:

1) Zorunsuz olaylar alemi: Birçok şekiller alabilir.
2) Tümeller ve kanunlar alemi: Zorunluluğu Allah'tan alır.
3) İlahi alem: Kendi başına zorunludur.

Fakat ilahi alem (Tanrı'ya ait alem) kör bir zorunluluk kuvveti değildir, onun zorunluluğu, kendi şuurundan gelir. Allah'ta "Akıl", "Âkil" ve "Ma'kul" (:Akıl, akleden ve akledilen) birleşir. Allah herşeyi zorunlu kılar. Mekanik zorunluluk zorunsuz zorunlu dediğimiz tabiat kanunları alemine aittir. İbn Sina bu suretle Tanrıcı felsefe (:theisme) ile tabiatçı felsefeyi (:naturalizm) birleştirir. İlk sebebin, Allah'ın olduğu gibi tabii kuvvetlerin de bağımsızlığını kabul eder. Fakat tabiatın kendi varlığını; zorunluluğunun şuuruna sahip bir ilk sebepten çıkardığını söylerken, Allah'da özgürlük ile zorunluluğu (zarureti) birleştirir.[2] İbn Sina Allah'ın varlığını zorunsuzlukla isbat eder. Herşey öz bakımından zorunsuzdur. Fakat bir şey ancak kendi dışındaki başka bir şeye bağımlı ise varolabilir. Zorunsuz şeyler sonsuzca giderek kendisi zorunlu bir varlığa dayanmaya mecburdurlar. Öyle ise zorunsuz, ancak zorunlu ile düşünülebilir.[18]

İbn Sina'ye göre alem Allah'tan çıkmıştır: Başlangıçta yalnız Allah vardı. O tek varlıktır, ilk zorunlu, ilk sebep, ilk hakikattır: Allahtan bir varlık doğar. Bu ilk sebeplenmiş şey (:el-malûl el-evvel)'dir. Buradan alemin nefsi ve bedeni (yani faal akıl) doğar ve bu akıldan gök alemlerinin nefsleri doğar. İlk sebeplenmiş şey kendisini bilir ve zorunlu varlığını bilir: Buradan ikilik doğmuştur. İlk sebeplenmiş olan şey, aynı zamanda kendi başına zorunsuz, fakat ilk varlığa göre zorunludur. Kendisini bilmesi bakımından kendine vergi olan bu iki tavrı bilir. Böylece üçlük doğar. Alemin kuruluşu aynı üçlük ilkesine göre açıklanmıştır:

1) İlk aklın (:el-akl-el-evvel) bilgi fiili ilk Varlığa (Vücud'ül-evvel) ait olup kendisinden hemen aşağı olan aklı doğurur.

17. Ülken, H. Z., a.g.e., (Felsefe Arkivi 22-23/s. 68).
18. Ülken, H. Z., a.g.e., (Felsefe Arkivi 22-23/s. 68).

2) Zorunlu olması bakımından ilk varlığa göre kendisi hakkında bilgisi son küre (:felek)'nin nefsini kurar.
3) Zorunlu olarak kendisi hakkında bilgisi gök kürelerinin nefsini doğurur. Böylece üçlük fikrî felsefi bir sistemin içine girmiştir. Bu teorilerle Batıda Augustinus felsefesi arasında büyük benzerlik vardır. Bu şartlara bağlı olarak İbn Sina'nın Latinceye çevrilmesi yardımı ile Batı Ortaçağında Yeni-Augustincilik denilen akım doğmuştur.[19]

İbn Sina teolojiyi felsefi akıl yürütme çabalarıyla rastyonalleştirmeye çalışmıştır. Söz gelimi Musa Peygamberin Kızıl Deniz'i geçişini med-cezir (gelme-gitme) olayıyla açıklayarak, Musa'nın kerametine değil, tabiat olayının gücüne dayanmıştır.

İbn Sina'ya göre felsefenin metafizik alanı Aristoteles'in isimlendirdiği gibi 'İlk Felsefe' olarak adlandırılır ve bu felsefe öteki ilimlerin ilkelerini düzenlediği için asıl gerçek felsefedir. Arapçada 'hikmet' kavramıyla ifade edilen Felsefeyi İbn Sina şu tarifleriyle belirler: 'Hikmet en değerli olanı en değerli bilgiyle bilmektir'; 'Hikmet en doğru ve en sağlam bilgidir'; 'Hikmet tüm varlığın ilk sebeplerini bilmektir.'[20]

İbn Sina İlk Felsefe (metafizik)'nin bu çeşitli tariflerini vererek onun mutlak hikmet olarak kabul edilmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur. Metafizik tümel, tikel, güç, fiil, imkân (potansiyel), zorunluluk ve benzeri kavramlar üzerinde araştırmaların yapıldığı bir alandır. Başlı başına birer araştırma konusu olan bu kavramlar ıizik ve metafiziğe özgü nitelikler olmadığı gibi aynı şekilde pratik ilimlere de özgü değildir. Dolayısıyla bunların araştırılması ilimler arasında sadece metafiziğe düşmektedir. İlk sebep olarak kabul edilen Allah'ın (Tanrı) araştırılması da sadece metafizik ilminin görevidir. Tanrı hakkında iki yönlü araştırma yapılacağını belirten İbn Sina'ya göre bunlardan birincisi O'nun varlığının, ikincisi de sıfatlarının araştırılmasıdır. 'O'nun varlığı bu ilimde araştırıldığına göre, O'nun bu ilmîn konusu olması mümkün değildir, çünkü... hiçbir ilim kendi konusunu ispata çalışmaz. O halde Allah'ın varlığının incelenmesi ancak bu ilmîn problemleri arasındadır. Metafizik ilmî tamamen maddeden soyutlanmış varlıkları araştırdığı için Tanrı da bu ilmîn araştırma alanına girecektir. Fizik ilmînde görüldüğü üzere Tanrı cisim ve cisimdeki bir güç olmayıp, maddeden uzak hiçbir bakımdan hareketle ilgisi bulunmayan bir tek varlıktır. Tanrı fizikte sözü edildiği halde fiziksel varlıklardan değildir ve fiziksel varlıklardan tamamen farklıdır. Bütün bu sebeblerden dolayı O'nun incelenmesi metafizik ilmînde olacaktır.[21]

19. Ülken, H. Z., İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri s. 102.
20. İbn Sina, eş-Şifa (birinci makale), (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, s. 132, çev. M. Kaya, İstanbul, 1998).
21. İbn Sina, a.g.e., s. 133.

İnsan aklı fizik bilimi gibi diğer bilimlerden yararlanarak 'İlk İlke'nin hakikatine ulaşmaya çalışır. Diğer bilimler Tanrı hakkında gerçek bilgiye ulaşabilmek için eninde sonunda metafiziğe yönlendirir. Ancak sebeplerin hepsinin incelenmesi bunların ya var olmaları, veya mutlak sebep olmaları ya da dört sebepten (etkin sebep, gaye sebep, maddi sebep, formel sebep) biri olmaları bakımındandır. Bir başka ifadeyle, bunların incelenmesi bu etkin (fâ'il), bu edilgin, öteki başka birşey veya bunlarının hepsinin toplamı yönündendir. Demek oluyor ki sebeplerin mutlak sebepler olarak incelenmesi mümkün değildir; çünkü bu taktirde metafiziğin amacı sebep olmaları bakımından sebeplere ilişkin özellikleri araştırmak olurdu. Oysa metafizik; (tümel, tikel, zorunluluk ve benzeri gibi kavramlar üzerinde dururken) sebep olmaları bakımından sebeplere özgü nitelikleri araştırmaz. Ayrıca mutlak sebeplerin bilgisi sebeplilerin ve sebeplerinin bilgisinden sonra elde edilir. Bilindiği üzere akıl, sebeplerin sebeplerinin varlığını, kendilerini önceleyen varlıkla olan ilişkilerini göstererek ispat etmedikçe, mutlak sebebin ve herhangi bir sebebin varlığını kabule yanaşmaz.

Duyu bilgisi ise sadece tamamlayıcı bir bilgi sağlamaktadır. Birbirini tamamlayan iki şeyden biri diğeri için sebep olmak zorundadır. Bilindiği üzere duyu ve deneylerin sağladığı verilerin çokluğu sonucunda oluşan psikolojik doyum güvenilir olmayıp aslında güvenilir hale gelmesi için çoğunlukla olan şeylerin gözlem ve deneylerle edinilen bilgisi gerekmektedir. Aslında böyle bir yaklaşım da sebeplerin ispatına yani onların varlığının kabullenilmesine bağlı bir durumdur. Bununla birlikte gözleme dayanan bilgiler de apaçık değildir. Neticede "... aklın kabule yanaştığı şey, kendiliğinden bilinen apaçık birşey olmayıp, olayların kendiliğinden apaçık olarak bilinen bir ilkesinin bulunması gerektiği hususudur... İşte başka ilimlerde kanıtlayıp açıklanamayan bu hususların bu ilimde (metafizik) açıklanması gerekir..."[22]

Bilimlerin Konuları

Fizik ilmînin konusu; madde ve suretten (form) ibaret iki ilkenin birleşimi varlık olması yönünden değil, hareket ve sukûna konu olması bakımından cisimdir. Fiziğin kapsamına giren ilimler ile ahlakla ilgili ilimler ise bundan tamamen uzaktır.

Matematik ilmînin konusu ise; "ya düşüncede maddeden soyutlanmış nicelik veya düşüncede maddeyle beraber nicelik ya da maddeden soyut olan sayı yahut da maddede bulunan sayıdır. Yine matematiğe ilişkin bir araştırma salt bir niceliğin veya maddedeki niceliğin yahut salt sayı veya maddedeki sayının ispatına yö-

22. İbn Sina, a.g.e., s. 135.

nelik değil, tersine temellendirildikten sonra ortaya çıkan problemlere yöneliktir. Matematiğin kapsamına giren ilimlerin incelenmesinin yalnız ona eklenen özel konulara yönelik olması daha uygundur...

Mantık ilmînin konusu; madde ile hiçbir ilgisi bulunmayan aklî kavramlar veya gayr-i cismani maddeye ilişkin olan kavramlar olması yönünden değil, bir bilinenden bir bilinmeyene ulaştırması açısından ilk cevherlere (nesneler) dayalı ikinci cevherlerdir (kavramlardır). Bu ilimlerin dışında başka ilim yoktur."[23]

"... Metafiziğin konusu; duyulur nesnelere ilişkin bilgi türü olmadığı gibi varlığı duyulur nesnelere dayalı olan bilgi türünden olması da mümkün değildir. O halde ancak hayal gücü ve belirlemenin duyulur varlıklardan soyutlandığı farklı varlık alanına ilişkin bir bilgi türüdür.."[24]

Cevher (öz, töz) yalnız cevher olması bakımından madde ile bir ilişkisi olmayan varlıktır. Eğer cevherin madde ile bir ilişkisi olsaydı duyulur cevher de bulunmuş olurdu. Sayılara gelince bunlar hem duyulur olanı hem de duyulur olmayanı ifade ederler. Ancak sayı olarak sayının da duyulur nesne ile bir ilişkisi yoktur. Hiçbir ilmîn konusuna girmeyen ancak varlığı zihinde belirlenip gerçekleşen ve bütün ilimlerde ortak olarak bulunan şeyler (kavramlar) vardır. Örneğin 'bir olarak bir', 'çok olarak çok', 'uygun', 'aykırı', 'zıt' ve başka kavramlar gibi. İlimlerin bazıları bunları sadece kullanır, bazıları tanımlarından yararlanır fakat onların ne tür varlıklar olduğundan sözetmez. Bunlardan herbiri her şeyde ortak olup bir kategoriye özgü kılınmaları imkânsız olduğu gibi varlık olarak varlığın dışında herhangi bir şeyin niteliği de değildirler.

Varlık olarak varlık bütün ilimlerin hepsinde ortaktır ve metafiziğin konusu öncelikle varlık olarak varlığın bilgisidir; problemleri ise hiçbir şarta bağlı olmadan var olması bakımından ona katılan şeylerdir. Bir ilmin kendi konusunu ispata çalışması ve mahiyetini araştırması gerekmediği gibi tersine ancak konusunun mahiyet (nelik) ve hakikatını peşinen kabul etmek durumundadır. Her ilmîn konusu o ilmîn kendi içindedir ve ilim sadece meseleleri (konuları) araştırır. Dolayısıyla Tanrı kavramı da metafiziğin konusu değil ancak problemlerinden biridir. O'nun araştırılması yalnız metafizik ilmînde yapılır.

Aslında metafizik problemleri arasına tıp, fizik gibi özel ilimlerin ilkeleri de girer. Nasıl ki tıbbın ilkeleri fizikte, ölçüm ilkeleri de geometride bulunuyorsa bütün özel ilimleri kuşatan daha yüksek bir ilim olan metafizik, her özel ilmîn ilkelerini de problem edinmek durumundadır. Demek ki kendi kapsamına giren problemleri araştıran özel ilimlerin ilkelerinin açıklanması da metafiziğe düşmektedir. Öyleyse bu ilim (mëtafizik) varolanların durumuyla onun kısım ve verileri konumundaki şeyleri araştırır.

23. İbn Sina, a.g.e., s. 136.
24. İbn Sina, a.g.e., s. 136

Örneğin fizik ilmînin konusu bilininceye kadar araştırmayı sürdüren metafizîk, sonra fiziğe kendi özerkliğini verir. Diğer bilimler için de aynı tavrı sürdürür. Bütün bu belirlemelerden önce metafizik ilke durumundadır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere metafiziğin problemleri sebepli varlık olması bakımından sebepli varlığın sebepleriyle ilgilidir. Bu sebeplerin bir kısmı varolana ilişkin, bir kısmı da özel ilimlerin ilkeleridir. İlk felsefe denen metafizikten beklenen varlık bakımından ilk olanın bilgisini vermesidir ki o ilk sebeptir, genel oluş bakımından da ilk olanın bilgisini vermelidir ki o da varlık ve birlik kavramlarıdır. Çünkü İlk Felsefe dediğimiz hikmet (felsefe) en değerli olanı en değerli bilgiyle bilmek anlamına gelir ki bu durumda önce Tanrı'yı ve O'ndan sonra gelen sebepleri bilmek demektir.[25]

Metafizik özetle varlık ve tanım olarak maddeden soyut varlıkların bilgisidir. "Çünkü var olması bakımından var olan ile onun ilkeleri ve ona ilişkin problemlerin hepsi... maddenin varlığından önce gelir ve varlıkları da maddenin varlığına bağlı değildir..."[26]

Metafiziğin araştırma alanına girenler dört kısma ayrılır:

- Bir kısmı maddeden uzak ve maddeyle asla ilişkisi olmayanlardır.

- Bazısı maddeyle ilişkilidir, fakat madde onun tutan sebebi değil, tersine o maddeyi önceleyip pekiştiren/tutan sebep durumundadır.

- Bazısı da sebeplilik ve birlik kavramlarında olduğu gibi maddede bulunabilir de bulunmayabilir de.

Bütün bu anlatılanların hepsi gayr-ı maddi olmakta ortaktır; yani varlıklarını maddeden almış değillerdir.

- Bazıları ise hareket ve sükûn gibi maddi şeylerdir. Ancak bunlar bu ilimde maddeyle ilişkileri bakımından değil, varoluşları bakımından araştırılır. Bu kısım diğer kısımlarla birlikte değerlendirildiğinde maddeyle varlık kazananların dışında olmak açısından araştırılması itibariyle ortaktır."[27]

Nasıl ki metafizik ilimlerinde bazan maddeyle sınırlı şey konu ediliyor fakat maddeyle sınırlı olmaması açısından inceleniyor ve maddeyle ilişkili olması onu matematiğin konusu olmaktan çıkarmıyorsa, aynı şekilde metafizikte de durum böyledir. O halde metafiziğin amacı; 'o hangi şeydir?'[28] sorusuna cevap aramaktır.

Metafiziğin; diyalektik ve safsata (retorik) ile ortak olan yönleri bulunduğu gibi farklı olan yönleri de vardır. Ortak özellikleri özel ilimlerin söz sahibi olmadığı konularda -metafizik, diyalektik ve safsata (retorik)- görüş bildirirler. Farklı oldukları duruma gelince ilk filozof ilk filozof olması bakımından özel ilimlere iliş-

25. İbn Sina, a.g.e., s. 139.
26. İbn Sina, a.g.e., s. 139.
27. İbn Sina, a.g.e., s. 140.
28. İbn Sina, a.g.e., s. 140.

kin konular üzerinde konuşamazken, diyalektikçi ve safsatacı (retorikçi) konuşabilir. Diyalektik kesin (yakîn) değil zan (sanı) ifade ederken safsata (retorik) hakim olmadığı konular hakkında sanki gerçeği söylüyormuş izlenimi yaratmaya çalışır. Oysa metafizikçi gerçeğin kendisini aramakla yükümlü sayar kendisini.[29]

Bilginin Önemi

Yararlı; bizzat iyiye ulaştıran sebeb, yarar ise kendisiyle kötüden iyiye ulaşılan niteliktir. Bütün ilimler ise ortak bir yararda birleşirler ki bu da insan aklının ve bilincinin yetkinliğe ulaştırılmasıdır. İbn Sina'ya göre ilimlerin yararı konusunda temel kitaplar üzerinde araştırma yapıldığında çıkan sonuç; ilimlerin birbirlerini desteklemesi ve böylece bir ilimden sağlanan yararın başka bir ilmîn elde edilmesine ulaştırmayı sağlamasıdır. Yarar bu anlamda ele alındığında mutlak ve özel olmak üzere iki anlam ifade eder: **Mutlak yarar**, nasıl olursa olsun başka bir ilme ulaştırma olarak anlaşılırken; **Özel yarar** ise kendinden daha yüksek bir ilme ulaştırandır ve o da bu ilmin amacıdır.

Özel yarar hizmet ile yakından ilgilidir. Üstün olandan daha alt seviyede olana fayda sağlanır ve fayda hizmetten farklıdır. Bilindiği üzere 'hizmet eden kendisine hizmet edilene yarar sağladığı gibi hizmet edilen de hizmet edene yarar sağlar'[30] İbn Sina'nın bu sözleriyle anlatmaya çalıştığı yarar mutlak olarak alındığında her yarar türü ve onun özel yönünün başka bir tür oluşturduğudur.

Metafizik ilmînin yararına gelince, bu ilmîn yararı özel ilimlerin ilkeleri konusunda 'yakîn bilgi' (kesin bilgi) sağlaması, ilke olmasa bile onların ortak problemlerinin mahiyetini (nelik, ne ise o) gerçekleştirmesidir. Bu durumda metafiziğin yararı başkasının emrindekilere, hizmet edilenin hizmet edenlere sağladığı yarar türündendir. 'çünkü bu ilmîn (metafizik) özel ilimlere olan nisbeti bu ilimde elde edilmek istenen bilginin öteki ilimlerde elde edilmek istenen bilgiye nisbeti gibidir. Nasıl ki metafizik ötekilerin varlık ilkesi ise, aynı şekilde metafizik bilgi de onların bilgisinin gerçekleşmesinin ilkesidir.."[31]

İbn Sina'ya göre metafiziğin eğitimdeki yeri fizik ve matematik ilimlerinden sonra gelmektedir; yani metafizik ilimlerini öğrenmeden önce fizik ve matematik ilimlerinin öğrenilmesi gerekmektedir. Bunun nedeni metafiziğin uğraş alanına giren oluş-bozuluş, değişme, mekân, zaman, hareket eden ve hareket ettiren ilişkisi hareket edenlerin bir hareket ettiricisinin bulunması gibi özelliklerin daima fizik biliminde bulunması ve bu bilimin konularını da teşkil etmesidir.[32]

29. İbn Sina, a.g.e., s. 140.
30. İbn Sina, a.g.e., s. 141.
31. İbn Sina, a.g.e., s. 141.
32. İbn Sina, a.g.e., s. 141.

Metafiziğin matematik ilimi ile ilişkisine gelince, metafizikte konu olan felekler (gök katmanları) Yüce Yaratıcının yönetimi ve ruhani meleklerle ilgili sorulara ancak astronomi bilgisiyle cevap verilebileceği ve astronomi bilgisinin de aritmetik ve geometriye dayanmasıdır. Matematiğin alt dalı olan müzik, ahlak ve siyaset İbn Sina'ya göre metafizik ilmî için zorunlu bilgiler değildir. Fizik ve matematik bilimlerinin ilkeleri metafizikle kanıtlandığına göre ortaya şöyle bir paradoks çıkabileceğini belirten İbn Sina bu konuya açıklık getirmek üzere Kitabu'l Burhan (:İspat Kitabı)'da yaptığı açıklamaları özetlemeden önce bu paradoksu belirtir; 'Madem ki fizik ve matematiğin problemleri ilkelerle kanıtlanıyor ve bu iki ilmîn (fizik-matematik) problemleri de bu ilmîn (metafiziğin) ilkeleri sayılıyor o halde bu totolojik (devri) bir ifade olur ve sonuçta bir şeyin kendisiyle açıklanması durumu ortaya çıkar."[33]

İbn Sina'ya göre "bir ilmîn ilkesi sadece ilke olarak kalmaz zira o ilmîn bütün problemleri de doğrudan veya dolaylı olarak o ilkeye dayanır. Hatta bazan ilke o problemlerin kanıtlanmasından kaynaklanmış olabilir. Ayrıca ilimlerde öyle problemler bulunabilir ki bunların kanıtlanması hiçbir şekilde yapılamadığından, kanıtlanmayan bu problemler 'aksiyomatik' önermeler olarak kullanılır. Gerçek ilke; sebepten kaynaklanan ve yakîn (kesinlik) ifade eden ilkedir. Ancak ilke sebebi içermiyorsa bu durumda o, ilmîn başka bir tür ilkesidir.

Fizik ve matematik ilimleri bazan 'tümdengelim' kanıtını vermese de 'tümevarım' kanıtını verebilir. Daha sonra metafizik özellikle varlığın uzak gaye sebeplerinin kanıtını 'tümdengelim' olarak sağlar. Metafiziğin amacı ancak başka bir ilimden sonra bir ilkenin elde edileceği hususudur. İnsan aklı yetersiz olduğu için 'ilk İlke'den ikincilere, sebepten sebepliye gidişi anlamaya gücü yetmez. Ancak ayrıntıya girmeden varlıktaki hiyerarşiyi kısaca kavrayabilir. İbn Sina'ya göre bu bakımdan metafizik aslında diğer bütün ilimlerden üstün sayılsa da diğer bütün bilimleri öğrendikten sonra öğrenilebildiği için onlardan sonra gelmektedir. Nitekim 'metafizik' (fizikten sonra) anlamına gelmekle (mâbâdettabîa), tabiatla kastedilen hareket ve sukûnun ilkesi durumundaki güç değil, güç ve arazlar (ilinekler) da dahil olmak üzere cismani maddede ortaya çıkan olayların tamamıdır.

Tabiat ise belli bir yapıya sahip olan doğal cisimdir. Doğal cisim sahip olduğu özellikler dolayısıyla duyulan nesnelerden meydana gelmiştir. Bizim ilk gözlemlediğimiz şey bu duyulan varlıklardır. 'Fizikten sonra'nın anlamı ise bize kıyasla sonralıktır. Biz önce fizik dünyadaki duyulur nesnelerin niteliklerini tanır ve böylece onların doğal varlıklarını duyumlarız. İbn Sina'ya göre metafizik ilmi özü bakımından dikkate alındığında fizikten yani nesnelerden önce de gelebileceğinden metafizike en uygun isim 'Mâkablettabîa' (fizikten önce) olmalıdır. Çünkü bu

33. İbn Sina, a.g.e., s. 142.

ilimde (metafizikte) araştırılan şeyler öz itibariyle ve genel anlamda fizikten önce gelir. Örneğin metafizik alanına giren aritmetik veya sayı bir yandan fizik maddelerde ve diğer yandan fizik varlıkta da bulunur. Bu bakımdan aritmetiğin sayıya ilk bakışı adeta onun hayalde bulunduğu izlenimini verir. Aslında sayı ancak bu özelliği ile hayal edilebilir. Çünkü aslında sayının hayaldeki varlığı fiziksel nesnelerin toplanma, ayrılma, birleşme ve bölünme özelliklerinden elde edilmiştir. Anlaşılacağı gibi bu durumda aritmetik; sayının kendisini ve niteliklerini mutlak sayı olarak dikkate almayıp, aksine onun niteliklerinin gösterilebilir türden olan şeyleri kabul etmesi bakımından dikkate alır.[34]

Ibn Sina'ya göre her disiplin olgunlaşıp gelişmeden önce bir ilk ortaya çıkış dönemi geçirir. Bu sebepten felsefe önceleri retorik düzeyde incelenirken daha sonraları diyalektik yöntemle incelenmeye başlandı. Felsefenin fizik alanı halka yönelik olduğu halde matematik ve metafizik alanı ile daha bilgili olan bir entellektüel kesim ilgilenmeye başladı.

Naturalist Eğitim Anlayışı

Ibn Sina kozmik varlıkları; Akıllar (melekler), semavi nefisler, gök cisimleri ve ay-altı cisimler olarak dörde ayırır. Akıllar (melekler), semavi nefisler (göksel ruhlar, nefisler) ve gök cisimleri ay-üstü âlemdir. Ay-üstü âlemi oluşturan basit cevherler (özler) ile oluşma ve bozulma (kevn ve'l fesad) ilkesinin geçerli olduğu cisimler arasındaki ontolojik fark, göklerle yer arasındaki astronomik ve kozmolojik farka karşılıktır.

Ibn Sina'nın astronomi ve kozmolojisi monoteist dinlerde yorumlandığı şekliyle anjeoloji (melek-bilim)'ye bağlanabilir. Dinsel perspektifte melekler, insanın modelini ve dünya hayatında insanın yükseleceği hedefi teşkil eden prototiplerdir.

Ay-altı alemde varolmanın şartı; madde olmaksızın ayrı bir surette varolabilen -ay-üstü alemdeki varlıkların aksine- bütün şekiller (suret) için madde, bütün maddeler için ise şeklin zorunlu olmasıdır. Gerçekten bu alemdeki bütün değişmelerin sebebi de bu zorunluluktan kaynaklanmaktadır; madde durmaksızın, devamlı bir şekilden (suret, form) diğerine geçer. Oluşma ve bozulmanın meydana geldiği ay-altı âlemde bütün varlıklar her biri belirli doğal özelliklere sahip dört elementten (toprak-su-hava-ateş) meydana gelmiştir. Ibn Sina'nın *el-İşaret ve't-Tenbihat*'ta belirttiği üzere; bu dört element çeşitli durumlarda farklı suretler kabul eden aynı maddeden meydana gelmiştir. Bu nedenle dört element sürekli birbirine dönüşür.[35]

34. Ibn Sina, a.g.e., s. 143.
35. Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 267, İnsan Yayınları, İstanbul,

Aristoteles'e bağlı olarak İbn Sina da ay-altı alemdeki (dünya, arz) her elementin, meydana geldiği unsurlara (elementlere) bağlı olarak doğal bir mekana sahip olduğunu savunur. Yeryüzündeki (dünyü, arz) her değişme, gerçekte her cismin kendi doğal mekanına dönme isteğinden kaynaklanmaktadır.[36] Doğal düzende su toprağın üstünde yer alır. Aşağıda nemli yukarıda kuru özelliklere sahip olan hava suyun üstünde, ateş ise havanın üstünde yer alır. Atmosferde ve yerde meydana gelen bütün değişmeler; elementleri doğal yerlerinden uzaklaştıran ve birçok cismi doğalarına uygun yeri elde etmek için çaba içine sokan yeni bir dengenin oluşması ve orijinal dengeden uzaklaşmasının sonucudur.

Dört elementin belirli ölçülerde karışmasından yeryüzündeki en aşağı varlık alemi olan madenler, bir ileri aşamadaki karışımlarından bitkiler meydana gelir. Daha üst aşamalarda ise hayvanlar ve hayvanların en akıllısı insanlar oluşmuştur. Sonuçta insana ulaşan yeryüzündeki üç varlık alemi (maden-bitki-hayvan) her varlık derecesinde farklı yetiler ortaya koyan dört elementten meydana gelir. Yeni bir saflık derecesine ulaşan, mükemmel ahenk ve dengeye gittikçe daha fazla yaklaşan elementler, kendilerine uygun olanlara meylederler. Eşyaya yaşam veren şey, cevherlerin bileşikler haline dönüşmesidir. Karışım ne kadar ahenkli ise, ortaya çıkan bileşik, genellikle belirli bir yaşama o denli araç teşkil eder. İbn Sina'ya göre mükemmel denge, gök varlıklarının sahip olduğu, insanın da sahip olabileceği mükemmel entellektüel yaşamın ortaya çıkmasını mümkün kılar.[37]

İbn Sina tıp sanatının büyük ustalarından Hipokrat ile Galen geleneklerinin birleştirici ve geliştiricisi olarak insanı fiziksel, psikolojik bütün yapısıyla incelemiş ve insanın kozmolojideki yerini açıklamaya çalışmıştır. İnsanı bir mikrokozmos (küçük evren) olarak gören İbn Sina, insanı açıklarken aynı zamanda büyük evren olan makrokozmosu da açıklar ve aralarındaki kopmaz bağı böylelikle ortaya serer. Ona göre insan bedeni; yani insanın fiziki yapısı ile ilgili bilimler, insanı eşyanın kökeni ile ilgili bilimlere yöneltir. «İtimada değer olup olmadıklarını anlamak için köken ile ilgili bilimlerin kabul edilen ilkeleri önceden bilinmeli veya varsayılmalıdır ve mantıksal olarak daha önce gelen diğer bilimlerden bunlara çıkarsamalar yapılmalıdır. Bu şekilde adım adım ilerlenir ve sonuçta bütün bilginin başlangıcı olan saf felsefe; yani metafiziğe ulaşılır.»[38]

---

36. İbn Sina, Şifa, Tabiiyat, s. 145; Fenn-i semma-i tabii s. 384'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 268.
37. İbn Sina, A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book (çev. ve eleştiren: O. C. Gruner, Londra, Luzac and O., 1930, s. 535)'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 278-279
38. İbn Sina, a.g.e., s. 31-32'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 279.

İnsan ile evren Arasındaki Uyum (Sempati)

İbn Sina'ya göre Mikrokozmos (insan) ile Makrokozmos (evren) arasındaki uyum, aralarında varolan sempati ve ahenk nedeniyledir. İnsanın bu uyumu farkedebilmesi için bilincinin aldığı eğitimle yetkinleşmesi gerekmektedir; zira evreni yetkin bir bilinçle gözlemlemeyenler bu ahenk ve uyumu farkedemezler. İnsan nefsi kendisini saflaştırdığı; yani maddi hazlardan uzaklaşıp kendisini ilime adadığı ölçüde yoğunlaştırdığı bu manevi enerjisiyle dünyayı daha iyi tanıyabilir. İnsanların çoğunda nefis zayıftır ve bu nedenle benliklerine fazla eziyet verecek olan eğitimin ömür boyu sürecek külfetine katlanamazlar. Bilincini yetkinleştirmiş insanların istekleri kozmosun düzenini bozmaz. «İnsanla evren arasındaki sempati tüm kozmosu kaplayan aşka dayanır»[39] diyen İbn Sina **Risale fi'l - aşk** (Aşk Risalesi) adlı makalesinde aşkı mineraller ve bitkilerden, insanlar ve insan üstü dediği meleklere dek tüm varlık alemlerini birbirine bağlayan içsel bir güç olarak ele alır. Bu aşk ve sevgi ontolojik hiyerarşinin her düzeyinde farklı bir şekilde kendisini gösterir.

Risale fi'l - aşk adlı kitabında aşkı varoluşun en önemli sebebi olarak kabul eden İbn Sina şöyle der: "Bir gaye ile belirlenmiş her varlık, doğal olarak mükemmele; yani Hayr-ı Mahzun (Pure Good Saft İyi) gerçekliğinden kaynaklanan iyiliğe yönelir. Aynı şekilde kötü hatalardan, yani maddesellik ve hiç olmaktan (nonbeling) kaçınır; çünkü tüm kötülükler maddeye ve hiçliğe bağlanmaktan doğar. O halde bir gaye için yaratılan tüm varlıklarda doğal bir arzu ve doğuştan bir aşk vardır. Ve bu varlıklarda aşk varolmalarının sebebidir."[40]

Her varlığın sahip olduğu ve ona ulaşmaya çalıştığı mükemmelliğin sebebi doğuştan itibaren bir lütuf olarak kendisine verilen aşktır. Hatta cansız nesnelerde bile evrensel aşk kendisini örneğin maddeyi şekle (form'a) cazip gösteren veya bir varlığın doğasındaki mükemmelliği koruyan bir güç olarak gösterir. İşte bu yüzden bitkisel ve hayvansal bütün varlıklar kendi yetilerine göre belirli bir aşka sahiptirler. Beslenme fonksiyonunu yerine getirmek için vücuda yiyecek sağlama isteği veya oranlarına uyacak şekilde vücut ölçülerinin artması veya hayvanların gönüllü ve doğal aşkları, bunların hepsi tüm yaratıkları kaplayan kozmik aşktan kaynaklanır. «Tezahürleri alan her varlık, tezahürleri O'na kapasitesinin elverdiği ölçüde benzemek isteği için algılar.»[41] "O" (Mutlak İyi), doğal olarak kendisinden kaynaklanan varlıkları sevdiği için kendisini göstermek ister. 'Mutlak İyi, kendi tezahürünün başkaları tarafından algılanmasını ister. Bu algılamayı en iyi ortaya koyanlar ise O'na en yakın mertebeye ulaşan kutsal ruhlardır"[42]

---

39. İbn Sina, Risale fi'l - aşk, (çev. E. L. Fackerheim, Medieval Studies, 7: 208-228, 1945, içinde)'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 288, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
40. İbn Sina, Risale fi'l - aşk, s. 212'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 288-289.
41. İbn Sina, a.g.e., s. 277'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 289.
42. İbn Sina, a.g.e., s. 288'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 289.

Karakter Özellikleri

Her insan değişik bir karaktere sahiptir. İnsan karakterleri mensup olduğu ırk ve coğrafi bölgelere göre farklı özellikler gösterir. "İklim insana sadece <<doğal>> olarak değil, mikrokozm olarak insanla kozmik çevresi arasındaki yakın bir ilişkiye sebep olduğu için de etki eder."[43] Ilıman iklim kuşağında yaşayan insanlar, iklimi sert bölgelerde yaşayanlara oranla daha sakin mizaca sahiptirler. Mizaç (karakter), mevsimlerin değişmesi ile de farklı özellikler gösterir ve her mevsimde insan vücudu yeni bir dengeye kavuşur.

İbn Sina'ya göre insan karakteri dört elementte (toprak, su, hava, ateş) bulunan birbirine karşıt dört niteliğin karşılıklı ilişkisi sonucunda ortaya çıkan niteliktir.

Her canlı kendi işlev ve performanslarına en uygun mizaçla donatılmıştır. Yeryüzündeki canlılar arasında insan en uygun mizaçla donatılmış olanıdır. İnsan aklının mikrokozmik düzeydeki fonksiyonu, insanın sahip olduğu yetiler hiyerarşisine dayanır. Bu yetiler, kozmik varlık hiyerarşisinde kendisinden aşağıdaki varlıkların özelliklerini de taşır. İnsan nefsi hayvan ve bitki nefslerinin (canlılık ilkelerinin) güçlerinden başka, aksiyon (amel) ve spekülasyon (teori) yeteneklerine de sahiptir. Bu iki yetenek insana duyulur dünya ile akledilir dünya arasında bir yer kazandırır.

İnsan potansiyel olarak göksel akılların (meleklerin) tabiatına sahip olduğu gibi bitki hayvan ve minerallerin tabiatına da sahiptir.[44] Bir mikrokozmos olarak insan, tüm varlık düzeylerini kendinde barındırır ve varlığının prensibi olan bir akla sahiptir. Evrende en yüksek ilke ise, diğer varlık alanlarının kendinden sonra geldiği akıl (Intelleckt)'dır. Evren (makrokozmos); duyulur alemi akledilir aleme dönüştüren insanın akletme yetisi sayesinde mikrokozmos olan insanla bütünleşir. İbn Sina insanı, varoluşçu felsefeyi çağrıştırır gibi bu dünyada kaybolmuş ve asıl yuvasını unutmuş bir gezgin olarak tanımlar.

İbn Sina'nın tabiata yaklaşımı; kozmolojiyi metafiziğin bir branşı olarak ele alıp makrokozmosu mikrokozmozla benzerlikler kurarak incelemesidir. İnsanı bir beden ve canlılık ilkesi olan ruh birliği şeklinde ele aldığından fizyolojik ve psikolojik rahatsızlıkların da birbirlerinden kaynaklandığını belirtir. Bugün modern psikolojide sözkonusu edilen psikosomatik hastalıklar üzerinde durmuş ve bu hastalıkların tedavisinde başarılı neticeler elde etmiştir. Bu konuda yaptığı çalışmalar Nizami-i Aruzî'nin *Çehar Makale* adlı eserinde de belirtilmektedir.

---

43. İbn Sina, A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book, s. 60'dan nakl. Nasr Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 282.

44. A. F. Von Mehren, Vous theosophiques d'Avience, Le Muse'on, 4: 606-607 (1885)'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 286.

İbn Sina akıl hastalıkları konusunda ve ruh hastalıklarında; çağına ve bugüne göre, hattâ üst düzeyde bir takım gerçekleri yakalamıştır. Birincisi ruhsal aygıt dediğimiz yapının birtakım alt yapılardan oluştuğunu göstermesidir. İkincisi duygusal fonksiyonların entellektüelfonksiyonlardan alçak düzeyde bir takım merkezler tarafından kontrolünü (-ki ona tabi nefes diyor, merkez demiyor-) kontrol edildiğini ortaya koymasıdır. Bu 1904 yılında Jakson'un ortaya attığı teoridir. O zamana kadar kimse bunun farkına varmamıştır. Bugün nöroloji, psikiyatri bu varsayımın geçerliliğini her gün biraz daha hak verecek ölçüde ortaya koymaktadır. Bugün insan davranışlarını taklit eden şeylerde, cihazlarda aynı sistem işlerliğini sürdürmektedir. Demek oluyor ki çağına göre çok önemli, saymakla bitmeyen ilerlemeler kaydetmiştir. Bu önemli ilerlemelerden bir tanesi de reaktif depresyonlar yani teessüri bir takım reaksiyonların melankoli değil de bunun doğrudan doğruya bir obje kaybından ileri geldiğini söylemiş olmasıdır. Ancak 1920'lerde Abraham bu düşünceyi bir yeni psikoanalitik kuram diye ortaya atmıştır.[45]

Natüralist Eğitim Çerçevesinde Bilgelik Yolu

İbn Sina evreni ilahi bilginin (marifet, gnosis) yol aldığı geniş «semboller kozmosu» olarak ele alır. Kozmos bilge (arif) için dışsal bir nesne değil, içsel bir gerçekliktir. Böylece bilge tabiatın bütün çeşitliliğini kendi varlığına aksetmiş bir şekilde algılar. Evrendeki fiziksel ve astronomik elementlerin transformasyonu sayesinde bunları araştırma yoluna giren yolcu (salik), bilgeliğe (marifete) giden yolda kozmosun sürekli olarak kendisinde içselleştiğini farkeder.[46]

İbn Sina *İşarat* adlı eserinin son kısımlarında bilgilenme yolunda ilerleyen üç sınıf bilge (arif)'den bahseder.

1) Takva ehli ve zühd sahibi olan zahid,
2) Düşüncesini ilahi kutsiyete çeviren abid,
3) Aydınlanma (işrak) ve vecd ile marifete (bilgiye) ulaşan arif (bilge).

Bilge (arif)'nin amacı gerçeği (hakkı) bilmek ve onunla özdeşleşmektir. Bilgilenme mertebelerinden geçme, bilgenin kozmosda yaptığı yolculuktur. Bu yolda ilerledikçe gerçeğe yaklaşan arifin sadece ruhu değil tüm bedeni ve kalbi de aydınlanır ve bu aydınlanma neticesinde hata ve hastalıklardan korunur. Bu aydınlanma sayesinde bilge, normal insanların bilemeyeceği gelecek hakkında da bilgi sahibi olabilir; zira geleceği tahmin etmek, geçmiş verileri bilimsel olarak incelemekle mümkündür. Bilge böylece nesneyi, varlıkları sadece görünür yüzeyleriyle değil fakat aynı zamanda ne iseler o olarak da görebilir.

45. F. A. Göksel, İbn Sina'da Psikoloji ve Psikiyatri (İbn Sina Sempozyumu, Ank, 1984), s. 565-567.
46. Corbin, H., Avicenna and the Visionary Recitals s., 33 (çev. W. Trask)' den nakl. Nasr, Seyyid, Hüseyin, a.g.e., s. 291.

İbn Sina sembolik olarak kaleme aldığı **Hayy İbn Yekzan** (Uyanık Olanın Yaşayan Oğlu) adlı eserinde arifin (bilgenin) yolculuğunu Doğu olarak sembolize edilen ve ışık meleklerinin alanı olan saf şekil (form) dünyasından başlatır. Bu dünyanın karşıtı saf maddeye karşılık gelen ve toprağı sembolize eden Batı'dır. Bilge ve 'pir' olan Hayy İbn Yekzan (Uyanık Olanın Yaşayan Oğlu) yolcuya (salik) bir melek olarak görünür ve ona evreni tüm fiziksel gerçekliklerin sembollere dönüştüğü ve yolcunun katetmesi gereken bir yol olarak anlatır. O, yolcuyu bu semboller kozmosunda saf ışık Doğusuna yolculuk etmeyi teşvik eder.

Risalet el-Tayr'da yolcu günlük yaşamın sıradanlağından arınarak bu yolculuğa koyulmayı kabul eder ve 'meleklerle' birleşerek kozmik dağ (kaf) sıralarını ve vadileri aşar.

Salaman ve Absal'da* yolculuğun son bölümü anlatılır. Anlatılan hikayede arifi (bilgeyi) sembolize eden Absal'ın ölümü; aydınlanma sürecinden geriye dönüş olmadığını vurgulamaktadır. Bilgenin (arifin) kozmosda yaptığı yolculuk boyunca karşılaştığı zorluklar onun bilincinin aydınlanmasına, kozmosu öğrenmesine (kozmogoni) ve böylece kendi kökenini yolculuk ettiği evrene dayandırmasını sağlar.[47]

Arifin (bilgenin) yolculuğu madde dünyasından saf şekiller (formlar) dünyasına; yani Batıdan (Occident), Doğuya (Orient) doğrudur. Güneşin doğduğu yer olan Doğu ışık ülkesini sembolize eder. Güneşin battığı yer olan Batı ise madde dünyasının karanlıklarını sembolize etmektedir. Bu dünyadaki tüm varlıklar şekil (form) ve maddeden meydana geldikleri için kendilerinde hem Doğu'nun hem de Batı'nın özelliklerini barındırırlar. Görsel dairede (visionary cycle) şekil (form); «bir şeyin o şey olmasını» sağlayan öz veya «idea» (hakikat)dır. Arifin (bilgenin) yolculuğu onu maddenin karanlıklar dünyası olan Batı'dan, saf şekiller (formlar) dünyası olan Doğu'ya, maddi bedenden, üç varlık aleminden ve düşünce dünyasından yükselerek ışığa, aydınlığa ulaştırır.

---

*) Salaman ve Absal İbn Sina'dan önce Huneyn İbn Ishak tarafından tercüme edilen Hermetik bir eserin de adıdır. İbn Sina'nın anlattığı hikayede Salaman ve Absal iki üvey kardeştir. Absal, memleketin yöneticisi akıllı ve çok yakışıklı olan ağabeyi Salaman tarafından yetiştirilir. Salaman'ın karısı kayınbiraderi olan Absal'a aşık olur, fakat Absal ona yüz vermez. İsteği kabul olmayan Salaman'ın karısı, bunun üzerine kız kardeşini Absal ile evlendirmek ister ve gerdek gecesi onun yerine geçer. Ancak ışıkların yakılması üzerine gelinin ağabeyinin karısı olduğunu farkeden Absal bu duruma tahammül edemez ve memleketi bir grup askerle terkeder. Ordusuyla geçtiği her yeri fetheden Absal bütün dünyayı dolaştıktan sonra ülkesine geri dönerek fethettiği toprakları ağabeyi Salaman'a verir. Dönüşünden sonra, Salaman'ın karısının yinelenen aşk tekliflerine ısrarla cevap vermeyen Absal kadının kindarlığına maruz kalır. Absal'ın askerlerini para ile kandıran kadın, savaşta onunla beraber savaşmamalarını sağlar ve neticede Absal yaralanır, öldüğü zannedilerek ormanda bırakılır. Ancak ormandaki hayvanlar onu tedavi eder ve böylece Absal bir kez daha ülkesine dönme gücü kazanır. Planlarının boşa çıktığını gören Salaman'ın karısı bu sefer hizmetçilerinin yardımıyla Absal'ı zehirleyerek öldürür. Kardeşinin ölümüne çok üzülen Salaman onun ölümünden karısının sorumlu olduğunu farkederek hizmetçilerle birlikte aynı zehirden içmeye zorlar. (Corbin, H., Avicenna and the Visionary Recital, s., 224-226, (çev. W. Trask)' den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 388-389.)

47. Corbin, H., Avicenna and the Visionary Recital s., 33'den nakl. Nasr, Seyyid, Hüseyin, a.g.e., s. 293.

Arifin (bilgenin) bilincinin aydınlanmasını ve evrenin olgudan (fact) sembole dönüşmesini belirten bu yolculuk, İbn Sina'nın «seçkin bilimi» (ilm el-havas) dediği ve sadece seçkinlerin anlayabileceği sembolik bir dille anlatılabilir.[48] Bu anlatımı sadece bilinci şekil değiştiren veya «kavramsal boyutlar»a sahip olan bilgeler anlayabilir. Diğerleri için bu hayal ürünü bir hikaye veya hurafe olarak kalır.

İbn Sina'nın **Hayy İbn Yekzan**'da sembolik bir dille anlattığı bilgelik yolcusu, uzun ve zorlu öğrenim sürecinde ilk önce içinde yaşadığı tüm madde dünyasını öğrenmek zorundadır.

Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in de **Hayy İbn Yekzan** adlı tabiat içinde tek başına yaşayan bir insanı ve onun eğitim sürecini anlattığı felsefi bir romanı vardır. İbn Sina'nın bu eserinde de; evrenin bir parçası olan insanın bilgilenme aşamaları anlatılır. Yolculuğun ilk aşamasında yolcu bir çok bölgeden geçmelidir:

1) İçinde ne insan ne hayvan ve ne de bitki ve maden bulunmayan havayı (elementary air) sembolize eden geniş bir çöl.
2) Mineralleri dağları, rüzgarlar ve bulutları oluşturmak için birleşen elementler ve onların buharları (exhalations).
3) Elementlerin daha iyi bir karışıma sahip olduğu ve bitkilerin de yer aldığı dünya...
4) Akıl veya «mantık»'a sahip olmayan ve hayvanları da içeren varlıkların yer aldığı dünya.[49]

İbn Sina'nın burada özetle anlatmak istediği tüm kozmos'un bir parçası ve küçük bir örneği olan insanın <<kendini tanıması>> için bütün kozmosu tanımaya çalışması gerektiğidir.

Üç varlık alemini, insanı ve dünyevi bölgeyi aştığı zaman yolcu henüz Batı'yı; yani dünyayı aşamamıştır, gök küreler henüz Batı'ya mensuptur; çünkü onlar da madde ve şekilden meydana gelmiştir. Göklerle ilgili oriental bilgi astronomik bilgi ile aynı değildir ve görülebilenin ötesine de değinmektedir. Yolcunun görülebilen (visible) göklerde yaptığı yolculuk, İslam astronomisindeki dokuz gezegeni ve Aristotelyen sistemindeki ellibeş uyduyu aşması ile tamamlanır. Yolcu dokuz bölgeden geçer:

1) Ay: Kısa boylu çok hareketli insanların yerleştiği iklim. Bu şehirler sayıca dokuzu bulur.

2) Merkür: Daha kısa boylu fakat hareketleri daha yavaş insanların yerleştiği bölge. Bu bölgenin insanları inceleme, sihir ve büyü sanatlarını severler. Latif (ince) ve engin bir etkinlik yeteneğine sahiptirler. Bunların şehirlerinin sayısı ondur.

48. Corbin, H., a.g.e., s., 290, n. 2'den naklen, Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 294.
49. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 296.

3) **Venüs:** Eğlenceyi seven, hiçbir üzüntüleri olmayan, güzel ve tatlı insanların yaşadığı bölge, Müzik ve güzel sanatlardan hoşlanırlar ve bir kadın tarafından yönetilirler. Dokuz şehirleri vardır.

4) **Güneş:** Çok büyük bedenlere sahip ve çok yakışıklı insanların yaşadığı ülke. Onların özelliği kendilerinden uzaktakilere aşırı cömertlik göstermeleridir. Şehirlerinin sayısı beştir.

5) **Mars:** Yeryüzünü tahrip eden insanların yaşadığı ülke. Yaralamayı, öldürmeyi ve sakat bırakmayı severler ve sürekli kötülük yapmak isteyen kırmızı derili bir melik (hükümdar) tarafından yönetilirler. Bu melikin yukarda geçen kadın yönetici tarafından baştan çıkarıldığı, derin bir aşka düştüğü söylenir. Bu memleketin şehirlerinin sayısı ise sekizdir.

6) **Jüpiter:** Bu bölgede oturanlar çok akıllı, dengeli ve dindardırlar ve faziletlerini tüm evrene yaymışlardır. Kendilerini tanıyan, tanımayan, yakın, uzak herkesi severler. Şaşırtıcı derecede güzel ve aydın yüzlüdürler. Sekiz şehirleri vardır.

7) **Satürn:** Kötüye eğimli olan, fakat iyiye yöneltildiklerinde aşırı derecede iyiliksever olan insanların ülkesi. Bu insanlar işlerinde acele etmezler ve sürekli ertelemeye alışmışlardır. Sekiz tane şehirleri vardır.

8- **Burçlar Kuşağı:** Bir kısmı şehirlerin dışında yalnız yaşayan kimselerin oturduğu geniş ülke. Bu ülke oniki bölge ve yirmisekiz istasyona ayrılır. Hiç bir grup diğerinin istasyonunu terkedilmeden istila etmez. Daha önce anlatılan yolcuların tümü bu ülkeden geçerler ve etrafında dolaşırlar.

9) **Yıldızsız Bölge:** Bu güne dek hiç kimsenin görmediği ve kozmosun en ucunda bulunan bölge. Bu bölgede ne şehirler, ne kasabalar ne de insanların sığınabileceği bir şey yoktur. Hiç bir insan burada barınamaz. İlahi kader buradan daha aşağıdakilere iner. Buradan daha yukarıda yerleşilmiş bir bölge yoktur. Evrenin sol tarafını meydana getiren gökler ve yer, yani Batı (Occident) burada son bulur.[50]

Bütün bu göksel kozmosu öğrenen yolcu daha sonra fiziksel semaların ötesinde yer alan Doğu (Orient)'ya yönelir. İbn Sina'nın **Hayy İbn Yekzan**'da anlattığı bu sembolik yolculuk veya bilgilenme, aydınlanma sürecinde Hayy İbn Yekzan; yolcuya yol gösteren bir melik olarak sembolize edilir. Yolculuğun sonunda **Hayy İbn Yekzan** yolcuya şöyle seslenir:

"Seninle sohbet ederken, seni uyanmaya teşvik ederek o melike (herşeyin başlangıç sebebine) yaklaştırmaya çalışmasaydım, O'na karşı beni senden ayıracak ibadetleri yapmak zorunda kalacaktım. Şimdi eğer istiyorsan beni takip et, benimle birlikte ona gel. Selam."[51]

---

50. Corbin, H., a.g.e., s., 336-342'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 297-299.
51. Corbin, H., a.g.e., s., 379'dan nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 299.

Pratik Alana Yansıyan Eğitim Olarak Ahlak

Gerek klasik Yunan felsefesinde, gerek Farabi ve İbn Sina'nın geliştirmeyi başardıkları İslam felsefesi geleneğinde ahlak konularını felsefenin öteki konularından, sözgelişi metafizikten, psikolojiden veya siyasetten ayırmak mümkün değildir. Bunun başlıca sebebi felsefenin bütünüyle insanı kemâl ve saadete götüren bir yol, Ebu Bekir Razi'nin deyimiyle bir "es-sîrat-ul-felsefiyye" olarak telakki edilmesidir. İbn Sina'nın *Es-Şifa, en-Necat* ve *el-İşarat* gibi büyük felsefi eserlerinin özellikle rastyonel psikoloji ile ilgili bölümlerinde, nefsin mahiyeti ve akibeti hakkında kaleme alınmış nisbeten daha küçük hacimli risalelerinde ve bu arada "tasavvufi" diye adlandırabileceğimiz yazılarında "nazari ve ameli kemâlin ilmî" demek olan ahlak merkezi bir önem arzeder.[52]

İslam filozoflarının ahlak konularını ele alış tarzlarında, bazı tarif ve tasvirlerinde Yunan felsefesinin önemli ölçüde etkili olduğu açıkça görülmekle birlikte, bu, birbirinden büyük ölçüde farklı iki kültür geleneği içinde yetişmiş olan İslam ve Yunan düşünürlerinin uğraştıkları problemlerin aynı olduğu anlamına gelmez. Mesela, İbn Sina, kainatın tek ve mutlak Yaratıcı'sına inanmayı nazari kemalin (teorik yetkinliğin), Kur'an'ın yerine getirilmesini buyurduğu ibadetlerin yerine getirilmesini de ameli kemalin (pratik yetkinliğin) vazgeçilmez şartı olarak görmektedir. Böyle bir görüş, Yunan filozofları için sözkonusu olamazdı.[53] İbn Sina'nın ahlakla ilgili yazılarını iki ana grupta toplamamız mümkündür: Felsefi dolayısıyla teorik yazılar; tasavvufi dolayısıyla dini yanı ağır basan yazılar. Her iki grup yazıların konuları arasında bir paralellik görülmektedir. Birinci gruba dahil olan eserlerin ele aldıkları ilk nokta "nefs", dolayısıyla, "insan nedir?" sorusudur. Nefsin tarifi ve nefsin güçlerinin tasnifi teorik ve pratik faziletlerin tarif ve tasnifinin esasını teşkil etmektedir. İbn Sina sözkonusu güçleri üç ana grupta toplar:

NEFS		
NEBATİ	HAYVANİ	İNSANİ
Beslenme	Hareket etme	Bilme
Büyüme	Algılama güçleri	Yapıp-etme (güçleri)[54]
Üreme güçleri		

Nefsin bu güçleri arasında tam sıra düzeni vardır. İnsani kemalin kazanılabilmesi için bir alttaki gücün bir üsttekine yardım etmesi gerekir.[55] İbn Sina'nın ah-

52. Aydın, M. S., İbni Sina'da Ahlak, (Uluslararası İbni Sina Sempozyumu, Ank. 1984) s. 117.
53. Aydın, H. S., a.g.e., s. 117.
54. Avicenna's De Anima, Fazlu 'r-Rahman, Oxford University press, 1973, Makale 1, Bölüm 5, s. 39 vd; bkz. M. S. Aydın, a.g.e., s. 118.
55. Avicenna's De Anima, Fazlu 'r-Rahman, Oxford University press, 1973, Makale 1, Bölüm 5, s. 50 vd; bkz. M. S. aydın, aynı eser, s. 118.

lak anlayışı genelde gaye güdücü (: teleolojik)'dür. Bu görüşe göre önce değer teorisi kurulur, ahlaki yükümlülük teorisi bunun üzerine bina kılınır. Başka bir deyişle, önce neyin "kendi başına -iyi" (:el-hayr bizhâtihi) olduğu belirlenir ve hangi fiillerin faziletli hangilerinin kötü oldukları ona göre tespit ve tayin edilir. İbn Sina tıpkı üstadı gibi en yüksek iyinin "Yüce Mutluluk" (:es-saâdet-ul-üsva) olduğuna inanır. İbn Sina'ya göre, insan, nefsin bilici gücü sayesinde nihai gayenin mutluluk olduğunu bilir. Mutluluğun elde edilmesine yardımcı olan her fiil iyi, sözkonusu gayenin gerçekleşmesini engelleyen her fiil ise kötüdür. Nefsin bilici gücü sadece insanda bulunur. Nefsin hem bilen hem de yapıp-eden güçlerine "akıl" adı verilir. Aklın bu iki gücüne bağlı olarak "Hikmet" de nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sina'ya göre hikmet; "insani gücün yettiği nisbette nazari ve ameli hakikatlerin tasavvur ve tasdik edilmesi sureti ile nefsin kemale ermesidir."[56]

Nazari hikmetin gerçekleşmesi başlangıçta 'heyulani' durumda bulunan insan aklının bil fiil durumuna geçmesine bağlıdır. Akıl önce 'ilk akledilirler'i (doğrudan doğruya bilinen şeyleri; bütün kendisini oluşturan parçalardan büyüktür vs. gibi) alır. Bunlar ikinci akledilirler'in idrak edilmesi için bir vasıtadır. Bu sonuncuların idrakiyle akıl 'fiil' durumuna geçer. Ancak yine de kendisinden yukarıda bulunan dereceye göre 'kuvve halinde akıl' sayılır. 'Meleke' halindeki akıl, daha sonra suretleri kavrayan ve kavradığını kavrayan bir duruma gelince nazari kemal istikametinde önemli bir mesafe katedilmiş olur. Bu yükselişin son noktası "Mustefad akıl" derecesidir. Akıl, "heyulani" seviyeden "mustefad" seviyeye sadece kendi imkânlarıyla çıkamaz. Burada onun Faal Akl'ın yardımına ihtiyacı vardır. Bu aklın yardımıyla derece derece yükselen insan aklı, bilgi alanında her çeşit yetkinliği kazanır ve sonunda akıllar dünyasının bir üyesi haline gelir. Son noktada insan aklı Faal Akıl'la birleşir. "İttisâl" adı verilen bu birleşme, gerçek anlamda saadetin elde edilmesinden başka birşey değildir. Burada hemen hemen bütünüyle Farabi'yi tekrar eden İbn Sina'ya göre, Faal Akl'ın iki önemli görevi vardır: O, sürekli olarak fiil halinde olduğu için "süretleri verendir" (:vahib as-suvar). İkinci olarak bu akıl, insan aklını aydınlatır ve onu, maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak mutluluğun gerçekleşmesini sağlar.[57]

Nefisler, dünya hayatında farklı bedenlerde bulunduklarından farklı mizaçlara sahip olmuşlardır. Mutluluk, nefsin kazandığı yetkinlik derecesine göre olacağı için, bir nefsin hakkının olduğu mutluluk derecesinin bir başkası için sözkonusu olmayacağı gayet tabiidir. Sözgelişi "gelişmemiş nefisler" (:bulh) için öteki dünyada sadece Tanrı'nın rahmetinden bir "genişlik" vardır. Oysa İbn Sina'ya gö-

56. 'Uyun el-Hikme, Nşr. A. Bedevi Kahire, 1954, s. 16; bkz. M. S. Aydın, s. 118.
57. Aydın, M. S., a.g.e., s. 119.

re, hiçbir eğitime gerek duymadan Faal Akılla birleşebilen "kutsal akla" sahip müstesna kişiler, elbette çok yüce mertebelere ulaşacaklardır. Bu kişiler, doğrudan doğruya, sezgi ile, hakikatın bilgisine sahip olurlar.[58]

İbn Sina, tıpkı Aristoteles gibi ahlakı, "fiillerin nefisten kolaylıkla ve hiç bir düşünceyi gerekli kılmadan sudur etmesini sağlayan yatkınlık" olarak tanımlar.[59] Bu şu demektir; ahlaklı insan ara sıra erdemli fiiller işleyen biri değildir. Ahlaklı insan, önce içinde doğup büyüdüğü toplum hayatında yaygın olan ahlak ilkelerini taklîd etmekle yetinir, fakat daha sonra bilgi ve tecrübesi arttıkça sözkonusu ilkeler üzerinde düşünmeye ve şuurlu bir biçimde onları hayatında uygulamaya koyulur. Zamanla bu ilkeler onun varlığında, ahlak felsefesinde sık kullanılan bir terimle "içleşir". İşte ahlaki fiillerin içten gelen bir alışkanlık ile yapılması böyle bir sürecin sonucudur. Bu süreçte düşünmenin rolü büyüktür.[60]

İbn Sina'nın mutluluk anlayışı psikoloji ve ahlak temelleri üzerinde gelişip yükselmekte ve eskatolojide son hedefine ulaşmaktadır. İnsanın sahip olduğu her psişik gücün ve her şuurlu davranışın bir hedefi vardır ve o hedefe varmaktan bir haz duyar. İnsanın sahip olduğu her psişik güç kendisine uygun yetkinlik ve olgunluk (:kemal) noktasına ulaşınca bundan haz duyar. Öyleyse haz ve lezzet yetkinlik duygusundan başka birşey değildir.Fakat bu yetkinlik ile ruhun duyarlığı arasında sıkı bir ilişki vardır. Daha mükemmel, daha faziletli daha çok ve daha devamlı yetkinliğin verdiği haz, elbette ki daha üstündür.[61] Haz ve lezzet dediğimiz şey, psişik gücün fiil haline çıkmasından başka birşey değildir. Öyleyse haz ve lezzet yetkinlik duygusundan kaynaklanmaktadır.[62]

Hazları maddi ve sufli, manevi ve ulvi olmak üzene ikiye ayıran İbn Sina, insana gerçek mutluluğu kazandıranın manevi hazlar olduğunu savunur ve her türlü mutluluğu maddede arayan Hedonist düşünceyi şiddetle reddeder. Ona göre maddi hazlar insanın beş duyusuna hitab ettiği için sınırlı ve sonludur; duyu organları doyum naktasına varınca artık zevk almaz, hatta bu durum, zevk aldığımız şeyden nefret etmemize yolaçabilir. Eksik ve değişken bir karaktere sahip olan duyu hazları insanı mutlu kılamaz.[63]

İbn sina'ya göre, gerçek mutluluk varlığın hakikatını kavramak ve oradan İlk Yaratıcı'ya yükselerek ilahi alemi düşünmektedir. İnsanın bu mertebeye yükselmesi için önce varlığın nasıl meydana geldiğini, ilkelerinin nelerden ibaret olduğunu kesin delillerle ispatlamış olması, genel planda varlıkta meydana gelen olay-

58. Avecenna's, De anima, s. 248; bkz. M. S. Aydın, a.g.e., s. 123.
59. İbn Sina, Ahval'un-nefs, s. 136; Necat, s. 296; Şifa, s. 429; bkz. M. S. Aydın, a.g.e., s. 125.
60. İbn Sina, Şifa, s. 429, Necat, s. 295; bkz. M. S. Aydın, a.g.e., s. 125.
61. İbn Sina, Necat, s. 478; bkz, M. Kaya, İbni Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı (Uluslararası İbni Sina Sempozyumu, Ank. 1948), s. 498.
62. İbn Sina, Necat, s. 479; İşarat, IV/753; bkz. M. Kaya, a.g.e., s. 498.
63. İbn Sina, Necat, s. 479; Risale fi'l-Saade, s. 3; bkz. M. Kaya, a,g,e,, s. 498.

ların gaye sebeplerini ve "Ilahi İnayet"in nasıl olduğunu iyi anlaması gerekir.[64] İşte bu gibi ontik problemler üzerinde kafa yoran kimse İbn Sina'ya göre en mutlu insandır. Bunu yapabilen filozoftan başkası olamayacağına göre, gerçek mutluluğa eren sadece filozoflardır.[65]

İbn Sina ahlak konusunda, kendisinden önceki diğer İslam düşünürleri gibi eksiklik dediği fizikî kötülüğü olayların yetkinliğe ulaşamamaları şeklinde yorumlar.[66] Dokuzuncu yüzyılda yaşamış tıp bilgini El-Ruhavi de aynı şekilde şunları belirtir:

"... İnsanın kendi tabiatı için gerekli olan yiyecek, içecek ve diğer şeylere olan isteklerinde zararlı ile faydalı olanı ayırdedecek bir aklı vardır. Eğer aklıselimine uymazsa, zevkleri ve benzer konularda kötü ve zararlıyı takibederse, hastalık ve kötü belirtiler kendisini ölüme yaklaştıracaktır..." der.[67]

İbn Sina'ya göre devlet yönetiminde kanun yapıcının ilk amacı bir memlekette yaşayan halkı üç grup halinde düzenlemek olmalıdır: İdare edenler, çalışanlar ve koruyucular (askerler). Her grubun da ayrıca birer yöneticisinin olması gereklidir ve bu yönetici kendi idaresi altındakileri tekrar gruplandırarak her bir grubun başına ayrı ayrı birer yönetici getirmelidir. En baştaki yöneticiden en alttaki yöneticiye kadar hiyerarşik bir gruplandırmada alttaki sınıflar en üstteki yöneticiye bağımlı olacaklardır. En alttaki grup vatandaş (tebaa)'tır. Bir memlekette pek çok değişik iş ve görev olduğuna göre her bir grubun ödevleri ayrıdır ve kendilerine düşen ödevlerin öğretilmesi ve bu yönde eğitilmeleri de farklı olacaktır.[68]

64. İbn Sina, Necat, s. 479; bkz. M. Kaya, a.g.e., s. 499.
65. İbn Sina, Necat, s. 479; bkz. M. Kaya, a.g.e., s. 499.
66. Ülken, H. Z., İbn Sina'nın Felsefesi (Felsefe Arkivi 22-23/s. 70.
67. Levey, M., Preventive Medicine in Ninth Century Persia (Studies in Islam, 1971, Vol. VIII Nos. 1-4).
68. Horten, M., Die Metaphysik Avicennas, X. Abhandlung, s. 671-673 (Enthaltend, Die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik). (Übersetzt und Erläuterd von M. Horten). Halle, A. S. und New York Verlag von Rudolf Haupt, 1907.

BİRUNÎ (973-1051)

Biyografisi

Büyük Türk bilgini Birunî'nin* tam ismi; Ebu'l Reyhan Muhammed İbn Ahmed el-Birunî el-Harezmi'dir. Daima **el-Ustaz** (el-Üstad) lakabı ile anılan Birunî'nin h. 362 (m. 973)'te Kas (:Medine el Harizm) (bugünkü Şahabbas Veli)'ta doğduğu umumiyetle kabul edilmektedir.[1]

C. deVaux, Birunî'ye oriantalistlerin çoğunlukla "Şeyh ebu Reyhan" dediklerini belirtir ve sadece Fransızca'da kullanılan, Birunî'ye Fransızların taktıkları bir isimden bahseder ve Ortaçağda bu isimle meşhur olduğunu belirtir.[2] Batılı oriantalistlerin ünlü Birunî'ye verdikleri birçok isimler (mesela: Albiruni, Alberuni, vb)'e rağmen C. de Vaux'nun her nedense bu isimleri görmezden gelip istihzâya meyletmesi (bkz. Les Penseurs de L'Islam, s. 76), şayet kendi eseri her türlü zuhülden arınmış olsaydı mazur görülebilirdi; mesela C. de Vaux, artık bütün kaynakların ittifakla kabul ettiği 1051 olan Biruni'nin vefat tarihini, kendisi gibi düşünen bazı** oriantalistlere uyarak 1048 tarihine indirmiştir. (bkz Les Penseurs de L'Islam, s. 77). Ayrıca Yakut'un Margoliouth tarafından 1913 GMS serisinden

---

*) Birunî'nin Türk milliyetine ait olduğunu, eserlerinde yazı dili olarak Arapçasını pek iyi yazamadığından ve kendisinden bahsederken yaptığı açıklamalardan anlamak mümkündür. Mesela *Kitab'üs Saydana fit-Tıbb* adlı eserinin mukkadimesinde (:önsözünde); "ben gerek Arapçayı ve gerek Farsçayı ana dilimden sonra öğrendim. Bunların ikisi de benim ana dilim değildir. Bununla beraber bana; Arap diliyle hiciv ve zem edilmem (:yerilmem), Farsça meth ve sitayiş (:övgü) edilmemden daha hoş gelir..." (Z. Velidi Togan, Birunî madd. İslam Ansiklopedisi 2/636b). Bu sözlerinden açıkça anlaşılacağı üzere bazı araştırıcıların iddia ettikleri gibi Birunî'nin kesinlikle Arap ve Iranlı olmaması gerekmektedir.Biruni yine aynı eserinde; "... İlim dili yerine Arapça benim ana dilim ile ilim tesbit edilmiş olsa idi, oluk üzerine çıkmış olan deve veya tarla sürmek için çifte koşulmuş olan zürafaya şaşıldığı gibi şaşılır ve hayret edilir idi..." demektedir. Zamanının ilim dili Arapça olması nedeniyle bir ilim adamı olarak eserlerini bu dilde kaleme alan Birunî Arapça yapılan tercümeler sayesinde toplumun nasıl aydınlandığını şu sözleriyle dile getirir:" İlimler dünyanın dört tarafından Arapçaya aktarıldı; bunlar insanların kalplerini süslediler. (Birunî, Kitab'üs Saydana'dan nakl. Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, s. 161 (çev. Hakkı Dursun Yıldız, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1979)

Bunlardan başka Birunî henüz çocuk iken, Sir-Derya havalisindeki Sütkent'ten Harizm (:Kas)'e gelerek, Harzemşah'a hediye takdim eden ve muya (zift veya otlardan yapılmış bir ilaç anlamında) getiren ihtiyar bir Türkmen'e tesadüf ettiğini hatırladığından bahsetmekte olduğu gibi (Z. Velidi Togan, sıfat el-Ma'mura 'ala'l Birunî= Birunî's Picture of the World, s. 84, 114), *Kitab el-Saydana*'da gençliğinde Türkmen memleketinden tiryaklar ve otlardan yapılmış müfret ve mürekkep ilaçlar ile gayet etkili 'mumya' getiren bir ihtiyar ile daha görüştüğünü söyler. Demek oluyor ki; Birunî, gençliğinde hâtta çocukluğunda Türkçe bilmekte idi. Birunî oldukça tanınmış bir eserinde şu sözleri sarfediyor: "... Bu küçük deniz (:Buhayre), Türkçede "Hiz Tenkuzi" (:Kız Denizi) yani "Bahr el-Azra" olarak bilinir. (Birunî, Tahdidu Nihayet el-Emâkin, s. 23; bkz. N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s. 118).

Birunî'nin eserlerinde görülen Türkçe kelimelerin yazılışlarında -bir cinstenlik- göze çarpmaktadır. (Mesela; ısı, tengiz, hız). Bunlardan Birunî'nin Türkçesinin, Harizm'in bilhassa Peçeneklerinin tesiri altında kalmış olduğu anlaşılan yerli Türkçesi olduğu görülmektedir. Bütün bunlara bakarak, Birunî'nin ana dilinin büyük bir ihtimalle Türkçe ve kendisinin Türk olduğu tahmin ve kabul edilmektedir. (bkz. Z. Velidi Togan, Birunî madd. İslam Ansiklopedisi 2/636a, b)

1. Togan, Z. Velidi, Birunî madd. İslam Ansiklopedisi 2/635a.
2. Vaux, C. de, Les Penseurs de L'Islam 2/76.

**) Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, s. 150'de Birunî'nin vefat tarihi olarak 421/1030' gösterilir.

yayınladığı *İrşad'ül-Erib* adlı eserini bir kaynak olarak göstermesi diğer önemli kaynakları ihmal etmesi bakımından pek isabetli değildir; çünkü Yakut'un sırf şairlerden ve ediplerden bahsettiği *İrşad'ül-Erib* adlı eserinde şairlik ve ediplikle hemen hiç ilgisi bulunmayan Birunî'den ne sebeple söz etmiş olduğunu anlamak mümkün olmadığı gibi, zaten anekdotlarla doldurulmuş biyografi datalarının Birunî'nin hayatını tasvire kâfi gelmeyeceği meydandadır.

Onuncu yüzyılda Birunî kelimesinin Beyrunî olarak telaffuz edildiğini söyleyen Aydın Sayılı Birunî'yi Beyruni olarak belirtir.[3] Biruni kelimesinin yazılış ve anlamı yönünden eski ve yeni kaynaklarımızda tam bir ittifak yoktur. Yalnız tartışılmayan "Biruni" kelimesinin Farsçada "Dış" mânasına geldiğidir. Buna göre Birunî "Dışarıdan, taşralı, yabancı" gibi anlamlara gelir. Birunî'nin kendi ifadesinden anlaşıldığına göre (Yakut, İrşad, VI, 313), muhtemelen babasını küçük yaşta kaybetmiştir; çünkü Birunî onu iyice hatırlayamadığından bahsetmektedir. Annesi ise topladığı odunları satmakla geçinen bir kadın imiş. (Yakut, İrşad, VI, 313). Harzemşahlar sülalesinden meşhur alim, astronom ve matematikçi Ebu Nasr Mansur İbn Ali İbn Irak, Birunî'yi himaye edip yetiştiren hükümdarlar arasında en önemlilerindendir.[4] Ebu Nasr Mansur; "sinüs kanunu'nun" bazı özel hallerine ilişkin olanlarını ilk bulan ve böylece bu kanunun kapsamını genişleterek onu genelleştiren kimse olarak kabul edilebileceği için[5] Birunî'nin böyle kuvvetli hocadan ders almış olmasının önemi ortaya çıkar. Yakut'un belirttiğine göre, Birunî'nin diğer bir hocası da Abd el-Samad İbn Samad el-Hakim'dir.[6]

Zamanın pek çok ilim adamı gibi eğitimini geliştirmek için ilim merkezlerine doğru devamlı bir seyahat içinde olan Birunî'yi 998 veya 999'da Curcan ve Tabaristan'da görüyoruz. Birunî 1000 senesinde ilk ve en büyük çalışması olan *Doğu Halkları Kronolojisi* (Chronologie Orientalisher Völker) adıyla bilinen eserini yazmıştır. Bu eser İslam dünyasının sistematik bir kronoloji olarak ana eseri sayılabilir. Birunî Curcan'da Şems el-Ma'alî (aile adı Kabus İbn Vaşmgir) yanında bilimsel çalışmalarda ve bazı astronomi araştırmalarında bulundu.[7] Harezm'in Gaznelî Mahmud tarafından fethedilişinden sonra, Birunî, bu hükümdarın şahsına bağlılık duyarak Hindistan'ı fethedişinde onunla birlikte bulundu.

Biruni Hindliler hakkında kaleme aldığı büyük çalışmasını 1030'da bitirdi. 1034 veya 1035'te tekrar doğduğu yer olan Harezm'e döndü. Birunî'yi daha son-

3. Sayılı, Aydın, 'Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî' 'Beyruni'ye Armağan' içinde, s. 6, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1974.
4. Togan, Z. Velidi, a.g.m. 2/636b-637a.
5. Sayılı, A., Ebu Nasr Mansur'un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyruni'nin Mektubu; s. 178, bkz Beyruni'ye Armağan, T.T.K. VII. dizi (1974)
6. Togan, Z. Velidi, a.g.m. 2/636b-637a.
7. Max, Krause, 'Al - Birunî', s. 2-7 vd. (Der Islam 1940, 26). Deutschen Morganländischen Gesellschaft, Hamburg.

raları yine Gazne'de görüyoruz. Burada etrafına kendi talebelerini toplayarak ilme adadığı hayatını sükunet içinde geçirmeye başladı. Talebelerinden biri olan Ebu'l Fadl es-Serahsî'nin bildirdiğine göre Gazne'de vefat etmiştir.[8]

Birunî astronomi, tıp (günümüze kadar kalan droglar hakkında bir eseri var), Pythagoras ve Plotinus felsefelerinden de etkilenmiş felsefe, matematik, coğrafya, meteoroloji, astroloji, metalürji, Hindliler ve Persler hakkında geliştirdiği tarih, pratik hekimlik sanatı, geometri, kronoloji gibi pek çok değişik konularda eserler kaleme almıştır. Birunî aynı zamanda iyi bir filolog (dil bilimcisi)'dur.[9]

Astroloji konusuyla ilgilendiği halde, astrolojiyi bir matematik bilim gibi incelemiş olan Birunî, astrolojiye karşı olmamakla birlikte, astroloji ile uğraştığı söz konusu edilebilirse de, Kepler'in dahi kendi zamanında astroloji çalışmaları yaptığı bir astroloji takvimi meydana getirdiği ve Horoskop oluşturduğu hatırlandığında, yaşanılan çağın düşünce adamlarının çalışmalarını nasıl şekillendirdiği veya bir ölçüde yönlendirdiği anlaşılmış olur.

Biruni'yi karakterize eden üç özelliğinden bahsetmek mümkündür:

1) Herşeyden önce hayatın gerçeklerini ele alan Birunî; insan tarihini oldukça analitik bir çalışma ile incelemiştir.
2) Çok doğru ve tutarlı bir şekilde doğa bilimciliği yapmıştır. Deney ve gözleme değer vermiştir.
3) Birunî eleştirici ruhuyla tam anlamıyla bir filozof ve eğitmendir; onun eleştirici ruhu problemleri sonuna kadar incelemiş, sarsılmaz sanılan bazı gelenekleri eleştiri süzgecinden geçirmiştir.

Oriantalist Krause Max'ın nitelendirmesiyle Birunî 'yorulmak bilmez bir ilim adamıdır.'[10]

Eğitim Anlayışı

Biruni Doğu dünyasında entellektüel etkinliğin en yüksek olduğu bir dönemde yaşayan bir düşünür olarak bu devrin eğitim, bilim ve kültür anlayışını ayrıntılı olarak dile getirmiştir. Çeşitli dinler üzerine yaptığı araştırmalarla gerçek'in evrenselliği öğretisini benimsemiştir. İnsanların din, dil ve ulus ayrıcalıklarından kaynaklanan düşmanca tavırlarını doğru bulmayan Birunî her anlayışa saygı göstermenin ve hoşgörülü yaklaşmanın gerekliliğini savunur. Birunî bu anlayışı kişisel olarak kendi yaşamında da uygulayan ender eğitimcilerden biridir. "... Hatta

8. Max, Krause, a.g.e., s. 2-7.
9. Max, Krause, a.g.e., s. 8-15.
10. Max, Krause, 'Al - Biruni', s. 14, (Der Islam 1940, 26). Deutschen Morganländischen Gesellschaft, Hamburg.

(Biruni), aynı taşın iki farklı şeklinden oluşan bir yüzük taktığını söyler, birine sünnîler, diğerine şîîler saygı göstermektedir."[11] Bu tavrıyla Birunî değişik inançlara olduğu kadar, her dinin değişik mezheplerine de saygı gösterdiğini belirtmek istemektedir.

Birunî 'sufi' kavramını yanlış bir şekilde 'sophos'tan türetmesine rağmen, tasavvuf konusunda da geniş bir bilgiye sahip olarak önyargısız eleştirilerde bulunur. Hind sufileri ile Müslüman sufilerini; böylelikle Hindu ilkeleriyle - Müslümanlık ilkelerini karşılaştırır. Bildiklerinin çoğunu okuyarak, gözleyerek ve düşünerek elde eden Birunî, bilimin her yanında uzman bir insan olarak İslamın tasavvuf yönüne ilişkin sezgi ve nefs terbiyesi usulunü uygun bulmaz.

Birunî Peripatetiklerin, Platon ve Pythagoras'ın İskenderiye takipçilerinin felsefe öğretileriyle birlikte, Ebu Bekir Razî ve Hermetik öğretiyi de felsefesinde birleştirmiştir. Özellikle Ebu Bekir Zekeriyya Razî'nin atomistik öğretilerinden çok etkilenerek onun düşüncelerini Aristoteles takipçileri olan Peripatetiklere karşı kullanmıştır. Aristoteles felsefesine büyük bir saygı duymakla birlikte, Aristoteles felsefesinin bazı zayıf yönlerini göstermek için kutsal kaynaklar, mantık ve gözleme dayanarak bu tür karşı koyma yollarının hepsini birleştirir. Birunî kendi öğretim sisteminde anlaşılacağı üzere, hiç bir akıma tamamen bağlı değildir. O eğitimin gerektirdiği şekilde kendisi için faydalı olabilecek her kaynağa başvurarak aklın eleştiri süzgecinden geçirir. Hatta herhangi bir felsefe öğretisine örneğin Aristoteles öğretisine direkt olarak karşı çıkmaktan çok bu ve benzer öğretilere körü körüne inanıp, bunların yanılmaz olduğunu zannederek savunan öğrencilere karşı çıkar.

Birunî bu konudaki yaklaşımını şöyle dile getirir: "Bu insanların sorunu Aristo'nun görüşlerinde bir yanlışlık ihtimali olmadığına inanıp, onun görüşlerine saygıda aşırıya gitmeleridir. Halbuki onlar, Aristo'nun kendisinin yanlışlardan korunmuş ve masum olduğunu iddia etmediğini ve kapasitesi dahilinde en iyi şekilde teori geliştirmeye çalıştığını biliyorlar."[12]

Birunî'nin Aristoteles hakkındaki eleştirileri; Peripatetik felsefenin ana konularını oluşturan kozmoloji, astronomi ve fizik üzerinedir. Aristoteles'in evrenin sonsuzluğunu kabul eden görüşüne şiddetle karşı çıkar. Daha önce bu konuda Aristoteles'ekarşı çıkan Yahya el-Nahvî (John Philoponus)'yi destekler. İbn Sina'ya yazdığı mektuplardan birinde Birunî şöyle demektedir: "Yahya el-Nahvi'yi kimse düzenbazlıkla (yalancılıkla) suçlayamaz. Eğer bu lâkaba müstehak biri varsa o da günahlarını düzenbezlık ve ikiyüzlülükle perdeleyen Aristo'dur. Sanırım Yahya'nın Proclos'un dünyanın ebediliği ile ilgili görüşlerini reddettiği kitabını ve

11. Nasr, Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 130. İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
12. Barani, S. H., «el-Biruni's Scientific/achievements», Indo-Iranica, s. 41 (1952)'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 194.

bu kitabın Aristo'nun hilelerini nasıl açığa çıkarıp yıktığını görmediniz. Herhalde onun Aristo'nun kitapları ile ilgili anılarını da okumadınız. Ben zaman ve hareketin bir başlangıcı olduğuna inanıyor ve bu konuda Aristo'ya karşı çıkıyorum. Kendisi sonsuz bir varoluşun mümkün olmadığını kabul eden Aristo, nefsinin dünyevi vehimlerine uyarak bu görüşü ortaya attı ve bu ilk görüşünden vazgeçti"[13] Birunî Aristoteles'in görebildiğimiz, yaşadığımız dünyadan başkasının olamayacağı görüşüne de karşı çıkar. Birunî'ye göre, bu dünyadan farklı tabiatta başka dünyalar da var olabilir.

Duyu Bilgisi:

"Biz eşyanın tabiatını; elementleri ancak gözümüzle görerek onlar hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz; tıpkı kör doğan bir adamın görme duyusu ile ilgili bilgisinin, diğer insanlardan duydukları ile sınırlı olması gibi ve eğer o adam işitme duyusuna sahip olmasa idi, dünyadaki renklerin yükseklik ve şekillerinin kendisiyle gözlenebildiği bir görme duyusunun varolduğunu bilemezdi..."[14]

Bir duyusu eksik olanın bu duyu sayesinde edinilen bilgiden de yoksun olacağını Aristoteles gibi kabul eden Birunî'nin bu konudaki görüşleri de Aristoteles'le paralellik göstermektedir. Nitekim bilgi edinmede sadece duyuların önemli olduğunu, duyuların durum ve kılık değiştire değiştire; hafıza, dikkat, düşünme, hüküm ve akıl yürütme gibi bütün beyin faaliyetlerini açıkladığını söyleyen Condillac'a göre "ben" (ego); şimdiki duyumlar ile hafızanın hatırlamakta bulunduğu geçmiş duyumların toplamından başka birşey değildir. Kılık ve durum değiştirmiş olan bu duyum hakındaki teorisini açıklamak için Condillac, "iç bakımından bizim gibi teşekkül etmiş ve her türlü düşünceden mahrum bir ruhun can verdiği bir heykel tasarlar. Bu heykel adama sırasıyla koku, tat vesaireyi duyup alma kabiliyetini vererek bilgilerimizin duyumların kaynaşmasından ortaya çıktığını açıklarken verdiği örneklerden biri şudur; Kendisinde yalnız koku alma duyusu bulunan heykelimizin bilgileri yalnız kokuları kavrayabilir ve bu yüzden bir gül'ü sadece koku'dan ibaret sayar."[15]

Duyu verisi Birunî'ye göre bütün bilgilerin temelidir. Duyu algıları bilme içindir, insanda bilgi edinmeyi güdüleyen duyu verilerinden aldığı tat, lezzettir. Bu tat, yeme-içme vb. tatlarla karşılaştırılabilir.[16] Bilenin bütün duyum yetkilerini bilgi edinme sürecinde kullanması bir çeşit duyumsal tat almadır. Ancak akıllı olan

13. Dehkhodâ, A. A., Şerh-i hal-i nabighih-i şehir-i İran, s. 58-59'dan naklen, Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 195.
14. Dehkhodâ, A. A., a.g.e., s. 40-41'den nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 195. ???
15. Condillac, E. B., Duyumlar Üzerine İnceleme, s. 52 (çev. Miraç Katırcıoğlu). M.E.B.Yayınları, İstanbul, 1989.
16. Birunî, İndia, s. 53 Sachau çevirisi, I, s. 70'den nakl. Küyel, Mübahat Türker, a.g.m., s. 163.

bir insanın aldığı gerçekte maddesel bir tat, bir lezetten çok daha öte manevi, psikolojik bir zevktir. Bu örneğin, bir sanat eserine veya değerli bir taşa bakarken ve onları incelerken duyulan zevkte de aynı şekilde psikolojiktir. "Onun geçerli olması için, tinsel bir tat olması gerekir."[17] "Bu mutlak bilgi, tek başına onun için çabalayan insana bütün diğer canlılar arasında, yetkinlik veren ve ona, onlardan ayrı olduğunu gösteren bir şeydir. İnsan onu kendi ereği için arar, bu dünyanın diğer şeyleri arasında yalnız o, gerçekten tatlıdır."[18] Birunî bilim'den tat almayla ilgili görüşleri Ebu Bekir Zekeriyya Razi'den almış görünmektedir. Bilginin yararlılığı ile ilgili görüşleri ise Yunan ve özellikle Stoa felsefesini çağrıştırmaktadır.

Bilgi insana tat ve zevk verdiği kadar yararlı bir şeydir. Bilgi yararlı birşey olarak çeşitli bilimlerde kendisini saflık ve yararlılık derecelerinde gösterir. Yararlılık ve tat; bilginin bu iki özelliği sıradan halk tarafından yanlış anlaşılır. Sıradan halk için yararlılık sadece maddesel konularda bulunur; tat zevkini ise fiziksel acıya bağlanabilen bir ilke olarak hayal ederler.[19] Birunî'ye göre öğrenme süreci bir tat almadır; bu süreç tamamlanıp da tat bittimi, o, bütün zihin ve ruhuyla öğrenme üzerinde yoğunlaşmak sayesinde mümkün olan en büyük mutluluğa ulaşır. Birunî insan çabalarının kısa ömürlü ve yetersiz, bilgi tadının ise sürekli olduğunu belirtir. Bilginin tadı, bilginin özüdür ve insanın gerçek mutluluğudur. Ancak bilgi konuları öz bakımından tat veren şeyler değildir. Bilgi konuları bilgiye, bilgi olarak bağlanıp, onun üzerine düşünüldüğünde tat verebilirler. "Bilginin bil kuvve (potansiyel) konusu, henüz bilinmez iken, onu bilme isteği o bilininceye dek artar, artar, sonra söner."[20]

Dogmatizm Eleştirisi

İçinde bulunduğumuz fizik âlemi incelemek Birunî'ye göre insanın en doğal ve en soylu etkinliğidir. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak somut madde alanında öğrendikleri ile soyut bilgi alanına yükselir. Zihin (reason) kendi ilkesine; yani akl'a (Intellect) bağlı olduğu sürece bütün etkinlikleri kutsal bir nitelik taşır. Çünkü öğrenme dediğimiz insanı asıl amacına ulaştıran alan, aklın (Intellect) bir ürünü olan birleştirme ve bütünleştirme işlerinin sonucudur. Birunî'ye göre «kutsal olan» (sacred) ile kutsal olmayan (profane) öğrenim arasında hiç bir fark yoktur.[21] Bütün ilimlerle uğraşmayı insanın kutsal bir faaliyeti olarak gören Birunî, insanın tikel (cüz'i) ruhunun bu sayede tümel (külli) olanla birleşebileceğini belirtir. Par-

17. Birunî, Jamâhir, s. 12 vd.'den nakl. Küyel, Mübahat Türker, a.g.m., s. 163.
18. Birunî, Tahdîd, Nihâyât al-Amakin, s. 23, J. Ali çevirisi, s. 2'den nakl. Küyel Mübahat Türker, a.g.m., s. 163.
19. Birunî, Al - Kanûn la-Masûdî, III, s. 135'den nakl. Küyel, Nübahat, Türker, a.g.m., s. 164.
20. Riter, Oriens, IX, 1956, 181'den nakl. Küyel, Mübahat, Türker, a.g.m., s. 165.
21. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 202.

ça parça bilgiler sonuçta birleşerek bütün varlığın tümel bir bilgisini içerirler. Öğrenmeye ilişkin yaklaşımında fizik ve metafizik alanda yapılan bütün çalışmaların kutsal bir değeri vardır ve her alanda bilgi sahibi olmak her insan için varlığını yetkinleştirecek tek yoldur.[22] O bu konuda fiziksel bilimlerle ilgili olarak sadece Allah'ın hikmetine sığınarak kendi cahilliklerini örtmeye çalışan ve tabiatın güzelliklerini öğrenmek için hiç bir çaba sarfetmeyenleri eleştirir. «Çoğu kişi fiziksel olarak bilmediği birçok şeyi Allah'ın hikmeti olarak değerlendiriyor»[23] diyerek onlara karşı çıkar.

Birunî duyu bilgileriyle yetinenlerin sadece yalınkat sıradan insanlar olduklarını belirtir. Onu göre sıradan insan duyu bilgilerinin arkasından gelecek olan akledilirleri (ma'kûlat) incelemekten yüz çevirir. Sadece seçkin insanlar böyle bir incelemeye girişirler. Bilgi peşinden koşan insanı «bilgi hizmetçisi» olarak nitelendiren Birunî'ye göre; "... Bilgi hizmetçisi, bilginin bütün dallarını kavrayacak kadar yeterli güçte olmasa bile, bilginin çeşitleriyle hiç bir ayrım yapmamak zorundadır.Gerçekten o, hem bilginin özü bakımından bilgi olarak iyi olduğunu, hem de bilginin konuları bakımından iyi olduğunu, bilgi tadının sürekli ve aralıksız olduğunu, bilgi tadına bilgi konularını inceleme süreci boyunca varıldığını, amaca erince de bu tadın ortadan kalktığını bilmelidir. Dahası var: Bilgi hizmetçisi, bilgi çeşitlerinde, onların içini ciddi olarak araştırmaya girişenlere, onların çabaları, çabada zafere ulaşmak isteği olmaksızın, onlardan gelen tadlara yönelmiş olsa bile, teşekkür etmelidir. Onların gerçekleştirmiş oldukları çalışmalara yüksekten bakmamalıdır. Tam tersine, onların yaptıklarına bakarak onlardan öğrenmeyi, onları yol gösterici olarak saymayı kendine amaç edinmelidir. Böylece insan en iyi ve en doğru olanı alır, olaylara aykırı olanı bırakır."[24]

Ancak gerçek anlamda bilim sevgisi olanlar inceledikleri konu hakkında başvurabilecek her kaynaktan beslenir ve bu sayede doğrulara ulaşması kolaylaşır. 'Bilimin inceliklerine ulaşabilmek için yeterince zeki olmayan sıradan insanla konuşan bir bilgin, ayrı dilleri konuşan kimselere benzedikleri için birbirlerini anlayamazlar. Birunî'nin deyişiyle; "bilim adamı için, bilim adamı olmayanla konuşmak, tıpkı birbiriyle ayrı ve biri ötekinin, öteki de berikinin anlamadığı dillerde konuşan iki kişiye benzer."[25]

---

22. Ruska, J., Alchemy in Islâm, (Islamic Culture, 1937, V,XI. no. 1)
23. Al - Birunî, Chronology of Ancient Nations, 253, (trans. E. C. Sachau, London: W. H. Allen, 1879'dan nakl. Nasr, Seyyid Hüseyin, a.g.e., s. 203.
24. Birunî, Fi Seyr Sahmay as-Sa'âda w'al-Gayb [Oxford, Or. seld. Arch. A. II, infa, fol. 86b]' den nakl. Küyel, Mübahat Türker, "Beyrunî'nin Bilgi Kuramı ve Yönetimiyle İlgili Bazı Önvarsayımları Üzerine", (Beyrunî'ye Armağan, içinde, s. 159-160, T.T.K. Ankara, 1974).
25. Birunî, Tavhîd al-Müstakarr, s. 12 (Rasâil al-Birunî, Hydarabad, 1367/1948)'den nakl. Küyel, Mübahad Türker, a.g.m., s. 161.

İnsanları din ve ulus olarak ayırmak istemeyen, eşitsizliklere ve adaletsizliklere hangi taraftan gelirse gelsin büyük bir yüreklilikle karşı koymaktan çekinmeyen Birunî, konu eğitim alanına gelince adeta tavır ve fikir değiştirir. *Kronoloji* adlı eserinin sonunda kendisi de bir bilgin olan Birunî, eğitim alanında toplumu üç gruba ayırır:

1) Kendisine eşit olanlar ve kendisinin ne yapmaya çabaladığını değerlendirebilenler,
2) Onun yanlışlarını düzeltebilecek kadar kendisinden üstün olanlar.
3) Bilim adamı tavrı olmayanlar ve insanın yaratılış gereği anlayamadığı ve yapamadığı şeylere karşı düşmanlık besleyebilenler.[26]

Eğitimin Önemi

Bilgi edinmek için uğraşıp çabalamayı insan olmanın en yüce amacı olarak gören Birunî, insanın, bilginin bütün hakikatına da eremeyeceğini, bir başka ifadeyle söyleyecek olursak; gerçeği bütünüyle kuşatamayacağını belirtir. İnsan, özellikle bir veya birkaç daldaki olay verilerini elde ederek bu duyular dünyasındaki; yani fenomenler alanındaki bazı bilgilere ulaşabilir. Ancak insanın çabaları ne.kadar yoğun ve aklı da ne kadar üstün olursa olsun yine de ulaşamayacağı gerçeklikler vardır. İlimler içinde felsefeye çok büyük bir değer biçen Birunî'ye göre felsefe; varlıkları ne iseler o olarak inceleyen bir bilimdir. Felsefe bütün bilimler üzerinde ayrıntılı ve eleştirici bir tutum izlediğinden felsefe ile uğraşan insanlar; ince düşünceli ve genel bir şekilde herşey üzerinde bilimsel olarak konuşmaya yetenekli kimselerdir. Felsefe ile uğraşan insan; (filozof); bilginin bütün dallarıyla tanışıktır ve bilgeliği sever. Ancak Birunî bilgiye tam anlamıyla yaklaşıp onu kuşatmanın filozoflar için bile mümkün olmadığını ısrarla belirtir. "Bilgi" denen bu soyut varlığa eksik ve tek parçalı yaklaşma bile, çok çaba ister, namus ister, ele alınan konudan çıkar gözetmezlik ister."[27]

Galenos'un *İyi Bir Hekim, Filozof Olmalıdır* adlı eserinin başlığından esinlenen Birunî, her alanda olduğu gibi hekimlik alanında da bilgisever (filozof) olmak gereklidir der. Bu gereklilik çerçevesinde devamlı öğrenip bilgilenme, ahlâklı olma ve çıkar gözetmezlik vardır.

Galenos'un bu eserinde bilimsel sürecin kesintisiz oluşu üzerinde de durulur. Nasıl ki tıp alanında Hipokrates'in yaptığı buluşlar hekim olmak isteyenler için çabucak öğrenilmesi gereken bir miras ise aynı şekilde her bilim alanında da önceki buluşlar birer kaynaktır. Bilginin kesintisiz süreci içinde arkadan gelen araştı-

26. Küyel, Mübahat Türker, a.g.m., s. 161.
27. Birunî, İndia, s. 117'den naklen, Küyel, Mübahat Türker, a.g.m., s. 162.

rıcılar, kendilerine miras kalan bu bilgiler üzerine çıkarak yaşantılarının geri kalan bölümünü yeni buluşlar yapmak için değerlendirmelidirler. Birunî bilginin ve eğitimin böylece devamlı artan ve zenginleşen bir özelliği olduğu üzerinde ısrarla durur.[28] 'Bilim' gibi 'bilim adamı' olma da Birunî'ye göre bir süreçtir. Bilim adamı olmayı kesintisiz bir süreç sayan Birunî, kendisini bu süreçte kısa bir anı dolduran kişi olarak görmektedir. Bir bağlamda kendisinden önce gelen ünlü düşünürlere büyük saygı göstermekle birlikte, hiç bir zaman kendisini onlara körü körüne bağlamamış ve onların söylemiş olduğu herhangi bir şeyi en son doğru şey saymamıştır.

Uğraştığı her bilim alanında daima 'ihtiyatlı' davrandığını ifade eden Birunî kendi gözlemlerine başvurmakta her zaman haklı gerekçeleri olduğunu ileri sürer.Yeri geldikçe kullandığı matematik kanıtlar kendi akıl yürütmelerinin bir sonucudur. Bütün bunlara rağmen Birunî kendisinin de hiçbir zaman en son doğruyu söylediğini veya yanılmaz olduğunu ileri sürmüş değildir.[29] Birunî'nin öğretisi asıl olarak eklektiktir. Kendi kültür çevresi içinde bulunan bütün öğreti akımlarını kucaklayan Birunî kendi deyimiyle «en iyi ve en doğru» olan herhangi bir şeyi alıp benimsemeye hazırdı. Eklektisizm, Birunî'nin öğretisinde tutarlı bir yapıya dönüşmüş; değişik bilgi alanlarından ve öğretisinde beslediği geniş bilgi hazinesinden yeni ve tutarlı görüşler ortaya çıkarmıştır. Birunî, için geçmişte yapılmış şeyler kanıt ile gösterilebildiği kadar, saklanan ve aşılan şeylerdir. Zamanın bilim adamı geçmişten getirilen bilgilere, yeni buluşlarla karşılığını ödeyerek bilginin yüceliğinden pay almakla onlara sınırlı katkılarını yapar.

Toplum ve İnsan Öğretisi

Birunî'ye göre bilim insanın yaşama ihtiyacından doğduğu için öncelikle insanın sosyolojik ve psikolojik yapısının bilinmesi gereklidir. Bu bakımdan Birunî sadece tabiat, matematik ve coğrafya konularıyla değil bir bütün olarak insan topluluklarının zaman içindeki gelişim tarihleri ve çevrenin insan üzerindeki etkileriyle birlikte coğrafyayı hattâ marifet'ül 'ümem (ümmetler= topluluklar bilimi) adını verdiği etnografya konularının da hep birlikte öğrenilmesinin önemi üzerinde durur. Sosyal ve psikolojik bilimlerle ilgili düşüncelerini belirli başlıklar ve sistematik bir biçimde ele almayan Birunî belki de bütün bilimlerin zaten insan için olduğunu baştan kabul ettiğinden, her türlü olanak ve fırsattan yararlanarak, bazen şehzadelere bir çeşit eğlendirerek ders verme biçiminde, bu konuları temel alarak tutarlı bir şekilde işlemekten geri kalmamıştır.

28. Küyel, Mübahat Türker, a.g.m., s. 162.
29. Küyel, Mübahat Türker, a.g.m., s. 166.

Varlıkların en seçkini olan insan, beş tane dış duyu organıyla algılarını gerçekleştirerek kendisi ve evren hakkında bilgi sahibi olur. Modern psikolojinin de benimsediği bir gerçek olarak dış evrenden elde ettiğimiz bilgilerin aracı Birunî'ye göre de beş duyumuzdur.

İnsanın fizyolojik yapısıyla psikolojik yapısı arasında büyük ve kopmaz bir ilişki olduğunu belirten Birunî, bedenin salgıladığı çeşitli hormonların etkilerinden söz eder. Ona göre bu hormon salgılarının değişikliği veya dengesizliği insanlarda bazı karakter değişikliklerine neden olur. Bunları bir denge içinde bulundurmak için bazı ilaçlara ihtiyaç vardır ve işte bu yüzden tıp bilimine de yönelen insan bu bilimin gelişmesini sürdürmektedir.

Birunî toplumların ortaya çıkışını da determinist bir görüşle ele alır. Ona göre insanlar yaratılışları gereği aykırı davranışa ve anarşiye eğilimlidiler. Ancak doğaya egemen olmak ve kendi yaşamını yürütmek zorunluluğuyla toplumsal ve ekonomik yasalar çerçevesinde bir araya gelirler.[30] Birunî toplumun meydana gelişini açıklayan bu görüşleriyle Jean Jacques Rousseau (1712-1778)'nun görüşlerini, ondan yediyüz yıl kadar önceleri hemen hemen aynı şekilde dile getirmiştir. Rousseau da insanın yaradılışı ile toplumun kuralları arasında aslında bir karşıtlık bulunduğunu, ancak özgür iradesiyle toplum içinde yaşamayı kabul eden insanın bir sözleşme ile sosyal zorlama altına girdiğini ifade eder. Aslında sözleşme de yasallığını bu ortak rızaların aynı yönde olmasından almaktadır.[31]

Toplum halinde yaşamaya başlayan insnların yardımlaşmak ve çeşitli ihtiyaçlarını gidermek amacıyla değişik meslek grupları geliştirdiğini ve değişim aracı olarak da paslanıp kararmayan altın ve gümüş sikkeleri yaptığını anlatan Birunî bu sikkelerin taklit edilmemesi (kalp sikke yapılmaması) için bir yönetim ve otoriteye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Birunî aslında insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerde mal değişimine dayanan alışverişin doğal olduğuna inanır. Altın ve gümüşe teorik bir değer vererek yürütülen işlem sonradan benimsenmiştir. Altın ve gümüşe verilen bu teorik önem; insanlar arasında bunları elde etme ve böylece istedikleri herşeyi ele geçirme arzu ve hırsı yaratmıştır. İşte bu nedenle "yoksulluk ve rehinle geçinen bir topluluk yanında bir de egemen derebeyi ve ağa sınıfı doğmuştur. Tanrı, altın ve gümüş toplamayı menetmiş, altın ve gümüş kaplardan su içmeyi haram kılmış, onu saklayıp tedavülden alıkoyanları kötülemiştir. Aslında böyle define yapmak, altın ve gümüşü yere gömmek, doğmuş çocuğu ana rahmine tekrar koymak gibi tabiat dışı bir işlemdir. Altın ve gümüş maden ocaklarından çıktıktan sonra, biçilmiş ekin ve kesilmiş hayvan gibidir. Onları yemekten başka

30. Olgun, İbrahim, 'Beyrunî'nin Kişiye ve Topluma Bakışı', (Beyrunî'ye Armağan içinde, s. 56, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1974.

31. Rousseau, Jean, Jacques, Toplum Sözleşmesi, Kitap 1, Bölüm 1, s. 14, (çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları, İstanbul, 1994, Altıncı Basım.

çare yoktur. Altın ve gümüş mutlaka ticarette, hak ve hukukun yerine getirilmesinde kullanılmak üzere tedavüle konulmalıdır."[32]

Birunî toplumun temelini oluşturan en önemli unsurun ekonomi olduğunu belirtiyor. Ona göre devleti yönetenlerin başlıca görevi ekonomiyi düzenleyerek çeşitli sınıflar arasındaki dengeyi sağlamak olmalıdır. Yaratılış bakımından anarşiye eğilimli olarak kabul ettiği insandaki egosantrik ve maddeci eğilimler ancak ekonomiyi düzenleyen ve otorite mevkiinde olan devlet tarafından dizginlenebilir. Birunî'yi bu görüşleriyle idealist bir ahlakçı saymamız mümkündür. İnsanın mutlu olabilmesi için bu maddeci yönünün devlet idaresi ve bu idare şekline uygun eğitim sistemiyle törpülenmesi gerekmektedir. İnsana bu bağlamda kendi kendisini denetlemek, fedakarlık, iç ve dış temizliği, cesaret gibi özellikler kazandırılmalıdır. İnsanlığın temeli ve en önemli özelliği temizliktir. "... Dış güzelliği de insan için gerekli bir niteliktir. Hatta Peygamberimiz, daima güzel adlı ve güzel yüzlü kimseleri seçer, göndereceği yerlere bu gibileri gönderirdi. Bununla beraber güzel yüzlü ve güzel görünüşlü olmak herkesin elinde değildir. Bu bir yaratılış konusudur. Fakat ahlâk ve davranışça güzel olmak bizim elimizdedir. Kendi isteklerini denetleyebilen, özüne bir çeki düzen verebilen bir kişi, kötü diye değerlendirilen huylarını iyiye çevirebilir. Manevi çirkinliklerini gidererek iç âlemini aydınlatabilir. Ruhî tıp ile (psikoloji ile) manevî hastalıklarını tedavi ederek iç yüzündeki marazlardan (hastalıklardan, illetlerden) ve çirkinliklerden kurtulabilir. Kişilerin birbirleriyle temasları ilk önce şekil ve suretiyledir. Bu bakımdan insanın fizyonomisine etkisi olmazsa da kaderini ve dış görünüşünü temiz tutması kendi elindedir...."[33]

İnsanı evrenin merkezi olarak gören Birunî, insan yaşamında başlıca önemi olan maddenin; insan ruhunu, toplum düzenini tehlikeli sonuçlara götürebilecek etkilerini önlemekle yeryüzündeki kavgaları ortadan kaldırıp insanlığın barış içinde yaşamasının sağlanacağını belirtmektedir. Birunî'ye göre onun kurmak istediği toplumsal barışı bozan başlıca etkenler şunlardır:

1) İnsanlar, yeryüzündeki yaratıkların en seçkini olmakla birlikte mizaç ve tabiatlarındaki değişiklik birbirlerinin ellerindekine göz dikmelerine neden olmuştur. Bu bir toplumsal rahatsızlık konusudur.
2) Kendi ulusunu, dinini üstün saymak ve bu konularda bağnazlık göstermek insanlar arasındaki anlaşmazlıkların nedeni olmaktadır.
3) Hurafeler ve bir takım asılsız inançlar, insanları birbirlerine düşürmektedir.[34]

32. Olgun, İbrahim, a.g.e., s. 56-57.
33. Olgun, İbrahim, a.g.m., s. 57.
34. Olgun, İbrahim, a.g.m., s. 58.

Bütün bu hastalıkları iyileştirecek çareleri çeşitli eserlerinde yeri geldikçe belirtmektedir. Barıştan ve adaletten yana olmayan herkesi açık yüreklilikle eleştiren Birunî, Arapları eski İran uygarlığını yıktıklarından dolayı eleştirirken, Gazneli Mahmud'un da Hind'lilere karşı yaptığı zulümlerden hoşlanmadığını belirten sözler kullanır.[35] İnsanları bir bütün olarak gören Birunî din, mezhep ve düşünce ayrılıklarını, toplum düzenine olumsuz etkisi olmamak koşuluyla hoş görüyordu.

35. Olgun, İbrahim, a.g.m., s. 58.

GAZZALİ (1058-1111)

Biyografisi

Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed ibn Ahmed el-Gazzali'nin lâkabı Huccet'ül İslam Zeyneddin el-Tusi'dir.[1] İslam aleminin en büyük düşünürlerinden biri olan Gazzalî Tus'ta h. 450 (m. 1058) yılında doğdu.[2] Babası Muhammed'in gazzal (iplikçi) san'atıyla meşgul olmasından dolayı nisbesinin el-Gazzalî olması gerektiğini savunanlar olduğu gibi[3] büyük bir âlim olan amcasının Gazzalî nisbesi ile anılmasından dolayı bu ikinci nisbenin daha doğru olması gerektiğini belirtenler de bulunmaktadır.[4]

Doğduğu şehirde (Tus), Ahmed İbn el-Razaki'den, Curcan'da imam Ebu Nasr el-İsmâilî'den ders gördü.[5] Nişaburda imam el-Haremeyn el-Cüveyni (ö. 1085)'nin derslerine devam etti, teoloji öğrendi.[6] Klasik kaynak yazarlarımızdan İbn Hallikan (ö. 1282)'in belirttiğine göre "... Hocasının (el Cüveyni-imam el Haremeyn ünvanı ile de bilinir, 1028-1085 yılları arasında yaşamıştır) zamanında gözde bilginlerden biri oldu. Kitap yazmaya o vakit başladı. Hocası öldükten sonra (m. 1085) Nişabur'dan çıkıp Asker* (şehrine) gitti. Orada vezir Nizam'ül Mülk ile karşılaştı, vezir ona ikram etti (saygı gösterdi). Onu yüceltti ve alaka gösterdi. Nizam'ül Mülk'ün çevresinde fazıletli (bilgin) kimseler vardı. Onlarla Gazzalî arasında bir kaç celse tartışmalar oldu. Gazzalî hepsine üstün geldi ve böylece meşhur oldu..."[7]

Gazzalî İbn Hallikan'ın doğru bir şekilde belirttiği üzere teolojik bilgisini Nişaburda imam el-Haremeyn'den almış ve onun zamanında ilmî yazılar yazmaya başlamıştı. Onun ölümünden sonra h. 478/m. 1085 felsefe ve kelâmdaki derin bilgisi Selçuklu veziri Nizam'ül Mülk (1018-1092)'ün dikkatini çeker ve saraya davet edilir. Ebu İshak el-Şirazi'nin yerine Bağdad'da Nizamiye Medresesi'ne profesör olarak atanır (h. 484/m. 1091)[8] Bu sırada Selçuklu sultanı bulunan Melikşah (1055-1092) ile Bağdad Halifesi el-Muztazhir Billah arasındaki siyasi meselede elçilik yapar.[9]

---

1. İbn Hallikan, Vefayet el-Ayân, 4/217.
2. Kafralı, K., Gazzalî madd. İsl. Ans. c. 4/748b. (Gazzalî'nin doğum tarihi: De Boer; İslamda Felsefe Tarihi s. 110'da (h. 450/m. 1050), Brockelmann, GAL, I 420'de (h. 451/m. 1059) olarak gösterilmiştir.
3. (Sam'ani kitab-al ansâb, GMS mad. el-Gazzali; İbn Hallikan, Vefayat, Bulak, 1299, 1, 35; Zabidi İthaf al-sâda, Mısır 1311, 1, 18; Havamsari, Ravzat al-cannât, Iran, 1309, IV, 180), bkz. Kasım Kufralı, a,g,e, c. 4/748b; ayr. M, Watt, Muşlim Intellectual A Study of al-Gazzalî, s. 181.
4. Watt, M., İslam Tetkikleri İslam Felsefesi ve Kelâmı, s. 106.
5. Kufralı, K., a.g.e., c. 4/748b.
6. Brockelmann GAL I, 420, (Geschichte der Arabischen Litteratur, (Leiden, E. J. Brill, 1943)

*) Asker Şehri; Halife el-Mutasım Bi'llah tarafından Semerra (Elcezire'de Takrit ile Bağdad arasında Dicle'nin doğusunda bulunan, bugün harabelerin bulunduğu küçük bir köydür)'nın tesisi sırasında m. 836 yılında Türk Kıt'aları ile ordugahının kurmuş olduğu mahaldir. Şehrin bu kısmının böyle bir isim alması bundandır, bkz. E. Herzfeld, Asker madd. Ist Ans. c. 4/676b, 677a.

7. İbn Hallikan, a.g.e., 4/217.
8. Brockelmann, C., GAL I, 420.
9. Çubukçu, I. A., İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 80.

Gazzalî, Nizamiye Medresesi'nde halifeden avama kadar varan geniş bir ilgi kitlesinin merkezi durumuna gelmişti. Yine klasik kaynak yazarlarımızdan İbn Hallikan'ın da belirttiği üzere bu durum hicri 488 yılında (m. 1095) bütün vazifelerini terkederek zühd (zahidlik) ve yalnızlık hayatına girmesine kadar devam etti.[10] Gazzalî'nin bu yalnızlık ve bunalım haline girmesinde 1092 yılında Nizam ül-Mülk'ü katleden ve o devirde büyük terör havasına sebebiyet veren Batınîlerin yarattığı şiddet ve kargaşalık hali de önemli bir faktör olmuş bulunabilir. Bu tarihte üniversitedeki yerini, kendisi gibi bilgin olan kardeşi Ahmed el-Gazzalî'ye bırakan[11] Ebu Hamid el-Gazzalî'nin hayatının bu dönemine ait anılarını kendi yazdığı biyografisinden okursak; Gazzalî el-Munkizu min-ad Dalâl isimli kitabında şöyle demektedir:

"... 488 senesi (m. 1095) Recep ayından itibaren altı ay kadar dünya arzuları ile ahiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu Recep ayında iş ihtiyarî olmaktan çıktı. İztirar mevkiine düştüm. Çünkü Cenabı Hak dilime bir kilit vurdu, tedrisi(eğitimi) yapamayacak surette bağlandı. Talebimi memnun etmek için bir gün olsun ders vermeye nefsimi zorladım fakat dilim bir kelime dahi söyleyemezdi. Buna muktedir olamıyordum. Sonra dilimdeki tutukluk kalbime bir hüzün verdi. Bu hüznün tesiri ile midemde hazım kuvveti kalmadı. Yemekten içmekten kesildim. Kandıracak kadar su boğazımdan geçmiyordu... Bu yüzden bütün bedeni kuvvetlerim zayıf düştü. Doktorlar ilacın bana fayda vereceğinden ümit kestiler. Dediler ki "Bu, kalbe arız olmuş bir haldir, oradan mizaca sirayet etmiştir. Kalbe arız olan büyük elem zail olmadıkça ilaçla iyileştirmeye imkân yoktur." Aciz içinde kaldığımı, irademin tamamiyle elden gittiğini görünce çaresiz kalmış bir kimsenin ilticası suretinde Allah'a iltica ettim. Çaresiz kullarının duasını karşılıksız bırakmayan Allah beni kurtardı. Mevki, mal, aile, evlat, ahbap gibi şeylerden yüz çevirmeyi bana kolaylaştırdı. Mekke'ye gitmek kararında olduğumu söyledim. Bağdad'dan ayrıldım... Bir müddet Şam'daki Emevi Camii'inde itikâfa çekildim... Sonra Kudüs'e gittim... On sene kadar böyle devam ettim..."[12]

De Boer'in yorumuna göre Gazzalî tefekküre daldığı bu yıllar zarfında belki de dinî ve siyasî bir islahatçı olmaya karar verdi. Batıda Haçlılar İslama hücum için hazırlandıkları sırada Gazzalî İslamiyeti kurtaracak mânevi bir önder olmaya hazırlanıyordu. Onun imana dönüşü St. Augustine'de olduğu gibi sert ve kırıcı değildir. O daha ziyade Ciceronian safsatalardan gerçek Hıristiyanlığa dönmesi rüyada ilham edilen St. Jerome'a benzetilebilir.[13]

---

10. İbn Hallikan, a.g.e., 4/217-218 (İbn Hallikan'ın belirttiği tarihlerle bizzat Gazzalî'nin kendi yazdığı biyografisindeki tarihlerin böyle uygunluk göstermesinden, İbn Hallikan gibi klasik kaynak yazarlarımızın eserlerini, ikinci elden alıntılarla değil bahsettikleri filozofların kitaplarından faydalanmak suretiyle kaleme aldıkları anlaşılmaktadır.)

11. De Boer, İslamda Felsefe Tarihi, s. 110.

12. Gazzalî, El-Munkizu Min-ad-Dalâl, s. 60-61, (çev. H. Güngör), Maarif Basımevi, Ankara, 1960, 2. Basım.

13. De Boer, İslamda Felsefe Tarihi, s. 110, (terc. Yaşar Kutluay) Ank. 1960.

Büyük Selçuklu Türkleri nezdinde uzun yıllar himaye gören Gazzalî Sultan Sencer (1086-1157) tarafından büyük hürmet görmüştür. Gazzalî'nin düzgün ve samimiyetle konuşmasından son derece memnun olan Sencer[14] kendisine hürmet ve ikram ederek onu Tus'a gönderir. Gazzalî'nin eğitimden affedilmesi hususundaki ricasını kabul etmeyerek bütün bilginlerin zorluklarının giderilmesi için, kendi namına yaptıracağı medresede eğitim faaliyetinde bulunacağını söyler.[15]

Tus'a dönen Gazzalî, burada 1111'de vefat eder.

Gazzalî felsefesi ve öğretisinin daha iyi anlaşılabilmesi ve onun toplumu aydınlatmak yolunda gösterdiği gayretin ne kadar büyük olduğunun belirlenmesi açısından yaşadığı yüzyılın siyasal ve kültürel birikiminin değerlendirilmesi gerekmektedir.

Siyasal Durum: Onbirinci yüzyılda Abbasi halifelerinin nüfuzu azalırken, Selçuklu Sultanlarının nüfuzu artmıştı. Ancak halifelik hâlâ Abbasilerin uhdesinde bulunduğundan Selçuklu Devletinin kurucusu sayılan Tuğrul Bey (ö. 1063) kendi saltanatını halifeliğin manevi nüfuzuyla kuvvetlendirebilmek için, devrin halifesi Kaim bi Emrillah ile iyi ilişkiler içinde olmayı politik bir strateji gereği uygun buldu. Bu amaçla 1055'de Halife'nin daveti üzerine Bağdad'a gelerek Halife'nin elini öptü ve onu Büveyhi kumandanı Arslan Basasiri'ye karşı korudu. Halife 1058 yılında Sultan'ın faaliyetlerinden memnun olduğu için Tuğrul Bey'i "Melik ve Maşrık ve'l Magrib" (Doğu ve Batı Hükümdarı) ilan ederek ona "Ebu Talib" künyesi ile "Rükn ed Din" (Dinin Temel Direği) lakabını verdi. Halife böylece İslam aleminin dünyevi hakimiyetini kendi rızası ile Tuğrul Bey'e terketmiş ve neticede din ve dünya kuvvetleri birbirinden ayrılmıştı.[16]

Tuğrul Bey'in ölümünden sonra yerine geçen Alp Arslan (ö. 1072) Selçukluların idaresini eline geçirerek Ermenistan, Gürcistan ve Şirvan'ı zaptetti.1071 yılında Bizans imparatoru Romanos Diogenes'i (1067-1071) yendi. Böylece Türkler Marmara sahillerine kadar yayılabilme olanağına kavuştu. Alp Arslan, devlet işlerinin düzenli bir şekilde yürütülebilmesi için Nizam'ül Mülk'ü (1064-1092) vezirliğe getirdi. Alp Arslandan sonra devlet idaresini sürdüren oğlu Melikşah (ö. 1092) zamanında da Nizam'ül Mülk vezirliğe devam etti ve Melikşah'tan biraz evvel vefat etti. İlim ve bilginleri koruyan Melikşah zamanlarında, Nizam'ül Mülk bütün Selçuklu İmparatorluğunun en nüfuzlu adamı idi.[17] Melikşah döneminde Selçuklu İmparatorluğunun sınırları iyice genişlemiş, Kafkasya'dan Yemen ve Bas-

14. Sultan Sencer (1086-1157) de Türk hükümdarlarının hemen hepsinin yaptığı gibi ilim faaliyetlerini ve bilginleri desteklemiştir. Sultan Sencer bir çok kütüphaneyi kurdurmuş, Türk dili ve milliyetçiliğine önem vererek kendisi de bizzat ilimle meşgul olmuştur.(Mehmet Şerafettin, Sencer ve Gazzalî, İlahiyat Fak. mecm. sene 1, sayı 1, s. 39-40-57)

15. Kufralı, K., "Gazzalî" madd., İslam Ansiklopedisi, c. 4/s. 756a.

16. Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, s. 52, İstanbul, 1985, Güryay Matbaacılık.

17. Barthold, W., İslam Medeniyeti Tarihi, s. 55, (terc. ve ilaveler, M. Fuad Köprülü) Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1977.

ra'ya, Seyhun'dan Marmara ve Akdeniz'e kadar uzanmıştı. Melikşah'tan sonra saltanata Berkyaruk (ö. 1104) geçti. Berkyaruk'un ömrü öz kardeşleriyle mücadele içinde geçmiş ve sonunda İran'ı onlarla paylaşmak zorunda kalmıştı. Böylece Selçuk hakimiyetindeki topraklar üçe ayrılmıştı. Berkyaruk ve kardeşlerinin yönetimindeki İran Sultanlığı, Tutuş'un oğullarının hakimiyetindeki Halep ve Şam Krallıkları, Süleyman'ın oğlu Kılıç Arslan'ın hakimiyetindeki Anadolu Sultanlığı. Suriye'deki (Halep-Şam) Selçuklu Sultanlıkları sür'atle Araplaşmıştır. Anadolu Selçuklu Sultanlığı ise iki asır sürerek tarihi Türkiye'yi doğurmuştur.[18]

Sultan Berkyaruk devrinin en önemli olayı Haçlı Seferlerinin başlaması idi. Nizam'ül Mülk'ün ölümünden sonra Yakın ve Ortadoğunun siyasi parçalanması hızlanmış, Selçuklu İmparatorluğu küçük devletlere bölünmüş olduğundan bu zayıflama devresini fırsat bilen Haçlılar 1096'da Yakın Doğuya girdiler

Haçlılar ruhunu "Tarihte Araplar" adlı eseri ile Bernard Lewis çok açık bir şekilde anlatarak şöyle der: "... Bu geniş hareketin idealist görünüşüne rağmen- ki bunun en güzel misali çocukların giriştiği ve facia ile biten seferdir- Haçlılar dinin psikolojik bir etken olduğu materyalist telakkiler tarafından harekete geçen ilk emperyalist hareketlerden birisini başlatmışlardır. Her ne kadar seferin hedefi Hz. İsa'nın mezarının kurtarılması ise de bu seferlere Bizans ve Fatîmîler'le ticari münesebette bulunan İtalya şehir cumhuriyetlerinin tüccarları, savaş isteyen baronlar, prenslik kurmak isteyen gençler, günahlarını affettirmek isteyenler... katılmışlardır..."[19] Haçlı ordusunu meydana getiren, Avrupalı toplumun her kesiminden oluşan bu insanlar, Müslümanlar arasındaki çekişmelerden faydalanarak Anadolu, Suriye' ve Filistinde krallıklar ve kontluklar kurmaya başladılar.

Berkyaruk öldükten sonra küçük yaştaki oğlu Melikşah Bağdad'da sultan ilan edildi. Muhammed Tapar Bağdad üzerine yürüyerek Selçuklu Sultanlığını ele geçirdi. (1105). Saltanat isyanına kalkışan Böri Bars'ın oğlu Mengü Bars ve Tekiş'in oğullarını İsfahan kalesine hapsettirdi. Fars ve Huzistan bölgesinde bağımsız bir şekilde hüküm süren Emir Çavlı Sakavu, Muhammed Tapar'a biat edince sultan bu davranıştan memnuniyetini ifade etmek üzere ona Musul bölgesinin idaresini verdi. (Eylül-Ekim 1106). Bu tayinden memnun olmayan Musul hakimi Çökürmüş karşı koymaya kalkışınca Çavlı tarafından öldürüldü. Musul ileri gelenleri Çökürmüş'ün küçük yaştaki oğlu Zengi'yi onun yerine geçirerek Türk Selçuklu Sultanı 1. Kılıç Arslan'a haber göndererek Musul'u teslim edeceklerini bildirdiler. Neticede Çavlı ile 1. Kılıç Arslan Habur Nehri kıyısında Musul'u ele geçirebilmek için çarpıştılar. Savaşı kaybeden 1. Kılıç Arslan, Haziran 1107'de Habur Nehri'nde

18. Grousset, Rene, Bozkur İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur, s. 159-160. (terc. M. Reşat Üzmen), İstanbul, 1980.

19. Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, s. 184, (terc. Hakkı Dursun Yıldız), Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1979.

boğularak öldü. Çavlı daha sonra itaatsizlik gösterdiği için yerine Emir Mevdüd tayin edildi. Sultan'ın emri üzerine Emir Mevdüd ve Emir Sökmen el-Kutbi, Artuklular'dan Necm el-Din Ugazi ile Haçlılara karşı birleşerek, Urfayı kuşattılar. (Mayıs 1110). İki ay süren bu muhasara bir netice vermeyince, Suriye' sahillerine saldıran Haçlılara karşı yine sultan'ın emriyle Emir Mevdüd çevredeki Selçuklu emirleri ile birleşerek büyük bir ordu meydana getirdi ve (1111) senesinde Tell-Bâşîr'i, ertesi yıl Urfayı kuşattı. Emir Mevdüd Şam Atabeyi Tugtegin'e Artuklular'dan Ayaz ile yardım ederek birleşik bir Türk kuvveti meydana getirdiler ve Kudüs Haçlı Kralını 28 Haziran 1113'te büyük bir mağlubiyete uğrattılar. Emir Mevdüd, Şam Ulu Camii'nde bir Cuma namazı çıkışı, Saltanatı süresince mücadele ettiği Bâtînî fedailerinden biri tarafından öldürüldü.[20]

Gazzalî devrinin önemli karışıklıklarını yaratan sebepler iç kaynaklı ve dış kaynaklı olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Dış kaynaklı sebepler Haçlı Seferleridir. İçteki karışıklıklar ise sultanlar arasındaki iktidar çekişmeleri ve Batınî denilen terör hareketleridir. Batınîler sadece Müslüman toprakları içinde anarşi yaratmakla yetinmemişler, Müslüman topraklarına saldıran Haçlılara dahi yardım ederek asıl olan siyasi iktidarı ele geçirme emellerine kavuşabilmek için her yolu denemişlerdir. Nitekim Haçlılar 1097'de Antakya'yı ve 1098'de Kudüs'ü Batınîlerden ve Nuseyrilerden yardım görerek zaptettiler.

Hicretin ikinci yılında kurulup teşkilatlanmış olan Batınîlik, Mısır'daki Fatîmîler tarafından benimsenmişti. Halife el-Mustansır (ö. 1094) zamanında Hasan Sabbah (ö. 1124) adındaki Batınî Mısır'a gelerek Halife ile görüştü. Batınîliği yaymak üzere aldığı emirle Horasan'a giderek Alamut Kalesi'ne yerleşti (1090).

Hasan Sabbah'ın yeniden teşkilatlandırdığı İsmâilîye diye bilinen yeni mezhebin taraftarları "Haşişîler" diye isimlendiriliyordu. Bu isimlendirme muhtemelen taraftarlarını vecde getirmek için kullandıkları bir araç olan 'haşhaştan' kaynaklanmaktadır. "... Kelimenin Avrupa dillerindeki 'Assasins' manası ise mezhebin kullandığı taktikten ileri geliyordu..."[21] Barthold'un belirttiğine göre: Batınî fedailerinin hunharca adam öldürmelerindeki önemli etkenlerden biri de haşhaş müptelası olmaları idi. Fransızca "Katil" manasında olan (assasin) sözü Arapça "haşhaş kullananlar" manasında olan "Haşişîyyun" sözünden bozmadır. Bu hal İsmâilî teşkilatının Ortaçağ Avrupalıları üzerinde çok kuvvetli izlenimler bıraktığını göstermektedir.[22]

Masum İmam (Imam-ı masum) olduğunu iddia eden Hasan Sabbah'ın 'Akıl ve düşünce çokluğa götürür. Gerçek ise birliktedir. Birliği sağlamanın tek yolu da

20. Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, s. 65-66, İstanbul, 1985.
21. Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, s. 183, (terc. Hakkı Dursun Yıldız), Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1979.
22. Barthold, W., İslam Medeniyeti Tarihi, s. 57, (terc. M. Fuad Köprülü) Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1977.

İmam-ı Masum'a bağlanmaktır' diye yaptığı propagandalar tarihe "ad Da'vet al-Cedide"[23] (Yeni Davet) olarak geçmiştir. Batınîler teşkilatlanarak cahil halkı mezheplerine davet etmeye başlamışlardı. Amaçları Abbasi ve Selçuklu saltanatına son vererek bütün İslamiyet alemini ele geçirmekti.

Hasan Sabbah daha sonraki asırda Suriye"de kurulacak üslerde olduğu gibi, mezhebin büyük üstadları diye adlandırılan "Dağın İhtiyarı" olarak Alamut Kalesi'nde bir fanatikler çetesine kumanda ediyor, gizli ve esrarengiz bir imam adına İslam hükümdar ve beylerine karşı terör ve cinayet kampanyasını yönetiyordu. Batınîlerin işledikleri seri cinayetlerine kurban gidenler arasında bizzat Nizam'ül Mülk de bulunuyordu. "... Batılı Haçlı tarihçileri Haşişîlerin Suriye'de Haçlılar ile Müslümanlar arasına saldıkları dehşeti canlı bir şekilde tasvir ederler ve bunların Avrupa'da bile tanınarak kendilerinden korkulduğunu belirtirler. Haşişîlerin terörü ancak onüçüncü yüzyılda Moğol istilası sırasında son buldu. İsmâilîlik bundan sonra da küçük, sapık bir mezhep olarak devam etti..."[24]

Kültürel Durum: Gazzalî devrindeki kültürel faaliyetlere gelince Vezir Nizam'ül Mülk'ün ilme ve ilim adamlarına verdiği değer neticesinde önce Bağdad'da Nizamiye Medresesi'ni, daha sonraları da Nişabur ve diğer bazı şehirlerde yine kendi adıyla anılan Nizamiye Medresisi'ni kurdurduğunu görüyoruz. Bu Medreseler Fatîmîler karşısında Ehl-i Sünnet görüşlerini yaymaya çalışıyorlardı. Çeşitli mezhepler arasındaki çekişmelerin yoğun olduğu ve Batînî hareketlerinin terör estirdiği bu devirde, Nizamiye Medreselerinin kültürel ve siyasal bakımdan oldukça faydalı hizmetleri olmuştur. Bağdad Nizamiye Medresesi ve şubeleri Sünnilik ve özellikle Eş'ari düşüncesinin merkezleri durumunda idiler. Bu medreseler B. Lewis'in ifadesiyle; "... Sapık İsmâilîye mezhebi ve daha önceki devrin entellektüel radikalizmi ile mücadele ettiler..."[25]

Bağdat'ta sadece Kelâm değil tıp ve felsefe de okutulmaktaydı. Bu okul daha başlangıcından itibaren ilim anlayışı ve düşünce özgürlüğü ile tanınmaktaydı. Bağdat'ta aynı zamanda bilginlerin hizmetine sunlmuş otuzbeşten fazla[26] kütüphane de bulunmaktaydı. Bu yüzden değişik mezhep ve görüşteki insanları cezbeden bir ilim merkezi idi. Gazzalî'den bir kaç nesil önceleri İhvan'ı Safa cemiyeti burada gelişmişti. Gazzalî'nin doğumundan sadece bir yıl önce ölmüş bulunan Ebu'l Alâ el Ma'ari burada toplantılar düzenlemişti. Eş'ari Kelâmının bir öğrencisi olan Farmezi'nin şeyhi Kuşeyri 1074 yılında vefat ettiğinde Gazzalî 16 yaşlarında bir

23. Çubukçu, İ.A., Gazzalî ve Şüphecilik, s. 13, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1964.
24. Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, s. 183, (terc. Hakkı Dursun Yıldız), Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1979.
25. Lewis, B., Tarihte Araplar, s. 184, (terc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1979.
26. Şerif, M. M., İslam Düşüncesi Tarihi, C. 2, içinde (M. Said Şerif, Gazzalî (Metafizik) Çev. Mustafa Armağan) s. 206/dn. 9, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

delikanlı idi. Muhtemelen aynı tarihte İsmailî dâî[27] ve filozofu Hüsrev de hayata veda etmişti. Büyük bir matematik ve astronomi bilgini olması yanında felsefe ile de uğraşan Ömer Hayyam (ö. yaklaşık; 517/1123) Nizam'ül Mülk'ün himayesi altında Gazzalî ile birlikte bulunmaktaydı. Ömer Hayyam agnostik felsefesiyle İslam'ın Lucretius'u ve Voltaire'i sayılır.[28]

Bilim ve bilim adamlarına büyük değer veren vezir Nizam'ül Mülk yanında devrin Selçuklu Sultanları ve şehzadeleri de sadece bilim ve kültüre değer verip korumakla yetinmiyor, kendileri de bizzat kültürlü kişiler olarak edebiyat ve şiirle uğraşıyorlardı. Örneğin Sultan Melikşah ve Sencer'in Farsça şiir yazıp söyledikleri belirtilir.[29] Selçukluların ilim ve ilim adamlarına verdikleri değer yanında toplum içinde yarattıkları huzur ve sükûn ortamı, türlü din ve kavimlerin birlikte uyum içinde yaşamalarına ve müşterek bir kültürün doğmasına yol açtı. Ayrıca hüküm sürdükleri topraklar "... taassub hislerinden uzak, felsefi düşünceleri ve tasavvufi cereyanları kabule açık idi..."[30]

Gazzalî Selçuklu Türklerinin himayesi altında yaşarken edindiği iyi izlenimlerle Türklerin genel ahlak anlayışını övmüştür. Halife Mustazhır Billah Türkler sayesinde şevket'e sahipti[31] diyen Gazzalî Türkleri şöyle tanımlar: "... Şu asrımızda güç, kuvvet yaratılmışlar içinde Türk'e verilmiştir.Allah Teâlâ da onları onun (el-Mustazhır) dostluğu ve sevgisi ile ululamıştır. Öyle ki onlar (Türkler) ona yardım etmekle Allah'ın rızasını kazanmaktadırlar... İşte bu yiğitliktir ve bunun benzeri başkasında yoktur..."[32]

Gazzalî'nin Kimliği

Çok yönlü bir düşünür olan Gazzalî düşünce sahasının hemen her dalında eserler kaleme aldığı gibi edindiği bilgileri bizzat kendi hayatına da aksettirerek onları pratik yaşama geçirmiş ender ilim adamlarından biridir. Etrafına ışık saçmayı amaç edinerek toplumu aldatıcı ve yanlış yöne sevkedici her türlü düşünce

27. Ancak objektif olarak değerlendirilirse, İsmailî dailer sadece terör havası estirmekle kalmıyorlar, kültür ve ilimle de ilgileniyorlardı. Nitekim en büyük İsmailî merkezi olan Alamut'un kütüphanesi ve rasadhanesi büyük bir şöhrete sahipti. Moğollar devrinde İran'a büyük hizmetleri dokunan bazı âlimler de buradan çıkmışlardı. Felsefe, astronomi, matematik ve Şii akidelerine ait eserler yazmış olan Nasir üd din Tüsi ile, Hemedan şehrinden çıkmış bir Yahudi ailesine mensub büyük tarihçi Reşid üd din bunlardandır. (Barthold W. İslam Medeniyeti Tarihi, s. 57) (terc. ve ilaveler. M. Fuad Köprülü)]. [Bu konularda daha geniş malumatlar İslam Ansiklopedisinin; Alamut, Assasin, Hasan bin Sabbah, İsmailîye gibi maddelerinde bulunmaktadır.]

28. Şerif, M. M., İslam Düşüncesi Tarihi, C. 2, içinde (M. Said Şerif, Gazzalî (Metafizik) Çev. Mustafa Armağan) s. 206-207.

29. Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, s. 177-178, İstanbul, 1985.

30. Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, s. 177-178, İstanbul, 1985.

31. Çubukçu, İ. A., İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 81-87.

32. Gazzalî, Batınîliğin İçyüzü (Fedaihü'l-Batıniyye/El-Mustazhiri), (çev. Avni İlhan), s. 115, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

sistemini olanca boyutlarıyla gözler önüne sererek objektef bir şekilde eleştirmiş, düşünce ve felsefesini geniş halk kitlelerinin anlayacağı bir dile indirecek başarıyı gösterebilecek kadar ele aldığı her konunun gerçekten hakimi olduğunu kanıtlamıştır. Yüzeysel bir yaklaşımla ele alındığında onun filozoflara karşı yaptığı eleştirilere bakarak felsefeyi reddettiğini ve bu yüzden felsefenin kendisinden sonra özellikle Doğuda bir durgunluk devrine girdiğini varsaymak oldukça haksız bir yargı olacaktır. Nitekim Batıda onun düşünceleri, kendisine karşı eserler ele alınacak kadar yayılmış, işlediği konular üzerinde uzun tartışmalar yapılmıştır. Bilindiği üzere herhangi bir düşünürün sistemini olduğu gibi kabul edip işlemekle, bu düşünürün sistemine karşı çıkarak ele aldığı konuları tekrar tekrar gündeme getirip eleştiri süzgecinden geçirmek de o düşünürün vazgeçilmez büyüklüğünü gösterir. Nitekim Aristoteles'in Platon'u eleştirmesi Gazzalî'nin Aristoteles felsefesini takip ediyorlar diye Farabî ve İbn Sina'yı eleştirmesi, İbn Rüşd'ün Gazzalî'yi eleştirmesi, St. Thomas Aquinas'ın İbn Rüşd'ü eleştirmesi felsefe tarihi boyunca eleştirilen bu büyük düşünürlerin büyüklüklerine hiçbir zarar getirmemiştir.

Ortaçağ Latin dünyasında 'Algazel' olarak tanınan Gazzalî'nin adına, zamanın Batılı düşünürlerinin pek çoğunun eserlerinde sık sık rastlamak mümkündür. Ayrıca Endülüste yetişen İbn Tufeyl, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi ünlü filozoflar yanında Gazzalî'den sonra Doğu dünyasında da varlığını sürdürerek bizzat Gazzalî'nin felsefesi ile birlikte Farabi ve İbn Sina'nın düşünceleri de günümüze kadar varlıklarını korumuşlardır. Ancak Osmanlılar Devrinde daha ziyade Gazzalî'nin görüşlerinin ele alınıp incelenmesi onun Tehafût'üne Aladdin Ali Tüsi ve Kemal Paşazade'nin yazdıkları Tehafût haşiyelerinin önem kazanması, belki diğer filozofların düşüncelerinin bir müddet üzerinde durulmadığı gibi bir önyargıya vardırsa da Gazzalî'nin düşünce sisteminin arkasında yatan çok geniş ve kesintiye uğramayan kaynaklar olan Antik Yunan (Aristoteles, Platon), Yeni Platonculuk, Farabi, İbn Sina, Eski Hint, İran vb. düşüncelerinin de bu sayede işlendiği gözönüne alındığında felsefe ve düşünce dünyasının hiçbir zaman kesintiye uğramadan sürekliliğini koruduğu ortaya çıkmış olur. Ayrıca Doğuda Gazzalî'den sonra gelen Şühreverdi el-Maktûl, Mevlana ve Sadreddin Konevi gibi düşünürler her ne kadar daha ziyade mistik olarak adlandılsalar dahi onların da düşünce sistemlerindeki felsefi unsurları reddetmek haksızlık olacaktır.

Gazzalî'nin düşünce sisteminde göze çarpan en önemli özelliği bilmeye karşı duyduğu sonsuz arzusu ve şüphe etmede gösterdiği cesareti olarak ifade edebileceğimiz metodudur. O kendi döneminde yaygınlık kazanmış ve etkili olmuş çeşitli düşünce akımlarının metodlarını eleştirici bir biçimde ele almıştır. Bu eleştirici tutumunda bütün bilgi türlerini önyargısız olarak ele almış, hiçbirini tehlikeli ve değersiz kabul etmemiştir. Kendi dönemindeki dogmatik Kelâmcıların, Tanrı tanımayan ateistlerle filozofların kitaplarını okumadan ateşe veren dar görüşlülüğünden

uzaktı. Bilgi yolunda gösterdiği cesaret ve toleransla bütün inanç ve düşünceleri teker teker ele alıyor, iyice inceledikten sonra ise eleştirisini yapıyordu. Onun istediği aslında bütün bilgileri yeniden ele alıp onlara yeniden şekil vermekti. Bu amaçla öncelikle körü körüne inanılıp takip edilen taklit bağından kurtulmak gerektiğini belirterek, başlangıçta bütün bilgilerinden şüphe etti. Hakikatı ve gerçek bilgiyi araştırmak için evvela kesin bilginin temellerini daha sonra da kesin bilginin herhangi bir şüphe ve hata ihtimaline yer bırakmayacak şekilde apaçık olarak eşyanın tam bilgisi olduğunun kavranması gerektiğini düşündü. Bilgi vasıtaları olan duyular, akıl ve sezgiyi araştırdı. Bunlardan duyular ve aklın öncelikle önem ve faydalarına değinerek daha sonra ise yetersiz kaldıkları noktaları açıkladı. Bilgiyi daha doğru ve vasıtasız olarak veren bir iç görüş olan sezgiyi doğru bilgiyi vermesi bakımından yüceltti. Bununla birlikte Gazzalî'nin epistemolojisi bilginin sezgisel bir kritiğinden ibaret değildir. Nitekim o aklı sezgiye paralel bir yetenek olarak nitelemekle asla dogmatizme düşmeyen bir düşünür olarak felsefesinde akıl ve sezginin, felsefe ve inancın sonuçta birbirini bütünlemesi gerektiğini ispatlamaya çalışmıştır. Gazzalî rastyonalist şüpheciliği ile bir yandan felsefe ve bilgi teorisini geliştirirken diğer yandan mistisizmde izlediği kendisine has bir akılcı yol ile bir eğitim anlayışı ortaya çıkarmıştır. Ulaştığı bu büyük bilgi birikiminde kendisinden önceki Antik Yunan, Hint, İran ve İslam düşüncesinin elbette ki büyük payı vardır. Gazzalî hakkında büyük bir eser kaleme almış olan Obermann, Gazzalî'yi şu sözleriyle tanımlıyor: "Devrinin bütün bilgilerini en üstün derecesiyle öğrenmiş ve onlara kendini vermiş böyle bir kişiye medeniyet tarihinde rastlamak çok zordur. Gazzalî, incelemek yoluyla öğrenilebilecek herşeyi öğrenmiş bulunuyordu."[33]

Düşünce tarihi boyunca belirli kesimler tarafından bir yandan göklere çıkarılan, diğer yandan pek çok yerilen Gazzalî gibi bir düşünüre rastlamak enderdir. Her düşünce sisteminde gelişim süreci içinde olumlu ya da olumsuz eleştirilecek taraflar mutlaka bulunabilir. Ancak objektif ve tarafsız bir yaklaşımla ele alındığında, bütün düşünce sistemlerine olduğu gibi Gazzalî'nin düşünce sistemine de sadece olumlu veya sadece olumsuz taraftan bakılması bilimselliğe uygun düşmez. Gazzalî'nin belirli kesimler tarafından "Hüccet'ül-Islam" (İslamın Kılıcı), "Zeyn'üd-Din" (:Dinin Ziyneti) olarak gösterilmesi, Gazzalî'nin bütün düşüncelerinin değil, sadece dinsel yorumlarla ilgili sözlerinin üzerinde durulması, yanlı bir tutumdur ve Gazzalî'nin bir düşünür olarak büyüklüğüne gölge düşürmektedir. Gazzalî aslında bir filozof kişiliği de olan ve buna bağlı olarak eleştirel bir tutum sergileyen düşünürdür. Gazzalî'nin bütün eserleri incelendiğinde, bu durum açıkça ortaya çıkacaktır. Gazzalî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Ihya-u Ulumid-Din* (Din'in Yüceltilmesi) adlı kitabı bile, içerisinde İslam diniyle uyuşmayan gö-

33. Obermann, J. Der Philosophische und Religiose Subjektevismus Ghazalis. (Ein Beitrag zum Problem der Religion) Wien und Leipzig, 1971.

rüşler de sergilediği için daha Ortaçağda Endülüs'te ateşlere atılmış ve Gazzalî hemen bütün filozoflar gibi «kafirlikle» suçlanmıştır. Gazzalî filozof tavrıyla felsefe görüşlerindeki tutarsızlıkları eleştirmek yanında aynı zamanda dogmatizmi, taklitçiliği ve mistiklerin (sufîlerin) aşırı tutumlarını da eleştirmiştir.

Gazzalî'nin; 'en büyük meziyetini; aklın özgürlüğüne yer vermeyip, gökten indiği kabul edilen hükümlere körü körüne uymak ve bunlar dışında gerçek tanımamak'[34] olarak değerlendirenler kadar, Gazzalî'nin filozof kişiliğini gözardı edip onu sadece bir İslam teoloğu ve İslamın en büyük savunucusu olarak görenler de aynı şekilde subjektif bir tutum sergilemektedirler.

Bütün bu olumsuz yaklaşımlara karşın Gazzalî'nin düşünce sistemini bilimselliğe yakışır tarafsız ve objektif şekilde inceleyen pek çok çalışma da yapılmıştır. Bu çalışmalara ilaveten Gazzalî'de Bilgi Problemi[35] başlığıyla kaleme aldığımız incelemede Gazzalî'nin bir bilim ve düşünce adamı kimliğiyle onun bilgiye olan yaklaşımını ve felsefe eğitiminde vazgeçilmez bir kural olarak kullanılan eleştiri yöntemini nasıl geliştirdiğini göstermeye çalıştık. Gazzalî'de Rastyonalist Şüphecilik, Taklitçilik ve Dogmatizm Eleştirisi başlıklarını taşıyan bölümler bu kitabımızdan nakledilecektir.

Gazzalî'de Rastyonalist Şüphecilik[36]

Gazzalî'nin şüpheciliği Antik Çağın meşhur şüphecileri olarak bilinen Pyrrhon (m.ö. 365-275) ve Timon (m.ö. 320-230)'ın şüpheleri gibi başlamıştı. Pyrrhon ve Timon, kendilerinden sonra gelen Yunan şüphecilerini olduğu gibi Mu'tezile'den Cahiz (ö. 869) gibi bazı İslam düşünürlerini de etkilemişlerdi. Batınîlerin de Yunan şüpheciliğinin tesirinde kaldıkları görülür. Bu şüphecilerden farklı olarak Gazzalî, kesin bilgiye ulaşmak için felsefe anlamında rastyonel bir yaklaşımla şüphe etmiştir. O şüpheciliği kesin bilgiye ulaşmak için sadece bir metod olarak kullanmıştır.

Kendi zamanındaki politik çekişmelerden,[37] toplumun kargaşalığından bunalan ve araştırıp incelediği her düşünce sisteminde doğru bilgiye ulaşmada yetersiz

34. Arsel, İlhan, Aydın ve 'Aydın', s. 35, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997, 3. Basım.
35. Küken, Gülnihal, Gazzalî'de Bilgi Problemi, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1997.
36. Küken, Gülnihal, Gazzali'de Bilgi Problemi, s. 25-53, Çantay Kitabevi, İstanbul 1997.
37. Gazzalî'nin bu politik çekişmeler ve zamanındaki Batıni teröründen ve tehdidinden korkup evine kapanmasıyla ilgili olarak Feridedtin-i Attar İlahiname' isimli eserinde bir rivayetten bahseder. Feridedtin-i Attar (1147?-1230) büyük bir sûfî, 'Tezkiret'ül-Evliya', *'Mantık el-Tayr'*, *'İlahiname'*, *'Divan'* vb. gibi on büyük eser kaleme almış, Mevlana ölçüsünde büyük bir düşünürdür. Mevlana onun bütün eserlerini okumuştur. Attar'ın 'İlahiname'si Mevlana'ya kaynak olan kitaplardan biridir. Feridedtin-i Attar'ın bahsettiği rivayet şöyledir: "... Güya Gazzali korkusundan dolayı uzun müddet kapalı kaldığı evden sıkılarak bir adamını Hak yolunda zamanın üstadı tanınan Bu-Şehdi'ye göndererek akıl danışır. Bu-Şehdi de ona şöyle haber gönderir; '<< Ey yoldan çıkmış, sapıtmış adam! Sen Hakkın ne sırdaşısın ne veziri. Tanrı evvelce <<seni yaratır, meydana getirirken sana hiç sormadı, seninle hiç danışmadı; öldüreceği vakit de senden bir şeycik sormaz. Müsterih ol, niceye bir ıstırap çekeceksin? Seni, sensiz olarak meydana getirdi. Yine de seni, sensiz olarak alıp götürecek.>> Bu çeşit bir haber duyunca Gazzalî'nin gönlü rahatlaştı, tuzaktan kurtuldu, dışarıya çıktı..." [Feridedtin-i Attar, İlâhînâme, c. 1, s. 233, (Gazzalî ile Mülhit) (terc. A. Gölpınarlı) M.E.B. Yay., İstanbul, 1967, İkinci Basım].

kaldıklarını gören Gazzalî, kendi inancının sadece sarsıldığını değil, aynı zamanda neredeyse bütün bilginin olabilirliğinden de ümidini kesme noktasına gelir. İçine düştüğü rahatsızlık verici bu durumun henüz çok genç yaşlarında başladığını ve 50 yaşlarına kadar süren çok uzun bir süreyi kapladığını "el-Munkizu min-ad Dalâl" isimli eserinde kendi sözleriyle içtenlikle dile getirir: "... Gençliğimin ilk yıllarından itibaren yirmi yaşına girmeden evvel, büluğa yaklaştığım zamandan bugüne kadarki şimdi yaşım elliyi geçmiştir bu derin denizin dalgalarıyla mücadele ediyorum. Cesaretle derinliklerine dalıyorum. Korkak ve çekingen değilim. Bütün karanlık durumlarda uğraşıyorum. Her güçlüğü yenmeye çalışıyorum, Her uçurumu atlamaya gayret ediyorum. Her fırkanın itikadını araştırıyorum. Her taifenin mezhebine ait sırları meydana koymaya çalışıyorum. Hangisi hak (doğru), hangisi batıl (yanlış), hangisi Peygamber'in sünnetine (sözlerine, davranışlarına) uygun, hangisi bid'at (Peygamber zamanından sonra dinde meydana çıkan) üzerine kurulmuş? anlamak istiyorum. Bir Batınînin (hakikatin içte olduğunu söyleyen) içindekini öğrenmek dilerim.Bir zahirin (hakikatin dışta, görünürde olduğunu söyleyen) gittiği yolun neden ibaret olduğunu öğrenirim. Bir felsefecinin felsefesinin mahiyetini anlamayı arzu ederim. Bir mütekellimin (Kelâm ilmî âliminin) fikrînin ne olduğunu, ne için mücadele ettiğini tetkik ederim. Bir mütesavvıfın (sûfî, tasavvufla uğraşan) iç temizliğine nasıl eriştiğinin sırına vakıf olmayı çok isterim. Bir âbidin (ibadet edenin) ibadetinin ona ne sağladığını incelerim. Allah'ı inkar eden bir zındıkın bu inkâra cüret etmesinin sebeplerini araştırırım. Gençliğimin iptidasından beri hakikatleri kavramaya susamış olmak fitrî (doğuştan) bir adetimdir..."[38]

Gazzalî'nin şüpheciliğinin dogmatik bir şüphecilik değil, tam tersine rastyonalist bir şüphecilik olduğunu en açık bir şekilde aktardığımız bizzat kendi sözleri dile getirmektedir. O girdiği bu gayretli ve yorucu mücadelede; filozoflar olsun, kelâm âlimleri (mütekellimin) olsun, bir dindar veya bir dinsiz olsun her grubun kabul ettikleri kendi doğrularını, onların bilgi ile sistemlerini öğrenip, tıpkı onlar gibi düşünmeye çalışarak, gerçek doğruyu, hakikatı bulup kesin bilgiye ulaşmaya çalışmıştır. Gazzalî'nin içine düştüğü metafizik şüpheciliğine onun zamanına kadar kimse aynı şekilde düşmemişti. İlk defa Gazzalî'den yarım yüzyıl sonra Toriçeli ve Nicolaus Kopernikus (1473-1543) böyle rastyonel şüphecilik düşüncelerine saplanmışlardı.[39] Daha sonraları Descartes, (1596-1650) ve Pascal (1623-1662) ile Kant (1724-1804)'ın benzer şekilde kritik bir dönemleri olmuştur. Gayet tabiidir ki Gazzalî'den sonra gelen bu düşünürlerin kritik devrelerini atlatmaları Gaz-

38. Gazzalî, El-Munkızu min-ad-Dâlâl, s. 15 (terc. Hilmî Göngör, Maarif Basımevi, Ankara, 1960, İkinci Baskı).

39. Obermann, J. Der Philosophische und Religiose Subjektevismus Ghazalis, s. 32, (Ein Beitrag zum Problem der Religion) Wien und Leipzig, 1971.

zalî'ye nazaran çok daha kolay olmuştur; zira onların arkalarında dayandıkları daha geniş bir düşünce birikimi vardı. Örneğin kendi kritik döneminden önce Kant, özellikle Leibiniz-Wolf felsefesinin rastyonalizmi ile düşünmekte ve rastyonel-teoloji sorunlarıyla ilglenmektedir. Kant, kendi görüşlerini ortaya koyduğu kritik döneminde ise daha ziyade Locke-Hume etkisindedir. Gazzalî ve Kant'ın asıl amaçları, rastyonel şüpheciliği geliştirmek olduğu halde Gazzalî'nin şüphecilikten kurtulmak için ödevi ve şartları çok daha zordu ve yalnızdı. İslam Ortaçağında ve Gazzalî'de gördüğümüz metafizik, mantıksal ve matematiksel bir anlayışla tetkik ediliyordu ve böyle bir erken dönemde Gazzalî'yi zorlayan bu şartlar çok daha sonraları ancak Rönesans anlayışı ile açıklık kazanarak yayılmaya başlayacaktı.

Gazzalî'nin şüpheciliği kesin bilgiye ulaşmak için bir araçtır. Böyle bir tutum ise tam anlamıyla felsefi yaklaşımdır. Nitekim çağdaş düşünürlerden Bertrand Russell (1879-1970) felsefe incelemelerine, ilk bakışta kolay gibi gelen fakat belki de sorulabilecek soruların en zoru olan şöyle bir soru ile başlar! "... Dünyada aklı başında olan bir adamın şüphe edemeyeceği kadar yakın bir bilgi (kesin bir bilgi) var mıdır?..."[40] Çünkü felsefe ona göre bu gibi nihai (son) sorulara, günlük hayatımızda ve hatta bazen ilimde olduğu gibi gelişigüzel veya dogmatik değil, belki bu soruları şaşırtmaca haline koyan şeyleri inceledikten ve alelade düşüncelerimizdeki belirsizliği ve karışıklığı dikkate aldıktan sonra eleştirici cevapları vermeye uğraşmaktan ibarettir. İşte Gazzalî şüpheciliğinin temelinde yatan esas unsur da Russell'in ifade ettiği şekilde başlamış ve kaynağını felsefi bir yol olan eleştiri zihniyetinden almıştır.

Gazzalî şüpheciliğinin temelinde gerçek ve doğru bilginin ölçüsünü aramak yatmaktadır. O şüpheyi gerçeğe ve sağlam imana kavuşmak için bir dayanak olarak kabul eder. Şüphelerinden kurtularak ulaştığı iman: onun öğretisini teolojiye yaklaştırsa da aslında "... Aklî zaruretleri, ilahi bir nurla kabul etmesi ise teolojik olduğu kadar felsefidir, yenidir ve bir sezginin neticesidir..."[41] Şüphecilikten seziş gücüne dayanan ve teolojiye aykırı olmayan bir delil ile kurtulan Gazzalî; şüphesini felsefi ve mantıkî delillerle işleyip anlatmıştır. Bu bakımdan onun şüpheciliği Antik Yunan ve İslam felsefesinden farklı bir orijinallik arzeder, zira o kesin bilginin ölçüsünü bulmaya çalışmıştır.

Gazzalî gerçek ilme; ilimlerin hepsini severek öğrenmek, nefsini kontrol etmek ve düşünerek akıl yürütmek sayesinde varılacağını belirtiyor. Ona göre insan nefsini kontrol edip düzelterek kendini eğitip, öğrendikleri hakkında düşünürse, kendisine bilinmeyen ilimlerin kapısı açılır.[42] Gazzalî şüphenin ortadan kaldırılmasının çaresi olarak akıl yürütmenin gerekli olduğunu belirterek şüphesini rast-

40. Russel, B., Felsefe Meseleleri, s. 38, (terc. Dr. Adnan) (Yeni Kitapçı, Ankara cad. 1936).
41. Çubukçu, İ. A., Gazzalî ve Şüphecilik, s. 107, (Yapı Kredi Yayınları), İstanbul, 1996.
42. Gazzalî, Kimya-yı Saadet, s. 67-76, (terc. İ. Turgut Ulusoy) Hisar Yayınevi, İstanbul, 1978.

yonalize eder. Ona göre akıl yürütme aritmetikde ve bütün aklî konularda deliller sunar. Aritmetik ilimlerini inkar edenin, aritmetik bilgisinde bir eksiklik vardır; zira öncülleri gereği gibi ortaya konup gerekli şekilde düzenlenirse neticede o konuda tartışılmayacak tarzda zorunlu bir ilim meydana gelir. Akılla bilinen bütün akledilirler (mâkûlât) aynı şekilde zorunlu bilgilerdir. Akıl yürütme ile ilgili teorik öncüller, şartlarına uygun olarak tertip edilirse neticede o konuda tartışılmayacak kadar doğru bir ilim meydana gelir. Öncüllerin (mukaddime) husûlünden sonra ortaya çıkan ilim zorunlu öncüllerin neticesinde ortaya çıkan ilimler gibi zorunlu olur.[43] Gazzalî'ye göre aslında aritmetikle ilgili akıl yürütmelerde ihtilaf enderdir. Akılla ilgili sahalarda ise anlaşmazlık daha fazladır. Çünkü bunlar daha kapalı ve gizlidir. "Kadim (ezeli) olan yok olmaz" hükmü gibi üzerinde anlaşmazlık bulunmayan teorik konular da vardır.[44]

Gazzalî, insanın şüphe ve vesveselerden kurtulmasının ancak delil ile giderilebileceğini belirtir. Delil ise akla kendiliğinden gelen besbelli bilgilerden meydana gelir. Ancak bu kendiliğinden bilgiler kabul edildiği takdirde deliller tertip edilebilir, aksi durumda insan, tıpkı kendisinin de bir müddet saplandığı gibi safsata içine düşer. Bu safsatadan kurtulmak için zorunlu denilen bilgilerin kabule şayan ve güvenilir bulunduğundan emin olmak gerekir.[45] Gazzalî kendisinin içine düştüğü şüphe krizinden zorunlu denilen bilgilerin kabul edilir ve güvenilir bulunduğuna emin olduktan sonra kurtulduğunu, ancak bunun delil tertip ve tanzim etmek suretiyle değil, Allah'ın kalbine attığı "bir nur" sayesinde gerçekleştiğini belirtir. Bu nur'u birçok bilgilerin anahtarı olarak nitelendiren düşünür: "... Hakikatlere ermek daima delil ile olur zannedenler Allah'ın geniş ve sonsuz rahmetini daraltmış olurlar..."[46] diyerek bu konudaki asıl görüşünü açıklar.

Gazzalî şüpheciliğinin iki aşaması vardır. Birinci aşamada gelenek ve taklîd halindeki bütün düşünceleri reddederek akıl ve duyu verilerine güvenir. Böylece önce duyuları inceler, fakat sonuçta onların da insanı yanıltacağını anlar. Duyuların bu yanıltıcılığını akıl ve aklın kriterleriyle elde etmiştir. Sonra aklı araştırarak aklın da insanı zaman zaman aldattığına tanık olur. Aklın bütün meseleleri kavrama gücünde olmadığını ve bu meseleler üzerindeki anlaşılamazlık perdesini kaldıramadığını görerek aklın da doğru bilgiye ulaştırmadığına karar verir.

Gazzalî'nin birinci aşamadaki bu şüpheciliği ve bu şüpheciliğinin devamı Descartes'in metodik şüpheciliğinde olduğu gibidir. Başlangıçta Gazzalî gibi herşeyden şüphe eden Descartes, bu şüphelerinin sonucunda "herşeyden şüphe et-

43. Gazzalî, Batıniliğin içyüzü, s. 49-50, (terc. Avni İlhan) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
44. Gazzalî, a.g.e., s. 51.
45. Gazzalî, El-Munkızu min-ad-Dalâl, s. 20 (terc. Hilmî Göngör, Maarif Basımevi, Ankara, 1960).
46. Gazzalî, a.g.e., s. 21.

tiğim halde, şüphe ettiğimden şüphe edemem" diyerek bu hükmüyle kendi varlığının gerçek olduğuna karar vererek varolduğunu ispat ediyordu. Ancak Descartes ile Gazzalî arasında şüphecilik başlangıcı aynı olmakla birlikte, bu şüphecilikten kurtuluşları neticesinde vardıkları hedef farklı olmuştur. Nitekim Descartes şüphecilikte kullandığı metodla, ilmîn temeli olan matematik kesinliğe ulaşırken Gazzalî aynı metodun sonunda iman kesinliğine ulaşır. Onun iman kesinliğine ulaşması kalbine doğan bir nur sayesinde bir tür sezgi yoluyladır. Gerçek ve mutlak bilgiye ulaştıran sezgi başka şeylere başvurmaksızın bir şeyin bizzat kendi bakımından bilinmesi metodudur. Biz bu metodu Henri Bergson (1859-1941)'un sezgicilik felsefesinde (Entüisyonizm) Gazzalîye benzer şekilde görüyoruz.

Gazzalî'nin doğru bilgiye ulaşmak için bir dayanak teşkil ettiği rastyonel şüphecilikten basamak basamak yükselerek nasıl çıktığını onun bilgi problemi anlayışında bulmak mümkündür. Doğru bilgiye kavuşmak için ele aldığı her bir problemi ve her düşünce sistemini önce incelemiş daha sonra da eleştiri süzgecinden geçirerek doğru ve yanlış taraflarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Gazzalî'nin Hakikat Arayışı

Gazzalî ruhundaki fırtınaları dindirebilmek için döneminin fikrî ve dini bütün bilgilerini kendisinde toplamaya çalıştı ve topladığı bütün bu bilgileri yine kendi nefsinin derinliklerinde tekrar tekrar gözden geçirerek eleştirdi. Kendisi her ne kadar "Islamın Delili" (Huccetu'l İslam), "Dinin Süsü" (Zeynu'd din) ve "Dinin Yenileyicisi" (Müceddid) lakâpları ile anılsa da o sadece fıkıh, kelam, hadis gibi teolojik ilimlerle değil en az bu ilimler kadar felsefe ve mantık konularıyla da ilgilenmiş bir filozof ve ahlakçı idi. Felsefeye tenkid edici bir tarzda yaklaşsa da derin felsefi bilgisi ve felsefeye hakimiyeti onun bu konuda kaleme aldığı eserlerde kendini açıkça gösterir. Aslında filozofları eleştirirken gösterdiği başarı da bu derin felsefe bilgisi ve konuya hakimiyetinden kaynaklanmaktadır. Samimi ve açıkyüreklilikle en ince ayrıntılarına kadar analiz ettiği felsefi konularda Aristoteles ve Plotinus felsefeleri ile onların Müslüman takipçileri Farabi ve İbn Sina gibi filozofları, filozofça eleştirirken onların haklı oldukları konulardaki görüşlerini de dürüstçe kabul etmiştir. Onda bir filozofta herşeyden önce bulunması gereken eleştiri kabiliyeti ve teori kurma özelliği bulunmaktaydı. Nitekim yaptığı ilmî tahlillerde büyük bir zihni kıvraklık ve tartışma kabiliyeti sergilemektedir. Bu eleştirel yönü dolayısıyla aynı zamanda olağanüstü bir fikrî bağımsızlığa sahipti. Nitekim onun bu özelliği, kendi zamanındaki hiçbir bilgiye körükörüne, sadece taklide dayalı olarak yaklaşmamasında açıkça ortaya çıkar.

Gazzalî'nin düşünceleri ile kendi geçirdiği hayat adeta iç içe geçmişti. Düşündüğü ve yazdığı herşey bizzat kendi yaşadığı tecrübelerle bir paralellik içerisinde bulunmaktadır. Nitekim bu durumu kaleme aldığı el-Munkizu min ad-Dalâl'da açık bir şekilde belirtmektedir.[47]

Gazzalî hasımlarına karşı tenkidler yaparken herşeyden önce tutarlı olmak zorunda olduğunun bilinciyle kendi zamanında da mantığın aleyhinde bir zihniyet olmasına rağmen mantık disiplinine çok önem vermiştir. Mantığın aleyhinde yazılan kitaplara karşılık olmak üzere *Munkız* adlı eserinde mantığın İslam inançlarına ters düşen bir yönü bulunmadığını hattâ tam tersine gerekli olduğunu savundu. Böylece felsefesini de mantığa dayandırmak suretiyle ve özellikle halka indirerek ortaya koymuştu. Bu suretle halkın umumi kültür ve bilgisini sistemleştirmek üzere içinde her türlü konudan sözettiği İhya (Canlandırmak) adlı 4 ciltlik büyük eserini kaleme aldı. Gazzalî geleneksel dindarca aklî veya ilmî kuralları terketti. Ona göre bu türlü geleneksel düşünce sisteminde bir yanlışlık vardı. Batınîlik veya İslamilik, teologlar (Eşarilik ve Hanbelilik); sûfîler veya mistikler doğru yolu bulamamışlardı.[48] "...Gazzalî septisizminin arka planında görünen onun düşünceleri ile bilginin doğal ve kesin oluşu arasında bir ilişki kurmasıdır..."[49] Bilginin eleştirilmesi felsefenin bir göstergesidir. Onun septisizmine aklın veya insan düşüncesinin yetersizliğini gösterme çabasından doğan bir tür akıl yürütme denebilir. Gazzalî'nin eleştirdiği ve bu sayede aradığı her düşünce tarzını, önceleri nasıl tamamiyle anlamaya çalıştığını ve hattâ neredeyse tıpkı onlar gibi düşündüğünü, Gazzalî'nin en acımasız eleştirici olan İbn Rüşd şu şekilde belirtir: "... bu (yolu tutmakla) fıtratları uyarma maksadı güttüğünün delili, onun kitaplarında, mezheplerden herhangi birisini benimsememiş olmasıdır. Bilakis o Eş'ariler ile Eş'ari, sûfîlerle sûfî, felsefecilerle filozoftur. Hattâ o:

"Yemenli'ye rastlarsam birgün Yemenliyim

Maadlı'ya rastlarsam da Adnân'â mensubum." (Mısraında) denildiği gibidir..."[50]

Ancak kanımızca İbn Rüşd'ün Gazzalî hakkında yaptığı bu eleştiri, Gazzalî'yi bir düşünür olarak yermekten ziyade yüceltiyor olmasıdır; zira iyi bir düşünür ve yorumcuya herşeyden önce gerekli olan ele aldığı konuları ve düşünce sistemlerini çok iyi bilmek, herşeyden önce onları içine iyice sindirmek; yani o düşüncelerle peşin hükümsüz, önyargısız hemhal olmaktır. İşte Gazzalî'nin yapıp uyguladığı da zaten budur.

---

47. Gazzalî, El-Munkızu min-ad-Dâlâl, s. 13-17, (terc. Hilmî Göngör, Maarif Basımevi, Ankara, 1960).

48. Watt, Montgomery, W., Müslim Intellectual, A Study of Al-Ghazali, s. 17-18, Edinburg at the University Press, 1963.

49. Watt, M., a.g.e., 51-52.

50. İbn Rüşd, Faslu'l Makal. (İbn Rüşd, Faslu'l Makal, Felsefe Din İlişkisi), s. 98, (terc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.

Gazzalî'nin filozoflara hücum ederken, felsefi düşünüşe sahip bizzat bir filozof oluşu o kadar açıktır ki Farabi ve İbn Sina gibi büyük filozofları İslam inançlarına uymayan düşünceler ileri sürdüklerini söyleyerek onları kâfirlikle suçladığı halde; kendisinin eserleri de İslam ülkeleri arasında en mutaassıp görüşlere sahip olan Endülüs'te felsefi unsurlar ihtiva ettiği için şehir meydanlarında yakılmıştır. *İhya* adlı eseri, Kur'an ve hadislerde yeralan bazı prensiplere karşı olduğu ileri sürülerek İspanya'da kadı'lar tarafından yaktırılmıştı. Gazzalî'nin en acı kritikçisi İbn Rüşd yanında bir diğer eleştiricisi olan Ebu'l Ferec İbn el-Cevzi (ö. 1200) İhya'da karşı çıktığı hususları kaleme aldığı *"I'lam el-Ihya bi Ighlat al-Ihya"* adlı eserinde sıralamıştır. Bununla birlikte bu gibi teşebbüsler, *İhya*'nın Müslüman toplum tarafından din bilimlerinin en mükemmel ve Kur'an'a hemen hemen eşdeğer bir konumda olarak kabul edilmesini engellememiştir.[51] Gazzalî'nin eleştiricisi olan Endülüslü filozof İbn Rüşd dahi bir süre dinsizlikle suçlanmış, camilerden kovulmuş ve eserlerinden bazıları yakılmıştır.

Gazzalî'nin Eleştirdiği Düşünce Sistemleri

Gazzalî hakikat araştırmasına başladığında öncelikle kendisinden önce hakikati araştıranların kimler olduğunu ve onların metodlarını öğrenmek ister; zira ona "göre bir mezhebi iyice anlamadan, özüne vakıf olmadan reddetmek karanlığa kubur (diş) sıkmak gibidir..."[52] Ona göre hakikat peşinde koşanlar kendi zamanında dört sınıftan müteşekkildir:[53]

Birinci sınıf; Kelâm İlmi ile uğraşan kelâm alimleridir. Kelâmcılar kendilerini delile dayanarak netice çıkarma (istidlal) ile oy sahibi görürler.

İkinci sınıf; Bâtıniye fırkasıdır. Bunlar hakikatleri "imam-ı masum"dan öğrendiklerini söyleyerek kendilerinin öğretim sahibi olduklarını iddia ederler.

Üçüncü sınıf; felsefecilerdir. Bunlar kendilerinin mantık ve isbat (burhan) sahibi bulunduklarını belirtirler.

Dördüncü sınıf; Mutasavvıflardır (tasavvuf,ilahiyat ile uğraşan). Mutasavvıflar kendilerini Tanrı'ya yakın olarak bulan, tecrübe (müşahade) ve ilham (keşif) yolu ile hakikatın peşinden giden topluluk olarak görürler.

Gazzalî hakikatı bu dört zümrenin açıkladığı şekilde öğrenmek için bu sınıfların amaçlarının da bilinmesi gerektiğini belirterek teker teker her bir sınıfın düşüncelerini ve amaçlarının ne olduğunu araştırmaya girişir:

Kelâmcılar ve Maksatları; Kelâmcıların maksatları; Sünnet Ehli'nin inançlarını muhafaza etmek ve onu çıkabilecek saldırılara (bid'at) karşı korumaktır. Bu ko-

51. Zolondek, L., Book XX. of Al-Ghazali's Ihya' Ulûm Al-Din, s. 15, Leiden, E. J. Brill, 1963.
52. Gazzalî, El-Munkızu min-ad-Dâlâl, s. 26.
53. Gazzalî, a.g.e., s. 22 vd.

nuda hasımlarının sözlerindeki çelişkileri ortaya çıkararak onların fikirlerini geçersiz kılmaya çalıştılar. Zaman ilerledikçe kendi inançlarına ters düşmeyecek şekilde maksatlarını açacak ölçüde cevher ve araz problemleri ile uğraşmaya başladılar. Onların sözleri için asıl gayeyi temin edemediğini belirten Gazzalî Kelâm ilminin kendisini yeterince tatmin edemediğini belirtir.

Batıniye (Talim Mezhebi) ve Maksatları: Gazzalî zamanındaki Batıni hareketinin kendilerine "Talimiye Mezhebi" adını verdiklerini belirtir. Onların "Biz herşeyin mânâsını, hakkı öğrenmeye memur mâsum bir imamdan öğrenmişiz"[54] tarzındaki iddialarının halk arasında yayıldığını ifade eder. Onların mezheplerinin ne olduğununun ortaya konması hususunda, Abbasi Halifesi Müstazhir Billah İbni Muktedi tarafından kendisine verilen bir emirle (*Fedahu'l Batıniyye El-Mustazhiri*) adlı eseri kaleme alarak Batıniliğin içyüzünü açıklar. Bu eseri yazmadan önce, araştırma safhasında onlarla ilgili kitapları, sözleri toplayarak iyice inceledikten sonra metodik ve sistematik şekilde gerekli cevabı verir. Onların görüşlerini dile getirerek delillerini çürütmek konusunda gösterdiği gayreti eleştirip, Batınilerin kendilerini savunmak konusunda yeni bir istek duyacaklarını, bunun da onların fikirlerinin iyice yaygınlaşması anlamına geleceğini bildiren Ehli sünetten bir zata, sözlerinin bir dereceye kadar haklı olduğunu fakat kendi davranışının da kaçınılmazcasına gerekli olduğunu güzel bir örnekle tutarlı şekilde izah eder; "... Ahmed İbni Hambel (Hambeli mezhebinin imamı), Mutezileyi red hakkında bir kitap yazan Hâris-i Muhasibi'ye (h. 243'te ölen, Basralı meşhur bir mutasavvuf, aynı zamanda Cüneydi Bağdadi'nin amcası), iyi yapmadığını söyledi. Hâris: Bid'ati reddetmek farzdır, dedi Ahmed; "Evet, fakat sen ilkin şüphelerini anlattın, sonra cevap verdin. Mütalea edenlerin bu şüphelere zihni takılıp verdiğin cevaplara iltifat etmemesi yahut verdiğin cevabın hakiki manasını anlamaması varittir, cevabını verdi. Ahmed'in dediği doğrudur, eğer bahsedilen şüphe yayılmamış ve şöhret bulmamışsa. Fakat şüphe yayılmışsa ona cevap vermek vaciptir. Cevap vermek için de evvela şüpheyi anlamalı..."[55]

Aslında çok fazla teferruat gibi gözükmekle birlikte Gazzalî'nin verdiği bu örneği aktarmamızdaki maksat, onun kendi çalışmalarına ve metoduna yöneltilen eleştirilerde ne kadar objektif bir tutum sergilediğini göstermesi bakımından dikkat çekici oluşundandır. O bu tavrıyla doğruluğu tartışılır dahi olsa meşhur olan önermelerin diyalektik yoluyla kullanılabileceğini kanıtlamak istemektedir. Aristoteles de olası bilginin bir aleti olarak alınan diyalektiğin incelenmesini ele aldığı "Topikler" adlı eserinde, "... Olası öncüllerden netice çıkaran kıyas'a diyalektik"[56] demekte ve her tezin ve her meselenin incelenmesi gerekmediğini, ancak yanlışlı-

54. Gazzalî, El-Munkizu min ad-Dalâl, s. 44.
55. Gazzalî, a.g.e., s. 45.
56. Aristoteles, Organon V. (Topikler), s. 4, (terc. H. Ragıp Atademir) M. E. B. Yay., İstanbul, 1989.

ğının ortaya konulması ve insanların aydınlatılması için bu yola başvurulmasının zorunlu olduğunu söylemektedir.[57] Gazzalî'nin metodu önce hasımlarının şüphelerni imkan dahilinde açıklamak ve daha sonra çürütmeye çalışmaktır. Gazzalî, Batınilerin iddia ettiklerinin aksine İmam-ı masum olarak sadece Hazreti Muhammed'i kabul eder.[58]

Halkı en doğru yola sevketmek isteğiyle Batınilerin (talimiyecilerin) imamının yolundan gidenler onlara zorla kendi doğrularını öğretmeye kalkışmışlar bu da halk arasındaki ihtilafın fazlalaşmasına ve muhalefet edenlerin artmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum kan dökülmesine, malların yağmalanıp şehirlerin yıkılmasına kadar varmıştır. Gazzalî'nin belirttiği bu durum Talimiyeciler tarafından yapılan zulümlere işaret etmektedir. Batınilere (Talimiyecilere) karşı önce *"El-Mustazhiri"* sonra *"Huccet-ül Hak" "Mufassal-ül hilaf", "Kitap ut- dereç"*, "El-kıstas" adlı eserleri kaleme aldığını zikreden Gazzalî[59] bu sayede onların mezheplerinin kötü ve yanlış olduğunu açıklamaya çalıştığını ifade eder. Onların delillerini çok iyi mantık yürütmelerle geçersiz hale getiren Gazzalî, mükemmel bir düşünce yapısına sahip olduğu kadar aynı zamanda, Batınilerin korku saldığı bir devrede bu tutumuyla ne kadar cesur yürekli bir kişi olduğunu da göstermektedir. Verdiği mantıklı ve tutarlı tezlerle Batınileri cevapsız bırakan Gazzalî bu sayede dini ilimlerde de mantığı kullanarak yeni bir adım atmıştır. Çubukçu'nun belirttiği şekilde: "... Batınilere cevap verirken mantığı dini ilimler arasına sokan Gazzalî olmuştur..."[60]

Kendisini imam-ı masum olarak gösteren Batınilerin lideri Hasan Sabbah; 'doğruluğun göstergesinin birlik, yanlışın göstergesinin de çokluk olduğunu' söyleyerek bu birliği sağlamanın imam- masum'a bağlanmak ve bütün bilgileri ondan öğrenmekle mümkün olacağını belirtiyordu. Gazzalî buna karşı cevap olarak imam-ı masum'un doğruluğunun akıl veya nakil ile (işittiğini anlatan ile) bilineceğini, Batınilerin aklı kabul etmediklerine göre geriye sadece nakil ile bilinebileceği ihtimali kaldığını ileri sürüyordu. Nakil de ya bir kişiye aittir (birdir) veya halk arasında yaygın söylentidir. Bir kişiye ait (ahad) haberlerin kesinliği sabit değildir. O halde böyle bir haberle imanın masumiyeti kabul edilemez. Onun masumiyetinin bilinmesi için son çare olarak halk arasında söylenen haberler kalıyor. Halk arasında yaygın olan bu söylenen haberler (mütevatir) herkes tarafından kabul edilir ve münakaşa konusu yapılmaz. Oysa imam-ı masum hakkında münakaşa ve itiraz vardır. Bu durumda Batınilerin masum dedikleri imamın masumiyeti

57. Aristoteles, a.g.e., s. 21.
58. Gazzalî, Fî-Munkızu min-ad-Dâlâl, s. 46, (terc. Hilmî Göngör), Maarif Basımevi, Ankara, 1960, İkinci basım.
59. Gazzalî, a.g.e., s. 55.
60. Çubukçu, İ. Agah, Gazzalî ve Şüphecilik, s. 75.

şüpheli duruma düşmektedir. Ona dayanarak her şeyin doğru bir şekilde öğrenilebileceğini sanmak yanlış olur. Peygamberler bile küçük hatalar işleyebildiklerine göre, İmam-ı masumun hata işlemesi daha çok mümkündür.[61] Gazzalî daha önce belirttiğimiz üzere Müslümanların İmam-ı masumu olarak bir kişiyi kabul eder ve o da Hz. Muhammed'dir.[62]

Filozoflar ve Maksatları

Felsefe ile uğraşanların fikirlerinin tutarsız olan taraflarını gösterebilmek için de Gazzalî her zaman yaptığı gibi işe öncelikle felsefe ilmini ciddiyetle öğrenmekle başlar. İki sene kadar bu ilimle ilgili eserleri mütalaa ettiğini daha sonra da bir sene kadar devamlı surette felsefeyi düşünüp, tekrarlayarak derinliklerine daldığını belirtir. Ancak bu aşamalardan sonradır ki onlardaki eksik ve tutarsız tarafları görüp eleştirmeye başlar. Gazzalî'nin ilim çalışmalarında en çok meşgul olduğu felsefeye yönelmesi sadece ilim kaygısından değil, aynı zamanda aklına takılan şüphelerden kurtaracak bir yol bulma çabasından kaynaklanmaktaydı. O bu alemde görünen şeylerin (fenomenlerin) izah edilmesini veya düşüncelerine daha açık bir yön verilmesinden ziyade kesin bilgi ve yüksek hakikatleri öğrenerek huzura kavuşmak istiyordu. Felsefecilerin pekçok sınıfa ayrılmakla birlikte esas olarak üç grupta toplanabileceğini belirtir: Dehriler (materyalistler), Tabiiler (natüralistler) ve İlahiler (teologlar).

Birinci grupta olan Dehriler (materyalistler), en eski felsefecilerdendir. Alemin ezelden beri kendiliğinden mevcud olduğunu, bir yaratıcısının bulunmadığını belirtirler. Varolan herşeyin zincirleme olarak birbirinden meydana geldiğini iddia ederler.

İkinci grupta olan Tabiiler (natüralistler); tabiat alemi ile ilgilenerek, canlı vücudunda anatomi (teşrih) ilmi ile çok meşgul olduklarından dolayı; gördükleri olağanüstü uyum ve mükemellikten hareketle bir yaracının varlığına inanırlar.Onlara göre insandaki hayat ve idrak kuvveti ölüm sayesinde bozulacağından, "nefs öldükten sonra bir daha dönmez" fikrine sahip oldular, böylece ahireti inkar ettiler.

Üçüncü grupta olan İlahiler, İlahiyatçılar (teologlar); bunlar Gazzalî'ye göre Sokrates. Eflatun, Aristoteles ile onların görüşlerini yansıtan Farabi ve İbn Sina gibi felsefecilerdir ve diğer iki sınıftan farklı düşünceye sahiptirler. Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'e bağlı olan bu felsefeciler içinde Gazzalî'nin onları en iyi anlayan filozoflar olarak zikrettiği Farabi ve İbn Sina vardır. Gazzalî bu iki filozof hak-

61. Gazzalî, Batınîliğin İçyüzü (Fedaihü'l-Batıniyye/El-Mustazhiri), Altıncı Bölüm, s. 44-80, (terc. Avni İlhan).
62. Gazzalî, El-Munkizu min ad-Dalâl, s. 44.

kında şöyle der: "...hiçbir Müslüman filozof İbn Sina ve Farabi kadar Aristonun ilmini layıkıyle naklet'meye muvaffak olmamıştır. Başkalarının naklettikleri hep hatalı ve karışıktır. Okuyanların zihni karışır, anlayamaz. Anlaşılmayan bir şey nasıl red veya kabul edilebilir?"[63] İşte bu bakımdan Gazzalî felsefecileri eleştirirken İbn Sina ve Farabi adıyla aslında Aristoteles felsefesini eleştirir.[64] Gazzalî'nin eleştirisi doğru bilgiye ulaşmak için kullandığı bir metodudur. O yaptığı kritik ve eleştiriler sayesinde en doğruyu bulmayı amaçlamıştır.

Gazzalî'nin red ve iptal etmesiyle felsefenin Doğuda ortadan kalkmış olduğu sık sık ileri sürülür; fakat bu iddiayı ne ilim ne de düşünce tarihi teyid eder. Onun devrinden sonra da Doğuda felsefenin yüzlerce öğreticisi ve binlerce talebesi vardır. Genel kültür anlayışı dahi felsefi öğretimini bir esas olarak kabul ediyordu. Batıdan gelen seyyahlar, Doğu'nun onikinci (hicri altıncı) yüzyıldaki yüksek kültür seviyesini methediyorlardı.[65]

Gazzalî'nin en büyük kritikçisi İspanya'da doğan İbn Rüşd (ö. 1198)'tür. Gazzalî'nin *Tehafüt el-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserine karşı *Tehafüt el-Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)adlı kitabını yazmıştır. Bu eleştiri bile Gazzalî'nin Batı'da yeniden anılmasına sebep olmuştur. Gazzalî'nin eleştiricilerinden biri de Ebu'l Ferec İbn al Cevzi (ö. 1200)'dir. İbn el-Cavzi Gazzalî'nin *İhya* adlı kitabında, Gazzalî'yi sufiler, yanlış geleneklerle doldurma, gizli şeyleri itiraf etme ve dini kanunlardan sapma ile suçlar. Felsefe, Gazzalî ile ortadan kalkmadığı gibi tam tersine, İbn Bacce (ö. 1138), İbn Tufeyl (ö. 1185) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi filozoflarla Batıda olduğu gibi Doğu'da da devam etmiştir. Nitekim oryentalis Henry Corbin'in de objektif bir şekilde ifade ettiği üzere: "... Gazzalî'den sonra felsefenin ancak İslam dünyasının batısında yaşamak zorunda kaldığını söylemek, felsefenin bu darbeden sonra belini doğrultamadığını söylemek gibi yanlış olacaktır. Felsefe İslam dünyasının doğusunda da varlığını sürdürdü ve bu eleştiriden çok az sarsıldı, o kadar ki İbni Sina okuluna bağlı olanlar günümüze kadar da varoldular..."[66]

Felsefe ilminin; matematik, mantık, tabiat, ilahiyat, siyaset ve ahlâk konularını işlediğini belirten Gazzalî, *el-Munkizu min-ad Dalâl* adlı eserinde bunları açıklar.[67]

---

63. Gazzalî, El-Munkizu min ad-Dalâl, s. 29-30; Tehafüt el-Felasife, s. 5-6, (terc. Bekir Karlığa) Çağrı Yay. İst. 1998.

64. Gazzalî Aristoteles felsefesini eleştirirken, sekizinci asrın ikinci yarısında yaşayan septik düşünür Cahiz (ö.870) de Aristoteles'i tabiat hakkındaki düşüncelerinden dolayı eleştirmiştir. O *'Kitab'ül Hayvan'* adlı eserinde şöyle der: "Mantıkçının (Aristoteles'in) eski zamanlarda dediklerini duyduk, İnceleyip denemeden kitaplarında ebedileştirdiği vesikaların ne derece doğru olduklarını bilmeyişi onun gibi alimlere layık görünmeyen şeylerdendir. [Cahiz, Kitab'ül-Hayvan, c. 1, s. 85, Mısır, 1301, (terc. Nafiz Danışman); Felsefe Tercümeleri Dergisi, c. 1, s. 1, İst. 1947, İst. Üniv. Ed. Fak. Dergisi.]

65. De Boer, İslamda Felsefe Tarihi, s. 120, (terc.Yaşar Kutluay) Ankara, 1960.

66. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198), s. 186, (terc. Hüseyin Hatemi) İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

67. Gazzalî, El-Munkizu min-ad Dalâl, s. 27-35.

Felfeyi ve felsefecileri eleştiren Gazzalî, bu konuda etkili olabilmek için ister istemez felsefenin metodunu ve felsefeyi öğrenmek zorunda kalmıştır. İşte bu bakımdan hem Gazzalî'nin hem de eleştirdiği filozofların felsefeleri zorunlu olarak gündemde kalmış ve kalacaktır.

Matematik ilmi, aritmetik, geometri ve astronomiyi içerir ve bunların hiçbirinin olumlu ya da olumsuz yönden din ile ilgileri bulunmaz. Akli delillerle ispat olunan bütün bu ilimler, anlaşılıp öğrenildikten sonra inkar edilemez. Ancak bu ilimleri kullanan felsefecilerin bütün söyledikleri bu ilimlerdeki gibi kesin bilgi vermez. Bu ilimler her ne kadar din ile ilişkili olmasalar dahi felsefecilere ait ilimlerin başlangıcı olduğu için felsefecilerin din hakkında söylediği yanlış sözler, bu ilimlerin bilgisi gibi zorunlu kabul edilebileceğinden Gazzalî'nin tabirleriyle felsefecilerin 'fenalığı' ve 'uğursuzluğu' okuyana da intikal eder.

Mantık ilminde de tıpkı matematik ilminde olduğu gibi din ile ilgili olumlu veya olumsuz bir yön yoktur. Mantık delillerin, kıyasların usulünü, ispatın öncüllerinin şartlarını ve öncüllerin nasıl düzenleceğini, doğru tariflerin şartlarını ve bunun nasıl takip edileceğini, ilmin tasdik veya tasavvurdan ibaret olduğunu araştırır. Tasdikten ibaret olan ilim isbat yoluyla, tasavvurdan ibaret olan ilim de tarif yoluyla öğrenilir. Bütün bunlarda inkar edilmesi gereken bir yön yoktur. Aralarındaki fark ifade şekillerinde ve terimlerde görülür. Gazzalî'nin mantık ilmiyle meşgul olan filozoflarda karşı olduğu husus, onların din ile ilgili konularda 'isbat' (burhan) metodunu kullanılırken isbat metodunun şartlarına tam anlamıyla uymamaları ve çok müsamahakar davranmalarıdır. Böylece dini ilimlerde küfre varan konular hakkında yapılan araştırma iyice bilinmezse bu yanlış fikirler kabul edilerek küfre düşülür.

Tabiat ilmi: âlemdeki bütün cisimlerden, yani, gökler, yıldızlar, su, hava, toprak, ateş, madenler, bitki ve hayvanlardan ve bunlardaki değişme ve bir halden diğer hale geçme ve birbirleriyle uyum halinde birleşmelerinden bahseder. Din, tıp ilmi gibi tabiat ilimlerini de inkar etmez. Tabiat ilmi ile ilgili özellikle mucizeler konusunda filozofların görüşlerine, *Tehafüt el-Felasife*[68] de karşı çıkan Gazzalî, aslında bütün tabiatın Allah'ın emri altında olduğunu, kendiliğinden birşey yapamadığını ve meydana gelen herşeyin Allah'ın lütfu sayesinde gerçekleştiğini belirtir.[69]

İlahi ilimler: Felsefecilerin en çok yanıldıkları konuların bu kısımda olduğunu söyleyen Gazzalî, onların hatalarının yirmi esasa dayandığını, bu yirmi esastan üçünün onları küfre düşürdüğünü belirterek şöyle der:

Birinci mesele: İnsan öldükten sonra cesedi tekrar dirilmez. Sevap ve azap gören ruhlardır. Azaplar cismani değil ruhanidir. "... Ruhun azap duyacağını kabul

68. Gazzalî, Tehafüt el-Felasife, s. 153-157.
69. Gazzalî, El-Munkizu min-ad-Dalâl, s. 35.

etmelerinde isabet etmişlerdir. Ruh azabı duyacaktır. Ancak cesedin dirilmesini inkar etmelerinde hata etmişlerdir ve bu iddia ile şeriat nazarında küfür irtikap etmiş (kötü iş yapmış) sayılırlar..."[70]

İkinci mesele; Allah'ın tümel'i (külli) bilip, tikel'i (cüz'i) bilmediği hakkındaki iddialarıdır.[71] Bu söz din nazarında bir küfür addedilir. Gazzalî bu konudaki tezini savunmak üzere Kur'an'ı Kerim'de şöyle denildiğini belirtir: "... Yerde ve gökte bir zerre miktarı dahi Allah'ın ilminden hariç kalmaz." Hakikat budur..."[72]

Üçüncü mesele; Felsefecilerin âlemin öteden beri mevcut (kadim ve) ezeli olduğuna dair olan inançları hakkındadır.[73]

Gazzalî'ye göre böyle bir anlayış; Müslümanların inanışına uygun değildir.

Siyaset konusunda filozoflar toplum idaresi hakkındaki bilgilerini vahiy kitapları ile daha önce bu konularda yazılmış olan eserlerden almışlardır.

Ahlak konusundaki görüşleri ise; nefsin özelliklerini belirtmek, iyi ahlakın nasıl olması ve kötü davranışlardan nasıl sakınılması gerektiğini belirtmekten ibarettir. Bu konulardaki bilgilerini özellikle mutasavvıflardan; yani iyi davranışlarıyla halka örnek olan sufilerden almışlardır.

Gazzalî felsefecilere ne kadar karşı çıkarsa çıksın, onların düşüncelerindeki doğru ve tutarlı bulduğu pekçok fikirden istifade ettiğini ve bazı sözlerinin onların bildirdikleriyle uyum içinde bulunduğunu açık yüreklilikle itiraf eder. Ele alınan konular akla uygun, ispat ile doğrulanmış, dine de aykırı olmadığı sürece kimden ve nereden gelirse gelsin olduğu gibi kabul edilebilir. Nitekim düşüncelerini yanlış bulmakla birlikte İhvan-ı Safa'nın kitaplarını okuduğunu, bu kitaplarda doğru ve güzel bulduğu bazı düşüncelere de katıldığını ifade eder.

Taklitçilik Eleştirisi

Gazzalî gerçeği kavrayabilmek için herşeyden önce taklit bağından kurtulmak gerektiğini vurgular.[74] Taklit bağından kurtulmanın en emin yolu bilgiyi tecrübe etmek;[75] yani eleştirel bir düşünce kabiliyetine sahip olmaktır. Gerçeği ve hakikatı böyle eleştirici bir yaklaşımla arama faaliyeti felsefi bir tutumdur ve bu tutum Gaz-

70. Gazzalî, a.g.e., s. 36.
71. Ancak Gazzalî bu konuda filozoflara hücum ederken onların konuyla ilgili bütün söylediklerinden habersiz gözüküyor. Nitekim Farabi, *"Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması"* adlı eserinde (makale) şöyle demektedir: "... Bütün alemi idare eden şanı yüce Allah'dır. Hardal danesi kadar birşey bile ona gizli değildir. Alemin cüzlerinden (tikel) hiçbirşey onun "inayet"inin dışında değildir. Külli inayeti bütün cüzlere yaygındır. Alemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur..." [Farabi, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, (el-Cem beyne re'yey el-hakimeyn Eflatun el-İlahi ve 'l Aristotalis), s. 131, (terc. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı, 24, İstanbul, 1984, içinde]
72. Gazzalî, a.g.e., s. 36
73. Gazzalî, El-Munkizu, min-ad-dalâl, s. 36.
74. Gazzalî, El-Munkizu min-ad-Dalâl, s. 15.
75. Gazzalî, a.g.e., s. 57.

zalî'nin en önemli özelliklerinden biridir. Hakikatı bulup çıkarmak için birçok zahmetler çekmiş, taklit ile araştırılmadan edinilen bilginin sağlam olamayacağına olan inancı onu her bilgiyi öncelikle eleştiri süzgecinden geçirmeye sevk etmiştir. Gazzalî'nin şüpheciliği onu; taklit yoluyla edinilen her bilginin hatta dini inancın bile eleştirilmesine götürür. Nitekim o bu düşüncesini Hz. Muhammed'in "Her çocuk İslam fıtratı üzerine doğar, fakat ebeveyni onu ya Hıristiyan ya Yahudi veya Mecuzi yapar" anlamındaki hadisine dayanarak etrafına baktığında, gerçekten de Hıristiyanların çocuklarının Hıristiyan, Yahudi çocuklarının Yahudi, Mecuzi çocuklarının da Mecuzi olduğunu görerek taklit yoluyla inanmanın görenek ve telkinlere dayandığının farkına varmıştı. İşte bu farkedişten sonra Gazzalî, doğru, yanıltmayan, sağlam bilginin (ilm el-yakin) nasıl olması gerektiğini araştırmaya başlar.

İnsanların çoğunluğu Gazzalî'ye göre sadece ailelerinden ve hocalarından çocuklukta öğrendiklerini taklit etmek suretiyle hareket ederler. Bu şekildeki öğrenmede babaları ile hocalarının kendilerini övmeleri ve başkalarının onlar hakkında söyledikleri övgü dolu sözlere mukabil kendi inançlarından olmayanları da çocukların yanında şiddetle kötülemeleri etkili rol oynar. Böylece çocukların ruhlarında başka mezhep ve görüşlere karşı tam bir nefret meydana gelirken baba ve hocalarının telkin suretiyle öğrettikleri şeylere karşı bir eğilim başgösterir. Neticede onların doğruluğuna dair kalplerinde hiçbir şüphe kalmaz. Gazzalî'ye göre; "... Küçüklükte ilim öğrenmek, taşa nakış işlemek gibidir...;[76] yani bir çocuğun yetiştirilmesi adeta bir taşın işlenmesi gibi oldukça zor ve yorucudur, buna karşılık taştaki nakışlar nasıl kolay silinmiyorsa aynı şekilde çocuklukta öğrenilen bilgiler de kalıcıdır. Öğretilen bilgi ve inançla büyüyen çocuklar büluğa erdikten sonra da aynı inancı devam ettirirler. Bunların inançları doğru veya yanlış da olsa artık ondan vazgeçmezler. "Halbuki bu imana sahip olmak için baba ve hocalarının sözlerinden ve onları taklitlerinden başka hiçbir delilleri yoktu. Çocukların baba ve hocalarını taklit ederek imana sahip olmaları gibi, savaşta esir alınan köle ve cariyeler de Müslümanlarla bir müddet beraber bulunarak onların İslama olan meyil ve düşkünlüklerini gördüklerinde onlara yakınlık duymuşlar, itikatları ile itikatlanmışlar, ahlakları ile ahlaklanmışlardır. Bütün bunlar taklit ve benzeme isteğinden dolayıdır.[77] Gazzalî'nin bu görüşleri aynı şekilde İbn'ül Arabi (ö. 1240) tarafından da tekrarlanmıştır. Halk tabakasının (avamın) inançlarının sadece basit temellere dayandığını belirten İbn'ül-Arabi "... Din'in çoğu (birçok yönleri) avamın anlayışına göre gelmiş (ifade edilmiş) dir.[78] İşte bu bakımdan avamın düşünmeyi (tefek-

76. Gazzalî, İnançta Hassas Ölçüler, s. 131-132, (İlcamül avam an ilmi'l Kelam) (terc. Nedim Yılmaz), Hisar Yay. İstanbul, 1987.

77. Gazzalî, a.g.e., s. 132.

78. İbn'ül Arabi, Futuhat el Mekkiye, 2/95 (26-27)'den nakl. Keklik, Nihat, İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Futuhat el-Mekkiye, s. 26, İstanbul Üniv, Edebiyat Fak. Yay. İstanbul, 1974.

kür) gerekli kılan meselelerle uğraşması uygun görülmemektedir. Gazzalî'nin taklid konusuyla ilgili olarak söyledikleri Mâturîdî[79] (ö. h333/m. 944)'nin söyledikleriyle hemen hemen aynıdır. Mâturîdi'ye göre de "... yaratıklar için zorunlu olan din, ancak iki yolla bilinir. Bunlardan birincisi nakil, ikincisi de akıldır. Dini bilgilerin ve inançla ilgili esasların gereği gibi bilinmesi ve tasdik edilmesi ancak, bu iki yolla mümkün olur. Gerçek iman akli ve nakli delillere dayanan imandır. Bunlardan yoksun bir tasdik ise, taklidi iman olmaktan öteye gidemez. Bir kimsenin körü körüne taklid edilmesi, herhangi bir delile veya araştırma ve incelemeye dayanmak gereği duyulmaksızın belirli bir fikrin, muayyen bir inancın benimsenmesi suretiyle elde edilen böyle bir iman ise, şüphesiz makul bir iman değildir. Zira bu tür iman kendisini takviye eden esaslı bir dayanak ve destekten yoksun olduğu için her an yıkılmaya ve yokolmaya mahkumdur. Oysa akla ve delile dayanan iman böyle değildir. O sağlam bir zemine oturtulmuş, kuvvetli bir temele dayandırılmış olduğundan, onun yıkılması zamanla yok olması düşünülemez..."[80] Anlaşılacağı üzere taklide dayanan imanı kabul etmeyen Mâturîdi de bu konuya verdiği önem dolayısıyla *"Kitab'ul-Tevhid"* adlı büyük eserinin daha ilk başlangıcında bu konuya öncelik vererek taklidin batıl olduğunu ve dini esasların akıl ve deliller yardımıyla bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.[81]

Taklid Kur'an'daki ayetlerle de kınanmıştır; "... onlara: Allah'ın indirdiğine uyun, denilince, 'Hayır biz atalarımızı ne üzere bulduysak ona uyarız' dediler. Peki, ya ataları hiçbir şey akledemeyen, doğru yolu bulamayan kimseler idilerse de mi?" (Bakara; 170). Ayrıca şu ayetle de taklid haram kılınmıştır: "Rabbim kötü, çirkin şeyleri ... ve Allah hakkında bilmediğimiz şeyleri söylemenizi haram kıldı" (A'raf; 33); zira bir konuda bilmeksizin beyanda bulunmak ancak yalan, iftira veya uydurma olabilir. Taklid hataya uymayı da gerektirir; çünkü taklid edilenin yanılması ve hata içinde olması her zaman imkan dahilindedir. Bu bakımdan herhangi bir şeyi körü körüne taklid etmeden önce inceden inceye araştırmak gereklidir. Taklidin geçerli olabileceğini savunanların öne sürebilecekleri ayetlerden biri olan 'Bilmiyorsanız bilenlere sorun' (Nahl, 43) ifadesinde anlatılmak istenen Sıddik Hasan Han'ın[82] belirttiği üzere "... Ayetin asıl manası 'onlardan nasları nak-

79. Mâturîdi; (852?-944); İslam kültürünü ve özellikle İslam akidesi ve Kelam'ı üzerinde daha çok akli düşünceyi temsil eden ve Mâturîdiyye adını alan büyük bir teolojik mektebin kurucusudur. (bkz. Işık, Kemal, Mâturîdi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s. 7, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980)

80. Mâturîdi, Te'vilât 'l-Kur'an, Var. 87b, Selim Ağa, Ktb. No: 40'dan nkl. Işık, Kemal, a.g.e., s. 61.

81. Mâturîdi, Kitab'ul-Tevhid, s. 3;den nkl. Işık, Kemal, a.g.e., s. 61.

82. Sıddık Hasan Han (1832-1889), Aslen Buharalı olup, Hz. Hüseyin soyundandır. Hindistan'ın ortalarında yarı bağımsız bir İslam hükümetinin merkezi olan Bhopal'de "Bhopal Sultanlığı" yapmış, birçok alimden icazet alıp, pekçok eser vücuda getirmiş ve Yemen alimlerinin kitaplarını Hint alimlerine tanıtan ilk kişi olmuştur. (bkz. Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması, Şah Veliyullah Dehlevi, Nablüsi, Suyuti, Şeyh Davud, Sıddık Hasan Han, s. 271-273, (terc. Şükrü Özen) Pınar Yayınları, İstanbul, 1987)

letmelerini ve manalarını açıklamalarını isteyin' şeklindedir... Ayet ilmi (inancı ilgilendiren) konuları içine aldığı gibi ameli konuları da içine almaktadır." diyerek ameli olmayan konularda taklidi caiz görmüyor.[83]

Dogmatizm Eleştirisi

Taklitçi olan insanın kendi düşüncesi yoktur; yani o fikir adamı değildir, bu yüzden de başkalarının fikirlerine tabi olur, onların izinden gider. Gittikleri yolun doğru (hak) olduğuna inanırlar.

Gazzalî hakkın (doğruluk, hakikate uygunluk) belirli bir teorinin tekelinde olduğuna inananları "... Küfre ve çelişkiye en yakın kimseler..."[84] olarak nitelendirirken aynı zamanda dogmatizme de şiddetle karşı çıkmaktadır. Kendi görüşlerinin en doğru olduğunu savunan ve bu görüşlerin takibedilmesini isteyen kimseler de ona göre dogmatizme düşmüşlerdir. Hür ve serbest düşünen insanlar belirli bir görüşün tekeline hapsolmazlar; zira hem düşünenler sınıfından olmak hem de belirli bir sınıfın görüşlerinden ayrılmamak bir çelişkidir.

"... İnsanların muhtelif din ve milletlere ayrılması; bir ümmetin yolları ayrı olan türlü fırkalara ayrılarak birçok mezhepler meydana getirmesi derin bir denizdir ki çokları içinde boğulmuş pek az kimseler ondan kurtulmuştur. Her fırkaya mensup olan kimse kurtulanların kendi fırkası olduğunu zanneder..."[85] Böyle bir zanna kapılan kişi başkalarının düşüncelerine önem vermez ve kendi bildiğinin en doğru olduğuna inanarak eleştiri süzgecinden geçirmez. Oysa hakikatın ve gerçeğin bilgisi aranırken konuyla ilgili bütün görüş ve düşünceler, hatta bu görüşlere karşı olan fikirler, hiçbiri gözardı edilmeksizin, önyargılardan uzak, objektif bir yaklaşımla gözden geçirilmeli ve anlaşılmaya çalışılmalıdır.[86]

Gazzalî'ye göre de tıpkı F. Bacon'un söylediği; "Knowledge is power" (Bilgi kuvvettir) sözündeki gibi bilgi kuvvetli olmaktır. Ancak cahil ve bilgisiz olanlar manevi olarak zayıftır ve aldanarak zarar görür. Kalpazanın kalp parasını sarraf ayırdedebilir, denizde yüzme bilenler boğulmaz, yılana nasıl dokunulacağını bilmeyen bir çocuk zarar görür fakat nasıl dokunulacağını bilen birisi için tehlike yoktur. Aynı şekilde kültür itibariyle ilimlerin mahiyetini kavrayacak şekilde kendilerini yetiştirmiş olanlar okuduklarıyla ve edindikleri faydasız ve saptırıcı öğretilerden zarar görmezler. Sapıtmış olanların kitaplarını okumaktan[87] ancak cahil halk menedilmelidir.

---

83. Sıddık Hasan Han, El-Iklid Liedilleti'l-Ictihad ve't-Taklid, s. 279-280, (terc. ve yayın. Şükrü Özen) Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması, s. 279-280 içinde).
84. Gazzalî, Feysalu't tefrika beyne'l İslam ve z-Zendaka (İslamda Müsamaha), s. 20. (terc. Süleyman Uludağ), Marifet Yayınları, İst. 1990.
85. Gazzalî, El-Munkizu min ad-Dalal, s. 14, (terc. Hilmi Güngör) Maaruf Basımevi, Ankara, 1960.
86. Gazzalî, a.g.e., s. 14.
87. Gazzalî, El-Munkizu min ad-Dalal, s. 39-40.

Sıradan ve cahil insanlar ile bilgi sahibi alimler arasındaki en büyük fark; bilgisi yetersiz olanların daima hakkı (gerçeği, doğruyu) adama göre ölçmeleridir. Bu dalaletlerin (doğru yoldan sapmanın) en büyüğüdür. Oysa bilgi düzeyi yeterli kişiler kimden gelirse gelsin öncelikle hakka (gerçeye, doğruya) değer verirler. Gazzalî bu konuda Hz. Ali'nin bir hadisinden sözeder; "Hakkı adamla bilemezsin. Önce hakkı tanı, o münasebetle ehlini de tanırsın"[88] Önemli olan kişinin doğru veya sapkın birisi olmasından ziyade onun söylediklerinin gerçeğe uyup uymamasıdır. Bu şekilde davranabilmek için de herşeyden önce kişinin sempati ve anti sempati gibi içgüdüsel yönlerdirmelerinin üzerine çıkıp onları kültürü ve eleştirici önyargısız tutumuyla aşması gerekir.

Gazzalî'ye göre 'her ilmin bir erbabı vardır.' Herhangi bir ilim dalında uzman olan kişinin diğer bütün uzmanlık dallarını da kuşatması düşünülemez. Ona göre herhangi bir ilimde ilerleyerek başkalarını geçen kişiler, kendi uzmanlık alanları dışındaki ilimlerde 'cahil ve ahmak' mavkiine düşebilirler.[89] Bu sebepten hakikatı arayanların görüş ve düşüncelerinden faydalanacakları kimselerin uzmanlık alanlarına dikkat etmeleri gerekir. Bu demektir ki gerçek ve doğru bilgi belirli kişiler ve zümrelerin tekelinde olamaz. Hakikat peşinde koşanların herhangi bir kişi veya zümrenin tekeline girip orada saplanıp kalmaları dogmatizmdir ve bu kesin gerçeğe ulaşmanın önündeki en büyük engeldir.

Gazzalî dogmatizm ve mutlak rastyonalizm karşısında eleştirici bir rastyonalist, sadece akılcı veya sadece imancı dogmatikler karşısında aklı ve imanı birleştirici bir rol oynamıştır. Determinist anlayışa karşı endeterminist olan Gazzalî ihtimaliyetçi bir felsefi görüşle sezgici bilgi anlayışını savunmuştur. Ancak bu sezgici bilgi anlayışında da aklın önemini inkar etmemiş, insan bilgisinin yeteneklerini gösterebilmek için eleştirdiği aklın gücünü ve imkanlarını da göstererek, akıl bilgisini basamak yaparak sezgi sayesinde aracısız bilgiye ulaşmıştır. Aracısız ulaşılan bu bilgi ilmî tecrübeye benzememekle birlikte yine de bir çeşit tecrübe olarak imanın ve imanla ilgili bilgilerin belli bir tarzda yaşanmasıyla elde edilir. Bu bilgi pozitif bilgi denilen ve dış alemden tecrübe yoluyla elde edilen bilgiden farklıdır. Her türlü dogmatizme karşı olan Gazzalî, deistler karşısında teist, materyalistler karşısında spiritualist (ruhçu), naturalistler (tabiatçılar), ateistler ve politeistler karşısında da dindar ve monoteist bir tavır sergilemiştir. Gazzalî'nin taklitçilik ve dogmatizm ile ilgili görüşleri büyük matematikçi ve mistik düşünür Blaise Pascal (1623-1662) tarafından aynı şekilde kullanılmıştır.[90]

88. Gazzalî, a.g.e., s. 41-42.
89. Gazzalî, El-Munkizu min ad-Dalal, s. 31.
90. Küken, Gülnihal, Gazzalî ve Pascal'de Şüphecilikten Sezgiciliğe, Çantay Yayınları, İstanbul,

Aile İçinde Eğitim

Çocuk ilk eğitimini ailesi sayesinde aldığı için bu konuda anne ve babalar kendilerine düşen görevi gereğince yerine getirmek zorundadır. Çocuğun eğitilmesine büyük özen gösteren Gazzalî, bu eğitimin aslında çok zor olduğunu ve başlı başına bir sanat gerektirdiğini belirtir. Ona göre çocuk anne ve babasına verilmiş kutsal bir emanettir ve bu emanetin korunup yetiştirilmesinde öncelikle anne-babaya büyük bir sorumluluk düşmektedir. Gazzalî kendi döneminde özellikle erkek çocukların babalar tarafından övünç kaynağı yapılmasını eleştirir. Ona göre bir baba sorumluluğu gereği çocuğum 'erkek oldu diye fazla sevinmemeli, kız oldu diye de fazla üzülmemelidir. Çünkü hangisinin hayırlı olacağı bilinmez'[91] Yeni doğan bir çocuğun bilinci henüz hiçbir izlenim almadığı için iyi ve kötü her türlü etkiden uzaktır. Adeta saf, işlenmemiş bir cevher durumunda olan çocuğa iyi-kötü ne verilirse çocuk da gelişmesini o yönde tamamlayacağından doğal olarak iyi örneklerin çocukta alışkanlık kazandırmasını sağlamak gerekmektedir. Çocuğa sunulan kötü örnekler onu toplumun zararlı bir bireyi haline getireceği gibi aynı zamanda birey olarak da mutsuz oluşunu hazırlayacaktır. Çocuğun fenalık ve kötülüklere yönelmesine aldırış etmemek 'yırtıcı hayvanlara göz yummak gibidir' ve bunun sorumlusu, anne, baba ve öğretmenleri olacaktır. Çocukta eşyaları ayırdetmek yeteneği oluşmaya başladığı andan itibaren daha titiz ve planlı hareket edilmelidir.

Fena alışkanlıklar edinmiş çocklarla arkadaşlık eden ,küçüklükte ihmal edilmiş yavrular çoğunlükla kötü karakterli, yalancı, haset, hırsız, hilebaz, geveze ve utanmaz olurlar. Bu bakımdan çocukların artakadaş seçimine özellikle ailelerin büyük bir dikkat göstermeleri gerekmektedir.

Aslında çocuk eğitiminde alınması gereken en önemli tedbirin çocuğu kötü arkadaşlardan korumak olduğunu belirten Gazzalî'ye göre bütün kötü huylar böyle kötü arkadaşlardan öğrenilir.

Çocukları küçük iken kollamak, metodlu bir şekilde yetiştirmek gerekir. Zira çocuklar cevher olarak iyiye ve kötüye müsait olarak yaratılmışlardır. Ona yön veren anne ve babasıdır. Anne ve babalar yavrularını ya iyiye sevkederler ya da kötü yola. Bu bakımdan anne-babanın çocuk üzerindeki dikkatleri daima uyanık olmalıdır. Onların aile içerisinde en iyi şekilde yetiştirilmeleri sağlanmalı ve evin dışında birlikte olacağı arkadaşlarının da seçimine özen gösterilmelidir.

Çocukta utanma duygusunun ilk belirmeye başladığı dönemlerde onun zihnine kuvvetle utanma melekesi işlenmelidir. Çocuk utanma duygusu ile kişiliğini geliştirir; böylece kötü ve toplum tarafından onaylanmayacak davranışlardan sa-

91. Gazzalî, İhyau' Ulumi'd Din, c.2/137-142, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1985.

kınarak temiz ahlaklı bir birey haline gelir. Utanma duygusu gelişmeye başlayan çocuklar ihmal edilmeye gelmezler. Onlarda utanma ve edep hissi geliştirilmeli ve bu süreçte iyi davranış kuralları öğretilmelidir.

Çocuk iyi davranışlarda bulunduğunda onu sevip okşamalı, ödüllendirmeli, topluluk içinde iyi hareketlerini söyleyerek onu övmelidir. Küçük bir yaramazlığı görülünce görmemezlikten gelmeli, kimseye söylememeli gizlemelidir. Yaptığı küçük bir fenalık yüzüne vurulursa çocuk, en küçük şeylerde dahi azarlanacağı korkusuyla ya kötü davranışlarını sürdürmekte ısrar eden bir arsız olur ya da tamamen içine kapanık, donuk ve kişiliği örselenmiş olarak kalır. Ancak yaramazlıklarında aşırıya kaçan ve bunları sık sık tekrarlayan çocuklara gizlice uyarıda bulunmalıdır. Yaptığı yaramazlığın kötü olduğunu, bir daha yapmaması icap ettiğini, yaparsa herkesin duyacağını, arkadaşları arasında rezil olacağını söylemelidir. Hiçbir zaman kötü söz sarfederek kızmamalıdır. Çünkü çocuğun kulağında o sözler yer eder, kötü davranışlara karşı eğilimi artar. Kötü sözleri sık sık işiten çocuk, bu sözleri duymaktan artık rahatsız olup üzülmez. Anne-baba çocuğa karşı olan davranışlarında çok fazla sert olmamalı ancak gerektiğinden fazla da yumuşak davranmamalıdırlar.

Çocuk kötü davranışlardan engellenmek için spor yapmaya yönlendirilmelidir.; zira spor sayesinde bedeni sağlıklı bir yapıya kavuşurken aynı zamanda kötü davranışların ve düşüncelerin kaynağı olan tembellikten de kurtulmuş olur.

Gazzalî'ye göre çocuğa öncellikle toplumda uygun görülen davranışlar taklit etme yoluyla öğretilmelidir; örneğin nasıl yemek yeneceği, büyüklerin yanında nasıl oturup konuşması gerektiği, eşyalarını ve oyuncaklarını diğer arkadaşlarıyla paylaşmanın güzelliği gösterilmelidir.

Çocuk yaşı ilerleyip iyi ile kötüyü ayırd etme aşamasına, ergenlik çağına geldiğinde, kendisine çocukken taklit yoluyla öğretilen alışkanlıkların sebepleri anlatılmalıdır. Örneğin çocukken aşırı yemekten ve oburluktan menedilen çocuğa, ergenliğinde, "yemek yaşamak için yenmelidir, yemekten maksat vücudu takviye edip beslemektir" gibi açıklamalarda bulunarak kendisine dayatılan kuralların sebepleri ve amaçları açıklanmalıdır.

Gazzalî'nin çok yerinde gözlemleyip belirttiği gibi çocuklar kavram ve sebeplerin bilgisini ancak belli bir aşamadan geçtikten sonra anlayabilirler. Bu aşama onların öncelikle düşünmeden, taklit etme yöntemiyle bazı alışkanlıkları edinip, belirli davranış modellerini uygulamaları sayesinde gerçekleşir.

Hayvanlar avlanmak gibi hayatlarını devam ettirecek faaliyetleri nasıl kendi ana-babalarından öğreniyorlarsa, insanlar da hayatlarını tehlikelerden koruyacak şeyleri ebeveynlerinden öğrenirler. Gazzalî insanların pekçok şeyi taklid yoluyla öğrendiklerine misal olarak şu örneği verir: "... Yılan veya aslanın ne olduklarını bilmeyen bir çocuk evde dururken bunlardan birisi yanına girerse, bunlardan

korkmak şöyle dursun, bunlarla oynamak ister. Fakat yanında anne ve babası olsa ki bunlar (bu) hayvanların ne derece korkunç ve zararlı olduklarını bilirler, bunun için onları bir korku ve dehşet kaplar da sağa sola kaçışmaya başlarlar. Anne ve babanın halini gören çocuk da onlardan müteessir olarak, onları taklid etmek suretiyle korkmağa başlar..."[92] Çocuk içeri giren bu yaratıkların tehlikeli olduklarını anlar fakat ne yönden tehlikeli olduklarını bilmez. İşte çoğunluğu cehalet içinde olan (avamın) halkın korkusu da bu misalde anlatılan çocuk gibi taklid yolu iledir, basiret seviyesine yükselemezse o sadece taklid edenler seviyesinde kalmaya mahkumdur.[93]

Eğitimde Oyunun Önemi

Çocuk doğal olarak gelişme süreci içerisinde büyüklerini taklid ederek ve gücü yettiği ölçüde yaşına uygun olarak büyüklerinin dünyasını oyunlarına yansıtacaktır. Bu bakımdan oyun ve oyunlarında kullandığı oyuncakların çocuk gelişiminde ve onu gelecekteki hayata hazırlamada büyük bir rolü vardır. Bilindiği gibi oyuncaklar çoğu kez büyüklerin kullandığı gerçek araçların ve onların dünyasının küçük bir modeli, bir taklididir. Çocuk bu oyuncaklarla ilişkileri içinde güçlü hayal dünyasıyla orantılı yeni yeni oyunlar gerçekleştirir ve bütün bunlar onun hayal gücünün de gelişmesine katkı sağlar. Oyuncaklarıyla oyalanan çocuk kendisini mutlu hisseder. Oyuncağı elinden alındığında ve oynamasına izin verilmediğinde de kızgınlığını ağlamalar ve bağırmalar şeklinde açıkça dile getirir. Eğer oyuncağı kendi arkadaşlarından biri tarafından alınırsa saldırganlaşabilir. Kendi hallerine bırakılan çocuklar oyuncak ve oyunlarından asla vazgeçmek istemezler. Ancak çocuğun eğitilmesinde belirli ve önemli bir yeri olan oyun, çocuğun bütün zamanını aldığında onun doğru bir şekilde eğitilmesine engel teşkil eder.

Çocuğu eğitirken onun oyuncaklarından uzak kalmasını istemek çocuğu ilk anda mutsuz edebilir. Fakat bu davranış aslında çocuğun iyiliği içindir. Nasıl ki hastalığı tedavi etmek için gerektiğinde acı ve hoşa gitmeyen ilaçlar içirmek gerekirse, çocuğu eğitmek için de başlangıçta onun oyun sevgisine ve coşkusuna sınır getirerek, çocuğu denetim altına almak gerekir. Gazzalî bu konudaki görüşlerini şu sözleriyle dile getirir: "... Hastalığı tedavi eden acı ve çirkin ilaçlar, hasta için bir nimet, çocuğu da sevdiği oyundan ayırmak onun için nimettir. Çünkü çocuğu oyuncakları ile başbaşa bırakmak; ilim ve terbiyeden mahrum olarak yetişmesi demektir ki bu ömrü boyunca çekeceği perişanlıktır..."[94]

92. Gazzalî, İhyau' Ulumi'd-Din, c. 4/s. 308.
93. Gazzalî, a.g.e., c. 4/s. 309.
94. Gazzalî, İhyau' Ulumi'd-Din, c. 4/s. 237.

Gazzalî'ye göre aslında insan nefsine eziyet, kendiliğinden aranan birşey olmamakla birlikte nefsi terbiye için yapmalıdır. Eğitilecek olan çocuğun başlangıçta zorlanması gerekirse de eğitilip olgunlaştıktan sonra artık bu zorlanmaya ihtiyacı kalmaz. Hatta zamanla çocuk okuyup öğrendiklerinden zevk bile duymaya başlar. Eğitim görmemiş yetişkin insanların çoğu da başlangıçta çocuk gibi olduklarından, kendilerine ağır gelen ve acı veren zorluklara katlanmaya mecbur bırakırlarsa zamanla onlara kazandırılan iyi yöndeki alışkanlıklar neticede onların lehine olacaktır.[95]

Çocukları oyundan tamamen uzaklaştırmak ve sadece ders çalışmalarını istemek onların zekalarını dumura uğratmak olur. Çocuk böylece yaşamanın sevincini duyamaz ve genellikle de bu sıkıcı durumdan kurtulmak için hileye başvurur. Gazzalî bu yüzden okuldan eve dönen çocukların önce dinlenmelerine olanak sağlanmasını sonra da onların çok yorucu olmamak şartıyla bir süre oyun oynamalarına izin verilmesi gerektiğini bildirir.

Öğrencinin Uyması Gereken Kurallar

Gazzalî öğrencinin uyması gereken pek çok kurallar olduğunu ve bunların on kısımda toplanabileceğini belirtir:[96]

1) Öğrenci herşeyden önce kalbini kötülüklerden temizlemelidir. Doğru bir ilim ancak kalbi kötülüklerden temizlenmiş insanlar tarafından öğrenilir. İnsanın öz'ü temiz olmadıkça öğrendiği bilgilerin ona bir yararı dokunamaz. Seviyeleri çok düşük olduğu halde birçok bilgi ile donanmış kimseler kendilerine ve çevrelerine gerçek mutluluğu sağlayacak yerde tam tersine çok zarar verirler.
2) İlim yolunda ilerlemek isteyen öğrenci dünya zenginliklerine; yani maddi zenginliklere yüz çevirmelidir. Hattâ zamanının büyük bir çoğunluğunu ilim öğrenmek için harcaması gerektiğinden aileseyle olan ilişkilerini bile bir anlamda kısıtlamalıdır. Aklını pek çok şeyle meşgul eden kimsenin kendisini bütünüyle ilme ve öğrenmeye vermesi çok zordur. "Bütün kuvvetini ilme bağlamadan, ilimden birşey alamazsın" denilmiştir. Gazzalî'ye göre 'dağınık fikir, suyu bölünen bir dereye benzer ki bir kısmını toprak içer, diğer bir kısmı havaya karışır; derken bahçeyi sulamaya yetmez, kurur gider.
3) Öğrenci, öğrendikleriyle kibirlenip hocalarına 'ukalalık' etmemelidir. Bilakis bütün varlığıyla, her konuda hocasının dediklerine uyup, bütün

95. Gazzalî, İhya' Ulumi'd-Din, c. 4/s. 255-256.
96. Gazzalî, İhyau' Ulumi'd-Din, c. 1/s. 125-136, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul.

öğütlerini -tıpkı cahil bir hastanın otoriter bir doktoru kabul etmesi gibi- dinlemeli ve kabullenmelidir. Öğrenciye yakışan daima hocasına karşı alçakgönüllü olup onun dediklerini yapmaktan onur duymasıdır. Öğrencilerin hocalarına karşı saygısız davranmaları asla doğru değildir. Gazzalî öğrencilerin düştükleri hatalardan birinin de sadece adı çok meşhur olmuş hocaları seçmek yoluna gittiklerini ve böyle bir tercihin 'ahmaklığın ta kendisi' olduğunu belirtir; zira ilim kurtuluş ve mutluluğun sebebidir. Örneğin kendisine saldıran aslandan kaçıp; -yani kendisini tehlikeye düşüren cehaletten kurtulmak istiyorsa- sığınacak yer arayan kimse, sığınağı gösterenin ünlü veya ünsüz olmasına bakmaz. Bilgelik ve felsefe yitirilmiş bir servet gibi nerede bulunursa alınmalıdır. Bu serveti kendisine ulaştıran herkese minnet borcumuz olmalıdır. Gazzalî hocalarına karşı ukalaca bir kibirlilik gösteren talebelere şu özdeyişi hatırlatır; "Sel, yükseklere düşman olduğu gibi, ilim de kibr eden (kibirli olan) öğrencilerin düşmanıdır."

'Öğrenci, hocasına karşı, yağan bol yağmuru tamamiyle içine alan yumuşak toprak gibi olmalı ve hocanın öğüdünü tamamen kabul etmelidir. Öğrenci kendi kanaatlerini, önyargılarını atmalı, hocanın kendisine öğrettiği şeyleri hemen kabul etmelidir. Hocanın görünüşteki hatası, öğrencinin kendi kısıtlı doğrularından daha makbuldür; zira hocanın edinmiş olduğu uzun tecrübe, kulaklara garip gelen birçok inceliklere insanı ulaştırır. Bazan bir doktor çok ateşli bir hastaya ateşini daha da yükseltecek bir ilaç verebilir. Tıp bilgisi olmayan biri buna bir anlam veremese de belki de doktorun amacı onu ilacın sadmesine dayanabilecek bir hale getirmektir.

Öğrenci hocasının izin vereceği sınıra kadar soru sormalıdır. Hoca öğrencinin nereye kadar selahiyetli olduğunu ve onların ne zaman açıklanacağını bilir. Henüz öğrencinin anlayamayacağı şeylerin sorulmaması gerekir. Soruların ancak zamanı geldiğinde, uygun koşullar hazırlandığında sorulması gerekir.

4) Öğrenci, öğrenmeye başladığında dünyevi ve uhrevi konularda insanlar arasındaki ihtilaflara karışıp, bunlara önem vermemelidir. Çünkü bu gibi ihtilaflar aklını bocalatır, zihninin kurcalar, kanaatlerini şaşırtıp, anlayışından kendisini ümitsizliğe düşürtür. Bunun için öğrencinin yapacağı ilk iş hocasının kabul ettiği ve onayladığı doğru yolu iyice anlamak ve ondan sonra diğer görüşleri, karşıt düşünceleri incelemek olmalıdır.
5) Öğrenci kendisine öğretilmeye çalışılan hiçbir ilmi değersiz bulup bırakmamalıdır. Her ilmin hiç olmazsa gaye ve maksatlarını anlayacak kadar öğrenmeli ve imkan bulduğu ölçüde bu ilimlerdeki bilgisini genişletmelidir.

İlimlerin hepsi aslında birbirlerine bağlıdır ve yardımcıdır. İnsan ne kadar çok bilgi ile donatılırsa, düşmanlıkları ve anlaşmazlıkları o kadar çok ortadan kalkar ve hoşgörü sahibi olur. "Çünkü insanlar bilmediklerinin düşmanıdır." Gazzalî konuyla ilgili olarak bir şairden şu mısraları verir:

"Acı bulur ağzında tadı olmayan hasta;
İçtiği suyu, âb-ı hayat olsa da tasda."

6) Öğrenci gelişigüzel herhangi bir bilimde takılıp kalmamalı, tercihlerini önem sırasına göre belirlemelidir. İnsan ömrü bütün bilgileri kuşatamayacak kadar kısa olduğuna göre en doğrusu her bilimden bir "güzel koku" edinerek yetinmeli ve herşeyden önce edindiği bilgilerle ahlakını güzelleştirmelidir.
7) Öğrendiği ilimler arasında bir tertip ve nizam gözetmeli, bir ilmi bitirmeden ondan sonrakine geçmemelidir. İlimler aslında zorunlu bir tertip ve tasnife bağlıdır. Bazıları, diğer bazılarını öğrenmek için bir yol bir araçtır. Onlardan geçilmeden, onları öğrenmeden diğerlerini öğrenmek mümkün değildir. Öğrenci, öğrendiği herhangi bir konuda bu öğrendiklerini yaşamını daha iyi geçirecek şekilde kullanamıyorsa; yani bilgisini pratiğe aktaracak düzeye gelmemişse diğer bilgileri de öğrenmeye kalkması kendisine yarar sağlamaz. "Okuyan kişinin her okuduğu ilimden gayesi daha üstüne çıkmak olmalıdır. Mensupları arasında ihtilafın bulunmasını veya bazılarının hatasının veya ilminin gereğiyle amel etmediğini (davranmadığını) görerek herhangi bir ilmin bozukluğuna hüküm vermemelidir."
8) Her ilmin değerinin nereden kaynaklandığının bilinmesi gerekir. İlimlerin değeri iki şey ile ölçülür:

   a) Neticesinin yüceliği,
   b) Delilinin kuvvet ve sağlamlığı.

   Neticesinin yüceliği ile ölçülen bilimlere örnek olarak Gazzalî din ve tıp bilimini verir. Din ilminin neticesi ebedi yaşayışı temin etmek, tıp ilminin neticesi ise geçici yaşayışı sağlamaktır.
   Delilinin kuvvet ve sağlamlığıyla ölçülenlere örnek olarak matematik ve astronomi bilimleri vardır. Delili daha sağlam ve kuvvetli olduğu için matematik astronomiden daha üstündür. Matematik tıp ile ölçüldüğünde, gayesi bakımından tıp; delili bakımından ise matematik tıptan daha üstündür. Fakat neticeler daha önemli olmalıdır. Bu sebepten her ne kadar tıp ilmi bazan tahminlere dayansa da matematikten daha değerlidir.
9) Öğrencinin dokuzuncu vazifesi de okumaktan gayesinin kalbini kötü huylardan temizleyip, erdemlerle süslemek olduğunu bilmesidir.

10) İlimlerin amaca olan oranlarını öğrenip ona göre okuyacağını seçmektir. En iyi amaca yönlendiren ilimler en değerli olanlardır.

Öğrenci, öğretmenine soru sormakta aceleci davranmamalıdır. Sabırla dinleyip öğrendiği takdirde sormadan anlayacak duruma da gelebilir. Vakti gelmeden soru sorulmamalıdır; çünkü herhangi bir konunun iyi öğrenilebilmesi için önceden belirli aşamalardan geçmek lazımdır.

Öğrenci mümkün olduğu ölçüde, hiç bir kimse ile herhangi bir konu üzerinde tartışmaya girmemelidir. Çünkü tartışma bir takım zararları da beraberinde getirir. Çoğu zaman zararı faydasından çoktur; zira Gazzalî'ye göre tartışma (münazara); riya, hased, kibir, kin ve böbürlenmek gibi bir çok kötü huyların kaynağıdır. Gazzalî tartışmanın ancak kimsenin hakkına zarar vermeden, adaleti sağlayıp anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak amacıyla yapılmasını uygun görür. "Müşkilleri sormak, kalbin hastalığını doktora arzetmek demektir. Sorulan bu müşkillere verilen cevap da, doktorun o hasta kalbi iyileştirmeye çalışması manâsındadır."[97]

Cehalet ve Çeşitleri

Cahiller kalpleri hasta olanlardır. Alimler ise birer tabiptir; rûhen ve ahlaken hasta olan kalpleri tedavi ederler. Yarı alim tedaviyi iyi yapamaz.Gerçek anlamiyle olgunlaşmış iyi alimler de her hastayı tedavi edemezler. Tedavinin gerçekleşebilmesi için tedaviyi isteyen, bunu kabul edip şifa bulacak kişiler olmalıdır iyi bir alimin karşısında.

Cehaleti bir hastalık olarak nitelendiren Gazzalî cahillik hastalığının dört çeşidi bulunduğunu, bunlardan sadece dört tanesinin tedavisinin mümkün olabileceğini belirtir:

Birincisi: Bu çeşit cahillik hastalığına tutulan kişi sorduğu ve itiraz ettiği herşeyi sadece kendi hasedi ve kendi sebebiyle sorar. Sorusuna verilen en açık, en güzel bir cevap ise onun hased, kin ve düşmanlığını arttırmaktan başka bir işe yaramaz. "Bu tip cahillik hastalığına tutulan kişilerin karşısında tutulacak en iyi yol, onların sorularına cevap vermemektir."[98] Gazzalî bu konuda yaygın olan bir görüşü şöyle belirtir; "Her türlü düşmanlığın izalesi mümkündür. Fakat, eğer bir düşmanlık hasedden dolayı oluyorsa, bunun giderilmesi imkansızdır. O halde bu türlü ahlaki hastalıklara müptela olanlardan yüz çevirilmesi ve onların hastalıklarıyla başbaşa bırakılması gerekir."[99]

İkincisi: Cahillik hastalığının ikinci çeşidi ahmaklıktan doğan hastalıktır. Birincisi gibi bu da tedaviyi kabul etmez. Ahmaklıktan ortaya çıkan bu cahillik has-

97. Gazzalî, Ey Oğul (Eyyühel' Veled) s. 63.
98. Gazzalî, Ey Oğul (Eyyühel' Veled) s. 64.
99. Gazzalî, a.g.e., s. 64.

talığına kişi söyle tutulur: Bunlar kısa bir zaman için eğitim görürler, çok kısıtlı bir bilgi edinirler. Sonra -tabii ahmaklığı yüzünden- ömrünü ilimle geçirmiş alimlerin yanına giderek bazı sorular sorar; sonra da aldığı cevapları anlayabilecek bir durumda olmadığı için itiraz etmeye başlar. Ahmak olduğu için kendi anlayamadığı meselelerin alimler tarafından da anlaşılamayacağını sanar. Doğal olarak, bu kadar basit bir mantık içinde bulunan bu ahmağın soru ve itirazları da ahmaklığından ileri gelecektir. Yine, bu tip cahillik hastalığına tutulanların da sorularını cevaplandırmakla meşgul olmamak gerekir.[100]

Üçüncüsü: Cahillik hastalığının üçüncü çeşidine müptela olanlar biraz daha farklıdır. Böyle bir kimse aslında aydınlanmak ve öğrenmek ister. Bu maksatla sorar, bu maksatla itiraz eder. Büyüklerin sözlerinden birşey anlamayınca, bunu kendi anlayış eksikliğine bağlar. Sorularını istifade etmek amacıyla sorar, fakat ne yazık ki anlayış kabiliyeti noksandır. Bu sebepten hakikatleri idrak edemez. Yine bu tip kimselere de cevap vermek uygun değildir. Nitekim insanlara akılları seviyesine göre hitap edilir.

Tedavisi mümkün olan hastalığa gelince, buna müptela olan kişi akıllıdır, anlayışlıdır, aynı zamanda öğrenip aydınlanmayı da ister. Hased, öfke, şehvet, malmakam sevgisi ... gibi olumsuz duygulara da yenik düşmez. Daima doğru yolu arar. Soruları da itirazları da iyi niyetlidir. Böyle kişiler aydınlatılır ve onların sorularına cevap verilmesi gerekir.[101]

Öğretmenin Uyması Gereken Kurallar

Gazzali servet kazanmakla ilim kazanmanın birbirine benzediğini ve servet kazanmakta takınılan tavır ile ilim kazanmakta takınılan tavırların da benzer olduğunu belirterek bunları dört madde halinde sıralar: Mal sahibinin, istifade hâli var, bu hâli ile servet kazanır. Tutumluluğu hali var, bununla kendisini ihtiyaçtan kurtarır. Kendine bakması hâli var, bununla da kazancından faydalanmış olur. Başkalarına yardım eden hali var, bununla da cömert ve erdem sahibi olur ki en şerefli olan budur. İlim de mal gibi elde edilir: İlmi aramak ve kazanmak hali var. İlme sahip olma hali var, bu sayede başkasına sormaktan kurtarır. Aydınlanma hali var ki bununla öğrendiklerini düşünür ve onlardan faydalanır. Bir de başkasına öğretme hali var, bu da en şereflisidir. Kim öğrenir, öğrendiklerini yapıp etmelerine uygularsa saygı görür. Gazzaliye göre bu gibi insanlar; "Güneş gibidir, hem kendisi nûrludur (aydınlıktır), hem de başkalarını aydınlatır, misk gibidir kendisi de güzel kokar, başkalarına da güzel koku saçar." Bildikleri ile iş görmeyenler;

100. Gazzalî, a.g.e., s. 65.
101. Gazzalî, a.g.e., s. 65-66.

sahifeleri ilimle dolu defter gibidir. Başkasına kârı var fakat kendisi bir şey anlamaz. Bileği taşı gibidir, bıçağı biletir fakat kendisi kesmez. İğne gibidir, başkasını giydirir fakat kendisi daima çıplak durur. Lamba fitili gibidir, başkasına ışık verir fakat kendisi yanar.

Kendisini ilimler ile yetkinleştirdikten sonra öğreticilik ile meşgul olmaya başlayan öğretmen; çok şerefli bir iş yaptığının bilinciyle aynı zamanda büyük bir sorumluluk altına da girmiş olduğunu bilmelidir. Gazzali öğretmenin sorumluluklarına paralel olarak uyması gereken kuralları sekiz kısımda sıralar:[102]

1) Öğretmen tıpkı bir baba şevkati ile yaklaşmalıdır öğrencilerine. Bu yüzden 'öğretmenin hakkı anne-baba hakkından daha büyüktür' der Gazzali. Çünkü anne-baba çocuğun dünyaya gelmesine sebep olmuşlardır fakat öğretmen çocukları üst düzeyde bilgilendirmekle onlara gelecekte mutlu ve erdemli bir yaşamın kapılarını açar. Bir ailenin çocukları karşılıklı güven, sevgi ve saygı içinde amaca en uygun şekilde ilerleyecekleri gibi bir hocanın talebeleri de böyle karşılıklı sevgi ve saygı ile daha ileri amaçlara yönelmelidirler.Daha üstün amaçlar insanları geçici maddî çıkarlardan uzaklaştırıp daha kalıcı olanlara yönelterek insanlar arasındaki çekişmeleri ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırır.
2) Öğretmen, talebesinden mükafat ve hatta teşekkür bile beklememeli ve ücret almamalıdır. Her ne kadar öğrencilerin minnettar olmaları beklenirse de öğretmen kendisine böyle bir hak tanımamalı, belki kalplerine ilim tohumları ekmekle huzur ve sevinç duymakla yetinmelidir. Öğrencilerin, öğretmen karşısındaki durumları, ekip-biçmek için tarlasını geçici olarak kiraya verenlerin durumlarına benzer. Tohumu eken tarla sahibinden daha kârlı olduğu gibi, çocukların kalplerine ilim aşılayanlar da onlardan daha kârlıdır. Bu bakımdan öğretme faaliyeti bir eziyet olarak görülmemeli hattâ bir mükafat sayılmalıdır.

   Gazzalî kendi zamanındaki din hocalarının, sadece 'dünyalık' sağlamak için asıl sorumluluklarını unutup bir öğretmene yakışmayacak tutum içinde olduklarını şu sözleriyle kınamaktadır:

   "Şimdi bak! Din idaresi nasıl kimseler eline geçti. Kendilerine daimi bir gelir sağlamak ve bir mevki elde etmek için sultanların hizmetine koşar, paralar harcar ve her türlü zillete katlanırlar. Bunu yaparken de gayelerinin Allah'a yaklaşmak olduğunu zannederler. Eğer böyle yapmasalar taraflarına bakan olmazdı. Bundan sonra da muallim (öğretmen) öğrenciden her türlü yardımı, hatta haklı haksız, dostuna dost, düşmanına düşman olma-

102. Gazzali, İhyau 'Ulumi'd-Din, c.1/s.140-147.

yı, her halinde kendisine açık bir hizmetçi ve bütün işlerinde emrine âmâde bulunmasını ister. Eğer ilim talibi bunlardan birini yerine getirmezse onu yerer ve en büyük bir düşman tanır. Bir alim için en büyük alçaklık bu dereceye düşmesi, bununla öğünmesi ve sonra utanmadan-benim okutmaktaki gayem, ilmi yaymakla, dine yardım ve Allah'a yaklaşmaktır- demesidir. Şu aldanmışların fenâ niyetlerine bak da ibret al!"[103]

3) Öğretmen talebesine gereken bütün öğütleri en ince ayrıntılarına kadar vermelidir: Örneğin henüz hazır olmadığı bir mevkî ve makama talip olmamak, ilimlerin genel anlamlarını öğrenmeden incelikleriyle meşgul olmamak gerektiğini anlatmak gibi. İlim öğrenmedeki amacın benlik ve makam sevgisi olmadığını, insanları erdeme ulaştırmak olduğunu anlatmak gerekir.
4) Öğretmenin en öncelikle üzerinde duracağı konulardan biri de öğrenciyi kötü huy ve eğilimlerinden vazgeçirmek için takınacağı tavırdır. Talebeyi doğrudan doğruya azarlama ve küçük düşürme şeklinde değil, tersine ona ima ve şevkat yoluyla yaklaşarak doğruya yöneltmelidir. Çünkü talebenin kusurlarını yüzüne karşı açıkça söylemek onda utanma duygusunu yokeder ve hatalarını sürdürmekte ısrar etmeğe yöneltir. Ayrıca ima yoluyla ikaz insan zekasını daha çok çalışmaya sevkeder, imanın mânasını anlamaya zorlar.
5) Belirli bir ilim dalında uzmanlaşan öğretmene yakışan diğer ilimleri yermemektir. Uygun olan, bir ilmin hocasının, öğrencilerine, diğer ilimleri de öğrenmek için kolaylık göstermesidir. Eğer birkaç bilim dalında eğitim veriyorsa, öğretmenin bunları belirli bir tertibe göre sıralaması gerekir.
6) Öğretmen talebenin anlayış seviyesine göre hitap etmelidir. Aklının kavrayamayacağı şeyler öğrencide tepki uyandırır. Âlim ve öğretmenin her bildiğini herkese açıklaması doğru olmaz. Anlayacak yetkinlikte olmadığı için kendisine zararı dokunacak, halini bozacak kimselere ilmi vermektense, vermemek daha iyidir. Gazzali bu konudaki görüşlerini güzel özdeyişlerle süsler: "Hakkı, sahibine vermemek ne kadar zulüm ise, hakkı olmadığı şeyi vermek de en az onun kadar zulümdür. Nitekim şair mealen şöyle diyor: "Hayvanların boynuna inci takamam, incinin kıymetini bilmedikleri için onların önüne inci saçmak, çobanı zengin eder. Eğer... ilimde hikmete (felsefeye) elverişli olanı bulursam sevgi ile ona öğretirim, aksi takdirde bildiğim bende kalır. Zira ehlinden ilmi saklamak zulüm olduğu gibi, ehli olmayana vermek de ilmi kaybetmek demek olur"[104]
7) Kabiliyetsiz talebelere ancak anlayabileceklerini anlatmak ve anlayamayacakları konuları onlarla tartışmamak gerekir. Bu konuda talebeye sadece;

103. Gazzalî, a.g.e., c.1/s. 146.
104. Gazzalî, İhyau' Ulumi'd-Din, c.1/s.142.

'aslında henüz senin anlayamayacağın meseleler var' demekle kendisinden saklanmış incelikler olduğu ima edilebilir. Talebeye anlayamayacağı şeyleri anlatıp onun kafasını karıştırmak, talebeyi anlayabileceği şeylere yöneltmekten alıkoymak, onun hevesini kırmak tehlikesini taşır. Aslında herkes -aklı kısıtlı olanlar bile- kendi aklını beğenip üstün görürler. Gazzali'nin ifadesiyle; 'hatta aklı en zayıf ahmaklar akıllarını en ziyade beğenen kimseler olduklarından, herkes kendisini ilimin inceliklerini anlamaya selahiyettar (yetenekli) zannederek (hocası kendisine her konuya açmadığı için) hocasının kendisini kıskandığı kanaatına varır.'[105]

Gazzali öğrencilere ilmin inceliklerinin anlatılmasında, onların zeka ve bilgi seviyelerine göre bir yol izlenmesi gerektiğine dikkat çekerken aslında genel olarak bahsettiği metafizik ilimlerdir. Gerçekte metafizik ilimlerdeki incelikler delilleriyle avama yani eğitim almamış kitleye açıklanırsa belki cehaletten kurtulur, avamlıktan çıkar, bununla birlikte gerçek anlamda bir entellektüel zümreye (havass) de giremez. Bu yüzden hem kendi sınıfından uzaklaşmış hem de diğer bir sınıfa giremeden arada kalmış bir yarı cahil olarak isyankar ve bozguncu olur. Gazzali'ye göre henüz yeterli bilgi düzeyine ulaşamayan, dolayısıyla anlayamayacak düzeyde olanlara onların akıllarını karıştıracak bilgi yarardan çok zarar verir.

8) Öğretmen bildiği ve öğrettiği şeylere uygun davranmalıdır. 'İşi sözünü yalanlamamalıdır'. Bir insanın ilmi ancak bu ilmi anlayabilecek basiret sahibi kişiler tarafından anlaşabilirken, yapıp ettikleri gözle görülebildiği için bütün insanların dikkatini çeker. Eylemlerini bilgisiyle orantılamayan insanlara karşı beslenilen güven kaybolur.

Gazzali öğretmeni nakış'a, öğrenciyi de nakış yerine veya nakışın işlendiği temiz bir kumaşa benzetir. Diğer bir benzetme ile hoca ağaç, talebe ise gölge gibidir. 'Ağaç eğri olunca gölge doğru çıkar mı?'[106]

Öğretmenin kendi yapmadığı bir şeyi öğrencisine öğütlemesi uygun değildir. Öğretmen sözlerinde, ifadelerinde, haraket ve işaretlerinde aşırılıktan kaçınmalıdır. Yapmacık hareketlerde bulunması uygun değildir. Dinleyicilerin, öğretmenin karşısında gösterdiği coşkunluk, taşkınlık gibi davranışlar hoş görülmemelidir. Öğretmenin devlet büyükleriyle yakınlık kurması bir anlamda politikaya karışması da Gazzali'ye göre uygun olmayan davranışlardandır.[107]

Öğretmen örnek durumda bulunması gereken bir kişi olmak sıfatıyla, insanlarla olan ilişkisinde kendine yapılmasını istemediği şeyleri başkalarına da yapmamalıdır. 'Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran' diye

105. Gazzali, a.g.e., c.1/s.146
106. Gazzali, a.g.e. c-1/s. 147
107. Gazzali, Ey Oğul a.g.e., 67-68

genel bir ahlak kuralının benimsenmesini şart koşan Gazzali insanın ancak kendisine yapılmasını sevdiği bir davranışın başkalarına yapılmasını da sevdiği zaman örnek alınacak yetkin bir kişi olacağını belirtir.[108]

Gazzali'nin talebelerinden birisi onun yanında eğitimini tamamladıktan sonra, hocası Gazzali'den eğitim ile ilgili öğütlerini içeren bir eser yazmasını rica eder. Gazzalî Ey Oğul (Eyyühel Veled) isimli eserini kaleme alarak bu konudaki görüşlerini özetler.

Gazzali'ye göre öğüt vermek kolaydır. Güç olan onu kabul edip gerektiği şekilde yerine getirmektir. Özellikle geçici heveslerine uyanların iyi öğütleri dinleyip uygulamaları son derece zordur. İlim ise ancak uygulamaya dönük olduğunda değerlidir. Yani eğitim sadece öğrenmek değil, öğrendiklerini yaşama geçirip uygulamaktır. 'Amel, amel. Yine Amel' (Eylem, eylem. Yine Eylem)[109] diyerek davranışların önemine ısrarla dikkat çeken Gazzalî şöyle devam eder: "Şunu iyice aklına yerleştir ki, kuru bir ilim hiç bir zaman elinden tutup seni kurtarmaz. İlmin, bir kurtarıcı olarak senin eline yapışabilmesi için mutlaka onunla âmil olmalısın (onunla iş görmelisin).[110]

Örneğin herhangi bir aleti kullanmayı öğrenen insan bu aleti kullanarak yaşamı boyunca ihtiyacı olan şeyleri gerçekleştiremiyorsa o aletin nasıl kullanılacağını öğrenmesinin ona hiç bir faydası dokunmayacaktır. Aynı şekilde herhangi bir kimse yüzlerce ilmi öğrense fakat bu öğrendiklerini yaşamına aktarıp bu bilgileri doğrultusunda davranmasa, bütün öğrendiklerinin kendisine asla bir faydası dokunmaz. 'Eğer yüz sene ilim tahsil etmiş ve bin tane de kitap yazmış olsan ve onlarla amel etmesen (onlara uygun şekilde davranmasan)[111] bunun sana hiç bir faydası olmaz. Gazzali verdiği diğer bir örnekte de şöyle der: Ateş düşürücü ilaçlar olduğunu öğrenen ve yanında bunlardan bulunan yüksek ateşli bir kimse bu ilaçları kullanmadıkça ateşi düşmez ve şifa bulamaz.[112]

Eğitim insanı doğru ve iyi davranmışlara yönlendirmelidir. Uykudan fedakârlık ederek geceler boyunca okunup yorumlanan kitaplar, ilmî tartışmalar gecelerin karanlığını aydınlatır. Ancak geceler boyunca süren bu yoğun ilim çalışmaları; sadece dünyasal menfaat sağlamak, makam elde etmek ve insanlar arasında bu ilim ile övünmek amacıyla yapılıyorsa Gazzali'ye göre son derece anlamsız ve kötü bir davranış biçimidir. Gazzalî ilim öğrenmekteki amacı böyle olan insanlara "Yazık sana! Çok yazık!"[113] diye seslenir.

---

108. Gazzali, a.g.e., 70
109. Gazzali, Ey Oğul (Eyyühel' Veled), s. 43 (çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yayınları, İstanbul, 1972.
110. Gazzalî, a.ge., s. 43-44
111. Gazzalî, a.g.e., s. 44.
112. Gazzalî, a.g.e., s. 44.
113. Gazzalî, a.g.e., s. 45.

'Terbiyenin, ektiği mahsulün verimli olabilmesi için, onun aralarında biten yabancı ve parazit otları koparan çiftçinin yaptığı işe benzer bir fonksiyonu vardır.'[114] Eğitici talebesinde kötü gördüğü alışkanlıkları ve yanlış bilgilenmeleri söküp atmasını bilmeli ve talebesinde arzu ettiği bilgi ve ahlak düzeyini gerçekleştirmelidir. Talebeye doğru yolu gösterip onu aydınlatacak olan eğiticide Gazzalî'ye göre; dünya ve makam-koltuk sevgisine iltifat etmemek, az yemek, az konuşmak, az uyumak suretiyle nefsini terbiye etmiş olmak gibi bazı örnek güzel özellikler olmalıdır.[115]

Gazzalî talebesine şöyle seslenir:

'Ey oğul, amelsiz ilim deliliktir. İlimsiz amel ise hiçliktir.'[116]

Bilgilerini davranışlarına uygulamayan veya bilgilenmeden cahilce eylemde bulunan insanlar, davranışlarıyla büyük bir yanılgı içine düşerler: "... bazı insanlar izzet ve şerefi kabilelerinin kalabalık olmasında görüyorlar doğru imiş lütfen kalsın ve buna mağrur oluyorlar. Diğer bazıları mal-mülk-evlâd çokluğunda buluyorlar ve bununla övünüyorlar. Bir kısım insanlar da izzet ve şerefi, halkın malını-mülkünü gasbetmekte, onlara zulmetmekte ve kanlarını dökmekte buluyorlar. Yine başka bir gurup insan da, izzet ve şerefin malı-mülkü telef edip-israf etmekte olduğuna inanıyorlar..."[117]

III. 2. 5. Gazzalî'nin Bilgi Edinme Konusunda İnsan Sınıflaması

Gazzalî insanları üç sınıfa ayırır ve bu üç sınıfın doğru bilgiyi edinmeleri de farklılık gösterir.

a) Avam tabakası; ömürlerini zanaatçılık ile geçiren, ilim münakaşalarına katılamayan ve hattâ bundan kesinlikle kaçınmaları gereken sınıftır.
b) Düşüncesizler tabakası; bunlarda hakikatleri kavrayacak zeka yoktur. Doğuştan bir zekaya sahip olsalar dahi, hakikatleri arayacak cevhere sahip değillerdir, meseleler üzerinde tartışamazlar, anlayış noksanlıkları vardır.
c) Seçkin tabaka (havas); bunlar zeka-basiret sahibi kimselerdir. Bunlarda üç erdem toplanmıştır:

Birincisi; kuvvetli bir zeka, meseleleri ciddiyetle kavrayan parlak bir bilgi. Bu özellik doğuştandır, çalışmakla elde edilmez.

İkincisi; taklitçilik ve mezhep taassubundan kurtulmuşlardır. Taklitçilikten uzak oldukları için kendilerinden öncekilerden işittikleri inançlar üzerinde taassup göstermezler.

---

114. Gazzalî, Ey Oğul, (Eyyühel'Veled), s. 58.
115. Gazzalî, a.g.e., s. 59.
116. Gazzalî, Ey Oğul (Eyyühel'Veled) s. 49.
117. Gazzalî, a.g.e., s. 58.

Üçüncüsü; bunlar ölçüleri iyi bilenlerdir.[118]

Seçkin tabaka arasından tartışmacılar (dialektikçiler) çıkar. Bunların fitne çıkartmak için Kur'anın müteşabih (benzer) ayetlerini karıştırıp durduklarını belirten Gazalî, doğruyu bulmalarına yardımcı olmak için kendi esasları ile onlara karşı iyilikle mücadele edilmesinin gerekli olduğunu belirtir. Gazzalî cedel ehli dediği tartışmacıların aslında zekalarıyla avam tabakasından üstün olduklarını ancak yine de eksik kalan zekalarıyla inat, taassup ve taklitçilikten kurtulamadıklarını belirtir. Bu hal onların doğruyu (gerçeği) idrak etmelerine mani olmaktadır. O şöyle der "...Fakat onları asıl helâk eden yarım zekalarıdır. Çünkü yarım zeka, ahmaklıktan daha şerlidir. Hadiste vârit olduğuna (bildirildiğine) göre ehl-i cennetin çoğu ahmaklardır."[119]

Gazzalî'ye göre avam kitapla, seçkinler mizan (ölçü) ile ve fitne arayanlar ise demirle (yani sopa ile) ikna olurlar.

Âlemlerin arasında nasıl mertebeler varsa, nefsler nasıl derecelerine göre ayrılıyorsa, insanlar arasında da aynı şekilde farklar vardır.

Sadece duyu verilerine bağlı kalan, hislerinin bağlarından kurtulamayan bir insan Kur'an ve Hadis ile yetinmeli, Kur'anın dogmaları dışına çıkmamalıdır. Bu tip insanlar için felsefe öldürücü bir zehir gibi olabilir.

Allah'ın kalplerinde parlattığı bir nur sayesinde aydınlanan, insanlığın yüksek mertebesinde bulunanlar Allah'ı en iyi şekilde müşahede ederler (kavrayabilirler.) Kamil insan hakikatı arada perde olmaksızın görebilen, idrak edendir. Gazzalî ilim edinmek için uyulması gereken kuralları Yahya b. Muâz'a atfen şöyle sıralar: "...Sükût edip dinlemek, ezberlemek, bildiğini tatbik etmek ve sonra da başkalarına öğretmektir... Bilmeyene öğret, bilenden öğren ki bildiğini korumuş ve bilmediğini öğrenmiş olasın'[120] İlmi her bakımdan şerefli ve yüksek olarak kabul eden Gazzalî ilim öğretmeyi de bir bakıma ibadet sayarak öğretimle meşgul olanların kalplerinin olgunlaştığını, temizlendiğini ve onları Tanrı'ya yaklaştırdığını belirtir.[121]

Gazzalî gerçek alimlere çok değer vererek şöyle der: Birliğe inananlar (Ehl-i tevhid) cezasını çektikten sonra cehennemden çıkarılır. Müminlerin günahkarları için sırasıyla peygamberler, alimler, şehidler ve kendi makamına yakın diğer mü'minler şefaat ederler[122] Görüldüğü üzere alimler peygamberlerin hemen arkasından gelmekle önem itibariyle onlara en yakın insanlardır. Hattâ Buhari'nin belirttiği üzere kıyamet alâmetlerinden biri de "...Alimlerin ölmesi ve ilmin kalkması..."dır.[123]

---

118. Gazzali, El Kıstasûl'l-Mustakîm s. 82-83 (terc. Yaman Arıkan). Eskin Matb. İst. 1971
119. Gazzali, a.g.e. s. 94
120. Gazzalî, İhya'u Ulumid-Dîn, c. I, s.37
121. Gazzalî, a.g.e., c. I, s.41.
122. Gazzalî, Kavâidül.' Akaid (Akaid Esasları) (terc. Yaman Arıkan). İst. 1971., s.265
123. Gazzalî, a.g.e. s. 265/ dipnottaki açıklama

III.2.6. Bilgi Edinmede Farklılık Nedenleri

İnsanların bilgi edinmede ve bu sayede iyi davranışlarda bulunup ahlak sahibi olmaları konusunda farklılık göstermelerinin sebebini Gazzalî; onların tabiat itibariyle farklı yaratılmalarına bağlar. İnsanların bir kısmı bilgileri çabuk, bir kısmı da geç kabul eder. Bu farklılığın nedeni iki esastan kaynaklanmaktadır:

a) İnsan tabiatında bulunan şehvet gücü kişiden kişiye farklı kuvvettedir.
b) İnsanlar yaradılış itibariyle pek çok davranışta bulunurlar. Bu davranışlarının sergilenmesi neticesinde toplumda kabul veya red görürler. Bu konuda da insanlar dört gruba ayrılabilir.:
   i. İyi ile kötüyü, doğru veya yanlışı ayırt etme gücüne sahip olmayan cahiller. Bu tip insanları iyi bir öğretmen ve yol gösterici kısa zamanda eğitebilir.
   ii. Kötü davranışları ayırdedebilmelerine rağmen, kötü huyları nedeniyle bu tür davranışta bulunmaktan kendilerini alamayan cahil ve sapıklar. Böyle insanları doğru davranışa sevketmek biraz daha zor olmakla birlikte imkansız değildir. Emek ve dikkatli bir çalışma sayesinde iyi davranışlar kazandırılabilir.
   iii. Kötü davranış ve huyların iyi olduğuna inanan cahil, fasık, (fesatçı) 'sapık' kimseler. Bu tip insanların tedavileri oldukça zor, başarı da çok enderdir.
   iv. Yaptığı fenalıkları bir övünme vesilesi yapan cahil, sapık, fesatçı ve şirretli kimseler. Bu tiplerin tedavisi çok daha zordur.

Gazzalî, insan yaradılış ve davranışları ne tipten olursa olsun neticede değiştirilip iyileştirilebileceğini söyler. Ona göre şehvet ve kin duygularını (gazab) akla tesir edip, onu bastırmayacak derecede frenleyip, aklı bütün bunlara hakim kılacak şekilde yüceltmek mümkündür; aslında "iyi huy" tabiriyle anlatılmak istenen de budur.[124]

Gazzalî inancın da üç derecesinden bahseder:

a) Taklid derecesinde olan halkın inancı.
b) Akıl yürütme (istidlal) derecesinde olan Kelamcıların inancı. Bu inanç temel olarak halkın inancı olan taklid derecesine yakındır.
c) Kesinlik derecesinde olan inançtır ve bu bilenlerin 'Nûr'u görenlerin inancıdır. Asıl inanç (iman) budur.

Gazzalî inancı bu derecelendirmesiyle; yani sıradan bilgi ile irfan'ı (gnosis) ayırmasıyla gnostiklere benzer bir tutum sergilemektedir. Yaşadığı devirde Mezo-

124. Gazzali, İslam Ahlakı, s. 29-81 (terc. Akif Nuri Karcıoğlu) Sinan Yayınevi, İstanbul. 1969)

potamya ve Suriye'nin gnostik tesirlerle dolu olduğu gözönüne alınırsa onun gnostiklerden doğrudan doğruya olmasa bile dolaylı yoldan etkilenmiş olabileceği çok muhtemeldir.

Kalbin anahtarları olarak gördüğü nûrları da böylece üçe ayırır: Birincisi Allah'dır ve asıl Nur budur. Diğer şeyler için 'nur' adı mecaz olarak kullanılır. Bu suretle biri halka göre, ikincisi aydınlara göre ve üçüncüsü de en üstün aydınlara göre olmak üzere üç türlü nur anlayışı ortaya çıkar. Halkın nur anlayışı göreli bir anlamdadır, onlar nur'u duyularıyla kavrarlar. Oysa duyular bilindiği üzere yanıltıcıdır. Akılla kavranan nur daha az yanıltıcıdır. Kalp gözü veya kalp aklıyla kavranan nur aslına uygun olanıdır. Gazzalî nur'un çeşitli anlamları yanında onun aynı zamanda; eşyanın hakikatlerini ve neticelerini olduğu gibi idrak etmesi dolayısıyla akıl ve nefs olarak da adlandırıldığını belirtir.

Ona göre bu nur halis ve şerefli olarak nitelendirilir. Bu anlamda akıl ve nefs cinsinden olan nur ikiye ayrılır:

a) Hem kendisiyle başka şeyler idrak edilir, hem de kendi kendini idrak eder. Bu akıldır. Akıl hakiki bir nurdur.
b) Kendisiyle başka şeyler idrak edilir, fakat kendi kendisini idrak edemez: Ateş, göz, Güneş gibi.[125]

"Marifet denizinin sahili yoktur."[126] diyerek bilginin tamamen kuşatılamayacağını belirten Gazzalî marifet nazariyesi (Bilgi teorisi) konusunda marifet'i; Allah'ı tanımak olarak belirler. Bütün evren Allah'ın fiili olarak meydana geldiğine göre; bu fiilleri tanıyıp, hikmetlerini anlamak, insanı daha yüksek olan hakikatlere ve en nihayet tek gerçek olan Allah'ın bilgisine ulaştırır. Allah'ın bilgisi (ma'rifettullah) tasavvufun asıl gayesini teşkil eder. "Tasavvuf aklın ötesinde keşifle ma'rifetullah'a ulaştırır. Kalp gözüyle Hakk'ı hisseden, ilme'l yakîn'den (doğru bilgiden), hakka'l-yakine (kesin gerçek) ulaşır.[127]

Fakat bu mertebeye ulaşabilmek için insanın herşeyden önce kalbini dünya ile ilgili herşeyden temizlemesi ve bilgisini arttırması lazımdır. Insanın bilgisinin (marifetullah) farklı ve derece derece oluşu, onun kalp temizliği ile bilgi aşamalarında gösterdiği başarıdan kaynaklanmaktadır. Allah'ın bilgisinin kişiden kişiye farklı tecelli etmesini ve bilgiye nisbetle tecellinin farklı oluşunu Gazzalî, tohumlara nisbetle bitkinin farklı oluşuna benzetir.[128]

---

125. Gazzalî Hak Yolcularının Miracı (Miracussalikin), s.205(terc. Yaman Arıkan) Eskin matbaası, İst. 1971.(El-Kıstâsûl-Müstakim)
126. Gazzalî Mukaddes Merdivenler (Meariçü-l-ç Kuds) s. 209 (terc. Yaman Arıkan) Esin Matbaası, İst. 1971.
127. Iz, Mahir Tasavvuf, Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar, s. 40 Med Yayınları, İst.1981 İkinci baskı.
128. Gazzalî, Mukaddes Merdivenler, s.207

Mahsul'ün (bilginin) az, çok, kuvvetli, zayıf kaliteli veya kalitesiz oluşu; tohumun (kalbi temizleyip, ilimde gayret göstermenin) azlığına, çokluğuna, kuvvetliliğine, zayıflığına, kaliteliliğine ve kalitesizliğine bağlıdır. Bilginin (marifetin) insana verdiği sonsuz zevki, bilgisi zayıf ve kalbi dünya alakalarıyla dolu olanlar anlayamaz. Gazzali 'bilgi (marifet) kokularından azıcık koklamak isteyenlerin' kendi kitaplarından olan İhya-ül -ulum id Din'in sabır, şükür, muhabbet bahisleri ile tevekkül bahsinin ilk bölümüne bakmalarını ayrıca bilgi (marifet) kapısının açılma niteliğini özellikle fiillerden türemiş olan isimleri öğretecek kadarını El Maksad el-Esna Fi Maani Esmaillah-i Hüsna adlı kitabı ile özellikle bu konuyu daha açık ve doğru öğrenmek isteyenlerin ise "El-Madnun Biha ala Gayr'i Ehliha" adlı kitabına bakmalarını ve doğru bilgiyi ancak bu kitabında bulabileceklerini belirtir.[129]

Hakikatın inceliklerini bilmekte ancak ayna gibi parlak olan temiz kalbin yararlı olacağını belirten Gazzali kalbin ayna gibi parlak olmasını da niyetin doğruluğuna, doğuştan kuvvetli oluşuna, dünya kirleri ve paslarından temizlenmesine bağlar. Ona göre hakikate yaklaşmak için şu şartlar gereklidir;

a) Zahiri ilimlerde müstakil, otorite sahibi olup o ilimlerde kendine uyabilecek derecede olmuş isen.
b) Kötü ahlakı yok etikten sonra kalbinden dünyayı tamamen söküp atmış, ta ki Allah'a ulaşmaktan başka birşey bırakmamış isen,
c) İlimlerin derinliklerini ve müşkillerini anlamakta güçlük çekmeyecek parlak bir zeka ve derin anlayış ile doğuştan sana saadet verilmiş ise.[130]

Eğitimin Önemi ve Cehaletin Kötülüğü

Eğitime çok büyük önem veren Gazzali, öncelikle ilim, alim ve bilinen kavramlarının açıklamasını yaparak ardından cehaletin tanımına geçer ve onun ilim ile olan zıtlığını vurgular: Ona göre: İlim; düşünme gücünün eşyanın hakikatlerini nitelikleri, nicelikleri, mevcut varlıkları ve zatları (kendileri) ile tasavvur etmesidir. Alim; (ilimi) kuşatan, idrak eden ve tasavvur edendir. Bilinen (ma'lum) ise nefste ilmi nakşolunanın zatı'dır (kendisidir). İlmin değeri bilinenin değerine bağlıdır. Bilinen şey ne kadar değerliyse onu bilmek demek olan ilim de o kadar değerlidir. Alimin değeri ise ilmin derecesi ölçüsünde büyüktür. İlim bizatihi (kendiliğinden) değerlidir. 'İlim cehaletin zıddıdır. Cehaletin varolduğu yerde zulüm var demektir. Zulmet, sükun yerindedir. Sükun ise yokluğa yakındır. O halde ce-

129. Gazzalî, Dinde Kırk Esas, (El-Erbain fi Usuliddin), s. 51 (terc. Hüseyin Suudi Erdoğan) Hisar Neşriyat, İstanbul, 1990, İkinci Baskı.
130. Gazzalî, a.g.e., s. 51.

haletin hükmü yok'un hükmüdür. Ilmin hükmü de var'ın hükmüdür. Var, yani varolmak ise yok'tan yani yok olmaktan hayırlıdır... Var, yok'tan veya var olmak, yok olmaktan daha hayırlı olunca, ilim cehilden (cehaletten) daha şerefli demektir. Zira cehil yani cehalet, körlüğe ve karanlığa benzer. Ilim ise görürlülüğe ve aydınlığa benzer. Hiç kör ile gören bir olur mu? Aynı şekilde hiç karanlıklarla aydınlıklar bir olur mu?[131]

Gazzali bu konudaki görüşlerini desteklemek üzere bir ayeti de örnek olarak gösterir; '-Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu-' (Zümer suresi, ayet:9)[132]

Ilmin yeri beden değil ruhtur. Beden sadece bir cisimden ibarettir. Cisimler ilmin mekanı olamazlar. Bedenlerin sınırı vardır, ilmin ise sınırı yoktur. İşte bu yüzden beden ilmi kuşatamaz. Ruh hiçbir engellemeye ve hiçbir eksilmeye uğramadan bütün ilimleri kabul edebilir.[133]

Gazzali ruh kavramını nefs kavramıyla aynı anlamda kullanarak bu kavramla, hatırlama, düşünme, ezberleme, ayırdetme ve anlama yetilerinin meydana geldiği bir cevherden (öz, töz) söz ettiğini belirtir.

Nefs'e; Nefs'i natıka= düşünen, söyleyen nefs dendiği gibi aynı zamanda nefsi mutmainne=şüphesi kalmamış, eminliğe ermiş nefs de denir. Nefs kavramını tasavvufçular kalp kelimesiyle de ifade ederler. Gazzali nefsin çeşitli kavramlarla ifade edilmesinin onun anlamını değiştirmeyeceğini ifade ederek şöyle der: "Bize göre kalb, ruh, ve mutmainne lafızları hepsi de nefs-i natıka'nın isimleridir. Nefs-i natıka ise diri, faal ve idrak eden cevherdir."[134]

Bu cevher, eğitim süreci boyunca hakikatı aramaya çabaladıkça yetkinleşip güzelleşecektir.

Eğitim İnsanı Güzelleştirir

Eğitim insan ruhunu terbiye ederek insan davranışlarının istenilen yönde gelişmesini sağlar. Eğitilmiş bir ruh veya bilinç güzeldir ve bu güzellik bedene yansır. Gazzali'ye göre yüz güzelliği, ahlak güzelliğinin işaretidir. Çünkü ruh güzelliğinin nuru genellikle bedene de yansır. Ruh ve beden güzelliği genellikle bir arada bulunurlar. İnsanın güzel ahlaklı olup olmadığını anlamak için onun beden yapısının uygun ve ölçülü olup olmadığına da dikkat etmek gerekir, "Yüz, göz kalbin aynasıdır"

Kişinin neşesi, kederi ve hiddeti yüzünden okunur. Güler yüzlülük, insanın iç dünyasının aynasıdır. Gazzali, Halife Memunla ilgili bir hikayeyi naklederek yüz

131. Gazzali, Ledün Risalesi (er-Risaletü'l -Ledünniye), s. 79, (çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yayınları, İstanbul, 1972.
132. Gazzali, a.g.e., s. 81.
133. Gazzali, Ledün Risalesi, s. 81.
134. Gazzali, a.g.e., s. 83.

ve beden güzelliğinin iç güzelliğini yansıtması bakımından insanların nasıl bir eğilime sahip olduklarını örneklemek ister: "... Hikaye edildiğine göre Halife Me'mun'a orduyu takdim ettiler. Karşısına gayet çirkin suratlı bir asker çıktı. Onu konuşturunca kekeme olduğunu da gördü ve hemen onu ordudan uzaklaştırdı ve dedi ki; "Ruh içde parladığı vakit güzel konuşur. Zahirde (görünüşte, dışta) parladığı vakit yüz güzelleşir. Bu adamın ne zahiri (görünüşü) var ne de batını (içi)" Gazzali Peygamberin "Hayrı (iyiliği) güzel ve parlak yüzlerde arayınız" hadisiyle Hz. Ömer'in "Bir elçi göndereceğiniz zaman adı güzel yüzü güzel ve yakışıklı olsun" sözlerinin de aynı düşünceyi savunduklarını söyler. Aynı şekilde fakihlerin (din hukukçularının) da bu usule uygun olarak, ilim, okuma, yaş vb. gibi özellikleriyle birbirlerine eşit olan insanlar arasında en güzel yüzlü olanını imamlığa takdim etme adatinde olduklarını belirtir.[135]

Gazzalî'nin özellikle 'yüz güzelliği' derken kasdettiği, şehveti tahrik eden güzellikten ziyade bedenle uygunluğu içerisinde bir yüz güzelliğidir. Güzelliğin insana mal ve mevki gibi verilmiş bir üstün ayrıcalık olduğundan bahseden Gazzalî gerçek güzelliğin beden güzelliğine uygun olarak davranışlara akseden ruh güzelliğinde aranması gerektiğini ısrarla vurgularken söylemek istediği, kişinin çevresinin ve aldığı eğitimin etkisiyle güzel ahlaka sahip oluşudur. "Çöplük üzerinde biten gülden sakının" hadisiyle Peygambere ne kasdettiği sorulduğunda "Kötü ailede güzel kadındır", açıklamasını yapmış. Kötü ve cahil ailelerin çocuklarının da aynı şekilde yetişeceğini, dolayısıyla bu tip insanlarla birarada olmanın kişiyi karanlıklara sürükleyip mutsuz edeceği açıktır. İyi eğitim almış insanların davranışları eğitimleriyle uygun bir güzellik ve inceliktedir. Eğitimin kendilerine sağladığı bir güven, ağırbaşlılık, tevazu ve hoşgörü ile davranırlar. Bütün bu olumlu davranışlar eğitimli insanı beğenilir ve sevimli kılar. Eğitimleri ile takdir kazanıp sevilerek sayılan insanlar çoğaldıkça toplumdaki anlaşmazlıklar ve düşmanlıklar giderek ortadan kalkacaktır.[136]

135. Gazzalî, İhya'u Ulumid-Dîn, c. 4/s. 198, (çev. Ahmet Serdaroğlu) Bedir Yay. İstanbul 1987.
135. Gazzalî, a.g.e., cilt 4/s. 197.

ÖMER HAYYAM (ö. 1131)

Doğduğu tarih tam olarak bilinmeyen Ömer Hayyam'ın Nişabur'da 1025-1050 tarihleri arasında dünyaya geldiği söyleniyor. Babası bir çadırcı olan Ömer Hayyam çağının geleneklerine uygun olarak bir takma ad alması gerektiğinden 'Hayyam' yani 'Çadırcı' lakabını almış. Çok iyi bir eğitim görerek Kur'an, Hadis, felsefe, matematik, astronomi gibi bilimlerde zamanının en iyi âlimlerinden biri olmuş. Antik Yunan felsefesini de iyi bildiği belirtilen Ömer Hayyam, Melikşah zamanında, sultana övgüler yazan ve çevresini saran diğer alimler ve şairlere benzemeyip, sade ve onurlu bir hayat yaşamak istediği için çevresi tarafından yadırganmış ve o da pek çok diğer büyük adamlar gibi halk tarafından anlaşılmamış. Bu sebepten tıpkı Ebu'l Ala el-Ma'arri gibi evine çekilerek yalnızlığı tercih etmiş fakat oradan da insanları sevmeğe devam etmiş, onları da sevmeğe, birleşmeğe davet etmiştir.

"Şu zamanda bir sürü dostun olacak da ne olacak?

Şöyle uzaktan bir selam, nasılsın iyi misin, o kadar." derken, adeta geçimsiz, soğuk bir insan izlenimini vermekle beraber, gerçek dostluğun kıymetini bilmeyen, ikiyüzlülük ve vefasızlığa bir tepki de gösteriyor gibidir.

Ömer Hayyam genellikle zevk ve safa, içki ve eğlence düşkünü, bir sarhoş olarak tanınmış, rubailerinde insanlara verdiği dostluk, kardeşlik, kula kul olmadan onurlu bir yaşam, şu geçici dünyada huzur ve mutluluk içinde yaşama gibi yaşam felsefesi mesajları hep gözardı edilmiştir. Ne Yazık ki Ömer Hayyam'ın gerçek değerini ve onun düşünce hayatındaki yerini kültür sahasında pek az kimse kavrayıp kabul etmiştir. Ömer Hayyam'ın ana yurdu Doğu dünyasında kendisine reva görülen bu haksızlıklara rağmen, onun eserleri yine de dünya tarihinde hakettiği yeri almıştır. Nitekim A. Kadir'in ifade ettiği üzere bizde henüz sekizde biri yapılmamışken, sadece İngiliz dilinde 1913 yılında Hayyam'ın 120 ayrı basımı yapılmıştır.[1] Asaf Halet Çelebi, Hayyam'ın gerçek değerini anlayanlardan bizden biri olarak şunları söylüyor: "... Görünüşe bakıp da rubailer hakkında hüküm vermek icabetseydi Hayyam'ın derbeder, sefil ve biçare bir sarhoş olduğunu kabul etmemiz gerekecekti. Halbuki bu şairin hayatı, gayet derli toplu, ilim sahasında otorite sahibi, hatta büyük bir ilim kurulunun başında, matematik ve astronomi alanında zamanımıza kadar ehemmiyetini muhafaza etmiş bir eser sahibi, ağır başlı, diğerli bir insan olduğunu gösteriyor. Böyle bir insanın sarhoş saçmalarıyla uğraşmayacağı bellidir. Şu halde şiirlerinde geçen şarap, bir sembol, kötümserliğe karşı bir panzehir, hür insanların düşüncelerini saran bir huzur hissinin timsali sayılmalıdır..."[2]

Ömer Hayyam'ın şiirlerinde dilinden düşürmediği şarap, onun için dostça bir kadehten daha fazlaydı; dünyadan ve dünya yükü ile sorumluluklarından kurtul-

1. Kadir, A., Bugünün Diliyle Hayyam, s. 5-6, Yazko, Istanbul, 1983, (5. Basım)
2. Kadir, A., a.g.e., s. 8-9.

manın bir yoluydu. O coşkulu, yaşam dolu biri olduğu kadar aynı zamanda derin, içli ve son derece melankolikti. "... Onun ilmi de çok derindi. O kendisinden önceki ilmin sadece bir aktarıcısı ve aranje edicisi değildi; onun düzelttiği takvim bugün bizim kullandığımız takvimden bile daha mükemmeldi. Ömer Hayyam açıkça dinsiz olduğunu belirtmemekle birlikte onun rubailerinden materyalist görüşler çıkarmak mümkündür. Bu rubailerde 'Büyük olasılıkla karşılaşmak için gidiyorum' der..."[3]

Ömer Hayyam Iran asıllı olmakla birlikte Arapça'yı çok iyi kullanan bir alimdir. Selçuklu sultanı Melikşah'ın nezdinde astronomluk ve astrologluk yapmıştır.[4] Melikşah'ın takma adı olan Celaleddin'den yola çıkarak 'Celali Çağı' adı altında tanınan takvim reformunu gerçekleştirmiştir.[5] Ömer Hayyam'ın Leiden Kütüphanesi'nde Oklid üzerine yazmış olduğu bir yorum da bulunmaktadır. Ayrıca Gotha Kütüphanesi'nde altın ve gümüş karışımının içindeki, altın ve gümüş miktarını belirlemek için, mineral kimya çözümlemesine ilişkin bir incelemesi vardır.[6]

Kendi zamanında her türlü düşüncenin tartışıldığı cuma taplantılarından birinde, özgür düşünceler ve materyalist eğilimler içeren kitapları hakkında; '400 yıl boyunca cami kürsülerinde bunları okutun, ondan sonra söyleyin'[7] demiştir. Ömer Hayyam, Gazzali ile aynı devirde ve aynı ortamda yaşamış, onunla dialoglarda bulunmuştur. Her ikisi de zamanlarının üniversal septisizminin etkisi altında kalmışlardır. Ancak Gazzali bu septisizminden Tanrı'ya sığınarak çıkış yolu bulurken, Ömer Hayyam ömrünün sonuna kadar septisizmini içinden atamamıştır. Karamsarlığı bakımından Schopenhauer (1788-1860) ve Nietzsche (1844-1900)'ye benzeyen Hayyam:

"Kapısız, damsız şu yuvarlakta
Bir sürü insanız, başıboş kimsesiz.
Bu dünyaya istediğimiz gibi gelmedik,
Bu dünyadan istediğimiz gibi gidemeyiz"[8] derken pessimizmini açıkça yansıtmaktadır.

Nietzsche de kendi karamsarlığını belirtirken Giacomo Leoparrdi'den şu alıntıyı yapar:

"Yok, yaşamıyor hiçbir nesne,
Deyseydi eğer çabaların, önem vermez miydi hiç toprak, iç çekmene?

3. Duncan B., Macdonald, A., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, s. 198, London, 1903.
4. Huart, Clemente, *Litterature Arabe*, s. 291-292, Librairie Armand Colin, Parie, 5, Rue de Mezieres, 1902.
5. Huart, Clement, *Histoires des Litteratures, Litterature Arabe*, s. 99-100, Librairie Armand Colin, Paris, 5, Rue de Mezieres, 1902.
6. Huart, Clement, a.g.e., s. 99-100.
7. Huart, Clement, a.g.e., s. 99-100.
8. Kadir, A., *Bugünün Diliyle Hayyam*, s. 9.

Acıdır, sıkıntıdır varlığımız ve pis bir çamurdan başka şey değil dünya.
Sakin ol öyleyse, sesini çıkarma."[9]

Ömer Hayyam şiirlerinde pessimizm yanında, Epiküryen ahlâk, (hazcı ahlâk), nihilizm, (hiççilik) gibi görüşleri Ebu'l Alâ el-Ma'arri gibi aynı şekilde işlemiştir. Şer'i ve dini hükümlerle alay etmiş, eserlerinde sık sık İbahilikten (haram şeylerin yapılmasını günah saymayan görüşten) bahsetmiş ve 'ilk defa olarak şeriata karşı Roma kanunlarını savunmuştur."[10]

Karanlıklar içinde yolunu kaybetmiş insanlara yol gösterirken, aynı zamanda evrende herşeyin büyük bir değişim içinde döndüğünü hatırlatan Ömer Hayyam'ın rubailerinde; maddenin devamlı şekil değiştirdiğini, bir testi ile bir insan arasında pek de büyük bir fark olmadığını anlarız:[11]

"Alayı bırak, kendine gel, dostluğunu bil,
Derdime ortak ol, şarapla dolu tasla.
Yarın ben toprağım al beni, tuğla yap,
Kullan meyhane duvarında, yıkıkları kapa"

"Dün testicilerin ordan geçiyordum,
Elleri baktım ne güzel oynuyordu toprakla,
Baktım on parmakta on hüner
Kimse farkında değildi, bir ben gördüm,
babamın toprağıydı ellerindeki toprak"
"Bir gün kökünden sökülünce bu ömür ağacı,
Nem varsa un ufak olacak toprakta.
Toprağımdan testi yapar, içine şarap korlarsa,
O saat dirilir, oh derim, dünya varmış be."

Ömer Hayyam açıkça Tanrı ve O'nun koyduğu kurallarla da inceden inceye alay eder:

"Süsle, beze, lokum gibi ko karşımıza,
Esmeri de, beyazı da, pembesi de.
Baştan çıkar, yerlere ser bizi, öldür,
Sonra çevir dört yanımızı bir sürü yasakla,
Ona bakma, şuna bakma, buna bakma,
Dolu tası eğri tut, ama içindekini dökme"

"Hadi ben isyan etmiş bir kulum,
Sen de ne olur bir kere he, de.

9. Nietzsche, Friedrich, Tarih Üzerine, s. 72 (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul, 1986.
10. Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, s. 242. Dergah Yayınları, İstanbul, 1944, üçüncü Baskı.
11. Kadir, A., a.g.e., s. 27,79,54,57.

Hadi ben içi kapkara bir nesneyim,
Ama senin aydınlığın hani nerde?
Bizden sana ibadet, senden bize cennet ha?
Nerde kaldı öyleyse iyiliğin, adamlığın,
Seninkisi düpedüz alışveriş değil de ne?"
"O günbaşka işin yokmuş ki,
Yetmiş iki millet çıkarmış komuşun ortaya,
Bir sürü soy sop çıkarmış komuşun.
Bense, aşk soyuna bağlı doğmuşum sımsıkı.
Bu ayrılık gayrılık neden diye sormuş durmuşum,
Bu müslümanlık, bu gavurluk neden,
Aşk içinde erimek varken?"

Ömer Hayyam herşeyden önce büyük bir hümanisttir. Onun insan sevgisi coşku dolu yüreğinden fışkırarak her satırına yansır:

"İster müslüman olsun, ister gâvur, bana ne,
Sımsıcak olsun yürek dediğin,
Sevgiyle dolu olsun ağzına dek.
Bizim deftere adın hele bir yazılsın, kardeş,
O zaman cennet de vız gelecek sana,
Göreceksin, cehennem de vız gelecek."
Acılara, kaygılara kapılmak da ne?
Hoş tut yüreğini, gününü gün et, eğlen,
Ama bu namussuz yolda namuslu yürü.
Sahiden yokluksa bu gidişin sonu,
Sen kendini bugünden yok say,
Yaşa kendi buyruğunda bey gibi."[12]

İnsanlar arasındaki savaşlara, çıkar çatışmalarına, hoşgörüsüz yobazlıklara, belirli bir görüşten başkasını öğrenemediği için, kendi bildiğini en doğru sanan cahillere cesur ve coşkulu yüreğiyle karşı çıkan çok duyarlı bir şair olduğu kadar, filozof, matematik ve astronomi alimi Ömer Hayyam'ı tam anlamıyla anlayabilmek için, onun 600 dörtlüğe yakın rubailerinin teker teker okunması gerekir. Bu şiirler her okunduğunda insana ayrı bir haz, bir huzur ve coşku sunmakta, insan olmanın bilinci ve onuruna ulaştırmaktadır.

Çağdaşlarından Nizami-î Aruzî Ömer Hayyam ile ilgili bir anısını şöyle anlatmaktadır: "Ömer Hayyam'a ölümünden yirmi yıl önce (1113) Belh'te rastladım. Ömer Hayyam ve Hoca İmam Muzafferi İsfizarî Belh'te, Köle Tüccarları sokağında oturan Ebu Said Carrah'ın evinde konuk olarak bulunuyorlardı. Ününü bildi-

12. Kadir, A., *Bugünün Diliyle Hayyam*, s. 61, 64, 81, 93, Yazko, İstanbul, 1983, 5. Basım.

ğimden bir sözünü kaydetmek üzere onu (Ömer Hayyam'ı) bir gölge gibi izledim. Bu merakım neticesinde onun;

«Mezarım birkaç sene sonra Ağaçların Üzerime çiçeklerini serpttiği bir yerde olacak», dediğini duydum. Onun gibi bir adamın gelişigüzel konuşmadığını bildiğim halde bu konuşma bana saçma ve olanaksız bir şeymiş gibi geldi.

Hayyam'ın ölümünden 4 yıl sonra (1135-1136) Nişabur'dan geçtim. Bir bilim adamına (üstadına) duyulması gereken saygıyı duyduğumdan mezarını ziyarete gittim. Bir rehber beni oraya götürdü. Mezarı bahçe duvarının dibindeydi. Şeftali ve armut ağaçlarının dalları kabrin üzerine uzanmış, çiçeklerini boydan boya üzerine dökmüştü. Kabrin üzerinde sanki çiçeklerden bir halı vardı."[13]

"...Sonra Belh şehrinde onun söylediklerini hatırladım ve ağlamaya başladım; çünkü toprağın yüzünde ve tanıdık dünyanın bütün bölgelerinde onun üzerindeki gibi bir görüntüye asla rastlamamıştım. Mekanı cennet olsun. Allah ona rahmet kapılarını açmıştı. Ömer Hayyam'ın gerçeklerden bahseden kanıtlarındaki öngörüsünün böyle isabetli oluşunu görmekle ne onun gibi sadece astrolojik görüşlerinde bu kadar tutarlı bulunan ne de büyük bilim adamları arasında onun kadar inançlı birine rastlanamayacağına şahit oldum."[14]

Ömer Hayyam'ın Rubailer-i adeta bir bilgelik göstergesidir.[15] Kendisine ait olan dörtlükler yanısıra pekçok da sahte dörtlükler Hayyam'a atfedilmiştir. Özellikle bazı şairler başlarına dert açabilecek şiirler yazdıkları zaman bunları Hayyam'a yüklüyorlardı. Böylece Hayyam'ın Rubailerine yüzlerce santesi eklendi.

Ernest Renan; "Islam dogmatizmi içinde İran'ın özgür dehasının ne olduğunu anlamak için, belki de incelenecek en ilginç kişi Hayyam'dır"[16] derken bir İngiliz ozanı olan Edward Fitz Gerald da 1859'da Hayyam'ın Rubailerinden 75 dörtlüğü İngilizce'ye çevirmiştir. 1870 yıllarında Ömer Hayyam modası Batı'da o kadar fazla yayılmıştı ki İngiltere ve Amerika'da "Ömer" dernekleri birbiri ardınca kuruluyordu.[17]

13. Nizami-i Arudî (of samargand), Chahar Maqâla s. 71, London, 1921 (E.J.W. Gibb. Memorial) (trans. by. Edward G. Browne).
14. Nizami-i Arudî (of samargand), a.g.e., s. 71.
15. Amin Maalouf; Semerkant, s. 131 vd. Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 1997. 6. Baskı. (Çev: Esin Talu Çelikkan).
16. Amin Maalouf, a.g.e., s. 140.
17. Amin Maalouf, a.g.e., s. 140.

ANSELMUS (1033-1109)

Biyografisi

1033 yılında İtalya'nın Piemonte'deki Aosta kasabasında doğan Anselmus, asil bir ailedendir. Annesinin ölümünden sonra baba evinden ayrılarak Fransa'ya gitmiş ve buradaki çeşitli okullarda öğrenim görmüştür. Normandiya'da bulunduğu sırada Bec Manastır'ında yurttaşı Lafranc'ın dikkatini çekerek 1063'de burada başrahip oldu. Yapıtlarının çoğunu bu manastırda geçirdiği 1062-1078 yılları arasında kaleme almıştır. Monologion adlı eseri bu manastırda verdiği derslerin bir derlemesidir. 1093'de İngiltere'de Canterbury baş piskoposu seçilen Anselmus, bulunduğu görev siyasal açıdan önem taşıdığı için devlet gücüne karşı kilisenin gücünü ve ayrıcalıklarını savunmak gereğini duymuştur. Bu makamda bulunduğu sıralarda Papa Gregoire III.un düşüncelerini savunduğu için İngiltere kralıyla arası açılmıştı. Bu yüzden piskoposluk döneminin büyük bir kısmını sürgünde geçirmiş 1106'da tekrar İngiltere'ye dönmüş ve 1109'da Canterbury baş papazı iken ölmüştür.

Kilisenin mutlak yetkisine inanan, Augustinus'a fazla bağlı olduğu için kendisine İkinci Augustinus denilen Anselmus 1494'te Hıristiyan velileri arasına alınmış ve ölüm günü olan 21 Nisan onun anısına tören günü olarak kabul edilmiştir.

Eserleri arasında önemli birkaç tanesi şunlardır:

- Monologion (ya da Exemplum meditandi de ratione fidei): Bu eserde İsa'nın öğretisinden yola çıkarak sadece akıl yürütme ile Tanrı'nın varlığını ve onun sıfatlarını kanıtlamaya çalışır. Bu eserde bulduğu kanıtlar, kendisinden önce gelen bazı filozoflarda da vardır. Ancak Anselmus bu kanıtları daha açık ve anlaşılır bir dille yazmıştır.

- Proslogion (ya da Fides qua erens intellectum); Tanrı'nın varlığını yalnızca tanımından hareketle kanıtlamaya çalışarak Tanrı'nın en yetkin varlık, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık (ens perfectissimum) görüşünden yola çıkar. 1077-1078 yılları arasında yazılmıştır. Tanrı'nın sıfatları ve Kutsal Üçleme (Trinitas) konusundaki görüşleri Monologion'daki görüşlerinin bir devamı gibidir.

- De Grammatico: (Gramerci Üzerine); adlı eseri 'Gramerci' teriminin bir tözü mü yoksa bir niteliği mi gösterdiğini sorgulamaktadır.

- De Veritate (Hakikat Üzerine): 1080-1083 yılları arasında yazılmıştır ve Anselmus'un bilgi ve ethik konusundaki görüşlerini ihtiva eden bir eserdir. Eser aynı zamanda Ortaçağa özgü düşünce biçimini de bir bütün olarak gözler önüne sermektedir.

- De casu diaboli (İblisin Düşüşü Üzerine); 1085-1090 yılları arasında yazılmış olan bu eserde özgürlük ve ethik sorunları üzerinde durulur.

- De Mysterio trinitatis (Kutsal Üçlemenin Gizemi Üzerine) adıyla da bilinen Epistula de incarnatione verbi (Söz'ün Beden Olması Üzerine Bir Mektup) 1904'te yazılmıştır.

- Cur Deus homo (Tanrı Niçin İnsan Oldu?): 1098 tarihinde kaleme alınan bu eser Tanrı'nın niçin İsa kılığında insanların arasına geldiğini temellendirmeye çalışır. Ona göre Tanrı'nın cisimlenmesi, kurtarmanın zorunluluğundandır. Anselmus'a göre günah, Tanrı'ya karşı yapılmış sonsuz bir alçaltmadır ve bunun intikamının da sonsuz olması gerekir. Sonlu bir varlık olan insan tanrısal adaleti kaldırabilecek bir güçte olmadığından sonsuz varlık, bu adaleti kendi varlığına uygulamak istemiştir. İşte bu nedenledir ki Tanrı, İsa'da insan olmuştur. İsa, insan için acı çekmiştir; yani insanın günahlarına karşılık olarak kurban edilmiştir. Böylece insan Tanrısal cezadan kurtularak affedilmiş oluyor.

Yetkin İnsan Öğretisi

Akıl sahibi olan insana anlamak zorunda olduğu şeyi anlama olanağı verilmiştir. İnsanın yetkinliği ise olmak zorunda olduğu şeyi istemesidir. İnsanın anlamak zorunda olduğu gerçek; bütün gerçeklerin Tanrı'da köklü bir şekilde birleşmiş olduğudur. Anselmus Proslogion (Bölüm II)'da "Akılsız, yüreğinde 'tanrı yoktur' dese de/Tanrı'nın gerçekten varolduğu'nu kanıtlamaya çalışır. Akılsız olan insan 'kendisinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan bir şey' dendiğini duyduğunda, duyduğunu anlar ve anladığı şey onun zihnindedir; bunun varolduğunu anlamasa bile. Çünkü bir nesnenin zihinde olması bir başka şeydir, nesnenin varolduğunu anlamak başka şeydir. Ressam yapıtını hazırladığında bu yapıt ressamın zihnindedir; henüz gerçekleştirmediği şeyin varlığını da anlamamıştır üstelik. Ama resmi yaptıktan sonra, o artık ressamın zihninde vardır ve üstelik de şimdi yarattığı şeyin varlığını anlamaktadır. Akılsız da hiç olmazsa zihninde 'kendisinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan herhangi bir şeyi düşünmek zorundadır; çünkü o bunu duyduğu zaman, onu anlıyor demektir ve anlaşılan şey de zihinde vardır."[1]

Anselmus'a göre insanın anlamaya çalışması aslında inanmadığındandır. Augustinus'un hareket noktası olan "Credo ut intelligam" anlamak için iman ediyorum) ilkesi, Anselmus'un öğretisinde bütün gerçeklerin anahtarı gibidir; çünkü ona göre iman, bilgiden önce gelir. İnsan önce iman etmeli, ondan sonra bilgi aşamalarında ilerlemelidir. İnanmayanlar hiç bir amaca ulaşamaz. İnanan insan öğrenme-

1. Anselmus, Proslogion (Bölüm II), (çev. Çotuksöken, Betül- Babür, Saffet), Metinlerle Ortaçağda Felsefe, içinde, s. 149, Ara Yayıncılık, İstanbul. 1998.

ye ve anlamaya çalışır. Anselmus'a göre Hıristiyanlığa iman eden ve bu inancın niteliğine akıl erdirebilenler gerçeğe ulaşabilir. Din konusunda iman etme, bilim alanındaki deneyin rolünü oynar. İman, düşünme işleminde bir başlangıç değil, bir anlamda düşüncenin sürekli bir kuralı ve ulaşılan son noktasıdır.

Anselmus'un iman anlayışı aslında dogmacı bir iman anlayışı değildir. Düşüncelerinin kanıtlamalarını yapabilmek için pekçok kuşku aşamalarından geçmiş, çeşitli çelişki ve zıt düşünceleri tartışmış ve sonuçta bu çelişkilerini Tanrı'nın varlığını tanıtlayarak ortadan kaldırmışdır. Ona göre insan kendisini çevreleyen eşyada farkettiği niteliklerden yükselerek mutlak niteliklere ve Tanrısal yüklemlere kadar ulaşır. Sonuçta 'yüce iyilik' düşüncesini elde eden insan kendisi de üstün yetkinliklere ulaşır. Ancak Tanrı için mutlak olan yetkinlik sıfatı insan için zorunlu değildir; zira yetkinliğe ulaşamayan, yetkin olmayan insanlar da vardır. İnsanı Tanrı'dan ayıran en önemli nitelik de budur. Tanrı gerçek adalet, mutluluk, iyilik ve bilgeliğin kendisidir. Zaman ve mekan (uzay) kavramlarından uzak ve bunları aşkın bir Tanrı'nın varolabilmesi için, O'nu bir öz olarak kabul etmek gerekir. Anselmus teslis (üçüzleme) anlayışının da aslında bir yaklaştırma, bir sembol veya benzetmeden ibaret olduğu sonucuna varır. Bu tür tanıtlamalar daha ziyade kozmoloji kaynaklıdır.

İnsanın Tanrı'nın istediği şekilde yetkin olması onun adaletli ve iyi olması anlamına da gelmektedir. Ancak yapılan davranışların ve dolayısıyla insanın iyi olması; istenen şeyin nesnel olarak iyi olması ve isteme nedeninin de iyi olmasını; yani niyetin iyi olmasını gerektirir. Anselmus'a göre ceza korkusuyla korunan bir ahlâk yetkin bir ahlâk olamaz. Özgürlük de bir yetkinliktir. Özgürlük aslında yalnızca iyiyi bulma gücüdür. Zorunlulukla değil de kendiliğinden günah işleyen kişinin cezalandırılması gerekir; çünkü özgür seçimiyle günah işlemiştir. İnsana özgürlük iyiye doğru yönelip, kötülükten uzaklaşsın diye verilmiştir. Bu bağlamda Anselmus'a göre özgürlük tam olarak iyiye doğru yönelme gücü olarak anlaşılmalıdır ve bu güç bir yetkinliktir; çünkü kendi sınırıyla kendi belirlenmişliğini kendi içinde taşır. Özgürlük bir yetkinlik olduğu halde ancak bir rastlantı sonucu yetkinlikten, yetkinlik dışı bir şey, örneğin günah işleme olanağı çıkabilir.

Ansemus bir "mutlak iyi", "mutlak değer" kavramından yola çıkarak bir Tanrı kavramına ulaşır. Bu, Platon'un ideaları-tümel kavramları gerçek varlıklar sayan kavram realizmine dayanarak, Tanrı'nın varlığını tanıtlama girişimidir. Anselmus Tanrı'nın varolduğunu ontolojik bakımdan da tanıtlamaya çalışmıştır. Daha sonraları Descartes'ın da kullanacağı bu ontolojik kanıta göre; "Kavramına, tanıtına göre tanrı" en yetkin varlıktır. (Ens perfectissumum). Tanrı'nın varolmadığı düşünüldüğünde artık Tanrı "en yetkin varlık" olmaz. Bu durumda "bir şey"; yani "varolmak" niteliği, yüklemi (praedicatum) eksilmiştir kendisinden. Bununla da Tanrı eksik bir varlık olmuştur. Tanrı tanımına çelişik olan bu yargıdan dolayı,

Tanrı'nın "en yetkin varlık" olarak varolması gerekir. Anselmus'un kanıtlaması, bilginin salt akılla edinilmesi, salt rastyonalist bir tutum için oldukça karakteristik bir örnektir. Bu tutumda bilme işlemi; objeleri kavramsal olarak düşünmek, sonra da bu kavramlardan birtakım düşünce işlemleriyle sonuçlar çıkarmaktır "Kavramsal bilgide objelerin kendisini kavramaktayız" diyen her anlayışta-kavram realizminde-ontolojik kanıt da karşımıza çıkar.[2]

Anselmus De Veritate (Hakikat Üzerine) adlı eserinde 'hoca' (usta) ve 'çırak' (öğrenci) arasında geçen diyalog ile hakikat, istenç, özgürlük gibi konuları tartışarak bunlara açıklık getirmeye çalışır. Hoca (usta)'nın ağzından dile getirdiği üzere: "Efendimizin dediği gibi, eylemde de azımsanmayacak bir hakikat bulunduğuna inanmak doğru olur; "Kim kötü eylerse, ışıktan kaçar; kim hakikati gerçekleştirirse ışığa gelir" (Burada gösterildiği gibi) kötü eyleme ile hakikati yapma karşıtsa, hakikatı yapmak, iyi eylemekle bir, iyi eyleme, kötü eylemeye karşıt da ondan. Bundan ötürü, hakikati yapma iyi eyleme karşıtlıkça birse, imlemede de ayrı değiller demektir. İmdi genel görüş şöyle: Kim gerekeni yaparsa, iyi eyler, sağınlık kılar. Bundan çıkan sonuç şu sağınlık (yetkinlik, tıpatıp uygunluk) kılmak hakikati yapmaktır. Hakikati yapmanın iyi eylemek, iyi eylemenin de sağınlık kılmak olduğu saptandığına göre, eylemin hakikati, sağınlık, daha açık şey olmaz."[3]

Hakikatin Yanlış Anlaşılmasında Dış Duyular Değil, İç Duyular Suçludur: Anselmus'a göre hakikatin yanlış anlaşılmasında kabahat bize dış gerçeklikleri taşıyan duyularımızda değil fakat kanılarımızdadır; çünkü dış duyu iç duyuyu yanıltamaz, iç duyu kendisi (5. bölüm) yanılır. Örneğin bir çocuk ağzı açık bir canavar yontusundan korktuğunda buna yol açan aslında ona bu yontuyu gösteren duyular değil nesne ilk nesnenin benzerini ayıramayan çocukça iç duyusudur. Aynı şekilde duyuların getirdiği izlenimleri farklı algılayan iç duyunun kanıları insanı yanıltır. Bu durumda duyuların neyi yapabileceğini ya da ne yapmaları gerektiğini ayırdedemeyen ruhun yargısı suçludur.[4] "İç duyunun, kendi suçunu dış duyulara yıktığı'na dair örnekler çoğaltılabilir. Sözgelimi birine benzeyen bir kişi görüp, benzettiğimiz kişi sandığımızda ya da bir sesi, insan sesi olmadığı halde, insan sesi sandığımızda da durum böyledir. Buna benzer başka bir örnek; kızıl bir camın arkasından bakarken herşeyin kızılımsı bir renk almasında da aslında görme duyusunun bir eksikliği değil, iç duyunun yanlış sanısı olmasıdır, çünkü Anselmus'un belirttiği üzere; "görme duyusu bir renkle dolduktan sonra, karşısına hangi renk çıkarsa çıksın, onu ya hiç alamaz ya da çok az alır, bundan ötürü de ilk karşılaştığı rengi ya tek başına ya da sonradan karşılaştığı renkle birlikte iletir.

2. Gökberk, Macit Felsefe Tarihi, s. 162, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, Dördüncü Basım
3. Anselmus, De Veritate (Hakikat Üzerine) (çev. Çotuksöken, Betül- Babur, Saffet), Metinlerle Ortaçağda Felsefe, içinde, s. 16).
4. Anselmus, a.g.e., (6. Bölüm); s. 163-164.

Görme duyusu ilk renkle alabildiğine dolmuşsa, başka bir rengi alamaz artık; ama ilk renkle tam dolmamışsa bir başka rengi alabilir. Bunun gibi bir yarısı suyun içinde, bir yarısı suyun dışında olan sağlam bir çubuk kırık sanıldığında, görme duyumuzun aynada yüzümüzü bulduğunu sandığımızda ya da görme duyusu ile öteki duyuların başka pek çok nesneyi, bize, olduğundan başka türlü duyurduğunu sandığımızda, suç, verebileceklerini veren duyuların değil; çünkü onların gücü buna yeter. Oysa duyuların neyi yapabileceğini ya da ne yapmaları gerektiğini ayırtedemeyen ruhun yargısını suçlu saymak gerek... Duyular ne iletirse iletsin- doğa gereği de olsa, başka nedenle de olsa- gerekeni yapar, böylelikle de sağınlık kılar, hakikati yapar. Bu hakikat de eylemdeki doğruluğun kapsamına girer..."[5]

Anselmusun ifade ettiği şekilde her varlık kendi doğasına uygun eylemleri gerçekliştirdiğinde yetkindir. Ateş'in 'ateş' olarak yakıcı özelliğinin bulunması onun doğasına uygundur. Dış duyu organları da kendi doğalarına uygun olanı gerçekleştirdiklerinde doğru eylemde bulunuyor demektir. İktidar yada güç; bilindiği üzere kendi doğası gereği, yapılacak olanı en yetkin şekilde gerçekleştirmektir. Doğasına uygun olmayanı yapamamak iktidarsızlık değildir. Sözgelimi ateş yakıcı olduğu ölçüde iktidarlıdır ancak ateş soğutucu özelliği yok diye iktidarsız sayılmaz. Bunun gibi kuşlar uçar fakat insan uçamadığı için iktidarsız değildir.

Anselmus'un dış duyularımızla ilgili olarak öne sürdükleri; hemen pekçok filozofun ve düşünürün konuyla ilgili yaklaşımlarından tamamen farklıdır. Bilindiği üzere epistemoloji bahsinde genellikle bütün filozoflar bilgi edinme sürecinde çok önemli olan dış duyuların 'yanıltıcı' olduğunu ileri sürerler; buna karşılık Anselmus; insanın doğru bilgiye ulaşmasında, dış duyuların asla yanıltıcı olmadıklarını; insanı yanıltan asıl suçlunun iç duyularının verdiği yanlış sanı olduğunu ısrarla belirtir. Eğer iç duyu, dış duyuların iktidarı çerçevesinde neyi başarabileceğini tam olarak idrak edebilseydi, yanılma söz konusu olmayacaktı.

Hakikat Bilgisi

Anselmus doğruluk ve yanlışlığın anlatımda söz konusu olduğunu, bunun da akıldan kaynaklandığını belirtir. Anlatım nesnelerin nasıl olduğunu dile getirdiğinde doğru olur ve anlatımın vazifesi de aslında budur: Anlatmak zorunda olduğu şeyi anlattığında yetkin (sağ, Lat. exigere İng. exact) olur. Demek ki hakikat bilginin sağınlığındadır ve sadece zihinle kavranabilir. Anlatımın doğru olması nesneler üzerine kurulmuş olmasına bağlıdır. Bu nedenle eğer nesneler kendi işlerinde bir hakikat taşımasalardı, anlatımdaki hakikatin nedeni de olamazlardı. En Yüce Hakikat olan Tanrı tarafından varedilen nesneler kendi içlerinde bir hakikat

5. Anselmus, a.g.e. (6. Bölüm), s. 164.

taşırlar. Her-şey, olduğu o şey olmakla ve o şekilde varolmakla yaratıcısının istediği ve düşündüğü gibi olur; bir başka ifadeyle söyleyecek olursak; olmak zorunda olduğu şey olur. Akıl sahibi olan insana da anlamak zorunda olduğu şeyi anlama olanağı verildiğine göre; bu olanağı en doğru biçimde kullanan insan en yetkin insandır.

Yetkinlik (ya da sağınlık veya tıpa tıp uygunluk), yetkinliğe zorunlu nesnelerde değilse, ancak nesneler zorunda oldukları şeye göre varolduklarında varsa, onlar için yetkin olmak yalnız bu olur. Anselmus'a göre; o halde onların hepsinin yalnızca bir sağınlığının (yetkinliğinin, tam olarak uygunluğunun) olduğu açıktır. Nesnelerin hepsindeki hakikatin bir tek olduğunu belirten Anselmus bu konudaki görüşlerini şöyle sürdürür: "Şu ya da bu nesnenin" hakikatinin olduğunu söylemek yerinde değil. Çünkü hakikat, onlarda olduğu söylenen nesneler içinde ya da onlardan ya da onlar aracılığıyla varlık kazanmaz. Tersine gerektiği gibi varolan nesnelerle hep birlikte olan hakikate göre o nesneler varolduğunda, o zaman "şu ya da bu nesnenin hakikati", sözgelimi istencin hakikati, eylemin hakikati deniyor. Aynı şekilde, aynı zamanda olan nesnelerin hepsinin zamanı bir ve aynı olmasına karşın, ya da bu şeyin zamanı deniyor" "şu ya da bu nesne olmasaydı, zaman gene aynı kalırdı. Çünkü zaman bu nesnelerde olduğu için değil, bu nesneler zaman içinde olduğu için "şu ya da bu nesnenin zamanı" deniyor. Öte yandan zamanı kendi başına düşündükte birşeyin zamanı denemez, tersine zamanda bulunan nesneleri düşündüğümüzde "şu ya da bu nesnenin zamanı" deriz. Yine kendi başına duraduran en yüksek hakikat hiçbir nesnenin hakikati değildir tersine birşey ona uygun olduğunda o şeyin hakikati yada sağınlığı denir"[6]

6. Anselmus, a.g.e., (13. Bölüm), s. 184.

İBN BACCE (?-1138)

Biyografisi

Ebu Bekr Muhammed İbn Yahya İbn el-Saik veya daha yaygın ismiyle İbn Bacce[1] Hıristiyan Ortaçağında Avenpace veya Avempace olarak bilinen İspanyalı meşhur filozoflardan biridir. Tıp, matematik ve astronomi ilimlerinde ve ayrıca Farabi gibi musiki alanında derin bir zeka ve düşünceye sahip bulunduğu ve lavta (:ud) çaldığı rivayet edilmektedir. Hayatının ayrıntısı pek az biliniyor: Onbirinci asrın sonlarına doğru Endülüs'de (İspanya'da)Saragossa şehrinde doğmuştur. Kendisini 1118 yılında Sevilla'da bulmaktayız ki muhtemelen bu şehire yerleşmiş ve o tarihten itibaren mantık'lı ilgili çeşitli eserlerini yazmıştır. Aynı zamanda Granada'da seyahat etmiş, oradan Afrika'ya geçerek Muvahhidi hükümdarları nezdinde büyük bir itibar kazanmıştır. Fas'ın Fez şehrinde 1138 tarihinde ileri sayılmayacak bir yaşta vefat etmiştir. Arap asıllı bazı klasik yazarların rivayetine göre; kıskançlıklarını tahrik ettiği diğer doktorların zehirlemesiyle vefat etmiştir.[2]

İbn Bacce bir şiirinde şöyle demektedir: "... Bütün ilim ve tefekkür vadilerini dolaştım ve bütün felsefe ve ma'rifet âlimlerini gözden geçirdim. Hep gördüklerim, hayret eliyle çenelerini tutanlar ve nedamet dişlerini gıcırdatanlardır..."[3]

İbn Halikan ona aynı zamanda Tucib adlı aileden geldiğini göstermek üzere Tucibi nisbesini de vermiştir ki bu aile Saragossa Müslüman krallığına hükümdarlar vermiştir.

İbn Bacce'nin ünlü vatandaşı İbn Tufeyl ile aralarında şahsen tanışma olmamıştı, fakat ondan biraz sonra gelmiş olan İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin zekasının üstünlüğü ve derinliği ile nüfuzuna şahitlik etmekte ve aynı zamanda şu dünya işlerinin onu fazla meşgul etmesine esef ederek ilim hazinelerini insanlığa açamayarak İbn Bacce'nin genç yaşta vefat ettiğini söylemektedir. İbn Tufeyl'e göre, İbn Bacce'nin en önemli eserleri tamamlanmadan kalmış ve tamamlanmış görünen küçük eserleri de acele ile yazılmıştır.[4]

İbn Bacce bu övgüler yanı sıra fanatizmin kendisine karşı yükselttiği itirazlarla da karşılaşmış ve kendisine son derece acı hakaretler yağdırılmıştır. Endülüslü El-Feth İbn Hakan adlı ünlü yazar "Kalaid el-Ikan" adlı eserinde onun hakkında yapılan övgülerden sonra bu yazar, İbn Bacce'ye karşı, müthiş bir hicviye yazmıştır. Burada diyor ki; bilgin Ebubekir İbn Saik, dine düşman olup, doğru yolda olanlara karşı da husumet sahibidir. Kendisi yaramaz tavırlı ve kaçık olduğu gibi,

1. Munk, Salamon, Melanges Philosophie Juive et Arabe, (Paris, 1859), s. 383-384.
2. Sunar, Cavit. Islamda Felsefe ve Farabi Sonrası Islam Felsefesi, 11, s. 44, Ankara, 1972.
3. Gayangos, The History of Muhammedan Dynasties in Spain 1/462;ayr.11/441 ve ek. s. LXXXVII) bkz. S. Munk, a.g.e., s. 383. dn.1.
4. Munk S.; Melanges Philosophie Juive et Arabe, (Paris, 1859), s.384-385.

Kur'an tarafından telkin edilen herşeyi çiğnemekteydi. Dine karşı kayıtsız olup dini boş şey olarak saymaktaydı. Pis şeylere dokunduğu zaman temizlenmeye hiç hacet görmez ve yaptıklarına da asla pişman olmazdı... Ibn Bacce'ye göre (diyor) Feth Ibn Hakan, iyilik yapmaktan daha iyisi kötülük yapmaktır; vahşi bir adam iyi yönetilmiş bir adamdan daha iyidir. Ibn Bacce bu yazara göre sadece matematik ilimler ile uğraşır, gök cisimleri üzerinde tefekkür eder ve Yüce Tanrı'nın kitabını küçümseyerek arkasına fırlatırdı ve güya Ibn Bacce zamanın bir devr-i daim olduğunu, insanın bir bitki yahut çiçek gibi devşirildiğini ve herşeyin ölüm ile sona erdiğini iddia etmekte imiş.[5]

Bu hicve, Ibn Hakan'ın tertip ettiği bir şiirler mecmuasına Ibn Bacce'nin kendi şiirlerini göndermemesinden doğan hiddetin sebep olduğunu söyleyenler de vardır. Fakat Matmah al-anfus va masrah al-ta'annus fi mulah ahl al-Andalus adlı bir eserinin başlangıcında aynı müellif Ibn Bacce'yi evvela olumsuz eleştirmiş fakat sonra medhetmiştir."[6]

Eserleri

Ibn Ebi Useybia onun eserlerinin listesini vermiştir ki burada tıp ve matematik eserleri yanısıra, birazdan sözünü edeceğimiz bazı felsefi eserleri ve Aristo'nun birkaç kitabı üzerine şerhleri bulunmaktadır. Özellikle Aristo'nun Fizik kitabı ile Meteoroloji'sinin bazı kısımlarının, ayrıca Generation et Corruption (:Kevn ve Fesad) ve bir de Hayvanlar adlı kitabının son kısımlarının yani hayvanlar tarihi ve hayvanların türleri kısımları ve bir de hayvanların meydana gelmesi üzerine yorumları vardır.[7]

Ibn Tufeyl'in bitmemiş olduğunu söylediği Ibn Bacce'ye ait felsefi eserlere gelince bunlar çeşitli mantık risaleleridir ki halen İspanyadaki Escorial kütüphanesinde bulunmaktadır. Ayrıca ruh hakkında bir risale ve bir de Tedbir el-Mütevahhid adlı kitabı felsefeye dairdir. Ilave olarak Risalet et-Ittisal diye kısa bir isimle bilinen, Ittisal'ül Insan bil akl'ül-Faal adlı kitabı, ayrıca El-Veda risalesi de zikredilmektedir.[8]

Tabibler tarihine dair olan eserinde Ibn Ebi Useybia, onun hayatı ve eserleri hakkında bazı teferruatı verirken Ibn Bacce'nin öğrencisi ve dostu olan ve onun eserlerini biraraya getiren Granadalı Ebu'l Hasan Ali isimli bir şahıstan bahsetmektedir. Bu zatın ifadesine göre Endülüs'te El-Hakem 11 (hük.961-976) zamanında İspanyada yaygınlaşmış olan Müslüman filozofların eserlerinden gerçek anlamda istifade eden ilk filozof Ibn Bacce'dir.[9]

5. Munk S. a.g.e., s. 385-386.
6. Adıvar, A. Ibn Bacce madd. Isl. Ans. 5/11, s. 704b.
7. Munk S.; Melanges Philosophie Juive et Arabe (paris, 1859), s. 386.
8. Munk S.; a.g.e., s. 386.
9. Munk S.; a.g.e., s. 383-384.

İbn Bacce'nin müzik alanına büyük merakı olduğu, ud çaldığı ve Farabi'nin musiki kitabı Doğuda ne kadar meşhur ve önemli ise onun yazdığı musiki kitabının da Batıda o kadar önemli olduğu biliniyor. Fakat bu eser bugün kaybolmuştur.[10]

İspanyol oriantalistlerinden Miquel Asin Palacios, İspanyalı İbn Bacce'nin Botanik hakkındaki eserini yayınlamıştır.[11] Anlaşılacağı üzere İbn Bacce pozitif bilimlerden felsefeye kadar çok geniş bir alanda eserler vermiş bir bilim adamı ve düşünürdür.

İbn Bacce'nin diğer eserlerinin Aristo'ya tâlikat ve şerhlerden ibaret olduğunu müellifler söylemekte ise de bunlar hakkında pek malumat yoktur. Yalnız Berlin kütüphanesinin Ahlwardt kataloğunda 5060 numarada İbn Bacce'ye ait 24 parçanın, bir mecmua halinde, mevcut olduğu bilinmektedir. Berlin kataloğunda belirtildiğine göre, bu 24 parça yazma içinde eksik kalmış olanlar var ise de tamam olanları arasında Aristo felsefesine dair (Şarh-i kitâb al-sima'fi'l-ustukusat, Kitab al-kevn ve'l Fesad,min aşar al-ulviya, Fi'l-akl, Fi'l nafis, Risale ittisal al-akl bi'l insan vb.) eserler bulunduğu gibi, tıbba dair (Şarh fi'l-fusûl al-Bokrat, Ta'lik fi'l-adviya'l-mufrada, al-Makala fi'l-hamyâ) ve tabiiyata dair (Fi'l nabat, Kitab al-hayvan ve makala al-Iskandar fi'l başar, Makala al Iskandar fi'l-lavin) ve astronomiye dair (fi'l-hay'a) risaleler ve Risalat al-vada bulunmaktadır. Risalet el Vada'dan başka risaleler hakkında yapılmış yerli ve yabancı tetkiklere pek rastlanmamakla birlikte Risale fi'l-hay'a'da Batlamyus sistemini tenkit ettiğini İbn Maymun'un "Dalâlat el-Ha'irin" adlı eserinden anlıyoruz ki bu tenkitleri ile halefleri İbn Tufeyl ve El-Bi truci'ye, Batlamyus sitemine hücum için yol açmıştır.[12]

Bütün bu eserleri hakkında toplu bir bakışla fikir edinebilmek için, İbn Bacce'nin zamanında yaşamış olan İbn Tufeyl'in "Hayy ibn Yakzân" adlı eserinin mukaddimesinde (ön sözünde) yazdığı şu cümleleri aynen nakledecek olursak"... Onun eserlerinden bir çoğunu ikmâl edilmemiş yahut nihayetleri değiştirilmiş olarak buluyoruz. Mesela, Fi'l-nafis ve Tadbir al-mutavahhid isimli eserleri, mantık ve tabiat ilimlerine dair olan eserleri gibi. Tam olarak elimize geçen eserlerine gelince bunlar hep küçük ve çabuk kaleme alınmış (icala) eserlerdir. Kendisi de itiraf ediyor ki, Ittisal al insan bi'l-akl isimli kitabından vâzıh (açık) bir fikir almak için, çok zahmet çekmek lazımdır ve birçok yerlerinde ibarelerin tertibi mükemmel değildir..."[13]

---

10. Adıvar, A., İbn Bacce madd. İsl. Ans. 5/11,s.704a,704b
11. Keklik, N., Felsefenin İlkeleri, (1987), s. 94
12. Adıvar, A., İbn Bacce madd. İsl. Ans. 5/11, s.705a,b
13. İbn Tufeyl, ruhun Uyanışı, ya da Hayy ibn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, Önsöz (çev. N. Ahmet Özalp) İnsan yayınları, istanbul, 1985.

Eğitim Anlayışı

İbn Bacce'nin eğitim anlayışını kaleme aldığı el-Veda risalesi ile özellikle Tedbir el Mütevahhid adlı eserlerinde ayrıntılı olarak görmekteyiz.

El-Veda Riselesi: İbrancaya ondördüncü asrın başlangıcında Juda Ben Vives tarafından tercüme edilmiş olup, Wolf tarafından Bibliotekha Hebraca (1/6) adlı eserinde Epistola de Decessu, sive abductione animae a rebus mundanis (:Ruhun Ölümü veya Dünya İşlerinden Uzaklaşması Hakkında Mektup) adıyla zikredilmiştir ki bu tercümenin içeriği esas eserle az benzerlik göstermektedir.[14]

İbranca tercümelerin aslına sadık olmadığı Munk'un da itiraf ettiği gibi burada bir kez daha belirtilmektedir.

El-Veda Risalesinde insanda mevcut ilk hareket ettirici (:ruh) veya akıl sahibi insana hareket veren şey üzerinde, ayrıca insanın varolmasının gerçek hedefi hakkında ve bir de ilim konusunda İbn Bacce'nin düşünceleri bulunmaktadır. İbn Bacce bu eserde; ruhun ebediliği konusunda çok müphem ve çok karanlık bazı kelimeler kullanmaktadır. Kendisi, ruhun ebediliği konusunda, daha sonra İbn Rüşd tarafından geliştirilecek olan aynı görüşü; yani "ruhların birliği görüşünü" sergilemektedir ki bu görüşü Hıristiyan ekolleri arasında büyük bir heyecan uyandırmış, fakat Aquino'lu St. Thomas ile Albertus Magnus'un eserlerinde reddedilmiştir. El-Veda risalesi muhtemelen uzun bir geziye çıkmakta olan İbn Bacce'nin genç dostlarından birine hitaben yazılmış olup, önemli konularda İbn Bacce'nin fikirlerini ihtiva etmektedir. Nitekim İbn Rüşd'ün Latineye tercüme edilen eserlerinde İbn Bacce'ye izafe edilen "Epistola expeditionis" adı verilen yazı herhalde bu olmalıdır. Bu eserde biz ilim ile felsefi düşüncenin uzlaştırılmasına dair açık bir eğilim görmekteyiz çünkü İbn Bacce'ye göre tabiatı anlamaya giden yol, ilim ile felsefi düşüncedir. Yine bu sayede insan ilahi bir yardım vasıtasıyla bir yandan kendini tanıyabilmekte ve diğer yandan da faal akıl ile bağlantı kurabilmektedir. Bu eserde İbn Bacce tasavvufi bir yol arayan Gazzali'ye telmihte bulunmaktadır. İbn Bacce'ye göre Gazzali, El Munkiz adlı eserinde hem kendisini hem de başkalarını aldatmıştır. Çünkü Gazzali, inzivada yaşamak suretiyle, akılla kavranan dünyanın kapılarının kendisine açılacağını iddia etmiştir.[15]

Gazzali El-Munkiz min ed'Dalâlet adlı eserinde yalnızlığa çekilmek suretiyle ve mistik bir yolla gerçeğe ulaştığını ve bundan önce geçirdiği psiko-somatik rahatsızlıklarını anlatmaktadır. Bu görüşü dolayısıyla Gazzali'yi aynı durumda olan kimselere kötü bir örnek vermekle eleştiren İbn Bacce; münzevi (yalnız) hayatın böyle bir metotla insanı gerçeğe götüremeyeceğini ileri sürmektedir.

14. Munk, S.; Melanges Philosophie Juive et Arabe (Paris, 1859), s. 386/dn.2
15. Munk, S., a.g.e.; s. 387

Tedbir el-Mütevahhid: Toplumda hakim olan davranış bozukluğu ve yanlışlığını gören adam, kendini bundan uzakta tutar, düşüncesinde bu kanaati yaşatır. Bu görüşten dolayı, İbn Bacce, en önemli eserine Tedbir el-Mütevahid (:Yalnız Adamın Tedbiri Düşünce Tarzı) adını vermiştir. Kitabı yazmasında en büyük etken bu düşünce tarzı olmasına rağmen, neticeler insan zekası ve insan düşüncesi analizlerinin terimleri içinde meydana getirilmiş ve bu açıklamaları daha sonraki filozofların büyük ilgi ve takdirini kazanmıştır.[16]

İbn Bacce'ye göre insanların çoğunluğu karanlıkta kalırlar; bunlar sadece nesnelerin (şeylerin) hafifçe gölgelerini görürler. Her insan üstün düşünce seviyesine erişemez. Bazılarının ışığı ve dünyadaki çeşitli renkli şeyleri gördükleri doğrudur, fakat bunlardan pek az bir kısmı gördüklerinin hakikatini idrak ederler. Ancak bu sonuncular mesut insanlardır ve ebedi hayata ulaşabilirler. İnsan bu mesut hayata ve bilgi mertebesine nasıl erişebilir? Eylemlerinin akıl tarafından idare edilmesi ve önyargısız akıl gücünü kullanması sayesinde. Düşünceyi takip eden eylem isteğe bağlıdır; yani yapan o eylemi yapmadaki amacını bilerek yapar. Mesela, ayağına takılarak düşmesine sebep olan taşı parçalayan birisinin yaptığı eylemin bir amacı veya maksadı yoktur; bu, çocuğun veya hayvanın yapacağı bir şeydir. Fakat o taşı, daha başkalarının da düşmesine sebep olmaması için ortadan kaldırıyorsa, yaptığı insani bir eylemdir ve bunu akıl eylemi diye isimlendirebiliriz.[17]

İnsanca ve rastyonel bir şekilde yaşayabilmek için, insanın zaman zaman toplumu terketmesi lazımdır. İbn Bacce, ahlâk'a ait görüşlerini "Tedbir el-Mütevahhid" adlı eserinde dile getirir ve insanın kendi kendini yetiştirmesi yani eğitmesi görüşünü ileri sürer. İnsan umumiyetle sosyal hayatın kötü taraflarını terkederek iyi cephelerinden faydalanmaya eğilimlidir. Filizofların (hakîmlerin) yani kendini en üstün derecede eğitmiş olanların küçük veya büyük bir topluluğu kendilerine uydurması mümkündür; hâtta bunu yapmak vazifeleridir. Böylece devlet içinde devlet kurabilirler. Tabiatiyle aralarında ne bir hukukçu ne de dokturun bulunacağı şekilde yaşamak isterler. Bir bahçevanın ihtimamına muhtaç olmaksızın kırda yetişen otlara benzerler. Halkın hoşlandığı ve zevk aldığı şeylerden ötede kalırlar. Bunlar toplumdaki dünyevi meşgalelerin yabancısıdırlar. Kendi aralarındaki arkadaşlıkta olduğu kadar hayatlarını da düzenleyen sadece Aşk'tır. Bunlar Hakk'a, gerçeğe, adalate aşıktırlar. Nefslerinin kurtuluşunu insana bilgi veren Faal Akıl'la birleşmekte bulurlar.[18]

Faal Akıl ile birleşmeyi hedef alan bu mütevahhid (:tek adam)'lerdir ki, erdemli topluluğu, ideal devleti meydana getirebilirler. Bu devlette hekimlere gerek yok-

16. Watt M.; İslami Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelamı, s. 123.
17. İbn Bacce, Kitabu Tedbiri'l-Mutevahhid, s.332-335, Daru'l,Kutubi'l-Mısriyye, No. 290, yazma; bkz. de Boer, Islamda Felsefe Tarihi, s. 128.
18. de Boer, a.g.e., s. 128.

tur; çünkü bu devlette vatandaşlar en uygun şekilde besleneceklerdir, hakime de gerek yoktur, çünkü her birey, bir insanın erişebileceği en üstün erdeme erişmiş olacaktır. Bu güne gelinceye kadar, "mütevahhidler", Allah'dan başka hekimleri olmaksızın yaşadıkları tüm olgunluğa erişmemiş beldelerde, erdemli, ideal devletin unsurları, uzuvları olmak yükümü altındadırlar. Bunlar, filozof İbn Bacce'nin, "tek olanın, mütevahhiddin mutluluğu"na erişmek için tertiplediği ve öğütlediği, "tedbir"in, yaşayış ve davranış kuralları bütününün dikip yetiştireceği fidanlara benzer. Böylece bu tek başına garip, münzevi kelimesi, yalnız birey kadar, bir çokluk için de kullanılabilmektedir. Çünkü toplum bu yalnızların davranış kurallarını benimsemedikçe, bunlar, İbn Bacce'nin, Farabi ve sufilere atıf yaparak belirttiği gibi, aile ve toplumları içinde garip kalmış kişilerdir. Karakter güçleri, cesaretleri, ileri görüşleri dolayısı ile henüz yeryüzünde gerçekleşmemiş olan erdemli toplulukların, ideal devletlerin vatandaşlarıdırlar: 'Garip,' yabancıdılar; bu ifade; eski irfandan (:gnose) gelmekte, Sühreverdi'nin "Gurbet'i Garbiyye Kıssası"nda başlıca terim olmakta ve İbn Bacce'de de İslam'da felsefenin irfandan güçlükle ayrılabildiğini göstermektedir.[19]

Bu gariplerin, yalnızların düzenlerinin neye dayandığını açıklayabilmek için insan eylemlerinin yöneldikleri suretleri önce sınıflamak ve buna koşut olarak da bu suretler karşısında güdülen amaçları belirlemek gerekir. İbn Bacce burada olağanüstü bir felsefi düşünce yoğunluğu ile bir manevi suretler (formlar) kuramı geliştirmektedir. Akledilir formlardan (Makul suretlerden); bir maddeden soyut olması gerekenleri yanında, temelde bizzat maddeden ayrılmış olup da bir maddeden soyut olması gerektiği şeklinde ele alınmayan makul, suretler (akledilir formlar) da vardır. Garibin, yalnızın düzeni onu birinci suretleri öyle bir hal ve şartlar içinde algılamaya iletir ki, sonuç olarak, ikincillerin hal ve şartlarını ortaya çıkarırlar.[20]

Maddeden soyut olması gereken suretler, "makûlat'i-heyûlâniyye" diye adlandırılanlardır. Mümkün (veya heyulani,hyle) olan insan idraki, onlara ancak potansiyel olarak sahip olabilir. Onları eylemli (bilfiil) duruma geçirebilen Faal Akıl'dır. Bir kez eylemli duruma geçince küllilikleri, tümlükleri içinde algılanmış olurlar, diğer bir değişle, bir mahiyetin, kendisini temsil eden, örneklendiren, maddi bireyler ile sürdürdüğü külli ilişki içinde algılanmasıdır. Fakat yalnız ve garip olanın en yüce gayesinin madde ile, heyula (:hyle) ile alâkası yoktur. Bu sebeple bizzat bu ilişki de kaybolur ve garip suretleri gerçekte oldukları şekilde idrake başlar, bunların bir maddede belirmeleri de, maddeden soyutlanmaları gerekmesi de aranmaz. İdraki; herhangi bir şekilde; düşüncelerin düşüncelerini, özlerin, ma-

19. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, (terc. h. hatemi), s. 227-228.
20. Corbin, H., a.g.e., s. 228.

hiyetlerin mahiyetlerini kavrar. Bu kavrayış insanın kendi özünü de kapsar ve bu da insanın kendi özünü akıl-varlık olarak idrak etmesi sayesinde olur. Eylemli duruma geçen ve kavranabilir suretler, bizzat eylemli duruma geçen idrak demek olduğundan bu böyledir. yine burada kazanılmış (muktesep) idrak veya "faal akıldan sudûr eden idrak" terimlerinin belirlediği özellik budur. Yine böylece, eylemli olarak kavranabilir duruma gelmiş olan varlık suretlerinin nasıl bu varlıkların kendileri oldukları anlaşılır, yine böylece Farabi düşüncesine uygun olarak şu özellik kabul edilecektir: Düşünülmüş şeyler, eylemli olarak akılda kavranabilir duruma geçmekle, eylemli idrak durumuna gelmekle, onlar da eylemi idrak gibi, düşünebilir olurlar. Tek başına garip olanın amacı açıkça belirmektedir: Onun amacı bu işlemi gerçekleştirebilmek demektir ve bu işlem de artık suretleri dayanağından, yani maddesinden soyutlamaktan ibaret değildir. "Eylemli duruma geçmiş, bilfiil makûl olan nesnelere nispetle idrak, eylem halinde ise, bilfiil idrak sözkonusu ise kendinden başka bir nesne düşünmez, fakat kendi üzerinde de tescritsiz, soyutlamasız düşünür"[21] Diğer bir deyişle bir sureti bir maddeden soyutlamasına gerek kalmaz.

"Maddesiz, saf suret olan varlıklar, asla bir maddede içkin olmayan suretler de vardır". Bu varlıklar düşünüldüğünde, bunların vücud bulacak varlıklar değil, sadece akledilir oldukları, bir madeden soyut olmalarına gerek kalmaksızın, bu idrak tarafından düşünülüşlerinden önceki gibi kavranıldıkları görülür. Eylemli (:bilfiil) idrak onları bizzat bütün bilfiil maddeden ayrı olarak bulur, haddizatlarında oldukları gibi onları düşünür, diğer bir deyişle, maddi olmayan, makûlattan (akledilir) olan şeyler gibi düşünür. Varlıkları hiçbir değişime uğramaz. Şu halde, değil mi ki müktesep (:kazanılmış) idrak, eylemli (:bilfiil) idrakin suretidir, yine değil mi ki bu makûl suretler, eylemi idrak için suretler haline gelmektedirler, şu halde müktesep kazanılmış idrak da bizzat bu suretlerin "substratum"udur (:maddesidir), müktesep idrak de bizzat, kendisinin "substratam"u, eylemli idrak için, bir suret durumuna geçmektedir.[22]

İmdi, maddelerinde somut olarak içkin (:immanent) olan suretler, faal akılda ve faal akıl için tek bir ayrılmış, maddi olmayan suret gibidir. Yine tabiatiyle bu suretlerin faal akıl tarafından maddelerinden soyutlanmış olmaları gerekmeyip, bilfiil akıl için olduğu gibidir. Bu sebeple insan, mahiyeti (özü) dolayısı ile faal akıla daha yaklaşmış olandır; çünkü görülecektir ki; müktesep idrak (kazanılmış idrak) bilfiil idrakin, (eyleme geçmiş idrakin) kendi özünü düşünebilmesi eylemine de aynı şekilde ehildir, aynı yeteneğe sahiptir. Böylece "gerçek makûl" telakki meydana gelir. Diğer bir deyişle, bizzat mahiyeti dolayısıyla ile eylemli (:bilfiil) id-

21. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, s. 228-229
22. Corbin, H., Islam Felsefesi Tarihi, s. 229

rak demek olan varlığın algılanması meydana gelir. Bunda da, ne önce ne de bu sırada onu bilkuvve halinden çıkaracak olan herhangi bir nesneye ihtiyaç vardır. Aklı Faal'i bilfiil durumda ve daima kendi özünün idrakinde olarak belirleyince de durum aynıdır. Her hareketin sınırı da böyledir.

Akıl sahasında meydana gelen akledilir arazlarda (ilineklerde) eylemler yalnızmış gibi yaşayan insanın son gayesidir ve yalnız insan, bu arazlara ancak düşünme ve okuma ile erişir. Onlar faal akıldan çıkan, kazanılmış akıl derecesine yükselen son fikirlerin fikirleridir, bu da insanın (o dereceye) ulaşması ile olur. Çünkü o kendi özünü akli varlık olarak anlar. Burada İbn Bacce'nin kazanılmış akılda kendi özünü anlama konusundaki düşüncesi görülüyor: "Faal akıl bölünmez ve parçalara ayrılmaz. Onun bütün özel arazları orada yalnız tektir (:vahid); yahut bütün ruhlar parçalara ayrılmaz şeylerdir; özel araz orada bulunur. Yahut Faal Akılda birlik halinde gibi bulunur. Her ne kadar onun maksatları nevviler (türler) kadar çeşitli ise de; bu, maddeden ayrılmış (:munfasıl) aklın bilgisi de aynı suretle bir (:vahid)'dir. Eğer ondan çıkan arazlar çeşitli işe, bu onun türlü maddelerde ortaya çıkmış olmasından ileri gelir. Gerçi maddelerde varolan arazlar, Faal Akılda tek araz (:araz'ı vahid)'dirler. İnsan, ruhu ile Faal Akla en yakın olan varlıktır. Ayrılmış aklın veya Faal Aklın kavrayışı kendi özünü kavrayışı gibidir ve bu hareketlerin sonudur. Burada İbn Bacce'nin insani akılla Faal akıl arasında bitişikliğe (:ittisal) verdiği önem ve bunu felsefenin temel taşı yaptığı görülüyor.

İbn Bacce aklın arazlarını illinek (accident) ve türlerini eleştirirken insan eylemlerinin akıl gücünden çıktığını ve bu gücün maksat veya gaye için var olduğunu, bu gayenin de akıl arazlarının ikinci türü olduğunu söylüyor. Akıl kelimesi halk arasında nefs anlamında kullanılır. Filizoflar ise onu eş anlamlı olarak kullanırlar. Bazıları da onunla nefs unsurlarının birincisi olarak tabii ısıyı kasdederler. Bunun için hekimler ruhların üç nevi olduğunu söylerler: 1) Tabii ruh; 2) Akli ruh 3) Hareket ettirici ruh ve bu nefsten mutlak olarak nefsi değil, yalnız hareket gücü olma bakımından nefsi kastederler. Ve bu anlamda akıl ve nefs kelimeleri eş anlamlı olurlar. Asıl ruh kelimesi ile özel olarak ikinci dereceden ruhu yahut akılfı ruhu anlarlar. Bazıları da ruh deyince başka maddeleri hareket ettiren şeffaf ve ayrık madde parçalarını anlarlar. Onlar cisimler olmaktan ziyade cisimlerin arazlarıdır (gazlar gibi). "Ruhani" kelimesi ruh kelimesinden türetilmiştir. Ruhani arazlar dörttür: Birincisi feleki cisimler veya yıldızlardır. İkincisi külli akıl veya mutlak varlıktan çıkan akıldır (:El-Akl-üs-sadir). Üçüncüsü maddi akıl veya mutlak varlıktan çıkan akıldır ki, onlar aynı zamanda ma'kûl arazlardır. (Onlara aklın, şeylerle var olan fikirleri de diyebiliriz). Dördüncüsü nefs güçlerinde veya âdi zevkde, yahut hayal gücünde bulunan fikirlerdir. (Umumiyetle hayal dediğimiz şey).[23]

23. Corbin, H., a.g.e., s.230.

Birinci türün genellikle madde ile ilgisi yoktur. İkincisi kendi özünde maddi değildir, fakat maddeyle ilgisi vardır. Çünkü maddi şekilleri zenginleştirir: Mutlak varlıktan çıkan akıl gibi ki, o da fa'al akıl gibi şekilleri yapar. Üçüncüsü madde ile başlayan ilgidir ki, ona maddi (:heyulani) deriz; çünkü akıl edilir maddi şeyleri kaplar, yahut ruhi veya ruhani değildir. Onun varlığı maddededir. Ve cismaniliğin dışındadır. O akıllı nefsle var olan bazı şekillerdir ve akıl gücü ile tikel ferdî şey arasındaki özel ilgiye ulaşır. Çünkü o cismani eserle etkilenen akıl gücü devam etikçe bu ilgi de devam eder. Cismanilik bitinceye kadar bunu cismani ilgi yapar. Ruhani akıl gücü saklı kalır. (İbn Bacce bu sözleriyle intersubjektif münasebetlere dayanan kriterium'u kastediyor.) Dördüncüsü maddi akledilirler ile sırf maddi arazlar arasında ortaktır.[24]

İbn Bacce; İçmek, yemek, giyinmek ve bir evde oturmak gibi beden ile ilgili şekillerden başka gayesi olmayan eylemlerden bahseder. Bu eylemlerin maddi kazançtan başka gayesi yoktur ve onların gayesi cismani şeklin tamamlanmasıdır ve işte bu yüzden ihmal edilemezler. Sonra gayeleri ruhani özel şekiller olan eylemler gelir ki bunlar da kasdettikleri şeylerin tabiatları kadar farklıdırlar:

1) Bazı,kimselerin güzel elbiseler giymekle gururlanmaları gibi ki onlar batınî (iç)' elbiseleri ihmal ederler.
2) Hayalde gizli duran ruhani araz gibi yöneltici eylemlerdir. İnsanın savaş zamanı dışında silah taşıması gibi.
3) Gayesi teselli ve sevinç olan eylemlerdir. Dostların toplanması, erkeklerin cinsi ilişki dışında kadınlarla ilgilenmesi, ev hayatında refah (rahatlık), iyi eşya sahibi olmak, belagat (güzel konuşmak), şiir gibi.
4) Gayesi akılca ve fikirce zenginleşmiş olan eylemlerdir. Mesela bir adam bir ilmi sırf kendisi ve aklı olgunlaştırmak için öğrenir, yoksa ondan maddi bir kazanç elde etmek için değil, yahut bir işi başka bir gaye veya fayda beklemeden sırf onun şerefi için yapar. Bütün bu eylemler kendi başlarına vardırlar, onların kendi işlerinde bir insan için ruhani şekilde yetkinleştirilmesinden başka bir gayeleri yoktur. Bununla birlikte öyle kimseler vardır ki bu eylemlerde şöhret ve şeref kazanma gayesini güder ve sanarlar ki insan için en büyük mutluluk adının devirler boyu kalmasıdır. Kendisiyle ruhani şekiller kasdedilen eylemler insan eylemlerinin en yetkinleridir. Burada kasdedilen arazlar daha önceki cismani ile mutlak ruhaninin karışmasından doğmuşturlar. Mutluluk veya büyük saadet, tekbaşına (muvahhid) insandan söz edildiği zaman en son gayedir.[25]

24. Ülken H. Z.; İslam Felsefesi, s. 152-153.
25. Ülken H. z., a.g.e., s. 149.

Sonra insani eylemlerin bir kısmı kasdedilen arazlara bağlı olan eylemlerdir ki filozof İbn Bacce bu maksatları üçe ayırıyor:

a) Ya cismani arazlara yahut özel özel ruhi arazlara yahutta genel ruhani arazlara ait olan maksatlardır. Fakat sırf cismani arazlarda insan ve hayvanda ortaktır ve burada onun yeri yoktur.
b) Genel ruhanilik insanın karakter (:hulk) ve akıl sıfatlarına doğru hareketidir. Ve insanın bazı huyları hayvanlarda da bulunur: Arslandaki cesaret, tavustaki böbürlenme (:ucüb), köpekteki uyanıklak (:teyakkuz) gibi. Fakat bu sıfatlar türe aittir, bazı bireylere özel değildir; Çünkü onlar her cinste bulunan içgüdü sıfatlarıdır. Ve yalnız insanda bireysel olarak bulunur: Bütün köpekler uyanıktırlar, ancak insanlarda uyanık olanlar azdır; bunun için insanlarda dengeli (itidal ile) kullanıldığı zaman ona erdem denir.
c) Fakat akıl sıfatları insani ruhani arazlarda kısmen özel olarak meydana gelir ve başka sıfatlarla ilgileri yoktur. Bütün hakikati ile aklî eylemler ve bilgiler mutlak yetkinlerdir ve insana tam hakiki varlığını verirler.
d) Ferdi ruhani araz, ruhani araz gibi sınırlı zamanda varlık verir. Bu ruhani araz şöhretten ileri gelir. Çünkü o, onunla yakın akli sıfatlar vasıtasiyle kendisinde meydana gelen arazlar arasında değildir.

Bütün bunlar yetkin devletin, yalnız başına olan insanına (muvahhide) ait sıfatlardır.

Bireysel ruhani arazlar dört türlüdür:

1) Genel olanlarıdır ve yerleri duyu veya duyumlardır.
2) Tabiatta veya şehvette bulunanlardır. Çünkü açlık ve susuzluk gibi hallerden ileri gelirler. Tatmin edilince sona ererler. Bu arazlar tabiattan gelir, özel cisme ait değildir.
3) Ruhani arazdır ki fikirden doğar veya iç düşünme (:teemmül), kanıt ve açıklamadan meydana gelen arazdır.
4) Faal akıl tesiri ile düşünme veya kanıta ihtiyaç olmaksızın doğan arazlardır. Bu türe peygamberlerin vahy'i veya sadık rüyalar girer ki, onlar zorunlu olarak doğrudur yoksa tesadüfi olarak doğru (sadık) değildirler. Onlar da iki türlüdür: Birincisi insanla hayvan arasında ortaktır. Hayvan için zorunlu arazdırlar. Doğal yetkinliği bütün hayvanlara kendi tabiatlarını verir. Fakat öyle arazlar da vardır ki, bazılarına özel olarak tabiatlarını verirler ve onlar yalnız bazı hayvanlarda bulunur. Bu hal kansız olan hayvanların özelliğidir. Karınca gibi. Ruhani arazların ikinci türleri insana aittir ve onlar bireysel ruhani arazlarla akledilir olan arazlar arasında ortaçırlar. Çünkü onlar cisim olmak dolayısıyle bireysel araz değildir; yahut duyarlı-

ğa ait arazlar gibi ruhi-bireysel arazlar da değildirler.[26] Maddeden sonra ayrılmış değildirler; o derecede ki, onların genellikle akledilir arazlar olarak belirtilmeleri doğrudur: İnsanın ruhani derecede ulaştığı teori veya zeka gibi, Mütevahhid'in (yalnızmış gibi yaşayan insanın) kendi başına ruhani arazlar dolayısiyle hareket etmesi lâzımdır; çünkü onun sonu yoktur. Eğer son gayeye ulaşması için aracı olsaydı ona sahip olmayanların yalnız bu ruhani arazlara karışması lazım gelirdi; Çünkü onlar ebedi mutluluğa ulaşmaya engel olan eserleri kendi nefslerinde terk ederler. Ve şimdi farzedelim ki erdemli kimse bir seferinde Mehdî gibi, başka bir sefer de suç işleyen (:ahlaksız) gibi hareket ederse bu hareketlerden her birinde özel araz başkasıyle meydana gelir. Her ruhani araz, arazın bulunduğu cisim için hareket ettiricidir. Tevazu (alçakgönüllülük) ve utanç hafiflikten üstün sıfatlardır. Yalnızmış gibi yaşayan için en erdemli hareket; aralarında yaşadığı insanlar hakkında hüküm vermekle vakit geçirmek; kendisini ilahi öğretime vermek, yaratıcıya ait bilgiyi öğrenmektir. Burada söylediğimiz şey halka sevgi göstermenin yanlış olduğunu söyleyen siyasi ilimlerle çelişik değildir. Nitekim insanın yaradılışta sosyal olduğunu (:medeni bit'tabi) söyleyen tabiat ilimleriyle de çelişik değildirler. Çünkü bu iki ilke teorik olarak insanların doğal yetkinliklere sahip olmaları bakımından doğrudurlar. Fakat topluluktan uzaklaşmadan; iyilik doğar. Çünkü etler ve sebze gibi gıdalar insan için faydalıdır. Nitekim afyon ve hantıl öldürücüdürler, bununla birlikte bu sonuncular bazı kimselerde faydalı olabilirler ve basit doğal gıda da öldürücü olabilir. Ancak bu hal nadirdir ve yalnızca tesadüfen meydana gelir ve bu da halkın iradesine uygundur.[27]

İbn Bacce bu sözleriyle halkın toplum halinde yaşamasının doğal olduğunu, toplumdan uzaklaşmanın ise sadece bazı ender kişilere uygun düşebileceğini belirtmek istiyor. Yalnız ve cahil bir insan için tek başına yaşamak öldürücü olabilir fakat bilincini yetkinleştirmiş, kendini ve evreni tanıyan bir insan tek başına da yaşayabilir ve hatta bu yalnızlığı kendisini daha da yetkinleştirmesine yardımcı olur.

İbn Bacce insan eylemlerinden bahsederken onları bir maksada göre yapılan eylemler ve sırf (: gayesi kendinde olan) eylemler diye ayırıyor. İnsanla hayvan arasında ilişki vardır. Nitekim hayvanla bitki ve bitki ile madde arasında da bir ilgi vardır. Fakat sırf insani eylemler (yahut yalnızca insana ait olan eylemler) mutlak iradeden doğan yahut hayvanla insan arasında ortak olan iç güdüden doğmayarak yalnızca düşünceden doğan eylemlerdir. Özetle söylemek gerekirse, hayva-

26. Ülken H.Z., İslam Felsefesi, s. 151
27. Ülken, H.z., İslam Felsefesi, s. 152

ni eylem, hayvani ruhtaki sabit bir iç güdüden ileri gelendir. Halbuki insani eylem bizim sanımıza veya inancımıza göre birtakım eylemleri uygulamadan alıkoyan veya onları uygulamaya sevk eden eylemdir. İnsani eylemlerin çoğu hayvani unsurlardan meydana gelmiştir. Ancak bir kısmı asıl insani eylemlerdendir.

Bunlar tek başınaymış gibi yaşayan insanda meydana gelirler. Yalnız düşünce ve adaletle hareket eden ve hayvani ruhun tesiri altında kalmayan kimsenin hareketine ilahi eylem denir. Ve yalnızca insani eylem denmez. Bu insanın daha üstün bir derecesidir. İbn Bacce bu düşünceleriyle adeta Nietzsche'nin üstün insanını tarif ediyor görünmektedir.

Bunun için "Mütevahhid" insan erdemleriyle ayrılmış olmalıdır. Mütevvahhid'in idaresinde bu birinci kuraldır, çünkü o bu sıfatlarla ayrılmazsa, hayvani nefs onu eylemi sırasında rahatsız ederse o insan eksik ve gayesiz kalır, şehvetlerine yenilmek suretiyle hayvani nefsi akıllı nefse üstün kılan insan artık yanılmadan kurtuluş yolunu bulamaz. Hattâ hayvan ondan daha erdemlidir denilebilir; çünkü hayvan kendi öz tabiatına uyuyor ve mutlak anlamı ile hayvanın zaten böyle olduğunu iddia edebiliriz. Halbuki insan böyle hareketi ile kendi tabiatından ayrılmakta ve yapabileceğini yapmamaktadır. Bu örnek de gösterir ki, insan aklı kötülüğün artmasına sebep olabilir, yahut iyilik hakkındaki bilgisi hayvani tabiatı zeka ile yenebilir.[28]

İbn Bacce "Tedbir el-Mütevvahhid"i yetkin hükümetin idaresi gibi ele alıyor, hedefi ise siyasi tedbiri göstermektir. Yetkin hükümetin özelliklerinden biri; orada hekimlerin veya hâkimlerin (:kadıların) bulunmamasıdır; Çünkü yetkin site halkının ilaca ihtiyacı yoktur, Çünkü yalnız kendilerine elverişli olan gıdayı yerler. Böylece gıdadan ileri gelen hastalıklara uğramazlar. Fakat insana dıştan gelen, yahut aşırılıklıktan doğmayan hastalıklar kendiliğinden ortadan kalkar. Kadıya (hakime) lüzum olmaması şundan ileri gelir ki site halkı arasında ilgilerin esası sevgidir ve dostlar arasında ihtilaf (:çatışma) olmaz. Sonra yetkin hükümet bireylerin yapabilecekleri şeylerde kefildir; çünkü hepsi âdil düşünürler. Dolayısıyla bütün işlere en ince gözle bakarlar. Ve her birey kanunların kendisine emrettiği şeye itaat eder. Birey neyin uygun olduğu, neyin uygun olmadığını bilir ve eylemlerini yanılmaktan ve yanlış yoldan kurtarır. İyi tabiat ve ahlak sahibidir. Böyle bir durumda halkın ruh hekimliğine de ihtiyacı yoktur. Aristokrasi, oligarşi, demokrasi ve monarşi gibi eksik devlet şekillerine muhtaç değildir. Yetkin olmayan hükümette yerleşenlerin yetkin hükümetteki bireylermiş gibi yaşamaları lazımdır; Çünkü onlar kendi başına yetişen bitkiler gibidir ki sun'i olarak yetişen bitkiler-

28. Ruska, J., Alchemy in Islâm, (Islamic Culture, 1937, V,XI. no. 1)

den ayrılır. İbn Bacce'ye göre kaleme aldığı 'Tekbir el-Mütevahhid' adlı bu kitaptan gaye, bu tür bitkilerin idaresini açıklamaktır. Onun için yetkin devlet idaresinin kurallarından ilham alınca şu üç türlü tıbba ihtiyaç vardır: ruh hekimliği, karakter (:hulk) hekimliği, beden hekimliği.[29] Böylece doğal olarak şifa kazanırlar. Tek başına insan ya birey ya toplum olur, kendi sanısına bağlanmaz. yetkinlik için çalışma onun esasıdır. Onlara mutasavvıflar da (İbn Bacce'nin yalnız insanına uygun şekilde) mistik de denebilir.[30]

Mutasavvflar yani İbn Bacce'nin anlatmaya çalıştığı şekilde fizik ve fiziküstü bilgileriyle donanmış, ahlakını güzelleştirmiş kişiler gibi kendini düşünceye veren insan, nesnelerin gerçeklerine ulaşabilecektir. Böyle bir insanın eylemleri de akıl ve iradeye dayanacaktır. İbn Bacce'nin bu görüşü Ebubekir Razi (ö.933)'nin ahlak görüşünün ilk iki prensibi olan akıl ve irade gücüne benzemektedir; Razi Tıbb el-Ruhâni adlı eserinde, akıl'ın insanları hayvanlardan ayıran bir özellik olarak sayıldığını ve akıl sayesinde mutluluğa erişebildiğimizi ve akıl'ın, iradenin kontrol mekanizması işlevini gördüğünü belirtmektedir.[31] İrede sadece akıl tarafından kontrol edilip dizginlenebilir. Bu görüşler anlam itibariyle Alman filozofu Schopenhauer (ö.860)'ın The World as Will and Idea "İrade ve Tasavvur Olarak Dünya adlı eserinde de vardır.[32]

Tedbir el-Mütevahhid'in metni en son olarak, Madrid'de Miquel Asin Palacious'un İspanyolca tercümesi ile beraber, 1946'da basılmıştır. (Bu eser İstanbul Üniversite Kütüphanesinde mevcuttur). Arapça metin Oxford Bodleian kütüphanesindeki yazmadan alınarak, tab'edilmiştir. Bunun neşrine kadar Tedbir el-Mütevahhid, Moses ben Joshua tarafından İbranice yapılan bir hülasadan mâlûm idi. Bu eserin başlangıç kısmı JRAS (:Journal of the Royal Asiatic Society) mecmuasında, (bu kısım, İngilizce tercümesiyle birlikte) M.D.Dunlop tarafından, 1945 senesinde yayınlanmıştır.[33]

Felsefe Öğretisinin Etkileri

İbn Bacce felsefesinde, uzletten hoşlanan Farabi'ye uyar. Tıpkı onun gibi sistemini anlatan pek az eser vermiştir. Eserlerinde konudan konuya atlar; bir meseleyi ele alır, onu tamamlamadan bir yenisini ortaya atar. Grek düşüncesine ve çeşitli cepheleriyle eskilerin meydana getirdikleri ilme nüfuza gayret eder. Ne felsefeden uzaklaşır ne de onunla kanaat eder. İlk bakışta muğlak görünen bir fikir ileri

29. Ülken, H.z., İslam Felsefesi, s.148.
30. Ülken, H.z., a.g.e., s.147-148.
31. Razi; Tıbb el,Ruhani; s.18 (1,3 ve 5-10); bkz. N. Keklik Felsefenin Tekniği, s. 178-179/dn. 4.
32. Schopenhauer; The World as Will and Idea; 1/190; bkz. N. Keklik a.g.e. s. 178/dn 3.
33. Razi; Tıbb el,Ruhani; s.18 (1,3 ve 5-10); bkz. N. Keklik Felsefenin Tekniği, s. 178-179/dn. 4.

sürer. Fakat daha sonra nefsini sıkıntıya düşüren bu yoldan hemen vazgeçer. Hakikat ve adaleti ararken başka bir şeye ulaşır: Kendi nefsinin birliği saadeti. Ona göre Gazzali bunu çok daha basit bir şekilde ele almıştır. Hakikat bilgisine Allah'ın kalbinde parlattığı ilahi nur ile ulaşılabilir ve bu bilgi tek başına saadete götüren yoldur. İbn Bacce buna muhalefet ederek, filozofun bu saadet yolunda, onu gerçekten sevdiği için zühd hayatına kadir olmasının icabettiğini, sufiyenin hissi şekillerle hakikati "keşf"ten ziyade örttüğünü ileri sürer, ancak hissi arzular tarafından sevkedilmeyen saf düşünce ile Allah'a ulaşılabilir.[34]

İbn Bacce, diğer bütün Müslüman filozoflar gibi ittisal, yani insan aklı ile Faal Akl'ın birliğini anlatırken, bunun insan hayatının sonunda mutlak saadete ereceği bir tecelli olduğunu söyler. Faal Akl'ın insandaki akl bil-kuvve'yi çalıştırmasıyla hayata gözleri açılır fakat ebedi hayat akılla Faal Akl'ın tam manasıyla birlikteliğini gerektirir. İbn Bacce'de tasavvufi unsur Farabi'de olduğundan daha zayıftır; bu birlikten kasd, vecd haline gelmek değil, fakat ruhun safiyetini bozan bütün maddi şeylerden kurtularak nihaî birliğe kavuşmasıdır. Bu bizi ruhun manevi inkişafı hakkındaki zühd görüşüne getirir ve zühd ve takva hayatı İbn Bacce tarafından ileri sürülen bir idealdir. Bu zühd ve takva hayatı hiçbir bakımdan dini bir yaşayış değildir. Bu bakımdan İbn Bacce, Farabi'den uzaklaşır.[35] O, pür felsefenin hiçbir zaman vahy öğretileri ile telif edilemeyeceğini müdriktir. Bu inanç, filozofların Gazzali ve onun ekolüne mensup kimseler gibi sünni müslüman skolastiklerinden kesin olarak ayrılışını göstermektedir. Ona göre vahy öğretileri, Aristo'dan daha tam ve doğru olarak öğrenilen gerçeklerin, mükemmel olmayan bir takdiminden ibarettir; Kur'an ve ona istinad eden din, felsefi muhakeme için zekaları ne arzu duyan ve ne de müsait olan halk toplulukları için bir disiplin mahiyetindedir. Onun ileri sürdüğü bu görüşleriyle Murabıt hükümdarlarının himayesi altında, düşmanlıklarını celbetmiş olduğu kelamcıların tecavüzlerinden masun olarak emniyet içinde yaşaması oldukça ilgi çekicidir.[36]

İbn Bacce'de felsefe; maddeci (:materyalist) görüşe ve günün üstün sınıflarının dünyeviliğine karşı ahlaki bir protesto olmaktadır.[37]

Akıl Bilgisi

İbn Bacce'ye göre, madde form'dan ayrı olarak bulunamazken, form madde'den ayrı olarak bulunabilir. Aksi takdirde hiçbir değişmeyi (:Tegayyür) tasavvur edemezdik; zira değişme, cevherî öze ait formların geliş ve gidişi ile mümkün ola-

34. Ruska, J., Alchemy in Islâm, (Islamic Culture, 1937, V,XI. no. 1)
35. De Boer, Islanda Felsefe Tarihi, s.126.
36. O'Leary; Islam Düşüncesi Ve Tarihteki yeri, s.149.
37. Watt, M., İslamî Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelamı, s.123.

bilir. Bu formlar en alt derecesinden -maddi formlardan-, en yükseğine -mufarık akıl- kadar bir silsile teşkil ederler. İnsani aklı Kâmil akıl olana (:Faal akıla ulaşana) kadar bu derecelerden geçmek zorundadır. İnsanın vazifesi bütün makul suretleri kavramaktır; evvela cismani olan suretleri, sonra akılla his arasında tereddütlü nefs tasavvurlarını, sonra kendi özünü yani insani akılı ve sonunda da mufarık feleklerin (ayrık göklerin) akıllarını kavrar. İnsan bu silsileli derecelere yükselmekle duyulardan -ikisinin de tasavvuru aklın konusudur- akıl üstüne ve İlahi olana ulaşır. Bu yükselişinde insana yol gösterip onu aydınlatan felsefe veya Faal Aklın parlattığı nurun aydınlığında tikelin bilgisinden elde edilen bilgidir. Bu tümel veya sonsuz'un bilgisinden başka bütün duyum, hayale dayanan bilgiler aldatıcıdır. Bu sebeple insan aklı yetkinliğini sufilerin hayalleriyle değil rastyonel bilgiyle bulur. Gayesi bütün akledilirler olduğu için rastyonel görüşe sahip olma en büyük saadettir. Tümel böyle olduğuna göre, tikel insan akıllarının bu hayattan sonraki devam etme ve sonsuzluklarından bahsetmek mümkün değildir. Fakat duyulur alemin tikellerini ve çeşitli eylemlerle arzularda kendi varlığını idrak eden nefs için, ölümden sonra sevap görmek üzere bir sonsuzluktan bahsedilebilir. Akıl veya nefsin rastyonel parçası, her akledende birdir ve insani akıl ezeli olduğundan, Faal Akılla birleşebilir. Bu teori, İbn Bacce'de mevcut olduğu halde, Ortaçağ Hıristiyan dünyasına İbn Rüşd teorisi adıyla intikal etmiştir. Bu teori İbn Bacce'de, İbn Rüşd'e nazaran daha açık olmakla beraber, tamamen izah edilmiş değildir.[38]

İbn Bacce'ye göre teorik akıl ferdiyet karakterini taşır. Bu yalnız bedensel birleşim olan insan için ve düşünceye konu olan bütün diğer varlık için de böyledir. Bilakis yalnız "akl'i-faal'dir ki tümel önermelerin sonsuz kuvvetine sahiptir. İşte burada İbn Rüşd, İbn Bacce'yi maddî aklın kuvvetini azaltmış olduğundan dolayı, tenkid eder. İbn Bacce maddi aklın teorik akıl içinde mahiyetini kaybettiğini iddia eder. O halde İbn Bacce için ancak iki akıl vardır ki, bunlardan biri akl'i-maddi demek olan idrâkleri içine alan teorik akıl, diğeri soyutlamayı, tayin ve te'min eden bir prensip olan ve yalnız başına tümellere ulaşmak kudretine sahip bulunan faal (etkin) akıldır. Bunlardan birincisi öncesiz değildir ve bozulmaya uğrar. İkincisi bil'akis ezeli ve ebedidir. Bunlardan birincisi tamamen beşeri iken, ikincisinin kaynağı ilahi ve ezelidir. Birinci akıl Albertus Magnus'un İbn Bacce'den alarak, "Phantasia içinde Phantazma" (hayaller içinde hayal) dediği şeydir. Bir de yine Albertus Magnus "De unitate intellectus contra averritas" (Averroizme Karşı Aklın Birliği Üzerine) adlı eserinde akılların birliği konusunda İbn Bacce'nin fikirlerini tamamen nakletmiştir.[39]

38. Magnus, A., De Anima, 1, 111; bkz. A. Adıvar, Ibn Bacce madd. Isl. Ans. 5/11, s. 706a.
39. Adıvar, A., a.g.m.5/11, s.706a.

İbn Bacce mantık konusundaki eserlerinde Farabi'den tamamen ayrılmakla birlikte, Fizik ve Metafizik'teki görüşlerinde genel olarak Farabi'ye uyar. İnsan düşüncesinin gelişmesi, insanın ilim ve hayat karşısındaki durumu ve diğer mevcutlar arasındaki yeri hakkındaki görüşleri enteresan sayılabilir. Onun görüşüne göre mevcutlar iki kısımdır. Hareketli olan ve olmayan. Hareketli, maddi ve sonludur; ezeli bir hareketle hareketlidir bu ezeli hareketin hareketlinin özünden olması mümkün değildir; zira o sonludur. Buna karşılık, bu sonsuz hareketi izah için bir sonsuz kuvvet'e veya ezeli bir mevcuda ihtiyaç vardır ki o da Akıl'dır. O halde cisimler, kendi özlerinin dışında olan bir etkin tesiriyle hareket ederler; bu hareketi veren Akıl'dır; Nefs kendiliğinden hareketli ve Akıl ile Cisim arasında aracıdır.[40]

40. de Boer; İslamda Felsefe Tarihi, s.126.

PETRUS ABELARDUS (1079-1142)

Biyografisi

Petrus Abelerdus 1079 yılında asker bir babanın oğlu olarak Nantes yakınlarında Le Pallet (Palatrum, Palatinus)'de dünyaya geldi. Abelardus zekasının kıvraklığı ile edebiyata dönük kültür zevkini doğduğu bu bölgeye borçlu olduğunu söyler. Asker olan babası gençliğinde edebiyata meraklı olduğu için oğluna da öncelikle bu alanda eğitim verdirmek ister, daha sonra ise amacı oğlunun askerlik mesleğine girmesidir. İlk edebiyat eğitimini babasından alan Petrus Abelardus, kaydettiği aşama üzerine edebiyata giderek artan bir istekle bağlanır. Askerlik mesleğinden vazgeçerek geleneksel Trivium (gramer, retorik, diyalektik) öğretisinin özellikle diyalektik alanına yönelir. Edebiyata olan tutkusu yüzünden askerlik eğitimi almak istemeyen Petrus Abelardus bu konudaki hislerini şöyle dile getirir: "...eğitimde kaydettiğim ilerleme, beni edebiyata giderek büyüyen bir istekle bağladı ve böylece zihnimde oluşturduğu güzellik uğruna, askerliğin ünlü parlaklığından, mirasından, büyük oğul olmanın ayrıcalıklarından vazgeçerek, Minerva'nın bağrına sığınmak için, Mars'ın savaş alanını terkettim.Diyalektiği ve onun savunma biçimini, felsefenin tüm öğretilerine yeğ tutarak, savaş ordularını, mantığın ordularıyla değiştirdim; savaş ganimetlerini de tartışma saldırılarına kurban ettim.[1]

Petrus Abelardus kaleme aldığı Historia Calamitatum (Felaketler Tarihi = Bir Mutsuzluk Öyküsü) adlı eseriyle kendi duygu, düşünce ve hayat hikayesini anlatmaktadır. Ancak bu eser sadece Abelardus'un kişiliğini ve onun serüvenlerini (özellikle aşk hikayesini) sergilemekle sınırlı değildir. Eserde çok önemli bir insanî belge sözkonusudur ve bu sayede bir Ortaçağ entellektüelinin mahremiyetine girilebilmektedir. Kitap Abelardus ile Heloissa'nın aşk öyküsü olarak ünlense de çağdaşlarının "Palatinumlu Peripatetikosçu" adını taktığı Abelardus'un öğrencilik ve öğretmenlik yaşamını ve dolayısıyla devrin eğitim anlayışını da gözler önüne sermektedir.

Abelardus bir "diyalektik şövalyesi" gibi kentleri, kasabaları dolaşır. Ardarda rastladığı hocaları onu düş kırıklığına uğratırlar. Paris'te hocası olan Champeauxlu Guillaume ile çatışır. Çatışma konusu ünlü tümeller sorunudur. Champeauxlu Guillaume (ö. 1120) tümellerin gerçek olduğunu savunur. Abelardus'un bir diğer hocası olan Roscelinus (ö. yaklaşık 1120) ise bu görüşü yadsır. Başka bir ünlü hocası da Laon'lu Anselmus'tur. Abelardus, tanrıbilim dersleri almak için yanına geldiği Laonlu Anselmus'tan da pek hoşlanmaz. 1118 yılında kırk yaşlarında olan

1. Abelardus, Petrus, Bir Mutsuzluk Öyküsü (Historia Calamitatum, = Felaketler Tarihi,) s.15-16, (çev. Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi İstanbul, 1988.

Petrus Abelardus artık kendisi ünlü bir hocadır ve zekasıyla birleştirdiği bilgeliğinin aşırı gururuna kapılarak şöyle diyecektir: "İşte hiçbir rakipten korkmadan, kendimi bir zamanlar dünyada tek filozof olarak görüyordum."[2]

Ancak yaşam ona tam da bu sıralarda acı bir oyun oynayacaktır. Abelardus, Notre-Dame de Paris'in piskopos kurulu üyeliğini yaparken, yine aynı kurulda üye olan Fulbertus, yeğeni Heloissa'nın eğitimini meslektaşına emanet edecektir. Heloissa bu sıralarda onyedi yaşındadır ve yaşıtlarından farklı olarak öğrenme aşkıyla dolu, zeki bir kızdır. Petrus Abelerdus ile Heloissa arasında büyük bir aşk doğar ve Abelardus adı bundan böyle Heloissa ile birlikte anılır. Bu dillere destan aşk hikayesini şöyle anlatır Abelardus: "Kitaplar açıktı; ama sözcükler, dersle ilgili sözcüklerden çok aşk sözcükleri idi. Orada ilkelerden çok öpücükler vardı." Bu aşk her ikisinin yaşamını adeta bir kâbusa dönüştürür. Abelardus Heloissa'yı Brötanya'ya kaçırır. Astralabe adını verdikleri bir çocukları doğar. Fulbertus evlenmelerini ister ancak Heloissa evliliğin aşklarını öldüreceğini ileri sürerek uzun bir süre bu evliliğe yanaşmaz. Daha sonra evlenirler fakat uzun bir süre onuruyla oynandığına kanaat getiren dayı Fulbertus parayla tuttuğu birtakım adamlar aracılığıyla Abelardus'a son derece aşağılatıcı iğdiş edilme cezasını uygulatır.

Petrus Abelardus bu acı olaydan sonra yaşamını sığındığı manastırlarda geçirecektir. İlkin Saint Denis manastırına, ardından 1125'te başrahibi olduğu Saint-Gildasde Ruys manastırına gider. Gözü pek diyalektilikçi kişiliğiyle gittiği her yerde öğrencileri çevresini sarar ve bir okul kurar. Onun "öğrencileri arasından daha sonra on dokuz kardinal, elliden çok piskopos yada baş piskopos ve bir de papa (Celestinus II) çıkacaktır..."[3]

Çok iyi bir mantıkçı olan Abelerdus'un öğrencileri arasında Salisburyli John da vardır ve hocasının mantık alanında çağdaşlarını yenilgiye uğrattığını söylemektedir.

Abelardus büyük başarıları yanı sıra büyük mahkumiyetler, işkenceler ve kuşkular içinde yaşamını geçirir. İki kez; 1121 ve 1140 (ya da 1141) konsil önüne çıkarılarak mahkum edilir. Yaşamının sonlarına doğru Petrus Venerabilis'in başrahibi olduğu Cluny manastırına kabul edilir ve burada bizzat başrahip tarafından büyük kabul görür.

Abelardus 21 Nisan 1142'de altmış üç yaşındayken öldüğünde Heloissa Paracletum'un başrahibesi bulunmaktadır ve Abelardus'tan 20 yıl kadar sonra vefat eder.

Abelardus'un yaşadığı çağ tümeller sorununun en yoğun olarak tartışıldığı bir dönemdir. Bu soruna yaklaşımıyla Abelardus pek çok Ortaçağ araştırmacısı tarafından döneminin en büyük filozofu olarak kabul edilmektedir.

---

2. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 24.
3. Jeauneau, Edouard, Ortaçağ Felsefesi, s. 64, (çev. Betül Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

İnanç dogmalarının etkili olduğu yıllarda tanrıbilimde diyalektik yöntemin kullanılmasını öğütlemekle aklın özerkliğini savunduğu için Abelardus özgür bir düşünür olarak da gösterilir.

Eğitim Anlayışı:

Petrus Abelardus'un Historia Calamitatum adlı eserinde verdiği otobiyografisi, kendi öğrencilik ve öğretmenlik yıllarını anlatır. Bu eser Petrus Abelardus'un eğitim anlayışını dile getirdiği gibi aynı zamanda bize dönemin eğitim anlayışı hakkında da bilgi vermektedir. Diyalektik sanatıyla uğraşmak ve bu sanatın üstünlüklerini yaymak amacıyla şehirden şehire dolaşan Petrus Abelardus'a gezginciliğinden dolayı "Peripateticus Palatinus" (Palatinus Gezgincisi) lâkabı takılır.[4]

Ortaçağda diyalektik genellikle doğruyu yanlıştan ayırmayı öğreten, akıl yürütme, kavram ve önermeleri inceleyen bir bilim ve bir sanat olarak kabul edilmektedir. Dil konusunda ayrıntılı araştırmalar yapan, dili oluşturan öğeleri inceleyerek cümlenin anlama ve yükleme ilişkin yanlarını ayırt eden Petrus Abelardus bu yöntemine "diyalektik yön" adını verir ve diyalektiği gerçek bir sanat olarak kabul eder. Paris uzun zamandan beri diyalektiğin gözkamaştırıcı bir merkezi durumunda olduğundan, Petrus Abelardus buradaki okulun ünlü hocalarından Champeaux'lu Guillaume'un derslerine devam eder.

Champeaux'lu Guillaume (1070-1120), Laon'lu Anselmus[5] ile Roscelinus'un öğrenciliğinde bulduktan sonra Paris Katedral Okulu'nda hocalık yapmaya başlamıştı. Petrus Abelardus onun derslerini bu Katedral okulunda takip eder. Buradaki konumunu Petrus Abelardus şöyle belirtir: "bir süre onun (Champeaux'lı Guillaumae'un) okulunda kaldım. Önce iyi karşılandım fakat tedirgin olduğunu anlamakta gecikmedim, çünkü kimi düşüncelerini çürütmeye başlamıştım ve ona karşı birçok kanıtlama fırsatından da çekinmeyince, kimi zaman kazançlı bile çıktım. Bu atılganlık ile öğrenciler olarak gösterilen arkadaşlarımın hoşnutsuzluğunu, en genç ve en son gelen öğrenci olduğum için daha da arttırıyordu."[6]

Champeaux'lu Guillaume'ye göre tümeller gerçekten vardır ve bütün bireylerde zamandaş olarak bulunur; bireyleri birbirinden ayıran sade ilineklerdir. Guillaume'ye göre tümeller nesnelerden öncedir.

Petrus Abelardus ise tümelleri soyutlama yoluyla, mantıksal işlemlerle biçimlenmiş kavramlar olarak kabul eder. Bir Aristotelesçi olan Petrus Abelardus, insanın bütün anlamlandırmalarının deneye dayandığını vurgular. Tümellerin aslında gerçek şeyler ve gerçeklik olmadığını, tümel bir "nesne" olmayacağını kanıtlaması, hemen hemen tarnıbilimle ilgili bütün yapıtlarında Trinitas dogması üzerinde

4. Cotuksöken, Betül, Petrus Abelardus'un Ahlâk Anlayışı, s. 23. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988.
5. Abelardus, Petrus, Bir Mutsuzluk Öyküsü, s. 21.
6. Alberdus, Petrus, Bir Mutsuzluk Öyküsü, s.16-17.

durduğundan, bu dogmanın gerçek bir yanı olmadığını da ortaya çıkarır. Abelardus bu görüşleriyle Hıristiyan inancından bir ölçüde sapmış görünmektedir. Oysa Petrus Abelardus'un görüşlerine karşı çıktığı hocası Paris başdiyokuzu Champeaux'lu Guillaume "dindarlık gösterisinin[7] (kendisini) daha saygın hale getireceği düşüncesiyle" hocalık mesleğini terkederek papazlık mesleğine döndü ve 1113'te piskopos (Châlons metropoliti) oldu. Champeaux'lu Guillaume çekildiği manastırda bu sefer halk için kurslar açarak felsefe çalışmalarını sürdürmeye başlayınca Petrus Abelardus retorik öğrenmek için bu kurslara devam eder. Hocasıyla tartışmalarına ara vermeyerek onun tümeller konusundaki düşüncelerini çürüttüğünü söyler. Diyalektiğin o dönem sorunlarının en önemlisi olan tümeller konusunda kazandığı bu başarı Petrus Abelardus'a hocasının kürsüsünü ve kalabalık bir öğrenci topluluğunu kazandırır. Petrus Abelardus az bir zaman sonra kendi deyimiyle; 'diyalektik konusunda rakipsiz olarak egemenlik elde etmiştir'. Ancak onun bu başarıları hocasının kıskançlık duygularını kabartır ve 'düzmece şeylerle' yenilgiye uğratmak için[8] elinden geleni ardına koymaz.

Bunun üzerine Melun'a dönen Petrus Abelardus, okulunu yeniden kurar ancak hocasının kin ve kıskançlıkları burada da peşini bırakmaz,. Petrus Abelardus saygınlığını korumayı bir ozanın şu sözlerini kendisine rehber edinerek başarır: "Büyüklük, isteğin yüksekliğindedir, rüzgar ancak yüksek doruklara çarpar."[9]

Petrus Abelardus bu anlamdaki özlü sözleri sık sık kullanmayı pek sever. Bu özdeyişlerden biri de Horatius (Carmina, II, 167)'dan alınmıştır: "Görünen güç kıskanç kişilerin ilgisini çeker. Yıldırımı da yüksek tepelerin çekmesi gibi."[10]

Petrus Abelardus'u kindarlığı ve kıskançlıklarıyla rahat bırakmayan hocası Champeaux'lu Guillaume'un öğrencilerinin büyük çoğunluğu zamanla onun dindarlığının içtenliğinden de kuşkulanmaya başlayınca, Guillaume derneği ve okulu ile birlikte Paris merkezinden uzaklaşarak birkaç kilometre ötede bir kasabaya taşınır. Bunun üzerine Petrus Abelardus Melun'dan tekrar Paris'e döner ve gördüklerini şöyle anlatır: "...Fakat benim yerimi hâlâ bir rakiple işgal ettiğini görünce, kürsüyü, âdeta gaspedercesine şehir dışına Sainte-Genevieve Tepesi'nu kurdum."[11]

Petrus Abelardus bir süre sonra annesi Lucie ve babası Berenger'in dindarlık törenlerine katılmak için Bretagne'ye döner. Törenin ardından özellikle tanrıbilim öğrenmek için tekrar Fransa'ya dönen Abelardus, o sıralarda Chalons metropoliti olarak ünlenmeye başlayan kıskanç hocası Guillaume'nun da hocalığını

7. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 17-18.
8. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 19.
9. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 19 (Bu güzel dize Ovidius, de Remedio Amoris, 11, 369'den alınmıştır).
10. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 40.
11. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 20.

yapmış olan yaşlı Laon'lu Anselmus'un derslerini dinlemeye başlar. 'Bu saygıdeğer ihtiyar'[12] diye bahsettiği Laon'lu Anselmus'un olağanüstü bir konuşma rahatlığı vardır. Petrus Abelardus 'Bu saygıdeğer ihtiyar' dediği Laon'lu Anselmus'u da yermekten geri kalmaz ve onu bize şöyle tanıtır: "...Ona başvurulduğunda, kuşkulu bir soru konusunda ona danışıldığında, daha kuşkulu olarak geri dönülmekteydi. Bir dinleyicinin gözünde, danışma sırasında hiç de hayranlığa değer değildi. Olağanüstü bir konuşma rahatlığı vardı; ama temeli değersiz ve anlamdan yoksundu. Alevlendirdiği ateş, şimdi yuvasını âdeta dumanla doldurmuştu ve onu hiç aydınlatmıyordu. Uzaktan sanki çiçekli bir ağaçtı; etkileyici bir görünüşü vardı, yakından ise, dikkatle gözlendiğinde, kısırdı... "Bu büyük bir adın gölgesinden başka bir şey değildi, verimli bir arazideki büyük bir meşe gibi."[13] Abelardus uzun zaman Laon'lu Anselmus'un gölgesinde kalmayacağının bilincindedir. Derslerde giderek daha fazla kendini göstermeye başlayınca diğer talebelerin de kıskançlıkları artar ve Abelardus'u zor durumda bırakmak için kutsal kitapların okunması konusunda ne düşündüğünü, tuzağa düşürücü bir biçimde sorarlar. O güne kadar, sadece fizik okuduğunu belirten Petrus Abelerdus; "...bunların okunanlar içerisinde en rahatlatıcıları olduğunu, çünkü ruhumuzun kurtuluşu konusunda bizi aydınlattıklarını, fakat bu bilgili insanların İncil'i açıklamak konusunda metnin kendisiyle ve açıklama ile hiç yetinmeyişlerine, üstelik bir yoruma gereksinim duymalarına çok şaşırdığını..." söyler. Bu konuda bir çalışma yapmasını öneren arkadaşlarına; "...bana az tanınan ve yalnız bir tane açıklaması olan metin verilsin, meydan okumayı sürdüreceğim..." yanıtını verir. Ortaklaşa olarak Hezekiel'in anlaşılmaz bir vahyi seçilir. Eski Ahit'in dört büyük peygamberinden biri olan Hezekiel (m.ö.. 627-570) Yahudiliğin ruhani lideri durumundadır. O zamana kadar kutsal kitaplar konusunda hiçbir inceleme yapmamış, bu konuları düşüncesizce ele almış bir genç adam konumunda olan Petrus Abelardus'u ertesi gün gülünç duruma düşürmek için gelen dinleyiciler, toplantıdan o kadar memnun kalırlar ki, övgüler yağdırarak aynı yöntemle açıklamalarını sürdürmesini talep ederler. Bu başarı bir zamanlar Guillaume gibi yaşlı Anselmus'un da kıskançlığını alevlendirir. Konu hakkındaki deneyimsizliğinden dolayı Abelardus'un kürsüde yapabileceği yanlışların kendisine yükleneceğini ileri süren Anselmus onun yorumlamalarını yasaklar. Bu yasaklama Abelardus'un ününü arttırmaya yarar. Bir süre sonra tekrar Paris'e dönerek kendisine verilen vaktiyle boşaltmış olduğu kürsüye yeniden çıkar. Derslerinde Laon'da açıklamaya başladığını Hezekiel metinlerini ele alarak açıklamalarını sürdürür ve talebeleri büyük bir coşku içinde topluca onu dinlemeye gelirler.

12. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 21.
13. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 22.

Abelardus'un coşkunluk içinde geçen bu dersleri talebe sayısını her geçen gün daha fazla arttırıyordu. Abelardus'un anlatımıyla; "...Bu dersler o denli ilgi topladı ki, tanrıbilimcinin başarısının filozofunkinden daha büyük olması, vaktiyle görülür şey değildi..."[14] Bu açıklama Ortaçağın bir skolastik çağ olarak tanımlanmasıyla oldukça çelişkili görünmektedir. Öyle ya tanrıbilimcilerin derslerine, filozofların derslerinden daha az ilgi gösterilmesi, teoloji eğitiminin önemsenmiyor olması anlamına gelir. Abelardus zamanına kadar tanrıbilimcilerin derslerine itibar edilmeyişi ancak kutsal metinlerin diyalektik yöntemi ve felsefî bir akıl yürütme aracılığıyla açıklandığı için onun derslerine bu yoğun ilginin gösterilişi Ortaçağ insanının da aslında felsefeye ve akla verdiği önemi vurgulaması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Ortaçağ entellektüellerinin en önemli kişiliklerinden biri olan Abelardus kendi çağını aydınlattığı gibi sonraki çağlara da ışık tutmuştur. Kaleme aldığı Filozof, Yahudi, Hıristiyan Arasındaki Diyalog adlı eseriyle inanç dogmalarını aklın süzgecinden geçirmiş ve en önemlisi felsefe ile değişik inançlar arasında bir barış ortamı yaratmaya çalışmıştır. Felsefenin gücüyle inanç dogmalarındaki çelişkileri göstermiş Antik çağın birçok filozofu tarafından işlenen erdem anlayışıyla dinin içerdiği erdemlerin yetersizliğini göstermeye çalışmıştır. En Yüce İyi'ye ulaşmanın yollarını felsefe yoluyla göstererek insanlara erdemli olmayı öğretmeye çalışmıştır.

Felsefe ve Felsefe Öğrenmenin Önemi

Felsefe her türlü tartışmanın kaynağında vardır. "...felsefenin en üstün amacı da doğruluğu akla uygun bir biçimde araştırmak, insana ilişkin kanıları aşmak ve her şeyde aklın egemenliğini sağlamak(tır)..."[15] Petrus Abelardus özellikle ahlak felsefesinin önemine dikkat çekerek bu eğitimin herhangi bir bilgiden çok daha üstün olduğu yargısına varır. Felsefenin bu alanı ona göre En Yüce İyi ve en aşağılık kötü üzerine, insanların mutluluğuna ya da mutsuzluğuna yol açan şey üzerine elden geldiğince bilgilendirmeye çalışır ve dünyayı bölen farklı dinsel inanışlar konusunda da insanları aydınlatmaya ve birleştirmeye yardım eder. Ahlak felsefesi ile ilgilenen bir filozof akla ve erdeme verdiği önem dolayısıyla araştırdığı değişik inançları en tutarlı ve objektif şekilde inceleyecek ve dolayısıyla yargılarında da daha tutarlı olacaktır. Filozof doğal yasa ile ilgilendiği için kutsal kitapların buyruklarını doğal yasaya yapılmış yazılı eklemeler olarak anlamaya çalışır. Doğa ve doğal yasalar daha yalın olduğu için doğanın ilkesini inceleyen filozofun görüşlerinin daha tutarlı olması gerekir.

14. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 24.
15. Abelardus, Petrus, Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Tartışma, s. 67. (çev. B. Çotuksöken) Bir Mutsuzluk Öyküsü, içinde. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988).

"... öteki bilimler, tüm felsefeyi içine sindiren ahlakın hizmetinde kendilerini ortaya koydukları ölçüde verimlidirler yoksa onların hiçbir verimli yanı yoktur. Gramer, diyalektik ya da öteki sanat çalışmaları aslında insan mutluluğunun hizmetinde değil midir? Hepsi bu üstün amacın gerisinde kalır ve buna kadar da yükselme yeteneğinde değildirler. Bununla birlikte, nesnelerin, şeylerin yapısı konusunda bizi bilgili kılabilen ya da bizi bu yapıyı anlamaya yönelten sözel biçimlerdir bunlar. Dolayısıyla bu bilgiler asıl amaç üzerinde açıklamalarda bulunma ve bu yapılara öykünerek onları tasarımlama aracını bize vermelerinde olduğu gibi en yüce amaca doğru yükselmemiz için hazırlık aşamalarını da bize sağlarlar; bunlar, efendilerinin yanında bizi buyur etmek üzere bekleyen kölelere benzetilebilirler; yürüyüş sırasında onların gösterdiği sıraya göre gideriz, ama rahatlığı ve yorgunluklarımızın sonuna vardığımız yer efendilerin yanıdır..."[16]

Filozoflar bütün sanatları sadece incelemekle yetinmeyen, bu sanatları bizzat kendileri bulan ilim adamlarıdır. Buldukları bütün sanatlar ile dünyayı aydınlatırlar.[17]

Dogmatizm ve Taklitçilik Eleştirisi

Petrus Abelardus'un öğretisinde; geleneği yıkmak, kutsal dogmalar dahil her çeşit dogmayı reddetmek ve insanın sadece kendi aklına dayanan bir sistem kurmak gayreti görülür. Tanrısal inayeti ve bunun kutsal belirtilerini önemsemediği için Hıristiyanlık inancını yıkmaya çalıştığı gerekçesiyle suçlanmıştır.

Petrus Abelardus insan aklının birtakım otoritelere bağlanmasının zararları üzerinde durmuştur. Ona göre ancak zekası yetersiz olanlar hiç eleştirip-incelemeden din dogmalarını olduğu gibi kabul ederler. Tanrıbilimi felsefî olarak inceleyen Petrus Abelardus, akıl ile imanı uzlaştırmaya çalışmış; yani dinin dogmalarının akıl ile sorgulandıktan sonra kabul edilebileceğini belirtmeye çalışmıştır. "Bir hakikat tanrı sözü olduğu için değil, belki eşyanın hakikatına uygun olduğu için doğrudur" iddiasında bulunmuştur. Herhangi bir konuyu en iyi inceleme biçiminin o konuya çeşitli yönlerden yaklaşmak olduğunun bilinciyle hareket eden Petrus Abelardus; bu suretle bilgi edinmede; her türlü kaynağın ve verilerin değerlendirilmesi gerekliliği üzerinde durarak, belirli bir konuda ve öğretide saplanılıp kalınan dogmatizme şiddetle karşı çıkar.

Petrus Abelardus'a göre 'gerçekten, herhangi bir doğruluğun kendinde yer almadığı o denli yanlış bir öğreti yoktur'[18] ve herhangi bir tartışma kendisinden hiçbir bilgi edinilmeyecek kadar önemsiz değildir. Bu bakımdan insanların herhangi

16. Abelardus, Petrus, a.g.e, s. 107-108.
17. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 109.
18. Abelardus, Petrus, Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog, s. 69.

bir öğretiye önyargısız yaklaşmaları ve onlardan alabilecekleri bir dersin mutlak varolacağı inancıyla dinlemekte kusur etmemeleri gerekir. Petrus Abelardus, 'bilge kişilerin en büyüğü dediği Süleyman'ın mesellerinden bir alıntı yapar. "Bilge kişilerin en büyüğü özdeyişlerinin başına okuyucunun ilgisini çekmek için şöyle yazar: "Dinleyerek bilge kişi daha da bilge olacak, zeki insan kendini yönetmeyi öğrenecek". Hatta Yakup (Yakup'un Mektubu 11:19) da şöyle yazar: "İnsanoğlu, dinlemekte hızlı, konuşmakta yavaş ol!"[19]

İnsanların içinde doğdukları gelenek görenek ve özellikle dinsel inançların büyük etkisi altında kaldıklarını ve hemen çoğunlukla hayatlarının sonuna kadar hiçbir akıl yürütme ve eleştiride bulunmadan sadece eski nesiller tarafından aynı şekilde kendilerine sunulan her değerin kölesi olduklarını belirten Petrus Abelardus bu durumun ancak çok iyi bir eğitim ve zekâ ile düzeltilebileceğini ifade eder.

Abelardus'un kaleme aldığı Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog adlı eserinde inançlar akıl süzgecinden geçirilir ve uyuşmazlıklar felsefe aracılığıyla ortadan kaldırılmaya çalışılır. Son dönem tarihçilerinden Jean Jolivet bu diyalogda düşüncelerini ortaya koyan "Filozof" kişiliğinin Müslüman inancını oluşturduğunu belirtmektedir.[20] Abelardus'un bu diyaloğu kaleme aldığı yer olan Cluny'de İslam dünyasıyla ilgilenildiği de göz önüne alındığında Jean Jolivet'in yargısı haklı gerekçelere dayandırılabilir.

Abelardus bu eserinde; düşüncelerini dile getirdiği Hıristiyan ve Yahudi karşısına bir filozof koyar. Hıristiyan ve Yahudi kendi inançlarını bağlı bulundukları Kutsal kitaplar çerçevesinde sergilerken, Petrus Abelardus'un sembolize ettiği filozof kişiliği; 'Pagan'dır ve Kutsal yasalar yerine sadece 'doğal yasa ile yetinmektedir.'[21]

Petrus Abelardus'un dogmatizm ve taklitçilik alışkanlığını bir filozofun söylemiyle eleştirdiği aşağıdaki alıntı onun bu konudaki ve düşüncelerini son derece güzel ve açık olarak sergilemektedir:

"...İçimizden her biri kendisinde, gerçekten kendi soyundan olanlar için bir sevgi taşıdığı ve onların içinden geçtiği eğitimi de paylaştığı için belli bir anlayışı ve alışkanlıkları vardır; bu nedenle inanışlarına karşı söylenen her şeyi tiksintiyle reddeder, alışkanlık ikinci bir doğa olduğu için çocuğa aşılanan saygının konusu ne olursa olsun, yetişkinliğinde inatla ona sadık kalır. Bize öğretilenleri anlamadan önce inancı kabulleniyoruz. (1) Ozan (Horatius, Epistula (Mektuplar) 11, 69) da bu konuda şöyle diyor: "Kap bir kokuyu çok önceden aldığında, onu uzun süre saklar." Şunları diyen filozofun da düşüncesi aynıydı: "Çocukluğunuzda size öğretilen

19. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 69.
20. Jeauneau, Edouard, Ortaçağ Felsefesi, s. 66.
21. Abelardus, Petrus, Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog, s. 67. (çev. B. Çotuksöken). (Bir Mutsuzluk Öyküsü) içinde, Remzi Kitabevi, İst. 1988.

her şeyi kutsal olarak görmekten kaçınınız; çünkü, körpe kulaklara benimsetilen öğretiler zamanla felsefe yapmayı öğrenince bir yana atılır.[22] Fakat ne tuhaf şey! Kuşaklar boyunca ve zamanla insan aklının, yaratılmış evrene ilişkin bilgisi durmadan artar; inancın ise ilerlemeden haberi bile yoktur, işte yanılgının en büyük tehlike olduğu yer burasıdır. İnanç sözkonusu olduğunda, büyük ya da küçük, cahil ya da okumuş her insan aynı inançları benimser ve inancına sımsıkı bağlanan kişi halk inanışlarının sınırları içerisinde kalan kişidir. Buradaki neden kesinlikle ortadadır; hiç kimsenin, inanç konusunda kendi görüşlerini sorgulama ve herkesin kabul ettiği şey üzerinde cezaya uğramadan kuşku duyma hakkı yoktur, çünkü cevap vermekten yoksun oldukları sorular üzerinde sorguya çekilmeleri insanlar için küçük düşürücü olacaktır. Kendi gücünden kuşku duyulduğunda savaşıma girişilmez; savaş alanında seve seve ilerlemek için, zafer övüncünü ummak gerekir. Onun anlama gücünün yetersiz olduğu kabul edilen noktalarda delilik o denli ileri götürülür ki, onun inancını benimsemekten artık utanç duyulmaz, tıpkı bu inancın içindeki anlamı anlamaktan çok, sözcükleri uç uca eklemeye dayanması gibi, yüreğe değil, dudaklara ait olması gibi. Daha ileri gidilir, ağzın bağıra bağıra söylemediği, zihnin de anlamadığı böyle şeylere inanmaktan en üst noktada artık övünülür. Her birinin kendi öz mezhebine bağlılığı, insanları öylesine kendini beğenmiş, öylesine küçümseyici yapar ki, herhangi biri onlara hep inançlarından uzaklaşıyormuş gibi görünür, tanrısal bağışlanmaya artık yabancı kalmış gibi görünür ve hattâ bütün diğer insanların lânetlenmesini dileyerek sadece kendilerinin sonsuz mutluluğa ulaşacağını umarlar. İnsan cinsinin bu düşüncesizce kibirliliğini uzun zamandır derin derin düşünerek böyle bir yanlışlar çevriminden kurtuluş limanına (sığınıyorum.)"[23]

Petrus Abelardus'tan yaptığımız bu uzun alıntı onun akla verdiği önemi göstermektedir. Genel çizgileriyle Antikçağda ele alınan ve tüm Ortaçağ boyunca da benimsenen bir anlayışa göre insanı 'insan' yapan en önemli özelliği aklıdır; yani insan aklını doğru kullandığı ölçüde 'insan' olmanın onuruna erişir. Akla uygun davranma; olaylar ve nedenler arasındaki bağlantıları doğru kurma; insanın asıl doğasını oluşturur. Aklını dogmatik dizgelerin ötesinde kendine rehber edinme, insana yaraşan bir davranış biçimi olarak belirlenmiştir. Stoalılar bilindiği üzere 'doğaya uygun yaşamayı' akla uygun yaşama' olarak kabul ederler ve bunu en üstün erdem sayarlar.

Dinlerin son derece etkili olarak dünya görüşünü belirlediği bir dönemde yaşayan Petrus Abelardus, Antikçağdan da edindiği bilgiler ışığında insanın her türlü saplantıdan uzak, açık-aydın bir düşünce yapısına sahip olması gerekliliği üzerinde ısrarla durmaktadır.

22. Abelardus, Petrus, Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog, s. 70-71.
23. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 72.

'Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog' adlı eserinde tek tanrılı dinler karşısında eleştirici bir yol izleyen filozof özenli bir biçimde kanıtlamaları incelemeye çalışır ve insan ruhunun kurtuluşunu sağlamada da en önemli şeyin bu tür bir yol olduğunu belirtir. Yahudi'ye karşı geliştirdiği eleştirisinde, Yahudilerin benimsediği yazılı Yasa'ya dayanarak, itirazlarını, yapacağımız uzun bir alıntıyla şöyle bildirir:

"Yasa'nın ve yasal kuralların yayılmasından önce, birçok insanın yakın sevgisine ve Tanrı sevgisine dayanan doğal yasa ile yetindikleri kesindir; bunlar adil insanlardı ve tam anlamıyla da Tanrı'nın hoşuna gidiyorlardı. Örneğin, Habil'in, Enoş'un, Nuh'un ve onun oğullarının, aynı şekilde İbrahim'in, Lut'un ve Melkisedek'in durumunun böyle olduğunu sizin Yasa'nız göstermekte ve uzun uzun örnekler halinde belirtmektedir. Bunlar arasında Tanrı, Enoş'u öyle beğenmiştir ki, henüz yaşarken, sizinkilerin söylediği gibi, Cennet'e göndermiştir: "Enoş Tanrı'nın hoşuna gitti ve Cennet'e girmiş oldu, uluslar pişmanlık duysunlar diye" Nuh'a gelince, onun için de şöyle yazılmıştır: "Zamanın en doğru ve yetkin insanı" (Tekvin, 6:9). Tanrı, gözle görünür davranışlarla onun için ne denli sevgi duyduğunu gösterdi: Bütün diğer insanları Tufan'la boğarken, ailesini ve insan soyunu da korusun diye onu kurtardı. Siz ünlü atalarınızı, İbrahim'i, İshak'ı ve Yakup'u da bunlara ekleyin; onlarda ve onların soyunda da Tanrı'nın kayırması daha sonraki bütün kuşaklar için vaat edildi; bunlar Yasa'nın resmen ilan edilmesinden önce yaşadılar; bununla birlikte, Yasa'dan sonra gelenlerden daha mı az ayrıcalıklardan yararlandılar? Tanrı'nın özel olarak onların Tanrı'sı olduğu söylenir ve onlar için yapılmış olan vaatlere başvurarak, bunları gözönünde bulundurarak, yasa koyucunuz Musa, halkı yatıştırmaya uğraşır: "Musa, Tanrı'ya şöyle yakarıyordu: Öfken yatışsın ve halkının kötülüğünü bağışla! Senin sözlerini yerine getiren İbrahim'i ve İsmail'i anımsa; vaktiyle onlara şöyle diyordum: Seni gökteki yıldızlar gibi çoğaltacağım ve sözünü ettiğim bütün yeryüzünü sizden sonra gelenlere vereceğim ve o, her zaman sizin olacak. Tanrı yatışınca, onları tehdit ettiği kötülüğü artık yapmadı." (Çıkış, 32:IH3) Tanrı'nın bu eski ataların özgürce gösterdikleri saygı gösterilerini seve seve kabul ettiği bilinen bir şeydir; hiçbir yasa onları böyle davranmaya zorlamadı hem de; bu nedenle biz de ona tam bir özgürlük içinde hizmet etmeye devam ediyoruz.

Sen Yasa'nın, kutsal sünnet töreniyle, İbrahim'le başlamış olduğu yanıtını verirsen, ben Yasa'nın önemini abartmamız korkusuyla bu eylemin Tanrı için hiçbir ödül olmadığını, hiçbir haklı çıkarma değeri taşımadığını, hiçbir yerde okunmadığını söyleyeceğim. Kutsal Kitap'a göre, diğer ataların da öyle olması gibi ve sadece kendi inancıyla haklı çıkarılışı da sünnetten öncedir. "İbrahim, Tanrı'ya inandı ve Tanrı ona bu inancı adaletle verdi" (Tekvin, 15:6). İnançla ilgili bu iş yeryüzünün vaat edilmesinden ve Tanrı tarafından kendine olduğu kadar, soyuna

da yapılmış olan çoğalma vaadinden öncedir. Sünnetten sonra, ona kendinde ve soyunda bütün soyların kutsanmış olduğu sözünü verdiği zaman, bu kayırmayı ödev edinmesi sünnetten dolayı değildir; ama bu sözü o, onun oğlunu kurban etmeyi kabul etmesiyle verdi. Eski Ahit'i baştanbaşa iyice yeniden okuyun, hiçbir yerde sünnetin herhangi bir ödül sözüyle birlikte olmadığını göreceksiniz, ama bunun İbrahim'in soyuna ilişkin olduğunu ve sünnetli olmayan herhangi birinin halk topluluğundan dışarı atılması için Tanrı tarafından konulmuş olduğunu fark edeceksiniz Kutsal Kitap, Tanrı'nın İbrahim'e şöyle dediğini gösterir: "Seninle ve senin soyunla Ben'im aramda şöyle bir anlaşma imzalayacağım. (....) Uyacağınız işte bu anlaşmadır. Tüm erkekleriniz sünnet olsun. Aranızdaki sekiz günlük her erkek çocuğu sünnet edilmiş olacak. Eğer bir erkek sünnet olmamışsa topluluktan dışarı atılacaktır." 'Tekvin, 17:7 ve devamı).

Siz eğer bu çıkarılmanın ruhun yitirilişi olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürerseniz, sünnet geleneği bütünüyle aklıdışı olacaktır, çünkü o zaman böyle bir işarete sahip olmamak tehlikeli olacaktır; oysa bu işaret olmadan da daha önceleri huzur içinde yaşanabiliyordu. Ayrıca, bu türlü yorumlayış, sekizinci günden önce ölmüş çocukları göksel krallıktan çıkaracaktır; üstelik bu çocuklar, böyle bir suçlamaya layık olabilecek hiçbir hata yapmadıkları halde. Tanrı'nın vaat ettiği ve Yasa'nın uygulanışına bağladığı ödülün türüne dikkat ediniz. Yeryüzü mutluluğundan başka hiç bir şey bekleyemezsiniz, çünkü yine görüyorsunuz ki, size vaat edilen sadece budur. Üstelik, bu gönenci elde ettiğiniz de belli değil, çünkü hiçbir başka ulusun çekemeyeceği kadar kötülüklere uğradınız; bundan dolayı Yasa'ya uyarken bu denli ve böylesine büyük mutsuzluklara dayanmaya sizi iten bu umuttan daha şaşırtıcı hiçbir şey olamaz. Oysa ki, size vaat edilen ödülü beklemeniz gereken alanda tam bir düş kırıklığına uğradınız. İki şeyden biri, ya Yasa'ya uymayacaksınız, ki bu sizin hakkınızda kötü konuşulmasına ve mahkûm edilmenize yol açacak, ya da kendi Yasa'sına uyanlara böyle ödülleri vaat eden biri; kendi sözlerine sadık değildir.

Yeğlediğiniz hangi varsayım olursa olsun, size hiçbir mutluluk getirmeyen böyle bir Yasa'ya inanmamız için hiçbir nedeniniz yoktur.

Size soruyorum: Tanrı'nın insanları kendi Yasa'sına bir ödülün çekiciliğiyle uymaya davet etmiş olması ve ödüllerin en yücesini tümüyle bir yana atarak sadece en aşağıda olanı vaat etmesi olası mıdır? O, gerçekten düşünmeden konuştu. Yasa'ya uymanın yeryüzü ve gökyüzü mutluluğunu eşitçe değerlendirdiğini bildiği halde, ikisinden de inandırıcı olan tek bir sözcüğü bile söylemedi. Oysa, ben şunu yineliyorum: Kutsal Kitap, hiçbir biçimde asıl mutluluktan, sonsuz mutluluktan söz etmiyor; onun ileri sürdüğü, ortaya koyduğu tek ödül, bu dünyaya ilişkin mutluluktur; bunu da ortaya çıkaracak olan sadece Yasa'ya boyun eğme etkenidir ve gelecekteki kuşakların itirazlarına da cevap vermek için Tanrı'nın onun ortaya

çıkmasını sağladığı tek motif, budur. Kutsal Kitap, Musa'nın, halka bilgi verdiği ve Yasa'nın muhaliflerine cevap vermeye hazırlandığı zaman onlara şunları söylediğini yazar:

"Dinle İsrail, Tanrı'nın kurallarını tut: onun buyurduğu yasaları ve tanıklıkları tut ve Tanrı'nın gözünde iyi olanı ve onun hoşuna gideni yap ki sana iyilik olsun ve verdiği söze göre Tanrı, bütün düşmanlarını senin önünden kovsun da, atalarına vaat edilen bu şaheser toprakları elde etmek üzere içeri giresin. İlerde oğlum sana Tanrı'mız Efendimiz'in bu tanıklıkları, kuralları, yargıları ne anlama geliyor? diye sorarsa, ona şu yanıtı vereceksin: Biz, Mısır'da Firavun'un köleleriydik ve Tanrı bizi güçlü elleriyle Mısır'dan çıkardı ve Mısır'da Firavun'a ve ailesine karşı hepimizin önünde büyük ve müthiş mucizeler ve işaretler gösterdi; ve bizi oraya soktuktan sonra, atlarımıza vaat ettiği bu toprağı bize vermek için bizi oradan çıkardı. Ve Tanrı bize Yasa'nın gösterdiği her şeyi tutmamızı ve Tanrı'mızdan korkmamızı buyurdu; bugün de olduğumuz gibi, yaşadığınız bütün günler boyunca mutlu olalım diye" (Tesniye, 6: 17-25). Ve daha ilerde şunları da okuyoruz: "Tanrı, bu yeryüzünde bulunan bütün halklar arasında zengin bir halk olasın diye seni seçti (...) bugün sana uymanı buyurduğum bütün kuralları, yasaları, yargıları tut. Eğer onları tutar ve onlara uyarsan, Tanrı bu anlaşmaya göz kulak olacak ve atalarına vaat ettiği bağışlamayı tutacak; o seni sevecek ve çoğaltacak, bedeninin ve toprağının ürünlerini sana verilmek üzere atalarına vaat ettiği toprak üzerindeki buğdayını, üzümlerini, zeytin yağını, hayvanlarını, sürülerinin yavrularını kutsayacak. Bütün halklar arasında en kutsalı sen olacaksın, zira senin topluluğunda sürülerinin arasında olsun, insanların arasında olsun ne kadın ne de erkek kısır olmayacak. Seni her hastalıktan ve Mısır'ın kötü hastalıklarından kurtaracak; kötülükleri sana değil, bütün düşmanlarına gönderecek. Tanrı Efendi'nin sana teslim edeceği bütün halkları yok edeceksin" (Tesniye, 7:6, 11-16).

Ayrıca şunları da okuyoruz: "Toprağınıza buğdayı, şarabı, zeytinyağını elde edebilesiniz diye ilk yağmuru vaktinde verecek; hayvanlarınızın otlaması için ve siz de bizzat yiyip doyasınız diye tarlalarınıza ot verecek." (Tesniye 11:14-16).

"(...)Ve bütün bu buyrukları dinlemen koşuluyla, tüm u iyilikler senin üzerine gelecek ve sana ulaşacak. Kentinde ve tarlanda kutsanmış olacaksın. Bedeninin ürünü kutlu, öküzlerinin sürüleri ve kuzularının toprağı kutlu olacak. Hamur teknen ve tahıl ambarın kutlu olacak. Girdiğin zaman kutlu, çıktığın zaman kutlu olacaksın. Ellerinin bütün çalışmalarını kutsayacak ve kimseden hiç borç almadan bütün uluslara borç vereceksin" (Tesniye, 28:2,12).

Bunu iyice görüyorsun, Yasa'ya uyana ödül olarak vaat edilen, insanlar için, hayvanların ürünü için, öküz sürüleri için ve koyun ağılları için olan kutsamadır; ruhun tinsel kutsanışı hiçbir şekilde sözkonusu değildir; Yasa'yı izleyenlere ya da onu çiğneyenlere, ruhun kurtuluşu ya da lânetlenmeyle ilgili hiçbir vaatte bulu-

nulmamıştır, sadece yeryüzüne ilişkin iyilik ve kötülüklerden söz edilmiştir; asıl ve öze ilişkin olan öylesine geçiştirilmiştir. Sana şunu soruyorum: Şimdi bile dışa ilişkin işler ve bu özel Yasa'nın uygulanmaları dışında, Yasa'nın bize henüz verilmediği zamanda olduğu gibi doğal yaşamın kimi insanların kurtuluşu için yetebileceği doğru değil midir? Onu kabul etmeye hiç hakkınız yok; çünkü bu Yasa'nın sadece size verilmiş olduğu ve diğer halklara verilmediği ve sünnetin de sadece İbrahim'e ve onun soyuna buyurulduğu kesindir. İbrahim'in soyuyla da sadece İshak'tan doğanları anlamak gerekir. Şunu söyleyen de Tanrı'nın kendisidir: "Senin soyun Ishak'ta çağrılacak" (Tekvin, 21:12).Sünnet anlaşmasının kuruluşundan sonra da şöyle ekler: "Ishak'la anlaşmamı yapacağım" (Tekvin, 17:21). Yurttaşımız Eyüp'e gelince, İbrahim'den sonra onun da Yasasız yaşamış olmasından kuşkulanmayın; Tanrı, hakkında söz söyleyecek kadar onu inceledi: "Yeryüzünde bir örneği daha yoktur; bu çok sade ve doğru bir insandır. Tanrı'dan korkar ve kötüden kaçınır." (Eyüp, 1:8). Öykünmeniz gereken doğruluk kurallarını açıklayarak, yasal işleri hiç anmadı; ama doğal aklın her insanın yüreğine işlediği ve ancak doğal yasanın buyurduğu eylemlere önem verdi: "Eğer yalan yolda yürüdümse ve ayağım hileye yöneldiyse, eğer arzu ettikleri şeylerde yoksulları bir yana ittiysem, eğer dul kadınları boşuna umutlandırdıysam, vb.." (Eyüp, 31:1, 5,16). O, bizi Yasa'ya bağlayan yaşam kurallarını, bize ve diğer çoktanrıcılara sözleriyle olduğu kadar eylemleriyle de emretti.

Eğer bu kurallar hepimizin kurtuluşu için Yasa'dan önce yeterliyse ve kimileri için de bu Yasa'dan sonra bile yeterliyse, yasal boyunduruğun altına girmek, kuralları çoğaltarak onları çiğneme fırsatlarını da arttırmak niçin zorunlu oldu? Yasa'nın olmadığı yerde, yasanın çiğnenmesi de söz konusu olamaz. Yasanın kuruluşu, onu benimseyen halkı hangi konuda yüceltir ve niçin hiçbir nedeni olmadan omuzlarına böyle bir yükü koymasına karşın, Tanrı hâlâ İsrail'i ilk çocuğu diye adlandırır? Ayrıca, Yasa'yı kötüleme gibi bir duruma düşmemeyi kim sağlayacak; günahlarımızın peşinden giden siz, bunu itiraf ettiğinizde vaat edilen Yeryüzünü yitirirsiniz; bunun dışında da yasal zorunlulukları yerine getirmeniz olanaksızdır; öyle ki, ne hakkımızın öcünü alma, ne de günahlardan arınma için konmuş olan törenlere katılma ve kurbanları sunma, ne de tanrısal övgüye ilişkin ilahileri söyleme hakkımız olur .Şu sözlerinizle bu durumun farkına vardığınızı da göstermiş oluyorsunuz: "Yabancı bir toprakta Tanrı ilahisini nasıl söyleyeceğiz?" (Mezmurlar, 137:4) Yasa'nın sözlerini olduğu kadar, elde edilecek sonuçları da, böylece size vaat edilen ödülü de yitirdiğiniz açıkça görülmektedir; bu konuda artık gücünüz yok; ne siz ne de eşleriniz, yapılması olanaksız törenlerle ve kurbanlarla arınabileceksiniz; bütün bunlardan, kutsallıktan ve tapınaktan yoksun olan sizler Tanrı'ya ne adayabilirsiniz ki? Tanrıdan, yeryüzü nimetlerinden başka bir şey istemeyen ve biraz önce de söylediğimiz gibi, sadece yeryüzü

nimetleriyle ilgili vaatlerini kabul eden sizler, bundan böyle bu nimetlerle de teselli edilemezsiniz..."[24]

Petrus Abelardus, filozofun ağzından Yahudiliği eleştirdiği gibi Hıristiyanlığı da eleştirmeye devam eder:

"-Ey Hıristiyan... Bir yasa daha sonra ortaya çıkıyorsa eğer daha yetkindir ve insana daha büyük ödüller sağlıyor demektir; çünkü daha ussal temellere dayanıyor demektir. Yok eğer bu yasalar kendilerini en yetkin yapan birtakım ekleri içermek zorunda değillerse, ilk yasa koyucular öyleyse niye halk adına bunları yazmış olsunlar? Hitabetle ilgili yapıtının ikinci kitabında çelişmeli yasaları soru konusu yapan bizimkilerden biri, her şeyden önce, bu yasalardan hangisinin en eski olduğunu araştırmak gerektiğini ileri sürer; ve der ki: "En yeninin daha çok ağırlığı vardır." (Cicero, De Inventione, 11, 49.) Bilgi bakımından daha zengin olmadığı takdirde, yeni yasaları eski yasalara yeğ tutmaktan daha aptalca bir şey olmaz. Aslında yeni yasaları yapan yasa koyucular, bu yeni yasaları, deneyemin onlara gösterdiği birtakım zorunluluklarla ve eski yasaların bilgisiyle donatılmış oldukları oranda daha yetkin ve daha temkinli bir biçimde oluşturdular ve kişisel yeteneklerini gözönüne alarak bu eski yasaların boşluklarını kolay bir biçimde doldurabildiler; aynı uyarı felsefenin bütün öteki bölümleri için de değer taşır. Daha modern yazarlara, yeteneklerinin en azından eskilerinkiyle eşit olması koşuluyla, daha çok güven duyulabilir. Ama onun ötekini çok aştığı durumlar olabilirse o zaman artık ondan ne umulabilir? Şimdi, sizin yasa koyucunuz İsa'nın durumu bu olsun, siz ona Tanrı'nın Bilgeliği diyorsunuz ve bundan da hiç kuşkulanmıyorsunuz... Kullandığınız sözcükleri en yüce gerçekliklerden devşiriyorsunuz ve başından beri, asıl anlamlarıyla onlar okuyucunun daha çok ilgisini çekiyorlar. Bundan dolayı elinizdeki belgenin kullandığımız sözcükler kadar değeri varsa, ben artık onun en yüce bilim olmadığını düşünüyorum...Büyük hocanız bunu anımsatır: "Yahudiler işaretleri isterler, Eski Yunanlılar ise bilgeliği ararlar" (Korintoslulara I. Mektup, 1:22). Gerçekten de Yahudiler... duyumlarının kölesidir... yalnızca görünüşe ilişkin mucizeler onların inanmaya karar vermeleri için yeterlidir; sanki salt Tanrı şeytansı yanılsamalara yer vermeden mucizeler yapabilirmiş gibi. Ama bu bir aptallıktır; Mısırlı müneccimler örneği bunu çok güzel kanıtlar; sizin İsa'nızın öğretisinde de olduğu gibi: İsa'ya karşı olanlarca kışkırtılmış düzmece filozoflara karşı, o kendi öğretilerini dikkate alarak, insanları kendi yanına çekmek için, onların bu türden mucizeler yapacaklarına tanıklık eder ve şunları söyler: "Bizzat seçilmişler yanlışlarının altında ezilecekler." (Matta, 24:24.) Ama bu tür işaretler aramak öyle aptallıktır ki, aynı Havarinin (Paulus), "Eski Yunanlıların bilgelik

24. Abelardus, Petrus, Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog, s. 78-84. (çev. B. Çotuksöken) (Bir Mutsuzluk Öyküsü, içinde) Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

aradığını" anımsattığı gibi onların, gerçeği kendilerine verecek akla dayanan kanıtlar istemekte hakları vardır; çünkü bu kanıtlar bilgeliğin asıl araçlarıdır. Hatta Hıristiyanca sözleriniz gözönünde tutulunca en iyi öğüt, bütün özgür sanatları öğrenip bunun, akılla donatılmış olan ve kanıtlama yetisi de olan insanları inanca döndürebildiğidir... yazılı belgelerinizin işaret ettiği gibi, atalarınızın, sizin inancınızı akla uygun bir inanmadan çok, şiddet yoluyla kabul etmeye zorlanmış olduklarını düşünüyoruz. İmparatorların ve prenslerin din değiştirmesinden önce, mucizelerle dolu vaızlarınız hemen hemen hiçbir bilge kişiyi inandıramamıştır; oysa ki bu sırada, putperestliğin çok açık seçik yanlışlarından ötürü bu ulusları kurtarmak ve onları tektanrıcılığa döndürmek kolaydı..."[25]

25. Abelardus, Petrus, a.g.e., s. 103-110.

İBN TUFEYL (1106-1186)

Biyografisi

Endülüslü ünlü filozof İbn Tufeyl'in tam ismi Ebubekr Muhammed İbn Abdülmelik İbn Muhammed İbn Tufeyl el-Kaysî'dir. Batı dünyasında 'Abubacer' ünvanıyla tanınmaktadır. 'Al-Andalusü, (Endülüslü) El-Kurtubî (Kurtubalı) ve 'El-Işbilî (Işbiliyeli) nisbeleri ile de anılmaktadır. İbn Tufeyl, Gırnata yakınlarında, bugünkü Cadix (:Guadix) şehrinin bulunduğu Vadi Aş'ta, büyük bir ihtimalle onikinci asrın ilk on senesi içinde dünyaya gelmiştir. Ailesi ve aldığı eğitim hakkında hiç bir şey bilinmemektedir.[1]

İbn Tufeyl Granada (Gırnata)'da katiplik yapmış daha sonra 1163-1184 senelerinde Muvahhidî Hanedanından Ebu Yakub Yusuf'un daimi hekimliğini yapmıştır.[2] Bu sultanın vezirliği görevinde bulunduğu da söylenir. Sultanla kurduğu yakın ilişki ve dostluk sayesinde devrin bilim ve düşünce dünyasını önemli ölçüde etkilemiştir. Onun aracılığıyla zamanın pek çok bilim adamı saraya toplanmış ve çalışmaları desteklenir olmuştur. Felsefe ve düşünce dünyasının en önemli isimlerinden birisi olan İbn Rüşd (1126-1198) de saraya İbn Tufeyl tarafından takdim edilmiş ve böylece onun felsefe alanındaki çalışmalarının bizzat yönlendirilmesi ve desteklenmesi kendisi aracılığıyla sağlanmıştır. Hükümdarın teşviki ile İbn Rüşd'e, Aristotelesin eserlerini yorumlamasını tavsiye eden de İbn Tufeyl olmuştur. İbn Rüşd bu tavsiye üzerine yaptığı çalışmalarla Aristoteles'in en iyi yorumlayıcısı ve Aristoteles'i en iyi anlayan düşünür olarak tanınacaktır. Felsefeye karşı oldukça büyük merakı ve bilgisi olan hükümdar Ebu Yakub Yusuf'un İbn Tufeyl'e olan dostluk ve sevgisini, İbn Tufeyl'in öğrenclerinden biri olan tanınmış gökbilimci (astronom) el-Bitruci şöyle aktarır: Hükümdarın İbn Tufeyl'e karşı çok muhabbeti ve dostluğu var idi. Uzun müddet gece-gündüz sarayda, onun yanında kaldığını ve ortaya çıkmadığını söylerler."[3] İbn Tufeyl bu hükümdarın vefatına kadar sarayda büyük bir saygı görmüş daha sonra da yerine geçen veliahtı ve oğlunun itibarını kazanmıştır. 1186 senesinde Merrakeş'te vefat ettiği zaman hükümdar cenazesinde bizzat hazır bulunmuştur.[4]

Hükümdarların hekimliği görevini üstlenirken. zamanının büyük bölümünü sarayın zengin kütüphanesinde geçiren İbn Tufeyl, birçok bilim dalında uzmanlaşmış, özellikle tıp, felsefe, gökbilim ve şiirle uğraşmıştır. El-Bitruci'nin onu 'el-Kadı' diye anmasına dayanarak İbn Tufeyl'in bir süre yargıçlık yapmış olabileceği de belirtilir.

1. Adıvar, Adnan, İbn Tufeyl madd. Isl. Ans. 5/11, s. 829a.
2. Brockelmann, GAL, 1/460.
3. Adıvar, Adnan, İbn Tufeyl' madd. Isl Ans. 5/11, s. 829b.
4. Adıvar, Adnan, a.g.m., Isl. Ans. 5/11, s. 829b.

Tıp alanındaki eserleri ne yazık ki günümüze ulaşamamış olmakla birlikte el-Bitrucî ve İbn Rüşd'ün tanıklığı ile bu konuyla ilgili iki eserinden sözedilmektedir. İbn Tufeyl'in bir eğitici felsefî roman niteliğindeki Hayy İbn Yakzan adlı eseri bile onun tıp alanındaki yetkin bilgisini gözler önüne sermektedir. Bu eserde bir hayvanın anatomisini herkesin anlayabileceği ölçüde son derece başarılı şekilde anlatmakta ve halkı eğitmektedir. İbn Tufeyl'in gökbilim ile de ilgili orijinal düşünceleri olduğunu hatta Batlamyus'un kuramını değiştirmeyi amaçlayan yeni bir kuram geliştirdiğini yine El-Bitrucî 'Kitabül Felekiyat' adlı eserinde bildirmektedir.[5]

İbn Tufeyl'in Eğitim Anlayışı

İbn Tufeyl'e göre eğitim bir arayıştır ve 'aramak' iki yönlü bir çabayı gerekli kılar. Birincisi gözlem ve deneylerle pekiştirilen düşünme (tefekkür) ve ikincisi ise arınmadır. Düşünme, nesneler dünyasından başlayarak adım adım en yüce gerçek olan Tanrı'nın bilgisine ulaşıncaya kadar aklın bütün imkanlarını son aşamasına kadar kullanmaktır. Arınma ise ulaşılan bilginin hayata geçirilmesini sağlayan sezgiye (keşf ve ilham) ve Tanrı'da yok olmaya ulaşmak için nefsi ve ruhu veya bir başka deyişle Tanrı'nın tecelli yeri olan kalbi dünyevî ilgi ve eğilimlerden, bu tür kir ve pisliklerden temizleme çabasıdır.

Gerçek bilgi akıl ve sezgi olmak üzere iki esasa dayanmaktadır. İbn Tufeyl'e göre bilgi deneyin akıl ile ve aklın da sezgi ile uygunluğudur. İnsan gerçeğe ulaşırken hem parçalardan bütüne (tümevarım), hem de bütünden parçalara (tümdengelim) yani akıl yürütme yolunu da aşarak kendi içinde bulunan sezgi gücünü kullanma aşamalarını gerçekleştirir. Gerçek bize kendisini ancak duyuların, aldın ve ruhun özel terbiyesi (eğitimi) sayesinde açar.

İbn Tufeyl varlık kuramını İşrakî felsefesi üzerinde açıklar. Bu kurama göre varlık Tanrı'nın sürekli tecellisinden, tecellilerin somutlaşmasından oluşmaktadır ve varoluş her an yenilenmektedir. Bu olay tıpkı güneş ışınlarının taşması, dünyayı görünür kılması olayı ile simgelenebilir. İbn Tufeyl'in benzetmesiyle söylersek; evren güneşin karşısındaki ilk aynadan başlayarak bir aynalar düzeneği içinde güneşin suretinin aynadan aynaya yansıyarak, son aynadan suya yansımasından başka birşey değildir. Böyle olunca en yüce gerçeğe (Tanrı'ya veya Tanrı bilgisine) ulaşmanın en doğru yolu bu tecellileri alabilmek için insanın kalbini bir ayna gibi parlatabilmesi yani insanın maddî ve manevî pisliklerden, kirlerden arınmasıdır. Kalbi bir ayna gibi parlatılmış insanda tecelliler yansımaya başlar ve işrak (aydınlanma) olayı gerçekleşir. Özetle söylendiğinde İbn Tufeyl'in öğretisi rastyonel

5. Ülken, H. Z., İslam Felsefesi, s. 213.

düşünceden yola çıkarak keşif ve ilhama ulaşan ve bu nedenle son aşamada mistisizimle (sufilikle) çakışan bir zevk yoludur.

İbn Tufeyl öğretisiyle, uzun süre tartışmalara sebep olan başlıca üç sorunu çözümlemeyi amaçlamaktadır:

- İnsan kendi başına, hiçbir eğitim ve öğretim görmeksizin, doğayı inceleyerek düşünme yoluyla "insan-ı kamil" (yetkin insan), aşamasına ulaşabilir, insani nefs, faal akıl ile birleşebilir.

- Gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiler, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmez; yani felsefe ile din arasında tam bir uygunluk vardır.

- Mutlak bilgilere ulaşmak bütün insanların başarabileceği birşey değildir. Mutlak bilgilere ulaşmak ve hakikate yaklaşmak bireysel bir olaydır.

İbn Tufeyl bu üç sorunu eğitici felsefi romanı Hayy İbn Yakzan'da (Ruhun Uyanışı) teker teker ele alarak açmaktadır.[6]

- İnsanın kendi başına "insan-ı kamil" aşamasına ulaşabileceğini kanıtlamak üzere Ruhun Uyanışı (Hayy İbn Yakzan - Yakzan Oğlu Hayy) adlı romanın kahramanı olan Hayy'ı, bütün ömrünü geçirdiği ıssız bir adada canlandırır. Bir varsayıma göre Hayy, kimsesiz adada toprağın mayalanması sonucu kendiliğinden türemiş, diğer bir varsayıma göre de bir başka adada dünyaya geldikten sonra bir sandık içinde denize bırakılarak içinde yaşadığı ortama sürüklenmiştir.

Karnı acıkıp ağlamaya başlayan bebeği oradan geçmekte olan bir ceylan kendi yavrusu sanarak emzirip beslemeye başlar. Elli yıl içinde Hayy duyulur dünyanın somut gerçeklerinden adım adım en yüce gerçekliğin bilgisine (Tanrı'nın bilgisine) ulaşır. Bu uzun süreç içerisinde Hayy evreni, varlık kitabını gözlem ve deneylerle, kıyaslamalar ve akıl yürütmelerle çözer, varoluş nedenlerini, anlamlarını ve Tanrı ile olan bağıntılarını kavrar. Aklın imkanlarını sonuna kadar kullanıp, ruhunu ve kalbini kirlerden arıttıktan sonra yetkin insan (insanı-kamil) aşamasına ulaşır.

Yetkin insan aşamasına ulaştığı sırada, yaşadığı adaya uzlete çekilmek üzere gelen Asal ile karşılaşır. Asal mistik eğilimlere sahip olmakla birlikte vahye dayalı inancı, dini de simgelemektedir. Hayy'e konuşmayı öğreten Asal, onunla kurduğu dostluk neticesinde Hayy'e kendi bilgilerini aktarır ve kendisi de Hayy'ın bilgilerini öğrenir. Böylece ikinci tezini ispatlamayı amaçlayan İbn Tufeyl, Hayy ve Asal'ın bilgilerinin birbirleriyle çelişmediğini yani akıl gücüyle öğrenilen felsefe ve vahiy ile öğrenilen din bilgisinin aslında birbirleriyle uyum içerisinde bulunduğunu göstermek üzere, Hayy'e, Asal'ın aktardığı bütün bilgileri onaylatır. Çünkü iki bilgi arasında bir aykırılık yoktur; iki bilgi, aynı gerçekliğin farklı iki formundan başka birşey değildir.

---

6. İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışı, ya da Hayy Bin Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, s. 14 (çev. N. Ahmet Özalp). İnsan Yay. İst. 1985.

İbn Tufeyl üçüncü tezini kanıtlamak için Hayy'ı toplumsal bir sınavdan geçirir. Asal, yaşadığı ada halkının durumundan sözedince, Hayy, oraya gìderek insanları uyarmaya ve ulaştığı gerçekleri onlara aktarmaya karar verir. Birlikte Asal'ın adasına gittiklerinde, Hayy insanlara dünyanın gerçek yüzünü, dünya hayatının geçici bir oyundan başka birşey olmadığını, asıl olanın öte dünyaya hazırlanmak olduğunu; yani Tanrının bilgisine ulaşmaya çalışmak gerektiğini anlatmaya çalışırsa da hiçkimse onun sözlerini dikkate almaz, emekleri boşa gider. Çünkü insanların yaratılışı, yapısı, yetenekleri birbirlerinden çok farklıdır ve yüce gerçekliklere ancak çok az sayıda üstün yaratılışlı insanlar ulaşabilirler. Hayy bu gerçeği de anladıktan sonra Asal ile birlikte tekrar kendi adasına döner ve yaşamlarını bildikleri doğrultusunda sürdürmeye devam ederler.

İbn Tufeyl bu öğretici romanıyla; insanın oluşumunu, insanı ve doğayı bir yandan "kendinden türeme" ile açıklamaya çalışırken diğer bir varsayıma göre de skolastik yeni Platonculuğun tabiat ve akla uygun görüşüyle bağdaştırmaya çalışmıştır. Bu ikinci görüşle filozof doğmuş bir adam; yani yetenekleri ve alıcı gücü üstün, ruhu ve kalbi bir ayna kadar berrak olabilecek bir insan, hiçbir öğrenim görmeden, aklı ve doğanın ilhamıyla, deneyleriyle Yeni Platoncu doktrine kolaylıkla ulaşabilir.

İbn Tufeyl daha önce belirtmeye çalıştığımız üzere öncelikle bir tıpçı ve dolayısıyla çok iyi bir tabiatçıdır. Teorilerini pratikle birleştirmesini bilen bir düşünürdür. Bu özelliklerinden dolayı kaleme aldığı felsefî eğitici romanında da halkı, hem tıp hem felsefe yönünden elinden geldiği ölçüde aydınlatmayı amaç edinmiştir. İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışında Hayy İbn Yakzan'ın yaşam deneyimleri sayesinde doğal, kendisi ve çevresiyle barış içinde, evrenin bütünsel düzeni ile uyumlu ideal bir yaşam tarzını somutlaştırmaktadır.

İbn Tufeyl öğretisinde insanın oluşumunu kendisinden önceki filozofların da bildirdiği üzere iki varsayıma dayandırmıştı: Birinci varsayıma göre insanın "...(romandaki Yakzan oğlu Hayy'ın) anasız, babasız, salt topraktan türediğini savunanlar onun türeyişi ve oluşumu hakkında doğa felsefecilerinin (tabiatçılar) bir bebeğin ana rahmindeki oluşumu hakkında söyledikleri, açıkladıkları hiçbir noktayı savsaklamadan kuramlarını tamamlamaktadırlar. Kuramlarının temel dayanağı da insanın oluşumu için zorunlu olan kemik, deri, damar ve diğer tüm şeylerin oluşum yeti ve yeteneğinin mayalanmış çamur kütlesinde bulunduğu varsıyımıdır. Çocuğun oluşumu tamamlandıktan sonra kendisini kuşatan balçık rahim yarılır ve çocuk anadan doğar gibi doğar. Üzerindeki çamur tabakası güneşin etkisiyle kuruyup dökülünce çocuk ortaya çıkar."[7]

---

7. İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışı, ya da Hayy Bin Yakzan'un Olağanüstü Serüveni, s. 59-60 (çev. N. Ahmet Özalp) İnsan Yay. İst. 1985.

Bazı yorumculara göre Hayy'ın bu oluşumunu,[8] İbn Tufeyl, Kur'anın ilk insanın yaratılması ile çocuğun ana rahmindeki oluşum biçimini birleştirerek tasarlamıştır. İlgili Kur'an ayetlerinden bazılarının verilmesiyle konu daha iyi kavranılacaktır: "Biz insanı kuru, üzerinden yıllar geçmiş eskimiş, siyah, özlü çamurdan yarattık" (15/26), "Rabbin meleklere: "Ben kuru, üzerinden yıllar geçmiş, eskimiş, siyah çamurdan bir insan yaratacağım. Onun yaratılışını tamamlayıp ruhumdan üflediğim zaman ona secde edin" demişti (15/28-29) "İnsanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yarattı." (55/14), "Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirdi" (71/17), "Oysa O sizi çeşitli aşamalardan geçirerek yaratmıştır" (71/14) "Sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra kan pıhtısından yaratan, sonra erginlik çağına ulaşmanız, sonra da yaşlanmanız için sizi bebek olarak dünyaya getiren O'dur." (40/67) "Sizi annelerinizin karınlarında üç karanlık içinde yaratmadan yaratmaya geçirerek yaratmaktadır." (39/6), "Sizi adi bir sudan yaratmadık mı. Onu sağlam bir karar yerine koyduk, belli bir süreye kadar. Ölçtük, biçtik. Ne güzel biçim vereniz biz." (77/20,23). Rivayete göre Tanrı Adem'i yaratmayı dilediği zaman melekler yeryüzünün her yerinden birer örnek toprak toplayarak göğe çıkarır veya Mekke ile Taif arasında bir yere bırakırlar. İyice karıştırılan toprak üzerine kırk gün yada kırk yıl hüzün yağmurları arkasından da bir gün yada bir yıl mutluluk ve sevinç yağmurları yağdırılır. Toprak siyah ve kokuşmuş çamur (hame), yapışkan çamur (tin-i lazip) aşamalarından geçtikten sonra Tanrı Adem'in gövdesini şekillendirir. Gövde güneş altında uzun süre bekler ve dokunulduğunda ses veren kurumuş çamur (salsal) durumunu alır. Bundan sonra Tanrı gövdeye ruhundan üfler. Adem cennetten çıkarıldıktan sonra Hind'e, bir rivayete göre de Seylan (Serendib) adasına konulur. Yakzan Oğlu Hayy'ın türediği ada da Hind adalarından biri (kimilerine göre Seylan adası)'dir. Adem'e ilişkin bu bilgiler daha çok İslam öncesi geleneklere dayanmakla birlikte İslam bilgin ve tarihçileri tarafından da büyük ölçüde kabul görmüş ve nakledilmiştir. İbn Tufeyl bu birinci varsayımına karşılık insanın oluşumunu aktardığı ikinci varsayımını şöyle belirler:

"Kimileri de kendinden türemenin saçmalığını öne sürerek Yakzan Oğlu Hayy'ın dünyaya gelişine ilişkin şu öyküyü anlatmışlardır: Yakzan Oğlu Hayy'ın ortaya çıktığı adanın karşısında ikinci bir ada daha vardır. İnsanların yaşadığı son derece büyük, zengin ve bayındır bir adadır bu. Bu ada kendini alabildiğine beğenmiş, zorba ve çok kıskanç bir sultan tarafından yönetilmektedir. Sultanın çok güzel bir kızkardeşi vardır. Kız evlilik çağına erdiği halde sultan evlendirmekten kaçınmaktadır sürekli. Çünkü kardeşine kimseyi denk bulmamaktadır. Sultanın kızkardeşi akrabalarından Yakzan adlı bir genci sevmektedir. Fakat korkusundan açığa vuramamaktadır. Aşk engel tanımaz ve korkudan baskın çıkar. Bir gün iki

8. İbn Tufeyl a.g.e. s. 60/dipnot. Ayrıntılı bilgi için Taberî Tarihine bakılabilir.

sevgili törelerine uygun biçimde gizlice evlenirler... / Zamanla bir çocukları olur ve adını Hayy koyarlar. Ancak bu gizli evliliğin duyulmaması için bebek su almayan bir sandığa sıkıca kapatılarak denize bırakılır.[9]

Bu ikinci varsayımda da İbn Tufeyl öykünün birçok motifini Kur'andan almıştır. Hayy'ın bir sandık içinde suya bırakılması Musa'nın suya bırakılmasını hatırlatmaktadır." Firavun İsrailoğullarının yeni doğan erkek çocuklarını öldürüyordu. Musa doğunca annesi, diğer erkek çocuklar gibi kendi oğlunun da öldürüleceğini bildiğinden üzüntüye kapılınca; "Allah;" "Ey Musa, istediğin sana verildi, dedi. Zaten sana başka bir defa da iyilikte bulunmuş ve annene vahyedilmesi gerekeni vahyetmiştik. Musa'yı bir sandığa koy da suya bırak. Su onu kıyıya atar. Bana da, ona da düşman olan biri onu alır. Ey Musa, gözünün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım" (Taha: 36-39). Annesi Musa'yı bir sanığa koyup suya bıraktı. Su sandığı Firavunun bahçesine getirdi. Firavun ve eşi Asiye Musa'ya sevgi duyarak yanlarına aldılar. Musa böylece Firavunun sarayında büyüdü."[10]

İbn Tufeyl insanın meydana gelişini iki varsayımdan yola çıkarak anlatmakla birlikte asıl olarak ilk varsayımına ağırlık vermekte ve Hayy'ın kimsesiz bir adada topraktan mayalanarak; sıcak, soğuk, ıslaklık ve kuruluk gibi niteliklerin karışmasıyla ortaya çıktığında ısrar etmektedir. İbn Tufeyl, Hayy'ın, Ekvator'un altında bulunan Hind adalarından birinde anasız ve babasız olarak hayata geldiğini savunmakla adeta biyoloji terminolojisi ile söylersek generasyon spontan (generation spontenèe)'dan bahsetmektedir. Onun bu görüşüyle sami dinlerin birleştiği görüş olan; insanın Adem ile Havva'dan üremesi arasında anlaşılacağı üzere esaslı bir ayrılık bulunmaktadır. Dinlerin inancına göre bir ilk erkek olan Adem ve ilk kadın Havva'yı Tanrı yaratmış ve insan nesli onlardan türemiştir. İnsanın, havadaki ılımlılık (itidal) ve yaşlık (nemlilik) derecesinin belirli şartlar altında karışmasından meydana geldiğini hiçbir din alimi kabul etmez. Oysa İbn Tufeyl, bu varsayımını Antik düşünceden beri kabul edilen felsefî anlayışa uygun olarak uzun uzun anlatmakta ve halkı eğitmeye, din açısından değil, felsefî açıdan yaklaşmaktadır.

İbn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzan adlı felsefî romanı; natüralist bir ahlakı ve kendiliğinden oluşmuş bir insan temasını işlediği halde, inanca karşın doğal bir eğitimi savunmakla Jean Jacques Rousseau öğretisinden çok daha ileri gittiği halde zamanının anlayışı tarafından yargılanmamıştır.

Bilindiği üzere Antik inanışa göre bütün nesnelerin meydana gelişi, evrenin temel öğeleri olan toprak, su, hava ve ateş'in çeşitli oranlarda karışmasıyla ortaya çıkmıştır. En basit bir cansız varlıktan, en gelişmiş varlık olarak kabul edilen bütün varlıklar bu dört öğenin çeşitli nicelikteki birleşiminden oluşmuştur. Öğele-

9. İbn Tufeyl a.g.e., s. 52.
10. İbn Tufeyl a.g.e., s. 52 dipnot.

rin en yetkin birleşiminden insan bedeni meydana gelmiştir. Aristoteles'e göre dört temel öge, dört temel niteliğin etkisiyle oluşmuştur; ateş sıcakla-kurunun, hava sıcakla-yaşın, su yaşla-soğuğun, toprak soğukla-kurunun karışımından ibarettir.

İbn Tufeyl bu niteliklerin uyumlu şekilde karışıp kaynaşmasından evrendeki en üstün varlık olan insanın meydana gelişini şöyle anlatır:"Adanın bir yerinde bir miktar toprak zaman içinde mayalanmış hamur durumunu alır. Bu çamur giderek öyle bir kıvam"a erer ki, sıcak kısmı soğuk kısmına, kuru bölümü yaş bölümüne iyice karışır. Bu nitelikler birbiriyle öylesine kaynaşır ki, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk arasında tam bir uyum ve denge oluşur. Mayalanan çamur oldukça büyük bir kütledir. Kütlenin bölümleri arasında birleşim ayrımları, dolayısıyla insan doğasına uygunluk ve dört sıvının-kan, balgam, safra ve sevda/meni oluşumuna yetenek kazanma bakımından ayrımlar ve aykırılıklar vardır."[11] Organizmanın canlılığını sağlayan bu dört sıvı eski fizyologlara göre insanın karakterini dahi belirlemektedir.

"Kütle içinde en yetkin birleşim, yani en uyumlu ve insan doğasına en çok benzeyen bölüm orta kısmıdır. Kütlenin en yetkin birleşim ve en uyumlu doğaya sahip olan orta kısmı zamanla gebe kalmışcasına kabarmaya, şişmeye başlar. Çünkü çamur mayalanma ve özlülenmenin son aşamasına varmış, içinde çok sayıda hava kabarcığı oluşmuştur. Oluşumları tamamlanan kabarcıklar tam ortalarından ikiye ayrılırlar. Ortada kabarcıklarla çevrili bir boşluk meydana gelir. Bu yuva içinde kendisine uygun ve son derece uyumlu havai (göksel) bir cisimle dolu küçük bir kabarcık oluşur. Çamur geçirdiği bu oluşumlardan sonra ruhu kabule hazır duruma gelmiştir. Bunun üzerine Tanrı'ya ilişkinliği ve özgünlüğü nedeniyle "Tanrı emri" olarak anılan ruh, yuvanın ortasındaki küçük kabarcığı dolduran ince (latif) cisimle bir daha ayrılmayacak biçimde birleşir... Güneş doğduğu zaman her cisim nasıl kendi yeteneğine göre ondan pay alıyorsa, her nesneye, her varlığa da ruhtan bir pay düşer."[12]

Canlılık fonksiyonu olarak kabul edilen ruh (nefs) ancak yetkin biçimde karışmış varlıklarda kendini gösterir. Ruhu bu bağlamda açıklamaya çalışan İbn Tufeyl Aristoteles'ten beri bilinen şekliyle nefsi; bitki nefsi, hayvan nefsi ve insan nefsi olmak üzere üç kısımda irdeler. Ona göre bitkiler gibi ruhu (nefsi) alma, kabul etme yeteneği az olan cisimler, ruhtan ancak büyüme beslenme ve çoğalmalarını sağlayacak kadar pay alırlar.

Hayvanlar gibi ruhu kabule daha yetenekli olanlar üzerinde ruhun etkileri yoğun biçimde açığa çıkar. Hayvanlar arasında da ruhu sınırsız ölçüde alarak ve bu-

11. İbn Tufeyl, a.g.e. s.54-55.
12. İbn Tufeyl; a.g.e., s. 56-57.

nunla da kalmayıp ruhun biçim ve niteliklerini temsil eden insan türü vardır. Bu ruh eğer insan doğasında bulunan diğer biçimlere baskın gelecek tarzda gelişirse, bu takdirde insan tıpkı ışığı alıp toplamada en yetkin olan ve karşısına gelecek nesneleri aydınlatıp yakabilecek konumda bulunan merceksel ayna'ya benzer.

İşte bu şekilde oluşup yetkin bir kıvama gelmiş olan insan, içinde oluştuğu evreni tanıyıp öğrenmede, deneyimleri ve sadece kendi düşüncesiyle yol alır. İbn Tufeyl bu öğrenme aşamalarını insanın gelişmesiyle paralel olarak yedişer sene aralıklarla yedi defa yedi yıl şeklinde anlatmaya çalışır. Başka bir insanın öğreticiliği olmaksızın, yılın haftaları ile de ahenkli bir biçimde yedi yıllık dönemlerle 49 yaşına kadar, bir insanın öğrenebileceği her şeye kendi kendisine ulaşması bir bakıma natüralist filozof Ebu Bekir Razi (ö. 925) nin felsefesini hatırlatmaktadır. Ebu Bekir Razi de bir insanın peygamberler dahil hiçbir öğreticiye gerek kalmaksızın, sadece kendi aklı sayesinde en yüce gerçeklere ulaşabileceğini belirtir.

İbn Tufeyl'in, insanın doğal gelişim ve eğilim süreçlerine göre eğitimini 7 ana kademe halinde geliştirmesi bir yandan da Jean Jacques Roussea'unun bu gelişim aşamalarını 5 kademe içerisinde işlemesine benzer. Aynı şekilde Bertrand Russell da ilk yıl eğitiminden başlayarak anaokulu ve ondört yaşına kadar eğitimle üniversite yıllarındaki eğitimi farklı niteliklerde anlatmışlardır. Ancak İbn Tufeyl ile J. J. Rousseau tabiat içinde doğal eğitimi savunurken aralarındaki fark, İbn Tufeyl'de bir başka insan olarak öğretmenin olmaması, insanın sadece tabiat aracılığıyla ve kendi doğal yatkınlıklarıyla eğitilmesidir.

İbn Tufeyl yedişer yıllık süreçlerde, tabiatın kucağındaki yalnız bir insanın eğitilme aşamalarını ayrıntılarıyla anlatır:

1) 0-7 yaş arasında ilk iki yıl kendisine bakan bir ceylan tarafından emzirilen ve güvenlik içinde olan çocuk dişlerinin çıkması ve yürümeye başlamasıyla birlikte artık barınaklardan çıkıp otlamaya ve meyve toplamaya çalışır. Yaradılışındaki özelliklerden dolayı etrafında olan hayvanların ve kuşların sesini taklit edip onlara öykünmeye başlar.Onların haykırışlarını, bağırışlarını, birbirlerine seslenişlerini ve bazı özel durumlarda çıkardıkları kendilerine özgü tüm sesleri öğrenir. Bu sayede yabanıl hayvanlarla yakınlık kurar ve onlarla oyunlar oynar. Herbirinin özelliklerini iyice öğrenerek birbirlerinden ayırmaya başlar. Yalnız kaldığı zamanlarda hayvanların, kuşların biçim ve imgelerini kafasında canlandırır ve üzerlerinde düşünerek bazılarına sevgi, bazılarına ise sevgi duymadığını hayretle farkeder. Hayvanları ilgiyle izleyip, onlar hakkındaki gözlemleri sonucu, kendisi ile hayvanlar arasındaki ayırımın bilincine varır: Hayvanlar tüylü, kıllı veya yünlüydüler, hepsi de kendisinden güçlüydü ve daha hızlı koşuyorlardı. Gerektiği zaman kendilerini savunabilecekleri boynuz, diş, tırnak ve pençe gibi doğal

silahlara sahiptiler, kendisi ise bunların tümünden yoksun ve dolayısıyla onlara göre daha zayıf ve güçsüzdü. Hayvanlarla arasındaki farklardan birinin de onların doğal olarak örtülü olmaları, gizlenmesi gereken yerlerinin kuyruk ve benzeri ile örtülü olduğunu gördü. Kendisinin bunlardan yoksun olması üzülmesine ve utanmasına sebep oldu. Böylece kendisinde utanma duygusu belirdi. Bu sorununa çözüm getirmek üzere sarmaşıklar, yapraklar gibi kısa sürede kuruyup dökülen bitkilerden bir kuşak yaparak beline bağladı. Daha dayanıklı olabileceğini düşündüğü şeylerle örtünmeyi denediyse de bunların tümü kısa bir zaman sonra aynı akıbete uğruyordu. Bu arada ağaç dallarından kendisine bir sopa yapıp, ucunu sivrilterek zayıf hayvanları avlamaya ve saldırganlara karşı da korunmaya başladı. Yaptığı bu ilk ilkel aletle kazandığı beceri, kendisine diğer hayvanlar arasında ayrıcalık kazandırıyordu. Ellerinin diğer hayvanların ellerinden daha üstün ve becerikli olduğunu farketmesiyle, daha önceleri gıpta ettiği, kendisinde de olmalarını istediği hayvanlarınkine benzer doğal araç ve silahlara gereksinimi olmadığını anladı. Gerekli şeyleri düşünebilir ve elleriyle de yapabilirdi. Ibn Tufeyl bu son sözleriyle insan bilincinin, ellerinin gelişmesiyle paralel olarak geliştiğini söylemek istemektedir.

2) 7-14 yaş arasında; adada tek başına yaşamakta olan çocuk yaşı yediyi geçtiğinde örtünmek amacıyla sarmaşıkları yenileyip durmaktan usanıp ölen hayvanların kuyruklarını kullanmayı düşünür. Ne var ki hayvanların leşlerden iğrendiklerini bildiği için bu düşüncesinden hemen vazgeçer. Bir gün ölmüş bir kartal bularak, hayvanların bundan ürkmediğini farkedince kartalın kanatları ve kuyruğunu örtünmek amacıyla kullandı. Bu yeni kıyafeti hayvanlar arasında kendisine ayrıcalıklı bir yer kazandırdı. Birlikte yaşadığı ceylandan başka diğer hayvanlar kendisinden çekinmeye ve ürkmeye başladılar.

Ceylan iyice yaşlanıp güçten düşünce bu kez de çocuk onu gözetip doyurmaya başladı. Ceylanı güzel otlu ve bol yemişli yerlere götürüyor, meyvelerin en tatlısını ve güzelini ona yediriyordu. Ne var ki çocuğun gösterdiği bütün özene karşılık her geçen gün ceylan biraz daha zayıflayarak sonunda öldü. Hareketsiz yığılıp kalan ceylanın başında onu tekrar harekete ve yaşama döndürebilmek için elinden gelen herşeyi denemeye başlayan çocuk, önceki bir takım deneyimlerinden yola çıkarak, ceylanın organlarını çalıştırmayan temel etkeni aramaya başladı. Bu engeli ortaya çıkardığında ceylanın tekrar yaşayacağını umuyordu. Önceki kendi deneylerine göre gözlerini yumduğunda ya da önüne bir engel geldiğinde göremiyor fakat gözünü açtığında ya da önündeki engeli kaldırdığında tekrar görüyordu. Burnunu sıkıştırdığı zaman hiçbir kokuyu alamıyor, bırakınca yeniden ko-

kuları almaya başlıyordu. Yine kulaklarına parmaklarını sokunca duyamıyor, parmaklarını çekince eskisi gibi duyuyordu. Ancak ceylanda görülen hareketsizlik sadece bir organında ve bir duyusunda değil bütün vücudunda belirmişti. Ceylanın tüm gövdesinin hareketsiz kalması üzerine şöyle düşünmeye başladı: Gövdenin içinde gözle görülmeyen gizli bir organ olmalıydı ve diğer bütün organlar canlılıklarını ondan almalıydılar. Hastalık ve engel o organda bulunmalıydı, bunun üzerine sözkonusu organın gövdenin neresinde bulunabileceğini araştırmaya başladı. O zamana kadar görmüş olduğu ölü hayvan gövdelerinin hemen tümünde, içlerinde başka organları barındırabilecek kafa, göğüs ve karın olmak üzere üç bölüm olduğunu düşündü. Bu durumda gövdenin canlılık merkezi bu üç organın birisinin içinde olmalıydı. Hayvanlarla kavga ettiği zaman onların kavga sırasında en çok göğüs kısımlarını koruduklarını hatırladı ve ceylanın hastalanan organının göğsü içinde bulunduğu kanaatine kapıldı. Ceylanı incitmekten çok korktuğu halde, onu tekrar eski canlı durumuna getirmek isteği baskın olduğundan, zaman geçirmeden ceylanın göğsünü açmayı ve içinde bulunan organı incelemeyi kararlaştırdı. Sert ve keskin taşlardan, kurumuş dallardan bıçağa benzer araçlar yaparak ceylanın göğüs kısmını yardı. Akciğerleri ve yüreği gördü. İbn Tufeyl bir hayvanın anatomisini en ince ayrıntılarına varıncaya kadar bu yaşlardaki bir çocuğun kendi kendine öğrenebileceğini göstermek amacıyla, hayvanın bütün organlarını tasvir ederek, kitabı okuyan herkesi de aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Gövde tamamen bozulduktan sonra, onu tekrar eski canlı haline getiremeyeceğini anlayan çocuk, gövdeye can veren şeyin ne olduğu üzerinde düşünmeye başladı. Gövde, kendisine canlılık veren ilkenin ancak bir aracı olmalıydı. Zamanla cesed kokuşmaya başladığında, bundan tiksinti duydu. Tam bu sıralarda iki karganın dövüştüğüne ve bu dövüş sırasında ölen karganın diğeri tarafından ayaklarıyla açtığı çukura gömüldüğüne tanık olunca kendisi de bu yöntemi uyguladı. Bu arada, kargaların bile uyguladığı bu yöntemi kendisi düşünemediği için utanç duydu. Zaman geçtikçe hayvanların ve bitkilerin özelliklerini, türlerini daha iyi incelemeye ve öğrenmeye başladı.

Gözlemleri ve aklı sayesinde fizik dünyadaki nesneleri birbirleriyle kıyaslayarak onları madenler, bitkiler ve hayvanlar olarak sınıflandıran Hayy, kendi cisminin de bütün nesnelerde ortak olduğu sonucuna varır. Nesneler arasındaki farkın kendilerine özgü fonksiyonlarından kaynaklandığını düşünür. Bu onu her nesne sınıfının kendine özgü bir nefsi veya formu olduğu neticesine götürür. Bununla birlikte nefsin idrak edilemeyen bir varlığa sahip oluşu, sonunda onu cisimlerin özgür davranışlarının etken bir sebebi olan, zo-

runlu ve cisim olmayan bir varlık düşüncesine ulaştırır. Burada önemli olan nokta Hayy'de teknik deneyim ve tecrübe ile kurulmuş olan bilginin üzerindeki soyutlara, genel kavramlara ait aklî bilginin meydana gelmesidir. Etrafındaki cisimlerin bir yer kapladıklarını, hareket ettiklerini, olayların birbirine sebeplik bağı ile bağlandıklarını ve bu sebepliliğin sonsuzca uzadığını düşünmeye başlar. Daha da ileri götürdüğü akıl yürütmeyle bütün bu sonlu ve ölümlü varlıkların ötesini düşünmeye başlayarak metafiziğe yönelir. İbn Tufeyl çocuğun öğrenim yönteminin böylece teker teker nesnelerden tümel kavramlara ulaşma olarak tümevarım şeklinde olduğunu açıklamaktadır.

Hayy'ın en büyük tecrübesi ateş'i keşfidir. İbn Tufeyl bu aşamada eski Arap ve Yunan felsefesi ile İran'ın eski dini Zerdüştlüğün tesiri altında kalır gibidir. Ateşi ilk defa gören çocuk çok şaşırır fakat yaradılıştan kendisinde olan yüreklilikle elini ateşe uzatır. Yakıcı özelliğinden dolayı ateşi eliyle tutamasa da, ateşin muhteşem güzelliğinden kendini alamayarak bir dal parçasını tutuşturup barınağına götürür ve devamlı bir surette gece gündüz besleyip özenle korur. Ateşin geceleri bir bakıma güneşin yerini tutması, mağarayı ısıtıp aydınlatması ateşe bir tutku ile bağlanmasını sağlar. Ateşin o zamana kadar gördüğü şeylerin en değerlisi, en yücesi olduğuna karar verir. Alevlerinin gökyüzüne doğru hareket etmesi ateşin seyrettiği gökcisimlerinden olduğunu düşündürüyordu kendisine. Zamanla yiyecekleri de ateşte pişirip yemeye başladı. Ateşin bu kadar iyi ve yararlı etkilerini gördükçe, her nesneyi yakıcı, ayrıştırıcı gücünü gözlemledikçe, Hayy'ın ateşe duyduğu sevgi ve ilgi aşırı boyutlara ulaşarak kalbinde kök saldı.

3) 14-21 yaş arası ateşin üstün özelliklerini gören Hayy, canlılık ilkesinin de ateş olabileğini düşünmeye başladı. Gerçekten de hayvanların bedenleri canlı iken sıcak, öldükten sonra da soğuk oluyordu. Canlı hayvanlardaki bu durum hiç değişmeden düzenli bir şekilde sürüyordu. Kendi vücudunun da daima sıcak olduğunu görüyordu. Ceylanın ölüm nedenini anlayabilmek için bu sefer yeni avladığı bir hayvanın yüreğinin sol tarafına baktı ve ceylanın yüreğinde boş bulduğu bu gözün, beyaz sise benzer buharlı bir hava ile dolu olduğunu gördü. Yürek sıcaktı. Hayvanlar üzerindeki bu deneyimlerini o kadar ısrarla ve dikkatle sürdürdü ki zamanla anatomi (gövdebilim) de büyük hekimlerin ustalık derecesine erişti ve şunları düşünmeye başladı: "Hayvanlar birçok değişik organa, çeşit çeşit duygu ve davranışa sahiptiler. Ne var ki bunlar tek bir kaynaktan doğarak diğer organlara dağılmak üzere bölünen hayvansal ruh nedeniyle bir sayılırlar. Bütün organlar hayvansal ruhun ya yardımcısı yada taşıyıcısıdırlar..."[13]

13. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 80.

Hayvansal ruh ve canlandırıcı ruh deyimlerindeki "hayvansallık" (animalium) gibi canlandırıcılık anlamındadır. Ruh adıyla anılmakla birlikte özdekseldir. İnce bir cisimdir ve bulunduğu yer yürektir, damarlar aracılığıyla gövdenin diğer bölümlerine yayılır. İnsan ve hayvanlarda ortak olarak bulunan bu ruh Descartes'e göre kandan çıkıp sinirlerde ve beyinde dolaşan gayet ince bir özdektir. Bacon da ruhu; "Bedende kapalı, hayvanların yüksek türünde başa konulmuş ateş ve hava karışımı bir soluk" olarak tanımlar.

İbn Tufeyl Hayy'ın deneyimleri sonucu, canlılık veren ilke olan ruhun gövdeden ayrılmasıyla yaşamın ölüme dönüşeceği fikrini edindiğini belirtir. Bu tek ilke olan ruh bütün duyu organlarının ve iç organların işlevlerini yerine getirmesini sağlar. Böylece Hayy'de beyinde de ruhun olduğu; zira beynin bir dağıtım merkezi bulunduğu düşüncesi oluşur.

Hayy 21 yaşın sonuna yaklaşırken bunca yılın deneyimleri sonucunda pekçok şeyi öğrenmiş, yaşamını güzelleştirip rahatlatmak için doğanın kendisine sunduğu imkanlardan olabildiğince faydalanır olmuştu. Artık kırlangıçlardan öğrendiği yapı tekniğiyle inşa ettiği güzel bir barınağı, yiyecekleri koruduğu bir ambarı, ateşten faydalanarak yaptığı alet ve silahları, evcil hayvanları, hayvan derilerinden ve çeşitli bitkilerin liflerinden dokuduğu elbiseleri, ayakkabıları vardı. Çevresinde yaptığı bütün gözlemler ve araştırmalar sonucunda edindiği bilgilerle bütün bu işlerde kısa sürede beceri ve ustalık kazanmıştı.

4) 21-28 yaş arasında Hayy gündelik yaşamını düzene sokmuş, teorik düşünce alanına iyice girmişti. Varlığın özü sorunuyla ilgilenmeye başlamıştı. Oluş ve bozuluş evrenindeki varlıkları, taş, toprak maden, bitki ve hayvanlarla bunların türlerini, niteliklerini,suyu, buharı, kar, dolu ve dumanla alevi, koru, ısıyı araştırmaya başladı. Bütün bunlardaki ayrı ayrı nitelikleri, birbirlerine olan etkilerini, birbirleriyle uyuşan veya çelişen hareketleri gözlemledi. Evrendeki çokluğun ve bu çokluk içindeki birliğin farkına vardı. Sıcak olanların soğuyup, soğuk olanların ısındığını, suyun buhara, buharın suya dönüştüğünü, yanan nesnelerin kor, kül, yalım (alev) ve duman olduğunu, bir engelle karşılaşan dumanın yeniden yerel bir nesne durumuna geldiğini gördü. Bütün bu gözlemlerinden sonra, tüm nesnelerin canlı ve cansızlar dahil bir tek nesne durumuna ulaştığını fark etti: Tüm nesneler birdi. Birbirlerinden ayrıldıkları yan sadece bazılarının değişik eylemlerde bulunmasıydı. Ayırdetmeye çalıştığı şey, bu eylemlerin o nesnelerin kendilerinden mi kaynaklandığı, yoksa başka bir nedenden mi oluştuğuydu. Nesneler üzerindeki gözlemlerini yoğunlaştırdığında, nesnelerin doğal olarak iki devinim içerisinde olduklarını gördü. Duman, alev ve hava gibi

nesneler yukarıya, su, bitkiler, hayvanlar gibi yerel nesneler aşağıya doğru hareket halinde idiler ve kendilerini alıkoyan bir engel olmadığı sürece cisimler bu iki doğal devinimi sürdürüyor, hiçbir zaman durağanlık sözkonusu olmuyordu. Sonra cisimleri birbirlerinden ayıran formlar (biçim, suret) üzerinde düşünmeye başladı. Biçimler, cisimlerin kendilerine özgü eylem ve etkilere yatkınlığından başka bir şey değildi. Cisimlerin biçimleri Hayy'ın anlaşılır evrenden ulaştığı ilk bilgidir. "Çünkü biçimler duyularla değil, ancak akıl yoluya kavranabilir."[14] Hayy, yaptığı akıl yürütmeler yoluyla, hayvansal ruhun yani canlılık ilkesinin üzerindeki bilgilerini de gün geçtikçe daha bir açıklığa kavuşturuyordu: Ruhun özü ve gerçekliği, cisme eklenerek ona duygu, hareket ve algı gibi kendine özgü türlü türlü eylem ve etki yeteneği kazandıran cisimlikten başka bir nitelikti. İşte bu nitelik hayvansal ruhun türel biçimi ve kendini diğerlerinden ayıran özgül ayrımdır. Bu özgül ayrım nedeniyle her nesnede gözlemlenen kendine özgü hareket ve etkiler ortaya çıkar.Bu özgül ayrımlara 'doğa' demek de mümkündür. Oluş ve bozuluş içinde olan tüm varlıkları incelediğinde bozuluşun cismin maddesinde değil, biçiminde meydana geldiğini farketti. Nitekim suyun buharlaşarak ısınmasıyla havaya, havanın şiddetli soğuk nedeniyle yoğunlaşmasıyla kara dönüşmesi bu anlamda bir bozulmaydı. Her eylem ve olayın ilke ve ilk nedeni olan zorunlu ve bağımsız bir öznenin varolması gerektiğini düşünmeye başlayan Hayy, henüz duyulur dünyadan kopamadığı için özneyi de duyumlar yönünde aramaya başlar. Üstelik onun bir yada çok olduğu konusunda da kesin bir yargıya henüz varamadığında Hayy yirmisekiz yaşına ulaşmıştı.

5) 28-35 yaş arası: Hayy, yaratıcı özneyi tanıma konusunda aradığını yerel cisimlerde bulamayacağını anlayınca tekrar gökler ve gök cisimlerini incelemeye başladı. Sonluluk ve sonsuzluk üzerinde düşünerek, gözlemlediği her nesnenin sonlu oluşundan hareketle, sonsuz bir cismin varlığının akılla bağdaşmayacağına kanaat getirdi. Hayy bu konuda şöyle bir akıl yürütmede bulundu: Göğün ve gök cisimlerinin bana bakan yanlarının sonlu olduğunu kuşkuya yer bırakmayaak bir açıklıkla görüyorum. Kuşku duyduğum karşıt yönlerinin sonsuza değin uzaması da imkansız ve saçmadır. Bunu anlamak için göğün duyumsadığım sonlu yönünden başlamak üzere diğer yönde sonsuzca uzayan iki çizgi varsayalım. Bu çizgilerin birisinden belirli bir parçayı keserek çıkaralım. Sonra, bir parçasını çıkardığımız çizginin ucunu diğerinin ucuyla çakıştırarak sonsuz sanılan yönde izleyelim. Eğer o yön gerçekten sonsuz ise birisi eksik, diğeri tamam iki çizginin sonsuzca

14. İbn Tufeyl (a.g.e., s. 95).

uzaması gerekir. Yani eksik çizginin diğerine eşit olması gerekir. Bu ise saçmadır, akıl dışıdır. Eğer eksik çizgi sonsuza değin sürmez, bir yerde sona ererse, sonlu demektir. Öyleyse kendisinden parça çıkarılmayan diğer çizgi de bir süre sonra sona erecek, dolayısıyla o da sonlu olacaktır. Bu kanıt gösteriyor ki, kendisinde böylesi çizgiler varsayılabilecek cisimler sonludur, sınırlıdır. Bütün cisimler için böylesi çizgiler varsayılabileceğine göre buradan tüm cisimlerin sonlu olduğu gerçeği ortaya çıkar..."[15]

Hayy, sadece kendi yetenekleri sayesinde ulaştığı, ortaya koyduğu bu tür kanıtlar yardımıyla göğün sonluluğunu, sınırlılığını kuşkuya yer bırakmayacak biçimde kanıtlar.İbn Tufeyl'in, alemin sonluluğuna ilişkin bu kanıtı El-Kindî'nin aynı konudaki kanıtlarına çok benzemektedir. Yıldızların doğuş ve batışlarındaki düzenin ve birlikteliğin bütün zamanlar için geçerli olduğu sonucunu çıkararak buradan da göğün yuvarlak olduğu düşüncesine ulaştı. Hayy, oluş ve bozuluşların meydana geldiği yeryüzündeki cisimleri teke indirgeyen, tek birşey gibi değerlendirmesini sağlayan düşünüş biçimiyle gökler ve gökcisimlerinin de aynı şekilde birleşik olduğu sonucuna vardı. Bütün gökler de içerdikleriyle birlikte bağımsız bir özneye muhtaç tek bir şeydi.Bu varsayımından sonra evrene bir bütün olarak bakmaya ve onun bütünlüğünü kabul etmeye başladı.

Artık evrenin yoktan varolup varolamayacağını düşünmeye başladı: Evrenin (büyük alem), başlangıçsız (kadim)olma olasılığı üzerinde durduğu zaman, sonsuz uzama sahip bir cismin imkansızlığını ortaya koyan kanıtlara benzer birçok engel, başlangıçsız ve sonsuz bir varlık düşüncesini de imkansız kılıyordu. 'Evrenin yaratılmış (hadis) olması olasılığı üzerinde durduğu zaman ise önüne başka engeller çıkıyor inancını sarsıyordu. Çünkü evrenin yokluktan sonra yaratılmış olması zamanın ona öncelik kazanması demektir. Sonradan olmak (hudus)'tan çıkan anlam budur. Oysa zaman, yaratılmış olduğunu varsaydığımız evrenin bir parçasıdır ve ondan ayrılması mümkün değildir. Bu nedenle evrenin zamandan sonra olması, yaratılması anlaşılır birşey değildir. Eğer evren yaratılmış ise onu yaratmak için bir yaratıcı gereklidir. O zaman da akla şu soru geliyor: Yaratıcı evreni niçin daha önce yaratmadı da sonra yarattı? Acaba Yaratıcıya evreni sonradan yaratmasını gerektirecek bir şey mi ilişti? Oysa ortada Yaratıcıdan başka birşeyin bulunması mümkün değildir ki ona ilişmesi de sözkonusu olsun. Yoksa Yaratıcıda önce yaratmadığı şeyi sonradan varetmesini, yaratmasını gerektirecek bir değişiklik olduysa, bu değişikliği ortaya çıkaran nedir?[16] Hayy yıllarca bu soruların cevabını aradı, sürekli düşünüp, sürekli araştırmalar yaptı. Kanıtlar zihninde kıyasıya çarpışıyor, evrenin başlangıçsız yada sonradan ortaya çıkma, yaratılmış olduğu

15. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 108.
16. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 111-112.

görüşlerinden birini diğerine tercih edemiyordu. Bu çelişik düşüncelerden yorulup bir neticeye varamayınca, bu görüşlerin gerektireceği sonuçları düşünmeye başladı:

"Evrenin yoktan varolduğunu kabulü şu sonuçları gerektiriyordu: Evrenin kendi kendine varolması mümkün değildir. Onu varedecek bir özne, Yaratıcı bulunmalıdır. Bu özneyi duyularla algılamak mümkün değildir. Çünkü duyularla algılanabilecek birşey cisimlerden bir cisim, bu nedenle de evrenin parçalarından bir parça olacaktır kaçınılmaz olarak. Dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olacaktır. O yaratıcı da başka bir yaratıcının varlığını zorunlu kılacak, bu zorunluluk zinciri sonsuza kadar sürüp gidecektir. Oysa birşeyin sonsuzca sürüp gitmesi mümkün değildir. Bu yüzden evren için cisim olmayan bir yaratıcı gerekmektedir. Duyularla algılanamayan bu cisimsel olmayan yaratıcıyı, imgeleme de (tahayyül etme), duyumsanan nesnelerin gölgelerini, biçimlerini zihinde canlandırmak demektir."[17]

Cisim olmayan yaratıcıyı, ona cisimlerle ilgili nitelikler atfederek tanımaya çalışmak doğru değildir. 'Yaratıcı, evrenin varedicisi olduğu için onunla ilişkisi yalnız bilim ve gücü yönündendir."[18]

Evrenin başlangıçsız olduğunu; yani şimdi nasıl varsa, ezelden beri öylece varolageldiği görüşünü seçtiğinde, bu kabulü de şu sonuçları gerektirecekti: Evrenin hareketi başlangıçsız ezele doğru sonsuz olmalıdır. Devinim için mutlaka bir hareket ettirici gereklidir. Bu devindirici, hareket ettirici ya bir cisme -o cisim devindiricinin kendisi veya başkası olsun- bulaşan bir güçtür yada hiçbir cisme bulaşmayan bir güçtür.

Devindirici, cisme bulaşan(sirayet eden) bir güç ise, cismin varlığıyla varolur, dağılmasıyla dağılır. Şu varki cismin sınırlılığı, sonluluğu kanıtlandığına göre, cismin taşıyacağı niteliklerin de sınırlı olması gerekir. Eğer sonsuz bir iş yapan bir güç varsa bu cisimde varolmayacak bir güçtür.

Hayy; oluş ve bozuluşların hüküm sürdüğü dünya üzerindeki ilk düşünüsünde, cisimlerin varlığının gerçeklik ve doğasını cisimlerin türlü devinimlere yetenekliliği demek olan biçimi oluşturduğu, maddesi yönünden olan varlığının ise anlaşılması mümkün olmayan zayıf bir varlık olduğu bilgisine ulaşmıştı. Bu, durumda evrenin varlığı, maddeden ve cisimsel niteliklerden daha yüce, duyular ve imgelere ulaşılamayan bir hareket ettiricinin etkisini kabul etmeğe yetenekli olmalıdır.

Hayy evrenin yaratılmış olduğunu varsaydığında da, evreni başlangıçsız varsaydığında da aynı sonuçlara ulaşır. Her iki durumda da cisim olmayan ne cisme

17. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 113.
18. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 113.

bitişik, ne ondan ayrı, ne cismin içinde, ne onun dışında olan bir öznenin varlığının zorunlu oluşu ortaya çıkar. Varlıklar zaman bakımından ondan sonra olmasalar bile özsel, zatî sonralık bakımından sonradırlar. Varoluşu bu şekilde tamamladıktan sonra, yeniden gözlemlemeye başladı. Nesnelerin sadece yüksek tabakalarında değil, en aşağı ve değersiz olanlarında bile, O'nun sanatının güzelliğini, olağanüstülüğünü görüyor şaşkınlığı ve hayranlığı durmadan artıyordu.

Hay düşünebildiği bütün yetkinlikleri, o bağımsız öznenin meydana getirdiğini kabul etti. İnceleyip gözlemlediği tüm eksik niteliklerin salt yokluktan yada yoklukla bağlantılı olan şeylerden kaynaklandığını anladı. Özne bunların tümünden yüce ve arıydı. Öznenin eksik niteliklerden arı olmaması düşünülemezdi. Böylece şu sonuca ulaştı: Tek varlık olan O, mutlaktır, yetkindir, tamdır, güzelliktir.

6) 35-42 yaş arası; Hayy bu devrede artık baktığı her nesneyi bir sanat yapıtı gibi görüp, bu sanat yapıtlarından onların yapıcısına yöneltiyordu düşüncelerini. Anlaşılır dünyaya, duyulur dünya aracılığıyla ulaşıyor ve sürekli düşünüyordu. Varlığın bilgisine eriştikten sonra bu bilgiye erişmesine neden olan aracı gücü öğrenme isteği duydu. Öncelikle duyu organlarını inceledi. Her bir duyu organı sadece kendilerine ait cisimsel nitelikleri ve cisimleri duyumsuyor, bunların ötesinde birşeyi duyumsayamıyordu. Örneğin göz sadece renkleri görüyor, kulak cisimlerin birbirlerine çarpmasıyla havanın titreşmesinden oluşan sesleri duyuyordu. Dil tatları anlıyor, el nesnelerin sertlik ve yumuşaklığını, düzgünlüğünü duyumsuyordu.

Sansualist Condillac'ın 'bir duyu organı için sadece bir duyum vardır' ifadesini İbn Tufeyl romanında tek başına herşeyi kendi deneyimleriyle öğrenen Hayy'a söyletiyor.

İmgelem gücü de tıpkı dış duyular gibi sadece en, boy ve derinlik gibi üç boyutu olan cisimleri algılayabiliyordu. Algılanan şeylerin tümü cisimlere yayılmış, cisimsel niteliklerle ilgiliydi. Bu yüzden parçalanıp bölünebilen cisimlerden başka birşeyi duyumsamaları, algılayabilmeleri sözkonusu olamazdı. Varlığının özünün bu cisimsel özelliklerden ayrı olduğu gibi kendi varlığıyla birlikte varolan herşeyin sebebi olan zorunlu varlığın da bu tür cisimsel niteliklerden ayrı olması gerektiğini düşündü. Hayy bu yüce varlığı kendi özü (zatı) aracılığı ile kavradığını, varlığının bilgisine ulaştığını anladı. Dışarıdan görünen cisimselliği özünün gerçekliği olamazdı. Özünün gerçekliği varlığı zorunlu olan saltık varlığı bilmesine neden olan şey olmalıydı. Hayy, özünün duyularıyla algıladığı bedeninden başka birşey olduğunu idrak edince, cisimsel olandan çok daha üstün olması gereken varlığı zorunlu olan Kutsal Varlığı kavrayan kendi özünü düşünmeye başladı ve özü (zatı ruhun) aracılığı ile kendini gözlemlemeye başladı.

Özünün de bedeni gibi bozulma ve çözülmeye uğrayıp uğramayacağı üzerinde düşündü. Bozuluşun sadece cisimlere ilişkin nitelikler olduğunu gözlemledi: Cisimler suyun buhar, buharın su, bitkinin toprak ve toprağın bitki olması gibi bir biçimden çıkıp bir başka biçime bürünebiliyorlardı ve işte bozuluşun anlamı buydu. Cisim olmayan ve tüm cisimsel niteliklerden arı olan şey için bozuluş düşünülemezdi. Daha önce özüne araç olarak gördüğü bedenini yok sayamayacağını anlamış olduğu halde bedenini hor görmeye başladı ve bedenin istekleri karşısında kayıtsız kalırsa sonucun ne olacağını merak etmeye başladı. Bütün bilgi edinme güçlerini, yetilerini yeniden gözden geçirdi. Bu güçlerin her birinin bazen gizil (bilkuvve) bazen de edimsel (bilfiil) özelliğe sahip olduklarını saptadı. Nitekim göz yumulduğu veya gördüğü nesneden başka bir yöne çevrildiği zaman görme gücü gizil (bilkuvve) algılayıcı durumunu kazanıyordu; yani göz şimdi algılamıyorsa da daha sonra görülebilecek bir nesneye yöneldiğinde görüp algılayacak bir güce sahiptir. Edimsel olarak algılamanın anlamı ise gözün şimdi gördüğünü, algılamakta olduğunu dile getirmektedir. Duyu organlarının algı güçlerinin gizil ve edimsel olması gibi güçler de gizil (bilkuvve) ve edimsel (bilfiil) olabilirler. Bu güçlerden herhangi birisi eğer edimsel olarak henüz bir şey algılamamışsa gizilliği sürdükçe algılama isteği de duymaz. Fakat herhangi birşeyi algıladıktan sonra, algısı edimsellikten gizilliğe dönüşürse, gizil durumda kaldığı sürece tekrar edimsel algıya dönmek ister; zira daha önce algıladığı nesneye eğilim duyar, bağlanır ve sever. Algılanan nesnelerin değer ve güzelliği ne derece yetkinse bu eğilim ve özlem de o derece fazlalaşır. Örneğin bir gülün bir sümbülün kokuları henüz tanınmamışsa bu kokular hakkında herhangi bir bilgi de olmayacağından bunlara eğilim ve yönlenme de olmayacaktır.

Hayy cisimsellikten uzak olan kendi özü aracılığıyla daha önce bütün bu oluş bozuluşa sebep olan Zorunlu Varlık bilgisine ulaşmıştı. Bu bilgiye ulaşmak için de evreni gözlemlemiş ve sürekli değişim halinde olan varlıklar dünyasında bütün bu oluşma ve bozulmaların sebepleri, sonuçları üzerinde düşünmüştü. Gözlemleri ve akıl yürütmeleri neticesinde ise bir zorunlu varlığın olması gerektiğine kanaat getirmişti. Bu zorunlu varlık sonsuz güzellikte, iyilikte ve yetkinlikte olmalıydı ve evrende görülen tüm yetkinlikler de O'ndan türüm (sudur) ile çıkmalıydı. Varlıklar aleminde ruh (öz) yetkinlikten pay aldığı ölçüde bu En Yetkine ulaşmak için çaba harcar. Bu Zorunlu Varlığa kavuşmak isteyen ruh (öz) ancak O'nu kavrayabilecek bir yeteneğe sahip ise bedeni ölüm olayıyla terkettiğinde O'na ulaşır. Yok eğer bedenle birarada kaldığı süre zarfında Zorunlu Varlığı hiç düşünmemiş, ilgilenmemiş ve O'na dair hiçbir şey duymamış ise Zorunlu Varlığa kavuşamadığı gibi bu yüzden acı da çekmez İbn Tufeyl'e göre: "İnsan biçiminde olan ve olmayan tüm hayvanlar için geçerlidir bu."[19]

19. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 127.

Hayy tümü belirli bir düzen içinde muntazam hareket eden sayıdam, aydınlık olan ve değişmeye uğradıkları görülmeyen yıldızları gözlemlerken, güçlü bir sezgi ile bu gök cisimlerinde zorunlu varlığı anlayacak cisim dışı bir şeyin varlığını anladı. Hayy'ın bu ani sezgisi bir anda ortaya çıksa da aslında uzun bir zaman süreci içinde deney ve düşünmelerinin belli bir birikimi sonunda birdenbire gerçekleşen bir bilme aşamasıydı. Hayy gök cisimlerinin yalın ve katışıksız olduğunu düşündü. Yeryüzünde yalınlığa en yakın olan yani yapılarında birbirine karşıt öğeler bulundurmayan cisimler ise altın ve yakut gibi parlak olanlardı.

Gök cisimleri yalın ve katışıksız olduğu için bozuluşa uğramıyorlar, biçimlerini değiştirmiyorlardı.

Oluş ve bozuluş dünyasında ise cisimlerin bir bölümünü oluşturan dört öge (toprak-su-hava,ateş), bir cisimlikle, cisimliğe eklenmiş tek biçimden (suret), bitki ve hayvan gibi daha gelişmiş diğer bölümü de cisimlikle çok sayıda biçimin birleşmesinden oluşuyordu. Cisimler canlılıktan uzak oldukları ölçüde az sayıda biçimin birleşmesinden meydana geliyorlar ve eylem ile etkileri de o ölçüde az oluyordu. Çok sayıda biçimin birleşmesinden oluşan cisimlerinse canlılık yetenekleri o derece güçlü oluyordu ve eylem ve etkileri de fazlaydı. Özdek (heyula) denilen madde tüm biçimlerden soyutlandığı için yokluğa benzer bir durumdaydı ve hiçbir canlılık belirtisi gösteremezdi.

Hayy yaptığı gözlemler sonucunda etrafında bulunan diğer varlıklardan farklı olarak sadece kendisinin zorunlu varlığı idrak edebilecek bir yapıya sahip olduğunu anladı. Zorunlu varlığın bilincinde olan yalnız kendisi olduğu için gök cisimlerine benzeyen bir ılımlı ruhu barındıran tek canlı varlık da kendisiydi. Kendisini diğer varlıklardan ayıran kuşkusuz zorunlu varlığın bilincine varan özü yani ruhudur. Ruh cisimlerin nitelikleriyle nitelenemediği gibi hiçbir duyu ile de algılanamaz, bozuluşa ve başkalaşıma uğramaz. Ruh kendi varlığının bilgisine kendisinden başka hiçbir araçla ulaşamaz. Bilen, bilinen ve bilgi de odur. Bilgin de, bilim de bilinen de odur. Bütün bunların aralarında bir aykırılık ve ayrılık yoktur çünkü ayrılık ve aykırılık sadece cisimlere özgü durumlardır. Oluş ve bozuluşa uğrayan bedenin ruhla birleşmesi şüphesiz tamamen amaçsız ve gereksiz değildir. Bu bakımdan bedenin de korunup kollanması gerekir. Bedeni beden olmak bakımından diğer hayvanlara, ruhu (özü) de gök cisimlerine ve zorunlu varlığa benzediği için bu üç tür benzerlikten, üç amaç doğrultusunda zorunlu eylemlerde bulunmalıdır:

1) Hayvanlara benzerliğin gerektirdiği eylemler: Bu birinci benzerliğin gerektirdiği eylemler zorunludur. Maddeyle ilgili dünyasal bedenin farklı görevleri olan organları ve çeşitli güçleri barındıran bedenin değişik gereksinimlerini karşılamak gerekir.

2) Gök cisimlerine benzerliğin gerektirdiği eylemler: İkinci benzerliğin gerektirdiği eylemler de zorunludur; zira bir insan olarak sahip bulunduğu canlılık ilkesi onu tüm diğer canlılardan üstün kılmakta ve gök cisimlerindeki yetkinliğe yöneltmektedir.
3) Zorunlu Varlığa benzerliğin gerektirdiği eylemler: Üçüncü benzerliğin gerektirdiği eylemler "O, Odur" gerçeği nedeniyle zorunludur. Çünkü insanın kendi gerçekliği de zorunlu varlığı bilen öz'den (zat, ruh) oluşmaktadır.[20] İbn Tufeyl bu açıklamalarıyla 'Zorunlu Varlığı düşünebildiğim için Zorunlu Varlık vardır ve Zorunlu Varlık varolduğu için de varlık vardır' ilkesini savunuyor.

Hayvanlara ve gök cisimlerine benzerliğin gerektirdiği eylemler Zorunlu Varlığı müşahede etmeğe pek fazla katkıda bulunamazlarsa da özellikle gök cisimlerine benzerlik tam anlamıyla gerçekleştirildiği zaman bu yolda önemli adımlar atılır! Zorunlu varlığa benzerliğin gerektirdiği eylemlerle insan adeta kendinden geçer (istiğrak)* ve bu halde iken gerçek ve zorunlu olan tek zat dışında tüm varlıklar adeta yokluğa karışır. Ancak bu aşamaya ulaşabilmek için ikinci aşamadaki benzerliğin gerektirdiği tüm etkinlikleri uzun süre gerçekleştirmek lazımdır ve ikinci benzerlikte geçireceği hazırlık dönemi de ancak birinci benzerlik nedeniyle mümkün olabilir.

Hayy Hayvanlara benzerliğin gerektirdiği doğal ihtiyaçları karşılamak üzere üç konuda belirleme yapmak istedi: 1) Neleri yemeliydi, 2) Ne kadar yemeliydi, 3) İki yemek arasındaki zaman ne kadar olmalıydı?

Yiyebileceği maddeleri de üç sınıfa ayırdı: Henüz kurumamış taze bitkiler, türlerinin devamını tohumlarıyla sağlayan bitkilerin yaş ve kuru meyvaları, yenilebilecek nitelikteki kara ve deniz hayvanları. Bütün bu beslenmesine yarayacak besinler şüphesiz kendi varlığıyla benzemeye çalıştığı zorunlu varlığın eseriydi ve onları yemek onlara zarar vermek demekdi. Bu davranış bir bakıma onların öznesi olan Zorunlu Varlığa karşı koymak ve isyan etmek demek olacaktı. Böylece gerçekleştirmek istediği benzeşim ve ulaşmak istediği yakınlık amacıyla çelişkiye düşmüş olacaktı. Ancak kendi beslenmesini engellediği takdirde de kendi bedeni zarar görecek ve yine özneye isyan demek olacaktı. Çünkü kendi cismi, yiyeceği maddelerin cisimlerinden daha üstün ve yetkindi, dolayısıyla bu iki zorunlu durumdan daha zararsızını tercih etmek yani yiyeceği nesnelerin telefine katlanmak gerekiyordu.

İbn Tufeyl'in Hayy'ı eğitirken bu aşamada göstermeye çalıştığı doğrular günümüz çevrecilerine pekçok güzel ve anlamlı mesajlar verecek niteliktedir. İbn Tu-

20. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 136-137.

*) İstiğrak: Kendinden geçmek, kendini yitirmek, esrimek, uyaranlara karşı duyarlığın yok olduğu, çevrede olup bitenlerin algılanmadığı yalnız Tanrısal olanın görüldüğü durum.

feyl, insanın doğanın bir parçası olarak doğayla barışık, sevgi ve dostça yaşaması gerektiği, ancak bu sayede gerçek anlamda mutluluğa erebileceğini o kadar doğal bir içtenlikle anlatır ki okuyucu bu satırlarda gezinirken, bir ağaç, bir meyva hatta bir tohumla karışıp kaynaştığını hisseder.

İbn Tufeyl'e göre insan öncelikle besin maddelerinin hangilerinin daha kolay elde edilebileceğini tesbit etmeli ve daha sonra da miktarını belirlemeliydi. Doğaya zarar vermeyecek veya Yaratıcının eylemine en az karşı çıkış sayılacak olanını seçmek gerekliydi. "Buna göre en doğrusu, türünün devamını sağlayan, çekirdeği olan meyvaları seçmekti. Yalnız bir koşulla: Çekirdekleri yememeli, bozmamalı, taşlık ve çorak alanlara atarak telef etmemeliydi. Buna göre amacına en uygun olan yiyecekler elma, armut, erik gibi etli ve besleyici meyvelerdi. Bunları bulamazsa o zaman ceviz ve badem gibi içiyle beslenebilecek yemişlerden ya da diğer meyvelerden iyice olgunlaşmış olanlarını yiyebilirdi. Bu meyveler içinden de en bol ve çoğalma niteliği en güçlü olanına öncelik vermeliydi. Eğer bitkilerden yemek zorunda kalırsa, bitkileri kökünden koparmamaya, varsa tohumlarını telaf etmemeye özen göstermeliydi. Yeterli meyve ve sebze bulamazsa, o zaman hayvanlardan yada yumurtalarından yararlanabilirdi. Bunda da sayısı en çok olanı seçmek, türün tükenmesine neden olmamak koşuluna bağlı kalmalıydı."[21]

Yiyeceklerin seçimi konusundaki bu ilkeler belirlendikten sonra alınacak besin miktarını da açlığın bedeninde meydana getirdiği boşluğu dolduracak ölçüde olacak şekilde saptadı. İki yemek arasındaki süreye gelince; bu da ayakta durmasını sağlayacak ve yerine getirmek zorunda olduğu eylemleri yapamayacak kadar güçsüzleşinceye dek ikinci kez yemek yememek olmalıydı.

Beden sağlığının korunması için beslenmeden başka, gereken barınma ve giyinmede de aşırıya kaçmamak, kendisini zararlı dış etkilerden koruyacak ölçüde olanıyla yetinmek gerekti.

Beden sağlığını koruyacak önlemleri aldıktan sonra yetkinleşmeyi başarabilmek için yetkin varlıklar olarak saptanan gök cisimlerine nasıl benzeyebileceği üzerinde düşünmeye başladı. Gök cisimlerini gözlemlediğinde onlarda üç tür nitelik farketti: Birincisi kendi altlarında bulunan oluş ve bozuluş dünyası ile ilişkilerinde kendini gösteren niteliklerdi. Bunlar oluş ve bozuluş dünyasını etkileyen ısıtma, soğutma, aydınlatma, saydamlaştırma veya yoğunluk vermek gibi varlığı zorunlu Özne'den taşan nesnelere ruhsal biçimleri kabul edecek yetenekli duruma getiren niteliklerdi.İkinci nitelikleri kendi ekseni veya bir başkasının ekseni çevresinde dairesel hareket etmek gibi gökcisimlerinin kendilerine ait olan özellikleri. Gök cisimlerinin üçüncü niteliği ise Zorunlu Varlıkla olan ilişkilerinden

21. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 140-141.

kaynaklanmaktaydı. Zorunlu Varlığa sürekli bir tutkuyla bağlanmak ve O'nun istemi doğrultusunda hareket etmek gibi.

Hayy böylece gök cisimlerinin birinci özelliğini taklit ederek, onların oluş ve bozuluş dünyasındaki etkilerine uygun şekilde kendisini, kendinden aşağı yaratıkların hizmetine adadı. Bitki ve hayvanların ihtiyaçlarını karşılamayı, onların karşılaştıkları sorunları çözümlemeyi her durumda onlara yardımcı olmayı görev edindi. Sözgelimi herhangi bir bitkinin, yabanıl bitkilerle kuşatılmış, boğulmak üzere olduğunu gördüğünde hemen bu bitki ile diğerlerinin arasını açıyor, çevresini temizliyordu. Bir engel nedeniyle güneş ışığını alamayan bitkinin önündeki engeli kaldırıyor, onu güneş ışıklarına kavuşturuyordu, ya da o susuzluktan neredeyse ölmek üzere olan bir bitkiyi suya kavuşturuncaya kadar durmadan çalışıyordu.

Bir yabani hayvanın pençeleri arasında ölmek üzere olan çaresiz bir yavruyu kurtarıyor, ona yeniden yaşam sevincini tattırıyordu. (Ibn Tufeyl'in burada özellikle bir yavru hayvanın kurtarılması üzerinde durması,onun doğal yaşama fazla müdahele etmek istemeyişinden kaynaklanıyor. Hasta ve yaşlı hayvanların, diğer vahşi hayvanlar tarafından avlanmasını sözkonusu etmiyor. Ancak belki de doğal yaşamda taze genç avların tercih edilmesi, doğanın daha canlı ve taze kalmasına da yardım ediyor olabilir!) Hayy başlarına bir kaza gelmiş hayvanları da düştükleri zor durumdan kurtarıyordu. "Yabanıl bir hayvanın pençeleri arasında son soluklarını olmakta olan zavallı bir yavru Hayy'ın müdahalesi ile canını kurtarıyor, yaşamanın sevincini yeniden duyuyordu. Herhangi bir yerine birşey batmış, bir çalıya takılmış, gözüne yada kulağına birşey kaçmış acıyla inleyen, kavranan hayvanlar Hayy'ı yanıbaşlarında buluyorlardı. Hayy'ın sevecen elleri yaralarını sarıyor, acılarını dindiriyordu. Bir sevimli derecek, bir ırmak da yardıma gereksinim duyabilirdi. İçine yuvarlanan bir kayanın akışını engellediği bir dere, toprağın koyarak önünü kapattığı, yönünü çevirdiği bir ırmak Hayy'ın çalışmaları sonucu kendilerine alışmış, bekleyip duran bitki ve hayvanlara doğru olağan akışını sürdürüyordu.[22]

Hayy bütün bu eylemleriyle zorunlu varlık olarak nitelendirilen Tanrı'nın bilgisine ulaşmaya çalışıyordu. Bu bilgiye tam anlamıyla ulaştığında Tanrı'ya benzeyebileceğini düşünüyordu. Düşüncesini gerçekleştirmek üzere bütün bedensel özelliklerinin üzerinde, kendisini manevi anlamda daha yüceleştiren niteliklerini geliştirmeye yöneldi. Aslında doğayı daha doğrusu kendisinin bir parçası ve küçük bir örneği olduğu büyük alemi taklit etmesi yani gök cisimlerine benzemek için yaptığı dairesel hareketleri bitki ve hayvanları koruma ve onlara da kendisi kadar önem verme, onlara acıma, onların yetkinleşmelerine engel olan şeyleri or-

22. Ibn Tufeyl, a.e.g., s. 143-144.

tadan kaldırmak için çaba sarfetme gibi bütün eylemleri zaten bu nitelikleri kazanmak içindi. Bununla birlikte yaptığı bütün bu eylemlerin bir anlamda tamamen bedeniyle gerçekleştirdiği cisimsel güçler sayesinde oluştuğunu farkettiğinde, cisimsellikten soyutlanmış zorunlu varlığa benzeme yolunun böyle olamayacağını kabul ederek kendisini sadece düşünmeye verdi. Yemeden içmeden kesildi, çilekeş mistikler gibi sonunda yokluk (fena)* mertebesine ulaştı. Hayy, bitki ve hayvanlara yönelik ilgi ve etkinlikleri kendisi için doğal bir nitelik durumuna gelinceye kadar büyük bir titizlikle eylemini sürdürdü"[23]

Sarhoşluğa benzer bu durumdan ayrıldığında kendine özgü zatı'nın, gerçek varlığın zatından ayrı bir gerçeklik taşımadığına karar verdi. "...Zatının gerçekliği Tanrı'nın zatıdır. Daha önceleri Tanrı'nın zatından ayrı gördüğü ve salt kendine özgü bir zat sandığı şeyin ayrı bir gerçekliği yoktu. Varlıkta yalnız Tanrı'nın zatı vardır ve başka hiçbir şey yoktur. Başka şeylerin varlığı, yoğun cisimlerde yansıyan ve ilk bakışta isimlerden çıktığı sanılan güneş ışıkları gibidir. Bu ışıklar yansıdığı cisimlerden çıkıyor gibi görünürlerse de gerçekte güneşin ışıklarından başka birşey değildir. Cisim ortadan kalktığında ışığı da yok olur. Oysa güneşin ışıkları hep aynı kalmaktadır. Ne cisimlerin varlığı nedeniyle azalmakta nede cisimlerin yokluğu durumunda çoğalmaktadır.."[24] Hayy bütün bunları düşünmesinin sonucunda şöyle bir neticeye ulaştı: Kendi ile ilgili bir bilgiye ulaştığında, ulaşılan bilgi zatı ile aynı olmalıdır. Kendi zatına ilişkin bilgisi aynı zamanda zatının varlığının da gerçeklik kazanmasıdır; zira zatın varlığının bilinmesi sadece yine kendisiyle mümkündür. Başka şeylerin zatlarını bilmek için de özsel bir özdeşlik gereklidir. Bu durumda çok sanılan soyut ve Tanrı'yı bilen zatlar, bilgileri nedeniyle gerçekte aynı şeydirler. Madem ki alemdeki yaratıklar içerisinde en değerlisi insandır o halde insan kendisini tanıdıkça herşeyin ilk sebebi olanı da bilecektir. Ulaştığı bu aşkın bilgi düzeyinde artık dil (ses ve harf giysisi)[25] yetersiz kalacaktır. Bu alanda dil ve anlatım yetersiz kalır, sözcükler gerçekleri tam olarak dile getiremeyecekleri için insanı yanılgıya düşürürler. Kullanılan simge ile simgelenen aynı şey değildir. Anlatılamaz olan bu gerçeği şöyle bir örnekle gösterebiliriz: "Güneş, güneşin karşısına konulmuş bir ayna ve güneşin aynada görünen suretini düşün. Aynada görülen suret nedir? Güneş mi? Ayna mı? Tümüyle başka birşey mi? Hiçbiri değil!"[26]

Hayy bütün bedensel faaliyetlerinden arınıp, kendisini sadece düşünmeye verdiği bu aşamada uzun süre kalmadı. Yitirdiği bedensel güçleri yeniden devreye girdi ve sarhoşluğa benzer bu durumdan ayrıldı. Tekrar duyulur dünyaya döndü

*) Fena: Kulun hayvansal niteliklerinden arınarak ve dünyasal olandan ilgisini keserek Tanrı varlığında yok olması durumu. Bu durumdaki kul tam anlamıyla Tanrısal istemin denetimi altına girmiştir. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 149.

23. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 145-149.
24. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 151.
25. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 155.
26. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 155.

ve Tanrısal evren kayıplara karıştı. "Çünkü bu iki dünyanın birarada bulunması mümkün değildir. Bu dünya ile öte dünya iki kuma gibidir. Hangisinin gönlünü yapsan diğerini güçendirmiş olursun..."[27] (Bu benzetmeyi tamamen aynı şekilde Gazzali'de kullanmaktadır.) Hayy içinde bulunduğu duyulur dünyanın bozuluşa uğramasının biçim değiştirmekten başka birşey olmadığını, bunun ise tümüyle yok olması anlamına gelmeyeceği yargısına ulaştı.

Bir yalnız adamın olağanüstü bilgi serüveninin anlatıldığı bu felsefî romanın sonlarında, eserin yaratıcısı İbn Tufeyl bütün insanların da bu bilgi düzeyine erişip erişemeyeceklerini sorgulamak üzere Hayy'ı insanlarla meskun komşu adaya gönderir. Ada halkı içinde Asal ve Salaman adlı iki arkadaş da vardır. Asal daha ziyade gerçeklerin özü ile ilgilenirken Salaman gerçeklerin görünen ve kabuk kısımlarıyla alakadar oluyordu.

7) 42-49 yaş arası; Hayy ulaştığı bu bilgi düzeyine tam kırkdokuz sene sonunda erişmişti.

Başlangıçta ada halkının seçkinleri Hayy'ı saygı ile karşılayıp öğretilerini sabırla dinlediler. Hayy önce felsefeden (hikmetten), felsefenin gizlerinden bahsetti, öğretinin ilke ve yargılarından gerçekliğe doğru yöneldi. İnsanların zihinlerine değişik biçimlerde yerleşmiş inanç ve düşünceleri gerçeklik açısından yeniden tanımlamaya geçerek yeniden yorumladı. Hayy'ın açıklamaları, yorumları zamanla topluluğu tedirgin edip canlarını sıkmaya başladı. Hayy'ın büyük bir coşkuyla, gizli ve açık tüm gerçekleri yalın bir biçimde gözler önüne serme ve topluluğu uyarma çabaları, halkı gerçeğe yöneltecek yerde onların kızgınlıklarını arttırıyor ve doğru yola duydukları nefreti derinleştiriyordu. Bu insanlar aslında kötü olmayıp iyilik seven kişiler oldukları halde yaratılışlarından gelen eksiklikten ve bilgisizliklerinden dolayı gerçeği, gerçeğe özgü yoldan arayıp, araştırma yolunu seçmiyorlardı. Hatta, gerçeği, gerçeğe ulaşan insanların yol göstermesiyle de öğrenmek istemiyorlardı. Kavrayışları son derece sınırlıydı. Her sınıftan insan kendi bilgisiyle yetiniyor, bencilce maddî istek ve eğilimlerine tapıyorlardı. Dünya mallarını toplamak için birbirleriyle kıyasıya bir mücadele içine girmişlerdi ve bu mücadeleyi yaşamlarının sonuna kadar sürdürüyorlardı. Onlara karşı çıkıp, öğütlerle doğru yolu göstermek ise umutsuz bir çabaydı. Böyle bir çaba onların durumlarında daha da direnmelerine ve inatlarını arttırmalarına sebep olurdu. Bu insanlar sürdürdükleri yanlış yaşamla gerçeğe giden yolları, kalplerini, gözlerini ve kulaklarını büsbütün kapatmışlardı. Az bir dünyalık elde edebilmek için bütün güzel eylemlerden ve gerçeklerden kaçıyorlardı. Büyük çoğunluğunun öğretimden anladığı sadece dünyasal olandır, dünyasal yaşamlarının düzenlenmesi, güvenlik içinde yaşamalarıdır. Bütün bunların açıkça gösterdiği üzere bu topluma üst düzeyde gerçekliklerin anlatılması mümkün değildir. "...Onlardan oruç, namaz, hac, zekat

27. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 158.

ve benzer yükümlülüklerden daha fazlasını beklemek anlamsızdır..." Yani dinin sadece şekilde kalan rutinleridir. Bu tip[28] insanlardan daha fazlasını istemenin hiç bir gereği ve anlamı yoktur. Çoğunluğu teşkil eden avam için eksiklik ve yanlışlıklardan kurtulmak zordur. Onları üst düzey gerçekliklere ulaştırmak için yapılan zorlamalar onlara pek birşey kazandırmayacağı gibi, içinde bulundukları durumun bile bozulmasına sebep olabilir. Gerçekliğin bilgisine yaklaşabilen az sayıdaki kişiler ise benliklerini aşmış, halkı geride bırakan öncülerdir.

İbn Tufeyl bu eseriyle geniş halk kitlelerine de anlayabilecekleri ölçüde felsefî bilgileri açıklamaya çalışmış ancak kendisinin ifade ettiği şekilde, herkesin anlayamayacağı bazı aşkın gerçeklikleri de kapalı bir şekilde anlayış ve bilgi düzeyi yüksek, yetenekli öncü kişilere sunmuştur. İstekli olan kişilere gerçekliğe ilişkin bilgileri derli toplu vermeye çalıştığını söyleyen İbn Tufeyl son sözleri olarak şöyle der. "...Şunu da belirtelim ki, ortaya koyduğumuz sırları büsbütün örtüsüz bırakmadık. Ehli olanların kolaylıkla yırtabileceği, bu bilgilere ulaşması doğru olmayanlar için ise oldukça kalın sayılabilecek ince bir perde çektik..."[29]

İbn Tufeyl'in Eğitici Felsefî Romanı Olan Hayy İbn Yakzan'ın Önemi ve Etkileri:

İbn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzan adlı eserinin etkileri üzerinde durmadan önce şunu belirtmemiz gerekir ki, İbn Tufeyl'den önce İbn Sina (980-1037) da aynı başlık altında bir eser kaleme almıştır. İbn Sina'nın İşraki felsefesine (Aydınlanma felsefesi) bir anlamda giriş yaptığı bu eserden, İbn Tufeyl'in faydalandığı özellik; öncelikle kişilerin adlarıdır. İbn Tufeyl, felsefî romanın girişinde 'İşrakî hikmet'e ve İbn Sina'nın kıssalarına atıf yapmaktadır. Bununla birlikte, İbn Tufeyl'de Hayy İbn Yakzan artık 'Faal Aklı' değil, İbn Bacce'nin 'garib'ini 'tek başına'sını simgeler ve bu görüş eserde son aşamalarına kadar işlenir. İbn Tufeyl'in eseri özgün bir eser olup hiçbir şekilde İbn Sina'nın kıssasının basit bir genişletilmesinden ibaret değildir. Eserde geçen diğer iki kişinin adları da İbn Sina'nın Salaman ve Absal kıssasından gelmektedir. Aynı başlığı taşıyan ve Hermesci gelenek (Hermetiste) içinde Yunancadan çevrilmiş bir kıssa da vardır. İbn Sina'nın Salaman ve Absal kıssasını sadece bazı iktibaslar ve Nasireddin Tusî (ö. 1274)nin bu kıssadan naklettiği bir özet sayesinde tanıyabiliyoruz. Ayrıca İbn Sina'nın kendi ifadesiyle şunu da bilmekteyiz: "...Salâman senin timsalinden başka birşey değildir. Absâl ise senin irfanda (:gnose mystique) vasıl olduğun derecenin remzidir'.. veyahut Nasireddin Tusî'nin yorumuna göre, Salâman ve Absal ruhun iki cephesidir. Salâman ameli (pratik) akıl ve idraktir. Absal ise nazari, murakabeye dayanan (teorik) akıl ve idrak demektir. İbn Tufeyl de açık olarak bu anlamı benimser..."[30]

İbn Tufeyl ilim alanındaki engin bilgisini felsefî eğitici bir roman niteliğinde kaleme aldığı Hayy İbn Yakzan adlı eserinde gözler önüne sermektedir. İbn Tu-

28. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 180-181.
29. İbn Tufeyl, a.g.e., s. 188.
30. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, s. 233.

feyl'i bu eserinden dolayı kendince onurlandıran Leibniz şöyle demektedir: "...Arapların öyle filozofları var ki onların uluhiyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hıristiyan filozofların fikirleri kadar yüksektir. Bunu Pococke'un Arapçadan tercüme ettiği "Philosophus Autodidactus" (Kendikendine Felsefe"=Hayy Ibn Yakzan) eserinden anlamak mümkündür"[31]

Hayy Ibn Yakzan adlı eserin anlam ve önemini dile getirmek üzere Garaudy şöyle der: "Felsefe ve tasavvufun, bütünlüğü içinde düşünce ile hayatın, ilim ile imanın birliğini gösteren Ibn Tufeyl'in felsefî romanı insan, tabiat ve Allah arasındaki ilişkilerin bilincine varılması ve yaratılması hususunda felsefeye Heraklit ve Empedokles'den bu yana 16 asırdan beri Batıda kaybetmiş olduğu tüm boyutları iade ediyor..."[32]

Ibn Tufeyl'in bu eserinde üzerinde durduğu 'Insanın gerçek cevheri (özü) ruhudur. Insanın insanlığı düşünceden ibarettir' sözü, Cahit Sunar'ın da belirttiği şekilde Descartes'in şuurun cevherliliği savunmasına ve cevherliğin esasını düşüncede bulmasına önderlik etmiştir.[33]

Ibn Tufeyl'in Hayy Ibn Yakzan adlı eseri felsefî romanın olduğu kadar Robinsonad/adasal roman türünün de ilk örneği olarak kabul edilmiş ve Batıda XIV. yüzyıldan itibaren en çok okunan kitaplardan biri olarak büyük yankılar uyandırmıştır. XIV. yüzyılda Narbonne'lu Musa tarafından İbranice'ye çevrilip yorumlanan Hayy Ibn Yakzan'ın XV. yüzyılda Pico della Mirandola tarafından Latince çevirisi yapılır. E Pococke'nin ikinci defa Latinceye yaptığı çeviri Arapça metni ile birlikte önce 1671'de daha sonra da 1700 yılında Oxford'da yayınlanır. E. Pococke'nin Latince çevirisinden İngilizce'ye çeviriyi ilk defa Aschwel ile George Keit yapmışlardır. Kitabın orijinal Arapça aslından ilk İngilizce çevrisini ise Simon Ockley yapmıştır.

Hayy Ibn Yakzan'ın Hollanda diline ilk çevirisi 1672 yılında Amsterdam'da yayınlanır. Aynı çeviri 1701 yılında Rotterdam'da ikinci defa basılır. Roman, "Ibn Tufeyl'in Felsefî Romanı", "Yakzan Oğlu Hay'ın Hayatı", "Kendikendine Felsefe", "Tabiat Adamı" "Ruhun Uyanışı" ve "Doğu Hikmetinin Sırları" gibi çeşitli başlıklar altında Almanca, Rusca ve İspanyolca gibi diğer Avrupa dillerine de çevrilmiştir. Pek çok dile çevirisi ile büyük bir yaygınlık kazanan Hayy Ibn Yakzan adlı felsefî roman çok doğal olarak birçok sanatçı ve düşünürü de etkilemiş, onların düşüncelerinin ve sanatlarının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Romanın Batıdaki tesirinin büyüklüğünden ve pekçok taklidinin yazıldığından bahseden Hilmi Ziya Ülken, bunların en tanınmışı olarak çağdaş Batı felsefesinin kurucularından olan Francis Bacon'ı ve eseri Nova Atlantis (Yeni Atlantis)'i örnek olarak gösterir.

---

31. Leibniz, Opera Divinia, nşr. Dulton, Genevè 1764, 11 245'den nakl. Adıvar, Adnan Isl. Ans. 5/11, Ibn Tufeyl madd.
32. Graudy, R. Islamın Vadettikleri, s. 132, Pınar Yay.
33. Sunar, C. Islamda Felsefe, s. 52-53.

Hayy İbn Yakzan'ın; J. Jacques Rousseau'nun Emil'ine, Thomas Morus'un Ütopya'sına, Danial Defoe'nin Robansin Crusoe adlı eserine örnek teşkil ettiğini belirtenlerin sayısı oldukça fazladır. Birçok araştırmacı ve yazar yanında Carra de Vaux'da Daniel Defoe'nin İbn Tufeyl'in bu eserinden etkilendiğini ifade eder: Robinson'daki fikirler, ahlak anlayışı, sistemler, herşey apaçık kanıtlıyor ki, Daniel Defoe Le penseurs de l'Isleme adlı eserinde İbn Tufeyl tarafından yazılan romanın Latince tercümesinden esaslı biçimde etkilenmiş ve esinlenmiştir..."[34]

Bununla birlikte Hayy İbn Yakzan'ın bu yaygın etkisinin abartıldığı görüşünde olanlar da vardır. Nitekim Akşit Göktürk: "Defoe'nin bu öyküyü İngilizce çevirisinden tanıdığı sanılmaktadır. Robinson Crusoe'da, kahramanın ıssız bir ada da 'herşeyin özünü deneylerle öğrenerek' bir bakıma tıpkı Hayy İbn Yakzan gibi adım adım olgunlaşması, kişiliğin bir iç denetim altında aydınlanışı, doğruya, iyiye, Tanrı yoluna gelişi din açısından taşıdığı anlamlarla şema yönünden İbn Tufeyl'in yapıtını çok andırır. Defoe'nun Hayy İbn Yakzan'dan bu noktada etkilenmiş olduğu düşünülebilir" demekle birlikte bir etkilenmenin ancak karşılaştırmalı çalışmalarla ve "inandırıcı dayanaklar"[35] ortaya konmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Akşit Göktürk gibi, de Boer ve R. Geraudy de Hayy İbn Yakzan ile Robinson Crusoe adlı romanlar arasında hiçbir ilişki olmadığını savunmaktadırlar.

"Boer, "Crusoe pratik bir adam, Hayy b. Yakzan ise mutasavvıfane düşünen adam tipidir""[36] derken Garaudy de bu konudaki iddialarını şöyle belirtir: "...Bu ıssız ada romanının Robinson hikayesi ile hiçbir ilgisi yoktur. Robinson, adasına kendisiyle birlikte ferdiyetçiliğini, silahını, tarıma elverişli hale getirdiği tabiat ve hakimiyeti altına aldığı Cuma üzerindeki iktidar arzusunu da getirmiştir. Aynı şekilde bu 'iyi vahşi' olmadığı gibi, herşeyi baskısız fakat gelenek içinde öğrenen Rousseau'nun Emil'i de değildir"[37]

Anlaşılacağı üzere, de Boer ve Garaudy konuya roman kahramanlarının temsil ettikleri dünya görüşleri açısından yaklaşmaktadırlar. Bu yaklaşımla bakıldığında iki eser arasında ilgi kurabilmek pek doğal olarak mümkün gözükmemektedir. Bilindiği gibi Robinson Crusoe'den sonra Batıda ""Robinson" ya da "Adasal Roman" diye adlandırılan bir tür ortaya çıkmıştır. Hatta eğitim peygamberi olarak nitelendirilen J. Jacques Rousseau, Emil adlı eğitim kitabında romana adını veren öğrencisi Emil'in okumasına izin verilebilecek tek roman olarak Robinson Crusoe'u salık verir. Bu gibi nedenlerden dolayı Hayy İbn Yakzan ile Robin-

34. Ülken, H. Ziya, İslam Felsefesi, s. 216, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.
35. Göktürk, Akşit, Edebiyatta Ada, s. 76, Sinan Yay.
36. De Boer, J. J, İslamda Felsefe Tarihi, s. 130 (Çev. Yaşar Kutluay) Ankara, 1960.
37. Garaudy, İslamın Vadettikleri, s. 130-131 Pınar Yay.

son Crusoe arasındaki ilgi özel bir önem taşımaktadır. Ancak bu iki roman pek doğal olarak biçimsellik ve ayrıntılarda somut benzerlikler göstermese de bütün bunlar İbn Tufeyl'in etkileri konusunda ileri sürülen görüşleri tamamen geçersiz kılmaya yetmez.

Hayy İbn Yakzan adlı felsefî ve eğitsel romanıyla İbn Tufeyl'in ortaya bir "ilk örnek'.ve oldukça özgün bir çalışma meydana getirdiğini kabul etmek durumundayız. İbn Tufeyl'in bu çalışmasını kendisinden sonra gelenler pek doğal olarak kendilerine özgü düşünce ve yaklaşımlarla geliştirmişler, yeni eserler ortaya çıkarmışlardır. Bilindiği ve kabul edileceği üzere hiçbir yazar bir başkasının yazdıklarını aynen aktararak özgün bir çalışma ortaya çıkaramaz. Ancak düşünce tarihi, gelişme sürecini pek tabii olarak esinlenmelere de dayandıracaktır. Yeni dünya görüşleri, yaşam biçimleri ve eğitim sistemlerindeki ayrıcalıklar bu temel gerçeği değiştiremez.

Önemsiz gibi gözüken bazı küçük ipuçları Doğu ve Batı düşünce dünyası arasındaki sıkı bağlılık ve bütünlüğü apaçık bir şekilde sergiliyebilir. Örneğin İbn Tufeyl'in Batı felsefesi üzerindeki etkilerini ve onun Yahudi filozofu ve Hıristiyan Avrupa felsefesini de etkilemiş olan Spinoza (1632-1677) ile bağlantısını belirlemeye çalıştığımızda bu gerçeği görebiliriz: "Leon Gauthier Ruhun Uyanışı (Hayy İbn Yakzan)ın Fransızca çevirisine eklediği girişte şu bilgileri vermektedir: Hollandalı Stanislav von Borkowski adlı bir araştırmacı "Spinoza'nın Gençliği" adlı çalışmasında Spinoza'nın daha gençliğinden başlayarak Descartes sisteminden uzaklaştığını ve kendi felsefesini İslam felsefesi ile karışmış bir Yahudi felsefesi temeli üzerine kurmak istediğini tesbit etmiştir. Spinoza üzerinde İslam felsefesinin etkilerini görmek mümkünse de bu etkilerin nasıl oluştuğu konusunda belirgin bir ipucu bulunmamaktadır. Bir başka araştırmacı W. Meijer'de Spinoza'nın yayıncısından Ruhun Uyanışı'nın tercüme ettirilerek yayınlanmasını ısrarla istediğini tesbit etmiştir. Sonunda kitap çevirilerek imzasız olarak yayınlanmıştır, (Amsterdam, 1672). Aynı çeviri ikinci defa yayınlandığında çevirmen adı yerine S.D.B harfleri konulmuştur. (Rotherdam, 1701). Bu arada Meijer, Spinoza'nın kitaplarından birisinin Ruhun Uyanışı ile birlikte ciltletildiğini de tesbit etmiştir. Durumu Borkowski'ye bildirir. İki araştırmacı sonunda İbn Tufeyl'in eserinin bizzat Spinoza tarafından çevirildiği sonucuna varırlar. İkinci baskı üzerindeki'S.D. B.' harfleri bir ananyme, yani çevrik addan başka bir şey değildir. Bu harfler tersinden okunduğunda 'Benedict de Spinoza' adını vermektedir. (Arapca'nın sağdan sola doğru yazılıp-okunduğu hatırlansın).[38]

38. Keklik, Nihat, Türk, İslam Fehlsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, s.174-175, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay. İst. 1987.

Hayy Ibn Yakzan adlı romanın ve yazarı, bilim adamı Ibn Tufeyl'in bizdeki etkilerinden sözetmek ne yazık ki pek mümkün değil. Bizim aydınımız, toplumumuzun ahlakî ve manevî hayatını, toplumsal ve politik geleneği ile kaynaklarını, anlayışını, özetle toplumun dehasını temsil eden, ulusal varlığını, düşüncesini, kültür ve sanatını kuran tüm değerleri küçümsemiş, aşağılamış, bunları araştırma ve inceleme gereği duymamıştır. Araştırıp öğrenmediği gerçekleri 'yok sayma' gafletine düşmüştür. Batılılaşma süreci içinde "düşünsel bir göç", "ruhsal bir uyruk değişimi" olayı yaşayan aydınımızı değerlendirirken Sait Halim Paşa bunların "Bilgisizliğin en kötüsüne, kendini bilmeme'ye düştüğünü söylüyor."[39]

39. Sait Halim Paşa, Toplumsal Çözülme, Burhan Yay. s. 57.

IŞRAKÎ FELSEFESİ

Sühreverdi'nin kurucusu sayıldığı İşrakiye Okulu, eklektik bir felsefeye dayanır. Bu felsefede, ışık ve karanlığı iki temel esas olarak alan Zerdüşt dininin, Hermetizmin ve Yeni Eflatunculuğun etkileri vardır. Bazı bakımlardan Aristoteles, Empedokles ve Pythagoras gibi düşünürlerin de etkilerine rastlanmakla birlikte, İşrakiye sistemi, metot itibariyle Aristo'ya tamamen zıttır. İşrakilik geniş ölçüde bir İslami karakter taşır. Özellikle İslam mistiklerinin işrakiye felsefesinin kurucusu Sühreverdi üzerinde derin etkileri vardır. Özellikle İbn Sina (ö. 1031) Sühreverdi üzerinde etkide bulunmuş, hâtta İbn Sina'nın "Hayy İbn Yakzân" hikayesinde kendisini gösteren "maşrık" kavramı da Sühreverdi'ninki ile aynıdır. Sühreverdi, İbn Sina'yı örnek olarak manevi irşad (aydınlatma) amacı ile simgeli destan yazma geleneğini sürdürdüğünde, İbn Sina'nın eserini över. Fakat kendi "Kıssat el-Gurbet el-Garbiyye"sinin de (Recit de l'exil occidental)[1] İbn Sina'nın hikayesinin sona erdiği noktadan başladığını ve bu yüzden de daha ileriye vardığını ima eder. İbn Sina da bir İşraki felsefe kurmayı amaçlamıştı ama nasıl Farabi (ö. 950), Meşşaiyyun (:Peripatetik) felsefesini geliştirerek 'el-Muallim el-Sani' (:İkinci Öğretici) ünvanı ile anılmaya hak kazandı ise, Sühreverdi de aynı şekilde Işrakiyyun felsefesini birçok eseriyle geliştirerek canlandırıp yeniledi. İşrakilik (Aydınlanma Felsefesi)in tohumları daha Meşşaî filozoflarından İbn Sina tarafından atılmıştır. İbn Sina hayatının son dönemlerinde, Meşşailiğe karşı gösterdiği hoşnutsuzluğu dile getirmiştir.[2] Meşrikî eserlerinde, özellikle de Hayy İbn Yakzan adlı eserinde

1. Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, s. 203.
2. Ülken, H.Z., İslam Felsefesi, s. 204.

bu düşüncelerini ifade etmiştir. Allegorik olan ve tasavvufî konulu bu eserde, Doğu (Şark) ışığın yurdu, Batı (Garp) karanlığın yurdu olarak sembolleştirilmişti. İbn Sina'dan iki nesil sonra Şehabettin Sühreverdi el-Maktul, İbn Sina'nın anti-peripatetik (anti-meşşai) düşüncelerini geliştirip, son sınırına kadar gerçekleştirmeye çalışmıştır. Sühreverdi el Maktul, büyük eseri olan Hikmet'ül İşrak (Aydınların Felsefesi) ta hakikatı ortaya koymaya yani işrakı bulmaya çalıştığını söyler.

Meşşailerdeki varlık kavramının yerini, İşrakilikte ışık-karanlık kavramı almıştır. Şeyler ya karanlık ya ışıklıdır. Varlıklar arasında tanımlanmaya muhtaç olmayacak kadar apaçık ve aydın olan, ruhun sezgi yolu ile kavradığı şey olan nurudur. Onu bilmek için başka şeyin bilgisine muhtaç değiliz. Bütün başka şeyler onun vasıtasıyla bilinir. O herşeye aydınlık verir. Nur başka bir şeyde görünürse, (:tecelli), buna "Nur'ı ârız" denir; bedenlerde görünen ruhlar gibi. Bu adeta Meşşailerin maddeye muhtaç olmayan ayrık aklına, (el-akl'ül-mufarık), karşılıktır. Nurların Nur'u mümkünlerin son sınırı, şeylerin ulaşacağı ve içine karışacağı son duraktır.

İşrakiye felsefesinde İranlılara ait Zerdüşt dininin etkisi görülüp hâtta Zend Avesta'nın bazı terimleri kullanılmakla birlikte, Zerdüşt dininde birbirine düşman ve bağımsız varlıklar olan 'ışık' ve 'karanlık'; yani 'nur' ve 'zulmet', işrakiye felsefesinde aynı durumda değildirler. Aksine bunlar birbirlerine meylederler. Karanlığın ışığa karşı sevgisi vardır. Karanlık (zulmet) ışığa (nura) yaklaştıkça karanlığından kaybeder. Sühreverdi'nin düşüncesinde; 'nurlar felsefesi' deyimi aslında varlık tabakalarının sınıflandırılmasıdır. Günümüzdeki bütün nesnelerin şua (ışın) neşrettiği görüşü Sühreverdi felsefesinde sık sık tekrar edilen bir görüştür. Ona göre bütün şuaların kaynağı; Nurların Nur'u olan Tanrı'dır. İnsan bedeni ve diğer maddî nesneler zulmet; yani karanlık içindedir. Onlardaki şua neşretme kabiliyeti; ilişki kurdukları daha üst varlık mertebeleriyle mümkün olmaktadır. İşte bunun içindir ki Tanrı bedenimize daha nurlu olan ruhumuzu yerleştirmiştir.

Böylece genel olarak bilindiği gibi Sühreverdi felsefesindeki dualizm; yani nur (ışık) ve zulmet (karanlık) ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Fakat onun işrak felsefesinde zulmet; sadece vehmî bir varlıktır; yani zulmet (karanlık) ancak zihinde mevcuttur. Bu bakımdan Sühreverdî'nin düşüncesinde ruh ve ideler alemi tıpkı Platon'da olduğu gibi maddî alem dediğimiz varlıktan daha gerçektir. Hattâ madde sadece zihinde olması gerekecek bir varlık mertebesidir. İşte Platon'a benzeyen bu görüşleri ve Platon ismini kitaplarında sıkça kullanması sebebiyle, Sühreverdi'nin felsefesinde Platon'un etkilerinden bahsedilir.

Sühreverdi felsefesinin hareket noktası rastyonel sezgidir. Bu düşünceye göre akıl ve akıl yürütme insanı hakikate götürmez. Hakikat ancak yaşanmış tecrübe

ile anlaşılır. Şühreverdî'ye göre Meşşaî (Peripatetik) filozofları, mantık ve akıl yürütme ile varlığın, cevherin (öz, töz) ve cismin mahiyetini anlamamışlar ve anlatamamışlardır.[3] Onlar ancak eşyanın arazının (ilintisinin) ne olduğunu söylemişlerdir. Eşyanın özü ise ancak sezgi (keşf, tecrübe haline getirme) ile anlaşılabilir. İşrak (aydınlanma) felsefesinde herhangi bir bilgi gönülden gönüle telkin suretiyle ortaya çıkarılmaya çalışılır. Mesela ünlü mutasavvuf İbn'ül-Arabi (ö.1240) Bağdad'ı ziyaretinde Şehabettin Sühreverdi ile karşılaşır. Bir rivayete göre; birbirlerine hiç bir şey söylemeden bir müddet bakışırlar ve aralarında manevî bir sohbetin geçtiği söylenir. Bu iki büyük zatın karşılaşmasından sonra İbn'ül-Arabî'ye Şehabettin sühreverdi için ne düşündüğü sorulur: "Tepesinden tırnağına kadar Peygamber'in sünneti, iyi ahlak, iyi tabiat, peygamberin uygun gördüğü işler ile dolu cevabına alırlar. Aynı soru Şehabettin Sühreverdî'ye yöneltildiğinde de o, İbn'ül-Arabî için: "Gerçeklerin deryası" cevabını verir.[4]

3. Çubukçu, İ. Agâh, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 117.
4. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 20-21/dır.1 (çev. s. Yetkin).

SÜHREVERDİ EL-MAKTUL (1155-1191)

Biyografisi

Şehabettin Ebu'l Futuh Yahya İbn Yahya Habeş İn Emirek El-Sühreverd El-Maktul, Azerbaycan'ın Zencan kasabasına bağlı Sühreverd köyünde 1155 senesinde dünyaya gelmiştir. Ailesi, çocukluk ve eğitim hayatı hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Kendisini yetiştirmek üzere Azerbaycan eyaletlerinden olan Meraga şehrine gitmiş ve burada Mecdeddin el-Cili'den hukuk metodu ve felsefeyi, bu sahada yeterlilik kazanıncaya kadar okumuştur. Mecdeddin el Cili; Fahreddin Razi (ö.1209)'nin de hocasıdır.[5] Sühreverdi bir müddet Meraga şehrinde kalarak din hukuku eğitimi de gördükten sonra, Isfahan'a geçip Zahireddin el-Farisi'nin yanında İbn Sahlan el-Selvi'nin Basa-ir adlı eserini okudu.[6] Belki de dini sahadaki bilgilerini burada tamamladıktan sonra sufiler ile sohbet edip, tasavvufi bilgilerini onlardan aldı. Nefsini terbiye için kendisini çetin riyazetlere tâbi tuttu. Felsefi meselelere büyük ilgi göstererek, filozofların düşünce tarzlarını ve sufilerin keşif yolu ile vardıkları neticeleri elde edinceye kadar çalıştı. İbn Hallikan'ın, İbn Ebi Useybia'dan aktararak belirttiğine göre, Sühreverdi; kendi zamanında felsefe ilimlerinde rakipsiz, bütün felsefe ilimlerini toplamış, din hukuku metotlarında çok üstün, simya ilminde bilgi sahibi, son derece zeki ve ifadesi açık seçik olan bir düşünürdür.[7]

Sühreverdi, orta boylu, kırmızı sakallı idi, giyimine ve halkın kendisi hakkındaki düşüncesine pek ehemmiyet vermezdi. İbn Ebi Useybia'nın anlattığına göre:

"...Şeyh Şihabeddin Sühreverdi, eski püskü kıyafetliydi, giydiği şeye iltifat etmez (değer vermez idi). Dünya işlerine (nimetlerine) de eğilimi yoktu. İbn Rakika diye meşhur olan Sedideddin Mahmûd İbn Ömer diyor (rivayet ediyor) ki: Ben, Meyyâfârikin Camii'inde, onunla birlikte bulunuyordum. Kendisi mavi renkli, kısa ve bol bir cübbe giyerdi. Başında iplik iplik olmuş bir havlu (sarılıydı). Ayaklarında ise zerbûl (yüksek ökçeli ayakkabı) vardı. (o sırada) bir arkadaşım beni görüp yanıma geldi ve dedi ki:

- Bu merkepçi ile mi dolaşıyorsun? Ben de ona;

- Sus, bu gördüğün, vaktin (çağımızın) efendisi olan Şihabeddin Sühreverdi'dir, deyince, benim sözüm üzerine ciddileşti ve uzaklaşıp gitti..."[8]

Görüldüğü gibi Sühreverdi, kılık kıyafetiyle, kendisini tanımayanlar üzerinde ilk bakışta olumsuz tesir bırakmakla birlikte, kim olduğunun farkedilmesiyle derhal saygı uyandırıyordu. Sühreverdi sadece halk üzerinde değil, hükümdarlar nezdinde de itibar sahibi idi. Anadoluda 11. Kılıç Arslan (1156-1192)'ın sarayında

5. İbn Hallikan, Vefayet el-Ayan, 6/269.
6. S. Van den Bergh, Sühreverdi madd. İsl. Ans. 11/88b.
7. İbn Hallikan, a.g.e., 6/269.
8. İbn Ebi Useybia, Uyun el-Enba, s.644; bkz. N. Keklik, Filozofların Özellikleri s. 114.

bulundu ve Iranda etkilerini 18. yüzyıla kadar sürdüren Işrakiyun Okulunun kuruculuğunu yaptı.[9] Aynı zamanda Eyyubi sultanları olan Selahaddin'i-Eyyubi (1138-1193) ile oğlu Melik Zahir (1172-1216) tarafından da başlangıçta saygı gören Sühreverdi, Selahhaddin'i Eyyübi'nin emri ile 1191 senesinde 36 yaşında idam edilmiştir. Din adamları onu zındıklık ve kafirlikle suçluyorlardı. Bu hususta en aşırı giden iki hoca vardı ki her ikisi de Cehbel'in oğulları olan Zeyneddin ile Mecdeddin idi.[10] Onu suçlayanlar arasında çağdaşı Abdüllatif el-Bağdadi (1162-1231) de vardı. Eyyubi Hanedanı ile yakın ilişkiler içinde bulunan Bağdadi, Sühreverdi'nin eserlerini safsatalı (:sofistik) olarak nitelemiştir.[11] Sühreverdi'nin idam edilme nedenlerinden biri de politik olabilir; zira rüyasında kendisini bütün denizlerin suyunu içerken görür ve bunu Seyfeddin Amidi'ye anlatırken: "...Şüphesiz ki ben dünyanın kralı olacağım.." diyerek yorumlar.[12] O sıralarda aynı zamanda 111. Haçlı savaşları ve diğer savaşlar sürüyordu. Halkın ayaklanmasına sebep olmamak için Selahattin'i Eyyubi, Melik Zahir'e mektup yazarak onun Halep Kalesine hapsedilip asılmasını emretti. Böyle bir emri duyan Sühreverdi teslim olmuş ve aç bırakılarak öldürülmeyi talep etmişti. Fakat isteği yerine getirilmemiş hâtta cesedi günlerce halka teşhir edilmiştir. Böylece 'Sühreverdi 'El-Maktul' yani 'Katledilmiş Sühreverdi' olarak anılmıştır. Türk milliyetine mensuptur.*

9. Brockelmann, GAL, Suppl. 1/781.
10. İbn Hallikan, Vefeyat el-Ayan, 6/272.
11. İbn Ebi Useybia, Uyun el-Enba, s.686; bkz.N.Keklik, Felsefenin Tekmiği, s. 61.
12. İbn Hallikan, a.g.e., 6/272.

*) Sühreverdi el-Maktul'un Türklüğü'ne Dair:

Türk filozofu olan Sühreverdi pekçok oriantalistin maksatlı olarak yaptıkları gibi aynı şekilde Fransız oriantalistlerinden Henri Corbin tarafından da İran'lı olarak gösterilmek istenmiştir. Şahlık devrinde İran devletinin mümtaz misafiri olan Corbin, Sühreverdi üzerinde çeşitli araştırmalar yapmıştır. Ona göre Sühreverdi, aslen İran'lı imiş. halbuki bu iddia temelsiz ve yanlıştır.1 [N. keklik, Felsefenin Ilkeleri, (1987), s.146).] Çünkü Sühreverdi'nin aslen Türk olduğunu gösterecek muhtelif deliller vardır; şöyle ki:

İbn Ebi Useybia'nın anlattığına (İbn Ebi Useybia, Enba, s.42, bkz.N. Keklik, Felsefenin Ilkeleri, s.146) ve kaynak belirterek İbn Hallikan'ın tekrarladığına göre (İbn Hallikan, Vefeyat el-Ayan, 6/269-270; bkz. N. Keklik, Felsefenin Ilkeleri, s.146), Şam iline bir mil mesafede bulunan el Gâbûn'da Sühreverdi, öğrencileriyle birlikte seyahat etmekteydi. Köyün dışında bir Türkmen (:Türkeman) çobanı ile onun güttüğü bir koyun sürüsüne rastlamışlardı. Karınları acıkmıştı. Öğrenciler dedi ki; -Efendimiz, şu koyunlardan bir baş (bir tane), satın alalım da pişirip yiyelim. Sühreverdi bunun üzerine, cebindeki on dirhem (gümüş) parayı arkadaşlarına verdi.Fakat onların seçtiği koyuna karşılık Türkmen çobanı, parayı az bulmuştu. Bu kadar paraya karşılık daha küçük bir koyun alabileceklerini söylemekteydi. Bu sebeple tartışma başlamıştı. Sühreverdi bu durumu görünce arkadaşlarına (:öğrencilerine) dedi ki; -Siz istediğiniz koyunu alıp yürüyün, ben onunla konuşup kendisini razı ederim. Böylece Türkmen çobanı ile konuşarak (!) kendisini razı etmeğe çalıştı.

Bu vesikanın akla getireceği nokta şu olabilir: Madem ki hiç tahsil görmemiş bir Türkmen çobanın arapça veya farsça bilmesi mantıken mümkün değildir o halde, Sühreverdi bu Türkmen çobanıyla ancak Türkçe konuşmuş olabilir. Bir Türk yazarı olan Bursalı Lamii Çelebi (ö.1532), bu olaydan bahsederken, Sühreverdi'nin Türkmence (Kelimat-ı Türkmani ile) konuştuğunu söylediği gibi (Lamii Çelebi, Fütuh el-Mücahidin, (Nşr. Marifet Yayınevi, İst.1980), s.658;bkz.N.Keklik, Felsefenin Ilkeleri, s.147), aynı şekilde bir Türk fikir ve ilim tarihçisi olan Taşköprülüzâde dahi, bu olaydan bahsetmektedir. (Taşköprülüzâde, Miftâh el-Saâde, (Kahire, 1968), 1/300; bkz.N.Keklik, Felsefenin Ilkeleri, s.147).

Sühreverdi'nin İran asıllı olmadığını gösterecek ikinci nokta şudur ki, İranlılar Şia mezhebindendir ve Sünni mezhepler olan Hanefilik, Hanbelilik, Malikilik ve Şâfiilik gibi mezheblere iltifat etmezler. Oysa İbn Hallikan'ın ifadesine göre, (İbn Hallikan, Vefeyat el-Ayan, 6/272; bkz. N. Keklik, Felsefenin

Eserleri ve Felsefe Öğretisi

Sühreverdi'nin 50'yi aşkın irili ufaklı pek çoğu felsefî olan eseri vardır. Eserlerinin bir kısmı Arapça,bir kısmı da Farsça olarak yazılmıştır. Fikirlerini açıkça ifade edemediği ilk devirlerde bunları daha ziyade temsili hikayeler ile ifade etmiş ve Farsça eserlerinin büyük bir kısmını bu şekilde yazmıştır. Sühreverdi felsefesine dair en önemli eserleri kısaca belirtecek olursak:

1) HİKMET EL-İŞRAK: (:Aydınlanma Felsefesi); bu eser işrak felsefesi hakkındadır. Sühreverdi'nin kendi felsefesini ve sistemini anlattığı bir eserdir.Özellikle kitabının ikinci bölümünde ışığı iyilik ve karanlığı kötülük olarak kabul eder. Ona göre, bütün ışıkların kaynağı Yüce Allah'tır. Karanlık maddenin özelliğidir. Eserde aynı zamanda cisim, mekan, hareket ve zaman hakkında görüşlerini bildirir. Sühreverdi'ye göre;

Cisim olarak tabiattaki varlıklar üçe ayrılır:

1) Işığı karartan ve onun girmesine müsaade etmeyenler
2) Işıkta şeffaf olanlar ve onu karartmayanlar,
3) Işığın geçmesine çeşitli derecelerde müsaade edenler ve kendi aralarında farklı mertebelere ayrılanlar.

Arz, birinci gruba dahildir. Gök ve normal durumda su ikinci gruba girer. Havayı üçüncü gruba dahil saymak gerekir.

Sühreverdi unsurların dördüncüsü olan ateşi arza ait kabul etmiyor. Ona göre ateş bir ışık şeklidir ve Nurların Nurunun, ay altı alemdeki sembolüdür. Sühreverdi buharlaşmayı kabul etmekle beraber, bütün meteorolojik olaylarda ve değişmelerde ışığın önemi üzerinde duruyor.

İlkeleri, s.147), Sühreverdi, Sünni bir mezheb olan Şafiilik mezhebine mensuptu. Şu nokta da önemlidir ki bazı kaynaklara göre, Sühreverdi'nin tam isminde Ömer adı da bulunmaktadır (İbn Hallikan, Vefayet el-Ayan, 6/272; bkz. N.Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.147). Yine İbn Hallikan'ın ifadesine göre (İbn Hallikan, Vefeyat el-Ayan, 6/268; bkz. N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.147), ismi Ahmed'dir. Şayet asıl ismi Ömer idiyse, Şiilerin bu isme kesinlikle rağbet etmedikleri bilinmektedir. Kaldı ki Sühreverdi hemen bütün eserlerinde Şiilerin hiç de sevmediği Ömer ismini bol bol kullanmaktadır.

Önemli olan bir nokta daha vardır ki; İbn Ebi Useybia (ö.1270) adındaki klasik müellif, Uyun el-Enba adlı eserinde söz konusu ettiği İslam filozoflarını, coğrafi bölgelere göre tanzim etmiştir. Bu eserde Sühreverdi, İran şehirleri (Bilad el-Acem) faslında zikredilmiş değildir. Üstelik Sühreverdi, bir süre Doğu Anadolu illerinde (Mardin ve dolaylarında), Artuklu hükümdarların himayesinde yaşamış hâtta El-Elvâh el-İmâdiyye (:İmadeddin Levhaları) adlı eserini Artuklu ailesinden olan Harput emiri İmadeddin Ebu Bekir' (ö. 1203)'e sunmuştur. (Prof. Dr. Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, (İst. 1973), s.220; bkz. N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s.148).

Bütün bu incelemelerin yanısıra belirtmek gerekir ki Sühreverdi, eskiden beri ve halen Azeri Türklerinin yaşadığı Azerbaycan'da Sühreverd köyünde dünyaya gelmiştir. Bu köy, Zencân (Azerbaycan) şehrinin köylerinden biridir ve buradan (-Sühreverdi nisbesini taşıyan) ünlü birkaç şahsiyet daha yetişmiştir. Görüldüğü üzere Sühreverdi'nin İranlı sayılması için hemen hiçbir sebep mevcut değildir fakat buna karşılık Sühreverdi'nin Türk aslından olduğunu gösterecek bu gibi delilleri ileri sürmek kabildir. (N.Keklik, Felsefenin İlkeleri, s. 148.)

Mekan: Aristo'nun etkisi altında kalarak yapmış olduğu tarife göre mekan; kuşatan (:ihata eden) cisimle, kuşatılan cismin (:ihata edilen) temas ettikleri iç yüzeyidir.

Hareket: İntikal ve değişmeden ibarettir. Hareketin kaynağı gerek ulvi varlıklarda ve gerekse unsurlarda nur'dur. Nefislerine işrakların gelmesiyle feleklerin hareketi devam eder. Tahrikler işrakları hazırlar. İşraklar da harekete sebep olur.

Zaman; hareketin miktarıdır. Zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Çünkü zaman için başlangıç düşündüğümüz taktirde, bu başlangıçtan önce, içinde zaman olmayan bir zamanın varlığını kabul etmek gerekir. Bu düşünce ise çelişiktir. Çünkü öncelik zamanla ilgilidir. O halde zaman hem ezelidir, hem de ebedidir. Şimdiki an'a göre, öncelik ve sonralık itibaridir. Zaman sürekli bir birliktir. Geçmiş, şimdiki andan ve istikbalden kopup ayrılmış değildir. Şimdiki zaman hem geçmişe hem de geleceğe bağlıdır.[13]

2) NUR HEYKELLERİ* Bu kitap ta Sühreverdi'nin İşrak felsefesini ve tasavvufi fikirlerini yansıtan önemli bir eserdir. Filozofun felsefi konulardaki ilham ve dehasını yansıtır. Heyakil'ün-Nur (:Nur Heykelleri)'da yedi heykelden bahs eder Sühreverdi. Bunların içerikleri kısaca şöyledir:

Birinci heykel: Kendi zatına duygu işaretiyle işaret edilebilen her şey bir cisimdir,[2] diye başlar ve cisimden bahseder.

İkinci Heykel: Cevher'i anlatır. "...Sen kendi öz'ünden gafil olamazsın..."[14] der. Cevher'in bedenden ayrı olduğunu maddenin tamamen farklı olduğunu belirtir. İdrakten bahsederek herhangi bir şeyin sureti düşüncende belli olmadıkça onu idrak etmiş olamazsın Çünkü idrakin o şeye uygun olması gerekir. Bir şeyin düşüncede belli olması olduğu gibi idrakın şartıdır. Bundan başka hayvanlık sıfatı gibi birçoklarının müşterek oldukları birçok mahlukları düşünürken fil ve sivrisineği eşit olarak düşünürsün... Nefsin idrak edici gizli ve açık kuvvetleri vardır. Açık kuvvetleri; havass'ı-hamse (:dış duyular) denilen dokunmak, tatmak, koklamak, işitmek, görmek gibi idrak kuvvetleridir. Gizli kuvvetleri dahi hiss'i-müşterek (:ortak duygu) dedikleri batini (iç, gizli) kuvettir ki beş mecradan içine su akan bir havuz gibidir. Hayal, müfekkire (:düşünmek), vehim hafıza, iç duyularımızdır.[15]

Üçüncü Heykel; Vacip, (Zorunlu), Mümkün (İmkanlı) ve Mümteni (imkansız) varlıkları anlatır.

---

13. Sühreverdi, Hikmet el-İşrak, s. 172 176-177-183; bkz. İ. Agah Çubukçu, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 133-134.

*) Heykel: Arapça yüksek bina, suret, kalıp, kıyafet manâlarında kullanılır. Eski işrakiler diyebileceğimiz Platoncular; yıldızların kürelerini ruhsal varlıklarının birer cesedi olarak kabul ederlerdi. Nur Heykelleri risalesinde, ilahî nurların tecellilerinden (görünme, belirme) bahsettiği için Sühreverdi el-Maktul kitabının bölümlerine Heykel ismini vererek benzetme yapmak istemiştir.

14. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 4-5.

15. Sühreverdi, a.g.e., s. 6-7.

a) Vacip: Varlığı zorunlu olan
b) Mümkün: Varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır.
c) Mümteni: Yokluğu zorunlu olanlardır; yani varolmaları imkansız olanlar.

Dördüncü Heykel: Yukarıdaki varlıklar bölümünü anlatmaya devam eder. Nurların Nur'u; Hâlik olan* Allah'tır. Alemi; akıl, nefs ve nefs'i natıka (konuşan, akılla nefs) olmak üzere üçe ayrırır.

Beşinci Heykel: Feleklerin hareketi anlatılır.

Altıncı Heykel: Ruhun bedenin bozulmasıyla bozulmayacağı, beden ile ilişkisinin ancak aralarındaki şevk ve arızilikten ibaret olduğunu anlatır.

Yedince Heykel: Peygamberlikler hakkındadır. Sühreverdi, insanları ıslah etmek üzere Yüce Allah tarafından Peygamberler gönderilmesini ve bu peygamberlere inanmak gerektiğini kabul eder.[16]

3) **KİTAB EL-TELVİHAT:** Üç kısım halinde felsefe ve ilahiyat ile ilgili (mantık, fizik (:tabiat felsefesi) ve metafizik) bir özzettir. Sistematik bir felsefe disiplini mecmuasıdır. Üslubu çok mecazlı olup, yorumsuz anlamak oldukça güçtür. Eserin biri Şemseddin el-Şehrezuri ve diğeri de İbn Kammûnâ'nın olmak üzere iki yorumu vardır.[17]

4) **KİTAB EL-MUKAVEMAT:** Kitab el-Telvihâta yapmış olduğu ek mahiyetindeki notlar mecmuasından ibaret olup, Meşşai felsefesine karşı aldığı tavırları ve ileri sürdüğü fikirleri içermektedir.Nüshası nadir olan bir eserdir.[1] H. Corbin tarafından basılmıştır.[18]

5) **AVARİF EL-MAARİF:** Sühreverdi, "Avarif el-Maarif" isimli kitabında şöyle demiştir: "Tanrı'nın kanunlarına aykırı yapılan her hareket ve söylenen her söz kalpte siyah bir leke bırakır..." Bu nedenle birkaç sufi kendi vicdanlarını sınamak için hergün kağıtlara değişik dualar yazmışlardır. Kötü şeyler düşünmek ya da başka kötü alışkanlıklar gibi günah işlediklerinde bunu hemen Charida isimli kitaplarına yazarlardı. Yanlış bir hareket yaptıklarında ya da yanlış birşey söylediklerinde kitaplarına bir nokta koyuyorlardı. Bu yolla hatalarını, günahlarını görüp vicdanlarını şeytandan koruyorlardı.

6) **PERTEVNAME:** Akledilir bilgi veya şeklin söz konusu olmadığını, kendisine göre, gözün adi görüşten daha derin ve daha nüfuzlu gördüğü"kutsal bir ışın"ın bulunduğunu söylüyor. Bu ışıkta bilgi meydana gelince, bu bilgi ifadeler

*) Yaratıcı mânasına gelen halik kelimesinin masdarı Halk kelimesi Türkçede yaratmak kelimesiyle tercüme ediliyor. Halk kelimesi yoktan var etmek mânasına gelmediği gibi Türkçe tercümesi yaratmak dahil bu mânaya gelmez. Arapçada Halk; ölçmek, biçmek, düzüp koşmak mânasını ifade ettiği gibi Türkçe yaratmak kelimesi de aynı mânayı ifade etmektedir. Bir şeyin kendine yarayacak bir şekle getirilmesi demektir.

16. Suhreverdi, Nur heykelleri, s. 34.
17. Brockelmann, GAL, Suppl.- 1,769.
18. Palacios, M. A., El Islam Cristianizado, s. 172.

ve kelimelerle gösterilemez. Onun kudreti meydana çıkınca insan gücünün üstünde bir kuvvet olur. Işraka sahip olan kimsenin emirleri unsurlar ve olaylara hükmeder, böylece mucizeler ve harikalar meydana gelir. Yanma güçü ateşe yaklaşan demire geçtiği gibi yetkin insanların gücü de (:insan'ı-kâmil) Allah'a, Nurların Nur'una yaklaşmalarından gelir.[19]

7) **İTİKAD EL-HUKEMA: (Filozofların İnançları):** Sühreverdi'nin, filozofların inançlarını anlatarak, halkın gerçekten ilim ehli olan felsefecilere dil uzatmasını önlemek gayesiyle kaleme aldığı bir risaledir (makaledir). Bu yanılmanın kaynağını insanların "filozofların Yaratıcı (:Sâni= Yapan, meydana getiren) peygamberleri, öldükten sonra dirilmeyi, kıyamet ve ahireti, Tanrı'ya kavuşmayı, azâb ve mükâfatı kabul etmeyen materyalist (:Dehriyyûn)'lerden oldukları" hakkındaki zannlarında aramak gerekir.[20]

8) **KISSAT EL-GURBET EL-GARBİYYE: (:Ruhun Yolculuğu):** Filozofun psikolojisi ve bilgi teorisi hakkında önemli hususları içeren bu eseri, tamamen sembolik bir üslûb içinde yazılmıştır. Eserin orijinal adı "Batıya Yolculuğun Hikayesi"dir. Sühreverdi'nin felsefesi gözönüne alındığında "Batı":Nesneler alemi, karanlık veya zulmet adını verdiği ve içinde bulunduğumuz fizik alemdir. "Doğu" ise, Ruh'un asıl vatanı olan ve fizik alemdeki varlıkların ebedi orijinlerinin bulunduğu ve nurlar alemi adını verdiği metafizik alemdir. Dolayısıyla ruh, Doğu'dan Batı'ya doğru bir seyahat geçirmektedir. Bu seyahatin mahiyetini ve merhalelerini bir takım psişik ekzersizlerle anlayabilmek ve ruhun geldiği "Vatan" adını verdiği metafizik aleme doğru derin bir düşünce veya içgörmeyle (:intuition) uzanabilmek için kaleme aldığı bir eserdir. Sembolik ve alegorik bir üslub içinde ele alınan ruhun bu seyahati, adı geçen semboller çözüldüğünde, Sühreverdi'nin metafizik alemin hakikatlerinin bilinebileceğini savunduğu görülecektir. Bir yandan fizik varlığı ideal varlığın gölgesinden ibaret gören Platon'la bir paralellik kurabileceğimiz Sühreverdi, öte yandan metafizik hakikatleri inkâr eden Hume, A. Comte'tan ve metafizik agnostisizm (:bilinemezlik)'i savunan Ibn'ül-Arabi, Sadreddin Konevi ve I.Kant'tan çok farklı düşünmektedir. Sühreverdi'ye göre, ruh; duyuların etkisiden sıyrılabildiğimizde, asıl vatanı olan ideler veya akıllar alemine doğru yükseliyor. Böylece ruh, asli vatanına olan bu seyahatini gerçekleştirebiliyor ve kendisinden sudûr ettiği Külli (tümel) Nefs, Külli Akıl ve İlk Feyz'e ulaşabiliyor ve bunları sudûr ettiren "En büyük izzet sahibi, en yüksek Haşmet, Ezelî ve Ebedi olan Nurların Nur'u, Melik ve herşeye tecelli eden, Zat'ı özünün dışında herşeyin helâk olacağı Tanrı'yı kesin olarak bilebiliyor.[21]

19. Ülken, H. Z., İslam Felsefesi, s. 193-194.
20. Sührevendi, Filizofların İnançları, (terc. İ. Yakıt), Felsefe Arkivi, s. 26, s. 203.
21. Sühreverdi, Ruhun Yolculuğu, (terc. İ.Yakıt) Felsefe Arkivi, sayı. 26, s. 213-214-215.

Sühreverdi'nin eserlerinin çoğunun yorumları ve değişik dillere tercümeleri yapılmıştır. Bu eserlerin listesini Brockelmann geniş bir şekilde vermiştir.[22]

Doğru Eğitim ve Düşünce Özgürlüğünün Önemi

Şehabettin Sühreverdi insan gelişimine sınır koyan düşünce ile bir takım kayıt ve baskıları şiddetle eleştirir. Hikmet'l-Işrak adlı eserinin başlangıcında düşünce özgürlüğüne karşı beslediği derin aşkını şu sözleriyle belirtir: "Asırların en kötüsü; ictihad (görüş bildirme) kapılarının kapandığı, fikir hareketlerinin durakladığı ve keşif ve ilham ışıklarının söndüğü, müşahade (gözlem) yollarının tıkandığı asırlardır."[23] Ona göre ilim, kendilerinden sonra aydınlanmanın kapılarını kapayarak onun feyizli gelişmesini menetmek isteyen bir takım zümreye (topluluğa) vakfedilmiş değildir. İlmin kaynağı nurlarını saçarak bilinmeyen alemden gelen ilham ve bereketi, ona ulaşmak isteyen taliplerinden esirgememektedir. İlmin ışık (nur) saçan kapılarını çalanlar, er,geç buna ulaşacaklardır. Bu yolda yürüyenler bir yandan kendi ruhlarını temizlerken diğer yandan saçtıkları nurla (ışıkla) çevrelerini de aydınlatırlar.[24]

Şehabettin Sühreverdi aydınlanma yolundaki görüşlerini devam ettiren Nur Heykelleri adlı eserine şu sözleriyle başlar:

"Ey Kayyum bizi Ezelî Bakî nurunla kuvvetlendir ve Nur üzerine yerleştir. Nura doğru götür. Dileklerimizin son amacını senin rızana yönelt, son isteğimiz iman ve amel sermayesiyle sana ermek olsun. Biz nefislerimize zulmettik. Sen feyzini (ilim, irfanını) bizden esirgemezsin. Biz karanlık madde alemine dalmış esirleriz. Kapında bekliyoruz...Daima feyz (ilim, irfan) ve rahmet saçarsın... Seni anmak için gerekli irfan ile bizi mübarek kıl. Aramızdaki cehalet perdesini kaldır. İyi amel (davranış) sahiplerini muradlarına eriştir.

Bu eser, Heyakilün-Nur= Nur Heykelleri risadesidir. Doğru yolda yürümeye kabiliyetli olanlarla, başkalarını Hidayet'e (doğru yola) erişitirenlerin canları kutsal olsun."[25]

Sühreverdi el-Maktül'ün insanları hidayet'e yani doğru yola davet etmesi ve bu yola ulaştıranlarla bu yolda yürümeye azmedenleri kutsal varlıklar olarak görmesi; onun doğru bilgi ve dolayısıyla doğru davranış yani ahlaklı olmaya verdiği önemin göstergesidir. Ona göre hidayet (doğru yol) ve huda (doğru yol gösterme) ispat ve delillerle ispatlanıp kanıtlanmış olan gerçek inançlar demektir. Sühreverdi el, Maktul

22. Brockelmann, GAL 1/437 vd. ve Supll.1/781 vd.
23. Sühreverdi, Şehabettin, Hikmet'ül Işrak (girişinden), nakl. Sühreverdi Nur Heykelleri (içinde), s.111, (çev. Saffet Yetkin), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
24. Sühreverdi, Şehabettin, Nur Heykelleri, 3, (çev. Saffet Yetkin), Milli Eğtiim Basımevi, İstanbul, 1986.
25. Sühreverdi, Ş., Nur Heykelleri, s. 3-4.

duyulur (mahsusat) ve akledilir (melekût= melekler) âlemi olarak iki alemin varlığından söz eder. Cisimler duyulur alemindendir. Bu alemin karşısında akledilir olan makulat meleküt (melekler) alemi denilen bir âlem vardır ve bu âlem bilinmeyen, ruhsal ve soyut olan bir âlemdir. Hikmet bilgisinin (felsefe bilgisinin) anahtarı; bilinmeyen (gayb) ve duyumlanan cisimler âlemlerinin birbirlerinden farkını bilmektir.

Bilgi Edinme Aşamaları

Türk-İslam filozoflarında bilgi problemi psikoloji ile birlikte ele alındığı için Sühreverdi de bu probleme aynı şekilde yaklaşmıştır. Bilgi probleminde öncelikle fizik alemin nesneleri ve 'ben' adını verdiği 'şuur'un incelenmesini ele almıştır. Sühreverdi'ye göre insan; 'ben, şuur, ruh ve hiss'i-müşterek' açıklanarak izah edilebilir.

Sühreverdi'ye göre maddi alem bilgi meselesinde gerçek bir alandır ve bu gerçek alan bilgimizin hayali objesini de teşkil eder. Çünkü ona göre tıpkı Platon'da olduğu gibi fizik varlık sadece ideal varlığın gölgesinden ibarettir. İşte bu yaklaşımı Platon'dan aldığı açık etkinin bir göstergesidir.

Sühreverdi bilgi aşamalarını şu şekilde sınıflandırır:

1) Fizik alemin bilinmesi
2) Ruh'un bilinmesi (Ego, bilen süje, şuur)
3) Metafizik alemin bilinmesi
4) Tanrı'nın bilinmesi.

Görüldüğü üzere maddi objeler alanı olan fizik alemin bilinmesi ilk aşamayı teşkil etmektedir. Ondan sonra ise ruh'un bilinmesi aşaması gelmektedir ki buradaki maksadı tıpkı Descartes (ö. 1650) taki şüphe motifi ile yola çıkararak, şüphe edilemeyecek tek açık ve seçik bilginin ruh veya şuur bilgisi olduğunu göstermektir. Sühreverdi ruh deyince şuur'u yani bilen süje'yi kastediyor. Bunun için insan ruhunun 'ben' (ego) zamirinden ibaret olduğunu söylüyor. Ben denildiği zaman bu ben'lik bedenden ve onun parçalarından üstün birşey sayılmak icabediyor. Sühreverdiye göre 'ben' denildiği zaman insandaki bilme gücü anlaşılmaktadır. Bilen ruh yahut şuur, insan için bütünlüğünü muhafaza ettiği sürece yani şuur bulanıklığı, bayılma, vb. olmadıkça bilme gücü en yüksek seviyededir. Ben'lik nasıl parçalanmazsa ve bütünlük içinde ise bu bütünlüğü içinde bilgi edinmesi mümkün olabilir. Sühreverdi'ye göre insan vücudunun yarısıyla âlim, yarısıyla cahil olamaz. Ve bir sivrisinekle filin zihnimizde işgal ettiği yer aynıdır.

Sühreverdi'ye göre ruhun bir zıddı yoktur ve onu başlattıran daim olduğu için onunla beraber devam eder.[26] Nefs'i-natıka adını da alan ruh bedenin bozulmasıyla bozulmaz.

26. Sühreverdi; Nur Heykelleri, s. 29.

Bilginin üçüncü aşaması; metafizik alemin bilinmesidir. Metafizik deyimini bizim filozoflarımız 'mabâdet tabia' (tabiattan sonra) terimiyle belirtirler ki 'meta fizik' de aynı anlamda olmak üzere fizikten sonra demektir. Metafiziğin en zor deyimi ve odak noktası 'varlık' terimidir. Metafizik varlık terimini (ontos, vücûd, existence); varolması yönüyle, varlığa gelmesi yönüyle veya nasıl varolduğu yönüyle incelemeye çalışır. Metafiziğin varlığı inceleyen dalına 'ontoloji' adı verilir.

Bilginin dördüncü aşaması Tanrı'nın bilinmesidir ki, Tanrı Sühreverdi'ye göre 'ben' den önce mevcuttur ve idea innata olarak doğuştan geçen bir bilgidir.

Sühreverdi, Tanrı bilgisine ancak madde aleminin kirlerinden temizlenmiş ruhların ulaşabileceğini bu suretle nurlarının nuru olan 'Bir'e yaklaşabileceğini belirtir.

Sühreverdi bilgi edinmede; görme, işitme, koklama, duyma ve tadalma gibi beş duyumuzun yanısıra; iç duyularımız denilen beş duyumuzdan daha bahseder; bu beş iç duyumuz şunlardır:

1) Hiss'i-Müşterek (Ortak duyu)
2) Kuvve'i-Hafıza (Hafıza melekesi)
3) Kuvve'i-Müfekkire (Düşünce melekesi)
4) Kuvve'i-Vehmiye (Vehim kuvveti).
5) Kuvve'i-Hayaliye (Hayal kuvveti).

Dış ve iç duyularımızdan gelen bütün izlenimler; hiss'i-müşterek dediğimiz (ben, şuur, ego, bilen süje) ortak duyumuzda toplanır.

Sühreverdi'ye göre şüphenin kökü vehim'de toplanır. İnsanda şüphe olmazsa bilgi meydana gelmez. Ancak Sühreverdi'nin burada sözünü ettiği de rastyonel bir şüphedir, insanı agnostisizme (bilinemezciliğe) götüren bir şüphe değildir. Sühreverdi vehim fazlalaşması sonucu bazı filozofların madde alemini tamamen reddedip ruh alemine veya ruh alemini reddedip tamamen madde alemine inandıklarını belirtir. Ancak vehim aşırıya kaçtığında insanı yanıltır. Bu durumda vehim kuvveti aklın tasdik ettiği öncüllerle çelişir. Sühreverdi bunun için oldukça güzel bir örnek verir: "...Mesela; bir cenaze ile gece yalnız kalan bir adamı akıl temin eder, fakat vehim korkutur..."[27] Bu kuvvet hissedilmeyen işlerde akla muhalif olmaktadır. İşte sadece vehim hükümlerine uyanlar mahsusatın (duyumlanır olanın) haricinde ne varsa inkâr ederler.[28] Ancak vehim kuvveti duyumlanan nesnelerin verdiği izlenimlerle de çelişkili yönlendiriyor insanı insanın bütün dış duyu organlarıyla ölü olarak algıladığı cesetler korkması duyumlanır olanın haricinde olanı inkar etmek değil tam tersine duyumlanır olmayanı kabul etmektedir (vehm etmektir.)

27. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 9.
28. Sühreverdi, a.g.e., s. 10.

Hafıza kuvveti geçen ve olup bitenlerin muhafaza edilip hatırlandığı yerdir. Hayal kuvveti hiss-i müşterek'in hazinesi gibidir; yani hissedilen suretlerin (formların) kaybolmasından sonra onları saklayan bir kuvvettir. Müfekkire gücü dediğimiz düşünme kuvveti ise birleştirme, ayrıştırma ve hüküm vermenin yapıldığı yerdir.

İç duyular arasından 'Hiss'i-müşterek' içine beş mecradan (beş dış duyudan) su akan bir havuz gibi[29] olduğuna göre ve hiss'i-müşterek şuur'u temsil ettiğine göre burada toplanan intibalar (izlenimler), hafıza gücüyle korunduğu gibi, müfekkire (düşünce) gücü sayesinde de tahlil, terkip; yani analiz ve sentez işlemleri yapabilmektedir.

Hayal, vehim ve hafıza bütün bunlar müfekkire'nin, müfekkire ise hiss'i-müşterek'in hizmetindedir. Müfekkire kuvveti arttıkça; hayal, vehim ve hafıza azalır. Şu halde vehim gücünün hastalığından kurtulmak için müfekkire (düşünme ve akıl) gücünü kuvvetlendirmek gerekmektedir.

Sühreverdî'ye göre her kuvvetin kendine mahsus bir yeri vardır ve bunların birbirine benzemedikleri kabul edilmektedir. Bu hem dış duyularımız, hem de iç duyularımız için geçerlidir. Dış duyularımızda, kendi bulundukları yerde bir bozukluk olursa, diğer dış duyular kendi işlevlerini rahatça yerine getirebildikleri halde sadece yeri bozulan kuvvet görevini yapamaz. Buna karşılık iç duyularımızda meydana gelen bir bozulma diğer iç duyularımızı etkiler. Örneğin vehim veya hafıza güçlerinden biri bozulduğunda bu durumdan diğer iç duyularımız da olumsuz etkilenir.[30]

Sühreverdi, insan ruhunun Allah'ın nurlarından biri olduğunu belirtir. Ruhun doğuşu Allah'tandır ve batışı da Allah'a olacaktır. Her insanın kendine ait bir ruhu vardır. "...Zeyd ve Amr'ın nefsleri bir nefis olsaydı birisinin idrak ettiğini diğerinin hep idrak etmiş olması icabederdi ve bir insanın vakıf olduğuna herkes vakıf olurdu."[31] Şu halde ruh bir bütündür ve insanın özüdür, mahiyetidir. Nitekim beden devamlı şekil değiştirdiği halde ruh devamlı aynı kalmaktadır. Beden ve ruhun iki ayrı şekilde olduğunu Descartes de vurgulamıştır. Ona göre cevher; sonlu cevher ve sonsuz cevher olarak ikiye ayrılır. Sonlu olan cevher; cisimdir, yer kaplar, uzanımlıdır (rex extensa), ve sonsuz olan cevher ise ruhtur, yer kaplamaz (res cogitans).

Ruh-Beden İlişkisi

Sühreverdi, ruh ve beden ilişkisi konusundaki görüşlerini "Nur Heykelleri" adlı kitabında şöyle ifade eder: "..İnsanın ruhu ne cisim, ne de cismanidir. Ne bu

29. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 9.
30. Sühreverdi, a.g.e., s. 10.
31. Sühreverdi, a.g.e., s. 11.

aleme dahil ne de hariçtir, ne bitişik, ne de ayrıdır. Birleşme ve ayrılma hep cisimlerin levazımındandır (gerekliliğindendir.) Nefsi natıka denilen ruh, kendine işaret edilemeyecek nurani bir cevherdir..."[32]

Sühreverdi'ye göre ruh, kadîm (öncesiz) değildir. Eğer öncesiz olsaydı, ruh bu alemden ayrılıp başka aleme gitmezdi. Ruh yaratılmıştır.[33]

Sühreverdi bir yandan alemin sudur yoluyla Allah'tan çıktığına inanırken öte yandan ruhun yaratılmış olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber ruhun bedenin dağılmasıyla bozulmayacağını ve yaşayacağını da kaydetmiştir. Sühreverdi'ye göre beden ruha meylettiği gibi, ruh da bedene meyleder. Açık (:zahiri) ve gizli (:batını) olan duyu kuvvetleri ruhun aletleridir. Beden, harici (dış) alemi idrak için bu kuvvetleri kullanılır. Bu da beden ile ruhun birbirleriyle ne kadar ilgili olduğunu gösterir. Sühreverdi beden ruh münasebeti bakımından aşağıdaki sonuçlara varıyor:

1) Ruh, mânâları idrak eder. Mânâlar maddi değillerdir. Bu mânâları idrak eden ruh da maddi olamaz. O halde ruh, maddi olan bedenden başka bir şeydir.
2) Bedenden bir şey eksilirse, bu eksilen kısım çürür, gider. Ruh bedenin ölümünden sonra yaşar. Beden ise yok olmağa mahkûmdur.
3) Bilinç, bir fikir fonksiyonudur. Bilinç, ruhi bir prensibin varlığını gösterir.
4) Sühreverdi'ye göre ruh bedenden önce bulunamaz.[34]

Sühreverdi'ye göre Aristo gibi, ruh geçmişte başlangıçsız değildir, fakat Eflatun'a (Platon'a) aykırı olarak akıllı nefs, tümel nefsin bir parçası da değildir. Ruh (:nefs) soyut bir Nur'dur. Ancak Allah'ın aynı veya ondan bir parça da değildir. Ondan doğar, onun taşması halinde meydana gelir (:zuhur)[35] İnsanın özü, bedeni değil, ruhudur. "Nur Heykelleri" adlı kitabında bunu çarpıcı biçimde şöyle anlatır:

"...Sen kendi özünden gafil olamazsın. Bedeninden bir cüz'ü arasıra unutmuş olabilirsin... Ben dediğin zaman bu benlik bedeninden ve cüz'ülerinden çok üstündür. Bedenin daima akıp gitmektedir. Aldığın gıdaların yenileri gelmeden eskileri eriyip gitmemiş olsaydı bedenin gayet büyük bir şekil alması icabederdi. Sende idrak eden cevher bir hal üzere sabit bulunmakta iken sen daima sensin. Halbuki bu bedenle sen, sen değilsin. Bedenin eriyor, gidiyor, hiç duymuyorsun ve haberin olmuyor. Sen nasıl beden olabilirsin?..."[36] Sühreverdi'nin bu sözleri ile-

32. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s.8.
33. Sühreverdi, a.g.e., s.11.
34. M. Ali Ebu Reyyan, Usûl al-Felsefet al-Işrakiyye, s. 251-257, bkz. İ. Agâh Çubukçu, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 131.
35. Ülken H. Z., İslam Felsefesi, s. 200.
36. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 7.

riki sayfalarda karşılaştıracağımız üzere Descartes'in ünlü "Cogito" nazariyesinden başka bir şey değildir.

Sühreverdi'ye göre, Nüfus'u natıka (konuşan, düşünen nüfuslar) denilen insan ruhları Melekût (Melekler) aleminden birer cevherdir. Melekût: Mücerredat (soyut) ve mâkulât (akledilenler) alemidir. Bu cevher, beden kuvvetlerinin işgalinden kurtulup da yiyeceklerle uykuyu azaltmak ve uyanıklığı arttırmak suretiyle beden zayıfladıkça ruhun cevheri; ruhani faziletlerle kuvvetlenir ve arasıra kutsal aleme doğru yol bulabilir.[37] Ruhani faziletler dört kısımdır: Birincisi: Akıl kuvvetinin adaleti "Hikmet (felsefe)." İkincisi: Gazap kuvvetinin adaleti "Şecaat"" (iyi huy.) Üçüncüsü: Şehevani kuvvetin adaleti "İffet". Dördüncüsü: Bu kuvvetlerdeki adaleti toplayan "Umumi Adalettir" ve ifrat ve tefrit gibi aşırılıkları arasında gayet ince bir hat teşkil etmektedir.[38]

İnsan bedenî kuvvetlerden arındıkça, öncesiz ve sonsuz bilgilere erişir. Ruh bedenle meşgul oldukça lezzet ve elemleri tatmaz. Beden ruhi cevherin gelişmesine engeldir. Bu engeli azaltmaya çalışmalıdır. Sühreverdi bütün felsefesiyle insanları karanlık alemden, nur (aydınlık) alemine doğru götürmek istiyor. Düşünce ve teoriyle ruhu; perhiz ve çaba ile bedeni eğiterek Nur alemine yükselme yollarını tavsiye ediyor. Nitekim Sühreverdi ateş içinde kızgın bir demir parçasının ateş gibi parlayıp da ateşin yaptığını bu demir parçasının yapabileceğini gördükten sonra, bir ruh cevherinin mukaddes Nur ile münevver ve ilahi işraka mazhar olunca, ruhun da tıpkı ateşin özelliklerini gösteren demire benzeyebileceği hükmüne varır.[39]

Âlem Öğretisi

Sühreverdi, alemin varlığının sudur (türüm) yoluyla olduğunu söyler. Nurların Nuru'ndan ilkin akli bir cevher çıkar. Buna "Külli Akıl" da denebilir. Bu, Nurların Nur'u ile varlıklar arasında vasıta olur. Sühreverdi alemi, bir kısmı Allah gibi yaratılmamış (:kadim), bir kısmı yaratılmış (:hadis) olarak görür. Alemin yaratılmamış (başsız ve sonsuz) kısmı; Akıllar, Felekler, Feleklerin (:Göklerin) Akılları ve Nefsleri, Unsurların soyut tümelleri (:Külliyat) veya Misal (:İdee)'dir. Yaratılmış kısmı hayvani nefis, düşünen nefs (:nefs'i natıka), unsurlardır. Birinci kısmı, zorunsuzlar "Nurların Nuru"ndan doğduğu halde, nasıl yaratılmamış oluyor? (Kainatın Allah'tan, ışıkların güneşten akışı gibi sudur ettiği düşüncesi, Plotinus'ta olduğu gibi Sühreverdi'de de mevcuttur.)."...Işıkların güneşten geldiğini ve güneşin ışıklardan hasıl olmadığını biliyorsun... Işıkların devamından, yahut nurların

37. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 32.
38. Sühreverdi, a.g.e., s. 33.
39. Sühreverdi, a.g.e., s. 33.

arasındaki zerrelerin parlamasından güneşe bir eksiklik ve zarar gelebilir mi?..."[40] İşte alem bu yüzden zorunlunun veya Allah'ın devamı gibi devam eder; yani eser de sebep gibi sonsuzdur (:bakidir). Alemin yaratılmamışlığı (:kıdem) sorusu sebeplik sorusuna bağlıdır. Çünkü Nurların Nur'u sebeptir. İlk ilke var oldukça eserin de bulunması; yani sebep başsız olunca eserin de başsız olması gerekir. Sühreverdi'ye göre bir şeyin eserinin yenileşmesi ve farklılaşması kendi halinin çeşitli olmasından değil, alıcının hallerinin yenileşmesi ve farklılaşmasındandır. Bu fikir, istidatları, (yetenekleri) göklerin hareketlerini meydana getirir düşüncesi ile (Farabi, İbn Sina), şeylerin (:idelerin) bu istidatları (Yetenekleri) saklaması düşüncesi (Eflatun) arasında adeta bir uzlaştırmadır. Sühreverdi, bir yandan Meşşailerin tür anlayışını, bir yandan da Kelamcıların "cisimlerin benzerliği" anlayışını reddetmektedir. Ona göre, tür'e ait şekiller ancak "ideler"e benzer bir takım prototipler, ilk örneklerdir. Burada söz konusu olan "istidat"lar (yetenekler) ise arazlara (ilineklere) benzemekle birlikte cisimlerde adetler gibi var değildirler. Suyun tür'e ait şeklini ısı değiştiriyor, buhar haline koyuyor. Halbuki ısı araz, (ilinek), tür şekil cevherdir. Nasıl oluyor da araz (ilinek) cevheri (özü) değiştiriyor? diye itiraz ediyor. Gerçi cisimlerin türleri (nevileri) çeşitlidir. Fakat bu fark tür'e ait şekillerden ileri geliyorsa, bu hal ısının ateşe vergi olup suya vergi olmayışını açıklamaz. İster istemez yeniden "istidat" (yetenek) sorusu meydana çıkar. Sühreverdi'ye göre, istidat fikri türe ait şekil fikrini ve onun doğurduğu sorunu ortadan kaldırabilir. Fakat, istidat araz olduğu için, cisimlerin değişmesi ve farklı olması alıcının varlığından önce gelen istidadındandır demesi yine soruyu bulanık bırakır. Ama Sühreverdi'ye göre bu nokta varlık yerine sebeplilik sorusunun konmasiyle çözülür. Sebeplilik ve zorunluluk soruları bize sebeple eserin ayrılamayacağını, bundan dolayı da alemin başlangıçsız ve zorunlu olarak Allah'tan çıktığını gösterir.[41]

Sühreverdi, felsefesinde varlık alemini şu şekilde üç tabakaya ayırır:

1) Vacip el-Vücûd: (Varlığı Zorunlu Olan): Varlığı zorunlu olan demek; kendi kendine varolan ve kendisini varkılacak başka bir nedene muhtaç olmayan, yokluğu düşünülemeyen demektir. Tanrı'ya izafe edilir.
2) Mümkün el-Vücûd (Varlığı Mümkün Olan): Varlığı mümkün olan ise varlığa gelişinde bir başka nedene veya varlığa muhtaç olan varlıktır. Böyle varlığın varolması veya varolmaması aynı şeydir. Mesela insanın varolabilmesi için öncelikle bir anne-babaya ihtiyaç duyması veya bir masanın ortaya çıkması için daha önce bulunan tahta ve bir yapıcı usta olan marangoza ihtiyaç duyması gibi. Fenomenler dünyasında (fizik dünya) görünen bütün varlıklar bu sınıfa girerler.

40. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 21.
41. Ülken H. Z, İslam Felsefesi, s. 201.

3) Mümteni el-Vücud (Varlığı İmkansız Olan): Varlığı imkansız olan; varlığı hiçbir şekilde mümkün olmayan varlıktır. (Mesela Anka Kuşu, Pegasus= Uçan At gibi). Bunların mahiyetleri vardır ama hakikatleri yoktur ve olması da mümkün değildir.[42]

Mahiyet (Quiddite): (Ide, ikinci cevher): Bir nesnenin ne olduğunu söyler. Kavramları ifade eder. Hakikat (Realite): Gerçeklik; Hüviyet (İpseite): Benzerlerinden kendisini ayırmak için kişiliği ve ismi olan. (Örneğin atlara ve sineklere hüviyet atfedilemez);

Her mahiyeti olanın hakikati yoktur, her hüviyeti olanın hakikati vardır. Mesela ışık fizik bakımından bir realitedir, buna rağmen karanlığın objektif bakımdan bir realitesi yoktur, ışığın olmaması karanlıktır.

Sühreverdi'ye göre vücûd (varlık) kavramını; yani metafiziğin odak noktasını, kendi başına düşündüğümüz zaman bu kavram anlaşılması zor olduğu için çeşitli filozoflar tarafından tarif edilememiş ve edilemediği için de filozofların bir kısmı metafiziğin bilinemez olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Sühreverdi'ye göre metafizik; duyu ve deney dışında kaldığı için bilinemez olmakla beraber akli bir sezgi ile bilinebilir. Akli sezgi; aklın metafizik alemi düşünmesinde elde ettiği sezgidir.

Mümkün varlık kendi zatından (özünden) var olamaz. Çünkü kendi özü, varlığı gerekli kılsa bu durumda mümkün olmayıp zorunlu olması gerekirdi. Herhalde varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebep lazımdır. Sebep tam olunca gerektirdiği sebepli meydana gelir. Sebep tam olarak bulunmazsa sebepli de bulunamaz. Şu halde sebep denilen şey kendi vasıtasıyla başkasının varlığını gerekli kılandır.[43]

Mümkün varlıklar pek çok ve çeşitli oldukları halde, zorunlu olan varlık ancak bir tanedir. Mümkün varlıkları, varlıklarına tercih edecek ve daha üstün tutacak bir kuvvet ve kudret olan zorunlu varlık olan Vacib el-Vücud; yani Tanrı'dır. Varlığı zorunlu olanın parçaları (cüz) yoktur. Varlığı zorunlu olan ancak bir'dir ve O'na Bir'den başka isim verilemez. Tanrı'yı ancak 'Bir' olarak isimlendiren Sührever'di zamanında, Tanrı'nın 'Bir' olmasının yanı sıra O'nun bazı isim ve sıfatlarının bulunmasının gerekli olduğunu savunanlar da vardı. Halbuki Sühreverdi sadece 'Bir' diyor ve 'Bir'den başka birşey söylenemez tezini savunuyordu. Sühreverdi'nin kendisine düşman edinmesindeki etkenlerden birinin de onun bu tezi ısrarla savunmasından kaynaklandığı sanılmaktadır.

Sühreverdi'de Tanrı kavramı tıpkı Yeni-Platonculuktaki gibi 'Bir' kelimesiyle ifade edilir. Sühreverdi bu kelimeyi 'Vahid' (:Bir) terimiyle belirtir. Tanrı'ya verilecek 'Bir' teriminden başka bir isim ve sıfat verilememesi; Tanrı'nın yaratma, bil-

42. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 12.
43. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s.12.

me, vb. sıfatlarla kendisi ve yarattığı eser arasındaki ilişkilerin inkâr edilmesi mânâsına da gelebileceği için zamanındaki diğer alimler tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Sühreverdi'ye göre sıfat kendi zatiyle (özüyle) zorunlu olmaz. Eğer kendi özüyle zorunlu olsaydı bir mekâna muhtaç olmazdı. Varlığı zorunlu olan; sıfatların mekanı değildir. Kendi özünde sıfatları icad etmesi de doğru değildir. Çünkü 'Bir' olan şey kendi özünden müteessir olmaz. "Kemali tam olmayan başkasına nasıl kemal verebilir?"[44]

Ahlâk Öğretisi

Ahlak felsefesinde Sühreverdi, hazların mutluluk vereceğini kabul etmekle beraber, gerçek mutluluğun özellikle manevi hazlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bunun için o, nasıl bilgi problemine psikolojiden giriyor idiyse aynı şekilde ahlak problemine de psikolojiden girmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi ruh, Sühreverdi'de bir bütünlüktür. Yani ruhun ferdiyeti, tek bir bütün oluşu mutlaktır. Ruh madem ki bir bütündür, onun ferdiyetini yani tek oluşunu tenasüh (ruh gücü) ve hulûl (girme, ruhun başka bedenlere girmesi) teorileri ortadan kaldıracağı için bu iki görüş de hem ahlak hem psikoloji açısından sakıncalıdır. Bazı oriantalistlerin Sühreverdi üzerinde Pythagoras ve Hint inançlarının mutlak etkisi bulunduğunu söylemelerine rağmen Sühreverdi ruh göçü teorisini reddeder. Sühreverdi'ye göre madem ki ruh bir bütündür ve hayat süresince bedenle beraber bulunmaktadır, o halde ruhun mutsuzluğu bir bakıma bedenlerden ya da maddi hazların eksiklik veya fazlalığından ve elemden kaynaklanmaktadır. Sühreverdi geçici olan maddi haz ve elemlerden kurtulmak için ruhu bedenden bağımsız bir hale getirmeye çalışır. Bu ise maddi haz ve elemlerden mümkün mertebe uzaklaşmakla mümkün olur. Ruhun sükûneti (ataraxia) haline ulaşılması Sühreverdi'nin ahlak öğretisinde önemli bir yer işgal eder. Sühreverdi'ye göre gerçek hazlar ancak manevi olan hazlardır. Manevi hazlara ancak düşünce ve akıl sayesinde ulaşılır. İnsan Nurların Nuru olan Allah'a yarklaştıkça daha büyük ruhani lezzetlere ulaşır. İnsan ruhani lezzetler peşinde koşarsa o zaman toplu iğnenin mıknatıs tarafından çekilmesi gibi kutsal ruh yani Tanrı tarafından çekilecektir. Bedenle alâkamız azaldıkça ruhla olan alâkamız çoğalacaktır. Kutsal ruh tarafından cezbedilen ve böylece gerçek hazza ulaşan insan ruhu kademeler halinde ilahi bir nitelik almaya başlar. Daha önce belirttiğimiz gibi bunu çok enteresan bir metafor yoluyla şu şekilde izah eder: "...Ateş içinde kızgın bir demir parçasının ateş gibi parlayıp da ateşin yaptığını bu demir parçasının da yaptığını gören in-

44. Sühreverdi, a.g.e., s. 14.

san..."[45] mutluluğa ve gerçek huzura; düşünce ve bilgi yoluyla-Tanrı'ya cezbedilmesi sayesinde-ulaşır.

Felsefe Öğretisinin Etkileri

Sühreverdi'nin etkilerine gelince, ilk önce Sühreverdi'nin fikirlerini Endülüs'te (:Magrib'te) İbn Tufeyl (ö. 1186) yaydı. Sicilyalı İbn Seb'in'i de (1217-1269), tasavvufla birlikte İşraki cereyanı içerisinde sayanlar vardır. Osmanlı devrinde Molla Fenari'de işrakilik eğilimi görülmektedir. Fikirlerinin ulaştığı neticeler bakımından Alman anthroposophe'u Rudolph Steiner'e benzemektedir. Bu zat da Sühreverdi gibi "Hürriyet Felsefesi" adlı kitabında ilmî ve felsefî kanıtlara dayanır görünmesine rağmen tam bir metafizik'e ulaşmaktadır.[46]

Henri Bergson (1859-1941)'un felsefesinde geçen (Intuition) kavramı, Sühreverdi'nin kullandığı (Mükâşefe) kavramına benzer. Sühreverdi'de "mükâşefe" daha çok objektif ve bilgiye ait (:epistemelojik) bir yetidir. Böylece yalnız psikolojik hakikat değil, canlılara ve fizik aleme ait birçok münasebetler kavranabilir. Bu sezgi, sırf sübjektif ve içe ait bir süreç değildir. Sühreverdi'de "mükaşefe" bir "cezbe" hali değildir. Orada zihin, akıl yürütme üstünde bir kıvraklık kazanmış ve gerçeğe doğrudan doğruya girme imkânını elde etmiştir.

Leibniz (1646-1716)'in onyedince yüzyılda ifade edeceğine benzer mutlak iyimserlik felsefesini Sühreverdi'de de görüyoruz. Sühreverdi'ye göre, varolan alem, mümkün olan, tasarlanan, bütün yetkinliği kendinde toplar. Bu alemden daha yetkin, daha faydalı bir alemin varlığı mümkün değildir, mümkünlerin en güzel ve en yetkin olanıdır. Bu problem de iyilik problemi ile ilgilidir. Sühreverdi'ye göre, kötülük yoktur ve olamaz. Kötülük ancak eksikliği (yetkin olmayışı) gösterir. Sühreverdi'nin meydana gelen alemin bulunduğu halden daha yetkin olmasının tasarlanamayacağı fikrine Leibniz "optimisme" der. Sühreverdi ise buna "en şerefli imkân" (:İmkân-ı eşref) adını veriyor. Ve bu ilkeyi, "Birden yalnız bir çıkar" şeklindeki Aristo kuralına bağlıyor. Şerefli mümkün, onun gayesi, eser ise daha yetkini olan onun sebebi olacakzsa; gerek gaye, gerek sebep vasıta ve eserden önce bulunacaktır. Yine bu ilkeye göre imkan aleminde hiçbir şey kötülük olamaz. Bundan dolayı Sühreverdi, Leibniz'in sonra yapacağı fiziki, ahlaki, metafizik kötülükleri yorumlamaya çalışmıştır.[47]

Ruh ve beden'in birbirlerinden tamamen farklı olduğu ve ruhun bedenden daha üstün seviyede bulunduğu Sühreverdi ve Descartes tarafından benzer ifadeler-

45. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 33
46. Ülken H. Z., İslam Felsefesi, s. 190-191
47. Ülken H. Z., a.g.e., s. 195

le belirtilmiştir. Sühreverdi aynı zamanda insanın kendi şuurunun bilincinde olduğunu söylemekle "Cogito" nazariyesinin temsilcilerindendir.

ŞÜHREVERDI (ö. 1191)

"... Sende idrak eden cevher (herhangi) bir hâl üzere bulunmaktayken sen daima sensin. Halbuki bu bedenle sen, sen değilsin. (Çünkü) beden'in eriyor, gidiyor, hiç duymuyorsun, sen nasıl beden olabilirsin?..."[48]

"... Sen kendi öz'ünden (:şuurundan) gâfil olamazsın; bedeninden herhangi bir cüz'ü (parçayı) arasıra unutmuş olabilirsin... Ben dediğin zaman, bu ben'lik, senin beden'inden ve cüz'ülerinden (:parçalarından, organlarından), çok üstündür..."[49]

DESCARTES (ö. 1650)

"...düşünen varlık olarak varlığımı teşkil eden şeyin, hiç te cismim dediğim şey olmadığını pek iyi görüyorum. Cismimden şüphe edince, kendimden de şüphe etmem gerekirdi. Bu ise imkansızdır. Zira var olduğuma tamamiyle eminim, öyle ki hiçbir şekilde şüphe edemeyecek derecede eminim..."[50]

"...Ben bütün öz veya tabiatı ancak düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere muhtaç bulunmayan ve maddi hiçbirşeye bağlı olmayan bir tözüm. Öyle ki bu ben; yani kendisi ile ne isem, o olduğum ruh, bedenden tamamiyle farklıdır..."[51]

Descartes'ın (ö. 1650), Sühreverdi'den yüzyıllarca sonra Tanrı'nın varlığını ispatlamasına benzeyen açıklamalar, Sühreverdi'nin nefs'i natıka'nın yani insan ruhunun varlığından hareket ederek, Vacib el-Vücûd olan Yüce Allah'ın varlığını göstermesinde bulunur.[52]

Sühreverdi ilkin, cisimle nefs'i natıkanın durumunu açıklıyor: Cisimler, cismiyette ortaktırlar. Işıklanmada ise derecelere ayrılırlar. Cismi ışıklandıran nur, ârızidir. Bu nur cisim de zatıyle görünür ve cisimle var değildir. Sühreverdi'nin ruh anlamında kullandığı "Nefs'i Natıka" ise kendi zatını idrak eder. Nefs'i Natıka hâdistir, yani varlığı için kendisinden üstün bir Mureccih'e muhtaçtır. Bu Mureccih Vacib el-Vücûd olmalıdır. Bunu kabul etmezsek teselsül meydana gelir. Teselsül; yani her sebep için sonsuz derecede sebepler aramak ise bizi çıkmaza götürür. Sühreverdi el-Maktül'e göre sonuç olarak Vacib el-Vücud (Mutlak varlık) olan Yüce Allah'ın varlığını kabul etmek gerekir.[53]

48. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 6-7, bkz. N Keklik, Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler, (Felsefe Arkivi, sayı. 26), s. 18.
49. Sühreverdi, Nur Heykelleri, s. 6, bkz. N. Keklik, a.g.e., s. 17-18.
50. Descartes, Tabiat Işığı ile Hakikati Arama, s. 29-30.
51. Descartes, Metot Üzerine Konuşma, s. 42.
52. Çubukçu, İ. Agah, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 123.
53. Ebu Reyyan, Usûl al-Felsefet al-İşrakiyye, s. 125, bkz. İ, Agâh Çubukçu, a.g.e. s. 124.

İBN RÜŞD (1126-1198)

Biyografisi

Batı dünyasında 'Averroes' olarak tanınan İbn Rüşd 1126 yılında Endülüs'ün Kurtuba (Cordova) şehrinde dünyaya gelmiştir. İbn Rüşd'ün Kurtuba kadısı olan babası Ahmed gibi dedesi de Malikî fıkıhçılarındandı. İslam bilginleri dedesini "Birinci İbn Rüşd", babasını "İkinci İbn Rüşd", kendisini de "Üçüncü İbn Rüşd" diye tanımlamakla bu ailenin (fıkıh) din hukuku alanındaki otoritelerinin ne derece güçlü olduğunu gösteriyorlardı.[1]

İbn Rüşd ilk eğitimine babasından öğrendiği din bilgileriyle başladı. Kelam, fıkıh (din hukuku) ve edebiyat eğitimi aldı. Hocaları arasında zamanın önemli bilginlerinden; Ebu'l Kasım ibn Beşküval, Ebu Mervan İbn Meserre, Ebubekir İbn Semhun ve Ebu Ca'fer İbn Abdülaziz gibi şahsiyetler bulunuyordu. Ebu Ca'fer ile Mazera'lı Ebu Abdullâh'tan icazet (diploma) aldı. Valencia'lı Ebu Mervan İbn Huryul (veya İbn Cürbül) ve Ebu Ca'fer Harun'dan felsefe, matematik[2] ve tıp öğrenimi gördü. Onunla devrin ünlü hekimi İbn Zühr (Avenzohr) arasında yakın bir dostluk bulunmaktaydı.[3] Ebu Muhammed İbn Rızk'dan ise fıkıh (din hukuku) dersleri almıştır.[4]

Gençliğinin ilk yıllarında teoloji ve hukuk ile meşgul olan İbn Rüşd, daha sonraları tıp ve tabiat ilimlerine ilgi duymuş ve otuz yaşındayken ***Külliyat*** adlı ünlü tıp eserini bitirmiştir. Bu eser Ebu Bekir Razi (ö. 925)'nin *Kitab el-Mansurî* (Lat. Liber el-Mansorem), İbn Sina'nın (ö. 1037) *Kanun* (Lat. Canon) adlı tıp eserleriyle birlikte Batı dünyasının tıp üniversitelerinde yüzyıllarca bir el kitabı olarak okutulmuş ve Latin dünyasında *Colliget* adıyla tanınmıştır.

İbn Rüşd hukuk ve tıp bilgileri üzerinde senelerce çalıştıktan ve bu konulardaki üstün hakimiyetini kanıtladıktan sonra kendisini felsefe çalışmalarına yöneltmiştir. Felsefe üstatları ile yakınlık kurmuş, Aristoteles'i insanları aydınlatacak bir "Tanrı Elçisi"[5] olarak görmeye başlamıştır. Felsefe alanında İbn Tufeyl'in (ö. 1186) de öğrencisi olduğu söylenmekle birlikte, İbn Rüşd bu ünlü düşünür ve devlet adamıyla ancak 1169'da veya biraz daha önceleri tanıştığında artık 40 yaşlarında idi.

---

1. Ülken, H. Ziya, "İbn Rüşd" madd., İslam Ansiklopedisi, V/II, s. 784b, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968.
2. İbn Rüşd, (Faslü'l , Makâl) Felsefe Din İlişkisi, (çev. B. Karlığa) Giriş, s. 11, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
3. İbn Ebi Useybia, Uyûnu'l-Enba (Uyûnu'l -enbâ'fi tebakati'l-etibbâ) I-III, s. 530, Beyrut, 1978-1979.
4. İbn Ebi Useybia, Uyûnu'l-Enba (Uyûnu'l -enbâ'fi tebakati'l-etibbâ) I-III, s. 530, Beyrut, 1978-1979.
5. Quadri, G., La Philosophie Arabe, s. 198-199, (La Philosophie Arabe dans l' Europe Medievale des Origines a Averroes), Pavot, Paris, 1947.

Üstelik araştırmaların gösterdiği üzere İbn Rüşd onunla pek az görüşmüş olup fazlaca da methetmiş değildir.[6] Filozof İbn Bacce'nin (ö. 1138) öğrencisi olduğu söylenmekle beraber bu da mümkün değildir; çünkü İbn Bacce 1138'de öldüğü zaman İbn Rüşd henüz 12 yaşlarındaydı.[7]

Modern araştırıcıların işaret ettiği üzere İbn Rüşd hakkındaki bütün belgelerin -doğru olsunlar veya olmasınlar- taranmasını Ernest Renan ile Salamon Munk'a borçluyuz.[8]

İbn Rüşd öğretisi üzerinde Doğulu ve özellikle Batılı pek çok araştırıcı incelemeler yapmış ve onun Ortaçağ Batı skolastisizmini Rönesansa ulaştıracak etkileri üzerinde durmuşlardır. "Ortaçağ skolastisizmini İbn Rüşd'ün felsefi öğretisi kadar etkileyen ve bu skolastisizmin karanlığını aydınlatan İbn Rüşd öğretisi kadar bir öğreti yapılmamıştır."[9]

İbn Rüşd hakkında bilgi veren klasik biyografi yazarları ise oldukça fazladır.[9/a] Çok gariptir ki İbnü'l-Kıfti (ö. 1248) ve İbn Hallikan (ö. 1282) gibi klasik biyografiar kendilerinden önceki Müslüman filozofları anlattıkları halde İbn Rüşd gibi önemli bir filozoftan sözetmek gereğini duymamışlardır.

Modern araştırmacılar arasında İbn Rüşd'e dair iki tane monografi mevcuttur ki bunlardan ilki E. Renan tarafından (Averroes et Averroïsme) bunun birinci neşri 1852'de ve üçüncü neşri 1866'da Paris'te yapılmıştır) ve ikincisi de yine bir Fransız bilgini olan Leon Gauthier tarafından meydana getirilmiştir. (*İbn Roshd "Averroes"*, Paris, 1948). Hatırlatmak gerekir ki Renan'ın eserinin küçük bir kısmı İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve felsefesi hakkında ve büyük bir kısmı da (s. 173'ten 473'e kadar olan bölümü) Avrupa felsefesine olan etkileri konusundadır. Gauthier'in eseri ise etkilerinden ancak bir kaç sayfa bahsederek felsefesine tahsis edilmiştir.

Klasik yazarların verdiği bilgilerden istifade ile birçok umumi eserlerde ve felsefe tarihlerinde da İbn Rüşd'e temas edildiğini görmekteyiz. Mesela De Boer (*İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ank. 1960); O'Leary (*İslam Felsefesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Y. Kutluay, Ank. 1971); H. Corbin (*İslam Felsefesi Tarihi*, çevr. H. Hatemi, İst. 1986); M. Watt (*İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. S. Ateş, Ank. 1968); H. Z. Ülken (*İslam Felsefesi*); Quadri (*La Philosophie Arabe*, Paris, 1947) ve bun-

---

6. Gauthier, L., İbn Roshd (Averroes), s. 5, Presses Universitaies De France, 1948, 3 e edition. Editions Carbonel Imprimerie La Typo - Litho ed. J. Carbonel 2, Rue de Normandie, AIGER, 1948.
7. Gauthier, L., a.g.e., s. 5.
8. Gauthier, L., a.g.e., s. 4.
9. Christ, Paul, Sidney, The Psychology of the Active Intellect of Averroes, Preface, Philedelphia 1926.
9/a. İbn Rüşd hakkında bilgi veren klasik biyografi yazarları-Kronolojik sıraya göre şunlardır: Abdü'l-Vahid el-Merrakuşi (ö. 1124 civ.); İbnü'l-Abbar (ö. 1260); İbn Ebi Useybia (ö. 1288) ve nihayet Zehebi (ö. 1348). Bu yazarların eserlerinde daha sonraki modern araştırıcıların faydalandığı bilgiler mevcuttur. (L. Gauthier, İbn Roshd (Averroes), s. 4/dn.3.

lardan daha önceki tarihlere ait olan S. Munk (*Melanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris, 1947) ile Brockelmann (*Geschichte der Arabischen Litteratur*, GAL 1/462 ve GALS 1/833 vd)ın eserlerinde ayrıca ansiklopedi makalelerinde (daima bu klasik kaynaklara veya bazen de modern etütlerden aktarmalara dayanmak suretiyle) bilgiler mevcuttur.

İbn Rüşd kendi hayatına dair en eski tarihi yine kendisi vermektedir; nitekim o, hicri 578 (m. 1153) tarihinde Merakeş'te (Fas) bulunduğunu söylüyor. Tahmin edilebilir ki 1153 tarihinde, Muvahhidilerin ilk hükümdarı Abdü'l-Mümin'in yanında bu sırada kurulmakta olan okullarla meşgul olmaktaydı. Fakat o zamanki resmi görevinin ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz; çünkü henüz 27 yaşlarındaydı ve meşhur olmuş değildi.[10]

İbn Rüşd, İbn Tufeyl (ö. 1186) tarafından Muvahhidî sarayına Prens Ebu Yakub Yusuf'a (saltanatı: 1163-1184) muhtemelen 1169 tarihinde takdim edilmişti. Prensin ihtişamlı sarayında filozoflar, tabibler, astronomlar ve her alandaki bilginlerden bir grup toplanıyordu ve burada çeşitli tartışmalara izin veriliyordu. İbn Tufeyl de bu çerçevede ihtişamla yaşıyor ve Aristo onun tarafından temsil ediliyordu.[11]Başkentini bir ilim merkezi haline getirmek isteyen bu devlet adamı, bilim adamlarını etrafına toplamaya gayret etmiş, kendisi de entellektüel bir çaba içine girmişti. Sarayında itibar gören bilim adamlarının ünlülerinden biri olan İbn Tufeyl ile sohbetleri sırasında felsefi konulara ilgi duyarak Aristo eserlerini okumak ister. Ancak Aristo'nun çok ağır üslubunu anlamakta zorluk çektiği için İbn Tufeyle onların kolay anlaşılacak bir şekilde özetlenerek açıklanmasını teklif eder. O sıralarda yaklaşık 68 yaşlarında bulunan İbn Tufeyl, bu külfetli iş için artık yaşlandığını, ancak bunu gerçekleştirebilecek birini bulabileceğini söyleyerek İbn Rüşd'ü helifeye takdim eder.

Bu Karşılaşmayı İbn Rüşd şöyle anlatır: *"... Emirü'l-Mümin'in huzuruna girdiğimde, İbn Tufeyl'in orada olduğunu gördüm. İbn Tufeyl, Emir'e alemin şerefini ve asaletini anlatmaya başladı. Layık olmadığım şekilde beni medh-ü sena etti. Emir; bana yöneldi, benim babamın ve ailemin ismini sorduktan sonra şöyle dedi: Filozofların göklerle ilgili görüşleri nedir? Kadim mi (ezeli mi?) yoksa hâdis mi? (Yaratılmış mı?) (demektedirler). Bu soru üzerine içimi bir endişe kapladı, sebepler uydurmaya ve felsefi bilimlerle uğraştığımı inkâr etmeye çalıştım. İbn Tufeyl'in onunla (hükümdar) neye karar verdiklerini bilmiyordum. Mü'minlerin emiri benim utanma ve sakınmamı anladı ve İbn Tufeyl'e dönerek, onunla bana sorduğu soru üzerine konuşmaya başla-*

10. L. Gauthier, a.g.e., s. 5/dn.3 "... Aristoteliis omnia quae extant opera ... Averrois Cordubensis in ea ... omnes Commentarii ..." (Venetiis apud Juntas 1574 veya 1562;11 cilt) (:"... Aristoteles'in arta kalan bütün eserleri. Bu eserin içinde Kurtubalı İbn Rüşd'ün bütün kommenterleri (şerhleri) vardır..." Venedik Juntas basımı.

11. Quadri, La Philosophie Arabe, s. 24.

dı. Aristoteles'in, Eflatun'un ve (öteki) bütün filozofların söylediklerini hatırlatıyor ve müslümanların bunlara karşı kullandıkları delilleri naklediyordu. Kendisini bu konuya verip (o mes'elelerle) uğraşanlarda dahi görmediğim zengin bir hafızaya sahip olduğunu müşahade ettim. O beni rahatlatmaya çalışıyordu. En sonunda ben de konuştum, bu konuda benim sahip olduğum (bilgiyi) öğrendi. Dönüşümde bana, mal, değerli giyecekler ve binekler gönderdi..."[12] İbn Rüşd ile Ebu Yakub Yusuf arasındaki dostluk prensin ölüm yılı olan 1184'e kadar devam etti. Fakat daha sonraki hükümdar zamanında İspanyollara karşı yapılmakta olan savaş kötüye gitmeye başlayınca İbn Rüşd'e karşı olan din adamlarının desteğine muhtaç olan hükümdar İbn Rüşd aleyhine tavrını değiştirmek zorunda kaldı.[13] Onun din adamlarının bu bağnazca tavırlarına boyun eğmek zorunda kalışı, zamanındaki İspanya'da İslamın Doğu Ülkelerindeki İslama nazaran daha tutucu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumu oriantalist Asin Palacios; onların İslamiyetin doğduğu kaynaktan daha uzakta ve yalnız olmalarına bağlayarak maneviyatlarını daha sıkı bir şekilde korumak zorunda olmalarına bağlar.[14]

İbn Rüşd 1169'da Sevilla'da ve iki yıl sonra 1171'de de Kurtuba'da kadılık yaptı.[15] Sevilla kadısı tayin edildiğinde Aristo'nun eserlerine şerhler yapmaya başladı ve bu ilmi faaliyeti için siyasi, idari ve hukuki endişeler sözkonusu değildi. Kurtuba'ya 1171'de döndüğünde ise ilmi faaliyeti tam bir canlılık içindeydi ve Kurtuba başkadısı (Kadi'-kudat) olarak tayin edilmişti.[16] Daha sonraları da 1184'e kadar Muvahhidi şehzadesini tabib olarak izledi.[17] İşte bu hükümdarın vefat etmesiyle birlikte yerine geçen oğlu el-Mansur (Ebu Yusuf Yakub) (salt: 1184-1199) zamanında başlangıçta itibar görmekle birlikte zamanla yıldızı bir an için söner gibi oldu. Bu daha önce de belirttiğimiz gibi hükümdarın savaş sırasında din adamlarının desteğine muhtaç olmasından ve İbn Rüşd'ün felsefi düşüncelerinin din adamları üzerinde uyandırdığı şüphelerden kaynaklanmaktaydı. Nihayet el-Isane şehrinde hapse atılması ve fanatiklerin kaba isnatlarına devamlı şekilde muhatap kılınması noktasına varınca yıldızı tamamen söndü, fakat daha sonra el-Mansur kendisini tekrar yanına çağırdı. Bu devreden kısa bir süre sonra ise Fas'ta 1198 yılında yalnızlık içinde vefat etti.

Cenazesi Kurtuba'ya nakledildi ve Benabas'taki kabristanda atalarının türbesine defnolundu.[18]

---

12. Karlığa, B., *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 265-266/dn.3 (Abd'ül-Vahid el-Merrakuşi, el-Mu'cib fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib, 174-175'den naklen).
13. Watt, M., *İslam Felsefesi ve Kelamı*, s. 122-123.
14. Palacios, A., *El-Islam Cristianizado*, s. 407, Estudio del <<sufismo>> a traves de las obras de Abenarabi de Murcia) (Segunda Edicion) Madrid, 1981, Libros Hiperion, S. L.
15. Brockelmann, GAL I/462.
16. İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, s. 12 (çev. B. Karlığa).
17. Quadri, *La Philosophie Arabe*, s. 199.
18. Quadri, a.g.e., s. 200.

İbn Rüşd Kurtuba kadısı iken o devrin genç sufisi fakat istikbalin büyük düşünürü olacak olan İbn'ül-Arabi (1165-1240) ile kendi makamında görüşmüştü.[19] İbn Rüşd'ü hayran bırakan bu kısa görüşmeden sonra ölümüne kadar bir daha karşılaşmaları mümkün olmadı fakat yukarıda belirtildiği üzere Fas'ta 1198 yılında vefat ettiği zaman İbn'al-Arabi 33 yaşlarındaydı ve onun cenazesinde bulunmuştu. İbn'ül-Arabi bu olayı Fütuhat adlı eserinde tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır. İfadesine göre Marakeş'te (Fas'ta) 1198 yılında meşhur filozof İbn Rüşd vefat ettiği zaman cenazesi İspanya'ya Kurtuba şehrine nakledilmek istenmişti. İbn Rüşd'ün naaşını taşıyan binek hayvanının öbür yanına eserleri yüklenmişti.[20] İbn'ül-Arabi'nin bugüne ilişkin anısı oldukça dokunaklıdır. Bineğin bir yanına tabut, diğer yanına İbn Rüşd'ün eserlerinin yüklenişi "Bir cesedi dengeleyen, ona muadil olan bir denk kitap". Geleneksel Doğu İslam çevresinde, bilimsel ve nazari düşünce hayatının anlamını kavrayabilmek için bu görüntüyü onun istek ve seçiminin tersine bir simgesi olarak canlandırmak gerekir; Ölüme üst gelen, galebe eden "bir ilahi ilim."[21]

Merasimde o devrin ünlü şahsiyetleri olarak Emir Ebu Said'in katibi olan edip ve hukukçu Ebu'l-Hasan Muhammed İbn'i-Cübeyr ve ayrıca Ebu'l-Hakem Ömer İbn'üs-Serrâc gibi şahsiyetler de bulunmaktaydı.[22]

Bilimsel Kimliği

İbn Rüşd ekseriya cahil idareciler ve cehaleti körüklediğini iddia ettiği kelamcılara karşı çıkarsa da şahsen herkesten uzak, tek başına yaşamayı tercih ederdi. Karakterinin övülecek taraflarından biri, muhaliflerine bile onlardan birşey öğrendiği zaman teşekkür etmeyi unutmamasıdır. Ona göre tek başına yaşanan hayat (hayat'i tevahhud) sanat ve ilim olarak mahsul vermez; insan bu hayatta daha önce kazanılmış bilgi ve sanatları ancak bir toplum içinde öğrenip yine ancak toplum içinde bu yeteneklerini geliştirerek kendisine ve etrafına faydalı olur. Her ferdin bütün cemiyetin saadetinden nasibini alması gereklidir. Erkekler kadar kadınlar da cemiyet ve devletin hizmetkarı olmalıdır. İbn Rüşd bu noktada Platon gibi düşünmektedir. Siyaset konusunda Aristo'nun *Politika* adlı eseri kendi zamanında henüz tercüme edilmediği için bunun yerine Platon'un *Cumhuriyet*'ini okumuş ve bu kitap üzerine bir şerh yazmıştı. Zamanının fakirlik ve fenalıklarının sebebini tam bir iyiniyetle maddi ve akli servetin kazanılıp muhafaza edilmesine iştirak

19. Keklik, N., *İbn'ül-Arabi'nin Eserleri*, s. 45-46 (İbn'ül-Arabi; *Fütuhat*, I/171'den naklen); Bu görüşme hakkında bazı mülahazalar için ayr. bkz.; Keklik, N., *İbn'ül-Arabi Hayatı ve Çevresi*, s. 52-53, ayr. s. 65 ve dn.32, ayr. s. 134).
20. Keklik, N., a.g.e., s. 27.
21. Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), s. 244.
22. Keklik, N., a.g.e., s. 27 (İbn'ül-Arabi, *Fütuhat*, I/171'den naklen).

ettirilmesi yerine, kadının bir ehli hayvan veya zevk için saklanın bir ev eşyası olarak addedilmesinden kaynaklandığını belirtir.[23] İbn Rüşd böylece kadının toplumdaki yeri ve haklarını belirtmekle kadın eşitliği ve insanın insana saygısının en eski savunucularından biri olmanın onurunu taşımaktadır.

Felsefe, tıp, hukuk, din ve siyaset gibi toplumun her bakımdan gelişmesi için gerekli tüm bilgileri kuşatmış bir düşünür ve ilim adamı olan İbn Rüşd, başlangıçta toplumdan ve devlet adamlarından hakettiği itibarı ve saygıyı görmüştür. Daha gençliğinden itibaren özellikle felsefenin ve ilimlerin hamisi olan Muvahhidilerin yanında önce hukukçu (kadı) sonra da doktor (tabib) olarak hizmet gören İbn Rüşd'ün, Hıristiyan İspanyol orduları ile çıkan savaş sırasında siyasi sebeplerle gözden düşmesi bazı yeni araştırıcılar tarafından Muvahhidi sultanının istemeyerek İbn Rüşd'e sırt çevirmesi şeklinde yorumlanmıştır. Aslında hapse atılması, o devrin kendisini çekemeyen bazı din bilginlerinin İbn Rüşd'ü kafirlik, zındıklık, vb. ile suçlamalarından ileri gelmekteydi. Nitekim biliyoruz ki camiye girdiği bir gün dışarıda toplanan halk, onun aleyhinde tezahürat yapmış ve sonra da kitapları şehrin meydanında ateşe atılmıştı.[24] Halifenin İbn Rüşd'e tavır almasının güya sebeplerinden biri de İbn Ebi Useybia'ya göre şöyle rivayet edilir; İbn Rüşd daha şehzadeliğinde tanımış olduğu sultana eski alışkanlığı sebebiyle "kardeşim" diye hitab etmek gafletini gösterdiği gibi hayvanlar konusunda yani zooloji hakkında yazdığı bir eserde çeşitli hayvanların özelliklerini, verdiği derslerde tarif ederken zürafalardan bahsetmiş ve zürafanın uzun boynunu hükümdarın boynuna benzetmiştir. Bu benzetme hükümdarın kulağına gidince İbn Rüşd güç durumda kalmış ve bu sebeple hükümdar onu yanından uzaklaştırmıştı. Kaynağımıza göre İbn Rüşd gerçi sözlerinin yanlış anlaşıldığını ve not tutan öğrencinin hatasının kurbanı olduğunu söyleyerek sultandan özür dilemişse de özrü kabul edilmemişti.[25]

Fakat İbn Ebî Useybia'nın bu sözleri ancak gerçeğe fazla uymayan bir rivayet olarak kabul edilmelidir; zira daha önce gördüğümüz gibi sultan savaş sırasında karışıklık çıkmasını istemediği için birtakım fanatiklerin suçladığı İbn Rüşd'e tavır alır gözükmüş olmalıdır. Aslında o günlerde Endülüs'te Berberilere karşı yerli halk arasında yaygın bir antipati olduğu da anlaşılmaktadır. Bu gibi sebepler yüzünden bazı fevkalede tedbirler alınmış olabilir. Ayrıca sadece İbn Rüşd değil, onunla birlikte Ebu Ca'fer ez-Zehebi, Becaye kadısı Ebu Abdullah Muhammed İbrahim Ebu Rabi, hafız ve şair Ebu'l-Abbas gibi düşünürler de Kurtuba'ya 73 km. mesafede bulunan Lucena'da mecburi ikamete tabi tutuldular.[26] Nitekim sultan daha sonra filozofu tekrar yanına çağırarak himayesi altına almıştır. Ayrıca şunu

23. İbn Rüşd, Averroe's Commentary on Plato's Republic, s. 165-166-167 vd. (Ing. çev. E. I. J. Rosenthal).
24. Hülken, H. Ziya, "İbn Rüşd" madd., İslam Ansiklopedisi, V/11, s. 783b.
25. İbn Ebi Useybia, Uyun, s. 532.
26. Karlığa, B., İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, s. 266-267.

da önemle belirtmek gerekir ki kafir, zındık, vb. ithamlarla yıldızının söndürülmek istenmesine rağmen İbn Rüşd gerçekten dindar bir insandı. Onun ne derece imanlı düşünür olduğunun anlaşılması için eserlerini okumak yeterlidir. Nitekim İbn Rüşd'ün dindarlığı konusunda aynı klasik kaynak yazarının şahitliğine bakılacak olursa, tıp ilmi ile meşgul olan İbn Rüşd şöyle demekte idi: "... Teşrih (Anatomi) ilmi ile meşgul olan kimsenin Allah'a inancı artar..."[27]

Yeri geldiği için belirtelim ki Muvahhidiler arasında ismi geçen bu iki hükümdar olan Ebu Yakub Yusuf (salt: 1163-1184) ve el-Mansur (salt: 1184-1199) zamanlarında Endülüs'te aşırı bir felsefe düşmanlığı zaten mevcuttu.* İbn Rüşd'ün Muvahhidîler devrinde XIII. asırda felsefe ve ilim yolunda rahatça çalışabilmesinin sebebi ancak kendisine gösterilen hoşgörü sebebiyle izah edilebilir. Böyle bir hoşgörülü ortamda yetişen İbn Rüşd'ün kendisi de bu haslete sahipti. Nitekim o, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserine karşı, filozofları savunmak amacıyla yazdığı Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eserinde her ne kadar Gazzâlî'ye fikirleriyle hücüm etse de onun bir âlim olarak değerini ve büyüklüğünü kabul etmiş ve bunu şu sözleriyle açıkça belirtmiştir: "...Gazzalî... bazı konuları kendisinden beklenmeyen bir şekilde ele almıştır. Bu da şu iki nedenlerden ileri gelmiş olabilir; ya Gazzâlî bu konuları gerçek biçimiyle anlamış olmakla birlikte, gerçek durumlarından saptırmıştır ki böyle bir şeyi ancak kötü amaçlı kişiler yapabilir, ya da onları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı şeylere dokunmak durumunda kalmıştır ki bu da bilgisizlerin yapacağı bir iştir. Aslında o, bizce bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstündür. Fakat kimi zaman iyi bir at da tökezleyebilir. İşte Gazzâlî'nin tökezlemesi de bu kitabı yazmış olmasıdır. Belki de Gazzâlî bu kitabı yaşadığı zaman ve mekanın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır..."[28]

---

27. İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 532.

*) Kaynakların ifadelerine göre Endülüslü meşhur düşünürler olarak İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn'ül Arabi ve İbn Seb'in'in yetiştiği XII.ve XIII. asırlardan evvel, X. ve XI. asırlarda felsefe ve özellikle mantık öylesine yasaklanmıştı ki bu tür kitapları alanlar ve satanlar bile takibata uğramaktaydı. Hatta filozofları tenkid eden Gazzali (ö.1111) bile felsefi konulardan bahsettiği için Endülüsteki din bilginleri tarafından eleştirilmiş ve eserlerine karşı reddiyeler yazılmaya başlanmıştı. Klasik fikir tarihçisi İbn Said (ö. 1070)'in ifadelerine göre; Hişam el-Müeyyed Billah, 976-977 yılında mantık ve diğer konulardaki felsefe kitaplarının toprağa (yeraltına) gömülmesini ve üzerlerine taş yığılmasını emretmiş, bu gibi eserleri okuyanların mülhid (Allahsız) ilan edilmelerini kararlaştırmıştı. (İbn Said; Tabakat'ül,Ümem, s.78, (N. Keklik, Felsefenin İlkeleri (1987), s.159'dan naklen). Miladi XII. ve XIII. asırlarda felsefe ve pozitif ilimler özellikle Muvahhidiler sayesinde rahat bir nefes almıştı fakat onların devrilmesinden sonra İspanya'da iktidara geçenler zamanında Endülüs'te X. ve XI. asırlardaki gibi yeniden felsefe düşmanlığı başladı. Nitekim Katip Çelebi (ö.1656)'nin Keşf'üz-Zünun adlı eserinde (-çeşitli kaynaklardan aktarılmak suretiyle-) buna dair örnekler verilmiştir. Onun dediğine göre Ebu Hayyan (ö. 1334) el-Bahr'ül-Muhit (Okyanus) adlı eserinde belirttiği üzere mantık ilmi ile uğraşanlar ondördüncü asırda Endülüs'te 'mantık' kelimesini bile telaffuz etmekten korkarlardı ve bunun yerine 'mefil' derlerdi. Kendisi de Endülüslü bir İslam bilgini olan Ebu Hayyan isme geçen eserinde, İbn Sina, İbn Rüşd ve Fahrettin Razi (ö. 1210)'ye şiddetle hücum etmektedir. (N. Keklik, Felsefenin ilkeleri, s. 160-161 İst. 1981)

28. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, (Tehafütü't-Tehafüt), s.58. (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ) Samsun, 1986.

Eğitim Anlayışı

İbn Rüşd, Aristoteles'in; 'bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler..'[1] prensibi doğrultusunda öncelikle insanın nasıl bilgi edindiği konusu üzerinde durur. Bilgi edinme problemi felsefenin en çetrefil sorunlarından biridir ve 'Epistemoloji (Bilginin bilgisi) ile 'Gnoseoloji' (:İrfan bilgisi, marifet nazariyesi) terimleriyle ifade edilir. Bilginin bir 'bilen' ve bir de 'bilinen' olmak üzere iki temel ögesi bulunmaktadır. Felsefe terminolojisinde 'bilen' (:suje)*; 'bilinen' ise (:obje)** olarak ifade edilmektedir.

Bilinenin maddede bulunması, bilginin ise maddede bulunmaması dışında bilgi ile bilinen arasında hiçbir ayrılık yoktur'.[30] diyen İbn Rüşd insana ait bilgilerin hepsi varolana ilişkindir[3] önermesinde bulunur. Bilgi edinme sürecinde insana önce duyular ve daha sonra da akıl yol gösterir:

Duyu Bilgisi

Duyu algısına konu teşkil ederek bilgi edinme açısından obje durumunda bulunan duyulur nesneler, bir cevher ile farklı kategoriler teşkil eden birçok arazlardan oluşur. İnsanın duyulur şeylerin bu çeşitli özelliklerini algılayabilmek yani bilgi edinmek için beş duyusu ve bunların aleti durumundaki beş organı bulunmaktadır; mesela renkler; göze, ses; işitme organı olan kulaklara, koku; koku alma, tad; tadalma ve sertlik, yumuşaklık; vb. ise dokunma duyusuna konu olurlar yani onların karşısında durarak obje vazifesi görürler. Duyulur dünyadaki nesneler arasında sadece tek bir duyu tarafından algılananlar olduğu gibi bazan mesela tadalma ve dokunma duyusunun beraberce algıladığı sıcaklık-soğukluk gibi birden fazla duyu organı tarafından algılanan özellikler de vardır. Nesnelerin hareket, sayı, şekil ve miktarları ise bazen ortaklaşa algılanan özelliklerdir.

Bilgi edinmede ilk basamağı teşkil eden duyu güçleri kişiden kişiye farklı özellikler gösterirler, mesela sağlıklı kişilerdeki görme yetisi, hastalıkla olanların görme yetisinden, gençlerin görme yetisi de yaşlıların görme yetisinden daha güçlüdür.[31] İşte bu nedenle İbn Rüşd Aristo'nun şu sözlerine yer verir: "...Eğer yaşlı bir

29. Aristoteles, Metafizik, I/79,(çev. A. Arslan), İzmir, 1985.

30. İbn Rûşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafûtü't-Tehafût) s.102. (çev. Kemal Işık Mehmet Dağ) Samsun, 1986

*) Suje; deyimi Latincenin 'Subjectus' (Mastarı subjicere) kelimesinden gelmektedir. Anlamı; altta bulunan, birşeye temel teşkil eden, birşeyi üzerinde taşıyan demektir. (H. Blase and W.Reeb; Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch, s.557).

**) 'Obje'; deyimi Latincenin 'Objectum' (mastarı objicere) kelimesinden gelmektedir. Anlamı; karşıda duran, karşıda bulunan şey demektir. (H. Blase and W. Reeb; Lateinisch,Deutsches Schulwörterbuch, s.392.

31. İbn Rûşd, a.g.e., s.310.

kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı gencin görmesi gibi görürdü..."[32] Aristo böylece yaşlı kimsenin görme yetisinde vuku bulan eksikliğin, bu yetinin olmayışından değil, görme organının eksikliğinden ileri geldiğini anlatmak istemektedir. İnsanlar arasındaki duyu güçlerinin farklılığı yanında duyuların bir de yanılmaları söz konusudur. İşte bu yanılmadan dolayıdır ki suyun içine daldırılmış düz bir çubuk -suyun ve havanın, ışığı farklı kırma özelliklerinden dolayı- kırılmış gibi görünür, sıcak bir sudan çıkan el, ılık bir suya sokulduğunda ise su olduğundan daha soğuk hissedilir... Aynı şekilde; "...Yerküresinden yaklaşık olarak yüzyetmiş kez daha büyük olan güneş göze bir ayak büyüklüğünde görünür..."[33] Ayrıca duyularla algılanan sûretler göreceli olma tabiatına sahiptir. Sözgelişi renk, kendi özü dolayısıyla cisimde varolan bir şeydir, rengin görmenin bir nedeni olması, başka bir şeye bağlı olmasından ileri gelmektedir, görmenin ancak bu ilişki içinde bir varlığı bulunmaktadır.[34]

Duyuların bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi onların, sûretlerin cisimlerden soyutlanmasında ilk basamağı teşkil etmelerinden ileri gelmektedir.[35] İbn Rüşd'e göre duyulur nesnelerin varlık bakımından bir takım dereceleri vardır. Dolayısıyla bir alt derecedeki nesneye ait bilgi, bir üst derecedekinden daha az soyuttur. Mesela renkleri ele alırsak rengin varlık bakımından birbirinden üstün bir takım derecelerinin bulunduğu görülür, onun en düşük derecesi, cisimdeki varlığıdır, rengin bundan daha üstün varlığı ise gözde bulunan varlığıdır; çünkü bu varlık kendi özünü kavrayan rengin varlığıdır. İlk maddedeki varlığı ise cansız bir varlık olup kendi özünü kavrayamaz. Rengin hayalgücünde de bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık, onun görme gücündeki varlığından daha üstündür. Yine açıkça bilindiği üzere, onun anımsama yetisinde, hayalgücünde olduğundan daha üstün bir varlığı bulunmaktadır. Ayrıca onun akılda bütün bu varlıklardan daha üstün olan bir varlığı vardır. İnanç sayesinde kabul edildiği üzere, onun İlk Bilgi'nin özünde bütün varlıklarından daha üstün bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık kendisinden daha üstününün bulunması mümkün olmayan bir varlıktır.[36] Anlaşılacağı gibi sadece duyular vasıtasıyla doğru bilgi edinme söz konusu olamaz. Dış duyular, bilgi edinme işleminde ancak ilk basamak vazifesi görürler ve bunlar üzerinde ise bilgi edinmede yardımcı olan ortak duyu, hayal gücü, anımsama yetisi gibi iç duyuları ve bunların da üzerinde akıl bulunur.

Ortak Duyu: el-Hissu'l-müşterek denilen ortak duyu beş duyunun sağladığı veriler üzerinde hüküm verir[37] ve bu beş duyu tarafından algılanan bir nesnenin

32. İbn Rüşd, a.g.e., s. 310.
33. İbn Rüşd, a.g.e., s. 113.
34. İbn Rüşd, a.g.e., s. 126.
35. İbn Rüşd, Telhîsu Kitâbi'n-Nefs, s.20-25. (thk. A. Fuad el-Ehvani) Kahire, 1950
36. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 121.
37. İbn Rüşd, a.g.e., s. 315.

bütün niteliklerini bir arada değerlendirerek zihinde, nesnenin dış dünyadaki konumuna uygun olan imajını sağlar. Dış duyular ile elde edilen izlenimler, ortak duyu olan iç algı yetisinde daha fazla soyut bir hal alır ve bu sebepten aralarında algı bakımından farklar vardır. Sözgelimi gözün algıladığı renk, ortak duyunun algıladığı renkten farklıdır.[38] İşte bu yüzden Aristo ve İbn Sina'ya göre bu ortak duyu sayesinde, görülen beyaz nesnenin, sadece beyaz bir nesne olmayıp aynı zamanda onun belli bir kişi ya da çalgıcı olduğuna karar verilebilir.[39]

Hayal gücü: İbn Rüşd'e göre hayal gücünün objeleri hala maddeye bağımlı kavram ve sûretlerdir. El-Kuvvetü'l-mütehayyile adını verdiği bu güç, duyuların tek tek algıladığı kavram ve sûretleri dış dünyada reel olarak bulunması imkânsız bir şekilde bir araya getirilebilir ve mesela kanatlı bir at (pegasus) tasavvur edebilir; zira hayalgücünün yardımı sayesinde kesinlik bildiren öncüller daha güçlü bir doğruluk derecesine ulaşırlar ve böyle bir yardım olmayınca da doğruluk bakımından zayıf bir duruma düşerler. Bununla birlikte filozofa göre hayal gücünün bilgisiyle yetinmek ancak sıradan insanlar için geçerlidir.[40]

Hayvanlardaki hayal gücü, kurdun koyuna oranla düşman olduğuna, kuzunun ise dost olduğuna hüküm veren güçtür.

Tabiatları dolayısıyle birçok hüneri bulunan hayvanlarda hayalleme yetisinin dışında bir yeti yoktur; çünkü bu konudaki hayaller duyulardan elde edilmekte, onların akledilir sûretle hayallenen sûret arasında aracı olan idrâkler olduğu anlaşılmaktadır.[41] Bu yüzden hayvanların idrâki duyu ve hayalle sınırlı iken insan, bunlara ilave olarak akıl idrâkine de sahiptir. Anımsama yetisi (bellek veya hafıza) ise hayallerin depolandığı bir yerdir ve beynin arka tarafından bulunur.[42]

Akıl Bilgisi

Biri genel olan canlılık, ikincisi ise özel olan akıllılık olmak üzere iki nitelikten oluşan insan[43] cüz'îleri (fertleri) duyularıyla kavrarken küllîleri (tümelleri) aklıyla idrâk eder.[44] Aklın faaliyeti, tümel kavramlara ve öze (essence) ulaşmaya çalışmaktır. Aklın tecrid (soyutlama, ayrıştırma) terkib (birleştirme) ve hüküm verme şeklinde üç temel fonksiyonu vardır. Herhangi bir obje idrâk edildiğinde onun akledilir formu maddeden ayrıştırılır. Akıl sadece basit kavramları maddeden tecrid etmekle (soyutlamakla) kalmaz, onları birleştirir (terkib) ve aralarında irtibatlar kurarak doğru veya yanlış hükümlere varır.

38. İbn Rüşd, a.g.e., s. 138.
39. İbn Rüşd, a.g.e., s. 138/dn. 48 (Aristo; De Anima, 111,1 425b, 14-17).
40. İbn Rüşd, a.g.e., s. 136.
41. İbn Rüşd, a.g.e., s. 307.
42. İbn Rüşd, a.g.e., s. 307.
43. İbn Rüşd, a.g.e., s. 301.
44. İbn Rüşd, a.g.e., s. 279.

İbn Rüşd aklı nazari (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki kısımda inceler. Her insanda ortaklaşa bulunan amelî (pratik) akıl, insanın varlığı için zorunlu ve faydalı olan sanatların kaynağıdır. Bu akıl duyu ve hayâl gücüne dayalı olarak hükümde bulunduğundan, bu hükümler, duyu idrâkleri ve hayaller oluşunca oluşmakta ve bozulunca bozulmaktadır. İnsan, amelî aklı sayesinde bir toplumda yaşamak, faziletli olmak ve cesaret göstermek gibi ahlâkî (ethik) eylemlerde bulunur. Nazarî aklı (teorik aklı) ile de zorunlu kavramları idrâk eder ve teorik ilimleri öğrenir.

İbn Rüşd'e göre aklın fonksiyonunu yerine getirebilmesi için akledilirlerin varolması gerekmektedir; zira o, sadece varolanla irtibat kurabilir, varolmayanla değil. Ona göre "...bizim bilgimiz varlıkların eseridir..."[45] ve "...bilinenden sonra gelmektedir..."[46] Demek oluyor ki filozofumuz, Platon'a ait olan tümelin nefsin dışındaki bir realitesinin bulunduğu şeklindeki görüşü kabul etmeyerek idealizm doktrinini reddeder ve üstadı Aristo'yu takip ederek tümelin varlığının madde ve sûretten oluşan teker teker tikellere bağlı olduğunu savunur. İşte akıl soyutlama (tecrid) sayesinde bu sûretleri maddesinden ayırır. Buradan çıkan sonuca göre akledilirler (ma'kûlât), kendileri de tikellere bağımlı olan hayallere dayanmaları bakımından kısmen maddî sayılabilirler. Yalnız maddî akıl cismani bir akıl değil sadece akledilirleri idrâke yetenekli potansiyel bir güç olması bakımından kuvve (potansiyel) halindedir. Aklı kuvve halinden fiil haline getiren şey ise filozofumuza göre hayali sûretlerdir (yarı soyut kavramlardır.)[47] İnsan bilgi konusunda yetkinleştiği ölçüde fa'al akıl mertebesine yaklaşır. Madem ki akıl akledilirlerden ibarettir, bu durumda aklın akledilirlere ulaşması, onlarla "bir olma" (el-ittihad), veya birleşmesi (el-ittisal)'dir. Her yaratılmış şeyi bilme derecesine erişmek yetkinlik[48] ve kemale ermek demektir. Fa'âl akıl ilâhî bir varlık olmadığı ve bazı Yeni Platoncuların iddia ettiklerinin aksine ruhlarımızı aydınlatmadığı için ittisal (birleşme) sûfilerin yoluna benzeyen bir şey de değildir. İttisal (birleşme) aklın epistemolojik bir zeminde işleyişidir ve mümkün akılla tümel formların kavranışı üzerine temellenmiştir.

Bu tümel formların, hissedilir ferdlerin dışında fiilen hiçbir varlıkları mevcut değildir.[49]

Sebeplik

İbn Rüşd'ün bilgi teorisinde sebeplilik çok önemli bir yer tutar. İlmî düşüncesini sadece bu sebeplilik (illiyet) prensibi üzerine kurması, filozofumuzun bir ilim

45. İbn Rüşd 23 a.g.e., s. 257.
46. İbn Rüşd, 24 a.g.e., s. 239.
47. İbn Rüşd, Telhisû Kitabi'n-Nefs, s. 90; Hel yettesıl., s. 120
48. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 256.
49. Şerif, M. M. İslam düşüncesi Tarihi, II/.177. (4.Cild)(Türkçe Baskının Editörü, Mustafa Armağan İstanbul, 1990.)

adamı olarak da değerini göstermektedir; zira günümüzde de çağdaş bilim "sebep" kavramanı "kausal kanunlar", "kausal diziler"., "istatistik" vb. gibi kavramlarla ifade etmektedir.

Akıl mevcut olanları sebepleri ile idrâk eder, ona göre "...duyulur nesnelerde gözlenen etkin sebeplerin varlığının inkarı bir safsatadır. Böyle birşeyi söyleyen kimse, ya diliyle gönlündekini inkâr etmektedir ya da bu konuda kendisine ilişen safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her filiin mutlaka bir faili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir..."[50]

Sonradan varolan varlıkların; etkin (fâil), madde, sûret ve amaç (gaye) olmak üzere dört nedeni olduğu kendiliğinden bilinen bir şeydir. Akıl varlıkların sebepleriyle kavranmasından başka birşey değildir. İşte bu özelliği ile akıl diğer kavrama yetilerinden ayrılır. O halde; "...Sebepleri reddeden kimse, aklı reddetmiş olur..."[51] Zaten mantık da bize sebeplerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları veya eserleri bilmenin, ancak onların sebeplerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu sebepleri inkâr etmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; zira bu durumda gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi birşey bulunamaz ve bulunsa bile, böyle bir şey sanıya (zan) dayalı olur; ayrıca onun kanıtı ve tanımı bulunmayacağı gibi kanıtları oluşturan öze ilişkin yüklem kategorileri (sınıfları) da ortadan kalkar.[52] İşte bu yüzden İbn Rüşd sebeplilikle açıklanamayan "sözde ilimler" olarak reddettiği büyü, simya, astroloji gibi ilimleri tabiî ilimlerden saymaz. Ona göre tılsım sanatı; beyhudedir, astroloji (ilmü ahkâmi'n-nücûm); âlemde olacak şeyleri önceden bilme iddiasında olup yıldız falcılığı ve kehanet türündendir.Simya; varlığından kuşku duyulan bir sanattır, eğer böyle bir ilim varsa onun ürettiği nesnenin, tabiatın ürettiği şeyin aynı olması mümkün değildir; çünkü sanat (techne) tıpkı Aristo'nun söylediği gibi; "...olsa olsa tabiata benzeyebilir fakat gerçekte onunla aynı olamaz..."[53]

İbn Rüşd bilgilerimizi meydana getiren sebep-sonuç arasındaki bağın zorunluluğunu sonuna kadar savunur.Ona göre; daha önce belirttiğimiz üzere "...duyulur nesnelerde gözlenen etkin sebeplerin varlığının inkârı bir safsatadır..."[54] Her fiilin (eylemin) mutlaka bir fâili yani etkin sebebi vardır; ancak bu dünyada fâilleri ve etkin sebeplerini algılayamadığımız bir takım eserler bulunur. Bu durumda sebeplerini bilemediğimiz için algılayamadığımız ve dolayısıyla tabiî olarak tarafımızdan bilinmeyenlerin dışında kalan nesnelerin sebepleri, zorunlu olarak duyularımızla kavranıyor demektir ki böyle bir şey kendiliğinden bilinenle bilinmeyen

50. İbn Rüşd Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 290.
51. İbn Rüşd, a.g.e., s. 292.
52. İbn Rüşd, a.g.e., s. 292.
53. İbn Rüşd, a.g.e., s. 284.
54. İbn Rüşd, a.g.e., s. 290.

arasında bir ayırım yapamamaktan ibarettir; zira deneyler yaparak sonuçlarına ulaştığımız bilgiler pratik gayeler için yararlıdır fakat bununla birlikte kesin bilgi olmayabilirler. Mesela "ateş her zaman yakar" diye kesin bir yargıya saplanamayız; çünkü iki varolan nesne arasında bulunan bir tek fiille edilgi, ancak sonsuz sayıdaki ilişkilerden biriyle meydana gelmektedir ve çoğu kez bir ilişki ötekine engel oluşturabilmektedir. İşte bu sebepten ateşin duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında onu mutlaka etkileyeceği kesin olarak bilinemez; zira talk taşı gibi duyarlı bir cisimle ateşin etkin ilişkisini engelleyen bir ilişkiye sahip bulunan varlığın sözkonusu olması hiç te imkânsız değildir, fakat bu durum; ateşin ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece yakma niteliğinin kaldırılmasını gerektirmez.[55]

Bütün bunlardan sonra kısaca söylememiz gerekirse İbn Rüşd sebeplilik ilişkisi demek olan illiyet prensibine (kausaliteye) tamamen inanır ve bu dünyadaki herşeyin sebep-sonuç ilişkisi şeklinde anlaşılabilecek mükemmel bir nizama göre meydana geldiği fikrini savunur. Nesneler dünyasının sürekliliği ve illiyet kanunu filozofun üstadı Aristo'dan gelen metafizik görüşlerinin bir sonucudur ve bu görüşler bir cevher (öz, töz) ile dört sebep teorisidir. Düşünüre göre eşyanın sürekliliği, bir şeyin özüne ulaşmamızı, tanımını yapmamızı ve ona bir isim verebilmemizi sağlar. Nesnelerin kendilerine has özleri ve nitelikleri vardır: "...Eğer tek tek her varlığın kendine has bir fiili bulunmasaydı, kendisine has bir tabiatı da bulunmazdı, kendine has bir tabiatı olmayınca da kendine has ne bir adı ne de bir tanımı bulunur ve dolayısıyla bütün nesneler bir tek şey olabileceği gibi bir tek şey olmayabilir de. Bir tek tabiat kabul edilmediğinde, varolanın tabiatı da kabul edilmiyor demektir. Varolanın tabiatı kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir..."[56] Oysa İbn Rüşd'e göre gerçek bir sanat eseri olan âlemde "...Daha mükemmeli ve tam olanı imkânsız olacak derecede bir tertip ve nizam mevcuttur. İmtizaçlar ve birleşmeler sınırlı ve ölçülüdür. Bundan meydana gelen varlıklar da zaruridir..."[57] Bu da süreklidir, hiç şaşmaz. Yani sebep-sonuç arasında zorunluluk vardır.

İbn Rüşd'e göre her şeyden önce ilmî düşünceyi sağlamlaştırmak ve doğru bilgi için bir temel bulmak gerekmektedir. Bu temel ise ontoloji yani varlık bilgisidir. Varlık dünyasında duyularımız ile kavradığımız bazı gerçekler vardır ve olaylar arasında bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğunu kabul etmek zorundayız. Bu prensip doğrultusunda filozofa göre Allah hiçbir şeyi değiştirmez ve ezelî bir sebepten doğan varlıklar zorunlu olarak bu ezelî bilgiye bağımlıdırlar. Öyleyse bu ezelî bilgi ile varlıkları tanzim eden kanunlar aynı şeydirler. İnsan aklı bilgi edinmek için eşyanın kanununa nüfuz edebilmelidir. İlim tümeller üzerine kurulmuş-

55. İbn Rüşd, s. 291.
56. İbn Rüşd, a.g.e., s. 291.
57. İbn Rüşd, Menahici'l-edille (Felsefe Din İlişkileri, Faslu'l-makal, el Keşf an Minhaci'l-Edille), s.296, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985.

tur ancak tümel, çokluğun birliğe (vahdet) yüklenmesidir. Tek tek varlıklara verilen bu birlikten onların varlıkları ortaya çıkar ve bütün bu birlikler tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın, ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi ilk birliğe yükselir. Böylece duyularla algılanan varlıkla, akılla kavranan varlık birleştirilmiş olur. Ve biz âlemin bir olduğunu ve onun Bir'in eseri olduğunu, bu bir'in bir bakımdan birliğin, bir bakımdan da çokluğun sebebi olduğunu anlayabiliyoruz. Varlık dünyasında çokluk olmasaydı ilim de olmazdı. Akıl tümelleri tikel sûretlerden soyutladığı için onların prensibi sayılır. Onları bir şeyden soyutladığı için de tümellerin bu şeyde mevcut olmaları gerekir; ancak bu mevcudiyet fiil halinde olmayıp potansiyel (kuvve) halindedir. Tümelleri (küllileri) teşkil eden türler tikel (cüzi ferdi) gerçeğin içerisinde bulunurlar. İbn Rüşd türleri ve dolayısıyla tümeli sadece soyut kavramlar olarak kabul eden Platon'dan bu noktada tamamiyle ayrılmakta ve tümel sûretin, cevherin varlığını isbat ettiğini söyleyen üstadı Aristo'nun yolundan gitmektedir.

İbn Rüşd'e göre kesin bilgi (el-ilm el-yakîn) bir şeyi olduğu gibi bilmektir.[58] Dolayısıyla doğru bilgi belirli bir hadisinin temelinde yatan sebepleri anlama işlemidir. Bu sebepler meçhul kaldığı derecede hadise de bilinemez olarak kabul edilir. Bu yüzden sebepliliği reddetmek aklı reddetmek demektir; zira âlemdeki herşeyin tesadüfen meydana geldiği veya Allah'ın idrâk edilemeyen takdirine bağlı olduğu varsayılırsa bu takdirde âlemde varolan düzen ve akli model anlaşılamaz. Görüldüğü üzere İbn Rüşd âlemdeki bütün hadiseleri tesadüfün kör güçlerine bağlayan materyalistlerin (Dehrilerin) iddialarını da anlamsız buluyor ve âlemde müşahade ettiğimiz (gözlemlediğimiz), nizamın güzelliğinden dolayı determinizmi kabul ediyor. Ona göre tesadüfen mevcut olan birşey çok az zorunludur. Âlemdeki tertip, nizam ve neticelerin, sebepler üzerine kurulmuş olması esası varlıkların ilim ve hikmete dayanan birer eser olarak meydana geldiğine delil teşkil eder.[59] Ve bizim bilgimiz varlıkların tesiri sonucudur; çünkü akıl sadece varolanla irtibat kurabilir, dolayısıyla akledilirlerin varolmaları gerekir, aksi taktirde aklın idrâk edecek hiçbirşeyi olmazdı. Buradan çıkan sonuca göre bilgi edinme işleminde akıl sahibi olan, idrâk eden bir kimse ile akletmenin nesnesi olan ve akılla idrâk edilen akledilirlerin bulunması gerekir.

Bilgi Seviyelerine Göre İnsan

İbn Rüşd bilgi ve insan anlayışında; insanları bilgi seviyelerine göre üç grup halinde değerlendirir:

58. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 296.
59. İbn Rüşd, Menahici'l-edille, (terc. S. Uludağ), s. 295.

Birinci grub: Bu gruba giren insanlar çoğunluğu teşkil eden halk (cumhur) sınıfıdır. Halk herhangi bir konuda bilgi edinirken yalnızca duyu verileriyle hareket eder. 'Hatâbet ehl'i (retorikle uğraşanlar) dediği bu grup bilgi edinme ve bilgi üretme bakımından fizik varlık alanını aşıp soyut olan metafizik varlık alanına yönelemezler. Dolayısıyla bu bilgi düzeyindeki insanlar için duyu ve hayâl güçlerine hitab etmeyen birşey 'yok' demektir.

İkinci grub: İkinci grubda saydığı insanlara 'cedel ehli' (dialektikle uğraşanlar) tanımlamasını yapan İbn Rüşd'e göre bu insanlar gerçi hatabet ehli (retorikle uğraşanlar, hatipler) için hiçbir anlam ifade etmeyen birtakım problemleri farkederler ancak bunların çözümünde pek başarı gösteremezler.

Üçüncü grub: Bu grubu oluşturan insan 'burhan ehli' (ispat yöntemiyle uğraşanlar) dir. Bu insanlar duyu bilgisine ek olarak ispat yöntemi ile ulaşılan ve doğrudan akıl bilgileri de elde edip üretebilenlerdir. Bu insanların bilgisi; nesnelerin sadece görünen yüzünü değil, ilmî ve felsefî boyutlarını da kuşatan kapsamlı bilgidir.[60]

İnsanlar kendi yaşamlarını bilgi düzeylerine göre belirlerler ve onların inanç konusuna yaklaşımları da yine kendi bilgi düzeyleriyle sınırlıdır. Nitekim Hans Frayer'in de belirttiği üzere, belirli bir inanç çerçevesinde yeralan insanlar kendi zihin (bilgi) düzeyine uygun olarak tabiatüstü metafizik aleme olduğu kadar fizik alemdeki aile, meslek, iktisat ve devlet gibi pekçok toplumsal olaya da belirli bir tavır takınır.[61] Bu gerçeğin bilinciyle İbn Rüşd, yukarıda adı geçen üç grup bilgi düzeyindeki insanları bir de aynı şekilde inanca yaklaşımları çerçevesinde ele almıştır.

Felsefeyi en yüksek gerçeklik sayan İbn Rüşd, dinî de sosyal bir gerçeklik olarak kabul eder ve her ikisinin birbirleriyle uzlaştıklarını belirtir. İnsanları; yine bilgi düzeylerine uygun şekilde sadece dindar, teolog (din bilgini) ve filozof olmak üzere üç gruba ayırarak onların özelliklerini şöyle belirtir:

a) Birinci grup: İnsanların büyük bir çoğunluğunu teşkil eden bu gruba girenler akıllarından ziyade hayalleriyle yaşarlar. Bunlar halkın az eğitimli dindar kesimidir.
b) İkinci grup; teologlar yani din adamlarıdır. Bunlar insanların büyük çoğunluğuyla aynı inancı paylaşırlar fakat inandıkları şeyi aklileştirmek isterler. Akıl yolundan gitmek bu kişileri uyandırmaya başlar ve inandıkları şeye aklî kanıtlar ararlar. Fakat somut gerçeği yakalamaya güçleri yetmez ve en iyi ulaşabildikleri ihtimaliyet (olasılık) olur.
c) Üçüncü grub; insanların çok az bir kısmını oluşturan filozoflardan meydana gelir ve bunlar insan neslinin elit tabakasıdır. Filizoflar sadece inançlı

60. İbn Rüşd, Felsefe Dîn İlişkisi (Faslu'l-Makâl) s. 104 vd. (çev. B. Karlığa).
61. Frayer, Hans, Din Sosyolojisi, s.71-72 (çev. Turgut Kalpsüz), Ankara, 1964.

çoğunluğun bütün bilgileri ve din adamlarının olasılık kabullerini dialektik bir yaklaşımla bildikleri gibi bütün bu bilgilerin de üzerine çıkıp, gerçekliği bütün saflığıyla anlarlar.

Bu üç grup aynı gerçekliği farklı yollardan açıklamaya çalışırlar ve farklı şekilde anlarlar. İbn Rüşd dinin sosyal bir gereklilik olduğunu söylerken Müslümanlığa açıkça saldırıda bulunmamıştı ancak böyle bir düşmanca tavır, İbn Rüşd felsefesinin Hıristiyan Kilisesine karşı yıkıcı etkileriyle kendini göstermişti.[62]

İbn Rüşd'e göre 'öğretmek' tasavvur (düşünmek) ve tasdikten (hüküm vermekten) ibarettir. Tasavvur etmek, yani düşünmek ya birşeyin bizzat kendisi ile veya o şeyin örneği ile gerçekleşir. Tasdik etmek; yani hüküm vermek ise ispat (:burhan), dialektik (cedel) ve retorik (hatabi) olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. İspata dayanan bilgiyi kavramak zor olduğu için insanların çoğunluğu tabiatları itibariyle ispatları kabul edecek durumda değildirler. Hatta insanların büyük çoğunluğu değil ispata dayalı sözleri, dialektiğe dayalı sözleri bile anlayamazlar.[63]

Halkın çoğunluğu zekaları, kabiliyetleri ve tabiatlarından dolayı teorik varlık alanını anlamaya yeterli olmadıklarından sadece madde ile ilgili olan fizik alanı bilebilirler. Bu bakımdan halka anlayamayacağı bir dilden hitap edilmemelidir. İbn Rüşd kendi zamanındaki kelamcıların böyle bir hataya düştüklerini belirterek halkın kafasının ve kalbinin büsbütün bozulmasına sebep olduklarını söyler. Ona göre Kelamcılar hem inanca hem de üstün bilgi olan felsefeye zarar vermişlerdir. Böylece inancın özüne, aklın ve ilmin gereğine ve tabiatın gerçeklerine karşı bir yol izlemişlerdir. İbn Rüşd'e göre halka anlayamayacağı bir dilden hitap eden Kelamcı, ilacın faydasını ve kullanma şeklini anlatacağına, ilacın nasıl yapıldığını öğretmeye çalışan kişinin anlamsız durumuna düşmüştür:[64] Bu ise halkın zihnini karıştırıp boşuna meşgul ederek asıl öğrenmesi gereken kendilerine daha faydalı şeyleri öğrenmelerine engel olmaktan başka bir işe yaramamıştır.

Halk Kelamcıların inançla ilgili yorumlarını nasıl anlayamazsa aynı şekilde felsefe eserlerini de anlayamaz. Felsefe eserlerini sadece üstün kabiliyete sahip olan ve alt yapısı ile donanımı yeterli bulunan ilim adamları anlayabilir. İbn Rüşd bu gerekçelerden hareket ederek halka felsefe eserleri okutmanın sakıncalı olduğunu ve felsefenin onların akıllarını ve inançlarını sarsacağını belirtir.

Metafizik (fizik ötesi) konularla halk değil filozoflar uğraşır. İbn Rüşd'ün bilge kişi dediği filozoflar, metafizikle ilgili bilgilerin sadece halkı erdemli olmaya yöneltecek bir bölümünün halka öğretilmesini uygun görürler. İnsan davranış ve

62. Maurer, A. Armand, Medieval Philosophy, s. 104. Second edition, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Ontorio, Canada, 1982.
63. İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkisi, s. 101.
64. İbn Rüşd, Menahici'l-edille (el-Keşf an Minhaci'l Edille) s.265-267 (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985; İbn Rüşd, Faslu'l-makâl, s. 107-108, (çev. B. Karlığa).

karakterini belirleyen ilkeler genellikle taklide dayandığından, halk kendisine örnek olacakları taklid etmek suretiyle istenilen düzeye zaman içinde getirilebilir.

Filozoflara göre dinler bütün insanları ortak bir tarzda bilgeliğe yönelttiklerinden zorunludur; çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Dinler genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Özel bir insan topluluğunun varlığı ve mutluluğunun gerçekleşmesi ancak halk topluluğuyla işbirliği yapmak suretiyle tamamlanacağından, sözkonusu özel sınıf olan filozoflar ve eğitmenlar, varlığı ve hayatı için genel eğitim ve öğrenemini çocukluk çağlarında diğer halkla birlikte alır ve daha sonraları eğitiminde derinleşerek uzmanlaşır. Bu durumda filozof olan bilge kişiler, kendilerine öğretilen görüşleri hafife almaz, bu görüşleri en iyi biçimde yorumlar. Filozof, halk için önemli olan genel öğretimde, kendisine de öğretilen dini ilkelerden kuşku duyduğunu açıkladığı ve dinin ilkelerini peygamberlerin bildirdikleriyle çatışacak şekilde yorumlayıp, onların yolundan saptığı, taktirde, kendisine 'kafir' denileceğini bilir ve öğrenim gördüğü dinde bunun küfür sayılacağını erdemi gereği baştan kabul eder.[65] Demek oluyor ki filozof olan eğitici kişi, halkın içinden gelmiştir ve halkı çok iyi anlayıp tanıdığından dolayı onlara ters düşmez.

İbn Rüşd'in sıradan insan dediği halk yani avam tabakasıyla alim dediği filozof arasındaki bu açık seçik fark, onun Batı Averroizminde (Batı İbn Rüşdçülüğünde) 'çifte gerçekçilik' (Double Truth) kuramıyla özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Şöyle ki; 'din için ne doğruysa, felsefe için o yanlıştır.' İbn Rüşd'e maledilen ve Ortaçağ Batı dünyasında çok büyük gürültü kopartarak tartışmalara neden olan bu anlayış doğrultusunda skolastikler ve Latin İbn Rüşdçüleri biri dinî diğer felsefî olmak üzere iki hakikatten sözetmekteydiler.[66] Aslında İbn Rüşd'ün ısrarla söylemeye çalıştığı; inançla ilgili gerçeklerin cahil halk tarafından tam olarak anlaşılamayacağı fakat eğitilerek bilinç düzeylerini yetkinleştirenlerin gerçeğe ve doğru bilgiye daha çok yaklaşacakları doğrultusundadır.[67] Din bize yaratılan şeyleri ve buna bağlı olarak yaratıcıyı anlamamızı emreder. Böyle bir anlayışı felsefe; varolanları ve varolanların sebeplerinin araştırılması yoluyla gerçekleştirmeye çalışır. 'Felsefe (hikmet) dinin (şeriatın) süt kardeşidir. Ayrıca ikisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle de dostturlar.'[68]

---

65. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafütü't Tehafüt) s. 330 (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ) Samsun, 1986.
66. Arnaldez, R., 'Ibn Rüşd', Encyclopaedia of Islam III, s. 915a. Leiden, 1965.
67. Küken, Gülnihal, Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, s. 231-258, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996.
68. İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkisi (Faslu'l-Makâl), s. 115. (çev. B. Karlığa).

İBN MEYNUN (:MAİMONDES) (1135-1204)

Biyografisi

Batıda çok tanınan Mose bin Maoimon (Maimonides), 1135 senesinde Endülüs'te Kurtuba şehrinde dünyaya gelmiştir.[1] Musevi ilahiyat tarihi ile felsefe tarihinde meşhur bir filozof, tabib, astronom ve ilahiyatçıdır. Hahamlara mahsus ilimleri küçük yaşta babasından tahsil ettiği gibi Müslüman alimleri tarfından da Arap usullerine alıştırıldı. 13 yaşında iken, Kurtuba, Muvahhidilerin eline geçti. Bunlar Hıristiyanlar ile Yahudilerin şehirde bulunmalarına müsaade etmiyorlar ve onları ihtida veya göç etmeye zorluyorlardı. İbn Meymun babası ile birlikte şehri terk etti. Ailesi ile uzun müddet göçebe hayatı geçirdikten sonra bir müddet Fas'ta daha sonra, Filistin Akkâ, Kudüs ve daha sonra devamlı surette Fustat'ta yerleşti. Tıb ilminde o kadar çok şöhret kazandı ki Müslümanların büyük kumandan ve hükümdarı Selahaddin'in ve onun ölümünden sonra da oğlunun özel doktorluğunu yaptı.[2]

Yaşadığı devirlerde Batıda Arap-İslam felsefesinden başka ilim olmadığı için yazmış olduğu kitapların hepsi Arapçadır.[3] Sadece müstesna olarak "Mishneh Torah" adlı eseri Arapça değildir. Bu eserler, Latinceye yapılan tercümeleri ile sonradan Batı Hıristiyan skolastiği üzerinde tesir etmiştir; (Albertus Magnus, Duns Scotus). Başlıca felsefi eseri; Dalalet el-Hairin (:Yolunu Şaşırmışlara Rehber), (İbranice: Moreh Nebhukhim, Latince: Doctor Perplexorum dur.) Bu eserin gayesi, mukaddes kanunun hakikat ruhunu, doğru idraki temin ederek, Tevrat öğretisine bağlı ve fakat felsefe tahsil etmiş ve Tevrat ile felsefe arasındaki tezatlar ortasında şaşırmış olan dindar kimselere rehberlik etmektir. Eserde İslam ilahiyat ve felsefesinin esasları hakkında kısa bir özet bulunmaktadır. Tıbba ait eserleri içinde; bilhassa Razi, İbn Sina, İbn Vaflid,[4] ve İbn Zühr'ü zikretmiştir.

Yahudi felsefesi, Ebu İmran Moses İbn Meynun İbn Abdullah (1204) yetişinceye kadar, büyük bir gelişme göstermemiştir. İbn Rüşd'ün çağdaşı Yahudi İbn Meymun (:Moses Maimonides) İbn Tufeyl ile İbn Rüşd'ün öğretilerini benimsediği için onların talebesi sayılabilir.[5]

İbn Rüşdçü bir ekolün yerleşmesi için elinden geleni yapmış ve böylece eseri ile tesiri Latin Hıristiyan dünyasına geçmiştir. İbn Meymun, Hal-Levi'nin bir talebesinin oğlu olup, söylendiğine göre, İbn Bâcce'nin talebelerinden birinin de talebesi olmuştur. Ailesi, Muvahhidilerin takibinden kurtulmak için Afrika'ya geçmiş,

1. T. Burckhardt, La Civilizacion Hispano-Arabe, s. 38.
2. E. Mittwoch, İbn Meymun 'madd.' İsl. Ans. 5/11, 772b-773a.
3. T. Burckhardt, a.g.e., s. 38.
4. E. Mittwoch, İbn Meymun 'madd.' İsl. Ans. 5/11, 773 a, b.
5. G. Diercks; Die Araber im Mittelalter und ihr Einfluss auf die Cultur Europa's, s. 73.

bir zaman için Fas'ta yerleşmişler, daha sonra Mısır'a göçetmişlerdir. İşte o sıralarda idi ki Kahire'de İbn Meymun yahut da Avrupalı yazarların umumiyetle söylediği üzere Maimonideş ilk defa olarak İbn Rüşd'ün adını duyurmuştur. Onun başlıca eseri Delalet'ül-Hairin, bütün eserleri gibi Arapça yazılmıştır. Takriben ölümü sırasında bu eser, Samuel Ben Tibron tarafından, M. Ürei Nebukin adıyla İbrancaya tercüme edildi. Arapça metin, Munk tarafından üç cilt halinde 1856-1866 yılları arasında Paris'te basılmış, 1844'te de Londra'da Friendlander tarafından yapılan İngilizce tercümesi yayınlanmıştır. İbn Meymun'un önem bakımından bundan sonra gelen eseri, Makale fit-Tevhid'in, İbranca tercümesi, 14.'ncü asırda yapılmıştır. Diğer eserleri, esas itibariyle tıbba aittir. Bu eserler arasında Zehirler ve Panzehirler, Hemeroitler, Asthma ve ayrıca Hippokratis Şerhi bulunmaktadır.[6]

Maimonides, 1276'da yaşamış bir Müslüman tarihçisi olan Musa İbn Abdülkadir'in belirttiğine göre; "...Ebu İmran Musa Ben-Maimon İbn Abdullah (:Maimonides), el-Tabib ve'l hakim, yahudi asıllı olmakla birlikte, müslüman inanışına sahipti..."[7]

Yahudi felsefesi Maimonides (ö. 1204)'ten itibaren ancak Müslüman felsefesinin bir yansıması olmuştur.[8] Afrikalı Leon'a bakılırsa ve inanmak gerekirse, Moise Maimonides galiba İbn Rüşd'ün hem öğrencisi hem de konuğu olmuş. İbn Rüşd gözden düştüğü tarihlerde Maimonides, bu hocasına açılmaktan korktuğu veya onun misafirperverliğini reddetmiş olmasından dolayı güya Mısır'a kaçmış imiş. Oysa Munk, Journal Asiatiq'in 1842 yılında çıkan sayısının 31-32'nci sayfalarında yayınladığı bir yazıda bu rivayetin ihtiva ettiği imkansız olan herşeyi ispat etmiştir. Ona göre İbn Rüşd azledildiğinden 30 yıl kadar önceleri, Muvahhidilerin katliamından kurtulmak için İspanya'yı zaten terketmişti. Nitekim Maimonides, kendi eseri olan More Neboukim'de kendisinin İbn Bâcce'nin bir öğrencisi olduğunu söylemekte fakat bu eserin hiçbir yerinde İbn Rüşd'den bahsetmemektedir.[9]

Maimonides'in hangi tarihte İbn Rüşd'ün eserlerini tanımaya başladığını kesin olarak bilmekteyiz ve bu tarih onun hayatının son yıllarına rastlamaktadır. Nitekim sevgili öğrencisi Josef Ben Juda'ya 1190-1191 yılında Kahire'den gönderdiği bir mektupta diyor ki: "Aristo'nun eserleri üzerine el-Hiss vel-Mahsus adlı eseri müstesna olmak üzere İbn Rüşd'ün bütün yazdıkları son zamanlarda elime geçmiştir ve gördüm ki İbn Rüşd gerçeği büyük bir doğrulukla bulmuştur. Fakat şimdiye kadar onun yazılarını inceleyebilecek boş bir zamanı bulabilmiş değilim.[10]

---

2. 6O'Leary, İslam Düşüncesi, s. 136.
7. Leon, H. Mustafa, Physiology and Medicine under the Khalifs, (Islamic Culture, 1927, V.1, N.3), s. 401.
8. E. Renan, Averroes et L'Averroisme, s. 175.
9. E. Renan, a.g.e., s. 177.
10. E. Renan, a.g.e., s. 177-178.

Basnage'nin şu halde Yahudi Tarihi adlı eserinde; "dine karşı kayıtsız davranmayı Maimonides ancak İbn Rüşd'den öğrenmiştir" demesi doğru değildi. Kaldı ki Maimonides daha önce Afrikalı Leon'un iddia ettiği gibi İbn Bâcce'nin de talebesi olamaz,[11] zira İbn Bacce 1138'de öldüğü zaman Maimonides ancak 3 yaşındaydı.

Sonuç olarak Maimonides'in kendi dindaşları arasında İbn Rüşd'ün otoritesini tesis etmesi ve Yahudilik araştırmalarına yeni bir atılım getirmesi ancak dolaylı bir şekilde olmuştur. Böylece Maimonides ve İbn Rüşd, aynı kaynaktan yararlanarak ve İslam Meşşailiği an'anesini kendi yönlerinden kabul etmek suretiyle hemen hemen birbirinin aynısı sayılacak bir felsefeye ulaşmışlardır. Bu husus, M. Franck'ın Diksioner de Science Philosophique'nin IV. cildinde Maimonides'in doktirini hakkında yazdığı mükemmel makalede izah edilmiştir. Şu halde Brucker ile bazı felsefe tarihçilerinin Afrikalı Leon'un otoritesine dayanarak Maimonides'i İbn Rüşd'ün öğrencileri arasına koyduklarını görmek şaşırtıcı olmaktadır.[12]

Maimonides'in gök tabakalarının mertebeleri ve Tanrı'nın bunları birbirine bağlaması görüşü, Müslüman filozoflarının görüşü ile tıpatıp aynıdır. Nitekim o da Müslüman filozoflar gibi Tanrı'nın yaratıklara benzemesini reddetmektedir. Maimonides'e göre Tanrı'nın ne olduğunu söyleyemeyiz, fakat ne olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeple Maimonides, Tanrı'ya varlık, vahdet ve ezeli'lik gibi sıfatları dahi izafe etmeğe cür'et edemiyor çünkü bu sıfatların dahi zat'tan ayrı telakki edilmesinden korkmaktaydı. Özellikle en çok çekindiği de vücut, vahdet ve ezeliyet'in Hıristiyanlıktaki üç hipostaza (:Arapça olarak: ekânim-i selâse'ye) benzetilmesinden korkmaktaydı ki bunu, Munk tercüme ettiği Dalâlet el-Hairin adlı eserinde (1/225 v. d.) söylemektedir.[13]

Maimonides'in Yahudi inançlarındaki itirazları ölümsüzlük doktrinine hücum etmesine kadar gitmektedir. Ona göre insanın kemali; kendi bünyesini ilim yoluyla kültür sahibi yaparak yükseltmektir. Zira ilim, Tanrı'ya yapılmış bir ibadettir ve ilim yoluyla ahiretin temaşası dünyada başlamaktadır. Ne var ki ilim herkesin elde edebileceği şey değildir. Bu sebeple Tanrı basit insanlar için peygamberliği ikame etmiştir... Peygamberlere gelen vahiy esas bakımından Faal Akl'ın akıl ile birleşmesinden farklı değildir.[14]

Maimonides böyle bir görüş ile İbn Rüşdcülük (:Averroism) adını alabilmesi için İbn Rüşd'ün ismini zikretmeliydi...İbn Rüşd'ün ismi pek ani olarak Yahudiler arasında Birinci felsefe Otoritesi haline gelmişti.[15]

Maimonides'in insanın akıllı ve ölümlü bir canlı olduğunu belirtmesi ve bu özelliğin insanı meleklerden ayıran bir özellik olarak tarif etmesi, Farabi'nin İb-

11. E. Renan, a.g.e., s. 178.
12. E. Renan, Averroes et L'Averroisme, s. 178/dn.3
13. E. Renan, a.g.e., s. 179.
14. E. Renan, a.g.e., s. 179-180.
15. E. Renan, a.g.e., s. 180.

ranca'ya "Iggeret" adıyla çevrilen mantık eserinde de bulunmakla birlikte Porphyrius'a kadar geriye gitmektedir. Nitekim Porphyrius diyor ki: "...Bizler ve Tanrılar akıl sahipleriyiz, fakat ölümlü sıfatı bizi Tanrılardan ayırmaktadır..."[16]

İbn'ül Kıfti'nin İhbar'ül-Ulema adlı eserinde bulunan ve Ebu'l-Ferec (1226-1286) tarafından iktibas edilen (alıntı yapılan) enteresan bir fıkraya göre; Maimonides'in talebesi Joseph Ben-Juda ile İbn Rüşd felsefeleri arasında benzerlik mevcuttur. Müellif diyor ki:"...Ben, Joseph Ben Juda'ya samimi bir dostluk ile bağlıydım ve birgün kendisine dedim ki: -Sana göre şayet ruh bedenden sonra da yaşıyorsa ve maddi nesnelerin bilgisini ölümden sonra da saklıyorsa, bana söz ver şayet benden önce vefat edersen ahirette neler olup bittiğini anlatacaksın ve şayet ben senden önce vefat edersem (rüya aleminde) aynı şeyi sana yapacağım. Böylece karşılıklı birbirimize söz verdik ve önce Joseph Ben Juda vefat etti, ama beni yıllarca bekletti. Nihayet onu rüyada gördüm ve dedim ki: -Be doktor, öbür dünyadaki maceralarını gelip bana anlatacağına dair anlaşmamış mıydık? Gülerek başını öbür yana çevirdi fakat ben elinden tutarak kendisine dedim ki: -Başına geleni ve ölümden sonra neler olduğunu bana mutlaka anlatman lazım. O zaman şu cevabı verdi: -Külli (tümel) olan külli aleme, cüz'i olan da cüz'i (tikel) aleme döner, halbuki vücut ki cüz'i (tikel) bir şeydir, tabiatiyle toprağa dönecektir. Böylece uyandım ve onun cevabının inceliğine hayran oldum..."[17]

(Yine) Maimonides'in talebesi Joseph Ben Juda'nın hocasına yazdığı enteresan bir mektup vardır ki burada İbn Rüşd'ün daha hayatta iken Yahudiler arasında kazandığı önemi veciz bir şekilde anlatmaktadır. Joseph Ben Juda hocasına (Maimonides'e) hitaben diyor ki: "...Dün çok sevgili, güzel, sempatik kızkardeşiniz Pleiade beni ziyaret etti. Bu genç kız çok hoşuma gitti ve onunla Musevi kanunlarına göre samimi olarak nişanlandım. Şu üç şey ile kendisiyle evlendim ki birincisi çeyiz olarak dostluk parası, ikincisi bir aşk kontratı-çünkü kendisini seviyordum- ve üçüncüsü de bir delikanlının bir bakireye sahip olması gibi. Onu, bütün bu yollarla elde ettikten sonra zifaf yatağına davet ettim fakat ne ikna ne de şiddet kullandım çünkü bana kendisini aşk ile teslim etti zira ben de ona kendi aşkımı vermiş ve ruhumu onun ruhu ile birleştirmiştim. Bütün bunlar birbirinin dostu olan Ubeyd-Ullah (:Maimonid) ile İbn Rüşd adlı meşhur iki şahidin huzurunda cereyan etti. Fakat kız kardeşiniz henüz zifaf yatağındayken ve kollarımın arasındayken bana sadakatsizlik gösterip diğer aşıklarına döndü... "İşte bu nişanlı Joseph Ben Juda'nın izdivaç ettiği felsefe'den başkası değildi.[18] Ve bu felsefe İbn Rüşd'ün felsefe öğretisi idi.

16. İsrael Efros; Maimonides Treatise on Logic, s. 19-20.
17. E. Renan, Averroes et L'Averroisme. s. 181-182.
18. E. Renan, a.g.e., s. 180-181, Bu rivayet için ayr. bkz. Munk. Notice sur Joseph Ben-Juda, s. 62.

Bütün Maimonides Ekolü İbn Rüşdçü Meşşailiğe sadık kaldı. Bu olay o kadar dikkate değer ki Guillaume d'Auvergne Arapların tebaası haline gelen Yahudiler arasında İbrahim dinini (:Yahudiliği) terketmemiş ve Müslümanların veya onların filozoflarının hatalarından mikrop kapmamış bir tek Yahudi bile bulunmadığını söylemekten korkmuyordu.[19]

Maimonides ve felsefe bir asırdan fazla süreyle Provence Catalogne ve Aragon havraları arasında çok şiddetli bir savaşın konusu olmuştu. Montpellier, Barcelone ve Toledo, Maimonides'in eserlerini ateşe mahkum ediyordu. Sadece Narbonne, bir ara Maimonides'i savunan tek ekol oldu. Aristo ve Maimonides'in lehinde ve aleyhinde eserler yıllar geçtikçe birbirini takip etmekteydi. Teolojik partinin lideri olan Salomon Ben-Adereth, 1305 yılında Barcelona'da aforoz cezası ile felsefeyi mahkum edip yasaklayacak kadar ve felsefeye yirmibeş yaşından önce yaklaşmayı men'edecek kadar güçlüydü. Bunun içindir ki David Kimchi'nin otoritesi ve Schem-Top Ben-Falaquera'nın, ayrıca Beziers'li Jedaia Penini ile Joseph Ben-Caspi'nin fevkalâde aktivitesi Yahudi mabedinde Meşşailiğin kesin zaferi için gerekli olmuştur.[20] Barcelona, Saragossa, Narbonne, Montpellier, Lunel, Beziers, Argentiere ve Marsilya şehirleri Yahudi felsefesinin ikinci devresinin merkezleri oldular. Böylece Yahudi felsefesi, Müslüman felsefesinin görüşünü kazanmaya başladı.[21]

Böylece Aristo ve Pseudo Aristo (:Sahte Aristo) çizgileri üzerinde Farabi'den başlamak üzere İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflar çalışmalarıyla Batı felsefesinin muhteşem gelişmesini sağlamışlardır.

19. Renan, E., Averroes et L'Averroisme. s. 181-182.
20. Renan, E., a.g.e., s. 180-181, Bu rivayet için ayr. bkz. Munk. Notice sur Joseph Ben-Juda, s. 62.
21. Aldo Mieli; La Science Arabe, s. 96.

SAINT ANTUAN (1119-1231)

Rahip Antuan, 1227'de Assisi'de, Aziz Fransuva'nın halefi olarak seçilmiş ve başkanlık görevine Bologna'da başlamıştı. Kuzey İtalya Provincialis Papazı ünvanıyla görev yaptığı alan Lombardiya, Veneto ve Emilia-Romagna manastırlarını da içine alıyordu. Bu bölge o çağlarda canlılığı ve şarkıları ile tüm Avrupalı gençlerin en hoşlandıkları ve hayallerini süsleyen merkezlerden biriydi. Rahip Antuan'ın çalıştığı bu geniş alan kendisine birçok hassas ve yeni sorumluluklar yüklüyordu; "rahipleri ziyaret etmek, toplantılara başkanlık etmek, yeni manastırlar açmak, ruhani hayatı seçmek isteyen gençler için eğitim yerlerini sağlamak, okulları düzenlemek ve ayrıca vaiz misyonunu sürdürmek..."[1]

Fransiskenlerin 1220 yılları sırasında Padova'ya yerleşmeleri üzerine Rahip Antuan da 1228 senesi başlarında Padova'ya geldi. Rahip Antuan buraya vardığında iki Fransisken manastırı ortaya çıktı. Bunlardan biri Klara rahibeleri için Padova'nın kuzeyindeki Arcella'da, diğeri rahipler için şehrin kuzeyindeki Toricelle bölgesindeydi. Fransiskenlerin yerleştikleri yer kısa süre içinde Sanota Maria Mater Domini manastırı olarak adlandırıldı. Manastıra bu ismin verilmesinin sebebi yakın civarda 'Tanrı'nın Annesine' ithaf edilen küçük bir kilisenin inşa edilmesiydi. 1229'da Episkopos Jacopo Corrado tarafından Fransisken rahiplerine verilen kilise bugün Madonna Mora Şapeli olarak tanınmaktadır.

Onüçüncü yüzyılda çeşitli ülkelerden gelen öğrencilerin toplandığı Avrupa'nın en ünlü üniversitelerinden birine sahip olan Padova bu çağda oldukça güzel ve zengin bir şehirdi. Özellikle dokuma endüstrisinin geliştiği Padova'da bölgesel düzeyde kurulan pazarlar da çok ünlüydü. Bu pazarlar Avrupa'nın en eski uluslararası fuarı olan 'Fiera Campionaria di Padova' da toplanıyorlardı. Pazar bu şekilde adlandırılmadan önce Fierra di Sant' Antonio (Aziz Antuan Fuarı) diye anılırdı.[2]

Saint Antuan ve Öğretisi

1191 yıllarında Lizbon'da doğan Fernando de Bugloni, Rahip Antuan adıyla Fransisken olmuş ve aşağı yukarı kırk yaşlarında Padova yakınlarında ölmüştü. Anne tarafından Fransız kanı taşıyan Antuan'a atfen bugün Fransızlar arasında şu deyiş ün salmıştır: "Yardım edin de aradığımı bulayım." Bu sözüyle arayıp bulmaya çalıştığı değerlere, çevresindeki insanları da ulaştırmaya çalışan bir Sokrates'i çağrıştırır. Aziz Antuan'ın Padova da yeşil mermerlerle süslü mezarı bir ziyaret yeri ve Antuan adına İstanbul İstiklal Caddesi'nde de her inançtan kalabalık ziyaretçileri olan muhteşem bir kilisesi bulunmaktadır.

1. Colasanti, Giovanni, Aziz Antuan'ın Hayatı, s. 32. Ohan Basımevi, İstanbul, 1988.
2. Colasanti, Giovanni, Aziz Antuan'ın Hayatı, s. 34. Ohan Basımevi, İstanbul, 1988.

Fransisken tarikatının kurucusu olan Assisili Fransua'nın izin ve yetki vermesiyle havarilik çalışmalarına başlayan Antuan'ın öğretisi bir kürsü öğretimi biçiminde değil, bir diyalog ve Kutsal Kitap üzerinde birlikte sürdürülen bir araştırmaydı. Bu yüzden Antuan çevresi tarafından bir dost ve bir okul arkadaşı olarak seviliyordu. Antuan, etrafına toplanan genç Fransiskenlere ilahiyat dersleri veriyor ve İncil'den vaazlar okuyordu. Hayatı boyunca üniversite profesörlüğünden, manastır başkanlığına ve Genel Provincialis Papazlığına kadar pekçok görevlerde bulunan Rahip Antuan, Kuzey İtalya ve Güney Fransa'nın en saygın kürsülerinde ve Papa'nın önünde vaazlar verdi. Büyük öğretilerin sahibi olan kişilerle tatışmalara girdi. Soylular, halk, zenginler ve dilencilerin hayranlığını kazanarak sayısız dost edindi. Bütün bu başarılarına karşın çocuk ruhunun içten, basit ve samimi havasını yitirmeyen Rahip Antuan, küçük çocuklar ve yeni yetme gençlerle de dostluklar kuruyor, manastırda onların ufuklarını genişletip, birlik ve beraberlik içinde yaşamaları için onların anlayacakları seviyede dersler veriyordu. Çocuklara verdiği deslerden birinde turna kuşlarının dayanışmalarını ibret alınacak şekilde şöyle anlatıyordu:

Turna kuşları Gibi:

"... İşte turna kuşlarından örnek alınız. Bir yerden başka yere yaptıkları uzun göçlerde onlardan biri havada yol açmak ve diğerinin uçmasını kolaylaştırmak için başa geçer. Onlardan biri yorulduğu zaman bir diğeri onun yerini alır. Uçuş süresince bir uçuş birliği oluşturmak ve biribirlerine destek ve cesaret vermek için uzun gagalarını birbirine vurarak sürekli bir gürültü yaparlar. Eğer biri uzun uçuşa dayanamazsa? Yakınındakiler omuz omuza birleşirler ve yeniden güç kazanıncaya kadar ona destek olurlar. Yer üzerinde de az dayanıklı ve marifetli değillerdir. Gece boyunca grup uyuduğu zaman biri (on kuş için biri) görülebilir bir tehlikeyi farketmek ve bildirmek için uyanık kalır.[3]

Çocuklara doğal yaşamın tam da içerisinden verdiği bu örnekle doğanın bütün canlılarıyla birlikte nasıl bir dayanışma ruhu içinde olduğunu göstererek onlara, insanın diğer canlılardan daha üstün olmakla hem kendi aralarında, hem de bütün bir doğayla çok daha büyük bir birliği gerçekleştimeleri gerektiği bilincini aşılıyordu. Onlara kendilerini ve doğanın diğer bütün canlılarını sevmeyi öğretiyor, bu eğitimle bütün doğaya sevgi yanında hayranlık ve saygı duymayı aşılıyordu.

Kralın Yüzüğü Öyküsü:

Çok güzel bir incinin daha da pahalı kıldığı çok değerli bir altın yüzüğü olan bir kral varmış. Bir gün kraliyet bahçesinin etrafında gezinirken yüzük parmağından kaymış ve yuvarlanarak bir bataklığa düşmüş. Hizmetkarı bu yapışkan ve pis

3. Colasanti, Giovanni, Aziz Antuan'ın Hayatı, s. 47-48. Ohan Basımevi, İstanbul, 1988.

kokulu suya girmeyi reddetmiş. Bunun üzerine kral bunu kendisi yapmaya karar vermiş. Değerli elbiselerini çıkarıp bataklığa inmiş ve yüzüğü bulana kadar balçıklar arasında onu aramış. Onu özenle temizlemiş, parmağına geçirmiş ve mutlulukla sarayına dönmüş."[4]

Bu masal insanın maddi değerlere olan tutkusunun onu nasıl da kirletebileceğini anlatması bakımından ilginçtir. İşte bu sebepten dolayı insanlık tarihinin en eski zamanlarından beri dinsel, geleneksel ve felsefi bütün öğretilerde insandaki maddeye olan bu bağımlılığın törpülenmesine çalışılmıştır. Para ve maddi servet ezelden beri insan kalbini sık sık korkunç ve etkileyici telkinlerle kendine çeker. Tarihin her devresinde ne yazık ki bu gerçek görünüp yaşanmıştır. Günümüzde esrar gibi uyuşturucu kaçakçıları nasıl para kazanma tutkusuyla zehirlenen gençlerin sağlıklarını tehlikeye atıyorsa, çalışan geniş emekçi kesimin hakları nasıl sömürülüyorsa Ortaçağda da tefecilik aynı şekilde yaygındı.

Aziz Antuan'ın yaşadığı devir ve bölgelerde para hırsı ve bunun getirdiği tefecilik anlayışı sömürülen ve borçlarını ödeyemeyerek hapse düşen yoksul halkı ezmeye devam ediyordu. Zenginler her devirde olduğu gibi bu çağda da sayıca az olmalarına karşın çok sayıdaki yoksullar arasında tüm ekonomik faaliyetlere hakim oluyorlar ve düzen buna seyirci kalıyordu. Fransisken tarikatının anlayışı gereğince özellikle fakirlerin yanında yer alan Aziz Antuan, vaazlarında sert bir şekilde tefecilere değinerek onları; 'soyguncu ve mahveden hayvanlar' olarak nitelendiriyor ve şöyle diyordu: "Onların iyi yürekli fakirleri ve dulları parçalayan haris elleri ve daima yutmak için çalışan dişleri var ve kan emen o ellerle kiliselerde dilencilere sadaka vermekten utanmazlar."

"Padova şehri otorotileri Antuan'ın tefecilere karşı verdiği vaazlara ilgisiz kalmamıştı. 15 Mart 1231'in şehir arşivlerinde bunları okuyabiliriz: 'Fransisken Tarikatının saygıdeğer rahibi Antuan dilekçesinde borçlarını ödeyemeyecek durumda olanlar için kanunların değiştirilmesini talep ediyor. Geçmişte borçlu olanlar ve gelecekte olacaklardan hiç kimse bu nedenle tutuklanmayacaktı. Bu kararnameler ve halk meclisi, ne şehir konsili tarafından, ne de bazı hileler aracılığıyla hakimlerce değiştirilecekti.'"[5]

İnsanlar arasındaki şiddete de kesinlikle karşı olan Antuan, Kutsal Kitabın ilk bölümünden (Tekvin 4, 2) verdiği Kain ve Habil parçasından örnekle bir kıskançlık sonucu kardeşi Habil'i öldüren Kain'in vicdan azabı duyduğu için Tanrı tarafından affedildiğini, bağışlamanın üstün bir davranış olduğunu belirtir. Yine (Hezekiel 33,11) den yaptığı bir alıntıyla bu görüşünü destekler: "Tanrı dinsiz olanın ölmesini değil, dine dönmesini ve yaşamasını istiyor."

4. Colasanti, Giovanni, a.g.e., s. 47.
5. Colasanti, Giovanni, a.g.e., s. 39.

İBN'ÜL-ARABİ (1165-1240)

Biyografisi

Muhyiddin İbn'ül-Arabi 1165 senesinde İspanyadaki Mürsiye şehrinde kültürlü, manevi mertebe sahibi ve yüksek resmi vazifelerde bulunan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Sekiz yaşına kadar Mürsiye'de kalan İbn'ül-Arabi, sonra İşbiliye şehrine gitmiştir.[1] Burada; Kur'an, hadis, tefsir gibi ilimlerle ilk eğitimini yaptı. Ailesiyle yaptığı seyahatler sırasında Kurtuba Şehrinde, babasının arkadaşı olarak bahsettiği meşhur filozof İbn Rüşd (ö.1198) ile görüştü, bu görüşmenin kesin tarihi bilinmemekle beraber 1173-1182 seneleri arasında yapıldığında şüphe yoktur.[2] İbn'ül Arabi yeteneğinin meydana çıkmasına yardım eden birçok alimin yanında eğitimini sürdürmüştür. Bunlar arasında; Ebu Ca'fer el-Urayni[3] ve Ebu Medyen (ö.1193)'in talebelerinden olan Ebu Yakub el-Kaysi'den istifade etmiştir. Kendisinden "şeyhimiz ve imamımız" diye bahsettiği bu zat, İşbiliye civarında bulunan bir mescidde kendisine el-Kuşeyri (ö. 1072)'nin Risale'sini okutmuş ve ayrıca Ebu Madyan'ın fikirlerini öğretmiştir.[4] Hocaları arasında, Salih el-Adavi, Ebu'l Haccac Yusuf, Fâtıma bint el-Musanna ve Şems Umm el-Fukara da bulunmaktadır. 1194 yılında yani 29 yaşlarında Tunus'ta Abdülaziz el-Mahdavi'nin yanına geldi.[5]

Hac'ca gitmek maksadıyla Mekke'ye Mısır yoluyla hareket etti. O sıralarda Mısır'da Fatimiler hüküm sürüyordu ve Şii tarikatına mensuptular. İbn'ül-Arabi, Mekke'de Harem'i Şerif'te oturan Kassar isimli bir şeyhten tasavvuf hırkası giydi. 1200 yıllarına doğru tekrar Magrib'e (Afrika'ya) döndü.[6] Afrika'yı dolaştıktan sonra tekrar Mekke'ye dönüp iki yıl Kâbe'de bir inziva hayatı yaşadı. Ünlü eseri Futuhat el-Mekkiye'yi burada kaleme aldı. Mekke halkının bu sıralarda kendisine eziyet etmeye başlaması üzerine Mekke'den ayrılarak, Anadolu seyahatine başladı. Konya ve Malatya'yı dolaştı. Konya'da Selçuklu hükümdarları tarafından kendisine yakın ilgi gösterildi. Arabi'nin birkaç defa evlendiği, Sadeddin Muhammed (1222-1256) adlı Malatya doğumlu ve bir de İmâdeddin Ebu Abdullah Muhammed (Büyük Muhammed) adlı iki oğlu ile, Zeynep adlı bir kızının olduğu bilinmektedir. Manevi oğlu ve en meşhur talebesi Sadreddin Konevi (1210-1274)'dir.[7]

---

1. Keklik, N. Muhyiddin İbn'ül-Arabi, Hayatı ve Çevresi, s. 64 İst. 1996.
2. Keklik, N. a.ge. s. 64/dn.32.
3. İbn'ül-Arabi, Rûh el-Kuds, var. 41, v.d, ve Futuhat 111, 589-596 v.d; bkz. A. Ateş, Muhyiddin Arabi madd. İsl. Ans. 8/535a.
4. İbn'ül-Arabi, Rûh el-Kuds, var. 43 vd; bkz. A. Ateş a.g.e. 8/535a.
5. İbn'ül-Arabi, Rûh el-Kuds, var. 33; bkz. A.Ateş, a.g.e. 8/536a.
6. İbn'ül-Arabi, Futuhat, c.2, s.290 (7-18); bkz. N. Keklik, Muhyiddin İbn'ül-Arabi, s.137
7. Keklik, Muhyiddin İbn'ül-Arabi, s. 171-172.

İbn'ül-Arabi, 16 Kasım 1240 tarihinde Şam'da öldü. Kalsiyun Dağı eteğinde bir yere gömüldü. Yavuz Sultan Selim, Mısır Seferinden dönerken, Şam'a gelerek (h. 923/m.1517), İbn'ül-Arabi'nin kaybolan kabrini bulmuş ve onun türbesini inşa ettirmiştir.[8]

Hatim el Tai soyundan Ebubekir Muhammed İbn Ali, "Abenarabi" ismiyle meşhur olmuş ve Muhiddin Ekber Şeyhi (:En Büyük Doktor) ve "Aben Eflatun" (:Platon'un Oğlu) payeleriyle onurlandırılmıştır.[9]

Eserleri

İbn'ül-Arabi'nin Brockelmann'da[10] belirtildiği üzere 200'den fazla eser veya risalesi (makalesi) vardır.

İbn'ül-Arabi'nin eserleri: A) Tasavvufi eserler, B) Diğer konulara, bilhassa hadis ve fıkha dair eserler olmak üzere iki bölüme ayrılabilir. Bu kısma ait eserleri içinde; Muslim'in el-Sahih'inin İhtisar'ı, Muslim ile Buhari'deki hadislerin yalnız metinlerini bir araya toplayan Kitab miftah el-sa'ade vb. var ise de bunlar bugün mevcut değildir.[11]

Tasavvufi eserlerine gelince, bunların hepsinin sayılması mümkün olmadığından, önemli birkaç tanesini belirtecek olursak:

1) El-Futûhât el-Mekkiye: Kısa adıyla Futûhât, İbn'ül-Arabi'nin, en büyük ve en tanınmış eseridir. Binlerce sayfalık muazzam bir eser olan Fütuhat'ta; kendi hayatı, bazı eserleri, müellif olarak zihin ve ruh yapısı, metodu, üslûp özellikleri, felsefi ve tasavvufi düşünceleri gibi konulara ait çeşitli örnekler vardır.[12]

   4 büyük cild halinde 1201'de Mekke'de başladığı, rivayete göre 1231 sonlarında tamamlanmış olan bu eser 6 fasıl ve 560 bâb'tan meydana gelmiştir. İbn'ül-Arabi Kur'an'da olduğu gibi bu kitabında da tutarlılık aramanın doğru olmayacağını, birbiri ile alâkalı olmayan iki söz arasında, onlar ile hiç bir alâkası olmayan bir söz gelebileceğini söyler.[13] Raymond Lull, Latinceye Futuhat'tan birçok bölümler nakletmiştir.[14]
2) Fusus el-Hikem: İbn'ül-Arabi'nin Şam'da gördüğü bir rüyada Peygamber tarafından kendisine verildiğini söylediği bir kitaptır. Adem'den Peygamberi-

8. Brockelmann, GAL. Supp. 1/791.
9. Palacios, M.A.;El Islam Cristianizado, s. 3.
10. Brockelmann, GAL. Suppl. 1,791-802.
11. Ateş, Muhyiddin İbn'ül -Arabi madd. İsl. Ans. 8/543a.
12. Keklik, N. İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futuhat el-Mekkiye (No.1, XXVI), Önsöz.
13. Ateş, A. a.g.m. İsl. Ans. 8/543b.
14. Ülken H. Z., İslam Felsefesi, s. 330.

mize kadar gelen 28 peygamberin derecelerine göre temsil ettikleri gerçekleri, hikmetler şeklinde anlatan ve İbn'ül-Arabi'nin bütün düşüncelerinin özeti olan en olgun eseridir.[15]

3) Kitab el-isrâ ilâ makam el-esrâ; Eser, Peygamberin mirâc'ı mânasında, İbn'ül-Arabi'nin kendi mi'racının hikayesidir ve 1198'de Fas'ta yazılmıştır. Oluş (:kevn) aleminden ezeli durağa yani Allah'ın huzuruna seyahati anlatır. Bu hayali miracta İbn ül-Arabi azık olarak tevekkülü, binek olarak, İslamiyeti alarak, Endülüs'ten Kudüs'e gelir, nurani yüzlü bir genç şeklinde sembolize olmuş Kur'an'ın rehberliği ile, bütün gökleri dolaşır, nihayet fenâ (yokoluş) kanatları üzerinde ucarak, ilahi vahdete (birliğe) erişir ve Allah'a ulaşır.[16]
4) Tâc-el-Rasa'il ve minhac el-Vasa'il; 1203-1204 yılında Mekke'de bulunurken, tavâf esnasında, Kâbe ile aralarında birtakım konuşmalar cereyan ettiği sırada, manevi duygularını izah eden 8 mektuptan meydana gelen bir eserdir.[17]
5) Ruh el-Kuds: Tunus'ta dostu Abdülaziz el-Mehdevi'ye yazdığı ve büyük bir eser olan bir mektuptur. Aslında Mekke'de tesadüf ettiği kendisine garip gelen ve sufî görünen kimselerin güzel yemekleri yemeleri, lezzetli şerbetler içmeleri, ince ve zarif elbiseler giyip, büyük binalar yapmaları gibi özellikleri aleyhindeki düşüncelerini anlatan bir eserdir. Ayrıca kendisinin hizmet ve sohbetlerinde bulunduğu çok sayıda İspanyalı sufiler hakkında da geniş bilgiler verir. Bu kısım M.Asin Palacios tarafından, Vidas de santones en Andalucia (Madrid, 1933)'da tetkik edilerek İspanyolcaya tercüme edilmiştir.[18]
6) Kitab el-Esfâr: Varlıkların var olurken ve tekrar asıllarına dönerken yaptıkları üç seferi, Allah'tan (ani'llah), Allah'a (ila'llah) ve Allah'ta (fi'llah) olan seferi anlatan bir eserdir.[19]
7) Esma'ül-Hüsna: 1307'de Tunus yakınında Bugia'da Arapça ve İslam felsefesi öğrenen Raymond Lull tarafından "Allah'ın Yüz Adı" ismiyle Latinceye çevrildi.[20]

Felsefe ve Eğitim Anlayışı

İbn'ül Arabi felsefeyi şu şekilde tarif eder: "... Felsefenin tarifi var olan şeylerin hakikatlerini bilerek ve onların hüviyetleriyle var oluşlarını-bir delile dayanmak-

15. Ateş A., Muhyiddin İbn'ül-Arabi madd.Isl.Ans. 8/543b.
16. Ateş A., a.g.e., Isl Ans.8/544a.
17. Ateş A., a.g.e., Isl. Ans. 8/544a.
18. Ateş, A., Muhyiddin İbn'ül Arabi madd. Isl. Ans. 8/545a.
19. Ateş, A., a.g.e., Isl. Ans. 8545a.
20. Ülken, H.Z., İslam Felsefesi, s. 330.

sızın ve taklid ile değil fakat insan gücü nisbetinde deliller sayesinde araştırıp-incelemek suretiyle hükmederek, insan ruhunun olgunlaşmasıdır..."[21]

İbn Sina'nın felsefeseyi tanımlamasına benzeyen bu tarifte dikkatimizi çeken üç nokta mevcuttur ki bunlardan birincisi, felsefenin "insan ruhunu olgunlaştıran bir vasıta sayılması", ikincisi; "var olan şeylerin hakikatlerini bilmek mânasına alınması", üçüncüsü; "felsefede taklid'den kaçınarak mantıkî bir usûl kullanılması ve delillere dayandırılmasıdır". İbn'ül-Arabi'ye göre "... Bir hakîm (filozof), herşeyde illet soran (yani herşeyin sebebini araştıran) kimsedir.."[22] İbn'ül-Arabi'nin "felsefe" yani "hikmet" hakkında verdiği bu tariflerden açıkça anlaşıldığına göre; hikmet; insan ruhunu olgunlaştıran, insanı ilahileştiren ve herşeyin sebebini araştırmak ve bulmakta kabiliyetli kılan bir vasıtadır. Hâtta diyor İbn'ül-Arabi; "...Bir eser'e bakmak, -o eser bir san'atkar gerekli kıldığı için, bizzat san'atkâra bakmaktır.."[23] Şu halde felsefenin en büyük faydası bir eser olan bu kainata bakarken onun san'atkârı (yani yaratıcısı) olan Allah'a bakmak, başka değişle; İlk Sebebi düşünmektir. "...Allah'ın varlığı insan varlığı için zorunlu ise, insanın varlığı da Allah'ın zatını meydana çıkarmak için mutlaka gereklidir.[24]

Allah'ın bütün isimleri ve sıfatları ile kendinde tecelli ettiği varlık yalnız kâmil (erdemli yetkili) insandır. Bu bakımdan kâmil insan, yaratılışın amaç sebebidir. İbn'ül-Arabi tarafından insanın dünyaya gelmesi, yetkinlik derecesine ulaşması, bir takım yolculuklar şeklinde düşünülmüştür. Bu yolculuklar ayrıntı bakımından sayısız ise de esas olarak üçe ayrılabilir:

1) İlk yolculuk: Allah'tan yolculuk; bir kimsenin gerçeğinin, Allah'tan çıkarak, bütün alemleri dolaştıktan sonra insan halini almasıdır. Bu takdirde, Allah'tan başlayan, Allah'a varacak olan ve daire şeklinde düşünülen bir yolun yarısı geçilmiş ve Allah'tan en uzak noktaya gelinmiş olur.
2) İkinci yolculuk: Allah'a yolculuktur. İnsan bir yol göstericinin yardımıyla, manevi bir yolculuk yaparak akl'ı-küll'e veya Muhammed gerçeğine gelir. Bu takdirde velilik mertebesine erişmiş olur. Bu yolcu tekrar külli (tümel) akla kavuştuğu için, eriştiği yere; "ayrılmadan sonra birleşme yeri" denilir.
3) Üçüncü yolculuk: Allah'ta yolculuk (:safar fi'llah) olup, Allah'tan ayrılarak, Allah ile ebediyen baki kalmadır.

İlk iki yolculuğun sonu var ise de, üçüncüsü sonsuzdur. Bu mertebeye gelen yolcu artık yalnız adalet, doğruluk ve iffet ile hareket eder, şeriatın emirlerinden

21. İbn'ül-Arabi, Bulga, 4b; bkz. Keklik, N. Muhyiddin İbn'ül-Arabi, Hayatı ve Çevresi, s. 40.
22. İbn'ül-Arabi, Bulga, 90b, bkz. Keklik, N. a.g.e., s. 41.
23. İbn'ül-Arabi, Bulga, 149a; bkz. Keklik, N. a.g.e., s. 41.
24. İbn'ül-Arabi, Futuhat, 111, 312 v.d; bkz.A.Ateş, Muhyiddin İbn'ül Arabi madd. Isl. Ans. 8/550b-551a.

yalnız farz olanları yerine getirir, dıştan halk ile beraberdir, içten ise Allah iledir.[26]

İbn'ül-Arabi, hemen bütün İslam sufi ve düşünürleri gibi, insan aklının çok sınırlı şeyleri idrak edebileceğini kabul etmektedir.

Bilgileri (:ilm) üç kısma ayırır:

1) Akıl bilgisi; akıl ile idrak olunanlar,
2) Hallerin bilgisi; tat (:zevk) ve hisler ile elde edilenler, renkler ve lezzetler bilgisi gibi.
3) Sırların bilgisi; bu mukaddes ve emin ruhun kalbe üflediği bilgi olup, bir kısmı akıl bilgisi, diğerleri hal bilgisi gibidir, fakat onlardan daha yüksektir; diğer kısmı haberler bilgisidir, mesela peygamberlerin cennet, kıyamette baldan daha tatlı bir havuz olduğu v.b. hakkında verdikleri bilgiler gibi.[26]

İbn'ül-Arabi'ye göre, doğrudan doğruya veya bir melek vasıtası ile, Allah'tan gelen ve ancak yüksek bir sûfiyane terbiyeden sonra elde edilen bilgi; marifettir, Asıl ilim bu sonuncu olup, bunları bilen her şeyi bilir. Böyle bilgilerin bazılarını filozoflar hâtta dinsiz olanlar bile söyleyebilir; söyleyene bakıp bunları reddetmek doğru değildir. İbn'ül-Arabi'nin filozofları savunması, bir bakıma kendisini savunması mânasında düşünülebilir, zira miladi onikinci asırdan itibaren tasavvufun adeta felsefeleştiğine şahit olmaktayız; İbn'ül-Arabi, Mevlâna, Sadreddin Konevi gibi simaların eserlerinde felsefi unsurların mevcudiyetini görmekteyiz. İbn'ül-Arabi filozoflara kâfir damgasını vurmakla, filozofların bilgilerinin yanlış olduğuna hükmetmenin mantıksızlığı üzerinde duruyor: "...Şayet gerçekleri bilmiyorsak, muayyen bir meselede feylesofların (filozofların) doğru olan sözlerini tesbit etmemiz gerekir..."[27]

İbn'ül-Arabi'ye göre, anlaşmazlıkların temelinde yatan şey, kastedilen mananın, değişik lafızlarla ifade edilmesidir. Mesela Allah kavramı, her milletin lisanında, başka bir isimle ifade edilir.

Nitekim Tanrı'ya dua ederken:
Türkler: Ey Tanrı
İranlılar: Ey Hüdâ
Rumlar: Ey Theo
Ermeniler: Es Asdvaz
Habeşler: Ey Vak
Frenkler: Ey Kribator

25. İbn'ül-Arabi, Kitab el-Asfâr; Kitab el-isfar 'an nata'ic el-esfar, Lubb el-lubbs. 21-26; bkz. Ateş, A. Muhyiddin İbn'ül-Arabi madd. İsl. Ans. 8/551a.
26. İbn'ül-Arabi, Futuhat, 1,33 vd; bkz. Ateş. A. a.g.e. İsl. Ans. 8/548a.
27. İbn'ül-Arabi, Futuhat, 1/35 (5=M.I.A.43 ve n.83; bkz. Keklik, N. İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak olarak el-Futuhat el-Mekkiye, s.3.

Araplar: Yâ Allah, diye seslenirler. Fakat bunların hepsi de aynı mânâya gelen sözlerden ibarettir. Bu sözlerle İbn'ül-Arabi'nin kasdettiği şey, aynı maksad ve mâna için değişik lâfızlar sebebiyle çıkan ihtilaflara (:anlaşmazlıklara) işaret etmektir.[28]

İbn'ül-Arabi; ilim'in yani bilgi'nin değerine o kadar çok inanır ki, bilgisizliğe "ölüm", bilgili olmaya da "hayat" adını verir. Cehalete "kötü"[29] damgasını vuran İbn'ül-Arabi, milletlerin v.b.bölünmelerine cehaletin sebep olduğunu belirtir, nitekim cehaletin ortadan kalkmasıyla bu gibi bölünmelerin de olmayacağına inanır.[30] İbn'ül-Arabi'nin bilgi ile bilgisizlik konusunda güzel bir vecizesi vardır:"... "...Cahil olduğunu bilen, sadece bir defa cahildir, fakat,

cahil olduğunu bilmeyen ise, iki defa cahildir..."[31]

İbn'ül-Arabî'ye göre filozoflar ile filozoflar arasında değişik görüşlerinden dolayı ihtilaf bulunduğu gibi filozoflar ve dinsel öğretiyi yayan peygamberler arasında da ihtilaflar bulunmaktadır. İbn'ül-Arabi'nin aşağıdaki satırlarında görüleceği üzere; filozoflarda Allah'ın zatı konusunda (zat'ullah meselesinde), ihtilaf bulunurken, peygamberler ve kutsal kitaplar arasında tam bir söz birliği vardır. Sadece teoriye (akıl prensiplerine) dayandıkları için, kendi aralarında ihtilafa düşen filozofların metodundaki yanlışlığı ele alan İbn'ül-Arabi, der ki:

"...Fikirden istifade edilmiş akli bilgiler, akıl sahibinin mizacına göre değişmektedir. Böylece onların belli bir konudaki sözleri, ihtilaf etmektedir. Oysa peygamberlerin, evliyanın ve Allah konusunda bize haber (:bilgi) verenlerin ifadeleri daima aynıdır..."[32] "...Tefekkür (düşünce) sahibi akıllıların makaleleri (:sözleri, görüşleri), kendi nazarlarınca, Allah konusunda ihtilaf etmiştir. Bu, imansız olarak akıl ile ibadet edilen bir ilah'tır. Belki de o, bu aklın düşüncesinin verdiği şey bakımından, mevzû (:uydurulmuş) bir ilah'tır; o'nun hakikatı da her akıl'a göre ihtilaf etmiştir. Halbuki (beşeri insani) akıllar, muhtelif (yani, birbirinden değişik)'tir. (Bu sebeple) akıllılardan her zümre, diğerini cahil saymıştır. İsterse te'vilci (:yorumcu) islam düşünürlerinden olsun; her zümre diğerini kafir saymıştır... Halbuki Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar, Allah'a nisbet (:izafet) ettikleri sıfatlar konusunda, bütün peygamberlerden hiç bir ihtilaf, nakl (:rivayet) edilmiş değildir. Bilakis onlar, bu konuda tek lisan üzeredir. (:Daima aynı şeyi söylerler). Onların getirdiği kutsal kitaplar dahi, Allah hakkında tek bir lisanla konuşurlar: İki tanesi (birbiriyle) ihtilaf etmemiştir. Bilakis (aradan geçen) uzun zamanlara rağmen, birbirlerini tasdik ederler..."[33]

---

28. İbn'ül Arabi, Futuhat, 2/401; bkz. Keklik, N. Felsfese, s. 45.
29. İbn'ül-Arabi, Futuhat, c.2, s.381 (22); bkz. Keklik, N. Muhyiddin İbn'ül Arabi, Hayatı ve Çevresi, s.12.
30. İbn'ül-Arabi, Futuhat, c.1.s.728 (14); bkz. Keklik, N. a.g.e., s.12.
31. İbn'ül-Arabi, Futuhat, c.2, s.401; bkz. Keklik, N. Felsefe, s. 45.
32. İbn'ül-Arabi, Futuhat, 1/371 (3) vd. MİA, 47 v.n.101; bkz. Keklik, N. Muhyiddin İbn'ül-Arabi'nin Eserleri İçin Misdak Olarak Futuhat-ı Mekkiye, s. 49.
33. İbn'ül-Arabi, Futuhat, 1/244 (25-31); bkz. Keklik N. a.g.e. s. 49

İbn'ül Arabi'ye göre akıl sayesinde kurulan felsefenin ve onu temsil eden filozofların önemi gözden uzak tutulamaz: "Şayet hakikatleri bilmiyorsak, bu meselede filozofların görüşünü tesbit etmemiz gereklidir."[34] diyen İbn'ül Arabî'ye göre sadece akla dayanmalarından dolayı filozofların dinsiz olduklarını iddia etmek de yanlıştır.[35] Yanlış olan diğer bir nokta ise bizzat filozof olmadıkları halde felsefî düşüncelerle kitap yazan sûfîler de böyle bir sebeple -dinsiz sayılmamalıdır. Çünkü onları dinsiz saymak iddiası, bilgisi, eğitimi olmayan kimselerin görüşüdür. Onların bütün bilgileri yanlış değildir; bazen de onların bir meselede doğru yolda olmaları mümkündür.

İbn'ül-Arabî filozoflar ile peygamberleri de karşılaştırarak şöyle der:

"Peygamber ve filozof, aynı hizada bulunan iki mütekabildir (birbirine denktir): Bunlardan biri (yani Peygamber), akli alemden hissi (Maddi) âleme, diğeri de (yani filozof) hissî âlemden akli aleme geçer."[36] İbn'ül-Arabî bu düşüncesiyle Farabî'nin konudaki görüşlerini tekrarlayıp savunmaktadır.

İbn'ül-Arabî'ye göre düşünce olmaksızın ibadetin bile bir anlamı yoktur: "Dini ibadetlerden feyz olunan (maksad) bu hususta düşünmektir, laklaka değil."[37]

İbn'ül-Arabî'nin düşünceleri, talebesi Sadreddin Konevi (ö. 1274) ve Sadreddin Konevi'den Fusûs Yorumunu dinledikten sonra, onun bir tür Farsça özeti ve şairane ifadesi olan Lama'ât'i yazan büyük şair İrakhi (ö. 1287) sayesinde önce Doğu aleminde etkisini göstermiştir. Sadreddin Konevi'nin önemli talebeleri arasından Fusûs'a bir yorum yazmış olan el-Mueyyed İbn Mahmud el-Candî (ö. 1291) ile İbn el-Fariz'in Tâ'iya'sını yorumlarken (şerhederken), İbn'ül-Arabî'nin bütün düşüncelerinin en mükemmel özetini vermiş olan Sadeddin el-Fergani (ö. 1299) de İbn'ül-Arabi'nin tasavvuf, edebiyat ve felsefesinin Anadolu, İran ve Yemen'e kadar yayılmasına neden olmuşlardır. İbn'ül-Arabî'nin fikirleri Batı alemini de etkilemiştir. Bu tesir açık bir şekilde Hıristiyan mistik alimi Raimond Lull (aş. yk. 1235-1315) üzerinde görülmektedir.[38]

Bugün de Avrupa'nın bazı spiritualist çevrelerinde İbn'ül-Arabî'ye karşı özel bir ilgi duyulmaktadır. Isrâ'sı hakkında verdiği tasvirin Peygamberlerin miracı hakkındaki rivayetler ve başka bazı eserler ile birlikte, Dante'nin İlahi Komedya'sına örnek teşkil ettiği ileri sürülmüştür.[39]

---

34. İbn'ül-Arabî, al-Futuhat, ç.1, s. 35'den nakl. Keklik N., a.g.e., s. 141.
35. İbn'ül-Arabî, a.g.e., c.1, s. 35'den nakl. Keklik, N., a.g.e., 141.
36. İbn'ül-Arabî, al-Bulga, vr. 211a'dan nakl. Keklik. N., a.g.e., s. 141.
37. İbn'ül-Arabî, al-Bulga, vr.117 a'dan nakl. Keklik N., a.g.e, s. 141.
38. Vaux, Carra da, Les penseurs de l'islam. Par. s. 1923, IV, 223 vd; bkz. Ateş, A. Muhyiddin İbn'ül-Arabî madd. Isl. Ans. 8/554b
39. Palacios M. A. Islam and the Divine Comedy (Ing. terc. Sunderland) London, 1926, önsöz ve s. 42-52.

Evren Öğretisi

İbn'ül-Arabî'nin kozmoloji teorisi; "Varlık Dairesi" (:Dairet'ül-vücud) ismini taşımaktadır. İbn'ül-Arabî'ye göre Vahid (:tek) olan Tanrı'dan bu kesret (yani çokluk) aleminin sadır olması (çıkması) tıpkı bir dairenin tek olan merkez noktası'ndan meydana gelmesi gibidir. Nitekim pergel vasıtasıyla bir daire çizilirken önce bir merkez noktası olması gerekir (-ki bu Tanrı'yı temsil etmektedir-), sonra da bu sayede meydana gelen daire, birçok noktalar'dan teşekkül edecektir. (Bu noktalar ise kainattaki nesneler'i yani kesret (çokluk) alemini, çokluk dünyasını temsil etmektedir). Böylece merkez noktası Tanrı'nın zât'ına bir kesret (:çokluk) kusuru yüklenmeksizin Vahid (:Tek) olan Tanrı'dan, bu kesret (:çokluk) aleminin sudûr etmesi yani çıkması, meydana gelmesi izah edilebilecek ve dolayısıyla da Meşşailerin teorisindeki gibi, bir takım aracılara (:Birinci, İkinci, Üçüncü Akıllar'a) ihtiyaç kalmayacaktır. İşte bu teorisini İbn'ül-Arabî, (metafor yoluyla) şu şekilde ifade ediyor:

"...Bir daire'nin merkez noktasından çevreye çıkan her çizgi, benzerlerine müsavidir ve çevredeki başka bir noktaya ulaşmaktadır. Oysa (merkezdeki) nokta, kendisinden çevre'ye doğru çıkan çizgilerin çokluğuna rağmen, ne sayıca artmış, ne de (miktarca) ziyade olmuştur. (Merkezdeki) nokta, bizâtihi çevredeki her noktaya mukabil (:karşıt) olur. Zira, (merkezdeki noktaya, çevredeki) başka bir nokta tekabül etseydi, (o zaman, merkezdeki nokta) parçalanmış olurdu ve (merkezi nokta) BİR olduğu halde, Bir olması doğru olmazdı... İşte kesret (:çokluk dünyası), tek cevher'den (böylece) zahir olmuş ve bu (tek cevher), kendi zatında parçalanmamıştır.. Şu halde Vahid'den Vahid sâdır olur diyenin sözü (:görüşü) yanlıştır... Kuşatıcı daire için tayin edilmiş merkezdeki nokta, bizâtihi Vacib'ül-Vücud (:Tanrı)'tır. Farz edilmiş olan bu daire ise, mümkinlerin (oluşup bozulanların) cinslerinin dairesidir ki, bu da yer kaplayan cevher (:cisim) ile, yer kaplamayan cevher (:ruh)'e inhisar etmiştir. Asl olan, ilk nokta (:merkez nokta)'dır.."[40]

Bu enteresan metaforda dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: "Yer kaplayan cevher" deyiminin "cisim" mânasında ve bir de "Yer kaplamayan cevher" sözlerinin "Ruh" manasında kullanılması, tam dört asır sonraları Descartes (1596-1650) felsefesinde de karşımıza çıkacaktır. Nitekim Descartes dahi, iki çeşit cevher düşünmüş ve bunlardan birinin "sonsuz cevher" (:Tanrı) ve diğerinin de "sonlu cevher" (:Tanrı'dan başka bütün varlıklar) olduğunu söylemiştir. Sonlu cevher de ikiye ayrılmaktadır: "Yer kaplayan sonlu cevher" olarak "cisim" ve bir de "yer kaplamayan sonlu cevher" olarak "ruh" bulunmaktadır. Nihayet İbn'ül-Arabî,

40. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 1/289-290; bkz. Keklik N., Felsefede Metafor, s. 79.

(1240)'nin "Vacib'ül-Vücud" (:Varlığı Zaruri) adını verdiği Tanrı için Descartes (ö. 1650), "Sonsuz cevher" ismini vermektedir.[41]

İbn'ül-Arabî: Varlık-yokluk konusunda şunları söyler:

"...Mahz vucûd (:sâf varlık), adem'i (:yokluk'u) ebedi ve ezeli olarak kabûl etmez. Mahz adem (:saf yokluk) dahi vucûd'u (varlık'ı), ebedi ve ezeli olarak kabûl etmez. Mahz imkan ise, ezeli ve ebedi olarak; bir sebeple vucûd'u ve bir sebeple de adem'i kabûl eder.

Mahz vucûd Allah'dır, başkası değil; mahz adem de, vucûd'u muhâl (:imkansız) olandır, başkası değil. Mahz imkan ise, âlem'dir, başkası değil: Bu (sonuncu)'nun mertebesi, mahz vucûd ile mahz adem arasındadır..."[42] "...adem, gerçekte zât'a lâyık olmayan şeydir.."[43]

İbn'ül-Arabî'nin bu konudaki sözlerine ilave olarak vereceğimiz aşağıdaki sözüyle Lavoisier'in meşhur kanununu karşılıklı gösterecek olursak, hayret verecek benzerliği görürüz:

İBNÜL-ARABİ (ö. 1240) diyor ki:
"...Vucûd'dan Varlık'tan sonra adem (:yokluk) sahih (:doğru, mümkün) değildir.."[44]

LAVOİSİER (ö. 1794) diyor ki:
"...rien ne se perd..."
(:Hiçbirşey kaybolmaz...)[45]

Lavoisier'in bu çok ünlü teorisini yukarıda açıkça görüldüğü üzere İbn'ül-Arabî, çok daha önceleri, varoluş'tan sonra yokluk, doğru ve mümkün değildir diyerek ortaya koymuştur.

Ruh-Madde İlişkisi

Ruh ve madde arasında bir ilişki bulunduğu kabul edilir. Hattâ psiko-somatik hastalıklar üzerinde bir hayli gözlemler mevcuttur. Bu gözlemlerden anlaşılacağı üzere, (illet-eser konusunda) bedenlerimizin ruh üzerinde etkisinden çok, ruh'umuzun beden üzerindeki etkisinden söz edilmektedir. Ruh ve madde'nin birbirinden ayrı olduğunu ve birincisinin ikincisin etkilediğini kabul eden görüşleri desteklemek üzere, Malebranche (ö.1715)'tan beş asır önceleri İbn'ül-Arabî, (ö. 1240) dahi buna benzer düşünceler ileri sürmüştür. Her iki filozofun bu konudaki sözlerini aktaracak olursak, İbn'ül-Arabî'nin sözlerinin Malebranche'de adeta bir tekrarını ve açıklamasını görürüz:

---

41. Keklik, N., Felsefede Metafor, s. 114
42. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 2/473 (10-15); bkz. Keklik N. İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futuhat el-Mekkiye, cild. 11, Bölüm, B, s.382-383.
43. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 2/122 (25); bkz. Keklik, N. a.g.e s. 383.
44. İbn'ül-Arabî, Futuhat 2/250 (6); bkz. Keklik, N. a.g.e., s. 283/dn. 84.
45. Keklik, N. a.g.e. 383/dn. 84.

İBN'ÜL ARABİ (ö.1240) diyor ki:

"... hukema (:bilginler) kendi evlerinde büyük filozoflardan fazıl (:erdemli) olanların resimlerinin yapılmasını emrederlerdi ki cima (:birleşme) sırasında kadınlar ona baksınlar (da), çocuklar onlara benzesin.."[46] "...Kadınlar hamile iken bir şeye aş-erdiği zaman, çocuk da bu şeye benzer olarak doğar. Yahut kadın, cimâ (:birleşme) sırasında (bir nesneye) bakar veya vikâ sırasında adam bir sûret tahayyül ederse... (doğacak) çocuk, (adamın) tahayyül ettiği sûret'te olur..."[47]

MALEBRANCHE (ö. 1715) diyor ki:

"...analar çok büyük bir istek duyarak yemek istemiş oldukları elma, armut, üzüm salkımı gibi ve benzeri başka şeyleri andıran çocuklar da doğururlar. Mesela analar, armut yemesini şiddetle düşünür ve bunu gönülleri çekerse, canlanmış olduğu takdirde dölüt (:cenin) de özdeş şeyi düşünür ve onun da gönlü armut çeker. Bundan dolayı (dölüt ister canlanmış olsun, ister olmasın) istenilen meyvanın imgesiyle (:tasavvuruyla) uyarılmış olan ruh'ların akışını, yumuşaklığı ve körpeliği yüzünden (:sebebiyle) meyva kılığına girmeğe çok yatkın olan küçük bir tene yayılarak, bu zavallı çocukların çok şiddetle istemiş oldukları şeye benzemelerine yol açar..."[48]

MALEBRANCHE (ö.1715)

"... Daha bir yıl bile olmuyor ki evliyadan Pius'un yortusu kutlanırken bunun tablosuna dalakalmış ve kendisini vermiş olan bir kadın, bu evliyanın tasvirine iyiden iyiye benzeyen bir çocuk doğurmuştu. Bu çocuğun, hiç sakalı olmayan bir çocukta bulunması olanaklı olmayacak derecede geçkin bir adam yüzü vardı. Kolları göğsüne kavuşuk, gözleri göğe dönüktü ve alnı, yok denecek kadar dardı. Çünkü bu evliyanın tasviri, kilisenin kubbesine resm edilmiştir ve buradan göğe baktığı için alın, aşağı yukarı yok denecek kadar dar görünür. Bu tasvirin özdeşi olan çocuğun başında, omuzlarına doğru sarkmış külahı andıran bir suret vardı ve bu külahın benzeri külahların cevahirle kaplı yerlerine karşılık olan yerlerindeyse birçok yuvarlak benekler bulunmaktaydı. Sonra da bu çocuğa anası, sözü edilen tabloya bakarak ve imgelem (:tahayyül) gücüyle benzeterek beti (:tasvir) vermişti. Bu bakımdan çocuk, tabloya çok benziyordu. Bu, bütün Paris gibi, benim de gördüğüm bir şeydir. Çünkü bu çocuk ölü doğmuştu ve uzun müddet ispirtoda saklanılmıştı..."[49]

CAMPANELLA (1563-1639)

"...Yatak odalarına en ünlü erkeklerin güzel heykelleri konmuştur; kadınlar baksın da başlarını göğe kaldırıp, böylesine soylu, böylesine güzel çocuklar doğuralım diye Tanrı'ya yakarsınlar..."[50]

---

46. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 2/420 (3-4); bkz. Keklik N., Felsefenin Tekniği, 172.
47. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 2/420 (1-2); bkz. Keklik N., Felsefenin Tekniği, 172.
48. Malebranche, Hakikatın Araştırılması, 2/67; bkz. Keklik N, Felsefenin Tekniği, s. 173.
49. Malebranche, Hakikatın Araştırılması, 2/65-66; bkz. Keklik N., Felsefenin Tekniği, s. 171.
50. Campanella, Güneş Ülkesi, s.37; bkz. Keklik, N. Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler, (Felsefe Arkivi, 26, s.15-16)

İsmi geçen filozoflar tarafından benimsenmiş görünen bu tür fizyolojik olayların gerçekleşme oranı, elbette ki tartışma konusu olmakla beraber, onların bu gibi hadiselerden bahsetmelerinin sebebi, beden'lerin, ruh'lar üzerinde olmasından çok, ruhların bedenler üzerinde etkili olduğunu göstermeye çalışmaktan ibarettir.[51]

Cogito Teorisi

Descartes'in (ö. 1650); çok ünlü "Düşünüyorum o halde varım" (:Cogito ergo sum) nazariyesi kendisinden önceki bazı filozoflar tarafından da söylenmiştir. Nitekim ilk defa olarak Augustinus (m. 354-430), düşünmek kelimesi yerine yanılmak kelimesini kullanıyor. De Civitate Dei (:Tanrı Şehri) ismini taşıyan eserinde (Bölüm XI26) "... Birçok hususlarda yanılabilirim (hata edebilirim); yanılıyorsam demek ki varım..." kıyasını kullanıyor. Ne var ki Descartes kendisinden 1200 sene önce aynı teorinin Augustinus (ö.430) tarafından da öne sürüldüğünü bilmiyordu. Çünkü Augustinus'un De Civitate Dei adlı eserini okumuş değildi. Bazı yakın dostları kendisini bundan haberdar ettiğinde adı geçen kitabı okudu ve Augustinus'un daha önce aynı görüşü ileri sürdüğü halde, kendisinin ulaştığı mantiki sonuçlara ulaşamadığını belirtti.l(Augustinus; La Cite'de Dieu, (Texte et Traduction par. Pierre de Labriolle) Paris, 1941: Burada ismi geçen mütercim tarafından yazılan Introduction, p. XVII)

Augustinus'tan daha sonra İbn Sina (ö.1037), ayrıca Gazzali (ö.1111), Sühreverdi el-Maktul (ö. 1191) ve İbn'ül-Arabi (ö.1240) ve nihayet Campanella (ö. 1639) aynı maksat ve manada olmak üzere bu görüşü Descartes'tan önce ortaya koymuşlardır; örneğin,

IBN'ÜL-ARABİ (ö. 1240) diyor ki:

"...İnkâr eden'in inkârı, bir mevcûd'un varlığına delildir. Demek ki inkâr eden (bir inkâr eden olarak) vardır..."[52]

DESCARTES (ö. 1650) diyor ki:

"... düşünen varlık olarak varlığımı teşkil eden şeyin, hiç te cismim dediğim şey olmadığını pek iyi görüyorum. Cismimden şüphe edince, kendimden de şüphe etmem gerekirdi. Bu imkansızdır. Zira var olduğuma tamamiyle eminim, öyle ki hiçbir şekilde şüphe edemeyecek derecede eminim..."[53]

İbn'ül-Arabî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre, inkar eden, inkar edici olarak mevcuttur. Bu ifadedeki "inkar eden" deyimini "düşünen" veya "şüphe eden" deyimlerinin yerine koyduğumuzda Descartes'in "cogito"suyla karşılayacağımız tabiidir. Çünkü, Descartes bu nazariyesini ortaya koyduğu zaman, kendi akranı

51. Keklik, N. a.g.m. s. 16.
52. İbn'ül-Arabî, Bulga, 124b, bkz. N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s. 146
53. Descartes, Tabiat Işığı ile Hakikati Arama, s. 30.

Gassendi (ö.1655), onunla alay etmekteydi. Mesela "düşünüyorum o halde varım" diyecek yerde "gezmeğe gidiyorum o halde varım" önermesi böyle değil midir? (diye sorduğunda), bu gibi itirazlara karşı Descartes diyordu ki; böyle söylense de olabilir, yeter ki insan "gezmeğe gittiğinin şuurunda olsun."[54]

Bütün bu sözlerden maksat şuur (:conscience; bilinç) 'un mevcudiyetini takdikten ibarettir. Türk-islam filozoflarının eserlerinde de şuur meselesinde dikkate şayan ifadeler bulunmaktadır. Descartes'in söz konusu ettiği şuur (:bilinç) meselesi, bazen aynı ifadelerle ve bazen de farklı ifadelerle olmakla beraber aynı manayı kasd etmek üzere, kendisinden çok daha önceleri yaşamış başka düşünürlerde de mevcuttur.[55]

Siyaset Öğretisi

İbn'ül-Arabî'de bazı Avrupa filozoflarının mesela F. Bacon (ö. 1626), Thomas Morus (ö.1535) ve Jules Verne (ö.1900) ütopyalarını hatırlatan birtakım hayali devlet tasvirleri buluyoruz. Nitekim İbn'ül-Arabî, Futuhat (1/142'de)[56] adlı eserinde mechul bir ülkede 13 kat halinde inşa edilen yer altı şehirlerinden ve sesten hızlı giden vasıtalardan söz etmekteydi. Asrımızda bile bu kadar gelişmemiş nakil vasıtaları, bir anda insanı bir ülkeden başka bir ülkeye ulaştırıyormuş.

"...Orada bulunan binekler ise, insanın arzusuna göre, büyüyüp küçülebiliyordu. Bunlarla bir şehirden başka bir şehre havadan veya karadan veya denizden yolculuk ettiklerinde, gözle takip ve idrak edilemeyecek kadar sür'atle giderlerdi..."[57]

"...Orada güneş bulunmadığı halde hem ışık hem de karanlık mevcuttu. Karanlıkta bile, eşyayı görmek kabildi. Oradaki suların üstünde, sanki karadaymış gibi yürünürdü..."[58]

"...Bu hakikat dünyasında Nur Şehirleri (:Işıklı beldeler) denilen şehirler vardı. İrfan sahiplerinden ancak her seçkin olan onlara girebilirdi. Bunlar bir satıh (üzerinde)'ta yapılışları acaip, onüç şehir idi. Böylece bu arzdaki bir yere dayanmışlar// ve orada bir binici istediği zaman üzerinde üç senelik yürüyüşle dolaşılabilecek (kadar) büyük surları bulunan küçük bir şehir bina etmişler. Burada ikamet ettiklerinde, kendi faydaları, maslahatları ve sayıları için bir hazine yapmışlar. Onun yanlarında (civarında) biraz uzakta, şehrin burçlarından (daha) yüksek burçlarda ikamet etmiş (Yerleşmiş)ler. Taşlar ile (Yani taştan) binaları o kadar uzatmışlar (yükseltmişler) ki, bunlar şehire adeta evin tavanı (çatısı) gibi olmuş.

54. Keklik N. Felsefe, s. 259
55. Keklik N., Felsefede Metafor, s.114.
56. Keklik, N. Felsefenin İlkeleri, s. 264. (1st. 1987),
57. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 1/142 (35; bkz. Keklik N.,Muhyiddin İbn'ül-Arabî'nin Eserleri İçin Misdak Olarak El-Futuhat el-Mekkiye, s. 67.
58. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 1/143 (1-8); bkz. Keklik N, a.g.e. s. 66.

Bu çatıyı da bir zemin (:arz) yapmışlar ve onun üzerine önceden bina ettiklerinden daha büyük bir şehir bina etmişler: Bunu imar edip (donatıp) mesken edinmişler. Fakat dar gelince, bunun da üzerine (evvelki)lerden daha büyük bir başka şehir bina etmişler. İmaretler, bina edile edile çoğalmaktan geri kalmamış. Nihayet tabaka üzerine tabaka, onüç şehire bâliğ olmuş..."[59]

İngiliz filozofu Francis Bacon (1561-1626) Yeni Atlantis (:Nova Atlantis) adlı eserinde, teknolojik hayatın hakim olduğu bir toplum hayal etmiştir. Yeni Atlantis denilen adada kurulduğu hayal edilen devlette; yüksek kuleler sayesinde astronomi araştırmaları yapılırmış. Uçakların ve denizaltıların henüz bulunmadığı bir devirde Francis Bacon kuşlar gibi uçan makineler ile balıklar gibi deniz dibinde yüzen gemilerin yapıldığından bahsediyor.[60]

İngiliz siyaset yazarı ve devlet adamı Thomas Morus'da (1478-1535) Utopia adını taşıyan önce 1516'da Latince daha sonraları 1551'da İngilizce olarak yayınlanan eserinde, daha önce Platon'da karşımıza çıkan sosyalist devlet görüşünü ortaya atar. Ütopia adlı adada, bütün şehirler birbirine benzermiş ve herkes herşeye ortak imiş.[61]

Jules Verne (ö. 1900) ise, eserinde müstakbel keşiflerden söz etmektedir.[62]

59. İbn'ül-Arabî, Futuhat, 1/143 (36-37)-144 (1-6); bkz. Keklik N. a.g.e., s. 67.
60. Keklik N, Felsefenin İlkeleri, s. 263. (İst. 1987)
61. Keklik, N. a.g.e., s. 262.
62. Keklik, N. a.g.e., s. 264.

SADREDDİN KONEVÎ (1209 veya 1210-1274)

Biyografisi

Türk asıllı olan Sadreddin Konevî'nin tam ismi; Sadreddin ebul Mâ'lî Muhammed İbn İshak İbn Muhammed İbn Yusuf İbn Ali el-Konevî'dir. Hayatının uzun yıllarını Konya'da geçirip, burada ünlü bir düşünür olarak tanındığından dolayı 'Konevi' nisbesiyle anılmaktadır. Kendi biyografisini en-Nefehat ül-ilahiyye ve Şerh Hadis el-Erbain adlı kitaplarında yetersiz ve kısmen efsanelerle karışık bir şekilde anlatmaktadır.[1] Sadreddin Konevi'nin hayatı hakkında yine efsanelerle karışmış olmakla birlikte, Ahmed Eflâki'nin Menakıb el-Arifin (Ariflerin Menkıbeleri) adlı kitabında da bilgiler bulunabilmektedir. Rivayete göre 1209 veya 1210 tarihlerinde Malatya da doğan Sadreddin Konevî'nin babası Mecdeddin Ishak, Anadolu Selçuklu Devleti'nde itibarlı ve yüksek bir devlet memurluğunda bulunuyordu. Babasının vefatı üzerine 1219 yılında Konya'ya gelen Sadreddin Konevî'nin bolluk ve refah içinde bir çocukluk ve gençlik geçirdiği ve ileriki yaşlarında da servet sahibi olduğu bilinmektedir.

Yetiştirilmesinde ve öğrenim hayatında ünlü düşünür İbn'ül-Arabî'nin çok büyük etkileri vardır. İbn'ül Arabi ile Sadreddin Konevî arasındaki bağlantının baba-oğul mertebesinde olduğunda şüphe yoktur; çünkü bir semâ kaydında İbn'ül-Arabî için Konevî'nin "baba" (vâlid) tabirini kullanması bunu göstermektedir"[2] Dikkatle yaklaşılması gereken rivayet kitaplarında belirtildiğine göre: "Konya'ya geldiği zaman, onun babasının vefatından sonra annesini Şeyh İbn'ül-Arabî aldı ve Şeyh Sadreddin, hazret-i Şeyh İbn'ül-Arabî'nin hizmet ve sohbetinde yetişti"[3] veya "Sadreddin'in annesi, bir Sultan cariyesi idi. Sultan, cennet bağlarının bu selviboylu cariyesini serbest bırakarak, İbn'ül-Arabîye'ye verip nikah etti ve çeşitli ikramlarda bulunarak, ona Sadreddin'i de beraberce teslim etti..."[4] Ancak esefle belirtilmelidir ki, İbn'ül-Arabî, kendisine bu kadar yakın olan talebesi ve manevî oğlu Sadreddin'den kendi kitaplarında hiç bahsetmemiştir. Nihat Keklik'in ifadelerine göre "Kendisine yakın olanların isimlerini her zaman anan İbn'ül-Arabî'nin bu davranışını anlamak gerçekten de güçtür"[5]

Konevî, hocasının (İbn'ül-Arabî'nin) yanında Haleb ve Şam gibi şehirlere seyahat ederek derslerini ve öğrenimini sürdürmüştür. Derslerden edindiği bilgi biriki-

1. Keklik, Nihat, Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan, Önsöz, XI. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1967.
2. Keklik, N., a.g.e., önsöz, s. xiii. bkz. Konya Yusuf Ağa Ktb. no. 7838, vr. 377a'daki Konevî'nin hattı ile bir semâ ve kıraat kaydı.
3. Cami, (Lami,i terc. s. 632)'den nakl. Keklik, N., a.g.e. önsöz s xiii/dn. 9.
4. Musa, Sadri, Manakıb, vr. 1.b.'den nakl. Keklik, N. a.g.e.,
5. Keklik N. , a.g.e. önsöz. s.xiii.

miyle de herhalde olgun bir yaşta Şam'daki Ümeyye Camîi'ne yakın bir yerde (?) kendisi de dersler vermiştir. Etrafında kendi talebeleri de bir "ders halkası" oluşturmuştur. Rivayetlere göre Şam'da fakirlere pek çok maddi yardımlarda bulunmuştur. Hocası ve manevî babası İbn'ül-Arabî'nin 1240 tarihinde vefatı üzerine Sadreddin Konevî bir müddet daha Şam'da kalmıştır. Bu sıralarda Konevî 30-31 yaşlarında olmalıdır. Sadreddin Konevî, İbn'ül-Arabî'nin yakın arkadaşı Evhadeddin Kirmani'den de ders görmüştür. Evhadeddin Kirmani, Şeyh Ruknaddin Sancasî'nin aracılığı ile Kutbeddin Ebheriye ve onun da hocası olan Şeyh Şehabeddin Sühreverdî'ye bağlıdır.[6] Hocalarının aracılığıyla Sadreddin Konevî de aynı öğretilerden mutlak surette etkilenip, kendi felsefî öğretisini de bu doğrultuda geliştirmiştir.

Sadreddin Konevî uzun süre Şam'da kaldıktan sonra 12 Şubat 1254 tarihinden itibaren tekrar Konya'da görülür. Konevî'nin Konya'da bulunduğu sıralarda Moğollar, hilafet merkezi olan Bağdad'ı 1258 tarihinde işgal ediyorlardı. 1274 yılında vefat eden Sadreddin Konevi'nin türbesi; Konya'da, kendi adını taşıyan mescidin avlusundadır. Konevî'nin bütün hayatı, düşünce ve tasavvuf'un inceliklerini araştırmakla geçmiş ve kendisini her gün biraz daha fazla hakikate yaklaştırmıştır. Sadreddin Konevî tasavvuf ve düşünce yoluna girdiği zaman, bazı menkıbelerde anlatıldığına göre uykularını azaltıp, çalışma saatlerini çoğaltmak amacıyla bazı önlemler ve egzersizlerde bulunmuştur.[7]

Allegorik bir anlam taşıyan bir rivayete göre Konevî, uykularını geçiştirmek için şöyle bir çareye baş vurmuştur: "Kendisi, uzun ve sağlamca bir iple bağlı olan bir sepet içine girmiş, ipi minâre gibi yüksek bir yerden aşırıp, bizzat içinde bulunduğu sepeti yukarı çekmiş ve sonra da bunun ucunu kendi eliyle sımsıkı tutmağa başlamıştır. Tabiatiyle ipin ucu bırakıldığı takdirde sepet de yere düşebileceği için, buna manî olmak, ancak devamlı uyanık kalmakla mümkün olduğundan, Konevî dahi böyle bir usûl sayiesinde daima uyanık kalmanın yolunu bulmuş ve uyanıklığa (daha doğrusu: uykusuzluğa) kendini alıştırmıştı."[8] Nitekim Konevî; "uykuların azalmasını, ruhların olgunlaşmasında bir ölçü" olarak kabul etmektedir.[9]

Eserleri

Sadreddin Konevî eserlerinin listesini Brockelmann, Osman Ergin[10] ve özetleriyle birlikte Nihat Keklik'in[11] eserlerinden öğrenmekteyiz. Bazı önemli eserleri ve muhtevaları şöyledir:

---

6. Keklik, N., a.g.e., önsöz, s. XIV-XV.
7. Musa, Sadri, Manâkıb, vr. 3b'den nakl. Keklik, N. a.g.e., önsöz, s.XIV.
8. Konevî, Nefahât, vr. 67a'dan nakl. Keklik, N. a.g.e., s. 156.
9. Brockelmann, C., Geschichte der Arabischen Litteratur, G.1, 449; Suppl, 1, 807.
10. Ergin, O., Sadraddin al. Qunawi ve Eserleri, (Şarkiyat Mecm. II.) İstanbul, 1958.
11. Keklik, N., a.g.e., önsöz, XIX-XXIII.

1) Miftâh'u Cem'il-Gayb: Bizzat Şadreddin Konevî bu eserini bize şöyle tanıtıyor: "Bu kitap, bütün insanlar ve avâm için yazılmış değildir. Hatta seçkin kimseler (li'l-hâssa) için dahi (yazılmamıştır). Belki, seçkinlerin (bilgili kimselerin) özü olan... bazı kimseler için kaleme alınmıştır."[12] Bu sözlerden anlaşıldığına göre eser ağır bir uslûpla ve ancak, yeter derecede kültür sahibi olan kimseler göz önünde tutularak kaleme alınmıştır.
2) Tefsîr-ul-Fâtiha (İcâz'ul-Beyân): Sadreddin Konevî bu eserini de bize kendi sözleriyle şöyle tanıtmaktadır: "İnşaallah ben (burada) ne müfessirlerin (tefsircilerin, yorumcuların), ne mütefekkir olan (düşünür olan) veya olmayanların sözlerini naklederek mezc etmek (birleştirip, karıştırmak) istemiyorum"[13] Konevî'ye göre kitabın yazılış amacı Fatiha'nın bazı sırlarını açıklamaktır.[14] Sadreddin Konevî'nin başlıbaşına bir metafizik meydana getirdiği bu eser, kendisinin de belirtmeye çalıştığı gibi özgün bir eserdir.
3) En-Nefehât'ül-ilahiyye: Sadreddin Konevî'nin son eseri olan bu kitap 1273-1274 tarihlerinde yazılmıştır ve içinde Konevî'nin diğer pekçok eserinin ismi geçmektedir.
4) Şerh'u Hadîs el-Erbaîîn: Eser isim bakımından "Kırk Hadis" olduğu izlenimini vermekle birlikte aslında hemen bütün nüshalarında daima yirmi dokuz hadis ihtiva etmektedir. Ancak matbû olan bir nüshada kırk tane hadis bulunmaktadır ve burada Konevî kendi hadis bilgilerinden bahsetmektedir. Eser mutlaka Moğolların Bağdad'ı 1258 yılında zaptetmesinden sonra yazılmış olmalıdır, çünkü Konevî bu olaya ilişkin bir rüyasını bu kitabında anlatmaktadır.[15]
5) Tabsırat'ül-mübetdî ve Tezkiret'ül-müntehî: Daha çok tasavvuf (mistisizm) ahlâkına ait unsurlar ihtiva eden bu eser, Sadreddin Konevî'nin en güzel eserlerinden biridir. Anlatımı oldukça açık olan bu eser Farsça yazılmıştır.[16]
6) Şerh'ül-esmâ'il-husnâ: İlâhi isimlerin; yani Tanrı'ya atfedilen ilahi sıfatların yorumlanmasına dair olan bu kitapta, Sadreddin Konevî; konuyla ilgili her türlü düşüncesi yanısıra, diğer eserlerinde de olduğu gibi bazen konu dışına da çıkarak kendi düşüncelerini belirtmektedir.
7) Risâle fî Hakk'ul-Mehdî: İslâm âleminde şiîlerin çok önem verdikleri "mehdî" meselesine dair küçük bir risaledir (makaledir). Geleceğe dair bazı kehanetlerle dolu olan bu kitap, Konevî'nin felsefesiyle ilgili önemli bir şey belirtmemekle birlikte oldukça ilgi çekicidir.

12. Konevî, S., Miftâh cam 'al-gayb, vr. 25b (5-9) den nakl. Keklik, N. a.g.e., önsöz, s. XIX.
13. Konevî, I'caz al-beyân, vr. 4b (2-3)'den nakl. Keklik, N, a.g.e, XX.
14. Konevî, I'caz al-beyân, vr. 4b (13-14)'den nakl. Keklik N. a.g.e. xx.
15. Konevî, S., al-Hadis, vr. 51a (8-19), den nakl. Keklik, N., a.g.e., önsöz, s.xxı ve s. 158/dn. 663.
16. Keklik, N., a.g.e., önsöz, s.xxı-xxıı.

1253 tarihinde Konya'da yazılmış olan bu eserde; Mehdî'nin Şam köylerinden olup, o sırada "Âbîl'us sûk" fakat eskiden Hâbil adını taşıyan bir köyde ortaya çıkacağını, elinde bir sancak tutacağını ve İslamdaki çeşitli mezhepleri ortadan kaldırarak bir İslam birliği kuracağını, fıkıh (din hukuku) bilginleri arasındaki ihtilafa son verip tıpkı peygamber gibi fetvalar vereceği bildirilmektedir. Müslümanların frenkler (Hıristiyanlar) karşısında zafer kazanıp "altın kilise" (Ayasofya)'nin ele geçirileceğini müjdelemekle Sadreddin Konevî[17] bu suretle İstanbul'un fethini önceden haber vermektedir. Sadreddin Konevî'nin bildirdiğine göre Mehdî; Hz. Fâtıma'nın evlâdından ve Hz. Hüseyin'in neslinden olup, beyaz yüzlüdür. Hicrî 613 yılında Ramazan ayında (m. 1216 Aralıkta) dünyaya gelmiştir. Şiî halkının zannettiği gibi bu zat XI. İmâm'ın oğlu değildir.[18] Bu risalede ortaya atılan kehanetlerin en ilginç olanı da Hz. İsâ'nın bir Mehdî olarak yeryüzüne bu kitabın yazılmakta olduğu h. 651/m. 1253 yılından h. 683/m. 1284 senesine kadar olan bir zamanda inmiş olacağının iddia edilmesidir.[19] Bu zamanın kesin olarak açıklanması ise Konevî'ye göre mümkün değildir.[20]

8) Mevârid'u zev'il-İhtisas ila Makasıd'il-İhlâs: Sadreddin Konevî'nin bu eserinde özellikle felsefe ile ilgili konular işlenmiştir.

9) Mukâtabat (Nasıreddin Tusî ile Mektuplaşmalar):
Sadreddin Konevî'nin çağdaşı büyük astronom ve bilgin Nasireddin Tusi (ö.1273) ile felsefe konularında mektuplaşmalarını rivayet eden tek kaynak Camî'dir.[21] Ancak böyle bir rivayet Konevî'den iki asır sonraya tesadüf ettiği ve daha önceki kaynaklarda bulunmadığı için şüpheyle karşılanmaktadır. Diğer taraftan Konevî, belirli bir düşünceyi hemen her eserinde tekrar ettiği halde, adı geçen eserde bulunan sözlerden bahis açmamaktadır. Bu bakımlardan dolayı "al-Mukâtabat" adıyla çeşitli kütüphanelerde bulunan yazma nüshalar üzerinde etraflı bir araştırma yapılması gerektiği meydandadır. Çünkü, örneğin, bu eserde Tûsî'ye izafe edilen matematik bir sudur (türüm) teorisi aynı zamanda Tusî'nin h. 676. senesinde Herât kadısı Fahreddin'e verdiği bir cevapta da bulunmaktadır.[22]

Bilgi Edinmede Aklın Fonksiyonu

XIII. üncü asırda Anadolu'da yetişen ve İbn'ül-Arabî ekolüne mensup Türk düşünürü Sadreddin Konevî'nin, daha önce yetişen Gazzalî ve İbn-ül Arabi'den etki-

17. Konevî, S., Risâla fi Hakk al-Mahdi, vr. 171.b'den nak. Keklik, N., a.g.e., önsöz, s.XXII.
18. Konevî, S., a.g.e., vr. 178 b (1-13)'den nakl. Keklik, N., a.g.e., önsöz, s. XXII.
19. Konevî, S., a.g.e., vr. 179b (8-9)'den nakl. Keklik, N., a.g.e., önsöz, s. XXIII.
20. Konevî, S., a.g.e., vr. 179 b 180 a'dan nak. Keklik, N.a.g.e, XXII
21. Cami, A., Nafahat al-Uns (nşr. Mahdi Tavhidi Pûr, Tahran, hk. 1337, s.455)'den naklen, Keklik, N., a.g.e, önsöz, s. XXIII.
22. (Bkz. Ayasofya ktb. 2412, vr. 95b, ayr. 98a vd); Keklik, N., a.g.e., önsöz, s.XXIII.

lendiğini bilmekteyiz. Gazzalî'de İbn'ül Arabî'de hatta kendi akranı Mevlâna'da gördüğümüz üzere mistik kökenli olan bu düşünürler arasındaki Konevî dahi insan aklının bir çıkış noktası olduğunu fakat yine de aklın sonsuz bir kuvvet sayılmayacağını her vesile ile vurgulamıştır.

Bilgi probleminde öteden beri çözülemeyen bir güçlük vardır.: Süje ile obje arasındaki ilişkilerde bilginin kaynağı olarak gösterilen akıl, duyular, deney ve entüisyon'dan hangisinin önde geldiğini yani bilginin gerçek kaynağının bunlardan hangisi olduğunu her filozof kendine göre söylemeye çalışmıştır. Oysa sabit bir gözlemci olarak süjenin karşısında yine onun gibi sabit bir obje bulunduğu hiç bir zaman söz konusu edilmemiştir. Çünkü Harekleitos'un dediği gibi "...Herşey akıyor.:" (:Panta rey); yani varlık gerek süje ve gerek obje olarak devamlı bir değişme içinde bulunduğundan hiç bir şey "sabit" (:değişmez) değildir. İşte bunu belirlemek üzeredir ki Sadreddin Konevî'den şu iki fragmenti okumaktayız:

"... Her hüküm veren kimsenin (:süjenin), her hakkında hüküm verlen şey (:obje) konusundaki hükmü (:bilgisi) ancak hüküm verenin (:süjenin) bu hükmü sırasındaki hali ve bir de hakkında hüküm verilen şeyi (:objeyi) idrak etmesi hasebiyledir. Bu makamın en üst derecesi de, hüküm verenin (:süjenin) hüküm verilen (:obje) hakkındaki hükmüne (:bilgisine, tasavvuruna) tabiidir..."[23]

Bu fragmente dikkat edilirse Konevî'nin felsefesinde gerek süje ve gerekse obje devamlı olarak değiştiği için, bu ikisi arasında vaki olan ilişki (:bilgi) dahi devamlı olarak değişmektedir. O halde bilginin kaynağı süjenin şahsında ister akıl, ister duyular, isterse deney ve sezgi olsun bütün bunlar bir nehir gibi akan ve değişen kainat içinde asla değişmez ve sabit bir bilginin elde edilemeyeceğini açıkça göstermektedir.

Bu akıl yürütmelerin ilhamı ile Sadreddin Konevi'nin bir şüpheci (:septik) olduğunu söylemek acaba doğru mudur? Yüzeysel araştırıcıları başlangıçta yanıltıcı bir mahiyet gösteren böyle bir şüphecilik, Sadreddin Konevi'nin felsefesi için elbette ki söz konusu değildir. Onun şüpheden kasdı tıpkı kendinden önceki Gazzali'nin ve kendinden sonraki Descartes'in şüpheciliği gibidir. Yani şüphe; onun felsefesinde de bir araçtır, yoksa amaç değil. Anlaşılıyor ki Konevi'nin maksadı dogmatik bir septisizm olmayıp, sadece aklın, duyuların, deneyin ve sezginin gücünü tartışmak, daha açıkçası bunların gücünü tenkid etmek'ten başkası değildir. İşte bu bakımdandır ki Sadreddin Konevi, kendisinden dört buçuk asır sonra yetişecek olan Alman Filozofu Kant (ö. 1804)'ın öncüsü sayılabilir ve kritisizmi ilk defa ortaya atmış kabul edilebilir.

Konevi'nin yukarıda belirtilen fragmentini, daha açık bir şekilde ifade eden ve başka bir eserinde bulunan şu sözlerini aktarmakta yarar vardır. Diyor ki:

23. Konevi, Nefahat, vr. 63b (6-9)'dan naklen. Keklik, N. Sadreddin Konevi'nin Felsefesi, s. 144.

"...Herhangi bir hüküm verenin herhangi bir hüküm verilen hakkındaki hükmü, ancak hüküm verinin bu hükmü esnasındaki haline ve ayrıca hüküm verenin, hüküm verdiği sırada hüküm verilenin de haline tabidir..."[24]

Bu metinden anlaşılacağı üzere; insan aklı bakımından bir süjenin herhangi bir objeyi veya kavramı kavramak isterken verdiği hüküm (: elde ettiği bilgi) doğrudan doğruya bu "bilgi" sırasındaki zihin yapısına bağlıdır. Bu hüküm aynı zamanda hakkında hüküm verilen şey'in durumuna göre de değişmektedir. Şu halde gerek süje ve gerekse obje, varlık içinde daima aynı perspektifte bulunduğuna göre, hükümler (: bilgiler) devamlı surette değişikliğe uğrayacak ve insan bilgisi de asla sabit kalmayacaktır.

Akıl ve akılcılık'a karşı olumsuz bir tavır takınan Konevi'ye göre.

"...Akıl ve fikir rehberliği ile hakikat'lara erişmek mümkün değildir..."[25]

İnsan aklının "mukayyed;"[26] yani hududlu ve bağımlı olması dolayısıyla:

"..Akıl için müteal zat'a erişmek mümkün değildir. Çünkü nazar (yani düşünce) sayesinde Allah'ı bilmeğe çalışmak ancak nazariyat sahibinin hayretini (: şaşkınlığını) artırır..."[27]

Bağımlı olan akıl, akıl üstü varlık sahasına girdiği zaman -acz'e düştüğü takdirde - Konevi'nin deyimi ile "Şeriat'a (yani inanca) dönmekten başka çare bulamaz.[28]

"...Neşet hükümleri ya iman ışığı veya mukâşefe nûru sayesinde mümkün (dür)..."[29]

Nihat Keklik'in ifadelerine göre "iman ışığı" ve "mukâşefe nuru" tabirleri, Konevi'nin sisteminde akl'a izafe edilen ikinci derecedeki role işarettir. Ancak bu gibi ifadelerden Konevi'nin insan aklını tamamen inkâr ettiği anlamını da çıkarmamalıdır. Aksine, insan aklının gerekliliğini öne süren Konevi, şeriat hükümlerinin akıl sayesinde kabul edildiğini ve herşeyin anahtarının akıl ve şeriat'tan ibaret iki tane ışık (: yol gösterici) olduğunu söylemektedir:

"...Şeriat hükümleri ancak akıl ile kabul edilir, zira o, bu hususta kökdür."[30]

"...(ve) herşeyin anahtarı ancak iki tane nur'dur: Akıl ve şeriat..."[31]

Burada akl'ın fonksiyon ve gayeleri iki ayrı istikamette gelişmiştir: Birincisi; din ve inançlar hususunda Konevi'yi -tıpkı Gazzali gibi- sonunda "imancılık"a götüren bir "dinî rastyolanizm", diğeri de Tanrı'nın kavranması ve isbat'ı konusunda şüphecilik'e götüren istikamet... Gerçekten bu ikisi arasında akl'ın Tanrı'yı is-

24. Konevi, Nusus, vr. 5 a (12/15)
25. Konevi, Tabşıra, 42a (9)'dan naklen Keklik, N., Sadreddin Konevi'nin Felsefesi, s. 11
26. Konevi, al Nefahat, 47a, (6) dan naklen, Keklik, N., a.g.e., s. 10
27. Konevi, al-Asma, vr. 67b (4-5)'den naklen Keklik, N., Sadreddin Konevi'nin Felsefesi, s. 10
28. Konevi, al-Asma vr. 74b (75)a'dan naklen Keklik, N., a.g.e, s. 140
29. Konevi, Tabşıra vr. 84b (2-6)'dan naklen Keklik, N., a.g.e, s. 140.
30. Konevi, al-Asma, 75b(1-2)den naklen Keklik, N., a.g.e, s. 11
31. Konevi, al-Asma, 115 b (17)'den naklen Keklik, N., a.g.e, s. 11

bata yarayacak delilleri bulması bir taraftan dialektik bir değer taşır, diğer taraftan da, avâm arasında akıl yürütme imkanlarının yetersizliği göz önüne alınarak, mümkün şeriat'a daha çok bağlanmak gayesine yönelik sayılabilir. Zaten bu davranış gerek İslam ilahiyat ve felsefesinde, gerekse Hıristiyan teolojisinde tamamen aynı ihtiyaç ve zahmetlerin neticesi olarak görülmektedir.

Konevi sisteminde yeteri kadar göz önünde tutulan akıl, yüce hakikatleri anlayamadığı gibi nesnelerin hakikâtlerini dahi anlayamaz. Onun anlamaya, bilmeye çalıştığı şey nesnelerin hassa (özellik) ve araz (ilinek)'larıdır.

Immanuel Kant'ta tıpkı Sadreddin Konevi gibi numenleri (: şeyin kendisi, Ding an sich, hakaik el eşya'yı) bilemeyeceğimizi, ancak fenomenleri (: görünüşler, Erscheinung, zevahir el-eşya'yı) bilebileceğimizi belirtmiştir. Numenler özü gereği bilinemez, biz nesnelerin ancak bize göre oluşlarını yani görünüşlerini bilebiliriz ve görünüşlerin arkasında doğal olarak birşeyin bulunduğunu tasarlarız, işte bu tasarladığımız şey numen'dir.

Konevi'ye göre hikmet, yani felsefenin dayanağı olan akıl, ne ihmal edilebilir ve ne de akla gereğinden fazla önem verilebilir. Akla ancak yeteri ve değeri kadar önem vermelidir. Akla sonsuz bir kudret vererek, akıl sayesinde gerçeklere ulaşabileceğimizi sanmak doğru değildir.

İnsanın Evrendeki Konumu

İnsan mikrokozmos olarak evrenin küçük bir örneği ve özeti konumunda ele alındığı zaman, metafizikten ahlâk alanına geçilir. Böylece insanın evrendeki konumunun ahlâk bakımından bir tanımlaması yapılmak gerekir ki bu da insan eylemlerinin ne dereceye kadar bağımsız olduğunun sorgulanmasıyla mümkündür. İster doğal, ister metafizik veya ilahî adlarını alsın; determinizm çerçevesinde incelendiğinde insandaki seçme özgürlüğünün sınırlı olması gerekmektedir. İnsan bulunduğu evren içinde belirli doğa kanunları çerçevesinde varolmuş ve varlığını sürdürmektedir. Bu determinist kurallara bağlı olarak insanın seçme özgürlüğü dediğimiz iradesinin de ancak sınırlı bir özgürlüğünden sözedilebilir. Yaşamak için programlanmış bir birey olan insan en fazla yaşam ile ölüm arasında bir seçme özgürlüğüne sahiptir. Yaşam ve ölüm arasında ise bilincini yetkinleştirdiği ölçüde sağlıklı ve mutlu olmanın değişik yollarını arayabilir. Bir taraftan iyi ile kötü arasında seçme özgürlüğüne sahip görünen insan, diğer taraftan doğası gereği sınırlı bir bilgi edinme potansiyeline sahiptir. İşte bu bakımdan Sadreddin Konevî, insan dahil tabiattaki her nesnenin ezelde takdir edilen bir istikamete doğru ilerlediğini savunmaktadır.[32] Ona göre insan ilahî bir determinizm çerçevesinde bulunmaktadır.

32. Konevî, S., al-Nafahât, vr. 87 b (6-9);'dan nakl, Keklik, N. Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, s. 76-77 (İslam Tetkikleri Mecmuası, 1964, c. IV. Sayı. 1-2, s. (65-80)

Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil, Erdemli İnsan)

Evren düzeni içinde yaratıkların en mükemmeli olan insan, Tanrı ve Evren münasebetlerinde de bir kilit noktası teşkil etmektedir. Duyulara konu olmayan; yani gözle görülemeyen alemi (Gayb alemi) akıl sayesinde anlayan, duyulur alemi de duyularıyla idrak eden insan bu iki alem arasında bir geçit teşkil etmektedir. Birçok makamlara sahip olmakla beraber Allah'a vekil (nâib) olmak gibi en yüksek makamı da işgâl eden İnsan (veya insan-ı kâmil, olgun insan) Konevi'ye göre fiilen herşeydir.[33] Bu suretle bir küçük kâniat; yani mikro kozmos sayılan insan, Varlık Dairesi'nde son noktayı teşkil etmektedir. Aynı sebeple insan evrenin yaratılmasındaki amaç olmaktadır. Sadreddin Konevi'ye göre Varlık Dairesinde Allah başlangıç, insan ise bitiş noktasını teşkil etmektedir. "Böylece Allah, İlk Akıl, İnsan, terimlerinin teşkil ettiği Varlık Dairesi'nde Allah ile İnsan birbiri üstüne intibak eden başlangıç ve bitiş noktaları halinde göz önüne serilmektedir"[34] Makro Kozmos'un küçük bir örneği olan (mikrokozmos) insan; varolan herşey gibi "ilahi bir rahmet ve sevgi ile yaratılmıştır. Tanrı da 'İyi İdeası' olarak tarif edilir; şu halde Tanrı bu evrenin bütün özelliklerini kendinde toplayan insanı da sevgi ile yaratmıştır.

Sadreddin Konevî'ye göre olgun insan her şeyi kendisinde toplayan nüsha'dır, (örnektir).

Akledilir ve duyumlanır bilgileri kendisinde toplayan insanlarda Sadreddin Konevî'ye göre birbirinden ayrı iki kuvvet bulunmaktadır: Bunlardan biri keşf kuvveti, ikincisi de hayâl (tahayyül) kuvvetidir. Hayâl gücü duyu derecelerinin en son tabakasını teşkil eder[35] ve Varlık Nüshası (Varlık Örneği) olan insanda, misâl alemine yakın bir başka âlem halinde fiilen mevcuttur. Nitekim Sadreddin Konevî'ye göre hayâl alemi adı verilen varlık alanının misâl alemine olan nisbeti, tıpkı küçük derelerin bir nehire veya bir başka benzetme ile parçaların bütüne olan izafet ve nisbeti gibidir. İşte bu sebepten hayâl kuvveti sayesinde insan, misâl alemine direkt olarak bağlanabilmektedir. Bu bağlanmada da insanlar Konevî'ye göre iki kısma ayrılır:

1) Bir kısım insanlar bu bağlanışı (irtibat) anlayamaz: İşte insanların çoğunluğunu bunlar teşkil eder.
2) Diğer kısım insanlar ise -ki bu bağlanışı anlar- misal aleminden geçerek ruhlar alemine ve hâtta daha üstün varlık mertebelerine kadar yükselebilirler.[36]

33. Keklik, Nihat, Sadreddin Konevî'de İnsan, s. 72.
34. Keklik, Nihat, Sadreddin Konevî Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan, s. 128.
35. Konevî-al-Hadis, vr. 102a (21-22)'den nakl. Keklik, N., a.g.e, s. 136.
36. Konevî S., al-Hadis, vr. 95 a (1-8)'den nakl. Keklik, N., a.g.e., s. 137.

Sadreddin Konevî'nin üzerinde durduğu "insan-ı kamil" (olgun insan) teorisi esas itibariyle hocası ve manevî babası İbn'ül-Arabî'ye aittir. İbn'ül Arabî'ye göre de olgun insan varlık tabakaları içinde en üstün bir yere sahiptir ve "bütün varlık bir ağaç şeklinde düşünülebilir."[37]

Bilgi ve Ahlâk Öğretisi

Ahlâkın konusunu teşkil eden vicdanla ilgili hususlar olarak; pişmanlık, acıma, minnet veya bencillik, diğergâmlık, adalet; felsefenin ethik bölümüne girer ve bu gibi unsurların, insan yaşamı, insanlık amaç ve ideali bakımından değerleri tartışılır. Aynı hususların psikoloji bakımından ele alınışları ise bunların ne olduğu, varlığı ve gerçekliğinin araştırılmasıdır.

Sadreddin Konevî'nin bu konuya yaklaşımı; diğer Ortaçağ Türk-İslam filozoflarında olduğu gibi ruh ve bedenin bir bütünlük halinde incelenmesi şeklindedir. Ancak Sadreddin Konevî'nin ruh-beden ilişkisine yaklaşımı; ruh'un beden üzerinde değil tam tersine bedenin ruh üzerine olan etkisinin baskın olmasıdır. Ruh'un daha çok beden'den etki aldığını savunan Sadreddin Konevî'ye göre; "Ruh, aslında güzel (iyi)'dir. Şayet onun yeri (yani beden'i) de iyi (güzel) ise, o zaman ruhun güzelliği artar, fakat ruh'un yeri (olan beden) habîs (yani kötü) ise, beden onu da kötü yapar..."[38] Bu durumda ethik değerler arasında kötü sayılan eğilimler ve davranışlar ahlâk kural ve prensipleri sayesinde düzeltilecek olursa, iyi özellikler, insan ruhunun değerini ve güzelliğini de arttıracaktır. Değerlerini akıl ölçülerinden alan ve daha çok zihinden gelen bu gibi eğilimler Sadreddin Konevî tarafından maddesel yönümüze ait olarak gösterilmektedir. İnsanın olgunluğa (kemâl, erdem) ve dolayısıyla ruhsal güzelliğe erişebilmesi de bu nedenden dolayı eğitimde olduğu gibi mistik öğretide de belirli bedensel ve ruhsal egzersizlere zemin hazırlamıştır. Örneğin Platon'un eğitim öğretisinde nasıl hem beden hem de ruh'un eğitilmesinde farklı yöntemler varsa ve bunlar birbirlerini tamamlıyorlarsa, aynı şekilde mistik öğretide de sufîlerin bedensel ve ruhsal birtakım eğitim kuralları vardır. Aslında bedensel ve ruhsal eğitimin son aşamada bütün amacı; insanın kendisini mutsuzluğa götürecek maddesel aşırı isteklerinin frenlenmesi, ruhun eğitilmesi ve böylece mutluluğa yaklaştırmasıdır.

Sadreddin Konevî felsefesinde psikolojiyi özel bir konu olarak ele almamış ve psikolojiye insanı tarifetmek; yani insanın ne olduğunu açıklamak için özellikle ahlâk ve bilgi teorisi bağlamında yaklaşmıştır. Ona göre ahlâk açısından ruhun temizlenmesi aynı zamanda onu metafizik hakikatlere yükselten bir keşf yoludur.

37. İbn'ül-Arabî, al-Bulga, vr. 172a-172b'den nakl, Keklık, N., a.g.e., s.139.
38. Konevî, S., al-Asmâ, vr. 99b (21-22)'den naklen, Keklik, N., Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan, s. 156, İstanbul, 1967.

Bilgi teorisi açısından rûh; objelerin iz bıraktığı bir yer sayılmaktadır. Ruh bilgilenme yolunda ilerledikçe Konevî'ye göre "bütün sırların kilitleri açılır, zor meseleler çözümlenir ve o zaman, mümkün varlıkların (oluşup-bozulan varlıklar, fenomenler), realitelerinin insan şuurundan (bilincinden) bir parça teşkil ettikleri görülür."[39]

Beden ile ruh arasındaki ilgide aslında güzel (iyi) yaratılmış olan ruhun bağlı bulunduğu beden, ruh üzerinde büyük etki sahibidir derken Sadreddin Konevî'nin asıl kastettiği bedendeki davranışlardır ve bunlar da insanın iyi ya da kötü ahlâkına göre değişiklik gösterir.İyi ahlaklı kimselerin ruhu gibi bedeni de güzelleşir. Nitekim kötü ahlaklı insanların yüz ifadeleri ve bakışlarındaki anlam son derece çirkindir. Bu çirkinliği kaşın, gözün fiziksel güzelliği bile değiştiremez. Güzel bakan bir göz, sadece güzel ama kötü bakan bir gözden doğal olarak çok daha huzur verici ve güzeldir.

İnsan dünyada maddî ve manevî ihtiyaçları olan bir varlıktır. Sadreddin Konevî insanın yeme, içme ve şehvanî arzularını görünen, maddi nimetler olarak değerlendirirken manevî nimetleri de ilim, hikmet (felsefe) ve bilgelik olarak belirler. Sadreddin Konevî'ye göre maddî olan nimetlerden faydalanmak zorunludur ve bu konuda aşırıya kaçılmadığı taktirde kötü olarak adlandırılamazlar. İnsanların cahil olan büyük çoğunluğu maddi ihtiyaçlara düşkünlük derecesinde aşırı bir eğilim gösterdikleri için kötüdürler. Ona göre insana sunulan bütün nimetler gereğince kullanıldığında güzeldir. Sadreddin Konevî manevî nimetlerin ilim, hikmet (felsefe) ve bilgelik üzerinde, çok fazla durmaya bile lâzım görmemiştir; zira bunların değeri artık sözkonusu edilmeyecek derecede açıktır.

Aslında İbn'ül-Arabî'ye ait olanl, fakat Sadreddin Konevî tarafından da özellikle kullanılan bir ahlâk tasnifi, bütün bu konulara derli-toplu bir açıklık getirecek özelliktedir. Bu tarife göre insandaki ahlak değerleri başlıca üç gurup halinde toplanmıştır: Doğru sözlülük, temiz kalplilik ve iyi davranış (fiil). Bu üç özelliğe de sahip olan insanlar erdemli olanlardır. Ancak bu değerlerden bazılarına sahip olup, diğerlerini ihmal edenlerin değerlendirilmesi de şöyledir.

I. Söz'ü, kalbi, fiili: doğru olanlar,
II. Kalbi ve fiili doğru, sözü doğru olmayanlar
III. Sözü ve fiili doğru, kalbi doğru olmayanlar,
IV. Sözü ve kalbi doğru, fiili doğru olmayanlar
V. Sözü doğru, kalbi ve fiili doğru olmayanlar
VI. Kalbi doğru, sözü ve fiili doğru olmayanlar,
VII. Fiili doğru, sözü ve kalbi doğru olmayanlar.

	Söz	Kalb	Fiil
I	+	+	+
II	-	+	+
III	+	-	+
IV	+	+	-
V	+	-	-
VI	-	+	-
VIII	-	-	+

39. Keklik, N. Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde, Allah-Kainat ve İnsan, s. 158, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1967.

Sadreddin Konevî'ye göre bu sıralamada birinci gruba giren insanlar tam anlamıyla erdemli olanlardır. İkinci gruptakiler de erdem yoluna girip kendilerini kurtarabilirler; zira insanda asıl olan niyet ve fiildir; yani iyi niyet besleyip iyi davranışta bulunmaktır. Yaptıkları iyi davranışları gizlemek bir anlamda erdem özelliklerinden olan tevazu (alçak gönüllülük) gereğidir.[40]

Üçüncü grubu meydana getiren insanlardaki tek kusur ise, niyetlerindeki kötülüktür. Ancak, onların doğru sözlü oluşları ve kimseye zarar vermeyen davranışları (fiilleri) dolayısıyla bu gibi insanlar Sadreddin Konevî'ye göre sadece "kendine zararı dokunan" kimselerdir. Geriye kalan IV., V., VI. ve VII. gruptaki insanlar ise Konevî tarafından "olumsuz" olarak sınıflandırılmıştır. Çünkü Sadreddin Konevî nazarında en kötü davranış niyet ve fiil'dedir. Niyetlerin ve fiillerin kötülüğü, başkalarına zarar verdiği için kötüdürler. Nitekim dördüncü, beşinci ve altıncı kategorilerdeki insanların hepsinde ortak olan taraf fiillerde (davranışlarda) kusurlu olmaktır. Yedinci ve sonuncu guruptaki ayrılık ise fiillerde (davranışlarda) doğru olunsa dahi, sözler ve niyetlerdeki ahlâka uymayan tutumlardır. Bu tip insanlar da Konevî düşüncesine göre ahlâklı değildirler. Bütün bu sınıfların dışında olan bir grup daha vardır ki bunlar ne sözü, ne kalbi ne de fiilleri (davranışları) doğru olanlardır. Sadreddin Konevî bu tip tamamen kötü olan insanları artık sıralamaya dahi almayarak söz konusu etmez. Bu tip insanların ahlâk çerçevesinde zaten yerleri yoktur.[41]

40. İbn'ül-Arabî, Maşâhid al-asrâr, vr. 193 b'den nakl Keklik, N. Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan, s.165.
41. Konevî, s., İ'caz, vr. 146 b (4-13)'den nakl. Keklik, N. a.g.e., s.165.

MEVLANA (1207-1273)

Biyografisi

30 Eylül 1207 tarihinde, Orta Asya'da (Horasan) Belh şehrinde dünyaya gelen ve 16 Ekim 1273 tarihinde Konya'da (66 yaşında iken) vefat eden Mevlana Celaleddin Rumi, hayatının büyük kısmını Anadolu'da geçirmiştir. Bu yüzdendir ki kendisine "Rumî" (:Anadolulu) nisbesi verilmiştir. Dünyaca şöhret kazanmış bu düşünürümüz, Farsça yazmakla birlikte bazı beyitlerinde[1] örneğin 'kılavuz' kelimesi gibi öz, Türkçe yazıp söylediği ve 'gerçi Farisi kıyem, aslen Türkem' (Farsça konuşsam da aslım Türktür) dediğine bakılırsa Türk aslındandır.[2]

Zamanın felsefe ve teoloji ilimlerinde tanınmış bir bilgin olan babası Bahaeddin Veled, aynı zamanda, Sultan'ül-Ulemâ (:Bilginlerin Sultanı) lâkabıyla da anılmaktaydı. 1230 yılında Konya'da vefat ettiğinde, Mevlana henüz 23 yaşlarındaydı ve babasından boşalan kürsüye çıkarak derslere devam etti. Moğol istilasının Anadoluyu da kasıp kavurmaya başladığı 1243 yılına kadar olan devrede Mevlana aynı zamanda babasının yakın arkadaşı olan Tirmiz'li Burhaneddin Muhakkik (1240)'den de ders görüyordu. Takriben 1244 senesinde Konya'ya gelen Tebriz'li Şems (Şems'i-Tebrizi)'den tıpkı Platon'un Sokrates'ten etkilenmesi gibi etkilenmiş ve nasıl Platon hocası Sokrates'in adını ebedileştirdiyse, Mevlana da tıpkı Platon gibi, Divan'ı-Şems'i-Tebriz adlı lirik şiirler ihtiva eden eseriyle, hocası Şems'in adını ebedileştirmiştir.

Şems'in 1247'de ani vefatından veya kaybolmasından bir kaç yıl sonra 1249 veya 1254'te Konya'da kuyumculuk yapan Selahaddin Zerkub (ö.1263) ile yakın dostluk kurmuştur. Konyalılar Şems'-i Tebrizi gibi Selahaddin Zerkûb'u da Mevlana'yı çevresine karşı ilgisiz duruma sürüklediği bahanesiyle ölümle tehdid ettikleri halde Selahaddin Zerkub, ölüm tarihi olan 1263 senesine kadar Mevlana'nın en iyi dostu ve talebesi olarak kalmışıtr.

1263 yılından sonra Çelebi Hüsameddin, Mevlana'nın yanına, öğrenci ve katip olarak gelir ve Mesnevi adlı meşhur eserin binlerce beytini hocası Mevlana'nin dikte etmesiyle yazar. 1273 senesinde Mevlana vefat edince Çelebi Hüsameddin, on yıl süreyle kendi ölüm tarihi olan 1283'e kadar hocasını temsil eder ve bu tarihten sonra, Mevlana'nın kendi oğlu Sultan Veled (1226-1312) halife olur, 'Mevlevilik' adlı tarikatı kurar.

---

1. Mevlana, Mesnevi II/2510 (çev. A. Gölpnarlı) İstanbul, 1981.
2. Brockelmann, Suppl. I/806'da Mevlana'dan yanlışlıkla" İranlıların meşhur mistik şairi" olarak bahseder.

Eserleri

1) **MESNEVİ**: Bu büyük didaktik mesnevi 6 ciltten oluşmakta ve 25700 beyit ihtiva etmektedir. Mesnevi öğretici bir eser olduğu için Mevlana burada pekçok hikaye anlatarak insanları aydınlatmak ister. Bu hikayeleri anlatırken bazen dini, bazen insani konulara dalar, yalnız geçmişten değil, gelecekten de haber verir, devrini ve her devirdeki insanı, insan yaşayışını dile getirir, çok canlı tablolar çizerek ileri bir görüşle; olması gereken dünyayı, olması gereken yaşam tarzını, ilahi ve insani aşkı, birliği, beraberliği gözler önüne serer. Mevlana diğer eserlerinde olduğu gibi Mesnevi'sinde de insanın olgunluğunu, olgunluğa erişmesini amaç edinmiş, şiddeti reddetmiş, gerçeğe aşkla, insani sevgiyle ulaşılacağını telkin etmiştir. Mevlana'nın tasavvufu mistik bir tasavvuf değildir. Olaylara boyun eğmek, miskince yaşamaya katlanmak, çalışmadan geçinmek Mevlana'da rastlanmayan duygu ve isteklerdir. Şiddeti, zorbalığı ve hıyaneti dünyadan silmek ister. Mevlana'nın tasavvufu realist ve dinamik bir tasavvuftur. Mevlana, Mesnevi'sinde, çağından önce yazılmış olan kitaplardan faydalanmakla beraber, devrinin bütün özelliklerini, halkını, halk inançlarını, örfleri ve âdetleri, atasözlerini, idare sistemini, zulüm ve kahrını, yaşayışını ve yaşanması gereken dünyayı, safha safha anlatmıştır. Bir toplum içinde yaşayan insanların acı ve mutluluklarının ortak olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

"...Bedende bir uzvun ağrısı, sızısı, bütün bedenin ağrısı, sızısıdır; barış çağında da bu böyledir, savaş çağında da..."[3]

2) **DİVAN-I KEBİR**: Gazel ve rubailerden meydana gelmiştir. Gazellerin pek çoğunda Şems'i-Tebriz mahlası olduğu için buna "Divan'ı-Şems'i-Tebriz" ismi de verilir. Divan'ı-Kebir büyük bir şevk ve heyecanla yazılmış bir edebi eser sayılabilir. Beyitler içinde çok defa seci'ler bulunur. Bu suretle beyit aab kafiyelerini ihtiva eden küçük bir kıt'a halini alır.[4] Mesnevi'de olduğu gibi Mevlana bu eserinde de devrinin özelliklerini, köyü, köylüyü, şehri, şehirliyi, kavgayı, şavaşı, zulmü, adaleti, ezeli-ebedi, dinle dünyayı, yaşayışla ölümü ve ileri görüşü, insan birliğini belirtmektedir.

Divan'ı-Kebir'deki şiirler, ilahi aşkın, insani heyecanın, tarifi imkansız bir vecdin ifadeleridir, fakat bu aşkta insani özlem, bu heyecanda dini inanç, bu vecidde bütün bir tabiat, çevre, dün, bugün ve yarın vardır, hayatın tatlı acı bütün özellikleri mevcuttur. Hiçbir vakit hayale dalmadan çevresini, Moğul akınını, ezenleri, ezilenleri anlatır.[5]

3) **FİHİMÂFİH**: Mevlana'nın sözlerinin toplandığı bu eser, biyografisi bakımından bazı önemli malumatı da ihtiva eder. Fihimâfih Mevlana'nın meclislerin-

3. Mevlana, Mesnevi, 111-1V (:3240) (terc. A.Gölpınarlı, İst., 1981).
4. Ritter H., Celaleddin Rumi madd. İsl. Ans. 3/57a.
5. Gölpınarlı A., Mesnevi Tercümesi, Önsöz, s. XI.

deki sözlerinin, oğlu Sultan Veled veya müritlerinden biri tarfından yazılarak, sonradan bu notların bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. Fihimâfih'in dili, yalnız altı fasıl olan Arapça fasıllar müstesna, açık, sade, ve konuşma dilinin bütün özelliklerini taşıyan bir Farsçadır. Eserde hâkim unsur tasavvuftur. Birçok fasıllarda doğrudan doğruya varlık birliği inancından, mutlak varlık ve zuhurundan, akl'ı-küll (tümel akıl) ve nefs'i küll'den (tümel nefs), kainat, eflak (felekler, gökler) unsurlar ve devir'den, dünya ve ahiretten, insan, veli, nebi ve insan'ı-kamil'den, aşk ve cezbeden bahsedilmiştir. Mevlana bütün bu hususlardaki düşünce ve görüşlerini Fihimafih'te büyük bir açıklık ve sadelik ve aynı zamanda büyük bir kudret ve cesaretle anlatmaya muktedir olmuştur. Eserin muhtevasının güzelliğini gösterebilmek bakımından birkaç paragraf alıntı yapacak olursak:

Mevlana'ya göre Tanrı; mutlak varlıktır. Her şeyin aslı bir'dir. Sadece "Bir" vardır. İkilik teferruattadır. Maksada bakılacak olursa ikilik kalmaz. Esas bir'dir. Filozoflar mutlak varlığın kendisini bilmesine; yani zuhuruna; "Akl'ı-küll" (tümel akıl) ismini verir; "...Yerle gök arasında olan şeyler ve bütün varlıklar akl'ı küllün gölgesidir..."[6]

Alem Mevlana'ya göre yaratılmıştır.

İnsan düşünceden ibarettir, geri kalan et ve sinirdir.

"...İnsanda o kadar büyük bir aşk, hırs, arzu ve üzüntü vardır ki yüzbinlerce alem kendisinin malı olsa, bununla huzur bulmaz, rahata kavuşmaz. Uğraştığı her işte ve sanatta, tuttuğu her yerde ve öğrendiği daha başka şeylerde de sukûnet bulmaz, çünkü istediği şeyleri bir türlü elde edememiştir... Bu zevklerin ve arzuların hepsi bir merdivene benzer. Merdiven basamakları oturup kalmağa elverişli değildir; üzerine basıp geçmek için yapılmıştır. Uzun yolu kısaltmak ve ömrünü bu merdiven basamaklarında ziyan etmemek için ,çabuk uyanan ve durumdan haberi olan kimseye ne mutlu.."[7]

Mutluluğa ve mutluluğun şartı olan erdeme, bilgiye ulaşmanın yolu sevgidir.

"...Aşk; bir şeye muhtaç olmak, bir şeyden yoksul bulunmaktır..."[8] "...Aşıkla maşuk arasında tam bir teklifsizlik bulunması ne güzel şey..."[9]

4) MAKALÂT: (:Konuşmalar): Makalat kitabı, Şems'i-Tebrizi'nin bazı meclislerdeki sohbetleri sırasında, Mevlana ile konuşurken aralarında geçen bahislerden, müritler ve inkârcılar tarafından sorulan sorulara verdiği cevaplardan derlenmiş bir eserdir. Eser Şem'şi Tebrizi'nin çok keskin görüşlü bir bilgin ve hakikat aşığı mürşitlik mertebesine ermiş ârif bir yol gösterici olduğunu öğretmektedir. Makalât'ta özellikle Tebrizi'nin hayat hikayesi, Mevlana ile aralarında geçen tasav-

6. Mevlana, Fihimafih, s. 212. (Çev. M. Ülker Tarıkahya), Milli Eğitim Basımevi İst. 1985.
7. Mevlana, a.g.e., s. 100
8. Mevlana, a.g.e., s. 215.
9. Mevlana, a.g.e., s. 141.

vufi bahislerdeki görüş birliği, bazen düşünce ayrılığı, Tebrizi'nin ağzından çıktığı gibi kayıt edilmiştir. Bu konuşmalarda yer yer öfke belirtileri, zamana göre ayıp sayılmayan bazı açık saçık nükteler bulunmakla birlikte bu özellik ve konulardaki değişik edâ, okurların ilgisini uyandırmaktadır.[10]

Felsefe ve Eğitim Anlayışı

Mevlana, geçirdiği felaketli ve sıkıntılı yıllara rağmen son derece optimist (:iyimser) bir kişiliğe sahipti. Moğolların Anadoludaki vahşetlerine rağmen Konya'dan ayrılmamış, kendi vatandaşları olan Anadolu Türklerinin ızdırabını kendi içinde de derinden hissetmiştir. Moğol istilasına karşı halkı birliğe ve bütünlüğe davet etmeğe çalışarak, optimist görüşleriyle onlara moral vermiştir. Moğolların vahşetiyle, Anadolu feci olaylara sahne olmuş ve Anadolu birliği parcalanmıştı. İşte Mevlana, dağılan Anadolu birliğini yeniden kurmak ve bu birlik ruhu'nu çevresine aşılamak istiyordu. Bu gayesini gerçekleştirmek için allegorik ifadelerle, tipik misaller veriyordu. Millî birlik için önemli olan dil birliği üzerinde durmaktaydı. nitekim:

"...Bir Türk ile bir Hintli ayrı milletlerden oldukları halde, şayet aynı dili kullanırlarsa, aynı millettenmiş gibi olurlar. Fakat iki Türk, aynı milletten oldukları halde, şayet ayrı dille konuşurlarsa, ayrı millettenmiş gibi olurlar. Bu sebeple, aynı dili konuşmak, dostluğa vesiledir. Çünkü aynı lisanı bilmeyince, dostluk kurulamaz..."[11]

Muhterem Hocam Nihat Keklik'in bu konuda belirttiği üzere; bilinen bir gerçektir ki istilacı düşmanların işgal ettikleri (veya etmek istedikleri) bir ülkede el attıkları ilk konu, daima budur; çünkü bir milletin lisan birliğini bozmak suretiyle halk arasında ayrılık tohumlarının saçılıp yeşermesine zemin hazırlanır. Yaşlı nesillerin kullandığı kelimelerle, orta yaşlı ve genç nesillerin kullandığı kelimeler birbirinden farklı olursa, bir yandan vatandaşlar arasında anlaşma imkanları ortadan kalkar, diğer yandan da Türk dilinin kültür kaynakları ihmal edilip unutulmuş olur.[12]

Mevlana düşmanlara karşı halka pratik öğütler veriyordu, Mesela;

"...Düşman, sana dostça (dost gibi) söylese de, (mutlaka) bir hiylesi vardır; inanma! Düşman sana şeker verse de o (belki de) bir öldürücü zehirdir..."[13]

Halkı birlik ve bütünlüğe çağıran Mevlana, hakikat'ı da bir bütün olarak elde etmeğe ve bütün'e ulaşmaya çalışıyordu. Mevlana, bilge (:hakîm) ismini alacak ki-

10. Mevlana, Makalât, (Çev. N. Gençosman, önsöz) Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975.
11. Mevlana, Mesnevi (nh) 1/49 (byt.no.1258-1259).
12. Keklik N., Filozofların Özellikleri, s. 103-104.
13. Mevlana, Mesnevi (Nh), 1/49 (1244-1245); bkz. N. Keklik, Milli Mevlana Kongresi, (1985), s.

şilerin; dogmatik olmayan rastyonalist, doğmatik olmayan sansualist, şüphecilik'i reddeden ve nihayet spiritüalist olan kişiler olması gerektiğini belirtir;

"...hakîm (:bilge) olmayan kişinin dilindeki hikmet (bilgelik, felsefe) sözü, (vücut üstündeki) iğreti bir elbise gibidir..."[14] derken de hikmet'in bizzat yaşanmasının gerekli olduğunu kastediyordu. Soyutlanmış olan hikmet'in faydalı olmayacağı kanaatindeydi.

Duyu bilgisi

Mevlana; iç duyular (:havass'ı-batına) ve dış duyular (:havass'ı-zahire) sayesinde maddi ve akli alemleri idrak ettiğimizi belirtir.[15]

İç duyular (:havass'ı batına) olarak; müfekkire (:düşünme gücü), hafıza (bellek), hiss'i-müşterek (:ortak duyu), hayal (:imaginasyon) ve vehim (:aklın zıddı, boş kuruntu) sayesinde, dış duyular; (:havass'ı-zahire) denilen, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularından gelen intibalar (:izlenimler) sayesinde çalışmaktadır. Mevlana, özellikle dış duyular üzerinde durmakta ve bunların aldatıcı (:yanıltıcı) intibalar verdiğini vurgulamaktadır. Mesela, Mesnevi'de anlattığı üzere, gözleri şaşı olanların tek nesneyi iki nesne olarak görmesine dair fıkra ayrıca, sür'atle döndürülen ateş parçasının "ateşten daire" gibi görünmesi veya mavi cam arkasından bütün nesnelerin mavi olarak idrak edilmesi görme duyumuzun kusurlu olduğuna dair örneklerdir. Görülüyor ki Mevlana'ya göre, biz, gerçek bilgiye duyular vasıtasıyla asla ulaşamayız. Mevlana bir sansüalist değildir, bunun yerine, cüz'i akıl'ın iştirak ettiği külli akıl'a dayanarak sezgi'nin esas bilgi kaynağı olduğunu savunur.

Akıl Bilgisi

Mevlana, Mesnevî'nin birçok yerinde her ne kadar akıl'ın yetersizliğinden söz ederse de, onun asıl itirazı bilgilerimizin tek kaynağı olarak, akıl'ı esas alan ve aklın mutlak bilgi kaynağı olduğunu iddia edenlere karşıdır. Mevlana için akıl'ın değeri, günlük hayatımızın tecrübelerinden daha fazla bir mânâ ifade etmez. Akıl'ın adeta bir usturlâb (astrolabe) gibi olduğunu ve güneşin bize olan mesafesini ölçmeye yarayan bir alet gibi, akıl sayesinde de hakikat güneşinin bize olan mesafesini ölçebildiğimizi[16] ve "aklı kendine amir olan kimseye ne mutlu"[17] diyorsa da, bunlara bakarak Mevlana'nın dogmatik rasyonalist olduğunu sanmamalıdır. Mev-

14. Mevlana, Mesnevi (iz), 2/62 (:670); bkz. Keklik. N. 1. Milli Mevlana Kongresi, (1985), s 58.
15. Mevlana, Mesnevi (Iz.), 4/172 (:2023)
16. Mevlana, Mesnevî (Iz). 4/312 (:3685)
17. Mevlana, Mesnevî (iz). 6/234 (2966)

lana'ya göre akıl; sınırlı bir kuvvettir, bu sebepledir ki "Bir akıl, başka bir akıl'dan kuvvet bulur"[18] "Aklı olmayan bir kimse, mutlaka başka bir aklı (yani akıllı kimseyi) kendine rehber edinmelidir"[19] "Akıl başka bir akılla birleşti mi nûrû artar" diyerek teker teker akıllar bir araya geldikçe, parçaların bütüne yaklaşmasının mümkün olduğunu belirtir. Mevlana "İnsanların akılları arasında çok fark vardır"[20] der. Akıllar arasındaki bu farklılık yerden göğe kadar derece derecedir. "Bazı akıllar adeta güneş gibidir, bir başkası da ancak zühre yıldızı kadar parlaktır ve bazıları da henüz yanmamış mum gibidir."[21]

"...noksan akılları tamamlamak (yani akıllı olmak) mümkündür ki bu da ancak eğitim yoluyla sağlanabilecektir."[22] "...usta sayesinde san'at öğrenilmesi gibi[23]. iştişare etmek (:danışmak) yoluyla da insanların akıl ve anlayış sahibi olmaları ve böylece de üstün akılların yetersiz akıllara yardım etmesi mümkündür..."[24]

Bütün bu örneklerden anlaşılacağı üzere, Mevlana, cüz'i akıl denilen insan aklının, hududlu bir kuvvet olduğunu kabul etmektedir. Cüz'i akıl (Tek kişinin aklı) bir şeyden hüküm çıkarabilecek akıl değildir. O ancak öğrenmeğe muhtaçtır.[25] Çünkü akıl'ın doğru hükümlere (:gerçeğe) ulaşmasına engel olan vehim kuvveti vardır. Mevlana'nın ifadesiyle: "...cüz'i akıl'ın (birey aklının) afeti, vehim'dir, zan'dır..."[26]

Gazzali'den (1058-1111) beri, insan aklı manasına gelen cüz'i akıl'ın hiç bir zaman için hakikata ulaşamayacağını, çünkü, akıl'ın daima vehim ve hayal kuvvetleri tarafından engellendiğini biliyoruz. Çünkü bu güçler, akıl'ın zıddına hareket ederler ve akıl'ın kabul etmediği hükümlere ulaşırlar. Akıl'ın görevi ise bu iki kuvvetten mümkün olduğu kadar âzâde olarak faaliyet göstermektedir. Vehim kuvveti daha çok pessimist (:kötümser) hükümlere sebep olurken hayal kuvveti de optimist (:iyimser) hükümlere ulaşmaktadır. Nitekim korkulu hikayelerin kaynağı vehim kuvveti ve romantik tasavvurların ve hikâyelerin kaynağı da hayal kuvvetidir.

Mevlana'nın akıl konusundaki çıkış noktası, daha önceki Türk-İslam filozoflarında olduğu gibi psikolojidir. Mevlana, tam manasıyla spritülasit (:ruhçu) bir felsefe kurmak istemiş ve bu sebepten materyalist görüşlere karşı çıkmıştır.

18. Mevlana, Mesnevî (iz). 2/212 (2277)
19. Mevlana, Mesnevî (lz). 2/3 (26)
20. Mevlana, Mesnevî (lz). 1/363 (36537
21. Mevlana, Mesnevî (lz). 5/20 (461)
22. Mevlana, Mesnevi (lz), 2/143 (:1539), ayr. Mes. (Nh), 2(56 1555) s,59.
23. Mevlana, Mesnevi (iz.) 4/112 (:1300), ayr. Mes. (Nh), 4/51 (:1318-1320)
24. Mevlana, Mesnevi, (lz.) 1/102 (:1043)
25. Mevlana, Mesnevi, (lz.) 4/112 (:1295)
26. Mevlana, Mesnevi, (İz.) 3/146 (:1558);

Ruh-Beden İlişkisi

Türk-İslam filozofları genellikle bilgi problemi (epistemeloji) ve ahlak (:ethik) konularına rastyonel psikolojiden giriş yaparlar. Böylece ruhun mahiyeti ve mevcudiyetinden yola çıkan filozoflarımız, ruh'un beden'den ayrı bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışmış ve buradan hareketle de ruhlarımızın dış dünyayı (duyular vasıtasıyla) nasıl tanıdığını araştırmışlardır. Bilginin kaynağı meselesini de bu şekilde ele almaktaydılar. Ahlak konuları da psikolojiden yola çıkılarak çözülmeğe çalışılıyordu. Çünkü ruhta yerleşik huylar meselesi ile, sonradan çevrenin etkisiyle meydana gelen huylar meselesi, bir yandan ahlak ilmine yol açarken, diğer yandan da psikoloji konularını göz önünde tutmağa sebep oluyordu. Aynı görüşleri paylaşmakta olan Mevlana da: "...Beden, ruh üzerine giydirilmiş bir elbise gibidir.."[27] tasavvurundan yola çıkarak, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi, ruh'un beden üzerinde etkili olması şeklinde yorumlamaktadır. Zira ruh, adeta bir karınca gibidir; beden ise buğday tanesi gibidir. Karınca (yani ruh) devamlı olarak buğday tanesini (yani bedeni) sürüklemektedir.[28]

Modern psikolojinin ortaya çıktığı zamanlara kadar tartışılan bu meselede, söz gelimi Descartes, (ö. 1650) felsefesinde ruh ve beden, iki ayrı cevher olarak ele alınmıştı. Fakat Descartes, her ikisi arasındaki ilişkiler meselesini askıda bırakmıştı. Onun takipçilerinden sayılan A. Geulinex (1624-1669) ve bilhassa Malebranche (1638-1715), okkaziyonalizm (:Occasionalisme) adı verilen görüşle, ruh'un beden üzerindeki etkilerini, devamlı şekilde Tanrı'nın müdahalesiyle izah etmişlerdi. Yine Descartes ekolünden olan Leibniz (1646-1716) ise bir metafor yaparak ruh ve beden arasındaki ilişkiyi, önceden kurulmuş ahenk (:harmonie preetablie) teorisiyle çözmeğe çalışmıştı. Buna göre, nasıl ki tam manasıyla aynı zamanı gösterecek şekilde iki tane saat, birbirinden bağımsız olarak ahenk içinde çalışıyorsa, ruh ile beden arasında böyle bir ahenk kurmak suretiyle, her ikisinin birlikte ve uyum içinde çalışmalarını Allah sağlamıştır. Fakat bunlara karşılık Mevlana; ruh ve beden arasındaki ilişkilerde, etken (:fail) olan'ın sadece ruh olduğunu, bedenlerimizin ona uymaktan başka çaresi olmadığını söylüyor. Ruh şayet gerçek bilgiye ulaşamıyorsa, bunun sebebi, bedenlerimizin (ve ona ait duyuların) adeta perde gibi hakikati örtmesinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu perde (:beden ve ona ait duyular perdesi) ortadan kalktığı zaman, yani bunların etkilerinden kendimizi kurtardığımız ölçüde, nesnelerin hakikatini (veya Kant'ın deyimiyle numenler'i) görmemiz mümkün olacaktır. Mevlana (1207-1273) kendisinden çok önceleri ortaya konan psikanaliz usulünü zikrederken, bunu bir psikanaliz metodu olarak değil, daha ziyade ruhların bedenleri etkilediğini vurgulamak üzere be-

27. Mevlana, Mesnevi, (İz.), 3/151
28. Mevlana, Mesnevi, (İz.), 6/233 (:2955)

lirtmiştir. Bilindiği gibi Ibn Sina, (980-1037)'ya izafe edilmekle beraber bu metod, ilk defa olarak Calinus (:Galenes, m.s. 2.nci asır) tarafından ortaya atılmış ve Ibn Sina'dan sonra da, Islam tabiblerinden Reşideddin Ebu Halika (ö. 1195) tarafından kullanılmıştı. Ruh hastalıklarının nabız kontrolü vasıtasıyla teşhis ve sonra da tedavisi hakkında olan bu usül[29] bir de Mevlana tarafından Mesnevi'de zikredilmektedir.[30]

Birçok fizyolojik hastalıkların, ruhi sebeplerden ileri geldiğine dair kanaatlerin günümüzde de gün geçtikçe yaygınlaştığı görülmektedir. Bu gibi hastalıklara psiko-somatik (:psyche-somatique) hastalıklar denilmektedir. Yani temelde olan ruhi rahatsızlıklar bulunup tedavi edilirse, sebep olduğu bedensel hastalığın da geçerek, iyileşeceği üzerinde durulmaktadır. Mesela çok asabi mizaclı insanların midesinde çoğunlukla ülser çıkıyor, yine asabi insanların kalb ve damar hastalıklarına yakalanmaları daha kolay oluyor. Işte bu gibi durumlarda bir yandan ilaç tedavisi (:muâcele) yapılırken, diğer taraftan da ruh tedavisi üzerinde -hiç olmazsa hastalığa yakalanmazdan önce- durulmaktadır. Islam Ortaçağlarında kalb ve damar hastalıklarının incelikleri pek bilinmemekle birlikte, şişmanlığın sakıncaları üzerinde iyice durulmuştu.Nitekim bilindiği üzere modern tıbba göre de, özellikle kalb ve damar hastalarının kilo almaktan kaçınmaları hâtta mümkünse zayıflamaları tavsiye edilmektedir. Bu sebeple, aşırı kilolu insanların zayıflamaları için çeşitli rejimler üzerinde durulmaktadır. Işte Islam dünyasında da çabuk ve etkili zayıflatma konusunda bazı misaller verilmiştir. Gazzali (ö. 1111) tarafından hikaye edildiğine göre:

"...Hikaye edilmiştir ki adamın biri, karısının kısır olduğundan ve doğurmadığından şikayet etmiş. Doktor (kadının) nabzına bakmış ve demiş ki: Doğum tedavisine ihtiyacın yok. Zira sen 40 gün içinde öleceksin, çünkü nabzın buna delâlet ediyor. Bunun üzerine kadın, büyük korkunun (ölüm korkusunun) farkına varmış ve...mallarını çıkarıp dağıtmış, vasiyetini yapmış ve (40 günlük) süre bitinceye kadar yemeden ve içmeden kesilmiş, fakat ölmemiş. Kocası doktora gitmiş ve demiş ki: -(Karım) ölmedi, Doktor:- Bunu zaten biliyordum, sen şimdi ona yaklaş, çünkü doğuracaktır, demiş. Adam:-Nasıl? deyince, (doktor) demiş ki-Onu yağlı (şişman) görmüştüm... bazı organlardaki yağlar (şimdi) çözülmüş (erimiş)'tür. Biliyordum ki (vücuttaki) yağlar, ancak ölüm korkusuyla eriyebilir. Bu sebeple onu (bu şekilde) korkuttum. Kendisi zayıfladı ve doğum engeli zail oldu..."[31]

Ilkçağ hekimi Galenos (m. 200 civ.) da (:Calinus) nabıza bakarak psikanaliz usulünün kullanıldığını görmekle birlikte, özellikle Türk-Islam filozofları, ruh he-

29. Bu konuda bkz. Ibn Ebi Useybia, Uyun el-Enba (nşr. Beyrut, 1965), s.595, ayr. bkz. Keklik, N., Felsefenin Ilkeleri, s. 236.
30. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 1/3-10 (:38-218).
31. Gazzali, Ihya, 1/32.

kimliği ve psikanaliz sahasıyla yakından ilgilenmişler ve bu konuda pek çok çalışmalar yapmışlardır. Bu konuda pek çok çalışmalar yapmışlardır. Bu konuda enteresan örnekler vermek gerekirse mesela, Ebul Berekât Bağdadi (1076-1196), hem filozof hem de tabib olarak ün yapmıştı. Bağdad'tayken "mâlîhülya" (:melankoli) hastalığına yakalanmış bir hastayı -hayali yollar- (:el-umûr el-vehmiyye) ile iyileştirmeyi başarmıştı. Başının üstünde küp var sanan hastayı, bir senaryo hazırlayarak küpten kurtulduğuna inandırmış ve sağlığına kavuşturmuştu.[32]

İbn Sina ruhi telkinlerle bazı tedaviler yapabiliyordu. İbn Sina (ö. 1037)'ya isnad olunan bir tedavi metoduna göre, memleketinden uzak düşerek saraya kapatılan bir genç kız, derdini kimseye söyleyemediği için günden güne eriyip solmaktaydı. Tabiblerden hiçbiri onun derdine çare bulamıyordu. Nihayet (rivayete göre İbn Sina) saraya çağrılmış ve kızın nabzını tutarak çeşitli sualler sormak suretiyle, derdini anlamış ve iyileştirmişti. Aynı zamanda Klasik yazar İbn Ebi Useybia (ö. 1270) tarafından Reşideddin Ebu Halika[33] (ö. 1195)'ya da izafe olunan bu fıkra Semerkand'lı Nizami'i Aruzi (m. xıı.asır)'nin Çehar Makale'sinde,[34] fakat en güzel şekilde Mevlana'nın Mesnevi adlı eserinde hikaye edilmektedir.[35]

Freud ve Adler ekolü tarafından beden ve ruh bütünlüğünün bir ifadesi olan psikanalizin ilmî bir surette incelenmesi, nisbeten yenidir. Bu görüşün, psiko-somatik tıpta ne büyük rol oynadığı bilinmektedir. Ancak her sahada olduğu gibi bu alanda da ebedi hakikatların sezilişi çok eskidir.

İlginçtir ki Doğu Alemi dikkatini daha ziyade ruh üzerine çevirdiği halde, Batı Âlemi asırlardan beri daha ziyade tabiat ve madde ile meşgul olmuştur. Böylece Doğu memleketlerinde insanın ruhsal durumu (ahvali), ruh-beden ilişkileri münasebetleri, kalıtımın tesiri gibi konularda büyük bilgi hazineleri meydana gelmiştir.[36]

Mevlana'nın anlattığı hikayelerden biri İbn Sina'dan alınmışa benzemekte ve psikanalize dair güzel bir örnek teşkil etmektedir. Padişahın aşık olduğu cariye günden güne eriyip solmaya başlar, verilen bütün ilaçlar aksi tesir gösterir. Nihayet son gelen hekim hastalığın kızın bedeninde değil, ruhunda olduğunu anlar. Hekim bir ruh tahlili yapabilmek için hasta ile yalnız kalır ve kıza bazı telkinler yaptıktan sonra nabzını ele alarak sualler sormaya başlar. Memleketini, dostlarını, tanıdıklarını birer birer sorar ve bu esnada nabzın hareketlerini yakından kontrol eder ve görür ki Semerkant şehrinin adı geçtiği zaman kızın nabzı daha hızlanmakta ve yüzü solmaktadır. Hekim bu noktayı böylece ip ucu olarak tesbit ettik-

32. İbn Ebi Useybia, Uyun el-Enba, s.374-375; bkz. Keklik, N., Felsefenin İlkeleri, s.311.
33. İbn Ebi Useybia, a.g.e., s. 595; bkz. Keklik, N., a.g.e., s. 315.
34. Nizami'i Aruzi, Çehar Makale, (nşr. GMS Leyden, 1910), s.78 (23-24) -79 (1-22)
35. Mevlana, Mesnevi, c.1/beyit, 40-240 arası (s.26-37) (terc. A. Gölpınarlı).
36. Irmak, S., Mesnevi'de Psiko-Somatik ve Psiko-Analitik Bir Teşhis, (Mevlana Güldestesi, Turizm Derneği, Konya, 1964), s.40.

ten sonra, araya başka sualler sokar. Kızın nabzı tekrar sakinleşir. Sonra sözü gene Semerkant'a getirir. Oradaki tanıdıklarını soruştururken bir kuyumcunun adı geçince nabız hızlanır. Hekim derhal anlar ki, kız bu kuyumcuyu sevmektedir, hastalığı da ondan ayrılmasındandır. Kuyumcu saraya getirilir ve kızın hastalığı iyileştirilir.[37]

Ahlâk Öğretisi

Felsefenin eskiden olduğu gibi bugün de en önemli konusu olan ahlak görüşleri, teorik olmaktan çok pratiktir. Bu konuda filozoflarımızın ifadeleri, huylar manasına gelen ahlak'ın daha çok psikolojisiyle olan ilgisine dairdir. Nitekim huylar (:ahlak)'ımızdan bir kısmı fıtri (:doğuştan) olup, eğitim yoluyla bunlardan bazılarının değiştirilmesi mümkün olmakla beraber, esasta pek zor değişebilen huylardır. Huylar'ımızdan (ahlakımızdan) bir kısmı da, çevrenin etkisiyle ve sonradan ortaya çıkmaktadır. Mevlana da insanın mutlu olması için, mutlu bir çevrede yetiştirilmesini ön görmektedir. İnsan mutlu olmak için kendisine göre iyi olan şeylere yönelecek ve kendisi için kötü olan şeylerden uzak duracaktır. Mevlana iyi ve kötü'nün (:hayır ve şerr'in) ancak izafi (rölatif) olabileceğini belirtmiştir. Mevlana'ya göre iyi ile kötü'nün aslı bir ve aynıdır. Tıpkı tatlı su ile acı suyun aynı asıldan olması gibi.[1] Yani her ikisi de esas bakımından su'dur, fakat biz, tatlı suyun bizce iyi olduğunu söyleriz.

'Eğer samanda kehrübar ile müşterek bulunan bir parça olmazsa, hiç bir zaman kehrübar tarafına gitmez. Onlar arasında bulunan bu aynı cinsten oluş, gizli bir şeydir, göze görünmez.'[38]

'Gerçekte cezbeden birdir; fakat sayılı görünür. Görmüyor musun bir insanın türlü türlü, yüzlerce arzusu vardır: "Tutmaç isterim, börek isterim, helva isterim, kızarmış et isterim, meyva isterim, hurma isterim" der. Bu söylediği ve saydığı şeylerin aslı birdir ve o da açlıktır. Açlık bir tek şeydir. İnsan birinden doyunca: "Bunların hiçbiri istemez" der. O halde anlaşılmış oluyor ki on ve yüz sayıları yoktur; sadece bir vardır.'[39]

Hangi yüz, hangi elli ve hangi altmış? Elsiz, ayaksız, akılsız ve ruhsuz bir takım insanlar, tılsım ve civa gibi, bu dünyada kaynaşıp dururlar. Şimdi sen onlara altmış yahut yüz veya bin ve buna da bir, de. Bu böyle değildir; belki onlar hiçtirler ve bu bir dediğin bin, yüzbin, ve yüzbinlerce bir sayılır."[40]

---

37. Mevlana, Mesnevi, c.1/beyit 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100. 110, 120, 130, 140, 150, 160, 170, 180, 190, 200, 210, 220, 230, 240, (s. 26-37).
38. Mevlana, Fihi-mafih, s. 12.
39. Mevlana, a.g.e., s. 13.
40. Mevlana Mesnevi, 1/(683,686,691-693),s. 86 (çev. A. Gölpınarlı)

'Bir yere on tane mum getirseler; görünüşte her biri, öbüründen ayrıdır. Fakat ışıklarına yüz çevirdin mi, hiç şüphe yok ki birinin ışığı öbüründen ayırd edilemez.

Sen istersen yüz tane elma, yüz tane armut say; sıktın mı, yüz kalmaz, bir olurgider.

Mânalarda bölüm, sayı yoktur; mânalarda ayırd ediş, tek tek sayış olmaz.

Güneş gibi cevherdik; su gibi düğümsüzdük, berraktık. O güzelim ışık, şekle bürününce kale burçları gibi sayılar belirdi.[41] Başka bir örnekle; bazı arılar sadece zehir üretir, bazıları da bal yapar. Oysa onların ikisi de aynı çiçeklerden gıda almaktadır.[42]

Bu örneklerden anlaşıldığına göre iyi ile kötü'nün (:hayır ve şerr'in) aslı aynıdır, fakat tezahürleri (etkileri) farklıdır ve bu sebepten iyi (:hayr) ile kötü (:şerr) arasında gerçek bir ayırım yapmak mümkün değildir. Mevlana bu konuda daha da ileri giderek "...Dünyada mutlak olarak kötü şey mevcut değildir..."[43] hükmüne ulaşmaktadır ki bu da son derece optimist (:iyimser) bir görüşü temsil etmektedir.

Mevlana'ya göre iyi ile kötü, birbirine zıt görünmekle beraber aynı asıl (:tek kaynak)'dan doğmaktadır, zira her kötünün içinde bir iyilik bulunduğu gibi, her iyinin içinde de bir kötülük (:şerr) mevcuttur... Bu sebeple kötülük ve iyilik (şerr ve hayr) bir (:aynı) şeydir, parcalanmaz.[44] Bu konuda çok güzel misaller de verir, mesela; "...Yılanın zehiri, yılana hayattır, insanaysa ölüm. Deniz yaratıklarına deniz; bağ-bahçe gibidir, fakat karada yaşayanlara ölümdür..."[45]

Mevlana iyi ve kötü kavramlarının rölatif (:izafi) olduğunu belirttikten sonra, bunlar üzerinde tartışacak yerde bir takım ahlaki öğütler sayesinde topluma yol göstermeyi tercih etmiştir. Nitekim maksimler halinde diyor ki:

"...Manevi yücelik, temiz ruhtadır..."[46]

"...Gümüş ve altına esaretin ne zamana kadar sürecek? Testiyi denize daldırsan da, bir günlük rızktan fazlası nasip olmaz..."[47]

"...Putları kırmak kolaydır fakat nefs'i kırmak kolay değildir..."[48]

"...Gör ki avcı, hiyle ile kuşu yakalamak için, ıslık çalar ve ötme taklidi yapar..."[49]

---

41. Mevlana, Mesnevi, (İz.), 1/297-298
42. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 1/12 (:279)
43. Mevlana, Mesnevi, (İz.), 4/4 (:65)
44. Mevlana, Fih-ma-fih, s. 324-325; bkz. Keklik, N., a.ge., s. 67.
45. Mevlana, Mesnevi, (İz.), 4/7 (:68-69) (Çev. Gölpınarlı, A), s. 353.
46. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 1/24 (:606);
47. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 1/3 (:19-20)
48. Mevlana, Mesnevi, (Nh) 1/32 (:812)
49. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 1/114 (:328-329).

Eğitim Ahlâkı Güzelliştirir

"Ben bu arayış dünyasında, iyi huydan daha iyi bir ehliyet görmedim" diyen Mevlânaya göre bilgin olan kişi mutlak surette yüce ahlâk sahibi olmak zorundadır. Üstün ahlaklı ve gerçek bilge almak ise herşeyden önce bağımsızlığı gerektirir. Ona göre bilginlerin kötüsü makam ve mevki sahibi olan emirlerden (yönetici, prens) yardım gören ve emirler sayesinde durumunu düzelten, kuvvetini elde edendir. '...Emirler bana bağışlarda bulunur, saygı gösterirken, bir yer verirler düşüncesi ve onların korkusu ile okuyan kimse bilginlerin en kötüsüdür. Şu halde o kimse emîrler yüzünden ıslah olmuş, bilgisizlikten bilir hale gelmiştir. Bilgin olduğu zaman da onların korkusundan ve kötülük etmesinden terbiyeli bir insan olmuştur. Bütün hallerde, ister istemez bu yola uygun olarak yürümesi gerekir...'[50] Mevlâna bu görüşüyle ilgili olarak Peygamber'den bir hadis aktarır: 'Bilginlerin kötüsü emirleri ziyaret eden, emirlerin iyisi bilginleri ziyaret edendir. Fakat fakirin kapısına gelen emir ne kadar hoş ve emirlerin kapısındaki fakir ne kadar kötüdür.'[51] Bir bilginin mevki ve makam sahiplerinin kapısına gidip onlardan lütûf beklemesi ne kadar aşağılatıcı ve onur kırıcı bir durum ise, bir makam sahibi kişinin bilgelerin yanına gelip onların bilgilerinden faydalanması o kadar üstündür. Aynı zamanda maddî yoksulluk çeken kişilerin, varlıklı kişilerin kapısında yardım dilenmeleri ne kadar kötüyse, varlıklı kişilerin yoksulları bu duruma düşürmeden onların kapılarına gitmesi yani onlara önceden yardım etmesi de o kadar üstün bir ahlâk gereğidir.

Mevlana'ya göre üstün ahlâk, sahibi bir bilge, bilgeliği ve öğrenme aşkını sadece bilgilenmenin kendisi için ister "...Çünkü yaradılışı böyledir ve bundan başkasını yapamaz. Tıpkı balığın sudan başka bir yerde yerleşip yaşıyamayacağı gibi. Onun elinden gelen ancak budur. Böyle bir bilgin'in hareketlerini idare eden ve ayarlayan aklıdır. Herkes ondan korkar ve insanlar bilerek veya bilmeyerek, onun ışığından ve aksinden yardım görürler... emir ondan (bilgin'den) feyiz alır, yardım görür ve bilgin'in emire ihtiyacı yoktur, zengindir, nur bağışlayan güneş gibidir. İşi bağışlamak, ihsan etmektir. Taşları lâl ve yakut yapar. Terkibi toprak olan dağları bakır, altın, gümüş ve demir madenleri haline getirir. Toprakları yeşertir, tazelendirir. Ağaçlara türlü türlü meyveler bağışlar. İşi gücü bağışlamaktır. Arab'ın "Biz vermeyi öğrendik, almayı öğrenemedik" meselinde olduğu gibi verir ve başkasında almaz."[52]

İyi adam kimseden şikayetçi olmaz, gözü ayıp ve kusur aramaz. Şikayet eden çok kere kötü adamdır. Boğazını sıktığı zaman kusurun kendisinde olduğunu açığa vurur.[53]

50. Mevlana, Mesnevi, II/(811) (Çev. Gölpınarlı A.). Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985.
51. Mevlana, a.g.e., s. 3.
52. Mevlana, Fihi-mâfih, s.4.
53. Mevlana, Şems-i Tebrizi, Konuşmalar (Makâlat) C.1 s. 56.

Mevlâna'ya göre de 'Veren el, alan elden büyüktür.' Özdeyişindeki gibi insan etafına faydalı olduğu ölçüde değerlidir. Ancak iyi bir toplumda herkesin kendine yetecek dereceye ulaşması gerekir. Böyle bir toplumda 'Ne kimsenin uşağı, ne efendisi olur. İnsaf et ki dervisin hoş bir alemi vardır.'[54]

Bilgi Özgürlük ve Kuvvettir.

Mevlana 'konuşamadığın yerde sus!' diyen Wittgenstein gibi insanın aklının yetmediği konularda sessiz kalması gerektiğini bildirir. Örneğin elbise diktirmek isteyen insan, kumaşın kesilip-biçilmesinde terzinin yaptıklarına sadece seyirci kalır; çünkü bu konuda hiçbir bilgisi yoktur. Aynı şekilde hastanın da doktorun bütün tavsiyelerine itirazsız, sesini çıkarmadan uyması gerekir: "...Mesela kabâ yahut cübbe biçtirmek için biçilmemiş bir kumaş istersin. Akıl seni terzinin önüne kadar götürür ve buraya götürünceye kadar, senin için faydalıdır. Fakat onu hemen bırakman ve terzinin karşısında da kendi tasarruf ve bilgini terk etmen lâzımdır. Bunun gibi bir hastanın aklı da kendisini doktora götürünceye kadar iyidir, faydalıdır; götürdükten sonra o artık bir rol oynamaz. Hastanın kendisini doktora teslim etmesi lâzımdır."[55] "Hasta hekime düşman olursa; çocuk kendisini terbiye edene düşmanlık ederse; gerçekten de bunlar kendi canlarına kastetmekteler, kendi akıllarının, canlarının yolunu vurmaktalar. Bez yıkayan güneşe öfkelense, balık suya kızsa, sen bak da gör, kim ziyan eder; bu iş yüzünden, sonunda kimin yıldızı kararır?"[56]

'Genç delikanlının aynada gördüğü şeyleri tecribeli pir (ulu, bilgin), pişmiş tuğlada görür"[57] "Söz, dinleyenin anlayışı nispetinde gelir. O, hikmeti (felsefe) çekmedikçe hikmet de çıkmaz. Onu ne kadar çeker ve ondan ne kadar gıda alırsa hikmet de ona o nispette gelir (ilham olur)"[58] İlim öğrenmeye yeni başlamış olan insanlar söylenen sözlerin yalnız kelime manasını anlarlar. Bilgi yolunda ilerledikçe anlatılanları anlayış kabiliyetleri gelişir. Örneğin anlatılan herhangi bir bilgiden, o konuda daha evvel pekçok kitap okumuş, çeşitli görüşleri öğrenip bunları karşılaştırmış olan insanlar çok daha fazla yararlanırlar ve daha yeni bilgiler üretebilirler. Herhangi bir konuyu öğrenmek için uzun yıllar çaba sarfeden, bu yolda ilerlemek uğruna gecesini gündüzüne katan insanın anlayış gücüyle, konuyla hiç ilgilenmemiş ve dolayısıyla bilgilenmemiş olan insanın anlayış gücü arasında çok büyük farklar olacağı açıktır. Konuyla ilgisi olan kişi küçük bir işaretten birçok şeyi anlayabilir.

---

54. Mevlana, Şems-i Tebrizî, Konuşmalar (Makalât) II, s.157, (çev. M-Nuri Gençosman) Hürriyet yayınları, İstanbul, 1975.
55. Mevlana, Fihi-mafih, s.175.
56. Mevlana, Mesnevi, II/799-802. (çev. Gölpınarlı, A.).
57. Mevlana, Şems-i Tebrizi, Konuşmalar (Makalat), II/s 110 (çev. M. Nuri Gençosman), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975.
58. Mevlâna, Fihi-Mafih, s. 176.

Aynı şekilde değerli olan şeyi anlayabilmek için de o şeyin değeri hakkında bilgi sahibi olabilecek düzeye gelmek lâzımdır ve bilgi herşeyden önce bilginin kendisi için öğrenilmelidir. Başkalarına göstermek için değil. "Bu söz (doğru söz, doğru bilgi) bir gelindir, bir güzeldir. Güzel bir cariyeyi satmak için alırlar; böyle olunca o cariye kendisini nasıl sever ve ona nasıl gönül verir? O tüccar cariyeyi satmaktan zevk duyar ve bunun için onu alır. Kendisi için alacak mertlik ve insanlık onda ne gezer? Zayıf, korkak olan bir adamın eline Halis bir Hint kılıcı geçse, bunu satmak için alır. Yahut pehlivanlara mahsus bir yay eline düşse, bunu da satmak için alır. Çünkü o yayı çekecek kuvvetli bir pazısı yoktur. Yayı sadece kirişi için ister. Bunu kullanamaz, fakat yine de kirişe aşıktır. Korkak onu sattığı zaman, parasını allığa ve rastığa verir. Başka ne yapacak? Satınca bundan daha iyi ne alabilir ki?"[59]

Mevlâna'dan aktardığımız bu metnin son cümleleri, onun bilgisizler karşısında takındığı tavrı oldukça ironik bir şekilde dile getirmektedir.

Ona göre cahil kişiler ile eğitimli kişiler arasında çok büyük farklar vardır ve "aşağılık adam yüceliğe düşmandır."[60] İnsanlar cahil kalma kolaycılığını seçiyorlarsa ve öğrenmek istekleri yoksa en iyisi onlar karşısında fazla konuşmamalıdır. "Ham (cahil); pişkin, olgun kişinin halini hiç mi hiç anlayamaz; öyleyse sözü kısa kesmek lazım vesselam"[61]

Bilgili Erkeğin Kadın Karşısındaki Tutumu;

İnsanlar arasındaki inanç, dil, düşünce ve eğitim farklarından gelen anlaşmazlıkları kesinlikle doğru bulmayan, bir sevgi ve gönül adamı olan Mevlananın toplumun çekirdeğini meydana getiren aile ve kadın-erkek ilişkisi hakkındaki görüşleri de son derece üstün bir hümanizm örneğidir. Ona göre erkekler kadınlara ne kadar nazik ve iyi davranırlarsa o kadar üstün meziyetlere sahiptirler. Buna karşılık kadınların da üstün meziyetlere sahip olmaları gerekir ki bu üstün özelliklere ancak uzun ve iyi bir eğitim aşamasından sonra ulaşılır. Kadının iyi meziyetleri olarak; yoksulluğa dayanbilmesi; sadece bir tüketici konumunda olmaması, bezginliği bırakması, yapıcı olması, acı ve iğneleyici sözlü, asık suratlı olmaması, iffetli ve nazik olması gibi niteliklerini sayan Mevlâna erkeklerin de kadınlar karşısındaki konumlarını şu beyitleriyle dile getirir:

"Erkek, Zâloğlu Rüstem olsa, yiğitlikle Hamza'yı geçse, gene de kendi kadınının tutsağıdır.

Dünyayı sözleriyle sarhoş eden bile, a pembe beyaz kadıncağız, benimle konuş derdi.

Heybet bakımından su ateşten üstündür ama su bir kaba kondu mu ateş, onu fokur fokur kaynattır.

59. Mevlana, Fihi-Mafih, s. 173-174
60. Mevlana, Mesnevi, II/2397 (Çev. Gölpınarlı, A.)
61. Mevlana, Mesnevi, 1/18, s.14 (Gölpınarlı, A.)

Ikisinin arasına, engel olarak bir tencere girdi mi ateş, o suyu yok eder; hava haline getirir gider.

Görünüşte kadına su gibi üstünsün ama, içyüzden ona, mağlupsun, isteklisin.

Böyle bir hâssa (özellik) ancak insanda vardır. Sevgi, hayvanda azdır; bu da onun noksan yaratılışındandır."[62]

Peygamber'in; "Kadın, akıllılara, gönül ehline adam-akıllı üst olur," sözüne uygun olarak 'Gerçekten de kadınlar, akıllılara üst olurlar, bilgisizlere mağlup olurlar." diyen Mevlâna şöyle devam eder; "Bilgisizlerse kadınlara üst olurlar; çünkü onlar sert, pek kaba kişilerdir. İncelik, lûtf, sevgi azdır onlarda; çünkü yaratılışlarında hayvanlık üstündür. Sevgi, acımak; insanlık huyudur; öfkeyle istekse hayvanlık huyları. Kadın, Tanrı ışığıdır, (sadece) sevgili değil; kadın sanki yaratıcıdır; yaratılmış değil."[63]

Eğitim Kendini ve Evreni Tanımaktır:

"İnsan büyük bir şeydir ve içinde herşey yazılıdır; fakat karanlıklar ve perdeler bırakmaz ki insan içindeki o ilmi okuyabilsin. Bu perdeler ve karanlıklar, bu dünyadaki türlü türlü meşguliyetler, insanın dünya işlerinde aldığı çeşitli tedbirleri ve gönlün sonsuz arzularıdır. İnsan bu kadar perdeler olmasına rağmen, yine birşey okuyabiliyor ve o bilgiden haberli olabiliyor... İnsan bu karanlıklar ve perdeler kalksa artık neler öğrenmez ve neler bilmez ve kendiliğinden ne türlü bilgiler ortaya çıkarmaz? Bu terzilik, mimarlık, marangozluk, kuyumculuk, müneccimlik, dokturluk ve daha başka sanatlar, sayısız işler hep insanın içinden meydana gelmiş taştan ve kesekten hasıl olmamıştır. İnsanın, ölüyü mezara gömmesini bir karganın öğrettiğini söylerler."[64]

Mikrokosmozun küçük bir örneği olan insan kainatı inceleyip kendi içine döndükçe yani gördüklerini anlamaya çalıştıkça hem kendisini hem de kainatı daha iyi anlayacaktır. '...sen kendini dene ve gülmekten, ağlamaktan, oruç ve namazdan, halvet (yalnızlık) ve beraberlikten, bunun gibi daha başka şeylerden hangisi sana daha faydalı ve hangi yoldan senin durumun daha çabuk düzelir ve bunlar arasından hangisi senin ilerlemeni daha çok sağlarsa sen o işi yap. Müftüler her ne kadar fetva verseler de sen âlimin (bilginin) vereceği fetvaya (öğüde) bak. Senin içinde bir mâna mevcuttur. Git bunu göster ki kendine uygun olanı seçip alsın. Meselâ bir doktor, hastanın yanına geldiği zaman, onun iç doktorundan sorar. Senin içinde bir doktorun vardır ve bu da senin mizacındır (karakterindir). Bir şeyi ya kabul eder yahut etmez. Bunun için dışardan gelen doktor "Falan şeyi yediğin zaman nasıl oldun? Kendini hafif mi, ağır mı hissettin? Uykun nasıldı?" diye ondan sorup, içindeki doktorun verdiği bilgiye gö-

62. Mevlâna, Mesnevi, II/2436-2439.
63. Mevlâna, Mesnevi, II/(2442-2447) (Çev. Gölpınarlı, A.)
64. Mevlâna, Fihi-mâfih, s: 78.

re, bir teşhis kor. İşte bunun için esas olan o iç doktorudur. Yani insanın mizacıdır..."[65]

Toplum ve Devlet Öğretisi

Mevlana iyi ile kötü kavramının topluma ve devlete nasıl yansıdığı sorusuna da cevap getirmeye çalışmıştır. İyi ile kötü hem izafi (:relatif) hem de enfüsü (:sübjektif)'dir. O halde iyi duygusunun mümkün olan yaygınlığı sebebiyle, bütün toplum için bir ortak iyi ortaya çıktığı gibi, kötü duygusunun mümkün olan yaygınlığı sebebiyle de bütün toplum için bir ortak kötü ortaya çıkacaktır. İşte bunlardan hangisi daha ağır basarsa, içinde yaşanılan toplumun benimsediği ortak iyi'den dolayı mutlu olduğu -çünkü iyi olan mutluluk verir- veya aksine, ortak kötü'den dolayı mutsuz olduğu söylenebilir. Mevlana XIII. asırda, içinde yaşadığı toplumun Moğolların saldırılarıyla düştüğü kötümser durumu ve savaşların kaçınılmaz sonucu olarak beraberinde getirdiği ahlak bozukluğu ile kötülüklerin sathi olduğunu, yüzeyde kaldığını belirterek, düşünen kafalara ümit veriyor, Anadolu Türklerini teselli etmek yoluna gidiyordu. Diyordu ki: "...Çerçöp habbeler gibi, suyun yüzünü örter, fakat bunlar bir tarafa sürüldü mü, (temiz) su görünür..."[66]

Savaşın tahribatıyla enkaz haline gelen Anadolu'nun yeniden ihya edilerek, aynı topraklar üzerinde bir yeni devlet kurulması gerektiğini şu sözleriyle anlatmaya çalışıyordu: "...Bir evin temelini atacakları zaman, oradaki eski yapıyı yıkarlar..."[67] ve yine başka bir misalle diyor ki:"...Yazan kişi, önce yazı yazacağı tahtayı yıkar ve temizler, sonra da ona harfleri yazar..."[68] Mevlana bu sözleriyle belki de kendisinden bir çeyrek asır sonra temelleri atılacak olan yeni bir Türk devletini-Osmanlı İmparatorluğunu- imâ ediyordu.

Mevlana devlet başkanının -tıpkı daha önce Platon ve Farabi'nin vurguladıkları gibi, mükemmel insan olması gerektiği fikrini savunuyordu. Devlet başkanı mükemmel olduğu taktirde, ona tabi olacak yardımcıların da mükemmel insanlar olacağı kanaatindeydi. Bu konuda bir benzetme yaparak diyordu ki:

"...Devlet başkanı, bir havuz gibidir, onun adamları (:yardımcıları) ise, bu havuzun kenarlarındaki lülelere benzer. Şayet havuzun suyu temiz olursa, lüle'lerden temiz su akacağı gibi havuzun suyu pis olduğu taktirde, lüle'lerden kirli su akacaktır..."[69]

Sonuç olarak görüldüğü üzere, Mevlana, diğer bütün filozoflar gibi felsefenin kapsamına giren her çeşit felsefi problem üzerinde düşünmüş fakat allegorik

65. Mevlana, Fihi-mâfih, s. 78.
66. Mevlana, Mesnevi, (Iz.), 3/173 (:1828)
67. Mevlana, Mesnevi, (Iz.), 2/170 (:1830).
68. Mevlana, Mesnevi, (Iz.), 2/170 (:1827).
69. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 1/112 (:2924-2925)

ifadelerle kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Mevlana'nın üslubu oldukça kolay anlaşılan bir üslubdur. Halkın anlayacağı bir dille felsefi problemleri izah etmeğe çalışmıştır, Mesnevi'sinde;

"...Bir baba, kendi çocuklarına ders verirken, onların anlayacağı seviyede konuşmalıdır..."[70] der.

Mevlana düşüncelerini daima benzetmeler (:metaforlar) vasıtasıyla dile getirmiş ve bunları da hikaye paketleri içinde sunmuştur. Halkın hikaye olarak gördüğü bu zarflar içinde, Mevlana, felsefi düşüncelerini ifade etmiştir ve ancak felsefi formasyona sahip bulunan kimseler, şayet dikkatle okurlarsa bunun farkına varabilmektedirler. Nitekim, Mevlana, diyor ki: "...Maksadım sizlere hikaye anlatmak değil, kıssadan hissedir..."[71]

Evolüsyon Anlayışı

Mevlana'nın "Ölmezlik" bahsini bir biyolojik tekâmül (evolüsyon) addedebiliriz. Mevlana Charles Darwin'den beş yüz yıl önce söyleyeceklerini söylemekle kalmamış aynı zamanda fikir hürriyeti bakımından da modern ilimden de çok ileride bulunmaktadır. "...Ben de cansız varlıktan öldüm, biten, boy atıp gelişen nebat (bitki) oldum; nebat'tan öldüm, hayvan şekliyle baş gösterdim. Hayvanlıktan öldüm, insan oldum; artık ölüp azalmaktan, noksana düşmekten ne diye korkacakmışım? Bir daha hamle edeyim de insanken öleyim; böylece de melekler âleminde kol kanat çırpayım. Melek olduktan sonra da ırmağa atlamak gerek. Herşey yok olur-gider, ancak O'nun zâtıdır kalan. Bir kere daha melekken kurban olayım da o vehme gelmeden yok mu olayım? Yok olurum yok olurum, da erganon gibi "Gerçekten de biz, dönüp ona varanlarız" derim..."[72]

"...Mesela önce toprak ve cemâddın, seni bitki alemine getirdi; bitki aleminden (Kan pıhtısı ve besleyici gıda olan) aleka ve mudga (kan pıntısı-çamur) alemine yolculuk ettin. Buradan hayvanlık alemine, hayvanlıktan da insanlık alemine sefer ettin... Bu gelip geçtiğin yollar, duraklar senin aklında, hayalinde yokken ve hangi yoldan nasıl geleceğini bilmezken, seni getirdiler. İşte sen de apaçık görüyorsun ki geldin. Böylece seni daha başka, türlü türlü alemlere de götürecekler..."[73]

"...Kur'anda: Siz elbet bir hâlden bir hâle geçeceksiniz. Öyle ise onlara ne oluyor da iman etmiyorlar?..." (:Kur'an, Sûre 84, Ayet 19-20) buyurulmuş olduğu gibi,

70. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 2/121 (:3345-3348).
71. Mevlana, Mesnevi, (Nh), 2/108 (:3000).
72. Mevlana, Mesnevi, 111/3900, 3902-3907 (terc. A. Gölpınarlı)
73. Mevlana, Fihimâfih, s.186.

bunu sana önde bulunan başka tabakalara inanman ve onları kabul etmen için gösterdi, yoksa hepsi bundan ibaret diye inkâr etmen için değil..."[74]

"...siz (ey insanlar) hiç şüphesiz, o halden bu hâle bineceksiniz.

Öyleyse onlara ne (oluyor) ki imân etmiyorlar?..."[75]

Mevlana yukarıdaki beyitleriyle; bedenin, yerden biten şeylerle, bitkileri yiyen hayvanların etleriyle, güneşin ışığıyla, suyla hasılı canlılarla, bitkilerle, cansızlarla, unsurlarla geliştiği, ölümden sonra gene bedenin, bu aleme karışıp, aldığı şeyleri geri vereceği, beden bakımından alem, nasıl alem olduysa, gene beden bakımından alemin alem olacağı anlatılmaktadır.[76]

Mevlana'nın "faniliğin sorusu" hakkındaki bu mısraları bazı İslam filozoflarının düşündüğü gibi argümanlar tarafından ispat edilmemiş saf bir metafizik doğanın sorusu olarak değil bir biyolojik evolüsyon olarak öne sürülmüştür.[77]

Mevlana'nın düşünceleri bir asırdan biraz daha fazla zaman sonra Meister Eckhart'ın kelime kelime Batı'ya öğrettikleridir.[78]

"...Aynada bir habbecik gerçeği görseydi, ondan, bir hayalden başka birşey kalmazdı.

Hâtta hem hayalleri yok olur-giderdi, hem kendi bilgisi de bilgisizlikte yok olurdu.

Bilgisizliğinden şüphe yok ki benim, ben diyen bir başka bilgi baş gösterir, meydana çıkardı..."[79]

Mevlana'nın bu sözleri de adeta Descartes (ö.1650)'in "cogite" teorisini andırmaktadır.

74. Mevlana, Fihimâfih, s. 32.
75. Kur'an, Sure 84, Ayet 19-20.
76. Mevlana, Mesnevi, 111/3902-3907, (terc. A. Gölpınarlı)
77. Aijaz, M. K. Maswani, Islam's Contribution to Zoology and Natural History, s. 333 (Islamic Culture, 1938, Vol.XII)
78. Corbin, H., Creative Imagination in the sufism of İbn Arabi, s. 348'/dn. 71.
79. Mevlana, Mesnevi, c. (5-6)/ 2260 (s.564), (terc. A.Gölpınarlı)

SADÎ (1213?-1292)

Biyografisi

Kaleme aldığı Bostan ve Gülistan adlı eserleriyle bir felsefe sistemi kurmamış olmakla birlikte özellikle halkı eğitmek amacıyla söylediği hikmetli sözlerle Doğu Ortaçağının önemli düşünürlerinden biri olan Sadi 1213-1219 yılları arasında doğdu. İlk eğitimini Şiraz'da tamamladıktan sonra, Moğol istilası üzerine 1222-1225 yıllarında Isfahan'a ve oradan da Bağdad'a gitti. Bağdad'ın ünlü Medresesi Nizamiye'de talebeliğini tamamladı. Sadi Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk tarafından kurdurulan bu medresede talebeliğinden sonra hocalık da yaptığını, dersler verip, alıştırmalar yaptırdığını ve kendisine maaş bağlandığını belirtir.[1] Pek çok İslam ülkesini dolaştıktan sonra Şam'a geldi. 1228-1230 yılları arasında Şam'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Bostan adlı eserini Şam'da kaleme almış ve kendisinin bildirdiğine göre (h. 655/m.1257) senesinde iki bayram arasında tamamlamıştır.[2]

Sadi, Şam şehrinde ikamet ettiği Kellâse adlı bir Medrese'den bahseder ve Bostan adlı eserini burada yazdığını bildirir. Sadi'nin söylediğine göre, Şam'daki Beni-Ümeyye Camisi önceleri kilise imiş. Muaviye bu kilisenin yarısını Hıristiyanlardan alarak cami haline getirmiş. Daha sonraları Abdülmelik'in oğlu Velid'de Hıristiyanlara birkaç kilise vererek diğer yarısını almış ve böylece eski kilisenin tamamı cami haline getirilmiş Camiinin tamiri esnasında kullanılacak kirecin yığıldığı alana Kellâse (kireçlik) deniyormuş. Nurüddin Mahmud İbn-i Zengî, (h. 553/m. 1158)'de bu kireçliğe bir medrese yaptırmış. Bina h. 570'te yandığı için Selahaddin'i Eyyubî Şam'da hükümdar olduğunda binanın tekrar yapılmasına emir vermiş. Bu Kellâse adlı Medrese'nin kapılarından biri camiye açılıyormuş ve odaları ancak bir insanın sığabileceği kadar küçükmüş. Avlusunun ortasında da yine Kellâse adlı bir havuzu varmış.[3]

Sadi'nin oğlu ile birlikte Konya'ya geldiği ve bu şehirde çağdaşları olan Mevlâna ve Şemseddin-i Tebrizi ile görüştüğü de rivayet edilir. Aynı rivayete göre Mevlana, Sadi'den bir gazel okumasını rica eder ve duyduğu sözler karşısında duygulanarak 'Tuzsuzdur, Tuzsuzdur' diye garip bir takdir nidası yükseltir. Bunun üzerine ansızın bir gönül kırıklığı duyan Sadi, daha sonra Mevlana'nın 'yani helvadır, helvadı' sözleriyle neşelenir.[4]

Dünyanın pekçok yerinde dolaştığını fakat hemşehrileri olan Şiraz'ın temiz halkı gibi kibirsiz, iyi yürekli insanlar görmediği için dolaştığı yerlerden onlara bir

1. Sadi, Bostan CCIII/s. 261 (Çev. Ilikmet Ilaydın) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1985.
2. Sadi, Bostan, IV/s.11.
3. Sadi, Bostan Önsöz, s. 11
4. Mevlana, Makalât II/s. 192 (Çev. M. Nuri Gençosman) Hür Yay. İst. 1975

armağan olarak Bostan adlı eserini kaleme aldığını belirtir. "...Dünyanın etrafında çok dolaştım. Birçok kimselerle günler geçirdim. Her köşede faydalar buldum, her harmandan bir başak aldım. Lakin Şiraz'in temiz halkı gibi gönülsüz kibirsiz insanlar görmedim. Tanrım o toprağa lûtuf yağmuru yağdırırsın.

Nihayet bu temiz memleketin olgun insanları hakkında duyduğum sevgi, gönlümü Şam'ın ve Rûm'un muhabbetinden ayırdı. O zaman kendi kendime düşündüm:

'Mısır'dan gelenler şeker* getirirler, dostlarına bir armağan verirler' dedim. Ve gezdiğim bahçelerden, dostların yanına eli boş dönmek bana acı geldi. Elimde o şekerden yoksa bile şekerden daha tatlı sözlerim vardı. Bu, halkın ağızla yediği değil, mânadan anlayanların kâğıt üstünde taşıdıkları şekerdi.."[5]

Zamanın adeti üzere kitabını saltanattaki Padişah olan Ebubekir İbn-i Sa'd İbn-i Zengî'ye ithaf eden Sadî, aslında karakterinin padişahları methetmeye hiç de uygun olmadığını, bununla birlikte 'Belâgat topunu çelen Sadi, Ebubekir'in devrinde yaşadı' desinler diye[6] bu kitabı onun namına yazdığını eserinin başında belirtir.

Eserde "on tane terbiye kapısı açtım"[7] diyerek bu bölümleri şöyle sıralar:

Birincisi: Adalet, tedbir; halkı gözetip Tanrıdan korkma.

İkinci Bölüm: İhsan

Üçüncü Bölüm: Sevgi, sarhoşluk ve cezbe. Anlatılan sevgi, sarhoşluk ve cezbe hallerinin sahte aşıkların sevgisiyle bir ilgisi yoktur.

Dördüncü Bölüm: Gönülsüzlük. (Tevazu alçak gönüllülük)

Beşinci Bölüm: Rıza (Razı olmak).

Altıncı Bölüm: Kanaâtkar olanların özellikleri

Yedinci Bölüm: Terbiye âlemi.

Sekizinci Bölüm: Sağlığa şükretmek.

Dokuzuncu Bölüm: Tövbe ve doğru yol.

Onuncu Bölüm: Münacat. (Yakarma, dua).

Verdiği her örnekte, anlattığı her hikayede insanlara ibret alacakları öğütler veren Sadî bu öğütleri ancak öğrenmeye hevesli olacakların alacağının bilincindedir. 'Öğüdü, tesir etmeyeceğini bildiğin bir kimseye verme, ey şaşkın. Elinden dizgini kaçırmış olan zavallıya, "Oğlum, yavaş sür!" demezler.[8]

*) Doğu edebiyatlarında şekerden bahsedilirken genellikle Mısır'ın da adının geçmesi o zamanlarda Mısır şekerlerinin çok ünlü olduğunu göstermektedir.

5. Sadi, Bostan, III/s. 10-11.
6. Sadî, a.g.e, V/s. 13.
7. Sadî, a.g.e., III/s. 11.
8. Sadî, a.g.e., CXXV/s.171.

Eğitim Anlayışı

Anne-baba çocuğunun iyi yetişebilmesi için onu her türlü zorluğa alıştırmalıdır. Küçüklüğünde nazlı olmasına göz yumulan, kaprislerine boyun eğilen evlat büyüyünce hem ana-babasına hem de kendisine kötülük yapar. Anne-baba ne kadar varlıklı olursa olsun mutlaka çocuklarına iyi eğitim vererek iyi birer meslek kazandırmalıdır. 'Karun kadar hazinen bulunsa bile, evladına bir altın bilezik kazandır. Ne bileceksin, belki feleğin dönüşü onu diyar diyar gurbette gezdirecektir.Sen şimdiki varlığına güvenme; bu zenginlik, elinde kalmayabilir. Ama çocuk, bir sanatı elde ettikten sonra, kimsenin önünde ihtiyaçla el açmaz. Keseler dolusu altın, gümüş biter de gene zanaatçının kesesi boş kalmaz.."[9] Çocuğun büyüdüğünde gerçek bir 'adam' sayılabilmesi için anlayışlı ve hüner sahibi biri olarak yetiştirilmelidir.

Çocuk eğitilme sürecinde ana-babasının ve hocalarının sistemli bir çalışma ile kendisine verdikleri zorluklara katlanmazsa hayatı boyunca daha büyük zorluklara katlanmak zorunda kalacaktır. Ancak ana babanın da iyi ahlaklı ve sorumluluk bilinciyle onlara örnek olmaları gerekir.

Daha küçük yaşlarda iyi davranış ve ahlâk sahibi olmayan kimselerle ahbablık eden çocuk büyüyünce de tıpkı onlar gibi olur. Kötü davranışlı kişiler kendileri gibi yanlarında yetişen çocukları da hayatları boyunca mutsuz ederler. 'Kalenderlerle* düşüp kalkan çocuğun babasına söyle: Onun hayrından umudunu kessin; geberip gitmesine acılanmasın. Babasına benzemeyen çocuğun, babasından önce ölmesi daha iyidir.'[10]

Sadî'nin bu görüşünü hatırlatan bir Anadolu özdeyişi vardır. 'Kalırsan el beğensin, ölürsen yer beğensin.' Bu söz çocuğun ölünceye kadar bütün yaşamı boyunca mutlak surette iyi ahlaklı olması gerektiği konusunda ana-babalar tarafından ona verilen bir ihtardır. Bu ihtara göre çocuk sadece içinde yaşadığı insan toplumuna karşı değil, fakat aynı zamanda tabiatın bir varlığı olarak bütün tabiata karşı da olması gerektiği ölçüde iyi davranmalıdır. Daha ergenlik çağana bile gelmeden utanmayı, sakınmayı öğrenemeyen çocuktan Sadî'ye göre artık hayır (iyilik) gelmez. Böyle olan insanlardan da kaçınılması gerekir.[11]

---

9. Sadî, a.g.e., CCXVI/s. 274.

*) Kalender: Eski Bâtınî zümrelerinden Kalenderiliğe mensup kimse. Cemalûddin-i Sâvi'den sonra özellikle göze batmaya başlayan Kalenderilik, daha XI. yüzyılda Anadolu'ya bile yayılmıştı. Alevî olan Kalenderiler sakallarını, bıyıklarını, saçlarını kazıtarak kendi tabirlerince 'çardarb' olurlardı. Çardarb olmak, arızi (ilineksel) şeylerden uzaklaşmak, yani sıfatlardan kurtulup zata ulaşmak (Tanrı'ya) alametiydi. Aynı zamanda bunlar def, kudüm çalarak, bayrak taşıyarak bölük bölük gezerlerdi. Bazı serbest hareketleri, görünüşe kıymet vermedikleri halde sofilerin bile hoşuna gitmezdi. Nitekim Sadî bunlar hakkında iyi fikir beslemiyor, Kalenderlerin ahlâksız, hazıra konucu kimseler olduklarına türlü vesilelerle işaret ediyor. (Sadi, Gülistan, 268; Bostan; Notlar ve Açıklamalar, ccxvıı/dn. 57, s. 440).

10. Sadi, a.g.e., CCXVII/s. 275.

11. Sadi, a.g.e., CCXVII)s. 275.

Kadınlar da Erkekler gibi İyi Eğitilmelidir:

Sadi, mutlu ve dolayısıyla iyi eğitilmiş bir toplumda kadınların da mutlak surette iyi ahlâklı ve iyi eğitilmiş olmaları gerektiğinin bilinciyle kadınlar konusundaki düşüncelerini şöyle belirtir: 'Cahil ve hain kadını alırsan, karı değil, başına belâ almış olursun... Bütün gün kaygı çeksen dahi kucağında bir dert ortağın varken hiç korkma. Evi mamur, karısı dost olanlara Tanrı esirgeyerek bakmıştır. Güzel bir kadın aynı zamanda iffetli olduktan sonra, kocası ona baktıkça kendini cennette bilsin. Kalbi sevgilisiyle bir olan kişi, dünyada gönül dileğine kavuşmuş demektir. Kendisi namuslu, dili tatlı olunca artık kadının güzelliğine çirkinliğine bakma. Güzel huylu kadın güzel kadından daha alımlıdır; çünkü onun sıcakkanlılığı bütün kusurlarını örter. Dev suratlı fakat iyi tabiatlı bir kadın, peri yüzlü fakat çirkin huylu karıdan çok üstündür. Böyle bir kadın, kocası sirke getirse helva gibi yer. Ama suratı sirkeyle sıvanmış olan karı helvayı da yemez. Kocasının iyiliğini isteyen kadın, insanın ruhunu dinlendirir...Eşin fena olursa ya avarelikle dünyayı dolaşırsın, ya da çaresizliğe katlanırsın. Dar pabuç giymekten yalınayak gezmek daha iyidir. Bunun gibi, evde kavga etmektense, yolculuk belâsına katlanmak daha hoştur. Adam, evinde çatık kaş göreceğine, varsın kadının zindanında hapis yatsın. Evinde kötü karısı olan koca için seyahat bayram olur. İçinden kadın sesinin yüksek çıktığı bir eve sevinç kapısını kapamalıdır. İyi huylu güzel kadın bir arkadaştır, bir devlettir. Uygunsuz olan çirkin karıya yol ver..."[12]

Aslında kadınların tabiat itibariyle (şuh, inatçı, buyrukçu)[13] olduklarını söyleyen Sadî ancak aldıkları iyi eğitimle bu doğal eğilimlerini yenebileceklerini belirtir. "Madem ki bir gül seviyorsun, dikenine katlanacaksın[14] diye kadınlara karşı erkeklerin anlayışlı ve sabırlı olmalarını öğütlese de devamlı huysuzluk eden, cahil ve hiçbir işe yaramayan kadınlardan daima uzak durulması gerektiğini de sık sık hatırlatır. Ona göre 'İyi huylarla bezenmiş güzel bir kadın' eğitilmemiş bir cahilden kıyaslanamayacak kadar üstündür.[15]

'Eğer bir sevgili senin gönlüne darlık verirse, gamını dağıtmak için başka dilber bul. Ekşi suratlı bir yâr uğruna, hiç dirliğini bozma. Onun yaktığı ateşi bir başkasının suyuyla söndür. Ama güzellikte benzeri yoksa, ufacık bir gönül üzgünlüğü için onu terketme. Ancak, onsuz da yapabileceğine inandığın bir sevgiliyi gönülden çıkarabilirsin."[16]

12. Sadî, a.g.e., CCXIII/s. 270-272.
13. Sadî, a.g.e., CCXIV/s. 272.
14. Sadî, a.g.e., CCXIV/s. 273.
15. Sadî, a.g.e., CCXVIII/s. 274.
15. Sadî, a.g.e., CIV/s. 153.

'Benzerini bulmak mümkün olmadıkça, birinden yüz çevirmek kendi kendine yazık etmektir.'[17]

Gerçek aşk yüz güzelliğine değil, gönül ve ruh güzelliğine duyulan aşktır.[18] Sadece dış görünüşe kapılan ve onun peşinde koşanlar Sadî'ye göre 'beyinsiz ve ahmak olanlardır.'[19]

Eğitim Sürekli Bir Çaba Gerektirir:

Gerçeği arayan, onun peşine düşen kişiler amaçlarına erişinceye kadar bütün zorluklara katlanır ve araştırmalarını yılmadan sürdürürler.[20] Gerçek bir bilgine rastlayıncaya kadar daha az bilgili kişilerin sohbetlerinde bulunmak, bunlara kayıtsız kalmaktan daha iyidir.[21]

Gerçeğe kavuşmanın yolu uzun süren uğraşlar ve yoksunlukla savaşlardan geçer. 'Çiftçilerin de gönlü ıstırap çeker. Lakin harman meydana çıkınca tatlı uyurlar'[22] Çalışıp çabalanmadan hiç kimse bir makama ulaşamaz. 'Ayağını kımıldatmadığı takdirde, yoksul tıpkı yokluk gibi faydasız bir şey olur. Ziyandan kork, kâra heveslen. Çünkü gayesiz yaşayanlar nasipsiz kalırlar.'[23]

Gerçeği arayan insanın maddî tutkulardan uzak durması kendisini sadece ilim araştırıp bunlar üzerinde düşünmeye vermesi gerekir. 'Ağzın hırsla açık kaldıkça gönül kulağına gayb âleminin (bilinmeyen alemin) sırları girmez. Hakikat süslü bir saraya, heva ve heves de uçan tozlara benzer. İnsanın gözü sağlam da olsa, toz kalkan yerde görmez olur. Bunu bilmiyor musun?'[24]

Doğru bilgiye, gerçeğe ulaşmak isteyen insan öğrendiği her yeni bilgiyle değişir. Nasıl ki 'toprağın altında değişmedikçe sağlam taneden ot bitmez'[25] ise aynı şekilde insanın yetkinleşmesi için de sürekli iyiye, amaca doğru değişmesi gerekir. Amacı öğrenmek olan insan içinde bulunduğu tabiatın bütün varlıklarını, hayret ve hayranlıkla izler. 'Zaten kainatın musikisi susmaz; ama kulak her zaman açık değildir... Cihan musikiyle mestlikle, cezbeyle doludur. Ama körler aynada neyi görürler?... Tatlı seslerle ancak uykuda olanlar uyanır, sarhoşlar değil. Ve seher yelinden gül perişan olur, odun perişan olmaz; çünkü onu baltadan gayrı şey parçalayamaz.'[26]

'Bir lûtufla bir gönül dinlerdirmek, her menzilde bin rekât namaz kılmaktan daha iyidir.'[27]

17. Sadî, a.g.e., CVII/s. 156
18. Sadî, a.g.e., XCVIII/s. 144
19. Sadî, a.g.e., XCVIII/s. 144
20. Sadi, a.g.e., LXXXVIII/s. 132
21. Sadi, a.g.e., LXXXIX/s. 133
22. Sadî, a.g.e., CIII/s.151
23. Sadî, a.g.e., CVI/s. 155
24. Sadî, a.g.e., CXIV/s. 161
25. Sadi, a.g.e, CXXII/s. 168.
26. Sadî, a.g.e., CXXIII/s. 169.
27. Sadî, a.g.e, LXXX/s. 108.

'Elinden hayır (iyilik) gelen bir oruç yiyici, dünyaya tapıp yol orucu tutan kimseden iyidir. Oruç tutmak, bir muhtaca kuşluk ekmeği verebilen insana lâyıktır. Yoksa senin zahmet çekmene ne lüzum var, kendinden kısıp kendin yedikten sonra?

İbadet edeceğim diye halvete çekilen bir cahilin hayalleri nihayet küfürle imanı birbirine karıştırır. Suda da saflık vardır, aynada da. Ama bulunmayan saflığı öbüründen ayırdetmeli.'[28] Sadî'den aktardığımız bu sözler onun çalışıp üretime katkıda bulunmanın, iyi ahlaklı olmanın insan için her ibadetten daha üstün sayılması gerektiği düşüncesinde olduğunu gösterir. 'Çalışmak ibadettir' hadisi de aslında bu gerçeği vurgulamaktadır.

'Adamsan eğer, çalışmaksızın, çabalamaksızın bir makama ulaşacağını aklından çıkar. Ayağını kımıldatmadığı takdirde, yoksul tıpkı yokluk gibi faydasız bir şey olur. Ziyandan kork, kâra heveslen. Çünkü gayesiz yaşayanlar nasipsiz kalırlar.'[29]

İnsanlara alın teriyle çalışıp çabalamayı öğütleyen Sadî çalışmayan insanın değersiz ve faydasız olduğunu belirtir. İnsanın bu dünyadaki amacı bütün gayretiyle daha fazla dost kazanmak yani çevresindekilere sevgiyle yaklaşmak olmalıdır.

Bir insanın dünyada kazanabileceği en büyük zenginlik dostlara sahip olmaktır. 'Altın, bir şey satın almak içindir. Sen dost visalinden (kavuşmasından) daha kıymetli ne alabilirsin?'[30]

Taklitçilik Eleştirisi:

'Taklitle yapılan ibadet sapkınlık olur. Mutluluk, bir yola bilerek gidenlerin hakkıdır'[31] diyen Sadî iman meselesinde bile kuru taklitçilikten uzak durulması gerektiğini söylemektedir. İyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilmek için insanın önce eleştirel bir bakış açısı geliştirmesi görüp öğrendiği herşeye önce bu gözle bakması lâzımdır. Öğrendikleri neticesinde ancak doğru ve en iyi olduğuna inandığı görüşlerin peşinden gitmelidir. Bunun için de pekçok konuda bilgi sahibi olmaya çalışmalı, öğrendiği herhangi bir şeyi en iyi olarak kabul etme kolaycılığına kaçmamalıdır. Herhangi bir konuda karar verebilmek için o konunun çok iyi bilinmesi gerektiğinden bahseden Sadî örneğin müzik ve raks hakkında bilgi sahibi olmayanların bunlar hakkında hüküm verme yetkilerinin de bulunmadığını söyler.[32]

İnsan cehaletin karanlıkları içinde bulunduğu sürece değerli olan ile değersiz olanı ayıramaz. Bilgi yolunda ilerlediği sürece elde ettiği her bilgiyi araştırıp incelemekle pekçok konu hakkında bilgi sahibi olur ve iyi ile kötüyü, değerli ile de-

28. Sadî, a.g.e, LXXI/s. 109.
29. Sadî, a.g.e., CVI/s. 155
30. Sadî, a.g.e., CIV./s. 153
31. Sadî, a.g.e., CCLXI/s. 302
32. Sadî, a.g.e., CXXIII/s. 168

ğersizi ayırdedebilir. 'Ayaktakımı arasındaki meczup şekilli temiz insanlar da tıpkı karanlık yerdeki taşlarla lâl parçasına (değerli taşa) benzerler. Madem ki pakize ruhlu gönül erleri cahillere karışmamışlardır, sen de her cahilin yükünü seve seve çekmelisin ki günün birinde bir gönül erinin cezbeli anına rastlayabilesin.[33]

'Eğer aklın başında ise sahte sofilerden kaçın. Bu adamlar insan kılığında şeytanlardır. İnsan hemen etten, kemikten olamaz. Fakat bir şeklin içinde de mâna denilen ruh yoktur. Nitekim sultan her kôleyi satın almaz ve her eski püskünün (sofilerin giydiği murakka denilen hırka) altında diri bir gönül bulunmaz. Eğer bütün çiy taneleri inci olsaydı, çarşı katır boncuğu gibi inci dolardı.'[34] Gerçek bilge olan kişiler cambazların yaptıkları gibi tahta ayaklarla dolaşmazlar. 'Çünkü tahtadan yapılmış ayak yerinden mutlaka oynar.'[35]

İnsanların dış görünüşlerine göre değerlendirilmesinin yanlış olacağını vurgulayan Sadî bu anlamda hoşgörüsünü de belirtmiş olmaktadır; 'Kimi Kâbe kapısının halkasına yapışır, kimi meyhanede sarhoş olur düşer. Fakat Tanrı, o sarhoşu kabul ettiği takdirde buna kim mâni olabilir? Ötekini kovarsa kim yerine getirebilir? Ne Kâbe'deki kendi amellerine (yapıp-etmelerine, ibadetine) güvenebilir, ne de sarhoşun yüzüne tövbe kapısı kapanır..."[36]

Devlet Anlayışı

Yöneticilerin geliş geçici, siyaset ile ilgili ahlâk görüşlerinin de kalıcı olduğunu belirterek hükümdarların bu ahlak görüşlerine uygun davranmaları gerektiğini ve onların gerçeği tanıyan kişiler olarak halkı korumak zorunda bulunduklarını söyler. Halkın huzur içinde yaşaması için yöneticinin adaletli ve merhametli olması lazımdır.

Sadî, devleti iyi ve adaletli yönetmesiyle ünlü Nûşîrevan'ı örnek bir hükümdar olarak görür. Sasanîlerin yirminci hükümdarı olan Nûşirevan, 'Kisrâ lâkabıyla tanınmıştır. Yaptığı fetihlerle topraklarını genişletmiş, adaleti ile ün kazandığı için Peygamber onun dervinde dünyaya gelmekle iftihar etmiştir.[37] İran edebiyatında kendisiyle ilgili pekçok hikaye anlatılan Nuşirevan'ın kendisi kadar ünlü bir veziri vardır. Bu ünlü ve bilge vezirin adı Büzürdür (Büzûrchmihr) ki Hint ve Doğu bilgeliğinin en önemli ilk eserlerinden biri sayılan Kelile ve Dimne'yi Sankritçeden Pehlevi (Fars) diline çevirmiştir. Bu eseri daha sonra materyalist düşünceleriyle ünlü İbn el-Mukaffa Farsçadan Arapçaya çevirmiştir. Eserin asıl önemli bölümü olan girişinde Tabib ve bilge Büzûrcmihr, Hindistan'a giderek getirdiği ve tercü-

33. Sadî, a.g.e., LXXXIX/ s. 132-133
34. Sadî, a.g.e., CI/s. 149
35. Sadî, a.g.e., CI/s. 149
36. Sadî, a.g.e., CXXXI/ s.177.
37. Sadî, Bostan, V/76

me ettiği bu esere daha sonraları Gazzali'yi de etkileyecek olan düşüncelerini aktarmıştır. Bu görüşe göre her insan kendi ana babasının dininde dünyaya gelir. Ancak sadece ana-babasının din ve inanışında olmak aslında körü körüne bir taklitçilikten ve gelenekten ibarettir. Asıl önemli ve doğru olan inanç eleştiri süzgecinden geçirilip daha sonra akıl ile kabul edilen inançtır. Büzürchmihr gibi rastyonalist bir bilgeyi himayesine alan ve ona sarayında yer veren Nûşirevan 48 yıl saltanat sürerek 579. yılında vefat eder. Yerine geçen oğlu Hörmüz babası kadar iyi hükümdar olamadığı için Behram-ı Çûbin adlı kumandanı kendisine isyan etmiş ve 11 yıl saltanattan sonra tahtından indirilmiştir.

Sadî örnek alınacak bir hükümdar olarak gösterdiği Nûşirevan'ın oğluna yazdığı bir vasiyeti hükümdarlar tarafından ibret alınması için aktarır:

"...Oğlum, kendi rahatınla meşgul olma da yoksulların gönlünü gözet. Kendi rahatını düşünmekle kalırsan, senin ülkende kimse rahat etmez. Çoban uyumuş, kurt da sürüde: Bu hal akıllı kimselerin beğeneceği şey değil.

Muhtaç olan yoksulları koru; zira padişah halkın sayesinde taç taşımaktadır. Zaten halk köke benzer, sultan ağaca... ve ağaç, kökünden kuvvet alır, evladım. Şu halde halkın kalbini yaralamamaya gayret et; yoksa kendi kökünü kazmış olursun... Hükümdarından halkının sıkıldığını gördüğün bir ülkede ferah arama. Memleket halkının kalbini harap eden padişah, memleketinin bayındır halini ancak düşünde görür. Haraplıkla kötü şöhret zulümden gelir ve bu sözün gerçeğine ileri görüşlü kimseler varır.

Halkı zulüm içinde öldürmek doğru değildir. Çünkü o, saltanatın sığınacağı ve dayanağıdır. Köylüye kendin için riayet etmelisin: Gönlü hoş edilen bir işçi daha çok iş yapar. Nihayet, kendisinden fazlasıyle iyilik gördüğün kimseye fenalık etmek insanlık değildir..."[38]

Sadî'nin bütün yöneticilere örnek olsun diye sunduğu bu alıntıyla da gösterildiği üzere geleneksel olarak halk daima sürüye, yönetici de çoban'a benzetilmektedir. Ancak Sadî'nin de vurguladığı gibi her ne kadar çoban mevkiinde olan yönetici, sürü denen halkın başında da olsa aslında onun görevi sadece halka hizmet etmektir. 'Koyun çoban için değildir, bilakis çoban onun hizmeti içindir.' Sadî'nin bu benzetmesi halkı 'sürü' olarak kabul eden eski mutlak idarelerin, despotizmine karşı söylenmiş bir semboldür. Çobanlık akılla, düşünceyle olur ve sürüsünü korur. "Bir memlekette padişahın tedbiri çobanınkinden az olursa, o tahtın, o saltanatın sarsılmasından korkulur."[39]

Adaletsiz davranan bir hükümdar kötü temel atan bir kişi gibi olduğu için kendi saltanatını yıkar. Adaletsizliğin hüküm sürdüğü bir memlekette zalimler

38. Sadi, Bostan X/s. 20-21
39. Sadi, a.g.e., XVIII, s. 42

çoğalır. '...Zalimi mal cezasıyla bırakma; onun kökünü dibinden kazmak gerekir. Zulmü seven âmil (vergi işlerine bakan kimse veya mülkiye amiri, hakim)'e tahammül etme. Madem ki semirmiştir, derisini yüzmek gerekir. Nitekim kurdun kafasını da halkın koyunlarını paraladıktan sonra değil, önceden kesmek gerekir."[40]

Kötülerin kendilerine tahammül edildikçe kötülüklerinin daha çok artacağını söyleyen Sadi şu güzel vecizeyle düşüncelerini dile getirir: "...Temeli sağlam olmayan bir binayı yükseltme. Şayet yükseltirsen ondan kork"[41]

'Kötü düşünceliye mevki ve fırsat verme'[42] diyen Sadî'ye göre yönetimde olan hükümdar adaleti yanında güzel ahlâklı da olmalıdır. Ne çok sert ne de çok yumuşak davranmalıdır. Bu yüzden herhangi kötü bir suç işlemiş kişilere hemen en sert cezaları vermeden önce öğüt, hapis gibi cezalar verilmeli ancak bunlar düzelmesine yetmiyorsa 'kötü bir ağaç gibi kökü kazılmalı' diyen Sadî her zaman toplumun huzurunu ön plana çıkarmaktadır.

Padişah halkı iyi yönetebilmek için vezirlerini ve yardımcılarını bilgi ve ahlak sahibi olan kişilerden seçmelidir. Ortaçağ İslam dünyasında memleket memleket dolaşarak görgü ve bilgisini arttıran, maddeden ziyade maneviyata önem veren ahlak sahibi bilge kişilere 'derviş' denirdi. Sadî'nin iyi devlet yönetimi ile ilgili düşüncelerinde padişahların bu tür dervişlere hürmet etmesi geleneksel bir tavır olarak gösterilir.

Padişah aşırı lüksüyle halktan vergi olarak topladığı paraları çar-çur etmemeli, azla yetinmesini bilen, sabredebilen alçak gönüllüğüyle yükselen biri olmalıdır. Sadî, buyruk, akıl, fikir ve büyüklük sahibi olan bir padişahın küçük şeylerle ilgilenmeyeceğini ve hoşgörü sahibi olacağını söyler. Ona göre: "Tahammülden (sabır) yana boş, fakat gururla dolu olan bir başa padişahlık tacı haramdır."[43]

Davranışlarıyla halka zarar verecek olan kişilere Sadi'nin görüşüyle asla insaf etmemek gerekir. Halkın güvenliğinden sorumlu olan memurlar, hırsızlara ve kötülere göz yumarlarsa herkesin rahatı bozulur. 'Herkes ihsana layık olamaz. Bazısına mal vermek gerek, bazısının da kulağını bükmek.'[44]

Özü (mayası) bozuk olan insandan iyilik değil daima kötülük geleceğini söyleyen Sadî, bu gibi kişilerin daha başkalarına zarar vermeden engellenmeleri gerektiğini söyler. 'Kötü düşünceliye mevki ve fırsat verme'[45] Yasa koyucu iyi yasalar çıkartmadığı zaman bundan herkes kötü bir şekilde etkilenir. Devletin idare

40. Sadî, a.g.e., XI/s. 23
41. Sadî, a.g.e., XCV/s. 140
42. Sadî, a.g.e., XCV/s. 141
43. Sadî, a.g.e., XIV/s. 37.
44. Sadî, a.g.e., XCIV, s. 140
45. Sadî, a.g.e., XCV, s. 141

mekanizmasında bulunan memurlar görevlerini kötüye kullandıkları ve emirleri altındakilere haksız davranışlarda bulundukları takdirde onların görevlerine son verilmelidir. 'Diken bitiren kökü çıkar at; meyve veren ağacı besle. Ve yücelik Payesini öyle bir kimseye ver ki küçüklere kafa tutmasın. Zulmü adet edinenlerin başını yele ver. Zalim tabiatlılara zulmetmek haktır, adalettir. Bütün halkın dağlanmasından, bir kişinin ateşte olması daha iyidir.'[46]

46. Sadî, a.g.e., XCIII, s. 138-139

YUNUS EMRE (1240-1320-1321)

Biyografisi

XIII. üncü yüzyılın ikinci yarısında yaşayan büyük Türk Düşünürü Yunus Emre Selçuklular Devletinin son zamanlarında ve Osman Gazi döneminde yaşamıştır. Çağdaşları arasında Mevlana, Ahmed Eflaki, Sadreddin Konevi gibi düşünürler bulunmaktadır. Şiirlerinden Mevlana ile görüştüğü anlaşılmaktadır.

Büyük bir mutasavvıf şair olan Yunus Emre, İslam tasavvufunun inceliklerini sade bir dille, derinlemesine ve hiçbir kalıp içerisine düşmeden ele almıştır. Yunus Emre'nin bütün hayatı hakkında elimizde yeterli bilgiler ne yazık ki mevcut değildir. Sarıköylü veya Karamanlı olduğu söylenir. Halk tarafından büyük bir sevgiyle anılan Yunus Emre için bugün Anadolu'nun on ayrı yerinde mezarı (daha doğrusu makamı) olduğu ileri sürülür. Bazı tarihi kaynaklara göre mezarının Sarıköy'de olduğu kabul edilmektedir.

Yunus Emre, Taptuk Emre adlı bir şeyhin yanında, tekkelerde yaşamış ve halk tarafından veli olarak anılmıştır.

İyi bir eğitim gördüğü anlaşılan Yunus Emre'nin Arapça ve Farsça'yı bildiği ve devrinin bütün ilimlerini bildiği şiirlerinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

Felsefe Öğretisi

İnsana çok değer veren, bütün insanlara aynı göz ile bakan Yunus Emre, hayat ve ölümü, evreni, varlık ve yokluk ikilemini dile getirmiştir.

Eski Anadolu Türkçesi ile son derece canlı, samimi ve sıcak bir üslup ile yazdığı Risalet-ün-Nushiyye ve Divan adlı eserlerini 1308 yılında yazmıştır. İçinde yaşadığı Türk halkının bütün duygu, düşünce ve heyecanlarını büyük bir iç zenginliğiyle yazan, bizden biri olan Yunus Emre, gezdiği Anadolu'nun pekçok yerinde halkı ve onların yaşamını, dertlerini yakından görmüş ve yansıtmıştır. Özellikle devrinin en büyük kültür merkezlerinden biri olan Konya'da uzun süre bulunmuş ve büyük bir ihtimalle de eğitimini bu şehirde tamamlamıştır.

Eserlerini halk dilinde ve manzum olarak yazması Yunus Emre'nin sadece edebiyatçılar tarafından incelenmesini gerektirmeyeceği gibi böyle bir sınırlama bu büyük düşünür ve hümanistin içine sığmayacağı bir kısıtlama anlamına gelir. Kaldı ki eserlerini manzum olarak dile getiren İlkçağ'dan günümüze pekçok düşünür ve filozof zaten asırlardır felsefenin bünyesinde felsefe tarihlerinde işlenegelmektedir.

Yunus Emre'nin devrinde olduğu gibi günümüz Anadolusu'nda da hala halk arasında sazıyla veya sözleriyle manzumeler meydana getirenlere 'âşık' adı verilir. Yunus Emre kendisine 'âşık' diyenlere;

"Yunus'a âşık diyüben zinhar özenip gelmegil
Çok bezrigan peşman olur varıcağız uzun yola"[1]

sözleriyle aslında anlatacaklarının çok uzun ve derin olduğunu; yani insanlara pekçok konuda önderlik ve eğitmenlik yapmak istediğini hatırlatmaktadır.

Din Anlayışı

Hakikatı bilmenin şerh ve yorumlarla olmayacağını, hakikatın bir deniz ve dinin (şeriatın) bu denizde bir gemi gibi olduğunu ve gerçeği anlamak için bu şeriat gemisinden inip hakikat denizine dalmak gerektiğini bildiren Yunus Emre insanın aklına verdiği önemi anlatmak ister;

"Hakikat'ın ma'nisinin (anlamını) şerhile (yorumla) bilmediler
Erenler bu dirliği riya dirilmediler
Hakikat bir denizdir şeriat anun gemisi
Çoklar gemiden çıkup denize talmadılar.
Dört kitabı şerh iden asîdir hakikatde
Zira tefsir okuyup manisini (anlamını) bilmediler.[2]

Cahil olan insanın gerçek bir dindar olamayacağını belirten Yunus Emre 'ışıksız' dediği bilgisizleri son derece eleştirir;

Işksuzlara virme öğüt öğüdünden alur değül,
Işksuz âdem hayvan olur hayvan öğüt bilir değül
Kara taşa su koyarsan elli yıl usladırısan
Heman taşgine bayağı hünerli taş olur değül.
Yunus olma cahûllerden ırak olma ehillerden
Cahil ne var mü'minise câhıllıkdan kalur değül"[3]

Cehalet Eleştirisi

Yunus Emre kendi zamanındaki kargaşalıkların önemli bir kısmının da halkı din istismarı ile kandıran ve cahil halkın davranışlarındaki tutarsızlıklardan kaynaklandığını dile getirir:

Müsülmanlar zamâne yatlu oldu (kötü oldu).
Helâl yinmez haram kuymetlü oldı.

Okuyan Kur'an'a kulak tutulmaz
Şeytanlar semirdi kuvvetlü oldu.

1. Yunus Emre Divanı, s. 2, (Hazırlayan, Faruk Timurtaş), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1980.
2. Yunus Emre Divanı, s. 25.
3. Yunus Emre Divanı, s. 85.

Haramile hamir (şarap) tatdı cihanı
Fesad işler iden hürmetlü oldu.

Kime kim Tanrıdan haber virürsen
Kakır (öfkeli) başın salar huccetlü oldı.

Şagird üstadıla arbede kılur
Oğul atayıla izzetli oldu.
Fakirler miskinlikten çekdi elin
Gönüller yıkuban heybetlü oldu.

Peygamber yirine geçen hocalar
Bu halkın başına zahmetli oldı.

Dutulmaz oldu Peygamber hadisi
Halâyık (insan, yaratık) cümle Hak (doğru, gerçek)'dan utlu (utanır) oldı.[4]

4. Yunus Emre Divanı, s. 214.

ALBERTUS MAGNUS (1193-1280)

Biyografisi

Ortaçağın en büyük filozof ve Tanrı bilimcisi olan Albertus Magnus (:Büyük Albert), Alman Bolstadt Kontları soyundandır. Almanya Laungen'de 1193'te doğdu. Padua Okulunda felsefe ve tıp dersleri aldı. Aristoteles'i ve İslam filozoflarını inceledi. 1222'de Dominiken Tarikatına girdikten sonra 1223'te teoloji çalışması için Cologne'ye gönderildi. 1228'den 1240'a kadar Cologne ve diğer Alman şehirlerinde teoloji dersleri verdi. 1242'den 1248'e kadar Paris'teydi ve teoloji çalışarak dersler verdi. St. Thomas'a 1248'den 1260'a kadar konferanslar verdiği Colegne'de ders verdiği muhakkaktır. Ratisben Piskoposuna 2 yıl (1260-1262) hizmet ettikten sonra hayatını öğretmeye, yazmaya, ilmi araştırmalara ve diplomatik misyonluk yapmaya vakfetti. Cologne'de 1280'de öldü.[1]

Zamanında herkesi kendisine o kadar hayran bırakmıştı ki, onun büyücü olduğunu söyleyenler de vardı. Albertus Magnus, Hıristiyan azizlerinden (:Saint) kabul edilir. 1931'de Kilisede kendisine "Doktorluk" payesi verilmiştir.[2]

Eserleri: Albertus Magnus'un otuzsekiz volümden meydana gelen eseri vardır. Bu çalışmaların toplamı üzerinde yapılacak çalışmalar onun zamanında niçin büyük bir hayranlık kazandığını ortaya çıkarır. Bu çalışmalar bir akıllı devin çalışmalarıdır ve bu dev; teolojinin hemen bütün alanlarında, felsefe ve zamanının ilmi konuları ile ilgilenmiştir. Felsefe ve Tanrıbilim (:Teoloji) yanında fizik, kimya, astronomi, tarih ve diğer beşeri ilimlerle ilgilendi. Aristoteles'in büyük etkisi altında kaldı. Eserlerinden; Farabi, İbn Sina, Gazzali, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarından alınmış pek çok alıntıya rastlanır.

Eserleri şu başlıklar altında toplanmıştır:

1) Summa de Creaturis (:Yaratılış hakkında Külliyat); (1236-1243):5 bölüm halindedir:
   a) De Quattuer Coaeris
   b) De Homine (:İnsan hakkında)
   c) De Bone (:İyi hakkında)
   d) De Sacramentis (:Sır hakkında)
   e) De Resurrectione (Yeniden Diriliş hakkında)
2) Commantary on the Sentences (Hükümler, Cümleler hakkında yorum) (1243-1249)
3) Commantaries on the works of Dionysius (Dionysius Çalışmaları hakkında Yorumlar.) (1247-1256)

1. Maurer, A., Medieval Philosopluy, s. 154
2. Maurer, A., Medieval Philosopluy, s. 403

4) Commantaries on Aristotles logical works, the Metaphysics, Physics, De Anima (Aristotales'in mantık çalışmaları, Metafizik, Fizik, Ruh Hakkında (De Anima) üzerine yorumlar) (1256-1257). Albertus Magnus Aristotales'in mantık alıntısını Johannes Hispanus'tan yapmıştır.
5) De Unitate Intellectus Contra Averroem (İbn Rüşd'e Karşı Aklın Birliği Üzerine) (1256-1257)
6) De Intellectu et Intelligibili (Akıl ve Anlaşılabilir Hakkında) (1258)
7) Summa Theologiae (Tanrı bilim Külliyatı) (1270-1280)[3]

Ortaçağ profesörlerinin sosyal pozisyonları zamanımızdakilerden daha farklıydı. Dinsel konular ve kanunlarla ilgilenen pekçok teolog ve hoca, kiliselerde piskoposluk ve kardinallik gibi yüksek makamlara ulaşabiliyorlardı. Bu yüksek pozisyona ulaşan teolog ve alim denen felsefeciler aynı zamanda düzenli olarak üniversite hocalarıydı da St. Thomas Aquinas ve Boneventura gibi Albertus Magnus da böyle üniversite hocalarından biri ve en ünlülerindendi.[4]

Felsefe Öğretisi

Albertus Magnus'un çalışmalarında insan aklının gelişmesi ve Hıristiyan düşüncesinin derinliğine araştırılması büyük önem taşır. Anlayamadığı konularda asla fikir yürütmek istemeyen Albertus Magnus, Aristoteles'in eserlerini Yunanca tercümelerden kavramanın zorluğuna dikkati çekmiş ve bu eserleri İslam filozoflarının yorumlarıyla birlikte etüd etmiştir. Albertus Magnus'un felsefi çalışmalarının en önemli sonucu, felsefenin iman ve teolojiden farklı olduğunu göstermesidir. Bunlar arasındaki farkı sadece bunların ayrı ayrı tariflerini teorik olarak vermek suretiyle değil, aynı zamanda kendisinden önce gelenlerden çok daha açık bir biçimde göstermiştir. Albertus Magnus İbn Rüşd seleflerini anlayamadıkları konularda fikir yürütmekle suçlar, ona göre; sebep ve felsefe St. Anselm, Abelard ve Scotus Erigena doktrinlerine girmiş fakat bu düşünürler sebep sahasının limitlerini her zaman idrak edememişlerdir. Teolog olarak bu kişiler anlamak yerine iman edip inanmışlardır; fakat bunlar inandıkları her şeyi anlıyormuş gibi davranmışlardır. Mesela St. Anselm; Üçlü Birlik (:Trinity) ve ruh göçü (İnkarnation) konularını izah edebildiğini düşünse de tam olarak anlayamamıştır.[5]

Biz Albertus Magnus'la felsefeyi teolojiden daha (:açık) bir bilim dalı olarak görüyoruz. St. Thomas da bu konuda önemli bir rol oynamıştır fakat bu yolu ona Albertus Magnus döşemiştir.

Roger Bacon Grek ve Arap ilmi literatüründen özellikle matematik ve optik alanlarında faydalanırken, Albertus Magnus daha ziyade Aristoteles'in biyolojik

3. Steincshneider; Die Europaischen Übersetzungen, s. 45
4. Haskins: The Rise of Universities, s. 68.
5. Armand, A. Maurer; Medieval Philosophy, s. 154.

çalışmalarıyla ilgilenmiştir. O Aristoteles'in söylediği herşeyi öğrenmiş ve kendi araştırmaları ve deneyimleri ile de daha ilerilere gitmiştir. E. Meyer'in belirttiğine göre Albertus Magnus botanik konusunda Aristoteles ile onaltıncı yüzyıl arasındaki periodun tek temsilcisidir". (E. Meyer;; Geschicte der Botanik, 9-84)[6]

De Plantis (:Bitkiler Hakkında) adlı kitabında, kendi deneyimleri ile incelediği Almanyadaki bitkileri tarif eder. De Animalibus (:Hayvanlar Hakkında) adlı eseri, gayretli gözlemleriyle incelediği memeli hayvanları, balık, kuşlar ve böcekleri ihtiva eder. Bu eserinde ayrıca İslam sultanının 11. Frederic'e hediye ettiği Ortaçağ Avrupasında ilk defa gözüken zürafalardan, o zamanlar fazla seyahat etmeyen Almanları hayrete düşüren ve daha sonraları da Alplerde taşımacılıkta kullanılan develerden, maymunlarla leoparlardan bahseder. Doğal-fizik bilimlerdeki metodu gerçekten ilk defa kendi gözlemlerine, ancak daha sonra başkalarının araştırmalarına dayanır. (De Animalibus, s. 141 7)[7]

Albertus Magnus felsefede; St. Thomas'ın yaratıcılığını ve orijinalitesini gösteremez. Aristoteles'in felsefesi ile İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Gabirel ve Maimonides felsefelerini iyi tanır. Onun felsefi yorumlarında Aristoteles en baş sırayı almakla beraber, genellikle Aristoteles'i İbn Sina ve İbn Rüşd'ün gözleriyle görür.[8]

Albertus Magnus insan ruhu ile bilgi hakkındaki görüşlerinde Aristoteles ve Platon'un başarılı bir harmonisini meydana getirir. Platon ruhu; insan bedenini hareket ettiren spritüal bir substans (öz) olarak tarif ederken, Aristoteles ruhu bir form ve bedenin mükemmeliği olarak tarif eder. Albertus Magnus; bu tarifleri eğer doğru anladıysa tekzib etmemiştir.[9] İbn Sina'nın hemen fark ettiği ve işaret ettiği üzere Aristoteles ve Platon ruhu sadece iki farklı görünüşte takdim etmişlerdi. Platon ruhu kendi içinde, bedenden ayrılabilir bir subtans (öz, cevher) olarak tarif etmiş, Aristoteles ise ruhu onun bedene dıştan, harici ilgisi açısından tarif etmiştir. "Ruhu kendi içinde nazarı dikkate alarak" Albertus Magnus şu neticeye varır: "Biz Platon ile hemfikiriz; bedeni canlandıran bir form olarak nazarı dikkate alarak" da Aristoteles ile hemfikiriz demiştir." (Summa Theol., 1169, ad. 2; vol. 33, p. 16)[10]

Albertus Magnus İbn Sina'yı takip ederek ruhun bedende, tıpkı bir gemicinin gemisinde olduğu gibi mevcut bulunduğunu kabul eder. Her ne kadar ruh ve beden iki ayrı cevher olsa da Albertus Magnus aynı zamanda keskin bir dualizmden ve ısrardan kaçınır; ruh bedenle birlikte cevheri bir beraberlik tanzim eden bedenin substansiyel (:cevheri) formudur. Ruhun ve bedenin substansiyel (:cevheri) beraberliğinin sebebi, ruhun bedeni canlandırmak için tabii meylidir. Ruhta bedene varlık ve hayat vermek için doğal bir istidat vardır. Ruh olmaksızın beden; ölü

6. Armand, A. Maurer, Medieval Philosohhy, s. 155/dn.3.
7. Haskins, C. Homer, Studies in the History of Medieval Science, s. 255/dn. 72.
8. Armand, A. Maurer; Medieval Philosophy, s. 156.
9. Armand, A. Maurer; Medieval Philosohpy, s. 156
10. Armand, A. Maurer; Medieval Philosohpy, s. 156/dn. 6.

adamdan farklı gerçek bir organik beden olamaz. Bu münasebetle ruh bir melekten farklıdır, zira meleğin bir bedene haber vermek için doğal bir meyli yoktur. Hatta öldükten sonra bile ruh bedene olan doğal meylini muhafaza eder ve beden ruh olmadan, -ruhsuz- mükemmel mutluluğa kavuşamaz. (Summa Theol, 11, 2,9., vol.32, pp.140-141)[11]

Her ne kadar ruhun bedenle akrabalığı olsa da, Albertus Magnus bu akrabalığı (ilişkisini) ruhun cevheri için de düşünmez. Onun (:ruhun) varlığında, ruh bedensiz bir cevher, kendi kendisiyle bütünleşmiş ve maddeden bağımsızdır. Gerçekten bu ruhun temelde bir akıl olduğunu açıklar. Ruh, bedensel organları talim ettiren (harekete geçiren) bir güce sahiptir ve bu yüzden beden üzerine bağımlıdır, fakat bu akıl için geçerli değildir. Akıl esas olarak maddeden ayrılır. Bütün akli ruh, varlıkta bedenden netice itibariyle müstakil olmalıdır. Ruhi cevher, doğal güçler tarafından meydana getirilmez, Tanrı'nın özel bir yaratmasıdır, madde ihtiva etmez. Ruh, Albertus Magnus'un tam olarak tarifini verdiği üzere iki akli güç ihtiva eder: Ruhun pasif ve alan kısmı (Qued est), bilgiyi almaya muktedirdir. Ruhun aktif kısmı (que est), bilgiyi aktif olarak ihtiva eder. Her individual ruh kendi mümkün ve aktif aklına sahiptir; İbn Rüşd'ün düşündüğü gibi bütün insanlar için bir tek akıl yoktur.[12]

Albertus Magnus, Peripatetizmin bütün önemli konularında İbn Sina yanında İbn Rüşd'e de bağımlıydı. İbn Rüşd'ü her konuda suskun olarak veya kuvvetle karşı çıkarak da olsa lüzumundan fazla beyan etmiştir. Mantık ve metafizik konularında her iki filozofun fikirleri uyum içindedir, Yeni Platonculuk ve ayrılmış psikoloji prensiplerini takip ederler.[13]

İbn Rüşd, Yeni Platoncu bakış açısından Aleksander von Aphhrodisias'ı sonuçta, çeşitli Arap ve İslam veçheleriyle takip eder. İbn Rüşd bağlamında asıl mesele, Aristoteles'in De Anima (:Ruh Hakkında) adlı eserinin üçüncü kitabının beşinci bölümündeki soruların tefsir edilmesiydi. İbn Rüşd, Aleksander von Aphrodisias'ın yorumunda çözülemez bir karşıtlık olduğunu saptar. Themistius'un yanında Theophrast'ın fragmentlerinde aktif ve kazanılmış akıl müzakereleri arasındaki bir bağlantıda, bir ilham göze çarpar. Bunun yanında İbn Rüşd fazla olarak bu soru üzerinde birbirinden bağımsız iki soru beyan eder; yani a) Acaba bizdeki akıl, umumiyet itibariyle tanımada biraz soyut mudur?; yoksa b) Vücutta ayrılmaz akıl biraz soyutları yakalamaya muktedir midir, muktedir değil midir? Sonuncu soruya göre potansiyel akıl maddeden ayrılan formu açıkça tanır.[14]

---

11. Armand, A. Maurer; Medieval Philosohpy, s. 157/dn. 8.
12. Armand, A. Maurer; Medieval Philosohpy, s. 157-158.
13. Josef Bach: Albertus Magnus, s. 132/dn 3:
14. Albertus de an 1, 11, tr.ll, c. 18.T.lll,p. 153b; "Et placet nobis hec multum dictum Averrois in quaestionis Theophrasti solutinene, qui quaesivit qualiter difference potentiae materiae et potentia intellectus posibilis: et dixit qued necesse est alia esse principia rerum corperearum et incerparearum."; Josef Mach; Albertus Magnus; s. 132-133.

Albertus Magnus, küllinin (tümelin) Farabi tarafından yapılan tarifini alıntı olarak vermiştir. Farabi: "Külli (tümel) çokta bulunan ve çok olanda tasdik edilendir" der. (:Unum de multis et in mutis). Çıkarım şudur: Küllinin çoktan ayrı varlığı yoktur. (:non habet esse seperatum a multis) Bu gerçek Albertus Magnus ve onun öğrencisi St. Thomas'ın Farabi'nin yazılarını bildiklerini şüphe götürmezcesine ispat ediyor.[15]

Farabi ve İbn Sina tarafından savunulan dünyanın ve maddenin ebediliği ve ezeliliği fikri "creatio mundi ex nihilo" (:Yoktan yaratılış) öğretisi İbn Rüşd ve Maimonides tarafından reddedilmiştir. St. Thomas, dünyanın yoktan yaratıldığı nazariyesini bu sonrakilerden ödünç almıştır.[16] R. Hammond, Moses Maimonides'i Arap filozoflarından sayar.[17] Farabi'ye göre Tanrı'nın bilgisi felsefenin konusudur ve insanın ödevi, insanca mümkün olduğu kadar Tanrı'ya benzemeye gayret etmektedir.[18]

Albertus Magnus; Summa theol. par. XVIII, pag. 381b)de şöyle demektedir:

Albertus Magnus: "...Adeptus autom intellectus dicit Alpharabius est quem adipiacitur intellectus noster possibilis ex luce intelligentine irradiantis super omnia intelligibilis, et agentis intelligilitatem in eis sicut lux in clooribis agit visibilitatem..." (:Farabi'nin söylediği gibi kazanılmış akıl, anlaşılır olan herşey üzerine ışıyan ve ışığın renklerde görünürlük sağladığı gibi onlar da anlaşılırlık sağlayan idrakin ışığından çıkan bizim mümkün aklımızdır.)[19]

Farabi de aynı şekilde "kazanılmış akıl adeta fiilliyattaki bir akıl şeklidir, fiiliyattaki akıl ise adeta maddedir ve kazanılmış akla tabii kılınmıştır" demektedir.[20]

Albertus Magnus Aristoteles'in Latince versiyonlarını yazan Augustinus, Boethius, Cassioder-Isidor von Sevilla, Alquin Fredegisus, Wilhelm von Champeaux, Roscelin, Abelard, Gilbert gibi yazarlardan ve düşünürlerden de faydalanmıştır. Bunların yanında Roger Bacon (1214-1264) Maimonides ve Sigierius von Branbant (Siger de Brabant)'tan da büyük ölçüde isitfade etmiştir. De Anima Intellectiva adlı eser Arapların etkisi altında yazılmıştır.[21]

Aristotelik ontolojide en yüksek ve en son metafizik nosyon olan "safi akıl" (:actus purus) teologların dünya görüşünün temelidir.[22]

---

15. Hammond, R., The Philosophy of Alfarabi, s. 11.
16. Hammond, R., The Philosophy of Alfarabi, s. 11
17. Hammond, R., The Philosophy of Alfarabi, s. 32
18. Hammand, R., The Philosophy of Alfarabi, s. 19, (Alfarabi, What Must Precede the Study of Philosophy?)
19. Munk, S., Melanges de Philosophie cuive et Arabe, s. 346.
20. Munk, S., a.g.e., s. 346/dn.1.
21. Bach, Josef, Des Albertus Magnus, Verhaltniss zu der Erkentnisslehre von Griechen, Lateiner, Araber und Juden, s. 180.
22. Bach, Josef, Des Albertus Magnus Verhaltniss zu der Erkenntnisslehre von Griechen, Lateiner, Araber und Juden, s. 145.

Skolatisizmin kurucusu Albertus Magnus, İslam filozoflarının üstünlüğünü kabul ederek şunları söyler: "...Nos auten dissetimus in paucis ab Averree... His dueobus suppesitis, accipimus alin due ab Alfarabio... In cause autom quam inducumosu et mode, cenvenimus in tote cum Averre et Avempace in Parte cum Alfarabie... Sed isti absque dubie, numquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt..." (:mamafih biz birkaç noktada İbn Rüşd'le aynı kanatte değiliz... Bu ikisi varsayılınca diğer iki şeyi Farabi'den alıyoruz... Öne sürdüğümüz sebepte ve tarzda İbn Rüşd'le ve İbn Bacce ile tam olarak aynı kanaati taşıyoruz. Farabi ile ise kısmen aynı kanaati taşıyoruz. Fakat şühesiz onlar Aristotoles'in kastettiği anlamı hiçbir zaman iyi şekilde anlamamışlardır..)[23]

23. Palacios, M. A., İslam and the Divine Comedy, (Ing. terc. H. Sutherland), s. 257/258/dn.l.

SAİNT THOMAS AQUİNAS (1225-1274)

Biyografisi

1225 yılı başlarında Magna Carta'dan 10 yıl sonra Roma ile Napoli arasındaki Aquina Kasabası'na bağlı Roccasecca Şatosu'nda doğan Thomas Aquinas, Ortaçağın en büyük İtalyan Tanrı bilimcisi ve filozofu olarak kabul edilir. Aquinom Kontu'nun oğlu[1] olan Thomas Aquinas'ın ailesi muhtemelen Lombard orjinliydi ve söylendiğine göre hizmet veya evlilik yoluyla Hohenstaufens Sülalesine bağlıydı.[2] Doğduğu kasabanın adına nisbetle Aquino'lu Saint Thomas olarak tanınır. Annesi Theodor tarafından Sicilya fatihi ve Normandiya prenslerine bağlı olan Thomas Aquinas Alman İmparatorları soyundandır ve II. Friedric'in yeğenidir. İmparator II. Friedric 1224 tarihinde Napoli Üniversitesini kurdurmuş ve bu üniversiteyi İslam ilmini Batı dünyasına tanıtmak için bir akademi haline getirmişti.

Küçük yaşlarında Mont-Cassin Manastırında Benedikten keşişlerine emanet edilen Thomas Aquinas, keşişlerin bu manastırı terk etmeleri üzerine dayısı II. Friedric'in himayesine verildi. II. Friedric, 1239'da IX. Gregory ile savaşa girmişti.

1239 senesinde 14 yaşını doldurmuş bir delikanlı olan Thomas Aquinas, II. Friedric'in kurdurmuş olduğu Napoli Üniversitesinde eğitim görmeye başlar.[3] Dinsel inanç çatışmalarının yoğun olduğu bu dönemde II. Friedric Napoli Üniversitesini Kilisenin öğretisi doğrultusunda değil, Kiliseye karşı bir eğitim anlayışıyla faaliyete açmıştı. Napoli Üniversitesinde eğitim gören öğrenciler dinci, ümmetçi bir anlayışla değil tam tersine gerçek anlamda bir devlet üniversitesinde okuyorlardı.[4] Thomas Aquinas bu üniversitede 'Serbest Sanatlar' denen dersleri aldı. 'Serbest Sanatlar' Trivium ve Quadrivium'un içerdiği 7 bilgi idi

Önceleri Ortaçağ eğitim geleneklerine göre 'Trivium' (Sözdizimi ve gramer, dialektik, hitabet (retorika)) ile 'Quadrivium' (Geometri, astronomi, matematik, müzik) dersleri gören Thomas Aquinas'a trivium'u ve ilmî metodu Napoli Üniversitesinin meşhur hocalarından Master Martin of Dacia verdi. Quadrivium derslerini ve tabii bilimleri ise yine aynı okulun hocalarından Peter of Ireland'den öğrendi.Peter of Ireland (Iren Petrus von Hibernia) Aristotalesci olarak tanındığı için kilise tarafından şüpheli sayılarak takip ediliyordu. 'Aristotalesci' olmak Kilise ve sofu dindarlar tarafından tahkir edici küçültücü bir tabir olarak kullanılıyordu ve nihilist, özgür ruh ve aydınlanmacı tabirleriyle eşdeğerdi.[5] Yedi dersin okutuldu-

1. Dampier, W.C., A History of Science and its Relations with Philosohpy and Religion, s. 85 (by the late Sir William Cecil Dampier), Cambridge at the University Press, 1971.
2. Aquinas, Thomas, Philosophical Text (Selected and translated with notes by Thomas Gilby) (Giriş, s. XIII), Oxford University Press, First Published, 1951, Third Impression, 1956.
3. Pieper, Josef, Thomas von Aquin, s. 8-9, Fischer Bücherei, Frankfurt/M. Hamburg, 1956.
4. Pieper, Josef, a.g.e., s. 9.
5. Pieper, Josef, a.g.e., s. 9.

ğu 'Serbest Sanat'lar derslerinden sonra felsefe ve teoloji dersleri geliyordu. Napoli Üniversitesindeki öğrenciler klasikleşmiş bu derslerin yanında

Grekçe ve Arapça'dan tercüme edilmiş ilmî ve felsefî eserleri de okuyorlardı.

5 yaşından 14 yaşına kadar Benedikten öğretisi altında hümanizm, bilim ve din eğitimi alan Thomas Aquinas; Saint Augustinus, Saint Jerome ve Saint Gregory'nin Latince eserlerini tanımıştı. Napoli Üniversitesine girdikten sonra Benedikten öğretisi alışkanlıklarını terketmeye başladı. Genç Thomas Aquinas yeni yeni başlayan gençlik hareketlerinin tesiriyle Dilenci tarikatları ile yine bu ortamda tanıştı. Dilenci tarikatlarından olan Fransisken tarikatının kurucusu Asissili Francis (Franz von Asisisi) (1182-1226), Dominiken tarikatının kurucusu ise Domeniko idi. Bu tarikatların mensupları kuzulara, yöneticileri ise sürüyü güden çobana benzetilmiştir. Anılan tarikatlara giren kişiler, maddî hazlardan arınmaya çalıştıkları için bu ismi almışlardı.

Paris Üniversitesinde olduğu gibi Napoli Üniversitesinde de Fransiskenler ve Dominikenlerin büyük bir etkisi vardı. 24 Aralık 1243'te babasının ölümüyle fikrî düzeyde serbest kalan genç Thomas Aquinas 20 yaşında 1244 yılında önemli bir karar aldı ve Dominiken tarikatına girdi.[6] Thomas Aquinas Dominiken tarikatına girdikten sonra, ailesinin kendisi üzerindeki hayallerini yıkıma uğrattı. Bütün aile servetini, soy, asalet ve ünvanlarını reddederek hepsine karşı direndi. Erkek kardeşleri Dominiken tarikatına girmesine şiddetle muhalefet etmişler ve onu bu kararından vazgeçirmeyi başaramayınca kendisini babasına ait San Giovanni[7] şatosuna hapsetmişlerdi. Bu Şatodu bir yıldan fazla hapis kalan Thomas Aquinas daha sonra kızkardeşlerinin yardımıyla gizlice özgürlüğüne tekrar kavuşmuştu. Kendisine yapılan bütün baskılara büyük bir irade gücüyle karşı koyarak 1244 yılında şatoyu terkeden Thomas Aquinas Napoli'deki Dominikenlerin yanına döner. Buradan tarikatın genel reisi olan Alman asıllı John the Teuton (Johennes Testonicus) ile birlikte önce Bologne'ye sonra da Paris Üniversitesi'ne gider. Paris Üniversitesi o zamanlar sadece Fransa'nın değil fakat bütün Hıristiyan dünyasının en önemli merkezi idi. Paris, Notre Dame Kilisesi ile birlikte teolojik bilimin merkeziydi ve teolojik bilim skolastik araştırmaları devam ettiriyordu. Fransa kralı Ludwig der Heilige (Kutsal Ludwig) on sene kadar bir süre genç Thomas Aquinas ile dostluk kurmuştur.[8] Paris Üniversitesinde önce 1245'ten 1248 yazına kadar kalan Thomas Aquinas daha sonraları Büyük Albert (Albertus Magnus, Albert the Great) adını alacak olan Albert of Cologne (Cologne'li Albert)'in etkisi altına girdi. Paris Üniversitesinde büyük üne sahip olan ve Thomas Aquinas üzerinde derin etkiler bırakan Albertus Magnus'tan

6. Gilson, Etienne, La Philosophie Au Moyen Age, des origenes Patris-tiques, a la fin du XIV e siecle, s. 1-2 ed. Payot, Paris, 1952.
7. Pieper, Josef, a.g.e., s. 11.
8. Pieper, Josef, a.g.e., s. 12.

başka, Alexander of Hales de, Thomas Aquinas'ın aynı üniversitede tanıdığı ünlü bilginlerdendi. 1248'de Albertus Magnus, Dominiken Tanrıbilim Merkezini kurmak üzere Cologne'ye gönderildiğinde Thomas Aquinas da onunla birlikte gitmiş ve 4 yıl daha burada hocasının derslerini takip etmiştir.

İri-yarı cüssesi, durgun hali ve dalgın bakışları ile pek parlak bir talebe izlenimi vermeyen Thomas Aquinas'a arkadaşları 'Sağır Öküz' lâkabını takmışlardı. Talebesindeki cevheri farkeden hoca Albertus Magnus ise Thomas'a takılan bu lâkaba karşılık; 'Bu Sağır Öküz böğürmeleriyle tüm dünyayı dolduracak' karşılığını vermişti.[9]

Paris Üniversitesine 1252 senesinde tekrar dönen Thomas Aquinas öğrenimine devam ederek 1256'da 'Teoloji Doktoru' ünvanını aldı. Thomas Aquinas'ın ilmî kariyeri 1252'de başlamış ve Paris, Roma tekrar Paris ve Napoli'de olmak üzere dört period halinde devam etmiştir.[10] 1259'a kadar Paris'te ders verdikten sonra İtalya'ya geri döndü ve Papalık Heyeti'nde Papa IV. Alexander, IV. Urban ve IV. Clement'in nezdinde 1259'dan 1268'e kadar ara vermeden derslerine devam etti. 1268'in sonbaharında teoloji dersleri vermesi için. Tekrar Paris'e davet edildi. Thomas Aquinas bu daveti kabul ederek Paris'e döndü ve burada dört yıl daha profesörlük yaptı. Paris Üniversitesinde bir taraftan Siger de Brabant ve Latin Averroizmine (İbn Rüşdçülüğüne) diğer taraftan da bazı Fransisken teologlarına karşı olan tartışmaları Thomas Aquinas da sürdürdü. 1272'nin Kasım ayında Sicilya kralının arzusunu yerine getirmek için ilk derslerini gördüğü Napoli Üniversitesine ders vermek üzere İtalya'ya geri döndü. Thomas Aquinas Napoli'yi son kez Papa X. Gregory'nin davet ettiği Lyons Konseyi'ne gitmek üzere terk etti. Bu konsey sırasında hastalanarak 7 Mart 1274'te Terracina yakınlarında Cistercian'da Fossanuova Manastırı'nda öldü.[11]

Bilimsel Kimliği

1274 yılında genç denilebilecek 49 yaşındayken ölen Thomas Aquinas, Antik bilim ve felsefesini kilisenin âlem anlayışına bağlamış, akıl ve iman arasındaki bağlantı ve sınırları göstererek bir anlamda bilimin bağımsızlığına yolaçmıştır. Paris Üniversitesinde dersler verirken, 1210 ve 1215 yılları arasında kendisinden önceleri yasaklanan Aristoteles'in Metafiziği ve Tabiat Felsefesi ile bunların İslam yorumcuları tarafından yapılan şerhlerini ve bu Arapça versiyonların öğretisini kendi zamanında da sürdürülen yasaklara rağmen devam ettirmiştir.[12]

9. Kenny, A., Thomas, s.3, Oxford, 1980.
10. Aquinas, Thomas, Philosophical Texts, s. XV.
11. Gilson, E., The Philosophy of St. Thomas Aquinas, s. 3-5, (trans. by Edward Bullough), Dorset Press, New York, 1948.
12. Haskins, C. H. The Rise of Universities, s. 73. the Colver Lectures in Brown University, 1923. New York, Henry Holt and Company, 1923.

St. Thomas Aquinas'ın teolojisi bir filozofun teolojisidir, onun felsefesi bir teologun felsefesidir. Thomas Aquinas görevini başarabilmek uğruna malzeme toplamak için herşeyi araştırdı; Aristoteles'ten, Dionysius'tan, 'Liber de Causis'den, Boethius'tan, St. Augustine'den, İbn Sina'dan, İbn Rüşd'den, kısaca dikkatle işlediği çalışmalarına faydalı olabilecek her kaynaktan ilham aldı.[13]

Özgür düşünceli İmparator II. Friedric'in havasından ilham alan, ona sadık ailenin oğlu, kendisini şakadan verdiği sanılan ve önlenmeye çalışılan sahada, kilisenin üst mevkilerine kadar yükseldi. Thomas Aquinas'ın sayesinde yeniden ilgi gören Aristatelescilik, üstelik İbn Rüşdçülüğü de isnat ve ithamlardan kurtulmuş vaziyette peşi sıra sürükledi. St. Thomas Aquinas, birçok yorumlarıyla 'hasmı' saydığı İbn Rüşd'den alıntılar yapmaktan kendini alıkoyamadı. Sayısız konuda, kendisiyle Müslüman filozof İbn Rüşd arasında tam bir mutabakat bulunduğunu bizzat kendi delilleri ortaya çıkarmaktadır.[14] İbn Rüşd'ün tehlikeli sayılan fikirlerini Paris Üniversitesi'nin benimsemesinden sonra, İbn Rüşd, deneysel ilmin ortaya çıkmasına kadar Avrupa düşüncesine tesir etti ve Batı'nın özgür gelişmesine yol açtı.[15]

Thomas Aquinas'ın kendi bakış açısından felsefesi İbn Rüşdçülüğe karşı olmakla birlikte, Müslüman filozoflarından, özellikle de Gazzali ve İbn Rüşd'den oldukça derinden etkilenmiştir. Aynı zamanda özellikle kendilerine karşı çıkmakla birlikte İbn Gabirol, Yahya ben Joseph ve Maimonides gibi Yahudi filozoflarının da etkileri altında kalmıştı. Onun hocası olan Albertus Magnus, bir bilim adamı olarak kendisinden çok daha önemli olmakla birlikte, St. Thomas Aquinas da daha ziyade astronomi ve fizik konularını iyi anlamış gözüküyor. O başarılı bir yorumcu ve öğretisinde iyi bir eklektikçi idi; bir yandan aşırı bir peripatetikçi veya Averroist, diğer yandan da aşırı bir peripatetik olmak üzere iki aşırı uç arasındaki bir orta doktrini benimsemişti.[16]

St. Thomas Aquinas'ın daha yaşadığı çağlarda, 1270'lerde, onun çalışmalarının bir kısmı eleştiri almıştı. 1277'de Paris Piskopos'u Stephen Tempier, onun bazı görüşleri ile çeşitli Averroistik yanılgıları, üniversitelerle hemfikir olmak üzere bir yasaklama gayretine girdi. Bu mahkümiyet Domiken Robert Kilwardby ile birlikte aynı sene Oxford Üniversitesince de onaylanmıştı.Bununla birlikte 1278'de Thomizm, Dominiken öğretisinin resmî doktrini oldu. Bu durum Fransisken doktrininde yeni bir karşı tavır geliştirdi ve bu iki öğreti arasında kademeli olarak

13. Gilson, E., The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, s.8 (trans. L-K. Shook. (S.B.) London, Victor Gollancz Ltd., 1957.

14. Küken, G., Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996.

15. Hunke, S., Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi, s. 340 (çev. Servet Sezgin), İstanbul, 1972.

16. Sarton, G., Introduction to the History of Science, Vol. 11, Part. 11, s. 914-915 (5 cild), Published for the Carnegie Instution of Washington, by the Williams and Wilkins Company, Baltimore, 1931.

bir hizipleşmenin sebebi oldu (1282). Oxford'da bu muhalefet ve mücadele Fransisken John Peckhan (1284-1286) tarafından bırakıldı. Bu dönüş, Thomizm lehinde olmak üzere bir Dominiken tavır yarattı. Bu zaferden kısa bir süre sonra, 1311-1312 Viyana Konsilinde, St. Thomas Aquinas 'Doctor Communis' (Ortak Doktor) tayin edildi. Trent Konsili sırasında (1545-1563), onun Summa Theologica'sı, Holy Scriptures (Kutsal Yazılar) ve Papa tarafından verilen kararlar ile birlikte yer aldı. 1566'dan 1572'ye kadar

Papalık yapan Pius V., St. Thomas Aquinas'ı: Ambrose, Augustine, Jerome ve Büyük Gregory ile birlikte kilisenin beşinci âlimi (doktoru) olarak onayladı. Pekçok diğer papalar da St. Thomas Aquinas öğretisinin değerini onayladılar. Bu zafer en yüksek noktasına (1878-1903) yılları arasında papalık yapan Leo XIII. zamanında erişti ve o, St. Thomas Aquinas felsefesinin üstünlüğünü öne sürdü: 4 Ağustos 1880'de bir bildiri yayınlayarak St. Thomas Aquinas'ı Katolik öğretisinin patronu ilan eder ve "Accademi Romana di S. Tomasso" adlı akademiyi kurarak St. Thomas Aquinas'ın bütün eserlerinin yeni edisyonlarının yayınlanmasını emreder. 1879'da Aeterni Patriğinin tamimi ile St. Thomas Aquinas, resmi olarak Roman Katolik Kilisesinin rastyonel (aklî) kılavuzu tayin edilmişti. 1917'de Benedict XV'ün papalığı sırasında yeni kilise kanunlarına göre, St. Thomas Aquinas'ın felsefe, metod, doktrin ve prensipleri resmen kabul edildi. Bu kabul, Pius XI tarafından 1924'te tekrar onaylandı. Bütün bunlar Thomizmin Roman Katolik Kilisesinde resmî kabul gördüğünün çok açık göstergeleridir.[17] Bertand Russell'un da ifade ettiği gibi; "Sonuçta, Aziz Thomas yalnızca tarihsel bir ilgiyi değil, Platon, Arsitoteles, Kant, Hegel gibi geçerliğini hâla koruyan ve gerçekte Kant'la Hegel'in yapmış olduğundan daha büyük bir etkiyi simgeler."[18]

Günümüzde de Thomizmin en büyük temsilcisi olarak Etienne Gilson kabul edilmektedir ve onun öğrencileri de bu akımı devam ettirmektedirler.

Bu kadar uzun süre etkisini sürdürmüş olmakla birlikte Afşar Timuçin'in belirttiği üzere; "...Tomasso'nun felsefesi hiçbir bakımdan yeni değildi. (S. Breton'dan naklen devam eder) Aziz Tomasso bir devrimci olarak görünmez. Bir kesintinin insanı olmaktan çok bir sürekliliğin insanıdır. Öğretisinin en önemli yanı ise bilimi inançtan ayırmış olmasıdır. Tomasso bir iki şeyi hem birbirinden ayırır hem de birbiriyle bağdaştırır. Tomassoculuğu; Augustinusculuğun Aristotelescilikle yenileştirilmiş bir biçimi olarak değerlendirmek yanlış olmaz..."[19]

St. Thomas Aquinas, Augustinus'un "Credo ut intelligam" (Anlamak için inanıyorum) anlayışını tersine çevirerek, "intelligo ut credam" (İnanmak için anlıyorum) önermesini getirmiştir. İnsan aklının Tanrı'nın özünü anlamaya gücü yetme-

17. Sarton, G., a.g.e., Vol. 11, Part 11, s. 916-917.
18. Russell, B. , Batı Felsefesi Tarihi, s. 179, (çev. Muammer Sencer), İstanbul, 1994.
19. Timuçin, A., Düşünce Tarihi, s. 258, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1997 (Genişletilmiş 2. Baskı).

yeceğini belirterek Yeni-Platoncu geleneğe karşı çıkmış ve kendi anlayışıyla sürecek uzun bir dönemin başlatıcısı olmuştur.

Bilgi Anlayışı

Bilgi insan olmanın gereklerinden biridir. İnsana özgüdür ve nefsi (ruhu) belirleyen özelliklerden biridir. Bilginin temel dayanağı duyulardır ve duyular aracılığıyla dış dünyadaki nesnelerle ilişki kurularak elde edilir. Bu suretle duyular tikel (cüzî) nesnelerle ilişki kurarken, anlama yetisi olan akıl veya zihin ise tümel (küllî) ile ilgilidir.[20] St. Thomas Aquinas insandaki 'akıl' ile 'zihin' terimlerini eşanlamlı (sinonim) olarak kullanır. Ona göre akıl ve zihin birbirlerinden ayrı olmayan güçlerdir. Anlama, basitçe düşünülür hakikati kavramak; yargıda bulunma ise düşünülür hakikatı bilmek gibi bir şeyden diğerine ilerlemektir. Muhakeme (akıl yürütme) böylece anlayış ile kıyaslanır; tıpkı hareketin sükûnetle ya da elde etmenin sahip olmayla kıyaslanması gibi. Bunlardan biri yetkin olana, diğeri ise yetkin olmayana aittir.[21] St. Thomas Aquinas'a göre yetkin olma (entelekheia, kemal) bilgiyle doğrudan ilişkilidir.

Bilgiye, aklın anlaşılabilir şeylerden soyutlama yapması sayesinde ulaşılır. Varlık dünyasında bulunan tikel (individuel, cüz'î) bir şeyden soyutlanan şey tümeldir (üniversal, küllî). Bu yüzden akıl, dolaysız olarak ve sadece tümelleri kavrar. Fakat dolaylı olarak refleksiyonun bir çeşidi vasıtasıyla o, tikelleri (individuel) de anlar; zira anlaşılabilir şeyleri soyutladıktan sonra akıl, anlamak için hayal gücüne geri döner. Bu yuzden o, tümeli anlaşılabilir şeylerden dolaysız (direkt) olarak anlarken, tikel'i hayâl gücü aracılığıyla dolaylı (indirekt) olarak anlar. Böylece Sokrates bir insandır önermesini yapar. Aklın maddi şeylerdeki tikelliği direkt ve önceden bilememesinin sebebi maddî şeylerdeki tikelliğin, individüel (bireysel, ferdî) bir mesele olmasıdır.[22]

Her cevher (substance, töz) bir formu imâ eder ve bu formdan dolayı cevher belirli bir tür içinde ele alınıp kavramı tarif edilebilir. Diğer taraftan türlere vukufun bu şekilde ortaya çıkmadığı da bir gerçektir. Bilinen tek cevherler individüellerdir (bireysel, ferdî). Bu yüzden individüel içinde, formdan başka bazı elementler olmalı ki aynı türleri bir diğerinden ayıracak fark olsun. Buna işaret etmek üzere dönüldüğünde gerçekte varolan farklı bir terim ortaya çıkıyor ki buna 'madde' diyoruz. Böylece her cismani cevher, varlığın bir birliğidir; form ve maddenin aynı zamanda bölünemezliğidir. Madde formsuz varolamaz. Bir cevher, bir kavramın veya bir tarifin konusu olacaksa, daima maddesinin formu olmalıdır. Bu da-

20. Aquinas, Thomas, Summa Theologica, Pt. 1, q. 76. Art. 65 (s. 379) (Trans. By the Fathers of the English Dominican Province, Complete English Edition in Five Volumes), Sheed, Ward, London, 1920.
21. Aquinas, Thomas, a.g.e., Pt.1, q.79, Art.8, (s. 403).
22. Aquinas, Thomas, a.g.e., Pt. 1, q.86, Art. 1 (s. 440-441).

ha ileriye gidersek, varoluş bütünlüğünü bozmaksızın niçin cevherin niteliğine maddenin girebildiğini açıklar.[23]

Etik Öğretisi

Thomas Aquinas ahlâk anlayışında Aristoteles'in izinden giderek ahlâkı insanın akılsal doğasının gelişmesi için bir aracı olarak kabul eder. Platon'daki iffet, yiğitlik, bilgelik ve adelet olarak erdem'in asıl dört ilkesine iman, ümit, sevgi ve sadaka verme gibi bazı ödevler ekler. Thomas Aquinas'a göre bütün bu erdemlere zaman içinde tekrarlana tekrarlana yani alışkanlık sayesinde ulaşılır. İnsan bu suretle yetkinlikten uzak olsa da doğal mutluluklara kavuşur. Ebedî ve göksel mutluluklara ulaşmak için ise Hıristiyanlığın emrettiği erdemleri kazanmayı önerir. Ona göre Tanrı insan hareketlerinin ne şekilde olacağını bildiği gibi, ne şekilde olması gerektiğini de bilir ve ister. Tanrı aynı zamanda insan eylemlerinin belirli şeylerle ve belirlenmiş bir şekilde ortaya çıkmasını arzu ettiği halde, insanın istediği gibi özgür hareket etmesini de ister. Aslında insanın özgür olarak yapmak istediği her eylem, Tanrı'nın insan tarafından özgürce yerine getirilmesini istediği eylemdir. Bu itibarla tüm insan yapıp etmelerini Tanrı saptadığı gibi, insanın özgürce davranabilmesi de bu saptanan ve takdir edilen şeyin içindedir. Thomas Aquinas bu düşünceleriyle insan iradesinin Tanrı iradesine bağımlı olduğunu kabul etmekte ve irade sorununda liberalizmle determinizmi uzlaştırmaya çalışmaktadır.

Thomas Aquinas bilgiye ve akla verdiği değerle ruhumuzda iradeden çok bilimin veya bilme'nin üstün olduğunu kabul eder. İradenin (istemenin) özgür olarak seçilebilmesi için karar verme hakkı bilimindir, bilmenindir. Bu görüşünü tanıtlamak için vicdan (conscienti) sözcüğünün bilim anlamına gelen Scire sözcüğünden geldiğini ve Tanrısal iradenin bile, Tanrısal akıl aracılığıyla Tanrısal bilgeliğe bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre Tanrı'da düşünme ile varlık birarada bulunmaktadır. Tanrı tüm eserlerini meydana getirmeden önce bilir ve bunların oluşmaları, Tanrı'nın onları bilmesindendir.

"Birşey maddesiz olması olgusu sebebiyle aklîdir. Tanrı mutlak olarak maddesiz olduğuna göre aklîdir."[24] 'Tanrı, hem kendsinin aklıdır, hem de kendsinin mahiyetidir.'[25]

---

23. Aquinas, Thomas, De Ente et Essentia, (Über das Sein und das Wesen) s.21, (Deutsch-lateinische Ausgabe Übersetzt und Erlautert von Rudolf Allers, Köln, Olten, Jacob Hegner Verlag, 3, Auflage MCMLVI (1956)

24. Aquinas, Thomas, Summa Contra Gentiles, First Bk. ch. XLIIV, p. 100 (seu Summa Philosophica, S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeleci De Veritate Catholicae Fidei Contra Gentiles seu Summa Philosophica, Accedunt Preacupus Eiusdem Datoris, Philosophie, OPUSCULA Denuo Recensuerant at cum notis et indice Edicerunt. P. C. Roux-Lavergne, E. Dyzalquien, E. Germer-Duran. in Nemausensi Assumptionis B.V.M. Collegio Professores Tomus Primus, Parisis Apud. L. GIRAUD BİBLİOPOLAM, via Dicta, Sanctorum patrum II.

25. Aquinas, Thomas, a.g.e., First Bk. ch. XLVII, p.105; ayr. bkz. Hammond, R. The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought, New York, 1947, The Hobson Book Press.

Tanrısal irade akıllı olduğu için bu akıl gereği ebedî kanuna, bir anlamda determinizme bağlıdır.

Kutsal Kitap'ın bildirdiği ebedî kanunlar yanında, toplumsal yaşamda uygulanan hukuk kuralarının da akıldan bağımsız olmaması gerekir.

Evren Öğretisi

St. Thomas Aquinas herşeyden önce bir teolog sıfatıyla Hıristiyanlık dogmalarını felsefe açısından yorumlayıp temellendirmeye çalışmıştır. O bu konudaki görüşlerinde bir yandan Augustinus'un etkisinde kalırken diğer yandan Aristotelesçilik ve Averroizm (İbn Rüşdçülük) görüşleri arasında gidip gelmiştir. Thomas Aquinas sık sık âlemin ezeliliğini yani sonsuz oluşunu ispat etmenin imkânsızlığını vurgular; bununla birlikte âlemin zaman içinde yaratılmış olduğunu savunmanın hem âlem hem de ilahî irade (Tanrı'nın İstemi) açısından bir zorunluluk olmadığını söyler. Ona göre 'Âlem yaratılmıştır diyorsak böyle inandığımız içindir yoksa bu bir ispata dayanmamaktadır'. Hemen ifade edelim ki âlemin yaratılmışlığı konusunda onun ortaya koyduğu deliller, Augustinusçuların bu konuda söylediklerinden bir adım olsun ileri gitmiş değildir. Bu yüzden Etienne Gilson'un, St. Thomas Aquinas'ın Hıristiyanlıkla Aristotelesçiliği uzlaştırmada başarılı olduğu yolundaki görüşlerine[26] katılmak mümkün değildir. O bu konudaki görüşleri olanca boyutlarıyla tartışacak yerde meseleyi daima dine ve İlahî İrade'ye bağlama eğilimindedir.

St. Thomas Aquinas'a göre âlemin sonsuz olması akıl açısından bir zorunluluk değildir. Bu yüzden onun ispatı mümkün olmamaktadır. Nitekim 'Aristoteles'in Fizika'da âlemin ezeliliği hakkında ortaya koymuş olduğu deliller gerçekte tutarlı değildir'[27] derken Aristoteles'i kendi düşünce paralinde göstermek isteyen Thomas Aquinas, âlemin ezeliliği problemini gerçekte Aristoteles'in ortaya atmadığını belirtir. Ona göre Aristoteles adeti olduğu üzere kendinden önceki filozofların tartıştığı problemleri ele alarak kıyaslamalar yapar; bunlardan bazılarına katılır, bazılarını reddeder. Bu konuda Aristoteles, Anaksagoras, Empedokles ve Platon gibi yaratılmışlığı savunan filozofların görüşlerini tartışma gündemine getirmiştir. Konuyla ilgili olarak âlemin ezelî olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin ispata dayanmamakla birlikte ikna edici olduğunu söyler. Nitekim Aristoteles Topika'da âlemin ezeliliği meselesinin çeşitli ispat yöntemleriyle kanıtlanacak bir mesele olmadığını, bunun dialektik bir mesele olduğunu söylemiştir. Hatta o daha da ileri giderek, Aristoteles'in hiçbir eserinde açıkça alemin ezelî olduğunu söylemediğini gerçekte âlemin ezeliliğini savunanın İbn Rüşd olduğunu belirtir.[28]

26. Gilson, E., Le Thomisme, 120-138 (Eng.trans by. Edward Bullough) Dorset Press, New York, 1948.
27. Aquinas, T., Summa Theologica, Pt. 1. q.46, Art.1. (s. 241)
28. Aquinas, T., a.g.e., Pt. 1, q. 46, Art. 1 (s. 241).

St. Thomas Aquinas, âlemin yaratılmışlığının bir iman konusu olduğunu vurgulamakla birlikte akıl ve felsefe açısından onun ezeli olabileceğini inkar etmemektedir ki bu da tamamen İbn Rüşd'ün Fasl'ul-Makal ve Menahicü'l-edille isimli kitaplarında görüleceği üzere[29] savunduğu temel görüştür. Âlemin sonsuzluğunu akıl ve mantık yoluyla irdelemeye çalışsa da neticede bir teolog edasıyla şöyle der Aziz Thomas Aquinas: "İnanca konu olan şeylerin ispatı mümkün değildir; çünkü iman görülmeyene ilişkindir. Dolayısıyla Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğu konusu bir iman meselesidir. Âlemin yaratılmışlığı sadece vahiyle bilinir. Bu yüzden onu akıl ve mantık yoluyla ispat etmek olanaksızdır..."[30]

Hıristiyan dogmalarını temellendirebilmek için zorunlu olarak akıl yürütmelere ve dolayısıyla felsefeye dayanmak zorunda olan Thomas Aquinas ister istemez Aristoteles doktrini ile Hıristiyan akidesini uzlaştırmaya çalışır. Bu konuda kendisinden önce İbn Rüşd'ün tezlerine de sık sık başvurmaktan kendisini alamaz.[31]

Yoktan yaratma (creation exnihilo) düşüncesinin beraberinde getirdiği güçlüklerin mantıksal açıdan farkında olan St. Thomas Aquinas, varolan bir varlıktan diğerine intikal etme şeklindeki bir fiilin, yokluktan varlığa geçişten daha değerli olduğu şeklinde olası bir itirazı şu şekilde reddeder: Değişikliğe uğrayan bir tür kazandığı değeri kendinden değil, değiştiği şeyden alır. Bu durumda doğma ve meydana gelme maddenin fizik ve kimyasal açıdan değişikliğe uğramasından daha değerlidir; çünkü doğmada yani meydana gelmede cevherin yeni bir form kazanması söz konusudur; değişme ise sadece bir formun yerini diğer bir forma bırakmasından ibarettir. Bu noktadan hareket edildiğinde yoktan yaratmanın mevcut olan bir şeyden yaratmaktan daha değerli olduğunu söylemek mümkündür.[32] Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki St. Thomas Aquinas yoktan yaratma (creation ex nihilo) tezini savunurken hiçbir zaman 'yoktan' (ex nihilo) kavramına bir realite tanımış değildir, o sadece yokluğun bir ifade tarzıdır.

Thomas Aquinas'a göre önde gelen filozoflar tikel varlıklar arasında geçerli olan sebep-sonuç ilişkilerine bakarak her varlığın kendinden önceki bir varlıktan meydana geldiği tezini temellendirmeye çalışmışlar, dolayısıyla 'yoktan' birşeyin meydana geleceğini kabul etmemişlerdir. Oysa fenomenler âlemi için geçerli olan bu ilke, Tanrı ve Tanrı'nın fiili hakkında geçerli değildir. St. Thomas Aquinas 'yaratma'yı bir değişim olarak kabul etmez. Ona göre İbn Rüşdçülerin iddia ettikleri bir şeyin meydana gelmesi değişim sonunda gerçekleşmektedir. Değişim de sürekli olarak bir maddeye muhtaçtır. Dolayısıyla hiçbir şey yoktan meydana gelmez,

29. İbn Rüşd, Fasl'ul-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-edille (Felsefe Din İlişkileri) (çev. Süleyman Uludağ) İstanbul, 1985.
30. Aquinas, T., Summa Theologica, Pt. 1, q.46, Art. 2 (s. 243)
31. Küken, G., Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefeselerinin Karşılaştırılması, s. 141-153, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996.
32. Aquinas, T., Summa Theologica, Pt. 1 q. 45, Art. 1 (s. 232)

tersine varlıktaki her türlü oluşu Tanrı belli bir ilkeden meydana getirmektedir görüşünde bu filozoflar yaratma ile değişim arasındaki önemli farkı gözardı etmişlerdir;' çünkü yaratma değişim değildir. Yaratma cevhere ait bir olgu iken, değişim; öze, cevhere ait bir olgu olmayıp onun arazlarıyla ilgili bir hadisedir. Yaratmayı değişim şeklinde yorumlamak, realiteden uzak, sadece akli bir spekülasyondur'[33]

Aristoteles doktrini ile Hıristiyan akidesini uzlaştırmak üzere yola çıkan Thomas Aquinos, Aristoteles felsefesindeki potansiyel bir güç olarak kabul edilen ve ezelî olan heyulanın (şekilsiz maddenin) yorumuyla ilgili olarak pek fazla bir şey söylemez. Sadece potansiyel haldeki bir varlığın da Tanrı tarafından yaratıldığını söylemekle yetinir. Hiçbir şeyin yoktan meydana gelmeyeceği konusunda Aristoteles, Fizika'nın ilk kitabında; 'Herşey ezelî bir maddeden yapılmaktadır' der. Buna karşı St. Thomas Aquinas'a göre bu ifadede kastedilen; tabiî varlıklar alanıdır yani tabiattaki tikel varlıkların dönüşüm ve değişime uğrayarak bir başka şeyden meydana geldiği ifade edilmektedir. Yaratma ise tamamen farklı bir şeydir; o, tüm varlığın- heyûla da dahil olmak üzere-tümel bir prensipten meydana geldiği anlamını taşır.

St. Thomas Aquinas bu konuyla ilgili görüşlerini temellendirirken kendilerinden faydalandığı Aristoteles ve İbn Rüşd'ün aksine bir filozof gibi objektif davranamamıştır. Thomas Aquinas daha ziyade Hıristiyan dogmalarını felsefeye karşı savunan bir teolog tavrıyla hareket etmiştir. Nitekim onun, iman görünmeyene ilişkin olduğundan ve inanca konu olan şeylerin ispatının da mümkün olmadığı görüşünden hareketle, âlemin yaratılışının bir iman meselesi olduğunu, aklın bu konuda söyleyeceği pek fazla bir şey bulunmadığını açıkça ifade etmesi, bu görüşü destekler mahiyettedir.

33. Aquinas, T., a.g.e., Pt. 1, q.45, Art. 2 (s. 233).

SİGER DE BRABANT (1235-1281 veya 1284)

Biyografisi

Paris Üniversitesinde hocalık yapan ve etkili bir rahip olan Siger de Brabant Aristoteles ve İbn Rüşd'ün öğretilerini takip etmiştir. Averroismin onüçüncü yüzyıldaki hakiki temsilcisi ve lideri Siger de Brabant idi. Gözüpek ve atılgan ruhlu, otoriteden korkmaz ve hatırı sayılır bir filozoftu. Kendi zamanında "Büyük Siger" (Siger the Great) olarak biliniyordu ve Dante yaklaşık 1300 yıllarında yazdığı İlahi Komedya'sında onu Cennet'inde alimler merkezinde St. Thomas ile Albertus Magnus'un yanına koyarak şereflendirmişti. Hatta Dante, Siger'in methiyesini St. Thomas'ın ağzından şu sözlerle takdim etmişti: "...Şu nur da, sarsılmaz düşünceleri içinde, ölümün çok yavaş geldiğine inanan bir ruhun nurudur, Siger'in ebedi nurudur o, Fouarre Sokağında ders okuturken tasımlarıyla (kıyas, syllogizm) bazı gerçekleri göstermiş ve bu yüzden de herkesin düşmanlığını kazanmıştır.." St. Thomas Aguinas'un İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülere (Averroizm'e) karşı geliştirdiği pek çok eleştirilere karşın, Dante'nin St. Thomas Aquinas'ın ağzında gerçek bir İbn Rüşdçü olan Siger de Brabant'ı cennete koyması oldukça ilginçtir! Dominiken St. Thomas, çağdaşı ve karşıtı olan Fransisken Siger de Brabant ile görünüşte tamamen karşıt düşünceleri paylaşıyorlardı. Aslında Dante her ne kadar İbn Rüşdçülerden biri olan Siger de Brabant'ı korusa da onun Paris'te ferdi (individual) gerçekleri kıyasladığını istihzalı bir tavırla belirtmiştir.[2]

Bu ima Paris Rue du Fouarre'de Paris Sanat Akademisindeki öğretisini kasdetmektedir.Burada Siger de Brabant tartışmalarıyla zorlu bir çekişme ortamında idi. Gerçekte Dante Siger de Brabant methiyesini, St. Thomas Aquinas'a yapmakla , felsefe tarihçilerinin anlaşılmaz bir şekilde Siger da Brabant'ı, St. Thomas Aquinas'ın kritikçilerinden saymalarından kaynaklanmaktadır. Bazı tarihçilerin, Siger de Brabant'ın netice olarak terkedilmiş hayasız heteredox görüşlerini ve Thomizme kapalı bir pozisyonu benimseme tarzındaki teorileri, aslında St. Thomas Aquinas davasının esasını övmek içindi. Fakat bu, güvenilir kaynaklarca teyid edilip kabul görmedi. Öyle görünüyor ki Dante, Siger de Brabant'ı, göze çarpan bir Aristotelesci olarak felsefî bilimin bir temsilcisi yerine koymak istemektedir. Herhalde, St. Thomas Aquinas ile Siger de Brabant arasındaki fark, geçmişteki büyük filozofları, özellikle de Aristotales'i sevmelerini engellemiyordu Keza Siger de Brabant'ın, St. Thomas hakkında hakkaniyetli manzum bir methiyesi vardır; zira Siger de Brabant'ın kendisi, bir keresinde St. Thomas

1. Pegis, Anton Charles, St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirtent Century s. 12.
2. Dante, İlahi Komedya, Cennet, (terc. F. Timur), s. 81.

Aquinas ve Albertus Magnus'u; "felsefede göze çarpan önemli adamlar" olarak övmüştür."[3]

Dominikenlerin kuramlarına karşı tavır alıp onları sapkınlığa düşmekle suçlayan Siger de Brabant, 49 yaşları civarında İbn Rüşd'e bağlılığı dolayısıyla mahkum edilip Orvieto'da öldürülmüştür.[4]

Düşünürün başlıca eserleri şunlardır

De Aeternitate Mundi, Quaestiones Super Libros Physicorum, Quaetiunes in Metaphysicam, Impossibilitate, De Anima Intellectiva, ve Liber de Felicitate,

Felsefe Öğretisi

Siger de Brabant eserlerinde Aristoteles'e sığınarak bir rahip için hayret edilecek bazı görüşler ileri sürer. Ona göre Tanrı eşyanın sadece amaçlı nedenidir. Tanrı gelecek zorunsuzlukları da önceden bilemez, zira Aristoteles gelecek zorunsuzlukları bilmenin zorunlulukla eşdeğer olduğunu kabul eder. Alem ezelidir ve yeryüzündeki türler de insan türleri gibi ezelidir. Bunlar aklın kabul etmeği zorlamış olduğu gerçeklerdir. Siger de Brabant alemi, zamanda bir başlangıcı ve sonu olmaksızın onun çeşitli tabii türleri ile izah etmeğe çalışır. Ona göre insan türleri ezeli olduğu için, ne ilk insan vardı ve ne de son insan olacak. Hristiyan bakış açısından alemin zamanda yaratılmış olması ve sınırlı bir hedefe doğru ilerleyişi Siger de Brabant'a göre akla karşı olan bir inanç objesidir. Kendi sözleriyle "bir sona erişme fikri insan aklı tarafından inkar edilmelidir."[5]

Siger de Brabant'a göre de İbn Rüşd'de olduğu gibi indivüdüel ölümsüzlük yoktur. Eğer gelecekte yoksa bu hayatta ahlâkî müeyyideler (yaptırımlar) vardır. İlk Sebep veya Tanrı tarafından meydana getirilen akıllar serisinin sonundaki iklîl ruh, Siger de Brabant'a göre ezelî ve ölümsüzdür. İndivüdüel insan doğar ve ölür fakat onun çalışmaları ve bilgisini ileriye götürecek yeni bir insan daima baki kalır (varolacaktır). Bu akıl bütün insanlar için ortaktır.

Siger de Brabant yine İbn Rüşd gibi insan aklının en son mutluluğa ancak Tanrı'yı düşünmekle ulaşabileceğini ve bu indivüdüel insanın gelecek hayattaki mutluluktan da ancak bu akılla birleşmeden pay alabileceğini belirtir.[6] Siger de Brabant, İbn Rüşdçülükteki alemin ezeliliği ve bütün insanlar için bir tek ortak akıl bulunması gibi dinin tasvip etmediği görüşleri savunuyordu.[7]

3. Armand A., Maurer; Medival Philosophy, s. 195.
4. Dante, a.g.e., s.81 / dn.33.
5. Armand, A., Maurer, Medieval Philosophy, s. 196.
6. Armand, A., Maurer, a.g.e., s. 199.
7. Gilson, E., The Philosophy of St. Thomas Aquinas, s. 16. (Trans. E. Bullough.).

Siger'in Tanrı ve külli (üniversal) hakkındaki genel görüşleri "On the Necessity and Contingency of Causes" (Sebeplerin Zorunluluğu ve Mümkünlüğü Hakkında) adlı çalışmasında toplanır. O burada Tanrı'yı "İlk Varlık" ve "Herşeyin Sebebi" olarak tarif eder. İbn Sina'nın Tanrı'yı, kendisinden bütün varolanların yayıldığı ezeli ve zorunlu ilk semavi akıl olarak belirtmesine rağmen Siger de biraz İbn Sina'cı olarak görülebilir. Ona göre bu yaratılmış şeyler diğer akli varlıklardan, semavi cisimlerden ve bizim yaşadığımız ayaltı alemden devri (döngüsel) olarak meydana gelir. Yaratılış vetiresi (yöntemi, usulü) zorunlu (determine) kanunlar tarafından belirlenmiştir ve tesadüflerle rastlantısal olaylara müsaade etmez... Sadece oluş ve bozuluşların olduğu ayaltı alemde ihtimaliyeti hesaba katabiliriz ki bu, herhangi birşeyin varolma ya da varolmayışının imkan hali yani mümkün olup olamayacağı anlamına gelir. İhtimaliyet (imkan hali) Tanrı'ya değil fakat sadece maddeye isnat edilebilir. Netice olarak ayaltı alemde herşey zorunlulukla meydana gelmez.[8]

Siger de Brabant her ne kadar Tanrı'yı alemin (üniversal) ilk sebebi olarak tarif ederse de bunu yaratılışta mahiyet ve varoluşun gerçek bir intikali olarak düşünmez. Bu noktada o, azimle İbn Sina ve St. Thomas'a karşı olarak İbn Rüşd tarafını tutar. Eğer İbn Sina'ya inanırsak, bir yaratığın (varlığın) varoluşu, onun mahiyeti için bir araz (aksident) olarak kabul edilir. Bir varlık (mesela bir insan) kendisinde bir mümkün varlıktır, fakat varolma sırasına göre onun varlığı İlk Sebep tarafından verilmelidir. Bu sebepten onun mahiyeti (insanlık) onun varoluşuyla özdeş değildir. Bunun için Siger yaratılışta Tanrı'nın, onun mahiyeti ve varoluşu olarak herşeyin sebebi olduğunu belirtir. İlk Etkin Sebep olarak Tanrı, insanın mahiyetini onun varoluşuyla birlikte meydana getirir. Netice olarak temelde birşeyin Tanrı tarafından, diğerlerinin ise Tanrı tarafından olmadığı ayırd edilemez. Siger, St. Thomas'ın düşüncesi olan yaratılışta mahiyet ve varoluşun gerçek birliği fakat varoluşun mahiyetin bir aksidantı olduğunu inkar eden Thomistik fikirden de haberdardır ve buna açıkça hayret eder.

St. Thomas Paris'te teoloji öğrettiği sıralarda bir yandan Siger De Brabant ve Latin Averroistlerine (İbn Rüşdçülerine) ve diğer yandan da bazı Fransisken teologlarına karşı tavır almıştı. Nitekim; Tanrı'nın mahiyeti ile aklının bir olduğu ve O'nun tikelleri (cüz'i) bildiğini kabul eden St. Thomas Aquinas, bu ve benzeri konularda İbn Rüşdçülere ve özellikle de Siger de Brabant'a karşı çıkar.[9]

Siger bu konuda, İbn Rüşd'ün Aritstoteles'e yakın olan görüşünü benimser. Bu açıdan varlık bir yaratığın mahiyeti olarak değil fakat onunla özdeş olarak kabul

8. Armand, A. Maurer, a.g.e., s. 199
9. Gilson, E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, s. 6 ve s. 113.

edilir. Siger'e göre bütün tabii (doğal) türler ezeli ve sonsuzdur. Sadece türlerdeki cüz'iler (individual) mümkündür (ihtimalidir). Çünkü her ne kadar insanın mahiyeti daima bazı individual insan olarak varsa da varoluş için onun mahiyeti ile bir olmalıdır.[10]

Ruh (nefs)'un insanın cevheri formunu teşkil etmesi görüşü İbn Rüşd ve St. Thomas'da olduğu gibi Siger de Brabant'ta da bulunur.[11]

"Şey" (thing) ve "varlık" (being) terimlerinin analizinde Siger bunların aynı realiteyi farklı yollardan gösteren iki farklı terim olduklarını belirtir. "Varlık" bir hareketin gerçekliğini ifade eder. "Şey" tabiatın, bir alışkanlığın gerçekliğini ifade eder.[12]

Aristoteles ve İbn Rüşd'ü temsil eden filozoflar insan aklını, dinin öğretisini dikkate almadan takip etmek istediler. İşte bunların lideri olarak Siger de Brabant, 'doğal şeyleri, doğal bir yol içinde ele alalıdan beri şimdiki halde Tanrı'nın mucizeleriyle hiçbir şey yapamıyoruz' görüşünü ortaya koyar. Dinden felsefeyi ayıran bu bağımsız tutum, Ortaçağ düşüncesinde oldukça yeniydi ve geleneksel din ile akıl arasındaki uyum probleminde oldukça ses çıkarmıştı. Bu dönemin Averroistleri felsefenin dinden bağımsız olması fikriyle İbn Rüşd ile hemfikirdiler ve Aristotelizmin felsefeye dinden herhangi bir etkisi düşüncesini kabul etmiyorlardı. Daha da öte İbn Rüşd gibi kendi dinlerine karşı olan felsefi doktrinleri öğretmekten tereddüt etmiyorlardı. Bu sebepten dolayı bazen bunlar 'heterodox Aristotelist' olarak adlandırılıyorlardı. Bu saf felsefi hareketin yaratıcıları Katolik inanışına bağlı idiler ve onların samimiyetinden şüphe edebilecek bir tanık da yoktu. Her ne zaman onlar kendi dinlerine karşı olan bir doktrin düşünseler, onu doğru olarak değil fakat basitçe, aklın ve felsefenin neticesi olarak ele alıyorlardı. Onların karşıtlarına göre bu "Çift Gerçekçilik" (Double Truth) öğretisi ile müsaviydi, yani biri felsefe için geçerli olan doğru, diğeri de din için geçerli olan doğru ki bunlar birbirleriyle çelişki içindedirler.[13] Fakat Averroistler (İbn Rüşdçüler)'in kendileri asla bu anlamsız ve gülünç iddiada bulunmadılar.[14] Aynı görüşte olan Oriantalist Sigrid Hunke de Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi adlı eserinde; "İbn Rüşd'ü "Çifte Hakikat" (Double Truth) öğretisi ile suçlayan ancak onun eserlerini okumayan kimselerdir." demektedir.[15] Teologlar onları 'heterodox'* olarak tekdir edip kınadıkları zaman, onlar dinin gerçekleri-

10. Armand A., Maurer, Medieval Philosophy, s. 197.
11. Pegis, Anton Charles, St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, s. 18-19.
12. Armand A. Maurer, Medieval Philosophy, s. 197-198.
13. Charles, H. Haskins, The Renaissance of the Twelft Century, s. 348.
14. Armand, A. Maurer, Medieval Philosophy, s. 193.
15. Hunke, Sigrid, Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi, s. 339.
*) Heterodox: Kabul edilmiş dini esaslara aykırı olan, kabul edilmiş doktrinlere muhalafet.

ni inkar etmediler. Onlar basitçe, bir filozof olarak çalışma yaptıklarını belirttiler ve bu Siger de Brabant'a göre hakikatten ziyade filozofların öğretisini arayıp bulmaktır. Fakat aynı zamanda Averroistler kendi heterodox öğretilerini felsefenin kaçınılmaz neticeleri için gözönünde bulundurdular. Onlar bazan felsefe ve din arasındaki ihtilafı-akli bir doktrinin bir dini gerçeğe karşıt olmasının, aklın zorunlu bir neticesi değil fakat sadece muhtemel (olasılı) bir neticesidir iddiasıyla-yumuşattılar. Fakat bu bile teologların düşmanca saldırılarına bir geçit açmayı engelleyemedi.

BOETHİUS OF DACİA (XIII. y.y)

Boethius of Dacia Paris Üniversitesinde hocalık yapmış onüçüncü yüzyıl eğiticilerinden biridir. Bir Aristotales uzmanı olarak onun mantık yorumlarını ve Meteoroloji'sinin dördüncü kitabını yazmıştır.[1]

Siger de Brabant ile birlikte Boethius of Dacia da Averroizmin baş temsilcilerinden biridir. Boetius* of Dacia bazen Boetius of Sweden ismiyle de anılır. 1277'de Paris Piskoposu tarafından yasaklanmış doktrinleri Siger de Brabant ile birlikte savunmuştur. Boetius'un kınanan öğretileri arasında şunlar vardır:

1) Felsefe ile uğraşmaktan daha mükemmel bir keyfiyet yoktur.
2) Dünyada sadece filozoflar alim olan kişilerdir.
3) Filozoflar bütün problemleri insan aklı tarafından en üst seviyede doğru olarak yargılayabilir.
4) İnanç bakımından tamamen aykırı olsa da yaratılış imkansızdır.
5) Ne ilk insan vardı ve ne de son insan olacak.
6) Bir kere insan bedeni bozulunca, o tekrar hayata dönemez.
7) Gelecekteki yeniden dirilme, filozof tarafından kabul edilemez, çünkü bu aklın inceleyebileceği bir konu değildir.
8) Tabiatın filozofu, Hıristiyan inanışına karşı olsa da, alemin zamanda başlama fikrini inkar etmelidir.[2]

Bu önermeler felsefe ve dine karşı karmaşık bir tavrı gösterir. Felsefenin dinden bağımsız olduğunu savunur. Tıpkı İbn Rüşd gibi her ikisine de hürmet eder fakat her ikisini dikkatlice birbirinden ayırır ve bunu metodik bir akılla yapar. Diğer taraftan din doğaüstü vahye ve Tanrı'nın mucizesine dayanır. Çünkü onlar farklı bakış açısı ile farklı kaynaklara sahiptirler. Felsefe ile din asla tam olarak aynı zeminde buluşamazlar. Alem ezelidir. Diğer taraftan inanan insana göre vahiy bilgisiyle alem ezeli değil ve zamanda yaratılmıştır. İnsan aklı alemin ezeliliğini ispat edemez. Metafizikçiler alemin ilahi iradeye bağlı olduğunu ve Tanrı'nın onu zaman içinde yarattığını bilirler ki bu insan aklı tarafından anlaşılıp idrak edilemez.

Boetius of Dacia'ya göre din inanmamız gereken soyut gerçekleri öğretir. Akıl bazan dinin sonuçlarını kabul etmez, fakat bu sık sık ihtimali bilgi ile yanılgıya düşen akli araştırmanın sonucudur. Bu yüzden dindar kişi inancını inkar etmeyecektir.

---

1. Gilson, E., The Philosophy of St. Thomas Aquinas, (trans. E. Bullough), s.16.

*) Boetius of Dacia ile Skolastiklerin ilki sayılan Anicius Manlius Boethius (480-525)'u birbirleriyle karıştırmamak gerekir. Anicius Manlius Boethius Aristoteles ile Platon'u sadece belirli yönleriyle Ortaçağda tanıtmaya çalışmıştır.

2. Maurer, Armand A., Medieval Philosohpy, s. 200.

1272'de Paris Sanatlar Akademisinde filozofların teolojik meseleleri mütalaa etmeleri veya dine karşı olan herhangi bir fikri ihtiva eden ders kitaplarını okutmaları yasaklanmıştı.[3]

Boetius of Dacia'ya göre hem din hem de felsefe insan hayatında önemli bir yer işgal ederler. Ona göre biri din için diğeri de felsefe için olmak üzere "Çifte Gerçekçilik" (Double Truth) vardır ve bunlar birbirlerine zıttırlar. Boetius of Dacia'nın felsefe ve din hakkındaki görüşleri onun 'On the Highest Good' (En Yüksek İyi) ve 'On the Life of the Philosopher' (Filozofun Hayatı) hakkındaki makalelerinde görülür. 'Din öğretisini bir tarafa bıraktığımızda insanın mutluluğu hakkında insan aklı bize ne verebilir?' diye sorgulamasından Boetius'u bir teologdan çok bir filozof olarak kabul etmemiz gerektiği ortaya çıkıyor. Ve insan ona göre, en büyük mutluluğa herşeyin ilk sebebi olan Tanrı'yı düşünmekle ulaşabilir. Bir insanın filozof olarak adlandırılabilmesi için tabiatın doğru prensiplerine göre yaşaması ve insan hayatının en üstün ve en iyi sonuna ulaşması gerekir. Ortaçağda insan aklının bu kadar saf ve optimistik bir tarifi yapılmamıştır. Boetius'un çalışmalarına her ne kadar saf bir rastyonalizm olmasa da yine de rastyonalist bir ruh anlayışı nüfuz eder. Boetius felsefecilerin ötesinde gelecekteki bir hayata ve mutluluğa inanmaktadır.[4] Bununla birlikte, tıpkı İbn Rüşd ve Siger de Brabant gibi alemin ezeliliği ve bütün insanlar için ortak bir akıl bulunması gibi dinin kabul etmediği faraziyeleri kabul eden bir tavır sergiliyordu.[5]

1270'ler Avrupa fikir dünyası Paris Üniversitesi'nde yoğun çalkantılar yaşamaktadır. Bu çalkantıların odak noktası Averroizmin düşünceleridir. Pekçok düşünür açıkça Averroizmin görüşlerine cephe alırken, kimileri belki güvenlik endişesiyle yaptıkları tercümeleri dahi, İbn Rüşd'ün (Averroes'in) adını anmadan yorumsuz neşretmeyi tercih ederler. Ancak çok az sayıda düşünür İbn Rüşd ile düşünsel düzlemde özdeşleşir. Boetius of Dacia ve Siger de Brabant hem üniversite, hem de üniversitenin arkasındaki gerçek güç olan kilise karşıtı düşüncelerinden dolayı büyük zorluklarla karşılaştılar. Her ikisi de Paris Üniversitesinde, Averroizm denir denmez akla gelen isimlerdir.[6] İki düşünür hakkında kilise kökenli olabildiğince olumsuz yargılar sadece Paris Üniversitesinde değil, aslında özgür yaratıcılığın ve hoşgörünün odak noktası olması gereken sanat kurumlarına da yansımıştı. Örneğin daha 1272'de hedefinin dolaylı olarak İbn Rüşd olduğu anlaşılmak gereken bir karar, bir yasaklama, Paris Sanatlar Akademisi'nde görülür. Buna göre felsefeciler, teolojik problemler üzerinde tartışmayacaklar, yahut ders kitapla-

3. Armand A. Maurer, Medieval Philosophy, s. 201.
4. Armand A. Maurer, a.g.e., 299-204.
5. Gilson, E., The Philosophy of St. Thomas Aquinas (trans. E. Bullough), s. 16; ayr. Anton Charles Pegis, St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, s. 12.
6. Gilson, E., a.g.e., s.16; Sarton, a.g.e., s. 970.

rında din karşıtı herhangi bir görüşe yer vermeyeckelerdi.[7] Boetius of Dacia'nın temel öğreti ilkelerini gözönüne aldığımızda kilise-üniversite ve akademinin haksız (!) olmadıkları anlaşılıyor. Ancak gösterilen tepki sonuç itibariyle Boetius of Dacia'nın ününün artmasına ve artık adının Siger de Brabant ile anılmasına yol açmıştır. Her iki düşünür kişisel olarak sorgulandılar. Oysa önemli olan, onların özgür bir ortamda düşünceleri itibariyle değerlendirilmeleri, en azından eğer başarılabilirse düşüncelerinin tutarsızlığının gösterilmesiydi. Böylelikle anılan üç kurum kendi kendilerini sorgulamış, varlıklarının gerekçesini ve hakikatin takipçisi olduklarını ortaya koyabilmiş olurdu. Kilise bir yana, üniversiteye, özellikle de akademiye yakışan tavır bu olurdu. Çünkü gerçekte bu üç kurumun o zamanki başarısı, günü birlik bir başarıydı. Tarih Boctius of Dacia ile Siger de Brabant'ı haklı çıkardı.

Ortaçağda Batı düşüncesinin skolastisizmin batağına düşmüş olduğu, eleştirisiz ve sorgusuz ön kabullerin insan zihinlerine,dolayısıyla toplum mentalitesine zincir vurduğu bilinir. Bu olumsuzlukların ortadan kalkması, felsefî düşüncenin insan ve toplum perspektifinde yeni ufuklar açmasıyla mümkün olabildi. Yeni ufuklara sadece Batı'nın kendi düşünürleriyle değil, Antik Yunan ve Doğu İslam düşünürlerinin de katkılarıyla ulaşılabildi. Öyle ki, bazen düşünceler doğru olduğu bilinmesine rağmen, sırf kişisel endişelerle başkalarına atfen, bazan başarısız eleştirilerle yayılma ortamı bulmaktaydı.

BONAVENTURA (1217-1274)

Biyografisi

John of Fidenza veya Bonaventura İtalya'nın Viterbo yakınlarındaki Bagnorea bölgesinde doğmuştur. Kendi anlattığına göre küçük yaşlarında St. Francesco tarafından iyileştirilmiştir. Batı Ortaçağı'nın iki farklı geleneği olan Augustinusçuluk ve Aristotelizmi 1238'de eğitim görmek üzere gönderildiği Paris'te Hales'li Alexander ile Rochelle'li Ioannes adlı hocalarından öğrenmiştir. Daha sonra Paris Üniversitesinde 1248-1255 yılları arasında kendisi de dersler vermiş olan Bonaventura, çağdaşı olan ve aynı üniversitede bulunan St. Thomas Aquinas ile aralarında varolan çekişme yüzünden buradaki görevini bırkmıştır. Kilisenin birleşmesi için çalışmalar yapan Bonaventura 1273 yılına kadar Paris Rahipler Birliğinin genel yöneticiliğini yapmış, Lyon Konsilinin sonuna doğru 15 Temmuz 1274'de ölmüştür.

1902'de S. Bonaventurae Opera Omnia adıyla yayınlanmış bütün yapıtları içinde en önemlileri şunlardır:

- Commentari in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi (Petrus Lombardus'un dört 'Sententia' kitabına yorumlar). (1250-1254).
- Breviloquim (Kısa Söyleşiler) (1257).
- İtinerarium mentis in Deum (Zihnin Tanrı'ya yolculuğu) (1259).
- De reductione artium ad theologizm (Sanatların tanrıbilime ulaşması üzerine).[1]

Bilgi Öğretisi

Bonaventura'nın felsefesi genel olarak tanrıbilim ve mistisizmle tamamlanan bir felsefe olarak değerlendirilmektedir. Ona göre felsefe sorunlarının çözümü ancak Tanrı'ya ulaşmakla veya bir başka ifadeyle söyleyecek olursak ruhun Tanrı'ya doğru yapacağı bir yolculukla gerçekleşebilecektir. Ona göre; "Kesinlikle bildiğimiz şeyi sonsuz aklın ışığında biliriz... bilen kimse sonsuz akla değil, yalnızca onun etkisine erişebilir... Doğuştan ya da kazanılmış hiçbir bilgiye sahip olmadığımız düşüncesi saçmadır... Sonsuz akıl, bilginin kesinliğine yol gösterici bir kural ve hareket ettirici bir ilke olarak, sadece kendi açıklığı ile değil yaratılmış akılla ilişkili bir eylem içinde katkıda bulunur. Bu sonsuz akla biz ölümlü olarak bu dünyada sahibiz. Bu, Augustinus'un Trinitas'ının XIV. kitabının 15. bölümünde ileri sürdüğü noktadır. "Dinsiz, kendisine ulaşan bir ışık gibi Efendi'ye katılmaya

1. Çotuksöken, Betül- Saffet, Babür, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, s. 341, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

çağrılmıştır; o bu ışığı reddetse bile. Çünkü o, sonsuzluğu düşünebilir, pek çok şeyi doğru bir biçimde bilebilir ve insanları davranışlarından ötürü övebilir."[2]

Bonaventura'ya göre bilgi ancak bilinecek şey bakımından değişmez ve bilen kimse bakımından da yanılmaz olduğu takdirde kesin olabilir. Yaratılmış hakikat ise kendi başına değişmez değildir; ama böyle olduğu varsayılır; aynı şekilde, yaratılmış ışık da kendi gücüyle mutlak olarak yanılmaz değildir. Bilmek için mutlak olarak değişmez ve kalıcı bir hakikate ve mutlak olarak yanılmaz bir ışığa başvurmak zorunluysa, ışık ve hakikat olarak en yüce akla kadar yükselmek gerekir. Onları sonsuz akılda oldukları gibi bilmek gerekir. Bilen kimsenin saygınlığı bunu gerektirir. Her yaratık, Tanrı'nın kalıntısı ve imge de Tanrı'yı bilendir. Tanrı'nın yerleştiği şey ise benzerliktir. Tanrı'nın yaratığı ile işbirliği, şu üç derecede gerçekleşir:

a) Tanrı kendi kalıntısı olan yaratığı ile, yaratıcı ilke olarak işbirliği yapar.
b) Kendi imgesi olanla hareket ettirici ilke olarak işbirliğine yönelir.
c) Övgüye değer ve Tanrı tarafından kabul edilir her eserde olduğu gibi doğuştan bir armağan olarak, kendi benzeriyle işbirliğine girişir.[3]

Bilgide kesinliğe varmak için, Bonaventura'ya göre hareket ettirici ilke aracılığıyla tanrısal işbirliğinin gerçekleşmesi lazımdır; çünkü aşağıdaki akıl, yukarıdaki akıl olmadan onu elde edemez. Ancak bu dünya tümüyle tanrısal biçimde olmadığı için bilgide kesinlik tam ve açık olarak gerçekleştirilemez. Bu tanrısal biçimliliğin az ya da çok olmasına göre değişik derecelerde elde edilir. Hıristiyan inancına göre insan masumluk durumundan, zihni günahla bozulmuş olarak dünyaya gelmiştir; öyleyse o ancak bölümlü olarak sonsuz akılları elde edecektir, yoksa burada bir gizem, bilmece söz konusu değildir. Düşmüş yapılarda, zihnin tanrılaşması artık iyice eksiktir ve üstelik günahla bozulmuştur. Mutluluk durumunda, zihin artık bozulmuş olmayacak ve tanrısal biçime tümüyle ulaşmış olacaktır; bu durumda, o sonsuz akıllara tam ve açık olarak ulaşacaktır.[4]

İnsanın doğal amacının mutluluk olduğunu belirten Bonaventura ölümsüzlük anlayışına da büyük önem verir. Ona göre ruhun sonsuz mutluluk; yani beatitudo için sözkonusu edilebilecek bir algılama yeteneğinin olması gerekir. Ruh bu yeteneği ile ne varlığa gelendir ne de yok olandır. Sonsuz mutluluğa ulaşan ruh artık onu kaybetme korkusu olmaksızın sonsuza dek koruyabilecektir. Ruhun sonsuz mutluluk (beatitudo) için Tanrı tarafından yaratılmış olduğu gerçeği zorunlu olarak onun bozulmazlığını ve ölümsüzlüğünü de içermektedir. Ruhun be-

2. Bonaventura, Quaestiones Disputatae (Tartışmalı Sorunlar), (Çev. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet)
3. Bonaventura, a.g.e., s. 248-249.
4. Bonaventure, a.g.e., s. 249.

denle birleşmesinden sonraki durumu ise bir zorunluluk taşımaz. Ruhun ölümsüzlüğünü ve kalıcılığını tehlikeye sokmaksızın beden ile birleşmesinde ruhun hem form hem de töz olması sağlamaktadır.

Bonaventura'ya göre ruh Tanrı imgesinde yaratıldığından dolayı Tanrı'nın mükemmeliğinden pay almaktadır. Bu bakımdan beden ile birleşmesinde ruhun iki yönlü bir niteliği vardır. Bedenle birleşen ruh; bedene hem mükemmeliğini hem de hareket ve işlev olanağını verir. Töz olarak ruh, kendi doğası içinde, değişimlerinin öznesi olmaya izin verecek olan bir ilkeye; yani maddeye muhtaçtır. Bu nedenle varoluşun öznesi olabilecek ilke maddedir. Ruhun kendisini belirleyebilmesi için bir maddeye ihtiyaç duyması; ruhun bir bakıma form ve maddeden meydana gelmesi anlamındadır. Ancak bu madde çevremizde görülür madde türünden değildir. Ruh bir bakımdan etken, bir bakımdan da edilgen konumdadır.

Aristoteles'in anlayışında olduğu gibi ruhun bedenle birleşerek birlikte mükemmellik yolunda adım atmalarını sağlayan, ruhun bedene karşı olan doğal bilreşme isteğidir. Bu birleşmede ruh form, beden ise madde konumundadır. Bireyliğin temeli ve varlıkların ayrımları; değişebilen bir öğeyle değiştiren bir gücün; yani maddeyle formun (biçimin) birleşmesidir. Madde forma varlığın temelini verirken, form da maddeye özünü verir.

Ölümsüz olan ruha karşılık insan ölümlüdür. Hıristiyanlığın temel inançlarına aykırı olan düşüncelerden özenle kaçınan Bonaventura insanın ölümlü, ruhun ölümsüz olmasının Tanrı'nın adaleti gereği olduğunu böylece kötü eylemlerde bulunan insanların öte dünyada yargılanabileceğini belirtir. Yaratan ile yaratılan arasındaki sonsuz uçurumun hiçbir şey ile doldurulamayacağı kanısında olan Bonaventura, ruhun Tanrı'ya dönmesine de hiçbir şeyin engel olamayacağı görüşündedir.

Ruhun biri akıl diğeri istenç (ratio et voluntas) olmak üzere iki yetisi vardır. Bellek (hafıza) da akıl yetisine dahildir. Zihnin elde ettiklerini bellek toplar ve korur. Aklın her varlığı bilmek gibi bir olanağı vardır ve yine olanak halinde sonsuzluk içindedir. Sonsuzluğa yayılan istenç sadece Tanrı'ya ulaşmak için varolan akıl sahibi ruhta bulunur. Akıl sahibi istenç (voluntas rationalis) özgürdür, onun sınırları sonlu istenir şeylerle belirlenmiş değildir; çünkü istemenin kendine uygun nesnesi, her sonlu iyinin de üstünde bulunan sonsuz iyidir. Sonsuz iyiye eğilim doğal olduğu için akla değil, istencin kendine bağlıdır. Özgürlük veya özgür istenç akıl ile başlasa da istencin kendisi ile tamamlanır. İstenç özgürlüğünün nedeni; akıl tarafından aydınlatılmış olmasına değil sadece sonsuz olanağı kendi içinde taşımış olmasıdır, işte bu yüzdendir ki sadece aklın gösterdiği sonlu iyi ile sınırlı kalmaz.

Bilgi Türleri

Bonaventura bilgiyi; duyusal bilgi, bilimsel bilgi ve bilgesel bilgi olmak üzere üç türe ayırır;

- Duyusal bilgi ruhun bir etkinliğidir. Bu etkinlik; duyu organlarının ilettiklerinin alınması ve ruhun yeniden etkilenmesi sonucu nesnelerin algılanması suretiyle ortaya çıkar. Nesnenin bilinmesinde beden bir araç durumundayken ruh asıl kavrayıcı olandır, çünkü ruhu harekete geçiren aslında nesne değil, ruhun kendi kendine devinmesidir.

- Bilimsel bilgi; maddesel alandan soyutlama yoluyla elde edilen bilgidir. Maddesel nesnelere ilişkin olan idealar insanda doğuştan bulunmaz: "İnsan zihni yaratıldığında düz bir levha gibidir ve her tür olanağı içinde taşır" (Intellectus humanus, quando creatur, est sicit tabula rasa, et est in omnimoda possibilitate).[5] Soyutlama yoluyla elde edilen kavramlar; duyuyla algılamada olduğu gibi bir ruh etkinliğidir. İnsanın etkin-işleyen aklı (intellectus agens) bir ışık gibi tasarımlar üzerinde yayılarak soyutlar ve ruhu aydınlatır.

- Bilgesel bilgi: Soyutlama yoluyla sadece maddesel nesnelerin bilgisi edinilebilir; buna karşılık ruhsal nesnelerin bilgisi, maddesel nesnelerden soyutlama yapılarak elde edilemez. Maddesel nesneler, madde olduklarından dolayı idealar; Tanrı, ruh gibi ruhsal gerçeklikleri ortaya koyamazlar. Bonaventura'nın tam bilgi dediği bilgesel bilgiye ulaşmak için hiç değişmeyen hakikate, hiç yanılmayan ışığa başvurmak gerekir. İlk nedene ulaşmak olan bu bilgi türünde artık her türlü engel ortadan kalkmıştır ve bu tür bilgiye ulaşma bir aydınlanmadır. Bu tür aydınlanmada yaratılmış olan zihnin ışığı; yaratılmış olmayan ışığın yardımına muhtaçtır. Zihin ilk neden; yani Tanrı olan bu ışığa deney, akıl yürütme ve kavramayla ulaşabilir. Tanrı'ya ulaşmak için nesneleri birer basamak olarak kullanmak; yani cisimsel olan ve zamanlı olanın izinden gitmek gerekir. Böyle bir bilgilenme türünde sonuçtan nedene doğru bir yükseliş vardır ve bu bilgilenmede görünür olanlardan görünmez olanlara doğru yol alınır.

Bonaventura'nın mistisizmle karışık bilgi öğretisinde insan Hıristiyan inancına uygun olarak ilk günah ile yaratılmıştır. Bu anlayışa göre aslında insan bozulmadan ve yorulmadan ve çalışmadan gerçeği doğrudan doğruya kavrayabilecek özellikte yaratılmıştı. Ancak Âdem'in hatası sonucu insan bu özelliğini yitirdi ve artık bütün insan nesli de aynı hatanın bedelini ödemektedir. İnsanın bugünkü bilgisizliği gerçek doğanın bir ürünü değil belki varlığında oluşan bir evrimin sonucudur. Bilgisizlik insanın zihinsel güçlerindeki bir eksiklikten değil belki ilk insanın işlediği hatadan kaynaklanmaktadır. Zihinsel güçlerimize eksiklik atfetmek yan-

5. Çotuksöken, Betül- Babür, Saffet, Metinlerle Ortaçağ Felsefe, s. 243.

lıştır, bu güçleri ortaya çıkarmak ve dolayısıyla herşeyin gerçeğini öğrenmek için, daima çok çalışmak, kalbi daima saf ve temiz tutmak; yani ahlaklı olmak ve Tanrı'ya yaklaştıracak koşulları sağlamak gerektir. Bu da ancak temiz bir hayat, dua, aşk ateşi ve kutsal isteklerle sağlanabilir.

Tanrı'ya ulaşmanın birbiri ardına gelen üç evresini Bonaventura bir merdivenin üç basamağına benzetir:

Birinci basamak: İçinde bulunulan şimdiki koşul ile, eşyanın tümelliği Tanrıya kadar yükselmeye aracı olan merdivendir. Eşya içinde bazıları sonlu, bazıları sonsuz, bir kısmı Tanrı'nın izleri, bir kısmı da hayalleridir. Bunların bir kısmı maddesel (tensel, corporel), bir kısmı da tinsel (ruhsaldır). Bu nedenle bir kısmı dışımızda, bir kısmı da içimizdedir. Herşeyin üzerinde bulunan ilk ilkeye; yani Tanrı'ya, sonsuz ve en yüce ruha ulaşmak için kılavuz; yani yol gösterici olarak Tanrı'nın izlerini, dış dünyada bulunan tensel ve sonlu izleri takib etmek lâzımdır. Bu yolculuğa ve bu bilgilenme türüne; Tanrı yoluna girmek denilir.

- İkinci basamakta; insan kendi ruhundaki sonsuz, manevî ve kendisinden olan Tanrı hayaline girer; Tanrı'yı hayal eder. Buna da Tanrı gerçeğine girmek denilir.

- Üçüncü basamakta; her iki derecenin ötesinde ve üstünde bulunan sonsuz, yüce gerçeklik, yüce ruh olan ilk ilke temaşa edilir. Bu evrede Tanrı bilgisiyle adeta mest olunup sonsuz bilgeliğe erişilir.

Aslında Bonaventura'nın bu mistik öğretisi; mistik kişiliğin, inanılan dinin mitolojisinden yararlanmak suretiyle-ilkelerindeki farklarla birlikte- her mistik tarikatta vardır. Bonaventura bir mistik kurgulamacı olarak insan tabiatının üç ayrı evre geçirdiğini belirtir.

Birinci evre; duyarlık evresidir ve insan bununla Tanrı'nın izleri olan dış dünyadaki maddesel nesneleri algılar.

İkinci evre; zihnin etkinlik alanıdır ve bu evrede nesneleri duyumsayan insan bunlarla, nesnelerin kaynağına ulaşmaya çalışır. Birbiri ardı sıra gelen gelişmeleri anlayarak, sonuçları ve kaynağı görür.

Üçüncü evre'de akıl daha yukarılara yükselmek suretiyle Tanrı'yı bütün nitelikleri içinde, bozulmayan, değişmeyen gerçeklik olarak anlar.

Bonaventura'nın bilgi öğretisinde insan kendi ilk durumu olan; günah işlemediği ve Tanrı katında bulunduğu duruma yükseltilmek isteniyor. Bu duruma da iman, erdem ve bilim ile ulaşılabileceği telkin ediliyor. Bir başka ifade ile söyleyecek olursak insanın Tanrı'ya kavuşabilmesi daha doğrusu tekrar ona dönebilmesi için değişik evrelerden geçmesi gerekmektedir. Bu evrelerden birincisi dış ışınla aydınlanan ve mekanik sanatları yaratan evredir. İkincisi 'deneysel bilgile-

ri' veren 'aşağı ışın' evresidir; üçüncüsü ise 'iç ışın' denilen evredir ki burada artık ruh ışın ve hidayete kadar yükselir. Bu aşamadan sonra Tanrısal inayetten gelen ve kutsal gerçekleri ilham eden 'yüksek ışın' evresine; yani Tanrı'ya ulaşılmış olur.

Bonaventura'nın öğretisinde mistisizmin rolü önemli olmakla birlikte felsefe de büyük önem taşımaktadır. İnsanın Tanrı'ya yükselmesinin çeşitli evrelerindeki gelişmeleri; duyumsal algı, aklın dedüktif (tümden gelimci) ve indüktif (tüme varımcı) işlemlerini ve hatta bir çeşit deneyüstü (transcendantale) bilgisinden bahsederek felsefenin önemli noktalarını ele alır. Bu bakımdan Bonaventura'da akılsal felsefe ile vahyedilmiş mistisizm birbirine bağlı bulunur.

ROGER BACON (1210/1214-1294)

Biyografisi

Roger Bacon Ortaçağla Rönesans arasındaki geçiş döneminin bilim ve felsefe anlayışını temellendiren ünlü bir düşünürdür. Soylu ve zengin bir ailenin oğlu olarak İngiltere'de Sommerset kontluğunda İlchester'de doğdu. Doğum tarihi olarak 1210 veya 1214 yılları gösterilir. 11 Haziran 1294'de Oxford'da öldü. İngiliz bilgin ve filozofu olan Roger Bacon kimya, fizik, matematik, tıp ve astronomi alanlarında yoğunlaşmıştı. Başlangıçta din eğitimi alıp kilise görevlerine hazırlanmak için gittiği Oxford Üniversitesi o dönemlerde skolastik disipline tavır alabilen nisbeten özgür bir konumdaydı, bu yüzden de zaman zaman kilise tarafından takibe uğruyordu. Bu üniversitede çağın düşünce geleneğine uygun olmadığı için tehlikeli görünen ve alçaltılan bilimleri yüceltmek isteyen hocalar, aralarında birlik kurmuşlardı. İçinde bulunduğu özgür ortamı kişiliğini geliştirmek için uygun bulan Roger Bacon, zamanın kralı II. Henri'ye karşı eleştirilerini açıkça söyleyebilecek cesareti de göstermiş ve bu yüzden 1233'de baronlar ve papazlar topluluğu tarafından epey azarlanmıştı. Bu olay üzerine Fransa'ya geçen Roger Bacon Paris Üniversitesi'ne girerek doktorasını hazırlamaya başladı. Paris Üniversitesi, Roger Bacon'un geldiği sıralarda skolastik dönemin en parlak okuluydu. Mistikler, peripatetikler (Aristotelesciler), İbn Sina ve İbn Rüşdçüler, panteizme bağlı olanlar, şüpheciler ve Dilenci tarikatlarına mensup olanlar bu üniversitenin kürsülerinde dersler veriyorlardı.

Roger Bacon Paris Üniversitesinde, Pierre de Maricourt (Picard) denilen bir profesöre yakınlık duyarak onun derslerine devam eder. Roger Bacon'un anlattığına göre bu hoca kalabalığa katılmayan, laboratuvarından pek dışarıya çıkmayan, o zamanlar moda olan (kavram) tümeller tartışmalarından hoşlanmayan, metafiziğe ilgi duymayan bir tavır sergiliyordu. Laboratuvarında, (pratik) gündelik hayatta kullanılıp işe yarayacak aletleri madenleri eritmek suretiyle imal etmekle meşguldü. Arapça, İbranca, Yunanca ve Keldanice dillerini biliyor, simya, aritmetik, optik ve doktorlukla uğraşarak bildiklerini talebesi Roger Bacon'a da öğretiyordu. Roger Bacon hocasından öğrendiği bu bilgiler yanında aynı zamanda hocasından gözlem ve deney zevkini almış, ondan hiçbir şeyi küçümsememeği, en cahil ve geri zekalılardan bile birşeyler öğrenebileceğini bu yüzden herkese sorular sorabileceğini, ellerini de zekası ile birlikte kullanarak geliştirmesi gerektiğini öğrenmişti. Roger Bacon'un hocası Pierre de Maricourt'un De Magnete (Manyetik Hakkında) adlı bir eseri vardır ve kitabın üzerinde hocasının ismi Pierre Peregrin olarak geçmektedir.

Roger Bacon Paris'te bulunduğu sıralarda sade bir papaz sıfatındayken, Fransisken tarikatına girmiş ve 1250'ye doğru da tekrar Oxford Üniversitesine dön-

müştür. Bu üniversitede verdiği derslerle çok fazla ün kazanmış va hattâ düşünceleri halk efsanelerine konu olmuştur. Ancak özgür düşünceli Roger Bacon'un Üniversitedeki öğretim ve eğitim sistemini değiştirmek için gösterdiği gayret, yetkili kişilerin uygulamalarına karşı tavır alışları ve onları küçük görmesi, bu mevkidekilerin kendisine olan güvenlerini sarsmış ve düşmanlık duygularını kabartarak onu üniversiten uzaklaşmaya zorlamışlardı. 1257'de Oxford'u terketmek zorunda kalan Roger Bacon, Paris'te bulunan bir manastıra hapsedildi ve on yıl çeşitli işkencelere maruz kaldı. Okumaktan ve yazmaktan menedildi, mal varlığına el kondu, serveti kalmadı.

Kendi anlattığına göre hapisteyken ona yardım eden cahil ve zavallı bir papaza dersler vermiş ve ismini sakladığı bu papazı zamanın en ünlü bilginlerinden biri haline getirmiştir. 1265'te IV. Clement adıyla papaz olan bir din bilgini, Roger Bacon'a düşüncelerini yazıp kendisine göndermesini emreden bir mektup yazar. Böyle bir çalışma için bir kütüphaneye ihtiyaç duyduğunu belirten Roger Bacon'a bu imkan tanınmadığı gibi kendisine kâğıt dahi verilmez. Roger Bacon, bazı yoksul arakdaşlarının yardımları sayesinde büyük zorluklar içinde Opus Majus adlı eserini tamamladı ve 1267'de, kendi eliyle papaya vermesi için öğrencisi olan papaza teslim etti. Ardından Opus Minus ve Opus Tertium adlı eserlerini kaleme aldı. Son eseri Opus Tertium'un ithaf bölümünde başına gelen felaketleri samimi ve açık bir dille anlatan Roger Bacon'un dehasını anlayan papa yetkisini kullanarak onun serbest bırakılmasını sağladı. Paris'i terkeden Roger Bacon tekrar Oxford'a döndü, insanlığa yeni ufuklar açacak eğitim sistemi kurma çalışmalarına, kendisini koruyan Papa sayesinde devam edebileceği umudunu taşıyordu. Ne yazık ki bu papa bir yıl sonra 1268'de öldü.

Roger Bacon'ı çekemeyen düşmanları onu tekrar dinsizlik ve büyücülük suçlamalarıyla 1278'de hapse mahkum ettirdiler. Roger Bacon böylece bir ondört yıl daha hapislerde yatmak zorunda kaldı. Tam anlamıyla özgür düşünceli bir bilgin olan Roger Bacon kendi zamanındaki bütün yanlışlıklara parmak basıyor ve cesaretle eleştiriyordu. Kendisi de bir Fransisken olduğu halde, hem Fransiskenlerin, hem de Dominikenlerin saygı duydukları Hales'li Alexandre, Albertus Magnus ve St. Thomas Aquinas'a düşüncelerinden dolayı hücum ediyordu. Kilisenin âdet ve uygulamalarını hor görüyordu. Devlet ve hukukçular da Roger Bacon'un eleştirilerine hedef oluyordu. Öğretilen şeylerin boşluğunu anlatarak dönemin öğrenci ve eğiticileriyle alay ediyordu. Ona göre Hales'li Alexandre ve Albertus Magnus ne bilim ne de fizik dilini biliyorlardı. St. Thomas Aquinas ise Roger Bacon'ın ifade ettiği üzere öğrenci olmadan öğretmen olmuş bir zavallıdır.[1] Bütün bu düşüncelerinden dolayı kendi zamanının bir asisi, bir başkaldırıcısı olarak her kesimin öf-

1. Sena, C., Filozoflar Ansiklopedisi, 1 cild, s. 158, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.

kesini üzerine çeken Roger Bacon 1292 yılına kadar tekrar İngiltere ve Fransa manastır zindanlarında kaldı. Papalıktaki bir değişiklik üzerine kendisini anlayabilmiş nüfuzlu bir kişi sayesinde özgürlüğüne kavuştu. Ancak çok uzun süre en zor koşullarda geçirdiği esaret hayatında sağlığı iyice bozulduğundan özgürlüğünü uzun yaşayamayarak 2 sene sonra 1294'te öldü. Ölüm döşeğindeyken söylediği şu acı sözler bu büyük ve cesur ilim adamının hayatı pahasına savunduğu tüm insanları uyandıracak düşüncelerinin, her zaman olduğu gibi belirli çıkar odakları ve cahil kitleler tarafından anlaşılmak istenmediği için şiddetle bastırılmasından ve dolayısıyla uygulanamayışından duyduğu pişmanlığı dile getirir "Bilsizliği yıkmak için kendime çektirdiğim sonsuz acılara pişmanım". Ancak düşüncelerinden dolayı bedeni ve kafası yaşamı süresince acılara katlanmak zorunda bırakılsa da insanlık tarihi Roger Bacon'a hakkettiği değeri vermek zorunda kalmıştır.

Roger Bacon'u halk yıllarca sadece harikalarla uğraşan bir büyücü olarak anmış, ona 'Doktor Mirabilis' yani 'Hayret ve Takdire Layık Bilgin (Mucizevi Bilgin) varını vermiştir.

Halk Roger Bacon'u bu şekilde değerlendirirken, Roger Bacon da halkı cehaletinden dolayı hor görür. Ona göre halk, zamanın bilginleri denilen ve gerçekte bilimsellikten uzak olan ün yapmış kişilere hayrandır. 'Halk, peşin yargılarla sapıtmış, ahmak, her çeşit yeniliğe karşı gelen ve yeniliğe hizmet edenleri lanetlemeye hazır bir sürüdür. İki yıl İsa'nın vaizlarıyla aydınlandıktan sonra "Çarmıha geriniz!" diye bağıran (yine) o sürüdür. Halkın kabulü yanılmanın en pekin (certaine) bir işaretidir. Bacon bu protestoları, sürekli bir surette yirmibeş yıl tekrarlayıp durmuştur ki bunlardan yanılmanın nedeni olan şu dört noktayı toplayabiliriz: Sahte otoriteler; görenek; halkın ahmaklığı; bilginlerin budalaca gururları."[2]

Anlaşılacağı üzere Roger Bacon, yaşadığı çağın tüm olumsuzluklarını farkederek bunlara karşı çıkma cesaretini göstermiş ve bu olumsuzlukları giderecek çareler üzeride durmuştur.

Felsefe Öğretisi

Roger Bacon geliştirdiği ve savunduğu düşünceleri ile mutlaka çağındaki tek kişi değildi. Onun görüşlerini besleyen pekçok kaynaktan sözedilebileceği gibi, görüşlerini paylaşan, azınlıkta da olsa etrafında seçkin bir topluluk mutlaka vardı. Nitekim kendi görüşlerini derslerini takip ettiği hocaları sayesinde geliştirdiği gibi edindiği bilgileri de daha sonra telebelerine aktarmıştır. Roger Bacon'un felsefesi yararlılığı yani faydacılığı ölçü olarak alan bir felsefedir. Böyle bir felsefe insanlığın kurtuluşu için gereken yolları arayıp, aydınlatmakla yükümlüdür. Ethik

2. Sena, C., Filozoflar Ansiklopedisi, Cild, 1 s. 158. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.

anlamda yararlılık sözkonusu olunca felsefenin görevi de insanların mutluluğu, iyiliği için gerekeni yapmaktır. Bu durumda bilgi kişiyi kötülükten, yanlışlıktan kurtarır, iyiliğe, doğruluğa, mutluluğa yöneltir. Felsefeye deney bilimleriyle yaklaşan Roger Bacon'a göre düşüncelerin tabanını deney bilimleriyle sağlanan veriler oluşturur. Felsefede özellikle ele aldığı sorun ruhla ilgili özgürlüğün çözümüdür. Bu sorunla gerçeklik kavramını bağdaştırarak yeni bir çözüm yolu arar. Ona göre gerçeğin aydınlığa kavuşması, onunla ilgilenen, onu bir felsefe sorunu haline getiren insanların çalışmalarına bağlıdır. Birbirini bütünleyen bu çalışmalar bir gelişim çizgisi oluşturur. Roger Bacon'a göre deney verilerine aykırı düşen bir bilginin gerçekliği ve güvenilirliği sözkonusu değildir. Kuşkunun giderilmesinde son söz deneyindir. Hafızada, aklın ilkelerine uygun geldiği öne sürülen birçok bilgi ögesinin doğruluğu, geçerliliği deney verileriyle bağdaşmalarına dayanır. Yalnız aklın kanıtlanması bilgiyi kesinliğe ulaştıramadığı gibi kuşkudan da kurtaramaz. Us; tanıtlayıcıdır, deney gerekli verileri sağlar. Bu ikisinin birlikte çalışmasıyla güvenilir bilgi elde edilir; bir başka ifadeyle güvenilir bilgiyi sağlayan, öğreten yalnız akıl ve deneydir. Roger Bacon doğal olayların kavranılmasında olduğu gibi doğaüstü sayılan (metafizik) düşünce varlıklarının anlaşılmasında da deney verilerine dayanmak gerektiğini savunur. Roger Bacon deney bilgisinin aynı zamanda yararlı olmak gibi bir özelliğinden daha bahseder. Ona göre doğanın gizemlerini öğrenmeye yarayan deney bilgisinin değeri sağladığı yararla doğru orantılıdır. Bu tür bilgiyle insan geleceği önceden kestirme, kavrayış yeteneğini geliştirme olanağı bulur. Böylece bilim daha üstün bir güç kazanır.

Ortaçağda yaşamasına karşın, deney bilimlerinin önemini kavrama, felsefe ile deney bilimleri, matematik, optik arasında bağlantı kurma bakımından Rocer Bacon çağının çok ilerilerine ışık tutan bir bilgindir. Felsefenin en karmaşık sorunlarına deney bilimlerinden yararlanarak çözüm araması, matematiği bilimlerin temeli sayması, devinimle ışınların yayılma yasaları arasında bir bağlantının bulunduğunu ortaya atması Rönesansla başlayan yeni bilim atılımlarına ışık tutmuştur. Felsefesinden ziyade bilim anlayışı ile ilgi uyandıran Roger Bacon, bilgiyi 'doğaya egemen olma' olarak yorumlamıştır.

Felsefeyi skolastiklerden farklı değerlendiren Roger Bacon Aristoteles'in kıyas mantığına ihtiyatla yaklaşır. Skolastik yöntemin esası dedüksiyon (tümden gelim)'u kullanmak ve otorite kabul edilen bilgilere körü körüne bağlanmaktır. Roger Bacon bu geleneği kabul etmez. Ona göre hiçbir yerde mutlak otorite olmadığı gibi kutsal kitaplar dahi iyi anlaşılamamış ve başka dillere iyi çevrilmemiştir. Hem kilise babaları hem de filozoflar arasında yanılmalar ve uzlaşmazlıklar vardır. Kendi zamanında otorite kabul edilen Aristoteles'in eserlerinde bile yanlış bilgiler saptayan Roger Bacon bu saptamalarına ancak deneysel yöntem sayesinde ulaşmıştır.

Roger Bacon'un çağdaşlarıyla hemfikir olduğu tek nokta felsefe ile teoloji arasında bir birlik olduğunu kabul etmesidir. Ancak Roger Bacon hiçbir şekilde felsefeyi teolojinin emrine vermemiş, felsefeyi teolojinin köleliğinden kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmuştur. Böylece felsefeye hakettiği saygınlığı kazandıran Roger Bacon, bu görüşünü desteklemek amacıyla İbn Sina (980-1037)'nın aktif akıl (fa'al akıl, aktif entellekt) teorisini biraz değiştirerek savunmuştur. Bu teoriye göre tüm akılları harekete geçiren bir tek akıl vardır. Bu aktif akıl, diğer tüm akılları pasif halden aktif hale getirir. Tanrı'nın vahyi de aynı şekilde insanları aydınlatır. Bilimle din bir aynı parlaklığın iki ışınından başka bir şey değildir. Roger Bacon'a göre bilim ile erdem de aynı şeydir. Günahkarların bilgisiz olduklarına ve gerçeğin iyiliğine inanır. İbn Sina yanında İbn Rüşd felsefesini de özümseyen Roger Bacon 1277 yıllarında Paris ve İngiltere'de özellikle Fransiskenler arasında İbn Rüşdçülük (Averroizm)'ün büyük bir kabul gördüğünü (Opus Tertium 23'de adlı eserinde) belirtir.[3]

Roger Bacon'ı çağının düşünürlerinden ayıran asıl özellik yeni bir doktrin yaratmasından çok, yöntemler hakkında ve zamanın doktrinlerine karşı yaptığı eleştirilerdir. O yaşadığı devir skolastikleri arasında parlayan bir Rönesans düşünürüdür.

Roger Bacon son dönem skolastik filozoflarındandır. Rönesansı hazırlayan Duns Scotus ve Ockham'lı William'ın felsefeleri (voluntarizm* ve nominalizm**) ile birlikte, Roger Bacon'un felsefesi de Ortaçağ ile Rönesans arasında bir geçit görevi üstlenmiştir. Duns Scotus, Ockham'lı William ve Roger Bacon, İngiliz Fransisken*** düşünürlerindendirler ve her üçü aynı şekilde Oxford Üniversitesi'nde öğretim ve eğitim faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Roger Bacon, çağdaşı Albertus Magnus gibi büyük, üniversal bir düşünürdür. Albertus'a nasıl 'Magnus' (Büyük) ünvanı takıldıysa, Roger Bacon'a da 'Doctor Mirabilis' (Harika Hoca) denmiştir. Roger Bacon'un kendisine böyle bir ünvanın verilmesi, Albertus Magnus ve St. Thomas Aquinas gibi bir büyük summa sistemcisi olmasından kaynaklanmıyor. Tam tersine Roger Bacon, bu sistemcilerin bilgi idealini reddederek, Aristoteles mantığına da karşı çıkar. Roger Bacon'a göre bilgiye sadece deney (experientia) ve deneyleme (experimentum) yolu ile ulaşılır.

---

3. O'Leary, de Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s.172, (çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1971.

*) Nominalizm: Tümel (kavram)'lerin sadece bir isimden ibaret olduğunu ve ancak maddî olan tikellerin gerçek olduğunu savunan görüş.

**) Voluntarizm: İstencin (voluntas); akıl (ratio) karşısında üstünlüğünü ileri süren görüştür. Duns Scotus'un öğretisi olan bu görüşe göre insan ilk planda bilen değil, isteyen varlıktır. İnsanı bilgiye götüren de istencidir.

***) Fransisken: İtalyan Assisili Franciscus (1182-1226) un kurduğu bir tarikat. Bu tarikat kurucusu, öğretisinden ziyade yaşayışı ve Hıristiyan dünya görüşü ile tanınmıştır. Assisi'li Franciscus'un görüşüne göre bütün yaratıklar kardeştir ve insan hayatının anlamını kardeş sevgisine yararlı olmada bulur. İnsan bu suretle Tanrı'nın yapıtını yücelterek yaşama sevincine ulaştır.

Doğa Öğretisi

Ortaçağ doğa araştırmacılarının en önemlisi ve en başta geleni olan Roger Bacon matematik alanındaki üstün bilgisi sayesinde de yaptığı gözlem ve araştırmalarıyla pekçok yeni buluşa ulaşmıştır: Örneğin ışınların kırılması, havanın yansıma yasası, takvim reformu gibi. Bununla birlikte Roger Bacon'un olguları saptayan gözlemleri, doğaya yöntemli sorularla yaklaşma değildir, onun yaptığı doğadan gözlemler ile edindiği bilgiler sayesinde doğa üzerinde güç kazanmaktır. Roger Bacon'ın asıl amacı aslında simya, astroloji, büyü (magie) gibi esrarlı bilimlerde başarı kazanmaktır. Fakat Roger Bacon'un amacı ne olursa olsun biz biliyoruz ki böyle esrarlı ve büyüyle karışık bilimlerle uğraşı zamanla gerçek pozitif bilimlerin gelişmesine aracı ve kaynak olmuştur. Neticede Roger Bacon'un yaptığı deneylemeler Skolastik doğa bilim sistemini değiştirerek geliştirmiştir.

Roger Bacon bir Fransisken olarak Augustinizm mistisizmi ile empirizmi birarada kullanmıştır. Ona göre bilgilerimiz dış deneyler yanında iç deneylerle de gerçekleşir ki bu da ruhumuzdan gelen ve Tanrı tarafından aydınlanmak diye kabul edilen bilgidir. Bu iç deneylerin en yüksek basamağı Tanrı ile birolma durumudur ve esrime (ekstasis) olarak adlandırılır. Mistisizmle doğa bilimini bu şekilde birbirine bağlayan Roger Bacon bir voluntarist'tir. Bilindiği üzere Fransisken tarikatı kurulduğu andan itibaren Augustinus geleneğine bağlıdır ve bu yüzden de mistisizmin taşıyıcısıdır.

Roger Bacon bir yandan doğa bilimcisi diğer yandan da Augustinusculuk geleneğine bağlı bir Fransisken olduğu için, doğa bilgisinin amaç ve anlamını "doğa üzerinde insanın bir egemenlik kurması" diye anlıyordu.[4] Roger Bacon'un bu tutumu tamamiyle bir Renaissance havasıdır. Çünkü Renaissance'nin modern doğa bilimi bu anlayıştan kaynaklanmıştır.

Bilim ve İnanç

İnançla bilgi arasına giderilmez bir ayrılık konulması Ortaçağ Fransiskenlerinde sıkça görülür. Örneğin voluntarist yaklaşımıyla insan istencinin insan bilgelik ve mutluluğunun kaynağı olduğunu söyleyen Duns Scotus (1270-1380), insana verdiği değerle, insanın Kilise karşısında bağımsızlığına yol açar. Ockham'lı William (1300-1349) da ahlâk ve istenç sorunlarında, Duns Scotus'un voluntarizmine katılır. Ona göre de bütün ahlak kurallarının temeli Tanrı'nın özgür istencidir. Bu özgür istenç kuralları istediği gibi değiştirebilir. Skolastik felsefe çerçevesinde ilk belirtilerini Roscelinus (1050-1125)'ta bulduğunuz nominalizmin (tümeller

4. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s. 178., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, Dördüncü Basım.

yapma şeylerdir, birbirlerine benzeyen şeylere, bu benzerlik yüzünden bizim bağladığımız genel anlamların işaretleridir) kurucusu ve başlıca temsilcisi olan Ockham'lı William için ancak bireyin gerçekliği vardır. İşte bu yüzden de iç ve dış deney Roger Bacon'ın da kabul ettiği şekilde her türlü bilginin temelidir. Bilginin temeli deney olunca da, önerileri deneyle kontrol edilmediğinden dolayı teolojinin bildirdiği Tanrı'nın birliği, sonsuzluğu, hatta varlığı kanıtlanamayacağı gibi aynı şekilde ruhun ölümsüzlüğe de kanıtlanamaz. Tanrı ve dünya ile ilgili bilgilerimizin gerçeği aşan kısmı ancak Kutsal Kitabın söylediği inanç önermeleridir. Bu önermeler Kutsal Kitabın otoritesi ile Kilisenin geleneğine dayanarak ancak inanılarak kabul edilebilir. Bunlar ne tanıtlanabilir, ne de tanıtlamada ilkeler olarak kulllanılabilir.İnançla bilgi arasına kesin bir ayrılık koyan Ockham'lı William'ın öğretisi, Siger de Brabant'ın, İbn Rüşdçülüğe dayanan 'Çifte Hakikat' öğretisine benzer. Bu anlayışta felsefe (bilim) artık teolojinin hizmetinde (ancilla philosophia) değildir.

İnançtan bağımsız olmaya çalışan bilgi artık kendi alanını belirlemiştir. Bu da Renaissance'nin bir belirtisi olarak dinden bağımsız bir dünya kültürünün doğması, tıpkı Ortaçağdan önceki Antik tutumun canlanmasıdır.[5]

Roger Bacon'un katkılarıyla son dönemine ulaşan Skolastik Felsefe aslında başlangıçta iman ile bilgiyi uzlaştırmak amacıyla yola çıkmıştı. Ancak Skolastik düşünce başlangıçtaki amacının tam da tersi olan bir sonuca ulaştı: Yüzyıllar boyunca süren uğraşlarının neticesinde bilgi ve iman alanları birleşeceğine birbirlerinden büsbütün ayrılmışlardır. İşte Ortaçağ düşüncesinin kapanıp Renaissance düşüncesinin başlaması da bu sayede gerçekleşti. Bundan sonra bilim ve iman gittikçe bağımsızlaşmaya başlamış ve akılcılık (rastyonalizm) Yeniçağ kültürünün de temelini teşkil etmiştir. Roger Bacon, Hıristiyan Ortaçağ devresinde yaşamakla birlikte, felsefe görüşü bakımından Yeniçağın da müjdecisi sayılmaktadır.

Roger Bacon Öğretisinin Etkileri

Onüçüncü yüzyılda bütün Hıristiyanlık dünyası Aristoteles'in Müslüman ve Yahudi filozofları tarafından yapılan tercümeleri ile yeni bir düşünce anlayışına kavuşuyordu. Hemen her tarafta-üniversite ve manastırlarda- artık Aristoteles'in Müslüman ve Yahudi felsefelerince yorumlanmış düşünceleri bu sefer St. Thomas Aquinas gibi teolog-filozoflar tarafından Hıristiyan dinini yorumlamak üzere kullanılıyordu. Ancak gerçek anlamda teolojiden kopuk bilimselliğe geçmek için henüz vakit erkendi. İnsanlığın bu devirde dünya hakkındaki görüşü, uzay bilgisi, teleskop gibi basit gözlem aletleri dahi olmadığı için bilimsellikten doğal olarak

5. Gökberk, M., a.g.e., s. 176.

uzaktı. İnsanlar halâ basit metallerden altın yapabilmek için simya ile uğraşıyor ve gelecekten (gaibten) bilgi edinebilmek için astrolojiye bel bağlıyorlardı. Ancak hiçbir araştırma ve gayret boşa gitmemiş, simya'dan kimya, astrolojiden astronomi bilimleri gelişmişti. Aynı şekilde hayvanların konuşturulduğu fabl türü ahlâk öğretileri de zamanla hayvanlar hakkındaki bilgileri geliştirdi ve onlar üzerinde yapılan araştırmalar yoğunlaşarak zooloji biliminin doğmasına yol açtı.

Onüçüncü yüzyıl Ortaçağ Avrupasının uyanmaya başlaması Roger Bacon ile gerçekleşti. Daha sonraları pekçok alanda yenilikler gerçekleştiren Leonardo (1452-1519) astronomoyi bir bilim haline getiren Copernicus (1473-1543) ve Galileo (1564-1642); manyetizm ve elektrik alanında araştırıcı Gilbert (1544-1603); anatomide Vesalius (1514-1564), ve kan deveranını bulan Harvey (1578-1657) modern bilimin ilk kurucuları olarak kendi çağlarını değiştirmeye başladılar. Artık bilimin üzerindeki tüm engeller büyük bir hızla aşılıyordu, insan aklını bağlayan zincirler (dogmalar) kırılıyordu. Roger Bacon'un deneysel indüktif[6] metodu Yeniçağ deneysel biliminin başlatıcısı kabul edilen Francis Bacon'da (1561-1626) tam anlamıyla gerçekleşmişti.[7]

İbn Rüşd'ün felsefî görüşleri hakkında 1240-1250 yılları arasında Roger Bacon ve Albertus Magnus- onu her ne kadar tam olarak anlayamasalar da- bilgi sahibi olmuşlardı ve eserlerinde Averroism adını zikrediyorlardı.[8] Roger Bacon'un Averroizm'den yani İbn Rüşd felsefeciliğinden etkilendiği üzerinde çeşitli araştırmalar yayınlanmıştır.

İbn el Heysem (965-1039)'in Kitab el-Menâzır (Simetriler Kitabı) adlı eseri, Ortaçağ'da Latinceye De Aspectivus ve Perspectiva adları ile çevrildiğinde, Roger Bacon ve Kepler (1571-1630) üzerinde etki yapmıştır. Latin dünyasında Alhazen olarak bilinen İbn el-Heysem zamanına kadar Platonculara atfedilen görme olayının açıklanması gözden çıkan ışınlar sayesinde gerçeklendiği şeklindeydi.[9] İbn el-Heysem ise ışınların! (şuaların) bizzat nesnelerden çıktığını ileri sürmüş ve "gözümüzdeki "görme" duyusunun "adese"ye (mercek'e) bağlı olduğunu ve iki gözün birden aynı cismi tek olarak görmesini izah etmiştir.[10]

Roger Bacon'un İslam düşünürleri ile olan bağlantısını araştırmak üzere M. Bouyges Roger Bacon Arapça Kitaplar Okumuş muydu? (Roger Bacon a - t - il lu des livres arabes?)[11] isimli bir eser kaleme almıştır.

---

6. Durant, Will., The Story of Philosophy, (The Lives and Opinions of the Greater Philosophers), s. 117, Simon and Schuster, New York, MCMXXVI (1926)
7. Durant, W., a.g.e., s. 153.
8. Gilson E, (M. Âge,) La Philosophie Au Moyen Age., des Origines Patris tiques, a la fin du XIV. e siecle ed. Payot Taris, 1952),s.386-387
9. bkz. Farabî, ve Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin uzlaştırılması, s. 108-111. (Kaya, M., İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, s. 108-111, İstanbul, 1998)
10. Keklik, Nihat, Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, s. 102, İst. Üniv.
11. Bouyges, M., 'Roger Bacon a - t - il lu des livres arabes?' (Aichives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age,1930 s.311-315, den nakl. Keklik, N., a.g.e.,s.183.

Onüçüncü yüzyıl ortalarında Arapçadan Latinceye yapılan tercümelerin yanlışlıklarla dolu olduğunu belirten Roger Bacon, bu tercümelerde bulunan alimleri sert bir dille eleştirir: "... Her ne kadar konuya ve her iki lisana gayet vakıf mütercim olsalar da mesela Boetius sadece Grekçe ve Latince uzmanlığı ile meşgul oldu ve Grosseteste diye anılan üstad Robert sadece ilimleri bilirdi. Muayyen diğer alelade tercümeciler; Gerard of Cremona, Michael the Scott, Alfred the Englishman ve Hermann the Germann gibiler -ki Paris'te gördük- lisanda olduğu kadar ilimde de büyük başarısızlığa düştüler"[12]

Roger Bacon Albertus Magnus ile birlikte Latin Ortaçağının en büyük natüralistlerindendir ve bu iki düşünür zamanlarının iki büyük düşünce kutbunu oluşturur.[13] Bilindiği üzere Batı'da deneysel bilim anlayışına Roger Bacon'un açtığı yola Descartes'ın katkıları ile ulaşılmıştır.

Albertus Magnus'un çağdaşı Roger Bacon da İslam filozoflarının üstünlüğünü kabul ederek, Müslümanların üstadı oldukları semitik dilleri (:Sami diller)'nin bilime uygulandığında, Hıristiyanlığın cehaletten kurtulacağını söyler: "...Latini nihil qued valet habeont misi ab aliis linquis.. Et iam ex istis scientiis tribus patet mirabilis utilitas... contra inimices fidei destruendes..". (:Latinler diğer dillerden aldıkları dışında hiçbir şeye sahip değillerdir. Ve imandan yoksun düşmanlara karşı, bu üç bilimden (trivium=gremer, retorik, diyalektik) dikkate değer hiçbir fayda ortaya çıkmamaktadır...)[14]

Aynı zamanda bir rahip olan Roger Bacon, İbn Sina'da (ö. 1037) başlayıp, İbn'ül-Arabi (ö. 1240) ve Sühreverdi (ö. 1191)'de devam eden "Hikmet el-İşrak" (:Aydınlanma Felsefesi) görüşünden de faydalanır. Roger Bacon düşüncesinin köklü özelliklerinden biri de felsefe ile mistik yaşantıyı yani tecrübeyi bütünleştirmektir. Tek başına felsefe; vecd halinde olmanın metafiziğinde amacına ulaşamaz, sadece kibirli bir spekülasyondur. Tek başına mistik yaşantı ise sağlam bir felsefi eğitim değildir, bozulma ve çöküşün tehlikesi içindedir. Ancak her ikisi yani felsefî ilimle birlikte bir mistik yaşam bütünleştiğinde gerçek amacına ulaşabilir.[15]

Ve Raymond Lull (:XII. yüzyıl) da Roger Bacon gibi aynı şekilde Müslüman metotlarını taklit etmeyi halka verdiği vaazlarda tavsiye eder.[16]

---

12. Hourani, George F., "The Medieval Translations from Arabic to the Latin Made in Spain", The Muslim World, V/62 (1972), s. 103, (Roger Bacon, Opus Majus, tr. R.B. Burke (Philadelphia, 1928), 1,76.

13. Sarton, G., Introduction to the History of Science (5 Cild), Published for the Carneige Instution of Washington, by the Williams and Wilkins Company, Baltimore, 1931. (Vol. II, Part II, ss. 935-936); Armand, A.M. Medieval Philosophy, Wetteren, 1982., Pontifical Instutude of Medieval Studies, Second Edition on 1982.

14. Palacios, M. A., Islam and Divine Comedy, s.257 (İng. terc. H. Sutherland)

15. Corbin, H., Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi, (terc. İng. Ralph Mahneim), s. 20.

16. Palacios, M. A., Islam and Divine Comedy, s. 257-258 (Ing. terc. H. Sutherland).

IONNES DUNS SCOTUS (1266/1274-1308)

Biyografisi

İngiliz düşünürlerinden oman Ionnes Duns Scotus Fransisken tarikatına bağlıdır. Felsefe öğrenimine Oxford'da başlamış ve 1304 yılına kadar burada kalmıştır. Daha sonra teoloji eğitiminin ağırlıkta olduğu Paris Üniversitesine giderek burada teoloji konusunda doktora derecesini aldı. 1305 yılından ölüm tarihi olan 1308 yılına kadar hocalık yapan Ionnes Duns Scotus Köln'de 8 Kasım 1308'de öldü.

Bonaventura düşüncesinin takipçisi olduğu ileri sürülen Duns Scotus, kendi düşünce sistemiyle de Guillelmus de Ockham'ı etkilemiştir. Duns Scotus bağlı bulunduğu Fransisken tarikatının öğretilerine uygun olarak tanrıbilimi yeniden dizginleştirmeye çalışmıştır.

Önemli eserleri arasında Paris'te bulunduğu sıralarda kaleme aldığı *Opus Oxoniense*; bazı düşünürlerin özdeyişlerine ilişkin yorumlardan oluşmaktadır. Felsefe ile ilgili çalışmaları Aristoteles'in *Mantık*, *Fizik* ve *Metafizik* ile ilgili inceleme ve yorumlardır.

Önemli eserlerinden biri de Opus Parisiense veya bir diğer adıyla Reportata Parisiensia'dır.

Felsefe Öğretisi

Keskin bir eleştirel zekası olan Duns Scotus bir kavram çözümlemecisidir; bu yüzden Kendisine «Doktor subtilis» (ince eleyip-sık dokuyan bilgin) adı verilmiştir.

Duns Scotus'a göre her varlığın "genel" (universalis) ve "bireysel" (individualis) yönleri vardır. Belli bir anlamda individüalist diyebileceğimiz Duns Scotus'a göre bireyler kavramsal olarak bilinebilir. Ancak Duns Scotus için tümel kavramlar obje dünyasının reel (gerçek) yapısını yansıttıkları için subjektif yaratmalar değildir. Bu görüşüyle St. Thomas Aquinas'a katılan Duns Scotus, bireysele verdiği önemle St. Thomas Aquinas'tan ayrılır; çünkü St. Thomas'ın izlediği Aristotelizmde asıl değer "genel" üzerinde toplanır ve asıl gerçek de odur.

Duns Scotus öğretisinin asıl önemli özelliği onun individualizmiyle de ilgli olan voluntarizmdir. İstencin (voluntas) akıl (ratio) karşısında önceliğini ileri süren Duns Scotus bu anlamda da St. Thomas Aquinas'tan farklı düşünmektedir. St. Thomas Aquinas'a göre istenç eylem alanında zihinden (akıldan) üstündür ve yine istenç Tanrı sevgisinde bilgiden üstündür. Duns Scotus'un öğretisi ise bunun tam karşıtıdır.

Duns Scotus'a göre insan ilk planda bilen değil, isteyen bir varlıktır; zaten insanı bilgiye götüren de isteyen bir varlık olmasıdır. Mutluluğun kaynağı ve sebebi de isteklerin yerine getirilmesidir. Duns Scotus istencin üstünlüğü konusunda şöyle der:

"Doğal zorunluluk özgürlükle birarada olmaz. Şöyle; doğa ve istenç karşıt davranış biçimine sahip olan etkin ilkelerdir, öyleyse istencin davranış biçimiyle doğanın davranış biçimi bir arada olamaz. Öte yandan istenç, amacı özgürce ister, öyleyse amacı ne doğal zorunluluk nedeniyle ne de herhangi bir biçimde zorunlu olarak isteyebilir. İstencin, amacı özgür bir biçimde istediği kanıtlanıyor; amacı ve amaca götüren şeyi isteyen olanak aynı olduğuna göre, istencin iş görme biçimi hep aynı oluyor; çünkü değişik işlevlerde bulunma tarzları değişik olanakları gerektiriyor; oysa istenç, amaca götüren şeyler üzerinde özgürce işlevde bulunuyor. Ayrıca her iki durumda da aynı tek olanağın söz konusu olduğu açık. Çünkü öyle olmasa amaca yönelen varlığın amaç olduğu için onu isteyen bir başka olanağı olmazdı. Nitekim Filozof'un (Aristoteles'in) *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabında ortak duyunun bilgisiyle ilgili olarak kanıtladığı gibi, olanağın her iki uçlar üzerine etkide bulunmak üzere tek olması gerekiyor."[1]

Duns Scotus'a göre; "düşünme gücünün amaç çevresindeki eylemi istencin olanağı içindedir; öyleyse istencin eylemi de istencin olanağı içindedir ... düşünme gücünü amacın (yani ulaşılmak istenen hedefin) düşünülmesinden çekip ayırmak, istencin olanağı içindedir; o şey elde edildiğinde, istenç amacı istemeyecektir, çünkü bilinmeyen bir şey üzerinde eylemde bulunamaz..."[2]

Eylemlerimizin iyi ve güzel olması, yani ethik anlamda kabul görebilmesi tıpkı bedendeki uygunluk ve harmoniye benzer. Ethik eylemin uymak zorunda olduğu her şeyin gerektirdiği orana- sözgelişi olanak, nesne, amaç, zaman, yer, tarz gibi- özellikle aklın gösterdiği orana uymak zorundadır. Eylemin ethik iyiliği, eyleme uyan bütün şeylerin birliğinden ortaya çıkar, ancak bu ethik iyilik eylemin kendi doğasından kaynaklanmaz; akla uyan şeylerden kaynaklanır. Duns Scotus'a göre sadece amacın iyiliği akla göre uygun görünse bile, eylemin iyi olmasına yetmez. Eylemin iyi olarak kabul edilebilmesi için ilk koşul olan amaç yanında, tarz koşulu, zaman ve yer (mekan) gibi koşulların da uygun olmaları gerekir. Duns Scotus ethik eylemlerde sadece amacın iyi olmasının yeterli olmadığını söylemekle Doğulu filozoflardan, özellikle de Sadreddin Konevi'nin bu konuda belirttiklerinden oldukça farklı görüşler ileri sürmektedir. Duns Scotus'a göre "akıl eylem için belli bir nesnenin, belli bir tarzın ve öteki koşulların uygun olduğunu söylediğine göre, eylemin tam iyiliği yalnızca amaçtan kaynaklanmaz; tersine akıl, iyi-

1. Duns Scotus, Opus Oxoniense (Ordinatio) I. L. Bölüm, 80 (İstencin Üstünlüğü), (çev. Çotuksöken Betül, Babür Saffet), Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe, İçinde, s. 299, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
2. Duns Scotus, a.g.e., s. 300.

liğinden önce kendi etkin nedeniyle eylemin uygunluğundan önce gelir; eylemin ethik olması, özgürce istenmesine bağlıdır ve bu, iyi eylem için de kötü eylem için de ortaktır- nitekim eylem istençten kaynaklanmadığı sürece ne övülür ne de yerilir."[3]

Mantık Anlayışı

Mantık alanında zihinsel varlıklar olan kavramlarla (intentiones-yönelim) uğraşılır. Bu kavramlar; tek tek şeylerin kavranmasını sağlayan cins, tür gibi zihin kavramlarıdır. Duns Scotusia göre varlığın biri fiziksel, diğeri akılsal olmak üzere ikili bir yapısı vardır. (Ens est duplex, scilicet, naturae et rationis).

Ortaçağ'da özellikle de onikinci yüzyıl düşüncesinde büyük önem taşıyan kavram (intentio) terimi skolastikler tarafından da ikili bir özellik taşır. İntentio primo (birinci kavram-yönelim) ve İntentio secunda (İkinci kavram yönelim) İntentio prima gerçek bir nesnenin herhangi bir mantıksal belirlemeden de önce olmak üzere ilk ve aracısız kavranışıdır. İntentio secunda ise tamamiyle mantıksal olanıdır; bunlar beş tümeldir (cins, tür, fasıl, hassa, araz). Tamamiyle zihin tarafından üretilen İntentio secunda şeylerin yerine doğrudan doğruya geçmez; tek tek şeylerin altında sıralandığı ve onlara ilişkin bilginin olanağını sağlayan zihinsel şeylerin yerine geçer. Duns Scotus'a göre mantık da şeylerin kendisiyle değil, tümellerle yani Intentio secunda'larla (ikinci kavramlar, yönelimler) ilgilidir.

Mantık yine bu bağlamda olmak üzere düşünmenin yasalarının, bir başka ifade ile söyleyecek olursak bilmenin ilk koşullarının da bilgisidir. "Bütün bu görüşlerde intentio'yu mantık alanına sokan İbn Sina'nın etkisi büyüktür. Aristotelesci gelenek çerçevesinde düşünüldüğünde Ortaçağ mantığının konusunun kavram (terim), yargı (önerme), tasım (syllogism, kıyas) olduğu ileri sürülür. Fakat Duns Scotus İslam filozaflarının etkisiyle tasımı (syllogism, kıyas) mantığın asıl konusu olarak görür, kavramı ancak tasımın bir öğesi olduğu için önemser..."[4]

Duns Scotus tümeli sadece bir zihinsel kavram olarak ele almaz. Ona göre tümel hem zihin varlığı olarak zihinde vardır hem de şeyin kendisinde vardır; başka bir deyişle tümel; somut tekil nesnede vardır. Zaman bakımından tekilin bilgisi tümelin bilgisinden önce gelir ve onun koşuludur. Ancak tekilin bilgisi belirsiz ve bulanıktır, açık-seçik değildir. Ona göre tümelin bilgisi, tekilin bilgisinden soyutlama yoluyla elde edilir. Bu da tekilin bilgisinin zaman bakımından tümelin

3. Duns Scotus, a.g.e., s. 301.
4. Çotuksöken, Betül, Saffet Babür, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, s. 294, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

bilgisinden önce gelmesi anlamına gelir. Duns Scotus tümelin, tümel olarak zihnin bir ürünü olduğundan hareketle, tümelin nesnel olmaktan ziyade öznel olması gerektiği sonucuna varır. Tekilin açık-seçik olmayan bilgisi, soyutlama suretiyle elde edilen tümel sayesinde aydınlanır.

Duns Scotus'a göre tam olarak yetkin bilgi üç aşamada gerçekleşir:

a) Zihin duyumlar aracılığıyla nesnenin farkına varır.
b) Ardından insan kendi bilincine yansıyan yönü ortaya koyar.
c) Son olarak zihindeki kavramlar (secundae intentiones-ikinci kavramlar, yönelimler) aracılığıyla duyularına sunulmuş olan gerçekliği çözümler.

Anlaşılacağı üzere Duns Scotus bilme ile bilgi edinme sürecinde "kendinin bilincinde olma" olgusuna büyük önem verir. Ona göre tek tek somut varlıklara yönelen birey kendine ilişkin tüm olguların aracısız ve apaçık bir biçimde farkındadır.

St. Thomas Aquinas gibi bir empirist olan Duns Scotus doğuştan düşünceler görüşüne de karşıdır. Ona göre tüm bilgi duyumlardan gelir ve zihinde deneylerden önce doğuştan ilkeler ve düşünceler yoktur.

Tümel sadece zihine ait ve zihnin bir ürünü olsaydı gerçeklikle hiçbir bağıntısı olamayacağından varlığı konu edinen mekafizik ile mantık arasında da bir fark bulunmayacaktı. Hatta böyle bir durumda mantık ile diğer bilimler arasında da hiçbir fark olmazdı, bütün bilimler mantık bilimi sayılabilirdi.

Duns Scotus'a göre varlık kavramı metafiziğin konusudur. Aristoteles'in de dediği gibi "varlık olarak varlık" metafiziğin asıl konusudur. Metafizik'in Tanrıbilimden hem konu hem de yöntem bakımından farklı olduğunu ileri süren Duns Scotus, Tanrı'nın Metafizikte de ele alınan bir konu olmasını varlık kavramının içine girmesinde bulur. Ancak bu yüzden metagiziğin sadece bir bölümü Tanrı kavramıyla ilgilenir; çünkü metafiziğin bütün konusu 'varlık olarak varlıktır.'

Felsefe tarihçilerinin pek çoğunun belirttiği üzere metafizik ve tanrıbilim konularıyla ilgili olarak St. Thomas Aquinas, İbn Rüşd Aristotelesçiliğine, Duns Scotus ise İbn Sina'nın Aristotelesçiliğine bağlıdır. İbn Sina Tanrı ve Tanrının niteliklerini tanrıbilimin inceleme alanına sokarken, İbn Rüşd bu konuları metafiziğin konuları arasında görür. Duns Scotus'a göre metafiziğin asıl ve ilk konusu (primum subiectum) Tanrı değil, varlıktır. St. Thomas Aquinas ise Tanrı'yı ve Tanrı niteliklerini inceleyen bilgi dallarını tanrıbilim, metafizik ve ilk felsefe diye adlandırarak bu iki farklı görüşü uzlaştırmaya çalışır.

Hakikat alanında çağının tam bir temsilcisi olan Duns Scotus'a göre akıl ve açımlama olmak üzere hakikatın iki kaynağı vardır. Bu yaklaşım felsefe ile metafiziğin, tanrı bilimden ayrı tutulmasıdır. Duns Scotus metafizikte incelenen Tanrı

ve niteliklerinin insanın sınırlı aklıyla tasarlayabileceği doğal bir tanrıbilim olduğunu söylerken bir diğer yaklaşımla da doğaüstü, ideal tanrıbilimden bahseder ve bunun insan aklının sınırlarını aşan varlık ve onun zihni için mümkün olabileceğini söyler. Duns Scotus'a göre insanda Tanrı'nın varolduğuna ilişkin doğuştan bir düşünce yoktur. İnsan düşüncesi ancak etkilerden nedenlere gidebilir, bunun tersini ise yapamaz. Doğuştan düşünceleri kabul etmeyen, salt mantık alanında kalınarak hiçbir sonuca varılamayacağına inanan Duns Scotus'a göre Tanrı kanıtlamaları da a priori (deney öncesi) değil, a posteriori (deney sonrası) olacaktır. Ona göre Tanrı vardır yargısı analitik değil, sentetik olacaktır.[5]

5. Çotuksöken, Betül, Bûbûr Saffet, a.g.e., s. 297-298.

DANTE ALIGHIERI (1265-1321)

Biyografisi

Dante Alighieri 1265 senesinde Floransa'da dünyaya geldi. İtalya'nın eski ve asil ailelerinden birine mensuptu. Dante'nin gördüğü öğrenim hakkında bilgiler kıt ve noksandır.[1] XIII. ve XIV. yüzyılda İtalya'da başlıca gelir kaynağı ticaret olan şehirlerde öğrenime fazla önem verilmiyor ve gençler okuyup-yazma ile biraz da hesap öğrendiler mi yeterli görünüyordu. Öğrenimlerini ilerletmek isteyenler ise sırasıyla Trivium, Quadrivium ve Felsefe sınıflarını tamamlamak zorunda idiler. Trivium'da; gramer, mantık ve retorik; Quadrivium'da ise aritmetik, geometri, müzik ve astroloji okunurdu. Felsefe zamanla tabiiyat, ahlâk ve ilahiyat olmak üzere üç kola ayrılmıştı.[1] Dante de zamanının bu kültürünü layıkıyla aldı.

Dante'nin ilk öğrenimi Santa Croce papaz okulunda bitirdiği tahmin ediliyor. Orta ve yüksek öğrenimini tamamlamak imkanını bulamamakla beraber, Dante'nin kendi kendisine okumaya devam ettiği ve kısa zamanda yaşadığı çağa göre ansiklopedik bir bilgi hamlesi yapmaya muvaffak olduğu görülür. Bilgye susamış bir insan olan Dante'nin çalışma hız ve temposu hayatı boyunca platonik bir aşkla sevdiği ve şiirlerinde adını ebedileştirdiği Beatrice'nin öldüğü tarih olan 1290 yılından sonra artar. Bu tarihten sonra bellibaşlı Latin şairlerinin ve Latinceye çevrilmiş Yunan yazarlarının eserlerini okurken Provençal ve zamanının İtalyan şairlerini de ihmal etmez; bir yandan "kendi kendisine iyi manzum yazma sanatını" meşkederken,bir yandan da astronomi, resim, felsefe gibi konularda eksiklerini tamamlar. Yaşı ilerledikçe okuma ve öğrenme hevesi onda gözlerini iyice bozduracak kadar bir hırs halini alır. Kendi başına öğrendikleri ile yetinmeyen Dante, zamanının bilgin ve filozoflarının yaptıkları toplantılara da katılır. Bu bilginler arasında Fransızca **"Tresor"** adlı eserin yazarı Brunetto Latini de vardır. Dante kendisiyle yaşıt veya kendisinden yaşlı şair, müzisyen ve ressamlarla da dostluklar kurar; o devrin ünlü Floransalı şairlerinden Guido Cavalcanti çok yakın arkadaşlarından biridir. 1285 yılına doğru Dante'nin bir ara Bologna Üniversitesine devam etmiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Dante'nin Convivio adlı felsefi, ahlaki ve siyasi konuları ele alan ondört manzume ve bunları açıklayan ara yazılardan ibaret olan eseri de bir ihtimalle Bologna'da kaleme almıştır.[2]

Dante'yi etkileyen hocalardan biri olan Brunetto Latini, 1260'da; Floransa elçisi olarak Toledo Okulu tercümecilerinin hamisi ve meşhur yöneticisi Alim Alphonso (:Alphonso the Wise)'nun sarayında ilk elden İslam kültürünü alır. Brunetto Latini, Toledo ve Sevilla'da bulunur. İlim merkezi olarak parlayan bu iki şehir-

1. Dante, İlahi Komedya, (çev. F. Timur), önsöz, s. 3-4. Maarif Basımevi, Ankara, 1955
2. Dante, İlahi Komedya, (çev. F. Timur), önsöz, s. 5 ve 52, Maarif Basımevi, Ankara, 1955

de, elçilik vazifesiyle görevli bulunması, onun ilmi çalışmalarını pek etkilemez ve klasik, Hıristiyan ve oryental geleneklerin etkilerini aynı şekilde alır. Toledo Tercüme Okulunda ve mezhepler arası Svilla Üniversitesinde; Hristiyanlar ve Müslümanlar birarada edebi ve bilimsel çalışmalarını devamlı sürdürüyorlardı ve Romance Castilian diline sadece birkaç yıl önce Arap Tarihi (:Hıristoria Arabum) çevrilmişti. Bu eser "Mirac" menkıbeleriyle doluydu. Şurası muhakkaktır ki, Brunetto; Fransa'ya dönüşünde mevcut bilgileriyle benzer iki ana eseri "**Tesoretto**" ve "**Tesoro**"yu yazdı. İkincisi olan "Tesoro" Arap etkilerini daha fazla ihtiva eder. Mirac menkıbelerinden ayrı olarak, Brunetto; İbn'ül-Arabi'nin eskatoloji (:Ölümden sonraki hayata ait bahis) hakkındaki felsefi ve teolojik bilgilerini İspanya'da almış olabilir. Bu fikirler de diğer Mürsiye'li sufilerde yaşayan İşraki ve mistik düşüncelerdir. Bütün bunlar Dante Alighieri'nin hocası İspanya'ya gittiğinde yüzeysel bir etkiden çok daha fazlasını gösterdi, (Amador de los Rios, IV, 17-23)[3] ve İlahi **Komedya**'da böylelikle İslam hususiyetleri ortaya çıktı.

İslami öğretilere ait bilgiler Dante'ye, Zifroni ailesinden, Romalı şair ve filozof Dante'nin arkadaşı Emmanuel Ben Salamo'dan olduğu kadar Alim Rabbi'den veya Hillel of Verona'dan da geçmiş olabilir. Bu bağlantı içinde en önemlisi, Dante'nin zamanında muhtemelen Hıristiyanlıktan ziyade Müslüman kaynaklarını daha iyi bilen İtalyan Alim Rabbi'dir.[4]

Dante'nin İslam etkisini alabileceğini belirten diğer kritikler de benzer şekildedir, mesela, (Cabaton; Revue de'l'Histoire des Religions (Paris, 1920, s. 19)'da, Dante'nin arkadaşı Şair Guido Cavalcanti'nin, İspanya'da Santiago de Compostela'yı hac ettiğini bildirir. Nallino da (Revista degli Studi Orientali (Rome, 1921, vol.VIII, 4, s. 808'de) Dante ve İslam arasındaki bağlantıyı benzer şekilde dile getirir. Üst düzeyden esir düşmüş Müslümanlar Toskana (:Tuscany) ve kısmen de Pisa'da yaşıyorlardı; veya alim Alphonso'nun sarayına doluşan İtalyan ozanları veya yine sayılamayacak kadar çok İtalyan seyyahların İtalya ve İspanya ile Afrika ve Doğu'nun Müslüman limanlarına gidip gelmeleri. Ve ekler: "Eğer Pisa'lı tacir Leonardo Fibonacci, Müslüman limanlarından Aduanas'da cebir bilgisini ele geçirip ve erken onüçüncü yüzyılda Avrupa'ya takdim edebildiyse ve eğer diğerleri, isimsizler, seyyahlar, daha sonra İtalyan edebiyatına geçen popüler oryental parçaları getirebildilerse; muhtemel değil midir ki Muhammed'in diğer menkabevi parçalarını da aynı şekilde Avrupa zihniyetine aktarılmış olmasın?"[5] Son olarak eleştirmen Gabrieli (Interno alle fonti Orientali della Divina Commedia) adlı risalesinde (Arcadia, III, Rome, 1919, s. 55-61), hernekadar teoriye karşı görünse de iki önemli

3. Palacios, M. A., Islam and the Divine Comedy, (trans. Ing. H. Sutherland), s. 253-254 ve dn.3.
4. Beck; Zeitschrift für Romanische Philogie (Berlin, 1921, vol. XLI, s. 472) ve Van Tieghem; Revue de Litterature Comparee (Paris, April/June, 1922, s. 324); bkz. M.A. Palacios, a.g.e., s. 255/dn.1.
5. Palacios, M. A., Islam and The Divine Comedy, s. 255.

imada bulunur: İntikalci olarak İspanyol Frankissan Lull ve Florentine Dominikan Ricaldo de Monte Croce'nin isimlerini verir; Lull'ün derin bir İslamik kültürü vardır ve İbn'ül Arabi'nin doktrinlerini bilip taklid eder, 1287 ve 1296 yılları arasında İtalya'yı defalarca ziyaret eder. Bu yıllar arasında Roma, Cenova, Pizza ve Napoli'de ikamet eder. Aynı hususiyetler Ricaldo'da da görünür; o da 1288'den 1301'e kadar Doğu'da yaşar, Suriye'de İncil'i vaz'eder, İran ve Türkistan'da bulunur, Floransa'daki Santa Maria Novella Manastırına döner ve burada 1320 yılında öldüğünde 74 yaşındadır. Meşhur eseri **"Contra Legam Sarracenorum"** (:Arapların Kanununa Karşı) veya "Improbatio Alchorani" (:Kur'an'ın Eleştirisi)'nin XIV. üncü kısmında "Mirac"dan bahseder. Dante'nin Santa Maria Novelle Dominikan rahipleriyle ilişkisi bilinir. Gerçekten o, gençliğinde bu manastır okulunda bulunur ve orada rahip olmayan kişilere de öğretilen edebiyat ve ilim dersleri alır.[6]

Dante'nin çağdaşı Roger Bacon (1214-1294) Müslümanların üstadı oldukları semitik diller (:sami dilleri) ile bilimi uyguladığında, Hristiyanlığın cehaletten kurtulacağını söyler.[7]

"... Latini nihil quod valet habent nisi ab aliis linquis... Et iam ex istis scientiis tribus patet mirabilis utilitas... contra inimicos fidei destruendos..."[8]

(:Latinler diğer dillerden aldıkları dışında hiçbirşeye sahip değillerdir... Ve imandan yoksun düşmanlara karşı, bu üç bilimden dikkate değer hiçbir fayda ortaya çıkmamaktadır...)

Skolastisizmin kurucusu Albertus Magnus (1200-1280) da İslam filozoflarının üstünlüğünü tıpkı Roger Bacon gibi kabul ediyordu:

"...Nos autem dissentimus in paucis ab Averroe ... His doubus suppositis, accipimus alia duo ab Alfarabio ... In causa autem quam inducemus et modo, convenimus in toto cum Averroe et Avempace in parte cum Alfarabio ... Sed isti absque dubio, numquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt..."[9]

(:Mamafih biz birkaç noktada İbn Rüşd'le aynı kanaatte değiliz... Bu ikisi varsayılınca diğer iki şeyi Farabi'den alıyoruz... Öne sürdüğümüz sebepte ve tarzda İbn Rüşd'le ve İbn Bacce ile tüm olarak aynı kanaati taşıyoruz... Farabi ile ise kısmen aynı kanaati taşıyoruz... Fakat şüphesiz onlar Aristoteles'in kastettiği anlamı hiçbir zaman iyi şekilde anlamamışlardı...)

Ve Raymond Lull (XII. yüzyıl) Müslüman metotlarını taklit etmeyi halka verdiği vaazlarda tavsiye eder.[10]

---

6. Palacios, M. A., a.g.e., s. 255 ve dn.1.
7. Bacon, R., Opus majus (edit. Jebe, 1733) s. 246; bkz. M.A. Palacios, Islam and the Divine Comedy, s. 257.
8. Bacon, R., a.g.e., s. 476; bkz. M.A. Palacios, a.g.e., s. 257.
9. Magnus, A., Opera Omnia, III. 3, De Anima, 166; bkz. M.A. Palacios, a.g.e., s. 257/dn.4
10. Blanquerna, Cf., II, 105, 134, 158, 160 in Ribera, Lulio, 11, 193-197; bkz. M.A. Palacios, a.g.e., 257-258/dn.1.

İslamların Haçlılara karşı başarıları da, İslam prestijini artırıyordu. Toledo Tercüme okulunda çalışan İngiliz alimlerden Adelard of Bath; yeğenine gönderdiği bir metnin önsözünde şunları söylüyordu:

"... Meministi nepos, quod, septennio iam transacto, cum te in gallicis studiis pene puerum iuxta Laudisdunum una cum ceteris auditoribus in eis dimiserim, id iter nos convenisse ut arabum studia ego pro posse meo scrutater ... Quod utrum recte expleverim re ipsa probari potest. Hac precipue oportunitate quod cum sarracenorum sentencias te sepe exponentem auditor tantum noverim earumque non pauce satis utiles mihi videantur, pacienciam meam paulisper abrumpam. teque edisserente, ego siccubi mihi videbitur obviabo ... (Quippe et illos impudice extollis et nostros detractionis modo inscizia invidiose) arguis..."[11] (:Yeğenim, şimdi hatırladığım üzere seni çocukken Fransızca öğrenmek üzere diğer öğrencilerle birlikte Laudisdunum'a göndermemin üzerinden yedi yıl geçti. Hatırladığın gibi ben arapların çalışmalarını gücüm yettiği ölçüde incelemek yolunu seçtim. Bu işe girişirken doğru hareket edip etmediğim eserin kendisinden anlaşılabilir. Bu özel vesile ile, arapların fikirlerini senin sık sık açıkladığını ve onların bana faydalı göründüklerini biliyorum. Sen açıklamalarda bulunurken, herhangi birşey aklıma gelirse sabırsız davranıp, konuşmanı keseceğim. Gerçekten onları utanmadan yüceltiyorsun ve bizimkileri yermek için cehaletle suçluyorsun...)

Doğu ve Batı Kültürünün Bir Sentezi; İlahi Komedya

İlahi Komedya'daki Müslüman modellerinin mümkünlüğü ve Florentine şiirinde yeterli derecede kanıtlanmış Müslüman kaynakları İtalya'ya kolaylıkla ulaşabilmiştir. Bir kere Dante Alighieri, edebi ve sanatsal etkinlikleri dört bir taraftan alabilecek bir konumda bulunuyordu. Öğrencilerinden sayılacak Umberto Cosmos, Dante'nin zihnini; sularını pekçok yerden alan denize benzetir ve Dante'nin entellektüel gıdasını, zamanının bütün kültüründen aldığını, geçmiş ve geleceğin duygu ve düşüncelerini zihninde yeni bir forma soktuğunu söyler.[12]

İslam kültürünü; bulunduğu çağın ve konumun etkisiyle pek çok yönlerden aldığını göstermeye çalıştığımız Dante'nin en önemli eseri **İlahi Komedya**'yı, bu kültürü ve duygu yoğunluğunu **Futuhat** adlı eserinde en güzel şekilde sergileyen İbn'ül-Arabi'nin etkisi altında kalarak yazdığı, bugün yapılan çağdaş oriantalist araştırmalarla açık bir şekilde ortaya çıkarılmaktadır. Bunca açık belirtilere rağmen, **İlahi Komedya**'nın hiçbir yerinde İbn'ül-Arabi'den alıntı yapıldığına dair bir

11. A. of Bath; Liber Adelardi Batensis de quibusdam naturalibus questionibus (MS. Bibl. Escur. III. :, fol. 74; bkz. M.A. Palacios, Islam and the Divine Comedy, s. 257/dn.2.

12. Cf. Rassegna dantescain "Giorn. stor. della letter, İtaliana" (1914, Nos. 2-3), s. 385-390; bkz. M.A. Palacios, Islam and the Divine Comedy, s. 257/dn.3

işaretin olmayışı, o çağ Avrupalı düşünürlerin ilmi deontolojiye ne derece saygılı olduklarını göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Dante **İlahi Komedya** (:Divina Comedia)'nın 'Inferno' kısmında Hazreti Peygamberi yer altının sekizinci katında pek saygısız bir ifade ile tasvir eder. Halbuki Palacios'un bu eser hakkında yaptığı tetkiklerinde Dante'nin konusunu terkip tarzını manevi miraç fikrini tamamen İbn'ül-Arabi'ye borçlu olduğunu göstermektedir. Ortaçağ Hıristiyan ayınlarının büyük bir kısmı İslam düşüncesinden çeviri ve nakillerle doğduğu için bu aleme karşı derin bir ruh kompleksinin neden ileri geldiği anlaşılıyor. Asin Palacios, Divina Comedia'da Müslüman ahret görüşünün tesirine dair araştırmasında İbn'ül-Arabinin Dante üzerinde tesirini inceledi. Bu araştırmayı da A. Cabatone "Mukayeseli Dinler Tarihi" dergisinde inceledi.[13] Bu tetkike göre Yeniçağı açan büyük İtalyan şairinin İslamiyetteki yaratış ve ahret (:mebde ve Mead) görüşünden ve başlıca İbn'ül-Arabi'nin **Kitab'ül-İsrası** ile **Futuhat'ül-Mekkiye**'sinden mülhem olduğunu gösterdi. Dante hayranları bu iddianın yerinde olmadığını ileri sürdükleri gibi, Hıristiyanlar da dini taassupla bu türlü araştırmaları yersiz göstermektedirler. Halbuki Palacios, İslam tetkikleri ile uğraşmasına rağmen samimi Hıristiyan olduğu için Toskana'lı şairin şan ve ününü bozmak fikrinde değildir. Dante'nin eserindeki göğe yükseliş ile İslami mirac arasındaki münasebet sorusu daha önce de bazı bilginlerin gözüne çarpmış bulunuyordu. XVIII. yüzyılda bunun köklerini arayanlar onu eski Hıristiyan eserlerinde bulmaya çalışırlar. Mesela, Concellieri bu İtalyan şairinin konusunu bazı Ortaçağ Hıristiyan efsanelerinden almış olduğunu metin karşılaştırmalarıyla gösterdi. XIX.uncu yüzyılda Fransız bilginlerinden Ozanam, Dante'ye dair tetkikinde onun ansiklopedik bilgi sahibi olduğunu gösteriyor. Ona göre biri kuzey, biri güneyde iki yol, Dante'yi eski Doğu kaynaklarına götürüyordu. Dante birçok İslam sufi ve filozofundan latinceye yapılmış çevirileri okumuştu. Ozanam d' Ancona (Ancona'lı Ozanam)'dan sonra Charles Labitte konusunu İslam aleminden almış olması gerektiğini söylüyordu. Bu sıralarda Modi de Goeje ve başka bazı yazarlar aynı tarzda düşünüyorlardı. Daha zamanımızda Edgard Bloched bu soruya dahil iki tetkik yayınladı. Onlarda da yükseliş fikrinin doğrudan doğruya İslamiyetten geldiği tezini savundu. Ancak Blochet'ye göre, Kur'an'da Mirac'a ait bir ayet'e işaret vardır. (Sure XVII ayet 1) ve burada Mirac'ın tafsilatı yoktur. Onların büyük bir kısmı sonradan İslam halk hayal gücünün katmış olduğu unsurlardır ki oraya daha eski köklerden gelmiş olmaları gerekir. O, bu kökleri Mazdeizm'de buluyor. Bu kökler Mazdeist şair Artaviraf'ın Zend-Avesta aslına dayanan edebi bir eserindeki Mirac tasvirine dayanmaktadırlar.[14]

13. Cabatone, A., des Origines Islamiques de la Divine Comedie (Revue d'Histoire des Religions comparees, 1910); bkz. H. Z. Ülken, İslam Felsefesi, s. 330.
14. Ülken, H. Z., İslam Felsefesi, s. 331.

Asin Palacios ilk defa bu tahminlere kesin şeklini verdi. Metin karıştırması ile kanmayarak Dante'nin faydalandığı kaynakları incelerken bunların tercüme yoluyla İslami eserlere nasıl dayandığını gösterdi. İbn'ül-Arabi'nin **Futuhat**'ı üzerinde durdu ve bunu büyük bir başarı ile çözdü. Kurtubalı İbn Meserret el-Cebeli, Mürsiyeli İbn'ül-Arabi'nin tasavvuf doktrini üzerinde derinleşti. Bunların Batı skolastiklerine nüfuz etmiş fransisken tarikatının alimlerince nasıl kabul edilmiş olduğunu, o zamana kadar Aristotales ve St. Thomas'cı diye tanınan Dante üzerinde ne kadar açık tesirleri olduğunu gösterdi.[15]

Dante'nin İlahi Komedya'sı Madrid'te Miquel Asin y Palacios tarafından "La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia" (Madrid, imprenta de Estanislao Maestre. 1919) adıyla çevrildi. Asin Palacios, hayatının yirmibeş yıldan daha fazla bir kısmını Ortaçağ İslam felsefe ve din düşüncesini incelemeye ve bunun Hıristiyan Avrupa üzerine olan etkilerini araştırmaya vakfetmiş bir oriantalist olarak Murcia (:Mürsiye)li İbn'ül-Arabi'nin Raymond Lull üzerine olan etkilerini belirtmiştir. Asin'in en önemli bulgularından biri de Dante'nin İlahi Komedya'sında İslami etkileri göstermesiydi. Kitap, İspanya'da yayınladığı tarihten beri bütün halk üzerinde etki yaptı ve edebiyat tarihi eleştirilerinin başlamasının büyük nedeni oldu. İtalyan Dante'cileri özellikle İlahi Komedya'nın temel formunu Müslüman kaynakların vermesini ve bütün Hıristiyan Ortaçağ Avrupası kültürünü sembolize etmesini güçlükle kabul etmek istediler. Kitap, önce canlı ve heyecanlı tartışmalara konu oldu. Yüzden fazla döküman ve broşür yazıldı, lehinde ve aleyhinde konferanslar verildi. Asin Palacios tarafından yayınlanan tezlere prensip olarak edebiyat ve edebiyat tarihinde geriye dönülerek Dante'nin yazıları, Latince kökenli ve Arap alimlerinin Avrupa ve Amerikadaki yazmaları sabırla araştırılıp incelendi. Palacios, hükümleri özetlemekte araya girdi, uygun, zıt veya şüpheli ve sonuç olarak onun hasımları yenildi. Palacios'un yaptığı bu farklı çalışmalarda, orijinal tezlerinin tercümesi bulunmaktadır. Düşüncelerin ve tahminlerin bilançosu kuvvetle onun lehine idi.[16]

Roma Üniversitesi Arapça Profesörlerinden Nallino, "Rivista degli Studi Orentalie"de (bu kitap hakkında) şunları söylemiştir: "... Genel olarak Ortaçağla ilgili çalışmalarda büyük bir değere sahip, şimdiye kadarki şüphesiz süzülmüş hayat sonrası islami kavramların Batı Hıristiyan inancında popüler olması ve özellikle son zamanlarda İslam dini üzerinde yapılan çalışmalarla bunun kanıtlanması..."[17]

15. Ülken, H. Z., İslam Felsefesi, s. 331.

16. Palacios, Asin, bu hülasaları (:özetleri), (Historia Critica de una polemica, simultaneously in four reviews: Boletin de la Real Academia Espanola (Madrid, 1924); Il Giornale Dantesco (Florence, 1924); Revue de litterature comparee (Paris, 1924); Litteris (Lund, Sweden, 1924), başlıkları altında yayınlanmıştır; bkz. Miguel Asin Palacios; Islam and The Divine Comedy, önsöz, (İngilizceye terc. Harold Sutherland.)

17. Palacios, M. Asin, Islam and the Divine Comedy, önsöz, (Ing. terc. Harold Sutherland.)

Palacios'un kitabı dört kısımdır:

1) Leylet el-İsra ve Miraç kısımlarının Divina Comedia ile karşılaştırılması.
2) Divina Comedia'nın ahirete ve ukbaya dair başka Müslüman kıssaları ile karşılaştırılması.
3) Dante'den önceki Hıristiyan legendelerinde İslami unsurlar.
4) İslami eserlerin Hıristiyan Avrupasına geçişine dair araştırmalar ve tahminler.

Asıl birinci kısımda Miraç fikrinin İslamda gelişmesini inceliyor. Yazar, bunu metinlerle, haşiyelerle tahlil ediyor ve bunlardan her birini ayrı ayrı Divina Comedia ile karşılaştırıyor. miraç'a ait Kur'an'daki bir ayet etrafında halk hayal gücü bir çok fantaziler yapmıştır. Bütün bunlar cehenneme iniş ve cennete yükseliş etrafında toplanmaktadır. İbn'ül-Arabi, bu konuyu tasavvufi bir sembol olarak kullanıyor. Dante cehenneminin mimarisi, İslam cehennemine göre tasvir edilmiştir. Her ikisi de bir çok katları olan, son derecede büyük bir huni şeklindedir. Bu katlardan aşağı doğru helezonlu merdivenlerle inilir. Her birinde bir günahkar sınıfı bulunur.[18]

İlahi Komedya'nın kanaviçesi baştanbaşa İslam Peygamberinin Kur'an'da nakledilen ahret yolculuğundan esinlenerek işlenmiştir. Bilindiği gibi, Hz. Muhammed sık sık cezbeye tutulurdu. Bu cezbelerden birinde bir gece Mekke'den kalkıp Kudüs'e geçen Muhammed oradan ahret yolculuğuna çıkar ve ertesi sabah sanki hiçbir şey olmamış gibi kendini Mekke'deki evinde bulur. "Isra" ve "Miraç" dediğimiz işte bu ve öteki dünyada yapmış olduğu yolculuklardır. Ahdi Cedid de İsa'nın ahrete inişinden ve Aziz Paolo'nun Göke kaldırılışından bahsederse de Arap hayal gücünün tabiatüstü olayı süsleyip efsaneleştirmekte Yahudi hayal gücünü çok geride bıraktığı muhakkaktır. Cebrail Aleyhisselam, Burak adlı atını Kudüs'te Süleyman Peygamberin yıkılmış tapınağının duvarlarından birine bağlar ve Hz. Muhammed'i yanına alarak ahret yolculuğuna çıkar. Dante de ahret yolculuğuna Kudüs yakınlarında bulunan bir yerden çıkmıştır. Dante'nin tasavvur ettiği Cehennemin ağzı da esasen Kuzey yarım küresi üzerinde, Kudüs yakınlarında bir yerde bulunur. Dante'nin Cehennemi plan ve şekil bakımından İbn'ül-Arabi'nin tasvirlerine benzer. İbn'ül Arabî Dante dünyaya gelmezden yirmibeş sene evvel Hz Peygamberin göke çıkışına dair iki eser bırakmıştır. Cehennem tarifi daha sonra Ebül'ala el-Maari'nin *Risalat*'ında aynen tekrarlanmıştır. Dante'nin Cehenneminde hemen daima sol kolu izleyerek gidilir. Çünkü şer (kötülük) yoluna sol taraftan sapılır. Dante bunu da İslam anlayışına borçludur. İslam yazarlarından evvel yapılmış Cehennem tasvirleri çok basit, Cehennemde verildiği söylenen cezalar âde-

18. Ülken, H. Z., İslam Felsefesi, s. 331.

ta çocukçadır. Arap hayal gücünün canlandırdığı Cehennem ise her bakımdan daha ayrıntılı bir nitelik göstermektedir. Dante'nin Cehennemindeki şehvet düşkünlerini savuran cehennemi kasırgadan tutunuz da kan nehrine, çamur deryasına, ateş yağmuruna ve buz mahzenine kadar her şey tamamı tamamına İslam yazarlarının cehennem tasvirlerinde mevcuttur. Dante, buzu, yani mutlak yokluğu, hiçliği, en büyük cezaları hak kazanmış günahkarların işkence çektikleri cehennemin en derin ve izbe yerine, bölümüne koymuştur. Bir nebze de olsa hayat unsuru taşıyan sıcağa, ateşe kıyasla ümitsizliğin, hiçliğin sembolü olan soğuğu, buzu bu anlamda almakla Dante burada da harfi harfine İslam inanışını benimsemiş oluyor.[19]

İslam mutasavvuflarının (mistik bilginlerinin) Cehennem tasvirleriyle Dante'nin Cehennem tasvirleri arasındaki yakınlıkları ve benzeyişleri çok daha fazla uzatmak mümkündür. Gerek paganlık, gerekse Hıristiyanlık devri yazarlarının ahret tasvirlerinde yalnız Cehennem ve Cennet'ten bahsolunur. Bu iki bölüm, arada geçiş gösterilmeden, kesin bir sınırla birbirinden ayrılmıştır. İlk defa Âraf'dan bahsedenler Araplar olmuştur. Mümkündür ki günahkarların çile doldurup günahlarının kefaretini ödedikleri ve Cennet'e çıkabilmek için paylaştıkları, Araf; İslam düşüncesinin bir buluşu olsun. Sonraları Kilise bu fikirleri benimsemiştir. İtalyan şairi Dante, Cehennemde olduğu gibi, Âraf'da da Peygamberin göke çıkışından bahseden İslam yazarlarının fikir ve tasvirlerinden geniş ölçüde yararlanmaktan geri kalmamıştır. Cennete çıkmazdan evvel Hz. Muhammed gibi Dante de yıkanarak paklaşır. İslam peygamberi karşısında, bir nehrin kıyısında bir huri alayının ortasında göksel ışık içerisinde güzelliği bir kat daha artmış olan sevgilisini bulur.[20] Dante de, Araf'ın sonunda aynı dille İkinci Cantica'sını bitirir.

Cennnet'de de benzerliklerin birbirini kovaladığını görmek mümkündür. Aynı göksel merdiven yukarlara, arşıâlâya doğru yol almaktadır. Hz. Muhammed bu merdivenleri göz açıp kapayıncaya kadar aşmıştır. Dante için bu zaman, parmağın aleve değmesiyle geri çekilmesi kadar kısadır. İslam efsanesinin ruhanilik, müzik ve ışıkla örüp işlediği İslam Cennetindeki motifler, Dante'nin Cenneti'nde de aynen tekrarlanmıştır. Hz. Muhammed gibi Dante de Âdem'le karşılaşır ve ona yeryüzü Cennetindeyken ne dille konuştuğunu sorar. İslam Peygamberi Cenabı Hakka doğru yaklaştıkça çevresindeki ışık ve parlaklık da birdüziye artmaktadır. Dante'de de aynı "crescendo" (:Artarak, artmak suretiyle)'yu görüyoruz. Allah'ın huzurunda Hz Muhammed de, Dante de gördükleri, hissetikleri şeyleri ifade edemez hale gelirler.[21]

Görülüyor ki Cehennem'den Ârafa, Ârafdan Cennete kadar hep aynı kuruluş, aynı düzen, aynı meratip silsilesi, aynı tasvirler Dante'nin ahretinde tekrar edil-

19. Dante, İlahi Komedya, (çev. F. Timur,) önsöz, s. 52-53.
20. Gillet, Dante, s. 95; bkz. Dante, İlahi Komedya, çev. F. Timur, önsöz, s. 54.
21. Dante, İlahi Komedya, (çev. F. Timur), önsöz, s. 54.

miştir. Dante İslam şair ve mutasavvıflarının eserlerinde bulduğu kurulu düzeni olduğu gibi İlahi Komedya'sına mal etmekten başka bir şey yapmamıştır. Bununla birlikte Ortaçağla Yeniçağ arasında yaşayan Dante, Doğu kültürünü Batı kültürüyle bağdaştırarak, bir uygarlıktan ötekine renk, koku, tasvir ve motifler aktarmakla eserine başka iklimlerin de havasını sindirmiş ve neticede orijinal çalışmalarını sergilemiştir.[22]

Onbeş bin mısralık bir dev yapıt olan İlahi Komedya, bazılarına göre 1307-1308 bazılarına göre de 1313-1314 yılları arasında kaleme alınmıştır. Dante ahret yolculuğuna 1300 yılı nisan ayında çıktığını söyler. Kendisi 1265 yılında dünyaya geldiğine göre ahret yolculuğuna çıktığını söylediği zaman 35 yaşında bulunuyordu. Dante "Hayat yolumuzun yarısında kendimi karanlık bir ormanda buldum, çünkü doğru yoldan ayrılmıştım"[23] der. Cehennem, Komedya'nın en tanınmış ve en fazla okunan bölümü olmakla beraber, güzellik ve mükemmellik bakımından Âraf ve Cennete kıyasla sönük ve hatta çeşit çeşit ıstırap sahnelerine rağmen bir dereceye kadar tek düzenlidir. Allah'a kavuşmanın özlemini terennüm eden Âraf'da Dante sanatının doruğuna ulaşmıştır. Öte yandan ışıkla müzik gitgide ön plana geçmektedir. Cehennemin çirkinliklerinden, maddiliğinden kurtulan, ikinci ve üçüncü "Cantica"larda, Araf'daki gölge vermeyen, saydam ruhlardan başlayarak Cennetteki safi ışıktan ibaret ruhlara kadar şekiller de bir takım önemli biçim değişiklikleri geçirir. Cennet yalnızca Beatrice'nin poemi değildir. Cennet herşeyden önce Dante'nin zaferidir. Cennet baştan başa ışığın, nurun poemidir. Nitekim Cennette Allaha doğru gidildikçe devamlı bir "crescendo" halinde çevremizdeki ışık durmadan derece derece artar. Dante bir gökten ötekine yükseldiğini, kendisine rehberlik eden Beatrice'nin güzelliğinin ve saçtığı ışığın perde perde artmasından anlar. Öyle bir an gelir ki Beatrice ölümlü bir kimsenin tasvir için kelime bulamayacağı derecede güzelleşir.[24]

Onüçüncü yüzyılda, Avrupa kilisesi, İslamiyetle giriştiği savaşta, İslamiyetin elinden silahlarını almaktan başka çıkar yol olmadığını anlamıştı; bu silahlar bilimdi. Avrupa şimdi verimli ve çok geniş bir fikir hamlesine sahne oluyordu. Doğu, fikir akımlarıyla birlikte Avrupa'ya çeşit çeşit kumaşlarını, gözalıcı renk ve motiflerle süslenmiş halılarını, mücevherlerini, koku ve baharatını sokmakla kalmıyor, aynı zamanda boş inanlarını, efsanelerini, Binbir Gece Masallarını da sokuyordu. Doğu, serüven ve değişikliğe susamış Avrupa'nın gözlerini üzerine çeken bir düş ve masal ülkesiydi. Dante'ye, Doğu'nun bu renkli, çekici ve büyüleyici havası hiç de yabancı değildi. Gençliğinde hayranlıkla okuduğu Troubadeur'ların mısraları Arap şiirinin taklidiydi. Kadını ise ilk defa Doğu mistikleştirmişti. Doğu-

22. Dante, İlahi Komedya, (çev. F. Timur), önsöz, s. 55.
23. Dante, a.g.e., önsöz, s. 71.
24. Dante, a.g.e., önsöz, s. 61-62.

nun kokusunu *Vita Nuova*'da bulmak çok kolaydır. Dante, Beatrice'nin öldüğü günle saati, rakamlar içinde en tamı olan dokuz olarak tesbit edebilmek için Arap ve Suriye takvimlerinden faydalanmayı ihmal etmemiştir. Yine, **Vita Nuova**'da Aşk; Dante'ye rüyasında görünür: "Ben der, her noktasına aynı mesafede bulunan dairenin merkeziyim, ya sen nesin, zavallı çocuk." der. Daire ile merkezi arasındaki nispet; "Her şeyin başı Allah'dır"demeye gelen İbn Rüşd'ün bir formülüdür. Keza **Convivie** Gazzali, Farabi gibi Doğu üstadlarının fikir ve kuramları ile doludur.[25]

Dante'nin oryental kültüre yaklaşımı, bir Müslüman inanışı gibi değildir. O, aslında herşeyden önce sadık bir Hıristiyandır. Onun sempatisi sadece edebiyat ve bilim idi ve onun zihni meyli İlahi Komedya'da iki tipik pasajla ortaya çıkar: İbn Sina ve İbn Rüşd'ü limbo (:vaftiz edilmeden ölen çocuklarla, İsa'dan evvel yaşamış olanların ruhlarının bulunduğu yer; istenmeyen veya unutulmuş şey veya bir kimsenin gönderildiği yer veya içinde bulunduğu durum)'suna koyar, fakat Muhammed'i cehenneme koyar. (Inf. XX:VIII. 22-63)[26] Hâttâ Muhammed, İslamlığın kurucusu olarak değil, fakat fikir ayrılığı saçtığı için ve bir hizip (:bölünme) yarattığından dolayı cezalandırılır. Bu cezalandırılıştaki yumuşaklık, Dante'nin İslam kültürüne olan sempatisinin işaretidir.[27]

İslam geleneğinin bilime ilavesinde Dante, Müslüman filozof ve bilim adamlarına büyük bir sempati gösterir. Kısa yazılarında astronom Albumazar (:Ebu Ma'şer), Alfraganius (:Fergani) ve Alpetragius (:Bitruci) ile büyük filozoflar olan Alfarabius (:Farabi), Avicenne (:İbn Sina), Algazel (:Gazzali) ve Averrhoes (:İbn Rüşd)den fırsat buldukça bahseder ve sık sık alıntılar yapar, (Convito, 11, 14, 15; 111, 2, 14; IV, 13, 21, De Monarcia, 1, 4).[28] Nltekim Paget Toynbee "**Convito**" ve "**Vita Nuova**"daki bazı pasajların Alfraganius (:Fergani)'nin astronomi teorileriyle veya İbn Rüşd'ün Lunar spots (:aya ait gölgeler) hakkındaki fikirleriyle başladığını gösterir. Onun "De Vulgari Eloquio" (1, 6) adlı kitabında Dante kendisi kozmografi hakkındaki kitapları okuduğunu söyler ve zamanında bu kitapların çoğu Araplara aitti.[29]

Nardi'nin belirttiği üzere en önemli nokta, Dante'nin felsefesinin; kozmoloji, teodicy (:En yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek Allah'ın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe) ve psikoloji bakımından Arap kaynaklı oluşudur: Tanrı ışıktır, O'nun ışıkları merkezden uzaklaştıklarında azalarak yayılırlar, yaratma zorunludur, insan ruhunun akli kısmı, bitkisel, duy-

25. Dante, İlahi Komedya, (çev. F. Timur), önsöz, s. 51-52.
26. Palacios, M. A., Islam and The Divine Comedy, s. 259/dn.4.
27. Palacios, M. A., a.g.e., s. 259.
28. Palacios, M. A., a.g.e., s. 261.
29. Palacios, M. A., a.g.e., s. 261-262.

gusal kısmından farklıdır:Nardi bu fikirlerin Dante'de nasıl bulunduğunu gösterir. Bu fikirler Augustinizm geleneğinde Araplardan geçen Yeni-Platonik etkiyle buluṇsa dahi, Dante daha fazla olarak Farabi, İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd sistemlerinden faydalanmıştır.[30]

Dante'nin filozofik sistemi bizi aktüel İslam kaynaklarına götürüyor ki bu, kısmen Mürsiyeli filozof İbn'ül-Arabi'de ve bir kısım filozoflar arasında kullanılan Aydınlanma Mistisizmi (:Illuministic Mysticks)'dir. Aydınlanma veya işrak ve pseudo-Empdeclean Okulu (:Sahte Empodekles Okulu), Kurtubalı İbn Maserra tarafından kuruldu ve İspanya'dan Augustin Skolastikleri adıyla anılanlar tarafından diğerlerine; Alexander Hales, Duns Scotus, Roger Bacon ve Raymond Lull'a aktarıldı. Cennet konuşmalarında gösterildiği gibi, işraki öğretisinin temel parçası-ışığın metafiziksel doktrini-İlahi Komedya'da ortaya çıkar, orada tasvir edilir ve tanımlanır, hattâ daha fazlasıyla Müslüman mistiklerin kullandığı aynı semboller kullanılır. Yaratma dahi, ilahi ışığın yayılması olarak tasvir edilmiştir, teolojik sebep aşk'dır ve onun asıl etkisi, üniversal ve şekilsiz cevherdir. (Cf. Asin, Abenmasarra, 120-121).[31]

İslam edebiyatında işlenen aşkın romantik duygusu; Batı'ya oldukça erken geçmişti. Romantizmin, ruh birliğinin kirletilmesindense ölümü tercih etmesi, aşk şiirlerinin bütün melankolik ve güzel şarkılarının ana temasıdır.[32] Örnek olarak Hıristiyan kesişlerinin perhiz ve sürekli saflıkları arapların Banu Odhra'larından etkilenmiş olabilir. Yemen uyruklu Banu Odhra veya "Saflığın Çocukları" onun isminin geleneğini sürdüren insanlar arasında meşhurdur. "Severken ölen bir köktenim" der bu şiirlerinden biri. Camil, bunların içinde en önemli şairlerden biridir; delicesine sevdiği kadın Butayna'nın ellerine ellerini sürmemiştir. Düşüncenin bu yeni eğilimi Doğu ve Batı edebiyatını harekete geçirdi. Isfahan'dan İbn Davud "Venüs Kitabı" adlı eserinde, dokuzuncu yüzyılda romantik aşkı savunup analiz etti. Kurtuba'lı İbn Hazm, onbirinci yüzyılda yaşadı ve "Kumru Gerdanlığı" veya daha iyi bilinen adıyla "Aşkın Kitabı" adlı eserinde ve bir küçük çalışması olan "Karakterler ve Davranışlar"daki bütün incelemelerinde; aşk tutkusu ve saf romantizm hasreti ile doludur.[33] O, aşkın özünün vücutların birleşmesinde değil fakat ruhların birleşmesinde olduğunu belirtir. Onun "Gerdanlık"ı İspanya Müslümanları arasında çok kullanılan bir otantik oldu; sosyete arasında aşkları platonik olan pek çok kişi, sevgililerine ve tapındıklarına sessiz bir sadakat ve daime mistik sevgi gösterdiler. Ara sıra çılgınlıklarda, aşıklar mektuplarını gözyaşlarıyla ıs-

30. Palacios, M. A., Islam and The Divine Comedy, s. 263-264.
31. Palacios, M. A., a.g.e., s. 264.
32. İbn Qutaiba; Liber poesis et poetarum, 260-4; 394-9; bkz. M. A. Palacios, Islam and The Divine Comedy, s. 273/dn.1.
33. İbn Hazm, Tawq al-Hamama; and Asin, Caracteres; bkz. M. A. Palacios, a.g.e., s. 273/dn.4.

lattılar hattâ bazan kanlarıyla yazdılar. Pekçokları şiddetli üzüntünün galeyana gelmesinden trajik bir sonla karşılaştılar; delirmek veya ölmek gibi.[34]

Kadınların bir melek olarak idealize edilmeleri veya felsefenin bir sembolü olarak platonik kavramlarının orijinini asıl, Kur'an'ın cennetinde bulmak mümkündür. Kur'an'in hurileri, her nekadar semavi (:ilahî) olsalar da, yine de şehevi hazları ifade ederler. Fakat Kur'an'daki bu duyusal zevkleri anlatan ayetleri ortaya çıkarmak zor olduğundan, mistikler bu yüzden ölümden sonraki hayata ait menkıbelerinde, hurileri, semavi bir gelin, Tanrı'nın kutsadığı sevgisi saf spiritüel bir varlık yerine koydular. Daha sonraları zahitlik, Hıristiyan keşişlerinden, metafiziğin Neo-Platonik ve panteistik formu olarak sufilerde görüldüğünde, seksüel aşkın idealize edilmesi, inceliğin ve muğlaklığın zirvesine ulaştı. Bu, İbn'ül-Arabi'nin erotik şiirlerinde gösterildi ki; burada sevgili, İlahi Hikmet'in safi bir sembolü ve Tanrı ile mistik ruhun birliğinin iştiyakının allegorik ifadesidir. İbn'ül-Arabi, aşkın psikolojik fenomenlerini hayret verici bir incelik ve zeka ile analiz etti ve bunlar kendisini en üst düzeyde, özellikle Futuhat'ta ve bazı İtalyan şairlerinin "Dolce stil nuovo"larında gösterdi.[35] Aşkın değişik duygulanımlarını, sempati, muhabbet, tutku ve iştiyaktan ayırdetmiyor, kalbin ve aklın bilinçaltındaki yerini araştırıyor ve onları mistik bir duyu içinde yorumluyordu İbn'ül-Arabi. Aşıkların iç çekmeleri, gözyaşları ve şiddetli zihni ıstırapları, onların mecalsizliği ve melankolisi, onların şaşkınca sersemliği ve onların kıskanç öfkesi ile karışmış gizli kederi, onların düşünceye dalma ve yeis nöbetleri, kendilerinden geçmeleri ve vecd halleri-aşk psikolojisinin tamamı; kuvvetli iştiyakın metafizik yorumlarıyla birlikte aynı zamanda Futuhat'ın sayfalarında tam olarak analiz edilir.[36]

Dante'nin çalışması İlahi Komedya'nın ilk iki kısmında Müslüman özelliklerinin zenginliği hemen dikkati çeker. Üçüncü kısımda ise Dante öncesi Hıristiyan geleneğinin da aynı şekilde İslam kültür ve literatüründen ne derece çok etkilendiği görülür.[37]

İbn'ül-Arabi'nin Nizam'a karşı duyduğu platonik aşkın aynısını Dante, Beatrice'e gösterir:

İbn'ül-Arabi aslen Isfahan'lı oldukları halde Mekke'ye yerleşmiş bulunan asil bir ailenin, fiziksel güzelliği yanında ruhsal bakımdan da büyük bir ailenin, fiziksel güzelliği yanında ruhsal bakımdan da büyük bir yüceliğe ve bilgiye sahip olan kızlarına karşı büyük bir aşk duyar. Ayn al-Şems Nizam (:Ayn el-Şems ve'l-Bahâ) (ismi Nizam=Harmonia, soyadı ayn el-Şems ve'l-Baha=eye of the sun and of the

34..Palacios, M. A., aynı eser, s. 274.

35. İbn'ül-Arabi, Futuhat, 11, 426-481. The Arabic and more particularly Averrhoist, origin of the pyschology of Cavalcanti had suggested itself to Salvadori and Vossler. Cf. Rossi, II. dolce stil nuvo, 94, note 66; bkz. M.A. Palacios, aynı eser, s. 275/dn.1.

36. Palacios, M. A., a.g.e., s. 275.

37. Palacios, M. A., a.g.e., s. 276.

beauty=Güzelliğin ve güneşin gözü), adlı bu kıza karşı yazdığı aşk şiirlerini *Tercüman el-Aşvak* adlı bir divanda toplar. Divanın giriş kısmında (mukaddimede), söylediğine göre, burada anılan her isim onun ismi, izleri üzerinde ağladığı her çadır onun evidir.[38]

İbn'ül-Arabi, Nizam'ı değişmez alemdeki mutlak güzelliğin tam olarak yansıdığı bir ayna gibi görmüş ve onun varlığı ruhundaki boşalmayı ve diğer sufiyane duygularını her an kamçılamıştır. İşte İbn'ül-Arabi'nin Nizam'a karşı duyduğu bu aşkı, Dante, aynı şekilde, Beatrice'e (Sophia aeterne figürü), (Dante'nin oyununda dua eden Madonna Intelligenza)[39] Tanrının yeryüzünde ilahi bir tecellisi olarak görür. İbn'ül-Arabi analizlerinde, Dante'den çok daha derine gider.[40] Seven, sevdiği varlığı düşünür, bu sevgili varlıkla birleşme veya onun hayalini ebedileştirme, onun aşkını daima henüz sevilende varolmamış birşeyin varlığına götürür.

Sonsuz büyüleyicilik (:Eternal hexeity) tabiri bize İbn'ül-Arabi'nin İbn Sina etkisiyle eserlerinde sık sık kullandığı (a'yan thabita) tabirinden gelmiştir. "Hexeity" (:Büyücülük) kelimesi ise Rahip Duns Scotus (1274-1308)'un karakteristik bir terminolojisidir.[41]

İbn Sina ve İbn'ül-Arabi'ye, Sühreverdi (ö. 1191)'den geçen "Hikmet el-Işrak" (:Aydınlanma Felsefesi)=(:Theosophy of Light), XIII.üncü yüzyılda aynı zamanda bir rahip olan Roger Bacon (1214-1294)'a ulaşır. Onun köklü özelliklerinden biri felsefe ve mistik yaşantı (:tecrübe)'yı bütünleştirmektir. Bir felsefe, vecd halinde olmanın bir metafiziğinde neticelenmez, amacına ulaşmaz, kibirli spekülasyondur, bir mistik yaşantı sağlam bir felsefi eğitim değildir, bozulma ve çöküşün tehlikesi içindedir.[42]

Tanrı'nın gücünün derecesi, onun kendi sonsuz şartları, onun ilk bireyselliği tarafından kendiliğinden düzenlenmiştir. İlk sonsuzlukta eski değer, denilebilir ki, eski sonsuz gücünde, eskinin şimdiki şartlarında kendini olduğu gibi göstermiştir. Şimdiki apaçık görünür varlıktaki herşey, sonsuz gücündeki hal (:durum) form'undadır.[43]

Karışık akımların sebeblilik gerekirciliğinin (:causal determinizm), kaynağında; daha uygun bir şekilde bu görüşü Leibniz'in önceden kurulmuş ahengine (:pre-established harmony) benzetebilirz.[44]

Nitekim Leibniz; "... Tanrı, kesin olarak yetkindir, çünkü doğru anlamda yetkinlik, sınırı olan şeylerin sınırlarını bir yana bırakarak ele alınan pozitif gerçeğin

38. Nicholson, R. A., s. 10 vd; bkz. A. Ateş, Muhyiddin İbn'ül-Arabi 'madd.' İslam Ansiklopedisi, 8/538a.
39. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, s. 100.
40. Corbin, a.g.e., s. 154.
41. Corbin, a.g.e., s. 350.
42. Corbin, a.g.e., s. 20.
43. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabi, s. 117 ve 303/dn.28.
44. Corbin, a.g.e., s. 117.

büyüklüğünden başka bir şey değildir. Sınırların olmadığı yerde; yani Tanrı'da, yetkinlik kesin olarak sonsuzdur. Bundan, varlıklar yetkinliklerini Tanrı'nın etkisinden, yetkinsizliklerini sınırsız olmaya gücü olmayan kendi tabiatlarından alıyorlar sonucu da çıkar... Tanrı yalnız varlıkların kaynağı değil, gerçek oldukları ölçüde özlerin yahut imkan içinde gerçek olanın da kaynağıdır; çünkü Tanrı'nın anlığı ilksiz gerçeklerin yahut onlara bağlı olan fikirlerin bölgesidir ve bu anlık olmazsa imkan alanında gerçek hiçbir şey bulunmayacağı gibi, gerek var, gerek mümkün hiçbir şey olmayacaktır... Şeylerin son sebebinin zorunlu bulunduğu töz (:Tanrı) bütün özel ayrılıkların yeter sebebi olduğundan, bunlar da her yandan bağlı bulunduğundan, yalnız bir Tanrı vardır ve bu Tanrı yeter; Tek, evrensel ve zorunlu olan bu yüksek tözün dışında kendisinden bağımsız hiçbir şey bulunmaması ve mümkün varlığın basit bir sonucu olması dolayısiyle hiç sınırı olmaması ve mümkün olan her gerçeği içine alması gerekir.."[45] derken benzer görüşlerini yansıtmaktadır.

45. Leibniz; Monadoloji, s. 9. (çev. Suut Kemal Yetkin) Ankara, 1962, Üniversite Basımevi.

GUILLELMUS DE OCKHAM (1300-1349/1350)

Biyografisi

Guillelmus de Ockham 1300 yılında Londra yakınlarındaki Surrey Kontluğunda doğdu. Ortaçağ düşüncesinde büyük bir dönüşümün gerçekleştiricisi olan Guillelmus de Ockham Fransisken tarikatına bağlıdır. 1312-1318 yılları arasında Oxford Üniversitesinde öğrenim görmüş ve siyasal içerikli yazılarıyla imparatorun yanında yer alarak Papa'ya karşı bir tutum gerçekleştirmiştir. Bu yüzden afaroz edilmiş olan Guillelmus de Ockham, kendisine sığındığı Bavyeralı Louis'e "Sen, beni kılıcınla savun, ben de seni kalemle savunacağım" demiştir. 1349 veya 1350 yılında ölmüştür. Guillelmus de Ockham Aristoteles mantığına yeni bir boyut kazandıran zamanın ünlü bir mantıkçısıdır. Mantık konuları yanında fizik, tanrıbilim ve siyaset alanında da eserler kaleme almıştır. Eserleri arasında;

- **Expositio super librum Porphyrii** (Porrpiyrius'un Kitabı üzerine açıklama). Bu kitapta Isagoge'nin açıklamasını yapmıştır.

- **Expositio aurea super altem veterem** adlı eserinde iki ayrı yapıtı yer almaktadır; **'Expositio super librum Praedicamentorum'** ve **'Expositio super duas libros Perihermenias'**. Bu yapıtların konusu Aristoteles'in mantığının açıklanmalarına ilişkindir.

- **Summa totius logicae**; Guillelmus de Ockham'un mantık alanındaki en önemli yapıtıdır.

- **Exposotio super octo libros Pyhsicorum**; Aristoteles'in *Fizik* adlı eserine ilişkin açıklamalardan meydana gelmiştir.

- **Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis, Compendium errorum loannis papae XXII ve Dialogus de İmperatorum et Pontificium potestate** adlı eserleri Guillelmus de Ockham'ın siyaset alanındaki görüşlerini içerir.

Felsefe Öğretisi

Guillelmus de Ockham'ın yaşadığı XIV. yüzyıl Avrupası; siyasal olarak prenslerin baskın olduğu, öğretim alanında üniversitelerin önemli bir konum kazandığı ve yeni bir entellektüelizm anlayışının belirdiği bir devirdir. Bu yüzyıl üniversitelerinde yetişen öğrencilen geleneksel düşünce biçimlerini felsefe ve tanrıbilim konularını çok iyi öğrenmişler ve bu bilgilerine yeni boyutlar ekleyerek siyasal yapılanmayı da etkileyen birer öncü olmuşlardır. Mantık alanında kaydedilen gelişmelerle felsefe de buna bağlı olarak güçlenmiş ve giderek felsefe ile tanrıbilim öğretileri alanları birbirinden uzaklaşmaya başlamıştır. Bu aklın doğruları ile inancın doğrularının birbirinden ayrılması anlamına gelmektedir.

Guillelmus de Ockham'a göre, çağdaşlarının içine düştükleri hata ve yanlışların nedeni onların doğru düşünmenin kurallarını bilmemesidir. Aristoteles mantığının geliştiricisi ve iyi bir mantıkçı olmak hasebiyle ona göre herhangi bir bilim alanında başarı elde etmek için yapılacak ilk iş doğru düşünmenin kurallarını öğrenmektir. Dile verdiği önemle, Aristoteles'ten adcı yaklaşım açısından geliştirilebilecek yönleri almış ve daha sonra yine Aristoteles geleneğinden gelen Porphyrius, Boethius ve Abelardus'u da yine aynı adçı doğrultuda izlemiştir. Nominalist özellikler taşıyan ontolojisini mantıksal formları saptayarak kurmaya çalışmıştır.

Varlık-Mantık ve Söylem (Dil)'in Göstergesi olarak Terim

Nominalist özellikler taşıyan ontolojisini açıklamak amacıyla varlık, mantık ve dilin göstergesi terimi araştırmalarının temeline alarak, terimleri açıklamakla işe başlamıştır. Herşeyden önce terimlerin neliğini ortaya koymaya çalışan Guillelmus de Ockham, akıl yürütme ve önermelerin yapısını inceleme yolunu izlemiştir. "Ona göre terim, dilsel ve mantıksal bir yapıdır. Mantığımızın işleyişi akıl yürütmelere dayalı olduğuna göre, bunların nelerden olduğunu bilmek, yapılacak işlerin birinci aşamasını oluşturacaktır. Akıl yürütmeler önermelerden, onlar da terimlerden oluşmaktadır. Öyleyse terimlerin ne olduğunu kavramaya çalışmakla işe başlamak gerekmektedir. Aristotelesci yoldan gidilecek olursa ortaya çıkacak olan şudur: Terim, önermelerin kendisine ayrıştığı, kendisine birşey yüklenen ile bu yüklemin kendisinden oluşur. Öyleyse asıl bilinmesi gereken terimlerdir; bunların nasıl bir yapısı vardır; nasıl oluşturulmuşlardır; işleyişleri nelerdir türünden soruları Ockha bir anlamda gizli olarak sorup yanıtlamaktadır."[1] varlık ve düşünme söylemde karşılaştıklarından dolayı söylemin araştırılması ve türlerinin belirtilmesi gerekmektedir. Bu konudaki açıklamalarını Boethius'u izleyerek ortaya koyan Guillelmus de Ockham'a göre söylem; yazılı-sözlü-kavramsal olarak kendini gösterir. Asıl önemli olan kavramsal boyuttur; yani zihinsel boyuttur. Yazılı ve sözlü olabilme nitelikleriyle dilde (söylemde) varlık kazanan terim; doğal herhangi bir şeyi gösteren bir ruh izlenimi, kavrayışı yani kavramıdır, kavramsal terimdir. "Oluşma aşamasında zihinsel kavramlar hiç bir dile özgü değildir. Bir zihin kavramı doğrudan birşeyi imler ve ancak ondan sonradır ki konuşulan bir sözcük, yazılan bir sözcük bir şeyi ve varolanı ikincil olarak imler"[2]

Guillelmus de Ockham 'De Terminis' (Terimler Üzerine) adlı yapıtında terimlerin önemine değinerek şöyle der;

---

1. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, içinde, s. 305, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
2. Guillelmus de Ockham, De Terminis (Terimler Üzerine) (çev. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, içinde, s. 313).

"Mantığı inceleyenlerin hepsi, akıl yürütmelerin önermelerden, önermelerin de terimlerden oluştuğunu göstermeye çalışır. Bu nedenle, terim bir önermeyi meydana getiren parçalardan yalnızca biridir... Sözlü ya da yazılı bir terimin anlamını değiştirmeye karar verebilirz; fakat herhangi birinin tek başına alacağı bir karar ya da uylaşma, kavramsal bir terimin anlamını değiştirmede etkili olamaz... Yalın durumda bir ad sadece terim olabilir diye birşey yoktur. Dolaylı bir durum olan bir ad bile terim olabilir, çünkü bu durumlarda bir ad, bir önermenin öznesi ya da yüklemi olabilir..."[3]

Guillelmus de Ockham' göre ruhsal kavramlar, izlenimler doğrudan doğruya şeyin kendisine bağlıdır, buna karşılık sözlü ya da yazılı dil; şeyin kendisine değil, ruhsal kavramlara bağlıdır. Birincilerin doğal oluşu yanında ikinciler uylaşımsaldır. Birkaç kişi aralarında anlaşarak herhangi bir şeye örneğin ağaca ağaç demekten vazgeçebilirler ama her biri (zihinde) oluşmuş olan ağaç kavramından, ağaca ilişkin olan kavramdan vazgeçemez. Guillelmus de Ockham'a göre terimler kategorematik ve sinkategorematik olarak da ikiye ayrılırlar. Kategorematik terimler tekil veya tümel olabilirler. "Kategorematik terimlerin kesin ve belirleyici bir anlamı vardır. Bu nedenle 'insan' terimi tüm insanları, 'hayvan' terimi tüm hayvanları, 'beyazlık' terimi de beyazlıkları imler."[4] Bu sözleriyle tümelin bir anlamda tekil olduğu, buna karşılık çokluğu ifade ettiğini anlatmak istiyor.

Sinkategorematik terimlere örnekler; 'her', 'değil', 'bazı', 'tüm', ... 'dışında', 'o kadar çok' ve ... 'e kadar'. Bu deyişlerden hiçbirinin kesin ve belirleyici bir anlamı yoktur, üstelik onların hiçbiri kategorematik terimlerle imlenenden ayrı hiçbir şeyi imlemez. Sayı sistemi burada benzer bir durum ortaya koyar: sıfır, kendi başına alınırsa hiçbir şeyi imlemez, fakat onu başka sayılarla birlikte kullanırsak o zaman oluşan sayı yeni birşeyi imler. Bunun gibi, sözkonusu olan sinkategorematik terimi kendi başına hiç bir şeyi imlemez; oysa kategorematik bir terimle birleştiği zaman, o kategorematik deyişe herhangi bir şeyi imletir ya da belirli bir tarzda herhangi bir şeyi varsaydırır ya da uygun olan kategorematik terimle birlikte başka bir işlev yerine getirir."[5]

Tümel Öğretisi

'Tümelin zihnin dışında birşey olmadığını' belirten Guillelmus de Ockham; bu konudaki iddiasını felsefi akıl yürütmelerle de kanıtlamak ister. Ona göre;

"Hiçbir tümelin zihnin dışında varolan bir töz olmadığı şu yollarla kanıtlanabilir: Hiçbir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir; çünkü eğer durum böyle

3. Guillelmus de Ockham, a.g.e., s. 314.
4. Guillelmus de Ockham, De Terminis, (Terimler Hakkında), s. 314-315.
5. Guillelmus de Ockhan, De Terminis (Terimler Hakkında), s. 314-315.

olsaydı, o zaman Sokrates'in bir tümel olması gerekecekti; çünkü bir tözün bir tümel olup bir başkasının tümel sayılmaması gerektiği konusunda hiçbir neden yoktur (tözler arasında tümellik açısından bir tercih yapılamaz). Öyleyse hiçbir tekil töz bir tümel değildir; her töz sayıca bir ve tekildir."[6] Tümeller de bu tek tek tözlerin ortak adları olduklarından dolayı onların zihnin dışında bir varlıklarının olmaması gerekir ki bu anlayışla Guillelmus de Ockham Aristoteles'in takipçiliğini yapmaktadır. Guillelmus de Ockham tümeller hakkındaki görüşlerini pekiştirmek için İbn Sina (Avicennae) ve İbn Rüşd (Averioes)'den alıntılar yapar:

Aristoteles Metafiziğinin beşinci kitabı üzerine İbn Sina'nın yaptığı yorumu aktararak şöyle der: "Her tümelin tekil bir şey olduğunu söyleme zorunludur ve anlamının çok şeyi imlemesinin dışında o bir tümel değildir. Metafizik'in beşinci kitabı üzerine yorumunda İbni Sina'nın demek istediği budur. O şöyle der: «Zihindeki tek bir biçim, birçok şeye ilişiktir ve bu bakımdan o bir tümel olur; çünkü, senin seçtiğin herhangi bir şeyle değişmez ilişkisi olan zihnin bir yönelimidir (kavramıdır).» Sonra da şöyle devam eder: «Hatta tekillerle ilişkisi içinde tümel olan bu biçim, içine yerleştiği ruhla ilgisi bakımından bir tekildir; çünkü o, zihindeki birçok biçim arasında yalnızca bir tanesidir (Avicennae Metaphysica, Trac. V. Caput 1-E, 140-141).» İbn Sina şunu demek istemektedir: tümel, tekil bir ruhun yönelimidir (kavramıdır). Birçok şeye yüklenebildiği için kendi açısından değil, bu çokluk açısından, onun bir tümel olduğu söylenir; İmdi 'tekil' ikinci anlamda değil, birinci anlamda bir tümele yüklenmiştir. aynı şekilde güneşin tümel bir neden olduğunu ve bununla birlikte onun gerçek ve doğru olarak tekil ya da bireysel bir neden olduğunu söyleriz. Birçok şeyin (yani doğabilen ve bozulabilen her nesnenin) nedeni olduğu için güneşin tümel bir neden; fakat o çok değil bir tek neden olduğu için de tekil bir neden olduğu söylenir..."[7]

İbn Rüşd'den aldığı yorumda da şunları aktarmaktadır: "Metafizik'in yedinci kitabı üzerine 44. yorumunda Yorumcunun (İbn Rüşd'ün) dediği şudur; 'Bireydeki biricik töz, bireyin kendilerinden oluştuğu tekil biçim ve maddedir" (Aristoteles Opera Cum Averroes Commentariis 197). Yine 45. yorumunda İbn Rüşd (Averroes) der ki; 'Onlar şeylerin tözünü açıklamış olsalar bile, tümel dediğimiz şeylerden birinin bile, herhangi bir şeyin tözü olması imkansızdır (a.g.y., 198 B). Ve yine 47. yorumunda şöyle der; "Bunların (tümellerin) kendi kendine varolan tözlerin parçaları olmaları imkansızdır, (a.g.y., 198 B). Yine Metafizik'in sekizinci kitabı üzerine, ikinci yorumunda şöyle der; 'Hiçbir tümel, ne bir töz ne de bir cins değildir' (a.g.y., 210 B). Yine onuncu kitap üzerine altıncı yorumda şöyle der; 'Tü-

6. Guillelmus de Ockham, a.g.e., s. 318-319.
7. Guillelmus de Ockham, a.g.e., s. 317.

meller töz olmadıklarına göre, ortak varlık kavramının, zihnin dışında varolan bir töz olmadığı açıktır' (a.g.y., 256, A-B).[8]

Guillelmus de Ockham Aristoteles ve İbn Sina, İbn Rüşd'den başka daha birçok düşünürün bu konudaki görüşlerinden faydalandığını belirtir:

"Bunlardan ve başka birçok otoriteden yararlanarak şu genel açıklama ortaya çıkmaktadır: konuyu ele aldığımız görüş açımız ne olursa olsun, hiçbir tümel töz değildir."[9]

Bilgi Nedir?

Bilgi'yi herşeyden önce ruhun; bir başka değişle canlılık ilkesi olan ruhun en üst kademesi olan aklın bir niteliği olarak kabul eden Guillelmus de Ockham, bilginin niteliği konusunda çığır açıcı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre bilgi çeşitli anlamlara sahiptir: Bir anlamıyla bilgi hakikat olan herhangi bir şeye ilişkin kesin bir bilmedir (scientia est certa notitia). Bu anlamda Ockham'a göre kimi doğrular sadece güven duyularak bilinirler; örneğin henüz Roma'yı görmediği halde, Roma'nın büyük bir kent olduğunu söylemek gibi. Bu çeşit açıklama Doğu'lu bilginlerin özellikle Gazzali'nin belirttiği 'ilm el-yakîn (Yakın bilgi, otoritelere inanılarak kabul edilen bilgi) aşamasıdır. Başka bir anlamda ise bilgi, apaçık bilme anlamına gelir (notitia evidens); bu durumda başkalarının bildirdiklerini bilme değil, bizzat bilenin kendi etkinliği ile şeyi bilmesi sözkonusudur. Örneğin birinin, hiç kimse kendisine duvarın beyaz olduğunu söylemese bile, o kişinin bizzat kendisinin duvarın beyazlığını görerek bilmesi gibi. Gazzali ve Doğu'lu diğer düşünürler bu bilme aşamasına 'ayn el-yakîn' (Gözle görerek bilme) derler. Bir başka anlamda bilgi ise, zorunlu bir hakikatın apaçık bilgisi anlamına gelir ki bu da Doğulu düşünürlerin 'hakk el-yakîn' dedikleri bilgi aşamasıdır; örneğin kendisine önceki ilk aşama ile şelalenin varlığı anlatılan, daha sonra ikinci aşama şelaleyi bizzat kendi gözleriyle gören kişinin bu üçüncü aşamada şelalenin içine girip bütün bilgi yöntemleriyle şelaleyi idrak etmesidir.

İnsan zihnini bir "tabula rasa" (boş levha) olarak gören Guillelmus de Ockham a priori (deney öncesi) Tanrı kanıtlamalarını da hiçbir şekilde benimsemez.

Guillelmus de Ockham'a göre her bilgi önerme ya da önermelerle ortaya konur. Önermeler, duyulur şeylerden ya da tözlerden değil, bu tür şeylere ilişkin zihinsel içeriklerden, kavrayışlardan ve kavramlardan oluşur. Bilim duyulur şeylerle ilgili zihinsel içerikler hakkındadır. Doğa bilimi ise doğrudan doğruya tözler (cevher'ler, öz'ler) hakkında değildir.

8. Guillelmus de Ockham, a.g.e., s. 320-321.
9. Guillelmus de Ockham, a.g.e., s. 321.

Guillelmus de Ockham, aklın kesin bilgisine dayanan ölçüyü, yalnız teolojiyi değil, psikolojiyi de sarsacak şekilde uygular. Bu itibarla genel olarak kendimizde varlığı kabul edilen tözlü (cevherli) ve maddesiz ruh inancını da verir; ona göre hiç bir şey bunun onaylanmasına izin vermez. İnsanın sezgiden başka güvenilecek bir bilgisi yoktur. Ruh hakkında da ancak sezginin verdiği onaylanabilir. Şu halde bir dış sezgi gibi bir de iç sezgi vardır. Bu ikisinin verdiği bilgilere güvenilebilir. İnsan sevinç, keder, yaptığı iradeli hareketleri ve çeşitli zihinsel fonksiyonları, dolaysız deneyleri, yani sezgileriyle bilir. Sezgi, bilgiden ayrılmaz olduğu iddia edilen, kendine özgü işlemi olan maddesiz bir tözün varlığı hakkında hiç bir şey öğretemez. Bu itibarla, insan bedeninin şeklinde olan maddesiz bir ruha sahip olduğunu da bilemez. Hatta akıl ve deney de bir ruhun var olduğunu temin edemez.

Guillelmus de Ockham için ancak 'birey'in 'tekil'in gerçekliği vardır; işte bu yüzden iç ve dış deney her türlü bilginin temelidir. Bilginin temeli deney olduğundan, önermeleri deneyle kontrol edilemeyen bir teolojinin ya da ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak isteyen bir psikoloji olamayacağı için Tanrı'nın birliği, sonsuzluğu hatta varlığı kesin olarak kanıtlanamaz. Gerçeği aşan dünya ile ve Tanrı ile ilgili bütün bilgilerimiz ancak inanç önermeleridir. Bu önermeler Kutsal Kitabın otoritesi ile Kilise geleneklerine inanıp bağlanma yoluyla kabul edilebilir. Kanıtlanamayan bu otorite ve ilkeler bilimsel değildir.

Guillelmus de Ockham ahlak ve istenç (irade) konularında Duns Scotus'un voluntarizmine (istençcilik) katılır. Ona göre de ahlâk kurallarının temeli Tanrı'nın özgür istencidir.

İnanç ve bilgi arasına giderilmez bir ayrılık koyan Guillelmus de Ockham, Averroist (İbn Rüşd'çü) Siger de Brabant gibi "çifte doğru" öğretisini savunmaktadır. Bu öğreti Batı'da İbn Rüşd öğretisi olarak uzun yüzyıllar tartışılmış ve ısrarlı savunucular bulmuştur. Bu öğretiye göre Felsefe ve dinin doğruları ve alanları ayrıdır. Akıl bilgisi olan felsefe bundan böyle teolojinin hizmetinde (ancilla philosophia) değildir. Bilgi inançtan bağımsız olmaya başlayarak, dinden bağımsız bir dünya kültürü olan Rönesansa yol açmıştır.

İBN HALDUN (1332-1406)

"Geçmişler gelece, suyun suya benzemesinden daha çok benzer"
İbn Haldun

Biyografisi

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veli el-Din, Abdülrahman İbn Muhammed İbn Haldun el-Tunusî el-Hazranî el-İşbilî el-Malikî, asil bir kabileden gelen magribli meşhur bir tarihçi ve filozoftur. Bu soylu ailenin daha XI. yüzyılda yaşayan bir ferdi olan Ebu Müslim Ömer İbn Ahmed İbn Haldun el-Hazramî de, Endülüste, İşbiliye (Sevilla)'de yetişmiş, felsefe, matematik ve astronomi alanlarında büyük bir şöhret kazanmıştır.

Aile IX. yüzyılda Yemen'den göçediyor, bir kısmı İşbiliye'de (Sevilla), bir kısmı da Septe ve Böna'da yerleşiyor. İbn Haldun'un akrabaları, XIV. yüzyılda İşbiliye'den Tunus'a göçetmiş ve İbn Haldun'un yaşamı Tunus, Cezayir, Fas, Gırnata ve Mısır'da Memlükler tarihi ile sıkı bir ilişki içinde geçmiştir.

İlk eğitimini Tunus'ta yapan İbn Haldun, Ebu Abdullah Muhammed el-Ensarî'den ders aldı ve böylece erkenden zamanın ünlü ilim adamları arasında bir yer edindi. 20 yaşlarında iken, Tunus hükümdarı, Hafsî'lerden Ebu İshak İbrahim'in 'alâma katipliğine' (yüksek rütbeli katipliğine) tayin edilmiştir.[1]

Daha sonraları sırası ile Biskra, Fas (1354) Gırnata, Bicaya yine Biskra, Telemsen, yine Fas (1372) ve tekrar Gırnata'da çalışmıştır.

Gırnata sarayında vezir ve tarihçi İbn el-Khatib (Hatip) vardı. Burada 1364'lerde tarih ilimi ile ilgilenecek uygun zemin bulan İbn Haldun'u, Telemsen Sultanı Ebu'l Hamu hududlarını koruyan kabilelerin başkanı tayin etti. Bu askerî vazifede İbn Haldun sahra halkını tanıma ve göçebeler hakkında derinlemesine araştırmalar yapma imkanı elde etti. İbn Haldun tarih felsefesinin önemli bir kısmını bu deneyimlerinden çıkaracaktır.[2]

İbn Haldun yaşamı boyunca genellikle katiplik ve kadılık (İslam hukuku bilgini) gibi işlerde bulunarak bazen hürmet görmüş, bazen de kendisinden şüphe edilerek hapse atılmıştır. Fas'ta hapis yatan İbn Haldun, 1362'de İspanya'ya geçip, Gırnata Hükümdarı Beni Ahmar sülalesinden Ebu Abdullah'ın hizmetine girmiştir. Bu görevde iken Kastilla kralı 'Zalim Pedro' nezdine elçi olarak gönderilen İbn Haldun, kral tarafından çok takdir edilmiş ve kendisine bir mevkî ile bir zamanlar ailesine ait olan arazi ve emlakın iade edilmesi vaad edilmişse de, İbn Haldun bu teklifi kabul etmemiştir. Kendisini Gırnata'da daha rahat hisseden İbn Haldun, burada vezir olan açık düşünceli el-Hatip Lisan el-Din ile dostluk kurmuştur. el-

1. Ülken H. Ziya, İslam Felsefesi, s. 228.
2. Ülken, H. Ziya, İslam Felsefesi, s. 228-229.

Hatip Lisan el-Din daha sonraları 'dinsizlik' ithamı ile cahil halk tarafından taşa tutularak öldürülmüştü. Bunun üzerine İbn Haldun Bica'ya dönüp eski dostu hükümdar Ebu Abdullah'ın yanında vezirlik makamında bulunmuştur.

1374-1378 yılları arasında dört sene boyunca Kal'at İbn Salama (Ta'ugzut)'ya çekilmiş, Mina Nehrinin sol sahilinde bir kasırda kabileler arası araştırmalarını sürdürerek tarih felsefesi ile sosyolojinin ilk örneklerini vermeye başlamıştır. Mukaddime'nin ilk taslağı böylece hazırlanmış, daha sonra eserini derinleştirmek için Tunus Kütüphanesine gitmiş ve Berberler tarihini inceleyen bu çalışmasını 1380'de tamamlayarak, 1392'de Kahire'de yeniden gözden geçirerek düzeltmiştir.

1384'te Memluk Sultanı tarafından Kahire'de el-Azhar Medresesinde kendisine müderrislik (öğretim üyeliği) verilmiş ve aynı sene (1384) Maliki başkadısı olmuştur. Kadılık vazifesi süresince, küçük suistimallerin önüne geçmeye çalıştığı için, muhalefetle karşılaşmıştır. Tunus'tan Mısır'a gelirken bir deniz kazasında bütün ailesini ve servetini kaybetmesi, İbn Haldun üzerinde son derece derin acı bırakmıştır. Bunun üzerine kadılıktan istifa ederek, Fayyum'da bir çiftliğe çekilmiş (1385), sonra Hacca gitmiş ve tekrar Kahire'ye dönmüştür. İşte bundan sonra tarihini tekrar gözden geçirmiş ve kendi biyografisini yazmıştır.

Bütün bu olağanüstü maceralı yaşamından daima ilmî tecrübeler edinen İbn Haldun; insanlar ve özellikle toplumlar, devletler ve siyasetleri hakkında bilgiler toplamıştır. İbn Haldun kendi zamanı için yeni sayılacak bir bilginin; tarih felsefesinin ve belki de bu bilgi ile beraber sosyolojinin kurucusu sayılabilir.

İbn Haldun'un İslam düşüncesi ve medeniyeti hakkındaki görüşü determinist tarih teorisinin neticesidir. Ona göre Araplar kötü fatihlerdir. Bir imparatorluğu idare etmeye kabiliyetleri pek yoktur; çünkü İbn Haldun'a göre bir hüküm sürme ancak hükmedilen kavmin zihniyeti üzerinde kurulmuş ise sağlam temelli olabilir. İbn Haldun, Araplarla karşılaştırılan başka kavimler arasında özellikle Türklerin üstün özellikleri üzerinde durarak bunları övmektedir. İbn Haldun, Türklerin idarecilik ve hüküm sürmekte; yani devlet yöneticiliğindeki başarıları yanında ilim ve sanata verdikleri değeri de takdirle karşılamaktadır. Kahire'de bulunduğu sıradaki izlenimlerinden yola çıkarak Kahire'nin ilim, sanat ve bir kültür merkezi haline gelmesinde Türklerin büyük bir rolü olduğunu belirtiyor.[3]

Kitab'ül İber Adlı Eseri ve Öğretisi

İbn Haldun'un bugün elimizde olmayan pekçok risale (makale), İbn Rüşd ve Fahreddin Razî'nin eserlerinden telhisler, aritmetik ve mantık hakkında eserler kaleme aldığı söyleniyor.

3. İbn Haldun, Mukaddime, C. 11, s. 492, (Çev. Kadir Ugan), Ankara, 1954.

İbn Haldun eserlerini inceleyerek araştırmaya değer olduğuna karar verip kendi dillerine çeviren ilk millet Türkler olmuştur. İbn Haldun'un vefatından (1406) tam dört yüz yıl sonra yani 1806'da, Paris Doğu dilleri profesörlerinden Silvestre de Sacy, Mukaddime'den bir parça tercüme ederek Batı âlemine İbn Haldun'u tanıtmıştır. Buna karşılık Osmanlı Türkleri daha XV. asırda, Muhammed İbn Ahmed Hafiz el-din 'Acamî (ö.h. 957)'nin Medinet el-Ilm (Siyaset, Toplum Bilimi) adlı eserinde İbn Haldun ve eserlerinden bahsedildiği gibi Katip Çelebi'nin Keşf el-Zünun'unda da belirtilmiştir.

İbn Haldun'un ismini ölümsüz kılan ve kendisinin bir tarih felsefecisi, bir sosyolog olarak anılmasına yolaçan en önemli eseri Kitab'ül-Iber'dir. Bu eser 7 ciltten ibarettir ve 3 kısma ayrılmıştır:

Birinci kısım: Mukaddime (giriş)

İkinci kısım: Arap, Nebetî, Suriye, İran, Yahudi, Kuptî, Yunan, Roma, Türk ve Frenk tarihlerini

Üçüncü kısım: Berber ve Kuzey Afrika kavimlerinin tarihlerini ihtiva etmektedir.

7. cildin bir kısmı da kendisinin ve ailesinin biyografilerini anlatır.

Eserin Mukaddimesi (Giriş'i) haricindeki Arap, İran ve diğer kavimler tarihlerine ait olan kısımları o kadar önemli değildir ve hep ikinci el kaynaklardan elde edilmiş toplama tarzı bilgilerle yazılmıştır. Berberlere ve Kuzey Afrika'ya ait olan üçüncü kısım çok daha önemlidir ve bizzat İbn Haldun'un kişisel gözlemleri ile kaleme alınmıştır.

Mukaddime (Giriş) kısımında tarih ilminin önemi ve konusunun ne olması gerektiğinden bahseden İbn Haldun toplum araştırmalarını kaleme almıştır. Medeniyet ve göçebe (hazeri-bedevi) kültürlerini karşılaştırmış, saltanat sülaleri, hükümet ve idare kuralları, hilâfet, saltanat ve imamet bahislerini ele almıştır. Genel bir bakış ile, eserin düşünsel ve felsefî karakteri yanında bir de ansiklopedik olma özelliği vardır. Bütün itibariyle bir deha ürünü olan eserinin felsefe ile ilgili Mukaddime'sinde (Önsözünde) oldukça fazla psikolojik ve siyasal yorum ve gözlemler vardır.

İbn Haldun tarihte ilk defa, tarih ilminin insan yaşamının, sosyal olaylarından bahsettiğini söylemiş ve tarihsel olayların meydana gelişini, sebeplerini araştırmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. İşte bu sebepten dolayı; yani tarihin konusunun toplumsal olaylar olduğunu söylemekle tarihe bir ilim olmak şerefini kazandırmıştır.

Tarih ve ilim anlayışında başlıca iki karşıt görüş vardır: Bunlardan birine göre tarih tek tek olayların akışını incelediği için, genel kavramları ve bünyeleri inceleyen bütün ilimlerden ayrılır. Bu sebepten onu, eğer basit bir hikayecilikten ibaret değilse, öteki ilimlerden ayırmak gerekir. Weber ve bir dereceye kadar Oswald

Spengler'in tarih görüşleri bu grupta bulunmaktadır. İkinci görüşe göre tarihsel oluş veya tarihsel zaman kendi başına bir determinizm alanıdır. Bu bakımdan tarihin kanunları statik olarak görülmüş tabiat ilimlerinin kanunlarından daha geniştir ve onları içine alır. Hegel ve Marx'a dayanarak böyle düşünenler tabiatı diyalektik ile; yani zıt kuvvetlerin çatışmasından doğan sentezlerle (tez-antitez-sentez) açıklama iddiasındadırlar.[4] Ancak tarihsel determinizmin bu özel şeklini tarihte psikolojik, biyolojik ve hattâ sosyolojik determinizmler veya onların birleşik rollerini arayan görüşlerden (Lamprecht, Durkheim, Toynbee, kısmen Spengler vb.) ayırmak gerekir. Tarih ve ilim anlayışındaki bu iki karşıt görüşün de kısmen içerisinde sayılabilecek olan Spengler ile İbn Haldun'u aynı kategoriye koyabiliriz.[5]

Mukaddime'sine tarih ilmini yücelterek başlayan İbn Haldun, daha 7. inci sayfada İsrail Kavminin Tîh sahrasına 600.000 asker yığdığı kaydının büyük bir mübalağa (abartma) olduğunu söylemek suretiyle eleştirel yaklaşımını ortaya koymuştur. Bundan sonra insan toplumlarında bedevî-hazerî (göçebe-yerleşik) toplumları karşılaştırmıştır. İbn Haldun bu karşılaştırmasında göçebe olan ilkel kavimlerin yerleşik ve medeniyette ilerlemiş toplumlar üzerine akınlar tertipliyerek onları yendiklerini ve hemen daima göçebelerin medenî ve yerleşik toplumları ezdiklerini söylemekle Fransız Devriminin en önemli isimlerinden Jean Jacques Rousseau'ya öncülük etmiş görünmektedir. Nitekim Jean Jacques Rousseau'nun da aynı şekilde teknik ve medeniyette ilerlemiş toplumları eleştirirken barbar olan göçebelerin bu toplumları daima yendiklerini belirtmektedir.

İbn Haldun Mukaddime'sinin son bahislerinde çeşitli hükümet kurumlarını ve bunun yanısıra Musevî ve Hıristiyan kurumlarını eleştirip tartışmış ve Machiavelli'nin Prince (Hükümdar) adlı eserindeki sonuçlara benzer hükümler çıkarmıştır.

Hilafet ve imamet konularında İbn Haldun oldukça serbest düşünceler ileri sürmüş ve hükümette şeriatın mutlaka lâzım olmadığını savunmuştur.[6] Bu düşünceleriyle İbn Haldun laik bir idare sisteminin açıkça savunuculuğunu yapmaktadır.

İbn Haldun'un Mukaddime adlı eseri, içerdiği bu gibi bölümlerden dolayı Osmanlılarda II. Abdülhamid devrinde satılıp-okunması yasaklanmış kitaplardandır.

İbn Haldun iyi bir gözlemci, iyi bir toplum bilimci ve iyi bir eğitimci olarak yaptığı yorumlarda da oldukça objektif ve tutarlı bir tavır sergilemiştir. Eserlerinde sözkonusu ettiği düşünürlerin bazı görüşlerine samimiyetle katılmış ve onları

---

4. Engels, Dialectique de la Nature, (trad. par. Denise Naville, Marcel Riviere, 1950)'den nakl. Ülken, H. Ziya, Bilim Felsefesi, s. 248.
5. Ülken, H. Ziya, Bilim Felsefesi, s. 218.
6. İbn Haldun, Mukaddime, c.1, s. 488-491 (Çev. Süleyman Uludağ), Dergan Yayınları, İstanbul, 1982.

bu görüşlerinden dolayı yüceltmiştir. Ancak aynı düşünürlerin yanlış bulduğu görüşlerini de şiddetle eleştirmekten geri kalmamıştır. Örneğin İbn'ül Arabi'nin eğitim ve öğretim konularındaki görüşlerini göklere çıkaran İbn Haldun, aynı düşünürün hurufîlik (harflerin sıralanmasıyla yapılan sihirbazlık) ve mehdîlik hakkındaki düşüncelerine asla katılmadığı gibi bu konularda düştüğü çelişkileri de tamamen rastyonel bir şekilde uzun uzun izah etmektedir. Sadreddin Konevî'nin de görüş bildirdiği 'mehdîlik' konusunda İbn Haldun mehdiliğin bir 'hayal ürünü' olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

İbn Haldun, 'Mehdîlik Meselesi' adını verdiği bölümde İslam toplumunu ve devletlerini uzun süre meşgul etmiş olan Fâtımî; yani Hz. Fatma'nın soyundan gelecek olan bir mehdî ve kurtarıcı (halaskâr) üzerinde uzun uzun durur. Şiîlere göre devlet başkanının Ehl-i Beyt'ten olması şart olduğundan, ayrıca birçok kimse mehdîlik iddiasıyla isyan ettiğinden devlet kurumunu ve gerçeğini açıklayabilmek için 'mehdi' meselesinin ele alınmasına ihtiyaç vardır.

İbn Haldun'a göre mehdî ile ilgili hadislerin hiç biri Hz. Peygamber'in zamanı ile alâkalı değildir. Bu hadislerde Emevîler ve Abbasîler dönemindeki toplumsal, siyasî ve askerî faaliyetler tasvir edilmiş, sonra da bu çeşit hadisler Hz. Peygamber'in dili ile vasıflandırılmıştır. Siyah bayraklardan söz edilmesi bunun en açık delilidir...

İbn Haldun, mutasavvıflar (sufiler, mistikler) arasında da mehdî telakkisinin yaygın olduğunu, bazen mehdî'nin 'kutup' ve hâtem-i evliya şekline girdiğini belirtmekte ve pek haklı olarak ilk sufîlerde mehdî, kutup ve hatm–i velayet meselesi yoktur demektedir. Gerçekten de Serrac'ın Luma'sında, Kelâbazi'nin Ta'aarruf'unda, Sülemî'nin, Ebu Nuaym'un, Kuşeyrî'nin, Hucvirî'nin ve Ebu Talip Mekki'nin tasavvufa dair eserlerinde mehdi meselesi yoktur. Bu inanç sonraki mutasavvıflara Şiî-Batınî ve İsmailî kaynaklardan geçmiştir. İbn Haldun bu isabetli ve haklı görüşünü bütün belagatı (açıklığı) ile ortaya koymuştur.[7]

Mehdîliğe inanan sadece bazı hadis alimleridir. Şiîler ve Batınîler tarafından uydurulan mevzu rivayetleri eserlerine alan hadisçiler, sürekli olarak mehdilik inanışını savunmuşlar ve sonraki dönemlerde geniş ölçüde mutasavvıflar, hattâ kısmen kelâmcılar tarafından da desteklenmişlerdir. Kök ve kaynak itibariyle Batınî ve Şiî bir akide olan mehdîlik telakkisi bu sayede sünni muhit içinde yerleşmiştir. Başlangıçta Şiîlere ait siyasî ve avamî bir telakkî olan mehdilik, birbirinden farklı şekillerde de olsa, zamanla Şiîlerle Sünnîlerin ortak inancı olmuştur.

Mehdîlik telakkisi yıkılan, çöken, zaafa ve acze düşen, baskı altında ezilen, zulme uğrayan mağdur cemiyetlerde içtimaî (toplumsal) ortamın vücuda getirdiği

7. İbn Haldun Mukaddime, c. 1, s. 752-780 (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.

hayalî bir üründür... İbn Haldun içtimaî tabiata, tarihi gerçeklere ve cemiyet hayatında geçerli olan kanun ve kaidelere, devlet felsefesine ve siyaset esasına uygun olmadığı için bu telakkîyi reddetmiştir... İbn Arabi'yi, İbn Haldun'un tarihi hakikatlar ve ilmî esaslar çerçevesinde hesaba çekmesi, esrar-ı hurûf'a (harflerin esrarı) ilmine dayanan İbn Arabî'nin (bu konuda) dediklerinden hiçbirinin doğru çıkmaması, dikkate şayan hususlardır. Bu gibi hususların keşf ve kerametle bilineceğini söyleyenler, hem kendilerini, hem de İslam cemiyetini aldatmış ve avutmuşlardır... İster dinî, ister ilmî ve içtimaî açıdan bakılsın, mehdiliğin faydasından çok zararı olduğu muhakkaktır. Kurtarıcı bekleyen fert ve cemiyetlerin, bizzat kendilerinin kurtarıcı olmaları, mukadderatlarına (kaderlerine geleceklerine) sahip çıkmaları ve istikballerine el koymaları mümkün değildir. Bir fert veya cemiyet kendini bizzat kendisi kurtaracaksa, Mehdî gibi bir kurtarıcıya neden muhtaç olsun? Kendini kurtaramayacaksa, asırlar geçer ama yine de beklediği kurtarıcı mehdî gelmez, onun için de kötü durumda kalır. Hayalî bir mehdî kimseyi kurtaramayacağına göre, bu inanç fertlerden ve cemiyetlerden kendi kendini kurtarma imkânını da almakta ve tamamiyle çaresiz bir halde bırakmaktadır. Çünkü mehdî bir ideal değil, bir hayaldir, bir dirilişin ve silkinişin işareti olmaktan çok bir çöküşün ve çözülüşün alametidir."[8]

İbn Haldun 'Mukaddime' adlı eserinde devletlerin yükselme, duraklama ve düşme devirleri olduğunu söylerken bu hadiselerde; bireylerin ihtirasları kadar toplumdaki hadiselerin de büyük rolleri olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir devletin geçmesi gereken 5 aşama şöyledir:

1) Göçebelerin (bedevî) başkaldırması, ülkeleri kaplaması suretiyle zafer tarzı.
2) İstila edilmiş kavimler üzerinde hükmetme, bireysel iktidarın kurulması, azadlı köleler sınıfının ve sanatların meydana gelmesi tarzı.
3) Toprağın işletilmesi, ticaret, büyük şehirlerin kurulması, zenginliğin artması tarzı.
4) Barışçılık ve memnunluk hali. Hükmedilen yerle yetinme.
5) Verimlilik ve genişleme tavrı. İktidar sahipleri kendilerini gitgide sefahat ve şehvete verirler ve zamanla çöküş başlar.

Eğitim Anlayışı

Çocukların erken yaşta iyi ve köklü eğitim almalarının önemine dikkat çeken İbn Haldun böyle bir köklü eğitimin sonraki yaşlarda esas teşkil edeceğini belirt-

8. İbn Haldun, Mukaddime, c.1/s. 780-783)dn. 44 (çev. ve hazırlayan: Süleyman Uludağ).

mektedir. O bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir: "Çünkü kalpler (ve zihinler) için ilk önce olan (diğer) melekelerin temeli gibidir. Temel üzerine bina kılınan şeyin hali, temele ve bu temelin muhtelif uslûplarına göre olur..."[9]

Çeşitli toplumlardaki çocuk eğitiminin farklılıklarına dikkat çeken İbn Haldun, İbn Arabî'nin eğitim metodu görüşlerine katılarak bu metodun faydalarını anlatır:

"...Kadı Ebu Bekir b. Arabî, Rıhle isimli kitabında talim (öğretim) biçimi konusunda garip (ve gayet hoş) bir usûl benimseme yoluna gitmiş, bu hususta (eskiden beri var olan güzel şeyleri) tekrar etmiş, buna yenilerini eklemiş (Böylece bu konuda söylenmesi gereken iyi şeylerin hepsini ifade etmiş) ve tıpkı Endülüslülerin usulünde olduğu gibi Arapça ve şiir talimini (öğretimini), diğer ilimlerin tümüne takdim etmiştir. Çünkü diyor ki: "Şiir Arap divanı'dır. Dilin bozulmuş olması talimde (öğretimde) şiir ve Arapça tedrisinin (öğretim programı) zarurî olarak takdim edilmesini icab ettirmektedir. Sonra bundan hesaba (matematik) geçilerek temel kaidelerini belleyene kadar onda temrinler (alıştırmalar) yaparlar. Sonra Kur'an dersine intikal olunur (geçilir). Çünkü bu mukaddimeden (giriş) sonra talebe için artık bu husus kolaylaşmış olur." İbn Arabî sözüne devamla; "Ne (acı ve derin) bir gaflettir ki beldemiz halkı (Endülüs halkı) daha işin başında sabî çocukları (küçük çocukları) Allah'ın kitabını öğrenme (mecburiyeti) ile karşı karşıya getirmektedirler. (Zavallı masumlar) anlamadıkları bir metni okumakla ve kendileri için daha ehemmiyetli olan diğer bir takım şeyler varken böyle bir işte didinip durmaktadırlar," diyor.

İbn Arabî (Kur'an'dan sonra talebe) dinin itikadî (inançla ilgili) esaslarını, sonra fıkıh usulünü (din hukuku), sonra cedeli (diyalektik), sonra hadisi, ulûmu'l hadisi (hadis ilimlerini) tetkik etmeledir, diyor ve bununla beraber iki ilmin muhtelif olarak tedris edilmelerine (öğretilmelerine) -iyi bir zekâ ve heves sayesinde bu hususta kabiliyet sahibi olanları istisna ederek- karşı çıkıyor... Kadı Ebu Bekir (İbn Arabî)'in tavsiyesi işte budur. Bu güzel bir usûldür."[10] Ancak geçerli olan toplum kuralları İbn Haldun devrinde bu tür bir eğitim uygulamasına uygun değildir. Geleneksel eğitim gereği öncelikle Kur'an öğretimi yapılmaktadır. İbn Haldun bu durumun gerekçelerini şöyle izah etmektedir:

"Adetlerin özellikle Kur'an taliminin (öğretiminin) öne alınmasını icab ettirmesinin sebebî sevabın tercih edilmesi ve bir de (delikanlılıkta) çocukların önüne engel kabilinden bir takım âfetlerin çıkıp onları ilimden koparması, böylece de Kur'an öğrenme fırsatını ellerinden kaçırma endişeleridir. Çünkü çocuk vesayet altında bulunduğu sürece (velilerinin emrine itaat etmek ve) hükme boyun eğmek

9. İbn Haldun, Mukaddime, c.2, s. 1296 (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983.
10. İbn Haldun, Mukaddime, c. 2, s. 1298-1299 (çev. Süleyman Uludağ)

durumundadır. Buluğ çağını geçip velilerin boyunduruğu ve kahrı halinden sıyrıldı mı nice kere delikanlılık sebebiyle tepesinde esen kavak yeli onu adalet sahiline fırlatır... Şayet talebe sürekli olarak ilme tâlip olup talimi (öğretimi) kabullenecektir, diye kesin bir kanaat hasıl olabilseydi, elbette ki, Kadı Ebu Bekir (İbn'ül Arabî)'in bahis konusu ettiği usûl Mağrip ve Meşruk ahalisinin uygulayageldikleri usûlden çok daha tercihe şayan olurdu"[11]

Eski öğretim usûlü Kur'an okumayla başlardı. Araplardan başka Müslüman olan değişik milletlerin çocukları da henüz bilmedikleri bir lisan olan Arapça ile okumaya zorlandıkları Kur'an'ı doğal olarak anlamadan sadece ezberlemek zorunda kalırlardı. Ortaçağın önemli kültür dillerinden biri de Arapça olduğu için İbn Haldun "Bir kimsenin ana dilinin Arapça olmaması, ilimleri tahsil hususunda dili Arapça olanlardan onu, geri bırakır," demektedir.[12]

"bir kimse gerek Arap dili, gerekse bu dilin lafzî ve hattî delâletleri (sözel ve yazısal işaretleri) bakımından geri durumda bulunursa, bunların ifade ettikleri manâların anlaşılması o kimse için muğlak (anlaşılmaz) bir hal alır."[13] "İslam ümmeti içinde ilim tahsil etmek isteyen gayr-ı Arap bir talebe ise daha evvel kendisinde var olan bir(ana) dilden başka bir dille melekesine aşina olduğu hattan (yazıdan) ayrı bir yazı ile ilim öğrenmektedir. Bundan dolayı da bu hal söylemiş olduğumuz gibi o talebe için bir perde (ve engel)'dir."[14] İbn Haldun'un bu konudaki görüşleri, çocukların erken yaşta, ana dilinden başka bir yabancı dille eğitilmelerinin sakıncalarına dikkat çeken Jean Jacques Rousseau'nun düşüncelerine benzemekte ve adeta bir 'Eğitim Peygamberi' olarak nitelendirilen Jean Jacques Rousseau'nun bir anlamda öncülüğünü yapmaktadır.

Öğretmenin Dikkat Etmesi Gereken Kurallar

İbn Haldun öğretmenlerin herşeyden önce talebelere karşı yumuşak ve anlayışlı davranmaları gerektiğini belirtir. İbn Haldun'a göre "Talebelere karşı sert davranmak, onlara zarar verir. Bunun sebebi şudur: Talim (öğretim) esnasında verilen ağır cezalar (şiddet), talebeler, bilhassa küçük çocuklar için muzırdır. Çünkü şiddet kötü meleke (alışkanlık) (hasıl eden şeyler)dendir. Eğer bir talebe, kahr ve zulm (eza ve cefa) altında yetişirse, kahr (ezmek) onu pençesi altına alır. İnbisatı itibariyle nefsi daraltır (baskı altında tutarak ruhi kabiliyetlerin genişlemesine ve gelişmesine engel olur). Teşebbüs ve hamle kudretini ve hevesini yok eder. Bu suretle o kimseyi tembelliğe sürükler. Kahredici ellerin kendisini pençesi altına

11. İbn Haldun, Mukaddime, c. 2, s. 1299, (Çev. Süleyman Uludağ)
12. İbn Haldun, a.g.e., c. 2, s. 1311.
13. İbn Haldun, a.g.e., c. 2, s. 1313.
14. İbn Haldun, a.g.e., c. 2, s. 1314.

alacağından korktuğu için yalancılığa ve habasate; yani içinde olanın aksini açıklamaya (riya) sürüklenir... Bu hâl onun adeti ve huyu haline dönüşür.... Bu hususta (giderek) başkalarının sırtına yük olur. (Onlar tarafından korunmaya ve bakılmaya muhtaç bir hale düşer). Daha açıkçası (bu duruma düşen bir kimsedeki ruh ve) nefs (tembelleşerek) faziletleri ve iyi huyları kazanma halinden uzaklaşır."[15] Böylece insani erdemlere ulaştırılmak istenen talebe asla amaçlanan hedefe varamaz. Tam tersine kabiliyet ve yeteneklerini geliştiremediği için, kendisinde potansiyel olarak varolan değerler de körleştirilmiş olur. Doğaldır ki böyle bireyler toplum için bir yük ve üzüntü kaynağıdırlar.

İbn Haldun baskı ve ezilmişliğin insan karakteri üzerindeki olumsuz etkilerini belirtirken; adeta bir psikolojik inceleme de yapmakta ve tarih boyunca çeşitli baskılara maruz kalan Yahudilerin bu sebeple, 'sahtekar ve ikiyüzlü' olarak nitelendirildiklerini[16] belirtmektedir. Aslında son derece hümanist bir düşünür olan İbn Haldun; insanların asıl olarak iyi olduklarını, onları yanlış davranışlara; kötü koşulların ittiğini ifade etmektedir. "(Başka milletlere ait) kahredici pençenin altına düşen ve bunun cevr ve cefasını çeken bir millette görülen şey böyledir. Diğer birinin hakimiyeti altında bulunan ve emniyetini tekeffül eden, (kefalet veren), kendine ait bir hakimiyet ve iktidarın desteğinden mahrum bulunan (başkalarının hakimiyeti ve himayesi sayesinde yaşayan) her şahsın halini bu hususta nazar-ı dikkate alınız. Bu hususun, bu nevî kimselerde düzenli bir kaide teşkil ettiğini göreceksiniz. Aynı husus sebebiyle Yahudilerde hasıl olan kötü huya bakınız..."[17]

'Asabiyyet' Kavramı:

İbn Haldun'un Mukaddime'de çok sık kullandığı 'assabiyyet' kavramı; genel olarak bir topluluk üyelerinin, hep birlikte ortak bir değeri-örneğin bir sülalenin veya bir inanç sisteminin üstünlüğünü benimseyerek bu değer uğruna her türlü fedakârlığa katlanmaları yanında, bireysel planda, insan olmanın onuruyla yaşamını anlamlandıran üstün bir değere sahip olmanın verdiği bir güçle dağılma ve yabancılaşmadan kendisini koruyan özgüven sahibi, kişilikli, başarma azmi yüksek ve özgür insanı simgeler. Anlaşılacağı üzere İbn Haldun'un üzerinde ısrarla durduğu 'asabiyyet' kavramı sadece siyasî boyutları olan ve sadece devlet kurmaya ve devletin varlığını sürdürmeye ilişkin bir kavram değildir. Toplum içinde özgüvenli ve her alanda başarma azmî içinde olan bireye dönük olarak bu kavram aynı zamanda iktisadî kalkınmayla da ilişkilidir.[18] Bireyin üretici özgüvenli ve ya-

15. İbn Haldun, Mukaddime, c.2, s. 1300 (çev. Süleyman Uludağ)
16. İbn Haldun, Mukaddime, c.2, s. 1301 (çev. Süleyman Uludağ).
17. İbn Haldun, a.g.e., c.2,5. 1301.
18. İbn Haldun, Mukaddime, c.1, s. 316 vd; c. 11, s. 320; (çev. Zakir Kadiri Ugan), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968, 2. Baskı.

pıcı ve olarak katıldığı bir toplumun doğal olarak iktisadî koşulları da yüksek seviyede olacaktır.

İbn Haldun'a göre siyasî baskılar insandaki maddî ve manevî gelişimi olumsuz etkiler. Devletlerin ilk kuruluşunda yöneticiler genellikle halkın hak ve özgürlüklerine saygılıdırlar. Böyle bir ortamda halkın çalışma istek ve arzusu artar. Böylece bir kalkınma heyecanı başgösterir ve refah düzeyi artar. Ancak zaman içinde yöneticilerin halkı umursamaz tavırları lüks ve israfa olan eğilimleri arttıkça, halk bu debdebeyi karşılamak üzere ağır vergiler altında ezilir. İnsanlık onuruyla bağdaşmayan bu şartlar bireyleri bedbin ve ister istemez miskin-tembel yapar. Ülke gün geçtikçe fakirleşip sosyal ve iktisadî bakımdan bir çöküntüye doğru gider. "Psikolojik bir yıkıma uğrayan bu insanlar, sadece çalışma ve kazanma azimlerini (yüksek başarı güdülerini) yitirmekle kalmazlar; yaşama sevinçlerini de kaybedebilirler... İbn Haldun'a göre halkın iktisadî bakımdan gayretli, aktif olmasını engelleyen zulmü geniş mânâda anlamak gerekir. Halkın mallarına el koyma şeklinde en kaba zulmün yanında, "işçinin ücretini eksiltme" çok az da olsa herhangi bir şeyi halktan haksız yere talep etme... haksız olarak vergi toplama, halkı zorla, karşılığını ödemeden bir işte çalıştırma (angarya) "halkın malını zorla, ucuz fiyattan satın alma" veya "devlete ait mal ve ticaret eşyasını yüksek fiyatla almaya zorlama" v.s. bunların hepsi zulümdür; "halkın çalışarak yurdu imar etme emel ve ümitlerini kırar" ve yurdun bayındırlığını giderir."[19]

İbn Haldun, Ebubekir er-Razi ve Gazzalî gibi 'taklitçilik' geleneğinin zararlarından bahseder. Bu düşünceleriyle aynı zamanda Durkheim'un sosyal baskı teorisiyle Tarde'nin 'taklid'teorisinin de öncülüğünü yapmıştır. İbn Haldun bu konudaki görüşlerini şöyle belirtmektedir: "...meselâ babasının, ailesinden birçoğunun ipek elbiseler, yaldızlı şeyler giydiği, meclislerde halktan kaçtığını gören kimse, eski nesillerin adetine karşı dayanamaz. Sade esvab (elbise) giymeyi isteyemez. Eğer onlara karşı koyarsa kötü görülür, ona deli gözüyle bakılır, hattâ o toplumdan kovulur..."[20]

İbn Haldun insan toplumu görüşünde önemli bir unsur olan dayanışma (elasabiye) teorisini anlatır ve insan tabiatından, organik akrabalıktan gelen her türlü dayanışmayı inkâr eder. Bu görüşüyle İbn Haldun bireyleri birbirine bağlayan dayanışma esasını kabul eder. İbn Haldun'a göre akrabalığın çeşitli dereceleri vardır: Tek bir soydan, ana veya baba tarafından gelebilir, aynı zamanda iki taraftan gelebilir. Birey kendi soyundan ayrılabilir, başka bir soya (şecereye) bağlanabilir. Bireyin bir soydan başka bir soya bağlanışı farklı sebeplerden meydana gelebilir ve değişik şekiller doğurur. Bu şekiller İbn Haldun'a göre şunlardır:

19. Kozak, İ. Erol, İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum, İktisat, s. 122-123. Pınar Yayınları, İstanbul, 1984.
20. Ülken, H. Ziya, İslam Felsefesi, s. 232.

a) Akrabalık (al-karabe)
b) Nesil (al-halef)
c) Himâye (al-valâ)
d) Evlatlık (al-dakkala)

İbn Haldun'a göre; Durkheim, R. Maunier, Levi Strauss veya G.P. Murdock'e göre olduğu gibi nesil veya soy itibari (göreli) ve manevî bir şeydir. Doğal olsaydı sosyal bir gerçekliği olmazdı. Meselâ bazı kavimler, kendi soylarından gelmeyen kimseleri evlatlık alırlar, veya esir, azadlı köle alırlar. Bunların asıl kendi kökleri ile ilgileri yoktur ve bu kimseler 'dayanışma' ile sosyal hayata girerler. Yeni girdikleri topluma aitmiş gibi olan böyle bireyler zorunlu olarak bir hoşgörüye sahip olurlar.[21]

Bireyleri özgüven, başarı, ilim ve özgürlüğe kavuşturacak tek yol çalışma ve azimdir. Kendi emekleri ile kazanmayan kişileri eleştiren İbn Haldun, sadece kendi gücüyle kazananları takdir eder. "...Saadet ve servet, ekseriya boyun eğmesini ve yaltaklanmasını bilen kişilerden hasıl olmaz."[22] derken asıl mutluluğun ancak kişisel ve onurlu çabalara bağlı olduğu üzerinde durur.

İyi Bir Devlet Yöneticisi İyi Bir Öğretmene Benzer:

İbn Haldun'a göre yönetici hükümdara yakışan nasıl toplumuna karşı yumuşak, anlayışlı ve adaletli davranmaksa aynı şekilde öğretmenin talebesine, babanın çocuğuna yaklaşması da böyle olmalıdır.

İbn Haldun iyi bir devlet adamı olarak gördüğü Harun Reşid'in eğitim ve öğretim konusundaki görüşlerinin de pek yerinde olduğunu belirterek bu konuda örnek olmak üzere bir alıntı yapar; "Talim ve terbiyedeki (Öğretim ve eğitimdeki) en güzel usûllerden biri, Harun Reşid'in oğlu Muhammed Emin'in muallimi (öğretmeni) Halef b. Ahmer'e (öğretim görevini vermeden) evvel yapmış olduğu tavsiyelerdir. Halef b. Ahmer diyor ki: "Oğlu Muhammed Emin'i terbiye etmem (eğitmem) için beni huzuruna celbeden Harun Reşid, bana dedi ki: Ey Ahmer, Emirulmüminin, gözbebeğini ve ciğerparesini sana teslim etmiştir. O halde onu tam olarak nezaretin altına al. Sana itaat etmeyi görev bilmesini sağla, Emirulmüminin ona karşı hangi vaziyette bulunmanı irade etmişse, o vaziyette bulun. Ona Kur'an okut, tarih bellet, şiir rivayet et, (töreyi ve) sünnetleri öğret. Yerinde olması hali müstesna onu (münasebetsiz) gülmekten menet. Meclisinde hazır bulunan komutanları şerefli bir mevkide tutmasını kendisine hatırlat. Ona faydalı olmak için ganimet bilmeyip boşa geçirdiğin hiçbir anın olmasın. Lakin ne onu mahzun edip zihnini öldür (zekasını söndür) ne de boş zaman geçirmekten hoşlanıp onunla ülfet etmesine (samimi dostlok kurmasına) yol açacak kadar ona karşı fazla müsa-

21. Ülken, H. Ziya, İslam Felsefesi, s. 234-235.
22. İbn Haldun, Mukaddime, c. 2, s. 918. (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 1983.

mahakar davran. Mümkün mertebe gönlünü alarak ve mülayim (yumuşak) davranarak onu düzelt. Şayet bu şekildeki muamelenin faydası olmazsa, o vakit ona karşı sert ve katı bir tavır takınmalısın"[23]

İbn Haldun eğitimde seyahat etmenin ve ilim adamlarıyla görüşmelerin de çok faydalı olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan sahip olduğu bilgileri, ahlak özelliklerini ve benimsemiş olduğu kanaatleri bazen tahsil, öğrenim ile bazen de öğretmenleri taklid ve onunla doğrudan ilişki kurarak telkinle elde eder. Ona göre öğrenci ve öğretmen arasındaki yüzyüze ilişki, öğrencinin yetişmesinde çok daha etkin bir rol oynar. Öğrenci böylece örnek aldığı kişi olarak öğretmeninin düşünce ve davranışlarını daha kolay benimseyerek alışkanlıklarını iyi yönde geliştirir. Öğrencinin, öğrenme sürecinde pekçok öğretmeninin olması da onun daha iyi yetişmesine zemin hazırlar. İlimlerin öğretim aşaması sırasında kullanılan çeşitli terimler zaman zaman talebenin kafasını karıştırır. Birçok talebenin bu durumu eğitimin bir parçası olarak görmesi aslında bu ilimleri öğreten hocalarıyla çok fazla yakın ilgi içerisinde olmamasından kaynaklanmaktadır. Hocasıyla anlamadığı her konuda açıkça konuşabilecek rahatlıkta olan bir talebe yeni öğrendiği terimleri birbirine karıştırmaz; çünkü bilim adamlarının terimleri öğretmek hususundaki metodları farklı olduğundan, değişik hocalardan anlayarak fikir edinmek talebenin zihnini geliştirir. Böylece terimlerin; yani her ilmin kendisine ait terminolojisinin öğretim metodu ve maksada ulaştıran yol olduğu anlaşılır.[24]

Öğrencideki yetenek, zamanla akışkanlıklara dönüşüp kökleşerek onun bilgi hazinesini zenginleştirir. İbn Haldun'a göre, üstatlarla görüşerek ve (fikir) adamlarıyla temasa geçerek faydalar ve kemal (erdem, yetkinlik) kazanmak için ilim tahsil etme uğrunda sefer yapmak mutlaka lüzumludur.[25]

23. İbn Haldun, a.e.g., c.2, s 1302.
24. İbn Haldun, a.e.g., c.2, s 1303.
25. İbn Haldun, a.e.g., c.2, s 1303.

KAYNAKÇA

Abelardus, Petrus, Bir Mutsuzluk Öyküsü (Historia Calamitatum, = Felaketler Tarihi,) (çev. Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi İstanbul, 1988.

Ahmad, N.: Muslim Contributions to Astronomical and Mathematical Geography (Islamic Culture, 1944, V., XIII., N. 2).

Aijaz Muhammed Khan Maswani; Islam's Contribution to Zoology and Natural History, 333 (Islamic Culture, 1938, Vol, XII).

Akşit, Oktay, Roma İmparatorluk Tarihi, (M.Ö. 27-M.S.395), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985.

Alberts, O., "Der Dichter des U. grush- Türkischen Gescriebenen Kutadgu Bilik (1069/1070), ein Schüler des Avicenna," (Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, 1901, VII, 300).

Aquinas, Thomas, Summa Theologica, (Trans. By the Fathers of the English Dominican Province, Complete English Edition in Five Volumes), Sheed, Ward, London, 1920.

Aquinas, Thomas, Philosophical Text (Selected and translated with notes by Thomas Gilby) (Oxford University Press, First Published, 1951, Third Impression, 1956.

St. Thomas Aquinas, Über das Sein und das Wesen, Deutsch-Lateinische Ausgabe Ülbersetzt und Erlautert von Rudolf Allers, Köln, Olten, Jacob Hegner Verlag, 3, Auflage MCMLVI. (1956)

Aquinas, Thomas, De Ente et Essentia, (Über das Sein und das Wesen) (Deutsch-lateinische Ausgabe Übersetzt und Erlautert von Rudolf Allers, Köln, Olten, Jacob Hegner Verlag, 3, Auflage MCMLVI (1956).

Aquinas, Thomas, Summa Contra Gentiles, First Bk. ch. XLIIV, p. 100 (seu Summa Philosophica, S.Thomae Axuinatis doctoris Angeleci De Veritate Catholicae Fidei Contra Gentiles seu Summa Philosophica, Accedunt Preacupus Eiusdem Datoris, Philosophie, OPUSCULA Denua Recensuerant at cum notis et indice Edicerunt. P. C. Roux-Lavergne, E. Dyzalquien, E. Germer-Duran in Nemausensi Assumptionis B.V.M. Collegio Professores Tomus Primus, Parisis Apud. L. GIRAUD BİBLİOPOLAM, via Dicta, Sanctorum patrum II.

Aquinas, Thomas, Summa Theologica, Parisis, Sumptibus P. Lethielleux, Bibliopalae Editoris, 10, Via 'dicta Casette' 1923.
Aristoteles, Metafizik, 1/79, (Çev. A. Arslan), İzmir, 1985.
Aristoteles, Organon V. (Topikler), (terc. H. Ragıp Atademir) M.E.B. Yay., İstanbul, 1989.
Arsel, İlhan, Aydın ve 'Aydın', Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997, 3. Basım.
Arnaldez, R., 'İbn Rüşd', Encyclopaedia of Islam III. Leiden, 1965.
Arslan, Mahmut, Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1987.
Ateş, A., Farabî'nin Eserlerinin Bibliyografyası, Farabî Tetkikleri, İstanbul, 1950.
Augustinus, Vom Gottesstaat, Herausgegeben von Karl Hoenn, MCMLV (Volstandige Ausgabe Eingeleitet und Übertragen von Wilhelm Thimme) Artemis - Verlag, Zurich, 1955.
Augustinus, İtiraflar, (Çev. Dominik Pamir), Eko Matbaacılık, İstanbul, 1997.
Augustinus, Contra Academicos ['Readings in the History of Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa (eds. John F. Wippel ve Allan b. Wolter), New York 1969.
Bach, Josef Des Albertus Magnus Verhaltniss zu der Erkenntnisslehre von Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien, 1881 Minerva GMBH., Ayrı Basım, Frankfurt/Main 1966.
Bacon, R. Opus Majus (Edit. Jebe, 1733.)
Barthold, W., İslam Medeniyeti Tarihi, (terc. ve ilaveler, M. Fuad Köprülü) Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1977.
Benz, E., "The İslamic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe" İslâmic Culture, XXXV. (1961).
Bergson, H., Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, (Çev. Mehmet Karasan) M.E.B. Yayınları, Ankara, 1962, İkinci Basım.
Bergson, H., Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri (terc. M.Şekip Tunç)
Bergson, H., Düşünce ve Devingen (terc. M. Katırcıoğlu).
Bilhan, Saffet, Eğitim Felsefesi, c.1/c-11 Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, No: 161, Ankara: 1991.
Birunî, Chronology of Ancient Nations, 253, (trans. E. C. Sachau, London: W.H. Allen, 1879.
Beydeba; *Kelile ve Dimne yahut Sûheyl Yıldızının Nurları*, (Çev. Yakup Kenan Necefzade) Neşriyat Yurdu, 1967.
Boer, T.J, İslâmda Felsefe Tarihi, (Çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.
Brockhaus, F.A., Brockhaus, Anzyklopedia, Wiesbaden, 1973.
Brockelman, C., (GAL) Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1943-Brockelman, C. (GAL. Suppl): Geschihte der Arabischen Litteratur Supplement band I/372-III, Leiden 1937-1939.
Burchard, Sonja Brenties, *İbni Sina(Avicenna)*, (Çev. Oğuz Özügül) Pencere Yayınları, İstanbul, 1979.
Burckhardt, T., La Civilizacion Hispano-Arabe.
[Cahiz, Kitab'ül-Hayvan, Mısır, 1301, (terc. Nafiz Danışman); [Felsefe Tercümeleri Dergisi, İst. 1947, İst.Üniv. Ed. Fak. Dergisi.]
Cevizci, Ahmet, Ortaçağ Felsefesi Tarihi.
Cevizci, Ahmet, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yayınları, Bursa, 1999.
Ceylan, Yasin, 'Abu'l 'ala' Al-Ma'arri Üzerine Bazı Düşünceler' (*İslami Araştırmalar*, Cilt. 3, Sayı, 1, Ocak 1989).
Ceylan, Yasin, *Taha Hüseyin'in Kişiliği ve Edebi Yönü*, (Polemik).
Christ, Paul, Sidney, The Psychology of the Active Intellect of Averroes, Preface, Philedelphia 1926.

Colasanti, Giovanni, Aziz Antuan'ın Hayatı, Ohan Basımevi, İstanbul, 1988.
Condillac, E.B., Duyumlar Üzerine İnceleme, (Çev. Miraç Katırcıoğlu). M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989.
Copleston Frédréric, Histoire de la philosophie le Moyen âge, Carsterman, 1964.
Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198), (terc. Hüseyin Hatemi) İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.
Corbin, H. (Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, (terc. İng. Ralph Manheim).
Çetinkaya, Yalçın, İhvân-ı Safa'da Müzik Düşüncesi, İnsanYayınları, İstanbul, 1995.
Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
Çotuksöken, Betül, Petrus Abelardus'un Ahlâk Anlayışı, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988.
Çubukçu, İ.A., Gazzalî ve Şüphecilik, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1964.
Çubukçu, İ. Agah, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlhaiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.
Dampier, W.C., A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion, (by the late Sir William Cecil Dampier), Cambridge at the University Press, 1971.
Dante, İlahi Komedya, (Çev. F. Timur), Maarif Basımevi, Ankara, 1955.
de Boer, T.J. İslamda Felsefe Tarihi, (Çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık; Ankara, 1960.
Dedem Korkut'un Kitabı, (Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000.
Descartes, R., Felsefenin İlkeleri (terc. M. Karasan) M.E.B. Yayınları, Ankara, 1946.
Descartes, R, Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Bulmak İçin Metod Üzerinde Konuşma, (terc. M. Karasan), M.E.B. Yayınları, Ankara, 1944.
Diercks, Gustav., Die Araber in mittelalter und Ihr Einfluss auf die Cultur, Europa's, Leibzig, 1882.
Dieterici, Friedrich, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. (Gesamtdarstellung und Quellenwerke Zweiter Teil (Mikrokosmus), s. 124, Georg Olms verlag, Hildesheim, 1969.
Duncan B., Macdonald, A., Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1903.
Durant, Will., The Story of Philosophy (The Lives and Opinions of the Greater Philosophers) Simon and Schuster, New York, MCMXXVI (1926).
Durî, A. Aziz, İlk Dönem İslam Tarihi, (Çev. Hayrettin Yücesoy), Endülûs Yayınları, İstanbul, 1991.
Dzielska, Maria: İskenderiyeli Hypatia, (Çev. Gamze Deniz) Berfin Yayınları, İstanbul 1999.
Ebubekir Razi; Filozofça Yaşama, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 1998.
Ebu'l Ala el-Ma'arri, Risalat el-Guran, (Ceylan, Yasin, Abu'l Ala al-Ma'arri Üzerine Bazı Düşünceler, (*İslami Araştırmalar*, Cilt. 3, Sayı, 1, Ocak, 1989).
Edib Ahmed Yükneki', Atabetü'l-Hakayık, (I-VI)'dan nakl. Karahan, Abdülkadir, XIV. Yüzyıl Sonlarına Kadar Türk Kültürü ve Edebiyatı, İst. Üniv. Matb. İstanbul, 1985.
Epiktetos, Düşünceler ve Sohbetler, (Çev. BurhanToprak) İnkilap Kitabevi, İstanbul, 1994.
Ergin, O., Sadraddin al. Qunawi ve Eserleri, (Şarkiyat Mecm. II.) İstanbul, 1958.
Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992, İkinci Baskı.

[Farabi, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, (el-Cem beyne re'yey el-hakimeyn Eflatun el-Ilahi ve 'l Aristotalis), (terc. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı, 24, İstanbul, 1984, içinde].

Farabî, Risâle fimâ yenbegi en yukaddeme kable te'allûmi'l-felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular) (Çev. Mahmut Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, İstanbul, 1998.

Farabî, Fazıl *Medine Halkının Rey'leri*, (terc. Nafiz Danışman), *Farabi Tetkikleri 1*.

Farabî, İlimlerin Sayımı, (Çev. Ahmet Ateş) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

Farabî, Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnu'l-Mesâil) (Çev. Mahmut Kaya), 'İslam Filozoflarından Tercüme Metinleri), İstanbul, 1998.

Farabî, El-Medinetü'l Fâzıla, (Çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul, 1936.

Frayer, Hans, Din Sosyolojisi, (Çev. Turgut Kalpsüz), Ankara, 1964.

[Feridedin-i Attar, İlâhînâme, c. I, III (terc. A. Gölpınarlı) M.E.B. Yay., İstanbul, 1967, İkinci Basım].

Garaudy, İslamın Vadettikleri, Pınar Yay.

Gauthier, L., Ibn Roshd (Averroes), Presses Universitaies De France, 1948, 3 e edition. Editions Carbonel Imprimerie La Typo - Litho ed. J. Carbonel 2, Rue de Normandie, AİGER, 1948.

Gayangos, The History of Muhammedan Dynasties in Spain.

Gazzalî Mukaddes Merdivenler (Meariciî-l- Kuds) (terc. Yaman Arıkan) Esin Matbaası, İst. 1971.

Gazzalî, Ey Oğul (Eyyühel' Veled), (Çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yayınları, İstanbul, 1972.

Gazzalî, El-Munkızu min-ad-Dâlâl, (terc. Hilmî Göngör, Maarif Basımevi, Ankara, 1960), İkinci Baskı.

Gazzalî, İslam Ahlakı, (terc. Akif Nuri Karcıoğlu) Sinan Yayınevi, İstanbul. 1969).

Gazzalî, Kimya-yı Saadet, (terc. İ. Turgut Ulusoy) Hisar Yayınevi, İstanbul, 1978.

Gazzalî, Feysalu't tefrika beyne'l İslam ve z-Zendaka (Islamda Müsamaha), (terc. Süleyman Uludağ), Marifet Yayınları, İstanbul. 1990.

Gazzalî, Dinde Kırk Esas, (El-Erbain fi Usuliddin), (terc. Hüseyin Suudi Erdoğan) Hisar Neşriyat, İstanbul, 1990, İkinci Baskı.

Gazzalî, El Kıstasûl'l-Mustakîm (terc. Yaman Arıkan). Eskin Matb. İst. 1971.

Gazzalî, Kavâidûl.' Akaid (Akaid Esasları) (terc. Yaman Arıkan). İst. 1971.

Gazzalî Hak Yolcularının Miracı (Miracussalikin), (terc. Yaman Arıkan) Eskin Matbaası, İst. 1971. (El-Kıstâsûl-Müstakim).

Gazzalî, İhya'u Ulumi'd-Din, (Çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1987.

Gazzalî, Batınîliğin İçyüzü (Fedaihü'lBatıniyye/El-Mustazhiri), (Çev. Avni İlhan), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,1993.

Gazzalî, İnançta Hassas Ölçüler, (İlcamûl avam an ilmi'l Kelam) (terc. Nedim Yılmaz), Hisar Yay. İstanbul, 1987.

Gazzalî Ledün Risalesi (er-Risaletü'l-Ledünniye), (Çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yayınları, İstanbul, 1972.

Gilson, E., The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, (trans. L-K. Shook. (S.B.) London, Victor Gollancz Ltd., 1957.

Gilson, E., The Philosophy of St. Thomas Aquinas, (trans. by Edward Bullough), Dorset Press, New York, 1948.

Gilson, Etienne, La Philosophie Au Moyen Age, des Origenes Patris-tiques, a la fin du XIV e siecle, ed. Payot, Paris, 1952.

Goff, Jacques, Le, Ortaçağ Batı Uygarlığı, (Çev. Hanife Güven - Uğur Güven), Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1999.

Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien,* Halle A.S. Max Niemeyer, 1890.

Grousset, Rene, Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur, (terc. M. Reşat Üzmen), İstanbul,1980.

Gökberk, Macit Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, Dördüncü Basım.

F.A. Göksel, İbn Sina'da Psikoloji ve Psikiyatri (İbn Sina Sempozyumu, Ank, 1984).

Göktürk, Akşit, Edebiyatta Ada, Sinan Yay.

Günaltay, M. İbn Sina, Milliyeti Hayatı, Kültürü, (TTK. VII Seri No. I, 1937).

Günaltay, M.Ş., Sencer ve Gazzalî. Darülfünûn İlahiyat Fak. Mecm. Teşrir-i Sani 1925.

Halifat, Sahban, Ebu'l-Ala el-Ma'arri İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1994.

Hammond, R., The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought, New York, 1947, The Hobson Press.

Haskins, C.H. The Rise of Universities, the Colver Lectures in Brown University, 1923. New York, Henry Holt and Company, 1923.

Haskins; Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge, Harvard University Press, 1924.

Haskins, Charles, H. "Arabic Science in Europe", ISIS, vol. 7. (1925.

Haskins, The Renaissance of Twelft Century, Cambridge, Harvard University, Press, 1928.

Hume, D., İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme, (terc. Selmin Evrim), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1945.

Horten, M., Die Metaphysik Avicennas, (Enthaltend, die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik). (Übersetzt und Erläuterd von M. Horten). Halle, A.S. und New York Verlag von Rudolf Haupt, 1907.

Hourani, George F. "The Medieval Translations from Arabic to the Latin Made in Spain", The muslim World, V/62 (1972), (Roger Bacon, Opus Majwus, tr. R.B. Burke (Philadelphia, 1928), 1, 76.

Huart, Clement, Arap ve Arap Dilinde İslam Edebiyatı, (Çev. Cemal Sezgin), Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1944.

Huart, Clement, *Histoires des litteratures, Litterature Arabe,* Librairie Armand Colin, Paris, 5, Rue de Mezieres, 1902.

Hüizinga, Johan, Ortaçağın Gün Batımı, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayıncılık, Ankara, 1997.

Hunke, S., Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi, (Çev. Servet Sezgin), İstanbul, 1972.

Hamarneh, S. Climax of Chemical Therapy in 10 th. Century Arabic Medicine, (İslam, V. 38, 1962-63.)

Iqbal, G.Bowering, A Bridge of Understanding Between East and West, (Journal of South Asian and Middle Easten Studies, vol. 1-2 (1977-1978).

Irmak, S. Mesnevi'de Psiko-Somatik ve Psiko-Analitik Bir Teşhis, (Mevlana Güldestesi, Turizm Derneği, Konya, 1964).

İbn Abdun, Risale fi'l-Kaza ve 'l-hisbe (Kahire, 1970).

İbn Ebi Useybia, Uyûnu'l-Enba (Uyûnu'l -enbâ'fi tebakati'l-etibbâ) I-III, Beyrut, 1978-1979.

İbn Haldun, Mukaddime, c.1, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.

İbn Haldun, Mukaddime, C. 11, (Çev. Kadir Ugan), Ankara, 1954.

İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, (Çev. A. Şener, C. Tunç, 1. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.

İbn Rûşd, Averroe's Commentary on Plato's Republic, (Ing. Çev. E. I.J. Rosenthal).
İbn Rûşd, Menahici'l-edille (el-Keşf an Minhaci'l Edille) (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985.
İbn Rûşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafûtü't-Tehafût) (Çev. Kemal Işık Mehmet Dağ) Samsun, 1986.
İbn Rûşd, (Faslü'l, Makâl) Felsefe Din İlişkisi, (Çev. B. Karlığa) Giriş, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
İbn Rûşd, Telhîsu kitâbi'n- Nefs, (thk. A. Fuad el-Ehvani) Kahire, 1950.
İbn Sina, eş-Şifa (birinci makale), (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, Çev. M. Kaya, İstanbul, 1998).
İslam Ansiklopedisi (İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lugati) 13 Cilt. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi. İstanbul, 1978-1986.
İbn Sina, El-Kanûn fit-Tıbb (nşr. h.1294).
İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışı, ya da Hayy Bin Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, (Çev. N. Ahmet Özalp). İnsan Yay. İst. 1985.
İbn Ebi Useybia, Uyûnu'l-enba, Uyûnu'l-enbâ'fi tabâkati'l-etibba, I-III, Beyrut, 1978-79.
İbn Nedim, el-Fihrist (neşr.Gustav Flügel), Leipzig, 1871-1872.
İbn Said, Tabâkâtu'l Umem, Mısır, tarihsiz.
İnan, Abdülkadir, Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motifler ve Kelimelere Ait Notlar, Ankara, Dedem Korkut'un Kitabı.
İsrael Efros; Maimonides Treatise on Logic.
Işık, Kemal, Mâturîdi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980.
Iz, Mahir, Tasavvuf, Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar, Med Yayınları, İst. 1981 İkinci baskı.
Jeauneau, Edouard, Ortaçağ Felsefesi, (Çev. Betül Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
Kadir, A., *Bugünün Diliyle Hayyam*, Yazko, İstanbul, 1983, 5. Basım.
Kafesoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, (4. Basım).
Karlığa, B., İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri.
Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügat-it-Türk, (Çev. Besim Atalay), Türk Dili Kurumu Yayınları: 521, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.
Kaya, Mahmut, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul, 1995. Çantay Kitabevi.
Keklik, Nihat, Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan, Önsöz, XI. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1967.
Keklik, N., Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler, (Felsefe Arkivi, sayı 26).
Keklik, Nihat, İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futuhat el-Mekkiye, İstanbul Univ, Edebiyat Fak. Yay. İstanbul, 1974.
Keklik, N. Muhyiddin İbn'ül-Arabi, Hayatı ve Çevresi, İst. 1996.
Keklik, Nihat., Türkler ve Felsefe, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1986.
Keklik, Nihat, Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.
Keklik, Nihat, Felsefenin Tekniği, Doğuş Yayınları, İstanbul, 1984.
Keklik Nihat, Türk, İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay. İst. 1987.
Kenny, A., Thomas, Oxford, 1980.
Kindî, İlk Felsefe Üzerine, (Çev. M. Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul, 1998.

Kindî, Akıl Üzerine (Çev. Mahmut Kaya), Islam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İçinde, İstanbul, 1998.
Kozak, İ. Erol, İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum, İktisat, Pınar Yayınları, İstanbul, 1984.
Kumeyr, Y., İslâm Felsefesinin Kaynakları, (Çev. F.Olguner), Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.
Kûken, Gülnihal, Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rûşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996.
Kûken, Gülnihal, Gazzalî ve Pascal'de Şüphecilikten Sezgiciliğe, Çantay Yayınları, İstanbul, 1977.
Kûken, Gülnihal, Gazzalî'de Bilgi Problemi, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1997.
Küyel, Mübahat Türker, "Beyrunî'nin Bilgi Kuramı ve Yönetimiyle İlgili Bazı Önvarsayımları Üzerine", (Beyrunî'ye Armağan, İçinde, T.T.K. Ankara, 1974).
Kuzgun, İbn Sina'nın Hayatı ve Milliyeti, (İbn Sina Kongresi Tebliğleri, Kayseri, 1984).
Laertius, D., Vie et Sentences des Philosophes Illustres, (2. Vols) Ed. Garnier-Flanimarion, Paris, 1965);
Lange, F. Albert, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, (terc. Ahmet Arslan).
Leibniz; Monadoloji, (Çev. Suut Kemal Yetkin) Ankara, 1962.
Mustafa Leon, Physiology and Medicine under the Khalifs, (Islamic Culture, 1927, V.1, N.3),
Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, (terc. Hakkı Dursun Yıldız), Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1979.
Lewis and Shart, A Latin Dictionary, Oxford Press, 1879.
Lindberg, David, C.; Alkindî's Critique of Euclid's Theory of Vision, (Isis, V. 62, 4, n. 2147).
Levely, M., Preventive Medicine in Ninth Century Persia (Studies in Islam, 1971, Vol. VIII Nos. 1).
Maalouf, Amin, Semerkant, (Çev. Esin Talu Çelikkan) Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 1997. 6.Baskı.
Malebranche, N., Hakikatin Araştırılması, (terc. Miraç Katırcıoğlu) M.E.B. Yayınları, Ankara, 1947-1950.
Maurer, A. Armand, Medieval Philosophy, Second edition, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, ontorio, Canada, 1982.
Mevlana, Şems-i Tebrizi, Konuşmalar (Makalat), (Çev. M.Nuri Gençosman), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975.
Mevlana, Makalât, (Çev. N. Gençosman) Hürriyet Yayınları, İstanbul,1975.
Mevlana, Mesnevi, (Çev. Gölpınarlı A.). Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985, 6. Cilt.
Mevlana, Mesnevi (terc. V.İzbudak). M.E.B. Yayınları, İstanbul, 6. Cilt.
Mevlana, Fihimafih, (Çev. M. Ülker Tarıkahya), Milli Eğitim Basımevi İst. 1985.
Mehmet Şerafettin, Sencer ve Gazzalî, İlahiyat Fak. Mecm. Sene 1, Sayı 1.
Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, İstanbul, 1985, Güryay Matbaacılık.
Miskawayh, Traite d'Ethique, giriş ve dipnotlarla Fransızcaya çeviren Mohammed Arkoun, Institut Francis de Damas, Damas, 1969.
Mieli, A., La Sciene Arabe, Leiden, 1939.
Munk S.; Melanges Philosophie Juive et Arabe, (Paris, 1859).
Max, Krause, 'Al-Biruni', vd. (Der Islam 1940, 26). Deutschen Morganlandischen Gesellschaft, Hamburg.
Nasr, Seyyid Hüseyin, Islam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
Nisholson, Reynold, A: *A Literary History of the Arabs,* Cambridge, 1930.

Nicholson, Reynold,.A., Luzummiyat (Cairo, 1891).
Nietzsche, Friedrich,Tarih Üzerine, (Çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul, 1986.
Nizami-f 'Aru'di (of Samargand), Chahar Magala London, 1921 (E.J.W. Gibb-Memorial) (trans. by-Edward G. Browne).
Obermann, J. Der Philosophische und Religiose Subjektevismus Ghazalis, (Ein Beitrag zum Problem der Religion) Wien und Leipzig, 1971.
O' Leary, De Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, (Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
O'Leary, Arabic Transmission of Science, (Islamic Culture, 1957, vol. XXXI).
Olgun, İbrahim, 'Beyrunî'nin Kişiye veTopluma Bakışı', (Beyrunî'ye Armağan İçinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1974.
Özcan, Zeki, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
Quadri, G., La Philosophie Arabe, (La Philosophie Arabe dans l' Eürope Medievale des Origines a Averroes), Pavot, Paris, 1947.
Palacios, M. A., *El-Islam Cristianizado,* Estudio del ®sufismoÐ a traves de las obras de Abenarabi de Murcia) (Segunda Edicion) Madrid, 1981, Libros Hiperion, S.L.
Palacios M. A. İslam and the Divine Comedy (Ing. terc. Sunderland) London, 1926.
Pascal, Prensees, (Ing. trans. b. W.F. Tiotter), London, 1947.
Pegis, Anton Charles, St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century.
Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi (Çev. Salih Tuğ), 1960.
Pieper, Josef, Thomas von Aquin, Fischer Bücherei, Frankfurt/M. Hamburg, 1956.
Plotinus, Enneades (Dokuzluklar), (Altıncı Kitap IX), (Çev. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet), Metinlerle Ortaçağda Felsefe, içinde, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
Platon, Şölen (Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, 1958.
Pohlenz, Max, Die Stoa, Geschichte einer Geistigen Bewegung, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
E. Renan, Averroes et L'Averroisme, Paris, 1852.
Rousseau, Jean, Jacques, Toplum Sözleşmesi, (Çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları, İstanbul, 1994, Altıncı Basım.
Robert-Rom, R.; Zum Prinzip der gurab-Zahlen und damit unseres Zahlensystems [Orientallia, V. 44 (1975)].
Ruska, J., Alchemy in İslâm, (Islamic Culture, 1937, V,XI. no. 1).
Russel, B., Felsefe Meseleleri, (terc. Dr. Adnan) (Yeni Kitapçı, Ankara Cad. 1936).
Russell, B., Batı Felsefesi Tarihi, (Çev. Muammer Sencer), İstanbul, 1994.
Sarton, G., Introduction to the History of Science (5 Cild), Published for the Carneige Instution of Washington, by the Williams and Wilkins Company, Baltimore, 1931.
Sadi, Bostan, (Çev. Hikmet Ilaydın) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1985.
Sait Halim Paşa, Toplumsal Çözülme, Burhan Yay.
Sarton, G., Inroduction to the History of Science, Vol. 11, Part. 11, (5 cild), Published for the Carnegie Instution of Washington, by the Williams and Wilkins Company, Baltimore, 1931.
Sarwar, G., Philosophy of Quar'an, Kashmiri Bazar, Lahore, Reprinted, 1955.
Sayılı, Aydın, Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, Erzurum, 1989.
Sayılı, Aydın, 'Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî' 'Beyruni'ye Armağan' içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1974.
Sayılı, A., "Farabî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri (Belleten, Sayı. 57).

Aydın, M. S., İbni Sina'da Ahlak, (Uluslararası İbni Sina Sempozyumu, Ank. 1984).
Sayılı, A. "Farabî ve İlim" DTCF Dergisi, vIII, 4, 1950.
Schopenhauer, The World as Will and Idea, (trans. by R.B. Haldane and J. Kemp), London (3 Vols).
Sena, C., Filozoflar Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.
Sever, Erol, İslâmın Kaynakları II. Muhammed, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997.
Sıddık Hasan Han, El-İlkid Liedilleti'l-İctihad ve't-Taklid, (terc. ve yayın. Şükrü Özen) Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması).
Sıddıqı, A., (Construction of Cloks and Islamic Civilization, (Islamic Culture, 1927, V.I, N.2).
Spengler, O., Der Untergang des Abendlandes, Gestald und Wirklichkeit, Berlin, 1931.
Steinschneider, M., *Alfarabi des Arabishen Philosophen Leben und Schriften* (Saint Petersburg, 1869).
Sunar, Cavit, İslamda Felsefe ve Farabi Sonrası İslam Felsefesi, 11. Ankara, 1972.
Sühreverdi, Şehabettin, Nur Heykelleri, 3, (Çev. Saffet Yetkin), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
Sühreverdi, Filozofların İnançları, (terc. İ. Yakıt), Felsefe Arkivi, s-26.
Sıddık Hasan Han, Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması, (terc. Şükrü Özen) Pınar Yayınları, İstanbul, 1987.
Steinschneider, Die Europaische Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des XVII. Jahrhundert (sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien; Philosophisch-Historische Klasse) (ts.).
Şerif, M.M., İslam Düşüncesi Tarihi, (4. Cild) (Türkçe Baskının Editörü, Mustafa Armağan), İstanbul, 1990).
Tatar Halk Destanı, Idigey (İstanbul Üniversitesi, 1998'de İbrahim Akış tarafından hazırlanan Doktora Tezi).
Terzioğlu, A., İbn Sina'nın Hekimliği ve Dünya Tababetine Tesirleri (İst. Üniv. Tıp Fak. Bilimsel Toplantılar Prog. ve Bildiri Özetleri 1-5 Haziran 1980).
Timuçin, A., Düşünce Tarihi, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1997 (Genişletilmiş 2. Baskı).
Turan, Osman, Türk Cihan Hakîmiyeti Mefkûresi Tarihi, (Türk Dünya Nizamının Milli İslami ve İnsani Esasları) Cilt II. Turan N_eşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
Turgut, İhsan, Eğitim Üzerine Felsefî Bir Deneme, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1991, Üçüncü Baskı.
Ullmann, M., Kleopatra in Einer Arabischen Disputation, (W.Z.K.M., 63/64, Band Wien, 1972).
Uludağ, Süleyman, İslam Düşünecesinin Yapısı, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994, Üçüncü Baskı.
Uysal, E., İhvanu's-Safa Metafiziğinde Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi, (basılmamış doktora tezi).
Ülken, H. Ziya, İslam Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, Üçüncü Baskı.
Ülken, H. Ziya, Eğitim Felsefesi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.
Ülken, H.Ziya, İbn Sina'nın Felsefesi (Felsefe Arkivi 22-23).
Ülken, H. Ziya, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, 1934.
Vambery, H., Uigurische Sprach monumente und das Kutadgu Bilik, Innsbruck, 1870.
Vryonis, Speros, jr., 'The Decline of Medieval Hellenizm in Asia Minor and the Process of Islamization from the Elevent through the Fifteenth Century', (Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California, Los Angeles, Berkeley, Los angeles London, 1971).

Vorlaender, K., Felsefe Tarihi, (terc. M. Izzet), Istanbul, 1927.
Von Aster, Felsefe Tarihi Dersleri, Edebiyat Fak. Talebe Cemiyeti Neşriyatı, Istanbul, 1943.
Walzer, R., The Rise of Islamic Philosophy, Oriens, III, 1950.
Watt, Montgomery, W., Müslim Intellectual, A Study of Al-Ghazali, Edinburg at the University Press, 1963.
Watt, Montgomery; Islami Tetkikler, Islam Felsefesi ve Kelamı, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniv. Ilahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1968.
Watt, M., L'Influence de Islâm Sur L'Europe Medievalle (Revue des Etudes Islâmiques, Tome, 40, 1972).
Weber, A., Felsefe Tarihi (Çev. Vehbi Eralp), Istanbul, 1964.
Westfall, J., Thompson, "The Introduction of Arabic Science into Lorranien in the Tenth Century", ISIS, 12, 1929).
Whitehead, Alfred, N., The Concept of Nature, (Tarner lectures Delivered in Trinity College), Cambridge, at the University Press, 1930.
Yakıt, Ismail, Sadreddin Konevî'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi (Felsefe Arkivi, s. 28, içinde) Istanbul Üniv. Ed. Fak. Yay. Istanbul, 1991.
Yakıt, Ismail, İhvan'ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, Üçdal Neşriyat, Istanbul, 1985.
Yörük, A.K., Farabî'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi.
Yunus Emre Divanı, (Hazırlayan, Faruk Timurtaş), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1980.
Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, (Çev. Reşid Rahmeti Arat), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, Üçüncü Baskı.
Zeydan, C., Islam Medeniyeti Tarihi, (2 Cilt) Istanbul, 1976.
Zolondek, L., Book XX. of Al-Ghazali's Ihʾa' Ulûm Al-Din, Leiden, E.J. Brill, 1963.

ortaçağda eğitim felsefesi

Gülnihal Küken

Ortaçağ'da eğitim felsefesi anlayışları çerçevesinde kendi dönemlerine olduğu kadar, daha fazla geleceğin dünyasına ışık tutan büyük düşünürler; insan olmanın yücelik ve bu yüceliğin gerektirdiği sorumluluk bilinciyle bizlere aydınlık yolları gösteriyorlar.

Yanlış bir genel kanıyla 'Karanlık Ortaçağ' diye adlandırılan bu uzun dönemde topluma yol gösteren düşünürler; insana herşeyden önce kendini ve bir parçası olduğu evreni tanıtmaya ve böyle bir bilinçlendirmenin arkasından doğal olarak gelecek olan kendine ve tüm evrene sevgi ve saygı beslemeyi öğretiyorlar. Her düşünürün eğitim konusundaki görüşleri incelendiğinde açıkça ortaya çıkan; büyük bir sevgi ve dostluk bilincinin yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Öyle ki elinizdeki bu kitap tam anlamıyla gerçek bir sevgi destanıdır. Bu sevgi insanın insana olan sevgisi anlamında sadece bir hümanizm değildir. Hayvanları, bitkileri, taşı, suyu, toprağı ile evrenin tüm mükemmellik ve güzelliğini öğrenen insanın, bu muhteşem güzellik karşısında büyük bir sevgi ve hayranlık duymaması mümkün müdür? Madem ki hepimiz bir bütünü meydana getiren parçalarız, o halde varolanları sevmek, gerçekte kendimizi sevmektir. Pek çok düşünür gibi 'sevgi'yi ön plana çıkaran İbn'ül Arabi ve öğrencisi olan Sadreddin Konevi de öğretilerini özetleyen şu dizeler ile aynı gerçeği haykırırlar:

"Seven benim, sevdiğim de ben,
Biz bir bedene girmiş iki canız."

ALFA

ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd.
Ticarethane Sk. No:41/1
34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel : +90 (212) 511 53 03
+90 (212) 513 87 51
Fax : +90 (212) 519 33 00
e-mail:info@alfakitap.com
www.alfakitap.com

ISBN 975-316-757-1