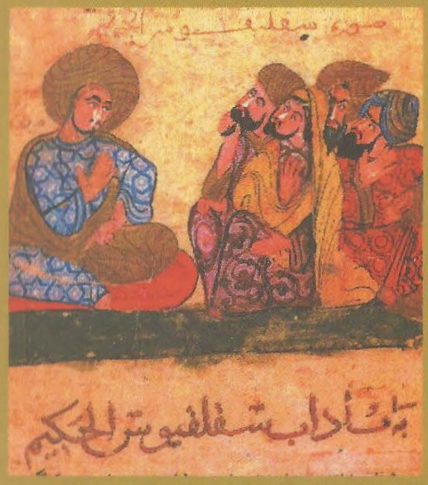
ORTAÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE FELSEFE

akımlar, filozoflar ve temel sorunlar

PROF. DR. MEHMET DAĞ - DOÇ. DR. HASAN AYDIN





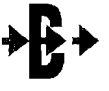




Bilim ve Gelecek Kitaplığı

ORTAÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE FELSEFE
akımlar, filozoflar ve temel sorunlar

Prof. Dr. Mehmet Dağ
Doç. Dr. Hasan Aydın



Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 56

ORTAÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE FELSEFE
AKIMLAR, FİLOZOFLAR VE TEMEL SORUNLAR

Mehmet Dağ
Hasan Aydın

© Bu kitabın yayın hakları
7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik Ltd. Şti.'ne aittir.

Birinci Baskı: Eylül 2017

ISBN: 978-605-5888-55-8

Yayıma hazırlayan: Uğur Erözkan
Teknik hazırlık: Uğur Erözkan

Baskı: Ezgi Matbaacılık
Sanayi Cad. Altay Sok. No:10
Çobançeşme – Yenibosna / İstanbul
Tel: 0212 452 23 02

7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik Ltd. Şti
Tel: 0216.349 71 72
Caferağa M. Moda C. Zuhal S. No: 9/1, Kadıköy-İstanbul
http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

ORTAÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE FELSEFE

AKIMLAR, FİLOZOFLAR VE TEMEL SORUNLAR

MEHMET DAĞ
HASAN AYDIN

Mehmet Dağ

29 Ekim 1943'te, Cumhuriyetimizin 20. yılında Adıyaman'da doğdu, ancak bugünkü gibi sağlıklı kayıt tutulmadığından birkaç gün sonra, 01.11.1943 günü nüfusa kaydı yapıldı. İlk, orta ve lise öğrenimini Adana'da yaptı. 1964-65 ders yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Temmuz 1965'te Adana İmam Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliğine atandı. Şubat 1966'da Milli Eğitim Bakanlığı yurtdışı bursunu kazanarak İngiltere'ye gitti. *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to His Concept of Time* başlıklı doktora teziyle doktor unvanını kazanarak Türkiye'ye döndü. Ocak 1971 - Şubat 1972 tarihleri arasında atandığı Yüksek İslam Enstitüsü'nde İslam Felsefesi, Mantık ve Ahlak öğretmenliği yaptı. Şubat 1972'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Kürsüsü'ne asistan olarak girdi. Nisan 1977'de *İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Âlem ve Allah Görüşü* başlıklı teziyle doçent oldu. Doktora tezi İslam Felsefesi, Doçentlik tezi ise Kelâm alanındadır. Haziran 1982'de Ankara Üniversitesi'nce Profesörlüğe yükseltildi. 31 Ocak 1983 tarihinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Profesörlük kadrosuna atanarak göreve başladı. 2004 yılında emekli oldu. Yabancı dil olarak İngilizce, Fransızca ve Arapça bilmektedir. Dağ'ın İslam felsefesi ve kelâm alanına ait çok sayıda makalesinin yanında, özgün ve çeviri kitapları vardır.

Özgün kitapları: *İslam Eğitim Tarihi* (Hıfzırrahman Raşit Öymen'le birlikte), *Dinler Tarihi* (Hüseyin G. Yurdaydın'la birlikte), *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with special reference to His Concept of Time* (basılmamış doktora tezi), *İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Âlem ve Allah Görüşü*, (basılmamış doçentlik tezi). Çevirileri: *Affifi, Muhyiddin b. el-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi; Schacht, İslam Hukuku* (A. Şener'le birlikte); *Nicholson, İslam Sufileri* (ortak çeviri); *Fazlur Rahman, İslam* (Mehmet Aydın'la birlikte); *İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Kemal Işık'la birlikte); *Tritton, İslam Kelamı; Rickman, Anlama ve İnsan Bilimleri; Shlomo Pines, İslam Atomculuğu Üzerine Bir Araştırma* (basılmamış); *İslam Dünyasında Aristotelesçi Zaman Kavramı, Okuma Metinleri* (basılmamış).

Hasan Aydın

10.Mayıs 1971'de Ordu, Ünye'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Ünye'de, yükseköğrenimini ise Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ) İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Üniversiteyi bitirdiği yıl, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı ve 1994-1996 yılları arasında yüksek lisans öğrenimini tamamladı. 1996-2004 yılları arasında çeşitli özel ve devlet okullarında öğretmenlik yaptı. 2001 yılında OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora öğrenimine başladı ve 2004 yılında, *Gazzâlî'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları* adlı çalışmayla kelâm bilim doktoru unvanını aldı. 2004 yılında OMÜ Sinop Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalına Yrd. Doç. olarak atandı. 2008'de OMÜ Eğitim Fakültesi'ne, 2012 yılında ise OMÜ İlahiyat Fakültesi'ne geçti. 24 Ocak 2014'te Sosyal, İdari ve Beşeri Bilimler temel alanı, Felsefe anabilim dalından doçent unvanını aldı. 15 Ekim 2015 tarihinde OMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne doçent olarak atandı. Felsefe tarihi, İslam felsefesi ve eğitim felsefesi alanlarına ilgi duyan Aydın'ın çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makaleleri dışında şu kitapları bulunmaktadır:

İslam Düşünce Geleneğinde Din, Felsefe ve Bilim (Naturel Yayınları, Ankara 2005), *İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Naturel Yayınları, Ankara 2005), *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012); *Postmodern Çağda İslam ve Bilim* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008); *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009); *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık* (Nobel Yayınları, 2. Basım, Ankara 2012); *Mitostan Logosa Eski Yunan Felsefesinde Aşk* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013); *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014); *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016).

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

GİRİŞ 13

I.İslam fetihleri öncesi Ortadoğu'da kültürel durum 13

1.Eski Yunan kültürünün Ortadoğu'ya girişi 16

a-) Selevkoslar ve Roma İmparatorluğu Dönemi 16

b-) Hıristiyanlık Dönemi 26

2. Hint kültürünün Ortadoğu'ya girişi 34

3. İran kültürü 37

II. Yunan, Hint ve İran kültür ürünlerinin İslam dünyasına girişi 39

a-) Emeviler Dönemi 41

b-) Abbasiler Dönemi 44

III. Yunan felsefesinin İslam felsefesinde etkinlik gösteren belli başlı özellikleri 52

IV. İslam filozoflarını etkileyen Yeni-Platoncu kaynaklar 58

I. BÖLÜM - İSLAMDA İLK FELSEFİ-SİYASİ HAREKET 71

İhvân es-Safâ 71

II. BÖLÜM - TABİATÇILIK VE KURULU DİNLERE TEPKİ 102

1. İbn er-Ravendî 104

2. Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî 111

III. BÖLÜM - DOĞU İSLAM DÜNYASINDA ARİSTOTELESÇİLER 132

1. Kindî 132

2. Fârâbî 165

3. Âmirî 193

4. İbn Miskeveyh 223

5. İbn Sînâ 241

IV. BÖLÜM - İSLAM ARİSTOTELESÇİLİĞİNİN SİSTEMATİK REDDİ 291

Gazzâlî 292

V. BÖLÜM - BATI İSLAM DÜNYASINDA ARİSTOTELESÇİLER 334

1. İbn Bâcce 335

2. İbn Tufeyl 352

3. İbn Rüşd 368

VI. BÖLÜM - İŞRÂKÎLİK YA DA IŞIK FELSEFESİ 398

1. Sühreverdî 400

2. Molla Sadrâ 432

VII. BÖLÜM - TARİH FELSEFESİ VE İLM-İ UMRÂN (UYGARLIK BİLİMİ) 469

İbn Haldûn 471

SONUÇ YERİNE: 509

İSLAM FELSEFESİNİN BAZI TEMEL SORUNLARI ÜZERİNDE DÜŞÜNCELER 509

KAYNAKÇA 543

SUNUŞ

Her yapıtın bir öyküsü vardır. Kimi kez öykü, zihnin doğurgan gücüyle el emeğinin uzun erimli bir süreçte bin bir güçlükle harmanlanmasını, kimi kez kâğıt tomarları arasında gözden yiten inci tanelerini gün ışığına çıkartıp ona yaşam vermeyi ve ölümsüzleştirmeyi, kimi kez de her ikisini birden konu edinir. Bu yapıtın öyküsü daha çok sonuncusuna uymaktadır.

Elinizde tuttuğunuz bu yapıt, benim öğrencilik yıllarında İslam Felsefesi Tarihi dersinden geçmek için, belki de defalarca altını çizerek okumak suretiyle pek çok pasajını belleğime yerleştirdiğim, yazılmış ama basılmamış bir metne dayanıyor. Metnin sahibi, hem lisans öğretmenim hem de yüksek lisans ve doktora danışmanım olan Prof. Dr. Mehmet Dağ'dır. Fotokopi edilmiş haliyle kütüphanemde bulunan metnin kitaplaştırılma serüveni, Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'nde İslam Felsefesi Tarihi dersi okutmak zorunda kaldığımda, nesnel ve açık anlatımı yeğleyen ve öğrencilere yararlı olabilecek bir İslam felsefesi tarihi metni bulmada karşılaştığım zorluk üzerine kütüphanemdeki eski defterleri karıştırmamla başladı.

Türkçede, son yıllarda, İslam kültüründe gelişen felsefe hareketleri, yaygın adlandırmayla İslam felsefesi tarihiyle ilgili çalışmalar ve yapıtlar nicelik olarak artmış olmasına karşın, modern Türkçenin anlatım olanaklarını yeterince kullanan ve betimsel bir tarzda İslam kültüründe yetişmiş filozoflarının görüşlerini çözümleyen yapıt, üzülerek söylemem gerekirse, bir elin parmaklarının sayısını bile geçmemektedir. Bu durum, Türkiye'nin bilim ve dil alanında yaşadığı değişimlerle ilgili olsa gerektir. Var olan metinler ya ağdalı bir eski dil kullanmakta ya da çoğu kez İslam kültürünü savunma

eğilimiyle sık sık anakronik anlatımlara yer vermekte ve düşünürlerin kendi nesnel tarihsel bağlamında anlaşılmasının önünde engel oluşturmaktadır. Hatta çoğu, birincil kaynaklara, filozofların özgün metinlerine dahi dayanmamaktadır. Maalesef batılı araştırmacıların yazdıkları, İslam kültüründe felsefenin serüvenini ele alan metinlerin çevirileri de sorunludur; onları bile anlamak için, adeta özgün dilinden Türkçeye yeniden çevirmek gerekmektedir. İşte bu nedenlerle, Türk felsefe yaşantısında önemli bir boşluğu doldurduğuna inandığım ve basılmaması halinde zayi olmasından korktuğum, yalın ve tarafsız bir anlatımı benimseyen metni kitaplaştırmaya karar verdim ve sevgili hocamın görüşlerine başvurdum. Onun olumlu karşılamasıyla metni bilgisayar ortamına geçirme işlemine başladım. Metinlerde dipnot yoktu; ya bölüm sonlarına okuma önerileri koymam ya da çok emek gerektirdiği için, zor da olsa dipnotlandırma işine girişmem gerekiyordu. Dipnotlandırma işine girişmek, filozofların ana metinlerini teker teker okumak ve gözden geçirmek demekti. Zor da olsa ben ikinci yolu tercih ettim. Bu nedenle dipnotlardaki, eğer varsa, tüm aksaklıklar bana aittir; hocamın metnini bağlamamaktadır. Dipnotlandırma işine girişince, okuyucuları, filozofların doğrudan metinleriyle karşılaştırmak için yer yer pasajları çevirip aktarmanın uygun olduğunu düşündüm; bazı metinleri, özellikle İhvân es-Safâ, İbn er-Ravendî, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşlerini bir parça genişlettim. Notlarda bulunmayan kimi düşünürler vardı; hocamın oluruyla onları da yazarak metne eklemeye karar verdim. Böylece Âmirî, Gazzâlî, Sühreverdî, Molla Sadrâ ve İbn Haldûn'un görüşlerini, yapıtın genel üslubunu korumaya özen göstererek metne ben dahil etmiş oldum. Metne yaptığım her müdahaleyi, hocamın görüşlerine sundum, öneri ve eleştirileri doğrultusunda değiştirdim ve geliştirdim. Kısacası bu yapıt, Mehmet Dağ'ın emek ve titizlikle hazırlanmış çalışması olmasaydı, var olamazdı. Bu nedenle, yapıtın gerçek sahibi olarak onu görmek gerekir. Âcizane benim katkım, metne eklemelerle birlikte onu bir parça genişletmek, Arapça metinlerden çevirerek bazı pasajlar koymak, bazı bölümler yazmak ve onu Türk okuyucusunun hizmetine sunmaktan ibarettir.

Elinizde tuttuğunuz haliyle yapıt, giriş hariç yedi bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü, Ortadoğu'nun kültür mirasının tarihsel temellerini ortaya koymakta, Yunan, Hint ve İran kültür ürünlerinin evrimini ve Ortadoğu kültüründeki etkisini ve nihayet İslam kültüründe boy veren felsefede oynadığı rolü gözler önüne sermektedir. Bu haliyle, giriş bölümünün

düşünce tarihindeki sürekliliği ve gelişimi göstermek ve görmek bakımından oldukça özgün veriler içerdiği söylenebilir. Kanımca İslam kültüründe gelişen felsefenin hem başarısı hem de zaafları, devraldığı felsefi mirastan kaynaklanmaktadır. Bunu nesnel temelleri ışığında görüp takdir edebilmek için giriş bölümü yaşamsal bir öneme sahiptir. İlk bölüm, İslam dünyasında Haricilikle birlikte ilk siyasi hareketler arasında yer alan Şiiliğin bir uzantısı görünümünde olan İhvân es-Safâ topluluğu ve görüşlerine odaklanmaktadır. Öyle görünüyor ki, Pythagorasçılar gibi gizli bir topluluk kurmuş olan İhvân es-Safâ'nın ansiklopedik nitelikli eserleri, İslam kültüründeki felsefesinin yönünün belirlenmesinde önemli bir işlev yüklenmiştir. İkinci bölüm, İslam dünyasında kurulu dinlerin eleştirisini yaparak özgün bir konuma oturan, bir şekilde dinsel geleneğe meydan okuyan İbn er-Ravendî ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'nin görüşlerini ele almaktadır. Onların hem genel felsefi anlayışları hem de dinlere ve İslam'a yönelttikleri eleştiri ayrıntısıyla ortaya konulmaktadır. İslam dünyasında her ne kadar bu düşünürlerin takipçileri çıkmamış olsa da onlar, İslam dünyasının ilk "özgür ruhluları" olarak görülebilirler. Üçüncü bölümde, Doğu İslam dünyasında İslam Aristotelesçileri olarak bilinen, Kindî, Fârâbî, Âmirî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın görüşleri irdelenmektedir. Böylelikle İslam dünyasında felsefenin ana damarı olarak görülebilecek Meşşailik ya da İslam Aristotelesçiliği akımının temel temsilcileri ve görüşleri irdelenmiş olmaktadır. Dördüncü bölümde, İbn Sînâ ile Doğu İslam dünyasında zirveye ulaşan Aristotelesçi geleneğin Gazzâlî tarafından eleştirisi ele alınmakta, onun şahsında, felsefeye daha İslam dünyasına girişinden itibaren kelâm geleneği içinden gelişen meydan okuma örneklendirilmekte, kelâm geleneğinin felsefeye neden karşı çıktığı gösterilmiş olmaktadır. Deyiş yerindeyse, Gazzâlî örneği üzerinden İslam dünyasında din ve teoloji karşısında "felsefenin krizi" ortaya konulmaktadır. Beşinci bölümde, Doğu'da kesintiye uğrayan felsefenin Batı İslam dünyasındaki serüvenine odaklanılmaktadır. Bu bölümde, İslam'ın batısında yetişmiş İbn Bacce, İbn Tufeyl ve nihayet İbn Rüşd gibi İslam Aristotelesçilerinin görüşleri özetlenmektedir. İbn Rüşd, Doğu'da Gazzâlî tarafından eleştirilen ve dinsizlikle suçlanan felsefeyi yeniden yapılandırması, ona itibar kazandırmaya çalışması ve kelâm geleneğinin yanı sıra felsefe geleneğinin bazı anlayışlarını eleştirmesi bakımından da bir hayli ilgi çekicidir. Altıncı bölümde, Aristotelesçiliğin, Hint ve özellikle İran kültürünün etkisiyle mistisizme, deyiş yerindeyse bir tür dine dönüştürülmüş hali gibi görünen İşrâkîlik ele alınmakta ve Sühreverdî ve Molla Sadrâ örnekleri üzerinden,

bu hareket analiz edilmektedir. Yedinci bölümde, bir tür tarih felsefesi yapan ve ilm-i umrân (uygarlık bilimi) kavramlaştırmasıyla İslam toplumunu analize yönelen İbn Haldûn'un görüşlerine odaklanılmaktadır. Böylelikle ortaçağ İslam dünyasında, felsefe ya da hikmet adı altında ürünler ortaya koyan hemen tüm düşünürler, bağlı bulundukları akımlar ve tartıştıkları temel sorunlar bakımından büyük ölçüde nesnel bir dille özetlenmiş ve çözümlenmiş olmaktadır. Okurlar yapıtta, -16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başında yaşamış Molla Sadrâ bir kenara bırakılırsa- 14. yüzyıldan sonraki düşünürler neden yok diye merak edebilir. Bunun iki nedeni bulunmaktadır: İlki, yapıtın İslam ortaçağına, yani deyiş yerindeyse İslam kültürünün klasik çağındaki felsefe hareketlerine odaklanmasıdır. İkincisi, kısaca söylemek gerekirse, daha başından itibaren başat olarak Aristoteles'in ve Platon'un metinlerine, ikincil ve ağırlıklı olarak onların yorumlarına, Hint ve İran mistisizmine dayalı ezber ve tekrarla sürdürülen bir oluşum İslami bir renge bürünmüş, belli felsefi ve mistik akımları oluşturduktan sonra tükenmiş, yerini şerhlere ve haşiyelere bırakmış, çoğu zaman da felsefe, kelâm ve tasavvuf içinde yok olup gitmiştir. Yani İslam kültüründe felsefe bağımsız bir disiplin olarak varlığını sürdürememiştir. Yapıtın sonuç bölümünde ise, İslam felsefe geleneğindeki din-felsefe ilişkisi, epistemoloji, ontoloji ve aksiyolojiye yönelik temel sorunları derli toplu bir biçimde özetlemesi ve değerlendirmesi bakımından, değerli hocam Mehmet Dağ'ın İslam felsefesinin bazı temel sorunlarına odaklanan bir makalesine yer verilmektedir. Bu makale, bütünü görmek ve bu bütüne eleştirel bakımdan yaklaşmak, İslam kültüründe felsefenin neden donup kaldığı, niçin kötürümleştiği ve kendini yenileyemediği sorusuna verilebilecek yanıtlar için önemli ipuçları barındırmaktadır.

Umarım yapıt, genel olarak felsefe tarihi ve özel olarak İslam kültüründe ortaya çıkan düşünsel ve felsefi hareketlerle ilgilenenlerin ilgisini çeker ve onların düşün dünyalarının zenginleşmesine küçük de olsa bir katkı sağlar.

Doç. Dr. Hasan Aydın
Atakum/Samsun-2017

GİRİŞ

İslam fetihleri öncesinde Ortadoğu'da başta eski Yunan kültürü olmak üzere, İran ve Hint kültürlerinin etkisinden söz etmek mümkündür. Yunan kültürünün Ortadoğu'ya girişi iki ayrı dönem olarak ele alınabilir: Selevkoslar ve Roma İmparatorluğu dönemi ile Hıristiyan kilisesinin egemen olduğu dönem. Hint kültürünün Ortadoğu'ya girişi ise deniz ve karadan yapılan ticaret yolları üzerinden olmuştur. İran ise bir bakıma Helenistik kültürle Hint kültürünün buluşma yeri olarak kabul edilebilir. İşte İslam düşüncesi, çeviriler aracılığıyla kendine mal ettiği bu kültürlerin üzerinde yükselmiştir.

Mehmet Dağ

I. İslam fetihleri öncesi Ortadoğu'da kültürel durum:

Ortadoğu tarih boyunca çeşitli kültürlerin buluşma alanı olmuş, bu kültürler birbirinden etkilenmişler, yeni bileşimler ve oluşumlar ortaya çıkmıştır. Ortadoğu'nun dikkate değer ilk kültürlerinin merkezi önemli nehir vadileridir. Bu nehir vadilerinden biri Mezopotamya'da, öteki ise Mısır'da bulunmaktadır. Tarıma elverişli bu bölgelerde ilk yerleşik toplumlar oluşmuş; toplumsal, siyasal ve dinsel örgütlenme, beraberinde kültürel gelişmeyi sağlamıştır. Mezopotamya'nın bugün çok iyi bilinen kültür birikimini Babil; Nil vadisinde gelişen kültür birikimini ise Mısır temsil etmektedir.[1] Babil

1) Bkz. John A. Wilson, "Egypt", *Before Philosophy: The Intellectuel Adventure of Ancient Man*, The University of Chicago Press, London 1946, ss. 31-62; Thorkild Jakobsen, "Mesopotamia", *Before Philosophy: The Intellectuel Adventure of Ancient Man*, The University of Chicago Press, London 1946, ss. 125-202; Recep Yıldırım, *Uygarlık Tarihine Giriş (İlkçağ Uygarlıkları)*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2004, ss. 49-100.

kültürü, kendisini tarım, hukuk, astronomi, tıp alanında göstermiştir. Ancak astronomi ve tıp alanında meydana gelen gelişmeler falcılık ve büyücülükle yakın ilişki içinde idi ve bilimsel bir kimlik kazanmış olmaktan uzaktı. Sözgelimi, yıldızların ve gök olaylarının gözlenmesi, müneccimlik (yıldızlara bakarak kehanette bulunma) ya da ülkelerin ve insanların kaderinin saptanması amacıyla yapılıyor; tıp uygulamaları bir takım şifalı otların kullanılması yanında büyük ölçüde büyücü hekimliğe dayanıyordu. Ancak bu gözlem ve uygulamalar gökbilim (astronomi) ve tıp alanında bazı bulguların elde edilmesini de sağlıyordu.[2] Mısır kültürü ise özellikle tarım ve astronomi alanında önemli ilerlemeler kaydetmişti. Kanal yapımı için kimi arazi ölçümleri, göksel olayların gözlenmesi ve buradan varılan sonuçlar önemli sayılabilecek kimi bulgulardı.[3] Kuşkusuz Babil ve Mısır kültüründeki özellikle uygulamaya yönelik, henüz kuramsal temele oturtulmamış ve falcılık, kehanet ve büyücülükle karışmış bu bilgiler, bir miktar aritmetik ve geometri bilgisini de gerektiriyordu. Nitekim her iki kültürde de bu alanlarda gelişmeler olduğunu görüyoruz.[4] Aslında her iki kültürün başarılarında falcılık, kehanet ve büyücülük öğelerinin de yer alması, onların dinsel amaçlı birtakım başarılar olduğunu ortaya koyuyor. Doğa olaylarının her birinin bir tanrıya bağlanarak açıklanması ve efsane unsuruna büyük önem verilmesi, bu kültürlerin dinsel kaynaklı oluşlarının bir başka kanıtıdır.[5] Bu iki önemli kültürün, ticaret yoluyla ve halkların yer değiştirmesiyle Ortadoğu'nun hemen her yanını etkilediği, falcılık, kehanet ve yıldızname uygulamalarının bugüne değin ulaştığı biliniyor.[6]

Erken çağlarda bu iki kültürün, İran ve Hint'ten gelen başka kültürlerle birlikte yalnızca Ortadoğu'yu değil, eski Yunan kültürünü de yakından etkilediği biliniyor.[7] Sözgelimi, eski Yunan sır dinlerinin oluşumunda bu

---

2) Bkz. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, çeviren: F. İhsanoğlu-F. Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara 2005, ss. 29-44; Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 17-18.

3) Bkz. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, ss. 13-29; Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, ss. 18-21.

4) Bkz. Recep Yıldırım, *Uygarlık Tarihine Giriş (İlkçağ Uygarlıkları)*, ss. 49-100.

5) Bkz. H. And - H. Frankford, "Myth and Reality", *Before Philosophy: The Intellectuel Adventure of Ancient Man*, The University of Chicago Press, London 1946, ss. 3-30.

6) İbn Haldûn İslam dünyasında da yayılan bu uygulamaları ayrıntısıyla anlatıyor. Bkz. İbn Haldûn *Mukaddime*, cilt: I-II, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, ss. 276-320; 898-909.

7) Bkz. John Freely, *Light From The East*, London 2014, ss. 9-13.

kültürlerin etkisi yadsınamaz. Yunan kültürünün dini-efsanevi dönemden kurtulup ussallaştırılmaya başladığı dönemlerde de yine aynı etkilerden söz etmek mümkündür. Sözgelimi, Empedokles'in, Thales'in, Pythagoras'ın ve Platon'un Mısır'ı ve Ortadoğu'yu ziyaretleri biliniyor.[8] Thales ve Pythagoras'ın kuramsallaştırdıkları matematiksel teoremleri uygulama halinde Mısır'da gördükleri bildiriliyor.[9] Thales'in evrenin aslının "su" olduğu görüşünü eski Mısır rahiplerinden edinmiş olması mümkündür. Yine Pythagoras'ın felsefesindeki "sayıların kutsallığı", "ruh öğretisi", "ruh-beden düalizmi", "ruh göçü" vb. gibi doğu öğeleri de bu etkiler arasında sayılabilir. Ancak ne var ki bu efsaneye, falcılığa ve büyüye dayanan bilgi birikimini ussallaştıran ve sistemli bir ürün olarak ortaya koyanlar, diğer bir deyişle mythos'tan logos'a geçişi sağlayanlar, eski Yunan düşünürleri olmuştur.[10] Bu dönemde doğa olaylarını, tıp bilgilerini ve bir ölçüde gök bilgilerini efsaneden arındırma ve tabiat kuvvetlerini birer tanrı olmaktan çıkarıp, onları doğal unsurlar ya da doğal nedenler olarak görme süreci başlatılmıştır.[11] Bir örnek vermek gerekirse, eski dinlerde "toprak, hava, su ve ateş" birer tanrı iken, aklileştirme döneminde doğadaki nesnelerin temel dört unsuru ya da öğesi haline gelmiştir. Eski Yunanistan'da gelişen bu ussallaştırılmış kültür, daha sonra tekrar dönerek, özellikle İskenderiye kanalıyla Ortadoğu'ya girmiş; var olan kültürel ortamı etkilemiştir.[12] Bu etki, doğu öğelerini de içeren yeni bir kültürün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ortadoğu'nun yukarıda belirtilen kültürüne eklenen ve onu değiştiren etki, yalnızca eski Yunanistan'dan gelmemiştir. İran'dan ve ticaret kervanları aracılığıyla Hindistan'dan gelen kültürel etkilerden de söz etmek gerekir.[13] O halde, kısaca söylemek gerekirse, İslam fetihleri öncesinde Ortadoğu'da başta eski Yunan kültürü olmak üzere, İran ve Hint kültürlerinin etkisinden söz etmek mümkündür. Şimdi bu üç önemli kültürün Ortadoğu'daki kültürel etkisinin oluşumuna, geçirdiği aşamalara ve değişikliklere göz atalım.

---

8) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 21, 133, 383.

9) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 21, 382.

10) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çeviren: Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul 2012, s. 39 vd.

11) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s. 15 vd.

12) Bkz. Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, ss. 36-52.

13) Bkz. Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Macmillian St Martin's Press, London 1972, ss. 30-49.

1. Eski Yunan kültürünün Ortadoğu'ya girişi:

Eski Yunan kültürünün Ortadoğu'ya girişini, iki ayrı dönem olarak ele almak mümkündür. Birinci dönem Selevkoslar ve Roma İmparatorluğu dönemi;[14] ikinci dönem ise Hıristiyan kilisesinin egemen olduğu dönemdir.[15]

a-) Selevkoslar ve Roma İmparatorluğu Dönemi:

Ortadoğu'da ilk Yunan etkisinin görülmesi Selevkoslar dönemiyle başlar ve Roma İmparatorluğu döneminde devam eder.[16] Selevkoslar dönemindeki etkinin yüzeysel olduğu, daha çok devlet yönetimini ilgilendirdiği, kamu işlerinin Yunanca yapıldığı görülüyor. Bu nedenle, eski Yunan kültürünün Ortadoğu'ya gerçek anlamda etkisinin daha sonra başladığını söyleyebiliriz. Bu etkinin Ortadoğu'ya girişi, eski Yunan kültürünün merkezi Atina'dan doğrudan doğruya olmayıp, dolaylı yoldan, Mısır'daki İskenderiye kanalıyla olmuştur.[17] Kuşkusuz bu kültürün dolaylı yoldan girişi, bu kültürde bazı değişmeleri de beraberinde getirmiştir.

İskenderiye MÖ 323 yılında Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender tarafından kurulmuştur. İskender'in çabaları, Helenizmin yayılış hareketini doğuya yöneltti; ordusu MÖ 334'te Küçük Asya'ya geçti, Persleri yendikten sonra Mısır'a girdi ve gittiği her yere bilinçli olarak Yunan uygarlığını yaymaya çalıştı.[18] Mısır'da MÖ. 332'de İskenderiye şehrini kurdu.[19] Büyük İskender'in kurduğu ve Hindistan içlerine kadar uzanan imparatorluk ölümü üzerine parçalandı.[20] Mısır'da Ptolomeler, Asya'da Selevkoslar ve Makedonya'da Antigonidler egemen oldular.[21] Böylece, Mısır'ın yönetimi Ptolemy (Batlamyus) hanedanına

---

14) Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, çeviren: Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1994, ss. 166-176.

15) Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 176, 234 vd.; Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çeviren: Nurettin Hiçyılmaz, Dor Yayınları, İstanbul 2005, s. 13 vd.

16) Bkz. Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, Cem Yayınevi, İstanbul 1994, s. 381 vd.

17) Bkz. H. Abbâs Atîtû, *Melâmih el-Fikr el-Felsefi ve'd-Dini fî Medreseti'l-İskenderiyye el-Kadîm*, Beyrut 1992, s. 13 vd.

18) Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 165; Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, s. 369 vd.

19) Bkz. Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, çeviren: Umur Daybelge, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 38.

20) Bkz. Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, ss. 375-376.

21) Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 166; Bkz. Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, ss. 376-385.

geçti.[22] Batlamyus Soter döneminde İskenderiye merkez oldu. Bu merkez kurulduğu yıldan itibaren giderek daha yoğun bir biçimde eski Yunan bilim ve felsefesinin odak noktası haline geldi. Bunda Ptolemelerin, bilgi ve eğitimleriyle, bilim ve sanatla uğraşanları korumalarının köklü bir rolü olmuştur.[23] Bir ölçüde doğu etkileri de taşıyan Yunan bilim ve felsefesi, burada daha da çok doğu düşüncesiyle renklendi; eklektik (derlemeci) bir niteliğe büründü.[24] Justinian'ın 529 yılında Atina'daki felsefe okulunu kapatması[25] üzerine İskenderiye, Yunan, daha doğrusu Helenistik kültürün tek merkezi haline geldi. Büyük ve zengin bir kütüphane oluşturuldu.[26] 641 yılında Amr b. el-As tarafından ele geçirilinceye[27] değin önemini korudu ve bilimsel faaliyetlerini devam ettirdi. İskenderiye'deki çok yönlü kültürel ve bilimsel gelişmelerden[28] yalnızca felsefe, matematik ve tıp alanındakilerden kısaca söz edeceğiz; çünkü İskenderiye'den gelen Helenistik kültürün İslam dünyasındaki etkisi genellikle bu üç alanda olmuştur.

Felsefi alandaki gelişmeler:

Eski Yunanistan'da felsefenin zirvesinde yer alan ve kültürlü zihinleri kendisine çeken Aristoteles felsefesi, İskenderiye'de, doğudan gelen birtakım etkiler yanında, Pythagoras'ın ve Platon'un da etkisiyle değişik bir renge büründü. Bu değişiklik Yeni-Pythagorasçılık ve daha yaygın olarak Yeni-Platonculuk olarak adlandırılır.[29] Bilindiği gibi, gerek Pythagoras gerekse Platon doğu düşüncesiyle ilişki kurmuşlar ve bu ilişki eserlerine yansımıştır.[30] Thales'in öğrencisi olmasa bile, öğretilerinin etkisi altında bulunan Pythagoras (MÖ 580-500), Thales gibi, Mısır'la bağlantı kurmuş; matematik ve doğa bilimleri konularında bazı bilgileri oradan sağladığı gibi, ruh-göçü gibi bazı

---

22) Bkz. Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, s. 376.

23) Bkz. Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, ss. 378-379.

24) Bkz. H. Abbâs Atîtû, *Melâmih el-Fikr el-Felsefi ve'd-Dini fî Medreseti'l-İskenderiyye el-Kadîm*, s. 51 vd.

25) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 18.

26) Bkz. Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, ss. 39-40.

27) Bkz. Belazurî, *Fütûh'ül-Büldân*, cilt: I, çeviren: Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1955, ss. 355-362.

28) Bkz. Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, ss. 393-401.

29) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 5 vd.

30) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 21, 133, 383.

dini felsefi düşünceleri de oradan almıştır.[31] Daha önce de belirttiğimiz gibi, Platon'un da Mısır'la ilişki kurduğu konusunda bilgiler bulunmaktadır.[32] Onun, özellikle son diyaloglarında, Orfik ve Pythagorasçı düşüncelerin etkili olduğu görülüyor. Nefsin ölümsüzlüğü düşüncesinin Yunan felsefesinde Pythagoras'tan kaynaklandığı ve Doğu kökenli olduğu biliniyor.[33] Bu iki düşünürün görüşleri Aristoteles'in görüşleriyle uzlaştırılmış bir biçimde[34] daha sonraları İslam düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Hatta Platon ile Aristoteles'in görüşleri arasında bir uyum bulunduğunu ileri sürenler de olmuştur (örneğin Fârâbî'nin *Kitâb el-Cem beyne Re'yey il-Hakîmeyn*'i gibi).[35] Ancak İslam dünyasında Platon'un görüşlerinin Aristoteles'in görüşlerinden farklı olduğunun bilincinde olanlar da bulunmuştur. Sözgelimi Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî bunlardan biridir.[36] Hatta denebilir ki, Platon, Aristoteles'in karşı tezi olarak görülmüş, Aristoteles'e karşıt her düşünce Platon'a mal edilmiştir.

Pythagorasçılığın MÖ 100 yıllarındaki yeniden canlanma döneminde ortaya koyduğu fikirlere göz atacak olursak, şu ilginç noktalar dikkati çeker: İnsan nefsi 3 parçadan ibaret görülmüştür: Nous, Thumos ve Prenes (belki de akıl, nefs ve ruh üçlemesinin kaynağı). Bunlardan yalnızca Tanrısal kaynaklı nous (akıl) ölümsüzdür.[37] Tabiat canlıdır; canlılığın kaynağı ise ısıdır. Güneş ve yıldızlar birer tanrı olup, aynı zamanda birer ısı merkezidirler (daha sonra gök cisimleri tanrı olmaktan çıkıp, melekler olarak düşünülecektir). Gök cisimlerinin hareketleri sayılar sayesinde uyumlu ve düzenli bir hale getirilmiştir.[38] Mısır kaynaklı olan bu görüş, sayılara belli bir kutsallık atfeder. Bu görüşün daha sonra da devam ettiği görülüyor.

Pythagorasçılığın bu görüşü Atina kadar İskenderiye'de de etkili oldu. Özellikle İskenderiye'de Pythagoras'a ve görüşlerine daha başından itibaren

---

31) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 382 vd.

32) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 133.

33) Bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984, s. 41.

34) Bkz. George E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? (Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry)*, Oxford University Press, New York 2006, s. 5 vd.

35) Bkz. Fârâbî, *Kitâb el-Cem' Beyn er-Re'yey el-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs*, neşr.: Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1986, ss. 80-110.

36) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, Beyrut 1912, s. 33.

37) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 391; Derman Bayladı, *Pythagoras (Bir Gizem Peygamberi)*, Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 68.

38) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Önce İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar)*, cilt: I, çeviren: Ergün Akça, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 222 vd.

ilgi duyuldu. Sözgelimi, İskenderiye'de yetişen iki önemli düşünür, Porphyrius ve Iamblicus, Pythagoras'ın yaşamını yazdılar.[39] Pythagorasçılığın aynı zamanda Platon'un görüşlerinde de yankısını bulduğu ve İskenderiye'de Platon, Aristoteles ve Stoalıların görüşlerinin Pythagoras'ın himayesinde bir araya getirildiği anlaşılıyor.[40]

İskenderiye'de doğan ve gelişen Yeni-Platonculuğu olgunlaştırıp sistemleştiren kişi ünlü Plotinus'tur (MS 204-270).[41] Diğer Yeni-Platoncular gibi doğu halklarına ilgi duydu. Hatta İmparator Gordian'ın İran seferinde bulundu.[42] Ancak gerçek anlamda Yeni-Platoncu görüşlerini öğretmeni Ammonius Saccas'tan aldı.[43] Porphyrius, onun bir bedende bulunmaktan utanır gibi olduğunu söyler.[44] Onun gerek doğu Hıristiyan dünyasında, gerekse İslam dünyasında silinmez etki bırakan eseri *Enneadlar*'ıdır (*et-Tûsû'ât*). Bu eser, ana tema olarak varlığın bile ötesine yerleştirilen Bir (Hen)'den sudûr ya da taşma yoluyla evrenin nasıl oluştuğunu bir sistem dahilinde açıklamaya çalışır. Buna göre, yetkin olan Bir'den akıl (nous), akıldan ruh (psykhe), ruhtan da madde (hyle) çıkar. O, Bir'in diğer varlıklarla ilişkisini güneşle ışınları, karla karın soğuğu arasındaki ilişkiye benzetir. Bir'den maddeye inen süreci düşüş olarak gören Plotinus, yetilerinin bir kısmıyla maddi dünyaya bir kısmıyla da akli dünyaya bağlı olan insanın, maddi dünyadan kurtuluşunu, bir diğer deyişle ruhunu kurtarmasını temel alan felsefî bir yaklaşım geliştirir. Böylelikle felsefesini, maddeye düşen ruhun kurtuluşuna ve Bir'e yükselmesine ve onunla birleşmesine odaklar.[45] Bu eser, IV.-VI. Kitapları özet olarak önce Süryancaya daha sonra da Arapçaya çevrilerek, gerek Hıristiyan Monofizitler (Yakubîler), gerekse Müslümanlar arasında *Kitâb Esûlûcyâ* (*Teoloji Kitabı*) adıyla tanınmıştır.[46]

---

39) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Önce İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar)*, cilt: I, s. 184.

40) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 21.

41) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 45 vd.

42) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 46.

43) Bkz. Porphyry, *On the Life of Plotinus and Other Books*, cilt: I, trs.: A. H. Armstrong, Loeb 1969, s. 4.

44) Bkz. Porphyry, *On the Life of Plotinus and Other Books*, cilt: I, s. 1.

45) Bkz. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 67 vd.

46) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 82.

Aslen Suriyeli olan öğrencisi Porphyrius (ölm. 301) ise *İsagûci*'si (*Eisagoge*) ile tanınır.[47] Bu eser daha sonraki yıllarda Aristoteles'in *Organon*'unun başına eklenerek, onun mantık külliyatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Eser, cins, tür, ayrım, özellik ve ilinekten oluşan 5 tümelden (el-külliyât el-hamse) söz etmektedir.[48] Porphyrius, "tümellerin nesnel bir varlığa mı sahip oldukları, yoksa sadece insan zihninde var olan şeyler mi oldukları; eğer nesnel bir varlığa sahiplerse bunun cisimsel mi, yoksa cisimsel olmayan bir varlık mı olduğu ve nihayet onların duyusal varlıklardan ayrı olarak mı var oldukları, yoksa onlarda mı bulundukları" şeklinde üç temel soru sorar.[49] O, bu sorularıyla tümeller konusundaki olası üç varsayımı, yani kavram realizmini, nominalizmi ve konseptualizmi işaret etmiş olur. Bu tümeller tartışmasının hem İslam hem de Hıristiyan ortaçağında önemli bir tartışma konusu olduğu bilinmektedir. Aristoteles'in *Kategoriler*'ine yorum yazan Porphyrius, *Hıristiyanlığa Karşı* adlı bir yapıt kaleme aldığı gibi, ahlak öğretilerini de *Sententiae* adlı eserinde toplamıştır.[50] Onun yine *Filozoflar Tarihi* adlı bir yapıt kaleme aldığı söylenir. Bu yapıtı, Plutarkhos'un *Tabiatçı Filozofların Görüşleri* (*el-Erâ'u et-Tabiiyye*) adlı eseriyle birlikte İslam dünyasında felsefe tarihi konusunda temel kaynaklardan birisi olmuştur.[51] Mantığa olan katkısının yanında, Plotinus'un üç hipostazı arasındaki kategorik ayrımı kaldırma yönündeki gayreti de anılmaya değerdir. Plotinus, maddenin üzerinde üç hipostaz kabul etmiş ve bunları birbirinden ayırmıştır. Porphyrius ise hipostazları birbirinin içine giren ve son ikisinin yani Bir'in bir görüntüsü oldukları bir dizi olarak ele almıştır. Öte yandan, Plotinus'un akıl ile ruh arasında yaptığı ayrımı da hemen hemen bir yana bırakmıştır. Ruhun içinde akılsal olmayan, aşağı kısmın varlığını reddederek onu tümüyle akla indirgemiştir. Bunun yanında, klasik Yunan mitolojisinin efsanelerini felsefi alegori (simge) olarak yorumlama konusunda Plutarkhos'la başlayan geleneği devam ettirmiştir. Buna göre, efsaneler simgesel anlatım olup, altlarında felsefi hakikatler bulunmaktadır. Bu yaklaşımını Homeros'un bazı hikâyelerini uygulayarak arkasında gizli, felsefi anlamlar bulunduğunu göstermeye yönelmiştir.

---

47) Bkz. Porphyrius, *Isagoge*, çeviren: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 31 vd.

48) Bkz. Porphyrius, *Isagoge*, ss. 31-59.

49) Bkz. Porphyrius, *Isagoge*, s. 31.

50) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, ss. 232-235.

51) Bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, cilt: I, çeviren: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 156 vd.

Yine onun, Kaldelilerin Kehanetleri'ni felsefi olarak yorumlayan ilk Yeni-Platoncu olduğu söylenmektedir.[52]

Porphyrius'un öğrencisi olan ve yaklaşık MS. 245-330 arasında yaşadığı sanılan Iamblicus da öğretmeni gibi Suriye asıllıdır. Aynı zamanda onun Apamea'da bir felsefe okulu kurduğu anlaşılmaktadır. Platon ve Aristoteles üzerine bugün hiçbiri elimizde olmayan bazı şerhler yazmış, ayrıca büyük bir otorite olarak gördüğü Pythagoras'ın öğretilerini özetleyen bir eser kaleme almıştır.[53] Pythagoras'a kadar gelen bir felsefe tarihinin de yazarıdır. Iamblicus, Yeni-Platonculuğun tarihinde Porphyrius'tan daha önemlidir; çünkü hem yeni bir okulun hem de yeni bir yaklaşımın kurucusudur. O, ruh ile akıl arasında kesin bir ayrım yapar; ruh ve akıl bir ve aynı tözün iki farklı görüntüsü değildir. Ruh, Platon'un da dediği gibi akla tabi olan, ondan daha aşağı düzeyde bulunan ayrı, bağımsız bir tözdür ve onun özü, tinsel dünya ile duyusal dünya arasında aracı olmasıdır. Bu ayrımına bağlı olarak ruhun algısıyla aklın algısı arasında da ayrım yapar ve Plotinus ve Porphyrius'tan farklı olarak, ruhun kurtuluşunun, Tanrı üzerine konuşma veya temaşa etme yoluyla değil, ancak teurji yani peygambersi bir coşku halinin sonucunda ortaya çıkan ritüel ve büyü aracılığıyla mümkün olduğunu savunur. O, bu öğretisini *Sırlar Üzerine ve Mısırlıların Sırları Üzerine* adlı yapıtında dile getirmiştir. Dinsel ayin, ibadet, dualar ve ritüeller yoluyla kurtuluşa ermenin mümkün olduğunu değil; bundan daha özel olan teurjinin temaşadan, dinin felsefeden üstün olduğunu dile getirmiştir. Böylelikle Iamblicus ile felsefe iyice sır dinlerine yaklaşmıştır.[54] Ahmet Arslan şöyle der:

> "Yeni Platoncu hareket içinde Iamblicus'un bu görüşü, insanın kurtuluşunda Tanrısal iradenin rolü üzerindeki bu ısrarı, insanın Tanrısal olana karşı tutumu ile ilgili önemli bir değişikliktir. Bu, yeni Platonculuğu, Plotinos ve Porfirios'un kararlı bir şekilde karşı çıktıkları sır ve kurtuluş dinlerine yaklaştırmıştır. Plotinos'un içinde yaşadığı çağın dinsel ihtiyaçlarını ve kaygılarını, Yunan akılcılığının ana çerçevesi, temel kavramları içinde anlamaya ve ifade etmeye çalışan bir filozof olduğunu görmüştük. Porfirios da aynı çizgiyi devam ettirmiştir. O, sıradan veya ortalama insanla filozof arasında bir ayrım

---

52) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 235.

53) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 235.

54) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 235-237.

yapmış, dinsel pratiklerin, ritüellerin sıradan insan için daha kurtarıcı olduğunu, onlara daha yararlı olduğunu kabul etmekle birlikte, filozoflar için yüksek bir değere sahip oldukları görüşünü reddetmiştir. Porfirios, sır dinlerinin yöntemlerinin ancak felsefeyi doğrudan kavrama ve uygulama imkânına sahip olmayan insanlar için uygun olan şeyler olduklarını ileri sürmüştür. Bu yöntemler ruhu, felsefe yoluyla akılsal dünyaya yükseltme imkânına sahip olan filozof için ise hem gereksiz hem de yetersizdir. Iamblicus ve daha sonra Proclus'ta bu iddiadan tümüyle vazgeçildiği ve felsefenin yerine dinin, sır dinlerinin uygulamalarının konulmak istendiği görülmektedir."[55]

Yeni-Platonculuğun doğu Hıristiyan dünyasında ve Müslümanlar arasında tanınan bir başka ünlü temsilcisi ise Proclus'tur (ölm. 485). İskenderiye'de retorik, matematik ve felsefe okumuş, İstanbul'da bir süreliğine hukukçu olarak çalışmış, daha sonra kendisini tümüyle felsefeye vermiştir. Proclus'un eserleri arasındaki en önemli yeri, Platon'un diyaloglarına yazdığı şerhler oluşturur.[56] Proclus, Platon'un uzmanı olmayanlar anlamasın diye üstü örtük bir dille yazdığını ileri sürer ve kendi yorumlarını Platon'un gerçek düşüncelerini yansıtan sadık yorumlar olarak takdim eder.[57] Kuşkusuz onun felsefe tarihi bakımından en önemli eseri, Plotinus'tan önemli ölçüde esinlenmiş *İlahiyatın (Teolojinin) Öğeleri* adlı yapıtıdır. Bu yapıt, Euclides'in Unsurlar'ını anımsatır bir biçimde dedüksiyon (tümdengelim) yöntemiyle yazılmıştır.[58] İslam dünyasında yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilen *Kitâb Esûlûcyâ*'nın ana çizgilerini bu kitapta da görmek olasıdır. Latinler arasında *Liber de Causis* (*Kitâb el-İlel*) diye bilinen, fakat Arapçaya *Kitâb Fî el-Hayr el-Mahz* diye çevrilen ve tıpkı *Kitâb Esûlûcyâ* gibi Aristoteles'e mal edilen bir başka eser de aslında Proclus'un anılan eserinden bir çeviri niteliğindedir. Bu eser, sudûr kuramını 32 önerme ile açıklamaya çalışır.[59] Bu eserlerin İslam düşünürlerine Platon ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırma konusunda önemli bir tutamak sağladığı anlaşılmaktadır.

---

55) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 238.

56) Bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, ed. and trs.: Harold Tarrant, Cambridge University Press, New York 2006, s. 2 vd.

57) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, s. 244.

58) Bkz. Proclus, *The Elements of Theology*, trs.: Eric Robertson Dodds, Clarendon Press, 1963, s. 1 vd.

59) Bkz. Proclus, "Kitâb el-İzâf fî el-Hayr el-Mahz", *el-Eflâtûniyye el-Muhdese Inde'l-Arab*, neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1987, ss. 1-33.

Bu düşünürlerin yaşadığı dönemde Atina Akademisi henüz faaliyette idi. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda resmi din olmasından sonra, evrenin öncesizliğini savunduğu ve bu savın Hıristiyan akideye aykırı düştüğü gerekçesiyle, akademi 529 yılında İmparator Justinian'ın emriyle kapatıldı. Taraftarları zulme tabi tutulduğu için, akademinin başkanı İskenderiye'de de eğitim görmüş olan Damascius, Simplicius ve Priscian (hepsi de Aristoteles'in Yeni-Platoncu yorumcuları), I. Hüsrev Anûşirvân döneminde İran'a sığınırlar ve kısa bir süre orada ikamet ederler. Böylece İskenderiye Helenistik kültürün tek merkezi halini alır.[60] Bu dönemin önemli iki düşünürü ise Proclus'un öğrencisi Ammonius ile Ammonius'un öğrencisi John Philoponus ya da Müslümanlar arasındaki adıyla Yahya en-Nahvî'dir (ölm. yaklaşık 530). Philoponus öğretmeni kanalıyla Proclus'a bağlanmış bulunmakla birlikte, evrenin yaratılmışlığı görüşüyle Proclus'un karşısında yer aldı.[61] Zira Proclus evrenin öncesizliğini savunuyordu.[62] Onun görüşleri, İslam dünyasında Proclus'a yazılan reddiyelerde (sözgelimi Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzi'nin eseri) ve Gazzâlî gibi kelâmcıların filozoflara ve dehrilere yönelik eleştirilerinde geniş ölçüde kullanılmıştır.

Matematik alanındaki gelişmeler:

Pythagoras'tan sonra matematikle ilgili bilgi birikimini sistemli olarak eserinde yansıtan kişi, İskenderiye'nin yetiştirdiği ilk bilginlerden biri olan ve MÖ 300'den önce öldüğü anlaşılan Euclides'tir. Ünlü eseri çeşitli geometri teoremlerini içeren *Unsurlar*'dır (*Kitâb el-Anâsır*).[63] Bu eserin Arapçaya çevirisi hem matematik hem de felsefe alanında Müslümanlarca geniş ölçüde kullanıldı. Yine aynı ölçüde kullanılan bir başka eser de ona ait olduğu şüpheli olan *Optik* (*İlm el-Menâzır*) adlı eserdir.[64]

Matematikle uğraşanlar çoğu kez astronomi ile de ilgilendiler. Bunlardan Aristarchos (ölm. yaklaşık MÖ 230), ilk kez güneşin evrenin merkezi olduğu görüşünü ileri sürdü.[65] Ancak bu görüş İslam dünyasında yeterli bir yankı

60) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 18-19.

61) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 18-19.

62) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, çeviren: Mustafa Öz, Lityera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 366 vd.

63) Bkz. Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, ss. 41-42.

64) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, tah.: Rıza Teceddüt, Tahran 1971, ss. 325-326; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 28; Hilmi Z. Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, ss. 109-110.

65) Bkz. Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, s. 42.

yaratmadı; yalnızca ünlü bilgin Beyrûnî tarafından bir bilgi olarak aktarıldı. Bu durum, onun İslam dünyasında çeviriler kanalıyla tanındığını ortaya koymaktadır.[66]

Bu alanda yetişmiş diğer ünlü bilginlerden Eratosthenes (ölm. yaklaşık MÖ 194), yeryüzünün çevresini ve çapını ölçme yöntemini geliştirdi[67] ve bildirildiğine göre bu yöntem halife Me'mun'un emriyle Beni Musa tarafından yeniden uygulandı.[68] Archimedes mekanikle ilgili daha sonra Müslümanlarca da bilinen eserler yazdı.[69] Appolonius, Nicomedes ve Diocles, konik kesitler[70] başta olmak üzere Müslümanlarca da tanınan ürünler verdiler; Hypsicles (ölm. yaklaşık 180) çemberin 360 derece olduğunu buldu; bildirildiğine göre o, bu bilgiyi, Eski Babil astronomisinden aldı; eseri Kusta b. Luka tarafından Arapçaya çevrildi.[71] Hipparcos, küresel trigonometrinin temellerini attı;[72] Heron, ilm el-Hiyel veya mekanik konusunda ün yaptı,[73] eseri Kusta b. Luka tarafından Arapçaya kazandırıldı.[74] Claudius Ptolemy (Batlamyus), Müslümanlarca çok iyi tanınan ve gök cisimlerinin yörünge düzenini karmaşık bir sistemle açıklayan *el-Macesti*'nin yazarıdır.[75] Eserin asıl adı "*Megale*"nin (en büyük kitap) başına "el" harfi tarifi getirilerek İslam dünyasında "*el-Macesti*" biçimini almıştır.[76] Onun coğrafyaya dair *Tetrabiblos*'u da yine Müslümanlarca çok iyi tanınan eserlerdendir;[77] bu eser El-Harezmî'nin yeryüzünün görünümü konusundaki eserinin kaynağını oluşturmaktadır. Diophantus cebirle çözüm sistemini geliştirdi, İslam matematikçilerini etkiledi.[78]

---

66) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 330.

67) Bkz. Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, s. 42.

68) Bkz. John Freely, *Işık Doğudan Yükselir (İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları)*, çeviren: G. Çağalı Güven, Doğan Kitap, İstanbul 2014, s. 57.

69) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 326; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 29.

70) Bkz. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, s. 120 vd.

71) Bkz. John Freely, *Işık Doğudan Yükselir*, s. 64.

72) Bkz. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, s. 130 vd.

73) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 328; Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, ss. 123-124.

74) Bkz. John Freely, *Işık Doğudan Yükselir*, s. 64.

75) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 29; Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, ss. 132-135.

76) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 327; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 29.

77) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 327; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 29; Hilmi Z. Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, ss. 112-113.

78) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 329; John Freely, *Işık Doğudan Yükselir*, s. 64; Hilmi Z. Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s. 114.

Astronomi ve Matematik alanındaki gelişmelere, Helenistik ilgisi dolayısıyla Harranlıları da katmak gerekir. Bunlar, gerek Hıristiyan dönemde gerekse İslami dönemde kendi putatapıcı geleneklerini sürdürmüşlerdir.[79] Harranlıların İlk Neden, İlk Akıl, Evren'in Yöneticisi, Suret ve Nefs'e ithaf edilmiş 5 tapınağı bulunmaktaydı. Bu tapınaklara ek olarak 7 gezegene ithaf edilmiş 7 tapınak da önem taşıyordu. Sabiilerle ilgileri olduğu söylenirse de bu husus tartışmalıdır. Me'mun dönemine kadar kendi putperest dinlerini korudular. İnanışa göre, Harranlılara dinlerini getiren Hermes, *Tevrat*'taki adıyla Enok (Hanok), *Kuran*'daki adıyla İdris'tir. Hermes'in Ariflik mesleğiyle ilgisi vardır.[80] Ünlü çevirmen Sabit b. Kurra buradan yetişti.[81] Müslüman filozoflardan El-İranşehrî ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî görüşleri bakımından Harranlılarla ilişkilendirilirler. Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların göksel akıllara yönelik öğretilerini onlarla ilişkilendirenler bulunmaktadır.[82]

Tıp alanındaki gelişmeler:

Bilindiği gibi eski Yunan tıbbı Hippokrates'le (ölm. MÖ 257) başlar.[83] Bugün bile en azından Hipokrat yemini ile tanınır. Hipokrat tıbbı, hıltlar ve beden sıvıları kuramına dayanır. Buna göre, evrende bulunan dört kökten; hava sıcak, toprak soğuk, su nemli, ateş kurudur. Bedende de dört sıvı vardır: Kalpten gelen kan, beyinde bulunan balgam, karaciğerde bulunan sarı safra, dalak ve midede bulunan kara safra. Bu sıvıların bedendeki uyumu sağlıklılık, uyumsuzluğu ise hastalık olarak görülüyordu ve tüm tıbbi uygulamalar, sıvılardaki dengesizliği gidermeye yönelikti.[84] İslam dünyasındaki tıp yapıtlarında da bu hıltlar ve beden sıvıları kuramı egemendir.[85] Hipokrat'ın pek çok eseri, İsâ b. Yahyâ ve Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya çevrildi.[86] Daha sonraki dönemlerde, Hipokrat tıbbıyla aynı teorik temeli paylaşan ünlü Galen'in (Calinûs) (ölm. MS

79) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 279 vd.

80) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 279-281.

81) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 331.

82) Bkz. Muhammed Abid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çeviren: Sait Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 128 vd.; Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 211 vd.

83) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 346; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 27; Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, s. 93.

84) Bkz. William Bynum, *Tıp Tarihi*, çeviren: Nur Gökçeoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2014, s. 23 vd.

85) Örneğin bkz. İbn Sîna, *el-Kanûn fi't-Tıbb*, cilt. I, çeviren: Esin Kahya, AKM Yayınları, İstanbul 2009, s. 23 vd.

86) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 347; Hilmi Z. Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, ss. 115-117.

200) eserleri önem kazandı.[87] Eserlerinden seçilmiş parçalar tıp öğreniminde müfredat programını oluşturdu. Eserleri Cundişâpur Tıp okulunda kullanıldı. Süryancaya çevirileri Reş'aynlı Sergius (Sercûn) tarafından yapıldı; bu çeviriler Huneyn b. İshak ve öğrencileri tarafından gözden geçirildi ve Arapçaya çevrildi.[88] Galen'in tıp dışında eserleri de bulunmakta ve Müslümanlarca bilinmektedir.[89] Eserleri Süryaniler ve Müslümanlarca bilinen diğer tıp yazarları ise Oribarius, Aetius, Aeginalı Paul ve Aaron'dur (Harun).[90]

b-) Hıristiyanlık Dönemi:

Hıristiyanlık başlangıçta Roma vatandaşları dışında ve köleler arasında yayıldı.[91] Hıristiyanlığın sistemleştiği ve kilise halinde örgütlendiği dönemde Yunanca, kilisenin dili haline gelmişti. Dolayısıyla Hıristiyanlık Yunanca konuşan halklar arasında da yayıldı.[92] Yunanca aynı zamanda Helenistik kültür ve bilimin de bir anlatım vasıtasıydı. Buna rağmen ilk kilise babaları, putperest bir temele dayandığı için, bu kültürü kilise öğretisi dışında tutmaya çalıştıysa da dinin kültürlü çevrelere de seslenmesi gerektiği ve dönemin kültürüne yabancı kalamayacağı anlaşılınca, dine yararı ölçüsünde o kültürden yararlanmaya izin verildi.[93] Bu konuda olumsuz bir tutum içinde bulunan Tertullianus bile sonunda felsefeye belli ölçülerde izin vermek zorunda kalmıştır.[94] Böylece eski Yunan felsefesi, yavaş yavaş Hıristiyanlık öğretisinde izlerini bırakmaya başlamıştır. Aslında bu konuda Hıristiyanlar için, İskenderiye Yahudiliğinde deneyimlenen öncü olan bir tecrübe de bulunuyordu. Nitekim Helenleşme süreci aslında ilk kez Aristobulus, Philon ve Apameali Numenius gibi düşünürler eliyle Yahudilikte gerçekleştirildi.[95] İskenderiye-

87) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 347-348.

88) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 347-350.

89) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 347-350; Hilmi Z. Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, ss. 117-122.

90) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 350-352.

91) Bkz. Server Tanilli, *Yüzyılların Geleceği ve Mirası*, cilt: I, s. 587.

92) Bkz. Mehmet Dağ, Hüseyin G. Yurtaydın, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara 1968, ss. 184-196.

93) Bkz. Entienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesi (Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 11 vd.; Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 48 vd.

94) Bkz. Entienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 96-99.

95) Bkz. Hasan Aydın, "İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sayı: 60, 2014/2, ss. 65-114.

li bu düşünürlerden Aristobulus, Eski Yunan felsefesinde de hakikat öğeleri olduğunu belirtir ve bu görüşünü, Eski Yunan felsefesindeki *Tevrat*'a uygun öğelerin temelinde *Tevrat* ve Hz. Musa'nın yattığını ileri sürerek temellendirir.[96] IV. Ptolemaios Philomeor'a ithaf ettiği bir yapıtında, *Tanah* ile Yunan felsefesi arasında sözde kavramsal benzerliklere dayanarak, Homeros, Hesiodos, Pythagoras, Sokrates, Platon ve diğer filozofların, *Tevrat*'ın ilk beş kitabının Yunancasını okuduklarını ileri sürer. Hatta Platon'un Musa'nın hukukunu Yunanca olarak okuduğunu ve buna uyduğunu belirtir. Aristobulus, ayrıca ima yoluyla, İbrahim'in, Orpheus'un şiirleri üzerinde etkisi olduğunu ve Homeros ile Hesiodos'un Yahudi kaynaklarından yararlandığını belirtir.[97] Benzer bir anlayışı geliştirerek devam ettiren Yahudi filozofu Philon'un (veya İskenderiyeli Philon), *Eski Ahit*'in teolojisiyle Yunan felsefe geleneğini uzlaştırmaya çalıştığı, hemen tüm mesaisini buna ayırdığı görülür.[98] Onun ana tezi, anlaşıldığı kadarıyla, Yahudi kutsal metinleri ile Yunan felsefesinin aslında bir ve aynı hakikati ifade ettikleri şeklinde özetlenebilir. Bu anlamda tıpkı Aristobulus gibi Philon için de ilk filozof Hz. Musa'dır ve başta Platon olmak üzere, Yunan filozofları ondan etkilenmişlerdir. Bu filozoflar, Hz. Musa'nın adını anmaksızın birçok konuda onun görüşlerini devam ettirmişlerdir.[99] Philon, anılan tezini kanıtlamak için, *Eski Ahit*'in çeşitli temalarıyla, özellikle Platon'un aynı konulardaki görüşleri arasında bazı karşılaştırmalar yapar. Bu karşılaştırmalarda, gerekli gördüğü noktalarda, *Eski Ahit*'i alegorik olarak yorumlamakta tereddüt etmez. Bu tutumuyla Philon, felsefeyi dinin üstüne yerleştirmek istemez; çünkü ona göre vahyedilmiş din, felsefeden daha fazla bir şeydir. Bunlar arasında ortaklığı meydana getiren şey, her ikisinin, yani Hz. Musa'nın yasası ile Yunan felsefesinin doğrularının bir ve aynı kaynağa, yani Tanrı'ya dayanması ve insanın Tanrısal aklın veya logos'un imgesine göre yaratılmış olmasından ötürü zaman ve mekân ötesinde bulunan hakikatlerin bilgisi veya keşfiyle ilgili olarak belli bir kapasiteye sahip olmasıdır.[100] Aristobulus ve Philon tarafından geliştirilen tezin, özde Yeni-Pythagorasçı olmakla birlikte, Tanrı'nın birliği tezi nedeniyle Yahudi-

96) Bkz. C. R. Holladay, *Fragments From Hellenistic Jevish Authors: Aristobulus*, Society of Biblical Literature 1995, s. 74, 94.

97) Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, çeviren: Merve Tabur, İthaki Yayınları, İstanbul 2012, s. 170.

98) Bkz. David Winston, "Hellenistic Jewish Philosophy", *History of Jewish Philosophy* içinde, ed. Daniel Frank ve Oliver Leaman, Routledge Yayınevi, Londra ve New York 2005, s. 40 vd.

99) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: V, s. 26.

100) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: V, s. 26.

liğe eğilim duyan Apamealı Numenius tarafından da dillendirildiği görülür. Nitekim onun kayıp eseri *İyilik Üzerine*'de Tanrı'nın birliği ve cisimsizliği görüşünü desteklemek için Yahudi doktrinine başvurduğu aktarılır.[101] Pythagoras ile Platon'un felsefelerinin içine Hintlilerin, İranlıların ve Mısırlıların hikmetini sokmak isteyen[102] ve Yahudi dinsel metinlerini, alegorik bir biçeme indirgeyerek[103] onda felsefi hakikatleri okumaya yönelen[104] Numenius'a göre, Eski Yunan filozofu olan Platon'un görüşleri tamamen *Eski Ahit*'le örtüşmektedir. O, Platon'un temel görüşlerini Pythagoras'tan aldığı, iyi ideası, Bir, temel varlık görüşü, *Timaios*'ta varlığın meydana gelişiyle ilgili öğretileri ve ölümsüz ruh anlayışı konusunda *Tevrat*'la örtüştüğü kanısındadır.[105] Bu sebeple Platon ile Hz. Musa arasında köklü bir koşutluk kurarak şöyle der:

> "Platon, Yunanca konuşan ya da Yunan eğilimleri içinde ortaya çıkan Musa'dan başka ne olabilir ki?"[106]

Numenius'un, bu görüşünü temellendirirken, Platon'un *Nomoi* (*Yasalar*) adlı yapıtına da atıf yaptığı, yapıtın 10. bölümünün, Hz Musa'ya gönderilen On Emir'den (Evâmir-i Aşere) alındığını da iddia ettiği görülür.[107]

İlk Hıristiyan ilahiyatçıları Yunanca konuşup Yunanca yazdılar ve Clement, Origenes gibi önemli düşünürler İskenderiye'de yetiştiler. Tıpkı İskenderiye Yahudileri gibi Yeni-Platonculukla uzlaşmacı bir tutum takındılar.[108] Clement'in şu görüşü bu uzlaşmacı tutumu yansıtmaktadır: *İncil*, Helenizm ve Yahudilikten yeni bir ayrılma anlamına gelmeyip, her ikisinin buluşma noktasıdır. Bir tek hakikat, bir tek tarih vardır. İçinde hakikati taşıyan bir tek nehir bulunmaktadır; birçok dere şu ya da bu yönden gelerek bu nehre dökülür. Hiç kuşkusuz, eski dünyanın uygarlığı putatapıcılığa yol açmıştır; fakat o uygarlık utanç ve nefret konusu olsa da bir düşüş olarak görülmelidir. Aklın meyveleri sadece Herakleitos, Sophokles ve Platon'da değerlendirilmelidir; çünkü bilim Tanrı'nın bir sözleşmesidir; nasıl din Yahudileri meşrulaştırdıysa, bilim de bu meyveleri meşrulaştırmıştır. Aslında Yunan filozofları en iyi

---

101) Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 174.

102) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: V, s. 23.

103) Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism (Works, Biography, Message, Sources, and Influence)*, London 1917, s. 56.

104) Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s. 56.

105) Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, ss. 56-57.

106) K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s. 2.

107) Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s. 2.

108) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 48-49.

düşüncelerini Hz. Musa'nın kitaplarından çalmışlardır. Felsefe şeytanların bir armağanı olmayıp, Tanrı'nın armağanıdır.[109] Clement, felsefeden kaçmak isteyen insanlara şöyle sesleniyordu:

> "Varsayalım ki felsefe gereksizdir; ama onun gereksiz olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Bunu ancak yine felsefenin kendisiyle yapabiliriz. Şimdi eğer onun gereksizliğinin kanıtlanması iyi veya gerekli bir şeyse, bu aynı zamanda felsefenin gerekli ve iyi bir şey olduğunu göstermez mi?"[110]

Yunancanın kilise dili olarak kullanılması doğuda İstanbul'un Doğu Roma İmparatorluğu'nun merkezi olmasına değin devam etti. Doğu kiliselerinin ortaya çıkışıyla[111] Kıptice (Kopt dili)[112] ve Süryanca[113] gibi diller de kilise dili olma niteliği kazandı. Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı dönemde, eski klasik felsefi öğretiler yerini Yeni-Platoncu adını verdiğimiz derlemeci bir sisteme bırakmıştı.[114] Dolayısıyla Hıristiyanlık, özellikle Doğu Hıristiyanlığı felsefeyi bu kisve içinde tanıdı ve özümsemeye çalıştı.[115] Bu özümsemede İslam dünyasında olduğu gibi eski Yunan düşünürlerinin Hz. Musa, Hz. İdris, Hz. Davut, Hz. Süleyman ve Hz. Lokman gibi peygamberlerle ilişkilendirilmesinin önemli rolü oldu.[116]

Bu dönemde akidenin sistemleştirilmesinde ve çeşitli dinsel tartışmalarda Mantık'ı bir araç olarak kullanabilme yeteneği, Helenistik kültürün Hıristiyan kilisesinde özümsenmesinde Mantık'a ayrı bir yer verilmesine yol açtı. Bu nedenle Doğu Hıristiyan kilisesinde en çok bilinen ve elden ele dolaşan eserler, Aristoteles'in Mantık'a ilişkin eserleriydi.[117] Nitekim aynı durumu İslam dünyasında da görüyoruz;[118] çünkü Mantık inanç farkı gözetmeden

---

109) Bkz. Clement, "Stromata, or The Miscellanies", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, s. 492 vd; Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 48.

110) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: V, s. 303.

111) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 13 vd.

112) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 29 vd.

113) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 219.

114) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: V, s. 266 vd.

115) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: V, s. 302 vd.

116) Bkz. Hasan Aydın, *İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde felsefenin Kökeni Sorunu*, ss. 67-113; Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 48-49; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: V, ss. 268-269.

117) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağda Felsefe*, s. 24; Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, Yaba Yayınları, İstanbul 2012, ss. 60-67.

118) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 308-310; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 60-67.

herkesçe kullanılmaya elverişli idi. Aristoteles'in gerek doğu kilisesi gerekse Müslümanlarca başka düşüncelerle karışmadan eski haliyle tanınan eserleri belki de Mantık'a dair eserleridir.

Daha önce Yeni-Platonculuğun İskenderiye'de başladığını ve daha sonra doğuya yayıldığını söylemiştik. Doğuya yayılış önemli ölçüde İskenderiye'deki kilise kanalıyla oldu.[119] Antakya,[120] Nusaybin ve Urfa (Edessa)[121] kiliselerinde görev alanlar çoğunlukla İskenderiye'deki kilise öğretisine bağlı kimselerdi ve görüşleri Yeni-Platoncu bir renk taşıyordu.[122]

Bu bölgelerde ilk kurulan okul Antakya Okulu idi;[123] bunu daha sonra Nusaybin'deki okul izledi.[124] Amaç Helenistik kaynaklı Hıristiyan öğretiyi Süryanca konuşan halka yaymaktı. Dolayısıyla Yunanca olan öğretim dilinin yerini özellikle Urfa ve Nusaybin'de yerel dil olan Süryanca aldı.[125] Böylece Süryanca giderek bir edebiyat ve bilim dili haline geldi.[126] Antakya'da ise öğretim ve ayin dili olarak Yunanca sürdürüldü. Bu okulun yetiştirdiği ünlü ilahiyatçılar, Araplarca da tanınan Diodorus ve Mopsuestialı Theodore'dur.[127] Bu ikincisinin Nestorius'un hocası olduğu ve Nesturî Kilisesi'nin tohumlarını ektiği ileri sürülür.[128] Urfa Okulu ise Roma İmparatoru Julian'ın İranlılara karşı seferde yenilmesi ile Nusaybin'in İranlıların eline geçmesi üzerine kuruldu.[129] Öğretim Süryanca yapıldığı için, yukarda andığımız Theodore'un ve Diodorus'un eserleri ile Porphyrius'un *İsagûci*'si ve Aristoteles'in Mantık'a ilişkin eserleri başta olmak üzere pek çok eser Süryancaya çevrildi.[130]

II. Theodosius'un, Nestorius'u İstanbul piskoposluğuna atamasına kadar genel olarak doğu Hıristiyanlığı, Ortodoks öğretiye ve İskenderiye ekolüne

---

119) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 47-64.

120) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 189 vd.

121) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 273 vd.

122) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 9.

123) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss. 129-130; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 84-90.

124) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, ss. 122-124; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 93-102; Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 204.

125) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 123.

126) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 23 vd.

127) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 88.

128) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 277.

129) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 91.

130) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 91-92.

bağlıydı. Nestorius'un göreve başlamasından sonra bölünme belirtileri ortaya çıkmaya başladı.[131] Nestorius'un birlikte Antakya'dan getirdiği Anastasius adlı bir keşiş verdiği vaazlarda, Hz. Meryem için Theotokos (Tanrı'nın annesi) deyimini kullanmayacağını ileri sürmesi üzerine, Hıristiyan dünyasını uzun süredir rahatsız eden kristolojik (üçlü birlik sorunu; İsa'nın Tanrı ile ilişkisi; oğul-baba ilişkisi, üçlü içinde kutsal ruhun yeri)[132] tartışmalar yeniden patlak verdi. Nestorius'un Anastasius'u savunması işleri daha da gerdi. Anastasius'u savunurken, Meryem'den doğmuş insan İsa'nın, içindeki tanrı ile ilişkileri üzerinde ayrıntılı olarak durdu. Bu onu tamamen Ortodoks öğretiden ayrılan iki kişilik iddiasına götürdü: Bir yanda günahsız, mükemmel ve bedenen Meryem'in oğlu İsa, öte yanda aynı bedenin içinde, Tanrı'nın kutsal kelamı ya da logosunun yer aldığı bir İsa söz konusuydu. Bu diyofizit bir öğretiydi. Böylece İsa'nın kaynaşık-birlik (monofizit) değil, fakat ayrı iki doğası olduğu (diyofizit) yolundaki tez, güçlü bir biçimde ortaya çıkmış oldu. Kökeni Yeni-Platonculuğa değin uzanan görüş tepki ile karşılandı.[133] Özellikle İskenderiye Kilisesi bu görüşe muhalefeti destekledi. Muhalefetin giderilmesi için toplanan Efes konsülünde Anastasius'u destekleyen Nestorius görevden alındı ve kiliseden kovuldu.[134] Bu olay üzerine Süryaniler Ortodoks kilisesinden ayrılarak Nesturî Kilisesi'ni kurdular. Bu köklü ayrılış Kadıköy'de Kalkedon Konsili olarak bilinen bir başka konsülün toplanmasına neden oldu.[135] Burada alınan uzlaşmacı bir karar İskenderiye Kilisesi yanlılarınca kabul edilmedi ve bu kez de onlar Monofizitler adıyla Ortodoks kilisesinden ayrıldılar.[136] Böylece doğu kilisesi üçe bölünmüş oldu: Ortodoks, Nesturî (diyofizit) ve Monofizit.[137]

Bizans'ın etki alanında bulunan Nesturî Kilisesi, İstanbul'dan atanan rahiplerin ve Bizans İmparatorluğu'nun zulmüne maruz kaldı.[138] Urfa'daki

---

131) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 277 vd.

132) Kristoloji, Hristoloji veya Mesih bilimi, Hıristiyan teolojisinin bir bölümüdür. İsa incelemeleri ile ilgili olsa da asıl alanı, Mesihlik ve Mesihliğe dair konulardır, enkarnasyon (vücut bulma) ve diriliş gibi. Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 57.

133) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 277.

134) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 227-228.

135) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 74 vd.

136) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 76.

137) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 76 vd.; Bekir Z. Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", *Milel ve Nihal*, cilt: 10, Sayı: 2, 2015, ss. 14-27.

138) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 278 vd.

Nesturî Okulu İmparator Zenon tarafından 498'de kapatıldı.[139] Öğretmenleri İran'a sığındı. İran etkisinde bulunan Nusaybin'de, Urfa'daki örneğine uygun bir okul kurulmasına karar verildi.[140] Bu okul Nesturî cemaatin merkezi eğitim kurumu haline geldi. Nesturîlik İran'da da önemli gelişmeler gösterdi. İran geleneğine uygun düzenlemelere girişti. Süryanca bazı eserler Pehlevî diline çevrildi.[141] Nesturî Kilisesi tarafından Süryancaya çeşitli eserler tercüme edildi. Başta *İsagûci* ile birlikte Aristoteles'in Mantık'a ilişkin eserleri olmak üzere, Ammonius'un şerhleri, tıp, astronomi ve matematik konularında kimi eserler; Şamlı Nicolaus'un Aristoteles felsefesinin özeti Süryancaya kazandırıldı.[142] Bunlar daha sonra Arapçaya çevrildiler. Nesturîler İran dışında da misyonerlik faaliyetlerinde bulundular. Vadi al-Kura'ya kadar Hıristiyan kabileler ortaya çıktı. Misyonerlerin Arabistan'ın içlerine kadar faaliyet gösterdikleri ileri sürülmektedir. Bu faaliyetler dolayısıyla bazı Batılı yazarlar, Hz. Muhammed'in dinsel düşüncelerini Suriye'de rastladığı bir Nesturî ya da Yakubî rahibi olan Sergius Bahira'dan öğrendiğini ileri sürerler.[143] Bu faaliyetlere rağmen Nesturîler Arabistan'da fazla bir başarı gösteremediler. Necrân, Arabistan'da Monofizitlerin kalesi olarak kaldı. Nesturîliğin İran'daki kolunun merkezi Cundişâpur'dur. Monofizitlerin de bulunduğu bu kentte Helenistik kültüre eğilim duyan I. Hüsrev Anûşirvân (531-578) döneminde İskenderiye örneğine göre bir akademi kuruldu. Yalnızca tıp öğretimi yapan ve bir de rasathanesi bulunan bu akademinin müfredat programı İskenderiye'deki örneğine göre düzenlendi. İran'a Hıristiyanlık kanalıyla gelen Helenistik etki Aziz Sergius'un öğrencisi olduğu söylenen II. Hüsrev Perviz döneminde de devam etti.[144] 762 yılında Bağdat kurulunca, yakınında bulunan Cundişâpur'dan tabipler ve öğretmenler buraya davet edildi.[145] Bu davette Helenistik kültürün yaygın olduğu Merv kentinden gelen Bermekî vezir Ca'fer b. Bermek önemli bir rol oynadı. Böylece denebilir ki, Helenistik kül-

---

139) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 95.

140) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, ss. 279-284; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 95.

141) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, ss. 122-123; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 93-102.

142) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 60 vd.

143) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 286.

144) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, ss. 124-125; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 111 vd.

145) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 124; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 113.

türün genel olarak İslam dünyasına, özel olarak da Bağdat'a girişinde Urfa, Nusaybin ve Cundişâpur okulları önemli rol oynadı.[146]

Nesturîlere başından beri karşı çıkan Monofizit hareketi İskenderiye'de başladı. Özellikle Kıptilerin (Koptlar) bu hareketin başını çektiği görülüyor.[147] Onlara göre, İsa'da iki tabiat vardır; bu iki tabiat birbirine kaynaşarak bir olmuştur; insanlık tabiatı tanrılık tabiatında yok olmuştur.[148] Bu görüşün temelinde de yine Yeni-Platonculuktan kaynaklanan önemli bir sorun yatıyordu: Acaba nefs insana doğuştan mı verilmiştir, yoksa doğuştan önce de var mıdır? Monofizitlerin bir uzantısı Antakya'da idi; Antakya patriği Severus[149] döneminde Monofizit görüşe destek olmak üzere, yanlış olarak Dionysius Areopagite'a mal edilen ve Yeni-Platoncu izler taşıyan bazı yazılar propaganda amacıyla kullanıldı. Bu yazılar dört parçadan meydana geliyordu: 1) Gök Mertebeleri Üzerine, 2) Kilise Mertebeleri Üzerine, 3) Tanrı'nın Adları Üzerine ve 4) Mistik İlahiyat Üzerine. Bu eserler Reş'aynlı Sergius (ölm. 536) tarafından Süryancaya çevrildi.[150] Buna yakın bir başka eser ise Urfalı Stephen ber Suzeylî tarafından Süryanca yazılan bir eserdir. Stephen, Mısır'da iken Origenes'in düşüncelerinden etkilendi: Ona göre cehennem ateşi sonsuz olmayıp, arıtıcıdır; sonunda cehennem ehli şefaate uğrayacak ve Tanrı her şeyde olacaktır. Monofizit görüşlere sahip rahiplerin İskenderiye dışında görevlerinden alınmalarıyla, kilise örgütünü yitirdiler. Ancak Suriye ve İran'da misyonerlik faaliyetlerini sürdürdüler. Sözgelimi, Gassânilerin isteği üzerine İskenderiye Patriği Theodosius, Theodore'u gönderdi. Urfa Piskoposu olarak da Ya'kûb Burde'ana'yı atadı.[151] Ya'kûb, Suriye ve Anadolu'da öylesine başarı gösterdi ki, sonunda Monofizitlere Yakubîler adı verildi. Monofizitler İskenderiye dışında köklü bir örgüt kuramadıkları gibi okul ya da akademi de geliştiremediler. Ancak buna rağmen İskenderiye öğretisi var olan Suriye ve İran Monofizitleri arasında yayıldı. Nesturîler arasında yaygın olan Ammonius'un mantık şerhlerine karşılık Monofizitler arasında Yahya en-Nahvî'nin şerhleri yaygınlık kazandı.[152] Yine Monofi-

146) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 113 vd.

147) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 87.

148) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 88.

149) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 91, 201, 220.

150) Bkz. Dionysius the Areopagite, *The Works of Dionysius the Areopagite*, trs.: Dean Colet by Rev. J. H. Lupton. Rev. J. Parker, James Parker and Co, London: 1897, s. 6 vd.

151) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 202 vd.

152) Bkz. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 202.

zitler aracılığıyla Aaron'un *Pandects* ya da *Syntagma*'sı Suriye ve İran'da tanındı ve Cundişâpur'daki tıp öğrenimini etkiledi. Bu etki daha sonra Müslüman tabipler üzerinde de sürdü. Sonraki Süryani ve Müslüman tıp yazarları ondan serbestçe alıntılar yaparlar.(153) Monofizitlerin örgütlendikleri ve yayıldıkları önemli bir bölge Habeşistan'dır.(154) Habeşliler savaşçılıkları ile tanınmışlardır; bu nedenle Habeşli köleler Araplar tarafından muhafız olarak kullanılmışlardır. Monofizit olan bu kölelerin bazı Batılı yazarlarca Hıristiyanlığı Hz. Muhammed'e anlatmış olabileceği ileri sürülür. Mekke'de bulunan Hıristiyanların bir kilise örgütü bulunmadığı gibi Necrân Hıristiyanlarının da pek etkili olmadığı anlaşılıyor. Arabistan'da yalnızca Monofizitlerin yaygın olması nedeniyle, bu bölgede Hıristiyanlık hakkındaki bilgiler eksik görünüyor.

Monofizitlerin Yunan kültürünün Müslümanlara geçişinde, örgütleri ve eğitim kuruluşları bulunmaması nedeniyle Nesturîler kadar yoğun etkileri bulunmuyor. Ancak yakın doğunun kültürel gelişiminde her iki Hıristiyan kolun da önemli faaliyetler gösterdiği ve Monofizitlerin dolaylı da olsa katkı sağladığı anlaşılıyor.

2. Hint kültürünün Ortadoğu'ya girişi:

Hint kültürünün Ortadoğu kültürüyle karşılıklı ilişkisi ve etkileşimi genellikle iki yoldan oldu. Bunlardan birincisi denizyoluyla, diğeri karayoluyla olan ticari ilişkidir.(155) Denizyoluyla kurulan ilişki bir yandan Kızıldeniz, bir yandan da Basra Körfezi kanalıyla olmuştur. Basra Körfezi'nden yapılan ticaretin bir süre sonra tehlikeli bir hal almasıyla, bu yolla yapılan ticaret Güney Arabistan'daki Aden'e yönelmiştir. Aden'e kadar gelen denizyolu, Hicaz bölgesinden, Medine dışından geçen bir karayoluyla Suriye, Anadolu ve Mısır'a bağlanmıştır. Kızıldeniz yolu ise İskenderiye ile bağlantılı idi. Hindistan yönünde ise bu yolun bağlantısı Kuzeybatı Hindistan'dı. Ticaret kervanlarıyla, kuşkusuz, yalnızca mal alışverişi yapılmamış, bunun yanında kültürel bir alışveriş de söz konusu olmuştur.(156) Özellikle Helenistik kültürün Ortadoğu'da geliştiği dönemde bu yolla bir yandan Helenistik kültür Hindistan'a aktarılırken, bir yandan da Hint kültürü Ortadoğu'ya aktarıl-

153) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 111-113.

154) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 167 vd.

155) Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 217 vd.

156) Bkz. Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964, ss. 3-167.

dı.[157] Helenistik kültürün bazı Hint kültürü öğelerini de bünyesinde taşıması ancak böyle bir kültürel ilişkiyle açıklanabilir. Hindistan'da özellikle Kuşan Kralları döneminde Helenistik kültürle yakın ilişki kuruldu. Bu dönemin paralarında Yunancanın kullanılması yakın ilişkinin bir kanıtı olsa gerektir. Bu ilişkinin Gupta Kralları döneminde de sürdürüldüğü anlaşılıyor. Bu dönemde Pataliputra kenti İskenderiye gibi bir bilim merkezi oldu. Bu merkezde Varahamisa'nın (doğ. 505, ölm. 587) derlediği *Pance-Siddhanlika* adlı eserin ilk 4 risalesi Helenistik etkiyi gösteriyor; ayrıca eserde Yunanlıların bilimde otorite oldukları ileri sürülüyor.[158]

Karayoluna gelince, bu yolla ilişki Büyük İskender'in istilasına kadar geriye götürülebilir.[159] Büyük İskender'in ölümü üzerine kurulan küçük krallıklarda, resmi dil Yunanca olmadığı halde, bu dil paralarda kullanıldı. Yunan ve Hint kültürleri arasındaki ilişkilerde kuzeydeki Baktriya Krallığı önemli rol oynadı. Bu krallık Mısır'la ilişkisini hiç kesmedi. Yunan kültürüne ilgi duydu.[160] Budizm'in gelişmesiyle bir takım yeni kültürel unsurlar Hindistan'dan İran yoluyla Mısır'a kadar uzandı. Bu unsurlar arasında Budizm'in Arifliğe, dolayısıyla Hıristiyanlığa etkisinden, hulûl akidesinden, zühd hareketinden söz edilebilir. Bu etkinin İslam dönemini de kapsadığı söylenebilir.[161] Sözgelimi, ünlü zahit Ebû İshak İbrahim b. Edhem'in (ölm. yaklaşık 783) yaşam öyküsü, Buddha'nın yaşam öyküsüne ilginç bir benzerlik göstermektedir: İbrahim b. Edhem, Belh veliahdı idi. Bir gün avlanırken Tanrı'nın hizmetine girdi. Tanrı'nın çağrısına karşılık bütün dünyevi unvanlarını ve malını terk etti.[162] Hindistan'dan gelen etkileri görmek ve izlemek mümkün ise de Hint kültür ürünlerinden Yunanca ve Süryancaya hiç çevirisi bulunmadığı gibi, gerek Farsçaya gerekse Arapçaya çevrilmiş eser sayısı da oldukça azdır. Özellikle İslam kültürü açısından önemli olan eser, bilimsel faaliyetlerini Uccayn'da sürdürmüş olan Brahmagupta'nın (ölm.

---

157) Bkz. J.P. Mahaffy, *Alexander's Empire*, New York 1887, s. 33 vd; E.R. Bevan, "Alexander the Great", *The Cambridge History of India I, Ancient India* içinde, neşr. E.J. Rapson, Delhi 1955, ss. 309–345.

158) Bkz. G. Childe, *Doğunun Prehistoryası*, neşr.: Ş. A. Kansu, Ankara 1971, ss. 160–178; B. Hrozny, *Ancient History of Western Asia, India and Crete*, New York 1953, s. 158 vd.

159) Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 164 vd.

160) Bkz. G. Childe, *Doğunun Prehistoryası*, ss. 160–178; B. Hrozny, *Ancient History of Western Asia*, s.158 vd.

161) Bkz. Şahin Filiz, *İslam ve Felsefe (İslam Dünyasındaki Felsefe Akımları)*, Say Yayınları, İstanbul 2014, ss. 57-60.

162) Bkz. Raynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, çeviren: Mehmet Dağ ve diğerleri, Çağlar Yayınevi, Ankara 2004, s. 20.

yaklaşık 628) *Siddhanta*'sıdır. Gökbilime ait olan bu eser önce eski Farsçaya (Pehlevîceye), daha sonra da bu dilden Arapçaya çevrilmek suretiyle "*Sindhind*" adıyla İslam dünyasında tanındı.[163] Eserde yer alan astronomi bilgileri yanında, Hintlilerin kendi buluşlarının izlerini taşıyan matematiğe katkılarının da İslam dünyasına önemli etkileri oldu (sıfır sayısı, Hint sayıları, ondalık sayılar, küresel trigonometri gibi).[164] Bunların yanında Hintli bilge Şânak'ın *Kitâb es-Sem'ûn*, *İlâc Cibâl el-Hindi*, *İlm en-Nücum*, *Muhtehile Cevhe*; Cuder'in *Kitâb el-Mevalid*; Senchel'in *Şirki Hindi*; Menken el-Hindî'nin *Sesrid*, *Sibdheşan*, *Siretün Neced ve Nefşel* gibi eserleriyle, yazarı bilinmeyen *Muhtasar el-Hind fî el-Akâkir*, *Re'y el-Hindi fi el-Ecnas ve Semûmihe* gibi eserlerden Arapların haberdar oldukları anlaşılıyor. Bu kitapların yazarlarından bir kısmının Mansur zamanında Hindistan'dan geldikleri ve gelirken yanlarında kitaplar getirdikleri rivayet ediliyor.[165] Yine kaynaklarda Hindistan'dan kitaplar getirmek için kimi insanların gönderildiğinden söz ediliyor.[166]

Hindistan'ın dini kültürüne gelince, İslam düşünürlerinin peygamberliği inkâr eden bir Hint fırkası olarak Berâhime'den (Brahmanlar) sık sık söz etmeleri,[167] yine bir Hint fırkası olarak Semeniye'den söz etmeleri, kelâmcıların atomik madde, boşluk ve zaman görüşleriyle, Hindistan'ın Vaibhashika Sautrantika, Jaina ve Brahman mezheplerinin aynı konulardaki görüşleri ve âlemin gelip geçiciliği anlayışlarının benzerlik göstermesi, Müslümanların Hint kültüründen haberdar olduklarını göstermektedir.[168] İbn Nedîm, yazarı belirsiz *Milel el-Hind ve Edyânihe* adlı bir yapıtın, Kindî'nin el yazısıyla yazılmış bir nüshasını gördüğünden ve para karşılığı kitabın bir nüshasını çıkardığından söz eder.[169] Ancak Müslümanların Hintlilerin dinsel inançları konusunda doğru bilgilere ulaşmaları ünlü bilgin Biruni'nin *Tahkik ma Li'l-Hind* adlı eseriyle olmuştur.[170]

---

163) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 13; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 31-32.

164) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 13; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 103.

165) Bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, ss. 97-98.

166) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 409.

167) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 12; Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *UÜİF Dergisi*, cilt: 13, sayı: I, 2004, ss. 159-193.

168) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi Kelamı)*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 363; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 32-33.

169) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 409.

170) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 32.

3. İran kültürü:

İran bir bakıma Helenistik kültürle Hint kültürünün bir buluşma yeri olarak kabul edilebilir. Ebû Said el-Endülisî, İran'ı yurt olarak orta bir ümmet (evsat el-ümem dâran) diye tanımlarken bu hususa dikkat çekmek istiyor olsa gerektir.[171] İran'ın özellikle Hint ve Yunan kültürünün Ortadoğu'ya aktarılmasında ve Müslümanlar arasında Helenistik kültürün yayılmasında önemli rolü olduğu söylenebilir.[172] Hindistan'da olduğu gibi İran'da da eski Yunanistan'la kültürel alışverişin Büyük İskender'in istilasıyla başladığı söylenebilir.[173] Ancak gerçek kültürel etkilerin ve Helenizmin İran'a girişi Sasanî kralı I. Şâpur (241-272) dönemine rastlar. Bu kültürel alışverişin bir merkezi Merv kenti ise, bir diğeri de Bağdat yakınlarındaki Cundişâpur'dur.[174] Merv kenti, Çin ile Roma İmparatorluğu arasındaki ticaretin buluşma merkezi idi. Bu nedenle daha başlangıcından itibaren bu kentte eski Yunan kültürüne ilgi duyulmuş, bu kültüre yakınlık duyan kişiler yetiştirilmiştir. Abbasiler döneminde vezirlik yaparak çeviri faaliyetlerine destek olan Bermekî ailesinin bu kentle ilgileri olduğu söylenir.[175] Astronomi ve matematik üzerine eserleri bulunan Maşallah b. Eserî (ölm. 815-820 arası), Mervlidir.[176] Yine Euclides'in *Unsurlar*'ını Arapçaya çeviren Sehl b. Rabbân et-Taberî de Merv'de yetişmiştir.[177]

Cundişâpur kentine gelince, bu kent 260 yılında I. Şâpur tarafından Romalı esirleri barındırmak üzere kuruldu. Kuruluşundan itibaren Helenizmle ilgisini hiç kesmedi. Ancak bu kentin bir Helenistik kültür merkezi haline gelmesi I. Hüsrev Anûşirvân (531-579) zamanına rastlar.[178] Daha önce de belirttiğimiz gibi, Justinian 529 yılında Atina'daki felsefe okulunu kapatınca, Damascius, Simplicius ve Priscian gibi Aristoteles yorumcuları İran'a sığınmışlardır. İşte I. Hüsrev'in 532 yılında Cundişâpur'da bir akademi kurması onların İran'da bulundukları yıllara rastlar.[179] Ancak onların akademinin

---

171) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 15.

172) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, ss. 15-18.

173) Bkz. William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 164 vd.; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 15.

174) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 111.

175) Bkz. H. Dursun Yıldız, "Bermekiler", *TDVİA*, cilt: V, İstanbul 1992, ss. 517-520.

176) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 333.

177) Bkz. Necip Taylan, "Ali b. Rabben et-Taberi", *TDVİA*, cilt: II, İstanbul 1989, s. 434.

178) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 124; M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 111-113.

179) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 111-112.

kuruluşuyla bir ilgileri bulunup bulunmadığı bilinmiyor. Akademi aslında bir tıp akademisi olup, yanında bir de gözlemevi bulunuyordu. Abbasi halifelerinin saray doktorlarına uzun bir süre bu akademi kaynaklık etmiş;[180] Bağdat'ın kuruluşundan sonra burada kurulan tıp okullarına eleman sağlanmasında ve Arapça çevirilerle Helenistik kültürün İslam dünyasına aktarılmasında önemli rol oynamıştır.[181] Akademinin genel eğitim müfredatını Galen'in eserleri oluşturmakta idi.

Aynı dönemlerde Hindistan'a ilgi de artmıştır. Hindistan'da ölüleri canlandıran bir ot bulunduğu söylentisi üzerine tabip Burzoe Hindistan'a gitmiş; dönüşünde ot yerine *Pancatantra* adlı kitabı getirmiştir. Bidpai'nin eseri olup, hayvanları konuşturarak ahlak dersi veren bu kitap *Kelile ve Dimne* adıyla önce Pehlevîceye daha sonra da Arapçaya çevrilmiştir.[182] Hintçe *Siddhanta*'nın *Sindhind* adıyla çevirisi de yine bu dönemde yapılmıştır.[183] Bu dönem ayrıca Yunan filozoflarının kimi eserlerinin Pehlevî diline çevrilmesi açısından da önemlidir; bu dönemde Aristoteles'ten bazı parçalar, Platon'un *Timaeus, Phaedon* ve *Gorgias*'ından yine bazı parçalar çevrildi.

İranlılar, daha çok öğüt türünde eserlerle tanınmışlardır. Aslında bu türden eserlerin kaynağı eski Mısır'dır. Ancak Müslümanlar bu türden eserlerle İranlılar sayesinde tanışmışlardır. Bu eserlerde hükümdardan oğluna veya vezirden hükümdara siyaset ve davranış konularında öğütler yer alır. Farsça *Hudâ-i Nâme* bunlardan biridir. Arapçaya da tercüme edilmiştir. Ayrıca özlü sözler içeren eserler de Araplarca tanınan ve kaynakları eski Pehlevîceye kadar uzanan Farsça kitaplardır.[184]

Eski İran'ın özgün düşüncelerini belki de dini düşünceleri teşkil eder.[185] Zerdüştlükten kalma karanlık-aydınlık, iyilik-kötülük ikiciliği İslam düşüncesinde çok tartışılan bir konudur. Bu konuda elimizde hiçbir çeviri bulunmadığı halde, bu düşüncelerin biliniyor olması bu konuda sözlü ya da yazılı bir etkiyi hatıra getiriyor. Zerdüştlüğün bir kolu olan Zurvanizm beş öncesiz ilkesiyle (Hürmüz, Ehrimen, Madde, Zaman ve Mekân) ve Zurvan Kanarakomand (sınırlı zaman) ve Zurvan Akanârak (sonsuz zaman) ayrılığıyla[186]

---

180) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s. 112.

181) Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss. 113-114.

182) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 14.

183) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 13.

184) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, ss. 15-17.

185) Bkz. Mehmet Dağ - Hüseyin G. Yurtaydın, *Dinler Tarihi*, ss. 94-107.

186) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 17.

İslam felsefesinde yankısını bulmuştur.[187] El-İranşehrî ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî bu yankıda yerlerini alanlardır. Sözgelimi, onların mutlak ve sınırlı zaman ayrımları ve Tanrı, Evrensel Nefs, Madde, Zaman ve Mekân biçimindeki 5 öncesiz ilkeleri, İran etkisi gösterir.

Zerdüşt ve Hıristiyan akidelerin bir bileşimi olan Manilik de İran'ın Ortadoğu'da etkili olan bir başka dini sistemidir.[188] Kurtuluş akidesi Hıristiyan kaynaklıdır. İslamiyet'te olduğu gibi, diğer bütün peygamberler benimsenir. Dinin kurucusu Mani, İsa Mesih'in havarisi, peygamberlerin mührü, yazılı kitap getiren peygamberdir. Çeşitli Müslüman yazarlar Mani'den ve görüşlerinden söz ederlerse de[189] eserinin çevrildiğine dair bir işaret yoktur.

II. Yunan, Hint ve İran kültür ürünlerinin İslam dünyasına girişi:

Yunan, Hint ve İran kültür ürünlerinin İslam dünyasına girişinde kuzeyde Anadolu içlerine, doğuda Hindistan'a, batıda ise İspanya'ya kadar uzanan İslam fetihlerinin,[190] halifelerin ve yüksek devlet görevlilerinin yeni ve değişik kültürler karşısındaki tutumunun önemli rolü olmuştur.[191] Bu gelişmelerde, ayrıca, dinin henüz sistemleşme sürecinde bulunmasının ve gelişmeler karşısında henüz dini bir değerlendirmeye gidilmemiş olmasının da rolü olsa gerektir.

Bilindiği gibi *Kuran-ı Kerim* inanca, ibadete ve ahlaka ilişkin hükümler içerir. *Kuran*'da bulunan az sayıdaki hukuki hükümler de aslında bir hukuk sistemi ortaya koymaktan çok, ahlaki amaçlıdır ve Hz. Muhammed'in devlet başkanlığının söz konusu olduğu Medine döneminin zorunlu bir sonucudur.[192] Başlangıçta (Hicaz bölgesi) Arap toplumunun Hz. Muhammed'in önderliğinde devletleşme süreciyle başlayan bir hukuk sistemine olan ihtiyaç, bir İslam hukukunun ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.[193] Ayrıca *Kuran*'da

187) Bkz. Şahin Filiz, *İslam ve Felsefe (İslam Dünyasındaki Felsefe Akımları)*, ss. 55-57.

188) Bkz. Mehmet Dağ - Hüseyin G. Yurtaydın, *Dinler Tarihi*, ss. 102-107.

189) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 391-401.

190) Bkz. Belazurî, *Fütûh'ül-Büldân*, cilt: I, s. 52 vd.

191) Bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çeviren: Hakkı D. Yıldız, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979, s. 161 vd.

192) Bkz. Mehmet Dağ, "İslam'da Reform, Ama Nasıl?", *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2015, ss. 253-258.

193) Bkz. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çeviren: Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, AUİF Yayınları, Ankara 1986, s. 11 vd.

yukarıda belirttiğimiz temel konuları desteklemek üzere evren ve evrendeki olaylarla ilgili birtakım bilgilere başvurulduğu; eski toplumlar ve peygamberlerden, onların yaşamlarından örnekler verildiği görülmektedir. Bu bilgiler ve örneklerin amacı ya Tanrısal bir hikmete veya kudrete dikkati çekmek ya da ders vermek veya önemli bir olguyu çarpıcı biçimde açıklamaktır. *Kuran*'da verilen bu tür bilgiler, genellikle sağduyuya dayalı ve dönemin kültürel birikiminden belli bir amaca yönelik olarak kullanılmış bilgiler olduğu için,[194] fetihler sonrasında karşılaşılan halklardan elde edilen bilgilere ilk bakışta fazlaca bir aykırılık göstermediği görülmüştür. Sözgelimi, *Kuran*'da geçen yerle göğün başlangıçta bitişik olduğu görüşü[195] eski Sümerlilerde,[196] Mısır'da,[197] Hesiodos'ta[198] vb. yer almaktaydı. Yaratılış sırasında göğün bir duman ya da buhar halinde oluşu tabiatçı Yunan filozoflarında yer alıyordu. Yine evren yaratılmadan önce Tanrı'nın arşının (tahtının) su üzerinde bulunması da Ortadoğu kültüründe yaygın bir konu idi.[199] İnsan sağlığını yakından ilgilendiren tıp ise dini açıdan hiçbir zaman sakınca taşımamış bir konu idi. Ayrıca kaza ve kader, Tanrı'nın sıfatları, peygamberlik gibi sorunların tartışılması akidenin sistemleşmesi ve savunulması için gerekliydi. İşte bütün bu hususlar, akidenin henüz sistemleşmediği bir dönemde Yunan, Hint ve İran kültür ürünlerinin Arapçaya çevrilmesi, bu ürünlerin üzerinde çalışılması için önemli bir teşvik unsuru oldu. Başlangıçta çoğu kez aydın halifelerin ve yüksek devlet görevlilerinin koruması altında kişisel çabaya dayalı yoğun bir kültürel faaliyete girişildi.[200] Bu kültürel faaliyet Yunan, Hint ve

---

194) Bkz. Mehmet Dağ, *İslam'da Reform, Anıa Nasıl?*, ss. 255-256.

195) Sözgelimi İslam'ın kutsal kitabı *Kuran*'da şöyle denilir: "O inkârcılar görmüyorlar mı ki, başlangıçta göklerle yer birbiriyle bitişik idi (kânetâ ratkan) biz onları ayırdık (fefetaknahümâ)." Enbiya Suresi, 30. *Kuran*'da yaratılışı anlatmak için f-t-r fiilinin de kullanıldığı görülür. Bu fiil, *Kuran* çevirilerinde yaratmak olarak karşılansa da Arap dilinde, bir şeyi boylu boyunca yatırıp yarmak, ikiye ayırmak anlamına gelmektedir. Bu açıdan doğru çeviri, yarıp ayırmak olmalıdır. "Gökleri ve yeri yarıp ayıran (fâtır es-semâvâti ve el-ard) Tanrı'ya hamdolsun." Fâtır Suresi, 1.

196) Bkz. S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi (Mezopotomya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları)*, çeviren: Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, 1993, s. 25. Bir erkek olarak Enki'nin oluştaki etkinliği ve bu etkinlikte cinselliğin gücü hakkında bkz. S. N. Kramer, *Sümerlilerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çeviren: Hamide Okuyan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 56 vd.

197) Bkz. Mehmet Dağ - Hüseyin G. Yurtaydın, *Dinler Tarihi*, s. 67.

198) Bkz. Hesiod, *Theogony*, trs.: Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914, s. 115 vd.; Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, çeviren: Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul 2010, ss. 27-36.

199) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 289.

200) Bkz İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 330 vd.; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 48 vd.

İran kaynaklı kültür ürünlerinin Arapçaya kazandırılmasıyla başladı ve bağımsız felsefe, kelâm ve bilim eserlerinin yazılmasıyla devam etti.[201]

Felsefe, Yeni-Platoncu düşüncelerin yoğun etkisi altında dini bu felsefenin ışığı altında değerlendirirken, kelâm bu felsefeyi dinin ışığında değerlendirme yolunu seçti ve Yeni-Platoncu felsefedeki dinle uzlaşmaz öğelere karşı çıktı.[202] 12. yüzyıla gelindiğinde, felsefe ve ona bağlı bilimler kötülendi; her konu dine yararı ve zararı açısından değerlendirilerek ya onaylanıp benimsendi ya da kötülenip reddedildi.[203] Böylece felsefe kişisel bir çaba olmaktan çıkıp, henüz okul müfredatlarına alınmadan önemli ölçüde tükenip gitti. Varlığını biçim değiştirmiş olarak bir ölçüde kelâm ve tasavvuf içinde ve Şii sistemlerde sürdürdü.[204] Felsefeye ve ona dayalı bilimlere medrese sistemi içerisinde yaşama hakkı tanınmadı.[205] Yalnızca tıp okullarına ve dine zararlı olmadığı düşünüldüğü sürece rasathanelere (gözlemevlerine) yer verildi. Kuşkusuz bu durum, gerçekte dini olsun olmasın, her şeyin dinin alanı içinde yer aldığı; bu nedenle dine göre değerlendirilmesi gerektiği anlayışının doğal bir sonucudur. Şimdi felsefenin kişisel çabaya dayanan ve giderek zorlaşan bu maceraya atılmasında rol oynayan çeviri faaliyetlerini görelim.

a-) Emeviler Dönemi:

Müslümanlar Suriye ve Irak'ı ele geçirdiklerinde, özellikle Suriye'de Roma hukuku ve yönetim örgütüyle karşılaştılar; henüz yeterli bir hazırlığa sahip olmadıkları için, maliye ve yazışma gibi yönetim işlerinde, ülkede kalan ve Yunanca konuşan insanlardan yararlandılar. Emeviler döneminde uzunca bir süre devlet kayıtları Yunanca tutuldu ve yazışmalar Yunanca yapıldı. Sözgelimi, Romalılar döneminde mali işlere bakan Sergius (Sercûn), Mu'âviye döneminde bu görevini sürdürdü; İslam ülkesinin mali işlerine

---

201) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 330 vd.; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 48 vd.

202) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrut 1927, s. 2 vd.; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa (Filozoflarla Mücadele)*, çeviren: Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 1 vd.; İbn Salah, *Fetavâ İbn Salah*, Beyrut 1986, ss. 94-97; İbn Teymiye, *er-Redd alâ el-Mantıkıyyûn*, Bombay 1949, s. 244; İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2012, s. 183 vd.

203) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, s. 10 vd.

204) Bkz. Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çeviren: Ö. Ali Yıldırm-M. Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015, s.61 vd.; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık (Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)*, çeviren: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s.94 vd.

205) Bkz. Mehmet Dağ-Hıfzırrahman R. Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1974, s. 121 vd.

baktı ve ölünceye değin Hıristiyan olarak kaldı.[206] Sergius'un torunu Yuhanna ed-Dımeşkî, halife Hişam bin Abdülmelik'e (724-743) başdanışmanlık yaptı. Dımeşkî de hayatının sonuna değin Hıristiyan olarak kaldı. Hatta bu dönemde, *Hıristiyanlarla Müslümanlar Arasında Tartışmalar* (*Duspitatio Christiani et Saraceni*) ve *Ortodoks İnancı* (*De Fide Orthodoxa*) adlı eserlerini yazdı. Son eser, 9. yüzyılın ikinci yarısında Arapçaya çevrildi.[207]

Emeviler döneminde çeviri faaliyetlerinden çok Arap dili çalışmalarına önem verildi.[208] Bedevi şiirlerin derlemesiyle başlayan bu çalışmaların bir yandan yönetimin Araplaştırılmasına, bir yandan da *Kuran*'ın doğru okunup, daha iyi anlaşılmasına etkisi oldu. Bu çalışmalar Yunan etkisinin çok daha fazla olduğu Şam'da değil, Basra ve Kufe'de yapıldı. Helenistik izler de taşıyan dil çalışmaları, bu iki kentte iki rakip dil okulunun oluşmasıyla sonuçlandı. Bu dönemde Ebû'l-Esved ed-Du'ali (ölm. 688),[209] öğrencisi Halil bin Ahmet (ölm. 786)[210] ve İran asıllı Sibeveyh (ölm. 793)[211] yetişti. Yine bu dönemde Mekke ve Medine dışında Basra ve Kufe'de dil çalışmaları yanında *Kuran*, hadis ve fıkıh çalışmalarının başladığı, kelâmın kimi ana sorunlarıyla ilgili tartışmaların ortaya çıktığı görülüyor.[212] Özellikle fıkıh ve kelâm alanında Helenistik-Hıristiyan kökenli birtakım etkilerin görülmesi, çeviri faaliyetlerinin henüz başlamamış olduğu bu dönemde, bu ülkelerin fethi sırasında mevcut yönetim ve hukuk düzeninin, yeni Müslüman olan Hıristiyanların ve Hıristiyanlarla yapılan tartışmaların ve fikir alışverişlerinin etkisini hatıra getiriyor. Öte yandan çeviri faaliyetlerinde yönetimin Araplaştırılmasının da etkisinden söz edilebilir. Bu bağlamda bu dönemde devlet kayıtlarını içeren divanların Arapçaya aktarıldığı anlaşılıyor. Devletin sicil kayıtlarını içeren divan, Irak'ta Farsça, Suriye'de Yunanca tutuluyordu. Ünlü bibliyografya yazarı İbn Nedîm, gerek Irak gerekse Suriye'de (Şam) devletin divan kayıtlarının Arapçaya çevriliş öyküsünü şu şekilde aktarmaktadır:

"Haccac döneminde, Farsça yazılmış olan divanlar (devlet işlerinin yazı-

206) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 303; Karl Brockelman, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Basımevi, Ankara 1992, s. 59.

207) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 76-77; İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm", *MÜİF Dergisi*, sayı: 21, 2001/2, ss. 23-54.

208) Bkz İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 7 vd.

209) Bkz İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 46-47.

210) Bkz İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 48-49.

211) Bkz İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 58-59.

212) Bkz İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 27 vd.

lı kayıtları) Arapçaya çevrildi. Onu çeviren kişi Babası Sicistan esirlerinden olan Temimoğullarının reisi Sâlih bin Abdurrahmân'dı. Haccac'ın kâtibi Zâdinferruh b. Beyrî'nin gözetiminde Farsça ve Arapça yazılar yazıyor ve Haccac'ın kendisini küçümsediğini düşünüyordu. (...) Şam'daki divanlar ise Yunanca tutuluyordu. Mu'âviye bin Sufyân adına tutulan bu kayıtları Sercûn bin Mansûr yazıyordu. Daha sonra oğlu Mansûr bin Sercûn tutmaya devam etti. Divanlar, Hişam bin Abdülmelik iktidarı döneminde Huseynoğulları reisi Ebû Sâbit Süleymân bin Sa'd tarafından Arapçaya çevrildi. Bu kişi, Abdülmelik döneminde yazı işlerine bakıyordu. Divanların Abdülmelik döneminde tercüme edildiği de söylenmiştir. Abdülmelik, bazı işleri yapması için Sercûn'a talimat verdi, fakat o bu talimatı savsakladı. Bu duruma sinirlenen Abdülmelik, Süleyman'a danıştı. Süleyman, 'divanı ben çevirip sorumluluğu kendim üstleneceğim', dedi."[213]

Emeviler döneminde felsefe ve bilimsel alanda çeviriler yapıldığı konusunda birtakım rivayetler bulunmakla birlikte, bu rivayetlerden bir kısmı şüpheli, bir kısmı ise münferit olaylardır; örgütlü ve sistemli bir çeviri faaliyetinden söz etmek imkânsızdır. Bildirildiğine göre, II. Emevi Halifesi Yezid'in oğlu Hâlid yani Hâlid bin Yezid (ölm. 704), halife olmaktan umudunu[214] kesince, kendisini tıp, simya, ilm-i nücum (yıldız bilimi) bilgisine verdi ve bu türden eserlerin Arapçaya çevrilmesine önayak oldu.[215] İbn Nedîm şöyle der:

"Muaviye'nin oğlu Hâlid bin Yezid 'Mervanoğullarının Bilge Adamı (hakîm)' olarak adlandırılıyordu. Erdemli birisiydi ve bilimlere karşı ilgisi ve sevgisi vardı. Simya sanatına meraklı olduğundan, Mısır'daki bir şehre yerleşmiş ve iyi düzeyde Arapça bilen bir grup Yunanlı filozofun getirilmesini istemiş ve bunlara Yunan ve Kıpti dillerindeki simya ile ilgili kitapları Arapçaya çevirmelerini emretmiştir. İslam'da bir dilden başka bir dile yapılan ilk çeviri budur."[216]

Emevi halifesi Mervân'ın (683-685) da çeviriler yaptırdığı rivayet edilir. Mervân döneminde İskenderiyeli Aaron'un (Harun) tıbba dair *Pandects* ya da *Syntagma*'sının Süryanca bir özeti olan *Kunnaş*, Yahudi Maserceveyh tarafından Arapçaya çevrildi.[217] Bu eser Süryaniler arasında bilinen bir eserdir.

---

213) İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 303.

214) İbn Nedîm, onun şöyle dediğini aktarır: "Halife olmayı çok istedim, ama başkasına nasip oldu. Şimdi bu sanatın (simyanın) tüm inceliklerini öğrenmek dışında bu arzumu dindirecek bir şey yoktur." İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 419.

215) Bkz İbn Nedîm, Fihrist, s. 303.

216) İbn Nedîm, Fihrist, s. 303.

217) Bkz İbn el-İbrî, *Tarîh el-Muhtasar ed-Düvel*, Beyrut 1980, s. 192. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 355.

b-) Abbasiler Dönemi:

Emeviler döneminde başlayan farklı kültürlere ilgi Abbasiler birlikte giderek yoğunlaştı. Ebû Ca'fer el-Mansûr'dan (754-763) kaynaklarda çeviri hareketini başlatan ilk halife olarak bahsedilmektedir.[218] Mesûdî, ünlü tarih kitabında onu şu şekilde betimlemektedir:

> "Müneccimlere ilgi gösteren, yıldızlardan çıkarsanan sonuçlara göre hareket eden ilk halifeydi. Yanında bulunan kişiler arasında Nûbaht ailesinin atası olan ve halifenin teşvikiyle Müslüman olan müneccim Mecusi Nûbaht, yıldızlarla ilgili kasidenin şairi, ilm en-nücûm (yıldız bilimi) üzerinde değişik eserlerin yazarı müneccim İbrahim el-Fezârî ve müneccim Ali bin İsa el-Usturlâbî bulunmaktaydı. O, yabancı dillerden Arapçaya *Kelile ve Dimne*, *Sindhind* gibi kitapları çevirten ilk halifeydi. Aristoteles'in mantık ve diğer konularla ilgili kitapları, Batlamyus'un *Kitâb el-Mecistî*, (Gerasalı Nikomakhos'un) *Kitâb el-Aritmâtîkî*, *Kitâb Öklîdes* ve diğer eski kitaplar Yunancadan, Bizans dilinden, Pehlevîceden, Farsçadan ve Süryaniceden onun adına çevrildi. Çevrilen bu kitaplar insanların hizmetine sunuldu. İnsanlar da onları inceleyip kendilerini bu kitaplardaki bilimlere adadılar."[219]

Rivayetlere bakılırsa, el-Mansûr, çevrilecek eserleri sağlamak üzere Bizans İmparatoru'na mektup yazmış,[220] bir bilginden Hint astrolojisini özetlemesini, Muhammed bin İbrahim el-Fezârî'den de özetlenen bu kitabı çevirmesini istemiş,[221] tıp hekimi Cûrcîs bin Bahtişû'yu Cundişâpur'dan Bağdat'a getirtmiştir.[222] Çeviri faaliyeti, el-Me'mun (813-832) ve ondan sonra gelen halifeler döneminde zirveye ulaştı.[223] Bu yoğun ilginin nedeni olarak, genellikle Emevilere karşı isyanın merkezi olan Horasan'ın Helenistik kültüre yakınlık duyan bir bölge olması gösterilebilir. Nitekim Abbasiler döneminde vezirlik görevinde bulunan Bermekî ailesi, Horasan Merv kökenlidir. Halife Me'mun halife olmadan önce Merv'de yetişmiştir.[224]

---

218) Ebû Sâid el-Endülisî, *Tabakât el-Umem*, s. 48.

219) Ebu'l-Hasan Ali el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb ve Maâdin el-Cevher*, cilt: IV, tahk.: Muhammed Muhiyuddîn Abdulhamîd, Kahire 1965, s. 314.

220) Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî el-Kutub ve'l-Funûn*, cilt: III, thk.: Gustavus Fluegel, I-VII. New York and London, Corporation 1964, ss. 91-92.

221) Bkz. Ebû Sâid el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 49.

222) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, thk.: Nizâr Ridâ, Beyrut 1965, s. 183.

223) Bkz. M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, ss. 61-69.

224) Bkz. Taberî, *Tarih el-Ümem ve'l-Mülûk*, cilt: IX, Beyrut 1987, s. 439.

İbn Nedîm, Me'mun'un eski bilimlere ilgisini bir rüya motifiyle temellendirmeye çalışır. Buna göre Me'mun, rüyasında kızıla çalan beyaz tenli, geniş alınlı, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, kızarık gözlü ve güzel görünümlü yaşlı bir adam görür. Yaşlı adam Me'mun'un yatağının üzerinde oturmaktadır. Me'mun haşmeti karşısında ezildiği bu adama kim olduğunu sorar. O da ben Aristoteles'im deyince, buna sevinen Me'mun, filozofa soru sormak için izin ister. Filozofun olumlu yaklaşması sonucu, Me'mun "iyinin ne olduğunu" sorar. Aristoteles, "aklın hoş gördüğüdür" der. Me'mun "sonra nedir" deyince, Aristoteles, "şeriatın hoş gördüğüdür" yanıtını verir. Me'mun "sonra nedir" diye sorduğunda bu sefer Aristoteles, "çoğunluğun hoş gördüğüdür" der. Me'mun "sonra nedir" deyince Aristoteles, "sonrası yok" cevabını verir. Bir başka rivayete göre ise, Me'mun, "bana daha fazlasını söyle" diye ısrar edince Aristoteles şöyle der: "Sana altın konusunda nasihat edenin nasihati, katında altın değerinde olsun; tevhide sarıl." İbn Nedîm bu rüya sonrası, Me'mun ile Roma kralı arasında yazışmaların olduğunu; ondan kitaplar konusunda yardım istediğini kaydeder. Roma kralı isteği başlangıçta geri çevirse de sonra kabul eder. Bunun üzerine Me'mun, içlerinde Haccac b. Mattar, İbn el-Bıtrik, Yuhanna b. Maseveyh, Şakir el-Müneccim'in oğulları Muhammed, Ahmet ve Hasan, Beyt el-Hikme sorumlusu Selem'in de bulunduğu bir grup insanı bu iş için görevlendirir. Onlar da buldukları kitaplar içinden seçtiklerini hükümdara getirirler; hükümdar da bu kitapların çevrilmesini ister.(225)

Bağdat'ın kuruluşu ve halifeliğin merkezi yapılmasıyla çeviri faaliyetleri hız kazandı. Kent, el-Mansur döneminde Fırat nehri üzerine kuruldu. Kentin kuruluşu için uygun yer ve zaman seçme işinin İranlı ünlü müneccim Ebû Sehl el-Fazl bin en-Nevbaht ve Maşallah b. Eserî'ye verildiği söylenir. Kentin gelişmesi için bilginler ve din adamları komşu kentlerden davet edildiler.(226) Bağdat'a yakın bir tıp ve astronomi merkezi olan Cundişâpur'la ilişkiler başladı. Halife Mansur'un hastalığı üzerine Cundişâpur'dan ünlü Nesturî tabibi Georgius bin Bahtişu (Cûrcîs bin Bahtişû) (ölm. 769) çağrıldı ve saray tabipliğine atandı. Harun er-Reşid döneminde (786-809) yerini oğlu Cibril (ya da Cebrâil) aldı. Öğrencisi İsâ bin Şahlâsa da saray tabipleri arasındaydı.(227)

Kültürel hayatın gelişmesinde, Mansur döneminden başlayarak Harun er-Reşid döneminin sonuna kadar valilik ve vezirlik görevi yapan Merv kö-

---

225) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 303-304.

226) Bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, ss. 97-98.

227) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, s. 183 vd.

kenli Bermekî ailesi önemli bir rol oynadı. Önce Budist, sonra Mecusi ve nihayet Müslüman olan Bermekî ailesinden baba Halid bin Bermek, oğulları Ca'fer ve Fazl, Mansur, Emin ve Harun er-Reşid döneminde valilik ve vezirlik yaptılar.[228] Süryancadan ve Yunancadan çeşitli çeviriler yapılmasında; Yunanca ve Süryanca kitapların Arapçaya kazandırılmasında kullanılmak üzere çeşitli yerlere ve özellikle Bizans'a adamlar göndererek, el yazmalarının derlenmesinde önemli rol oynadılar.[229]

Çeviriler çoğu kez Süryancadan yapılıyordu. Doğrudan doğruya Yunancadan çeviriler yapıldığı konusunda da rivayetler vardır. Ancak çoğu Süryanca çevirilerin Arapça çevirilerle aynı tarihlere rastlaması, bu çevirilerin önce Süryancaya, daha sonra da Arapçaya yapıldığı izlenimini doğurmaktadır.[230] Arapçaya yapılan ilk çeviriler, Süryancaya yapılan çeviriler gibi daha çok Aristoteles'in mantık kitaplarını ve çeşitli astronomi, matematik ve tıp kitaplarını kapsıyordu. Aristoteles'in felsefeye ilişkin eserleriyle Yeni-Platoncu felsefeyle ilgili eserlerin çevirisi ise daha sonra olmuştur.[231]

Me'mun döneminde Beyt el-Hikme'nin kuruluşuna değin yapılan çevirilere bir göz atacak olursak, başlıca şu eserlerin çevirileriyle karşılaşırız:

Abdullah b. el-Mukaffâ (ölm. 757), Hindistan kaynaklı *Kelile ve Dimne*'yi Pehlevîceden Arapçaya çevirdi.[232] Öğüt ve özlü sözler (hikmetler) türünde eserlerden *Huda-i Nâme*'yi de Arapçaya kazandıran odur.[233] *Siyer Mulûk el-Acem* adıyla çevrilen bu eser, Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinin temelini oluşturmuştur. Ayrıca İbn Kuteybe'nin *Uyûn el-Ahbâr* adlı eserinde bu eserden uzun alıntılar yer almaktadır. Onun çevirdiği eserler arasında *Âyinnâme*, *Anûşirvân'ın Hayatı* da bulunmaktadır.[234] İbn el-Mukaffâ'nın, bazı mantık kitaplarını ve Porphyrius'un *İsagûci'sini*[235] çevirdiği rivayeti doğru olmasa gerektir.

Hint kaynaklı olup, önce Pehlevîceye daha sonra da Arapçaya çevrilen bir diğer eser de Brahmagupta'nın *Siddhanta*'sıdır.[236] Astronomi ve ma-

---

228) Bkz. es-Safadi, *el-Vâfî*, nşr. Helmutt Ritter, Beyrut 1402/1982, XVI, s.365.

229) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 304.

230) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 304 vd.

231) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 307 vd.

232) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 364.

233) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 305.

234) Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, DVY, Ankara 2009, ss. 65-66.

235) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 309 vd.

236) Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 68.

tematik ile ilgili bu eser *Sindhind* adıyla Mansur döneminde İbrahim el-Fezârî ve Ya'kûb b. Târık tarafından çevrilmiştir.[237] Bu eser temel astronomi ve matematik bilgisini gerektirdiği için bu konulara ilgi arttı ve Claudius Batlamyus'un *el-Macest*'i[238] ile Euclides'in *Unsurlar*'ı[239] da Arapçaya çevrildi. Bu eserlerin Ebû Yahyâ b. El-Batrik tarafından çevrildiği söylenmekle birlikte, bu çevirilerin Haccac b. Yusuf b. Mattar el-Hasib tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.[240] Bir başka çeviri de Mervli Yahudi Sehl b. Rabbân et-Taberî'ye atfedilir. Ebû Yahyâ b. el-Batrik (ölm. 798-806 arası), Batlamyus'un coğrafyaya ait eseri *Tetrabiblos*'unu çevirdi. Ömer b. el-Ferrûhân (ölm. 815) da bu çeviriye bir şerh yazdı. Aynı dönemde İranlı Ebû Sehl el-Fazl bin en-Nevbaht[241] ve yine İran kökenli Yahudi Maşallah b. Eserî'nin, *İlm en-Nücûm* (*Yıldızlar Bilimi*) adlı eseri çevirdiği görülüyor.[242] Maşallah'a ait bir başka eser ise *Kitâb el-Edyân ve'n-Nihal*'dir (*Dinler ve Mezhepler Kitabı*).[243] Bu eserin daha sonra yazılan mezhepler tarihi ile ilgili kitaplara örneklik ettiği söylenebilir. Ebû Sehl el-Fazl bin en-Nevbaht'ın Farsçadan yaptığı söylenen çeviriler bugün elimizde bulunmuyor.

Bu dönemde ayrıca birtakım düzmece eserler ortaya çıktı. Yahyâ (veya Yuhanna) b. el-Batrik yaklaşık 815 yılında Aristoteles'e atfedilen ve tabiat konularını bilimdışı bir biçimde ele alan *Sırr el-Esrâr* (*Sırlar Sırrı*) adlı bir eseri Arapçaya çevirdi.[244] Bu eser daha sonra Latin dünyasında da tanındı ve yaygın bir biçimde kullanıldı. Kısa bir süre sonra bu esere yine yanlış olarak Aristoteles'e atfedilen *Kitâb Esûlûcyâ* eklendi.[245] Daha önce de söylediğimiz gibi, aslında Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV.-VI. kitaplarının bir özeti olan bu eser Yuhanna ed-Dımeşkî ve Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra'nın öğrencisi Abd el-Mesih b. en-Nâ'imâ el-Hımsî tarafından yaklaşık 835 yılında Arapçaya çevrildi. Aynı kişi ayrıca Aristoteles'in *Fizik*'inin IV-VIII. kitaplarını çevirdi. Aristoteles'in *Metafizik*'inin tamamının Arapçaya çevirisi ise

---

237) Bkz. De Lcy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çeviren: Hüseyin Yurtaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1959, s. 59.

238) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 326.

239) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 325-326.

240) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 325.

241) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 333.

242) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 333.

243) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 333.

244) Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 64.

245) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 312.

Nâ'imâ ile aynı kişilere öğrencilik yapan Astât (Eustathius)'a aittir.[246] Yukarıda sözünü ettiğimiz Yahyâ b. el-Batrik'in ayrıca Platon'un *Timaeus*'unu,[247] Aristoteles'in *De Anima*'sını ve Themistius'un buna yazdığı şerhi, yine Aristoteles'in *De Animalibus*'unu ve *I. Analitikler*'ini Arapçaya çevirdiği bildirilmektedir. Aristoteles'in Mantık'a (Organon) ilişkin hemen hemen bütün eserlerinin de bu dönemde Arapçaya çevrilmiş olduğunu söyleyebiliriz: *Kategoriai*, (*Ma'kulât, Kategoriler*), *Peri Hermeneias* (*İbâre, Önermeler*), *Analytika Protera* (*Kıyas, Birinci Analitikler*), *Analytika Hystera* (*Burhân, İkinci Analitikler*), *Topoi* (*Cedel, Topikler*), *Peri Sophistikon Elenchon* (*Safsata, Sofistik Deliller*).[248]

Son olarak bir de daha önce adından söz ettiğimiz Yuhanna ed-Dımeşkî'nin öğrencisi Theodore Ebû Kurra'dan söz edelim. O da, Yuhanna gibi, İslamiyet'le tartışma konusunda bir eser yazdı ve bu eseriyle Müslümanların Hıristiyan ilahiyatı ve felsefesi konusunda bilgiler edinmesine yardımcı oldu.[249]

Bu ilk çeviriler, metin eleştirisine pek yer vermeyen ilk denemelerdi ve Arapçanın bir bilim ve felsefe dili olmasında katkıları vardı. Çevirilerin gerçek anlamda yoğunlaştığı, metin eleştirisine yer verildiği ve eski çevirilerin gözden geçirilip, bağımsız eserlerin yazılmaya başlandığı dönem ise halife Me'mun tarafından Beyt el-Hikme'nin kuruluşu ile başlayan ve 10. yüzyıl sonuna değin devam eden dönemdir.[250]

Bilindiği gibi, halife olmadan önce yaşamının önemli bir bölümünü Merv'de geçirmiş olan Me'mun, Yunan bilim ve felsefesine yakın ilgi duyan biridir. Bu ilgide onun Merv'de yaşamış olmasının etkisi olduğu ileri sürülür. Me'mun bu kente öylesine bağlanmıştır ki, halife olduktan sonra da bir süre, Bağdat'a naip olarak Hasan b. Sehl'i göndererek, kendisi Merv'de kalmayı tercih etmiştir. Me'mun'un Helenistik kültüre yakınlığına bir örnek olarak, onun daha önce de sözünü ettiğimiz Eratosthenes'in yeryüzünün çevresini ve çapını ölçme yöntemini uygulamaya koymasını gösterebiliriz.[251] Me'mun döneminde de yine Bizans'a elyazmaları derlemek üzere heyetler gönderilmiştir. Bu heyetlerin der-

---

246) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 312 vd.

247) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 306.

248) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 308-310; Mustaf Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 103.

249) Bkz. Muhammet Tarakçı, "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *UÜİF Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, 2005, s. 137.

250) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 80, 88 vd.

251) Bkz. John Freely, *Işık Doğudan Yükselir*, s. 57.

lediği yazmalar Beyt el-Hikme'de değerlendirilerek Arapçaya çevrilmiştir.[252] Beyt el-Hikme'nin kuruluş amacı da Helenistik kültür ürünlerinin sistemli bir biçimde Arapçaya çevrilmesidir. Bu nedenle Beyt el-Hikme bir çeviri bürosu olarak nitelendirilebilir.[253]

Bu dönemin başlarında görev yapan çevirmenlerden, Bahtişu ailesiyle ilişkisi olan tabip Ebû Zekeriya Yahyâ b. Maseveyh (ölm. 857), el-Haccac b. Yusuf b. Mattar el-Hasib ve daha önce adından söz ettiğimiz Yuhanna b. el-Batrik ile Beyt el-Hikme'nin yöneticisi Selem'den bahsedebiliriz.[254] Bunlardan, Me'mun, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevvekkil dönemlerinde sarayda görev yapan Yahyâ b. Maseveyh'in *Kitâb el-İshâl*, *Kitâb Mihne et-Tâbîb*, *Kitâb Def Zarar el-Ağzıyye*, *Dagil el-Ayn* gibi eserleri de bulunuyor.[255] Son eser, göz hastalıklarına ilişkindir. Öğrencisi Huneyn b. İshak'a ithaf ettiği bu eser öylesine ün kazandı ki, halife el-Kâhir (932-934) tarafından tıp dalında icazet alabilmek için gerekli sınav kitaplarından biri olarak seçildi.

Çevirmenler kuşağının en ünlü kişisi ise, biraz önce adından söz ettiğimiz Yahyâ b. Maseveyh'in öğrencisi Huneyn b. İshak'tır.[256] Temel ilgi alanı tıp olan Huneyn b. İshak döneminde çeviri sanatı bilimsel bir temele oturtuldu; eski çeviriler gözden geçirildi, olgunlaştırıldı ve yeni çeviriler yapıldı. Bu dönemin çeviri tekniğiyle daha önceki dönemin çeviri tekniğini karşılaştıran es-Safadî, *Tabakât*'ında şunları söylemektedir:

> "Çevirmenlerce kullanılan iki çeviri yöntemi vardır: Biri Yuhanna b. el-Batrik, İbn en-Nâ'imâ el-Hımsî ve ötekilerin yöntemidir. Bu yönteme göre, çevirmen her Yunanca sözcüğü Arapça tam karşılığı olan bir tek sözcükle çevirir ve sözcükleri art arda sıralayarak tam çeviriye ulaşır. Bu yöntem iki açıdan kötüdür: a) Bütün Yunanca sözcüklerin Arapça karşılıkları yoktur; dolayısıyla böyle bir çeviride birçok Yunanca sözcük olduğu gibi kalır. b) Her dilin kendine özgü yapısı ve özelliği vardır. Yapısal açıdan bir dil bir başkasına benzemez. Ayrıca bütün dillerde kullanılan özel deyişler ve mecazlar yanlışlara neden olur. Arapçaya bir başka çeviri yöntemi Huneyn b. İshak ve ötekilere aittir. Bu yönteme göre, çevirmen bütün bir cümlenin anlamını zihninde kavrar ve daha sonra tek tek sözcüklerin uygunluğu ya da uygunsuzluğuna bakmadan cümleyi Arapça karşılığı olan bir cümle ile çevirir. Bu yöntem daha iyisidir.

252) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 304.

253) Bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s. 44 vd.

254) Bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, ss. 79-80.

255) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 354.

256) Bkz. John Freely, *Işık Doğudan Yükselir*, ss. 57-60.

> Bu nedenle Huneyn'in çevirileri, tam olarak vâkıf olmadığı matematik alanı dışında, yeniden gözden geçirmeye ihtiyaç göstermez."[257]

Huneyn, Arapça bilgisini Halil b. Ahmet'e borçludur. Onun, Cibril b. Bahtişû için Galen'in bazı eserlerini tercüme ettiği söylenir.[258] Tercümelerinin mükemmelliği Cibril'in onu, bilginlerin koruyucusu zengin Beni Musa ile tanıştırmasına neden oldu.[259] Beyt el-Hikme'nin kuruluşu ile bir süre bu kurumun başına getirildi. Huneyn böylece çeviri mesleğine adımını iyice atmış oluyordu. Burada yapılan çeviriler hem Süryanca hem de Arapça yapılıyor ve bu nüshalar daha önce yapılan hatalı çevirilerin yerini alıyordu. Huneyn genellikle bir ekiple birlikte çalıştı. Bu ekipte oğlu İshâk (ölm. 910), yeğeni Hubeyş ve öğrencisi İsâ b. Yahyâ da bulunuyordu.[260] Yapılan çevirilerden özellikle Galen ve Hippokrates'e ait olanların Huneyn'in çevirisi olduğu sanılıyor;[261] diğer çeviriler genellikle bir ekip ürünüdür. Onun çevirilerine ait bilgi kendi yazdığı özgeçmişi *Risâlet Huneyn b. İshâk*'ta yer almaktadır.[262] Bu çevirilerin bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Galen'den *De Sectis*, *Ars Medica*, *De Pulsibus ad Tirones*, *Risâle fî'l-Burhân*, *Risâle fî Mekâyis eş-Şartiyye ve Ahlâk*;[263] Platon'dan *Sofist*, *Parmenides*, *Cratylus*, *Euthydemus*, *Timaeus*, *Devlet Adamı*, *Devlet* ve *Nevâmis* (*Kanunlar*);[264] Aristoteles'ten *Metafizik*, *Fizik* ve *Ahlâk* dahil *Politika* dışında bütün eserleri ve Porphyrius'un *İsagûci*'si.[265] Huneyn'in kimi Aristotelesçi eserler yazdığı ve kendisine ait telifleri bulunduğu da biliniyor. Onun Aristotelesçi eserleri: *Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Hakkında Risale* (*Risâle fi Muharrik lâ Yetaharrak*), *Mantığa Giriş*, *Kıyasların Sayısı*; telif eserleri ise *Yunanca Gramer Kitabı*, *Medd ve Cezir Risâlesi*, *Deniz Suyunun Tuzluluğuna Dair Risale*, *Renkler Kitabı* (*Kitâb el-Elvân*), *Gökkuşağı Risalesi*, *Nevâdir el-Felâsife ve'l-Hükemâ*, *Dinsel İnançların Hakikati*, *Dünya Tarihi*, *Taşların*

---

257) Selahaddin es-Safedî, *Kitâb el-Gays el-Museccem fî Şerh Lâmiyet el-'Acem*, cilt: I, Kahire 1993, s. 46.

258) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, s. 257, 262; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çeviren: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s. 131.

259) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 302-303.

260) Bkz. Şihâde el-Hûrî, *et-Terceme Kadîmen ve Hadîsen*, Tunus 1988, s. 47.

261) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 347-350.

262) Bkz. Ahmed ed-Dubyân, *Huneyn bin İshâk Dirâse Târihiyye Lugaviyye*, cilt: I-II, Riyad 1993, ss. 117-174.

263) Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s. 118 vd.

264) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 306-307.

265) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 309-312.

Özelliklerine Dair Kitap; Aristoteles'in *Kitâb es-Semâ ve Âlem'in Özeti*.[266] Yeğeni Hubeyş b. Hasan'ın ise Dioscorides'in *İlm en-Nebât*'ını (*De Plantis*) çevirdiği bildiriliyor.[267] Daha önce sözünü ettiğimiz Yuhanna ed-Dımeşkî'nin *De Fide Orthodoxa* (*Ortodoks Akidesi*) adlı eserinin de bu dönemde, 9. yüzyılın son yarısında Arapçaya çevrildiği biliniyor.[268] Öteki çevirmenlere gelince; Yusuf el-Hûri el-Kass, 908 yılında Archimedes'in bugün kayıp eseri *Üçgenler*'i Süryancadan çevirdi. Bu çeviriyi biraz sonra üzerinde duracağımız Harranlı Sabit b. Kurra gözden geçirdi. Onun Galen'e ait *De Simplicium Medicamentorum Temperamentis et Facultatibus*'u da Arapçaya çevirdiği ve Huneyn b. İshak tarafından gözden geçildiği ifade ediliyor.[269] Yunan asıllı Kusta b. Luka el-Ba'albekkî (ölm. 912 veya 913) Hypsicles'in eserini Arapçaya çevirdi. Bu çeviriyi Kindî'nin gözden geçirdiği söylenir. Öteki çevirileri; Aristoteles'in *Fizik*'in ilk dört kitabı, *Kitâb el Kevn ve'l-Fesâd*'ının birinci bölümü, Pseudo-Plutarkhos'un *Arâ'u'l-Felsefe*'si (*Placita Philosophorum*), Heron'un *Mekanik*'i, Theophrastus'un *Meteora*'sı, Galen'in kitaplarının bir listesi, Yahya en-Nahvî'nin *Aristoteles Fizik'ine Şerh*'idir. Euclides'in *Unsurlar*'ının çevirisini gözden geçirdiği söylenir. Onun kendi yazdığı bazı eserler de bulunmaktadır: Bunlar daha sonra özetini vereceğimiz *Kitâb el-Fark beyn en-Nefs ve'r-Rûh* ile *Risâle fi'l-Cüz*, *Kitâb es-Siyâse* ve *Nevâdir el-Felâsife*'dir.[270] Ebû Bişr Mattâ b. Yunûs el-Kannâ'î (ölm. 940), Aristoteles'in *Poetika*'sı (*Kitâb eş-Şi'ir)* ile mantık ve mantık şerhlerini, İskender Afrodisi'nin *Metafizik*, *Kitâb es-Sem el-Kiyân*, *Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd* şerhlerini Arapçaya çevirdi.[271] Öğrencisi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî el-Mantıkî, adından da anlaşılacağı üzere mantık alanında ün kazandı. Aristoteles'in *Sophistika*, *Poetika*, *Topika* ve *Metafizika*'sını; Platon'un *Kanunlar*'ını, Ammonius'un *Prolegomena*'sını çevirdi. *Topika*, *Fizika*, *Metafizika* ve *Kitâb el-Kevn* üzerine şerh yazdı. Ayrıca *Mantığın Mahiyetine Dair Risâle*, *Atomculuğa Reddiye*, *Hacim ve Sayı Bakımından Sonsuzun Varlığının İmkânsızlığı*, *Bütün ve Parça*, *Mümkünün Mahiyeti*, *Fiillerin Allah Tarafından Yaratılıp İnsan Tarafından Kazanıldığını Söyleyenlerin Reddi*, *Tevhid Risalesi* gibi özgün eserler yazdı.[272] Ebû Ali İsâ b. İshak b. Zur'a (ölm. 1008)

266) Bkz. John Freely, *Işık Doğudan Yükselir*, ss. 59-60.

267) Bkz. Şihâde el-Hûrî, *et-Terceme Kadîmen ve Hadîsen*, s. 41.

268) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 76-77.

269) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 347-350.

270) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 353.

271) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 322.

272) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 322.

da yine tıp ve felsefe konularında Süryancadan çeviriler yaptı. Bunlar arasında Aristoteles'in *Kitâb el-Kevn, Kitâb el-Hayavanât, Metafizika*'nın *Lambda Kitabı, Sofistika* ve Nicolaus'un *Aristoteles Felsefesine Dair Beş Kitab*'ı bulunmaktadır.[273] Ebû Osman ed-Dımeşkî, Aristoteles'in *Topika, Nicomachus'a Ahlâk, Fizika IV, Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd*'ını, Euclides'in *Unsurlar*'ını; Porphyrius'un *İsagûci*'sini, İskender Afrodisi'nin *Kitâb el-Elvân, el-Cevâhir el-Müfâraka*'sını tercüme etti.[274] Ebû'l-Hayr el-Hasan b. el-Hammar (doğ. 942), çoğu Süryancadan bir dizi eser tercüme etti. Bu eserler arasında Aristoteles'in *Meteorolojika*'sı ve mantığa ilişkin dört kitabı bulunmaktadır. *İsagûci* üzerine bir şerhi ve bazı eserleri vardır. Kendi yazdığı eserler arasında Hıristiyanlarla filozofların görüşlerini uzlaştıran bir eser de yer almaktadır. Ayrıca bazı tıp kitapları kaleme aldığı görülüyor.[275] Huneyn kadar ünlü bir diğer çevirmen de Harranlı Sabit b. Kurra'dır (ölm. 901).[276] Harran çarşısında sarraflık yaparken felsefeye ilgi duydu. Bu nedenle Yunanca, Süryanca ve Arapça öğrendi. Uygarlığı, felsefeyi ve bilimi kurup geliştirenlerin putperestler olduğu görüşünü savundu. Bağdat'a gelince Beni Musa ile (Musa oğullarıyla) ilişki kurdu. Pek çok eser yazdı ve çevirdi. Batlamyus'un *el-Macest*'isini, Euclides'in *Usûl el-Hendese*'sini çevirdi; Aristoteles'in *Fizika*'sını şerh etti. *Yıldızların Tabiat ve Tesirleri, Ahlâk ve Musikinin İlkleri* gibi eserler yazdı. *I. Analitikler*'i ve *Peri Hermenias*'ı özetledi ve bir tıp özeti kaleme aldı.[277]

Böylece görülüyor ki, çoğu bugün bize ulaşmamış olmakla birlikte Platon'un eserlerinin büyük bir bölümü ile çoğu bize kadar ulaşan Aristoteles'in *Politika*'sı dışındaki bütün eserleri ve şerhleri Müslümanlar tarafından tanınıyordu. Ancak İslam dünyasında bu eserlerden daha çok yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilen Yeni-Platoncu, dinle felsefeyi uzlaştırmaya yatkın olan eserler Müslüman filozoflar üzerinde etkili oldu.

III. Yunan felsefesinin İslam felsefesinde etkinlik gösteren belli başlı özellikleri:

Daha sonra ayrıntılarıyla göreceğimiz üzere, İslam dünyasında yetişmiş filozoflar düşüncelerini çeşitli kaynaklardan derleyerek geliştirdiler. Bu çe-

273) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 323.
274) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 304-305.
275) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 323.
276) Bkz. John Freely, *Işık Doğudan Yükselir*, ss. 60-64.
277) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 331.

şitli kaynaklar arasında Platon'un ve Aristoteles'in önemli bir yeri vardı.[278] Hemen hemen bütün İslam kültüründe yetişmiş filozoflarda bu iki düşünür felsefelerinin temel öğesini oluşturuyor; yetişme ve eğilimlerine bağlı olarak bazılarında Platon, bazılarında da Aristoteles ağır basıyordu. Bu nedenle onları ne tamamıyla Platoncu ne de tamamıyla Aristotelesçi olarak nitelendirmek mümkündür; onlarda her iki öğe birbirine çeşitli ölçülerde karışmış olarak bulunmaktadır. Aslında uzlaştırılması oldukça güç olan bu iki düşünürü uzlaştırmaya çalışanlar Müslümanlar değildir. Bu uzlaştırma çabaları Atina ve İskenderiye ekollerinde başlatılıp sürdürülmüş; hatta Ammonius Saccas, Porphyrius, Simplicius ve çoğu geç dönem Yeni-Platoncuları gibi, Platon ve Aristoteles'in aynı görüşleri paylaştığı savını (iddiasını) ileri sürenler olmuştur.[279] Hatta Yeni-Platoncu ekolün öncüsü Plotinus'un hocası olan Ammonius Saccas'ın, Platon ve Aristoteles arasındaki düşünce birliğini savunmak, görüşlerinin birbiriyle benzerliğini, uyuşturulabileceğini göstermek üzere yedi kitap yazmış olduğu söylenmektedir.[280] Bu son iddia Fârâbî başta olmak üzere[281] çoğu İslam filozoflarınca da benimsenmiştir.

Şüphecileri bir yana bırakırsak, ister Platon ister Aristoteles ağırlıklı olsun Yunan felsefesi genel yapısı itibariyle tabii bir din, tabii bir ilahiyat anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışa göre, Tanrısal (ilahi) olarak görülen bütün şeyler, dış âlemin tabiatında mevcut olup, insan aklı tarafından elde edilebilir.[282] Bu anlayış belli bir direnmeden sonra kültürlü Hıristiyanlara çekici gelmiş,[283] onlar tarafından benimsenip, geliştirilmiş,[284] İslam'ın gelişinden uzun olmayan bir süre sonra da yine ussal çekiciliği dolayısıyla kolaylıkla Müslümanlara aktarılmıştır. Yunanlıların bu tabii din anlayışında peygamberlere veya seçkin kişilere verilmiş olduğu kabul edilen doğaüstü vahiy veya

278) Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 71 vd.

279) Bkz. George E. Karamanolis, *Plato and Aristotetle Agreement?*, s.1 vd.

280) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, cilt: III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 24.

281) Bkz. Fârâbî, *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yeyy el-Hâkimeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlîs*, ss. 80-110.

282) Bkz. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, OUP 1967, s. 12.

283) Bkz. Aristides, "The Apology of Aristides The Philosopher", *Ante-Nicene Fathers*, ed.: Allan Menzies ,D.D. T&T Clarck, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 2004, s. 434; Justin Martyr, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company, ss. 284-285 ve s. 267 vd; Clement, "Exhortation to the Heathen", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, s. 299 vd.

284) Bkz. St. Augustine, *The City of God*, trs.: J. W. C. Wand, OUP 1963, s. 118.

ilham türünden bilgiler ya Aristoteles'te olduğu gibi kuşku ile karşılandı[285] ve sonunda boş şeyler olarak reddedildi ya da felsefi bilgiye yardımcı bir bilgi türü olarak görüldü. Her iki görüş de İslam dünyasında yankısını buldu; özellikle ikinci görüş İslam filozoflarının çoğu tarafından benimsendi ve işlendi.[286]

Bu genel anlayış içinde Platon ve Aristoteles'ten itibaren Yunanlıların geliştirdikleri felsefi din ve buna dayalı metafizik kuramlar dönemin astronomi bilgisi ile yakından ilgiliydi. Gerek Aristoteles gerekse onun Yeni-Platoncu takipçileri, başta Plotinus, yıldızların ve gökkürelerinin öncesiz bir düzene sahip olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu öncesiz düzeni harekete geçiren kendisi hareketsiz ilk neden Tanrı olarak görüldü.[287] Aristoteles'in yüce tanrısı ve daha aşağıda yer alan yıldız tanrıları[288] Yeni-Platoncu dönemde doğaüstü varlıklar sıralamasına (hiyerarşisine) dönüştü. Birbirine göre farklı derecelerde sıralanan bu ruhani güçler, Plotinus'un başlattığı geleneğe göre, Bir'den, tıpkı ısının ateşten, soğuğun buzdan, ışığın güneşten çıkması gibi, zaman dışı kozmik bir oluşumla birbiri peşine sudûr ederler.[289] Bir, yaratma sürecinin İlk Neden'i olup, öncesiz bir yaratma eylemini sürdürdüğü halde, kendisi değişmezlik ve yetkinlik niteliğine sahipti. Bu Yeni-Platoncu ilahiyat, Aziz Augustine ve Pseude-Dionysius Areopagite gibi Hıristiyan Yeni-Platonculara ve daha sonra da yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen, fakat belki de Yeni-Platoncu kimi Hıristiyanlarca Plotinus'un *Enneadlar*'ı ve Proclus'un *İlahiyatın Öğeleri*'nden özetlenen *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fi'l-Hayr el-Mahz* aracılığıyla Müslümanlarca benimsenmiştir.[290] Müslümanlar bu doğaüstü düzeni kendi dönemlerinin astronomi bilgileri ışığında ve belki de Sabiilikten gelen kimi etkiler ışığında yeniden gözden geçirerek, değerlendirmişlerdir. Gökküreleri ve gezegenler, sayıları artırılarak, daha önce de olduğu gibi, birer ruhani güç olarak kabul edilmiş ve her gökküresinin bir aklı temsil ettiği düşünülmüştür. Bu ruhani âlemin ya da akıllar âleminin dindeki melekler âleminin kar-

---

285) Bkz. Aristotle, *De Divinatione Per Somnum*, E.J. Brill, 1947, I, 462b 1-3; 463a 30-463b 10; II, 463b 15-20.

286) Bkz. Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 5, Samsun 1991, ss. 8-9.

287) Bkz. Plotinus, *Dokuzluklar (Enneades)*, çeviren: Zeki Özcan, Birleşik Yayıncılık, Ankara 2011, s. 17 vd.

288) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 502 vd.

289) Bkz. Plotinus, *Dokuzluklar (Enneades)*, s. 80.

290) Bkz. Alain De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 83-88.

şılığı olduğunu belirtmişlerdir.[291] Hatta kimi İslam filozofları daha da ileri giderek bu maddi âlemdeki her türün ruhani âlemde akıllarla temsil edilen bir suretinin ve bir koruyucu rehberinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.[292]

Bu göksel akılların en çok üzerinde durulanı etkin akıl, ya da İslam filozoflarının deyişiyle "el-Akl el-Fa'al"dır. Aristoteles'te "Nous Poietikos" biçiminde geçen bu akıl[293] ile ilgili olarak şöyle deniliyor:

> "Nasıl doğanın bütününde, her bir cins için, biri maddi (hyle) –bu her şey için olanak halindedir- biri de neden (aition) ve yapan (poietikon) -her şeyi yapacak olan (tıpkı madde karşısında sanat gibi)- olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (en te psykhe) bu ayrımların (diaphora) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (hos heksis tis) her şeyi yapmaya yetkin olan bir akıl (nous) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu; nitekim ışık da, belli bir olanak halinde olan (dynamei) renkleri, etkinlik halinde (energeia) renkler haline getirir. Bu akıl ayrıdır (khoristos), katışmamıştır (amiges) ve bir şeye uğramaz (apathes); varlık (ausia) açısından bir etkinliktir. Nitekim etkinlik (to poioun) edilginlikten (tou paskhontos), ilke (arkhe) maddeden (hyle) her zaman daha değerlidir."[294]

Aristoteles'in bu pasajında gecen "Nous Poietikos", Yeni-Platoncu yorumcuların ilgisini çekmiş ve farklı yorumları yapılmıştır. Saffet Babür'ün de kaydettiği gibi, Aristoteles, genel olarak aklı (nous) bir düşünce erdemi (arete dionortike), tıpkı sanat (tekhne), bilgi (episteme), aklı başındalık (phronesis), bilgelik (sophia) gibi bir erdem olarak görmesine, nous poietikos'u, nous'un bir huyu (hos heksis tis) olarak nitelemesine rağmen Yeni-Platoncu yorumcular onu tanrısallaştırmışlardır.[295] Sözgelimi, Aphrodisiaslı İskender, *De Anima*[296] şerhinde, Aristoteles'te bulunan etkin ve edilgin akıldan ayrı olarak, bunların bileşimi olan bir üçüncü aklı söz konusu etmiştir. Ona göre, bu akıl ne saf etkinlik halindedir ne de saf olanak halindedir. Olanak halinden etkinliğe geçiş halinde görüldüğü gibi bu akla Aphrodisiaslı İskender kazanılmış akıl (ho nous epiktetos) adını vermiştir. Ötekilere de maddi akıl (hylikos)

---

291) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, çeviren: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2011, s. 56 vd.

292) Bkz. İhvân es-Sâfâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, neşr.: Butros el-Bustani, Beyrut, trs., cilt: IV, s. 25 vd.

293) Bkz. Saffet Babür, "Nus Poietikos (Intellectus Agens)", *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi*, sayı: I, 2006, ss. 43-47.

294) Aristotle, *Peri Psyches (Aristotle's Psychology)*, trs.: Edwin Wallace, M. A, Cabridge Universty Press, 1882, III, 5:10-19. Metnin çevirisi Saffet Babür'e aittir. Bkz. Saffet Babür, *Nus Poietikos (Intellectus Agens)*, ss. 43-44.

295) Bkz. Saffet Babür, *Nus Poietikos (Intellectus Agens)*, s. 44.

296) Bkz. A. Aleksandros, *De Anima*, Ivo Bruns, Berlin 1892, s. 106.

ve yaratıcı akıl (nous poetikos) demiştir. Bunlardan yaratıcı aklın Tanrısal bir ilke olduğunu ve Ay'da bulunarak ürettiği nesneleri yönettiğini iddia etmiştir.(297) Yine Pseudo-John Philoponus (Sahte Yahya en-Nahvî), *De Anima* şerhinde etkin aklı Tanrı olarak görenlerin bulunduğu gibi, Tanrısal bir varlık ya da Tanrısal bir ilke olduğunu ileri sürenlerin bulunduğuna dikkat çekmiştir.(298) Bu dönem Yeni-Platoncu kaynaklar hakkında fazla bir bilgimizin bulunmayışı nedeniyle henüz tam olarak açıklık kazanmamış olmakla birlikte, İslami döneme gelindiğinde artık etkin aklın, ay küresinin aklı olduğu; (bu kozmik aklın) hem ay-altındaki varlıkların oluşumunda hem de insanın aklı ve hayal gücüyle Tanrısal âlem arasında aracılık yaptığı görüşünün belirmeye başladığı anlaşılıyor. Bu anlayışın ortaya çıkışında Aristoteles'e mal edilen *Theologia Aristotelis* gibi yapıtların da rolü olduğunu belirtmek gerekir.(299) İslami dönemde bu akıl, kendisine dinsel bir anlam da kazandırılarak "Kutsal Ruh" (Rûh el-Kuds), Güvenilir Ruh (Rûh el-Emîn) ve Cebrail biçiminde sunulmuştur. Bu akıl, insan türünün koruyucu rehberidir; ölümsüzlüğe ulaşan tüm nefsler bu akılda son duraklarına ulaşırlar.(300)

İslam felsefesinde psikolojinin (ilm en-nefs) bir sorunu olarak ele alınan nefsin ölümsüzlüğü sorunu da Aristoteles'te başlayan ve Yeni-Platonculara sürdürülen bir sorunun devamı niteliğindedir. İslam filozoflarının psikoloji kuramları, temelde Aristoteles'e dayanmakla birlikte, onun ünlü yorumcuları Aphrodisiaslı İskender (III. yüzyıl), Themistius (V. yüzyıl) ve John Philoponus'un (VI. yüzyıl) yorumlarından önemli ölçüde esinlenir.(301) Nefsi bedenin entelekheia'sı olarak gören Aristoteles, bedenin yok olmasından sonra onun ne olacağı konusunda sessizdir.(302) Bu nedenle İslam filozofları nefsin ölümsüzlüğü konusunda daha çok yorumculara başvurdular. Sözgelimi, Fârâbî Stoacılardan etkilenen Yeni-Platonculara, İbn Sînâ ise Plotinus'tan aktarılan görüşlere önem verdi.

---

297) Bkz. Saffet Babür, *Nus Poietikos (Intellectus Agens)*, s. 44.

298) Bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ'nın Ölümünün Bininci Yılı Aramağanı*, TTK Basımevi, Ankara 1984, ss. 376-377.

299) Bkz. Saffet Babür, *Nus Poietikos (Intellectus Agens)*, s. 45.

300) Bkz. Kindî, "Risâle fî el-Akl", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s. 357; Fârâbî, *es-Siyâset el-Medeniyye*, neşr. : F. M. Neccar, Beyrut, 1964, s.32; Fârâbî, "Maâni'ül Akl", çeviren: H. Ziya Ülken, *Farabi* içinde, Kanaat Kitabevi, Ankara, trsz., ss. 199-200; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur Rahman, Oxford University Press, 1970, ss. 248-249 ; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 377-382.

301) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 319 vd.

302) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, cilt: III, s. 26.

İslam felsefesinin Aristoteles'e kadar izini sürebileceğimiz bir başka önemli sorunu da peygamberlik ve vahyin açıklanması sorunudur. Aristoteles, hayal (fantasya) yetisine bağladığı kimi rüyaların önemini kabul etmekle birlikte, özellikle Tanrısal kaynaklı rüyaların varlığına karşı çıkmakta ve buna neden olarak Tanrısal kaynaklı oldukları söylenen rüyaların "yüksek akıl düzeyine" ulaşmış kişilerce değil, sıradan insanlarca güvenilir bulunduğu hususunu ileri sürmektedir.[303] Fârâbî, bugün kaynağını tam anlamıyla belirleyemeyeceğimiz kimi Yeni-Platoncuların etkisiyle peygamberliği ve vahyi Aristoteles'in pek önemsemediği hayal gücüne dayandırır ve tıpkı İskenderiyeli Yeni-Platoncular gibi farklı dinleri felsefi gerçeğin farklı simgesel anlatımları olarak görür. Bunun yanında yine Aristoteles'in insan nefsindeki etkin aklın insan aklını aydınlatarak onun bilgi elde etmesindeki rolünü, Yeni-Platoncuların etkin aklı insan nefsinin dışına, ruhani âleme yerleştirmeleri şeklinde gerçekleştirdikleri değişikliği dikkate alarak, hem filozofun sezgisel bilgisinin hem de peygambere iletilen vahyin kaynağı olarak görmekte[304] ve Proclus'un görüşlerine yakınlık duyduğu anlaşılmaktadır. Bu etkin akıl ile insan aklı arasında Aristoteles ve Yeni-Platoncularca kurulan yakın ilişki, önce Hıristiyanlar daha sonra da Müslümanlar için akılla nakli dengelemek açısından oldukça çekici gelmiştir.

Ahlak ve siyaset felsefesinde daha çok Platon'un ağır bastığı görülür. Bu felsefenin Fârâbî'ye ulaşan yakın kaynakları bilinmemekle birlikte Platon'dan intikal ettiği bilinmektedir. Ancak bu felsefenin Fârâbî tarafından İslam topluluğuna uygun bir hale getirilmeye çalışıldığı da açıktır.[305] Bu felsefenin ortaya koyduğu ana düşünceler, 12. yüzyılda İslam'ın temel dini akideleri sistemleştirildikten sonra bile, inanç esaslarına aykırı görülmediği içindir ki, felsefenin belli başlı konuları olan metafizik, fizik ve bir ölçüde psikoloji İslam dünyasında bir tarafa itildiği halde, yaşamını sürdürmüştür. Ancak İslam siyaset ve ahlak düşünürleri, Plotinus'un, filozofun günlük yaşamdan çekilmesi gerektiği görüşünü ve Proclus'un, Platon'un *Devlet ve Kanunlar*'ında geçen görüşlerine ilgi duymayıp, *Parmenides* ve *Timaeus*'taki görüşlerine yakınlık göstermesini iyi karşılamamışlardır. Ayrıca Platon'un kent devleti, Fârâbî'de

303) Bkz. Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine*, çeviren: Elif Günçe, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003, ss. 109-110.

304) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, ss. 89-95.

305) Bkz. Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 31 vd.

daha geniş bir dünya devletine dönüşmüştür.[306] Roma İmparatorluğu'nda Stoalılarla gündeme gelen dünya devleti ve dünya vatandaşlığı[307] fikrinin Fârâbî'de herhangi bir yankısı olup olmadığı hususu, bu konuda yeterince belge bulunmayışı nedeniyle karanlıkta kalmaktadır.

IV. İslam filozoflarını etkileyen Yeni-Platoncu kaynaklar:

İslam filozoflarını etkileyen Yeni-Platoncu kaynaklar arasında yaygınlığı ve etkililiği dolayısıyla Kusta b. Luka'nın, *Nefs ile Ruh Arasındaki Fark* (*el-Fark Beyn en-Nefs ve'r-Rûh*) ile Aristoteles'e atfedilen *Elma Kitabı* (*Kitâb et-Tuffâha*), *Teoloji Kitabı* (*Kitâb Esûlûcyâ*) ve *Salt İyilik Kitabı* (*Kitâb fi'l-Hayr el-Mahz*) adlı yapıtlar büyük önem taşımaktadır. Şimdi bunların kısa özetlerini verelim.

El-Fark Beyn en-Nefs ve'r-Rûh:

Kusta b. Luka'nın *el-Fark Beyn en-Nefs ve'r-Rûh* (*Nefs ile Ruh Arasındaki Fark*) adlı eserinde yer alan fikirler bütünüyle İslam filozoflarında yer almaktadır. Kusta b. Luka, eserinde ana hatlarıyla, Platon'un *Phaideon*, *Timaios*; Aristoteles'in ve Theophrastus'un *De Anima* ve Galen'in *İttifâk Arai Bukrat ve Felâtin, Amelu't-Teşrîh ve fî Menafii'l-A'za* adlı yapıtlarından yola çıkarak nefs ve ruh arasındaki farkları açıklayacağını söyler.[308] Büyük ölçüde Platon'un, Aristoteles ve tabip Galen'in ruh ve nefs hakkındaki öğretilerini harmanlamaya ve uzlaştırmaya çalışır. Ona göre, iki şey arasındaki farkı bilmek isteyen kişinin, öncelikle bu iki şeyden her birinin mahiyetini bilmesi gerekir. Zira bilinmeyen iki şeyin, birbirinden ayırt edilmesi mümkün değildir. İki şey arasındaki fark, onların "neliği" hakkındaki bilgi sayesinde bilinir. Nefs ve ruh arasındaki farkı açıklamak istiyorsak, şu halde nefs ve ruhun mahiyeti hakkında bilgi vermek, sonra aralarındaki farkı açıklamak gerekir. Kusta b. Luka'ya göre, iki ruh vardır. Bunlardan birincisi hayvani ruh olup maddesi havadır, kaynağı ise kalptir. Bedeninin diğer kısımlarına atardamarlar yoluyla yayılır; canlılık, nabız ve teneffüsün öznesi olarak iş görür. Diğeri ise nefsani ruh olup maddesi hayvani ruhtur, kaynağı ise beyindir. Beynin

306) Bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 97.

307) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, ss. 411-419.

308) Bkz. Kusta b. Luka el-Yunanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çeviren: İbrahim H. Üçer, *MÜİF Dergisi*, 36 (2009/1), ss. 195-196.

kendisinde düşünme, hatırlama ve dirayet/rü'yet fiillerini icra eder. Bu ruh, bedenin diğer kısımlarına sinirler yoluyla yayılır; his ve hareket fiillerine kaynaklık eder; ince ve berrak olduğu için, akla uygun düşünür ve hareket eder.[309]

Ruh konusunda düşünürler arasında bir görüş ayrılığı bulunmadığı halde, nefs konusunda onlar arasında bir görüş birliğinden söz edilemez. Nitekim Platon onu, "bedeni hareket ettiren, cisimsel olmayan, basit bir tözdür (cevher)" şeklinde tanımlarken, Aristoteles, onu, "tabii organik cismin ilk yetkinliği" ya da "gizil halde (bilkuvve) canlılık sahibi olan" diye tanımlamıştır.[310] Kusta b. Luka'ya göre, zıtları kabul eden her şey, sayı itibariyle bir olup özü farklılaşmıyorsa, bu şey bir tözdür (cevher). Nefs, fazilet (erdem) ve reziletleri (erdemsizlikleri) kabul eder. Platon'un da dediği gibi sayı itibariyle birdir ve özü farklılaşmaz. Fazilet ve rezilet birbirine zıttır ve nefs bu zıtları kabul ettiğine göre, sayı itibariyle bir olup özü farklılaşmaz. Şu halde o, bir tözdür. Tözü hareket ettiren de tözdür. Nefs bedeni hareket ettirir; beden ise bir tözdür. Şu halde nefs de bir töz olmalıdır. Her cisim duyulur niteliklere sahiptir. Nitelikleri duyulur olmayan varlıklar cisim değildir. Nefsin nitelikleri, fazilet ve reziletlerdir. Fazilet ve reziletler ise duyulur değildir. Şu halde nefs cisim de değildir.[311]

Nefsin, üç büyük gücü vardır: Bunlardan ilki büyüme gücü (kuvve-i nâmiye), ikincisi duyu gücü (kuvve-i hassâse), üçüncüsü ise düşünme gücüdür (kuvve-i nâtıka). Bu üç güç mecazi olarak nefisler olarak da isimlendirilir ve nefs-i nâmiye (büyüyen nefs/bitkisel nefs), nefs-i hassâse (duyu sahibi nefs/hayvanî nefs) ve nefs-i nâtıka (düşünen nefs/insani nefs) adını alır. Bitkisel nefs, bazen tabiiye ve nebatiye şeklinde de isimlendirilir. Duyusal nefs ise, hayvani nefs ve iradi nefs olarak da adlandırılır. Düşünen nefs (nefs-i nâtıka), akleden, ayırt eden (mümeyyiz) ve müfekkire olarak da bilinir. Genel olarak nefs, bitkiler, canlılar ve insanlar arasında ortaktır. Duyusal ya da hayvani nefs (nefs-i hassâse), hayvanlar ve insan arasında ortaktır. Nefs-i nâtıka ise sadece insana özgüdür. Bitkisel nefsin (nefs-i nâmiye) fiilleri; üreme, büyüme ve beslenmedir. Bu fiiller, tabii olarak adlandırılan dört güç üzerinden gerçekleştirilir. Bunlar; çekme (cazibe), tutma (masike), sindirme (hamiza) ve çıkarma/atmadır. Bu güçler, beslenen bütün varlıklarda; yani bitkilerde, canlılarda ve insanlarda mevcuttur. Hayvani nefsin

309) Bkz. Kusta b. Luka el-Yunanî, *Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında*, ss. 201-202.

310) Bkz. Kusta b. Luka el-Yunanî, *Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında*, s. 202.

311) Bkz. Kusta b. Luka el-Yunanî, *Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında*, ss. 202-203.

fiilleri; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma, hayal etme (tahayyül) ve iradi olarak bir yerden başka yere harekettir. Bu güçler her canlıda, yani duyu sahibi her insan ve hayvanda bulunur. Düşünen (nâtık) nefsin fiilleri; düşünme, gözden geçirme (reviyye), sanı (zann), kuşku (şekk), karar verme (azım), bilme ve hatırlamadır. Bu fiiller hayvanlarda bulunmayıp sadece insanlara özgüdür.[312]

Kusta b. Luka, bu açıklamalardan sonra ruh ile nefs arasındaki farkları şöyle sıralar:

> "Ruh cisimdir, nefs cisim değildir. Ruh beden tarafından içerilir, nefs içerilmez. Ruh bedenden ayrıldığında yok olur, nefsin bedene ait fiilleri ortadan kalkarken kendisi yok olmaz. Nefs duyu sayesinde bedeni hareket ettirir, ruh ise bunu duyu olmaksızın yapar. Nefs, bedene ve canlılığa ruh sayesinde ulaşır, ruh ise bunlara vasıtasız ulaşır. Nefs, bedenin ilk nedeni/illeti ve öznesi/faili olmak bakımından duyuyu ve canlılığı kullanarak onu hareket ettirir; ruh ise bu fiili ikinci neden/illet olarak icra eder. Şu halde ruh, bedendeki canlılığın, duyunun ve hareketin ve diğer uzak fiillerin yakın nedenidir/illetidir. İnsan bedeni kemikler, kıkırdaklar, sinirler ve damarlar gibi katı; kan, balgam ve iki acıdan (sarı safra, kara safra) ibaret karışımlar (ahlat) gibi sıvı cüzlerden ve kalp boşluğu, beyin ve atardamarlarda bulunan ruhtan mürekkeptir. Ruh bu cüzlerin en ince, en latif ve en saf olanı olup, nefsin fiillerini kabul etmeye, bedenin diğer cüzlerinden daha yatkındır. İşte bu inceliği, letafeti ve saflığı nispetince, nefsin fiillerini kabul eder. Bundan dolayı filozoflar, nefsin güçlerinin bedenin mizacına tabi olduğunu söylemişlerdir. Zira insanın bedeni tam bir denge ve istikrar içerisinde olursa, nefsin fiilleri de tam bir denge ve istikrar içerisinde olur. Kimin bedeninin mizacı, yani ruhun kendisinde bulunduğu organları, kendisine mahsus dengeden uzak olursa, ruhu da incelik ve letafetten uzaklaşır, nefsin fiilleri de ruhta bu nispette zayıflar. Bu sebeple, nefsin güçleri çocuklarda eksiktir, kadınlarda ise zayıftır. Geçmiş ümmetlerden mizaçlarına sıcaklık ve soğukluğun galip geldiği Zenciler, Slavlar ve benzerlerinde de böyledir. Bu itibarla, benzer şekilde nefsin fiilleri farklılaşmıştır. Kalpte bulunan ruhta sadece canlılık, nefes ve nabız fiilleri meydana gelir. Zira bu ruh havaya en yakın ruh olup, letafet, incelik ve saflık yönünden de en zayıf olanıdır. Beynin ön tarafındaki boşluklarda bulunan ruhta ise, his ve tahayyül fiilleri meydana gelir. Çünkü bu ruh kalpte bulunan ruhtan daha ince ve latiftir. Bundan sonraki boşlukta bulunan ruhta, bu ruh beynin ön tarafındaki ruhtan daha latif ve ince olduğu için, fikir ve rü'yet/dirayet fiilleri

312) Bkz. Kusta b. Luka el-Yunanî, *Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında*, s. 206.

meydana gelir. Beynin arkasında bulunan ruhta ise, yine bu ruh çok ince ve latif olduğu için, zamanı geçmiş ve artık uzakta kalmış şeyleri hatırlamak istediği vakit hatırlama ve hıfz/koruma fiilleri meydana gelir."[313]

Kitâb et-Tuffâha:

Yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen ve bugün elimizde bulunan eserlerden birisi *Kitâb et-Tuffâha*'dır (*Elma Kitabı*). Latinceye *Liber De Pomo sive de Morte Aristotilis* adıyla çevrilmiştir.[314] Bu kitap, Platon'un *Phaedon* diyalogunu anımsatmaktadır.[315] Bu kitapta adeta Sokrates'in ölümünden önce öğrencileriyle buluşmasına bir benzerlik kurulmak suretiyle Aristoteles son günlerinde öğrencileriyle buluşturulmuştur.[316] Aristoteles son günlerini yaşamaktadır; sağlıklı ve sevinçli olduğu bir gün öğrencileri onu ziyaret ederler ve kendilerine "nefsin özü ve ölümsüzlüğü" konusunda ders verilmesini isterler. Aristoteles ders süresince elinde bir elma tutar. Kitap, adını işte bu elmadan alır. Aristoteles ortaya atılan konuda şöyle der: Nefs bilgiden, daha doğrusu en yüksek bilgi olan felsefeden ibarettir. Kendini bilgiye adayan nefs, hakikatin en yetkin bilgisini elde edince mutluluğa ulaşır. Bilgi daha yüksek bir bilgi ile ödüllendirilir; bilgisizliğin cezası ise daha derin bir bilgisizliktir. Aslında gökte ve yerde bilgi ve bilgisizlikten; bunların birlikte getirdiklerinden başka bir şey yoktur. Erdem bilgidir; erdemsizlik ise bilgisizlik. Suyun buzla ilişkisi ne ise erdemin bilgiyle ya da erdemsizliğin bilgisizlikle ilişkisi de odur; bir başka deyişle, onlar farklı şekle/forma sahip aynı şeylerdir. Nefsin özü olan bilgi Tanrısal kaynaklıdır. Bilgiye sahip olan nefs hazla dolar; tek gerçek hazza erişir. Böylesine bir hazzı, nefs, yeme-içme ve bedensel zevk-

---

313) Kusta b. Luka el-Yunanî, *Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında*, s. 207.

314) Bkz. Ryan D. Giles, "The Apple that Fell from Aristotle's Hand: Fruits of Love and Death in the "Libro de buen amor", *Hispanic Review*, Vol. 80, No. 1/2012, ss. 1-19.

315) Aristoteles'in Lise adlı okulunu kurmadan önceki dönemde öğretmeni Platon'u örnek alan diyalog türünde metinler yazdığı bilinmektedir. Bunlardan biri de öğretmeninin *Phaidon* diyalogunu örnek alan *Eudemos* adlı diyalogdur. Bu diyalogda Aristoteles öğretmeninin *Phaidon* diyalogunda olduğu gibi ruhu bedenden bağımsız bir töz olarak kabul etmekte ve dolayışıyla ölümün bir kurtuluş olduğunu savunmaktadır. Bu temel görüşünden dolayı diyalog daha sonraları Yeni-Platoncu filozoflar tarafından geniş olarak kullanılmış ve kendisinden yaptıkları alıntılar sonucunda bu eserden elimizde geniş parçalar kalmıştır. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, cilt: III, s. 14. Bu diyalogdan parçalar için bkz. A. P. Bos, *The Soul and Instrumental Body (A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature)*, Leiden-Boston 2003, s. 238 vd.

316) Ryan D. Giles, *The Apple that Fell from Aristotle's Hand: Fruits of Love and Death in the "Libro de buen amor"*, s. 3.

lerde bulamaz; çünkü bedensel hazlar, yalnızca bir saman alevi gibidir. Buna karşılık, duyuların bulanık dünyasından kurtulmayı özleyen akli nefs, her tarafa aydınlık saçan salt ışıktır. Bu nedenle filozof, Tanrı'ya çağrıldığında ölümden korkmaz, ölümü sevinçle karşılar. Sınırlı bilginin insana sağladığı haz, bilinmeyenin bilgisine açılan bir kapıdır. Kaldı ki bu sınırlı bilgide bile bilinmeyenden bazı şeyler bulunmaktadır. Biz duyularla elde ettiğimiz bilgiyi ancak bilinmeyenin bilgisiyle değerlendirebiliriz. Bu dünyada kendi nefsini bilen kimse, her şeyi öncesiz bir bilgi ile kavrar ve ölümsüz olma hoşnutluğuna ulaşır. Aristoteles sözlerini bitirdiğinde, kokusuyla mevcut hayati güçlerini ayakta tutan elma, elinin güçsüzleşmesiyle yere düşer.[317]

Bu kısa özetten de açıkça anlaşılacağı üzere, Aristoteles, Sokrates ve Platon gibi konuşturulmuştur. Erdemin bilgi oluşu; nefsin özünün bilgiden ibaret oluşu; kendini bilen kişinin ölümsüzlüğe ulaşacağı konuları Platon'un diyaloglarından derlenmiştir.

Kitâb Esûlûcyâ:

Aristoteles'inmiş gibi gösterilen yapıtlardan bir diğeri de, daha önce değindiğimiz *Kitâb Esûlûcyâ*'dır. Eser, *Aristoteles Teolojisi* diye meşhur olmuştur.[318] Eserin başında, "bu, Yunanca adı *Teoloji* (*Esûlûcya*) yani *Tanrısallık Üzerine (Rubûbiyye) Bir Tartışma* olan filozof Aristoteles'in kitabının birinci bölümü; Surlu Porphyrus'un şerhidir; Arapçaya Abd el-Mesih ibn Abdullah ibn Naima el-Hımsî tarafından tercüme edilmiştir; Ahmet İbn el-Mu'tasım Bi'l-lah için Ebû Yusûf Yakûb ibn İshak el-Kindî tarafından düzenlenmiştir", denilmektedir.[319] İbn Sînâ'nın kitaba şerh yazdığı biliniyor.[320] Niçin ve hangi kanalla Aristoteles'e atfedildiği bilinmiyor.

Kitâb Esûlûcyâ'nın belli başlı konusu Platon ve onun düşünceleridir. Sık sık Platon'dan aktarmalar yer alır. Platon dışında Herakleitos, Empedokles, Pythagoras gibi yazarlardan yer yer destek aranır.[321] Öyle görünüyor ki, *Kitâb Esûlûcyâ*'nın yazarı, güçlü Platoncu eğilimler taşımaktadır. Eser, hem

---

317) Bkz. Aristotle, *The Apple or Aristotle's Death*, trs.: Mary F. Rousseau, M. A, Marquette University Press, Milwaukee Wiscosin 1968, s. 48 vd.

318) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 83-85.

319) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, talık.: F. Dieterici, Leipzig 1882, s. 1.

320) Bkz. İbn Sînâ, "Kitâb Esûlûcyâ", *Aristû Inde el-Arab* içinde, neşr: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1987, ss. 119-239.

321) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 9 vd.

varlığın Bir'den sudûrunu hem de nefsin ulvi/akli/Tanrısal âlemden, süfli/duyular/maddi dünyaya düşüşünü ve sonra oraya geri yükselişini işler. Bu haliyle Plotinus'un *IV-VI. Enneadlar*'ının temel düşüncelerini yansıttığı söylenebilir. Bu durumuyla eser, üç uknum (hypostasis) ve sudûr kuramları ile dikkat çekmektedir. Sudûr (çıkış) kuramı, Tanrı ile aynı sayılan Bir'den çokluğun, bir başka deyişle öteki varlıkların nasıl çıktığını açıklar. Sözünü ettiğimiz üç uknum; Bir, akıl ve nefstir.[322]

Bir, ilk nedendir, ilk nurdur; nurlar nurudur;[323] ilk yaratıcıdır; evrenin yöneticisidir;[324] zaman ve ezeli süre (dehr) onun altında yer alır; nedenlerin nedeni ve her şeyin yaratıcısıdır. Ondan akıl; akıl aracılığıyla evrensel ya da göksel nefs; akıldan nefs aracılığıyla tabiat ve son olarak nefsten tabiat aracılığıyla oluşan ve bozulan varlıklar meydana gelir. Oluşan bozulan dünyadaki her varlığın ulvi/akli/Tanrısal âlemde bir suretinin olduğu söylenir. Her varlığın hareketi Bir'den ve Bir'in sayesinde olduğu halde, kendisi hareketsizdir. Her şey şevk ve iştiyakla ona doğru cezbedilir.[325] Gerek Yunan ve gerek İslam felsefesinde önemli bir sorun olan Bir'den çokluğun çıkışı böylece Aristoteles'te bulunmayan çıkış ya da sudûr kuramıyla açıklanır. Ruhani/ulvi âlemde yer alan akıl ve nefs, Bir'den zaman dışı bir oluşla çıkmıştır. Bu çıkış ışınların güneşten çıkmasına, insanın kendi gölgesine önceliğine benzer; aralarında zamanda bir öncelik ya da sonralık yoktur. Bir, aracılar vasıtasıyla her şeyin yaratıcısıdır; aşağısında yer alan, her biri ötekinden daha yetkin/mükemmel varlıkların en yetkininin sebebidir. Bir'den doğrudan doğruya bir tek şey çıkar ki, o da akıldır. Nefsin ortaya çıkışı (sudûru), aklın düşünme faaliyetinin bir sonucu olarak görülür. Akıl kendi varlık nedenini düşünür ve varlık nedeni olan Bir'in güzellik ve ihtişamıyla dolar; yaratıcı bir güç ve kudret kazanarak nefsi meydana getirir.[326] Nefs, aklın bir faaliyetine benzetilir. Akıl ateşe, nefs ise ateşten bir başka şey üzerine iletilen ısıya benzer.[327] Akli âlemde maddeden ve maddi ilişkilerden soyutlanmış ayrık varlıklar yer alır. Bunlar bu âlemde bulunan varlıkların ilk örnekleridir; soyut suretler ya da ayrık akıllardır.[328] Aristoteles'te yüce Tanrı, yıldız tanrıları biçiminde var

322) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 3.
323) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 118.
324) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 119, 136.
325) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, ss. 3-4.
326) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 88 vd.
327) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 108.
328) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 88 vd.

olan ruhani varlıklar ya da ayrık akıllar konusu *Kitâb Esûlûcyâ*'da biraz daha ayrıntılı olarak işlenir. Bu varlıklar ya da ayrık akıllar arasındaki ilişkinin bir uyum ilişkisi olduğu, birinin ötekini etkilemediği ileri sürülür. Onlardan her biri ötekini tanımlar, kendilerini birbirlerinde görürler.[329]

Akıldan sudûr eden nefsin kaynağı akıl olmakla birlikte, onun akliliği eksiktir. Akıl gibi değişmez ve hareketsiz olmakla birlikte, kendisinde arzunun egemen olmasıyla akıldan ayrılır. Bu arzu, kendini açığa çıkarma ve fiillerini gösterme arzusudur. O, bu şiddetli arzunun itmesiyle aşağı âleme yönelerek çeşitli varlıklarda tecelli eder. Böylece aşağı âlemdeki gelip geçici varlıklar meydana gelir. Onun aşağı âlemle ilişkisi geçici bir ilişkidir; aşağı âlemdeki nesnelere suret vermek suretiyle bu ilişkiyi sürdürür. Bu suretler ondan birer parçadır. Cansız varlıklardan canlı varlıklara kadar her şeyde bulunur. *Kitâb Esûlûcyâ*'da bu durum, nefsin maddi âleme düşüşü diye nitelenir. Nefsin bu âleme düşüşü hem isteyerek hem de istemeyerek olmuştur. İsteyerek olmuştur; çünkü nefs, fiilleriyle birlikte olmak istemiştir. İstemeyerek olmuştur; çünkü yaratıcısı tarafından oraya gönderilmiştir. O halde nefsin tek başına kendini açığa çıkarma ve fiillerini gerçekleştirme arzusu, bu âleme inişi ya da düşüşü için yeterli değildir; onun bu âleme, yaratıcısı tarafından gönderilmesi gereklidir.[330]

Esûlûcyâ'nın yazarı nefsin bu âleme düşüşünü; bedene, bir başka deyişle maddeye tutsak oluşunu özellikle vurgular. Bu konuda Herakleitos'tan, Empedokles'ten, Pythagoras ve Platon'dan alıntılar yapar.[331] Sözgelimi, Platon'a göre, "nefs bedende tutsaktır; beden nefs için bir zindandır";[332] Empedokles'e göre ise "beden nefsin pasıdır".[333] Nefsin bu düşüşten, bu zindandan, bu pastan kurtulması için akli kavramlara, yani yukarı âleme yönelerek arınması; maddeden ve maddesel ilişkilerden temizlenerek soyut varlıklar arasında yerini alması gerekir. Nefsin yukarı âleme yücelişi, aklıyla üst âleme, duyuları ve diğer hayvani yetileriyle aşağı âleme bağlı olan ve bu yüzden kozmik hiyerarşide tam ortada yer alan insanda gerçekleşir. İnsan nefsi aşağı âleme yöneldiğinde, yani bedene düştüğünde kaybettiği güçlerini, aklıyla yukarı âleme yönelmek, hayvani isteklerini denetlemek suretiyle ye-

---

329) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 64 vd.

330) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 5, 11.

331) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 9.

332) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 9.

333) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 9.

niden elde eder. Giderek geçici mekânından, düştüğü yerden, yani cisimler evreninden kurtulur; gerçek yurdu olan göksel âleme, akıl âlemine geri döner.[334] *Kitâb Esûlûcyâ*'nın yazarı, insanın bu yüceliş serüvenini Platon'un kişiliğinde açıklamaya çalışır. Platon, maddi dünyadan ve tensel olandan arınmak suretiyle her şeyin bilgisine doğrudan kavrama yoluyla ulaşan; akıl yürütme ile ilgili bilgi edinme yollarına ihtiyacı olmayan olgun insan olarak gösterilir. O, hakikati, akıl yürütme ile değil, doğrudan bir idrak ya da dolaysız sezgiyle kavrar.[335] Fârâbî, Sühreverdî gibi pek çok filozofun *Esûlûcya*'dan aktardığı bir pasajda Platon şöyle konuşturulur:

> "Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre baş başa kaldığımda, adeta cisimsiz bir töz olurum. Benim dışımdaki her şeyden ilgimi keserek kendime, iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de bilen de ben olurum. Hayranlığım devam ettiği sürece kendimde bir güzellik, bir sezgi görürüm. İşte o zaman şerefli bir âlemin küçük bir parçası ve etkin bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin bir biçimde kavrayınca, aklımla bu süfli/aşağılık âlemden tanrısal/ulvi âleme yükselirim; sanki oraya aitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatamadığı, kulakların işitmediği bir ışık/nur yanar. Ben o ışığa bürünürüm, gücümün son sınırına ulaşınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık fikir ve his âlemine inerim. Fikir âlemindeyken o ışığı düşünmem engellenir. O zaman akıl âlemine yükselen değerli nefs tözü üzerinde araştırma yapmak gerektiğini söyleyen ve yüce âleme yükselme konusunda hırslı olan Herakleitos'u anımsarım. O, şöyle der: Her kim yüce âleme yükselme konusunda hırslı olursa, zorunlu olarak bunu en iyi parçasıyla başarabilir. Yorulsa da insanın yüce âleme yükselme talep ve hırsından vazgeçmemesi gerekir; çünkü önünde yorgunluğun olmadığı rahatlama vardır."[336]

Kitâb Esûlûcyâ, insanın bilgisini şöyle açıklar:

> "Her türlü gerçek beşeri bilgi, nefsin ya da ben'in bilgisidir. Nefsin özünün bilgisi önce gelir; bunu eksik olan, nefse ait fiillerin bilgisi izler. Bilgeliğin en yüksek derecesi, çok az sayıda kimsenin ulaştığı böyle bir bilgidir. Bu bilgelik ideler şeklinde salt kavramsal olarak kalırsa, tam olarak anlaşılmaya elverişli değildir; anlaşılabilmesi için filozofun, bu bilgeliği, usta bir sanatkâr ve akıllı bir yasa koyucu gibi, güzel hareketlerle göstermesi gerekir. Bilge kişi, bu ha-

---

334) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 78 vd.

335) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 21, 124.

336) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, ss. 8-9. Benzer bir pasajı *Usûlûcya*'da Fârâbî de aktarır. Bkz. Fârâbî, *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yeyy el-Hâkimeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlîs*, ss. 109-110.

> reketleri yerine getirirken kendi kendine yeten bir yönetici durumundadır. Onun bilgisi, çoğunluğa egemen olur; çünkü çoğunluk, daima dış nesnelerin, hayal ve arzuların zincirine bağlıdır."[337]

Bilginin nesneler dünyasından uzaklaşmak ve nefse dönmekle elde edileceğini ve en yüce bilginin Tanrı'yı bilmek olduğunu savlayan[338] *Kitâb Esûlûcyâ* yazarının söz konusu düşünceleri, daha sonra geliştirilerek İslam filozoflarınca etkin bir biçimde kullanılacaktır. Ancak bu görüşlerin kaynağı olarak Yeni-Platoncu Plotinus'tan değil, hep Aristoteles'ten söz edilecektir.

Kitâb fî el-Hayr el-Mahz:

İslam filozoflarını çok yakından ilgilendiren bir başka Yeni-Platoncu eser de yine yanlış olarak Aristoteles'e atfedilen *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* ya da *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*'dır. Bu eser, *Kitâb el-İlel* olarak da bilinir ve Latinceye *Liber de Causis* adıyla çevrilmiştir.[339] St. Thomas Aquinas, esere bir şerh yazmış ve eserin Aristoteles'e ait olamayacağını, Proclus'un *İlahiyatın Öğeleri* (*The Elements of Theology; Στοιχείωσις θεολογική*) yapıtından derleme olduğunu söylemiştir.[340] Thomas Aquinas'ın da fark ettiği gibi eser, Proclus'un eserlerinden derlenmiş olduğu izlenimini vermektedir. Eserde, Plotinus'tan gelen sudûr kuramı, 32 önermeyle açıklanır.[341] Bilindiği gibi, Proclus'un *İlahiyatın Öğeleri* adlı eseri de birtakım önermelerden oluşmaktadır.[342]

Kitâb fî el-Hayr el-Mahz ya da diğer adıyla *Kitâb el-İlel*, Plotinus'un Bir, akıl ve nefs üçlüsü yerine, Bir, varlık, akıl ve nefs dörtlüsünden söz eder.[343] Bir en etkili nedendir; diğerlerinin neden olması da ondan kaynaklanır. Kitabın yazarı bunu şöyle açıklar:

> "Her ilk neden (ille evveliyye), ikinci tümel nedene (el-ille el-külliyye essaniyye) oranla sonucu (ma'lûl) üzerine daha çok etki eder (feyz). İkinci tümel neden herhangi bir şey üzerindeki gücünü geri çektiğinde, ilk tümel neden gücünü o şeyden geri çekmiş olmaz. Bunun nedeni şudur: İlk tümel ne-

---

337) *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 11.

338) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, s. 11 vd.

339) Bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 85-88.

340) Bkz. Thomas Aquinas, *Commantary on the Book of Causes*, trs.: V. A. Guagliardo-C.R. Hess-R. C. Taylor, The Catholic Universty Press, USA 1996, s. 3 vd.

341) Bkz. "Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz", *el-Eflâtûn el-Muhdese Inde'l-Arab* içinde, neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1977, ss. 1-33.

342) Bkz. Proclus, *The Elements of Theology*, s. 1 vd.

343) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 1-33.

> den, kendisinden sonra gelen ikinci neden aracılığıyla ikinci nedenden önce onun sonucu üzerinde etkide bulunur. Sonucu üzerinde etkide bulunan ikinci nedenin etkisi, kendisinin üstünde bulunan ilk nedenin etkisinden bağımsız değildir. İkinci neden kendisinden sonra gelen sonuçtan kendisini ayırsa da kendisinin üstünde olan ilk neden ondan ayrılmaz; çünkü o (ilk neden), onun (ikinci nedenin) da nedenidir."[344]

Bir'den ya da ilk nedenden, ilk sudûr eden varlık'tır; o, en olgun ve en tam olandır. Bu yüzden varlık, duyumun, nefsin ve aklın üstündedir. İlk nedenden sonra, ondan daha geniş ve daha çok sonucu olan başka bir şey yoktur. Bu nedenle, (varlık) yaratılan diğer her şeyin üstündedir ve birlik bakımından da daha güçlüdür. Bunun böyle olmasının nedeni, saf varlığa, gerçek bire yakın olması ve hiçbir açıdan çokluk içermemesidir. Yaratılan varlık, bir olsa da içinde çokluk barındırır; yani çokluğu kabul eder. Çünkü varlık, çokluk haline gelebilir; zira o, yalın (basit) olup, yaratılanlar içinde, ondan daha yalını olmasa bile, sonlu (nihâye) ve sonsuzun (lânihâye)[345] bileşimidir. Böyle olmasına rağmen onun çokluktan yoksun olduğu söylenemez; çünkü onda hem sonluluk hem de sonsuzluk bir arada bulunur. Bu varlığın Bir'e, yani ilk nedenine yakınlığı ya da uzaklığı, varlıkların mertebelerini belirler. Sözgelimi, akıl olur, nefs olur vb.. Çokluk, bağımsızlık ve ayrılık anlamına gelmediği için onun iç birliğini bozmaz. O, çoklukta bir, birlikte ise çoktur.[346]

İlk neden aracılığıyla varlığın ardından gelen her şey, gücü bakımından tam ve noksansız (kâmil) olan akıldır.[347] Varlığın altında yer alan veya onun bir mertebesi olan akıl öncesiz süre (aeon=dehr) içinde yer alır; ancak zamanda değildir.[348] Akıl aracılığıyla sudûr eden nefs ise öncesiz süre (dehr) ile zaman arasında yer alır; bir başka deyişle akli âlemle cismani, değişken âlem arasında yer alır. O, zamanın ve zamanda bulunan şeylerin nedenidir.[349] Bu görüş, Plotinus'ta, zaman nefsin hayatı; aklın hayatı olan öncesiz sürenin (dehr) hareket eden suretidir, şeklinde yer alır. Akıl bölünmez, cismani olmayan bir tözdür; altında olanı, onun sebebi olduğu; üstünde olanı da

---

344) *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 1-2.

345) Latinceye, murekkebetun min nihâye ve lânihâye, "compositum ex finito et infinito" biçiminde çevrilmiştir. Türkçe çeviride, hem dehr hem de lâ nihâye, sonsuz diye çevrildiği için anlam karmaşası oluşmaktadır.

346) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 6-7.

347) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, s. 7.

348) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 9-10.

349) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, s. 5.

onun eseri olduğu için bilir. Ondan kaynaklanan tikel nesnelerin bilgisi onda tümel olarak yer alır. Akıl, cisimsel bir şeyin bilgisini elde etmek istediğinde, onunla birlikte uzama yayılmaz; kendi durumuna uygun olarak değişmez bir biçimde kalır. Çünkü aklın sureti, kendisinden hiçbir şey eksilmeyen bir surettir.(350) Bu görüş, daha sonra göreceğimiz gibi, İbn Sînâ'nın, "Tanrı tikel nesneleri tümel bir bilgiyle bilir" görüşünün kaynağıdır. Varlığın mertebeleri olduğu gibi, aklın da sahip olduğu kavramların tümellik derecesine göre birtakım mertebeleri vardır. Bu mertebelerin en üst derecesinde aklın sahip olduğu suretler ya da kavramlar tümellik bakımından en üst derecededir. Bu mertebedeki akıl, salt fiil halinde akıldır; bu akıl, hem akleden hem de akıl edilendir. Kendi özünü düşünmekle nesneleri tümel olarak düşünür. Aynı zamanda kendi altında yer alanların yaratılmasında aracı durumda olduğu için, bu nesnelerin dolaylı kaynağı ve ilkesidir.(351) Bu görüş, İslam düşünürlerinin faal akıl (etkin akıl) konusundaki görüşlerine benzerlik göstermektedir. Aristoteles etkin akıldan ismen söz etmekle birlikte var edici bir ilke, etkin nedene benzeyen bir akıldan söz etmemektedir. Ancak ona göre, bu akıl, insan nefsinde bulunmaktadır. *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* yazarına göre, bu akıl hem mutlak iyi olan Bir'in iyiliğini hem de kendi özünü, kendisinden daha aşağıda yer alan bütün varlıklara aktarır.(352) Burada Yeni Platoncuların, "vahdet-i vücûdcu" eğilimleri kendini göstermektedir.

Tıpkı *Kitâb Esûlûcyâ*'da olduğu gibi, burada da Bir, akıl ve nefs, zaman ve hareketten bağımsızdır. Varlıklar mertebesindeki yeri dolayısıyla nefs, hareket ve zamanın ilkesidir. İlk küre ve onun altında yer alan öteki küreler nefs tarafından hareket ettirilir. Zaman harekete bağlı olduğu için, nefs aynı zamanda zamanın da ilkesidir. Bu âlemdeki nesnelerde bulunan tabiatın faaliyetinin nedeni de yine nefstir. Duyulur nesnelere suretleri vermesi dolayısıyla surî (formel) sebep, nesnelerin hareketlerinin ilkesi olması nedeniyle de fail (etkin) sebep adı verilir. Nefs böylece bölünebilir ve değişebilir varlıkların sebebi olduğu halde, kendisi bölünmez ve değişmez.(353)

Kitâb fî el-Hayr el-Mahz'da veya *Kitâb el-İlel*'de Tanrı'ya bir dışında başka adlar da verilir. Sözgelimi o; ilk varlıktır, ilk sebeptir, tek gerçek varlıktır, salt iyiliktir, salt ışıktır (nûr). İlk nedene bu türden adlar verilse de o, kendisiyle

350) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 9-10.
351) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 11-12.
352) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, s. 10.
353) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 7-8.

isimlendirildiği tüm isimlerin üstündedir. Tanrı öteki varlıklardan tamamıyla farklıdır. Duyulur nesneler, duyular ve hayal tarafından, akli nesneler ise, düşünme yoluyla kavranırlar; Tanrı duyulur nesneler sınıfına da akli nesneler sınıfına da girmediği için, ne duyular ve hayalle ne de akılla kavranabilir. Onun varlığına ancak evrensel aklın incelenmesiyle ulaşılabilir.[354] Şöyle denilir:

> "İlk neden tüm niteliklerin (sıfat) üstündedir. Diller onu niteleme konusunda acizdir; çünkü ilk neden bütün nedenlerin üzerindedir. İlk neden, sadece kendi ışığıyla aydınlanan ikinci nedenler aracılığıyla nitelenebilir. Bunun nedeni şudur: İlk neden sonuçlarını sürekli aydınlatsa da kendisi bir başka ışık (nûr) tarafından aydınlatılmaz. Çünkü o, üstünde başka ışığın bulunmadığı saf ışıktır. Bu yüzden, kendisi için nitelemede (es-sıfat) bulunulmayan tek şey, ilk nedendir. Bunun nedeni, üstünde kendisiyle onu bileceğimiz bir nedenin bulunmamasıdır. Her şey, kendi nedenine dayanılarak bilinir ve nitelenir. Bir şey sadece nedense ve sonuç değilse, bilinemez ve niteleneınez; bu nedenle ilk neden bilinemez ve nitelenemez; çünkü o, tüm niteliklerin üstündedir. Ona mantık da ulaşamaz. Bunun nedeni şudur: Niteleme ancak mantıkla, mantık akılla, akıl fikirle, fikir imgelemle (vehm), imgelem (vehm) ise duyumla (his) olur. İlk neden tüm bu şeylerin üzerindedir; hepsinin nedeni odur. Böylece, duyumun, imgelemin (vehm), fikrin, aklın ve mantığın altına girmez; bunun sonucu olarak da herhangi bir nitelikle nitelenemez. Aynı şekilde diyorum ki: Bir şey, ya duyuların altına girer ve duyusal olur; ya imgelem gücünün (vehm) altına girer imgelenebilir bir şey olur (mütevehhim); ya tek bir hal üzere değişmeden kalır ve akılsal olur; ya da oluş ve bozuluşun etkisinde kalarak sürekli değişir ve fikrin egemenliğinde olur. İlk neden, sürekli olan akli şeylerin üstünde olduğu gibi, hareket eden şeylerin de üzerindedir. Bu yüzden, ona ne duyular, ne imgelem (vehm), ne fikir ne de akıl ulaşabilir. İlk nedene, ikinci neden aracılığıyla ancak akıl işaret edebilir. O, sonucuna dayanılarak, ondan daha yüksek ve daha iyi olması anlamında ilk diye adlandırılır. Açıkladığımız gibi, sonucun nedeni vardır ve neden sonuçtan tür olarak daha yüksek, daha iyi ve üstündür."[355]

Bir ya da Tanrı, en yüksek iyilik olma niteliğine sahip olduğu için, bu iyilik zorunlu olarak ondan taşar (feyz). Ancak ondan taşan ya da sudûr eden iyilik her nesne tarafından eşit olarak paylaşılamaz; kimi az kimi daha çok iyiliğe sahip olur. Bunun nedeni nesnelerin farklı bileşim ve tabiatlara sahip olmalarıdır.[356]

---

354) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, s. 9, ss. 22-23.

355) *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 8-9.

356) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 20-21.

> "İlk iyilik, iyilikleri bütün şeylere tek bir şekilde akıtır; çünkü o, kendisi iyilik olduğu için, varlığı, özü ve gücü nedeniyle iyidir; iyilik ve varlık bir ve aynı şeydir. İlk varlık ile iyiliğin varlığı bir ve aynı şey ise, iyilik şeylerin üzerine tek bir akışla akar. Bazı şeylere daha az bazı şeylere de daha çok akmaz. İyilikleri ve faziletleri alma bakımından farklılaşmalarının nedeni, kabul yetenekleriyle ilgilidir; çünkü onların iyilikleri kabul yetenekleri eşit değildir. Aksine bazıları gayretlerinin büyüklüğü nedeniyle, diğerlerinden daha çok alırlar."(357)

Bu düşünce, İslam filozoflarında, evrendeki kötülüğü, Tanrı'yı bulaştırmadan açıklama konusunda oldukça yarar sağlamıştır. Bir, hem yaratıcı hem koruyucu hem de düzenleyici bir ilkedir. Çokluğu ve bileşikliği yaratıp, sürekliliklerini sağladığı halde, kendisi çokluk ve bileşikliğe sahip olmaktan uzaktır. Bir kendi özüyle var olan, her şeyi bilen, her şeyi düzenleyen, basit, değişmez, bölünmez ve bozulmaz varlıktır; evrendeki her şeyin ilkesidir.(358)

Daha sonra da göreceğimiz üzere, yukarıda özetlerini verdiğimiz eserlerde yer alan düşünceler ve çeşitli öğeler, şu ya da bu şekilde İslam düşünürlerinin felsefi sistemlerinde yer alacaktır. Kuşkusuz İslam düşünürlerini aynı açılardan etkileyen Aphrodisiaslı İskender'in, Yahya en-Nahvî'nin, Themistius ve Simplicius'un Aristoteles şerhleri gibi başka eserler de bulunmaktadır.

---

357) *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 20-21.

358) Bkz. *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*, ss. 19-20.

I. BÖLÜM
İSLAMDA İLK FELSEFİ-SİYASİ HAREKET

Din, genele yönelik, taklide ve zanna dayalı, cismani hayatı düzenlemeye dönük ve zamanla kayıtlı hükümler içerir. Felsefe ise özele yönelik, delil ve burhana dayalı, zaman üstü yargılar içerir. Din ve dindarlar felsefeyi reddetse de felsefe ve filozoflar onu reddetmezler. Bu nedensiz değildir; din hasta olmuş insanları ve toplumları tedavi ederken, felsefe koruyucu hekimlik gibidir.

İhvân es-Safâ

İHVÂN ES-SAFÂ:

İslam dünyasında başlangıçta yalnızca siyasi nitelik taşıyan iki önemli hareket görülmektedir. Bunlardan biri Haricilik hareketi,[1] diğeri ise Şiiliktir.[2] Şiilik, Haricilikten farklı olarak, daha sonraları Helenistik kültürün, İran ve Hint kültürlerinin etkisiyle felsefi bir nitelik kazanarak, Ehli Sünnet'e rakip olarak ortaya çıkmıştır.[3] Bu felsefi Şii akım genellikle Batınilik (Bâtınıyye) adıyla bilinir.[4] İsmaililik ve İmamilik bu akımın içerisinde yer alır.[5] Bu

1) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, ss. 109-125.
2) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, ss. 135-171.
3) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, ss. 21-28; Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıyye/el-Mustazhirî)*, çeviren: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 6.
4) Bkz. Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıyye/el-Mustazhirî)*, s. 1 vd.
5) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 147, 171.

akım, batıni yorum, masum imam, davet ya da misyonerlik anlayışlarıyla,[6] Brahmanizm ve Manilikten aldıkları birtakım öğelerle, Yeni-Platoncu ve Yeni-Pythagorasçı kimi görüşleri benimsemeleriyle dikkat çeker. Bu akımın önderleri, insanlara çekici gelebilecek birtakım felsefi görüşlerin yardımıyla çeşitli davet yöntemlerini kullanarak İslam dünyasına egemen olma amacını gütmüşlerdir.[7] Çeşitli yörelerde, sözgelimi, İran ve Mısır'da, zaman zaman başarılı da olmuşlardır.[8] İşte burada üzerinde duracağımız İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ, Ehl-i Adl ve Abnâ el-Hamd (Temiz Kardeşler ve Vefalı Dostlar, Adalet Ehli ve Hamd Çocukları) adı verilen topluluk, genelde Şii hareket içinde yer alan İsmailililkle ilgili görülür.[9]

Mezhepleri, yapıtları ve amaçları:

Tevhîdî, topluluğun kurucusunun, Zeyd b. Rifâ'a olduğunu söyler. Ona göre, Zeyd, herhangi bir mezhebe ya da gruba mensup değildir; çünkü mezhepleri dar, sığ, basit ve parçalayıcı bulur.[10] Bu durum, topluluğun Şiilikle ilişkili olmadığı anlamına gelmez; Henry Corbin'in de dediği gibi, onları sadece Şii sempatizanı olarak görmek bile eksik bir tanımlamadır; onlar aynı zamanda İsmaili bir düşünce örgütüdür ve eserlerinde örtük bir biçimde bunun propagandasını yaparlar.[11] Nitekim İhvân'ın *Risaleler*'i,[12] Şiilerce beklenen mehdi konusunda eleştirel bir tutum takındığı halde, İsmaililer tarafından benimsenir; hatta temel eserlerinden birisi olarak görülür. Oniki İmamcılar (İsnâ Aşeriye) da bu eserleri benimser. *Risaleler* incelendiğinde, peygamberlerden sonra Şii imamlara sık sık atıf yapıldığı, ehli beytin üstünlüğünün vurgulandığı,[13] Kerbela olayının anıldığı;[14] Şia için, grubumuz şia

6) Bkz. Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıyye/el-Mustazhirî)*, s. 7 vd.

7) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, ss. 21-28; Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıyye/el-Mustazhirî)*,s. 11.

8) Bkz. Philip K Hitti, *History of Arabs*, s. 617 vd.

9) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 152; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 249; lan R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An İntroduction to the Thought of the Brethren of Pruity*, London 1982, s. 96.

10) Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Muḳâbesât*, nşr.: Hasan es-Sendûbî, Kahire 1347, ss. 45-46.

11) Bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, s. 249.

12) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, cilt: I-IV, tah.: Butros el-Bustanî, Beyrut, trz., s. 1. vd.

13) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 181; cilt: III, s. 208; cilt: IV, s. 33, 147, ss. 375-376.

14) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 65, 537; cilt: IV, s. 33, 75.

(ehl şi'âtunâ), bizim şia (şi'âtuna) gibi ifadelere yer verildiği görülür.[15] Birtakım risalelerden ibaret olan bu eserlerin, genellikle kabul edilen yazarlarının çoğunun eylemci İsmaili olmaları, *Risaleler*'in İsmaililerle ilişkilerini ileri sürenlerin görüşlerine ağırlık kazandırmaktadır. Buna rağmen, *Risaleler*'in çeşitli felsefi ve dini sistemleri uzlaştırmak suretiyle, özü Şiiliğe dayanan bir insanlık dini meydana getirmek istedikleri de anlaşılıyor.[16]

Öyle görünüyor ki, İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ dini-siyasi amaçlarla bir araya gelmiş Basra merkezli bir topluluğun adıdır.[17] Topluluğun zaman içerisinde Bağdat'ta da bir şube açtığı söyleniyor.[18] Topluluğun örgütlenme biçiminin ve gizli yapısının, Eski Yunan'da siyasal olaylara da karışan Pythagoras cemaatiyle benzerliği oldukça dikkat çekicidir. Zaten *Risaleler*'de, Pythagoras'tan büyük bir saygıyla söz edilir. Adlarına bakarak onların "nefslerinin arılığı ve birbirlerine bağlılıkları dolayısıyla bir araya gelmiş kişiler" oldukları söylenebilir. Bu ad, kimi araştırmacılara göre, Beydeba'nın *Kelile ve Dimne* adlı yapıtının Tasmalı Güvercin Hikâyesi'nden alınmıştır.[19] Öyküye göre, bir avcıdan kurtulmak için birbirine yardım eden güvercin, fare, kaplumbağa ve karga, başarıya ulaştıktan sonra hep birlikte "ihvânü's-safâ (temiz kardeşler)" olduklarını söylerler.[20] Bu öykü, hem örgütlenmeye hem de topluluk üyeleri arasında dayanışmaya gönderme yapar. *Risaleler*'de buna dönük ifadelere rastlanır ve topluluk üyelerine, kardeşine, dostuna yardım etmenin ve hatta gerekirse onun için kendini feda etmenin yüce bir erdem olduğuna değinilir.[21]

Sünni Müslümanlar tarafından kuşkuyla bakıldığı halde, İslam dünyasının hemen her tarafında yaygın olarak okunduğu anlaşılan *Risaleler*'in, kimi rivayetlerde, Makdisî tarafından kaleme alındığı ve topluluk üyelerince çoğaltıldığı iddia edilir.[22] Ancak *Risaleler*'in tek bir yazar tarafından değil, topluluğun bazı üyeleri tarafından kaleme alındığı anlaşılıyor. Bu durumu, risale-

---

15) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, ss. 145-148; s. 186, 197.

16) Bkz. B. Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ: Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 297-304.

17) Bkz. B. Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ: Dinî ve İdeolojik Söylemi*, ss. 45-51.

18) Bkz. Ömer ed-Desûkî, *İhvânü's-Safâ*, baskı yeri yok, 1947, ss. 46-47.

19) Bkz. B. Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ: Dinî ve İdeolojik Söylemi*, ss. 16-17.

20) Bkz. Beydaba-İbnü'l Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, çeviren: Selahattin Hacıoğlu, Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2006, ss. 175-195.

21) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 100.

22) Bkz. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *TDVİA*, cilt: 21: XXI, 2000, ss. 1-6.

ler arasında yer yer farklılaşan üsluptan ve düşünsel çelişkilerden çıkarsamak mümkündür. Kaldı ki, *Risaleler*'in yazarları hakkında farklı isimler de zikredilmektedir.[23] Sözgelimi Tevhîdî'ye göre *Risaleler*'in yazarları, el-Makdisî diye bilinen Ebû Süleymân b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmet el-Mihricânî, el-Avfî ve Zeyd b. Rifâ'a'dır.[24] Belki Makdisî, farklı yazarlarca kaleme alınan *Risaleler*'in editörlüğünü yapmış olabilir. Hepsi aynı anda yazılmadığı anlaşılan *Risaleler*'in uzun bir süre sonra, yaklaşık 10. yüzyılın sonlarına doğru bitirildiği sanılıyor.

Risalelerin bugünkü sayısı 52 olmakla birlikte,[25] *Risaleler*'in bazı yerlerinde sayı 51[26] bazı yerlerinde ise 52[27] olarak verilmektedir. Topluluk hakkında detaylı bilgi veren Tevhîdî ise 50 risaleden söz etmektedir.[28] *Risaleler*'in geniş bir özeti olan *Risâle el-Câmi'a ve Câmi'a el-Câmi'a*'nın, bizzat İhvân tarafından 52 sayısının dışında tutulduğu anlaşılıyor.[29] Bu özet de 52 risale içermektedir.[30] Kimi araştırmacılar, risalelerin sayısı ile ilgili sorunun, *Risaleler*'in başında yer alan ve risaleleri özetleyen fihristin bazen sayıya dahil edilip bazen edilmemesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir;[31] ancak bu pek doğru gözükmemektedir. Zira fihrist de dahil edilirse risalelerin sayısı 53'e çıkmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, bu sayı farklılığının nedeni, büyük bölümü birebir 21. risaleye benzeyen ve konusu gereği tabiiyyât (doğa bilimleri) içinde yer alması gereken 51. risalenin esere sonradan eklenmiş olmasıdır.

Risaleler, pek çok kaynaktan derlenmiş bilgileri bir bütünlük içinde İhvân'ın amaçları doğrultusunda bir araya getiriyor. Bu kaynaklar şöyle

---

23) Bkz. B. Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ: Dinî ve İdeolojik Söylemi*, ss. 19-28.

24) Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: II, nşr.: A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire 1953, ss. 4-5.

25) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 1 vd.

26) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 282, 361; cilt: III, s. 29, 408, 538; cilt; IV, s. 64, 172, 186, 250.

27) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 21, 43, 77, 52.

28) Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: II, s. 5. Risalelerin sayısı hakkındaki tartışmalar için bkz. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Pruity*, s. 2; İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1985, s. 18.

29) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, s. 250.

30) İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, çevirenler: Andullah Kahraman ve diğerleri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, ss. 303-362.

31) Bkz. B. Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ: Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 103.

sıralanabilir: Babil, Hint, İran ve Yunan gökbilgisi; Hint ve İran kaynaklı öyküler; Harran kaynaklı Hermes Trismegistus'tan derlenen simya, gökbilgisi ve büyü; Pythagorasçıların sayıların kutsallığına dayanan matematik ve müzik anlayışları; Platon ve Yeni-Platoncuların metafizik görüşleri ve Galen'in fizik, simya ve tılsımı.

Risaleler'de, sayı gizemciliğinin yanı sıra, gökbilgisi ekseninde astroloji köklü ve merkezi bir yer edinir.[32] Ignác Goldziher'e göre, Yeni-Platonculuk kisvesi altında eklektik Şii, özellikle de İsmaili bir doktrin oluşturan İhvân, söz konusu kaynaklardan derlenen bilgileri, baştan başa *Tevrat*, *İncil*, *Kuran* ve hadislerden yapılan, ancak kendi yorumlarıyla verilen alıntılarla desteklemektedir. Kendi yorumlarında, zahiri anlamlar yerine batıni anlamlar peşinde olduklarından, metinlerin geleneksel yorumlarından büyük çapta uzaklaşırlar.[33] *Risaleler*'in farklı düşünürler ve kutsal kitaplardan derleme olduğunu İhvân es-Safâ da açıkça belirtir. *Risaleler*'de şöyle denir:

> "Bilgimiz dört kitaptan alınmıştır: İlki, bilginler (hükemâ) ve filozoflar tarafından kaleme alınmış olan matematiğe (riyaziyât) ve doğa bilimlerine (tabiyyât) ilişkin yapıtlarıdır. İkincisi, Tevrat, İncil, Kuran gibi Peygamberlere melek aracılığıyla anlamsal olarak vahyedilen (el-me'huze me'anîhe bi'l-vahy) kitaplar ile diğer sayfalardır. Bunlarda gizli hakikatler vardır. Üçüncüsü, doğa (bilimi) kitaplarıdır. Bu kitaplarda, şu an bulundukları halleriyle varlıkların suretleri, göklerin bileşimi, burçların kısımları, yıldızların hareketleri ve cisimlerinin miktarı, zamandaki etkileri, erkânın dönüşümü, madenler, bitkiler ve hayvanların oluşum bilgileri, insan eliyle kurulmuş sanatların sınıfları yer alır. Tüm bu suretler ve oluşlar, ince anlamlara ve ince sırlara işaret eder. İnsan bunların sadece dış görünüşünü bilir ve Tanrı'nın niteliklerinden kaynaklanan batıni ve ince anlamları bilmez. Dördüncüsü, yalnızca saygıdeğer ve iyi elçiler olan temiz meleklerin elleriyle dokunabileceği Tanrısal kitaplardır. Bu kitaplarda yer alan bilgiler, nefislerin tözleri, cinsleri, türleri ve tikelleri, onların cisimlerdeki etkinlikleri ve onları hareket ettirmeleri, onlar üzerinde yönetimde ve tahakkümde bulunmaları, onların fiillerini ortaya çıkarmaları ve onları zamanın, vakitlerin, asırların ve devirlerin geçmesiyle bir halden başka bir hale intikal ettirmeleri; bazılarının bir zaman sonra cismlerin karanlığına gömülmeleri, bazılarının ise bir müddet sonra bedenlerin karanlıklarından çıkıp yükselmeleri, gaflet ve unutkanlık uykusundan uyanmaları, hesaba ve

32) Bkz. B. Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ: Dinî ve İdeolojik Söylemi*, ss. 34-44.

33) Bkz. Ignác Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çeviren: Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj Yayınları, Ankara 1993, s. 108.

> mizana gitmek üzere mahşerde toplanmaları, sırattı geçmeleri, cennete ulaşmaları, cehennemde ve onun en derin yerlerinde hapsolmaları ya da berzahta kalmaları veya araf üzerinde durmaları gibi konulara ilişkindir."[34]

Risaleler'in çok çeşitli kaynaklardan derlenmiş olmasından da anlaşılacağı üzere, bilgi ve bilim nereden gelirse gelsin, topluluğun amaçlarına hizmet eden hiçbir bilgiye ve bilime karşı taassup güdülmez. *Risaleler*'de topluluk üyelerine şu öğüt verilir:

> "Özetle, kardeşlerimizin –Tanrı onların yardımcısı olsun- gerekli olan hiçbir bilimi atlamamaları, hiçbir kitabı terk etmemeleri ve hiçbir mezhep üzerinde taassub göstermemeleri gerekir. Çünkü bizim görüşümüz ve mezhebimiz, tüm görüş ve mezhepleri kapsamakta ve tüm bilimleri içermektedir. Bu da, ister duyulur ister akılsal olsun, başlangıçtan sona, gizlisinden açığına, kapalısından apaçık olanına kadar tüm varlıklara ilişkin bilgileri kapsar. Bu bilgilerin özü, tüm varlıkların, tek bir ilkeden, tek bir nedenden, tek bir bilenden ve (varlıkların) çeşitli tözlerini, farklı cinslerini ve türlerini kuşatan tek bir nefisten meydana gelmeleri açısından onlara hakikat olarak bakmaktan ibarettir."[35]

İhvân, hikmet nurları, Tanrısal nimetlerin incelikleri, ruhun meyveleri, akılların hoş kokuları, hikmetlerin gizli hazinesi, bilgi denizi,[36] bilimler bahçesi, cila, şifa ve ışık (nûr) olarak niteledikleri *Risaleler*'in ehil olmayanların eline geçmemesi konusunda sık sık uyarıda bulunur. Topluluk üyelerine, *Risaleler*'i koruma, gizleme ve açıklama konusunda olabildiğince dikkatli olma, onları en güzel şekilde koruma yükümlülüğü yüklenir. Eğer ehil olmayanların eline geçerlerse, ilaç değil, hastalık, iyilik değil bozgunculuk, kurtuluş değil helak etkisi yaratabileceğinin altı çizilir. Çünkü onlara göre, *Risaleler*, gıda gibidir ve bazı gıdalar kimi insanlarda hastalık ve ölüm sebebi olabilmektedir.[37] Öte yandan *Risaleler*'in, ancak nefsini terbiye etmiş ve bilgelerin ahlakıyla ahlaklanmış olanların görüp erişebileceği sembolik bir tarzda kaleme alındığı belirtiliyor. Hidayete tabi olmayan dinleyicilerin kulaklarının, sembolik olarak ifade edilen sözleri anlayamayacağı kaydediliyor.[38] İnce elemeden sonra topluluğun üyeliğine kabul edilenlere, birbirlerine yardım etmeleri, birbirlerine destek olmaları, değersiz ve aklı kıt in-

---

34) İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, s. 42.

35) İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, ss. 41-42.

36) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 15.

37) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 20.

38) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 58.

sanlarla ilişki kurmamaları, hakikati onlara açmamaları tavsiye ediliyor.[39] Bunlara ek olarak, topluluk içine kabul edilecek üyelerinin gelişime kapalı insanlardan çok, yeniliğe açık zeki gençlerden oluşması gerektiğinin altı çiziliyor.[40]

İnsanın bilişsel gelişimi, üyelerin eğitimi ve bilimler:

Risalelerin konularının düzeni, topluluk üyelerinin eğitimi gözetilerek, aşamalı bir biçimde somuttan soyut konulara doğru hazırlanmıştır.[41] Bu nedenle, İhvân'a göre, risaleler sıra ile okunmalı, kitabın ilk kısmından başlanmalı ve ardından ilerleyerek adım adım sona doğu gidilmelidir. Zira *Risaleler*, kurtuluşa ermenin, hakikate yükselmenin (mi'râc) merdiveni gibidir.[42] Bu yüzden onlar, *Risaleler*'i, insanın yükseliş yolculuğunun rehberi olarak niteliyorlar.[43]

İhvân'a göre hakikat tektir ve hiç kimsenin tekelinde değildir. Tanrı Hıristiyanlara olduğu kadar Müslümanlara, beyazlara olduğu kadar siyahlara, kısaca bütün insanlara kendi ruhunu göndermiştir. Bu nedenle bir topluluk, göksel hareketler sonucu bir başka topluluğun yerine egemen olunca, o topluluğun daha önce edinmiş olduğu bütün bilgileri almasında bir sakınca yoktur.[44] Hakikatleri okyanusa benzeten İhvân,[45] bu konudaki bilgilerin çokluğu dolayısıyla, ancak bir özet verebildiklerini belirtir. *Risaleler*'de yer alan sayısız örneklerle ve öykülerle süslenen anlatım tekniği, eğitimine yeni başlayanlara yardımcı olur. Her risale ayrı bir konuyu ele alır ve en azından risalelerin bir bölümü ele aldığı konunun özünü anlatır. Bu nedenle, denilebilir ki, *Risaleler* farklı düzeydeki öğrenciler gözetilerek hazırlanmıştır.

Öğrencilerin nefslerinin olgunlaşması, yükselmesi ve kurtuluşa nail olması için hazırlanması oldukça önemlidir. İhvân tam bu noktada, insan nefsinin bilişsel gelişimini temele alan ve anne rahminde başlayıp ölümle son bulan bir bilişsel yükseliş hiyerarşisi ortaya koyuyor. Buna göre, dünyaya gözlerini açan çocuk, duyulara odaklı hayvani nefsin egemenliğinde-

---

39) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 17.

40) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, s. 52.

41) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 21-47.

42) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 16.

43) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 19.

44) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 27 vd.; 179, 280.

45) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 20.

dir. Dördüncü yaştan sonra, duyulurları sözle ifade etmeye yarayan "nâtık (konuşan) yeti" gelişir ve on beş yaşın sonuna kadar bu yeti egemen olur. Ardından duyulurların anlamlarını ayırt eden "akılsal yeti" gelişir ve otuzlu yaşların sonuna kadar gelişimini sürdürür. Sonra düşünürlerin anlamlarını algılayan "hikmet yetisi" gelişir ve kırk yaşın bitimine kadar bu yeti etkindir. Hikmet yetisinin ardından Tanrısal olarak desteklenmiş "meleki yeti" gelişir ve insan, elli yaşına değin bu yeti tarafından yönetilir. Bu yetiden sonra ahiret için hazırlanmış ve maddeden ayrı "kanun yetisi (el-kuvve ennamusiyye)" ortaya çıkar ve insan üzerinde ömrünün sonuna kadar egemen olur. Eğer nefis, bilişsel bir merdiveni andıran bu basamaklardan geçerek ölümden önce olgunluğa ve yetkinliğe ulaşırsa, manevi âleme yükselme (miraç) gerçekleşir, bu sayede yüce topluluğa (mele'i a'lâ) ulaşır; meleklere benzer. Eğer nefis bedenden ayrılmadan önce olgunlaşamaz ise en aşağı seviyeye düşürülür.[46]

İşte İhvân, insan nefsinin gelişimini ve bu gelişime bağlı yükselişini dikkate alarak üyelerini ruhani ve ahlaki özellikleri bakımından ya da onların deyişiyle söylersek, "ruhsal yetileri" bakımından dört ana gruba ayırır:

a) İyiler, merhametliler (el-Ebrâr er-Ruhamâ): Bu grup, mükemmel bir kavrayış ve anlayış yetisine sahip olup çeşitli mesleklerde görev yapan en az 15 yaşındaki dürüst ve merhametli kişileri içerir. Onlar üzerinde egemen olan ruhsal yeti, duyulur nesnelerdeki anlamları kavrayan akıl yetisidir. Bu yeti, on beş yaş civarında düşünce gücünün gelişimiyle ortaya çıkar ve bu yaş, ergenlik yaşına gönderme yapar. İşte bu özelliklere sahip üyeler, iyi ve merhametli kardeşler olarak nitelenir.[47]

b) Hayırlılar ve Erdemliler (el-Ahyâr ve'l-Fuzalâ): Bu grup, insanlara sevgi ve şefkatle yaklaşan en az 30 yaşındaki yöneticiler sınıfını kapsar. Bunlar İhvân'ın üyelerini gözeten, onlara karşı cömert davranan, ihsanda bulunan, onlara şefkat, merhamet ve sevgi gösteren kimselerdir. Bu aşamada etkili olan yeti, insanda otuzlu yaşlardan sonra ortaya çıkan hikmet yetisidir. Bu kimseler, İhvân'ın deyişiyle kendilerine bilim ve hikmet verilenlerdir. Bunlara, hayırlılar ve erdemliler adı verilir.

c) Melikler ve sultanlar (el-Mülûk zevî's-sultân): Bu grup, soğukkanlılık ve kararlılık içinde kurtuluş için savaşma gücü gösteren 40-50 yaşlarındaki melikleri ve sultanları içerir. Bunlar, iktidar ve buyruk sahibidirler; iyi olanı

---

46) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 95.

47) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, s. 57.

emrederler, kötü olanı yasaklarlar. Özde yardımsever olan bu kimseler, buyruklarına başkaldıranları, yumuşak ve lütufkâr davranışlarla ikna eden ve onları şefkatle doğru yola sevk eden kimselerdir. Onlarda egemen olan yeti, kırklı yaşlardan sonra ortaya çıkan kanun/namusiye gücüdür. İhvan onları, değerli erdemli yöneticiler olarak nitelendirir.[48]

d) Meleklik aşamasına ulaşanlar (Mertebe el-melekiyye): Bunlar, yaşları 50'den yukarı olan, Tanrı'dan yardım alıp, gerçeği aracısız kavrayan kişilerdir. İhvân bu aşamayı, topluluğun hedefi olarak niteler. Bu aşama, teslimiyet, sağlam inanç ve hakkı apaçık müşahede etmeye odaklıdır. Bu aşamaya meleklik aşaması adı verilir; çünkü bu aşamada meleki yeti egemendir. İnsanı ahiret yolculuğuna, ulvi âleme yükselişe ve maddeden ve maddi isteklerden tümüyle arınmaya hazırlayan bu yetidir. İşte asıl manevi yükseliş (miraç), bunun ardından gerçekleşir. İnsan bu yetiyle, göklerin sırlarına, dirilişten haşir ve neşre, hesap ve mizana, cehennemden kurtuluşa ve Tanrı'nın komşuluğuna ulaşır. Bu aşamada, insan tensel olandan tümüyle sıyrılır ve Tanrı'yı ve tüm hakikati bütün çıplaklığıyla temaşa eder. Hz. İbrahim'in, Hz. Yusuf'un, Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in, filozoflardan Sokrates'in ve Pythagoras'ın bu aşamaya ulaştıkları belirtilir. İhvân, topluluğunun bütün üyelerinin bu aşamaya ulaşmak için çaba harcamalarını talep eder.[49]

İnsanın bu ve öte dünyada mutluluğa ulaşması için, maddi kirlerden arınıp ruhani âleme yücelmesinin aracı olan eğitim, bu amaca uygun olarak planlanmıştır. Bu nedenle eğitimin aracı olan *Risaleler*, matematiksel ve eğitsel bilimler (riyâzî-ta'limî) ile başlamakta, oradan doğa bilimlerine (cismânî-tabi'î) geçmekte, ardından akılsal (aklî-nefsânî) bilimlere ve nihayet dini-metafizik bilimlere yükselmektedir.[50] Bilimlerdeki bu hiyerarşi, aynı zamanda bireyin ahlaki-manevi yükseliş (mi'râc) merdivenine karşılık gelmektedir. Risalelerde konu edilen tüm bilimler, bireyin teorik ve pratik eğitimine, özellikle de dini-ahlaki gelişimine hizmet etmektedir. Buna göre, aritmetik, Tanrı'nın tekliğini, Tanrısal âlemi ve oluşu kavramaya yardımcı olurken; hendese (geometri), maddeden soyutlanmış varlıkları anlamaya katkı sağlamaktadır. Yine astronomi-astroloji, temiz nefisleri, melekler âlemine ve gök tabakalarına, üstün varlıkların ya da meleklerin konaklama

48) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, s. 57.

49) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, ss. 57-58.

50) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 1 vd.

yerlerine ulaştırmaya hizmet ederken; musiki, düşünen nefisleri, bedenden ayrıldıktan sonra üst âleme yükselişe hazırlamaktadır. Coğrafya ise, nefsin bu âleme geliş nedenini anlamasına; dış ve iç dünya hakkında düşünüp ibret almasına hizmet etmektedir vb.[51]

İhvân'ın öngördüğü eğitim, bilimlere yüklenen işlevlerden de anlaşılacağı gibi, Tanrısal âlemden maddeye düşmüş olan nefsin arıtılmasını, karakterlerin temizlenmesini ve Tanrı'ya doğru yücelişini (mi'rac) esas almaktadır. Diğer bir deyişle, onların problemlerinin odak noktası, insan ruhunun kaynağı ve geleceği, yani ruhun kurtuluşudur. Sudûrcu görüşü benimsemiş kimseler olarak, bireysel ruhların tümel ruh vasıtasıyla Tanrı'dan sadır olduğunu ve aynı yolla ona geri dönmesi gerektiğini kabul ederler. Anlatım biçimleri, genelde öğüt verici nitelikte olup dağınıklık gösterse de bazı bölümlerde anlatım oldukça güçlüdür.[52] Onların önceliediği eğitim, gelecekteki ebedi hayat için bir tür hazırlıktır.[53] İhvân'ın *Risaleler*'inde konu edilen her bilim, ruhun kurtuluşuna ve ahlaki olgunlaşmaya hizmet etmek üzere planlanmıştır. Bu yüzden ahlaki-manevi arınmaya ve bireysel kurtuluşa hizmet eden hiç bir bilim ihmal edilmez.

Eğitimin nesnesi olan ve İhvân tarafından dört ana öbekte toplanan *Risaleler*'in içeriğine biraz daha ayrıntılı bakılırsa, şöyle bir tablo ortaya çıkar: Matematiksel bilimler bölümü 14 risaleyi kapsamaktadır. Bunlarda ele alınan konular, aritmetik, geometri, astronomi/astroloji, musiki, coğrafya, sayıların birbirine nispeti, bilimsel-teorik (ilmî-nazarî) sanatlar, eylemsel (amelî) sanatlar, ahlak, *İsagûci*, *Kategoriler*, *Peri Hermenias*, *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler*'i içeren Aristoteles mantığıdır. Doğa bilimleri (tabiiyyât) bölümünde, 17 risale yer almaktadır. Bunlarda ele alınan konular; madde (heyûlâ) ve sûret, gökyüzü ve evren, oluş ve bozuluş, meteoroloji (el-âsâr el-ulviyye), madenler, doğanın neliği, bitkiler, hayvanlar, bedenin bileşimleri, duyular ve duyulurlar, spermin ana rahmine düşmesi, insan küçük evrendir, insanın eğitim-öğretim (maarif) üzerindeki gücü, ölüm ve hayatın neliği, tensel, tinsel haz ve acılar ve dillerin ihtilafının nedenleridir. Akılsal nefs (en-nefsâniyye el-akliyye) adlı bölümde 10 risale yer almaktadır. Bu risalelerin konuları ise şunlardır: Akli ilkeler, evren büyük insandır, akıl ve akledilirler, tabiatların (ekvâr), devirlerin, çağların, asırların, zamanın ve

51) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 2 vd.

52) Bkz. Ignác Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 108.

53) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 261, 262 ve 347 ve 356.

dehrin ihtilafı, aşkın neliği, dirilme, kıyamet, hesap ve yükselişin (mi'raç) mahiyeti, hareket türleri, nedenler-nedenliler ve tanımlar. İlahi-şer'î ve dini adını taşıyan bölümde ise 11 risale yer almaktadır. Bu risaleler de sırasıyla; görüşler ve mezhepler, Tanrı'ya ulaşan yolun mahiyeti ve Tanrı'ya ulaşma (vusûl), İhvân es Safâ'nın itikadının açıklanması, İhvân es Safâ topluluğun nasıllığı, imanın ve ilahi kanunların neliği, şeriatın ortaya konulması, Tanrı'ya davetin nasıllığı, ruhani varlıklar ve eylemleri, siyaset ve sihrin mahiyetidir.[54] *Risaleler*, bu haliyle bir ansiklopedi niteliği taşımaktadır ve ortaçağ İslam dünyasında tartışılan hemen her konuyu içine almaktadır. Bu nedenle İhvân'ı İslam ansiklopedistleri olarak da nitelemek mümkündür.

Konuların düzenlenişinden de anlaşılacağı gibi *Risaleler* insanı adım adım metafiziğe götürmektedir. Nitekim *Risaleler*'de şöyle denilir:

> "Ey kardeşim, filozofların felsefi bilimlerden olan matematiksel bilimlerde akıl yürütmelerinin amacı, öğrencileri onlar aracılığıyla tabiat bilimlerine doğru yol almalarını sağlamak, tabiat bilimlerinde akıl yürütmelerinin amacı ise, filozofların en üst amacı olan ilahi bilimlere yükselmelerini ve elde etmelerini sağlamaktır. Hakiki bilgiler, ancak bu yolun sonunda elde edilmiş olur."[55]

Matematik ve sayı mistisizmi:

İhvân'ın "Harranlı Muvahhid" diye nitelendirdikleri Pythagoras[56] ile Nicomachus'tan aldıklarını söyledikleri matematik ve müzik, parçaları birbirine bağlı uyumlu bir bütün oluşturan evreni ve onun aracılığıyla metafizik âlemi anlamak için gereklidir.[57] Bu nedenle İhvân, matematiği bütün bilimlerin kökü ya da anahtarı olarak niteler. Bütün evren düzeni ve bu düzende yer alan varlıkların aşamaları bir sayı simgeciliğiyle açıklanır.[58] Burada kullanılan sayı, basit anlamda kullanılan ya da bugün deneysel bilimlerde araç olarak kullanılan sayı olmayıp, mistik ve metafizik bir özelliğe sahiptir.

İhvân, sistemlerinde sayıların işlevini şöyle açıklıyor:

> "Sayılar birliği çokluğa bağlar; evrendeki ahengi gün ışığına çıkarır. Tabiatın

---

54) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 2 vd.

55) İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 75-76.

56) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 200.

57) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 78-79.

58) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 52 vd.; İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 59 vd.

> üstünde yer alır; varlıkların ilkesi ve öteki bilimlerin köküdür. Nefse tabiatını veren aklın ilk taşmasıdır (feyz). Tanrı'nın evrenle ilişkisi bir sayısının öteki sayılarla ilişkisine benzer. Sayı insan nefsinde birliğin tekrarından doğan ruhani bir surettir; birliğin, kaynağından hiç ayrılmayan bir yansımasıdır."[59]

Bu nedenle, İhvân biri, sayıların ilki olarak kabul etmez; onlara göre, ilk sayı ikidir. Tüm sayıların aslı ilk dört sayıdır. Yani diğer tüm sayılar bu sayılardan oluşmuş, bunlardan meydana gelmiştir. Sözgelimi, dörde bir eklenince beş, dörde iki eklenince altı, dörde üç eklenince yedi, dörde bir ve üç eklenince sekiz, dörde iki ve üç eklenince dokuz, dörde bir, iki ve üç eklenince on olur. Bu örneklerde olduğu gibi, onlara göre, yüzler, binler, milyonlar, milyarlar vb. tüm sayılar, aynı yöntemle elde edilir.[60] Şu halde İhvân'a göre, sayılar hem birliğin hem de çokluğun kaynağıdır. Âlemin yaratılışı, sayıların birden meydana gelişine benzetilir. Nasıl ki bir, sayıların aslı, kaynağı, başlangıcı ve sonu ise aynı şekilde Tanrı da şeylerin nedeni, var edicisi, varlıkların başı ve sonudur. Aynı şekilde nasıl birin, sayılar içinde eşi ve benzeri yoksa Tanrı'nın da eşi ve benzeri yoktur.[61] Tanrı, sayıların şahı olan bir gibi, kâinatın şahı ve kralıdır.[62]

Onlara göre, evrendeki varlıklar hiyerarşisinde dokuz temel varlık yer alır; çünkü dokuz, onluk düzenin sonunda bulunur.[63] Bu dokuz tümel varlık ve onlara karşılık gelen sayılar şunlardır: 1-Yaratıcı: Bir, Nedenler Nedeni, Tanrı, 2-Tümel Akıl (Tümel Etkin Akıl), 3-Tümel Nefs, 4- İlk Madde (el-heyûla el-ûlâ), 5-Tabiat, 6-Cisim, 7-Gökküresi, 8-Unsurlar (toprak, su, hava ve ateş), 9-Yeryüzündeki varlıklar (dört unsurdan göksel etkilerle oluşan madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar).[64]

Bunlardan birden dörde kadar olan varlıklar, basit tümel varlıklardır; tıpkı ilk dört sayının toplamının on ederek tüm sayıları içermesi gibi, bütün varlıkları içerir. Beşten dokuza kadar olan varlıklar ise bileşiktir.[65] Bu aynı zamanda İhvân'ın ay-üstü ay-altı âlem ayrımına da işaret eder. İlk dört tümel varlık, ay-üstü âleme karşılık gelirken sonrakiler ay-altı âleme karşılık

---

59) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 53; cilt: III, s. 201.

60) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 53-54.

61) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 54-55.

62) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V., s. 184.

63) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 53-54.

64) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 145, 186.

65) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 54., ss. 181-182.

gelir. Ay-üstü âleme; küreler âlemi, felekler âlemi, ulvî âlem, ruhani âlem denildiği gibi ay-altı âleme de unsurlar âlemi, cisimler âlemi, süflî âlem gibi çeşitli adlar verilir. Ay-üstü âlem, ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşun nedenidir. İhvân, ay-üstü ve ay-altıyla âlemi tek bir şehir,[66] tek bir canlı varlık gibi tasavvur eder ve ay-altı âlemdeki her türden varlık ve etkinliği ay-üstü âlemle ilişkilendirmeye büyük bir özen gösterir.[67]

İhvân, ay-altı âlemdeki çeşitli nesnelerin, ay-üst âlemdeki Tanrı, tümel akıl, tümel nefs ve ilk madde dörtlüğüne uygun olarak dörder dörder var edildiğini ileri sürer. Bunun nedeni, sayısal hususların, doğaya ait işlerin ruhani âlemin düzeniyle uyumlulaştırılmasıdır.[68] Sözgelimi, dört hal (sıcak-soğuk-yaş-kuru); dört unsur (ateş-hava-su-toprak); dört karışım (kan, balgam, sarı safra ve kara safra); dört mevsim (ilkbahar, yaz, sonbahar, kış); dört ana yön (doğu, batı, kuzey, güney); dört rüzgâr (doğu rüzgârı, batı rüzgârı, güney rüzgârı, kuzey rüzgârı); dört kazık (doğan, batan, gök ve yer kazığı); dört yaratık (madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar).[69]

Tanrı-evren ilişkisi: Yaratma ya da sudûr süreci

Yaratma, Plotinus'tan gelen Yeni-Platoncu sudûr kuramıyla açıklanır. Fakat İhvân'da, yaratma ile sudûr iç içe sokulmuştur; bir yandan yoktan yaratılış, öte yandan ise ikincil varlıklar aracılığıyla sudûr süreci gündeme getirilir.[70] Yoktan yaratma (ibda, halk min el-ma'dûm), tümel aklın yaratılmasına özgü kılınırken, diğer varlıkların meydana gelişi, var olan bir şeyden başka bir şey meydana getirme olarak (halk) açıklanır.[71] Buna karşın oluş (kevn), bir şeyin yokluktan varlığa çıkması olarak tanımlanır.[72] Tanrısal yaratım, onun kerem ve cömertliğinin ürünü olarak görülür. Buna göre, Tanrı, kendine özgü yaratma eylemi ile etkin aklı (ilk akıl, tümel akıl) var etmiştir. Bu aklın zaman dışı bir eylemle Tanrı'dan aldığı varlık, süreklilik, olgunluk ve yetkinlik, sudûr yoluyla güneş ışığının havaya aksetmesi gibi yine bir defada tümel nefsi var etmiştir. Tümel nefsten ilk madde; ilk mad-

---

66) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 184

67) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 114-147.

68) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 53-54.

69) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 53-54.

70) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 41, 167, 229, ; cilt: II, s. 87, 127, 166; cilt: III, s. 233.

71) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 229, cilt: II, s. 114, 127.

72) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 13.

deden de oluş ve bozuluş evrenindeki dört kökten oluşan varlıklar meydana gelmiştir. Şu halde sadece tümel akıl, Tanrı'nın doğrudan fiili sonucu olarak var olmuştur; Tanrı'nın aracısız, kendi sözü ve kudretiyle yarattığı ilk ve tek varlık odur.[73] Bu akıl, Plotinus'un nousu (aklı) gibi kendisinde tüm suretleri barındırmasının yanı sıra, aynı zamanda sudûr sürecinde birlikten çokluğa açılan kapı konumundadır. Bu yönüyle o, Tanrı'yı gizleyen ve onun birliğine açılan bir perdedir.[74] Tanrı, bu aklı aracılığıyla tümel nefsi; tümel nefs aracılığıyla da ilk maddeyi yaratmıştır.[75] İhvân şöyle der:

> "Tanrı'nın birlik nurundan yarattığı ilk şey, etkin akıl/tümel akıl olarak adlandırılan basit tözdür. Bu tıpkı birin tekrarıyla ikinin oluşması gibidir. Ardından, ikiye bir eklenince üçün oluşması gibi, aklın ışığından (nûr) göksel tümel nefs ortaya çıkar. Üçe bir eklenince nasıl dört ortaya çıkarsa, tıpkı bunun gibi, nefsin hareketinden de ilk madde meydana gelir. Diğer sayıların ilk dört sayıdan türemesi gibi, akıl ve nefs vasıtasıyla ilk madde ve bileşikleri aracılığıyla da diğer şeyler oluşur."[76]

İhvân, Tanrı-evren ilişkisini, kelamıyla ilişkisine; aydınlık ve ısının lambaya, güneşe, ocağa ve sayıların bir sayısıyla ilişkisine benzetir. Kelâm, aydınlık, ısı ve sayı, kaynakları dolayısıyla vardır; bu kaynaklar var olmadan var olamazlar. Kaynak yok olunca da yok olurlar.[77] Yani kaynakları olmaksızın ne var olabilirler ne de varlıklarını sürdürebilirler.

İhvân, Tanrı-evren ilişkisini aşk ilişkisine de benzetir. Buna göre, evrendeki tüm varlıklar Tanrı'yı arar ve onu arzular. Arzu/aşk her şeyin var olmasının nedeni ve evreni yöneten yasadır. Tümel nefs, Tanrı'ya olan arzusundan/aşkından dolayı, evreni çevreleyen dış göğü; bu gök kendi ekseni etrafında dönerek bir alttakini; o da kendi altındakini vb. var etmek suretiyle dokuzuncu küre olan dünya küresine kadar ulaşılır.[78] İhvân, Tanrı ile evren arasında kurduğu aşk ilişkisini şöyle açıklar:

> "Bilgelerin nefisleri, fiillerinde, bilgilerinde ve ahlaklarında göksel tümel nefse benzemeye gayret ederler, ona katılmayı arzularlar. Tümel nefs de öyledir; o da gökleri yönetme, yıldızları hareket ettirmede ve evreni yaratmada Tanrı'ya

---

73) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 28; cilt: IV, ss. 206-207.

74) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 202.

75) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 186.

76) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 54.

77) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 28; cilt: IV, ss. 206-207.

78) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 185 vd; İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 223 vd.

benzemeye çalışır. Tüm bunları var edicisine itaat, kulluk ve ona duyduğu özlem nedeniyle yapar. Bu nedenle bilgeler şöyle demişlerdir: Tanrı ilk âşık olunandır (el-mâşuk el-evvel). Gökyüzü (felek) sadece ona duyduğu özlemden (şevk) dolayı, en tam haller, en yetkin gayeler, en üstün amaçlar üzere sürüp gidecek olan süreklilik ve sonsuzluk (beka) aşkıyla döner. Sonra bil ki, tümel nefsin göğü (felek) döndürmesi ve yıldızları yürütmesindeki etken, dillerin ifadede aciz kaldığı ve sadece özetini verebildiği ruhlar âlemindeki bu güzellikler, faziletler, lezzetler ve sevinçleri ortaya koyma özlemidir. Nitekim Tanrı şöyle der: Orada nefislerin arzu ettikleri ve gözlerin hoşlandıkları şeyler bulunur. Bütün bu güzellikler, faziletler ve hayırların tümü sadece Tanrı'nın feyzinden olup, onun tümel aklı aydınlatması, bu ışığın tümel akıldan tümel nefse, tümel nefsten (ilk) maddeye yansımasından kaynaklanmaktadır. (İlk) madde göğün (felek) çevresinden yerin merkezinin sonuna kadar uzanan alanda yer alan cisimler ve şahısların zahirleri üzerinde bulunan cisimler âlemindeki tikel nefsleri görünür hale getiren surettir. Sonra bil ki, başından sonuna kadar bu ışıklar (envâr) ve güzelliklerin hareketi dolunaylı bir gecede aydınlık ve ışığın ayın tözünün cisminden çıkarak havaya yayılmasına benzer. Bu ışıkların ve güzelliklerin başından sonuna kadar yayılması, dolunaylı bir gecedeki ışık ve aydınlığın ayın tözünün cisminden çıkarak havaya, güneşten doğarak ayın cisminin üzerine, tümel nefsin aydınlatmasından doğarak güneşin ve diğer yıldızların tümüne, tümel akıldan doğarak tümel nefs üzerine ve Tanrı'nın feyzi ve aydınlatmasından doğarak tümel akıl üzerine yayılmasına benzer. Nitekim Tanrı, yerin ve göğün ışığı (nûr) olduğunu söylemiştir. Belirttiğimiz bu hususlar ile Tanrı'nın ilk sevgili (mâşuk) olduğu, bütün varlıkların ona özlem duyup yöneldiği ve her işin ona döndüğü açıkça ortaya çıkmıştır. Zira tüm varlıklar; varlıklarını, içinde bulundukları durumu, varlıklarını sürdürmelerini ve en iyi hale gelmelerini ona borçludur. Çünkü mutlak varlık odur; sonsuza kadar var olma, ebedilik, tamlık ve yetkinlik ona aittir."[79]

İhvân'a göre, akıl ve nefs birlikte tüm oluş ve bozuluş âleminin ilkesidir.[80] Evrendeki nesnelerde var olan ikiliğin kaynağı etkin ilkeleri içeren akılla edilgin ilkeleri içeren nefstir. Âlemi, madde-suret, karanlık-aydınlık, töz-ilinti, nefs-beden, lahv-i mahfuz-kalem, genişleme-daralma, aşk-nefret, dış-iç, yüksek-alçak ve ağır-hafif sayanlar aynı ikiliği farklı ifadelerle dile getirirler. Akıldaki âleme ilişkin etkin yön tabiat, nefsteki edilgin yön ise maddedir. Aslında varlıklar hiyerarşisinde üstteki alttakine göre etkin, alttaki üsttekine göre edilgindir. Buna göre, kendisi edilgin olmayan tek etkin

79) İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 285-286.

80) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, ss. 185-186.

varlık Tanrı'dır ve bütün evren ona göre edilgindir; evren yalnızca alır, Tanrı ise yalnızca verir.[81]

Tümel nefsin biri etkin/fail neden olan Tanrı, öteki surî/biçimsel neden olan akıl olmak üzere iki nedeni vardır.[82] Tümel nefs akıldan bütün erdemleri, suretleri, olumlu nitelikleri alır ve aşağı âleme iletir. Evrensel nefsin âleme oranı, insan nefsinin bedenine oranına benzer; her ikisi de hareket ilkesidir. Şu kadar var ki, evrensel nefs ilk hareket ettiricidir. Evrendeki bütün cisimler evrensel nefsin fiillerinin birer aletidir.[83] Bütün erdemler aşağı âlemdeki nesnelere aktarıldığı için her nesne kendi ölçüsünde bu erdemleri alır.[84] Bu erdemler yiyecek olarak kullanılan nesneler aracılığıyla insan nefsine ulaşır ve onun ahlaki olgunlaşmasına yardımcı olur.

İlk madde yaratılış mertebelerinin dördüncü ve son halkasıdır. Boyutsuz ve şekilsiz olması dolayısıyla hala ruhani bir niteliğe sahiptir; erdem ve iyiliği kendiliğinden arzulayamaz. Tanrı'ya uzaklığı nedeniyle mertebesi düşüktür; erdemlerden yoksundur, nefsin feyzine karşı isteksizdir. Erdemleri arzu etmeyen, bilgisiz, faydasız, cansız; daha doğrusu sadece edilgin ve kabul edicidir. Bu yüzden nefs maddeyi yönetirken ve tamamlarken yorgunluk, sıkıntı, zahmet ve bıkkınlık duyar. Nefs ancak akla yöneldiğinde rahatlar.[85] Maddenin varlığının üç sebebi vardır: Onun etkin nedeni Tanrı; surî nedeni akıl; gayî nedeni ise tümel nefstir.[86] Maddenin hareket ve sükûn ilkesi olan tabiat, evrendeki bütün cisimlerde bulunur ve evrensel nefsin bir yetisi durumundadır. Böylece tüm evren İhvân tarafından canlı bir organizmaya benzetilir.[87] İhvân'ın canlı bir organizmaya benzettiği evren, neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlı bir evrendir ve burada dört neden etkindir.[88] Şöyle denir:

> "(Ay-altı) varlıklardan her birinin dört nedeni vardır. Bunlar; fail ya da etkin neden, surî neden, tamamlayıcı (gayî) neden ve maddi (heyûlânî) nedendir.

---

81) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 185-187.

82) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, ss. 203-204.

83) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 198-191, 204-241.

84) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 185-186.

85) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 186.

86) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, ss. 203-204.

87) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 24-25.

88) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, s. 344 vd.

(...) Örneğin sandalyenin fail/etkin nedeni marangoz, maddi nedeni ahşap, surî nedeni dörtgen şekilde olması, gayî nedeni ise onun üzerine oturulmasıdır. (...) Maddenin fail nedeni Tanrı; surî nedeni akıl -uzunluk, genişlik ve derinlik akli bir surettir-; tamamlayıcı (gayî) nedeni ise nefstir. Çünkü madde, yapacağını ondan ve onda yapılması bakımından nefsi kemâle erdirip tamam olmak gayesiyle ve onun için yaratılmıştır. Kardeşim, o nefsin madde ile bağlantısında en yüce gayedir. (Ay-üstü dünyada en altta bulunan) basit töz olan ilk maddeye gelince, onun üç nedeni vardır: Fail nedeni, Tanrı; surî nedeni, ilk akıl; gayî nedeni ise nefstir. Nefsin iki nedeni vardır: Onlar da yüce Tanrı ve akıldır. Tanrı'nın neden olması, yaratıcı fail neden olması yoluyladır. Surî neden ise, kendisine Tanrı'dan kabul ettiği şeylerin taştığı akıldır. Aklın tek bir nedeni vardır. O da zamansız olarak kendisine verilen varlığı, sürekliliği (beka), tamlığı ve yetkinliği tek seferde taşıran Tanrı'dır."[89]

Zaman, mekân ve hareket:

Evrende var olan bütün nesnelerin bir mekânı vardır; ancak bu mekân nesnelerden bağımsız soyut, dolu ya da boş olabilen bir mekân olmayıp, nesnelerin bir niteliğidir. Nesnelerin olmadığı yerde mekân da yoktur. Mekân cisimlerin sınırı olarak açıklanmıştır. Durum böyle olunca, evrenin ötesinde mekândan söz edilemeyeceği gibi, boşluktan da söz edilemez.[90]

Mekân gibi hareket de nesnelerin bir niteliği olarak görülmüştür. Hareket evrensel nefs tarafından göksel nesnelere ve cisme yüklenen ruhani bir surettir. Bu dünyada, yani oluş âleminde, hareket kuvve halinde olan cismin ilk yetkinliği olduğu halde, gökler âleminde var olan küresel hareket sürekli fiil halindedir. Bu nedenle göksel varlıklar, ay-altı âlemdeki varlıklar gibi oluşup bozulmazlar. Hareket bir canlılık belirtisidir.[91] Cismani hareket türleri, birtakım bölümlere ayrılır. Bu bölümlemede İhvân, Aristotelesçileri izler. Bu hareket türleri şunlardır: Tözsel hareket grubuna giren oluş ve bozuluş; nicel hareket grubuna giren çoğalma ve azalma (ziyâde ve nuksân); nitel hareket grubuna giren değişme (tağyîr) ve mekânsal hareket grubuna giren bir yerden başka bir yere geçiş (nukle). Bu son hareket de doğrusal (müstakîme), dairesel (vaz'î) ve ikisinin bileşimi olmak üzere üçe ayrılır.[92]

Zaman, hareketle ilgisi olması dolayısıyla cisim ya da nesnelerle ilgilidir.

---

89) İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 204.

90) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 12-13.

91) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 13-16.

92) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 13-14.

Ancak zaman her hareketle değil, gökküresinin hareketiyle ilgilidir; gökküresinin hareketleriyle sayılan süredir (müddet ta'udduha harekât el-felek); bu hareketler nedeniyle zihinde kavranan soyut bir kavramdır. Zaman, gece ve gündüzün düzenli tekrarının kavranmasıyla ortaya çıkar ve birin tekrarıyla sayıların ortaya çıkmasına benzer. Âlemin varoluşuyla var olur; kıyamet gününde ise sona erer.[93]

İnsan, nefs ve yetileri:

Ay-altı âlemdeki varlıklar hiyerarşisinin zirvesinde insan yer alır.[94] Mutlak anlamda ele alındığında o, Tanrı'nın halifesidir.[95] Tanrı onu, bir vekil gibi, yeryüzünü imar ederek oradaki varlıklara hâkim olacak, bitkiler yetiştirecek, bilgi öğrenecek yeteneklerle donatmış ve böylece onu kendi tanrısallığına benzer bir varlık yapmıştır.[96] Ancak insanı, beden-nefs ikiliği içinde var etmiştir. Beden ve nefs, nitelikleri bakımından birbirinden tamamen farklı, durumları birbirine zıt ilineksel birtakım fiilleri ve geçici bazı özellikleri ortak olan iki tözdür. Durum böyle olunca, insan cisimsel bedeni bakımından, dünyada sürekli kalmayı, ebedi olarak orada yaşamayı arzular. Ruhani nefsi itibarıyla ise göksel âlemi ve ahireti talep eder, oraya ulaşmaya çalışır. İnsan, bu düalistik yapısı nedeniyle, hayat-ölüm, uyku-uyanıklık, bilgi-cehalet, hatırlama-gaflet, akıllılık-ahmaklık, sağlık-hastalık, hayasızlık-iffetlilik, cimrilik-cömertlik, korkaklık-cesaret, elem-lezzet gibi birbirine zıt niteliklere sahiptir. O, cisimsel bir beden ile ruhani bir nefsin bütünleşmesinden ibaret olduğu için, sadakat ile düşmanlık, fakirlik ile zenginlik, gençlik ile yaşlılık, korku ile ümit, doğruluk ile yalancılık, hak ile batıl, doğru ile yanlış, hayır ile şer, çirkinlik ile güzellik gibi birbirine zıt, birbirinden tamamen farklı söz, fiil ve huylar arasında gidip gelir.[97] İhvân'a göre, bu zıt nitelikler, ne salt bedene ne de salt nefse iliştirilebilir. Aksine nefs ve bedenden ibaret olan insanın fiilidir. Bu insan, canlı, düşünen ve ölümlü bir varlıktır. Onun canlı oluşu ve düşünmesi nefs, ölümlü oluşu ise beden; yine uyuması beden, uyanıklığı ise nefs itibarıyladır. Tıpkı bunun gibi, insanın birbirine zıt ve birbirinden tamamen farklı diğer durumlarının

93) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 18-20.

94) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 390; cilt: II, s. 210, 278, 462.

95) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 29, 298, 306; cilt: II, s. 179, cilt: IV, s. 204.

96) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 298.

97) Bkz. Şahin Filiz, *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi (İlk İslam Hümanistleri)*, Bilim ve Ütopya Kitaplığı, Ankara 2010, s. 150 vd.

ve özelliklerinin bir kısmının bedeni, bir kısmının ise nefsani yönüyle ilgili olduğu açıktır. Sözgelimi, insanın aklı, bilgisi, yumuşak başlılığı, düşünmesi, cömertliği, yiğitliği, iffeti, adaleti, hikmeti, sadakati, doğruluğu, iyiliği gibi övülmüş özelliklerinin hepsi, nefsi; bunların karşıtları ise bedenin karışımı ve bu karışımın mizacıyla ilgili özelliklerdir. Bu yönüyle İhvân'a göre, insan birtakım bilgileri kabul eden, doğası gereği etkin olan, beden üzerinde tasarrufta bulunan, kendisini yetkinleştiren nefsine özen göstermeli ve onu ahlaki bakımdan olgunlaştırmalıdır.(98)

İhvân, insan söz konusu olduğunda nefsi önceler. Bu nedensiz değildir; zira nefs hem Tanrısal kökenlidir hem de bilici ve yapıcı olan yetiler toplamıdır. Yani nefs, insanın suretidir; insanı insan yapan şeydir.(99) Bu bakımdan İhvân'ın insan nefsini diğer varlıklardan ayırmaya çalıştığı görülür. Onlar, Aristoteles'in tasnifine uyarak nefsi, bitkisel, hayvansal ve insansal olarak üçe ayırırlar. Bitkisel nefs, şehvet mizaçlıdır; onun aşkı, yiyeceklere, içeceklere ve cinsel birleşmeye yöneliktir. Bedenin gelişmesi, devamlılığı, olgunlaşması ve tamamlanması onun sayesinde olur. Hayvansal nefs, öfke mizaçlıdır; bunun aşkı, zorla egemen olmak, galip gelmek, başkan olmaktır; o, izzet ve kahramanlığa, silaha, savaş atlarına ve aletlerine düşkündür ve fitnecidir. Üçüncüsü düşünen nefistir; onun aşkı ise bilgi peşine düşme, hakikatlerin bilgisine ulaşma ve bu türden erdemlilikleri elde etme yönündedir. Bu nefs, değerli bilgilere ve hikmetlere düşkün olduğu için, yüksek konumlarda bulunan yıldızlara, yüce göklere bakmak, göklerin ve yerin yaratılışı ve onlarda bulunan Tanrısal işaretleri düşünmek, fikir atmosferinde gezinmek, duyuları aşan şeyleri bilmek gibi şeylere yönelir.(100) İnsanlardan hiçbiri, söz konusu ettiğimiz üç nefsten birine sahip olmaktan bağımsız değildir.

İhvân'a göre, düşünen nefs yani akıl, insanın ayırıcı vasfıdır. İnsan nefsi sayesinde bilgilere ulaşır. İnsan nefsi, görme, işitme, tatma, koklama, dokunma olmak üzere beş dış duyuya; bu dış duyulara ek olarak, beş tane de iç duyuya ya da ruhani güce sahiptir. Bunlar hayal etme, düşünme, hafıza, konuşma ve sanat üretme gücüdür.(101) Dış duyu organları, algı sahalarına ait

---

98) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 298 vd.; cilt: III, s. 34; cilt: IV; s. 83.

99) Bkz. Şahin Filiz, "Ihvân-ı Safâ (x. yy.)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *SÜİF Dergisi*, sayı: 11, Konya 2001, s. 101 vd.

100) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, ss. 224-228.

101) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, ss. 151-152.

şeyleri, ancak maddeleri içinde bilir iken; iç yetiler, bilinebilir şeylerin suretlerini, maddeleri dışında ruhani bir biçimde bilir. Yine bu ruhani güçler, bedensel duyuların faaliyetlerinden ayrı olarak, bilinme sahasındaki şeylere ait suretlerin bir kısmını diğer kısmından alırlar. Algılayıcı güçlerden her birisi, duyumsanacak şeyden sadece bir cinsini algılamaya mahsustur. Sözgelimi, görme gücü, sesleri, yiyecekleri, kokuları ve dokunulan şeyleri değil, ancak renkleri algılar. Aynı şekilde işitme gücü, renkleri, yiyecekleri, kokuları, dokunulan şeyleri ve sesleri algılamaz. Dokunma, tatma ve koklama güçlerinden her birisi, konusunda kendi sahası dışında bir şeye karışmazlar. Ruhani olan beş güç ise, bilinen şeylerin suretlerini algılama konusunda birbirinin adeta yardımcısıdır. Buna göre hayal etme gücü, algılanan şeylerin tamamının suretlerini alır ve mumun yüzük taşının nakışını alıp kabul etmesi gibi, onları kabul eder ve anında düşünme gücüne gönderir. Algılanan şeyin kendisine bakmak, onu apaçık görmek, düşünmek, ayırt etmek, özelliklerini, faydalarını ve zararlarını araştırmak; ardından hatırlanması gereken zaman hatırlanması için hafızaya göndermek düşünme gücünün işidir. Dil ile icra edilen konuşma gücü ise, bir şeyleri haber vermek, anlamları bildirmek gibi işlevler görür. Sanat gücü ise sanatsal üretime neden olur.[102]

İnsan nefsi, otolojik bakımdan varlıkların orta mertebesindedir. Zira eşyanın bir kısmı nefs cevherinden daha yüce ve şereflidir. Sözgelimi, Tanrı, tümel akıl, maddi şekillerden soyutlanmış suretler –bunlar Tanrı'nın melekleridir-, insan nefsinden üstündür. Varlıkların bir kısmı ise nefisten aşağı mertebededir. Sözgelimi, madde, tabiat ve bütün cisimler böyledir. İşte nefs, altındaki ve üstündeki şeyleri üç tür bilgi ile bilir.[103]

İlki, beş duyuyla elde edilen bilgidir; insanın bilgilerinin çoğu bu mertebededir. İnsan bebekliğin ilk mertebesinden itibaren bu yolla bilgi alır; bu duyular bütün insan ve canlıların ortak özelliğidir.[104] Buna göre nefsin şeref bakımından kendinden daha alt seviyede olan şeyleri bilmesi; doğrudan temas kurma, dokunma, karışma ve kapsama gibi duyu vasıtalarıyla olur. Bu tikellere özgü duyusal bilgidir.

Nefs için bilginin ikinci yolu akıldır. Akılla insan diğer canlılardan ayrılır; onun akılla bilgi elde etmesi, bebeklikten sonra ergenlik anında olur.[105]

---

102) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 414.

103) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 200.

104) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 396.

105) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 396.

Nefis cevherinden daha şerefli ve daha yüce olanların durumu, ışığın göze ve aynanın ona bakana göre durumu ne ise aklın da nefse göre durumu öyledir. Aynı şekilde ışık olmadan göz hiçbir şeyi görmez. Sözgelimi insan yüzünü ancak aynaya bakarak görebilir. Nefis de özünü ancak aklın ışığıyla görebilir. Varlıkların mahiyetini de ancak akla bakarak, akılsal bilgiyle kavrar.(106) Onlara göre, akıl aracılığıyla bilmenin birçok alt yolu bulunmaktadır. Yıldızları inceleyerek bilme, zicr, fal, kehânet, düşünme, kıyasla bilme, rüyaların te'vili yoluyla bilme, havâtır (zihne doğma), vahiy ve ilham ile bilme bunlardan bazılarıdır.(107)

Üçüncü yol, her insanın değil, seçkinlerin sahip olduğu burhan yoludur. Bu yolla bilgi, geometrik mantıki işlemler (riyaziyyat) üzerine düşünüp taşınmakla elde edilir.(108)

İhvân, duyular, akıl ve burhanın yanında bir bilgi kaynağı olarak basiret gözünden de söz eder. Basiret gözü, aklın da üzerindedir ve o açıldığı zaman nefsin akla basiret gözüyle bakması kolaylaşır. Basiret gözü, nefis için ancak gaflet ve cehalet uykusundan uyandığı, algılanan şeylere baş gözüyle baktığı, onların anlamları hakkında düşündüğü ve gerçek mahiyetini tam olarak bildiği zaman açılır. Bu bakımdan basireti açılan kişi, bütün bilgilerin nefste potansiyel olarak bulunduğunu, nefsin özünü kavradığında tüm bilgileri kavradığını anlar.(109) Basiret ehli, akli bilimleri meleklerden, rûh el-kuds'ün desteklediği ve indirilmiş kitaplar içinde bulunan bilgilerden alır.(110) İşte, bilkuvve bilir olan nefs ancak bu sayede bilfiil bilici hale gelir ve bilinebilir olan şeyin suretleri zihninde ortaya çıkar.(111)

İnsan ve ahlak:

Nefs, daha önce de söylediğimiz gibi, sadece bilginin değil, eylemin de ilkesidir. Bu anlamıyla, İhvân'a göre, ahlak da nefsin yetileriyle ilişkilidir. Onlar, bitkisel, hayvansal ve insansal nefs ayrımlarına bağlı olarak, üç tür içgüdüsel ahlaktan söz ederler. İlki, karaciğerde yer alan bitkisel nefse aittir ve bu ahlak bitkisel nefsin yetileri, eğilimleri ve şehvetleriyle ilişkilidir. Öz

106) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 415, 424.

107) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 154; İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 206.

108) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 275.

109) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 415, 424.

110) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 42.

111) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 262 ve 399.

olarak bitkisel nefsin sahip olduğu yetiler, onun erdem ve erdemsizlikleridir. İhvân'a göre, bitkisel nefsin ahlakı cinlere benzer. İkincisi, meskeni kalp olan hayvansal nefsin ahlakıdır ve bu ahlak da hayvansal nefsin yetileri, eylemleri, duyuları vb. ile ilişkilidir. Bunun ahlakı ve hisleri insana benzer. Üçüncüsü, meskeni beyin olan düşünen nefsin ahlakıdır ve düşünen nefsin yetileri, onun ayırt etme yetenekleri ve kabiliyetleri, erdem ve erdemsizliğinin kaynağıdır. Onun ayırıcı vasfı meleklere benzemesidir.[112]

İnsan nefsinin, bitkisel, hayvansal ve insansal nefsi kuşatması, onun her türden ahlaka yetenekli olduğunu göstermektedir. Buradan yola çıkarak İhvân iki tür ahlak ayırt etmektedir. İlki, yukarıda söz konusu edilen üç tür ahlakı içeren insan tabiatına doğuştan yerleştirilmiş ahlak (ahlâk-ı merkûze), diğeri ise, kazanılmış ahlaktır (ahlak-ı müktesebe). Onlara göre, insan tabiatına işlenmiş olan ahlak, bedenin organlarından her birinde bir şeye hazır ve yatkın olma halidir. Bu yatkınlık sayesinde, nefse, herhangi bir davranışı ya da eylemi, herhangi bir sanatı ve bilgiyi ortaya koymak, bilimlerden herhangi birini, bir edep ya da ahlakı ya da siyaseti uzun uzun düşünüp taşınmadan öğrenmek kolay gelir. Örneğin, insan doğası gereği cesarete yatkın ise, korkulacak şeyler üzerine düşünüp taşınmadan gider. Yine doğuştan cömertliğe eğilimi varsa, cömert davranmak; yaratılış itibarıyla itidale yatkın ise, düşmanlık ve öfke anında kendine hâkim olmak daha kolaydır. Doğası itidale yatkın olmayanların, adalet, cömertlik, iffet gibi ahlaki konularda, fiillerini ortaya koymadan düşünüp taşınmaları, zorlu bir çabayı gerektirir. Bu tür insanlar söz konusu davranışlara ancak emir ve yasak, vaat ve tehdit, övgü ve yergi, teşvik ve uyarı aracılığıyla sevk olunurlar. İşte dinin emirlerinin çoğu, bu kötü tabiatlı insanlar için konmuştur. Dinin bazı vaatlerde bulunması, birtakım şeylerden sakındırması, bazı şeyleri teşvik etmesi ve bazı uyarılarda bulunması bundan dolayıdır. Kazanılmış ahlak ise, geleneksel uygulamalarla ve sürekli yapa yapa, insanda alışkanlık ve adet haline gelmiş olan ahlaktır. Bu açıdan İhvân, çocuklara doğru ahlakı kazandırmak için, ahlaki pratiklerin önemine vurgu yapar.[113] İhvân, kazanılmış ahlaka vurgu yapsa da insanlardaki ahlakın farklılaşmasının nedenini ele alırken, sonucu üzerinde zorunlu etki bırakan astrolojiye merkezi bir yer verir. İhvân şöyle der:

> "Ey kardeşim, bil ki, insanların ahlakı ve tabiatları, dört nedenden dolayı farklılaşır: İlki, bedenlerinin karışımı ve bu karışımların yapısı; ikincisi, ülkele-

112) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 381, 386.

113) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 305-306.

> rinin toprağı ve ikliminin farklılığı; üçüncüsü, atalarının, öğretmenlerinin, hocalarının, kendilerini büyüten ve kendilerini eğiten insanların inançları; dördüncüsü ise, ana rahmine düştükleri anda ve doğumları sırasında astrolojik hükümlerin (ahkâm en-nücûm) gerekleridir. Bu sonuncusu esas, diğerleri ise tali nedenlerdir."[114]

İnsanların önderleri: Peygamberler ve filozoflar

Ruh ve bedenden müteşekkil olan insan, fiziki görünüm bakımından farklı olduğu gibi, huy, karakter, fıtrat, kavrama, zihin açıklığı, tasavvur zenginliği, hafıza gücü bakımından da farklı farklıdır. Bu farklılık, bedenlerinin karışımının, memleket toprağının ve iklimin, ailenin, gelenek ve göreneklerin farklılığı ve nihayet, ceninin anne rahmine düşmesinden itibaren göksel cisimlerin etkileri gibi nedenlerden ileri gelir.[115] Bu yüzden genel olarak bakıldığında insanları avam (halk), havas (seçkin) ve bunların arasında olanlar olmak üzere üçe ayırmak olasıdır.[116] İşte İhvân'a göre, havasın dışında kalan insanların kurtuluşu peygamber ve filozoflara bağlılıktan geçer. Yani avam (halk) için mürşit kaçınılmazdır. Peygamber ve filozoflar, insanların nefsini yüceltmek ve onları kurtarmak için çeşitli bilgiler ve pratikler önerirler. Hakikat bir olduğu için aynı şeyi öğretirler.

Filozof ve peygamberlerin öğretileri arasında varmış gibi görünen ihtilaf, özde değil sözdedir. Genelde halka seslenen ya da halkın eğitmeni olan peygamberler hakikati, seslendiği kitlelerin bilişsel düzeyleri ve kültürlerini dikkate alarak simgesel bir formda ortaya koyarken, seçkinlere seslenen filozoflar, onu akılsal bir formda ortaya koyarlar. Özde söyledikleri bir ve aynı şeydir. Cahillerin dinin sembollerini yorumlamalarındaki hatalar, ihtilafı derinleştirir. Bu ihtilafın nedeni ise, göksel cisimlerin bir yörüngede dönmeleri ve yakın ilişkileri, zaman ve mekânla ilgili olarak toplumların zihniyetleri ve insanların yaratılıştan gelen karakter farklılıklarıdır.[117] Özellikle cahil kimselerin şeriatı yorumla bozması dinle felsefenin çatıştığı izlenimi doğurmuştur. Sicistânî, İhvân'ın şöyle dediğini ileri sürer:

> "Şeriat cehaletle kirlendi, sapık görüşlerle karıştı; felsefeden başka onu yıkayıp temizlemenin yolu yoktur; çünkü felsefe itikada dair hikmetleri ve içtihada ait

---

114) İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 299; cilt: II, ss. 317-318, s. 428; cilt: IV, s. 390.

115) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 31; cilt: III, ss. 401-402.

116) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 349; cilt: III, s. 284, 360, ss. 420-421.

117) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 211; cilt: IV, s. 126.

meseleleri de kuşatmıştır. (...) Onlar, Yunan felsefesi ile Arap şeriatı uzlaştığı zaman olgunlaşmanın meydana geleceğini iddia ediyorlardı."[118]

İhvân'a göre, din genele yönelik, taklide ve zanna dayalı ve cismani hayatı düzenlemeye dönük ve zamanla kayıtlı hükümler içerirken, felsefe özele yönelik; delil ve burhana dayalı, zaman üstü yargılar içerir. Din ve dindarlar felsefeyi reddetse de felsefe ve filozoflar onu reddetmezler. Bu nedensiz değildir; din hasta olmuş insanları ve toplumları tedavi ederken, felsefe koruyucu hekimlik gibidir. Zira peygamberler, hastalıklar ilerlemesin ve halk sağlığına kavuşsun diye uğraşırken, filozoflar, hiç kimse hasta olmasın diye çaba sarf ederler. Hastayla uğraşan ile sağlığı yerinde olanla uğraşan arasındaki fark apaçıktır. Eğer ilaç etkili, hastanın yapısı uygun ve doktor da uzman ise, doktorun ilacı hastayı sağlığına kavuşturur. Sağlıklı olanların durumunu üstlenenin amacı ise, genel sağlığı korumaktır. Bu açıdan koruyucu hekimlik görevini gören felsefe, insana büyük faziletler ve mutluluk kazandırır; insanı Tanrısal yaşama hazırlar. Her ne kadar hastalığı tedavi eden, hastasına iyilik yapmış olsa da bu bütün iyilikleri içermez. Hasta olmadan insanları korumak daha büyük fazilettir.[119] Şu halde, din ve felsefe birbirini tamamlar, çünkü yüzün astara, astarın da yüze ihtiyacı vardır.[120]

Onlara göre, hem peygamberin hem de filozofun, nihai hedefi, dünyaya ilişkin durumların düzeltilmesi; nefslerin dünya meşakkatinden, baskısından, kötülüklerden kurtarılması, ruhun düştüğü Tanrısal âleme geri dönüşüne aracı olmaktan ibarettir.[121] İhvân, söz konusu anlayışlarına paralel olarak, başı bilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini bilmek, sonu ise bilgiye uygun söz ve eylem olarak niteledikleri felsefeyi,[122] insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzeme çabası olarak tanımlarlar.[123] Din de insanı Tanrı'ya benzemeye yönlendirir. Şu halde, din ve felsefe, insan nefsinin kurtuluşunun aracıdır; onlar insanın yalandan, batıl inançtan, yanlış ve noksan bilgiden, alçaltıcı ahlaktan, kötü tutum ve davranışlardan sakındırırlar. Bunu gerçekleştirmek için insanın dört haslete sahip olması gerekir. Bunlar, varlıkların hakikatinin bilgisi, doğru görüşlere

---

118) Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: II, s. 5.

119) Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: II, ss. 11-12.

120) Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: II, s. 12.

121) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 211; cilt: IV, s. 126.

122) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 48-49.

123) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, s. 290.

inanma, güzel ahlak ve temiz bir karakter ve güzel ve temiz fiil ve eylemlerdir. Ancak bunlar nefsi terbiye etmek suretiyle, kötülüklerden arındırır ve noksanlıklardan kurtarıp yetkinliğe ulaştırır.[124]

Evrim ve ara türler:

İhvân göre, daha önce de belirttiğimiz gibi insan, evren hiyerarşisinde orta bir yerdedir; bir taraftan üst, yani Tanrısal âlemle öteki taraftan ise aşağı âlem, yani madenler, bitkiler ve hayvanlar âlemiyle bağlantılıdır. Her iki âlemden öğeleri yapısında taşır. İnsan oluşta madenlere, büyümede bitkiye, duyuda hayvana ortakken, düşünme gücü ve ayırt edici fikriyle onlardan ayrılır, meleklik mertebesine yönelir.[125] İhvân insanın bu orta olma durumunu, bitkisel, hayvansal ve insansal nefsle açıklama eğilimindedir.[126] Ancak burada durmazlar, orta olma halinin insanın ayakta duran bedensel yapısıyla ilişkisine de değinirler.[127] Bu nedenle insan evrenin bir özeti durumundadır ve İhvân tarafından insan, Pythagorasçıların ve sufilerin de kullandığı bir metaforla küçük evren (el-âlem es-sugra) diye adlandırılır.[128] Buna karşılık evren de tıpkı insan gibi, evrensel nefsin yönetiminde birtakım öğelere ya da insana benzetmeyle birtakım organlara sahip olması itibarıyla büyük insan (el-insan el-kebîr) adını alır.[129] Evreni insana, insanı evrene benzetme, hem evreni hem de insanı açıklamaya yardımcı olduğu gibi, insanın evrendeki yerini belirlemeye de yardım eder. Nasıl ki, insan hayvanlar âlemiyle melekler âlemi arasında merkezi halkayı oluşturuyorsa, yeryüzündeki diğer varlık cinsleri arasında da ortak bağlantı halkası durumunda olan bir varlık bulunur.[130] Bu nedenle âlemin önce ve sonra gelen kısımları arasında tertip ve düzen üzere karşılıklı bir bağ bulunduğu gibi, farklı cinslerden ve ayrı türlerden ibaret olan ve ay-üstü evrenin etkisiyle ay-altı âlemde oluşan madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında da bağ bulunur.[131] Söz konusu cinslerden her birinin altında bazıları en alt, bazıları

---

124) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, ss. 427-428.

125) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 95.

126) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 93.

127) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 96.

128) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 182; *İhvân es-Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, ss. 189-190.

129) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, ss. 24 -25; 143-144.

130) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 93 vd.

131) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 167.

en yüksek ve en üst, bazıları da bu iki taraf arasında herhangi bir basamakta yer alan pek çok tür vardır. Sözgelimi, madenlerin en alt basamağında, topraktan sonra gelen kireç ve karaboya, en üst basamağında da yakut ve kırmızı altın yer alır. Geri kalanlar üstünlük ve aşağılık bakımından bu iki taraf arasında bulunur.[132] Aynı durum bitkiler için de geçerlidir. Onlar da aralarında benzerlik bulunmayan pek çok türe sahiptirler. Fakat bunlardan bir kısmı madenler mertebesinin hemen üstünde bulunan en aşağı mertebede yer alır ki, gübre otu böyledir. Bir kısmı ise hayvanlar mertebesinin hemen altında bulunan en üst mertebede yer alır, bu da hurma ağacıdır. İhvân'a göre, hurma ağacı bitkiler mertebesinin sonuncu basamağını oluşturur ve kendisinden sonra hayvanlar mertebesi başlar. Bitkisel bir cisme sahip olsa da bazı özelliklerinin bitki özelliklerinden farklı olması hasebiyle hurma hayvansal bir bitkidir. Zira hurmanın eril bireyleri ile dişil bireyleri arasında farklılık vardır; tıpkı hayvanlarda olduğu gibi eril bireyleri, dişil olanlar için birer döl taşıyıcısıdır. Yine kafası kesilirse hurma ağacı kurur, gelişim ve büyümesi durur ve ölür. Söz konusu özelliklerin tamamı hayvanlar için de geçerlidir. İşte bu kıyas, hurma ağacının cinsel olarak bitki, nefs itibarıyla ise hayvan olduğunu ortaya koymaktadır. Onun fiilleri hayvansal nefsin fiillerine benzemekle birlikte sureti bitkisel bir surettir.[133] Yine fiilleri hayvansal nefsin fiillerine benzeyen, fakat bitkisel bir cisme sahip olan başka bir bitki türü de, ebucehil karpuzudur. Çünkü bu bitki türünün diğer bitkilerde olduğu gibi sabitlenmiş bir kökü yoktur. Ayrıca onun yaprakları da diğer bitkilerin yapraklarından farklı bir işlev görür; tıpkı bir tırtılın üzerinde hareket ettiği ağaçların yapraklarını ve bitkilerin yeşil dallarını kırıp yemesi ve onlarla beslenmesi gibi ağaçlara, ekin ürünlerine ve dikenlere sarılarak onlardaki rutubeti emer ve bu yolla beslenir. Ebucehil karpuzu da bir bitki türüdür; fakat cismi bitkisel bir cisme benziyorsa da nefsinin fiili bir hayvansal fiildir.[134]

İhvân, madenlerle bitkiler arasında bağ kurmakla kalmaz, hayvanlarla bitkiler arasındaki ara halkalara da değinir. Onlara göre, hayvanların ilk basamağı bitkilerin son basamağıyla, hayvanların son basamağı ise insanların ilk basamağı ile ilişkilidir. Hayvanlar mertebesinin en alt ve en eksik basamağında bulunan hayvan sadece bir tek duyu organı bulunan salyan-

132) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 167.

133) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, ss. 167-168.

134) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 168.

gozdur. Salyangoz yaşamını bir boru içerisinde sürdüren bir kurtçuktur ve söz konusu boru deniz sahillerindeki ve nehir kıyılarındaki kayalar üzerinde oluşur. Dokunma dışında, işitme, görme, koklama ve tat alma gibi başka herhangi bir duyumsama gücü yoktur. İşte bu yüzden salyangoz bitkisel bir hayvandır; zira bir yandan bazı bitkilerin büyümesine benzer biçimde büyüyerek kendi gövdesi üzerine dikilirken, öte yandan hayvanlar gibi cismini ihtiyari olarak hareket ettirir. Yine onu, sadece tek bir duyu organına sahip olmak bakımından eksik bir hayvan olarak nitelemek olasıdır.[135]

İhvân, hayvanlar mertebesinin kendisinin hemen üstünde bulunan insanlık mertebesiyle irtibatının bir değil, birkaç yönden olduğunu ileri sürer. Bir üstünlük ve erdem kaynağı olması nedeniyle insanlık mertebesi hayvanlar mertebesinin sadece bir türünü değil, birkaç türünü kuşatır.[136] Onlar şöyle derler:

> "Maymun gibi bazı hayvanlar, bedenlerinin formu açısından; pek çok huylarında insanlara benzerlik arz eden at gibi, bir kısım hayvanlar nefsani huyları açısından; sözgelimi fil, zekâsı bakımından; papağan, bülbül ve benzeri pek çok kuş ses, makam ve şarkıları bakımından insana benzemektedir. Yine ince zekâsı olan ve bu türden eylemlerde bulunan arı ile insan arasında benzerlik söz konusudur. Nitekim insanlar kimi hayvanları ancak nefslerinin insani nefs ile yakınlığı dolayısıyla kullanabiliyor ve onlarla iletişime geçebiliyor. Cisimsel formu ile insanın vücut şekli arasındaki benzerlik nedeniyle maymunun nefsi, insani nefsin fiillerini taklit edecek duruma gelir. Onun gözlemlenen bu durumu, insanlar için sıradan bir olaydır. Hürmetkâr at, ahlakının yüceliğinden dolayı yöneticiler için bir bineğe dönüşmüştür. Yöneticinin huzurundayken veya onu taşırken idrar ve dışkı bırakmaması da muhtemelen sahip olduğu edepten dolayıdır. Bunun yanı sıra zeki, cesur bir insan gibi savaş sırasında cesaretli, yara beresine karşı sabırlıdır. (...) File gelince, kendine yöneltilen bir hitabı zekâsıyla anlayıp, akıl sahibi bir insanın emir ve yasaklara uyduğu gibi, emir ve yasaklara itaat eder. Bu hayvanlar, kendilerinde insani erdemlerin bulunması dolayısıyla insanlık mertebesine nispetle hayvanlar mertebesinin sonuncu basamağında yer alır."[137]

İhvân hayvanlık mertebesinin hemen ardından gelen insanlık mertebesinin de alt ve üst sınırlarını gösterir. Onlara göre, hayvanlık mertebesinden hemen sonra gelen insanlık mertebesinin ilk basamağında bulunanlar, duyu-

---

135) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, ss. 168-169.

136) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 170.

137) İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 170.

lar dışında hiçbir varlık tanımayan, cismani bilgiler dışında hiçbir bilgiden haberi olmayan, ancak bedenlerini tatmin etmek isteyen, dünya menfaatleri peşinde koşan ve imkânsız olduğunu bildikleri halde sonsuza kadar dünyada kalmayı arzulayan insanlardır. Bu insanlar, hayvanlar gibi yeme, içme dışında başka lezzet tanımazlar. Onlar merkep ve domuzlar gibi, nikâh ve cinsellik peşinde koşarlar; karıncalar gibi, ancak dünya nimetlerini toplarlar, ihtiyaçlarından fazlasını biriktirmekle uğraşırlar; saksağan gibi kendilerine gerçekte fayda vermeyen şeyleri severler; tavus kuşu gibi, elbiselerinin renginden başka bir süsle ilgilenmezler; köpeklerin leşe saldırdıkları gibi dünyalık olan şeylere üşüşürler. Onların cisimsel suretleri insan sureti olsa da nefislerinden ortaya çıkan fiiller, hayvansal ve bitkisel nefsin fiilleridir.[138] Meleklik derecesinden bir önceki insanlık derecesini ise İhvân şöyle anlatır:

> "Bu mertebede bulunan insan, çocukluğundan itibaren kendisinde alışkanlık haline gelmiş her türlü kötü eylem ve huyları çabalayarak terk eder, onların zıttı olan övülmüş ve güzel huyları edinir, iyi işler yapar, gerçek bilgileri öğrenir, doğru düşüncelere inanır ve sonunda hayır insanı, faziletli bir kimse olur. Böylece nefsi bilkuvve meleklik derecesine yükselir. Ölümle birlikte cesedinden ayrıldığında bilfiil meleğe dönüşür, kutsal semaya yükseltilerek meleklerin arasına karışır."[139]

Daha sonra İbn Miskeveyh, Muhyiddin b. el-Arabi, İbn Haldûn, Molla Sadrâ ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi filozof ve mutasavvıflarca da benimsenen ve türler arasında geçiş halkalarından söz eden Eski Yunan kaynaklı bu görüş, ilk bakışta modern evrim kuramına benzerlik göstermektedir. Oysa konu iyice incelendiğinde türlerin oluşumunun kronolojik bir sıraya konulmuş olması dışında modern evrim kuramıyla bir ilgisinin olmadığı anlaşılır. Türler arasında bir sıralanış ve ara halkalar bulunsa da İhvân'a göre, türleri belirleyen göksel nedenler aracılığıyla Tanrı'dır. Ancak varlıklar arasında bu sıralanış yeni türlerin ortaya çıkmasına, yani modern evrim kuramında gündeme gelen türleşmeye olanak tanıyan bir sıralanış olmayıp, döngüsel bir sıralanıştır ve her tür ayrı ayrı Tanrı tarafından yaratılır. Evrendeki varlıklar en aşağıdaki varlık türünden başlayıp en üst düzeydeki varlık türüne kadar yükselir; en yüksek varlık türünden de en aşağı varlık türüne geri döner. Varlık türleri yaratılış sonucu belirlenmiş olup, bir türün ötekine dönüşmesi söz konusu değildir; çünkü bu âlemdeki her varlık

---

138) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 171.

139) İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 172.

türü, daha gerçek olan üst âlemdeki bir ideaya sahip olup, bu ideanın bir gölgesidir; bu idea onun değişip, bozulmayan suretidir. Bir başka deyişle, türler kendilerinde var olan bir ilkeden ötürü meydana gelip değişime uğramazlar; onlarda türlük niteliği tümel nefsin suretleri vermesiyle oluşur.(140) İhvân, Tanrı'nın varlıkları belirleyip, kâinatı yarattığında, tamamının aslını tek bir maddeden yaptığını; daha sonra onları ayrı ayrı suretlerle birbirinden ayırdığını, aralarında benzerlik bulunmayan, birbirinden farklı, başka başka cins ve türlere ayırdığını ileri sürmektedir. Onlara göre, Tanrı farklı türlerin bireyleri arasındaki ilişkiyi güçlendirmiş, hikmetin kesinliği ve yaratılışın mükemmelliği gereği, onlardan önce ve sonra gelenler arasında düzen üzere bir bağ kurmuştur.(141) Aynı şekilde İhvân'ın bu görüşünde Tanrısal bilgeliğe dayanan bir uyum fikri de yer alır; her yaratığın evrende uygun bir yeri vardır; diğer varlıklarla uyum halindedir; tıpkı bunun gibi her yaratığın organları ve yetileri de yaratılış hikmetlerine ve ihtiyaçlarına uygundur.(142) Türlerin genel varlıklar düzeni içindeki durumu Tanrı tarafından gerçekleştirilmiş amaçlı bir uyumdur. Çevreye uyumla, doğal seçilimle bir ilgisi yoktur.

İnsan-âlem koşutluğu:

Aşağı âlem ile yukarı âlem arasında bulunan insan, İhvân'a göre, çevresindeki varlıkları inceleyerek, kendisini daha iyi tanır ve bilir. Bu bilme ve tanıma süreci, kesintiye uğrar; çünkü insanın ömrü kısa, evren ise çok geniştir; şu halde insanın evrendeki her şeyi incelemesine ömrü yetmez; bu nedenle kendisine yönelerek evrenin özeti olan kendi varlığını tanıması kurtuluşuna yardımcı olur. İnsan evrenin küçük bir örneği olarak, evrenin sahip olduğu çeşitli öğelere benzerlik gösterir. İhvân bu benzerliği sayısal sembolizm içinde şöyle belirler: Bedenin sağı ve solu ilk sayı olan ikiye; hayvanların iki uç noktası ve orta üçe; dört karışım ilk kare sayıya; beş duyu ilk küresel sayı olan beşe; altı hareket yetisi ilk tam sayı, küpün yüzeylerinin sayısı olan altıya; sekiz tabiat, müzik notalarının da sayısı olan ilk küp sayıya; cismin dokuz tabakası ilk tek kare ve gökkürelerinin sayısına; duyular ve uzuvların on iki açıklığı burçların sayısına; 28 omur ikinci tam sayıya ve ayın konakların sayısına; 360 damar, yılın günlerinin sayısına ve çemberin

140) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 150 vd.

141) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, ss. 166-167.

142) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 167 vd.

toplam derecesine karşılıktır.[143] Onlar bu sayısal sembolizmin yanında, insanla evren arasında gerçek ilişkiler de kurarlar. Şöyle derler:

> "Feleğin on iki burca bölünmüş olması gibi beden yapısının da aynı şekilde ona benzer şekilde on iki deliği vardır. Bunlar, iki göz, iki kulak, iki burun deliği, iki yol (üreme organı ve anüs), iki meme, ağız ve göbektir. Burçların altısının güneyde, altısının kuzeyde olması gibi nicelik ve nitelikte benzer şekilde deliklerin de altısı sağda altısı soldadır. Felekte, felek hükümlerinin varlıklarda gerçekleşmesini sağlayan yedi gezegenin olması gibi bedende de bedenin iyiliğini sağlayan yedi etkin güç vardır. Bu gezegenlerin nasıl nefsleri, bedenleri ve nefslerde etkin olan ruhsal fiilleri varsa, aynı şekilde insan bedeninde de yedi cisimsel güç vardır. Bunlar, çekici, tutucu, hazmedici, atıcı, besleyici, büyütücü ve şekillendirici güçlerdir. Ayrıca yedi ruhsal güç vardır. Bunlar ise, gören, işiten, tadan, koklayan ve dokunan duyu güçleri ile konuşan ve akleden güçlerdir. Bunlar güneş, ay ve benzeri gezegen ile örtüşürler. Felekte her birinin iki hanesi vardır; birisi ay alanında, diğeri güneş alanındadır. (...) Aynı şekilde bedendeki bu güçlerin de iki mecrası vardır. Birisi sağ tarafta, diğeri sol taraftadır. İşiten gücün mecrası iki kulaktır. Tatma ve şehvet gücünün mecrası, ağız ve tenasül organıdır. Ağız sağ tarafa benzer, tenasül organı sol tarafa benzer. Konuşan gücün mecrası, boğaz ile dil arasındadır. Akleden gücün mecrası, beynin orta kısmındadır. Konuşan gücün akleden güce nispeti, ayın güneşe nispeti gibidir. Çünkü ay, ışığını yirmi sekiz konağında dolaşmak suretiyle güneşten alır. Aynı şekilde konuşma (nâtık) güçü de bilinenlerin manalarını boğazda dolaşmak suretiyle akıldan alır. Onları yirmi sekiz harf ile ifade eder. Konuşma (nâtık) gücüne ait yirmi sekiz harfin konumu, aya ait yirmi sekiz konak gibidir."[144]

Onlara göre, insan, hayvanlar arasında başı yukarıda, ayakları aşağıda dik duran tek varlıktır; onun bu durumu metafizik ve ruhani yücelişinin bir simgesidir. Bitkilerin ise başı yerde ayakları yukarıdadır. Hayvanlar yatay durumlarıyla bitkilerle insanlar arasında yer alır. İnsan bedenindeki bu türlü dersler ve hikmetler, onu yüceltir, üst âlemle ilişki kurmasını sağlar.[145]

Gerçek belirleyici: Göksel etkiler ve astroloji

İhvân'a göre, yeryüzündeki bütün varlıklar göksel oluşumların etkisi altındadır. Onlar bu etkiyi, ay-altı âlemde gerçekleşen her oluşun ve meyda-

---

143) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 380 vd.; 406 vd.

144) İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, ss. 147-148.

145) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, s. 182; İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, s. 96.

na gelen her olayın, içinde gerçekleştiği bir zamanın bulunduğunu; ondan önce ve sonra olmayacağını; onun, o zaman ve öyle olması gerektiğini kanıtlamak için kullanırlar.[146] Bu nedenle İhvân'ın evreninde katı bir determinizm, köklü bir kadercilik vardır. Bu oluşumları ele alan bilgi dalı ilm en-nücûm'dur.

Bu bilgi dalı insanın oluşturduğu bir bilgi dalı olmayıp, Hz. İdris ya da Hermes Trismegistus'tan elde edilmiş bir bilgi dalıdır. O, bu bilgileri getirmek için Zuhal gezegenine kadar seyahat etmiştir.[147] İhvân es-Safâ ilm en-nücûm'u gelecekten haber vermek amacıyla değil, metafizik açıklamalarda bir araç olarak kullanır; gelecekten bu yolla haber verenlerin yaptıkları yalnızca bilgisizler, kadınlar ve çocuklar için geçerlidir; onlar geleceği görseler bile, olacakları engelleyemezler.[148]

İhvân, bu âlemi etkileyen Harran kaynaklı yedi gezegen üzerinde durur. Bunlar, Ay, Utarit (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter) ve Zuhal'dir (Satürn). Güneş, gezegenlerin merkezinde yer alması dolayısıyla, insanlardaki aklın merkezi kalbe; öteki gezegenler ise diğer organlara benzer. Güneş, hayvanların hastalık ve sağlığını; dağ ve vadilerin durumunu, insanların refahı ve felaketini, saltanatların durumunu etkiler. Güneşten sonra en etkili olan ay, meyvelerin olgunlaşmasını, meyve veren bitkilerin büyüme ve çürümesini vb. etkiler. İhvân öteki gezegenler için de çeşitli etkilerden söz eder.[149]

Bazı sufiler gibi İhvân her gezegenin bir peygambere karşılık geldiği ve bir tarih çağı ile ilgili olduğu görüşündedir. Tarih çağları yedi bin yıllık dönemlere ayrılır. Her peygamberin görevine başlaması bir çağın başlangıcıdır. Daha önce Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın çağları geçmiştir. Hz. Muhammed'le başlayan son çağ kıyamete kadar sürecektir. Kıyamet günü bütün gezegenler tekrar bir araya gelecek ve Tanrı yeni bir gün yaratacaktır.[150]

---

146) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, 136.

147) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, s. 114 vd.

148) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I, 153.

149) Bkz. İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: II, ss. 137-138; 145-146.

150) Bkz. İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, ss. 286-289; İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: IV, s. 25 vd.

II. BÖLÜM
TABİATÇILIK VE KURULU DİNLERE TEPKİ

İslam coğrafyasında, 9. yüzyılda çeviri faaliyetlerinin giderek yoğunlaştığı; bu faaliyetlere paralel olarak çok çeşitli alanlarda bağımsız çalışmaların başladığı görülüyor.[1] Özellikle doğal olaylara ve çeşitli metafizik konulara özgürce yaklaşım, bazı düşünürler arasında kurulu dinlerin getirdiklerine karşı bir sorgulamanın ortaya çıkmasına yol açmış gibi gözüküyor. Özellikle bilim ve felsefe alanında bu dönemde ortaya çıkan geniş düşünce faaliyetinin, İslam dünyasında filozoflar arasında çeşitli gruplara verilen adlara bağlı olarak üç yönde geliştiği ileri sürülmüştür. Gazzâlî'nin de benimsediği bu üçlü sınıflandırmaya göre, çeşitli felsefi ekoller üç ana grupta toplanır. Bunlar: Dehriler (Dehriyyûn), Tabiatçılar (Tabî'iyyûn) ve İlahiyatçılar'dır (İlâhiyyûn).[2]

Genellikle bu grupların görüşleri hakkındaki anlatılanlara bakılırsa:

a-) Dehriler, ilk filozoflar arasında yer alırlar; yaratıcıyı inkâr ederek, evrenin her zaman olduğu gibi kendiliğinden var olduğunu ve her zaman var olacağını ileri sürerler; "zanâdıka" (zındıklar) diye adlandırılırlar.[3]

---

1) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 299 vd.; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 41 vd.

2) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 11.

3) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 11.

b-) Tabiatçılar, tabiattaki nesneleri, hayvanları ve bitkileri inceleyerek evrende bulunan bütün varlıkların bilge bir yaratıcının eseri olduğunu kabul etmekle birlikte öteki dünya yaşamını reddederler.(4)

c-) İlahiyatçılar/metafizikçiler ise, ilk iki grubun görüşlerini şiddetle reddetmekle birlikte, onların dini açıdan kabul edilmez kimi görüşlerini benimserler. Bu grup içinde Sokrates, Platon, Platon'un öğrencisi Aristoteles ve İslam dünyasında Aristoteles'i izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler yer alır.(5)

Gazzâlî'de kesin ifadesini bulan bu sınıflandırma, açıkça görüldüğü gibi, dinsel endişelerin ağırlıklı olarak göz önüne alındığı bir tasniftir. Ayrıca bu gruplar hakkında verilen bilgileri kasıtlı olarak dinsel açıdan eleştiriye açık bir biçimde aktarma çabası görülmektedir. Sözgelimi tasnifte Dehriler'le Tabiatçılar arasında bir ayrım yapıldığı halde, bunlar arasında kesin bir ayrıma gitmek çoğu kez mümkün değildir. Sözgelimi, Dehriler için kullanılan zındık deyimi çoğu kez Tabiatçı filozoflar için de kullanılmıştır.(6) Eğer zındıklık Tanrıtanımazlık ise, Tabiatçılar Tanrı'yı kabul ettiklerine göre, onları bu şekilde nitelememek gerekir. Kaldı ki Dehriler'in bile Tanrı'nın varlığını yadsıdıkları konusunda kesin bir delil bulmak imkânsızdır. Belki de evrende bulunan her şeyin döngüsel olarak birbirini var ettiği veya her şeyi var edip, yok edenin "dehr" (zaman) olduğu görüşünden, böyle bir sonuca ulaşılmıştır.(7) Yine Tabiatçılar'ın öteki dünya yaşamını inkâr ettikleri hususu da tam gerçeği yansıtmamaktadır. Belki onların kurulu dinlerin bu konuda benimsediği görüşlerden farklı bir görüşü benimsedikleri söylenebilir.

Biz burada tabiat araştırıcıları olmaları ve özellikle kurulu dinlerin kimi temellerine karşı çıkmaları açısından aralarında önemli yakınlık bulunan Dehriler'i ve Tabiatçılar'ı, tek grup olarak ele alıp, "Tabiatçılık ve kurulu dinlere tepki" başlığı altında inceleyeceğiz. Bu grupta yer alan düşünürlerden bugün en çok bilgiye sahip olduğumuz ve İslam dünyasında en çok tanınan iki düşünürden, yani İbn er-Ravendî ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'den söz edeceğiz.

---

4) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, ss. 11-12.
5) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, ss. 12-13.
6) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, ss. 11-12.
7) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 11.

1-İBN ER-RAVENDÎ:

Akıl, Tanrı'nın insanlara verdiği en büyük nimettir. İnsan akıl sayesinde Tanrı'yı, onun verdiği nimetleri bilir; emir ve yasak (nehiy), iyi ve kötü onunla gerçekleşir. Eğer peygamber aklın bildiği iyi ve kötüye ilişkin bilgileri destekleyen (tekîd) hükümler getirmişse, bu durumda kanıtı üzerinde düşünmek anlamsızlaşır; peygamberin davetine icabet etmek gerekmez, zira bu bilgiler zaten akılda vardır. Bu yüzden peygamber göndermek hatadır. Bunun aksine, eğer peygamberin getirdiği hükümler, aklın verdiği yargılara aykırıysa, yine onun peygamberliğini kabul etmek gerekmez, çünkü akla aykırı hükümler getirmiştir.

İbn er-Ravendî

İbn er-Ravendî, İbn Nedîm'in, Belhî'nin *Mehâsin Horasân* adlı yapıtından aktardığına göre Horasan'ın Merverrüz kentine bağlı Rivend köyünde dünyaya geldi.[8] Ancak, muhtemelen İsfahan'ın köylerinden Ravend'de doğduğu yolundaki yanlış rivayet yüzünden Ravendî nisbesiyle ünlendi.[9] İbn Nedîm'e göre, tam adı, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ b. İshâk b. er-Rivendî'dir.[10] Gerek doğum, gerekse ölüm tarihi hakkında kesin bilgiye sahip değiliz. Kaynaklarda ölümüyle ilgili olarak, 857 ile 913-914 arasında değişen farklı tarihler verilmektedir; ancak genel kanı, 913-914 yıllarında vefat ettiği yönündedir.[11] Hayyât'a bakılırsa, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû İsâ el-Verrâk, Ebû Şakir, Nu'man, İbn Tâlût gibi Mutezilî ve Şiî eğilimli düşünürlerden eğitim aldı.[12] Adı sayılan bu kimselerin gerçekte zındık (senevi) ve mülhit (dinden dönme) oldukları, Müslüman görünüp asıl inançlarını gizledikleri yolunda yaygın bir kanı vardır.[13] İbn er-Ravendî, hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçirdi. Burada Mutezile çevresiyle ilişki kurdu, ancak anlaşıldığı kadarıyla daha sonra bu çevreyle ilişkileri bozuldu.[14] İlişkilerin bozulmasının altında yatan ana neden, muhtemelen Mutezilî düşüncelerdeki çelişkileri görmesiydi. Nitekim onlara karşı *Fazîhat el-Mu'tezile* ve *Kitâb er-Red el-Mu'tezile fi'l-*

8) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 216.

9) Bkz. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Ravendî", *TDVİA*, cilt: XXI, İstanbul 2000, s. 179.

10) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 216.

11) Bkz. İlhan Kutluer, *İbnü'r-Ravendî*, s. 180.

12) Bkz. Ebû el-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisar ve'r-Redd alâ İbn er-Ravendî el-Mülhid*, neşr.: Muhammed Hicâzî, Kahire, tsz., ss. 149-150, s. 212.

13) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 401.

14) Bkz. İlhan Kutluer, *İbnü'r-Ravendî*, s. 180.

Vaid ve'l-Menzile beyne'l-Menzileteyn adlı kitaplar yazdığını biliyoruz.[15] İlk yapıt, Mutezlî Câhız'ın *Fazâih el-Mu'tezile*'sine karşı yazılmış bir polemiktir. Bu kitabın birinci bölümünde Mutezilenin eleştirildiği, ikinci bölümde ise Şiîliğin savunulduğu anlaşılmaktadır.[16] Rivayetlere bakılırsa Mutezilî iken sonradan el-Varrak'ın (öl.893?)[17] etkisiyle Şiî-Râfizî doktrinlere yöneldi ve nihayet bazı aşırı (müfrit) Şiî çevrelerinde tutunma imkânı bulan din dışı (mülhit) inançlara ve evrenin öncesizliğini savunan görüşlere meyletti.[18]

Eserleri ve içerikleri:

İbn er-Ravendî'nin yaşamı gibi eserleri konusunda da bir belirsizlik vardır. İbn Nedîm, hayatının sonunda dinsizce düşüncelerden pişmanlık duyduğunu ve döndüğünü belirterek iki ayrı eser listesi ortaya koyar.[19] Onun dinsizlik dönemine ait olarak, *el-Kitâb el-Mel'uniyye*, *Kitâb et-Tâc*, *Kitâb ez-Zümrüd*, *Kitâb Nakz* ya da *Kitâb Abes el-Hikme*, *Kitâb ed-Dâmiğ*, *Kitâb el-Ferîd*, *Kitâb el-Mercan* gibi kitaplardan söz eder.[20] Bu yapıtlardan kimilerinin Yahudi olan birisi hesabına para karşılığı yazıldığı söylenir.[21] Pişmanlıktan sonra ise *Kitâb el-Esmâ ve'l-Ahkâm*, *Kitâb el-İmame*, *Kitâb Halku'l-Kur'an*, *Kitâb el-Fenâ ve'l-Bekâ*, *Kitâb el-Hacer el-Ahmer*, *Kitâb el-Hacer el-Esved*, *Kitâb el-İstita*, *Kitâb Fezâyih el-Mu'tezile*, *Kitâb el-Cümel*, *Kitâb İsbât er-Rusül*, *Kitâb er-Red ez-Zendeka*, *Kitâb en-Nüket ve'l-Cevâbât Ale'l Mennaniyye*, *Kitâb İsbât fî Haber el-Vâhid*, *Kitâb er-Red el-Mu'tezile fi'l-Vaid ve'l-Menzile beyne'l-Menzileteyn*, *Kitâb en-Nakz Kitâb ez-Zümrüd alâ Nefsihi*, *Kitâb Nakz el-Mercân*, *Kitâb en-Nakz ed-Dâmiğ* gibi eserler kaleme aldığını belirtir.[22]

İbn Nedîm'in kendi bakışına uygun olarak, iki eser listesinde birbirine karşı yazılmış eserleri bir araya getirmesi gerçekten ilginçtir. Bu bakışla sanki İbn er-Ravendî, daha önce yazdığı eserlerine reddiye yazan birisi konumuna düşürülmektedir. Ancak İbn Nedîm'in, İbn er-Ravendî'nin daha

---

15) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 217.

16) Bkz. El-Hayyât, *el-İntisar*, ss. 162-164, 203, 226.

17) El-Varrak hakkında çok bilgi yoktur; ancak Şiî-Râfizî ve maniheizme ilgi duyduğu ve zındık olduğunun söylendiği görülür. El-Hayyât, *el-İntisar*, s.150, ss. 219-220, s. 224.

18) Bkz. Sarah Stroumsa, "İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı 'Zümrüd'in Kitabı'", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 194, İstanbul 2010, ss. 9-11.

19) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 216-217.

20) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 216.

21) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 216.

22) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 217.

sonradan pişmanlık duyduğu genel bir kabul görmemiş olmalı ki, İslam dünyasında adı mülhitlikle özdeşleşmiştir.

İbn er-Ravendî hakkında kitap yazan Mutezilî Hayyât'a göre, onun dinsizliğini (ilhad) ortaya koyan yapıtlarından en önemlisi *Kitâb et-Tâc*'dır. İbn er-Ravendî, bu eserinde cisimlerin yaratılmışlığını inkâr etmiş, evrenin öncesiz olduğunu ileri sürmüş, eserden (sonuçtan) yapıcısına (nedenine) delil getirilemeyeceğini, bu yüzden de evrende Tanrı'nın herhangi bir delilinin bulunmadığını iddia etmiştir. Evren bir bütün olarak öncesizdir; yaratıcısı da bulunmamaktadır.[23] Bir diğer yapıtı olan *Kitâb et-Ta'dîl ve et-Tecvîr*'de evrendeki tanrısal hikmeti ve inayeti reddetmiştir. Buna göre, kullarına çeşitli hastalıklar ve belalar veren, itaat etmeyeceğini bildiği ve takdir ettiği halde kuluna itaati emreden, boyun eğmeyip küfre düşen kulunu ebedi olarak ateşle cezalandıracağını söyleyen acımasız bir Tanrı'ya hakîm denilemez.[24] *Kitâb ez-Zümrüd* adlı yapıtında, peygamberliği ve mucizeyi inkâr etmiş, ayrıca Kuran'da çelişkilerin yer aldığını ileri sürmüştür.[25] *Kitâb el-İmame* adlı yapıtında ise, muhacir ve ensara dil uzatmış, Hz. Muhammed'in kendisinden sonra bir halef belirlediğini, fakat bazılarının buna muhalefet ettiğini ileri sürmüştür.[26] İbn Nedîm'e göre, bir başka eseri olan *Kitâb el-Kabîd*'de Tanrı'nın bilgisinin önceli (hadis) olduğu ve eşyayı yaratmadan önce onun hakkında bir bilgi sahibi olmadığını savunduğu kaydedilmektedir.[27] Kâdî Abd el-Cabbâr'a bakılırsa, *Kitâb el-Ferîd*'inde, Peygamberin masumiyetini sorgulamış, onun risalet görevini ifa ederken beşeri zaafların etkisiyle nebevi kişiliğini örseleyecek bir biçimde hata ve kusur işlediğini iddia etmiştir. Yine bu eserde, mütevatir haberin değerini tartışmış, Hz. İsa'nın öldürüldüğü yönündeki Yahudi-Hıristiyan inancının da mütevatir haber olduğunu, fakat bununla İslami öğretinin çeliştiğini söylemiştir.[28] Bir Yahudi adına yazıldığı ileri sürülen *Kitâb ed-Damiğ* adlı yapıtında ise *Kuran*'ın nazmını tartışmış,[29] onda çelişkiler olduğu şeklindeki iddialarını dile getirmiştir.[30]

---

23) Bkz. El-Hayyât, *el-İntisar*, s. 32.

24) Bkz. El-Hayyât, *el-İntisar*, s. 32.

25) Bkz. El-Hayyât, *el-İntisar*, ss. 32-33.

26) Bkz. El-Hayyât, *el-İntisar*, s. 33.

27) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 216.

28) Bkz. Kâdî Abd el-Cabbâr, *Tesbît Delâil en-Nübüvve*, cilt: II, nşr. Abdülkerîm Osman, Beyrut 1966, s. 657.

29) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 216.

30) Bkz. İlhan Kutluer, *İbnü'r-Ravendî*, s. 183.

Din karşıtı görüşleri:

Eserleri bize değin ulaşmadığı için İbn er-Ravendî ile ilgili iddiaları, hasımlarının yapıtlarından öğrenmek zorunda kaldığımızı belirtmek gerekir. Elimizde sade yapıtlarına nisbet edilerek hasımlarının aktardığı pasajlar vardır. Elimizde en çok pasaj bulunan yapıt ise, *Kitâb ez-Zümrüd*'dür.

Paul Kraus, İsmaili daisi Müeyyed Fiddin eş-Şirâzî'ye ait *el-Mecâlis el-Müeyyediyye* adlı yapıtta bu kitaptan yapılan aktarmaları bir araya getirerek yayımlamıştır.[31] Şirâzî'ye göre, İsmaili dailerinden birisi, İbn er-Ravendî'nin Hint fırkası olduğu ileri sürülen Berahime'nin ağzından peygamberliği yadsıyan bir eser kaleme aldığını öğrenmiş, kendisi de bu kitaba bir reddiye yazmıştır. Reddiye yazarına göre, İbn er-Ravendî'nin eseri hem peygamberliği ispat eden hem de reddedenlerin delillerini kapsamakta, ancak yazar tekrarlamamak adına sadece İbn er-Revendî'nin Berahime'ye atıfla ileri sürdüğü peygamberlik karşıtı argümanları aktarmakla yetinmektedir.[32]

Buna göre eserin dağınık olan argümanları bir araya getirildiğinde özde peygamberlik karşıtı üç ana argüman içerdiği söylenebilir. Bu üç argümanın, İslam dünyasında peygamberliğin gerçekliğini göstermek için kullanılan argümanlara cephe aldığı anlaşılmaktadır.

İlk argüman, epistemolojik bir temele dayalıdır ve akılla peygamberliğin çeliştiğini ve bilim ve sanatların kurulması için peygamberliğe ve vahye gerek olmadığını ifade etmektedir. Akılla ilgili olarak şöyle denilmektedir:

> "Akıl, Tanrı'nın insanlara verdiği en büyük nimettir. İnsan akıl sayesinde Tanrı'yı, onun verdiği nimetleri bilir; emir ve yasak (nehiy), iyi ve kötü onunla gerçekleşir. Eğer peygamber aklın bildiği iyi ve kötüye ilişkin bilgileri destekleyen (tekîd) hükümler getirmişse, bu durumda kanıtı üzerinde düşünmek anlamsızlaşır; peygamberin davetine icabet etmek gerekmez, zira bu bilgiler zaten akılda vardır. Bu yüzden peygamber göndermek hatadır. Bunun aksine, eğer peygamberin getirdiği hükümler, aklın verdiği yargılara aykırıysa, yine onun peygamberliğini kabul etmek gerekmez, çünkü akla aykırı hükümler getirmiştir."[33]

Öyle anlaşılıyor ki, bu argümanıyla İbn er-Ravendî, Mutezilenin akla ilişkin yargılarını mantıksal sonucuna götürmekte; aklın otoritesinin olduğu

---

31) Bkz. Paul Kraus, "İbn er-Râvendî", çeviren: Abdurrahman Bedevi, *Min Tarî el-İlhâd fî'l-İslâm*, Kahire 1993, ss. 89-149.

32) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, ss. 91-93.

33) Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, ss. 95-96, s. 119.

yerde peygamberlik kurumunun barınamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre, peygamber, ya akla uygun yargılar ya da akıldışı yargılar ortaya koyar. Eğer akla uygun yargılar ortaya koyarsa, bu yargılara akıl aracılığı ile ulaşılabileceği için vahye ve peygambere gerek yoktur. Eğer peygamber, akıl dışı ya da akıl üstü yargılar ortaya koyarsa, akıl bunları anlamadığı ve bunlarla çeliştiği için geçersizdir. Şu halde, bu her iki durumda da vahiy ya da nübüvvet gereksiz ve geçersiz bir bilgi kaynağıdır.[34] Ona göre, akıl kendi başına yeterli bir kaynaktır; zira insanlar akılları vasıtasıyla rasathaneler kurmuşlar, gökyüzünü gözleyerek akıllarıyla astronomi bilimini kurmuşlardır.[35] Bu nedenle insanların akıllarıyla bilimi kuramayacakları savıyla peygamberliği meşrulaştırmaya çalışmak anlamsızdır. Yine udun nasıl yapılacağını öğrenmek için vahye ya da peygamberlerin kehanetlerine gerek duymamışlardır. Peygamberlerin vahiyleri olmadan, insanların kuzuların bağırsaklarını kurutup tahta parçasına germek suretiyle keyifli sesler üretmeyi öğrenemeyeceğini sanmak saçmadır. İnsanoğlu, doğuştan gelen ayırt etme yeteneği, gözlem gücü ve sürekli uygulamalarla aklını geliştirir.[36] Eğer birisi, peygamber ümmetin anlamadığı şeyleri nasıl anlıyor, derse, İbn er-Ravendî'nin buna yanıtı şöyledir:

> "Peygamber ümmetin anlamadığı şeyi nasıl anlayabilir? Eğer ilhamla derseniz, aynı biçimde ümmet de ilhamla anlar. Eğer tabiatüstü bir takım öğretilerle (tevkif) diyorsanız, akılda tabiatüstü öğretinin yeri yoktur."[37]

İkinci argüman, dinsel ibadetlerin akıl dışılığına gönderme yapmaktadır.[38] Öyle anlaşılıyor ki, bu argüman iyi ve kötünün akılla bilinebileceğini ileri süren Mutezilenin, peygamberlik kurumunu temellendirmek için, ibadetlere gönderme yapmasını hedef almaktadır. Mutezileye göre, akıl iyi ve kötüyü bilse de ibadet vakitlerini ve onların hikmet ve maslahatlarını tam olarak kavrayamaz, o yüzden peygamberlik gereklidir.[39] İbn er-Ravendî, Mutezile'nin bu argümanındaki çelişkiye dikkat çekerek şöyle demektedir:

> "Peygamber, namaz, gusül abdesti, hacda şeytan taşlama, işitmeyen, görmeyen bir evin (Kâbe) etrafını tavaf etme, hiçbir yararı ve zararı olmayan iki taş

34) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, ss. 95-96, s. 119; Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s. 27.

35) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 112.

36) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 115; Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, ss. 27-28.

37) Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 128.

38) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 99, 120.

39) Bkz. Abd el-Kâhir el-Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, Darulfünun İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1928, ss. 26-28.

(Safa ile Merve) arasında koşma gibi aklın çirkin gördüğü birtakım hükümler getirmiştir. Tüm bunlar akla aykırı hükümlerdir. Hâlbuki Kâbe'yi tavaf etmekle, başka herhangi bir evi tavaf etme arasında, keza Safa ve Merve'yle, Ebu Kubeys ve Hira arasında bir fark yoktur. Eğer Peygamber aklın yüceliğini ve üstünlüğünü kabul ediyorsa ve gerçekten peygamberse, niçin aklın çirkin gördüğü hükümler getirmiştir?"[40]

Üçüncü argüman, mucizevi haberlerin epistemik zayıflığına ve akıl dışılığına vurgu yapar.[41] Bu argüman, İslam dünyasında peygamberliğin kanıtı olarak görülen en temel hususu eleştiri konusu yapmış olmaktadır. Buna göre, mucizevi olaylar çok çeşitli olup, bunların arasında mahiyetinin bilinmesi zor olan, anlamak için oldukça dikkat edilmesi gerekenler vardır. Eğer bunlar hakkındaki haberler sayıca az bir topluluktan geliyorsa, yalan olma ihtimalini taşımaktadır.[42] Nitekim Hz. Peygamber, Hz. İsa'nın öldürüldüğü ve çarmıha gerildiği hususunda ittifak eden Yahudileri ve Hıristiyanları reddetmiş ve yalanlamıştır. Sayıca çok olan bu insanları reddetmesinde ve onlara yalancılık ve iftiracılık nisbet etmesinde haklı ise, kendisinden bu haberleri rivayet eden sayıca az topluluğun verdiği haberlerin reddedilmesi ve geçersiz kılınması daha fazla mümkün ve evladır.[43] Ayrıca peygamberin doğruluğunun kanıtı olarak sunulan mucizeler, el çabukluğu, göz boyama ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir. Sihirbazlar gibi kâhinler de mıknatısın çekme özelliği gibi alışılmamış doğa olaylarını kendi çıkarlarına kullanırlar, bunlar sadece hileli becerilerdir.[44] Hz. Muhammed'e iliştirilen mucizeler de bu türdendir. Söz gelimi, İsra mucizesi, böyledir; Mekke ile Beytül-Makdis arası çok uzak değildir, bir insanın bunlardan birinden gelip diğerine bir gecede dönmesi olanaklıdır. Bu yüzden Beytül Makdis'e gidip gelmenin mucize olarak sunulması bir hileden başka bir şey değildir.[45] Yine peygamberin Ammâr'ın bir fitneyle öldürüleceğini söylemesi gibi[46] geleceği öngörme becerisi, mucizelerle ilişkili değildir; eskiden beri herhangi bir astrolog bunu yaptığını iddia etmektedir.[47] Hadis kitaplarında Hz. Muhammed'e iliştirilen

---

40) Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 99, 120.

41) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 121 vd.

42) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, ss. 121-122.

43) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, ss. 102-103, 121-122.

44) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 132.

45) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, ss. 127-128.

46) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 133.

47) Bkz. Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s. 29.

mucizelere gelince, bunlar da sorunludur.[48] Varsayılan mucizeler gösterilirken peygamberin ne yaptığını gözlemleyebilecek kadar yakınında çok az sayıda insan bulunuyordu. Bu kadar az sayıda insanın verdiği bilgiler güvenilir olmaz. Zira bu kadar az sayıdaki insanın yalan söylemede gizlice anlaşma olasılıkları saf dışı edilemez. Kaldı ki, Muhammed'in ortaya koyduğu *Kuran* da, çoğunluk bile olsa insanların yanılabileceğini söylemektedir.[49] Bedir Savaşı'nda mucizevi olarak Tanrı'nın Peygamber'e yardım etmek için gönderdiği iddia edilen melekler, sayılarının çok olmasına ve Müslümanlarla birleşmelerine rağmen yetmişten fazla adam öldürememişlerdir. Üstelik yardım için geldiği iddia edilen bu melekler, Peygamber'in ölüm korkusuyla köşe bucak kaçtığı Uhud gününde neredeydiler? Ne oldu da yardıma gelmediler?[50] Hz. Peygamber'in Yahudileri, eğer sözünüzde sadıksanız ölümü temenni edin diyerek "mübahele"ye çağırması ve "ölümü temenni" ile ilgili meydan okuması anlamsızdır ve bir blöften ibarettir.[51] İslam'ın kutsal kitabı *Kuran*'ın doğruluğunun kanıtı olarak sunulan dilsel yönden mucize olduğu savı ve benzerinin getirilemeyeceği iddiası da gerçeği yansıtmaz.[52] Eğer Muhammed'e Kureyşliler bir yanıt vermemişlerse, bu ya buna ayıracak vakitlerinin olmaması ya da eğitim eksikliklerinden kaynaklanmış olmalıdır. Öte yandan herhangi bir Arap (yani Muhammed), Arapçayı iyi bir biçimde öğrenip, diğer Arapları bu konuda geride bırakabilir.[53] *Kuran*'ın güzel sözler içermesi onun mucizevi ve doğru olduğunun kanıtı olamaz. Kaldı ki bu da doğru değildir; zira *Kuran* bilge (hakim) birinin sözüne benzememektedir; onda çelişkiler, hatalar ve imkânsız sözler vardır.[54] Şu halde onun Tanrı'nın sözü olması olanaksızdır.[55] Ayrıca Arap dilinde yazılmış bir yapıtın edebi güzelliği, sadece Arapları bağlar. Diğer uluslardan olan insanlar için *Kuran*'ın dilsel yönden mucize olduğu yargısı hiçbir anlam ifade etmez.[56]

Peygamberlik kurumuna yönelik katı eleştirileri nedeniyle olsa gerek, İbn er-Ravendî, Ebû İsâ el-Verrâk ile birlikte siyasi otorite tarafından takibata uğra-

---

48) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, ss. 124-125.

49) Bkz. Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, ss. 28-29.

50) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 110.

51) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 123.

52) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 122, 131.

53) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 122.

54) Bkz. Paul Kraus, *İbn er-Râvendi*, s. 131.

55) Bkz. Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.28.

56) Bkz. El-Hayyât, *el-İntisar*, ss. 32-33.

mış, hatta *Kitâb ez-Zümrüd*'ü yazma suçunu birbirlerinin üzerine atmışlardır. Verrâk tutuklanmış, İbn er-Ravendî ise İbn Lâvi adlı bir Yahudi'nin evinde saklanmak zorunda kalmıştır.[57] Verrâk ve İbn er-Ravendî'nin kitabı korku nedeniyle birbirine atfetmeleri gerçekten ilginçtir. Durumu daha ilginç hale getiren bir diğer husus ise, İbn Nedîm'in, İbn er-Ravendî'ye hem *Kitâb ez-Zümrüd*'ü hem de onu eleştiren *Nakz Kitab ez-Zümrüd*'ü atfetmesi, yine ona *İsbât en-Nübüvve* adlı bir yapıt iliştirmesidir. O bu çelişkiyi aşmak için, daha önce de söylediğimiz gibi, İbn er-Ravendî'nin hayatını ikiye ayırmakta, peygamberliğe pozitif yaklaşan yapıtları tövbe ettikten sonra yazdığını söylemektedir.[58] Buna bir de Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin *Kitâb et-Tevhid*'inde, Ebû İsâ el-Verrâk'ı peygamberlik karşıtı olarak konumlandırırken, İbn er-Ravendî'yi onu eleştiren ve peygamberliği savunan birisi olarak konumlandırdığını ilave etmek gerekmektedir.[59] Bu çelişkiler nasıl yorumlanırsa yorumlansın, İslam düşünce tarihinde, genel olarak İbn er-Ravendî'nin peygamberliği ve dinleri yadsıyan bir mülhit, hatta Tanrı'yı yadsıyan bir dehri olarak kabul edildiği gerçeği ortadadır.

2-EBÛ BEKR ZEKERİYÂ ER-RÂZÎ:

Şeriat sahipleri, dini önderlerinden taklitle edinirler ve ilkeleri (usûl) hakkında akılsal araştırmayı (nazar) ve inceleme yapmayı (bahs) yadsırlar. Araştırma ve inceleme yapanları şiddet kullanarak sakındırırlar ve engellerler. Önderlerinden din konusunda araştırma yapmayı yasaklayan haberler naklederler ve rivayetlere aykırı davrananları kâfirlikle itham ederler. Onların öncekilerden rivayet ettikleri şeyler şu şekildedir: Din hakkında tartışmak ve onun hakkında düşünmek küfürdür; kim dinine kıyas sokarsa, sonsuz bir karışıklığa neden olur; Tanrı hakkında düşünmeyin, yaratıkları üzerinde düşünün; kader Tanrısal bir sırdır, onu araştırmayın; bu konuya dalmayın, sizden öncekiler bu konuyu tartıştıkları için helak oldular. Bu davanın sahiplerine, davanızın doğruluğunun kanıtı nedir diye sorulursa, hiddetlenirler. Kendilerinden kanıt isteyenlerin kanını dökmeye yönelirler. Böylece akılsal araştırmayı engellerler; muhaliflerini öldürmeye yönelirler.

Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî

İslam dünyasında tabip, simyacı ve filozof olarak; Batı'da ise daha çok tabip olarak tanınan Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, doğum ta-

57) Bkz. İlhan Kutluer, *İbnü'r-Ravendî*, s. 80.

58) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 216-217.

59) Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci, İSAM TDV Yayınları, Ankara 2005, ss. 286-332.

rihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, yaklaşık olarak 251/865 yılında Rey kentinde doğdu.(60) Latin dünyasında Rhazes diye bilinir.(61) Felsefe, matematik, gökbilimi ve edebiyat alanlarında öğrenim gördü.(62) Gençliğinde bir süre simya ile uğraştı ve bu konuda kitaplar kaleme aldı.(63) Tıp konularına ilgisi ise ileri yaşlarda ortaya çıktı.(64) İbn Hallikân'a bakılırsa, gençlik yıllarında ud çalan Râzî, yaşı ilerledikten sonra, sakal ve bıyıkla müzik nameleriyle uğraşmanın yakışık almayacağı düşüncesiyle felsefe ve tıbba yönelmiş; özellikle tıp alanında yavaş yavaş ilerleyerek bu alanda derinleşmiştir.(65) Onun tıp bilgisini *Firdevsü'l-Hikme*'nin yazarı Ebû'l-Hasan Ali b. Rabbân et-Taberî'den (öl. 855) aldığı ileri sürülürse de(66) tarihsel açıdan buna imkân yoktur. Felsefe konusunda ise Belhî adlı birinden(67) ve Nasır-ı Hüsrev'e bakılırsa el-İranşehrî'den ders aldığı ileri sürülür.(68) Tabiplik mesleğine doğum yeri Rey'de başlamış, daha sonra bu mesleğini Bağdat'ta ve İslam ülkelerinin başka merkezlerinde sürdürmüştür.(69) Onun gezginci bir hayat sürdürmesinin nedeni,(70) belki de o dönemde İslam dünyasında siyasal durumun istikrarlı olmayışıdır. Râzî, ileriki yaşlarda gözlerini kaybetmiştir.(71) Bu konuda farklı rivayetler bulunmaktadır; kimilerine göre, simya ile uğraşırken çıkan gazlar sonucu;(72) kimine göre, zayıf ışık altında kitap okumadan dolayı;

---

60) Bkz. Ebû Reyhan el-Bîrûnî, "Risâle li'l-Bîrûnî fî Fihrist Kütüb Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", ed.: Paul Kraus, *İslamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1996, vol. 25, s. 4.

61) Bkz. Donald Campbell, *Arabian Medicine and Its Ifluence on the Middle Age*, Philo Press, Amsterdam 1926, s. 65.

62) Bkz. Sigrid Hunke, *Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi*, çeviren: Işık Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008, s. 163.

63) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 423; İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, Beyrut, ts., s. 419.

64) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 52.

65) Bkz. İbn Hallikân, *Vefayât el-A'yân*, cilt: V, neşr.: İhsan Abbas, Beyrut 1958, s. 158.

66) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, s. 414; İbn Hallikân, *Vefayât el-A'yân*, cilt: V, ss. 158-159.

67) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 357.

68) Bkz. Paul Kraus ve Shlomo Pines, "Razi maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, cilt: IX, s. 642.

69) Bkz. İbn Hallikân, *Vefayât el-A'yân*, cilt: V, s. 157; Kıftî; *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, tahk.: Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchland, Leipzig 1903, ss. 271-273.

70) Bkz. Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, ss. 271-272.

71) Bkz. Kıftî, *Alıbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, s. 272.

72) Bkz. Beyhakî, *Tarih el-Hukemâ' el-İslâm*, Muhammed K. Ali, Dımeşk 1946, s. 21.

kimine göre katarakt olduğu için;[73] kimine göre ise Horasan hükümdarı el-Mansur İbn İshak'ın kırbaç darbeleri yüzünden gözlerini yitirmiştir.[74] Râzî, gözlerini tedavi etmek üzere Tabaristan'dan gelen öğrencisine, "sen göz doktorlarının en iyilerindensin, fakat sen de bu tedavinin acısız ve zahmetsiz olamayacağını biliyorsun; kaldı ki ecelim de yaklaşmıştır; benim gibi bir kişinin hayatının sonlarında acıyı rahata tercih etmesi güzel bir şey değildir" diyerek tedavi olmayı reddetmiştir.[75] Ancak daha sonra yapılacak olan ameliyatın tekrar görmesini sağlayacağı yönündeki çeşitli ısrar ve baskılarla karşılaşınca, bilge bir tavırla, "dünyaya usanıncaya kadar baktım, artık göze ihtiyacım yok",[76] başka bir rivayette ise, "dünyada o kadar çok şey gördüm ki, artık bana bıkkınlık geldi"[77] diyerek tedaviyi kabul etmemiştir. Yaşlılığında ekonomik olarak zor duruma düştüğü ve kız kardeşi Hatice'nin ona baktığı söylenir.[78] Beyrûnî'ye göre, 313/925 yılında, doğduğu kent olan Rey'de öldü.[79] Öldürüldüğüne ilişkin bir rivayet de bulunmaktadır. Bazı yazarlar ise onun ölüm tarihini 311/923,[80] 320/932,[81] 364/976[82] olarak gösterirler.

Onun öğrencilerinden hiçbiri bilinmiyor. Fârâbî'nin öğrencisi Yakubi Mezhebi'nden Yahyâ b. Adî'nin onunla birlikte felsefe çalışmalarına başladığı ve ünlü Sufi el-Hallâc'la ilişkileri olduğu söyleniyor.[83] Onun görüşlerinin özellikle çeşitli Şii yazarların eserlerinde ele alındığı görülüyor. Oniki İmamcı Ebû İshak İbrahim b. en-Nevbaht'ın *Kitâb el-Yâkût*'unda ortaya koyduğu görüşleri ondan aldığı ileri sürülür. İsmâ'ilî yazarlardan Ebû Hâtim

---

73) Bkz. İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, Fuvad Seyyid, Beyrut 1985, s. 78.

74) Bkz. Sigrid Hunke, *Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi*, s. 166; George Spriens A. Ranking, "The Life and Works of Rhazes", Proceeding of the Svententh International Congress of Medicine, *Islamic Medicine*, ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 77.

75) Bkz. El-Bîrûnî, *Risâle li'l-Bîrûnî fî Fhrist Kütüb Muhammed b. Zekeriya er-Râzî*, s. 5.

76) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, s. 420.

77) Bkz. İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, s. 78; Sigrid Hunke, *Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi*, s. 167.

78) Bkz. Sigrid Hunke, *Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi*, s. 166.

79) Bkz. El-Bîrûnî, *Risâle li'l-Bîrûnî fî Fhrist Kütüb Muhammed b. Zekeriya er-Râzî*, s. 6.

80) Bkz. İbn Hallikân, *Vefayât el-A'yân*, cilt: V, s. 160.

81) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, s. 420.

82) Bkz. Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, s. 272.

83) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, s. 418; Kraus ve Pines, Razi, cilt: IX, s. 642.

er-Râzî (ölm. 322/933),[84] Kirmânî (ölm. 412/1121)[85] ve Nasır-ı Hüsrev'in[86] onun eserlerinden parçalar aktardıkları ve kimi düşüncelerini eleştirdikleri görülüyor.[87] Ayrıca Fârâbî, İbn el-Heysem, Ali b. Rıdvân ve İbn Meymûn da onun görüşlerine karşı çıkanlar arasındadır. Beyrûnî'nin ve İbn Hazm'ın da ondan söz ettiği ve görüşlerinden parçalar aktardığı görülüyor.[88]

Eserleri:

Eserleri arasında tıbba dair olanlar yaygınlık kazandığı ve bugüne kadar geldiği halde, felsefeye ilişkin eserleri,[89] belki de tepkiyle karşılanan düşünceleri nedeniyle, birkaçı dışında bize kadar ulaşmamıştır. Ulaşanlar da *et-Tıbb er-Ruhânî*[90] gibi tartışmalı görüşlerini yansıtmaktan uzaktır. Onun felsefi düşüncelerini daha çok eleştirmenlerin eserlerinden öğreniyoruz. En ünlü eseri, Batı'da *Liber de Continens* adıyla tanınan *Kitâb el-Hâvî*'si ya da *Câmî*'sidir.[91] Râzî'nin bu eseri bitiremeden öldüğü; ölümünden sonra bir araya getirildiği bildiriliyor. Batı'da da bilinen diğer önemli üç tıp kitabı ise suçiçeği ve kızamık hakkında *Kitâb el-Cederî ve'l-Hasba*[92] ile Rey Sultanı Mansûr b. İshak'a ithaf ettiği *Kitâb el-Mansûrî*[93] (Batı'da *Liber Almansoris* adıyla bilinir), Taberistan Sultanı Ali b. Veh-Süzân'a ithaf ettiği *Kitâb el-Mulûkî*'dir[94] (Batı'da *Liber Regius* adıyla bilinir). Fizik, matematik, gökbilim ve metafiziğe ait eserlerinin hemen hemen tamamı, belki de aykırı görüşleri nedeniyle, bugün yalnızca ismen bilinmektedir. Bugün elimizde bu-

---

84) Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, neşr.: Salah es-Savi-Gulam Rıza Avani, Tahran 1977, ss. 4-28.

85) Bkz. Kirmânî, *el-Akvâl ez-Zehebiyye*, neşr.: Salah es-Savi, Tahran 1977, ss. 9-14.

86) Bkz. Nasır-ı Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, çev. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye* (*Opera Philosophica*), Beyrut 1982, ss. 220-228, 252-259, 266-271.

87) Bu parçalar, Paul Kraus tarafından, *Resail Felsefiyye*'de (*Opera Philosophica*) bir araya getirilmiştir.

88) Bkz. Abdurrahman Bedevi, "Muhammed İbn Zekeriyya El-Râzi", cilt: II, çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 51-52.

89) İbn Nedîm, ona 118 kitap, 19 risale ve yine 4 kitap, 6 risale ve bir makale olmak üzere toplam 148 eser iliştirir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 357-359.

90) Bkz. Ebû Bekir Râzî, "et-Tıb er-Rûhânî", *Resâ'il el-Felsefiyye*, cilt: I, tahk.: Paul Kraus, Mısır 1939, ss. 1-97.

91) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *Kitâb el-Hâvî*, cilt: I-VIIII, tahk.: Muhammed Muhammed İsmail, Beyrut 2000, ss. 7-2945.

92) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 358.

93) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 356-357.

94) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 358.

lunan felsefi eserlerinden *et-Tıbb er-Ruhânî* ahlaka;[95] *es-Sîret el-Felsefiyye*[96] ise kendi özgeçmişine ilişkindir. Bugün elimizde bulunmayan önemli eserlerinin başında *Kitâb el-İlm el-İlâhî* yer alır.[97] Diğer önemli birkaç eseri de şunlardır: *Kitâb el-Heyûlâ el-Mutlakâ ve'l-Cüz'iyye, Kitâb fi'l-Müdde ve hiye'z-Zamân ve fi'l-Halâ ve'l-Mele ve humâ el-Mekân, Kitab el-Heyûlâ el-Kebîr, Kitâb el-İlm el-İlâhî alâ Re'y Eflatun, Kitâb fî Tefsîr Kitâb Eflûtarhus fî Tefsîr Kitâb Timâvus, Kitâb fî Ennehu lâ yümkinu el-Âlem en Yekûne lem yezel alâ misâl mâ nuşâhiduhu, Kitâb el-İntikâd alâ'l-İ'tizâl, Kitâb er-Redd alâ'l-Mesmâ'iyy el-Mütekellim fî reddihi alâ Ashâb el-Heyûlâ, Kitâb mâ cerâ beynehu ve beyne Sîsen el-Mennânî, Kitâb fî Ennehu li'l-İnsan hâlik mutkîn hakîm, Kitâb fî Ennhu'li'l-Alem Hâlik Hakîm, Kitâb eş-Şukûk alâ Burukles, Kitâb eş-Şukûk alâ Câlînûs, Kitâb el-Ara et-Tabî'iyye, Meşârik el-Enbiyâ* (veya *Hiyel el-Mütenebbiyyîn*) ve *Fî Nakz el-Edyân*.[98]

Râzî'nin tabiat bilimlerinde ve tıp alanında deney ve gözleme önem verdiği İbn el-Kıftî, İbn Ebî Usaybia gibi yazarlarca bildirilmektedir.[99] Onun büyük tıp eseri *el-Hâvî*'sinde Yunan, Süryani ve Arap tabiplerinin düşünceleri yanında kendi deneyimleri de anlatılır.[100] Hastalarını takip ederek, hastalıkların seyrini gözlemeye önem verir. Yine onun, kişi eğer diyetle iyileşebiliyorsa, ilaç almamayı; eğer tek maddeden yapılan bir ilaçla iyileşebiliyorsa, karşım halindeki ilaçları kullanmamayı önerdiği söylenir.[101] Gençliğinde üzerinde çok durduğu temel metallerden altın ve gümüş elde etme ve tabiat olaylarını gizemli (esrarlı) birtakım bilgilerle açıklama uğraşını daha sonra terk ederek, temel maddelerin, kimyasal işlemlerin sınıflandırılması üzerinde durduğu ve deneylerin doğru olarak açıklanmasına önem verdiği belirtilir.[102]

---

95) Ebû Bekir Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, s. 9 vd.

96) Ebû Bekir Râzî, "es-Sîre el-Felsefiyye", *Resâ'il el-Felsefiyye*, cilt: I, tahk.: Paul Kraus, Mısır 1939, ss. 99-111.

97) Bu eserden sadece bazı parçalar aktarılmaktadır. Bkz. Ebû Bekir Râzî, "Min Kitâb İlm el-İlâhî", *Resâ'il el-Felsefiyye*, cilt: I, tahk.: Paul Kraus, Mısır 1939, ss. 165-191.

98) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 358-359.; Kıftî; *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, ss. 273-276.

99) Bkz. Kıftî; *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, ss. 271-276; İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, s. 414; Abdurrahman Bedevi, *Muhammed İbn Zekeriyya El-Râzi*, cilt: II, s. 54; Sigrid Hunke, *Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi*, s. 176.

100) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *Kitâb el-Hâvî*, s. 7-2945.

101) Bkz. İbn Hallikân, *Vefayât el-A'yân*, cilt: V, s. 158.

102) Bkz. Beyhakî, *Tarîh el-Hukemâ' el-İslâm*, s. 21; Gerard Heym, "Al-Râzî and Alchemy", *AMBİX*, London, March 1938, cilt: 1/3, s. 188.

Felsefi düşüncesinin kaynakları:

Râzî'nin felsefi düşüncelerinde çok çeşitli kaynaklardan etkilendiği anlaşılıyor. Bu kaynaklar arasında Harranlılar, Maniheistler (Mennânîler), Platon, Galen, Plutarkhos ve çağdaşı olduğu ileri sürülen el-İranşehrî bulunmaktadır.[103] İslam dünyasında Harranlıların görüşü[104] olarak yazılanlara bakılırsa, onların beş öncesiz ilkeleri, nefsin maddeye ilişmesinin öyküsü, âlemin öncesiz değil, yaratılmış olduğu görüşü ve haz görüşlerinin Râzî'yi etkilediği görülmektedir. Mennânîler'den ya da Manilik'ten[105] gelen etki ise fazla önemli olmasa gerektir; çünkü Râzî'nin Manilik'i eleştiren bir eserinin bulunması,[106] bu dine karşı pek yakınlık duymadığını göstermektedir. Bununla birlikte onun Zerdüştlük'ün bir kolu olan Zurvanizm'den[107] beş öncesiz ilke konusunda etkilenmiş olması olasıdır. Sokrates'in[108] ve Platon'un kimi görüşlerini benimsediğini kendi sözleriyle ifade ettiğini çağdaşı Ebû Hâtim er-Râzî açıkça belirtmektedir.[109] Ayrıca onun Platon'u ve kimi eserlerini ele alan risaleleri bu etkinin varlığı görüşünü pekiştirmektedir.[110] Ona "Arapların Galeni" adının verilmesi,[111] Galen'in görüşleriyle yakınlığını ortaya koymaktadır. Bütün bunlar bir yana Nasır-ı Hüsrev, *Zâdûl-Misafirîn* adlı yapıtında, Râzî'nin bütün felsefi görüşlerini, hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmeyen öğretmeni Ebû'l-Abbas el-İranşehrî'den öğrendiğini; onun görüşlerini amacından saptırarak dine karşı bir kılıfa soktuğunu belirtmektedir.[112] Ebû Said el-Endülisî, onu Aristoteles'in görüşlerinden ayrılmak suretiyle felsefeyi bozmak, çoğu ilkesini değiştirmekle itham ettikten sonra, onun düşünsel kaynaklarıyla ilgili olarak şöyle der:

> "Tabiatçı felsefeyi ve düalizmi (seneviyye) benimsedi; peygamberliği inkâr hususunda Berahime'nin inancını kabul etti; yeniden bedenlenme konusunda ise Sabiilerin inancına meyletti."[113]

---

103) Bkz. Hüseyin Kahraman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, Sayı: 1, 2002, ss. 33-50.

104) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 404 vd.; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 279 vd.

105) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 391 vd.; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 223 vd.

106) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 358.

107) Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, ss. 213-215.

108) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *es-Sîre el-Felsefiyye*, s. 99.

109) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 17.

110) Ebû Bekir Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, s. 20 vd.

111) Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, s. 273.

112) Nasır-ı Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, ss. 220-228, 252-259, 266-271.

113) Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 33.

Felsefeye yaklaşımı:

Râzî, Platon'un kimi görüşlerini benimsemekle birlikte, onun felsefeyi yalnızca seçkin kişilere özgü bir uğraş olduğu görüşünü reddeder ve felsefenin herkese açık olduğu görüşünü savunur. Felsefenin insanlar için tek kurtuluş yolu olduğunu söyler.[114] Şöyle sürdürür sözlerini:

> "Kendisini araştırma ve incelemeye veren ve bu konuda çaba harcayan kimse, gerçeğe ulaştıracak yola girmiş olur. Gerçekten de insanların nefsleri ancak felsefe öğrenmek suretiyle bu dünyanın batağından ve karanlığından arınabilir ve öteki dünya için kurtuluşa erebilir. Bir insan felsefe çalışır ve onun küçücük de olsa bir parçasını elde ederse, nefsini bataktan ve karanlıktan kurtarır, kurtuluşa erer. Nefslerini yok etmeye yönelen ve felsefî çalışmaları ihmal etmiş olan kimseler biraz olsun felsefeye yönelirlerse, onun çok az bir parçasını kavrasalar bile, bu elde ettikleri birazcık felsefe bilgisi onları kurtuluşa iletebilir."[115]

Râzî'ye göre, bilimleri de içeren felsefe alanında isim yapmış kişiler eleştiriden uzak değildir. Bu nedenle onların beğenmediği görüşlerine karşı çıkma yetkisini kendisinde görür.[116] Nitekim o, kimi eserlerini bu türden eleştirilere ayırmıştır.[117] Ona göre, bir kimse kendisinden önce gelenlerin göremediği doğruları görebilir. Sonra gelen kişi, olanca gücünü felsefi düşünceye verir, sürekli çalışır, karmaşık olduğu için farklı düşüncelere yol açan sorunlar üzerinde derinleşirse, öncekilerin bilgi düzeyine ulaşır; hatta zekâsı, düşüncesi ve yaptığı uzun araştırmalar sonucunda yeni bilgilere ulaşır. Çünkü öncekilerin bilgisine sahip olan, bu birikimle daha başka yararlı bilgiler elde eder ve onları geliştirir. Düşünme, araştırma ve çalışma daha fazla ürünü gerektirir. Bu açıdan felsefe ve bilimler her dönemde birtakım yeni bilgilerin eklenmesiyle ilerleme gösterir.[118]

Râzî'ye göre felsefe alanında düşünce farklılığından korkmamak gerekir; zira o, hem ilerleticidir hem de gayretin bir göstergesidir. Râzî, şöyle der:

> "Ben görüş ayrılığını geçersiz (bâtıl) ve sapıklık olarak görmüyorum. Çünkü düşünen ve o doğrultuda çalışıp gayret gösteren kişi, amacına ulaşamasa da doğru yoldadır. Düşünme ve araştırmadan başka yolla ruh arınamaz."[119]

---

114) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 4-12.

115) Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 12.

116) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 11-12.

117) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 357-359.

118) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 11.

119) Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 12-13.

Beş öncesiz ilkesi:

Bazı Müslüman yazarlar Râzî'yi Ashâb-ı Heyûlâ'dan sayarlar.[120] Bunun nedeni, öyle görünüyor ki, onun maddeyi beş öncesiz ilke arasında zikretmiş olmasıdır. Râzî'ye göre, beş öncesiz ilke ya da töz şunlardır: a) Yaratan, b) Nefs, c) Heyûlâ ya da İlk Madde, d) Zaman, e) Mekân.[121]

Râzî'nin felsefesinin ana hatlarına baktığımızda, onun Aristotelesçiliğe karşı bir tutum sergilediği,[122] özellikle tabiat görüşlerinde Sokrates'ten önceki filozoflardan, özellikle atomcu Leukippos ve Demokritos'tan yararlandığı görülür.[123] Onun bu tutumu, bazı yazarların, onun Aristoteles'i iyi bilmediği iddiasında bulunmalarına yol açmıştır.[124] Ancak bilindiği kadarıyla derlenebilen düşüncelerinde Aristotelesçiliğe bilinçli olarak karşı çıkması bu iddiayı önemli ölçüde geçersiz kılmaktadır. Bu nedenle denebilir ki Râzî, Aristoteles'e karşı tepkinin İslam dünyasındaki ilk temsilcisidir.

Râzî, heyûlâ ya da ilk madde görüşünde, cisimlerin bölünmeyen parçalardan (atomlardan) meydana geldiğini ileri sürmektedir.[125] Bu bölünmeyen parçalar, kelâmcıların bu konudaki görüşlerinin aksine, bir büyüklüğe sahip olup, öncesizdir.[126] Bu öncesizlik, âlemin yaratılmış olmasına engel değildir. Bunu şöyle açıklıyor:

> "Yaratan yaratılandan öncedir; yaratılan ise suret verilmiş olan ilk maddedir. Nasıl ki yaratan yaratılandan önce ise suretsiz olan ilk madde de (heyûlâ) kendisine suret verilerek yaratılan maddeden önce gelir."[127]

Öyle anlaşılıyor ki, Râzî'ye göre, dış âlemde surete sahip somut cisimlerin ya da nesnelerin yaratılabilmesi için çeşitli suretlere sahip olabilecek yatkınlıkta mutlak maddenin bulunması gerekir. Râzî bu noktada Aristotelesçilerden farklı düşünmemektedir. Ancak onun Aristotelesçilerden ayrıldığı husus, şekilsiz olan bu mutlak maddenin kuvve halinde değil, fiil halinde bulunmasıdır. Ona göre, Tanrı'nın bir şeyi yoktan yaratmaya kudreti olsaydı, nesneleri sürekli olarak yoktan yaratırdı; çünkü en kolay ve en muhtemel

---

120) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, Mısır 1939, s. 173.

121) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 195 vd.; Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 14 vd.

122) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 33.

123) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 219.

124) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 33.

125) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 219-233.

126) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 220.

127) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 224-225.

yaratma biçimi budur. Sözgelimi o, bir insanı mükemmel ve olgun yaşta bir anda yaratırdı; oysa insan kırk yılda bile gelişerek en olgun haline ulaşamamaktadır. Bu âlemde yoktan hiçbir şey meydana gelemeyeceğine göre, yoktan yaratma imkânsızdır.[128]

Râzî'ye göre, cisimler, heyûlâ ya da mutlak madde denilen bölünmez parçaların boşlukla karışarak bir araya gelmesinden oluşur. Bu parçaların boşlukla belli oranlarda karışımı ateş, hava, su, toprak ve göksel unsur gibi bu beş unsurun[129] özelliklerinin meydana gelmesine neden olduğu gibi, hafiflik-ağırlık, aydınlık-karanlık, yumuşaklık-sertlik, gibi bu beş unsurun özelliklerinin meydana gelmesine de neden olur.[130] Ayrıca her unsurun doğal (tabii) hareketini meydana getiren de bu unsurların sahip oldukları yoğunluklarıdır. Yoğun iki unsur olan su ve toprak dünyanın merkezine doğru; yoğunluğu az olan hava ve ateş ise yukarıya doğru hareket eder.[131]

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Râzî'ye göre ne mutlak ağır olan ne de mutlak hafif olan cisim vardır; ağırlık ve hafiflik göreceli şeylerdir. Burada Râzî'nin mutlak ağırlık fikrini reddettiği anlaşılmalıdır. Sözü edilen göreceli ağırlık, atomlar ve boşluğun bileşiminden meydana gelen bileşik nesnelerde söz konusudur. Oysa onları oluşturan atomların kendilerine özgü değişmeyen bir ağırlıkları bulunmaktadır. Nesnelerdeki ağırlık farkının nedeni, nesnelerdeki boşluk oranının azlığı ya da çokluğudur.[132] Aristoteles ise Râzî'den farklı olarak, unsurların mutlak ağırlık ve hafiflikleri olduğunu ileri sürer. Râzî'ye göre, gökküreleri de yine atomlar ve boşluktan meydana gelmiştir. Ancak onlar dengeli bir bileşimle bir araya gelmiş olduklarından bir yönü ötekine tercih edemezler ve daire şeklindeki hareket onların doğal hareketi olur. Râzî, verdiği bu bilgiler ışığında ateşin taştan çıkışı konusunu da çözümlemeye çalışır. Ona göre, demir taşa çarpınca, aralarındaki havayı parçalara ayırır; bir başka deyişle havanın atomlarını birbirinden ayırarak ateşe dönüşmesini sağlar.

Râzî, madde görüşünde olduğu gibi, maddeyi ve cismi yakından ilgilendiren "mekân" görüşünde de Aristoteles'ten ve Aristotelesçilerden ayrılır. Aristotelesçiler genellikle mekânı sınırlı olarak görürler ve bu sınırlı ya da

---

128) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 224-225.

129) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 227.

130) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 224.

131) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 224-225.

132) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 227-228.

sonlu mekânı "genel ya da mutlak mekân" ve cisimlerin sahip olduğu "tikel mekân", "göreceli mekân" diye ikiye ayırırlar. Genel ya da mutlak mekân en yüksek gökküresinin sınırı olan mekândır; onun ötesinde ne boşluk ne de doluluk bulunur; dört ana yön bu mekâna göre belirlenir. Tikel ya da göreceli mekân ise "kapsayan şeyin kapsanan şeyle temas halinde olan sınırıdır." Bu nedenle evrende nesnelerden bağımsız boş bir mekân söz konusu değildir. Râzî, genellikle Aristotelesçilerin bu ayrımını benimseyerek mekânı "tümel (küllî) ya da mutlak mekân" ve "göreceli ya da sınırlı mekân" (el-mekân el-muzaf ya da el-mekân el- ma'hûd) diye ayırdığı halde, özellikle mutlak mekânı cisimlerin varlığına bağlamayı reddeder;[133] bu konuda Yunan tabiatçılardan Leukippos, Demokritos ve diğerlerini izler. Râzî'ye göre mutlak ya da tümel mekânın ne evrenle ne de evrendeki yer kaplayan nesnelerle ilişkisi vardır; o yer kaplayan nesneler olmadan da var olabilir. İki nokta arasındaki mesafe, onda ister bir cisim yer alsın ister almasın, yine aynı mesafedir. Nitekim bir mekân oluşturan testinin içine hangi tür sıvıyı doldurursak dolduralım değişmez. Tümel mekân boş ya da dolu olabilir; içinde yer alan şeye göre sınırlanır ve bölünür; fakat bütün olarak sınıflandırılamaz. Eğer Aristotelesçiler gibi bu evrenin sınırında sona eren sonlu bir mekân olduğundan söz edersek, onun dışında ne bulunduğu sorusuna cevap veremeyiz. O halde tümel mekânın sonu yoktur. Sonu olmayan şey aynı zamanda öncesiz olacağına göre, mekân öncesizdir.[134]

Tümel mekân, hiç kuşkusuz, boşluğun varlığını da gündeme getirmektedir. Aristotelesçilerin sınırlı mekânı, onların boşluğu inkâr edip, mekânı cisimlerle ilgili görmelerinin zorunlu sonucudur. Râzî'ye göre, bu evrenin sınırlarının ötesinde bulunan mekân boşluktur. Fakat bu âlemin içinde de boşluk tözü (atomu) bulunmaktadır. Bu töz ilk madde ile birlikte cisimleri meydana getiren ikinci ilkedir. Boşluk tözü cisimlerde ilk maddede yer alan atomlar şeklinde bulunur. Râzî boşluğun varlığını şöyle kanıtlıyor: Tanrı'nın bir şeyi (sözgelimi bir elmayı) bu evrenin dışına attığı varsayılacak olursa, onun eski yeri olduğu gibi kalır ki, burada meydana gelen boşluk, cisimlerden yoksun olan "tümel ve genel mekân"ın bir kanıtıdır. Tikel mekân ise Aristotelesçilerde olduğu gibi ilk madde ile ilgilidir; ancak bu mekân,

---

133) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebi Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 232; Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 17-20; İbn Hazım, *el-Fasl fî el-Milel ve el-Evhâ ve en-Nihal*, cilt: I, Cidde 1982, s. 74 vd.

134) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebi Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 253 vd; Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 18-19.

Aristoteles'in mekânından farklı olarak, uzama (imtidâd) delalet eder. Bu mekân ilk maddeden ayrılmaz; hatta onun mahiyetini oluşturur.

Râzî, Aristotelesçiler gibi, "zamanı", "dehri" ve "sermedi" birbirinden ayırmaz; belki de o bu noktada Platon'a kadar götürülebilen bir görüşün temsilcisi Yeni-Platoncu Plotinus ve onu izleyen Proclus'tan esinlenmiştir. Bilindiği gibi, "zaman dehrin suretidir" diyerek Platon'u izleyen Plotinus zamanı "değişmeye tabi olan aşağı âlemin hayat süresi; dehr ise, değişmeyen öncesi ve sonu bulunmayan akıl edilir âlemin hayat süresidir" biçiminde tanımlamak suretiyle zaman ile dehr arasında bir ayrım yapmakla birlikte, ikisi arasındaki bağlantıya da işaret etmektedir. Râzî, aralarında bir bağıntı olduğu halde, zaman ve dehri ayrı varlık alanlarına yerleştiren görüşü reddederek, bu iki şeyin aynı olduğunu ileri sürer. Ona göre, zaman akıp giden bir tözdür; zaman, süre (müddet) ve dehr aynı töze verilen üç ayrı addır. Sayının uygulanmadığı, gökküresinin hareketiyle ilgisi olmayan zaman, "müddet" (dehr, süre); gökküresinin hareketiyle sayılabilir ve bölünebilir olan töz ise "zaman" diye adlandırılır. Bu noktada Râzî'nin "mutlak ve sınırlı zaman" ayrımı gündeme gelmektedir. Mutlak zaman, müddet ve dehrdir; başı ve sonu yoktur; sürekli hareket halindedir. Sınırlı zaman ise gökkürelerinin hareketleri, güneş ve yıldızların akışıyla bilinir. İşte bu durumu ayırt edip, dehrin hareketini tasavvur edersen mutlak zamanı tasavvur etmiş olursun; o ne geçer gider ne de yok olur.[135] Râzî'nin gerek mekânın gerekse zamanın kavranması konusunda uyguladığı yöntem, sağlam akla sahip sıradan insanların sahip olduğu açık ve seçik bilgidir.

Zâd el-Musâfirîn adlı eserinde Râzî'nin görüşlerine geniş yer veren ve bu görüşleri yeri geldiğinde eleştiren Nasır-ı Hüsrev, Râzî'nin zaman görüşünün son çözümlemede Tanrı'nın da zamanda bulunduğu görüşüne bizi ileteceğini ileri sürmektedir. Nasır-ı Hüsrev ayrıca yukarıda ele aldığımız üç öncesiz töz konusunda Râzî'nin el-İranşehrî'den önemli ölçüde yararlandığını; ancak onun görüşlerini saptırarak bu tözleri Tanrı'dan bağımsız kıldığını söylemekte ve el-İranşehrî'nin Tanrı ile bağlantıyı nasıl sağladığına dikkati çekmektedir. Nasır-ı Hüsrev'in anlattıklarına göre, el-İranşehrî, Râzî'den farklı olarak, şunları söylemektedir: "Zaman Tanrı'nın bilgisinin kanıtı; mekân Tanrı'nın kudretinin, hareket fiilinin, cisim kuvvetinin kanıtıdır; bu dördü öncesiz ve sonsuzdur." El-İranşehrî bir başka metinde ise

---

135) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebi Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 276 vd Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 14-16.

mekânı Tanrı'nın görünen kudreti şeklinde nitelendirdikten sonra bu konuda şu açıklamayı getirmektedir: "Tanrı'nın kudreti, kudreti dâhilinde olan bütün şeyleri içerir. Kudreti dâhilinde olan şeyler ise mekânda bulunan surete sahip cisimlerdir; suretli cisimler mekânın dışında yer almadıkları için, boşluğun, yani mutlak mekânın Tanrı'nın kudreti olduğu ortaya çıkmış olur."[136] Özellikle mekân konusunda Spinoza'nın uzamı ya da mekânı Tanrı'nın bir sıfatı sayan görüşüne oldukça benzer bir görüş ileri süren el-İranşehrî'nin genel olarak felsefesi hakkında ayrıntılı bilgilere sahip değiliz.

Âlemin yaratılışı ve insan nefsi:

Daha önce de değindiğimiz gibi, Râzî âlemin yaratılışının bir başlangıcı olduğu görüşündedir. O, bu görüşünü açıklamadan önce filozoflar ve kelâmcılar arasındaki çatışmanın temelinde yatan bir soruna dikkati çeker: Eğer Tanrı âlemi, tabiatı dolayısıyla belli bir zamanda yaratsaydı, bu bizi Tanrı'nın varlığının âlemin varlığından sonlu bir zaman aralığı kadar önce geldiği; bir başka deyişle Tanrı'nın öncesinin bulunduğu sonucuna iletirdi; oysa Tanrı öncesizdir. Eğer Tanrı bu âlemi iradesiyle yaratmış olsaydı, bu "niçin Tanrı âlemi bu belirli anda yaratmayı diledi de bir başka anda yaratmayı dilemedi" sorusunu sormamıza yol açar. Râzî'ye göre, bizi bu çıkmazdan Tanrı ile birlikte öteki öncesiz ilkelerin bulunduğunu kabul etmemiz kurtarabilir. Ona göre Tanrı ile bu ilkeler arasındaki ilişkinin değişmesi, âlemin belli bir zamanda yaratıldığı sonucuna iletir.[137] Anılan güçlüğü böylece çözümleyen Râzî, âlemin yaratılışını şu şekilde anlatır: Tanrı'dan sonra gelen ikinci öncesiz diri fakat bilgisiz olan nefstir. Nefs, bilgisizliği dolayısıyla kendisi gibi öncesiz olan ilk madde tarafından ayartılır ve ilk maddeye ilişir. Ondan cismani hazlar elde etmek için suretler üretir. İlk madde suretleri kabul etmeye rıza göstermez ve nefsten kurtulmaya çalışır. Nefsi bu güç durumdan Tanrı kurtarır: Tanrı bu âlemi yaratarak, ilk maddenin cismani hazlara sahip olması için uzun ömürlü ve güçlü suretleri orada var etmiş ve insanı yaratmıştır.[138] Daha sonra Tanrı, insan bedeninde uykuda bulunan nefsi uyandırmak ve ilahi emirleri iletmek üzere ilahi tözden insana aklı göndermiştir; çünkü nefsin yeri

136) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebi Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 252-269.

137) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebi Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 196 vd.; ss. 282-283.

138) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebi Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 197, 284-285.; Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 20-21.

bu âlem olmayıp; onu bu âleme yaptığı bir hata götürmüştür. Akıl insana şunları söyler:

> "Nefs ilk maddeye ilişmiştir; eğer ondan ayrılırsa, ilk maddenin varlığı kalmaz."[139]

Bunun nedeni insan nefsine onun yüce âleme ait olduğunu bildirmektir. Nefs bunu bilirse, bu âleme karşı tedbirli olur ve bir rahat ve sükûnet yeri olan kendi âlemine geri döner. İnsan bu yüce âleme ancak felsefe öğrenerek ulaşır. Felsefe öğrenen, gerçek âlemini bilen, elemden kurtulan ve bilgi edinen herkes bu beladan kurtulur. Bu bilgileri edinmeyen nefsler bu aşağı âlemde kalır. Ancak ona ulaşmak arzusunda oldukları için bu engeli aşarak sonunda hep birlikte ona dönerler. Böylece bu aşağı âlem yok olur ve ilk madde ezelde olduğu gibi bütün ilişkilerinden kurtulur.[140]

Nefs bu âleme ulaşıp maddeyle ilişki kurduğunda öteki âlemde sahip olduğu bilgileri unutur ve bilgilerden tamamıyla boş bir hale gelir. Onun bu âlemde ilk bilgileri edinmesi alıştırma yoluyla olur; bu durumuyla nefs bedene ve bedensel hazlara sıkı sıkıya bağlıdır; bunlardan ayrılmak istemez. Bu nedenle Tanrı onda ruhani varlıkları hatırlamasına ve bu âlemde yabancı olduğunu bilmesine vesile olacak akıl ve idraki yaratır. Böylece nefs bu âlemde kaldıkça elemlerden kurtulamayacağını; bu âlemde haz olarak bulunan her şeyin gerçek haz olmayıp, elemlerin yok edilmesi olduğunu öğrenir. Bu âlemde sağlanan geçici hazlardan hiçbiri salt mutluluk olmayıp, pek çok eksiklikleri bulunmaktadır; beraberlerinde elem ve acıyı da getirirler. Nefs, kendisine verilen akıl ve idrak sayesinde elemlerden uzak gerçek hazzın kendi asli âleminde olduğunu öğrenir ve oraya yönelir.[141] Râzî, tıpkı Aristoteles gibi, bu âlemde insanın tutkularına ve şehvetlerine değil, onların aşırılarına karşı çıkar. Yine Sokrates'le birlikte toplumdan uzaklaşmayı değil, topluma etkin bir biçimde katılmayı benimser.

Bilgisizlikten ve kötülükten kurtulamayan nefsler ise, bedenlerinden ayrıldıktan sonra, bu âlemde kalırlar; şeytanlaşarak bazı insanlara vahiy meleği olarak görünürler ve onlara peygamberlik görevi verildiğini telkin ederler. Bu telkinlere uyanlar peygamberlik iddiasıyla birçok insanı ayrılığa sürükleyip, savaşlara ve ıstıraplara yol açarlar.[142]

---

139) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 285.

140) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 285-287.

141) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, ss. 139-163.

142) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, s. 178.

Peygamberlik ve din eleştirisi:

Râzî bu son görüşüyle peygamberlik ve dine karşı olan görüşlerine geçmektedir. O, bu konudaki görüşlerini özellikle *Meşârik el-Enbiyâ* veya *Hiyel el-Mütenebbiyyîn* ve *Fî Nakz el-Edyân* adlı bugün elimizde olmayan iki eserinde açıklamaktadır.[143] Bu eserlerden kalan pasajlar incelendiğinde, Râzî'nin peygamberliği ve dinleri sistematik bir biçimde, din ayrımı yapmaksızın reddettiği anlaşılmaktadır. Onun peygamberlik ve din karşıtı fikirlerini beş ana argüman etrafında toplamak olasıdır.

İlk argüman, akıldan hareket etmektedir. Buna göre, akıl Tanrısal bir armağandır ve yegâne otorite odur. İyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini, faydalıyı-zararlıyı onunla elde ettiğimiz gibi, bilimleri ve sanatları da onunla kurarız. Yani akıl hem epistemik hem de aksiyolojik otoritedir. Şu halde, aklın olduğu yerde, peygamberlik ve din kurumuna yer yoktur.[144] Râzî, peygamberlik ve din kurumunun karşısına yerleştirdiği akla ilişkin olarak şöyle der:

> "Tanrı aklı bize, kendisi aracılığıyla, şimdi ve gelecekte bizim gibilerin tözlerinde bulunan her türden yararı elde etmemiz için verdi. Akıl, Tanrı'nın bizdeki en büyük, bizim için en yararlı ve en değerli nimetlerdendir. Biz akıl aracılığıyla ondan yoksun olan hayvanlardan üstün kılındık; hayvanlara sahip olup, onları idare ettik, bize ve kendilerine yararı dokunacak biçimde kullandık. Yine akıl aracılığıyla, bizi yükselten, yaşamımızı güzelleştiren ve tatlılaştıran şeylerin tümünü elde ettik. Bütün gayelerimize, isteklerimize ve hedeflerimize onunla ulaşırız. Akıl sayesinde bizleri denizlerle ayrılmış uzak yerlere ulaştıran gemilerin yapımını ve kullanımını öğrendik. Bedenimize birçok yararı olan tıbbı ve bize faydası dokunan diğer sanatları akıl sayesinde ortaya koyduk. Bizden gizlenmiş ve bizim için sır olan anlaşılması güç ve zor sorunları onun vasıtasıyla idrak ettik. Dünyanın ve göklerin şeklini, güneş, ay ve diğer yıldızların büyüklüklerini, uzaklıklarını ve hareketlerini akılla öğrendik. Akılla elde edilmesi en faydalı olan ve idrak edilecek en büyük şey olan Tanrı'nın bilgisine ulaştık. Kısacası aklın yokluğunda durumumuzun hayvanların, çocukların ve delilerin durumu gibi olacağı açıktır. (...) Aklın değeri, yeri ve önemi böyle olduğu için, bizim onu sahip olduğu bu yüksek rütbe ve dereceden aşağı indirmemiz, yargılayan iken yargılanan, övülen iken yerilen, uyulan iken tabi olan durumuna düşürmemiz doğru olmaz. Aksine tüm işlerimizde ona başvurmalı, ona dayanmalıyız. İşlerimizi onun gerektirdiği biçimde yapmalı ya da yapmamalıyız."[145]

---

143) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993, s. 233.

144) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 237.

145) Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tib er-Rûhânî*, ss. 17-18.

Râzî'nin peygamberlik ve dinin karşısında kullandığı ikinci argüman, insanların hem epistemik hem de ontolojik bakımdan eşitliğinden hareket eder. Zira peygamberlik kurumu, özü gereği, peygambere bilgi bakımından ayrıcalık tanıdığı gibi varlık hiyerarşisinde de onu diğer insanların üstüne yerleştirir. Râzî'ye göre, insanlar yaratılıştan hem akıl hem de varlık bakımından eşittirler. Tanrısal hikmet herkese eşit düzeyde akar; herkes gücü ölçüsünde ondan yararlanır. Tanrı'nın adaleti herkesi eşit kılmasını gerektirir.[146]

Râzî insanlar arasında görünen yetenek farklılıklarını, insanın çabasıyla açıklamaktadır. İnsanlar, akılca, zekâca ve eğilimleri bakımından eşittirler. Fakat bazısı çok çalışır ve emek harcar bazısı ise çaba ve emek harcamaz. Bu bakımdan, ona göre, insanlar çalışıp çabalasalar, gerekeni yapsalar, akıl ve eğilim bakımından eşit düzeye geleceklerinden kuşku duyulamaz.[147] İnsanlar arasında bilgisiz olarak görünenler, anlayış kıtlığından ve yeteneksizlikten değil, felsefeye ilgisizlikten kaynaklanır. Nitekim herhangi bir kişi, gündelik yaşamında, ticari işlerinde önemli işleri başarır. Çünkü gücünü ve yeteneğini ona harcar. Eğer bütün gücünü felsefeye ayırsaydı, felsefe alanında da ilerlerdi.[148] Şu halde Râzî'ye göre, insan felsefe eğitimi aracılığıyla iyiyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı birbirinden ayırabilir ve tanrısal unsurların bilgisini elde edebilir. Bu nedenle, Tanrı'nın, insanlardan birisini, onlara doğru yolu göstermek için peygamber olarak seçmesi ve onu ayrıcalıklı kılması hikmete aykırıdır.[149] Tanrı'nın hikmetine ve merhametine yaraşan şey, dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına eşit bir biçimde ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanları felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler de ortadan kalkmış olur.[150] Râzî, şöyle der:

> "Tanrı'nın bazı kimseleri peygamber olarak seçip, bütün insanlardan üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları onlara muhtaç kıldığını nereden biliyoruz? (...) Hakîm ve rahîm olan Tanrı'nın hikmet ve merhametine yakışan, dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün

146) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, ss. 237-238.

147) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 5.

148) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 5.

149) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 5; Abdurrahman Bedevi, "Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî", çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 60-61.

150) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.5.

kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler de ortadan kalkmış olur."[151]

Râzî'nin peygamberliğin ve dinin geçersizliğini temellendirirken kullandığı üçüncü argüman, peygamberler ve dinler arasındaki ihtilaflar ve çelişkilerdir. Ona göre, bilgilerini ilahi kaynağa bağlayan peygamberlerin aynı şeyleri söylemeleri gerekirdi; Tanrısal olan hakikat değişmez. Oysa İsa'nın, Musa'nın, Muhammed'in, Mani'nin, Zerdüşt'ün tanrısal vahiyle ortaya koydukları şeylere bakılırsa, hem birbirlerini itham ettikleri hem de birbirlerine çelişik öğretiler savundukları görülür. Bu çelişki iki boyutludur; bir yandan bir peygamberin dediği diğeriyle örtüşmezken, öte yandan aynı kutsal kitap içinde de çelişkiler bulunmaktadır. Sözgelimi, İsa kendini Tanrı'nın oğlu olarak nitelediği halde, hem Musa hem de Muhammed onun oğlunun olduğunu reddetmiştir. Yine, Hıristiyanlar İsa'nın çarmıha gerildiğini söylerken, Muhammed bunu inkâr etti.[152] Hatta Muhammed daha ileriye gidip, diğer kutsal kitapların tahrif edildiğini ileri sürdü. Musa bir yandan Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini, ona hiçbir şeyin yarar ve zarar veremeyeceğini söylerken, diğer yandan Tanrı'nın etki altında kaldığına ve kızma, intikam alma gibi pek çok insan biçimci deyişe yer verdi.[153] İsa, Musa'yı tamamlamak için geldiğini söylediği halde onun şeriatını neshetti. Aynı şekilde Muhammed de bir yandan Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini söylerken, diğer yandan Tanrı'nın kürsüsünde (arş) oturduğunu, Tanrı'yı en güzel surette gördüğünü, ellerini omzuna koyduğunu ve serinliğini hissettiğini; kürsüsünü sekiz meleğin omuzlarında taşıdığını vb. söylemektedir.[154] Aynı durum kaza ve kader konusunda da geçerlidir; bir yandan insanın özgür olduğu öte yandan her şeyin kaderle belirlendiği söylenmekte; bu ise bir sır olarak konumlandırılmaya çalışılmaktadır.[155] Tanrısal kökene dayanan şeyler birbiriyle nasıl çelişir? Birbirine çelişik olan şeylerin aynı kaynaktan geldikleri nasıl söylenebilir? Bu durum olsa olsa peygamberlerin yalancı olduğu anlamına gelebilir.[156]

Öyle anlaşılıyor ki, Râzî'ye göre, Tanrısal hikmet, merhamet ve aklın tu-

151) Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 4-5.

152) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 240 vd.

153) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 242.

154) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 248.

155) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 247.

156) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, ss. 240-241.

tarlılığı bakımından ele alındığında, peygamberler birbirlerini reddettikleri ve çelişkili bilgiler verdikleri için yadsınmaları gerekir. Çünkü bu, Tanrısal hakikatin birliği ilkesine terstir.[157] Râzî'nin, peygamberleri birbiriyle çelişmelerinden dolayı yadsırken, birbirine karşı görüşler ihtiva eden filozofların eserlerini kurtuluş olarak sunması çelişki değil midir? Ona göre, filozofların farklı görüşlere sahip olmaları anlaşılabilir bir şeydir; onların görüş ayrılıkları, batıl ve sapıklık olarak nitelenemez. Çünkü çalışan, didinen kimse amacına ulaşamasa da doğru yoldadır. Ruh düşünme ve araştırmadan başka yolla arınamaz.[158] Oysa ilahi kökenli olduğu söylenen peygamberlerin birbirlerini reddetmeleri kabul edilemez ve bu durum, hakikati salt kendi öğretilerine indirgemeleri yüzünden tarih içerisinde sürekli dinsel çatışmalara neden olmuştur. Birbirini yadsıyan ve kendi içinde çelişkiler barındıran kutsal kitapların nazım ve anlam bakımından mucizevi olduğu savı da gerçekçi değildir. Sözgelimi *Kuran*, kendisinin icazını/mucizeviliğini yadsıyan kimseye mislinin/benzerinin getirilmesiyle yanıt verir. Râzî bu konuda şöyle der:

> "Aynı şekilde biz de size diyoruz ki, siz de *Usûl Hendese* kitabının, *el-Macesti*'nin ve diğer bilimsel kitapların benzerini getiriniz."[159]

Râzî'nin dördüncü argümanı, dinlerin barışa değil savaşa neden oldukları esasına dayanır. Peygamberler birbirlerini yadsıdıkları için, insanları ayrıştırmışlar, birliğe ve barışa değil, savaşa ve çatışmaya yol açmışlardır. O, şöyle der:

> "Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesini, düşmanlık duygularının gelişip, savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helak olmasını Tanrısal hikmetle nasıl bağdaştırabiliriz? (...) İnanç ayrılıkları sonucunda insanların birbirinin kanını dökmesinden, düşmanlık duygularının savaşlara yol açıp bir felaket halini almasındansa, bizim söylediğimiz daha güvenli ve tutarlı bir yoldur."[160]

Ona göre, rahat, huzur ve barış içinde bir toplum kurmak için peygamberler ve onların getirdiği şeriatın zorlamaları yersizdir. İnsanlığın korunması ve toplumun sağlamlaştırılması, din ve din adamlarına bağlılığa

---

157) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, ss. 5-6.

158) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 13.

159) Abdurrahman Bedevi, *Min Târîh el-İlhâd fî'l-İslâm*, s. 253.

160) Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 4.

dayanmaz;[161] bu yüzden, dine zarar veriyor diye, hakikatin açıklanmaması gerektiği düşüncesini savunmak saçmadır.

Râzî'nin peygamberlik ve din karşısında kullandığı beşinci argüman, kutsal kitapların ve dinlerin bilim ve felsefe düşmanlığıdır. Ona göre, peygamberlerin getirdiği kitaplara inanan kimseler, hurafelere inanmış demektir; hurafelere inanan ise, cehalet ve taklitte ısrar eden kişidir. Böylesi bir kişinin, felsefi düşünce ve bilimle ilgilenmesi beklenemez.[162] İnsanları bilim ve felsefeye düşman eden, hurafelerle dolu kutsal kitapların hiçbir değeri yoktur. Platon, Aristoteles, Euclides, Hippokrates, Galen gibi düşünürlerin yapıtları, insanlığa kutsal kitaplardan daha çok hizmet etmiştir.[163] Bu kitaplar, insanların sağlıklı bir biçimde yaşamaları, dünyayı anlamaları ve kavramaları için gereklidir. Oysa kutsal kitaplarda, hayatı kolaylaştıracak, insanlara yarar sağlayacak hiçbir şey yoktur.[164]

Bu kadar zararlı olan ve akılsal bakımdan çelişkiler barındıran peygamberlik ve din kurumu şu halde neden kabul görmektedir? Râzî'nin bu soruya verdiği yanıt, üç ana unsur içermektedir. Bunlar; taklit, baskı (sulta) ve basit insanları etkileyen dinsel törenlerdir. O, şöyle der:

> "Şeriat sahipleri, dini önderlerinden taklitle edinirler ve ilkeleri (usûl) hakkında akılsal araştırmayı (nazar) ve inceleme yapmayı (bahs) yadsırlar. Araştırma ve inceleme yapanları şiddet kullanarak sakındırırlar ve engellerler. Önderlerinden din konusunda araştırma yapmayı yasaklayan haberler naklederler ve rivayetlere aykırı davrananları kâfirlikle itham ederler. Onların öncekilerden rivayet ettikleri şeyler şu şekildedir: Din hakkında tartışmak ve onun hakkında düşünmek küfürdür; kim dinine kıyas sokarsa, sonsuz bir karışıklığa neden olur; Tanrı hakkında düşünmeyin, yaratıkları üzerinde düşünün; kader tanrısal bir sırdır, onu araştırmayın; bu konuya dalmayın, sizden öncekiler bu konuyu tartıştıkları için helak oldular. Bu davanın sahiplerine, davanızın sıhhatinin kanıtı nedir diye sorulursa, hiddetlenirler. Kendilerinden kanıt isteyenlerin kanını dökmeye yönelirler. Böylece akılsal araştırmayı engellerler; muhaliflerini öldürmeye yönelirler."[165]

Şu halde Râzî'ye göre, dine ve din önderlerine inananlar, aklını geliştirmeyen zayıf düşünceli insanlar, kadın ve çocuklardır.[166]

---

161) Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s. 9.

162) Bkz. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.14.

163) Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s. 9.

164) Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Min Târih el-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 254.

165) Abdurrahman Bedevi, *Min Târih el-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 245.

166) Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî*, s. 61.

Ebû Bekr er-Râzî'nin, kurulu dinleri yadsıması, felsefeyi dinlerden, filozofu da peygamberden üstün sayması; öncesiz ilkeleri ile birlikte ele alındığında, döneminin felsefi birikimi doğrultusunda bireysel kurtuluşu temele alan felsefi nitelikli bir inanç sistemi kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Ama burada bir noktanın daha altını çizmekte yarar vardır. Ebû Bekr er-Râzî'ye iliştirilen anılan görüşler, doğrudan onun yapıtlarına dayanmamaktadır; çünkü anılan görüşleri içerdiği söylenen yapıtları bize değin ulaşmamıştır. Bu yüzden onun din karşıtı olarak sunulan görüşlerini, onun karşıtlarının aktardığı pasajlardan öğrenmekteyiz. O, bize değin ulaşan *et-Tıb er-Rûhânî* adlı yapıtında, kendisine iliştirilen yukarıdaki görüşlerle çelişir bir biçimde, tümel anlamda dine olumlu yaklaşmakta ve ölümden sonra bir yaşamın bulunmadığına inananların ölümden korkmasına gerek olmadığı gibi, bir dine inanıp onun ilkelerine uygun yaşanların da ölümden korkmaması gerektiğini savunmaktadır. Hatta doğru şeriata inanmayı öldükten sonraki yaşamda mutlu olmanın koşulları arasında saymaktadır.[167] Nitekim şöyle demektedir:

> "Adil ve erdemli olup, hak olan şeriatın (eş-şerî'a el-muhikka) kendisine yüklediği bütün ödevleri yerine getiren kimsenin ölümden korkması gerekmez. Çünkü bu şeriat ona zafer, sükûnet ve sonsuz mutluluk vaat eder."[168]

Ahlak ve haz anlayışı:

Râzî, din eleştirmeni bir düşünür olarak ahlakı akılsal bir temelde ele almakta ve kendi sisteminde ahlaka köklü bir yer vermektedir. *Es-Sîre el-Felsefiyye*'de, Sokrates'le ilişkilendirdiği kendi yaşam tarzını savunurken, hazlar konusunda itidalli bir yaşama gönderme yapar. Filozof ne bir zahit gibi ne de hazza boğulmuş birisi gibi yaşamalıdır. Yani yaşamın üst ve alt sınırı vardır: Üst sınır, bir filozofun ötesine geçmemesi gereken adalete aykırı davranmaksızın ve akla uygun olmayan şeylerden kaçınmaksızın elde edilemeyecek olan hazlardan uzak durmaktır. Alt sınır ise, kendine zararı dokunmayacak ya da hastalık vermeyecek kadar yemek yemek, bedeni korumaya yetecek kadar giyinmek gibi şeylerdir. İşte bu iki sınır arasında yaşayan kişi filozoflara layık bir yaşam sürer.[169]

---

167) Bkz. Hasan Aydın, "Ölüm Korkusu Karşısında Felsefenin Tesellisi: Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî", *Felsefe Dünyası*, sayı: 54, 2011/2, ss. 27-52.

168) Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, ss. 95-96.

169) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *es-Sîre el-Felsefiyye*, ss. 99-111; Abdurrahman Bedevi, *Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî*, ss. 61-62.

Râzî, *es-Sîre el-Felsefiyye*'de gündeme getirdiği felsefi yaşam tarzını, *et-Tıbb er-Ruhânî* adlı yapıtında daha da detaylandırır. Yapıt kötülüklerin neler olduğunu ve onlardan nasıl kaçınmamız gerektiğini anlatır.[170] Bedeni sağaltan et-tıbb el-cesedânî gibi, et-tıb er-rûhânî de ahlaki hastalıkları sağaltır. Râzî, ahlakını akli temele oturttuğunu göstermek adına esere akılla başlar ve onu överek iyi ve kötünün bilinme aracı kılar.[171] Ardından arzular (hevâ) konusuna yönelir, onlara hâkim olmanın önemine vurgu yapar.[172] Arzu konusunu ele alırken Platon'un üç parçalı nefs öğretisini ele alır; buna göre nefs düşünme, öfke ve şehvet yetilerinden oluşur. İşte ahlak, bu yetiler arasındaki adaleti sağlamakla ilgili bir şeydir. Bu anlamıyla Râzî, aklın öfke ve şehvet yetilerini denetlemesini talep eder ve özellikle hevâ ile ilişkilendirdiği şehvetin bastırılmasına özen gösterir.[173]

Şehvet yetisi insanı hazza çağırır; oysa haz, talep edilebilecek bir şey değildir. Ona göre hazzın esası, bir şeyin, insanı, nötr durumu ifade eden doğal bir durumdan çıkarıp, açıya maruz kılması ve ardından acıdan kurtararak başlangıçtaki nötr olan duruma geri döndürmesinden ibarettir.[174] Sözgelimi, Râzî'ye göre, serin bir yerde dururken, herhangi bir nedenle bunaltıcı güneşin altına çıkan kimse, doğal halden uzaklaşıp güneşin bunaltıcı ışınlarına maruz kalması yüzünden acı; tekrar serin yere, yani başlangıçtaki doğal durumuna geri döndüğünde de güneşin sıcağından kurtulduğu için haz hisseder. Ona göre, doğal hal, yani bedenin alışık olduğu ilk hal, haz ve acının bulunmadığı nötr bir duruma işaret eder. Doğal halden çıkmak acı, doğal hale geri dönmek ise haz meydana getirir.[175] Bu öğretinin Platon'da kimi izleri bulunsa da özü itibariyle tıbbi deneyimlerle bir bağının bulunduğu açıktır. Zira hiç kimse, sağlıklı durumda iken, sağlıklı olduğu için haz duymaz; ancak sağlığını yitirince durum değişmeye başlar. Hasta olan kişi, tedaviye yönelir ve iyileşince acılardan kurtulduğu için haz duyar. Öyle görünüyor ki, Râzî tabip olarak edindiği bu deneyimleri, Platoncu haz öğretisiyle harmanlayarak geliştirmiştir. Ancak burada önemli bir noktanın altını çizmek gerekir. Râzî'ye göre, her doğal halden çıkma acıya neden olmadığı

170) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, ss. 16-96.

171) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, ss. 17-19.

172) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, s. 20 vd.

173) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, ss. 20-32.

174) Bkz. Paul Kraus, *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, ss. 139-165.

175) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, s. 36 vd.

gibi, her doğal hale dönmeden dolayı da haz elde edilmez. Sözgelimi, doğal halden çıkma ve doğal hale dönme, kısa bir anda, birdenbire değil de uzun bir zaman diliminde ve yavaş yavaş gerçekleşirse, o zaman hissedilen bir şey olmadığı için, haz ve acı da meydana gelmez. Râzî'nin bu yargısı da tıbbi deneyimleriyle ilişkili olsa gerektir. Çünkü biliyoruz ki, uzun süre hastalıklarla yaşayan ve doğal durumu unutan insanın duyum eşiği değişime uğrar. Yine ona göre, örnekten de anlaşılacağı gibi, her hazdan önce bir acının bulunması gerekmektedir. Çünkü hazzı ortaya çıkaran doğal hale dönmektir. Ancak bu, acının meydana gelmesine yol açan durumdan çıktıktan sonra oluşmaktadır. Ayrıca haz, öncesindeki acıya bağlıdır ve verdiği mutluluk ona denk bir biçimde gerçekleşir.[176] Şu halde, Râzî'nin haz öğretisinde, bir çeşit haz-acı döngüsü söz konusudur ve mantıksal sıra açısından önce acı sonra haz gelmektedir. Bu açıkça, mutlak hazzın olmadığını savunan, hazzın acıdan kurtulmak olduğunu ileri süren ve acının yokluğu anlamında negatif bir kılıkta ortaya çıkan bir hazcılık olarak nitelenebilir. Hazza negatif yaklaşım, Râzî'nin ahlak felsefesine damgasını vurur. Doğru yaşam, insanı hazza sevk eden hevâdan kurtulmak ve akılla onu denetleyerek itidale ulaşmaktan ibarettir.[177]

176) Bkz. Ebû Bekir Râzî, *et-Tib er-Rûhânî*, s. 37 vd.

177) Bkz. Hüseyin Kahraman, "Giriş", *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Ruhânî)* içinde, İz Yayınları, İstanbul 2008, ss. 27-29.

III. BÖLÜM
DOĞU İSLAM DÜNYASINDA ARİSTOTELESÇİLER

İslam dünyasında çeviri faaliyetleri daha çok Aristoteles'in eserleri üzerinde yoğunlaşmış, *Politika*'sı dışında, bütün eserleri Arapçaya çevrilmişti. Ancak Aristoteles, yalnızca bu eserleriyle tanınmakla kalmadı, ona yanlış olarak atfedilen, fakat kendi eserlerinden daha çok benimsenen Yeni-Platoncu kimi eserlerin de yazarı olarak kabul edildi ve böylece önemli ölçüde Aristoteles'e dayanmakla birlikte, onun daha çok bu dünya içine sıkışmış felsefesi, Yeni-Platoncuların öteki dünyaya yönelik felsefeleriyle tamamlandı. Aslında böyle bir değişiklik, İslam diniyle felsefenin uzlaştırılması açısından da gerekiyordu. Bu bölümde, dönemin beş önemli filozofu olan Kindî, Fârâbî, Âmirî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'yı ele alacağız.

1-KİNDÎ

> *Felsefeye karşı çıkanların amaçları egemen olma ve din tüccarlığıdır (et-ticâret bi'd-dîn). Oysa kendileri dinden yoksundur. Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkanın ve onu dinsizlik sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.*
>
> ***Kindî***

Ebû Yusûf Yakûb b. İshak el-Kindî, ünlü Cahiliyye şairi İmru'l-Kays'ın da mensup bulunduğu Güney Arabistan'da yaşayan Kinde kabilesine ve

soylu bir aileye mensuptur. Tamamıyla Arap bir kabileden gelen tek İslam filozofu olduğu için "Feylesûf el-Arab" (Arap Filozofu) diye tanınır.[1] Ortaçağ Avrupa'sında Alchindus olarak bilinen Kindî, batı dünyasında Latinceye çevrilen eserleriyle tanınmıştır.[2] Abbasi halifeliğinin en parlak dönemlerini oluşturan el-Emîn (809-813), el-Me'mun (813-833), el -Mu'tasım (833-842), el-Vâsık (842-847) ve el-Mütevekkil (847-861) zamanlarında yaşadı.[3] Bu sıralarda çeviri faaliyetleri tamamlanmaya yüz tutmuş bulunuyordu.

Kindî'nin doğum tarihi hakkında kesin bilgimiz bulunmamakla birlikte, Ebû Said el-Endülisî'ye göre, babasının vali olarak görev yaptığı Kufe,[4] İbn Cülcül'e bakılırsa, Basra[5] şehrinde dünyaya geldi. Babası, el-Mehdi (775-785) ve Harun er-Reşid (786-809) dönemlerinde valilik yaptığına[6] göre, 8. yüzyılın sonlarına doğru ya da 9. yüzyılın başlarında doğduğu söylenebilir. Kimi araştırmacılar, Babasının Harun er-Reşid döneminin sonlarına doğru 808 yılında öldüğünü, o sıralarda Kindî'nin henüz çocuk yaşta bulunduğunu dikkate alarak onun 801 yılında doğmuş olabileceğini söylemektedirler.[7] Yaşamının ilk yılları ve eğitimi hakkında da fazla bilgimiz yoktur. Kufe'den özellikle kelâm tartışmalarının yoğun olduğu ve Mu'tezile'nin bir kolu ile ilgili görülen Basra'ya geçtiği ve belirsiz bir süre orada kaldıktan sonra yine önemli bir kültür merkezi olan Bağdat'a gittiği biliniyor.[8] Bu gezisi sırasında gerekli fikri kültürü edindiğinden kuşku yoktur. Yunanca ve Süryanca öğrendiği ve Arapçaya bazı çeviriler yaptığı söyleniyorsa da[9] mevcut çevirileri gözden geçirme dışında bir faaliyette bulunduğundan söz edilemez. Çünkü öncelikle ona atfedilen hiçbir çeviri bize kadar ulaşmamıştır; ikinci olarak da Aristoteles'in *Metafizik*'ini kendisi Arapçaya çevirmek yerine, bu iş için Astât'tan (Eustathius) ricada bulunmuş;[10] *Esûlûcyâ*'yı Abdülmesih b. Naima el-Hımsi'ye tercüme ettirmiş;[11] yine İbn Nedîm'in bildirdiğine göre,

---

1) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 315; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 51.
2) Bkz. Mahmut Kaya, "Kindi ve Eserleri", *Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 22.
3) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 315; Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 51.
4) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 51.
5) Bkz. İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, s. 73.
6) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 51.
7) Bkz. Mustafa Abd er-Râzık, *Feylesûf el-Arab ve'l-Muallim es-Sânî*, Kahire 1945, s. 18.
8) Bkz. İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, ss. 73-74.
9) Bkz. İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, s. 73.
10) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 312.
11) Bkz. *Kitâb Esûlûcyâ*, s. 1.

Batlamyus'un coğrafyaya ait *Coğrafya fi'l-Ma'mûr ve Sıfati'l-Arz* adlı eseri kendisi için çevirtmiş; ancak çeviri kötü olduğu için daha sonra aynı yapıt Sabit b. Kurra tarafından yeniden çevrilmiştir.[12]

Me'mun döneminde Bağdat'ın bilginler çevresine katıldığı; Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde sarayda belli bir yer edindiği; saray okulunda sözgelimi, Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'e öğretmenlik yaptığı biliniyor.[13] Ayrıca, yazmış olduğu risalelerden bir bölümünü halife Mu'tasım ve oğlu Ahmet'e ithaf etmiş olması da saraya yakınlığını ortaya koyuyor.[14] El-Mütevekkil ile birlikte talihinin döndüğü; kütüphanesinin elinden alınarak saraydaki görevinden azledildiği anlaşılıyor. Kindî'nin bu gözden düşüşünde Mütevekkil'in Mutezile'ye karşı tutumunun mu (Kindî'nin Mutezilî olduğu biliniyor) yoksa Musa oğullarının onun kütüphanesine duydukları kıskançlıktan ötürü halife nezdinde onun aleyhine girişimde bulunmalarının mı etkili olduğu bilinmiyor. Kindî daha sonra sarayda eski konumuna ulaşmasa bile, kütüphanesi bir süre sonra kendisine iade edilmiştir.[15] Hıristiyanlığa bir savunma yazan Abd el-Mesih el-Kindî ile karıştırılarak Hıristiyan olduğu da ileri sürülen Kindî,[16] el-Mütevekkil döneminde muhtemelen 9. yüzyılın ortalarında öldü. Kindî'nin ölüm tarihi de kesin olarak bilinmiyor. Kimi araştırmacılar, 866 yılında ölmüş olabileceğini ileri sürüyor.[17]

Kindî'nin çeşitli konularda yazılmış pek çok eseri bulunmakla birlikte, bunların hemen hemen hepsi kısa risaleler halindedir. İbn Nedîm'e bakılırsa, bu risaleler, felsefe, mantık, musiki, astroloji-astronomi, kehanet, psikoloji, aritmetik, geometri, küresel varlıklar, boyutlar ve mesafeler, meteoroloji, kimya, optik, gökküreleri, doğa bilimleri (tabiiyât), ahlak ve siyaset, hikemiyât, psikoloji (nefs) vb. alanlara aittir.[18] Çoğu kayıp olan bu risalelerden bugün mevcut olanlarının büyük bir bölümü Ebû Rîde tarafından *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* adı altında iki cilt halinde yayımlanmıştır.[19] Mahmut Kaya, bu risalelerin büyük bir bölümünü Türkçeye çevirerek Arap-

12) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 328.

13) Bkz. İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, ss. 73-74.

14) Bkz. Mahmut Kaya, *Kindi ve Eserleri*, s. 69 vd.

15) Bkz. Mahmut Kaya, *Kindi ve Eserleri*, ss. 23-24.

16) Bkz. Mahmut Kaya, *Kindi ve Eserleri*, s. 18.

17) Bkz. Mustafa Abd er-Râzık, *Feylesûf el-Arab ve'l-Muallim es-Sânî*, s. 31.

18) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 216-220.

19) Bkz. Kindî, *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, cilt: I-II, neşr.: Muhammed Abdu'l-Hadi Ebû Ride, Mısır 1950, s. 162 vd.

çası ile birlikte yayımlamıştır.[20] Kayıp olan risalelerden bir bölümü Latince çevirileri ile bilinmektedir. Eserlerinin kısa risaleler halinde oluşu ve büyük bölümünün bugün mevcut olmayışı, felsefi görüşlerinde bazı boşlukların doğmasına neden olmuştur.

Felsefeyi meşrulaştırma ve din-felsefe ilişkisi:

Kindî, İslam dünyasında felsefeye meşru bir zemin hazırlama ve felsefeyi dinle uzlaştırma çabasını üstlenen ilk İslam düşünürü olma onurunu taşır. Ona göre nereden gelirse gelsin gerçek gerçektir ve evrendeki en değerli şeydir. Gerçeği bulmak bütün insanların ortak tutkusu olduğuna göre, gerçeği bulanlardan almak kadar doğal bir şey olamaz. Gerçeği Yunanlılar bulmuşsa, bu gerçeği onlardan almak niçin doğru bir şey olmasın?[21] Kaldı ki, geçmiş birikime dayanmaksızın, yeni bir şey ortaya koymak da mümkün değildir; öncekilerin birikimini dışlayıp, araştırmaya sıfır noktasından başlamak anlamsızdır. O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, ona çok az katkı sağlayanlara bile şükran duymalıyız. Aristoteles'in de dediği gibi, bize gerçek adına bir şey getirenlerin atalarına da teşekkür etmeliyiz; zira onlar bunların varlık nedenidir; bunlar da atalarından felsefeyi aktarmışlar ve hakikate ulaşmamızın nedeni olmuşlardır.[22] Şu halde, geçmiş birikime, yabancıların (Yunanlıların) ürünüdür, Araplara yabancıdır ve dine aykırıdır diyerek cephe alanlar, hakikatin evrenselliğini kavrayamamış olanlardır.[23] Kindî, felsefenin Araplara yabancı olmadığını göstermek istercesine, Yunanlıların atası saydığı Yunan'ın, Kahtân'ın kardeşi olduğunu ileri sürerek, Yunanlılarla Arapların akraba olduklarını ileri sürer.[24]

Kindî, din adına felsefeye yöneltilen saldırılara karşı; saldırıda bulunanların din tüccarı olduğunu, kavrayışsızlık ve haset yüzünden onu karaladıklarını, din ile felsefenin aynı amaca hizmet ettiğini anlayamadıklarını ileri sürer. Ona göre, din ve felsefe amaçta ortaktır ve felsefe bir lüks, zevk için yapılan bir etkinlik olmayıp, bir zorunluluktur. O halde felsefenin peşinden

---

20) Bkz. Kindî, *Felsefi Risaleler*, çeviri ve neşr.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 108 vd.

21) Bkz. Kindî, "Fi'l-Felsefe el-Ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)", çev. ve nşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 127-128.

22) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 128.

23) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 128-129.

24) Bkz. T. J. Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çeviren: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001, s. 124.

gitmek gerekir. Felsefenin gereksizliği ileri sürüldüğü takdirde ise, onun gereksizliğini kanıtlamak gerekir ki, bu da bir tür felsefe yapmak demektir.[25] Kindî şöyle der:

> "Layık olmadıkları halde, (felsefeye karşı çıkanlar fiili konumları itibarıyla) gerçeği temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları, gerçeğin esprisini anlamaktan acizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan görüş ileri sürme ve içtihat yapma düzeyinde değildir. Bunların hayvani nefslerinde yer edinen haset kiri ve düşünce ufuklarını kaplayan karanlık, gerçeğin ışığını görmelerini engellemiştir. Saldırgan ve zalim düşman konumunda olan felsefe karşıtları, haksız yere işgal ettikleri konumları korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insani erdemlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları egemen olma ve din tüccarlığıdır (et-ticâret bi'd-dîn). Oysa kendileri dinden yoksundur. Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu dinsizlik sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir. Çünkü Tanrısallık (er-rubûbiyye), Tanrısal birlik (vahdaniyye) ve ahlak bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya dair bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi (felsefe) çerçevesine girer. İşte peygamberlerin Tanrı'dan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir. Zira peygamberler, Tanrı'nın birliği, onun hoşnut olduğu ahlaki erdemlerin gerekliliği ve erdemsizliklerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir. O halde, daha önce de söylediğimiz gibi, tekrar ederek diyoruz ki, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız. Zira 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 gerçeği yerine getirmeleri gerekir. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun nedenini gösterip kanıtlamaları gerekir. Oysa neden gösterme ve kanıt getirme, varlığın hakikatini bilmenin, yani felsefenin alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları zorunludur."[26]

Kindî, aynı şeyleri savunduğunu söylediği felsefe ve din arasında çoğu kez bir ayrım yapmaktan kaçınır; ancak buna rağmen dinin getirdiği bil-

---

25) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 129-130. Kindî'nin kullandığı, "felsefeyi reddetmek de felsefe yapmaktır" söylemi, Aristoteles'e iliştirilen ve Helenistik dönemde dolaşımda olan *Protreptikos* adlı yapıtta aynı biçimiyle geçmektedir. Aristoteles, *Protreptikos* (*Felsefi Düşünmeye Çağrı*), çeviren: Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2003, s. 7.

26) Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 129-130.

gilere biraz daha ağırlık veren bir tutum takındığı sezilir.[27] Ona göre, dini ve felsefi bilgi temelde aynı olmakla birlikte, nitelikte farklıdır. Felsefe üreten insan, bilgiyi, belli bir zaman aralığında öğrenim, araştırma ve inceleme sonucu elde eder. Bu bakımdan filozofun ussallara ilişkin bilgisi, duyusal deneyimden yapılan soyutlamaları ve bu soyut kavramlarla mantıksal ve matematiksel kanıtlamalarda bulunmayı ve bunun için bir eğitim sürecini gerektirir. Peygamber ise bu bilgiyi bir süreye ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya Tanrı'nın dilemesiyle kazanır. Peygamberin bilgisi, istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıksal araçlara başvurmadan zamansız olarak oluşan bir bilgidir. Gerçekte bu bilgi, Tanrı'nın peygamberin zihnini gerçeği kabul edecek kıvama getirmek için nefsini temizlemesi, aydınlatması, desteği, ilhamı ve vahyiyle gerçekleşir. İki bilgi arasındaki bu farktan yola çıkarak Kindî şöyle der:

> "Hiçbir filozof peygamberlerin verdiği kadar açık seçik ve özlü yanıtlar veremez; hiçbir şeyi açık seçik ve özlü bir biçimde onlar kadar anlatamaz."[28]

Kindî'ye göre, dini bilgi ile felsefi bilgi arasında niteliksel fark olsa da dinin ortaya koyduğu bilgiler akılla da kanıtlanabilir. Diğer bir deyişle, peygamberlerin Tanrı'dan getirdikleri, aklın verilerine, aklın ölçülerine (el-mekâyis el-akliyye) uygundur. Bundan yalnızca sağlam akıldan yoksun bilgisizler kuşku duyabilirler. Akılla din arasında çatışma gibi görünen şeyler akli yorumla (te'ville) çözümlenebilir. Felsefe ile *Kuran* arasındaki çelişki, *Kuran*'ın gerçek anlamının anlaşılmamasından kaynaklanır.[29] Kindî'nin bu görüşünde Mu'tezile'nin etkisi açıkça görülmektedir. O, savını temellendirmek için yorum örnekleri de verir ve adeta akılsal-felsefi tefsir hareketine öncülük eder. Yorum anlayışının esasını, genel olarak tüm dillerin, özel olarak da Arap dilinin söz dağarcığının olanaklılığına dayandırır. Ona göre, dilde aynı sözcük farklı anlam öbeklerine sahip olduğu gibi, bazen bir sözcük birbirinin karşıtı anlam öbeğine bile sahip olabilir. Sözgelimi, bir şeye hakkını veren anlamına gelen adil sözcüğü, zalim anlamına bile gelebilmektedir. Bu bakımdan, akılla nakil çatışırsa, yorumcu anlam öbeklerinden

---

27) Bkz. Kindî, "Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risale)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 274 vd.

28) Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe*, ss. 274-275.

29) Bkz. "Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle (Göklerin Şanı Yüce Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 228-229.

akla uygun olana yönelir.[30] Onun akılsal felsefi yorum anlayışını görmek için, verdiği iki örnek yorumu incelemekte yarar vardır.

Birinci yorum, "yıldızlar ve ağaçlar secde ederler" (Rahmân, LV, 6) ayetine getirdiği yorumdur. Kindî, öncelikle, secde sözcüğünün farklı anlam öbeklerini ortaya koyar; ona göre Arap dilinde secde etmek, öncelikle namazda alnı, elleri ve dizleri yere koymaktır. Sözcüğün tek anlamı bu değildir; aynı zamanda secde, itaat etmek anlamına da gelmektedir. Şu halde Arapçada secdenin namazın dışındaki anlamı itaat etmektir. Sözgelimi şair Nabiga ez-Zübyanî, "Gassan, Türk, bir bölük acem ve Kâbul, yararını umdukları için ona secde ederler" derken burada secdeyi itaat etmek anlamında kullanır; çünkü şairin namazdaki secdeyi kastetmiş olması imkânsızdır. İtaat, eksiklikten mükemmelliğe yöneliş demektir; nitekim gelişip büyüyen ve meyve veren bitki için "bitki itaat etti (etâ'a en-nebat)" denir. Ayrıca Arap dilinde itaat, amirin verdiği hükümleri eksiksiz yerine getirmek anlamına da gelir. Bu durumda eksiklikten tamamlanmaya doğru bir gidiş olmadığına göre, itaatin anlamı, amirin emrini yerine getirmekten ibarettir. Amirin emrine itaat etmek ise ancak irade (ihtiyâr) ile olur; irade ise nefsi yetkin olanlar için, yani düşünen varlıklar için geçerlidir. O halde gezegenler söz konusu olunca, secdeye, amirin emrine itaat etme anlamının dışında başka bir anlam verme ihtimali kalmamaktadır. Kindî, dönemin kozmolojik anlayışına uygun olarak, göksel varlıkları, yani gezegenleri, Yeni-Platoncular gibi akıl ve nefs sahibi yetkin varlıklar olarak gördüğü için, ayetteki secde etmeyi, itaat etmek, Tanrı'nın iradesine boyun eğmek anlamına alır. Nitekim evrendeki her şeyde olduğu gibi gezegenler de Tanrı'nın oluşturduğu plan ve düzen içinde yer alır ve bu plan ve düzene göre hareket eder; bir başka deyişle onun iradesine isteyerek boyun eğerler.[31]

İkinci yorum "insan kendisini bir spermden yarattığımızı görmez mi ki, hemen apaçık bir hasım kesilir ve kendi yaratılışını unutur da 'çürümüş kemikleri kim yaratacak' diyerek bize örnek vermeye kalkar? De ki: Onları ilk kez yaratan diriltecektir. O her türlü yaratmayı bilendir. Yaş ağaçtan size ateş çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız. Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerlerini yaratmaya kadir olmaz mı? Elbette olur; çünkü O yaratan ve bilendir. Allah bir şeyi yapmayı dilediğinde emri ona 'ol' demekten ibarettir" (Yâ-Sîn, XXXVI, 77-82) ayetlerinin yorumudur. Buna göre ayet, yoktan

30) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 229.

31) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, ss. 229-239.

yaratmanın, çürüyüp bozulan şeyleri bir araya getirip yeniden var etmekten daha zor olduğunu dile getirmekte; yoktan ve daha zor olan ilk yaratılışı kabul edenin, daha kolay olan ikinci yaratmayı kabul etmemesindeki çelişkiye dikkat çekmektedir. Aynı zamanda ayet, zıtların birbirine dönüşmesine de işaret etmekte, bunu ise insanın deneyimiyle bildiği, yaş ağaçtan ateşin çıkışıyla örneklendirmektedir. Son olarak, insan fiilleriyle Tanrı'nın fillerini karşılaştırmakta, insanın fiillerinin bir süreç sonucu meydan geldiğini, buna karşın Tanrı'nın fiilinin bir anda yoktan varlığa getirme yoluyla olduğuna işaret etmektedir. "Ol der ve olur", insan ve Tanrı'nın fiilini ayırt etmek için veciz bir deyiştir. Tabii, Tanrı'nın hiçbir şey yok iken ol emrini vermesi, yokluğa seslenme anlamına geldiği için, Kindî, buradaki sorunu fark etmiş gibi gözükmektedir. O sorunu aşmak için Arapçada cansız varlıklara yapılan seslenmeleri örnek olarak kullanır. Örneğin İmr el-Kays'ın bir şiirinde geceye seslendiğini, gecenin boyu, göğsü ve sonuna eklediği bir şey olmadığı halde ona hitap ettiğini söyler; bu seslenmenin abes olmadığını, dilsel bir kullanım olduğunu ve "gönülden sabah olmasını istemek" anlamına geldiğini söyler. Kuşkusuz Kindî'nin, İmr el-Kays'ın şiirinden yola çıkarak verdiği geceye seslenme örneği, "yok"a (leys) seslenme gibi değildir; en azından yok (leys), ontolojik anlamda gece gibi bir şey değildir. Büyük olasılıkla Kindî, Mu'tezili düşünürler gibi, yoku (leys) sırf yokluk, hiçlik olarak görmemekte, onun potansiyel olarak varlığı içerdiğini düşünmektedir. Ayeti kendi yok kavramsallaştırması ışığında yorumlamaktadır. Kindî'ye göre, bu ayetlerde, yeniden diriltilmeye, hiçbir filozofun veremeyeceği kadar özlü, açık ve seçik cevap verilmekte ve olmayan şeye sesleniş niteliğindeki "ol" emri, Tanrı'nın iradesini ifade etmektedir.[32] Kindî, ayetin muhatabının ilk yaratılışı kabul ettiğini söylemekle, aslında kanıt değerini sınırlamaktadır; çünkü ayeti ilk yaratılış için kullanmak bir mantık hatası olan savı kanıt saymak anlamına gelmektedir. O, bu açıklamalarından sonra şöyle demektedir:

> "Şimdi Tanrı'nın elçisi için bu ayetlerdeki buncacık harflerle topluca ifade ettiği anlamı, hangi insan beşeri felsefeyle ifade edebilir! Nitekim çürüdükten sonra kemiklerin dirileceği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izah edilmiştir ki, mantığın karmaşık dili bunu ifadeden aciz, beşerin en son gücü onun benzerini ortaya koymaktan uzak ve tikel akıllar onu kavramaktan yoksundur."[33]

---

32) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe*, ss. 275-277.

33) Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirmi el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 277.

Bir felsefe dili kurmak:

Kindî'nin felsefeye meşruluk kazandırma ve dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışma yanında, İslam düşüncesine bir başka katkısı da kimi felsefi terimlerin oluşturulmasında gösterdiği çabadır.[34] Çevirilerin dilini düzeltmeye çalıştığı gibi, bir felsefe sözlüğü de oluşturmuştur.[35] Kuşkusuz, Arapçanın bilim ve felsefe dili haline gelmesinde Süryani ve Sabii kökenli çevirmenlerin ve Kindî ve Fârâbî gibi ilk dönem yaratıcı filozofların önemli katkıları olmuştur. Bu bakımdan Kindî'nin bir felsefe dili kurma konusundaki çabası takdire değerdir.

Madde ve unsur anlamına gelmek üzere, *Kuran*'da insanın yaratılışı için kullanılan ve çamur anlamına gelen[36] "tîn" terimini kullanmış;[37] yine *Kuran*'dan aldığı, araz, cevher ve hikmet (sophos) terimlerine felsefi anlamlar yükleyerek yaygınlık kazandırmış;[38] varlık karşılığı "el-eys", yokluk karşılığı "el-leys"i bulmuştur.[39] Onun leys ve eys önerisi tutmamış, felsefede varlık karşılığı mevcut, yokluk karşılığı ise ma'dûm sözcükleri yaygınlaşmıştır.[40] Arapça "huva" şahıs zamirinden "hevvâ", "tehevvî" terimlerini türeterek, daha sonra "ortaya çıkacak "hüviyyet" terimi için zemini hazırlamıştır. Ayrıca Yunancadan Arapçaya kazandırılan "felsefe", "feylesûf"[41] ve daha sonra "hayal" ve "musavvıra" sözcükleriyle karşılanacak olan "fantasya" veya "bantasya"[42] onun eserlerinde sıkça kullanılmaktadır.

Oluşturduğu sözlükte, fantasya veya bantasyaya ek olarak, heyûla (şekilsiz ilk madde)[43] ve ustukus (eleman, öğe)[44] gibi sözcükler, Arapça karşılığı olmadığı için öyle bırakılmış ve el-illet el-ûlâ (ilk neden), akl, tabi'a (doğa), nefs, sûret, necdet (yiğitlik), iffet, itidal vb. sözcükler Yeni-Platoncu felsefeye uygun olarak tanımlanmıştır.[45]

---

34) Bkz. Kindî, "Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm (Tarifler Üzerine)", çev. ve nşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 178 vd.

35) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, ss. 179-190.

36) Bkz. Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât Fî Garîb el-Kur'an* (*Kur'an Kavramları Sözlüğü*), çeviren: A. Baki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2010, ss. 652-653.

37) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179.

38) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179 vd.

39) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179 vd.

40) Bkz. A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkileri*, çeviren: İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 1986, ss. 62-63.

41) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 184.

42) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 180.

43) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179.

44) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 181.

45) Bkz. Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, ss. 179-190.

Yine onun felsefe sözlüğünde ve risalelerinde, cisim ve cirim, aşk-muhabbet, amel-fiil gibi yakın anlamlı sözcükler arasında ince ayrımlar yapılır. Sözgelimi, fiil, edilgindeki etki olarak tanımlanırken, amel düşünerek yapılan fiil olarak konumlandırılır.(46) Buna göre, fiil, yürümede olduğu gibi, edilgindeki etki sona erince biter; ancak amel, bina, nakış ve benzerinde olduğu gibi etkin (fâil) ortadan kalktıktan sonra da varlığını sürdürür.(47) Cirm, oluş ve bozuluş evrenindeki maddi tözleri, cisim ise felek gibi varlıkları ifade etmek için kullanılır.(48) Aşk, aşırı sevgi;(49) mehabbe (sevgi) ise, nefsin isteyip aradığı, varlığın birleşmesini sağlayan güç, nefsin kendisini çeken şeyle arasında gerçekleşen hal şeklinde tanımlanır.(50)

Felsefe ve filozof tasavvuru:

Kindî'nin felsefesinde kullandığı araştırma ve inceleme yöntemi mantıktaki tasım yönteminden çok matematikteki kanıtlama yöntemidir.(51) Bu bakımdan Euclides'in geometrik kanıtlama biçimini benimsediği söylenebilir. Bu nedenle o, Platon gibi, matematik bilmeyenin felsefe yapamayacağına inanmaktadır.(52) Fakat matematiksel yöntem, maddi olmayan varlıklar alanında geçerlidir; fizik (tabiiyât) alanında araştırma yapanlar, matematik metodu kullanırlarsa hata yaparlar.(53) Tartışmada ise çeşitli cedel yöntemleri kullanılır: Bölümleme, saçmalığa indirgeme, hasmın kabul ettiği önermeleri hasma karşı kullanma (müsellemâta dayanma) gibi. Tasımda ise bitişik ve ayrık şartlı öncüllerden hareket edilir. Mantıktaki "üçüncü halin yokluğu" ilkesi sık sık kullanılır.(54)

O, felsefi bilginin özünün gerekçelendirme, neden gösterme, neden-so-

---

46) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179.

47) Bkz. Kindî, "Fî'l-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve'l-Fâ'il en-Nâkıs Ellezî Hüve bi'l-Mecâz (Gerçek, İlk ve Tam Etkinle Mecazi Olan Eksik Etkin Üzerine)", çev. ve nşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 191.

48) Bkz. Kindî, "Fî'n-Nefs Muhtasar Vecîz (Nefs Üzerine Kısa Birlaç Söz)", çev. ve nşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 251.

49) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 186.

50) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 186.

51) Örneğin bkz. Kindî, "Fî İzâh Tenâhî Cirm el-Âlem (Âlemin Sonluluğunun Açıklama Hakkında)", çev. ve nşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 192-197.

52) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe*, s. 269 vd.

53) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 134.

54) Sözgelimi bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 107-126.

nuç ilişkisi kurma olduğuna inanır. Bu nedenle, nedensellik bağı kurulmaksızın gerçeğin bilgisinin elde edilemeyeceğini söyler.[55] Buradan yola çıkarak, Aristotelesçi maddi, surî/biçimsel, gaî/ereksel ve fâil/etkin nedenin önemine işaret ettikten sonra, varlık hakkındaki felsefi bilginin dört soruyla oluştuğunu ileri sürer.[56] Bu sorular, "var mıdır?" (hel), "nedir?" (mâ), "hangisi?" (eyyu) ve "niçin?" (lime) sorularıdır. "Var mıdır?" (hel) sorusu, mahiyeti; "nedir?" (mâ), cinsi; "hangisi?" (eyyu), mahiyetin faslını; "nedir?" (mâ) ve "hangisi?" (eyyu) ikisi birden mahiyetin türünü; "niçin?" (lime) sorusu ise, tamamlayıcı, erek nedeni soruşturur. Zira "niçin?" (lime) sorusu, onca, mutlak nedeni soruşturan sorudur.[57] O, bu bağlamda şöyle demektedir:

> "Biz bir şeyin maddesel nedenine ait bir bilgi elde edince, onun cinsine ait bilgiyi edinmiş oluruz. Suretine/biçimine ait bilgiyi edindiğimiz zaman, onun türüne ait bilgiyi edinmiş oluruz. Buna göre, türün bilgisi içinde faslın bilgisi de vardır. Biz bir varlığın, maddesel, biçimsel ve ereksel nedenine ait bilgi edindiğimizde, onun tanımına ait bilgiyi edinmiş oluruz. Zira her tanımlanana ait gerçek, tanımın içinde bulunmaktadır."[58]

Şu halde, Kindî'nin felsefe yapma tarzında, tanım ve aksiyomlar ile ondan çıkarsanan sonuçların köklü bir işlevinin olduğu söylenebilir. Bu anlamıyla felsefe zihnin (nefs) disipline edilmesinden başka bir şey değildir.[59] Zihni disipline eden felsefe, anlamlı olan sözlere (lafızlara) dayanır; anlamsızlarla uğraşmak felsefenin işi değildir. Anlamlı sözler ise ya tikel ya da tümeldir; tikeller sonsuz olduğu için felsefe onlar üzerinde durmaz. Zira sonsuz olanın bilgisi kuşatılmaz. Felsefe, hakikatinin bilgisi kuşatılabilen varlık alanıyla uğraşır. Bu bakımdan felsefenin, hakikatinin bilgisi tam olarak kuşatılan tümel ve sınırlı varlıkları konu edindiği söylenmelidir.[60]

O, Aristoteles ve onu izleyen diğerleri gibi, felsefeyi varlığı varlık olarak inceleyen bir bilgi türü olarak görmez. Beşeri sanatların en üstünü ve en soylusu saydığı[61] ve bütün bilgileri kuşattığını söylediği felsefeyi hem ku-

---

55) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 126.

56) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 126-127.

57) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 127.

58) Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 127.

59) Bkz. Kindî, "Kitâb el-Cevâhir el-Hamse (Beş Töz Üzerine)", çev. ve nşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 286.

60) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 145.

61) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 126.

ramsal hem de eylemsel (amelî) yönüyle ele alır.[62] Felsefe konusunda verdiği altı tanımda bu husus açıkça görülmektedir.

Kindî'nin, önceki filozoflara gönderme yaparak ortaya koyduğu ilk tanım, felsefenin kelime kökünün çözümlemesine dayanır. Buna göre felsefe hikmet sevgisidir; çünkü filozof seven anlamındaki filiâ (philia) ile hikmet anlamına gelen sûfiâ'dan (sofia) oluşmuş bileşik bir sözcüktür. İkinci tanım, felsefenin pratik etkisini dikkate alır. Buna göre felsefe, insanın gücü ölçüsünde Tanrı'nın fiillerine benzemeye çalışmasıdır. Bu tanım insanın, felsefe yoluyla erdemliliğe ulaşmasını ifade etmektedir. Üçüncü tanım, felsefenin yine pratik etkisine gönderme yapar ve felsefeyi, ölümü tercih etmek şeklinde niteler. Buna göre, iki çeşit ölüm vardır; biri ruhun bedeni kullanmayı terk etmesi anlamına gelen doğal (tabiî) ölüm; diğeri ise arzuların ölümüdür. Tanımda kastedilen ölüm, arzuları öldürmekten ibarettir; çünkü erdemliliğe giden yol arzuların öldürülmesinden geçer. Bundan dolayı geçmiş filozofların önde gelenleri, hazzın (lezzet) kötü (şer) olduğunu söylemişlerdir. Nefsin bir duyu, diğeri de akıl olmak üzere iki yetisi bulunduğuna göre, insanların haz dedikleri, duyusal algıya hitap eden şeylerdir; dolayısıyla duyusal hazlarla meşgul olmak, aklı kullanmamak demektir. Kindî'nin felsefeye ilişkin olarak ortaya koyduğu dördüncü tanım, felsefeyi tüm bilimlerin nedeni olması bakımından ele almaktadır. Bu nedenle felsefe, sanatların sanatı, hikmetlerin hikmetidir. Kindî'nin verdiği beşinci tanım, felsefeyi, insanın kendisini bilmesi olarak niteler. Ona göre bu son derece derin ve anlamlı bir tanımdır. Zira insan küçük evrendir, nefsini bilen evreni bilir. Altıncı ve son tanım, felsefeyi konusu bakımından tanımlamaya yönelir. Buna göre felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedi ve tümel olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve nedenlerini bilmektir. Kindî bu tanımla, felsefenin görünenden, tikel ve duyusal olanlardan görünmeyen, akılsal ve tümel nedenleri çıkarsamanın kastedildiğini söyler. Böylelikle felsefeyi, metafizik anlamına gelen ilk felsefe (proto philosophia, el-felesefe el-ûlâ) ile özdeşleştirir.[63] Bu tanımların iki, üç ve altıncısı Platon'a, beşincisi Sokrates'e, dördüncüsü de Aristoteles'e aittir. Bu tanımlardan felsefenin, akılsal, ruhsal ve ahlaksal etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.[64]

---

62) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, s. 286.

63) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, ss. 184-185.

64) Bkz. Mahmut Kaya, "Kindi ve Felsefesi", Mahmut Kaya, Kindi Felsefi Risaleler, Klasik Yayınları, İstanbul 2014 s. 37.

Felsefenin tanımları böyle olunca Kindî'ye göre, filozofun amacı da gerek teorik gerekse pratik bakımdan metafizik hakikate ulaşmak ve ona göre hareket etmektir.(65) Ancak filozof olmak hiç de kolay değildir; uzun bir eğitim ve öğretim sürecini gerektirir. O, *Fî Kemiyye Kütüb Aristûtâlis ve mâ Yehtâcu fî Tahsîl el-Felsefe* (*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç*) adlı risalesinde, hem Aristoteles'in kitaplarını özetler hem de onun şahsında filozof olmak isteyen öğrencilere bir öğretim programı sunar. Böylelikle felsefeyi bir eğitim programı ve bir bilimler sistemi olarak konumlandırmış olur. Onun, bu tutumuyla Meşşaî (Aristotelesçi) ekolün genel eğilimini ve felsefeye yaklaşımını belirlediği söylenebilir.

Kindî'ye göre, filozof olacak kişi öncelikle, aklını keskinleştirmeyi, varlığın hakikatini kavramayı talep etmeli; bu hakikati, bir başka şey için değil, sırf kendisi için istemelidir. Amaç sadece kendisi için istenen iyiliktir. İyiyi kendisi için talep eden öğrenci, önce "er-riyâzât ve et-te'alim" adı verilen, aritmetik, geometri, astronomi ve musikiyi içeren matematiksel bilimleri öğrenmelidir; çünkü matematiksiz kanıtlama, kanıtlamasız da felsefe olmaz.(66) Ardından Aristotelesçi düzene göre ortaya konmuş olan kitapları art arda okuması gerekir. Bu kitaplar dört kısımdır: İlki mantıkla ilgili olanlardır ve sekiz temel eseri içerir.(67) Bunlar sırasıyla; ifadeler üzerine olan *Kategoriler*, yorum üzerine olan *Peri Hermeneias*, kıyasları ele alan *Birinci Analitikler*, kanıta gereksinimi olmayan aksiyomları ele alan *İkinci Analitikler*, diyalektik kıyasları ele alan *Topika*, demagojiyi ele alan *Sofistika*, iknaya dayalı akıl yürütmeleri ele alan *Retorik ve övgü*, ağıt, hiciv vb. konulardaki şiirleri ele alan *Poetika*'dır.(68) Mantıktan sonra öğrenci ikinci grupta yer alan doğa bilimlerine (tabiiyât) geçmelidir. Kindî'ye göre, burada da öğrencinin okuması gereken yedi eser söz konusudur. Bunlar, *Fiziğe Dair Bilgiler Kitabı* (*Kitâb el-Haber et-Tabiî*), *Gök Kitabı* (*Kitâb es-Semâ*), *Oluş ve Bozuluş Kitabı* (*Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd*), *Gök ve Yerde Meydana Gelen Olaylar Hakkında Kitap* (*Kitâb Ehdâs el-Cevv ve'l-Arz*), *Madenler Hakkında Kitap* (*Kitâb el-Me'âdin*), *Bitkiler Hakkında Kitap* (*Kitâb en-Nebât*), *Hayvanlar Hakkında Kitap*'tır (*Kitâb el-Hayevân*).(69) Filozof olmak isteyen kişi, tabiiyât

65) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 126 vd.; Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, s. 286 vd.

66) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsil el Felsefe*, s. 279.

67) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsil el Felsefe*, s. 270, 280.

68) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsil el Felsefe*, ss. 270-271, 280-282.

69) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsil el Felsefe*, s. 271.

kitabının ardından, var olmak ve varlığını sürdürmek için cisme gerek duymamakla birlikte, bir bakıma cisimde bulunan olaylarla ilgili üçüncü sırada yer alan şu dört kitabı da okumalıdır: *Nefs Üzerine* (*Kitâb en-Nefs*), *Duyu ve Duyulan Nesneler* (*Kitâb el-Hiss ve'l-Mahsus*), *Uyku ve Uyanıklık Üzerine* (*Kitâb en-Nevm ve'l-Yekza*), *Uzun ve Kısa Ömür Üzerine* (*Kitâb Tavîl el-Umr ve Kasrihi*). Filozof olmak isteyen kişi, bu kitaplardan sonra, cisme gerek duymayan ve onunla hiçbir ilişkisi bulunmayan varlıklardan söz eden ve dördüncü sırada yer alan *Metafizik Kitabı*'nı (*Mâ ba'd et-Tabi'a*) okumalıdır.[70] Kindî filozof olmak isteyen öğrenciye son olarak, Aristoteles'in ahlak (*Nikomakhos'a Etik*) ve siyasetle (*Politika*) ilgili yapıtlarını önerir.[71]

Beş töz: madde, suret, mekân, hareket ve zaman

Kindî, Aristoteles'i izleyerek felsefeyi kuramsal (nazarî) ve eylemsel (amelî) olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrımın epistemolojik temeline, duyusal bilgi ile akılsal bilgi arasındaki ayrımı oturtur. Teorik olan akılla, pratik olan ise duyuyla ilişkilidir, der.[72] Kuramsal felsefe yaratılmış nesneleri (el-masnû'ât) ve metafiziği; eylemsel felsefe ise, eserlerinde açıkça belirtilmiyorsa da ahlâk ve siyaseti içine alır. Kindî'nin yaratılmış nesneler (el-masnû'ât) dediği şey, herhalde tabii nesneler (tabiiyât) olsa gerektir.[73] Kuramsal felsefe, içerdiği konuların madde ile olan ilişkileri açısından değişik bir biçimde sınıflandırılır: a) Maddeden ayrılmayan, kendileri madde olan nesneler (cismâniyyât), b) Madde ile ilişkili olmakla birlikte kendileri madde olmayan nesneler (sözgelimi, nefs), c) Tanrısal ve maddeden tamamıyla ayrı olan nesneler. Aristocuların genel tasnifleri ile ifade edecek olursak birinci grupta fizik, ikinci grupta matematik ve psikoloji, üçüncü grupta da metafizik veya ilahiyat yer almaktadır.[74]

Tabii nesneleri ya da tikel nesneleri inceleyen tabiiyât konusunda Kindî'nin pek az eseri bize ulaşmıştır. Bunlardan önemli bir tanesi olan *el-Cevâhir el-Hamse*'nin yalnızca Latince çevirisi elimizdedir. *De Quinque Essentiis* adını taşıyan bu eser, Ebû Rîde tarafından Arapçaya çevrilerek, içe-

---

70) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe*, s. 271.

71) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe*, s. 124.

72) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, s. 286.

73) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 286-287.

74) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe*, s. 271 vd; Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 286-287.

risinde yayımladığı Kindî risalelerine eklenmiştir.[75] Kindî'ye göre, her tabii nesnenin beş töze sahip olması gerekir. Bunlar; madde, suret, mekân, hareket ve zamandır.[76] Bunların hepsinin de töz olarak nitelenmesi, belki de madde ile birlikte sürekliliğe sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz bu görüş, özellikle mekân, hareket ve zaman konusunda genel Aristotelesçi görüşe uygun düşmemektedir; çünkü bu kavramlar Aristotelesçilere göre birer arazdır.

Kindî tözleri (cevherleri), Aristoteles gibi ikiye ayırır: a) Birincil tözler: Bunlar kendi başlarına var olurlar, bir başkasında bulunmazlar, yüklem alırlar ve bundan zarar görmezler. b) İkincil tözler: Bunlar yüklem olurlar ve bir başkasında bulunurlar; ancak bulundukları şeyin bir niteliğinin nedeni olurlar. Birey ve madde birincil tözler sınıfına; suret, nefs, cins, tür, ayırım, mekân, hareket ve zaman ise ikincil tözler sınıfına sokulabilirler. İkincil tözler de tür ve cins gibi birleştiren (el-câmi) ve ayırım gibi ayırt eden (el-mufarrık) olmak üzere ikiye ayrılır.[77]

Beş tözden birincil tözler sınıfına giren madde, kuvve halinde şekilsiz ve boyutsuzdur. Kendisi en yüksek cins olduğu için tanımlanamaz; ancak hassalarıyla (özellikleriyle) bilinir. Madde her zaman edilgindir. Kendisi ortadan kaldırılınca, onda bulunan şeyler de ortadan kalkar; fakat onda bulunan şeyler ortadan kalkınca, o ortadan kalkmaz.[78] Beş tözden ikincisi olan ve ikincil tözler sınıfına giren suret, maddeyi ayırt eden ilkedir; daima fiil halindedir. Maddeyle birleşerek cismi oluşturur.[79] Beş tözden üçüncüsü mekândır. Mekân cisme uzam veren, büyüklüğünü kazandıran ilkedir. Kindî'ye göre, biz mekânı şöyle algılarız: Bir cisim büyüdüğünde, küçüldüğünde, hareket ettiğinde, onu ihtiva eden daha büyük bir şey içinde bu değişikliklere uğrar. Aynı şekilde su ile hava yer değiştirir, birinin terk ettiği yeri öteki alır; mekân ihtiva ettiği şeyin terk etmesiyle yok olmaz. Mekân ne cismani bir kaptır ne de boşluktur.[80] Beş tözden dördüncüsü harekettir. Hareket cisimde meydana gelen değişmelerin ilkesidir. O kuvveden fiile çıkıştır. Özü değişen bir şey varsa hareket de vardır. Ancak gökcisimleri mükemmel küresel hare-

75) Bkz. Mahmut Kaya, *Kindi ve Felsefesi*, s. 73.

76) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 287-294.

77) Kindî, "Cevâhir Lâ Ecsâm (Cismsiz Cevheler)", Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 241-244; Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 286-294.

78) Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, s. 289.

79) Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 289-290.

80) Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 292-293.

ketleriyle değişmeye, oluş ve bozulmaya uğramazlar. Hareket, zaman içinde değişme anlamına gelir. Kindî, üç tür değişme ya da hareket ayırt eder: a)Tözsel değişme: oluş ve bozuluş, b)Nicel değişme: Çoğalma ve azalma, c) Mekânsal hareket: Bir yerden bir başkasına geçiş. Her değişme zamanda meydana geldiğine göre, yaratma anlamına gelen oluş ve bozuluş da zamanda olmaktadır. Böylece Kindî, oluş ve bozuluşun zamanda olmadığını ileri süren Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Onun Aristoteles ve Aristotelesçilerden ayrıldığı bir başka nokta da zaman ve hareketi öncesiz değil, önceli kabul etmesi ve evrenin yaratılışını, zamanda bir başlangıca bağlamasıdır. Doğrusal hareket mekânsal hareket içinde ele alınır. Bu tür hareket, suyun ve toprağın hareketinde olduğu gibi, ya merkeze doğrudur ya da hava ve ateşin hareketinde olduğu gibi, merkezden dışarıya doğrudur. Hareketin yönü ve hızı her unsurun ağırlığıyla orantılıdır. En ağır ve en hafif olan unsurlar en hızlı hareket ederler.[81] Beşinci töz olan zamana gelince, hareketin sayısal ilkesidir; hareketle yakından ilişkili olup, hareketle aynı değildir. Hareket her türe göre değiştiği halde, zaman her varlık için aynıdır. Zihnimizde geçmişle geleceği birbirine bağladığımız an, süresi bulunmadığı için, zaman değildir. Zaman hareketteki önce ve sonraya göre bilinir; bu nedenle cismin hareketini ölçen sayıdır. Hareketsiz zaman ve hareketlisiz hareket olmaz.[82]

Evren modeli:

Kindî'ye göre evrenin yapısı Aristoteles'in ve Batlamyus'un sistemine dayanır. Evren aynı merkezli dokuz gök küresinden meydana gelir. Ay küresinin üstü, ay-üstü; altı ise ay-altı âlemdir. Ay-üstü âlemde yer alan gök kürelerinde bulunan gezegenler akıl ve nefs sahibi ruhani ve canlı varlıklardır.[83] Evrenin ötesinde ne boşluk ne de doluluk vardır.[84] Ay-altı âlemin temel öğeleri olan unsurlar, yani toprak, su, hava ve ateş tabiatlarına uygun olarak merkezden itibaren yukarıya doğru sıralanırlar. Bu nedenle her bir unsurun kendi tabii yeri ve bu yerden uzaklaştırıldığında o yere yönelen tabii bir hareketi vardır. Yine her unsur iki niteliğe sahiptir; ateş, sıcak ve kuru; hava, sıcak ve nemli; su,

---

81) Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 290-293; Kindî, "Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd (Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebinin Açıklanması Hakkında)", Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 210.

82) Kindî, *Kitâb el-Cevâhir el-Hamse*, ss. 293-294.

83) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 229 vd.; Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 212 vd.

84) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, s.133 vd.

soğuk ve nemli; toprak, soğuk ve kurudur. Göksel etkilerle unsurların karışımından çeşitli cisimler meydana gelir. Böylece meydana gelen bileşik cisimler kendilerinde zıt nitelikleri barındırdıkları için yok olucudurlar. Bu nedenle bu âleme, varoluş ve yok oluş (kevn ve fesâd) âlemi adı verilir. Bölünemezlikleri dolayısıyla sürekliliğe sahip olan dört unsur da sonunda Tanrı'nın dilemesiyle yok olmaya mahkûmdur.[85] Cisimlerdeki zıt nitelikler, bileşimlerindeki unsurlardan kaynaklanır. Unsurlar birbirleriyle uyumlu ya da birbirlerine zıttır. Sözgelimi su ve ateş birbirine zıttır; su ile toprak ise birbiriyle uyumludur. Unsurların sahip olduğu dört nitelik de; yani yaşlık, kuruluk, sıcaklık, nemlilik; bu zıtlık ve uyumluluk özelliğine sahiptir. Unsurların, bu özellikleri nedeniyle karşıtlarından uzaklaşma, benzerlerine yaklaşma eğilimi vardır. Unsurlardan oluşan bu ay-altı âlem sürekli değişme ve hareket halindedir.[86]

Ay-üstü âlemin temel niteliği değişmemesi ve oluşup bozulmamasıdır. Göksel cisimler, basit ve bütün zıtlardan bağımsız, ne ağır ne hafif, ne yaş ne de kuru olan bir unsurdan oluşur.[87] Bu unsur, Aristoteles'in "esîr" adını verdiği beşinci unsura karşılık olabilir. Gökcisimleri oluşup bozulmasalar da varlıkları ve yoklukları Tanrı'nın dilemesiyledir.[88] Burada Kindî bir ifade güçlüğü içinde görünüyor. Ay-altı âlemdeki cisimlerden tamamıyla başka olan gökcisimleri küresel hareket yaparlar; çünkü küresel hareket mükemmel, basit ve değişmez düzeni temsil eder. Bu cisimlerin küresel hareketlerinin nedeni ise, zıtlara sahip olmadıkları için onları başkalarına yaklaştıracak ya da başkalarından uzaklaştıracak bir nedenin bulunmamasıdır.[89]

Gökcisimleri ay-altı âlemdeki oluşumların etkin nedenidir; kendisi canlı olduğu, akla ve ayırt etme gücüne sahip olduğu için bu âleme canlılığını ve düzenini verebilir. Onların cansız olduklarını söylemek, onları eserlerinden daha aşağı dereceye indirir. Onların akla ve ayırt etme gücüne sahip olduklarının kanıtı ise, erdemi aramalarıdır. Akıl olmadan erdem aranmaz, çünkü akıl erdemli olanla olmayanı ayırt eden bir araçtır.[90] Kindî, gök kürelerini, akıl yetisi yanında, işitme ve görme duyularıyla da donatır.[91] Niçin

85) Bkz. Kindî, *Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss. 112-213.

86) Bkz. Kindî, *Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss. 213-216.

87) Bkz. Kindî, *Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 212; Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 134.

88) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 230 vd.

89) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 230 vd.

90) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, ss. 235-236.

91) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, ss. 234-235.

bütün duyulara değil de bu ikisine sahip olduklarını şöyle açıklar: Diğer üç yeti canlıların beslenme ve gelişmesiyle ilgilidir; oysa gökcisimlerinin böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Ayrıca onların sahip olduğu bu iki yeti, onların erdeme ulaşmalarına yardımcı olur ve onları insandan ayırır.[92]

Gökcisimleri ile yer cisimleri arasındaki ilişkiye gelince, biraz önce Kindî'ye göre birincilerin ikincileri etkilediklerini söylemiştik. Bu âlemdeki oluş ve bozuluşun uzak nedeni Tanrı, yakın etkin nedenleri ise gökcisimleridir. Gökcisimlerinin yeryüzüne uzaklığı, yakınlığı ve hızı, bu âlemdeki varlıkları ya da olguları değişik oranlarda etkilemesine neden olur. Bir gökcismi yeryüzünden ne denli uzaksa etkisi o denli soğuk, ne denli yakınsa etkisi de o denli sıcaktır. Bu nedenle Tanrı bütün gökcisimlerini yeryüzüne göre uygun uzaklıklarda mükemmel bir uyum içinde seyredecek bir biçimde yaratmıştır. Bu uyum ve düzenin bozulması tüm varlıkların yok olmasına neden olur.[93] Sözgelimi, güneş bu âlem üzerinde en etkili olan gökcismidir. Eğer o, yeryüzünden gerekenden fazla uzaklaşsaydı, her şey buza dönüşürdü, hayat ve uygarlık yok olurdu. Bunun aksi de Kindî'ye göre, aynı felakete yol açar. Güneşin bu uygun uzaklıkları nedeniyledir ki, dört mevsim oluşur, hayatı tahrip edecek derecede sıcaklık ya da soğukluk olmaz; canlıların gelişmesine uygun bir ortam meydana gelir. Güneşin bu âlem üzerindeki etkinliğinde en büyük yardımcısı (azîm el-avn) aydır.[94] Gelgit (med ve cezir) olayı güneş ve ayın birlikte etkinliğine bağlanır. Kindî'ye göre güneş ve ay suyu ısıtır, genişlemesine ve yer merkezinden fışkırmasına neden olur. Denizlerin bu şekilde genleşerek kabarması, bu iki gökcisminin yıllık, aylık ve günlük hareketlerine bağlı olarak gerçekleşir.[95] O, tıpkı güneş ve ay gibi, diğer yıldızların da oluş ve bozuluşta etkin olduğunu söyler.[96]

Kindî, büyücülüğe karşı olmakla birlikte, gökcisimlerinin sadece doğal olayları, yani iklimi, bitki örtüsünü, meyvelerin olgunlaşmasını, insan teninin rengini, yaşam biçimini vb. değil, insanların ve ulusların kaderini de etkilediği görüşündedir.[97] Uygun hesaplar yapılarak hem insanın hem de ulusların geleceği saptanabilir. O şöyle der:

---

92) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâa Allah Azze ve Celle*, ss. 234-235.
93) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss.208-227.
94) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss. 216-222.
95) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss. 222-225.
96) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 223.
97) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss. 225-226.

> "Gezegenlerin hareketlerine bağlı olarak bayındırlık ve harap olma açısından yerlerin durumunun değiştiğini, buna bağlı olarak da o bölgelerde yaşayan insanların yaşam tarzlarının da farklılaştığını görüyoruz. Ekvatora paralel olan dairelerden birinin bir kısmını ekvatorun teşkil ettiği büyük daireye paralel geçse, dönüş sırasında ortaya çıkan sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk bedeni etkiler. Bunun sonucunda beden her zaman değişik irade, ahlak ve adetleri kabullenmek durumundadır. Bu da gökcisimlerinin genel karakterler üzerindeki etkisine bağlı olduğu gibi, oluşan ve bozulan her varlığın özel karakterlerine de bağlıdır. Böylece bir sonraki nesilde bir öncekilerin düşünce ve iradesinden farklı düşünce ve iradeler meydana gelir; şekil ve adetlerde değişiklik meydana gelir. O halde devlet ve devlete benzeyen kurumlardaki değişiklikler de böyle olmaktadır. Zira oluşa tabi olan tüm varlıklar, göksel hareketlerden etkilenir."[98]

Kindî'ye göre evrendeki her şey neden sonuç ilişkisiyle birbirine bağlıdır; bu haliyle âlem kozmik bir bütündür. İnsan, bu evrenin bir özeti durumundadır; bu nedenle bir küçük evrendir; evren ise büyük bir canlı organizmadır.[99]

Nefs ve yetileri:

İnsanın ay-üstü âlemle bağlantısını sağlayan nefstir. Nefs basit olup, yetkin (kâmil) ve soylu bir tabiata sahiptir. Onun özü, ışınların güneşten çıkması gibi, Tanrı'nın özünden çıkar. Bedenden ayrı ve farklıdır. Tabiatının yetkinliği dolayısıyla tanrısal ve ruhani bir öze sahiptir.[100] Nefs böyle bir öze sahip olduğuna göre, onun hem bu dünyada hem de ötekinde yetkinlik, soyluluk ve mutluluk derecesine yükselmesi mümkündür. Bunun için kendisini bütün maddesel pisliklerden arıtması gerekir. Nasıl ki parlak bir ayna bütün nesnelerin biçimlerini yansıtırsa, arınmış nefs de evrenin gizli sırlarını yansıtabilir. Arınmış nefs rüyalarında bütün gizli sırları görür ve bedenlerden ayrılmış başka nefslerle konuşabilir; kehanet yoluyla gelecekten haber verebilir. Bu nefs, hep uyanık olup asla uykuda değildir ve ölümsüz-

---

98) Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 226.

99) Bkz. Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 239; Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss. 208-227.

100) Bkz. Kindî, "Fi'l-Kavl Fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife (Aristoteles, Eflatun ve Diğer Filozofların Kitaplarından Özetlenen Nefs Üzerine Risale)", çev. ve neş.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 244; Kindî, "Fî en-Nefs Mutasar ve Vecîz (Nefs Hakkında Kısa Birkaç Söz)", çev. ve neş.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 251-252.

dür. Uykuda duyular üzerindeki denetimini gevşetirse de bilincini yitirmez. Bu dünya onun için ötekine uzanan bir köprüdür.[101]

Nefs, öteki âlemde Tanrı'yı, duyularla değil, ruhanî olarak görür. Öteki dünyada ebedi ceza söz konusu değildir. Maddesel kirlerden tam olarak arınmayan nefsler, bir süre Ay'da ve Utarit'te kalarak arındıktan sonra gerçek vatanları olan akledilir âleme ulaşırlar.[102] Kindî şöyle der:

> "Eski filozofların dediği gibi, soyutlandıkları zaman aklî nefslerin yeri göklerin ötesinde, Tanrı'nın ışığının bulunduğu Tanrılık âlemdedir. Ne var ki, her nefis bedenden ayrıldığı an o yere ulaşamaz; çünkü bedenden ayrılan bazı nefslerde hala kir ve pislik vardır. Bazıları ise Ay feleğine kadar ulaşır; temizlenip arınıncaya kadar bir müddet orada kalır; sonra Utarit (Merkür) feleğine yükselir; temizlenip arınıncaya kadar bir müddet de orada kalır; sonra da daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkar; her felekte bir süre kalır. En yüksek feleğe çıkarak tamamen temizlenir, duyu ve hayalden gelen kir ve paslardan tümüyle arınırsa, işte o zaman felekleri aşarak akıl âlemine yükselir. Böylece en yüce ve en şerefli yere kavuşmuş olur. Tanrı'nın ışığıyla uyuşarak az ve çok, varlığa ait her şeyi bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Adeta insanın kendi parmağını veya tırnağını ya da kıllarından birini bilmesi gibi bütün varlık ona apaçık görünür. Tanrı da bu âlemin yönetimine ait işleri ona havale eder; nefis de onları yapmak ve yönetmekten zevk alır."[103]

Kindî'nin kurtuluşa erecekler konusunda bir din ayırımı yapmadığı anlaşılıyor. Bu son açıklamadan da anlaşılacağı üzere, nefs bu âleme ruhani âlemden gönderilmiştir, bu nedenle yaratılmış olduğu söylenemez. Onun bedenle ilişkisi ilintili bir ilişkidir. Bu nedenle Kindî, Aristoteles'ten biraz ayrılarak nefsi, "canlı varlığın akledilir sureti; belli bir canlı varlığı canlı bir türün üyesi yapan şeydir" şeklinde tanımlar. Bu tanımla, Aristoteles'in bedene bağlı olan nefsini, bedenden bağımsız olabilecek bir duruma sokar.[104] Nefsin türsel bir ayırım olduğu fikri daha sonra İbn Sînâ'da da sürdürülecektir.

Eski psikolojide olduğu gibi, Kindî nefsi birtakım yetilerle açıklar. Ona

---

101) Bkz. Kindî, *Fî'l-Kavl Fî'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, ss. 244-250.

102) Bkz. Kindî, *Fî'l-Kavl Fî'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, s. 248.

103) Kindî, *Fî'l-Kavl Fî'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, s. 248.

104) Bkz. Kindî, *Fî'l-Kavl Fî'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, s. 244-250.

göre, nefsin a) duyu yetisi, b) orta (iç) yetiler ve c) akli yeti olmak üzere üç temel yetisi bulunur. Duyu yetisi, görme, işitme, koklama, dokunma, tatma duyularını kapsar. Onun orta yetiler diye nitelendirdiği yetiler ise, bellek, öfke, arzu, beslenme, büyüme ve hayâl'dir (el-hâfıza, el-gazabiyye, eş-şehvâniyye, el-gâziyye, en-nâmiyye, fantasya).[105] Yeni-Platonculara dayanan bu yetiler sınıflandırması henüz olgunlaşmış bir sınıflandırma değildir. Bu orta yetilerden bir bölümü (bellek, hayal, fantasya), dış duylardan gelen suretleri algılar; bir bölümü de (öfke, arzu, beslenme ve büyüme) harekete yönelten yetilerdir. Bu yetilerin hepsini akli yeti denetler.[106] İşte bu nefsin dış duyularla belli bir zaman ve mekân içerisinde yer alan tikellerden elde edilen duyusal suretler, iç yetilerde işlenerek tümellik kazanır ve akıl sayesinde bilgiye dönüşür. Yine arzu ve öfke gibi güçler, akıl tarafından denetlenerek ahlaki erdemler ortaya çıkar. Kindî, aklın diğer yetileri denetlemesi konusunda Platon'un başvurduğu şu benzetmeye başvuruyor: Akli yeti araba sürücüsüne, diğer yetiler ise arabayı çeken atlara benzer. O, at-sürücü benzetmesine ek olarak, öfke gücünü köpeğe, şehvet gücünü domuza, akıl gücünü de meleğe benzetir. Onun deyişiyle söylersek; bir insanın şehvet gücü kendisine üstün gelerek amacı ve bütün çabası şehvetini tatmin etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; akli nefs gücü üstün gelir, düşünce ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve bilimin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, Tanrı'ya yakın benzerlikte erdemli bir insan olur. Hikmet, adalet, iyilik, güzellik gibi Tanrısal nitelikler kazanır.[107]

Rüya ve peygamberlik:

Kindî'nin orta yetilerden üzerinde en çok durduğu, hayal ya da fantasya yetisidir. O, rüya ve peygamberliği bu yetiyle ilişki içerisinde açıklar. Kindî'nin Aristoteles'ten aldığı ve fantasya (hayâl) diye nitelendirdiği bu yeti, işlevi itibariyle İbn Sînâ'nın hayal gücü ya da düşünme gücüne (el-

105) Bkz. Kindî, *Fi'l-Kavl Fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, s. 244-145; Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179; Kindî, *Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle*, s. 236; Kindî, "Fî Mâhiye en-Nevm ve'r-Rü'yâ (Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Hakkında)", çev. ve neş.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 253 vd.

106) Bkz. Kindî, *Fi'l-Kavl Fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, s. 245-246.

107) Bkz. Kindî, *Fi'l-Kavl Fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, s. 245-246.

mütehayyile, el-müfekkire) benzemektedir ve İbn Sînâ'nın hayâl yetisini de içermektedir.[108] Kindî'nin bu yetiyi peygamberlik kuramına yerleştirmesi[109] bir yana bırakılırsa, bu yeti konusunda Aristoteles ile hemen hemen aynı görüşleri paylaştığı söylenebilir. Kindî'ye göre, hayâl yetisi (fantasya) maddelerden soyutlanmış duyulur bireysel suretleri, ilişkili oldukları maddelerden bağımsız olarak, onlar olmasa da algılar. Merkezi beyinde olup, duyularla akıl arasında aracılık görevi yapar. İşlevi, yalnızca duyulur suretleri almak şeklinde edilgen olmayıp, suretler arasında birleştirme, ayırma yapmak şeklinde etkin bir işlevdir. Böylece bu yeti, bazen gerçekleri birtakım örneklerle ve simgelerle ortaya koyar: Kanatlı atlar ve uçan adam gibi.[110] Bu yetinin etkinliği uyku sırasında en üst düzeydedir; çünkü uykuda iken nefsin dikkati dış duyular tarafından dağıtılamaz ve tüm dikkatini hayâl yetisinin faaliyetlerine yöneltir. Bu durumda kişi, nefsinin maddesel ilişkilerden arınması oranında, hakikatleri oldukları gibi, ya da birtakım simgelerle algılar. Kindî'nin seçkinler (el-havâss) adını verdiği nefsleri arınmış birtakım kimselerin hayâl yetisi, uyanıkken de güçlü bir biçimde faaliyet gösterir ve gerçekleri oldukları gibi algılar.[111]

Rüyaları, "gerçeklerin simgeleri, nefsin düşünme yetisini kullanması, hayâl yetisinin suretleri nefse iletmesi" diye tanımlayan Kindî, böylece insanlardaki hayâl yetilerinin güçleriyle orantılı olarak, çeşitli rüya türleri ortaya koyar: Hayâl yetisi çok zayıf olanlar hiç rüya görmezler; onların gördükleri birtakım birsamlardır. Bunların gerçekle ilgisi yoktur. Hayâl yetileri güçlü denebilecek insanların rüyaları simgesel rüyalar diye nitelendirilir. Bunların gerçekle ilgisi vardır; gerçeğe yakın ya da gerçeğin benzeridir. Bunlar yorum gerektiren rüyalardır. Hayâl yetisi çok güçlü olanların rüyaları ki, bunlar gerçekleri oldukları gibi görürler. Bu son tür rüyalar, daha önce sözünü ettiğimiz uyanıkken görülen, filozoflara ve peygamberlere özgü, bilinmeyenden haber veren rüyalardır.[112] Bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ'ya da öncülük eden Kindî, peygamberlerle filozofların hayâl yetisiyle elde ettikleri rüyalara, bir başka deyişle vahiy ve ilhamlara ulaşma yollarının farklı olduğunu ileri sürer. Filozof böyle bir ilhama ulaşmak için matematik ve man-

---

108) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 359 vd.

109) Bkz. Kindî, *Fî Mâhiye en-Nevm ve'r-Rü'yâ*, s. 255.

110) Bkz. Kindî, *Fî Mâhiye en-Nevm ve'r-Rü'yâ*, ss. 254-260; Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s.180.

111) Kindî, *Fî Mâhiye en-Nevm ve'r-Rü'yâ*, ss. 254-255.

112) Bkz. Kindî, *Fî Mâhiye en-Nevm ve'r-Rü'yâ*, ss. 259-263.

tık öğrenerek çaba harcamak zorundadır; peygamber ise vahyi hiçbir çaba harcamadan doğrudan doğruya alır. Ayrıca peygamberler kendilerini daha özlü ve açık ifade ederler ve güvenilir bilgi sağlarlar.[113] Böylece, Kindî hiç değilse hayâl yetisiyle ilgili olarak peygamberlere filozoflardan daha üstün bir yer verir görünmektedir. Akli düzeyde ise böyle bir karşılaştırmadan söz etmemektedir.

Akıl ve türleri:

Hayâl yetisinin kendisine hizmet ettiği akla gelince, Kindî onu, varlığın hakikatini kavrayan basit bir töz olarak tanımlar[114] ve Platon ve Aristoteles'e atıfla dört tür akıldan söz eder. Bunlardan üçü insan nefsinde, biri ise insan nefsinin dışındadır.[115] Aristoteles'te kapalı bir biçimde bulunan etkin ve edilgin akıl ayırımı, Aphrodisiaslı İskender tarafından geliştirilerek Kindî'yi etkilemiştir. Kindî'nin dört aklı şunlardır:

1) Ayrık akıl veya etkin (faal) akıl: Bu akıl, insan nefsinin dışındadır; Tanrısal ve hep fiil halinde olan akıldır. İşlevi insan nefsindeki akli yetilerin soyut akli kavramları elde etmelerini sağlamaktır. Etkin akıl bu konuda aydınlatıcı bir rol oynar. Kindî, Aristoteles'ten beri gelen ve kendisinden sonra da kullanılacak olan bir benzetmeye başvurarak, etkin akla, renklerin gözle görülmesinde ışığın rolüne benzer bir rol vermektedir. Nasıl karanlık bir yeri aydınlatan güneş ışığı, güneşte bir değişiklik meydana gelmeksizin, karanlığı aydınlığa çevirirse, etkin akıldan taşan tümeller de etkin akılda hiçbir değişiklik olmaksızın, insan aklının soyut suretleri kavramasını sağlar.[116] Kindî'nin Aristoteles'ten ayrıldığı nokta, bu aklın Aristoteles'te insan nefsinde bulunması, Aphrodisiaslı İskender'den ayrıldığı nokta ise, İskender'in bu aklı Tanrı ile bir saymasıdır.[117]

2) Kuvve halindeki akıl: Bu akıl, bütün suretlerden boş olan, fakat hem duyum izlenimlerini hem de akıl edilir suretleri almaya hazır olan akıldır.[118]

3) Kazanılmış akıl veya fiil halindeki akıl: Bu akıl, kuvve halindeki aklın

113) Bkz. Kindî, *Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe*, ss. 274-275.

114) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179.

115) Bkz. Kindî, "Fî'l-Akl (Akıl Üzerine)", çev. ve neş.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 264-267.

116) Bkz. Kindî, *Fî'l-Akl*, s. 266.

117) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 377.

118) Bkz. Kindî, *Fî'l-Akl*, s. 264, 266.

fiil haline geçmiş şeklidir. Ancak ondaki fiil hali sürekli değildir. Bu akılda akıl ve akledilir şey aynı olmuştur. Onu kuvveden fiile çıkaran etkin akıldır. Kindî, aklın bu halini, yazma sanatını iyice öğrenmiş bir kâtibin fiilen yazıyor olmasa da yazma gücünde olmasına benzetir.[119] Kindî'nin bu aklı, Aphrodisiaslı İskender'in "intellectus adeptus"u ile aynıdır. O da bu akılla ilgili olarak aynı anlamda şu benzetmeyi yapar: Nasıl bilginin sahip olduğu bilgi, bilgin bu bilgisi üzerinde her zaman düşünüyor olmasa da kendi buyruğu altında ise, bu akıl da her zaman kendi buyruğumuz altında bulunan akledilirlerin toplamıdır.[120]

4) Beyânî akıl: Kindî'nin bu akıldan söz ettiği eserinin Arapçası kayıptır. Bu ad Latinceden çevrilmiştir. Bu nedenle kendisinin söz konusu akla bu adı verip vermediği kuşkuludur. Bu akıl, akledilirlerin, ya da soyut akli kavramların fiil haline çıkarılış sürecini ifade eder. Kindî bunu, fiilen yazı yazarken görülen yazma işlemine benzetir. Bu akıl bir öncekine göre dinamik bir karaktere sahiptir.[121]

Yaratma ve evrenin yaratılmışlığı:

Etkin akıl sayesinde insan aklını Tanrısal ya da ruhani âleme bağlayan Kindî, metafiziği, ilk felsefe (proto philosophia, el-felsefe el-ûlâ) olarak görür ve onu hakikatlerin nedeni olan ilk hakikatin bilgisi diye tanımlar; çünkü nedenin bilgisi eserin bilgisinden önce gelir ve nedeni bilmekle ona bağlı olan şeyleri de biliriz.[122] İlk hakikatin bilgisine ulaşmak amacıyla Kindî önce varlıkları a) duyularla algılanan varlıklar, b) akılla kavranan varlıklar biçiminde ikiye ayırıyor. Birinciler, bireyler, durum, nicelik ve nitelik gibi geçici ve değişken varlıklardır veya tikel varlıklardır: Duyular ve hayalle kavranırlar. İkinciler ise cins ve tür gibi değişmeyen tümel varlıklardır; yalnızca akılla kavranırlar.[123] Kindî, bazen tümeller konusunda konseptüalist birtakım ifadeler kullanırsa da onların tikellerden önce ruhani âlemde bulundukları açıktır; bir bakıma Platon'un idelerini hatırlatmaktadır.

Ona göre, Tanrı kavramı tümellerin dışında ve ötesinde bulunduğu için akılla kavranamaz.[124] Evrende bulunan her şey Tanrı tarafından yaratıl-

119) Bkz. Kindî, *Fi'l-Akl*, ss. 265-266.
120) Bkz. Kindî, *Fi'l-Akl*, ss. 266-267.
121) Bkz. Kindî, *Fi'l-Akl*, s. 264, 266.
122) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 127.
123) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 131-132.
124) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 135-136.

mıştır. Bu yaratma zaman dışı ve öncesiz maddeden bir yaratma olmayıp, zamanda başlangıcı olan yoktan (an leys) yaratmadır. Bu noktada Kindî'nin Mutezili yönü ağır basmaktadır. Kindî'ye göre Tanrı'nın dışında yoktan yaratan ve gerçek etkin özne yoktur.[125] O şöyle der:

> "İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. Bu fiil, her nedenin gayesi olan Tanrı'ya özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek ondan başkasının harcı değildir. İşte bu fiile yaratma (el-ibdâ') adı verilmiştir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiile gelince o, etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Gerçek etkin (el-fâil el-hakk), etki türlerinden hiçbirisinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. (...) Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkini olan Yaratıcıdır. Ondan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi olarak etkin denir."[126]

Kindî, âlemin yaratılmışlığını ortaya koyarken Yahya en-Nahvî'yi (John Philoponus) izleyerek filozofların kullandığı araçları kullanmış, kelâmcılardan farklı olarak, mantıksal ve matematiksel akıl yürütme yöntemini benimsemiştir. Kindî, evrenin yaratılmasının (hudûsunun) bir hareket olduğunu, hareketin öncesiz olmadığını ve dolayısıyla evrenin öncesiz olmadığını kanıtlamak için Aristotelesçilere ait iki ana ilke ile bazı matematiksel apaçık önermeleri (aksiyomları) bir araya getirmiştir.[127] Aristotelesçilere ait bu iki ana ilkeden birincisi, sonsuzun fiil halinde varlığının imkânsızlığı, yani gerçekte sonsuz bir cismin bulunamayacağı; ikincisi ise cisim, zaman ve hareketin birbirine bağlı olduğu ve birlikte (zamandaş olarak) bulundukları hususudur. Kindî bu üç unsurun birbirine bağımlılığından tutarlılığı sağlamak amacıyla, cisim gibi zaman ve hareketin de Aristotelesçilerin görüşlerinin aksine, sonlu olduğunu ortaya koymuştur.[128]

Kindî'nin kullandığını söylediğimiz matematiksel aksiyomlar (belitler) ise şunlardır:

1) Biri ötekinden büyük olmayan aynı cinsten bütün cisimler eşittir.

2) Eşit cisimlerin uçları arasındaki mesafe, hem fiilen hem de kuvve halinde aynıdır.

3) Sonlu cisimler sonsuz olamaz.

---

125) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 137 vd.; Kindî, *Fi İzâh Tenâhî Cirm el-Âlem*, s. 192 vd.; Kindî, *Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 208 vd.; Kindî, *Fî'l-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve'l-Fâ'il en-Nâkıs Ellezî Hüve bi'l-Mecâz*, ss. 190-191.

126) Kindî, *Fî'l-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve'l-Fâ'il en-Nâkıs Ellezî Hüve bi'l-Mecâz*, s.190.

127) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 135 vd.

128) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 136-143.

4) Eğer iki eşit ve aynı cinsten cisimlerden birine, aynı cinsten bir başka cisim eklenirse eşitlik bozulur. Artan cisim hem ötekinden hem de kendisinin önceki miktarından daha büyük olur.

5) Eğer bir cisim eksilirse, geriye kalan, onun eski durumundan daha küçüktür.

6) Eğer bir cisimden bir parça çıkarılır ve daha sonra geri eklenirse, cisim eski halini korur, yani meydana gelen miktar eskisinin aynıdır.

7) Aynı cinsten iki sonsuz cisimden hiçbiri ötekinden küçük olamaz.

8) Aynı cinsten iki cismin daha küçük olanı daha büyük olanına oranla ya da daha büyük olanın bir kısmına oranla daha küçüktür.

9) Hepsi de sonlu olan aynı cinsten cisimler birbirine eklenirse, onların toplamı sonlu olur.[129]

Kindî'ye göre, eğer biz evrenin sonradan var olmadığını, yani sonsuz olduğunu düşünürsek, evrenin sonsuz bir cisim olduğunu kabul etmemiz gerekir ki, böyle bir şey kendi kendisiyle çelişiktir. Eğer biz bu düşünülen sonsuz cisimden bir parçasını çıkarırsak, ya geriye kalan sonludur, bütün ise sonsuzdur ve dokuzuncu maddeye göre bir çelişki söz konusudur; ya da hem geriye kalan hem de bütün sonsuzdur ve bu durumda da yedinci maddeye aykırı olarak sonsuzun sonsuzdan daha büyük olması ya da dördüncü maddeye aykırı olarak bütünün parça ile aynı olması gerekir. Bu nedenle fiilen mevcut olan bir cismin zorunlu olarak sonlu olması gerekir. Evrenin cismi fiilen mevcuttur; o halde sonludur, yani sonradan var olmuştur.[130]

Âlemin sonradan olduğu (yaratıldığı) konusunda Kindî'nin ikinci kanıtı, zaman ve hareketin sonlu olduğu noktasından hareket eder. Kindî'ye göre, eğer başlangıcı bulunmayan bir "geçmiş zaman" olsaydı, bu geçmiş zaman "şu an"a ulaşmazdı. Çünkü böyle bir şey sonsuzun fiilen gerçekleşmesini gerektirir. Oysa sonsuz fiilen gerçekleşemez; çünkü sonsuz geçilemez, bu nedenle zaman sonlu ve yaratılmıştır. Aynı akıl yürütme yöntemi hareket için de geçerlidir.[131]

Kindî, zaman ve hareketin sonlu ve yaratılmış olmasından, cismin de sonlu ve yaratılmış olduğunu kanıtlamaya girişir; çünkü ona göre, cisim, hareket ve zaman birbirine bağımlı kavramlardır. Zaman cismin süresidir;

---

129) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 136-138; Kindî, "Fi Vahdaniyyetillahi ve Tenâhi Cirm el-Âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Hakkında)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 203.

130) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 137-138.

131) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 138 vd.

hareket ise cismin süresinin ölçüsüdür. Bu duruma göre, eğer evrenin cismi sonlu, hareket de cismin süresinin ölçüsü olduğu için zorunlu olarak cisme bağımlı ise, cismin bulunduğu yerde hareket de var demektir. Ona göre, hareketin bulunduğu yerde yaratma da söz konusu olduğuna göre, cisim, zaman ve hareket yaratılmıştır.[132]

Kindî, bu harekete dayalı kanıtı bir başka biçimde ve daha ayrıntılı olarak şöyle ifade eder: Biz, evrenin cisminin yaratılmış ya da öncesiz olduğunu düşünmek zorundayız. Eğer bu cisim yaratılmışsa, onun yoktan oluşması bir harekettir. Böylece Kindî, var olmayla (kevn=hudûs) hareketi aynı saymaktadır. Hareket ise, daha önce gösterildiği üzere, öncesiz olmayıp yaratılmıştır. O halde evrenin cismi yaratılmıştır. Öte yandan, eğer evren öncesiz olsaydı ya da Kindî'nin deyişiyle, sükûn halinde iken hareket etmiş olsaydı, burada sükûn halinden hareket haline doğru bir değişme söz konusu olurdu. Oysa öncesiz olan değişmeyeceği için böyle bir şey saçmadır, o halde evren yaratılmıştır.[133]

Tanrı'nın varlığı ve sıfatları:

Kindî, âlemin yaratılmış olduğunu ortaya koyduktan sonra, Tanrı'nın varlığı sorununa geçer ve konuda beş ayrı kanıt ileri sürer. Bunlardan dördü, kozmolojik kanıt içinde yer alan hudûs (novitate mundi) kanıtının değişik ifadeleridir. Beşinci kanıt ise düzen kanıtıdır.[134] Kindî doğrudan doğruya neden (illet) kanıtını kullanmaz.

İlk kanıt âlemin sonradan yaratılmış olduğu öncülüne dayanır. Âlem cisim, hareket ve zaman bakımından sonludur; o halde yaratılmıştır. Nedensellik kanununa göre, yaratılmış olan her şeyin bir yaratıcısının bulunması gerekir. Kindî, aynı noktayı kanıtlamak için mantıksal ilişki ilkesini de kullanır. Bu ilkeye göre, nedenle eser ya da yaratanla yaratılmış arasında zorunlu bir ilişki vardır. Âlemin yaratılmış olduğu kanıtlandığı takdirde yaratılmış olanın mutlaka bir yaratıcısının bulunması gerekir.[135]

Kindî'nin ikinci kanıtı, bütün dünyevi varlıkların bileşik ve çok oldukları varsayımıyla Tanrı'nın birliği fikrine dayanır. Ancak bu kanıt da temelde kozmolojiktir.[136] Kindî, kanıtlamaya girişmeden önce, "bir" sözcüğünün

---

132) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 141.
133) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 141 vd.
134) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 144 vd.
135) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 144-145.
136) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 147 vd.

çeşitli anlamlarını açıklar. Bu sözcük yaratılmış âlemin tek olan nesneleri için kullanıldığı gibi, bir olan yaratıcı için de kullanılır. Sayı olarak kullanılan "bir" ile basitliğe işaret eden bir arasında Aristotelesçilerin yaptığı ayrımdan esinlenerek, sayı olarak, "bir"in hem Tanrı'ya hem de tek olan nesnelere verilebileceğini ileri sürer. Fakat basitliğe işaret eden "bir" ancak Tanrı için kullanılabilir. Bütün tek olan varlıklar kendi özlerinde bileşik olup, parçalarına bölünebilirler. Yalnız Tanrı bölünemez; o, hem özünde hem de sayı bakımından birdir. Birlik Tanrı'da özünlü bir nitelik, tek nesnelerde ise ilintili bir niteliktir. Tanrı'da birlik mutlak birliktir; bütün öteki nesnelerde ise, göreceli ve Tanrı'ya bağımlı birliktir. O halde Tanrı'dan başka her şey bir bakımdan bileşiktir; yani çoktur. Çokluk zorunlu olarak bir kaç "tek"in veya "bir"in bir arada bir bütün oluşturmasıdır. Bu nedenle, birliğin bulunmadığı yerde çokluk yoktur ve yine "bir" bileşik ya da "çok"tan önce gelmedikçe, ister maddi ister zamanda olsun hiçbir oluştan söz edilemez. Sonunda maddi ve zaman içinde varlığa sahip olan her şeyin, bütün birlere önceliği bulunan ve bu nedenle bütün varoluşların öncesiz nedeni olan Bir'den çıkmış olması gerekir. "Bir", bütün öteki birlerin nedenidir; O, yaratandır, her şey O'nun fiilleriyle var olur ve her şey O dilediği için varlığını sürdürür.[137]

Üçüncü kanıt şu ilkeye dayanır: Bir şey kendi kendisinin nedeni olamaz; çünkü kendi kendisinin nedeni olması için onun kendisinden önce var olması gerekir.[138] Kuşkusuz, el-Kindî buradaki "bir şey" sözcüğünden Tanrı'yı değil, yaratılmış bir şeyi kastetmektedir. O bir şeyin kendi kendisinin nedeni olmayacağını, bir şeyin kendi kendisinin nedeni olduğu takdirde ortaya çıkabilecek olasılıkları inceleyip, onların saçmalığını ortaya koyarak kanıtlamaya çalışır. Ortaya koyduğu bu olasılıklar şunlardır:

1) Hem kendi kendisinin nedeni olan şey hem de onun özü yok olabilir. Neden ve eser yalnızca var olana ait olduğu için bu durumda ne bir neden ne de bir nedenli vardır.

2) Bir şey yok olabilir; fakat özü var olabilir. Ancak bu, söz konusu şeyin var olmadığı anlamına gelir; var olmayan şey ise hiçbir şeydir. Ayrıca yok kendi kendisinin nedeni ise, aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başkasıdır ki, böyle bir şey çelişiktir.

3) Söz konusu şey var; özü yok olabilir. Burada da yine yukarıdaki çelişkinin aynısı söz konusudur.

---

137) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 147-158.

138) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 145.

4) Hem söz konusu şey hem de özü var olabilir. Bu durumda ya öz şeyin kendisinden başka olacaktır ki böyle bir şey imkânsızdır; ya da aynı şey hem neden hem de eser olacaktır ki bu da kendi kendisiyle çelişiktir. Bu nedenle var olan ve özü de bulunan bir şeyin kendi kendisinin nedeni olduğunu söylemek saçmadır.[139]

Dördüncü kanıt örneksemeye dayanır ve gerçekte eski Stoacı kanıtın yeniden ifadelendirilmiş bir şeklidir. Örnekseme büyük âlem olan evrenle küçük âlem olan insan arasında yapılmaktadır. Nasıl insan bedeninin düzenli ve kusursuz işleyişi görünmeyen akıllı bir yönetici olan nefsin varlığına işaret ediyorsa, evrenin düzenli ve uyumlu işleyişi de görünmeyen ve akıllı bir yönetici olan Tanrı'ya işaret etmektedir. Eğer bir kimse bu yöneticiyi nasıl bildiğimizi sorarsa, Kindî şöyle cevap verecektir: Nasıl biz nefsin, bedende gözlemiş olduğumuz eserler vasıtasıyla var olduğunu biliyorsak, Tanrı'nın da bu görülen âlemde açıkça gözlenebilen bilgece yönetiminin eserleri aracılığıyla var olduğunu bilmemiz mümkündür.[140]

Son kanıt ise çağlar boyu kullanılan düzen ya da inayet (gaye) kanıtıdır (delil el-inâye). Kant'ın en etkili diye nitelendirdiği bu kanıtı Kindî, ötekiler gibi, düzenli bir biçimde ve açıkça ortaya koymuş değildir. Ancak, yapıtlarında bu kanıtın izleri vardır. Kindî'ye göre, tabiatın düzenli ve olağanüstü olguları, amaçsız ve rasgele olamaz. Bu olgular kesinlikle olağanüstü bir yönetimi ve inayet sahibi bir yöneticiyi, "faillerin faili, muhdislerin muhdisini, ilkelerin ilkesini ve nedenlerin nedenini" gerektirir.[141] Kindî bir başka yerde de şunları söylemektedir:

> "Evrenin muhteşem yapısı, düzeni, parçalarının uyumlu etkinliği, kimi parçaların kendilerini olağanüstü bir biçimde öteki parçaların yönetimine bırakmaları, en iyinin daima korunup, en kötünün daima yok edilmesi amacına yönelik yetkin (mükemmel) düzen, son derecede akıllıca bir yönetimin ve dolayısıyla son derecede akıllı bir yöneticinin varlığının en iyi belirtisidir."[142]

Kindî Tanrı'nın sıfatları konusunda genellikle Mu'tezileyi izlemektedir. Bu konuda Mu'tezile arasında iki farklı görüş yaygındır: a) Sıfatlar Tanrı'nın özüyle (zâtıyla) aynıdır; b) sıfatlar varlık ve yokluk arasında bir haldir;

---

139) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 144-145.

140) Bkz. Kindî *Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 185.

141) Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 158-159; Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, ss. 208-209.

142) Kindî, *Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 209.

Tanrı'nın varlığından bağımsız olarak düşünülemez. Kindî, birinci görüşü benimser. Tanrı ancak olumsuz birtakım niteliklerle açıklanabilir; çünkü onun özü bizce bilinemez; biz onun ne olduğunu değil, ne olmadığını bilebiliriz. Yani ancak negatif bir teoloji olabilir. Görecelik ifade eden nitelikler Tanrı'ya verilemez. Tanrı bileşikliğe, çokluğa, cismaniliğe, şekle, ölçüye ve ilişkiye sahip olmayan varlıktır.[143] Kindî, Tanrı'yı böylece evrenden bağımsız kıldığı halde, çelişkiye düşmek pahasına da olsa, tıpkı Yahudi filozof Philon gibi, onun bu âlemi gözettiği görüşündedir. Gözetmesinin kaynağı rahmeti ve cömertliğidir.[144]

Tanrı yalnızca birlik sıfatıyla nitelendirilebilir; bu birlik çokluğa maruz olmayan, basit, mutlak birliktir; Tanrı, özüyle bir olan olduğu için, sayısal birden farklıdır.[145] Kindî, Tanrı'nın birliği konusunda, daha sonra Fârâbî'nin de benimsediği şu kanıtı ileri sürer: Birden fazla Tanrı olsaydı, bunların bileşik ve çok olmaları gerekirdi. Çünkü bu durumda onların bir bakımdan (ilk fail olmaları bakımından) ortak olmaları, bir başka bakımdan (özellikleri bakımından), farklı olmaları gerekir. Böyle bir şey tanrılardan her birinin birden fazla sıfata sahip olmalarını gerektirir ve onda bileşikliğe yol açar. Her bileşiğin bir birleştiricisi bulunduğuna göre, bu durum bizi failin faili bulunduğu sonucuna iletir, o halde Tanrı birdir; çok değildir.[146]

Ahlak:

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kindî'ye göre, tüm evren canlı bir organizma olarak ahlaki yetkinliğe ulaşmayı amaçlar. Evrenin yaratılış amacı temelde ahlaki bir yaratılış olarak görülmektedir.[147] Böylece Kindî'nin ahlak görüşlerine girmiş olmaktayız.

Kindî, doğrudan ahlakı ela alan dört risale kaleme almıştır. Bunlar *Risale fî'l-Ahlâk, Risâle fî't-Tenbîh ale'l-Fezâ'il, Risâle fî Teshîli Sübüli'l-Fezâ'il* ve *Risâle fî'l-Hîle li-Def'il-Ahzân*'dır.[148] Bu risalelerden sadece sonuncusu günümüze ulaşmıştır. Bu nedenle onun ahlak konusundaki görüşlerini tam anlamıyla bilmiyoruz. *Tanımlar* risalesi ile Nefs risalesinde söyledikleri bir

143) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 168 vd.

144) Bkz. Kindî, *Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 208 vd.

145) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, ss. 175-177.

146) Bkz. Kindî, *Fî'l-Felsefe el-Ûlâ*, s. 160.

147) Bkz. Kindî, *Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s.208 vd.; Kindî, *Fî'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'ati Allahi Azze ve Celle*, s. 228 vd.

148) Bkz. Mahmut Kaya, *Kindi ve Felsefesi*, s. 52.

araya getirildiğinde, Kindî'nin de öteki İslam filozofları ve Yeni-Platoncular gibi, ahlakı insandaki eylemsel aklın (amelî aklın) konusu olarak gördüğü sonucu çıkarılabilir. Eylemsel akıl, kuramsal akıldan farklı olarak, sağlam sanıları elde etmeyi amaçlar. Bu sanılar, fiillerin iyi ya da kötü oldukları konusunda, insanda kökleşmiş olan inançlardır. Ancak bu akıl kuramsal akılla da yakın ilişki içindedir; çünkü kuramsal aklın bilgi bakımından yücelişi, eylemsel aklı da etkiler ve ahlaki yücelişi sağlar. İnsan, bilgiye bağlı olarak erdemliliğe ve nihayet mutluluğa ulaşır. Bilgi hem iyiyi kötüden ayırt etmeye hem de nefsin arınmasına ve yücelmesine yardımcı olur. Böylece kişi yaratıcının aydınlığıyla aydınlanır, giderek ona benzer ve mutluluğa ulaşır.[149] İnsandaki akıl Tanrısal bir tabiata sahip olduğu için, insanın iyiliğe karşı doğal bir eğilimi vardır; kötülük onun tabiatına uygun düşmez. Kötülük öfkenin ve şehvetin akla üstün gelmesinden doğar. Bir başka deyişle kötülük bedensel olandan kaynaklanır. Bilgi, bedensel olan şeylerin denetim altında tutulmasında ve onlardan kurtuluşta yardımcı olur.[150] Bu anlamda kişi, düşünme ve ayırt etme gücüyle ilişkili olarak ortaya çıkan iradesiyle doğru olanı seçmelidir.[151]

Kindî, *Tanımlar* risalesinde, "el-fezâil el-insaniyye" (insana ait erdemler) kavramsallaştırmasında bulunur ve onu insana ait huylar olarak niteler. O, erdemlerin nefste ve nefsin fonksiyonu olarak gördüğü bedende ortaya çıktığını söyler. Bu erdemler, en güçlü ifadesini Platon'da bulan Eski Yunan'ın dört erdemidir. Bunlar; bilgelik, cesaret, iffet, itidal/adalettir. Bunlardan ilk üçü nefsin erdemleridir ve nefsteki ahenkli fiillerdir. Sonuncusu ise nefsin toplumsal ilişkilerde beliren bir faaliyetidir.[152] Bilgelik, insanın düşünme gücüne ait bir erdemdir. İnsan bununla tümel varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmayı öğrenir.[153] Yiğitlik, üstün gelme ve öfke gücüne ait bir erdemdir; yapılması gerekeni yapma ve önlenmesi gerekeni önleme hususunda ölümü göze almak demektir.[154] İffet, arzu ve şehvet yetisiyle ilişkili bir erdemdir ve bedeni eğitmek

149) Bkz. Kindî, *Fî'l-Kavl Fî'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife*, ss. 244-250.

150) Bkz. Kindî, "Hikemiyât el-Kindî (Kindi'nin Hikemiyatı)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 313-314, s. 318.

151) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 179.

152) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 187.

153) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 187.

154) Bkz. Kindî, *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, s. 187.

için alınması gereken tedbirleri edinmek, sonra bunları korumak ve benimseyip uygulamak ve buna aykırı olanları yapmamaktır. İtidal/adalet ise, fiil ve davranışlarda normal ve dengeli olmak anlamına gelmektedir. Buna göre, eksiği ve fazlası olmayan davranışlar erdemli sayılır. Bu bakımdan itidal/adalet, diğer üç erdemi de içeren en temel erdemdir.[155] İtidal/adalet, Kindî'de Aristotelesçi altın orta fikrinin bir ifadesi gibidir. O, erdemlerdeki ifrat ve tefriti, yani aşırı uçları ortadan kaldırır. Kindî şöyle der:

> "Erdemlerin biri ifrat, diğeri tefrit olmak üzere iki ucu vardır; bunların her biri itidalin dışına çıkmak demektir. İtidalin dışına çıkmanın tanımı, olumlu veya olumsuz anlamında normalin tam karşıtında olmaktır. İtidalden uzaklaşmak, erdemsizliktir (rezîlet), bu da ifrat ve tefrit olarak ikiye ayrılmaktadır. (...) Felsefi bakımdan itidale gelince –bununla normal karakteri kastediyorum- yiğitliğe göre üstün gelme gücünün normalin dışına çıkmasıdır ki, bu itidalden uzaklaşmanın doğurduğu bir rezilliktir. Bu da iki kısma ayrılır: Biri delice saldırganlık, öteki de korkaklıktır. İffet konusunda itidalin dışına çıkmaya gelince, o da iffete aykırı olan bir rezilliktir. Bu da ikiye ayrılır: Biri ifrat açısından olup üç kısımdır ve tutku (hırs) kelimesi bunların hepsini ifade eder: a) Yeme ve içme tutkusu ki buna oburluk, düşkünlük ve benzeri isimler verilir. b) Zinaya varacak derecede cinsel ilişkiye olan tutku. c) Kıskançlık ve çekişmeyi gerektirecek kadar bir şeye değer verme tutkusu. Tefrit açısından ise, tembellik ve benzeri huylardır. Bütün bu nefse ilişkin yetilere ait erdemleri ifade eden itidal, el-adl yani adalet kelimesinden türetilmiştir. Aynı şekilde nefsin fonksiyonu olarak insanda ortaya çıkan birtakım davranışlar da adaletin yani iradenin başkasındaki tezahürüdür. Başkası üzerinde nefsin fonksiyonları bu şekilde ortaya çıkar. Başkası üzerinde ortaya çıkan rezillik ise adalete zıt olan zulümdür. O halde insana ait gerçek erdem, biri insanın kendisine ait huylarda, diğeri de başkasını ilgilendiren tutum ve davranışlarda ortaya çıkar."[156]

Kindî, köpeğe benzettiği öfke ve domuza benzettiği şehvet yetisinin akılla denetlenmesine, diğer bir ifade ile itidale vurgu yapsa da[157] insanın ahlaki yapısının oluşumunda, gezegenlerin hareketleri ve iklimin etkisine köklü bir vurgu yapar. Ona göre, daha önce de değindiğimiz gibi, ay-altı dünyada oluşup bozulan her şeyin yakın nedeni gezegenler, uzak nedeni ise Tanrı'dır. Bu dünyada her şey determinizmle işler. Göksel nesnelerin uzaklığı, yakınlığı, inişi, yükselişi, hızı, bir araya gelmeleri, ayrılmaları gibi hususlar, ha-

---

155) Bkz. Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 318.

156) Kindî *Fî'l-Hudûd ve'r-Rüsûm*, ss. 188-189.

157) Bkz. Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 313.

milelik sırasında anneyi ve döl yatağında çocuğun oluşumunu etkiler ve bu etki mizacı şekillendirir. Kişilerdeki ahlaki farklılık da bundan kaynaklanır. Örneğin ekvatora yakın yerde ve o iklimde yaşayanlar, öfkeli ve saldırgan olur; aşırı derecede heyecanlı ve şehvet güçleri de fazla olduğundan düşünceleri daima değişkendir. Buna karşın soğuk bölgede yaşayanlar, sabırlı, vakarlı, dayanıklı ve cinsel ilişkiye düşkün olmayan namuslu ve aşırılıktan uzak kimselerdir. Mizaçları normal olduğu için, akılsal yetileri güçlüdür.[158]

Kindî, ruhun arındırılması sorununu da bir ahlak sorunu olarak ele almakta, gnostik bir yaklaşımla yeme, içme ve cinsel ilişki gibi tensel-duyusal hazlardan uzaklaşmak ve duyusal algı dünyasından sıyrılmak suretiyle insan nefsinin arınacağına ve melekleşeceğine ve hatta Tanrı'ya benzeyeceğine inanmaktadır. Maddi dünyadan ve tensel hazlardan bu sıyrılış, nefsin ayna gibi parlamasına, hakikatin aynaya yansır gibi nefse yansımasına ve kişinin mutlu olmasına yol açmaktadır. Bu anlamıyla Kindî'nin genel felsefesinde, nefsin arıtılmasına ve mutluluğa ilişkin olarak söylediği her şey, ahlaki içeriklidir.[159]

Kindî'nin ahlaki mizacın oluşumunda göksel etkilere vurgusu ve nefsin tensel olandan arındırılışı, onu dünyevi şeylerden gelecek her türden üzüntüden kurtulmanın zorunluluğu düşüncesine itmiştir. Bu nedenle o, *Risâle li-Def'i'l-Ahzân* (*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*) adlı eserinde, üzüntüyü bir hastalık olarak niteler ve Stoacılar gibi, acılara ve onun yol açacağı zulümlere karşı insanın iradesini güçlendirmeye çalışır. Üzüntü, sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır. Ona göre, içinde yaşadığımız bu oluş ve bozuluş dünyasında değişmez ve sürekli olan bir şey yoktur. Doğadan böyle bir şey beklemek, var olmayan şeyi istemek demektir. Bu ise budalalıktır. Şu halde, hiç kimsenin bütün istediklerini elde etmesi ve sevdiği her şeyi sonuna kadar elinde tutması imkânsızdır. Bu durumda insana düşen şey, mutluluğu ve hazzı gelip geçici olan şeylerde aramaktansa, akılsal olan ve değişmeyene yönelmektir. Bu ise tensel hazları değil, akılsal hazları önemsemeyi gerektirir. Bu akılsal hazlar, değişmezler, pörsümezler, gelip geçici değillerdir. Güç ve irademizi aşan olgu ve olayları isteyip kendimizi kaçınılmaz olan üzüntüye sokacağımıza, elde olanla yetinmeyi ve onunla mutlu olmayı öğrenmeliyiz. Mutlu olmak için güzel alışkanlıklar

---

158) Bkz. Kindî, *Fî'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 217 vd.; Mahmut Kaya, *Kindi ve Felsefesi*, s. 52.

159) Bkz. Kindî, *Fî'l-Kavl Fî'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtûn Vesâir el-Felâsife*, ss. 244-250.

edinmeli, elimizde olmadan, tabii zorunluluktan dolayı başımıza gelen şeyleri gönül hoşnutluğu ile karşılamayı öğrenmeliyiz.[160] Kindî, çeşitli aforizmalar da kaleme almıştır. Bu aforizmalarda, ahlak köklü bir yer edinir. Bu aforizmalarıyla Kindî insanları ahlaki yaşam konusunda uyarmaya çalışmış gibi gözükmektedir. Örneklik etmesi açısından bunlardan bazısını aktarabiliriz:

- Kanaatkâr olan köle hür, tamahkâr olan hür ise köle sayılır.[161]
- Bir şeye zorunlu olarak bağlanan ona mahkûm olur; bir şeye mahkûm olan ise o şeyin kölesi olur.[162]
- Şehvetin amacı isteğini elde etmek, kaçınıp sakınmanın amacı ise tehlikeye düşmemektir. Şehevi arzusuna ulaşamayan şanslı, kaçtığı tehlikeden kurtulan da mutlu sayılır.[163]
- Bilgin kötülük karşısında acır, cahiller ise bayağılık karşısında gülerler. Bu iki tavır da rezillik sayılır. Çünkü kötülük rezilliğe özgüdür; bayağılık da, her rezilliğin ardından gelir.[164]
- Adaleti ilke haline getiren en sağlam koruyucu yine adalettir.[165]
- Hırsı huy haline getiren kimse, başarısızlığın acısını sürekli tatmak durumunda kalır.[166]
- Hoşgörünün (hilm) dar yoluna giren, selamet ülkesinin genişliğine kavuşur.[167]

2-FÂRÂBÎ:

Erdemli başkanlar kendilerinden önce konmuş yasaları (şerî`at) izleyebilecekleri gibi, onları değiştirme yetkisine de sahiptirler; çünkü bir toplumda yer ve zamana bağlı olarak koşullar değişebilir ve değişen koşullar birtakım yasal değişiklikleri gerektirebilir. Bu durumda Erdemli Başkan'ın yeni yasalar koyması gerekir. Aslında değiştirilen yasayı ilk koyan kişi de değişen koşulları görebilecek kadar yaşamış olsaydı, bu yasayı kendisi değiştirirdi.

Fârâbî

---

160) Bkz. Kindî, "Fî'l-Hiyle li-Def'i'l-Ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkında)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, ss. 295-312.

161) Bkz. Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 316.

162) Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 316.

163) Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 316.

164) Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 317.

165) Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 318.

166) Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 319.

167) Kindî, *Hikemiyât el-Kindî*, s. 319.

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzlug el-Fârâbî, adından da anlaşılacağı üzere, Türk olup, Latin dünyasında Alfarabius veya Avennasar[168] adıyla tanınır. İslam dünyasında mantık ve felsefe alanında öylesine ün kazanmıştır ki et-Ta'lim es-Sânî'nin yazarı olarak ona "el-mu'allim es-sânî" (ikinci öğretmen) lakabı verilmiştir. Bilindiği gibi, Müslümanlar arasında ilk öğretmen (el-mu'allim el-evvel) olarak Aristoteles kabul edilir.[169] Fârâbî'nin Aristoteles felsefesi üzerindeki tartışmasız bilgisinin en önemli kanıtı, İbn Sînâ'nın 40 kez okuyup ezberlediği halde anlamını bir türlü anlayamadığı Aristoteles metafiziğini, Fârâbî'nin *Ağrâz el-Hakim fî Küll Makale min Kitabihi el-Mevsûm bi'l-Hurûf* (*Aristoteles Metafiziğinin Amaçları*) adlı eserini okuduktan sonra ancak anlayabilmiş olmasıdır.[170] Bu nedenle olsa gerek İbn Hallikân şöyle der:

> "O, İslam filozoflarının en büyüğüdür. Felsefi bilimlerde filozoflar arasında onun ulaştığı düzeye ulaşan olmamıştır. (...) er-Re'îs Ebû Alî İbn Sînâ onun kitapları sayesinde yetişmiş; onun sözlerinden, yazdığı yapıtlarından yararlanmıştır."[171]

Öteki ilk düşünürler gibi Fârâbî'nin yaşamı hakkında da pek az şey biliyoruz. Türk kökenli olduğu kesindir.[172] Türkistan'da Fârâb kenti yakınlarında bulunan Vasîc'de doğdu. 950 yılında 80 ya da daha yukarı yaşlarda öldüğü bilindiğine göre, 872 yılında veya biraz daha sonra dünyaya gelmiş olabilir. Babasının halifenin ordusunda komutanlık yaptığı biliniyor.[173] Ba-

---

168) Fârâbî'nin özgeçmişiyle ilgili kıt bilgiler büyük ölçüde şu kitaplarda yer almaktadır: İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, ss. 603-609; Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ ve bi Ahbâr el-Hükemâ*, tahk.: İbrahim Şemseddin, Lübnan 2005, ss. 210-212; ve İbn Hallikân, *Vefayât el-A'yân*, cilt: V, s. 153 vd.; Şemsüddin eş-Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, neşr. ve çev.: Eşref Altaş, İstanbul 2015, ss. 676-684. Fârâbî üzerine yapılan bütün çalışmalarda onun özgeçmişiyle ilgili olarak kullanılan kaynaklar bunlardır. Sözgelimi, R. Walzer, "al-Fârâbî", *Encyclopedia of Islam*, (2nd ed.), cilt: II, s. 778 vd.; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State* (*Abû Nasr al-Fârâbî's Mebâdi' Arâ' Ehl el-Medînet el-Fâdıla*), trs. And noted.: R. Walzer, (Introduction), Hardcover 1985, s. 7 vd.; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York & Londra, 1970, s.125 vd.; H. Z. Ülken ve K. Burslan, *Farabi*, Kanaat Kitabevi, Ankara 1940, ss. 5-8.

169) Bkz. H. Z. Ülken ve K. Burslan, *Farabi*, s. 7.

170) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 105; krş. İbn Hallikân, *Vefeyât el-A`yân*, cilt: V, s. 153; İng. çev.: M. De Slane (yay. haz.: S. Moinul Haq), Pakistan Historical Society, cilt: V, Karaçi 1965, ss. 197-198.

171) İbn Hallikân, *Vefeyât el-A`yân*, cilt: V, s. 153.

172) İbn Hallikân onun Türk olduğunu şu sözlerle anlatıyor: "Ve kâne raculen türkiyyen (Türk kökenli birisiydi)." İbn Hallikân, *Vefeyât el-A`yân*, cilt: V, s. 153.

173) Bkz. Şemsüddin eş-Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 676.

bası belki de halifenin muhafız ordusu komutanlarından biriydi. Babasının ordu komutanı olması, Fârâbî'nin erken yaşlarda babasıyla birlikte Bağdat'a geldiği, eğitimini ve felsefe kültürünü orada edindiği sonucuna varmamızı kolaylaştırıyor. Ancak onun, yıllarca Bağdat'ta yaşadığı halde, Kindî gibi saray çevresine girmediği anlaşılıyor. Şehrezurî onun için, dünyadan el etek çekmiş, az ile yetinen, önceki filozoflardan yaşayışı en sade olanıydı, demektedir.(174) Bir ara Samanoğulları'ndan Nûh b. Nasr b. Ahmed'in (913-943) çağrısı üzerine Buhara'ya gittiği, orada sultanın isteği üzerine bugün mevcut olmayan büyük eseri *et-Ta'lim Sânî*'yi yazdığı rivayet ediliyor. Bu eser büyük bir olasılıkla Sâmânî sarayında çıkan yangında yok olmuş olabilir. Fârâbî bu görevi yerine getirdikten sonra, tekrar Bağdat'a döndü; orada bir süre kaldıktan sonra bilinmeyen bazı nedenlerle 942'de Şii Hemdânî Sultanı Seyf ed-Devle'nin çağrısını kabul ederek Halep'e gitti ve sultanın maiyetine girdi. Bir süre ona danışmanlık yaptı.(175) Bu arada Mısır'ı ve yeni ele geçirilmiş olan Şam'ı ziyaret etti. Ziyaret ettiği Şam'a yerleşerek, uzun bir süre orada yaşadı ve 339/950 yılında orada öldü.(176)

Fârâbî'nin felsefe kültürünü Nesturî Hıristiyanlardan Yuhannâ b. Haylân'dan (ölm. MS 10. yüzyılın ilk çeyreği) edindiği bilinmektedir.(177) Yuhannâ b. Haylân'ın Bağdat'a gelmeden önce Harran'da öğretmenlik mesleğini sürdürmesinden ötürü Fârâbî'nin ondan ders almak üzere Harran'a gittiğinden söz eden bir rivayet de bulunmakla birlikte, bu rivayet doğru olmasa gerektir; çünkü Fârâbî'nin yaşadığı dönemde Harran bir bilim ve kültür merkezi olmaktan çıkmış ve Harranlı bilginlerin önde gelenleri Bağdat'a göç etmiş bulunuyordu. Buna göre Fârâbî'nin Bağdat'ta ondan ders alması akla daha yakındır.(178) Ayrıca Fârâbî'nin Hıristiyan Aristotelesçilerin Bağdat koluna mensup önde gelen isimlerden Ebû Bişr Mattâ b. Yunûs (ölm. 940) ile temasta olduğu biliniyor. Bilindiği gibi Ebû Bişr, Aristoteles'in eserlerini Arapçaya çeviren ve yorumlayan önemli bir bilgindir. Fârâbî'nin 70

174) Bkz. Şemsüddin eş-Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 676.

175) Bkz. Şemsüddin eş-Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 676.

176) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, ss. 603-609; Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ ve bi Ahbâr el-Hükemâ*, tahk.: İbrahim Şemseddin, ss. 210-212; ve İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân*, cilt: V, s. 153 vd.; Şemsüddin eş-Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, ss. 676-684.

177) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabakât el-Ümem*, s. 53.

178) Gerçekten de Bağdat'ın kuruluşu ve saltanat merkezi olmasıyla birlikte Merv, Cundişapur ve Harran'da bulunan kültür merkezleri, bu merkezleri ayakta tutan bilginlerin Bağdat'a göç etmesiyle birer birer ortadan kalkmıştır.

dil bildiğine ilişkin gerçekle ilgisi olmayan birtakım iddialarda da bulunulmuştur. Bu konuda elimizde hiçbir kanıt bulunmadığına göre, bu iddiaların onu yüceltmek amacıyla ortaya atıldığı söylenebilir.[179]

Etkisi ve eserleri:

Fârâbî, öteki İslam filozofları arasında Aristoteles'e en bağlı olanıdır. Siyaset kuramında Platon'u temel alması, büyük bir olasılıkla, Aristoteles'in *Politika*'sının İslam dünyasında bilinmemesinden ve İslam Aristotelesçileri arasında her iki düşünürün aynı görüşleri paylaştığının sanılmasından kaynaklanmaktadır. Hatta Fârâbî bu konuyu savunan bir de eser yazmıştır.[180]

Fârâbî İslam kültüründe felsefenin sistemleşmesinde emeği geçen önemli bir düşünürdür; hatta bu kültürde felsefenin temelinin onun tarafından atıldığı söylenebilir. Bu yüzden Ebû Said el-Endülisî onu, Müslümanların gerçek filozofu (feylesûf el-müslimîn bi'l-hakîka) olarak niteler ve Kindî ve diğerlerinin başaramadığı açık ve yalın ifade ile çözümleyici bir yaklaşım ortaya koyduğunu söyler.[181] İbn Sînâ ondan önemli ölçüde yararlanmış;[182] etkisi Endülüs'e, İbn Rüşd'e kadar uzanmıştır.[183] Yahudi filozofu İbn Meymûn (Maimonides) kanalıyla Yahudi felsefesini de etkilemiştir.[184] Daha çok küçük risaleler halindeki eserlerinden *De Intellectu et İntellecto*[185] (*Fi'l-Akl ve'l-Ma'kûl*) gibi birkaçı Latinceye; birçoğu da İbrancaya çevrilmiştir.[186] Onun

---

179) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, ss. 603-609.

180) Bkz. Fârâbî, *Kitâb el-Cem` beyne Re'yeyy el-Hakîmeyn*, yay. haz.: A. Nasri Nader, Beyrut 1960, ss. 80-110.

181) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabâkât el-Ümem*, s. 53.

182) Bkz. R. Walzer, "al-Fârâbi", *Encyclopedia of Islam*, cilt: II, s. 780.

183) Bkz. R. Walzer, "al-Fârâbi", *Encyclopedia of Islam*, cilt: II, s. 780; krş., D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türkçe çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19.

184) Sözgelimi, Maimonides onun yapıtlarından alıntılar yapar. Bir örnek vermek gerekirse, *Delâlet el-Hâ'irîn* (*Şaşkınlara Kılavuz*) adlı yapıtında akıl konusunda ondan aktarmada bulunmaktadır. İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâ'irîn*, neşr.: H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 325; krş., D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madani*, s. 19; R. Walzer, "al-Fârâbi", *Encyclopedia of Islam*, cilt: II, s. 780.

185) Bu yapıtın Latincesi Fransızcaya yapılan çevirisi ile birlikte E. Gilson tarafından yayımlanmıştır. Bkz. E. Gilson, "Les Sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire et litteraire du Moyen Age* içinde, c. IV, Paris 1929; R. Walzer, "al-Fârâbi", *Encyclopedia of Islam*, cilt: II, s. 780.

186) Bkz. R. Walzer, "al-Fârâbi", *Encyclopedia of Islam*, cilt: II, s. 780; krş. D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961, s. 19; Türk. çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 19.

Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhler Endülüs'te bile İbn Bacce ve İbn Rüşd tarafından kullanıldı ve onları etkiledi.[187] Fârâbî, ayrıca Platon'un, Aphrodisiaslı İskender'in, Zenon'un ve Porphyrius'un eserlerine de şerhler yazdı.

Fârâbî'nin Mantık'a ilişkin yapıtları, daha çok giriş ve yorum niteliğinde küçük risalelerdir. Sözgelimi, *et-Tavti'a fi'l-Mantık* (*Mantık'a Giriş*) ve *Kitâb İsâguci ey el-Medhal* (*İsagoci, yani Giriş Kitabı*) böyledir.[188] Onun doğa bilgileri (tabiiyât) ve Tanrı bilgileri (ilahiyat/metafizik) konusundaki yapıtları da yine küçük ölçeklidir. Bunlardan bir bölümünü şöyle sıralayabiliriz: *İhsâ el-Ulûm* (*İlimlerin Sayımı*), *Fi'l-Vâhid ve'l-Vahde* (*Bir ve Birlik Üzerine*), *Uyûn el-Mesâ'il* (*Sorunların Kaynakları*), *Kitâb el-Hurûf* (*Harfler Kitabı=Metafizik*), *Risâle fî Me`âniyy el-`Akl* (*Aklın Anlamları Üzerine Risale*), *Risâle fî mâ Yenbagî en Yukaddime Kable Ta`allum el-Felsefe* (*Felsefe Öğrenmeden Önce Yapılması Gerekenler Üzerine Risale*), *Nüket Ebî Nasr el-Fârâbî fî mâ Yasıhhu ve lâ Yasıhhu min Ahkâm en-Nücûm* (*Yıldız Falcılığının Doğru Olan ve Olmayan Yönleri Hakkında Fârâbî'nin Açıklamaları*), *Mesâ'il Müteferrika* (*Çeşitli Sorunlar*), *el-Mufârakât* (*Ayrık Varlıklar*), *ed-De`âvâ el-Kalbiyye* (*Gönlün Gereksinimleri*), *Risâle fî Cevâb Mesâ'il Su'ile anhâ* (*Sorulan Sorulara Verilen Yanıt Üzerine Risale*), *Agrâz mâ ba`d et-Tabî`a* (*Metafiziğin Amaçları*), *et-Ta`lîkât* (*Ekler*). Ona mal edilen *Fusûs el-Hikem* ya da *Fusûs fî'l-Hikme*'nin onun yapıtı olmadığı anlaşılıyor.[189]

Fârâbî öteki görüşlerinden çok bir siyaset kuramcısı olarak tanınır. Onun kendisinden sonra gelen her zümreden düşünürü bu alanda etkilediği anlaşılıyor. Onun siyaset konusundaki yapıtları şunlardır: *Kitâb Arâ Ehl el-Medîne el-Fâzıla* (*Erdemli Kent Halkının Görüşleri Kitabı*), *es-Siyâse el-Medeniyye* (*Kentsel Siyaset*), *Fî'l-Mille el-Fâzıla* (*Erdemli Din Üzerine*), *Fusûl el-Medenî* (*Kent Çeşitleri*). Onun bu konudaki daha önemsiz yapıtları *Tahsîl es-Sa`âde* (*Mutluluğun Kazanılması*) ile *et-Tenbîh alâ Sebîl es-Sa`âde*'dir (*Mutluluk Yolu Üzerine Açıklama*).

Ayrıca onun Aristoteles ile Platon'un görüşlerinin aynı olduğunu savunduğu *Kitâb el-Cem' beyne Re'yeyy el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlîs* (*İki Filozof, Tanrısal Platon'un ve Aristoteles'in Görüşlerinin Birbirine Uygunluğu Kitabı*) adlı yapıtı ile çeşitli düşünürlere yazdığı reddiyeler bulun-

---

187) Bu konuda bilgi edinmek için bu iki düşünürün yapıtlarını okumak yeterlidir. Bkz. D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madani*, s. 19; R. Walzer, "al-Fârâbî", *Encyclopedia of Islam*, cilt: II, s. 780.

188) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, ss. 321-322.

189) Bkz. Mehmet Dağ, *Fârâbî'nin İki Yapıtı*, OMÜİF Dergisi, Samsun 2003, sayı: 14-15, ss. 17-21.

maktadır. Sözgelimi, *Kitâb er-Redd alâ Zenûn el-Kebîr* (*Ulu Zenon'a Reddiye Kitabı*), *Kitâb er-Redd alâ Yahyâ en-Nahvî* (*John Philoponus'a Reddiye Kitabı*), *Kitâb er-Redd alâ Calînûs* (*Galen'e Reddiye Kitabı*), *Kitâb er-Redd alâ Ebî Bekr Zekeriyyâ er-Râzî* (*Ebu Bekr Zekeriya er-Razi'ye Reddiye Kitabı*).[190]

Felsefesi ve Platon ile Aristoteles'i uzlaştırması

Fârâbî, Yeni-Platonculukla karışmış şekliyle Aristotelesçi felsefeyi İslami gelenekle uzlaştırmaya çalışır. Bunu yaparken, Aristotelesçi felsefeden fazla bir ödün vermeden Yeni-Platonculuğun da yardımıyla bu felsefenin çözümlerini İslam'a uyarlar. Fârâbî'nin özgünlüğü ortaya koyduğu bu uyarlamada yatar. Onun bu uyarlaması daha sonraki İslam filozofları için önemli bir örnek ve gelenek oluşturur. Fârâbî'den önce gelen Kindî de temelde Aristotelesçiliğe bağlı olmakla birlikte, Fârâbî'den farklı olarak bu felsefenin özüne bağlı kalmak yerine, onu İslam'ın ışığında değiştirme yolunu seçer. Çünkü Kindî'ye göre, din nitelik bakımından felsefeden daha üstün bir yere sahiptir.[191] Fârâbî ise bunu tersine çevirerek, felsefeye daha üstün bir yer sağlar.[192] Çünkü dinler, ona göre, sıradan insanlara hakikatleri örnekler ve simgelerle açıklamaya çalışır; dinlerin farklılığı bu örnek ve simgelerle anlatımın derecesine bağlı olmakla birlikte, din en yetkin halinde bile bu niteliğiyle eksiktir. Felsefi hakikat herkesçe kabul edilebilir olduğu halde, dinde hakikatleri ifade eden simgeler ümmetten ümmete değişir. Ancak Fârâbî, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî gibi, bu simgelerle anlatımın aracı olan peygamberleri birer sahtekâr

---

190) Fârâbî'nin yapıtları konusunda yukarıda verdiğimiz çalışmalara ek olarak bkz. M. Cunbur ve diğerleri, Fârâbî Bibliyografyası, *Kitap-Makale*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973; Ebû Said el-Endülisî, *Tabakât el-Ümem*, ss. 53-54.

191) Kindî bunu açıkça söylemez; ancak onun *el-Felsefet el-Ûlâ* adlı yapıtının ilk sayfalarından böyle bir sonucu çıkarmak olasıdır. Çünkü burada o felsefeyi bir araç, dini ise bir amaç olarak görmektedir. Bkz. Kindî, *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, ss. 25-36; krş. G. N. Atiyeh, *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, Islamic Research Institute, Rawalpindi 1966, s. 18.

192) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, yay. haz.: Kabbânî, Mısır (trz), ss. 85-86, 102-103; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, s. 242, 244, 276, 278; İng. met., s. 243, 245, 277, 279; Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 55-56; Türk. çev.: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, ss. 51-52. Burada bir şeyi gözden kaçırmamak gerekiyor: Gerek peygamber gerekse filozofun kendi çaba ve etkinliğiyle bilgi elde etmesi söz konusu değildir; her ikisinin de bilgiyi Tanrısal kaynaktan edinmesi gerekmektedir. Kuşkusuz anılan bilgi de bu dünyalık bilgi olmayıp, değişmez ve koşulsuz öteki dünyalık bilgidir; Platon'un dikkati çektiği, gölgeleri bu âlemde olan idelerin bilgisidir. Öyle görünüyor ki, gerek Platon gerekse İslam Aristocuları kurgulamaları, genellemeleri ve idealize etmeleri, bir başka deyişle insan zihninin başarılarını Tanrısal bir alana taşımakla kutsallaştırmaya, bu dünyalık değişken bilgilere karşı değerli kılmaya çalışmaktadırlar.

olarak suçlamayıp[193] onlara belli bir yer verdi ve kurulu dinleri, önemli ve zorunlu bir işlevi yerine getirmesi açısından yararlı buldu.[194]

Fârâbî felsefenin her yerde sona erdiğinden ve İslam dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir yaşam bulduğundan söz eder. Ona göre, "Felsefe İslam dünyasına Yunanlılardan, Platon'dan ve Aristoteles'ten gelmiştir. Bunlar Müslümanlara sadece felsefelerinin sonuçlarını vermekle kalmamışlar, aynı zamanda bu sonuçlara ileten esasları, eksilmesi ya da kaybolması halinde, felsefeyi yeniden canlandırma yolunu da göstermişlerdir." Fârâbî'nin bu sözlerinden felsefenin doğuşunu Yunanlılara dayandırdığı anlaşılmamalıdır. O, felsefenin doğuşunu, çok daha gerilere götürerek, Mezopotamya'nın ilk yerlileri Keldânîlere dayandırır. Felsefe buradan Mısır'a; Mısır'dan Yunanlılara geçmiştir. Yunanlılar bu ilme "yüce hikmet" ya da "büyük hikmet" adını vermişler; felsefenin sahip olduğu şeye ilim, onun melekesine de "hikmetin tercihi" ve "hikmet sevgisi" anlamına gelen "felsefe" demişlerdir. Fârâbî böylece felsefenin İslam dünyasına girmekle asli vatanına geri döndüğü düşüncesindedir.[195]

Eserleriyle felsefenin İslam dünyasında tanınmasına vesile olan Platon ve Aristoteles, daha önce de değindiğimiz gibi, Fârâbî'ye göre, aynı görüşleri paylaşmaktadır. Onların görüşlerinde var olduğu iddia edilen ayrılık, bu görüşleri iyi tanımayıştan kaynaklanmaktadır. Böylece Yeni-Platonculuğun doğuşu ve gelişmesinde etkili olan ve *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fî Hayr el-Mahz* gibi Yeni-Platoncu eserlerin Aristoteles'e mal edilmesinde herhangi bir kuşkunun uyanmasını engelleyen bu temel anlayışın ışığında Fârâbî, oldukça güç bir iş olan bu iki düşünürün felsefesinin birbirinin aynı olduğunu kanıtlamaya girişir. Ancak onun yaptığı iş, gerçekten aynı olan iki felsefenin böyle olduğunu göstermek olmayıp, aynı olduğuna inandığı iki farklı felsefeyi uzlaştırmak olmuştur. Ona göre, her iki filozofun da ortaya koyduğu eserler açıklanmaya muhtaç, karmaşık eserlerdir. İyice incelenmedikleri takdirde yanlış anlaşıl-

---

193) Râzî'nin gerçekten böyle bir görüşü savunup savunmadığı konusunda kuşkular bulunmaktadır. Bu kuşkuların doğmasına neden olan da onun *et-Tibb er-Rûhânî* adlı yapıtında peygamberliği kabul eder göründüğü görüşleridir. Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s. 30, dipnot 27.

194) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 85-86, 102-103.

195) Bkz. Fârâbî, *Tahsîl es-Sa`âde*, Haydarabad 1345/1926, ss. 38-39, s. 47; Fârâbî, "The Attainment of Happiness", İng. çev., M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy* içinde, Editors: R. Lerner ve M. Mahdi, The Free Press of Glencoe, 1963, s. 76, 81; Fârâbî, *Farabi'nin Üç Eseri*, çeviren: H. Atay, AÜİF. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi 1974, s. 51, 62. Ayrıca bkz. Fauzi M. Najjar, *Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik*, çeviren: M. Dağ, AÜİF. Dergisi, c. XX, Ankara Üniversitesi Basımevi 1975, ss. 299-300.

maları ve yazarlarının farklı görüşte olduklarının sanılması mümkündür. Fârâbî, farklı sanılan, fakat aslında aynı olan birkaç görüşü şöyle sıralar:

1-) Platon'un eserlerinde kullandığı araştırma ve inceleme yöntemi olan "bölümleme yöntemi" Aristoteles'in "tasım yöntemi"nin temelinde yatan bir yöntemdir.

2-) Platon'un ideaları, Aristoteles'in bireyleri her şeye önceliği olan birer töz saymasının nedeni, her iki düşünürün konuya farklı açılardan yaklaşmış olmalarıdır; öte yandan Platon'un ideaları, Tanrı'nın zihninde var olan öncesiz örnekler olarak, Aristoteles'in ruhani suretlerinden başka bir şey değildir.

3-) Platon görmeyi, gözden çıkan bir şeyin görülen nesneye temasıyla; Aristoteles ise görme duyusunun görülen nesnenin suretinden etkilenmesiyle açıklarken, her iki düşünür de kapalı olarak görme olayının meydana gelebilmesi için alıcı ve iletici bir ortamın, yani havanın gerekliliği üzerinde durur.

4-) Platon'un iyi ve kötü ahlaki niteliklerin bizde yaratılıştan bulunduğu görüşü, Aristoteles'in bu niteliklerin yaratılışta kuvve halinde bizde bulunduğu ve alışkanlık sonucu iyi ya da kötü ahlaki nitelik olarak bizde kökleştiği görüşünün değişik bir ifadesidir. Çünkü Platon'un *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi eserlerinde, insanların, çeşitli siyasal yönetimlerde daha sonra değiştirilmesi imkânsız değil, güç olan belli bir yaşam biçimine alıştıklarına işaret etmekle, aslında ahlaki niteliklerin kazanılmasında ve değiştirilmesinde, tıpkı Aristoteles gibi, eğitimin ve alışkanlığın rolünü kabul etmektedir.

5-) Kimilerinin iddialarının aksine, Aristoteles, ölümden sonra nefsin varlığını, ödül ya da cezaya tabi tutulacağını reddetmez.

6-) Aristoteles, *De Caelo* adlı eserinde "evrenin zamanda başlangıcı yoktur" derken, onun bir kaynağının bulunmadığını, bir yaratıcısının olmadığını değil, bir evin parçalarının yapılışı sırasında zamanda birbirini izlemesi gibi, parçalarının birbirini izlemesi suretiyle değil, zaman dışı bir yaratmayla yaratıldığını ifade etmek istemekte ve böylece hem Platon'un hem de vahyin bildirdiklerine ters düşmemektedir.[196]

---

196) Fârâbî'nin *Kitâb el-Cem' beyne Re'yeyy el-Hakîmeyn*, Beyrut 1960, ss. 80-110, krş. M. Fakhry, "Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas* içinde, cilt: XXVI, New York 1965, ss. 469-478. Aslında Platon'un ve Aristoteles'in görüşlerinin birbirinden çok da ayrı olmadığı anlayışı oldukça erken dönemlerde başlamış olsa gerektir; çünkü Yeni-Platonculuk adı verilen felsefî gelenek, öyle görünüyor ki, bu iki düşünürün aynı görüşleri paylaştığı yanılgısından yola çıkmış; geç dönemlere gelindiğinde, bu yanılgı artık doğruymuş gibi benimsenmiştir. Plotinus'un *Ennead*'larından derlemeler içeren *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fi'l-Hayr el-Mahz* gibi Yeni-Platoncu yapıtların Aristoteles'in yapıtları olarak kabul edilmesi ve bundan kuşku duyulmaması bu nedenledir.

Felsefe ve bilimler sınıflandırması:

Fârâbî, felsefeyi her şeyi kapsayan varlık bilimi olarak tanımlar. Bu tanım Aristoteles'in felsefeyi "varlığı varlık olarak ele alan bir bilimdir" şeklindeki tanımıyla da uyum halindedir. O, bu kuramsal tanıma, "felsefe öğrenmenin Tanrı'ya benzemeye çalışmak"[197] olduğunu söyleyerek Kindî'nin[198] de benimsediği eylemsel bir tanımı ekler.

İhsâ' el-Ulûm'da (*Bilimlerin Sayımı*) felsefe içinde yer alan bilimleri; dil bilimleri, mantık, matematik, tabiiyât ve ilahiyat, medeni ilimler (siyaset) biçiminde sınıflandırır.

Mantığa hitabet ve şiir de dahildir. Oysa Aristoteles bu ikisini mantığa dahil etmez. Fârâbî böylece mantık kitaplarını bunlar ve *İsâguci* ile birlikte dokuza çıkarır. Matematik içerisinde ise aritmetik, geometri, optik, yıldızlar bilimi ve müzik bulunur. Medeni bilimler arasına ise fıkıh ve kelâm yerleştirilir.[199] Bunun nedeni belki de bu iki bilgi konusunun kent halkını doğrudan doğruya ilgilendirmesidir. Fârâbî bu sınıflandırmasına tamamıyla dinsel nitelikli bilimleri de yerleştirmektedir.

Fârâbî bu sınıflama yanında klasik Aristotelesçi felsefe veya bilimler sınıflamasını da benimsemektedir. Bu sınıflamaya göre, felsefe ya da bilimler a-) kuramsal, b-) eylemsel olmak üzere ikiye ayrılır.[200] Kuramsal felsefe veya bilimler içinde mantık, tabiiyât, ilahiyat; eylemsel felsefe veya bilimler içinde de ahlak ve siyaset yer alır. Matematik ve müzik kuramsal bilimlerin tamamlayıcısı durumundadır.

Fizik, psikoloji ve meteorolojinin yer aldığı tabiiyât konusunda Fârâbî, siyaset konusunda olduğu kadar, yeterli ve ayrıntılı bilgi vermemektedir.

---

197) Bu felsefe tanımları Fârâbî'nin iki yapıtında yer alır: *Kitâb el-Cem` beyne Re'yeyy el-Hakîmeyn*, Beyrut 1960 ve "Risâle Fîmâ Yenbagî en Yukaddeme Kable Ta`allüm el-Felsefe", *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* içinde, yay. haz.: Friedrich Dieterici, Leiden 1890, s. 53.

198) Krş. Kindî, "Risâle fî Hudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihâ", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içinde, yay. haz: Ebû Rîde, cilt: I, Kahire 1950, s. 173.

199) Bkz. Fârâbî, *İhsâ' el-`Ulûm*, yay. haz.: O. Emîn, Kahire 1968; Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Türk. çev.: A. Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.

200) Bu ayırım konusunda en geniş bilgi için bkz. Fârâbî, *Kitâb et-Tenbîh alâ Sebîl es-Sa`âde*, Haydarabad 1346/1927, s. 20 vd.; Farabi, *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, Türk. çev.: Hanifi Özcan, İzmir 1993, s. 52 vd. Krş. *Tahsîl es-Sa`âde*, Haydarabad 1354/1935; Türk. çev.: H. Atay, *Farabi'nin Üç Eseri*, AÜİF. Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi 1974, ss. 3-62; İng. çev.: M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, New York: The Free Press of Glencoe 1962, s. 149 vd.; kuramsal ve eylemsel hikmet ayrımı için krş., Fârâbî, *el-Fusûl el-Medenî*, yay. haz.: D. M. Dunlop, Cambridge University Press 1961, Ar. met., ss. 124-125, 126-128; İng. met., s. 42, ss. 43-46; Türk. çev.: H. Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi yay., İzmir 1987, ss. 41-42, 43-49.

Aslında o, tabiiyâtı ahlak ve siyasetin bir aracı olarak düşünmekte ve bunları birbirinden ayırmamaktadır. Bunların hepsi organik bir birlik oluşturan evrenin ayrılmaz parçalarıdır ve her birinin Tanrısal dünyaya yönelik ilinekli de olsa bir işlevi, bir hikmeti bulunmaktadır. Bu işlevselliğin ve hikmetin farkına varan, daha doğru bir deyişle farkına vardırılan insanın ereği bu sayede asli dünyasını anımsamasını ve o dünyaya yönelmesini sağlamaktır. Nitekim *Kuran*'da da evrene ve insana ilişkin yaratılış hikmetlerinin niçin düşünülmediği, onlardan ders alınmadığı yolunda insanlar sorgulanırken, bütün bunların gerisinde Tanrı'nın bulunduğu anımsatılmak istenmektedir. Öyle görünüyor ki, Fârâbî *Kuran*'ın bu bildirisini çeşitli Helenistik kaynaklardan derlediği bilgilerle tamamlamaya çalışmaktadır.

Evren tasarımı:

Fârâbî Yeni-Platoncu geleneği izleyerek evreni iki bölümde ele alıp inceler. Birinci bölümde soyut, değişmez, öncesiz, bu âlemdeki her şeyin nedeni olan ruhani varlıklar yer alır ve bu bölüme ay küresi sınır sayılarak ay-üstü âlem (el-âlem ellezi fevk felek el-kamer) adı verilir. İkinci bölümde ise somut, varlığını üst âleme borçlu olan, oluşup bozulan değişken varlıklar yer alır ki, bu bölüme de ay-altı âlem (el-âlem ellezi tahte felek el-kamer) denir.[201] Bu âlemde var olan her şeyin kuvve halindeki edilgin nedeni, değişmelere rağmen aynı kalan ilk maddedir (el-heyûlâ).[202] Maddenin varlığının kanıtı, cisimleri oluşturan dört unsurun birbirine dönüşmesidir.[203] Sözgelimi, su ısıtılınca buhar olur; buhar yoğunlaşır ve su olur. Burada değişen yalnızca söz konusu unsurun sureti olup, bu suretin altında yatan şey, yani ilk madde değişmemektedir. İlk maddeyi somut varlık alanına çıkaran ilke surettir. Unsuru belirleyen surete "unsuri suret", cinsi belirleyen surete "cismani su-

---

201) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 28; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 114; İng. met., s. 115.; krş. Fârâbî, *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, ss. 24-25. Bu ayırım bütün İslam Filozoflarınca ortaklaşa paylaşılan bir ayırımdır.

202) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 26 vd.; *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 35 vd.; krş. *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, s. 2; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 108 vd.; İng. met., s. 109 vd.

203) Bir başka deyişle, ilk maddenin dört kökün suretini almaya yatkın olmasıdır. Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 26-27; Fârâbî, "Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe", *Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme* içinde, Kahire 1328/1910, s.9; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 108, 110; İng. met., s. 109,111; krş. *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, ss. 7-8, 9-10.

ret", türü belirleyen surete de "türsel suret" adı verilir ve bu suretlerin hepsi göksel kaynaklıdır.[204]

Mekân, yer kaplayan cismin niteliği olup, kendinden var olamaz. Fârâbî uzamı, tıpkı Aristoteles gibi,[205] "kapsayan cismin kapsanan cisme dokunduğu sınırdır" biçiminde tanımlar.[206] Buna göre, Fârâbî, öncüsü Aristoteles gibi, cisimden boş bir uzam düşünmez. Bir başka deyişle onca boşluk diye bir şey yoktur.[207] Fârâbî'nin bu görüşü ayrıntılı olarak *Risâle fî'l-Halâ*[208] adlı yapıtında yer almaktadır. Fârâbî'nin Aristoteles'ten gelen maddenin sürekliliği görüşü, maddenin süreksizliğini, bir başka deyişle atomun ve boşluğun varlığını kabul eden özellikle er-Râzî'yi eleştirmesine neden olmuştur. Cisim üç boyutlu olduğu, ondan bağımsız bir mekân olmadığı ve tüm evren cisimlerle dolu olduğu için,[209] cisim gibi tüm evrenin de sınırlı olması gerekir. Sınırsız bir evren düşünülemez.

Hareket ve zaman konusunda da yine Aristoteles'i izler;[210] Kindî'den bir noktada ayrılır. Ona göre, tıpkı mekân gibi hareket ve zaman da birer ilinektir; mekân ve hareket cismin, zaman ise hareketin ilineğidir.[211] Oysa Kindî, genel Aristotelesçi açıklamaları benimsemekle birlikte, bunları birer töz kabul ediyordu.[212] Fârâbî hareketi göksel ve yersel olarak düşünür; göksel hareketin sürekli ve öncesiz küresel hareket olduğunu ileri sürer. Yersel hareketi varoluş biçimine göre a) döngü hareketi (el-hareket ed-devriyye), b) uzamsal hareket

---

204) Evrende var olan her şeyi meydana getiren, göksel oluşumlar ve göksel akıllardır. Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 37 vd.; *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, ss. 8-9; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 134 vd.; İng. met., s. 135 vd.; *Kitab es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 31-32, 29-30.

205) Bkz. Aristotle, *Physics*, trs: W. David Ross, Clarendon Press, Oxford 1936, IV, 4, 212a, 20.

206) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, s. 11; Farabi, "ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye", çeviren: H. Z. Ülken, *Farabi* içinde, Kanaat Matbaası, Ankara 1940, s. 121.

207) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, s. 11, 12.

208) Bu risale N. Lugal ve A. Sayılı tarafından yayımlanmış ve "Article on Vacuum" başlığıyla İngilizceye çevrilmiştir (Ankara 1951).

209) Boşluğun olamazlığı uzamın üç boyutlu olmasına dayandırıldığı ve üç boyutluluk da sınırlı olmayı gerektirdiği için evrenin bütünüyle sınırlı olduğu sonucu genellikle Aristoteles ve Müslümanlar da dahil Aristocularca savunulmuştur. Bkz. Aristoteles, *Fizika*, III, 4. ve 5; IV, 8, 216b; Fârâbî, *Article on Vacuum*, Ankara 1951; *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, s. 11, 12; *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, s. 122; İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ'*, cilt: I, Tahran 1303/1886, s. 57.

210) Bkz. Aristoteles, *Fizika*, III, 1, 200b, 33-35 ve 201a, 1-4.

211) Bkz. Fârâbî, *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, ss. 120-121.

212) Kindî'nin bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, cilt: II, Kahire 1953, ss. 8-35.

(el-hareket el-mekâniyye), c) nicel hareket (el-hareket el-kemmiyye) ve d) nitel hareket (el-hareket el-keyfiyye);[213] hareket ilkesi açısından ise a) doğal hareket (el-hareket et-tabî`iyye), b) istençli hareket (el-hareket el-irâdiyye), c) zoraki hareket (el-hareket el-kasriyye) biçiminde bölümlere ayırır.[214] Doğal hareket doğal nesnelerin hareketi, onların kendi doğal yerlerine doğru olan harekettir; çünkü evrendeki bütün varlıkları oluşturan dört kökün evrende belirlenmiş doğal yerleri bulunmaktadır. O dönemde kütle ve çekim kavramları bilinmediği için, her şey kendilerine yaratılışta verilen bir işlevle açıklanmıştır. Sözgelimi, dört kökten toprağın doğal yeri evrenin merkezi sayılan yeryüzü, ateşin doğal yeri evrenin sınırını oluşturan en yüksek gök küresidir; su ve hava bunların arasında yer alır. Bu kökler kendi yerlerinden çıkarıldıklarında doğal yerlerine dönme eğilimindedirler.[215] İstençli hareket hayvanlara, insanlara ve gökkürelerine ait olan nefsani harekettir.[216] Zoraki hareket ise bir cismi doğal yerinden uzaklaştırma hareketidir;[217] sözgelimi, doğal yeri yeryüzü olan bir taşı gökyüzüne fırlatma ve taşın gökyüzüne doğru hareket etmesi.

Zaman, hareketteki önce ve sonraya bağlı olarak hareketin ölçüsüdür. Ancak her hareketin değil, en yüksek gök küresinin hareketinin ölçüsüdür. Hayal gücünde geçmişle geleceği birleştiren ya da geçmişi gelecekten ayıran sınır olarak kabul edilen "an", süresi olmadığı için, zaman değildir.[218]

Fârâbî bu âlemdeki varlıkların varoluşu için Aristoteles'in belirlediği dört nedeni olduğu gibi kabul eder.[219] Bunlar; etkin neden, maddesel neden, suri neden ve amaçsal nedendir. Maddesel neden alıcı nedendir ve edilgindir; etkin neden eyleme geçiren, hareket ettiren nedendir; suri neden varlığa çıkaran, tözsel ya da varoluşsal dönüşümü sağlayan nedendir; amaçsal neden, bir şeyin evrendeki yerini ve işlevini belirleyen nedendir.[220]

---

213) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, s. 10; *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, ss. 120-121. Uzamsal, nicel ve nitel hareket sınıflandırması için krş. Aristoteles, *Fizika*, III, 1, 201a, 3-7; döngü hareketi için krş. IV, 14, 223b, 19; 33; V, 4, 227b, 18; VIII, 9, 265a, 13-265b, 16.

214) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, s. 11; *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, s. 121, ss. 122-123.

215) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, s. 12; *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, s. 123.

216) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, s. 10 ve 11; *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, s. 123.

217) Bkz. Fârâbî, *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, s. 123.

218) Fârâbî, *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, ss. 121-122.

219) Aristotle, *Metaphysics*, trs: H. Lawson-Tancred, Penguin Books, London 1998, Λ 3, 983a 26-b 3; geniş bilgi için bkz. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1963, Chapter Five (The Science of the Four Causes).

220) Bkz. Fârâbî, *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, s. 122; krş. *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, ss. 29-30.

Ay-altı âlem'deki varlıklar, bir başka deyişle yeryüzünde bulunan varlıklar, maddeye verilen köksel suretler sayesinde oluşan köklerden (toprak, su, hava ve ateş) başlayarak, bu köklerin belli oranlarda dengeli ve uyumlu bileşimlerinden kaynaklanır. Bu bileşimler kendilerine sağlanan denge ve uyum ölçüsünde türsel suretleri almaya hazırlıklı hale gelir ve bu suretlerin verilmesiyle de madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar oluşur. Gerek köklerin belli oranlarda dengeli ve uyumlu bir bileşime sahip olarak kendilerine uygun suretleri almaya hazırlıklı duruma gelmelerinde gerekse onlara uygun suretlerin verilmesinde ruhani âlemde (ay-üstü âlemde) var olan akıllar, gökküreleri ve onların hareketleriyle meydana gelen oluşumlar etkili olmaktadır.[221] İşte bu anlayış nedeniyledir ki, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî, rivayete göre, yıllarca bu oluşumları bekleyerek bakırdan altın elde etmeye uğraşmıştır. Bugün halk arasında yaygın olan yıldız falcılığının temelinde de yine kökeni eski Babil kültüründe bulunan bu anlayış yer almaktadır.

İnsan nefsinin yetileri, bilgi ve peygamberlik:

İnsan dört kökün (toprak, su, hava ve ateşin) kendisinde en dengeli ve uyumlu bir biçimde bir araya gelmesi, ona, kendisine özgü türsel suret verilmesiyle var olur.[222] Bu türsel suret aynı zamanda onun türsel ayırımıdır, yani insan nefsidir, akıldır. İnsan nefsi bitkisel ve hayvansal nefsi de içermektedir. Görüldüğü gibi, Fârâbî'ye göre, canlı oldukları için bitkilerin de nefsi bulunmaktadır. Ancak bunlar bitkiler ve hayvanlarda birer nefs oldukları halde, insanda insan nefsinin yalnızca birer yetileri durumundadır. Bir canlılık ilkesi durumunda olan nefs akılda yetkinliğe ulaşır.

Fârâbî'ye göre, bitkisel ve hayvansal nefsi de birer yeti olarak içeren insan nefsinin a) bitkisel yeti (el-kuvve en-nebâtiyye), b) duyum yetisi, c) şehvet yetisi, d) hayal (fantasya) yetisi ve e) akıl yetisi olmak üzere beş yetisi bulunmaktadır. Bunlardan yalnızca akıl yetisi kuramsal yönüyle bedensel organlara bağımlı değildir. Organlara bağımlı olan yetilerin son etkinlik merkezi beyin değil, kalptir. Beyinde bulunan yetiler bile sonunda kalbe bağlıdır. Kalbe özel bir yer verilmesinin nedeni insan bedeninin merkezinde yer almasıdır. Bütün yetiler sıkı sıkıya birbirine bağlı olup, alttaki üsttekinin

---

221) Bkz. Fârâbî, *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, ss. 31-32; *Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe*, ss. 14-15; *ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye*, s. 120; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 38-40; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 134 vd.; İng. met., s. 135 vd.

222) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 39; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 140; İng. met., s. 141; *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, s. 32.

maddesini, üstteki de alttakinin suretini oluşturur; yalnızca akıl yetisi farklı olup, o bütün önceki suretlerin suretidir.(223)

Bitkisel yetinin en önemli işlevi bedenin beslenmesini ve büyümesini sağlamaktır. Duyum yetisi beş duyunun elde ettiği algılarla ilgilidir. Şehvet yetisi, herhangi bir nesne konusunda duyulan sevgi ya da nefretle ilgilidir. İnsan bu yeti sayesinde sevgi duyduğu şeye yaklaşır; nefret duyduğu şeyden uzaklaşır.(224) Bu yetinin bütün öteki yetilerle ilgisi vardır. Hayal yetisi ise duyuların algılama etkinliğinin sonucu olarak kendisine gelen izlenimleri, duyularla algılanan nesne ortadan kalksa da korur; bu izlenimleri ya birbirleriyle birleştirir ya da birbirlerinden ayırır. Bu birleştirme ve ayrım sırasında kimi zaman olmayacak şeyleri bir araya getirir veya birbirinden ayırır; böylece geçmiş duyum algılarının yanlış ya da doğru hayallerini oluşturur.(225)

Aristoteles'in ortak duyusuna,(226) belki de yapıtlarında açıkça bir yeti olarak yer almadığı için, Fârâbî'nin yer vermemesi bir yana bırakılırsa, onun sınıflamasında yer verdiği organlara bağımlı yetiler arasında bizi en çok ilgilendirecek olanı "hayal yetisi"dir. Çünkü bu yeti ve işlevi onun rüyaları ve peygamberlik anlayışını açıklamasına yardımcı olacaktır.

Eski Yunan (Grek) düşünürlerinde "hayal yetisi"nin gelecekten haber veren rüyaların oluşumundaki rolü üzerinde durulduğu ve kehanet (gelecekten haber verme) olgusunun açıklanmasında kullanıldığı biliniyor. Aristoteles, bu tür olguları, özellikle Tanrısal kaynaklı olanlarını, ihtiyatla karşılamakla birlikte, anılan hususlara değiniyor.(227) Aphrodisiaslı İskender'in *De Anima* şerhinde ise bu türden olgular üzerinde genişliğine duruluyor.(228)

---

223) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 49; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 44-45. İlk başkan, muallim ve mürşit ile ona uyanlar arsındaki ilişkiyi Fârâbî'nin baş organ olan kalple öteki organlar arasındaki ilişkiye benzetmesi konusunda krş. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 238 vd.; İng. met., s. 239 vd.; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 83-86.; *el-Medînetü'l Fâzıla*, ss. 84-87.

224) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 50 vd., 57 vd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 45 vd, 52 vd.; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 230, 252, 254, 256, 258; İng. met., s. 231, 253, 255, 257, 259; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 78, ss. 90-92; *el-Medînetü'l Fâzıla*, s. 80, ss. 90-93; krş. *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, ss. 49-50.

225) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 4; R. Walzer, *alFarabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 168; İng. met., s. 169.

226) Geniş bilgi için bkz., W. D. Ross, *Aristotle*, Londra-New york 1966, s. 139 vd., 142 vd. .

227) Bkz. Aristoteles, *De Divinatione per Somnum*, I, 462b 20vd. ; krş. Mehmet Dağ, "İbn Sina'nın Psikolojisi", *İbn Sina'nın 1000. Doğum Yıldönümü Armağanı* içinde, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984, s. 363.

228) Bkz. R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oriental Studies 1, Londra 1963, s. 207.

Fârâbî'nin özgün yanı bu bilgileri geliştirerek, vahyin ya da peygamberliğin ne olduğunu açıklamaya çalışması, bu açıklamalarına İslami bir hava vermesidir. Kuşkusuz onun bugün bilebildiğimiz en yakın Müslüman öncüsü Kindî'dir.[229] Fârâbî'ye göre, hayal yetisi duyum yetisiyle akıl arasında bir aracı durumundadır. Bu yeti duyum yetisinden iletilen malzemeyi akla yalnızca iletmekle kalmaz, aynı zamanda bu malzemeyi koruyarak, bir türlü bellek gibi ona yardımcı olur. Fakat hayal yetisinin asıl kendisine özgü işlevi, yaratıcı hayal de diyebileceğimiz, uykudaki rüyalarda ve pek seyrek olarak da uyanıkken görülen rüyalarda ortaya çıkar.[230] Hayalin bu kendine özgü işlevi, duyum yetisinden aldığı izlenimleri birleştirme ve ayırma işlemiyle yakından ilgilidir.[231] Daha önce de söylediğimiz gibi, hayal yetisi bu birleştirme ve ayırma işlemi sırasında gerçekleri olduğu gibi yansıtma ya da benzerleriyle, birtakım simgelerle (teşbih ve temsil) yansıtma özelliğine sahiptir.[232] Ancak hayal yetisinin bu etkinliği her zaman ortaya çıkmaz. Onun bu etkinliği güçlü olduğu durumlarda kendisini gösterir. Onun güçlü olduğu durumlar insan nefsinin genellikle duyularla ve akılla bütün ilişkisini kestiği uykuda bulunduğu durumlarla bu yetinin doğuştan güçlü olarak yaratıldığı, uyanıkken de işlevini yerine getirdiği durumlardır. Birinciler sıradan insanlarda da görülebileceği halde, ikinciler peygamberlerde ortaya çıkar.[233] Hayal yetisi bir yandan duyularla bir yandan da akılla ilişkisi olduğu için işlevini her iki açıdan yerine getirir. Duyulur suretler ve duygular hayal yetisinde saklanarak, hayal yetisinin özellikle güçlü olduğu uyku sırasında ortaya çıkarlar ve bedende gerçekte oluyormuş etkisi bırakırlar. Sözgelimi, kişi rüyasının etkisiyle yataktan kalkıp dolaşabilir, bir başkasına vurabi-

---

229) Bkz. G. N. Atiyeh, *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, s. 109 vd.

230) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 210 vd.; İng. met., s. 211 vd.; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 68 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, Türk. çev., Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 71 vd.

231) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 49; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 55; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 4, 8; Türk. çev.: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 3, 6.

232) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 210 vd.; İng. met., s. 211 vd.; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 68-69 (Fârâbî burada muhâkât sözcüğünü kullanıyor); el-Medinetü'l Fâzıla, s. 72.

233) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 218, 220, 222, 224, 226; İng. met., s. 219, 221, 223, 225, 227; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 74-77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 76-78.

lir.[234] Aynı şekilde aklın verileri olan soyut suretler de yine birtakım örnek ve simgelerle duyulur suret, daha doğrusu, hayallenmiş duyular durumuna sokulurlar. Bu akılsal verilerin kusursuz olanları göze güzel görünen görüntüler; eksik olanları çirkin görünen görüntüler verirler.[235] Uyanıkken hayal yetisi kusursuz hale gelmiş kişiler peygamberlerdir. Bunlar etkin akıl aracılığı ile ruhani âlemden gelen soyut suretleri hayal yetisi yardımıyla birtakım örnekler ve simgelerle ifade ederler.[236] Bu örnekler ve simgelerin gerçekleri ifade etme derecesi hayal yetisinin gücüyle orantılı olarak peygamberden peygambere değişiklik gösterir. Bu nedenle gerçekliklerin toplumlara yansıtılması da farklı farklıdır. Böylece Fârâbî peygamberler arasında adeta bir derecelendirme yapmaktadır. Peygamberlerin en kusursuzu, gerçeklikleri olduğu gibi ya da simgesel olarak elde edip, onların ruhani benzerini ortaya koyanlardır. Bunlar hem filozof hem de siyaset adamı olarak insan soyunun en kusursuz örnekleridir.[237] Eksik peygamberlik türlerinde ise uyanıkken gerçekliklerin sürekli görüntülerine sahip olmak söz konusu değildir. Kimi hem uyanık hem uyurken, kimi de yalnızca uyurken gerçekliklerin simgelerine sahip olurlar.[238] Onların elde ettikleri bu simgelerin anlamlarının açıklığı da peygamberlik düzeyleriyle orantılıdır.

Fârâbî bu arada sahte peygamberlik türüne de değinmektedir. Ona göre, bazı koşullarda, sözgelimi, bedensel bir rahatsızlık sonucu insan, gerçekleri yansıtmayan hayal ürünlerini gerçekleri yansıtıyormuş sanarak kendisini peygamber olarak görebilir. Onun hayal yetisinin ürünleri ne gerçekle örtüştüğü ne de gerçeğin simgeleri olduğu için, bu kimse sahtekâr ya da deli diye nitelendirilir.[239] Kuşkusuz, burada, Fârâbî bireysel bir peygamberlik, filozofluk ya da kâhinlik deneyiminin hangi nesnel ölçüte göre saptana-

---

234) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., ss. 216-218.; İng. met., ss. 217-219; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*,. s. 72; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 74.

235) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 218; İng. met., s. 219; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 72; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 74-75.

236) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 222; İng. met., s. 223; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 75; el-Medinetü'l Fâzıla, s. 77.

237) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 238, 240, 242, 244, 246; İng. met., s. 239, 241, 243, 245, 247; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 83-86; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 84-87.

238) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 224, 226; İng. met., s. 225, 227; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 75-76; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 77-78.

239) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 226; İng. met., s. 227; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 76-77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 78.

bileceğini hiç tartışmıyor; çünkü gerçekliğin mutlaka bir başka âlemden, Tanrısal âlemden verileceğine inanıyor. *Kuran* kaynaklı bu türden inanış örneklerine daha sonra da tanık olacağız.

Akla gelince, Fârâbî, yine Aristoteles'ten gelen bir geleneği izleyerek, aklı birtakım bölümlere ayırır. Önce onu kuramsal ve eylemsel olmak üzere ikiye ayırır.[240] O da kendisinden önce gelen Kindî gibi, kuramsal aklın dört ayrı derecesi bulunduğunu ileri sürmekte; bunlardan etkin aklı insan nefsinin dışına yerleştirmekte[241] ve onu, İbn Sînâ ile birlikte,[242] ay küresinin aklı ile özdeş saymaktadır.[243] Fârâbî'ye göre, insan aklının "gizil akıl", "eylem durumunda akıl", "kazanılmış akıl" olmak üzere üç derecesi vardır.[244] Kindî'de "eylem durumundaki akıl"ın yerinde "kazanılmış akıl", "kazanılmış akıl"ın yerinde ise Latinceden çevrildiği biçimiyle "beyani akıl" bulunmaktadır.[245] "Gizil akıl", Fârâbî'nin deyişiyle, "heyulani" ya da "kuvve halindeki akıl", akılsal suretleri almaya hazır ya da yatkın olan akıldır. Bu akıl aynı zamanda gizil durumdaki akılsal suretlerin de kendisidir. Bu tümce son derecede önemlidir; çünkü o, akılsalları dışarıdan soyutlama yoluyla elde edilen bir şey değil, aklın kendisinde var olan, göksel âlemden birlikte getirdiği şeyler olarak görmektedir. Gizil durumdaki akılsalların eylem durumuna geçmeleri, kendi doğaları gereği olmadığı gibi, nefste de gizil haldeki aklı eyleme dönüştürecek bir şey yoktur. Bu dönüşüm için insan nefsi, kendi dışında, kendisini gizillikten eylemselliğe dönüştürecek bir ilkeye muhtaçtır. Bu ilke, daha önce sözünü ettiğimiz "etkin akıl"dır. Fârâbî, bu aklın gizil akılla ilişkisini, tıpkı Aristoteles ve Kindî'de olduğu gibi, açıklamaktadır. Şöyle der:

> "Etkin akıl görmeyi sağlayan güneş ışığının oynadığı rolü oynar. Renkler, eylemsel olarak görülmeden önce, sözgelimi karanlıkta iken, gizil durumdaki görülebilir şeylerdir. Gözde eylemsel olarak görmeyi sağlayacak bir şey bulunmadığı gibi, renklerde de bu işlevi yerine getirecek herhangi bir şey bulun-

240) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 4.

241) Geniş bilgi için bkz. G. N. Atiyeh, *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, s. 113 vd.

242) İbn Sînâ için bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 377.

243) Etkin Akıl konusunda bkz., Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, Türk. çev., ss. 1-2 (bu metin yapıtın Arapça Haydarabad baskısında bulunmamaktadır; bu metin çeviriye esas olan Fevzi M. En-Neccâr'ın 1964 yılında basılan neşrinde yer almaktadır); R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 104; İng. met., s. 105.

244) Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 6, 49.

245) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 377-378.

> mamaktadır. Görme yetisini aydınlatan ve renklerin görülmelerini sağlayan, güneş ışığıdır. Tıpkı bunun gibi, etkin akıl da gizil aklı ve gizil akılsalları aydınlatır ve gizil akılsalların eylemsel akılsallar durumuna gelmelerini ve gizil aklın onları eylemsel olarak kavramasını sağlar."[246]

Fârâbî burada bir noktada kendisinden sonra gelen düşündaşı İbn Sînâ'dan ayrılıyor. İbn Sînâ akılsalların etkin akıldan insan aklına aktığından söz ediyor.[247] İnsan aklı, Fârâbî'ye göre, etkin akıl tarafından aydınlatılınca, hayal yetisinde bulunan suretler insan aklında akılsallar durumuna gelir ve böylece herkesin kabul ettiği "bütün parçadan büyüktür" gibi ilk öncüller oluşur. Eylem durumundaki aklın ötesinde ise, etkin akla benzeyen "kazanılmış akıl" (el-akl el-müstefâd) yer alır. Etkin aklın insan aklı üzerindeki bu etkin rolü, ruhani âlemi bu âleme bağlamakta ve bizi Tanrısal bir kaynağa yöneltmektedir. Bu nedenle olacak ki, Fârâbî "etkin akıl"a Ruh el-Emin (Güvenilir Ruh), Ruh el-Kuds (Kutsal Ruh) ve Cebra'il[248] adlarını vermektedir. Fârâbî'ye göre, etkin akıl, gizil akıl üzerinde etkili olursa, filozof ve bilgin; hayal yetisi üzerinde etkili olursa, peygamber oluşur.[249] Bu nedenle filozof evrensel bilgi verir; peygamberlerin verdikleri bilgiler ise anlatımlarındaki simgesellik ölçüsünde bir ümmetten ötekine değişir. Böylece Fârâbî'nin, açıkça söylemese de aynı kaynaktan beslenen filozofları peygamberlerden üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak ya içtenlikle ya da Müslüman bir toplumda tepki çekmemek üzere, İslam Peygamberi Muhammed'in hem bir filozof hem de peygamber olduğunu ileri sürer görünmektedir.

Metafizik:

Fârâbî "etkin akıl" ile birlikte ruhani ya da Tanrısal âleme geçmektedir. Onun bu âleme verdiği ad, daha önce de değindiğimiz "ay-üstü âlem"dir. "Ay-altı âlem"deki her şeyin nedeni ve ilkesi o yüce âlemde yer alır. Bu ne-

---

246) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 198, 200, 202; İng. met., s. 199, 201, 203; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 62-65; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 66-68; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 7; krş. Aristoteles, *Metaphysica*, 1049b, 24; *De Anima*, III 5, 430a, 16; Kindî için bkz. G. N. Atiyeh, *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, s. 116.

247) İbn Sînâ'nın görüşü için bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, s. 381, ss. 383-384.

248) Bkz. Fârâbî, *es-Siyâset el-Medeniyye*, çev.: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 2.

249) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 56; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 51.

denler ve ilkeler; İlk Neden, İkincil Nedenler ve Etkin Akıl'dır.[250] Bunlar, aşağı âlemin ilkeleri olan nefs, suret ve maddenin ilkeleridir.[251]

İlk Neden Tanrı'dır. Tanrı kendi özünü bilir. Özü bütün varlıkları kapsadığı için, özünü bilince, bütün var olanları da bilir. Yalnızca Tanrı birdir; onun dışındaki varlıklar çokluğa sahiptir. O, kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayan en yetkin ve en erdemli varlıktır.[252] Fârâbî Tanrı'nın mutlak birliğini Kindî'ye[253] benzer bir biçimde kanıtlar:

> "Birden çok Tanrı bulunsaydı, onların bazı noktalarda birbirlerinden farklı olmaları gerekirdi. Onların farklı oldukları nokta, ortak oldukları noktadan başka olacağı için, bu durum onların bileşik olmalarını gerektirecektir. Oysa İlk Varlık bileşik değildir."[254]

Fârâbî'nin "Tanrı bileşik olamaz" ön kabulünden hareket ederek oluşturduğu bu kanıt, görüldüğü gibi, Kelâmcıların, *Kuran*'dan hareketle oluşturduğu "temânu`" kanıtından farklı olup, bir "savı kanıt sayma"dır (petitio principii=musâdara `alâ'l-matlûb).

Fârâbî'ye göre, ayrıca Tanrı'nın kuşatamadığı hiçbir varlık yoktur. Eğer böyle bir varlık bulunsaydı, Tanrı o varlığı kuşatandan daha aşağı bir düzeyde yer alır ve Tanrı olamazdı.[255] Görüldüğü gibi, Fârâbî, Tanrı dışındaki bütün nesneleri "kuşatılan" olarak nitelemekte, Tanrı'nın kuşatamadığı bir varlığı kuşatan bir başkasının olabileceğini düşünmektedir.

Fârâbî Tanrı için ortaya koyduğu, yukarıda sıraladığımız geleneksel nitelemeleri şöyle sürdürür: Tanrı'nın varlığı bir başkası için olmadığı gibi, bir başkasına da gereksinme duymaz; bu nedenle o, hem akıl, hem âkil, hem ma`kûl'dur (düşünce, düşünen ve düşünülen);[256] hem bilgi, hem bilen, hem

---

250) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 2; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 1.

251) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 2; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 1.

252) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 56, 70, 68, 94, 96; İng. met., s. 57, 71, 69, 95, 97; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 62-65; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 15, 21, 20, 30, 31; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 13-15; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 11, ss. 13-14.

253) Kindî'nin kanıtı için bkz. G. N. Atiyeh, *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, s. 65; Kindî, *Resâ'il el-Felsefiyye*, cilt: I, s. 207.

254) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 14; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 11-12; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., ss. 58-60; İng. met., ss. 59-61; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 3-4; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 16-17.

255) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 13; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 11.

256) Buradaki düşünme, sıradan, somut şeylerle zaman ve mekân öğeleriyle bağımlı düşünme olmayıp, soyut kuramsal düşünmedir; değişmeyenin düşünülmesidir. Bir başka deyişle, Tanrısal, kutsal olanın düşünülmesidir.

de bilinen'dir;[257] hem seven (âşık) hem de sevilendir (ma'şûk).[258] Başkası ona gereksinme duyar, ondan varlık kazanır. Başkasının ondan varlık kazanması feyz ya da sudûr (akış) yoluyla olur.[259]

İkincil Nedenler, Fârâbî tarafından Ayrık Akıllar diye nitelendirilir ve meleklerle özdeşleştirilir. Tanrı'nın kendi özünü düşünmesiyle İlk Akıl oluşur ve böylece akıllar dizisi başlamış olur ve bu dizi ay küresinin aklına değin sürer. Fârâbî bu akılların sayısı konusunda tutarlı değildir; bu akılların sayısının bazen on bazen de daha fazla olduğunu söyler. Her akıl kaynağı gibi tek olmakla birlikte, varlıklarında ikilik vardır; çünkü onlar kendi özleri dolayısıyla olumsal (mümkün), başkası dolayısıyla zorunludur (vacib). Böylece her akıl kendisinden öncekini, kendisini var edeni düşünerek bir sonraki aklı, kendi varlığının başkası dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünerek sırasıyla gökkürelerinin nefslerini, kendi varlığının özüyle olumsal olduğunu düşünerek gökkürelerinin cisimlerini meydana getirir. Böylece her akıldan üç şey çıkar: Bir sonraki akıl, gökküresinin nefsi ve gökküresinin cismi.[260]

Kendinden zorunlu tek varlık olarak Tanrı'dan sonra gelen bütün varlıklar olumsal varlıklardır. Ancak olumsal varlıklardan ay-üstü âlemde bulunanlar başkasıyla zorunlu oldukları, yani zorunluluğu Tanrı'dan aldıkları halde, ay-altı âlemdeki bütün varlıklar her yönden olumsal varlıklardır. Zorunluluğu Tanrı'dan alan varlıklar var olup, yok olmazlar; değişmeye uğramazlar. Bunlar eksik varlıklar oldukları için en yüce mutluluğa kendiliklerinden sahip olamazlar; bir başka deyişle, onlar kendi başlarına mutlu olmaya yeterli değillerdir. Ancak kendilerini ve İlk Varlık'ı (Tanrı'yı) düşünmekle mutlu olurlar.[261]

---

257) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 5-6; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 4; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 76; İng. met., s. 77; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 11; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 22-23.

258) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 17; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 15; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 88; İng. met., s. 89; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 17; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 28.

259) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 15-17; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 13-15; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 58, 88 vd; İng. met., s. 59, 89 vd.; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 16, 28 vd.

260) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 100, 102, 104; İng. met., s. 101, 103, 105; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 23-25; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 33-34; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 21-22; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 19.

261) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 22; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 19.

Mutluluk ahlakı ve siyaset:

Yaşamın amacı olan mutluluğa olumsallar âleminde yalnızca insan ulaşabilir. İnsan madde ve maddesel ilişkilerden kendisini arındırdıkça mutluluğa ulaşır; bu konuda ona etkin akıl yardımcı olur.(262) Böylece görülüyor ki, Fârâbî Yeni-Platoncu geleneği izleyerek insanın mutluluğunu soyut akılsal kavramlara ulaşmakla, deyim yerindeyse, onlarla özdeşleşmekle eşdeğer tutuyor; bir bakıma en yüce erdemlerin edinilmesini bu özdeşleşmeye bağlıyor.

Fârâbî'ye göre, mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Ancak her şeyden önce mutluluğun ne olduğunu "bilmek", daha doğrusu, "öğrenmek" gerekir. Kuramsal aklı sayesinde mutluluğuna temel olacak şeyleri seçmek üzere övüleni yerilenden, güzeli çirkinden ayırt eden insana etkin akıl yardımcı olur. İnsan etkin akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve bilgileri öğrenmekle mutluluğu bilir; tutku (şehvet) yetisiyle mutluluğu ister, eylemsel yetisiyle mutluluğu elde etmek için gerekeni yapmayı tasarlar ve tutku yetisinin araçlarını kullanarak mutluluğu eylemsel olarak gerçekleştirir. Bu konuda insandaki akılsal yetiye duyum ve hayal yetileri yardımcı olup boyun eğerse, insanın gerçekleştirdiği bütün eylemler iyi olur. Fârâbî bu türden iyiliğe "istençli iyilik" adını veriyor.(263) Fârâbî, mutluluğu öğrenmekten ve ona ulaştıracak her şeyin iyi ve erdemli olduğundan söz ettiği halde, mutluluğun açık-seçik bir tanımını vermemektedir. Öyle görünüyor ki, Fârâbî'ye göre, mutluluk akılsal yönüyle insanın asli vatanı olan Tanrısal âlemi, deyim yerindeyse, Platon'un idealar âlemini gözlemesi, maddesel ilişkilerden uzaklaşarak onunla birlenmesi, bu âlemle ilgili olan Platon'un dört ana erdemini, yani bilgelik, adalet, yiğitlik ve ölçülülük erdemlerini gerçekleştirmesidir.(264) İnsanın mutluluğun bilincine ermeden

---

262) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 51; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 40, 47; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 86; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 86-87; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 244, 246; İng. met., ss. 245-247.

263) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 43-44; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 39-40; krş. *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, ss. 43-44.

264) Bu dört erdemden üçü başka eklerle birlikte toplu olarak Fârâbî'nin *Kitâb et-Tenbîh alâ Sebîl es-Sa`âde* adlı yapıtında yer almaktadır (Haydarabad 1346/1927), s. 9 vd. Fârâbî, bilindiği gibi, bütün yapıtlarında bilgeliği (hikmet) de insanın ahlaksal bir üstünlüğü, erdemi olarak görür. Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çev.: Hanifi Özcan, İzmir 1993, s. 36 vd.; krş., Fârâbî, *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, tahk.: Muhsin Mehdî, Beyrut 2001, s. 52; burada o mutluluğun bulanık bir tanımını verir ve der ki: Gerçek mutluluk özünden dolayı istenen bir şey olup, kendisiyle başka şeylere ulaşılabilecek bir şey değildir. Araç mutluluk olmayan bu türden mutluluğa en yüksek mutluluk (es-sa`âdet el-kusvâ) adını veriyor (s. 43). Ona göre bu türden mutluluğa ancak öteki dünyada ulaşılabilir (s. 52).

yarar, eğlence, egemenlik, şeref uğruna eylemlerini gerçekleştirmesi halinde, iyilik değil, "istençli kötülük" gerçekleşir. Mutluluk bilindiği halde mutluluğun değil, bir başka şeyin amaç edinilmesi durumunda da yine aynı şey ortaya çıkar.(265) Ancak bütün insanların istençli iyilikleri yerine getirerek mutluluğa ulaşmaları olanaksızdır; çünkü onların etkin akılla ilişki kurma ve akılsalları elde etme yetenekleri ve yeterlilikleri (kapasiteleri) farklılık gösterir. Sözgelimi, bazı insanlar kolaylıkla kavrar ve eyleme girişirler; onların yol göstericilik ve öğretme yeteneği güçlüdür; bazıları da bu yetenekten bütünüyle yoksundur.(266) İnsanlar mutluluğa ve iyiliğe yönelmelerinin derecesine göre öteki dünya yaşamında kendilerine bir yer edinirler. Filozoflar, onların öğretilerini benimseyenler ve felsefi gerçekliği dinsel düzeyde simgelerle kabul edenler öteki dünyada mutluluğa hak kazanırlar. Bilinçli olarak gerçekliğe karşı çıkanlar sonsuz ceza göreceklerdir. Gerçekliği ve mutluluğu bilme yeteneğinden yoksun insanların nefsleri ise bedenleriyle birlikte yok olacaktır; çünkü onlar hayvanlık düzeyinden insanlık düzeyine ulaşamamışlar, gizil akıl düzeyinde kalmışlardır.(267)

Toplumsal yaşam ve kent türleri:

Fârâbî'ye göre, gereksinimleri gereği bir arada yaşamak zorunda olan bireylerin(268) yetenekleri, eğitim düzeyleri ve karakterleri, gökcisimlerinin etkileri, yerleşim yerleri ve iklim koşulları, onlar tarafından oluşturulan toplulukların karakterlerini de belirler.(269) Fârâbî bütün toplulukları, döneminin koşulları gereği, dinsel birer topluluk olarak görmekte; toplum ya da topluluk karşılığı olarak "ümmet" terimini kullanmaktadır.(270) Bu nedenle bazı kitaplarda ve çevirilerde bu terimin "ulus" sözcüğüyle karşılanması, Fârâbî'yi yanlış anlamaya neden olabilir.

Fârâbî yukarıdaki açıklamalara koşut olarak toplulukları bir sınıflamaya tabi tutar. Onun bu sınıflamasına geçmeden önce, ele aldığı bir başka sınıf-

---

265) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 43-44; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 40.

266) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 44-47; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 40-43.

267) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 52-53; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 47-48.

268) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 38, 39; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 35, 36; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 100, 102, 104; İng. met., s. 101, 103, 105; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 77; *el-Medînetü'l Fâzıla*, s. 79.

269) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 40-41, 53; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 36-38, s. 48.

270) Bkz. Lokman Çilingir, "Fârâbî: Medenî Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyâset* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 43.

lama üzerinde kısaca duralım. Bu sınıflama toplulukları genişliklerine göre ele alan bir sınıflamadır. Bunlar; a) birçok ümmetten oluşan dünya topluluğu, b) bir tek ümmetten oluşan topluluk, c) kent (medîne) topluluğudur.[271] Kent topluluğu yetkinliklerin ilkini oluşturur.

Fârâbî farklı karakterdeki bu toplulukları ise şu şekilde sınıflandırır: a) Erdemli kent (el-medînet el-fâzıla), b) bilisiz kent (elmedînet el-câhiliyye veya câhile), c) fasık kent (el-medînet el-fâsıka), d) sapkın kent (el-medînet el-dâlle), e) değişmiş kent (el-medînet el-mübeddele veya mütebeddile).[272] Son dört kent türü erdemli kentin karşıtıdır. Bilisiz kent, *Kuran*'da geçen İslam öncesi dönemle ilgili Cahiliye nitelemesiyle neredeyse özdeştir.

Erdemli Kent: Erdemli kent topluluğu, daha önce sözünü ettiğimiz istençli iyiliğe yönelerek mutluluğu kazanmaya çalışır. Bu konuda onlara, erdemlere eşdeğer görülen soyut akılsal kavramlara ileten etkin akıl (cebrail) yardımcı olur. Ancak erdemli kentte bile her bireyin bu düzeye ulaştığı söylenemez. Toplumu oluşturan bireylerin yaratılışları farklı olduğu için her bireyin mutluluğun ne olduğunu ve mutluluk konusunda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmesi söz konusu olamaz.[273] Bu nedenle onların bir öğretmene (mu`allim), bir mürşide, bir yöneticiye gereksinimleri vardır. Kenti yönetenlerin başında ilk yönetici yer alır.

> "İlk yönetici, kendisi yönetilme gereksinimi olmayan, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş, kavrayışı yüksek, bir mürşide muhtaç olmayıp kendisi mürşit olan, etkin akılla (Cebraille) sürekli bağlantı halinde olup kazanılmış akıl düzeyine ulaşmış kişidir. Filozofluk ve peygamberlik niteliği bu kişide bir araya gelmiş olup, o gerçek anlamda "sultan" adına yaraşır olan biridir."[274]

---

271) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 39-40; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 36; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 228; İng. met., s. 229; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 77; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 79; *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, s. 43.

272) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 50 vd., 57 vd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 45 vd, 52 vd.; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 230, 252, 254, 256, 258; İng. met., s. 231, 253, 255, 257, 259; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 78, ss. 90-92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 80, ss. 90-93.

273) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 47-48; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 43; krş. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 230 vd.; İng. met., s. 231 vd.; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 78 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 80 vd.

274) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 49; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 44-45. İlk başkan, muallim ve mürşit ile ona uyanlar arsındaki ilişkiyi Fârâbî'nin baş organ olan kalple öteki organlar arasındaki ilişkiye benzetmesi konusunda krş. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 238 vd.; İng. met., s. 239 vd.; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 83-86.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 84-87.

Birçok topluluk aynı anda erdemli başkanlara sahip olabileceği gibi, aynı topluluk art arda erdemli başkanlar tarafından da yönetilebilirler. Erdemli başkanlar kendilerinden önce konmuş yasaları (şerî`at) izleyebilecekleri gibi, onları değiştirme yetkisine de sahiptirler; çünkü bir toplumda yer ve zamana bağlı olarak koşullar değişebilir ve değişen koşullar birtakım yasal değişiklikleri gerektirebilir. Fârâbî, bu görüşü desteklemek üzere, değiştirilen yasayı ilk koyan kişinin değişen koşulları görebilecek kadar yaşamış olması halinde, bu yasayı kendisinin değiştirmiş olacağını savunur.(275)

Fârâbî kenti doğal varlıklara, kenti oluşturan insan sınıflarını da İlk Neden'den başlayıp, dört kök ve ilk maddede son bulan varlık sınıflarına benzetir.(276) Kentte sözü edilen bu sınıflandırma İlk Yönetici tarafından kentte yaşayan insanların yaratılış ve eğitim farklılıkları gözetilerek yapılır. Kendileri yönetilen ve asla yöneticilik niteliği olmayan kişiler, kökler ve ilk maddeye benzer. İlk Yönetici'nin mürşitlik görevi yanında bir başka görevi de kentin bütün sınıflarının ve bölümlerinin uyum içinde olmasını sağlamak, kötülükleri ortadan kaldırmak üzere halkın işbirliğini gerçekleştirmektir.(277)

Kent halkı farklı kavrayış düzeylerine sahip olduğu için, onlara kavrayış düzeylerine uygun bir anlatım yolunu benimsemek gerekir. Sözgelimi, insanlardan kimi hayal kimi de akıl düzeyindedir; bu nedenle hayal düzeyinde olanlara gerçekleri simgelerle, akıl düzeyinde olanlara ise olduğu gibi anlatmak gerekir. Varlıkların ilkelerini ve mutluluğu akılla kavrayanlar ve olduğu gibi bilenler bilge (hakîm) kişiler; bunları simgelerle hayal düzeyinde kavrayanlar ise inanan (mü'min) kişilerdir.(278) İlk Yönetici olan filozof bu ikinciler için gerçeklere en uygun simgeleri seçmek zorundadır.(279) Böylece Fârâbî, onun psikolojisi içinde açıkladığımız peygamberlik kuramında da gördüğümüz üzere, simgesel anlatımı dinlere özgü bir anlatım biçimi olarak

---

275) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 50 vd., 57 vd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 45 vd, 52 vd.; R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 230, 252, 254, 256, 258; İng. met., s. 231, 253, 255, 257, 259; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 78, ss. 90-92; *el-Medînetü'l Fâzıla*, s. 80, ss. 90-93; krş. *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, ss. 49-50.

276) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 54; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 49; krş. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 236, 238; İng. met., s. 237, 239; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 82; *el-Medînetü'l Fâzıla*, s. 83.

277) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 54; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 49.

278) Bkz. Fârâbî, *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 56; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 51.

279) Bkz. Lokman Çilingir, *Fârâbî: Medenî Siyaset*, s. 45.

görmektedir. Ona göre, birden çok erdemli kent bulunabilir; bunların amaçları aynı olmakla birlikte, bu kentleri birbirinden farklı kılan, bu kentlerde yaşayan toplulukların yatkın oldukları simgesel anlatımın, bir başka deyişle dinlerinin, farklı olmasıdır. Bu nedenle denilebilir ki, Fârâbî'ye göre, yalnızca peygamberlik vergisine sahip olup, filozof olmayan yönetici asla kusursuz sayılamaz ve erdemli kenti yönetmeye layık görülemez. Bazen kusursuz yönetici bulunamaz; bu durumda ikinci, üçüncü dereceden en iyi yöneticiler işbaşına getirilmelidir.[280]

Erdemli kent kendi içinde uyum sağlayamayan birtakım kişileri de barındırır. Sözgelimi, erdemli kent içinde şeref, yöneticilik, zenginlik peşinde koşanlar, yasaları ve buyrukları kendi isteklerine göre yorumlayanlar, yasaları yanlış anlayıp, yasa dışına çıkanlar, hayal yetilerini yeterince kullanamayanlar bu kişiler arasında sayılır. Fârâbî bunları ayrık otlarına ya da dikenlere benzetir. Erdemli kentin yöneticisinin görevi, bu türden kişileri izlemek, bir işle uğraşmalarını sağlamak ve onların durumlarına uygun sağaltım yöntemlerini uygulamaktır. Bu yöntemler, kentten kovmak, cezalandırmak, hapsetmek ve güç işlerde çalıştırmak biçiminde olabilir.[281]

Bilisiz (Cahil) Kent: Fârâbî, bilisiz kentin değişik türleri olduğu görüşündedir. Bunları önemli ölçüde Platon'a uyarak[282] şu biçimde sıralar: a) Zorunlu Kent (elmedînet ez-zaruriyye), b) Kötü Kent (el-medînet el-hıssa veya hıssıyya), c) Aşağılık Kent (el-medînet en-nezâle), d) Şeref düşkünü Kent (el-medînet el-kerâme), e) Zorba Kent (el-medînet et-tegallübiyye), f) Demokratik Kent (elmedînet el-cemâ'iyye). Bu kentlerde yaşayan topluluklar gerçek mutluluğu bulamazlar ve dolayısıyla ona ulaşmaya çalışmazlar; ancak hayatın aldatıcı zevklerine kapılırlar.[283] Fârâbî'nin bilisiz kentler konusundaki bu açıklaması,

---

280) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 248, 250; İng. met., s. 249, 251; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 89 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 89 vd.

281) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 276, 278, 280, 282, 284; İng. met., s. 277, 279, 281, 283, 285; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 101-106; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 100-104; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 74-76; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 69-73.

282) Platon devlet biçimlerini şu şekilde sıralar: Timokrasi ya da Timarşi, Oligarşi, Tiranlık ve Demokrasi. Bunlardan Timarşi şeref düşkünü kentin, Oligarşi kötü kentin, Tiranlık zorba kentin karşılığıdır. Bkz. Th. Gomperz, *The Greek Thinkers*, İng. çev.: G. G. Berry, cilt: III, Londra 1964, s. 90; Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF. Yayınları XXIII, Ankara 1958, s. 61.

283) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 252 vd.; İng. met., s. 253 vd.; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 90 vd.; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 90 vd.; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 58 vd.; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 53 vd..

Kuran'daki Câhiliyye[284] kavramı ile örtüşmekte ve böylece o, öyle görünüyor ki, Platon'u *Kuran*'a ve İslam öncesi Cahiliye Dönemi'ne uyarlamaktadır.

Zorunlu Kent: Bireylerini birtakım zorunlulukların ve gereksinmelerin bir araya getirdiği kent ya da topluluktur. Bu kentte çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygunculuk vb. sayesinde zorunlu gereksinimlerin karşılanması söz konusu olduğu için, bu kenti yöneten başkan zorunlu gereksinimlerin karşılanmasında en becerikli olan kişidir.[285]

Kötü Kent: Bireyleri servet ve zenginliğe düşkün olan, zorunlu gereksinimleri dışında harcama yapmayan kent olarak tanımlanır. Zenginlikte en ileri ve zenginliğin elde edilmesinde en becerikli kişi başkan olmaya en yaraşır kişidir.[286] Bu kentin Platon'daki karşılığı Oligarşi'dir.

---

284) Bkz. *Kur'ân*, Âl-i İmrân (III), 153-154: "Peygamber arkanızdan sizi çağırırken, kimseye bakmadan kaçıyordunuz; kaybettiğinize ve başınıza gelene üzülmeyesiniz diye, Tanrı sizi üzüntüden üzüntüye uğrattı. Tanrı işlediklerinizden haberdardır. Üzüntüden sonra birtakımınızı kendinden geçirecek şekilde size huzur ve güvenlik indirdi; oysa birtakımınız da kendi dertlerine düşmüşlerdi. Haksız yere Tanrı hakkında Cahiliye Devrinde olduğu gibi inanıyorlar, 'bu iş bizim buyruğumuzla mı oldu?' diyorlardı; de ki: 'buyruğun hepsi Allah'ındır.' Sana açmadıklarını içlerinde gizliyorlar, 'bu işte bizim görüşümüz alınsaydı, öldürülmezdik' diyorlar. De ki: 'Evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılı olan kimseler, yine de devrilecekleri yere varırlardı.'" Ayetlerden anlaşılacağı gibi, burada işaret edilen olay Uhud Şavaşı'dır. Ensardan (Medinelilerden) bazıları savaşma düşüncesinde değildir. Bunlar Hz. Muhammed'in isteği, teşviki ile Tanrı buyruğu olduğunu ve Tanrı'nın yardımı ile başarı kazanacaklarını düşünerek savaşa katılırlar. Ancak savaş başarısızlıkla sonuçlanır, savaşa katılanlardan bir bölümü ölür. Kalanlardan bir bölümü savaşa girmenin kendi düşünceleri olmadığını ileri sürdüklerinde, verilen yanıt onların sanılarıyla hareket ettikleri, buyruğun ve tercihin yalnızca Tanrı'ya ait olduğu, bu davranış biçiminin Cahiliye davranış biçimi olduğu yolundadır. Ayet insanların kendi başlarına, Tanrı'dan bağımsız olarak karar verdiklerinde, sanılarıyla hareket ettiklerine ve güdülmeleri gerektiğine güzel bir örnektir. Yeterince nesnel bir açıklama vermemekle birlikte, ayetlerin açıklaması (tefsîr) ile ilgili olarak bkz. S. Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, AÜİF. Yayınları no.: 145, cilt: I, Ankara 1982, ss. 429-432; S. Ateş burada büyük ölçüde İbn Kesîr'in *Tefsîr*'inden yararlanmıştır. Yine bkz. *Kur'ân*, Mâ'ide (V), 49-50: "O halde Tanrı'nın indirdiği Kitap ile aralarında hükmet, Tanrı'nın sana indirdiği Kur'an'ın bir kısmından seni vazgeçirmelerinden sakın, heveslerine uyma; eğer yüz çevirirlerse, bil ki, Tanrı bir kısım günahları yüzünden onları cezalandırmak istiyor. İnsanların çoğu gerçekten fasıktırlar. Cahiliye Devri hükmünü mü istiyorlar? Yakinen bilen bir millet için Tanrı'dan daha iyi hüküm veren kim vardır?" Bir önceki ayetlerde olduğu gibi bu ayetlerde de Yol göstericisiz bir topluluğun sağlıklı yargıda bulunamayacağı vurgulanıyor. Yine bkz. *Kur'ân*, Ahzâb (XXXIII), 33: "Evlerinizde oturun; eski Cahiliye Döneminde olduğu gibi kendinizi göstermeyin; namazı kılın; zekâtı verin; Tanrı'ya ve peygamberine boyun eğin." Peygamber eşlerine yönelik bu ayette Cahiliye Dönemi kendi düşünceleri ile hareket edenlerin dönemi olarak nitelenmekte, Tanrı'nın buyruklarına ve Peygambere bağlılık önerilmektedir.

285) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 254; İng. met., s. 255; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 58-59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 53.

286) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 254; İng. met., s. 255; Fârâbî, *Kitâb Ârâ'*

Aşağılık Kent: Bedensel veya oyun, eğlence gibi hayali zevklere ya da her ikisine birden düşkün bireylerin oluşturduğu kent veya topluluktur. Bu kentin insanları kendi kentlerini mutlu ve imrenilecek bir kent sanırlar. Aralarında oyun ve eğlence için en çok kaynağa sahip olan kişi bu kentte başkanlık yapabilir.[287]

Şeref Düşkünü Kent: Sözde ve eylemde şeref kazanmak için işbirliği içinde bulunan bireylerden oluşan topluluk ya da kenttir. Erdeme değil zenginliğe, oyun ve zevk kaynaklarına sahip olma şeref konusunda bir ölçü kabul edilir. Fârâbî'ye göre, bu kent bilisiz kentlerin en iyisidir. Ancak şeref sevgisinin aşırı boyutlara ulaşması halinde bu kent Zorba Kent'e dönüşebilir.[288] Bu iki kent türünü Platon'un Timokrasi'si kendi içinde barındırmaktadır.

Zorba Kent: Başkaları üzerinde egemenlik kurmak için üyelerinin işbirliği yaptığı kent ya da topluluktur. Bu kentte başkalarını alt etmeden elde edilen egemenlik gerçek egemenlik değildir. Bu kentin insanları egemenlik konusunda birbirlerine gereksinme duydukları için birbirlerine kıymazlar. Topluluklarını başkalarıyla savaştırmada en becerikli, en kurnaz ve en akıllı kişi başkanlığa yaraşır kişidir.[289] Bu kentin Platon'daki karşılığı Tiranlık'tır.

Demokratik Kent: Bireyleri özgür ve istediklerini yapmada serbest olan

---

Ehl el-Medînet el-Fâzıla, ss. 90-91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 54.

287) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 254, 256; İng. met., s. 255, 257; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 91; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 59; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 54-55. Fârâbî bu kent halkının zevk ve tutkularına düşkünlüklerinden söz ettikten sonra örnek olarak bozkırlarda yaşayan Türklerin ve çöllerde yaşayan Arapların ileri gelenlerini verir. Ona göre, "bunlar genellikle egemenlik kurmayı sever, yeme-içme ve cinsel ilişkiye düşkün olurlar; bundan dolayı onlar için kadınlar önemlidir. Onların çoğu ahlaki gevşekliği hoş görüp, onu kötülük ve aşağılık olarak düşünmezler; çünkü nefsleri arzularına tutsaktır. Gene, onlardan çoğunun, yaptıkları her şeyde kadınların gözüne girmek ve onların yanında saygınlık kazanmak için çaba harcadıklarını görürsünüz. Onlar kadınların kötü gördüklerini kötü, iyi gördüklerini de iyi olarak kabul ederler. Yaptıkları her şeyde kadınların arzularına uyarlar. Birçok yönden, onların kadınları kendilerinden daha üstün olup, ev işlerini kontrol ederler. Bu bakımdan onların çoğu, kendileri sıkıntı, meşakkat ve acıya katlanmayı gerektiren her şeyi üzerlerine aldıkları halde, kadınlarını zor işlerden koruyup, bolluk ve rahat içinde yaşatırlar." Bkz. Fârâbî, *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 67-68; krş. *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s.73.

288) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, met., s. 256; İng. met., s. 257; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 91-92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 59-64; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 55-58.

289) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 64- 69; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 58-64.

ve Platon'da bu adla yer alan kenttir. Bu kentte, kenti oluşturan bireyler eşit olup, başkaları üzerinde egemenlik kurmaya hakları yoktur. Zevkleri, eğilimleri ve karakterleri çok çeşitli insanlar burada yaşarlar. Yönetenler yönetilenleri değil, yönetilenler yöneteni yönlendirir. Öteki kentler arasında en çok imrenilen ve mutlu olan kenttir. Yöneticilik karşılık beklemeden ya da mal karşılığı verilir. Gerçek anlamda erdemli bir kimseyi başkanlığa getirmezler. Zorunlu kentte olduğu gibi bu kentte de erdemli bir yönetimin kurulması, ötekilere göre, daha kolaydır.(290)

Fasık Kent: Mutsuz ya da erdemsiz (şakî) kentlerden ikincisi olan bu kent, bireyleri varlıkların ilkelerine inanan ve bu ilkeleri kavrayan kent ya da topluluktur. Bu kentin bireyleri mutluluğun ne olduğuna hayal yetileri sayesinde inandıkları halde, mutluluktan yüz çevirip, bilisiz kentlerin amaçlarını benimserler.(291)

Sapkın Kent: Erdemsiz ya da mutsuz kentler arasında üçüncü sırada yer alan bu kentin insanlarına gerçek olmayan nesnelerin taklitleri sunulduğu için, gerçek mutluluktan farklı bir mutluluğun taklidini elde ederler.(292)

Değişmiş Kent: Erdemsiz ya da mutsuz kentlerin sonuncusu olan bu kente gelince, bu kentin insanları başlangıçta gerçeği görüp, mutluluk için çaba gösterirken, daha sonra bundan yüz çeviren kent ya da topluluktur.(293)

Fârâbî'ye göre, bunların dışında herhangi bir kent ya da topluluk oluşturamayan insanlar da bulunur. Bunlar evcil ya da vahşi hayvanlara benzerler. Bir kısmı çöllerde tek başlarına, bir kısmı da birlikte her türlü ahlaksızlık içinde yaşarlar. Fârâbî bunlara hayvan muamelesi yapılmasını önerir. Onlardan evcil olanlar köle olarak kent için yararlı olabilirler.(294)

---

290) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 256; İng. met., s. 257; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 91; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 69- 72; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 64-66.

291) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 258; İng. met., s. 259; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 92; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 73- 74; *es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 68.

292) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 256, 258; İng. met., s. 257, 259; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, ss. 92-93; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, s. 74; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 68-69.

293) R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., s. 258; İng. met., s. 259; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, s. 92; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 92.

294) Bkz. R. Walzer, *al-Farabi on the Perfect State*, Ar. met., ss. 270-271; İng. met., s. 271, 273; Fârâbî, *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, ss. 98-99; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 98; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 57-58; *es-Siyâset el-Medeniyye*, ss. 52-53.

3-ÂMİRÎ:

Bilimleri bilgisizce yadsıyan, cehalete saplanmış birisi, kendisini, kavrayış ve zekâ bakımından üstün olarak tasavvur edebilir. Tıpkı sahte mallara sahip bir tüccarın, bu malları elinden çıkarmak için, böyle mallar hakkında pek fazla bilgisi olmayan kimselere satmaya çalışması gibi, bu kişi de ilkel bilgilere sahip ve ortalama bir zekâsı bulunan kişileri aldatıcı, süslü ve yapmacık sözleriyle kandırabilir. Bunu yaparken de sahte bir şekilde kendisini felsefeyle donatabilir ve içinde tatmin olduğu cehaletini gizlemek ve düzmece bilgeliğine derin bir güven sağlamak için sahte bir iddia ile kendisinin şöhretli filozoflardan birisinin yolunda olduğunu söyleyebilir.

Âmirî

Tam adı, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yusuf b. Ebî Zerr Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'dir.[295] Ebû'l-Hasan el-Âmirî adıyla şöhret bulmuştur. Arap mı yoksa Fars asıllı mı olduğu tartışmalıdır. Sahban el-Halifat, Âmirî nispetine dayanarak, üyelerinden bir kısmı Arap fetihlerinden sonra Irak ve Horasan'a yerleşen Benû Âmir adlı bir Arap kabilesine mensup olduğunu ileri sürmektedir.[296] J. C. Vadet ise doğum yeri, Fars kadim geleneğine vurgusu ve Farsça eserler yazması gibi durumları dikkate alarak İran asıllı olduğunu iddia etmektedir.[297]

Âmirî, Nişabur'da doğmuş olup, hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur.[298] Bazı eserlerde, doğum yerine nispetle "Nişaburlu filozof" (el-hâkim en-Nişaburî) olarak geçmektedir.[299] Doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte, 10. yüzyılın ikinci onluğunda doğduğu tahmin edilmektedir.[300] Babası, Buhara kadılığı ve Samani Emiri Nûh b. Nasr'ın vezirliğini yapmış olan Hanefi fakih Ebû Zerr Muhammed b. Yusuf'tur.[301]

---

295) Âmirî'nin tam adı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, MÜV Yayınları, İstanbul 1992, ss. 9-10.

296) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, Amman 1988, s.66.

297) Bkz. Jean Claude Vadet, *Le Souvenir de l'Ancienne Perse Chez le Philosophe Ebu'l-Hasan al-Âmirî*, Arabica, sayı: XI, Annee 1964, ss. 257-271.

298) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 63.

299) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyyes*. 68; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 10.

300) Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 9; Franz Rosenthal, "State and Religion According to Abû'l-Hasan al-Âmirî, *Islamic Quarlty*, (3-4), 1956-1957, ss. 42-52.

301) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 21.

Âmirî, anlaşıldığı kadarıyla, ilk eğitimini Nişabur'da babasından almıştır. Bu eğitimin içeriğini, siyer, gramer, tefsir ve fıkıh gibi geleneksel İslami bilimler oluşturmaktadır. Daha sonra, Belh'te (Şamistiyân), yaklaşık 18 yaşlarında, Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (öl. 934) ile karşılaşmış,[302] üç yıl derslerine katılarak felsefi kültürünü geliştirmiştir. Onun, Belhî'den, dilbilim, ahlak (edeb), kelâm ve felsefe dersi okuduğu söylenir.[303] Belh'te bulunduğu sırada ailesi başkent Buhara'ya göç etmiş bu yüzden hocasının ölümünün ardından Âmirî de oraya taşınmıştır.[304] Buhara'daki hayatıyla ilgili kaynaklarda bir kayıt bulunmamakla birlikte, muhtemelen dini ve felsefi kültürünü geliştirmeye çalıştığı ve yine Samani sarayında Cuma akşamları sultanın huzurunda yapılan bilimsel tartışmalara katıldığı söylenebilir.[305]

Babasının ölümünden sonra Buhara'dan ayrılan Âmirî, dönemin önemli bir kültür merkezi olan Rey'e geçmiş, orada beş yıl kalmıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye (öl. 1023) bakılırsa, bu beş yılı, Büveyhi emiri Rukn ed-Din ed-Devle'nin veziri Ebû el-Fadl İbn el-Amid'in himayesinde hem öğretim hem de eser yazarak geçirmiştir. Bu sırada İbn Miskeveyh'le karşılaşmış, ama İbn Miskeveyh ona teveccüh göstermemiştir.[306] Vezirin ölümü üzerine Âmirî'nin Bağdat'a geçtiği görülüyor. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 970 yılında onu Bağdat'ta Ebû Hamid el-Merverûzî'nin meclisinde fıkıhla ilgili içki (hamr) hakkında bir sorunu tartışırken gördüğünü ve onun konuya felsefi yaklaşımına hayran kaldığını söyler.[307] Anlaşıldığı kadarıyla, kendisini küçük gördükleri için Bağdatlıları çok sevememiştir; nitekim onların bencil, hırçın ve dedikoducu olduklarını ve taşralıları, özellikle de Horasanlıları hor ve hakir gördüklerini söylemektedir.[308] Yaşadığı olumsuz deneyimler nedeniyle, muhtemel Bağdat'tan kalbi kırık olarak Rey'e

---

302) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*, s. 40; Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, neşr ve çeviri: Eşref Altaş, İstanbul 2015, s. 832.

303) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 63.

304) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 72.

305) Bkz. Yakup Kara, "Âmirî ve Entelektüel Şahsiyeti", *Kitabu'l-Emed Ale'l-Ebed* içinde, İstanbul 2013, s. XIII.

306) Bkz. Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: I, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn, Kahşire 1953, s. 26; Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 75.

307) Bkz. Tevhidî, *el-Besâ'ir ve'z-Zehâ'ir*, cilt: III, tahk.: İbrâhim Kîlânî, Dımeşk, trsz., s. 545; Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 79.

308) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 81 vd.

dönmüştür.[309] Rey'de babasının yerine geçen vezir Feth İbn el-Amid Zü'l-Kifayeteyn'in (öl. 976) himayesine girdiği söylenir. Dört yıl sonra, Ebû'l-Feth tarafından 974'te kardeşinin oğlu Bahtiyar'a yardım etmesi için yeniden Bağdat'a dönmek zorunda kaldığı anlaşılıyor. Bu ikinci ziyaretin üç dört ay sürdüğü söylenir. Orada Horasanlı bir filozof olarak Bağdatlı düşünürlerle çeşitli tartışmalara katılmış ve başarılar kazanmıştır.[310] Hamisi Ebû'l-Feth'in ölümünden sonra, Büveyhi veziri İbn Abbâd'dan yakın alaka gören Âmirî, 976 yılında tekrar Rey'den ayrılıp Horasan'a dönmüş, Nişabur çevresine katılmıştır.[311]

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Bekr el-Harirî'den (öl. 983), Âmirî'nin öldürülme korkusuyla sık sık yer değiştirmek zorunda kaldığını, bu yüzden yer yer vezirlere ve Nişabur'da ordu komutanına sığındığını söyler. Felsefeyle ilgilenmesi yüzünden tutucu çevrelerin (hadisçi, fıkıhçı ve kelâmcılar), hışmına uğradığı anlaşılmaktadır. Nitekim Tevhîdî, Ebû Bekr el-Harirî'nin dilinden şunları aktarır:

> "Felsefe ile ilgilenen Âmirî (...) öldürülmekten korktuğu için köşe bucak kaçmakta, bazen İbn el-Amidî'nin çevresinde saklanmakta, bazen Nişabur ordu komutanına sığınmakta, bazen de İslam'ı savunan kitaplar yazarak halka yaklaşmak istemektedir. Bununla birlikte dinsiz/mülhit olarak suçlanmaktadır. Âlemin ezeliliği, heyûla, sûret, zaman, mekân ve hezeyan kabilinden buna benzer sözler sarf etmekle suçlanmaktadır. Oysa Tanrı kitabında ne bunlarla ilişkili bir şey söylemiş ne O'nun resulü böyle bir şey öğretmeye kalkışmış ne de ümmeti o konularda görüş bildirmiştir. Bununla birlikte o, bidatçi olan herkesi avutmakta, zındıklıkla suçlananların hepsi onun meclisine devam etmekte, o da her zahirin batını ve her batının zahiri bulunduğunu iddia edenlere kendi fikirlerini aktarmaktadır."[312]

Tutucuların şerrinden vezirlere ve ordu komutanlarına sığınarak yaşamını sürdüren Âmirî'nin uzun bir ömür sürdüğü, 6 Ocak 992'de Nişabur'da hayata gözlerini yumduğu anlaşılmaktadır.[313] En önemli öğrencilerinin, Ebû'l-Kasım el-Kâtib ile Ebû'l-Ferec İbn Hindû olduğu söylenir.[314]

---

309) Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 832.

310) Bkz. Tevhidî, *el-İmtâ' ve'lş-Muânese*, cilt: II, s. 84-85; Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, s. 86.

311) Bkz. Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: III, s. 91 vd.

312) Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: II, ss. 15-16.

313) Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 18.

314) Bkz. Yakup Kara, *Âmirî ve Entelektüel Şahsiyeti*, s. xıv-xv.

Eserleri:

Âmirî'nin yirmi beşi aşkın kitap ve risale kaleme aldığı söylenir.[315] O, hayatının sonuna doğru yaklaşık 985'te yazıldığı anlaşılan[316] *el-Emed ale'l-Ebed* adlı eserinin girişinde on yedi eserinin adını verir.

> "Tanrı beni, akılsal sorunları açıklayan çeşitli kitaplar yazmaya muvaffak etti. Ben bu kitapları teorik kavramları tesis etme hususunda akıl sahiplerine yardımcı olmak amacıyla yazdım. Bu kitaplar şunlardır: *El-İbâne an İlel ed-Diyâne*, *El-İ'lâm bi Menâkib el-İslâm*, *El-İrşâd Tashîhi'l-İ'tikâd*, *En-Nüsük el-Aklî ve't-Tasavvuf el-Milli*, *El-İtmâm li Fedâil el-Enâm*, *Et-Takrîr li Evcühi't-Takdîr*, *İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader*, *El-Füsûl el-Burhaniyye li'l-Mebâhis en-Nefsiyye*, *Füsûl et-Teeddüb ve Usûl et-Tehabbüb*, *El-İbşâr ve'l-İşcâr*, *El-İfsâh ve'l-İzâh*, *El-İnâye ve'd-Dirâye*, *El-Ebhâs ani'l-Ahdâs*, *İstiftâh en-Nazar*, *El-İbsâr ve'l-Mubsar*, *Tahsîl es-Selâme min el-Husr ve'l-Üsr*, *Et-Tabsîr li Evcühi't-Ta'bîr*. Bunların dışında, veciz risaleler, çeşitli dini sorulara cevaplar, temel mantık ilkelerini açıklama, fizik eserlerini yorumlama ve hükümdar ve önde gelen devlet adamlarına ithafen yazdığım Farsça eserlerim de vardır. Nihayetinde bu eserlerin çeşitli beldelerde yayıldığını ve mümtaz şahıslar tarafından tercih edildiğini gördüm."[317]

Bunlara ek olarak, Âmirî'nin, Aristoteles'in çeşitli eserlerine şerhler yazdığı söylenir. Hatta Şehrezurî'ye bakılırsa, Aristoteles'e ilişkin olarak yazdığı şerhler, saygı uyandırmıştır.[318] Âmirî, kendi yapıtlarının seçkinler tarafından tercih edildiğini söylese de İbn Sînâ'nın, onun, felsefî yeterliliğinden kuşku duyduğunu anımsatmak gerekir.[319]

Âmirî'nin felsefesi, diğer İslam filozoflarında olduğu gibi eklektiktir; Platon, Aristoteles, yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilen Yeni-Platoncu *Kitâb Esûlûcyâ* gibi Yunan; Kindî ve Fârâbî gibi Müslüman, *Hüday-i Name* ve *Cavidân el-Hired* gibi Fars kaynaklara dayanır. Bu kaynaklara ek olarak o felsefi sentezini desteklemek için sık sık ayet ve hadislerden aktarmalar yapar; onları batını bir tarzda yorumlar.[320]

---

315) Bkz. Sahbân el-Halifât, *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, ss. 101-103.

316) Bkz. Âmirî, *Kitabu'l-Emed Ale'l-Ebed*, metin ve çeviri: Yakup Kara, İstanbul 2013, ss. 194-195.

317) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 4-6.

318) Bkz. Şehrezurî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 832.

319) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, nşr.: M. Sabri, Kahire 1938, s. 271.

320) Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, ss. 32-40.

Felsefe algısı ve felsefe savunusu:

Felsefeyi, tıpkı Kindî gibi, evrendeki varlıkların nedenlerini ve nedenler nedeni olan İlk Hakikat'i araştıran bir bilim olarak görür.[321] Filozofu ise, matematik, tabiat bilimleri ve mantık konusunu iyi bilen ve bu üç bilimden yola çıkarak Tanrısal/metafizik anlamları araştırmaya yönelen birisi olarak tanımlar. Nasıl dili ezberlemekle temayüz edene filolog (lugavî), dilbilimde mahir olana dilbilimci (nahvî), aruz ölçülerini bilene aruzî, ancak bu üçünün bilgisini kendisinde toplayıp kendini güzel bir biçimde ifade eden ve şiirler yazana edebiyatçı (edîb) denilirse; tıpkı bunun gibi, ölçü ve miktarla uğraşana matematikçi, fizik alanında bilgili olana fizikçi (tabi'î), mantık alanında uzman olana mantıkçı (mantıkî), ancak bu üç alana hâkim olup metafizikle ilgili sorunları araştırmaya güç yetiren kimseye filozof (feylesuf), yani hikmet sever (müessir li'l-hikmet) adı verilebilir.[322] O, Kindî gibi felsefeyi meşru bir zemine oturtmak için çaba içerisindedir; bu çabası onu, hem din adına felsefeyi reddedenlerle hem de sahte filozoflarla hesaplaşma içerisine sokar. Ona göre İslam'ı müdafaa edenler, insanların kalplerini filozofların öğretilerinden nefret ettirmek ve insanların gönüllerini filozofların öğretileriyle meşgul olmaktan korumak ve uzak tutmak için ellerinden gelen bütün gayreti göstermişlerdir.[323] Onlara göre, felsefe, dine aykırıdır; felsefeyle ilgilenenler, felsefe kitapları okuyanlar, hem dünya hem de ahirette zarara uğrayacaklardır. Felsefe, boş sözlerden ve süslü terimlerden başka bir şey değildir. Felsefe özde, bir şeyden haberi olmayan, bilgisiz ve görünüşe düşkün kimseleri kandırmak için ortaya atılmış, yanıltıcı düşüncelerle süslenmiş ifadeler ve boş sözlerle doludur.[324] Âmirî, felsefe gibi mantığın da kimi kesimlerce, özellikle kelâmcılarca eleştiriye uğradığını söyler. Onların görüşlerini şöyle aktarır:

> "Bizler, kelâm bilimini ortaya çıkaran topluluk olarak, mantık kitaplarını okuyup inceledik. Ancak onlarda anlaşılması zor sözcüklerden ve yabancı terimlerden başka bir şey bulamadık. Eğer bu kitapları yazanlar, gerçeğe uygun bir şey bulsalardı onun açıklamasını yapmaları gerekirdi. (...) Kelâm biliminde başarılı olan aklı başında herkes, mantığın kazandırdığını, zekâsı sayesinde elde eder. Öyleyse, böyle birisi için mantık gereksizdir."[325]

---

321) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, nşr.: A. A. Gurâb, Kahire 1967, s. 93.

322) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 18-19.

323) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 14-15.

324) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 86-87; Âmirî, "İslam'ın Üstünlüğü", çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 198.

325) Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 94-95; Âmirî, *İslam'ın Üstünlüğü*, ss. 201-202.

Âmirî, İslam dünyasında yayılan felsefe ve mantık düşmanlığında, felsefi bilimlerin reddiyle dine yardım edileceğini sanan ve dinsel metinlerin literal anlamlarına sarılan cahiller kadar, sahte filozofların, dehrilerin ve zındıkların da rolünün olduğunu söyler. O, sahte filozofu, elindeki malları, fazla bilgisi olmayan insanlara pazarlayan tüccara benzetir. Ona göre felsefe kitapları semboller ve simgelerle doludur; bu sembolleri ve simgeleri halkı yanıltmak isteyen sahte filozof, saptırarak amacına uygun hale getirebilir ve halkı yanıltabilir. Sahte filozof bunu, felsefenin şöhrete yol açması ve halifelerden itibar görmesi nedeniyle yapar. Muhakeme gücü zayıf olanlar bu sahte filozofların din hakkında ortaya koyduğu şeylere kanabilirler. Böylelikle dinle felsefe birbirine düşmanmış gibi bir algı doğar. Oysa bu doğru değildir, hakiki felsefe dinle çatışmaz.[326] Yine zındıklar da seçkin filozofların adlarını kullanarak, onlar hakkında yanlış kanaatlerin oluşmasına yol açarlar. O, şöyle der:

> "Zındıkların (zenâdıka) çirkin hareketlerine tanık oluyoruz. Nitekim onlar, aklı zayıf insanların peşine düşmektedirler. Değerli filozofların isimlerini ve prestijlerini kullanarak (aklı kıt olan) insanları kendilerinin de batmış olduğu ahlaksızlık batağına çekmeye çalışırlar. Hatta onlar, eğer Tanrı'nın dini gerçek ve doğru olsaydı, filozoflar yetkin akılları ve feyizli zekâlarıyla Tanrı'nın dinini kabul ederlerdi ve ona sıkıca bağlanırlardı, diyerek insanların kafalarını karıştırmaya çalışırlar."[327]

Âmirî'ye göre, gerçek filozof olmak hiç de kolay değildir; çünkü tüm bilimleri kuşatıp, oradan metafiziğe ulaşmak gerekmektedir. Söz konusu alanlarda başarı kazanıp metafiziğe ulaşmadan da filozof olmak olanaksızdır.[328] Bu nedenle, eskiler, tüm bilimlerin meyvesi olan metafizik bilgiyi elde etmeyen bir kimseye filozof unvanını vermemişlerdir. O, bu anlayışını, her önüne gelene filozof diyen halkın anlayışını eleştirerek ve *Kitâb Esûlûcyâ*'da Platon ve Aristoteles'e mal edilen sahte görüşlere başvurarak şöyle dile getirir:

> "Zamanımızda halk, Öklid'in (Euclides) kitabını okuyan ve mantığın temelini kavrayan birisini gördüğünde, metafizik bilgilerden yoksun olsa da onu filozoflukla (bi'l-hikmet) nitelendirmektedir. Hatta halk tıp alanındaki uzmanlığından dolayı, beş öncesiz ilke (el-kudemâ' el-hamse) saçmalığını ve

326) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 14-15.

327) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 42-44.

328) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 19-20.

kimi ruhların ölümlü olduğunu (el-ervâh el-fâside) savunan Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî'ye bile filozof demektedir. Halbuki üstadımız Ebû Zeyd Ahmed bin Sehl el-Belhî, çeşitli alanlardaki bilgisine ve din konusundaki doğruluğuna rağmen, kendisini övenlerden birisi ona filozofluk iliştirince, bundan rahatsız olmuş ve 'yazık, benim gibi birisine filozofluk atfediyorlar, onlar Tanrı'nın şu ayetini duymamışlar mı: O hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir. Bunu ancak akıl sahipleri hakkıyla anlar (Bakara, 272)'. Onun hocası Ya'kûb bin İshak el-Kindî'nin tutumu da onunla aynı olmuştur. Durum böyle olduğuna göre, Platon'dan aktarılan meşhur deyişi anımsatmak gerekir. O, öğrencilerine, 'Tanrı'yı bilmedikçe bir şey bildiğinizi sanmayın'; aynı şekilde Aristoteles de 'bundan önce içiyor ve susuyordum; Tanrı'yı bilince içmeden kandım' demektedir."[329]

Âmirî'ye göre, metafizikle ilgilenmekle birlikte İslam dininin metafizik anlayışının dışına çıkan düşünürlere, hatta inansalar bile ibadetlerini doğru olarak yerine getirmeyen kimselere filozof ve erdemli demek doğru değildir. O, aslında bu savıyla, İslam dünyasında kelâmcı ve fıkıhçıların filozoflara sıkça yönelttikleri, "dinsel duyarlılıkları eksik" eleştirisine bir yanıt vermeye yönelmekte ve gerçek filozofun abid ve dinin sınırlarını koruyan bir insan olduğunu dile getirmeye çalışmaktadır. Sözünü şöyle sürdürmektedir:

"Ancak gerçek hikmete sahip olan ve içtenlikli olarak ibadetlerini yerine getiren kimse mutlak erdemlilikle nitelendirilebilir. Bu durumda, dindar olmayan bir filozofun erdemlilikle nitelendirilmesi ancak gölge ve hayal mertebesindedir."[330]

Âmirî'nin, metafizikle ilgilenmiş olmakla birlikte kurulu dinleri yadsıyan Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'ye filozof ve hatta erdemli denilemeyeceğini savunmakla, aslında din karşısında yer alan düşünürleri halkın gözünden düşürmeyi ve gerçek filozofun kelâmcı ve fıkıhçıların sandıkları gibi din karşısında olmadıklarını göstermeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Yine onun, Tanrısal kaynaktan beslendiklerini savladığı Platon ve Aristoteles'i,[331] tektanrıcı anlayışı savunan insanlarmış gibi göstermesi de metafiziğe yüklediği dinsel anlamla ilgilidir. Ona göre metafizik en açık anlatımını İslam dininde bulur ve metafizik felsefi bilimlerin nihai meyvesidir.[332]

---

329) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 40-41; Âmirî, "Sonsuzluk Arzusu", çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 207.

330) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 40-41.

331) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 40-41.

332) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 93.

O, bu anlayışı doğrultusunda, filozofların felsefi bilgilerini de Tanrısal bir temele geri götürür; felsefenin mişkat-ı nübüvveden kaynaklandığını söyler.[333] Anlaşıldığı kadarıyla böylesi bir fikri İslam dünyasında ilk dillendiren odur. Bu düşünce aslında ilk kez İskenderiye Yahudilerinde belirmiş, ardından Hıristiyan dünyasında bazı kilise babalarında yankı uyandırmış bir görüştür.[334] Bu anlayış, düşünce tarihini peygamberler tarihiyle özdeşleştiren İslam dinsel bildirilerine uygun göründüğü ve tüm bilgiyi Tanrısal esinle ilişkilendirdiği için İslam dünyasında oldukça şöhret bulmuştur. Nitekim bu anlayışın izdüşümlerini, İhvân es-Safâ[335], İbn Miskeveyh[336], Ebû Hâtim er-Râzî[337], Gazzâlî[338], Ebû Said el-Endülisî[339], Kıftî[340], Şehristanî[341], İbn Hazm[342] Sühreverdî[343], Şehrezurî[344] ve Molla Sadrâ[345] gibi düşünürlerde görmek olasıdır. Âmirî, bu duruma işaret etmek için, önce yedi binyıl olarak gördüğü insanlık tarihini ele almakta, buna paralel olarak düşünce tarihini peygamberler tarihiyle aynı çerçeveye yerleştirmekte ve Eski Yunanlı filozofların felsefeyi ve temel görüşlerini peygamberlerden edindiğini ileri sürmektedir:

> "Tarihte hikmet ile nitelenen ilk kişi Lokman el-Hakîm'dir. Nitekim Tanrı şöyle der: And olsun ki biz Lokman'a, Tanrı'ya şükret diyerek hikmet verdik. Lokman el-Hakîm, Davud zamanında yaşamıştır. Her ikisi de Şam'da (bilâd eş-Şâm) ikamet etmişlerdir. Aktarıldığına göre, Yunanlı filozof Empedokles, sık sık onun yanına gidip geldiği için hikmeti ondan öğrenmiştir (...) Lokman el-Hakîm'le olan arkadaşlığı yüzünden Yunanlılar onu bilge olarak ka-

---

333) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, s. 46 vd.

334) Hasan Aydın, "İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sayı: 60, cilt: II, Ankara 2014, ss. 67-113.

335) Bkz. İhvân es-Sâfâ, *Resâil Ihvân es-Sâfâ*, cilt: IV, s. 126.

336) Bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevz el-Asgar*, neşr.: Salih Udeyme, Beyt el-Hime 1987, ss. 40-41, ss. 93-94, s. 128.

337) Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, nşr.: S. es-Sâvî, Tahran 1977, s. 277 vd.

338) Bkz. Gazâlî, *el-Munkiz*, s. 56.

339) Bkz. Sâ'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, ss. 37-43.

340) İbn el-Kıftî, *Târîh el-Hukema*, tah.. J. Lippert, Leipsizng 1908, s. 8 vd.

341) Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, cilt: II, Kahire 1968, ss. 121-126.

342) Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fî el-Milel ve el-Evhâ ve en-Nihal*, Cidde 1982, s. 140 vd.

343) Bkz. Sühreverdî, "Hikmet el-İşrak", *Musannefât Şeh İşrâk*, cilt: II, neşr.: H. Corbin, Tahran 1993, 10 vd.

344) Bkz. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 100 vd.

345) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikme el-Müte'aliyye fî'l-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, Beyrut 1981, s. 21 vd.

bul etmişler ve ilk filozof (hakim) olarak onu görmüşlerdir. Batınilerden bir grup, Empedokles'in hikmetinin peşinden gitmekte ve onun çok değerli birisi olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca onlar, Empedokles'in çok az idrak edilebilecek sembolik ifadelerinin olduğunu söylemektedirler. Yunanlıların filozoflukla nitelendirdiği bir diğer kişi Pythagoras'tır; onun bilgelikle nitelendirilme nedeni ise, Davud'un oğlu Süleyman'ın öğrencileri Şam bölgesinden Mısır'a gidince onlarla görüşme olanağı bulmasıdır. Bu görüşmeden önce Mısırlılardan geometri, ardından da Süleyman'ın öğrencilerinden fizik ve metafizik öğrenmiştir. Bu üç bilimi Yunanistan'a götürmüş, kendi zekâsıyla musiki bilimini ortaya çıkarmış, melodileri sayı ve oranlardan yararlanarak bir uyuma (ahenk) kavuşturmuştur. Sonrasında ise, bu bilimleri peygamberlik kandilinden (mişkât en-nübüvve) yararlanarak geliştirdiğini ileri sürmüştür. Pythagoras'tan sonra filozoflukla nitelendirilen kişi Sokrates'tir. O, felsefeyi Pythagoras'tan almış ve felsefe disiplinlerinden yalnız metafizikle yetinmiş, dünyevi zevklerden yüz çevirmiştir. Yunanlılarla aynı dini inançtan olmadığını ilan etmiştir. Çoktanrıcı anlayışın liderleriyle yüzleşmiş, akli ve mantıki deliller göstererek onlarla mücadele etmiştir. Bu yüzden de onlar da halkı Sokrates'e karşı kışkırtmışlar ve onu öldürmesi için krala baskı yapmışlardır. (...) Sokrates'ten sonra Platon filozoflukla nitelendirilmiştir; Yunanlılar arasında o, şerefli bir soya sahipti. Sokrates'in yolundan giderek, o da felsefeyi Pythagoras'tan almıştır. Kendini metafizik bilimlerle sınırlandırmamış, fizik ve matematik bilimleriyle de uğraşmıştır. Platon'un yazdığı birçok kitap vardır, ancak bu kitaplar, semboller ve anlaşılması güç ifadelerle doludur. (...) Platon'dan sonra bilgelikle nitelendirilen kişi Aristoteles'tir; o, Zülkarneyn diye bilinen İskender'in hocasıdır. Felsefe öğrenmek üzere yirmi yıla yakın Platon'un yanında ders almıştır. (...) Bu beş kişi filozoflukla anılmış, bunlardan sonra hiç kimseye filozof adı verilmemiştir."[346]

Bilimler sistemi: Dini bilimler-felsefi bilimler

Âmirî, bilgiyi "halkın (ammî) bilgisi ve seçkinlerin (hassî) bilgisi" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, halkın bilgisi oldukça genel ve kanıttan yoksundur; oysa filozofun bilgisi, kanıta (burhan) dayalıdır ve değerli olan da filozofun bilgisidir. Kanıta dayalı bilgiyi, bir şeyi hatasız, kusursuz ve olduğu gibi her yönüyle bilmek biçiminde tanımlar.[347]

Âmirî, Kindî'nin vahyî/nebevî ve akli/beşeri bilim ayrımının etkisiy-

346) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 34-39; Âmirî, *Sonsuzluk Arzusu*, s. 205 vd.

347) Bkz. Âmirî, "el-Ebsâr ve el-Mubsâr", *Resâil Ebî el-Hasen el-Âmirî ve Şezerât el-Felsefiyye*, neşr.: S. Khalifat, Amman 1988, s. 431 vd..

le bilimleri, dini ve felsefi olarak ikiye ayırır.[348] Aynı ayrımın daha sonra Gazzâlî'de ve İbn Haldûn'da yer aldığını ve İslam dünyasında belli bir yaygınlık kazandığını anımsatmak gerekir.[349] Ona göre, dini bilimler, peygamberlerden, felsefi bilimler ise, takdir görmüş filozoflardan kaynaklanmaktadır. Ancak felsefeyi dinden tümüyle bağımsız düşünemeyiz; çünkü her peygamber filozoftur ama her filozof peygamber değildir.[350]

> "Dini bilgilerin erbabı, seçilip arındırılmış peygamberlerdir; felsefi bilgilerinki ise, takdir gören filozoflardır. O halde, her peygamber filozoftur; fakat her filozof peygamber değildir."[351]

Bu anlayış aracılığıyla o, iki sonuca ulaşmaya çalışır. Bu sonuçlardan ilki, Kindî'de de karşılaştığımız dini bilimlerin felsefi bilimlere olan üstünlüğüne dikkat çekmek; ikincisi ise, felsefi bilimlerin, peygamberler aynı zamanda filozof oldukları için, dini bilimler adına yadsınamayacağı gerçeğini dile getirmektir. Onun, peygamberleri aynı zamanda filozof olarak nitelemesi görüşü büyük olasılıkla Fârâbî kaynaklıdır.[352]

Dini bilimler üçe ayrılır. Bunlar, a-) aktarıma dayalı, duyusal kökenli hadis bilimi; b-) akli olan kelâm bilimi, c-) duyu ve aklın ortaklığına dayanan fıkıh bilimidir. Dilbilim ise dini bilimlerin aracı konumundadır.[353] Dini bilimler, rütbe ve derece bakımından felsefi bilimlerden üstündür. Bu üstünlüğün üç temel nedeni vardır: İlki, dini bilimler, insana ebedi bir mutluluk kazandırır. İkincisi, dini bilimler, öteki (yani felsefi) bilimlerin üzerine inşa edildiği bir temel durumundadır. Üçüncüsü ise, dini bilimler, toplumun genelini amaçlar, bu yüzden, tikel fayda veren diğer (felsefi) bilimlerin aksine tümel bir fayda içerir.[354]

Âmirî, felsefi bilimlerden üstün gördüğü dini bilimler arasında da belli bir hiyerarşi kurar ve hadis biliminin bütün dini bilimlerin kaynağı olduğu için başlangıç erdemine; kelâm biliminin, dini bilimlerin amacı olması ha-

---

348) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 84; Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2007, cilt: XI, sayı: 33, ss. 55-66.

349) Bkz. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012, s. 57 vd.

350) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s.85.

351) Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s.85; Âmirî, *İslamın Üstünlüğü*, s. 197.

352) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Tahsîl es-Sa'ade*, Beyrut 1995, s. 94 vd.

353) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 84.

354) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 105 vd.

sebiyle olgunluk erdemine; fıkıh biliminin, hadis ve kelâm arasında bulunmasından dolayı ortada olma erdemine; dilbilimin ise, hepsinin aracı durumunda olduğundan, kolaylaştırma erdemine sahip olduğunu ileri sürer.[355]

Felsefi bilimler, açık, akla uygun, kesin ilke ve ayrıntılara sahip kanıtlarla temellendirilmiştir. Bu açıdan, felsefi bilimler, mantıksal kanıtlamanın dayanağı olan, bölme, tanım, tahlil ve burhana dayalıdır.[356] Tıpkı dini bilimler gibi felsefi bilimler de üçe ayrılır: a-) Duyusal olan fizik bilimi, b-) duyu ile aklın ortak olduğu matematik bilimi, c-) akli olan metafizik bilimi. Mantık bilimi ise, bu üç bilimin yardımcısı ya da aracı durumunda olan bir bilimdir.[357]

Âmirî, halkın kâhinlerin iz sürme, kuş uçurma, hayvan çizgilerinden anlam çıkarma gibi sanatlara da bilim dediklerini dile getirir. Yine kimi filozoflar, sihir, efsun ve simya gibi kimi bilimlerin zararları yararlarından fazla olduğu için halka öğretilmesini doğru bulmadıklarını ifade etmişlerdir.[358] Âmirî, kendi bilim tasnifinde bunlara yer vermediği için onların bilimsel değerini yadsıdığı anlaşılmaktadır. Ancak o, Kindî'de olduğu gibi astrolojiyi (ilm ahkâm en-nücûm) bir bilim olarak kabul eder ve ona bilimsel bir değer yükler.

Âmirî, felsefi bilimlerin konu alanlarını ve yararlarını ortaya koymaya çalışır; aslında böylelikle bu bilimlerin yadsınamayacağını göstermek ister. Felsefi bilimler arasında yer alan fizik (tabiiyât), duyularla algılanan cisimleri konu edinir. O, fiziğin ele aldığı konuları ortaya koymak için, evrendeki tözleri ikiye ayırır: a-) Gökküreleri (eflâk), yıldızlar ve dört unsur gibi doğrudan Tanrısal kudretin eseri olarak yaratılmış olanlar; b-) Tanrı'nın insanların hizmetine sunmak üzere yarattığı varlıklar. Bu sonuncusunu da kendi arasında tekrar üçe ayırır. İlki, kar, yağmur, şimşek gibi havada (atmosferde) meydana gelen olaylar; ikincisi, altın, gümüş, demir, bakır, kurşun gibi madenlerde meydana gelen olaylar; üçüncüsü ise, bitkiler ve hayvanlarda meydana gelen hadiselerdir. Ona göre tüm bu alanlarda, yani gökkürelerinde, yıldızlarda, dört unsurda, havada (atmosfer), madenlerde, bitkilerde ve hayvanlarda olup biteni bilmek ancak fizik sayesinde mümkündür. Ona göre tıp, eczacılık, boyacılık, kaplamacılık gibi değerli sanatlar da fizikten doğmaktadır.[359]

---

355) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 101 vd.
356) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 85-88.
357) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 85-86.
358) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 85.
359) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 92-93.

Âmirî felsefi bilimler içinde gördüğü matematiği, beş kısma ayırır. Bunlar, aritmetik, geometri, astronomi, musiki ve mekaniktir (ilm el-hiyel).[360] Bu sınıflama özgün değildir; zira bu sınıflamanın benzeri Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerde de bulunmaktadır. Aritmetik, insana ussal hazlar kazandıran bir bilimdir ve aklı başında herkes, sayı sistemleri ve matematik problemleri üzerinde düşünecek olursa, bunun tadına doyamaz. Ayrıca matematiğin sonuçları kuşku ve tartışmadan uzaktır. O günlük hayatta başvurulacak bir hakem konumundadır ve oldukça işlevseldir.[361] Âmirî'ye göre, değer ve önem bakımından aritmetiği geometri takip eder. Duyusal örnekler içerdiği için, geometri aritmetikten daha kolay anlaşılmaktadır ve kullanım alanı daha geniştir. Geometri olmasaydı, hesap uzmanları kök sayıları bulup çıkaramaz, yüz ölçümleri yapamaz, denizlerin eni, boyu ve dağların yüksekliği anlaşılamazdı. Bunların yanı sıra, yapı ustaları, marangozlar, nakkaşlar ve dökümcüler de geometriden yararlanmakta, özellikle astronomide küre, usturlap, iç içe halkalar ve güneş saatinde kullanılan mermer tablo gibi gözlem aletleri de yine geometri sayesinde yapılmaktadır.[362] Astronomiye gelince, Âmirî'ye göre onun üstünlüğü ve önemi de yadsınamaz. Çünkü o, ulvi, Tanrısal evrenin genelini, nicelik ve niteliğini, gezegenlerin hareketini, güneş ve ay tutulmalarının sebebini, gezegenlerin hareketlerini, sabit yıldızların ortaya çıkışını, gizlenmelerini ve batışını araştırır.[363] Matematik bilimleri arasında yer alan musikiye gelince, onun değeri de inkâr edilemez; çünkü gök, yer, hatta ruhani ve cismani evrendeki uyumlu ve uyumsuz güç ve miktarlara ait kanıtlamalar musikiyle ilişkilidir.[364] Âmirî'nin musikiye ilişkin bu görüşü Pythagoras'ın görüşlerini anımsatmaktadır. Mekanik, diğer bir deyişle ilm el-hiyel, matematik ile fiziğin ortak olduğu bir bilimdir ve onun sayesinde, yerin derinliklerindeki sular çıkarılır, az bir güçle ağır yükler kolayca kaldırılır, köprüler vb. yapılır.[365]

Felsefi bilimlerin meyvesi ve şahı olan metafiziğe gelince, soyut akıl gücüne dayalıdır ve o felsefi bilimlerin özü ve amacıdır. Diğer bütün bilimler ona hizmet eder. İnsan onunla, ulaşılabilecek en yüksek mutluluğu elde

360) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 89.
361) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 89.
362) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 89-90.
363) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 90.
364) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss.91-92.
365) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 92.

eder. Konusuna gelince, evrenin ortaya çıkışını, nedenlerini, sonra ilk gerçeğin, yani Tanrı'nın varlığını araştırmaktır.(366)

Felsefi bilimlerin aracı olan mantık ise, doğru akıl yürütme yollarını ele alır. Mantık, kuramsal alanda doğru ile yanlışı, eylemsel alanda ise iyi ile kötüyü ayırt etmede işlevseldir. Bu yönüyle mantık, yadsınamayacak bir ölçü aracıdır (mi'yâr). Zira kuşkular mantık aracılığıyla giderilir, yanılıp aldanmalar ortaya çıkarılır ve savların doğruluğu onunla anlaşılır.(367)

Dini bilimlere yardımcı olan felsefi bilimler insanın mutluluğuna hizmet eder. Felsefi bilimlerle uğraşanlar, var olanların hakikatini bilme ve onları kendi yararına kullanma imkânına sahip olmakla insana ait erdemleri elde etmiş olurlar. Yine, felsefeyle uğraşanlar Tanrı'nın yarattığı varlık türlerindeki hikmeti çok iyi kavrarlar; onların neden ve sonuçlarını araştırır ve varlıktaki hayranlık uyandıran düzeni anlarlar. Onlar mantık öğrenmekle, kulaktan dolma iddialara karşı koyma, taklit bağından ve tutarsız mezhep görüşlerinden kurtulma imkânına kavuşurlar.(368)

Âmirî, genel olarak felsefenin, *Kuran*'da hikmetin övülmesi nedeniyle zorunlu olduğunu söylediği gibi, felsefi bilimlerin her birinin yine *Kuran* tarafından işaret edilmek suretiyle emredildiğini savunur. Nitekim o, matematiğe, "O, bunların hepsini kuşatmış ve sayılarını tespit etmiştir" (Meryem Sûresi, 94) ve "her şeyi bir bir saymıştır" (Cin Sûresi, 28); astronomiye, "Tanrı gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları ancak hak olarak ve belli bir süre için yarattığını hiç düşünmüyorlar mı?" (Rum Sûresi, 8); musikiye, Hz. Muhammed'in "*Kur'an*'ı sesinizle süsleyin" sözü; fizik bilimine ise, "Kuşkusuz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olan denizde yüzüp giden gemilerde, Tanrı'nın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde, düşünen bir toplum için birçok delil vardır" (Bakara Sûresi, 164) ayetleriyle işaret edildiğini söyler.(369)

Âmirî'ye göre, felsefeyi anlamayanlar, dinle felsefenin çatıştığını sananlar, güneş ışığı karşısında hasta gözler durumunda olan zayıf akıllı kimse-

366) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 93.
367) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 94-96.
368) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 88.
369) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, ss. 89-96.

lerdir.[370] Ona göre, hiçbir felsefi bilim dini bilimlerle çatışmaz. Nitekim o, her bilimin yararına gönderme yaptıktan sonra, bu duruma işaret etmektedir.[371] Sözgelimi tabiat bilimleriyle ilgili şöyle der:

> "Tabiat bilimleriyle dini bilimler arasında her hangi bir sürtüşme ve zıtlık yoktur."[372]

Metafizik:

Âmirî, metafiziği, evrendeki varlıkların meydana gelişlerinin ilk nedenlerini ve her çabanın amacı olan ilk, tek, gerçek varlık hakkında kuşkudan arındırılmış bilgiyi araştıran bir bilim olarak görür.[373] Ancak bu bilgiye ulaşmak kolay değildir; bu diğer tüm bilimleri bilmeyi ve akli yetinin gelişmiş olmasını gerektirir.[374] O, metafizik içinde, önce varlığa ilişkin akli hükümleri, ardından varlık mertebelerini ele alır. Varlığa ilişkin akli hükümlerde Fârâbî'ye, varlık mertebeleri ve sudur sürecini ele aldığında ise büyük ölçüde *Kitâb Esûlûcyâ*'ya dayanır.

Varlık, Fârâbî'de olduğu gibi, akılsal bakımdan, a-) zorunlu (vâcib), b-) mümkün ve c-) imkânsız (mümteni) olarak üçe ayrılır.[375] Zorunlu varlık, 2x2=4 örneğinde olduğu gibi, yokluğunun düşünülmesi imkânsızlığa yol açan varlıktır.[376] İki tür zorunlu varlık vardır. İlki, Tanrı'nın varlığında olduğu gibi, varlığı özünden dolayı zorunlu olan; ikincisi ise, dairenin bir merkezinin bulunmasında olduğu gibi, bir başka şeye nispetle zorunlu olandır.[377]

Mümkün varlık, varlığı da yokluğu da olası olandır. Sözgelimi, Zeyd, ayakta durabileceği gibi oturabilir de; bu iki durum da olasıdır.[378] Mümkün, halde bulunmayan, fakat varlığı düşünüldüğünde imkânsızlığa yol açmayan şeydir. Kendiliğinden var olmayan, varlığı özüne dayanmayan şey,

---

370) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 74.

371) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 93.

372) Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s.93; Âmirî, *İslamın Üstünlüğü*, s. 201.

373) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 36, 93.

374) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 93.

375) Bkz. Âmirî, "İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988, s. 250; Âmirî, "et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988, s. 304.

376) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 304.

377) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 305.

378) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 305.

kendi başına var olmaz; varlığı kendi dışında bir nedene bağlıdır. Bu neden, onu, yokluktan varlığa, imkân halinden zorunluluğa çıkaran şeydir. Bir şey nedeni dolayısıyla var olduğunda, imkân vasfını yitirir; nedeni bakımından varlığı zorunlu hale gelir.[379] Evren bir bütün olarak mümkündür. Üç tür mümkün varlık vardır: a-) Varlığı yokluğundan çok olan. Sözgelimi kış mevsiminde soğuk, yaz mevsiminde sıcağın çok olması gibi. Mümkünün bu türüne doğal haller, varlık türüne doğal varlık ya da doğal mümkün denilir. Zamana ve pratiğe bağlı işler bu türe girer. b-) Yokluğu varlığından çok olan mümkün. Sözgelimi, yazın kar yağması, mucizeler gibi. Bu kısma girenlere, nadir haller, nadir varlık ya da nadir mümkün denir. c-) Varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün. İlkbaharda havanın bulutlu ya da açık olması gibi. Mümkünün bu çeşidine değişen haller, değişken varlık ya da değişken mümkün denir.[380]

İmkânsız (mümteni) varlığa gelince, yokluğu zorunludur. Onun varlığı düşünüldüğünde varlığının imkânsız olduğu anlaşılır. Sözgelimi, 2x2=5 gibi.[381] İmkânsız da ikiye ayrılır. İlki, mutlak imkânsızdır; sözgelimi, dairenin kare olması, tek sayının eşit olması gibi. İkincisi, kayıtlı (mukayyet) imkânsızdır; onun imkânsızlığı ya kudret ya da hikmet bakımındandır. Sözgelimi, ateşin ateş olarak kaldığı müddetçe onda soğuğun bulunmasının imkânsızlığı gibi.[382]

Âmirî, zorunlu varlıkla imkânsız varlığı karşı kaşıya yerleştirerek şöyle der:

> "Varlığı zorunlu olanın yokluğu imkânsızdır, varlığı imkânsız olanın da yokluğu zorunludur."[383]

Âmirî, zorunlu varlıkla, imkânsız varlığı karşıt kutba yerleştirerek, imkânsızı varlık kategorisinden çıkarmış olmaktadır. Yine o, fiilen var olan mümkünü başkasıyla zorunlu kategorisine soktuğu için, "özüyle zorunlu varlık" (vacib el-vücud bi'z-zat) ve "ilişkisel olarak zorunlu varlık" (vacib el-vücud bi'l-izafe) olarak iki tür zorunlu varlık ayırmış olmaktadır.[384] Böylelikle fiilen var olan varlık, aslında zorunlu varlığa indirgenmiş olmaktadır.

---

379) Bkz. Âmirî, *İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader*, ss. 250-251.

380) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, ss. 308-309.

381) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 309.

382) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 305, 332.

383) Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 307.

384) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 313.

Varlık mertebeleri ve Tanrı:

O, varlığa ilişkin ortaya koyduğu mantıksal ayrımdan yola çıkarak, varlıkları, hakikati bakımından beş mertebeye ayırmaktadır. O, *Kitâb Esûlûcyâ* yazarından esinlenir bir biçimde şöyle der:

> "Varlıklarının hakikati bakımından şeyler beş mertebeye ayrılır. İlki, özüyle var olandır, bu, dehrin üzerinde ve zamandan öncedir. İkincisi, yoktan yaratma yoluyla (ibdâ') var olandır; o, dehr ile beraberdir ve ona bağlıdır. Üçüncüsü, (bir şey aracılığıyla) yaratma (halk) yoluyla var olandır; bu dehirden sonra zamandan öncedir. Dördüncüsü, etki (teshîr) yoluyla var olandır; o, zaman ve zamana ilişkin şeyle birliktedir. Beşincisi, doğuş (tevlîd) yoluyla var olanlardır; bunlar zamandan sonradır. Etki (teshîr) sözüyle tabiatı, doğuş (tevlîd) lafzıyla ise oluşturmayı (tekvîn) kastediyoruz. Özüyle var olanla Tanrı'yı; yoktan yaratma (ibdâ') yoluyla var olanla, kalem ve emri; bir şey aracılığıyla yaratma (halk) yoluyla var olanla, arş ve levh'i; etki (teshîr) yoluyla var olanla, dairesel felekleri ve ilk göksel cisimleri; doğuş (tevlîd) yoluyla var olanla ise, dört unsurla (el-ustukusât) var olanları kastediyoruz. Yine kalemle felsefecilerin tümel akılla kastettiklerini; emr ile tümel sureti; levh ile tümel nefsi; arş ile doğrusal feleği (el-felek el-müstakîm) ve felekler feleğini (felek el-eflâk) ifade ediyoruz."[385]

Görüldüğü gibi Âmirî'ye göre varlık mertebelerinin en üstünde Tanrı yer almaktadır. İlk varlık odur; özüyle vardır; zaman üstüdür;[386] ilk gerçektir;[387] var olması nedeniyle varlığını borçlu olduğu bir varlık bulunmamaktadır. O, zorunlu varlıktır.[388] Her türden noksanlıktan uzaktır. O, sadece yetkinlik (kemâl) sıfatlarına sahiptir.[389] Sırf gerçek, sırf varlık, sırf iyilik (hayr), sırf yetkinliktir.[390] Duyuların, vehmin, aklın ötesindedir.[391] Ondan asla ikilik yoktur; gerçek bir, mutlak birey (ferd), mutlak kadir, mutlak cömerttir.[392] Yaratma ve emir ona aittir; o her şeyin nedenidir. Gerçek

---

385) Âmirî, "el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988, s. 365.

386) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 365.

387) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 93.

388) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 364.

389) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 319; Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 370.

390) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 368.

391) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 368.

392) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 371; Âmirî, "el-Ebsâr ve'l-Mubsar", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988, s. 415.

faildir; fiilini hiçbir failin yapamayacağı sağlamlıkta yapar.[393] O, her yetkinliğin üstündedir; özüyle hayırdır ve âleme hayrını yayar, fakat âlemdeki şeyler ondan sudur eden hayrı güçleri ve mevkileri (Tanrı'ya yakınlıkları ve uzaklıkları) nispetinde kabul eder.[394] Evrendeki her şeyi o yarattığı gibi, bütün nesneleri herhangi bir zaafa düşmeksizin yine o yönetir. Yönetiminde farklılık ve gevşeme yoktur. O, varlıkları var etmekle kalmaz, onların sürekliliğini de sağlar.[395]

Âmirî, gerçek varlık, ilk varlık, en yetkin varlık, diğer varlıkların nedeni, yaratıcısı olarak gördüğü Tanrı'nın varlığını iki yolla kanıtlamaya yönelir. İlk kanıt, Fârâbî'de de karşılaştığımız imkân kanıtıdır. Buna göre, varlığı da yokluğu da olası olan mümkün varlığın kendi başına var olması imkânsızdır. Mümkün varlığın var olması, yani varlığını yokluğuna tercih edecek kendi özüyle var olan, varlığı için nedeni bulunmayan bir varlığa gereksinim vardır ki, işte bu varlık Tanrı'dır.[396] Yine ona göre, Tanrı'nın varlığının zorunlu olması gerekir; aksi halde varlığı mümkün olması gerekirdi ki, o zaman o gerçek egemen olmazdı.[397] Akli yetisi sağlam olan hiç kimse bu varlığın varlığından kuşku duyamaz. İkinci kanıt, Eski Yunan'dan beri kullanılan nizam ve gaye kanıtıdır. Âmirî bu kanıtı, evrendeki amaçlı düzenden hareketle inşa eder. Ona göre âleme bakıldığında, her şeyin yerli yerinde olduğu ve belli bir amaca hizmet ettiği görülür. Hiçbir şey abes değildir. Böylesi bir düzen, böylesi bir tertip, tesadüfen var olmaz; o halde âleme düzen, tertip ve gaye veren bir varlık vardır ki, bu Tanrı'dır.[398]

Tanrı-evren ilişkisi: Yaratma ya da sudûr

Âmirî, Tanrı evren ilişkisine yöneldiğinde, ibdâ', sun', halk, teshîr ve tevlîd gibi sözcüklere başvurur. İbdâ', maddesiz ve zamana bağlı olmadan yaratmaktır. İbdâ' fiili, bir şeyden, bir şeyde ve bir şey üzerinde değildir; öteki bütün fiil türlerinden üstündür. Salt Tanrı'ya özgüdür. Sun' yaratılmış maddenin, yaratılmış suretle biçimlendirilmesidir ve cisimle ilişkilidir. Teshîr, bir şeyin kendine özgü amacına, isteyerek ya da zorla sevk edilme-

393) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 371.

394) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 371.

395) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, ss. 370-371.

396) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 304.

397) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Alel'l-Ebed*, ss. 182-183.

398) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, ss. 309-310; Âmirî, *İnkâz el-Beşer mın el-Cebr ve'l-Kader*, ss. 257-258.

sidir ve cisimlerin eklentilerine ilişkindir. Halk sözcüğü bunların hepsini kapsayacak bir biçimde kullanılır.[399] Kasım Turhan, Âmirî'de bu fiillerin kullanımı ve yaratma anlayışı ile ilgili olarak şöyle der:

> "Âmirî'ye göre, ister ibdâ', ister sun' yahut teshir şeklinde olsun âlemin yaratılışında ilahi takdirin öncelikle yöneldiği gaye üç manaya müteveccihtir. Tam cömertliği (cûd) yaymak, tam kudreti ibraz etmek ve tam hikmeti izhar etmektir. Veyine bu takdire has fiil de üç çeşittir: Âlemin icadı, âlemin bekası ve onun yönetimi (tasrif). Âlemin icadı esirî cisimler, yani felekler ve yıldızlarla dört unsurdan oluşan cisimlerin yaratılmasında ifadesini bulur. Bekası tabii ve nefsani kuvvelerle teyit edilmiştir. Yönetimi ise etkileme (tef'il) ve etkilenme (infi'al) yoluyladır. (...) Tek bir failden, muhtelif fiiller sadır olabilir ve bu dört yolla olur: 1) Failin özündeki muhtelif kuvvelerin yardımıyla. Bir insanın şehvet, öfke ve düşünme kuvvesiyle çeşitli fiiller yapması gibi. 2) Çeşitli aletlerin yardımıyla. Marangozun balta, keser ve testere gibi aletlerle yarmak, kesmek ve yontmak gibi birbirine zıt fiiller yapması bu türe örnektir. 3) Çeşitli unsurlara tesir yoluyla. Yanmakta olan ateş yumurtaya tesir ederek katılaştırır, muma tesir eder eritir, çamuru taşlaştırır, taşı toz haline getirir. Böylece kendisi aynı kaldığı halde, unsurların değişmesiyle muhtelif fiiller meydana gelir. 4) Tevlîd, yani bazı şeylerden bazı şeyler meydana getirme yoluyla. Bunun misali şudur ki, soğuk deride büzülmeye yol açar; derinin büzülmesi gözeneklerin kapanmasına, gözeneklerin kapanması buharın sıkışmasına, buharın sıkışması aşırı harekete sebep olur; bundan da soğuğun tam zıttı olan sıcaklık doğar (tevellüd eder). (...) Bunlardan hangisi Allah'ın fiilleri hakkında doğrudur? Düşünürümüze göre, Allah'ın muhtelif kuvvelerinin bulunmaması, aletlerle yapmaması ve bütün unsurların yaratıcısı kendisi olduğu için başlangıçta muhtelif unsurlara tesir etmemesi sebebiyle ilk üç yol O'nun fiilleri hakkında caiz değildir. Şu halde geriye sadece dördüncüsü, yani tevlîd yolu kalmaktadır. Şöyle ki, Allah noksansız kudretiyle, kendisiyle ondan başka bir varlık, bu başkasından da bir başkasını ve ondan da bir diğerini meydana getirmek (tevlîd) üzere, kâmil bir varlık yaratmıştır (ibdâ'). Bu durum, O'nun oluş için takdir ettiği sona kadar devam eder. Allah, varlıkların ilk faili olmakla birlikte, varoluşta varlıkların bazısı O'na diğerlerinden daha yakındır ve varlığı önce olanın sonrakinin varlığında bir payı vardır."[400]

Âmirî'ye göre, Tanrı'nın varlıkla ilişkisi, duyunun ışık, ışığın güneşle ilişkisine benzer. Nasıl duyum ışıtan doğmakla birlikte, varlığı ışığın var-

---

399) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 365 vd.; Âmirî, *İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader*, s. 252-253; Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, ss. 309-310.

400) Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, ss. 90-91.

lığına ışığın varlığı da güneşin varlığına bağlı ise, ilk yaratıktan doğan her şey, varlıklarını onun sürekliliğine, onun sürekliliği de kendisinden çıktığı kaynağa bağlıdır. O, böylece, Tanrı'nın evrende meydana gelen her şeyin, onu takdir etmesi yoluyla değil de Eş'arîlerde olduğu gibi, her an ya da anlık yaratması yoluyla var olduğunu söyleyenleri eleştirir ve onları Tanrı'nın sıfatları konusunda bilgisizlikle suçlar.(401)

Öyle görünüyor ki, Âmirî, ilk varlığın yoktan yaratıldığını söylemek ve ardından ikincil varlıkların etkisini kabul etmekle, İslam ile Yeni-Platoncu sudûr teorisi arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır. Buna göre, doğrudan Tanrı'ya ait olan ve yoktan yaratma (ibdâ) adı verilen ilk fiilin eseri, Tanrı'nın âlemdeki halifesi olarak nitelediği tümel akıldır. Dolayısıyla Tanrı'nın doğrudan yarattığı ilk ve tek varlık tümel akıl, dindeki adıyla kalem olmaktadır. Varlık mertebesinde ikinci sırada bulunan bu akıl ya da kalem, yetkindir; Tanrı zaman dışı olduğu halde o dehrdedir. Bu akıl, akılsal suretleri, tümel bir şekilde kapsar.(402) Âmirî'nin emr adını da verdiği bu suretler, aynısıyla levh-i mahfuzda mevcuttur.(403) Böylece ilk akıl ve *Kuran*'da geçen "levh-i mahfuz" Platon'un idealarının bulunduğu bir yer olarak konumlandırılmış olur.(404)

Varlık sıralamasında üçüncü mertebede yer alan, külli nefs ya da dindeki adıyla levh-i mahfuz ile doğrusal felek ya da arş, halk yoluyla var olmuştur. Bu şu demektir; varlık mertebesinde ikinci sırada var olan akıl yoktan var edildiği halde, üçüncüsü sıradaki nefs, akıl aracılığıyla halk yoluyla var edilmişlerdir.(405) Bu yönüyle onun varlığa gelmesi, akıl yoluyla Tanrı'ya aittir. Bunlar halk yoluyla yaratıldıkları için, dehrden sonra zamandan öncedir. Akıl aracılığıyla varoluşu yönünden dehre ve kendisinden sadır olan fiiller yönünden de zamana bağlıdır.(406) Özünde basit bir töz olan nefsin, Tanrısal, akli ve nefsani yetileri vardır.(407) Tanrısal yetisiyle, kendisini aklın yönetmesi gibi, tümel tabiatı yönetir. Akli yetisiyle onları bildiğini bilerek hakikatiyle şeyleri bilir.(408) Bu iki niteliğiyle akılla ortak olan nefs, üçüncü özelliğiyle

401) Bkz. Âmirî, *İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader*, s. 258; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 91.
402) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed alel'l-Ebed*, s. 134; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 92.
403) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, ss. 365-366.
404) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed alel'l-Ebed*, ss. 146-147.
405) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 368.
406) Âmirî, el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye, s. 371, 377.
407) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 371.
408) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 364.

ondan ayrılır. Bu özellik, tabii cisimlere suret ve can vermektir. Şu halde nefsin kendine özgü yetisi, hayat vermektir. Bu yönüyle o, cisimlerin yetkinliği olmaktadır.[409] Yaratıcısından aldığı Tanrısal güçle nefs, tabiata hâkim olur ve onu yönetir.[410] O, aklın tesiri altında bulunduğu için, akılda yer alan tümel suretler onda da bulunur. Fakat bu suretler akıldaki gibi basit değil, çoğalmış durumdadır.[411]

Tabiat ya da teshir vasıtasıyla, varlık mertebesinde dördüncü sırada bulunan dairesel felekler; tevlîd ya da tekvin yoluyla ise beşinci sıradaki hava toprak ve ateşten ibaret olan dört unsurdan oluşan bütün cisimsel varlıklar meydana gelir.[412]

Ulvi ve süfli âlem: Metafizikten fiziğe

Âmirî, Tanrı'nın dışında kalan tüm varlık mertebelerini âlem olarak niteler ve âlemin yaratılışı, bekası ve yönetiminin, hiyerarşik bir sitem içinde Tanrı'ya ait olduğunu söyler. Bekası etkin güçler olan nefs ve tabiat aracılığıyla, yönetimi ise hiyerarşik etki-edilgi, neden-nedenli ilişkisine bağlıdır.[413] O, şöyle der:

> "Nasıl ki tabiat onu hareket ettirmek bakımından bedenleri kuşatıyor ve nefs onu yönetme bakımından tabiatı kuşatıyor; akıl da ona yol gösterme bakımından nefsi kuşatıyorsa, aynı şekilde Hakk olan İlk de önceden takdir etmek suretiyle her şeyi ihata eder. O halde cisim yaratılışı itibarıyla tabiata, tabiat da yaratılışı itibarıyla nefse boyun eğmektedir. Nefs ise doğası gereği akla itaat eder. Aynı şekilde akıl da doğası gereği Tanrı'ya boyun eğer. Bununla ortaya şu çıkmaktadır ki, âlemde yaratılmış olan varlıkların her biri kendine özgü gayesi bakımından mükemmel olsa da aslında, yaratılış itibarıyla emir altındadır ve özü gereği noksan bir varlıktır. Mutlak yetkinlik sahibi olan ise bir ve hak olan Tanrı'dır. Hatta buradan da anlaşılacağı gibi, âlemdeki varlıklar birbiriyle neden-nedenli ilişkisi içindedir ve Tanrısal kuvvet bunların hepsine sirayet etmektedir. Ayrıca bunların hepsinin özünü meydana getiren, ne cisim, ne tabiat, ne nefs, ne de akıldır. Tanrı, birincil varoluş ile bunların hepsinden öncedir."[414]

---

409) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fi'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, ss. 370-371.

410) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fi'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 365.

411) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fi'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 365.

412) Bkz. Âmirî, *el-Fusûl Fi'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 364.

413) Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 98.

414) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ve'l-Ebed*, ss. 58-59.

Âlemin yaratılışını esirî ve unsurî cisim, bekasını nefs ve tabiat güçleri, yönetimini de neden-nedenli ilkeleriyle Tanrı'ya bağlayan Âmirî, iki tür evren ayırır.[415] O, esirî temele dayanan âlemi, akli, ulvi ve ruhani; unsuri temel dayanan âlemi ise, hissi, cismani, geçici ve süfli âlem olarak adlandırır.[416]

Ulvi âlem, esirî cisim dediği felekler ve yıldızlardan meydana gelir. Bunların sayısı yedidir.[417] Ancak o, *Kuran*'da kürsi ve arş kavramlarına karşılık gelen, müneccimlerin burçlar feleği dediği, yedi kat göğün üstünde bulunan bir felekle, filozofların felekü'l-eflâk yahut felekü'l-müstakîm dedikleri felekleri de ekleyerek sayıyı dokuza çıkarmış olur.[418] O, kimi zaman ilk, kimi zaman ulvi cisimler dediği gök cisimlerine, ruhani varlıklar ve farklı mertebedeki melekler de der.[419] Ayrıca Tanrı'nın onlara, âlemin sonuna değin, devamlılık verdiğini ve onları, süreklilikleri tür olarak zamana bağlı olan süfli varlıkların nedeni yaptığını söyler.[420] Âmirî açıkça söylemese de göksel varlıkların hareketinin dairesel ve tek düze olduğu anlaşılmaktadır.[421]

Varlık mertebelerindeki beşinci mertebeye karşılık gelen süfli âlem, dört kökten oluşan varlıklar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelmektedir.[422] Bu âlemde, hem dikey hem de yatay etki söz konusudur. Dikey düzlemde, ulvi âlemdeki göksel nesnelerin hareketlerinin etkileri; yatay düzlemde ise, hareket ilkesi olan tabiat ve nefs etkindir. Tabiat, cansızlara, nefs ise canlılara özgüdür. Dikey ve yatay etkilerin söz konusu olduğu âlemde dört tür değişme ya da hareket söz konusudur: İlki, tözsel değişime gönderme yapan oluş ve bozuluş (kevn ve fesad), ikincisi, artma ve azalmaya işaret eden nicel değişim; üçüncüsü, dönüşümü belirten nitelik değişimi; dördüncüsü ise, mekânda yer değiştirmeyi ifade eden intikaldir.[423]

Nasıl ulvi âlemde her şey neden-nedenli bağlamında işliyorsa, aynı şey süfli âlem için de geçerlidir. Bu âlemde meydana gelen tüm cismani olay-

---

415) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 321; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 99.

416) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ve'l-Ebed*, ss. 144-145, s. 162-163; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 99.

417) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 322.

418) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ve'l-Ebed*, s. 137; Âmirî, *el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye*, s. 364; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 99.

419) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ve'l-Ebed*, ss. 144-145.

420) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 336.

421) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 317 vd.

422) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 314 vd.

423) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 312.

lar, Aristotelesçi dört nedene bağlıdır; yani onların fail, unsurî (maddi), surî (biçimsel) ve gaî (amaç) nedeni vardır. Dört unsur maddi neden; meydana gelen türlerin her birinin tabiatının kendisiyle özdeşleştiği özünlü kuvvet surî neden; var edilmelerini güden amaç, gaî neden; bu amaç için etki eden göksel cisimler ise fail nedendir.[424] Göksel cisimlerin unsurlara etki etmesiyle, süfli âlemde, oluş ve bozuluş, artma ve eksilme, değişim ve dönüşüm gibi hareketler meydana gelir.[425] Dört unsurun kendisi oluşup bozulmaz; felekler âlemi gibi, âlemin sonuna kadar baki kalır. Dört unsurun bileşikleri olan bireysel tözler ise, oluş ve bozuluşa tabi olup, ancak tür ya da cins olarak kıyamet gününe değin baki kalırlar.[426] Âmirî'ye göre, dört kök ve onlardan meydana gelen sabit tümeller, yani tür ve cinsler, yaratıldıkları gaye bakımından yetkindirler; ancak onlardan pay alan bireyler[427] söz konusu olduğunda, yetkinlikleri izafidir.[428]

Atmosfer olaylarını, madenleri, bitkileri, hayvanları ve insanları kuşatan[429] ve göksel cisimlerin tesirlerini alma istidatlarına[430] göre var olan süfli âlemdeki olaylar dört sınıfa ayırır: İlki, bitkiler ve hayvanların meydana gelmesi gibi tabii olanlar; ikincisi, itikad ve yönetime ilişkin akılsal olanlar; üçüncüsü, demircilik, marangozluk gibi mesleki olanlar ve dördüncüsü, iyi şans ve kötü şans gibi, tesadüfi olanlardır.[431] Bunlardan ilki, güneş ve göksel dünyaya; ikincisi akıl ve nefsi natıkaya, üçüncüsü hayvan ve bedeni organlara ve sonuncusu da ilineksel nedenlere bağlıdır.[432] Âmirî, bu ikincil nedenlere yer verse de sonuç olarak hepsini kaza ve kader yoluyla Tanrı'nın yaratma ve emrine bağlar.[433]

Nasıl dört tür hadise varsa, tıpkı bunun gibi dört tür suret vardır: a-) Üçgen, dörtgen ve bütün yapay nesnelerde görülen riyazî suret; b-) insan için düşünme ve hayat, hayvanlar için beslenme ve duygu gibi kendi türünün yetkinliğini ifade eden tabii suret; c-) insan, mutlak at gibi duyu ve vehim

---

424) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 314.

425) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 314.

426) Bkz. Âmirî, *İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader*, s. 270.

427) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed alel'l-Ebed*, ss. 114-115.

428) Bkz. Âmirî, *İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader*, s. 271.

429) Bkz. Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, s. 81.

430) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 316.

431) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 310 vd.; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, ss. 103-104.

432) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 311.

433) Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 104.

yetilerinin tasarrufuyla nefste ortaya çıkan anlamlar gibi mantıksal suret; d-) kutsal ruh, nefsi natıka ve etkin akıl gibi maddeden ayrı manalar ise Tanrısal surettir.[434] O sözünü şöyle sürdürür:

> "Tanrısal surete gelince, onun meydana gelişi, takdir ve yoktan yaratmaya (ibdâ'); mantıki suretinki, düşünme ve fikre; tabii suretin meydana gelmesi, göklerin etkisine (teshîr el-felekî); riyazi suretin meydana gelişi ise, bu üç sınıftan birine bağlıdır."[435]

Âmirî, süfli dünyada meydana gelen tabii hadislerin, göksel nesnelerle ilişkisine özel bir önem verir. Bu bağlamda o, göksel nesnelerin yeryüzüne nispetle özel konumlarına, yıldızların feleklerdeki seyrine, on iki burca, sayısı 28'e varan ay konaklarına ayrı bir önem atfeder. Bu ulvi göksel cisimler, süfli dünyaya, süfli varlıklar arasında Tanrı'nın koyduğu hikmete uygun olarak etki ederler.[436] O şöyle der:

> "Onların etkileri ya cisimsel kuvveleri, ya parlak ışıkları ya da uyumlu şekilleriyledir. Bu tıpkı, musiki seslerinin bazen cisimleriyle bezen anlamlarıyla bazen de şekilleriyle muhtelif şekillerde etkili olup dinleyenin nefsini çeşitli hallere sevk etmesine benzer. İşte göksel cisimlerin yersel olanları etkilemesi tıpkı bunun gibidir."[437]

İnsan nefsi, yetileri ve mertebeleri:

Süfli âlemin en yetkin varlığı insandır. O, birbirine zıt olan nefs ve beden tözlerinden müteşekkildir. Nefs göksel, beden ise yerseldir.[438] İnsandaki bu ikilik, Âmirî'ye göre, evrendeki ulvi-süfli ayrımına karşılık gelir. Bu yönüyle insan küçük evrendir.[439]

> "İnsan tabii kalıbıyla süfli âlemin imar edilmesi için yaratılan canlılara; aklı (natık) nefsi yönüyle ulvi âlemin ziyneti olarak yaratılan ruhani varlıklara benzer."[440]

Âmirî'nin insan söz konusu olunca temel ilgisi, süfli âleme ait olan bedene değil ulvi âleme ilişkin nefse yöneliktir. Bu nedensiz değildir; onun söy-

---

434) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 311; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 104.

435) Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 312.

436) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 318; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 107.

437) Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 318.

438) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss.76-77; 96-97.

439) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 62-64, s. 76, 86,

440) Bkz. Âmirî, *et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr*, s. 321.

lemiyle, kökeni itibariyle göksel olan nefs, hikmet ile yetkinleştiğinde ana yurdu olan ulvi âlemin özlemini çekerken, yersel olan bedeni aracılığıyla şehvetle dengesini yitirdiğinde özüne yabancı olan süfli âlemi tercih eder.[441] Şu halde, nefsin durumunu araştırmak insanın kurtuluşu için temeldir.

O, nefsi öncelikle duyusal ve akli olarak ikiye ayırır. Duyusal nefs, tabii cismin suretidir ve eylemlerini cisim aracılığıyla açığa vurur.[442] Bir şeyin sureti, sureti olduğu şeye bağlı olduğundan, duyusal nefsin bedenden ayrı bir varlığı söz konusu değildir.[443] Onun bedende bulunması, suda sıcaklığın yayılması gibidir. Duyusal nefs özü itibarıyla bir olmakla birlikte, bilici ve yapıcı yetiler içerir.[444] Bilici yetiler, beş dış duyu (ihsas), kuruntu (vehim) ve hayal (tehayyül); yapıcı yetileri ise arzu (teşevvuk), öfke (gadab) ve iradi harekettir. Bu yetiler, fiillerini, ancak kendileri için hazırlanmış organlar aracılığıyla dışa vururlar. Organları farklı olduğu için fiilleri ve idrakleri de farklıdır.[445]

Duyusal nefsin bilgiye ulaşması, bir yandan dışsal bir uyarıcıyı gerektirirken, öte yandan duyu nesnesini idrak edecek bir duyu organını gerektirir. Onun duyularla idraki, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret olan beş dış duyu vasıtasıyla gerçekleşir. İç yetilerden hayal, bedene bağlı olmaksızın, görünürde bulunmayan nesneleri ayırt edebilir. Duyusal nefsin idrakleri, tikeldir ve zamanla kayıtlıdır.[446] İç duyulardan sadece hayal yetisi ayrıcalığa sahiptir; o bir yanıyla akli suretlerin eserlerini, diğer yandan ise duyusal nefsten tikel idraklerin eserlerini kabul eder. O, duyusal nefs ile akli nefsi birbirine bağlayan bir aracı gibidir. Âmirî'nin deyişiyle o, duyusal nefsin sureti ve akılsal nefsin maddesi, bir yönüyle ruhani, diğer yönüyle cismani bir surettir.[447]

Duyusal nefsin eylemsel yetilerinden arzu, kendisinde eksiklik hissettiği bir şeyi istemekle ilgilidir ve onun hayal yetisiyle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü arzu ile hayal yetisi arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Nitekim kimi zaman bir şeyi arzulamak için onu hayal etmek, kimi zaman da hayal ettiğimiz şeyi arzulamak zorunda kalırız. Hayal yetisi, te-

441) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 96-97.
442) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 60-62.
443) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 132.
444) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 64-65.
445) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 64-65, 108-109.
446) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 62-64, 98-99.
447) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 108-109.

mizliği ve kirliliği oranında, göksel şekillerin ihtilafından ve Tanrısal hikmetin eserlerinden etkilenir. Bu durum, arzu yetisinin aracılığıyla, hareket gücünün bedeni belli bir gayeye sevk etmesine neden olur[448]. Öfke gücü ise, saldırma ve bedenine zarar verecek şeyden kendini koruma amaçlıdır.[449]

Âmirî, Aristoteles'in bitkisel nefsine karşılık gelen beslenme, büyüme ve üreme yetilerine tabii yetiler, hayvani nefsin fonksiyonları olan duyular, hareket, vehim ve hayal gibi yetilerine ise hayvani yetiler adını da verir. Böylelikle aslında duyusal nefs, onun terminolojisinde, Aristoteles'in bitkisel ve hayvansal nefsini içermiş olur.[450] Bu nefs, tümüyle bedene bağlı olduğu ve canlılık ilkesi işlevi gördüğü için, beden ölünce yok olur. Başka bir deyişle, duyusal nefs bedenden ayrılınca canlı ölmüş olur. Duyusal nefs bedensiz bir fiil yapamadığına göre, bedenden ayrı bir varlığının bulunması abestir.[451]

Âmirî'ye göre, insanı diğer varlıklardan ayıran duyusal nefs değil, akli (natık) nefstir. Bu nefs, özü bakımından Tanrısal takdirle yaratılan tözsel suretlerden olduğu için, varlığı maddeye değil, doğrudan Tanrı'ya bağlıdır ve bundan dolayı ebedi bir sürekliliğe sahip olmaya yatkındır. Akılsal nefs, özü bakımından bedene gereksinim duymayan, ruhani bir töz olmakla birlikte, duyusal nefsle suretlenmiş olan tabii bedende bulunabilir. Bedenle birlikte bulunmak, onun tözselliğine, ölümsüzlüğüne zarar vermez; beden onun sadece geçici bir mekânıdır.[452] Onun bedenle ilişkisi, ateşin kızgın demirle, zeytinyağının zeytinle, gülyağının gülle ilişkisine benzer.[453] İnsanın Tanrısal olan akılsal nefsle bir müddet beden içinde süfli âlemde bulunması, Tanrı'nın halifesi olarak dünyayı imar etmesi, dini teklife muhatap olması, hikmetle hakikate ulaşması içindir.[454] O şöyle der:

> "Her ne kadar yaratılış, beden ve nefsi bu şekilde birbirine bağlasa da bu ikisi arasında temel bir zıtlık vardır. Çünkü bunlardan birisi köken itibarıyla ruhanidir, güzel olanı sever ve çirkinden kaçınır. Diğeri ise köken itibarıyla cismanidir, lezzete, hoşa giden şeylere düşkündür ve acı veren şeyden kaçar. Korku, açlık, acı ve buna benzer bedensel afetler her ne kadar nefsin başına gelse de bunlar, adalet ve zulüm, iffet ve şehvet düşkünlüğü, cesaret ve korkaklık, zeki-

448) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 108-109.
449) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss.62-63.
450) Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, ss. 144-145.
451) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 132-133.
452) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 62-63.
453) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 100-101.
454) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 70-71.

> lik ve akılsızlık gibi nefsin iyi ve kötü arasında ayrım yapan akılsal görüşünü kapatmaz. O halde akleden nefsin, güzel olana meyletmesi ve çirkin olandan kaçınma tarzı, duyusal nefsin lezzetli olana meyletmesi ve acı veren şeyden kaçınmasına benzemektedir. Bizim ayırt etme yetimizle, doğamızın bizi sevk ettiği arzulara karşı koymamız mümkündür. İnsan kendi seçimiyle bu iki seçenekten birini diğerine karşı güçlendirme imkânına sahiptir. Ayrıca ilahi din, kendisiyle beden afetlerinden nefsin selametini elde edeceği şeyleri tercih etmesinde mümkün olduğu kadar insana destek olmaktadır. Bundan dolayı denilmiştir ki, beden ve nefs arasında özde bir direnme, karşıtlık olmasaydı, insan Tanrısal emre muhatap olmazdı."[455]

Âmirî'ye göre, tıpkı duyusal nefste olduğu gibi, akli nefsin de hem bilici hem de yapıcı yetisi vardır. Daha açık bir söylemle, eylem ve bilgi yetilerine sahiptir. O, bilgisini açığa vururken bedene ait bir organa; yine bilgiyi oluştururken, duyusal nefs gibi dışsal bir uyarıcıya gereksinim duymaz. Ancak dış duyular, süfli âlemdeki varlıkların ulvi âlemdeki idealarından pay aldıkları için, akılsal nefste anımsamaya yol açarlar. O şöyle der:

> "Âşık bir kimse, duvar üzerinde sevgilisinin resminin çizilmiş olduğunu veya sevgilisinin elbisesini bir başka insan üzerinde gördüğünde, sevgilisini anımsar. Ancak o bilir ki, gördüğü suret aslında daha kusurlu olmakla birlikte sevgilisine benzemektedir. Yahut o elbise onun bedeninden çıkarılmış olmasına rağmen sevgilisinin bizatihi kendisini gözler önüne seriyor değildir. Tıpkı bunun gibi nefs de duyu vasıtasıyla doğru bir çizginin veya adil bir hâkimin farkına vardığında, o, mutlak adaleti, mutlak hikmeti, mutlak uzunluğu ve mutlak doğruluğu anımsar. Bununla birlikte nefs bilir ki, kendisine bunu anımsatan duyusal formlar zihindeki mutlak kavramlara benzemektedir. Ne var ki, bu ikisinden birisi tikel ve değişken, diğeri ise tümel ve ebedidir."[456]

Akılsal nefsin bilgisi, duyulur nefsinki gibi zamana bağlı ve tikel değil, tümeldir. Ayrıca, o duyulur nefsin aksine, bir şeyi bilirken bildiğini de bilir.[457] Yine aynı şeye eşit olan nesnelerin birbirlerine eşit olduğu veya bütünün parçadan büyük olduğu gibi hususlar da duyusal nefsle değil akılsal nefsle elde edilir. Duyusal nefs yanılabilir, hata ihtimali taşır; bu bilgilerin doğruluğu, Tanrısal kanıt olan, doğuştan gelen akılla elde edilir ve bu akıl, tıpkı bedendeki gözün görme gücündeki işlevi neyse, o da nefs için aynı işle-

---

455) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed alel'l-Ebed*, ss. 76-79.

456) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 100-102.

457) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 90-91, 98-99.

vi görür.[458] Şu halde akılsal nefsin, doğru düşünceyle erdemli fiilleri seçme, apaçık ussallardan, "a priori" bilgilerden sonuçlar çıkarma ve duyu yanılgılarının farkına varma konusunda etkin olduğu söylenebilir. Nitekim Âmirî, akılsal nefsin üç soylu fiilinden söz eder: a-) Bedenle ortaklaşa yaptığı fiiller: Bu vicdanı açığa çıkarır. b-) Fikir yetisiyle gerçekleştirdiği fiiller: Bu, sonuca ulaşmak için öncülleri düzenlemektir. c-) Olası olan iki seçenekten üstün olanı seçmek: Bu da bireysel tercih (rey) gücüyle olur. Akılsal nefsin, bu üç yetisinden en kapsamlısı, vicdanı açığa çıkarma yetisi, en soylusu ise, iki olasıdan en yetkinini seçmesidir. Bu yeti sayesinde, akılsal nefs, eksik nefsleri yönetir, onlara bilgi ve hikmet verir, onları adım adım erdemliliğe yükseltir. Onun yükseklik bakımından son mertebesi, peygamberlik derecesidir. Bu dereceye ulaştığında, kutsal ruh adını alır, tüm kötülüklerden uzak olur. Akılsal nefs, fikir, akıl, rey ve fiil gibi çeşitli yetilere sahip olmakla birlikte, bu yetilerin onda bulunması, organların bedende bulunmasına benzemez. Özünde ruhani olduğu için, uzanımı ve parçaları yoktur. Bu yüzden yetilerinin her biri, diğeriyle nitelenebilir. Rey yetisi, kimi zaman fikir yetisi (müfekkira) ve akıl edici yeti (âkıle); akli yetisi de, düşünme (mürteiyye) ve fikir (müfekkira) yetisi olarak tavsif edilebilir. Gerçekte tüm bu yetiler aslında tektir ve o da akıl yetisidir.[459]

Özünde güzeli seçen, çirkinden kaçan, hakikate ulaşan akılsal nefsin, geçici bir süre, haz düşkünü ve elemden kaçıcı beden ile birlikte bulunması, onun için önemli bir risktir. Çünkü akılsal nefsin bedensel isteklere yenilmesi, bedenin tabiatına bürünmesi söz konusu olabilir. Ancak tam tersi de söz konusu olabilir ki, arzulanan da budur. Bu durumda, akılsal nefsin, bedeni yönetmesi, ona hâkim olması söz konusudur.[460] Bu durum aslında, akılsal nefsin, ulvi ve süfli âlem arasında orta bir yerde bulunmasından, iki âlemi birbirine bağlamasından kaynaklanır. Bu arada olma ve bedene tabi olma ya da bedene yönetici olma ikileminde kalan akılsal nefs, bilme ve yapma gücü bakımından dört mertebeye ayrılır.[461] Âmirî şöyle der:

> "Kuşkusuz akılsal nefsin bilme yetisine göre en iyi hali, inançlarındaki kesin bilginin doğruluğunu araştırmasıdır. Yapma gücüne göre onun en iyi hali, istediklerindeki gerçek güzelliği araştırmasıdır. İnandığı şeyin doğruluğuyla

458) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed alel'l-Ebed*, ss. 68-69.
459) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss.82-84.
460) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 82-83.
461) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 160 vd.

ve istediği şeyin güzelliğiyle sevinç duymayan her nefs, hayvansal (behimî) bir yapıya sahiptir. İnançlarında doğru yerine yalandan hoşlanan ve istediklerinde iyi olanın aksine kötü olandan hoşnutluk duyan her nefs, vahşi (sbu'i) bir yapıya sahiptir. Bütün inandıklarında, kesin doğrunun sevdalısı olan ve istedikleri her şeyde gerçek güzelliğin peşinde koşan nefs, meleki bir yapıya sahiptir. Durumların sürekli değişmesine maruz kalan nefs ise bazı koşullarda doğruyu, iyiyi tercih ederken bazı koşullarda ise yalan ve kötüden hoşnutluk duymaktadır ki, bu da insani (beşeri) bir yapıya sahip olan nefstir. Şüphesiz vahşi mertebe ile meleki mertebe tamamen birbirine karşıt iki ucu temsil eder. İnsani mertebe ve hayvani mertebe, ikisinin arasındadır. Ancak insani mertebe, meleki mertebeye, hayvani mertebeden daha yakındır; hayvani mertebe de, insani mertebeye, vahşi mertebeden daha yakındır. Dolayısıyla akleden nefsin mertebelerinin en alçağı, vahşi mertebe, en üstünü ise meleki mertebedir."[462]

Âmirî'nin, akli nefse ilişkin ortaya koyduğu bu dört mertebe, onun hem epistemolojisi hem aksiyolojisi hem de eskatolojisi hakkında önemli ipuçları barındırdığı için bunları biraz açmak gerekmektedir.

a-) Vahşi Mertebe: Bu mertebedeki akli nefs, kendini beğenmiş, arzularının (hevâ) peşinden gitmeye düşkün, dinin hükümlerine boyun eğmeyecek kadar kibirlidir. O, hakkın karşısında olanı tercih eder, dünyanın ziynetine düşkünlüğünden dolayı, ahiret nimetlerinden yüz çevirir. O, kendi yetkinliğinin maskaralıkta, üstünlüğünün ahlaksızlıkta, şerefinin insanları küçük görmede ve mutluluğunun da yaratılanlara egemen olmakta olduğunu düşünür. İnsanlara ne kadar kaba, aksi davranır, onlara ne kadar zarar verir ve kötülük yaparsa, o kadar erdemli olduğuna inanır. Bu nedenle bu düzeydeki akılsal nefs, sinsi olması bakımından kurt ve çaylağa, zararlı olması bakımından akrebe ve yılana, tehlikeli olması bakımından ayı ve domuza, hırsız olması bakımından da fare ve çekirgeye benzer. Böylece o, bu yaşam tarzını sürdürdükçe, onu huy ve karakter haline getirir. Çünkü asi şeytanlar onu, bu yaşam tarzına alıştırlar, kibirli ve günahkâr insanlar da ona bu hususta yardakçılık yaparlar. Bu nedenle, göksel ruhani varlıkların ona bakışı, bizim içimizdeki erdemli insanların çaylağa, kurda, fareye bakışına benzer. Doğrusu bu kimse, tek bir adım atabilmesi için, kendisine yol gösterici olmayan ve bulunduğu koşullar içinde hiçbir şeyden güvende olmayan kör ve sağır kimselere benzer. Bu, insanlık bakımından, tam bir bedbahtlıktır.[463]

462) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 161.

463) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 163-164.

b-) Hayvanî Mertebe: Bu mertebedeki akılsal nefs, doğası itibarıyla hikmete elverişli değildir. Fakat onun insanlık değerine tümüyle yabancı olduğu da söylenemez. O, çoğu insanın yüzeysel bir yaşam tarzına sahip olduğunu görür, bu yaşam tarzına alışır ve kendi kurtuluşunun bu yaşam tarzına bağlı olduğunu kabul eder. Dünyevi kazançlar elde etmek için, insanlara katılır, ticaretle uğraşır. Tek endişesi yaşamını rahat ve lüks içinde geçirmektir; ahirette neyle karşılaşacağını hiç düşünmez. O, çabalarıyla sadece dünyayı imar eder, kötülüğüyle insanlara zarar vermez. Başarının kendi izlemiş olduğu yola bağlı olduğunu ve iyinin de kendine özel hareket tarzı ile elde edilebileceğini düşünür. Herkesin peşinden gider, her davetçiye uyar. İşte dinler bu tür insanlara yardım etmeyi erekler.(464)

c-) İnsani (beşerî) Mertebe: Bu mertebedeki akılsal nefs, erdemi sever, hikmetin üstünlüğünü bilir, onu elde etmeye meyleder, tutkuyla onu ister ve elde etmek için çabalar. Fakat zorunlu bir uğraş veya kendisine ilişen bir hastalık ile karşı karşıya kalabilir ve böylece kendini geliştirme hususunda engellenmiş, gayretini terbiye etme hususunda kösteklenmiş olabilir. Hatta bu kimselerin ayırt etme yetisi, çıldırmak, şehvet, korku ve acı gibi başına gelen ıstıraplarla ve kendisine ilişen hastalıklarla normal işleyişinden sapmış bile olabilir. Bununla birlikte eğer o, eksikliğini telafi etmeye, önündeki engelleri ortadan kaldırmaya güç yetirebilirse, yetkin bir insan olma konusunda başarılı olabilir ve gerçek mutluluğu elde edebilir.(465)

d-) Meleki Mertebe: Bu mertebedeki akılsal nefs, Tanrısal bir lütuftur. Bu lütuf sayesinde, akılsal bakımdan yetkin, görüş açısından sağlam, hikmeti elde etmede hırslı, doğru bilgiye ulaşmada başarılıdır. Bu sayede, süfli âlemden ulvi âleme yükselme konusunda manevi destek alır, bu iki âlemdeki Tanrısal yönetim ve gerçek düzeni tanır. Yine Tanrısal inayetle, altın, gümüş, amber, kadın ve uşak gibi şeylerden uzak durur; maddi olandan uzak durduğu için, ulvi âleme yücelerek, orada gezinme, oradaki güzellikleri temaşa etme bahtiyarlığına erer. En yüksek mutluluğa ulaşır. Özü sürekli olarak yüce âleme erişme isteği ile yanıp tutuşur, orada ebediyen var olma ümidine aşk ile bağlanır. Böylece, sadece Tanrı'nın dostluğuna itimat eder, yalnızca Tanrı'nın hoşnut olduğu fiilleri yapar. Bu sayede, Tanrısal kerametlere, duası kabul olduğu için gayba ait hakikatlere muttali olur. Tanrı ile yakın irtibatından dolayı, halis akıl, tertemiz ruh haline ge-

---

464) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 164-165.

465) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 166-167.

lir; melekler onu severler, mütemadiyen ona yardım ederler. Meleklerden gelen yardıma güvenir, onlar ile olan sağlam ilişkisine itimat eder. Dünya hallerinin kendi üzerinde bir ağırlık olduğunu, kendisi için imrenilecek şeyler olmadığını görür; süfli âlemden ulvi âleme, duyusal âlemden akli âleme, cismani âlemden ruhani âleme ve geçici âlemden ebedi âleme göç etmeyi arzular.[466] Meleki akıl mertebesine ulaşan kişiler, (bunların peygamberler ve filozoflar olduğu anlaşılmaktadır) ulvi âleme yükselince oradaki tüm hakikatleri görürler; çünkü bu âlemdeki her şeyin ideaları orada vardır. Âmirî, Farslıların Hanok, Müslümanların İdris, batılıların Hermes adını verdiği[467] kişiden söz ederken onun, ruhuyla ulvi âleme yükseldiğini, içindekilere muttali olduğunu ve bize haber getirdiğini söyler. Ona göre, aşağı âlemde bulunan tabii hiçbir şey yoktur ki, onun muadili bu semavi âlemde bulunmasın; onlar aşağı âlemde bulunanlar için birer sebeptir.[468]

Âmirî, akılsal nefsin dört mertebesini betimledikten sonra sözünü şöyle tamamlar:

> "Akılsan nefslerin mertebeleri işte bu dört sınıftan ibarettir. Kuşkusuz Tanrı, bazen onurlandırmak ve ikramda bulunmak, bazen karşılık ve mükâfat olarak, bazen kulunu iyi olan şeylerle karşı karşıya getirmek, bazen de denemek ve imtihan etmek için onlara nimet verebilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın nimetlerinden meleki nefslere ulaşanlar birinci sınıfa, insani nefse ulaşanlar ikinci sınıfa, hayvani nefse ulaşanlar üçüncü sınıfa, vahşi nefse ulaşanlar ise dördüncü sınıfa ait olacaktır. Aynı şekilde bu nefslerin ahiretteki mertebelerinin, ruhani varlıklar tarafından biliniyor olması ve insan türünden sahipleri için hazırlanmış olması gerekir. Tanrı kullarından haberdardır ve onları görmektedir."[469]

Öyle görünüyor ki Âmirî'ye göre, meleki nefslere sahip olanlar şeriatta sözü edilen cenneti; vahşi akılsal nefslere sahip olanlar ise, cehennemi hak etmektedir. Arada kalan hayvani ve insani mertebede akılsal nefslere sahip olanlar ise, seçkinlere yani iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan, peygamber, filozof ve yöneticilere uyup kendini düzeltirlerse birincilere, düzeltmezlerse ikincilere dâhil olacaklardır.[470]

---

466) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 160-162.

467) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed alel'l-Ebed*, ss. 26-27.

468) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 146-147.

469) Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, ss. 166-167.

470) Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed*, s. 168 vd.

4-İBN MİSKEVEYH:

Erdemli bir yaşam ancak başkalarıyla ilişkide bir anlam kazanır ve erdemler ancak toplum içinde uygulanma olanağına kavuşur. Toplum yaşamından uzaklaşarak, yalnızlığa çekilerek, zühd yoluyla erdemi aramak açık bir yanılgıdır. Zahidin yaşamının dindarca bir hayat olduğu söylenebilir, ama ahlakî olduğu söylenemez.

İbn Miskeveyh

Ebû Ali Muhammed b. Muhammed b. Yâ'kûb b. Miskeveyh, aynı zamanda tabip ve tarihçi olmakla birlikte daha çok ahlak felsefecisi olarak tanınır.[471] Miskeveyh'in isim mi künye mi yoksa bir lakap mı olduğu tartışmalıdır. Genel kanı, Miskeveyh'in onun lakabı olduğu şeklindedir.[472] Onun aynı zamanda, haznedarlık yaptığı için "hâzin" ve felsefedeki başarısı yüzünden de "el-muallim es-sâlis (üçüncü öğretmen)" gibi unvanlara sahip olduğu söylenir.[473]

Hansârî, onun Rey'de dünyaya geldiğini ileri sürer.[474] Doğum tarihiyle ilgi olarak, 932, 937, 942 gibi farklı tarihler verilir.[475] Yaşamı hakkında ayrıntılı bilgimiz yoktur; özellikle çocukluk ve yaşlılık dönemine ait hiçbir belge bulunmamaktadır. Onun hakkında anlatılanlar kısmen kendi tarih eseri olan *Tecârib el-Ümem*, kısmen de çağdaşları Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin eserlerine dayanır.[476] Bunlara ek olarak onun yaşamı konusunda derli toplu bilgi veren kaynak, Yâkut el-Hamevî'nin *Mu'cem el-Üdeba*'sıdır.[477] Yâkut, İbn Miskeveyh'in Mecusi iken Müslümanlığı kabul ettiğini ileri sürerse de[478] bu bilgi muhtemelen doğru değildir. Onun Abbasilerin Şii Büveyhîler döneminde yaşadığı biliniyor. Bir ara Büveyhî veziri İbn el-Muhallebî'nin kâtipliğini (nedîm) yaptı.[479] Vezirin öldüğü 963 yılına değin Bağdat'ta kaldığı anlaşılıyor. Bu sırada, İbn Miskeveyh hem vezirin isteği üzerine tarihe eğiliyor hem de devrin önemli isimleriyle

---

471) Bkz. Yâkut el-Hemevî, *Kitâb İrşâd el-Arîb ila Ma'rife el-Edîb*, cilt: II, 1907, ss. 88-96.

472) Bkz. Ammâd el-Hilâlî, "Sîre Miskeveyh", *Tehzîb el-Ahlâk* içinde, Beyrut 2011, s. 3031; Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *TDVİA*, cilt: XX, İstanbul 1999, s. 202.

473) Bkz. Amımâd el-Hilâlî, *Sîre Miskeveyh*, s. 32.

474) Bkz. Hansarî, *Ravza el-Cennât*, Tahran 1889, ss. 70-71.

475) Bkz. David, S. Margliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Delhi 1977, s. 137; Abdurrahman Bedevi, "Tasdîr el-Ânım", *el-Hikme el-Hâlide* içinde, tah.: A. Bedevi, Kahire 1952, ss. 21-22.

476) Bkz. Ammâd el-Hilâlî, *Sîre Miskeveyh*, ss. 21-32; Mehmet Bayrakdar, *İbn Miskeveyh*, s. 202.

477) Bkz. Yâkut el-Hemevî, *Kitâb İrşâd el-Arîb ila Ma'rife el-Edîb*, cilt: II, ss. 88-96.

478) Bkz. Yâkut el-Hemevî, *Kitâb İrşâd el-Arîb ila Ma'rife el-Edîb*, cilt: II, s. 91.

479) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tecârib el-Ümem*, cilt: II, neşr.: L. Ceatani, London 1909, s. 124 vd.

tanışıyor. Anlaşıldığı kadarıyla yine bu dönemde, Taberî'nin öğrencisi olan Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil'den tarih dersleri alıyor ve Taberî'nin *Tarîh er-Rusul ve'l-Muluk* adlı eserini inceliyor.[480] Vezir öldürüldükten sonra İbn Miskeveyh Bağdat'tan ayrılıp, Rükn ed-Devle'nin veziri Fazl İbn el-Amîd'in isteğine uyarak Rey'e geçiyor. 971 yılına değin, vezirin kütüphanecisi ve defterdarı olarak çalışıyor. İbn Miskeveyh'in bildirdiğine göre, sarayın kütüphanesi oldukça zengin içeriğe sahipti ve bu durum onun düşün dünyasını büyük ölçüde etkiledi.[481] Anlaşıldığı kadarıyla İbn Miskeveyh'in felsefeye ilgisi bu dönemde başlıyor; bu ilgide saray kütüphanesi kadar, orada tanıştığı Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin de etkisi olduğu anlaşılıyor. Nitekim ondan mantık ve felsefe dersleri aldığı söyleniyor.[482] İbn Miskeveyh'in vezirin ölümünden sonra, Ebûl Feth için aynı görevi sürdürdüğü; daha sonra Şiraz'da Adüddevle'nin hizmetine girdiği ve beytülmal yöneticiliği, haznedarlık ve kâtiplik yaptığı görülüyor.[483] Burada saray tabibi ve ayrıca bir Hıristiyan yazar ve filozof olan Ebû'l-Hayr b. el-Hammar'la tanışıyor. Adüddevle'nin ölmü üzerine Şiraz'dan ayrılarak Rey'de hükümdarlık yapan Samsuddevle'nin hizmetine giriyor. Burada, şair İbn el-Haccac, filozof Ebû Hayyân et-Tevhîdî, mantıkçı İbn Zür'a, matematikçi Ebû el-Vefâ el-Buzcânî gibi bilginlerle tanışıyor.[484] Tarihçi Yâkut'un anlattıklarına bakılırsa, yakın dostu olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ölm.414/1023) ona Porphyrius'un *İsagûci*'si (Eisagoge) ile Aristoteles'in *Kategoriler*'inin bir şerhini sağlamıştır. Ayrıca Yâkut, onun kendisi gibi *Tehzîb el-Ahlâk* adlı bir eserin yazarı olan Yahyâ b. Adî'nin (ölm.364/974) eserlerine ilgi duyduğunu ifade ediyor.[485] Öyle anlaşılıyor ki, İbn Miskeveyh ilk felsefe kültürünü bu kanallardan elde etti. Onun Şiraz ve Rey'de kütüphanecilik görevinde bulunması da kültürel gelişiminde etkili oldu. 1030 yılında oldukça geç bir yaşta öldüğü sanılıyor.[486]

Düşünsel kaynakları ve eserleri:

İbn Miskeveyh, bir filozof ve ahlakçı olarak, oldukça farklı kaynaklardan gelen malzemeleri bir araya toplayarak, bunlardan kendi amaçlarına en

480) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tecârib el-Ümem*, cilt: II, s. 184.

481) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tecârib el-Ümem*, cilt: II, ss. 224-225.

482) Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İbn Miskeveyh*, s. 202.

483) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tecârib el-Ümem*, cilt: II, s. 393.

484) Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İbn Miskeveyh*, s. 202.

485) Bkz. Yâkut el-Hemevî, *Kitâb İrşâd el-Arîb ila Ma'rife el-Edîb*, cilt: II, ss. 88-96.

486) Bkz. Yâkut el-Hemevî, *Kitâb İrşâd el-Arîb ila Ma'rife el-Edîb*, cilt: II, s. 88.

uygun olanlarını seçer ve kullanır. Bu yönüyle derlemeci ve eklektik bir düşünürdür. Çoğu Müslüman yazar gibi, kullandığı kaynaklardan söz etmek yerine, çeşitli görüşleri sıralamakla yetindiği halde,[487] ahlaka ilişkin ünlü eseri *Tehzîb el-Ahlâk*'ta sözünü ettiği bazı isimlerden başlıca kaynaklarını öğrenebiliyoruz. Bunlar, başta Aristoteles ve Platon olmak üzere, Galen, hakkında pek az şey bilinen Yeni-Pythagorasçı Bryson, Yeni-Platoncu Porphyrius ve Themistius'tur. Themistius Sokrates'le, Sokrates ise Hippokrates'le karıştırılır. Bu çeşitli kaynaklardan derlenen malzemeler Aristotelesçi bir temel üzerine yerleştirilir. İbn Miskeveyh, bu kaynaklar yanında, *Kelile ve Dimne*'yi ve Kral Erdeşir'e ait bir eseri de görüşlerini desteklemek üzere yer yer kullanır. Kendisinden önce gelen İslam filozofları arasında Fârâbî'den çok Kindî'ye yakınlık duyar ve ondan daha çok yararlanır.[488]

Öteki İslam filozoflarında olduğu gibi, İbn Miskeveyh'te de Yeni-Platoncu bir renk taşıyan, birçok malzemeyi İslami gelenekle uzlaştırmak amaçlanır. Sözgelimi, Platon'un eserlerinde yer alan Yunan yasalarının yerini İbn Miskeveyh'te şeriat alır. Yine Yunan filozoflarının ahlaka ilişkin eserlerinde kendilerine sık sık başvurulan Homeros ve öteki Yunan ozanlarının yerini, İbn Miskeveyh'te *Kuran* ayetleri, hadisler, Ebû Bekir, Ali, Hasan Basri ve ünlü Arap ozanları alır. Aristoteles'in ahlakında Homeros'un kahramanlarına özgü bir erdem olarak gösterilen cesaret, İbn Miskeveyh'in eserlerinde Tanrı yolunda savaşan kahramanlara özgü bir erdem halini alır.[489]

Bir tarihçi olarak bakıldığında ise, İbn Miskeveyh tarihçiliği, derlenen malzemeleri yalnızca tarihsel bir sıraya koymak olarak görmez; yoruma ve olayları anlamaya önem verir; çünkü ona göre geçmişin bütün olayları insanların çıkar ağlarıyla örülüdür. Bu anlamıyla tarih, bir nakil bilimi değil yorum bilimidir. Onda hurafelere ve mucizelere yer yoktur.[490] Akılcılık, eleştirellik ve faydacılık gibi ilkelere bağlı kalınarak yapılan tarihçiliğin amacı, tarihte olan olayları nedenlerine inerek açıklamak, nihayet bu nedenlere dayanarak gelecek için çıkarımlarda bulunmaktır. İbn Miskeveyh'e göre, nasıl tabiatta tesadüf yoksa tıpkı bunun gibi, tarihte de tesadüfün yeri yoktur. Bu bakımdan tarih, ümmetlerin nedenler zincirine dayanan belgesi

---

487) Örneğin bkz. İbn Miskeveyh, *el-Hikme el-Hâlide*, tahk.: A. Bedevi, Kahire 1952, s.26 vd.

488) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, tahk.: İmâd el-Hilâlî, Beyrut 2011, ss. 230-435; İbn Miskeveyh, *Kitâb e-Fevz el-Asgar*, Beyrut 1319, ss. 7-120.

489) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 230-435.

490) Bkz. İlyas Akyüzoğlu, *İbn-i Miskeveyh ve Tarih Analyışı*, AÜSBE, Ankara 2003, s. 63.

konumundadır. Bu belge yorumlanırken devrin ahlakı, iktisadi yapısı ve genel toplum psikolojiyle ilişki kurulmalıdır.[491]

Tarih, tıp, farmakoloji, edebiyat ve felsefe alanlarında pek çok eser kaleme almış olan İbn Miskeveyh'in elimize ulaşmış yapıtları sınırlıdır.[492] Bugün elimizde bulunan başlıca eserleri; Tanrı, nefs ve peygamberlik (nübüvvet) konularını ele alan *el-Fevz el-Asgar*'ı, ahlak konusunu işleyen *Tehzîb el-Ahlâk ve Tathîr el-A'rak*'ı, çeşitli Fars, Hint, Arap ve Rum bilginlerinden derlenmiş bilgece deyişleri (hikemiyât) içeren *Câvidan Hirad*'ı (*el-Hikme el-Hâlide*); tabii, insani ve Tanrısal adaleti ele alan *Risâle fî Mâhiye el-Adl*; akıl ve nefsi ele alan *Risâle fi'n-Nefs ve'l-Akl*, haz ve acıyı ele alan *Risâle Lezzât ve Âlâm* ve Nuh tufanıdan Aduddevle'nin ölümüne (983) değin tarihsel olayları ele alan *Tecârib el-Ümem*'idir.[493]

Felsefe, din ve filozof:

İbn Miskeveyh, kendisinden önce gelen Kindî ve Fârâbî gibi, dinle felsefenin uyumu ve aynı hakikatleri ortaya koydukları üzerinde durur. Ona göre, dinin ortaya koyduğu hükümlerle felsefenin ortaya koyduğu hükümler birbirinden farklı değildir. Hem filozof hem de peygamber aynı hakikate çağırır. Bu hakikat, tevhid (Tanrı'nın birliği), adalet hükümlerinin gerekliliği, Tanrısal siyasetin uygulanması ve en yüksek amaç olan mutluluğa ulaşma gibi konuları içerir. Söz konusu hakikatin ortaya konuluşu, insanların idrak düzeyleri ve zamanın şartlarına bağlıdır. Sözgelimi Hz. Muhammed, Ali'ye idrak düzeyini dikkate alarak pek çok bilgiyi verdiği halde, Ebû Hureyre ve diğer bedevi cahil Araplara o düzeyde bilgi vermemiştir. Çünkü ruha verilen bilgi gıda gibidir; zayıf bedene fazla gıda verilirse beden zehirlenebilir, hatta bu durum, ölüme bile neden olabilir.[494] Din, sıradan kitlelerin, algı düzeylerine uygun olan simgeler, semboller ve darbı mesellerle onların zihnini felsefi bir yaşam için gerekli olan temel hazırlığı sağlar.[495] Bu bakımdan peygamberler, İhvân es-Safâ'nın da dediği gibi, hastaları iyileştiren

491) Bkz. Mehmet Bayraktar, *İbn Miskeveyh*, s. 203; J. L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 224; M. S. Khan, "Miskawaih and Arabic Historiography", *Journal Of The Regional Cultural Society* c. 89/4 New Haven 1969, s.712.

492) Bkz. Ammâd el-Hilâlî, *Sîre Miskeveyh*, es. 33-59.

493) Bkz. Ammâd el-Hilâlî, *Sîre Miskeveyh*, ss. 33-59; Mehmet Bayraktar, *İbn Miskeveyh*, ss. 206-207.

494) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 104-105.

495) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 101 vd.

doktorlara benzerler.[496] Onlar nefs doktorudurlar ve cahil kimseleri, çeşitli dinsel pratiklerle tedavi ederler.[497] Böylece İbn Miskeveyh, Yunan felsefesinde dikkati çeken felsefi ilkelere göre dini hükümlerin ve yasaların değiştirilmesini, yeniden düzenlenmesini düşünmez. Ona göre, mülhit, yalnızca dinsel geleneği değil, onunla birlikte Yeni-Platoncu felsefeyi de reddeden kişidir.[498]

İbn Miskeveyh, felsefeyi, teorik ve pratik bilimler toplamı olarak görür.[499] Aristotelesçi bu sınıflamaya göre, teorik bilimler, tabiiyât (doğa bilimleri), riyaziyât (matematiksel bilimler) ve ilahiyatı içerir. Pratik bilimler ise, ahlak, ev yönetimi ve siyaseti konu edinir.[500] İbn Miskeveyh, felsefi bilimlerin sıralanmasında ve felsefe eğitiminde, mantık yerine matematiğe öncelik verir;[501] matematiği mantık, tabiiyât ve ilahiyat izler. Bu anlamıyla teorik bilimler, ele aldıkları konuların önemine göre, aşağı bilim (el-ilm el-ednâ), orta bilim (el-ilm el-evsâd) ve yüksek bilim (el-ilm el-a'lâ) biçiminde konumlandırılır. En altta fizik, ortada matematik, en üstte ise ilahiyat ya da metafizik bilimleri yer alır.[502] Ona göre, mantık bir bilim değil, düşüncenin aletidir. İnsan bu bilimlerle adım adım ilerleyerek en yüksek amacına ulaşır.[503]

İbn Miskeveyh'e göre, varlığın çeşitli parçalarıyla uğraşanlar, filozof adına layık değildir; örneğin yapıyla uğraşanlara mühendis, yıldızlarla uğraşanlara müneccim, tıpla uğraşanlara tabip, mantıkla uğraşanlar mantıkçı, dille uğraşanlara dilci vb. denilebilir. Bunlar felsefenin parçalarıdır; filozof olabilmek için, tüm bu bilimleri kendinde toplamak ve bu bilimlerin amaçlarına vakıf olmak gerekir.[504] Ayrıca İbn Miskeveyh'te, halidî hikmet (philosophia perennis) tasavvuru ön plana çıkar; buna göre felsefe, Tanrısal bir kaynaktan doğar; bu nedenle tüm toplumlar, Hintliler, İranlılar, Yunanlılar ve Araplar bu ilahi kaynaktan feyz almışlardır.[505] Hatta ona göre, bilişsel

---

496) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 14-15.
497) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 66-67.
498) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 7 vd.
499) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 66-67.
500) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 66-67.
501) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 7, 13.
502) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 12-13.
503) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 12.
504) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 13.
505) Bkz. İbn Miskeveyh, *el-Hikme el-Halide*, s. 26 vd.

yetisini geliştiren, duyusal âlemden akıl âlemine yükselen her insan evrene yayılan Tanrısal hikmetten (el-hikme es-sâriye) feyz alabilir.[506]

Tanrı'nın varlığı ve sıfatları:

Fiziğe ve metafiziğe ilişkin düşüncelerini daha çok *el-Fevz el-Asgar*'da buluyoruz. Burada, temelde Aristoteles'in görüşlerinin egemen olduğu Yeni-Platonculuğu izler. Tanrı'nın varlığı konusunda Aristoteles'in "hareket kanıtını" kullanır.[507] Ona göre bu âlemde var olan hiçbir cisim, her türlü değişmeyi içeren hareketten yoksun olamaz. Her hareket bir başlangıca ve sona sahip olduğuna göre, ondan yoksun olmayan bütün cisimlerin de bir başlangıç ve sona sahip olmaları gerekir. Ancak acaba bu hareketin nedeni nedir? Cismin kendisi midir, yoksa cismin dışında başka bir şey midir? İbn Miskeveyh'e göre, hareketin nedeninin cismin kendisi olduğu gözlemlerimize aykırıdır; çünkü hareketin nedeni cismin kendisi olsaydı, iradi (istençli) harekete sahip olan insanın uzuvlarının, birbirinden koparıldıktan sonra da hareket etmesi gerekirdi. O halde hareketin nedeninin cisimden başka bir şey olması gerekir. İbn Miskeveyh kendileri hareket eden hareket ettirici nedenler dizisinin sonunda kendisi hareket etmeyen hareket ettirici bir nedende durması gerektiğini belirtir; çünkü nedenlerin sonsuzca uzaması (teselsül) imkânsızdır.[508]

Kendisi hareket etmeyen bu hareket ettirici birden fazla olamaz. İbn Miskeveyh bu hususu, yani Tanrı'nın birliğini, tıpkı Kindî ve Fârâbî gibi kanıtlıyor. Eğer kendisi hareket etmeyen hareket ettiriciler birden çok olsaydı, onların aynı sınıfa sokulmalarını sağlayacak ortak bir tabiatlarıyla, onların birbirlerinden ayırt edilmelerini sağlayacak farklı özelliklerinin bulunması gerekecekti. Ancak bu ortaklık ve ayrılık onların her birinin özlerinin bileşik olduğu sonucuna iletir ki, böyle bir şey hareketin ilk nedeninde bulunamaz.[509] Bu ilk hareket ettirici, ayrıca öncesiz olup, cismani değildir; çünkü yalnızca öncesiz olmayan ve madde ile ilişkisi olan şey hareket halindedir.[510] O, ilk yaratıcı ve zorunlu varlık olması nedeniyle öncesizdir ve varlığının bir nedeni yoktur.[511]

---

506) Bkz.İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. S. 85 vd.
507) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 13-21.
508) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 12-21.
509) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 21-23.
510) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 24.
511) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 25-26.

Öncesiz ve maddeden ve maddi ilişkilerden tamamıyla uzak olan Tanrı'nın bizce kavranması güç, hatta imkânsızdır; çünkü ne denli soyut olursa olsun bizim tüm kavrama işlemlerimiz temelde maddi algılarla bağımlıdır. Bu nedenle, "Tanrı nedir" yerine "Tanrı ne değildir" diye sormak daha doğrudur. Aksi durum, Tanrı hakkında beşeri terimlerle konuşmak ve insanbiçimciliğe (antropomorfizm=teşbîh) düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Gerek dinsel metinlerde gerekse düşünce geleneklerinde Tanrı için kullanılan beşeri terimleri, onlara yüklenen beşeri anlamları dikkate almadan anlamak, tüm vasıfların yaratıcısı olarak Tanrı'yı bütün sınırlı vasıflardan uzak saymak gerekir. O, bizim bildiğimiz anlamda akıl; bizim bildiğimiz anlamda bilgili, bizim söylediğimiz anlamda kadir değildir. Tanrı ile ilgili olarak metafizikte benimsenecek yegâne yaklaşım, olumsuzlama yaklaşımıdır (tarîk es-selb). İşte felsefi eğitimin amacı, kişiyi maddi algılardan tümüyle soyutlanmış salt akli kavramlara ulaştırmak ve sonunda onun Mutlak Varlığı yani Tanrı'yı insanbiçimciliğe düşmeksizin, negatif teolojiyle kavramasını sağlamaktır.[512]

Evrenin yaratılışı, evrim ve aşk:

İbn Miskeveyh, öncüsü Yeni-Platoncular gibi, ikili bir evren anlayışı ortaya koyar. Bir yanda, ulvi (yüce), akli evren vardır ve bu evrende oluş ve bozuluş yoktur. Öte yanda ise, süflî (aşağı) ve duyular (his) evreni vardır ve bu evrende oluş ve bozuluş egemendir.[513] Yerin merkezinden, dokuzuncu feleğin son sınırına kadar tüm varlıklar çeşitli organlara sahip bir canlıdır.[514] Bu iki evrende her şey, bir varlık düzenine, varlık hiyerarşisine (merâtib el-mevcudât) sahiptir; aşağı âlemde meydana gelen her şey yukarı âlemle ilişkilidir.[515]

İbn Miskeveyh, canlı bir varlık olarak nitelediği ve bütünlüklü, düzenli ve hiyerarşik bir yapı olarak gördüğü ve insana benzettiği evrenin[516] Tanrı ile ilişkisini iki şekilde açıklar. İlki, yaratıcı-yaratılan ilişkisi;[517] ikincisi ise, âşık-mâşuk ilişkisidir.[518]

---

512) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 26-27.

513) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 85-86.

514) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 85.

515) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 85.

516) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 92 vd.

517) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 28 vd.

518) Bkz. İbn Miskeveyh, "Risâle fi'l-Lezzâz ve'l-Âlâm", neşr.: Abdurrahman Bedevi, *Dirasât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulûm İnde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981, ss. 98-104.

O, yaratıcı-yaratılan ilişkisini açıklarken Kindî'den esinlenir ve yoktan yaratmadan söz eder. Ancak bu sudûru yadsıdığı anlamına gelmez; yoktan yaratma ile sudûr arasında bağ kurmaya çalışır. Bu bakımdan o, dehrilere ait olduğunu söylediği madde ve suretin öncesizliği görüşünü eleştirir. Ona göre, maddede birbirini izleyen nitelik ya da suretlerin, maddeden ayrıldıklarında, mutlak anlamda yok olmaları gerekir. Eğer maddede yeni bir suretin var olmasıyla önceki suretin mutlak anlamda yok olmadığı ileri sürülürse, bu suretin ya bir başka cisme geçmesi ya da aynı cisimde varlığını sürdürmesi gerekir. Bu suretin bir başka cisme geçmesi düşünülemez; çünkü sözgelimi, küre şeklindeki bir balmumunu küp şekline dönüştürdüğümüzde, küre şeklinin bir başka cisme geçtiğini görmemekteyiz. Onun aynı cisimde kalması da söz konusu değildir; çünkü böyle bir şey iki zıt suretin aynı anda aynı cisimde var olmasını gerektirecektir. Öte yandan madde de hiçbir zaman suret ya da nitelikten yoksun olarak düşünülemez, maddeyi niteliklerinden ne kadar soyutlamaya çalışırsak çalışalım, sonunda yine töz ve suretten oluşan basit unsurda durmamız gerekecektir. O halde başlangıcı bulunan, suretlerle birlikte bulunmak zorunda olan madde de öncesiz olmayıp, bir başlangıca sahiptir.(519) Kuşkusuz İbn Miskeveyh'in bu tartışma ve kanıtlama biçimi, Kindî'nin de önemli ölçüde etkilendiği kelâmcıların tartışma ve kanıtlama biçimini andırmakta ve sonunda evrenin yok iken yaratıldığı sonucuna varmaktadır.

Acaba başlangıcı bulunan bu çokluk evreni, nasıl olur da daha önce mutlak birliği kanıtlanan Tanrı tarafından yaratılabilir? İbn Miskeveyh bu soruyu yanıtlamak üzere, bu konuda düşünülebilecek olasılıkları sıralar: Ya her şeyin ilk nedeni olan Tanrı çeşitli güçlere sahiptir; bu çeşitli güçleri sayesinde çeşitli varlıkları yaratır; ya çeşitli varlıkları meydana getirmek için çeşitli aracıları kullanır; ya da çeşitli malzemeler üzerinde çalışır. Ona göre, sayılan bu olasılıkların hepsi de yanlıştır. Birinci olasılık yanlıştır; çünkü birbirinden farklı çeşitli güçlerin onda bulunması bileşikliğe yol açar; oysa Tanrı bileşik değildir. İkinci olasılık yanlıştır; çünkü kullanılan çeşitli aracılar Tanrı'nın kendisi tarafından yaratılabileceği gibi, bir başkası tarafından da yaratılabilir; oysa bu aracıların kendisi tarafından yaratılması başka aracıları gerektirir; başkası tarafından yaratılması ise Tanrı'nın birden fazla olduğu sonucuna iletir. Üçüncü olasılık da yanlıştır; çünkü yok iken yaratmayı değil, bir şeyden yaratmayı öngörür. O halde bir tek olan Tanrı'dan

519) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss.28-33.

çokluğun çıktığı söylenemez.[520] İbn Miskeveyh bu noktada kelâmcılardan ayrılarak Yeni-Platonculuğa yönelir. "Birden yalnızca bir tek şey çıkar" ilkesinden hareketle o, Tanrı'dan başlayarak her biri bir öncekinden sudûr eden (çıkan) ve giderek ruhaniliğini yitirip maddileşen bir varlıklar hiyerarşisi ortaya koyar. Tanrı'dan ilk çıkan şey, etkin akıl (el-akl el-faal) olarak da adlandırılan "ilk akıl"dır. O, ebedi, değişmez ve tek bir hal üzere bakidir. Tanrısal sudûrun ona süresiz ilişmesi nedeniyle değişmezdir. Bu nedenle ilk akıl, kendisinden aşağıda olan varlıklara göre ebedi, varlığı tam ve yetkindir. Kendisine varlık veren Tanrı'ya göre ise zorunlu olarak eksiktir.[521] Akıl aracılığıyla nefs sudûr eder. Nefsin varlığı, aklın varlığı vasıtasıyla gerçekleştiği için akla oranla eksik, kendisinden altında yer alan tabii cisimlere nazaran ise yetkindir. Nefsin en önemli niteliği akla benzemeye çalışması ve yetkinleşmeye olan arzusudur. Bunun sonucu olarak da harekete ihtiyaç duymaktadır; çünkü hareket yetkinleşme çabasıdır.[522] Nefsten felekler sudûr etmiştir; onun da varlığı nefse oranla eksik, cisme oranla daha yetkindir. Bunlar Tanrı aşkıyla dairesel hareket ederler.[523] Gökler ve yıldızlar gibi parçaları sayesinde, cisim meydana gelir. Cisimden oluşan maddi âlem, varlık mertebeleri sıralamasının en altında yer alır ve ona gerçek varlık demek bile olanaksızdır. İşte İbn Miskeveyh'e göre, nesneler dünyasındaki madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar; toprak, su, hava ve ateşten ibaret olan dört kökün göksel etkilerle birleşmesinden meydana gelir.[524] Şu halde, İbn Miskeveyh'in varlık şemasına, yukarıdan bakıldığında ruhaniliği ve yetkinliği gittikçe azalan, aşağıdan bakıldığında ise ilk maddeden başlayarak giderek ruhanileşen bir gelişme çizgisi izlediğini söylememiz gerekir.[525]

İbn Miskeveyh bu gelişme çizgisini ya da varlık çemberini, İhvân es-Safâ'ya, ondan da önce Diodorus ve Anaximandros'a benzer bir biçimde türler arasında geçişi sağlayacak bağlantılar bulunduğunu ileri sürerek açıklar. Buna göre, cisimler âleminde, en altta yer alan madenlerin, onun üstünde yer alan bitkilerin ve onun da üzerinde yer alan hayvanların ve insanların alt ve üstten bağlı oldukları ufukları vardır. Sözgelimi, bitkiler, beslenme, bü-

---

520) Bkz. İbn Miskeveyh, Kitâb el-Fevz el-Asgar, ss. 30-33.
521) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 28.
522) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 28.
523) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 28-29.
524) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 29.
525) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 28-30.

yüme ve genişleme özellikleri açısından ele alındıklarında, kendi içerisinde bir gelişim çizgisi gösterirler. Bu gelişim çizgisinde mercan en altta, tohumla neslini sürdüren bitkiler ortada, tozlanmayla döllenen hurma ise en üstte yer alır. Hurma Tanrısal hikmetin etkisini daha fazla kabul edecek olsa, bitki formundan eser kalmaz; hayvan formuna bürünür. Aynı durumun, hayvansal yetiler incelendiğinde, hayvanlar için de geçerli olduğu görülür. Nitekim tek duyuya sahip kurt, sinek ve küçük haşereler en altta; beş duyuya sahip diğer hayvanlar ortada, eğitilebilen, insanı taklit edebilen at, fil ve maymun gibi hayvanlar ise üstte yer alır. Maymun bunların en ilgincidir; çünkü hem kendi kendine taklitle öğrenmesi hem de fiziksel görünüşü bakımından insana çok benzemektedir. İbn Miskeveyh'in deyişiyle söylersek, "maymun bir adım daha atsa insan olacak konumdadır." İnsan da ussal yetisini kullanma bakımından ele alındığında, alt ve üst ufka sahiptir. En altta, medeni dünyanın dışında yaşayan kuzey ve güney bölgesi insanları yer alır. Yecvüc ve Mecüc ülkesi, Türkler, zenciler ve onlara benzeyenler çok az bir üstünlükle maymunlardan ayrılan toplumlar meydana getirirler. İnsanın üst ufkunda ise meleklik aşaması vardır ve bu aşamaya Tanrısal feyze ulaşan insanı kâmiller ulaşabilir.(526)

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın hiyerarşik bir düzen içinde yarattığı evreni açıklarken, tıpkı İhvân es-Safâ gibi, aşk analojisini de kullanır. Ona göre, evrendeki en alttakinden en üstekine tüm varlık, yetkinliğe ulaşmak için çaba harcar. Hareket bu çabanın bir göstergesidir. Bu hareketin arzuladığı şey ise, âşığına ulaşmaktır. Şu halde evrendeki her şey hiyerarşide kendisinin üstünde olana aşk ve iştiyakla bağlıdır; ona benzemeye çalışır. Gökler, felekler Tanrı aşkıyla dönerek ona ulaşmaya ve benzemeye çalıştığı gibi, insan da duyusal dünyadan kurtulup akılsal dünyaya yöneldiğinde aşkla Tanrı'ya doğru yönelir, ona benzemeye çalışır. Bu bakımdan aşkların en güzeli, âşık olunanın en yücesi Tanrı'dır. Aşkların en yücesi Tanrı aşkı olduğu için, o hem aşk, hem âşık, hem aşık olunandır (mâşuk). Her şey ona âşıkken, o sadece kendisine âşıktır.(527)

İnsan nefsi: Bilici ve yapıcı güçler

Yukarıda sunduğumuz varlıklar hiyerarşisinden de anlaşılacağı gibi, aşağı evrende, nefs sahibi cismani varlıkların zirvesinde insan yer alır. Bu

526) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 75-97; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 296-302.

527) Bkz. İbn Miskeveyh, "Risâle fî'l-Lezzâz ve'l-Âlâm", neşr.: Abdurrahman Bedevi, *Dirasât ve Nusûs fî'l-Felsefe ve'l-Ulûm İnde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981, ss. 98-104.

anlamıyla insan hem fizyolojik hem de psikolojik özellikleri bakımından yukarı ve aşağı evren açısından ele alındığında ortada bir yerdedir. İnsan nefsi, çeşitli yetileri sayesinde hem bu dünya ile hem de ruhani âlemle yakından ilişkilidir.[528] Bu nefs, İbn Miskeveyh'e göre, maddeden bağımsız basit bir tözdür. Bu töz, ne maddenin kendisi ne de onun bir sureti olabilir. Maddenin kendisi olamaz; çünkü madde kendisinde iki zıt sureti birden barındırmadığı halde, nefs algılama işlevi sırasında birbirinden farklı pek çok sureti birden algılayabilir. Öte yandan maddenin bir sureti de olamaz; çünkü çeşitli suretleri algılayan nefs, bu suretlerden biri olamayacağı gibi, onlar gibi değişken bir niteliğe de sahip olamaz.[529]

İbn Miskeveyh insan nefsinin cismani olamayacağı konusunda, daha sonra İbn Sînâ'nın yeniden ele alıp, kullanacağı şu kanıtları da ileri sürer:

a) Duyular güçlü bir uyarıcı karşısında, bir süre, daha zayıf olanlarını algılayamadığı halde, yalnızca insan nefsine özgü olan akli yeti, ne denli soyut kavramlara ulaşırsa, o denli güç kazanır.

b) Akli faaliyet için maddi âlem bir engel oluşturmaktadır; nefs cismani olsaydı, dış âlem akli faaliyeti için bir engel oluşturmazdı.

c) Cismani olan insan bedeni yaşlanınca güçten düştüğü halde, akli faaliyet yaşlandıkça güçlenir.

d) İnsan nefsi duyu verileri ile ilgisi olmayan kimi önermeleri kavrayabilir; sözgelimi, iki zıt şey aynı anda aynı yeri işgal edemez.

e) Duyulara egemen olan, bedeni ve bedensel organları yöneten, duyum yanılgılarını düzelten, bütün bilgileri birleştiren bir yeti, cismani bir nitelik taşıyamaz. İnsan nefsi cismani olmadığına göre, onun ölümsüz de olması gerekir; çünkü ölümlülük yalnızca cismani olana ilişir.[530]

Cismani olmayan, basit, ölümsüz bir töz olan insan nefsinin, bilici ve yapıcı olmak üzere iki sınıfta toplanabilecek güçleri ya da yetileri vardır.[531] Bilici yetileri, iç ve dış yetiler olarak ikiye ayrılır: Dış yetiler, hayvanlarda da bulunan ve tikelleri algılamaya özgü olan beş duyudur. Bu yetilerin her birinin sağladığı haz bulunmaktadır ve onların en yetkini gözdür.[532] Bu

528) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 75-97; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 296-302.

529) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 33 vd.; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s.237 vd.

530) İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss.33-36; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 237-239.

531) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s.36; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 239 vd.

532) Bkz. İbn Miskeveyh, *Risâle fi'l-Lezzâz ve'l-Âlâm*, ss. 98-104; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 239-240.

yetiler, duyu yanılmasına maruz kalırlar ve bu duyu yanılmalarını akıl düzeltir.[533] İç yetiler ise, dış duyulardan gelen suretleri toplayan ortak duyu (el-his el-müşterek); bu suretler arasında birleşme ve ayırma işlemi yapan hayal gücü (mütehayyile); bu suretleri algı nesneleri yok olduğunda koruyan bellek (hâfıza); hayvanlarda bulunmayıp sadece insanlarda bulunan ve akla yönelen fikir yetisi ile gerçeği kavrayan akıl yetileridir.[534]

İbn Misekeveyh, epistemolojisini ve peygamberlik teorisini bu yetiler üzerine kurar. Buna göre, insanın epistemolojik olarak iki temel bilgi kaynağı vardır; bunlar duyular ve akıldır. Hakikatin bilgisini duyular değil, akıl verir ve akıl bunu kendinde bulunan ilk bilgiler ve edindiği deneyimler ve mantıksal ve matematiksel çıkarımlarla yapar. İşte filozofun bilgisi ona göre, duyulardan basamak basamak akla doğru çıkmakla gerçekleşir.[535] Peygamberin bilgisi de ona göre, aynı yetilerden kaynaklanır; ancak filozof, alttan yukarı doğru tırmanırken peygamberin bilgisi üstten aşağıya doğru iner. Peygamberin bilgisinin takip ettiği yol şöyledir: Tanrısal olan hakikat, etkin akıldan önce insan aklına, oradan fikri yetisine, ardından hayal gücüne, oradan da duyulara iner.[536] İbn Miskeveyh, alttan yukarı doğru elde edilen filozofun bilgisiyle, üstten aşağıya doğru inen peygamberin bilgisini aynılaştırır. Aralarındaki fark, dille ilişkili ifade ve anlatım (ibârât ve işârât) biçiminden[537] kaynaklanır. O şöyle der:

> "İnsan, ulaşabileceği son sınıra çıktığında, iki mertebeden birisiyle karşılaşır: İlki, insan ulaştığı o mertebede durmayacak sürekli yükselecektir ki, bunun anlamı tüm varlıkların hakikatine erebilmek için kendi gücü ölçüsünde sürekli düşünme durumunda olacaktır. Böyle davranan kimsenin düşüncesi güçlenir; görüşü keskinleşir; birçok Tanrısal hakikatler, önsel (bedâet el-ukûl) denilen bilgiler daha açık olarak ve mantıksal kıyasa başvurmaksızın onun nefsinde ortaya çıkar. Çünkü mantıksal kıyasa öncül önermelerle ulaşılır; akılda ortaya çıkan bu bilgi ise kıyasla elde edilen bilgiden daha üstün, daha parlak ve daha aydınlıktır. (...) İkinci olarak insan o mertebeye yükselmeksizin Tanrısal bilgiler ona yukarıdan iner (...) Bu durum şöyle açıklanabilir: İnsan, duyu yetisinden hayal yetisine, oradan düşünme yetisine yükselir; düşünme gücünden de akılda bulunan hakikati anlama düzeyine çıkar. Yukarıda da

533) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 240-243.

534) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s. 37-39, 96 vd.

535) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 102-103.

536) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss.103-104.

537) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 248.

açıkladığımız gibi, bu yetiler arasında manevi bir ilişki vardır; biri ötekinin etkisini kabul edince bu durum bazı mizaçlarda tersine dönerek aşağıdan yukarıya çıktığı gibi, feyz yoluyla yukarıdan aşağıya da iner. İşte o zaman akıl, fikir yetisine, fikir yetisi hayal yetisine, hayal yetisi de duyu yetisine etki eder. Bunun üzerine insan, akli varlıkların örneklerini, yani varlığın hakikatinin ilke ve sebeplerini, kendisinin dışındaymış gibi algılar; adeta onları gözüyle görüyor ve kulağıyla işitiyormuş gibi olur. Bu durum, uyuyan kimsenin rüyada duyulur nesnelerin örneklerini hayal yetisinde görüp de onları kendisinin dışında gördüğünü sanmasına benzer. Gördükleri bazen iyi ve gerçekleşen, bazen de ileriye yönelik korkulu rüyalardır. Kimi zaman bu olayları yoruma gerek kalmadan olduğu gibi, kimi zaman ise yorumu gerektiren semboller şeklinde görür. (...) İşte kendisine bu güç baskın gelen uyanık kimsenin iç dünyasına dalıp gittiği andaki durumu da buna benzer. Baskın gelen yeti, onu duyulur nesneleri algılamaktan alıkoyduğu için, adeta onlar yok gibidir. Bu durumdayken kişi, yukarıdan hayal yetisine inenleri müşahede eder, kuşkuya yer kalmayacak şekilde onları görür ve işitir. Zira o olaylar, geçmiş ve geleceğiyle bir tek şey hükmünde bir arada bulunmaktadır. Olaylar, uyanık olan o kimsenin hayal gücünde doğup parlar; o da onları geçmişteki gibi gelecekteki halleriyle müşahede eder. Onlar hakkında haber verecek olsa doğru çıkar. Hakikati arayanlar yani filozoflar, bunlarla kendi bilgilerini karşılaştırdıklarında birbiriyle örtüşür; çünkü ilke ve sebepleri bir olduğu gibi sonuç ve hedefleri de birdir. (...) Aralarındaki farka gelince, biri aşağıdan yukarıya, diğeri yukarıdan aşağıya olmak üzere aynı düzlemde birleşirler. Nitekim düzlem ile karar kılma arasındaki mesafe birdir; sadece yükselerek karar kılana nispetle bu mesafeye "çıkış"; düzlemdekine nispetle "iniş" adı verilir. İşte o düzleme yükselen ile o düzlemdekine inen bilgi ve gözlemlerinin durumu da böyledir. Ancak maddi varlıklar akla yükseldiğinde, aklın onları soyutlayıp yalınlaştırdığı gibi Tanrısal hakikatlerin de yukarıdan inince, hayal yetisinin özelliğinden dolayı maddi bir renge boyaması kaçınılmazdır. Aynı şekilde akla ait kavramlar, hayal gücüne inince, hayal yetisi onlara uygun maddi suretler giydirir."[538]

İbn Miskeveyh, nefsin yapıcı yetilerine yöneldiğinde, iradeye ek olarak Platon'da da görüldüğü gibi, işlevleri açısından üç yeti sıralar. Bunlar; a) akli nefs (en-nefs en-nâtıka), b) öfkeli nefs (en-nefs el-gazabiyye) ve c) İstekli nefstir (en-nefs eş-şehvâniyye).[539] Bunlardan yalnızca akli nefs insana özgü ve ölümsüzdür; ötekiler hayvanlarda da bulunur. İstekli nefs haz veren şeyleri ve besinleri isteyen yeti; öfkeli nefs, korkulu şeylere karşı koyan ve göğüs

538) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, ss. 102-103.

539) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s.51; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss.247-248.

geren yeti; akli nefs ise nesnelerin hakikatlerini düşünme ve inceleme yetisidir. İbn Miskeveyh, tıpkı Galen gibi, her yetiyi bedensel bir organla ilgili görür. Akli yetinin bedensel organı beyin; istek yetisinin bedensel organı karaciğer; öfke yetisinin bedensel organı ise kalptir.(540)

İbn Miskeveyh bu yetilerle ilgili, tıpkı Platon gibi, çeşitli benzetmelere de başvurur; buna göre, akıl yönetici olması bakımından hükümdara, öfke yırtıcı hayvana ve şehvet yetisi de domuza benzer.(541) Yine ona göre, Platon'un da dediği gibi, akıl eğilme ve yumuşaklık bakımından altına, hayvani nefis ise sertlik ve katılık bakımından demire benzer.(542) Şu halde insan nefsinin eyleme ilişkin yetileri arasında bir çatışma söz konusudur; bu çatışmada, eğitimi kabul eden akılsal yan bir tarafta, eğitimi kabul etmeyen şehvet ise öte yandadır. Öfkeli yan ortadadır ve eğer eğitilir ise akıldan yana, eğitilmez ise şehvetten yana tavır alır.(543)

Erdem ve erdemli yaşam:

İbn Miskeveyh, bütün bu psikolojik bilgileri, *Tehzîb el-Ahlâk ve Tathîr el-A'râk* adlı eserinde ahlak ve eğitim görüşlerini temellendirmek üzere kullanır.(544) İnsanın ahlaki yücelişi ve düşüşü, nefsani yetilerle doğrudan ilişkisi bulunan erdem (fazilet) ve erdemsizliklerin (rezîlet) sonucudur. Ona göre, akli nefsin ılımlılığı (itidali), bilgi ve bilgelik erdemine; istekli nefsin akli nefse uyumlu ve ılımlı hareketi iffet ve buna bağlı alarak cömertlik (es-sehâ) erdemine; öfkeli nefsin akli nefse uyumlu ve ılımlı hareketi yumuşak huyluluk (el-hilm) ve sonunda cesaret (eş-şecâ'at) erdemine iletir. Bütün bu erdemlerden de onların yetkinliği olan adalet (doğruluk) erdemi ortaya çıkar.(545) Böylece İbn Miskeveyh, Platon'u izleyerek temel erdemleri, bilgelik, iffet, cesaret ve adalet olarak belirlemektedir. Ancak bu erdemleri, İslam'da önemsenen diğer bazı erdemlerle zenginleştirir. Hikmet erdeminin altına, zekâ, anımsama, akletme, zihin arılığı, kolay öğrenme; iffetin altına, hayâ, şehvete hâkim olma, sabır, cömertlik, özgür olma, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, doğru yolda olma, barışseverlik, ağır başlılık, kötülükten sakınma; yiğitliğin altına, gözü peklik, himmet sahibi olma, sebat, yürekli-

540) Bkz. İbn Miskeveyh, *Kitâb el-Fevz el-Asgar*, s.51; İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 127-248.
541) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 285-287.
542) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 287.
543) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 285-286.
544) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 127 vd.
545) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 247-261.

lik, sıkıntıya katlanma; adaletin altına ise, dostluk, ülfet, yakınlarla iyi ilişki kurma, ödüllendirme, iyi muamele, işi güzel yapma, sevgi ve dindarlık gibi alt erdemleri yerleştirir.(546) "Erdemi, iki aşırı uç arasında kalan orta yol"(547) biçiminde tanımlamasında ise Aristoteles'ten yararlanır. Bu tanımlama *Kuran*'da da yer alır. Kişi bu erdemleri başkaları için kullanmadıkça onların sahibi olamaz. Sözgelimi, bir kimse, cömertliği başkaları için kullanmazsa, ona savurgan (minfâk); cesareti başkaları için kullanmazsa ona sert adam (el-anîf); bilgeliği başkaları için kullanmazsa ona gözlemci (el-mustabsır) denir. İstek ve öfke yetisi hayvanlarda da bulunduğu için, bu yetilere bağlı erdemler hayvansal erdemler olarak nitelendirilir ve onların yalnızca bu dünyada umut ve saygı kaynağı olduğu belirtilir. Yalnızca insana özgü akli nefse ilişkin olan bilgelik ise hem bu dünyada hem de ötekinde umut ve saygı kaynağıdır.(548)

Her erdem aşırı uçlar arasındaki orta yolu temsil ettiğine göre, yukarıda sayılan dört ana erdemden her birinin aslında iki karşıtı bulunmakla birlikte, onların gerçekte dört temel karşıtı, bilgisizlik (cehl), açgözlülük (şerah), korkaklık (cubn) ve baskıdır (cevr).(549) İbn Miskeveyh, erdemlerin karşıtı olan erdemsizlikleri (rezîlet) bir hastalık olarak görür. Erdemsizlikleri hastalık olarak gören bu görüş Galen'e değin geriye gitmektedir ve İslam kültüründe tabip-filozof Ebû Bekr er-Râzî'nin *et-Tıb er-Ruhânî* adlı eserinde genişçe işlenmiştir. İbn Miskeveyh şöyle der:

> "Bir orta yol olan yiğitliğin iki ucunda, korkaklık ve ataklık, iffetin iki ucunda açgözlülük ve gevşeklik, hikmetin iki ucunda, aptallık ve budalalık, adaletin iki ucunda ise, zulüm ve baskı yer alır. İşte bunlar nefis sağlığını gösteren erdemlerin karşıtı olan belli başlı hastalıklardır. Bunların altında sonsuzca alt türler vardır."(550)

İbn Miskeveyh'e göre, insanlar arasında yaratılıştan erdemli ve iyi olanlar bulunduğu gibi yaratılıştan erdemsiz ve kötü olanlar da vardır. Onlardan bir bölümü ise yaratılıştan ne erdemli ne de erdemsiz olup, onların erdemli ya da erdemsiz olmaları yetiştirilmelerine bağlıdır. İbn Miskeveyh'e göre, bu üçüncü grupta yer alanların iyi bir ahlak eğitiminden geçirilmeleri, diğer

---

546) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 251-257.

547) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 257-261.

548) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 251 vd; 402 vd.

549) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 249-250.

550) İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 410.

bir deyişle nefislerinin tedavi edilmesi gerekir. Bu konuda o, ana hatlarıyla Platon ve Aristoteles'in önerdiği eğitim planını izler: Bedenin eğitimi, arzu ve tutkuların eğitimi ve aklın eğitimi. Bu eğitimde, yola getirmek için uyarma, dövme ve azarlama gibi çeşitli cezalarla korkutmak ya da eğilimlerine göre ödüllendirip sevindirmenin araç olarak kullanılabileceğini söyler.[551] Aklın eğitimi hepsinden daha büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü ahlaki yetkinliğe (kemâle) ulaşma çabasında akli nefsin öteki nefsler üzerinde bütünüyle egemen olması gerekir. İnsan ancak o zaman en yüksek mutluluğa ulaşabilir.[552]

İbn Miskeveyh istek ve öfke yetilerine bağlı olan hayvansal ya da bedensel erdemlerin insanın mutluluğu için yeterli olduğunu ileri sürenlerle, nefsin mutluluğa, ancak öldükten sonra kendisini bütünüyle akli faaliyete verebilecek ve ilahi aydınlanmayla aydınlanabilecek kadar özgür olduğu öteki dünyada ulaşabileceğini ileri sürenleri eleştirerek, Stoalılara, Pythagoras, Sokrates ve Platon'a ait olduğunu söylediği bu görüşleri Aristoteles ve Aristocuların görüşleriyle karşılaştırır.[553] Aristoteles ve Aristoculara göre, beden yalnızca nefsin bir aleti olmayıp, insan beden ve nefsten oluşmaktadır; eğer kişi çalışırsa bu dünyada da mutluluğa ulaşabilir; insanların ulaşabilecekleri mutlulukların çeşitli dereceleri bulunmaktadır; bunların en yükseği, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te belirtildiği üzere, sadece filozofun yaşamında gerçekleşir. İbn Miskeveyh, bu noktada Platon'u Aristoteles ile uzlaştırmaya çalışarak, sanki Fârâbî'den esinlenmişçesine, Aristoteles'in bu dünya için, Platon'un ise öteki dünya için bize yol gösterdiğini ve onların görüşlerinin birbirini tamamladığını ifade eder.[554]

Sevgi, dostluk ve Tanrı aşkı:

Erdemli bir yaşam ancak başkalarıyla ilişkide bir anlam kazanır ve erdemler ancak toplum içinde uygulanma olanağına kavuşur; zira İnsan doğası itibarıyla medenidir. İbn Miskeveyh, insanın toplumsallığını vurgulamak için, insan kelimesinin, kimilerinin sandığı gibi unutmak (nisyân) kelimesinden değil, yakınlık (el-üns) kelimesinden türetildiğini söyler.[555]

---

551) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 269.

552) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 265 vd.

553) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, ss. 265-267, 309-314.

554) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, ss. 266-267, 311-320.

555) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s.364.

Hem din hem felsefe hem de toplumun yöneticisinin temel ereğinin toplumu korumak olduğunu söyler. Bu bakımdan o, insanları bir araya getiren ve oluşturdukları toplumu koruyan dinin ve yöneticinin, ikiz kardeş olduğunu söyler.[556] Bu nedenle, ona göre, toplum yaşamından uzaklaşarak, yalnızlığa çekilerek, zühd yoluyla erdemi aramak açık bir yanılgıdır. Zahidin yaşamının dindarca bir hayat olduğu söylenebilir, ama ahlaki olduğu söylenemez.[557]

İbn Miskeveyh'e göre, toplum içinde değer kazanan erdemlerin temelinde sevgi (muhabbet) bulunur. Ayrıca sevgi toplumu bir arada tutan önemli bir öğedir; onsuz bir toplumun var olması mümkün değildir.[558] Fakat bu sevginin salt zevke ve menfaat gibi gelip geçici şeylere değil, iyilik gibi değişmez bir temele dayanması gerekir.[559] O, Aristoteles'ten farklı olarak, dostluğu (sadakat) sevgiden ayırır. Dostluk sevgiden dar bir anlama sahip olup, sevgi gibi pek çok insan arasında bulunmaz. [560] Aşka gelince, onun dostluktan da dar bir anlamı vardır; iki kişiyle sınırlıdır, maddi bir kazancın gözetilmediği ilişkileri ifade eder. Aşk sevginin aşırı olanıdır.[561] Erdemlerin olduğu gibi onların temelinde yatan sevginin de iki aşırı ucu vardır. Aşk aşırı haz sevgisi olarak kötülenir, aşırı iyilik sevgisi olarak övülür. İbn Miskeveyh ahlak konusunda hep ılımlılığı ön planda tuttuğu ve aşırılıkları kötülediği halde aşırı iyilik sevgisi olan aşkı övülen bir nitelik saymaktadır.[562] Bu, kuşkusuz sebepsiz de değildir. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Miskeveyh bu noktada Platon'un Tanrısal aşkına (eros) felsefesinde bir yer açmak istemektedir. Ona göre, insanda hazza, çıkara ve iyiliğe dayanan sevgi türlerinin ötesinde, bütün bunlardan daha üstün bir sevgi derecesi bulunur ki, bu insandaki Tanrısal töze dayanan saf ve mükemmel aşktır. Bu aşk, sufinin Tanrı'sıyla bir olmasını, ona benzemesini sağlayan türden bir aşktır; hiç eksilmez ve insanı hiç tatmadığı en yüksek hazza ulaştırır. İbn Miskeveyh'in Tanrısal aşkın kaynağı olarak gördüğü insandaki Tanrısal töz, insan nefsinin Tanrısal olanla ilişki kurma yeteneğinde olan akli yetisidir.[563] İnsan, akli yetisini kullanmak su-

---

556) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 366.
557) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, ss. 261-262.
558) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 359 vd.
559) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 360.
560) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 361, 377 vd.
561) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 361.
562) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, s. 362-363.
563) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzib el-Ahlâk*, ss.363-364, 380-381.

retiyle maddesel ilişkilerden arınır, Tanrı aşkıyla dolar ve Mutlak İyi'ye, yani Tanrı'ya ulaşır. Ancak bu herkese nasip olmaz; çünkü insanların anlayış ve kavrayış yetenekleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle insanlar farklı sınıflara ayrılırlar. İbn Miskeveyh, sonraki filozofların insanları Tanrı ile ilişkileri açısından dört sınıfa ayırdıklarını söylemektedir. Bunlar: 1) Bilginler sınıfı, 2) Bildiklerine göre hareket eden iyiler sınıfı, 3) Erdemli olup, halkın refahı için Tanrı tarafından elçi olarak gönderilenler sınıfı (resuller ve peygamberler), 4) Kendi nefslerini yenip, Tanrı'ya içten bir aşkla bağlı olanlar sınıfı.[564]

Görüldüğü gibi, İbn Miskeveyh'e göre, Tanrısal aşkın temelinde, bilgi ve felsefe yatar. Bu nedenle Tanrısal aşkı tadanların sayısı filozoflarla sınırlıdır. İnsanın zihninde Tanrı'nın suretini oluşturup, onu yaratıcı sayması utanç verici bir şeydir. Tanrı'yı felsefe sayesinde yeterince tanımadan onunla gerçek bir ilişki kurulamaz.[565] İbn Miskeveyh, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi çocukla ana-baba arkasındaki ilişkiye benzeten Aristoteles'i eleştirir. Ona göre ana-baba bizim cismani varlığımızın nedeni olduğu halde, Tanrı bizim üstün varlığımızın, aklımızın varlığının sebebidir. Bu nedenle söz konusu ilişkiyi filozofla öğrencisi arasındaki ilişkiye benzetmek gerekir.[566]

> "Bilge kişilerle, filozoflarla dostluk ana-babayla dostluktan daha yüce ve şereflidir; çünkü bilge kişiler nefslerimize özen gösterirler, gerçek varlığımızı teşvik edip, Rabbin katında mutluluğa ulaşmamıza yardımcı olurlar. Bu nimetler maddî nimetlere oranla üstün olduğu için, öğrencinin filozofla dostluğu insanın Tanrı ile dostluğuna daha yakındır."[567]

Bu nedenle İbn Miskeveyh, öğretmeni, öğrencinin ruhani babası (vâlid ruhanî) olarak nitelendirmektedir. Öğretmen öğrenci için beşeri bir rab (rabb beşerî) gibidir.[568] İbn Miskeveyh'in burada Pythagoras kaynaklı ruhani babalık düşüncesini geliştirdiği; Aristoteles'in ve Platon'un felsefesine eklediği görülüyor.

İnsanın olgunlaşması, hem bu dünya da hem de ötekinde mutlu olması için, felsefeyi tek gerçek eğitim (edeb hakikî) olarak gören İbn Miskeveyh, bu türden bir eğitimin temelinde dinsel bir eğitimin yer alması gerektiğine inanır. Hakikati dinsel biçimiyle ortaya koyan bu türden temel eğitim hem

---

564) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 365 vd.
565) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s.371 vd.
566) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 368-370.
567) İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, s. 371.
568) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 371-372.

yetişmekte olan çocuklar hem de felsefi bir kavrayışa sahip olmayan sıradan insanlar için gereklidir. Bu görüşe dayanarak İbn Miskeveyh, ancak dinsel eğitimden geçen bir kimsenin felsefi ahlak öğrenmeye girişebileceğini söyler. Hatta o, felsefe öğrenmeye ahlakla başlanması gerektiğini belirtir. Kendi eğitimi sırasında İmru'l-Kays ve en-Nâbıga gibi ahlaki gevşekliği konu alan şairleri okuduğu ve cismani hazlara yönelik bir yaşam sürdüğü için hayıflanır.(569)

İbn Miskeveyh, dinin koyduğu çeşitli ibadetleri kendi ahlak felsefesinin ışığında yorumlamaktan çekinmez. Cemaatle namaz kılmayı, hac ibadetini ve iki büyük dini bayramı, başkalarına olan sevgi duygusunu geliştirmesi, toplumsal bağı güçlendirmesi ve insanda yaratılıştan var olan birlikte yaşama duygusunu açığa çıkarması şeklinde değerlendirir. Ona göre dinin bütün emirleri, son çözümlemede, filozoflara özgü özel dostluk ve sevgi biçimleri oluşturmayı ve Tanrı aşkı için bir temel sağlamayı amaçlar.(570)

İbn Miskeveyh'in yukarıda *Tehzîb el-Ahlâk*'tan özetlemeye çalıştığımız ahlak görüşleri, gariptir ki, İslâm dünyasında, belli bir dönemden sonra, felsefenin öteki bölümlerine genellikle sempati ile bakılmadığı halde, hemen hemen her çevrede ilgi görmüş, her ahlak görüşünün temelinde yer almıştır. Bir bakıma İslâm'ın resmi ahlak felsefesi olmuştur. Onun görüşlerinin Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında, *Ahlâkı Nâsırî*'de ve *Ahlâk-ı Celâlî*'de izlendiğini görüyoruz.

5-İBN SÎNÂ:

Kuşlar yuvalarını, arılar peteklerini yapar ve yardımlaşırlar. Hayvanların bu davranışları akıl yürütme ve çıkarsamaya (kıyasa) dayanmaz; çeşitlilik göstermez; onlar bunu durumlarını iyileştirmek amacıyla yapmazlar. Bu durumlar Tanrısal esinlenmeye ve türsel zorunluluğa dayanır. Aslan sahibini ve yavrusunu yemez; böylece yapabileceği bir fiili terk eder. Ancak onların bu davranışı kendilerinde yerleşen bir inançtan ileri gelmez; nedeni bir başka nefsani niteliktir. Bu nitelik onların yaratılışında bulunur ve Tanrısal bir esinlenmenin sonucudur.

İnsanlar iki yolla bilgi elde eder: 1) Sezgi (Tanrısal esinlenme) yoluyla, 2) Öğrenme yoluyla. Öğrenme yoluyla elde edilen bilgiler de daha önce başkaları tarafından sezgi (Tanrısal esinlenme) yoluyla elde edilmiş bilgilerdir. Çıkarsamaya (kıyasa) dayanan bilgiler de sezgiye (Tanrısal esinlenmeye) dayanır. Çıkarsamada insanın orta terimi bulup, sonuca ulaşması Tanrısal esinlenmenin sonucudur.

İbn Sînâ

569) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss.283-284.

570) Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-Ahlâk*, ss. 364-365.

Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah bin Sînâ[571], Batı'da Avicenna adıyla tanınır.[572] İslam dünyasında "eş-Şeyh er-Re'îs" ve "l hüccet el-Hakk" lakaplarıyla bilinir.[573] Yaklaşık 980 yılında Buhara yakınlarında Afşana'da doğdu.[574] Kendisinden küçük bir kardeşi olduğu anlaşılan İbn Sînâ'nın[575] annesinin Türk asıllı olduğu söylenir.[576] Belh'ten göç ettiği anlaşılan babası Buhara yakınlarındaki Harmansey'de bir Samani valisiydi[577] ve anlaşıldığı kadarıyla İsmaili idi. İbn Sînâ'nın bildirdiğine göre, evlerinde İhvân es-Safâ'nın risalelerinin tartışıldığı İsmaili toplantılar yapılıyordu.[578] O, bu toplantılar sayesinde nefs ve akılla ilgili çok şey işittiğini söylemektedir.[579] İbn Sînâ, toplantıda konuşulanlara ve kendisine yapılan toplantıya ve İsmaili doktrine katılma yönündeki davete ilgi duymadığını belirtse de[580] onun düşün dünyasında evdeki toplantıların etkisi yadsınamaz.

Öğrenmeye olan istek ve yeteneği küçük yaşlardan itibaren kendini gösterdi. 10 yaşlarında *Kuran*'ı ezberlemiş ve Arapça dilbilgisini bütünüyle öğrenmiş bulunuyordu.[581] Daha sonra mantık ve matematik öğrenmeye yöneldi. Ebû Abdullah en-Nâtılî'den mantık ve matematik dersleri aldı; bu derslerin içeriğini Porphyrius'un *İsogoge* adlı yapıtı ile Aristoteles'in mantık yapıtlarına yönelik şerhler ve Euclides'in *Almajesti* adlı yapıtı oluşturu-

---

571) İbn Sînâ'nın yaşamına ait bilgilerin büyük bölümü öğrencisi Cüzcani'nin aktarmasına dayanmaktadır. Cüzcani'den bize ulaşan metin iki bölümden oluşur; ilk bölümü büyük olasılıkla İbn Sînâ'nın kendi yazısına ya da söylemine dayanmaktadır; ikinci bölüm ise Cüzcani tarafından tamamlanmıştır. İslam dünyasında yazılmış tabakat kitapları, İbn Sînâ'nın hayatını kaleme alırken büyük ölçüde bu metne dayanmışlardır. Bu nedenle küçük farklar olsa metinler hemen hemen aynıdır. Krş. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, neşr. and trs. W. E. Gohlman, New York 1974, ss. 16-104; İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabkât el-Etıbbâ'*, ss. 437-459; Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâr el-Hükemâ'*, ss. 303-312.

572) Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ*, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 11.

573) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabkât el-Etıbbâ'*, s. 437; Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâr el-Hükemâ'*, s. 303.

574) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 16-17; İbn Ebî Usaybia, *Uyun el-Enbâ' fî Tabkât el-Etıbbâ'*, s. 437; Kıftî, *Ihbâr el-Ulemâ' bi Ihbâr el-Hükemâ'*, s. 303.

575) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, s. 18.

576) Bkz. Bursalı M. Tahir, *Türklerin Ulûm ve Fünuna Hizmetleri*, İstanbul 1327, s. 36 vd.

577) Bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sina'nın Hayatı", *İbn Sina'nın Mirası* içinde, derleyen ve çeviren: Mç. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 6.

578) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 18-19; İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabâkât el-Etıbbâ'*, s. 437; Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâr el-Hükemâ'*, s. 303;

579) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, s. 18.

580) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, s. 18.

581) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, s. 18.

yordu.[582] En-Nâtılî, Gürgenç'e gidince İbn Sînâ tabiiyât ve ilahiyat alanına yöneldi ve bu konuda kendi başına kitaplar okudu. Sonra tıp alanına ilgi duydu.[583] Tıp alanında Ebû Sehl el-Mesîhî ve Ebû Mansûr Kumrî'den ders aldığı anlaşılıyor.[584]

O, tıbba yönelse de felsefeden ilgisini hiç kesmedi; döneminde yaygın olan felsefe kitaplarını okuyup incelemeye devam etti. Otobiyografisinden anlaşıldığı kadarıyla, hemen her gece kitap okudu; uykusu geldiğinde ya da anlama güçlüğü çektiğinde, gücünü toplamak için birkaç kupa şarap içip çalışmasını sürdürdü.[585] Bazen anlamakta çok zorlandığı şeyler de oluyordu; nitekim Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabını anlama konusunda büyük bir güçlükle karşılaştı ve güçlüğünü Fârâbî'nin o konuda yazılmış bir eserini okuyarak aştı. Bu durumu şöyle anlatır:

> "Aristoteles'in *Metafizik* kitabını okudum ama hiçbir şey anlamadım; okumaya devam ettim, hatta kırk kez okudum, neredeyse kitabı ezberledim; ancak ne kitabı ne de amacını kavrayabildim. Bu kitabı anlamanın bir yolunun olmadığını düşünüp ümitsizliğe düştüm. Fakat bir gün kitapçıda gezerken, satıcı bana elindeki bir kitabı satmaya kalkıştı. Ben bu bilimde bir yarar bulunduğuna inanmadığımı söyleyerek reddettim. Satıcı, paraya ihtiyacı olduğunu söyleyerek ısrar etti; sana bunu üç dirheme veririm dedi. Ben de kitabı satın aldım. Bu kitap Ebû Nasr el-Fârâbî'nin *Metafizik'in Amaçları* adlı kitabıydı. Eve döndüm ve kitabı hemen okudum; böylece kitabın amacını kavradım; zaten kitabı ezberlemiştim. Kitabı anlayınca rahatladım ve Tanrı'ya teşekkür için ertesi gün fakirlere sadaka verdim."[586]

İbn Sînâ 17 yaşındayken, Buhara'daki Samani hükümdarı Nuh b. Mansûr'un (saltanatı 976-997) hastalığını tedavi etmek üzre saraya davet edilince hekimlik kariyeri başlamış oldu.[587] Bu durum onun önüne başka imkânlar da açtı; çünkü sarayda Nûh b. Mansûr'un (976-997) zengin içerikli büyük bir kütüphanesi bulunuyordu. İbn Sînâ buradaki eskilere ait (evâ'il) kitapların çoğunu incelediğini söyler.[588] Kendi deyişiyle söylersek, 18 yaşına

---

582) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 21-23.
583) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 24-25.
584) Bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Hayatı*, s. 6.
585) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 30-31.
586) Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 32-33.
587) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 34-35.
588) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 35-36.

geldiğinde dönemin bütün bilimlerini öğrenmiş bulunuyordu.[589] Bilindiği gibi, Nûh b. Mansûr'un kütüphanesi daha sonra yanmıştır. Beyhakî'nin aktardığına göre, İbn Sînâ muhalifleri, -onu karalamak için olsa gerek- kütüphaneyi onun yaktığını iddia etmişler; nedenini de başka kişilerin buradaki kitapları okumasını engellemek istemesine bağlamışlardır.[590]

İbn Sînâ babasının ölümünden sonra, yaklaşık 21 yaşlarında, idari görev aldı.[591] Muhtemelen bu görev, Harmaysen valiliğidir.[592] O, erken bir yaşta bir hekim ve siyasi bir yönetici olarak meslek sahibi olmuş; Abbasi Devleti'nin parçalanmasının ardından ortaya çıkan çok sayıdaki ardıl devletin başındaki İranlı hükümdarların saraylarında bu mesleğini icra etme imkânı bulmuştur.[593]

İbn Sînâ'nın, kendi ifadesine göre "zorunluluk" onu Buhara'dan ayrılıp Harezm'deki Gürgenç'e gitmeye sevk etti. Gürgenç'te, Ebû el-Hasan Ali b. Me'mûn'un hizmetine girdi.[594] Samaniler Devleti, 999 yılında Gazneli Mahmud tarafından yıkılınca, iktidarın bir parçası olan İbn Sînâ, siyasi istikrarsızlık nedeniyle Gürgenç'i terk etmek zorunda kaldı. Bundan sonraki yaşamı, bölgedeki siyasal istikrarsızlık nedeniyle, uzun bir süre dolaşmakla geçti. 403/1012'de güç bir yolculuktan sonra çölü aşarak Horasan'a gitti. Bu seyahat sırasında arkadaşlarından birkaçını kaybetti. Kimi rivayetlere göre, orada ünlü sufi Ebû Sâ'id b. Ebi'l-Hayr'la karşılaştı. *Kâbusnâme*'nin yazarı ve sanatçıların koruyucusu Kâbus b. Veşmgir'le buluşmak umuduyla tekrar Cürcan'a döndü.[595] Ancak oraya vardığında Kâbus b. Veşmgir'in öldüğünü öğrendi. Bu talihsiz olay üzerine birkaç yıl bir köye çekildi. 405/1014 veya 406/1015 yılında Rey Kenti'ne gitti.[596] Bu sırada İran çeşitli Büveyhî emirleri tarafından yönetiliyordu. Bir süre Rey'de Fahr ed-Devle'nin sarayında kaldıktan sonra Hemedân'a geçti ve Şems ed-Devle'nin himayesine girdi. Bunda, o sırada melankoli (ille es-sevdâ') hastası olan Şems ed-Devle'yi tedavi etmesinin rolü oldu. İbn Sînâ'nın bu başarısı sultanı öylesine etkiledi

589) Bkz. Cüzcani, *Sire eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 36-37; Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Hayatı*, s. 6.

590) Bkz. Beyhakî, *Târih el-Hukemâ' el-İslâm*, neşr.: M. H. Muhammed, Kahire 1996, ss. 68-69.

591) Bkz. Cüzcani, *Sire eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 40-41.

592) Bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Hayatı*, s. 6.

593) Bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Hayatı*, ss. 6-7.

594) Bkz. Cüzcani, *Sire eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 40-41.

595) Bkz. Cüzcani, *Sire eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 42-43.

596) Bkz. Cüzcani, *Sire eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 48-49.

ki, onu kendisine vezir yaptı. İbn Sînâ bu görevi sultanın ölümüne kadar birkaç yıl sürdürdü.[597]

Sultanın yerine geçen Semâ ed-Devle, İbn Sînâ'dan vezirliğe devam etmesini istedi. Vezirlik görevini sürdüremeyeceğini belirtmesi ve bunda ısrar etmesi üzerine hapse atıldı. Hapisten ancak Hemedân'ın kuşatılmasından yararlanarak bir derviş kılığında kaçıp kurtulabildi. O dönemde büyük bir bilim merkezi olan İsfahan'a geçti. Orada Alâ ed-Devle'nin dikkatini çekti ve 15 yıl gibi uzun bir süre rahat biçimde yaşadı. Bu sırada birçok önemli eser yazdı; astronomi çalışmalarına başladı ve bir de gözlemevi (rasathane) kurdu.[598] Cüzcani'ye bakılırsa, İbn Sînâ bu rahat yaşam içinde, şehvet düşkünlüğü ve sağlığına dikkat etmemesi nedeniyle hastalanmış; kendine günde sekiz iğne yapar hale gelmiştir.[599] Sağlığı bozulsa da siyasi bakımdan rahat yaşamı, İsfahan'ın Gazneli Mahmud'un oğlu Mes'ûd tarafından ele geçirilmesiyle son buldu. Bu olay sırasında İbn Sînâ'nın birçok eseri kayboldu ve kendisi İsfahan'ı terk etmek zorunda bırakıldı. Kısa bir süre sonra rahatsızlığı arttığı için yeniden Hemedân'a döndü ve orada 428/1037 yılında öldü.[600]

Eserleri ve etkileri:

İbn Sînâ hem bir filozof hem de bir tabip olarak ün kazanmıştır. Tıbba ait eserlerinin büyük bir bölümü, felsefeye ilişkin eserlerinin ise çoğu Latinceye çevrilmiştir.[601] Onun *el-Kânûn fi't-Tıbb*'ı Latin tıp okullarında uzun süre okutulmuştur.[602] Dante onu Hippokrates ile Galen'in arasına yerleştirmiş, Scaliger, onun tıpta Galen'e eşit, felsefede ise ondan çok üstün olduğunu ileri sürmüştür.[603] Felsefesi kimi çevrelerde tepkiyle karşılandığı halde, kendisini eleştiren Albertus Magnus, St. Thomas Aquinas, Dun Scotus gibi filozoflar üzerinde bile etki bırakmıştır.[604] Hatta bazı Batılı yazarlara göre, Hıristiyan skolastisiz-

597) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 50-51.

598) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, s. 79 vd.

599) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, s. 80.

600) Bkz. Cüzcani, *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, ss. 88-89.

601) Bkz. Charles Burnett, "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batıda Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş (The Cambridge Companion to Arabic Philosophy)* içinde, çeviren: Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 406, 427.

602) Bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 178.

603) Bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 179.

604) Bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, cilt: II, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 124.

mi üzerindeki etkisi nedeniyle "Latin İbn Sînâcılığı"nın doğmasına bile neden olmuştur.(605) Resimlerde daima ön planda gösterilmiştir. Ancak İslam dünyasında aynı etkiyi yarattığını söylemek olası değildir; her ne kadar o felsefede zirveyi temsil etse de Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî ile birlikte, filozofun sadece âlemin öncesizliği, cismani haşerin olanaksızlığı ve Tanrı'nın tikelleri tümel bir biçimde bildiği görüşü değil, peygamberlik öğretisi gibi ehl-i sünnet inancıyla çelişen fikirleri eleştiri konusu olmuş; bu yüzden dinsizlikle suçlanmıştır.(606)

İbn Sînâ'nın eserlerini; a) Aristotelesçi eserleri, b) İşrâkî eserleri olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. Onun Aristotelesçi eserlerinin başında büyük eseri *Kitâb eş-Şifâ* gelir. Bu eserin bir bölümü *Sufficientia* adıyla Latinceye çevrilmiştir. İkinci önemli eseri *Şifâ*'nın özeti niteliğindeki *Kitâb en-Necat*'tır. Diğer önemli iki eseri de *Uyûn el-Hikme* ile *Kitâb el-İşârât ve't-Tenbîhât*'tır. Ayrıca çeşitli konularda yazılmış pek çok risalesi vardır.(607) Başlıca İşrâkî eserleri ise *Risâle fi'l-Işk*, *Hayy b. Yekzân*, *Risâlet et-Tayr*, *Salamân ve Absâl*, *İşârât*'ın son üç bölümü, bugün elimizde bulunmayan *Kitâb el-İnsâf* ile mantık bölümü elimizde bulunan (*Mantık el-Maşrikiyyîn*) *el-Felsefet el-Maşrikiyye*'sidir.(608) İbn Sînâ Arapça eserleri yanında Farsça eserler de vermiştir. *Dânişnâme-i Ala'î* bunlardan biridir. Onun ayrıca *el-Urcûze fi't-Tıbb* ve *el-Kasîdet el-Ayniyye* gibi manzum halde yazılmış eserleri de vardır.(609)

İhvan es-Safâ, Kindî ve Fârâbî'nin izinde giden İbn Sînâ'nın felsefe yaşamını eserlerine paralel olarak iki ayrı dönemde ele almak gerekir: a) Onun her zaman ağır basan Aristotelesçilik dönemi, b) Aristotelesçilikten uzaklaştığı ve daha çok simgesel bir anlatımı yeğlediği "doğu felsefesi" ya da "işrâkîlik" dönemi. Eserlerinin bir kısmı yok olduğu için bu ikinci dönem hakkında fazla bilgimiz yoktur.

Önce onun Aristotelesçilik dönemindeki düşüncelerini ele alalım.

Felsefe ve bilimler sınıflaması:

İbn Sînâ, bir Aristotelesçi olarak felsefeyi, insana varlık hakkında gerekli bilgiyi ve uygun davranışları öğreten kuramsal bir sanat olarak görür.(610)

---

605) Bkz. A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 19 vd.

606) Bkz. Fazlur Rahman, *İbn Sînâ*, ss. 123-124.

607) Bkz. İbn Ebî Esaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabkât el-Etıbbâ'*, s. 457.

608) Bkz. İbn Ebî Esaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabkât el-Etıbbâ'*, ss. 458-459.

609) İbn Sînâ'nın önemli eserlerinin içeriklerini topluca görmek için bkz. H. Gazi Topdemir, *İbn Sînâ*, ss. 21-53.

610) Bkz. İbn Sînâ, "Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye", *Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabi'iyyât*, Kahire 1908, ss. 104-105.

Buna göre felsefenin amacı, insanı, varlık hakkında düşünmeye sevk ederek yetkinleştirmek ve onu gücü oranında sonsuz mutluluğa hazırlamak;[611] bir başka söylemle, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini kavramasına aracı olmak ve böylece en yüce amacına ulaşmasına katkı sağlamaktır.[612]

Ona göre, felsefenin ya da bilimlerin konusunu teşkil eden varlık, a) "varlığı insanın eylem ve iradesine bağlı olmayan" ve b) "varlığı insanın eylem ve iradesine bağlı olarak ortaya çıkan" olmak üzere iki kısımdır. Birincisini araştıran veya konu edinen felsefe ya da bilime kuramsal (nazarî), ikincisini inceleyene de eylemsel (amelî) felsefe ya da bilim denilmektedir.[613] Böylece İbn Sînâ, daha önceki İslam filozofları gibi, felsefeyi ya da bilimleri ontolojik bir temelden yola çıkarak iki kısma ayırmış olmaktadır.

a) Kuramsal felsefe veya bilimler: Bunlar, İbn Sînâ'nın aşağı bilimler (el-ilm el-esfel) dediği tabii bilimleri (tabiiyât), orta bilimler (el-ilm el-evsad) dediği matematik (riyaziyât) ve yüksek bilim (el-ilm el-a'lâ), Tanrısal bilim (el-ilm el-ilâhî), Tanrısal felsefe (el-felsefe el-ilâhiyye) ya da ilk felsefe (el-felsefe el-evveliyye, el-felsefe el-ûlâ) dediği metafiziği (ilahiyat) içerir.[614] İbn Sînâ bu bilimleri yer yer, tıpkı Kindî gibi, konularını maddeyle ilişkileri açısından da ele alarak, a) maddeden ayrılmayan bilimler (tabiiyât), b) maddeden hem ayrılabilen hem de ayrılamayan bilimler (riyaziyât) ve c) maddeden soyutlanmış bilimler (ilahiyat) biçiminde de konumlandırır. İşte insan, varlığı kendi eylem ve iradesine bağlı olmayan varlık alanı hakkındaki söz konusu bilimlerle, varlığın hakikatine ilişkin kesin kuramsal bilgileri elde eder.[615]

İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*'de söz konusu kuramsal bilimleri, ayrıntılandırır. Buna göre, kuramsal bilimler içerisinde yer alan

---

611) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 105.

612) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Mantık-I, Medhal*, nşr.: C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1952, s. 12.

613) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Mantık-I, Medhal*, s. 12. İbn Sînâ *el-Mantık el-Meşrikiyyîn* adlı yapıtında, bilimleri, zamanla ilişkileri bakımından sınıflamaya yönelir. Bazı bilimler belli bir zaman dilimi için geçerlidir ve zaman geçince ortadan kalkarlar. Buna karşın tüm zamanlarda geçerli olan bilimler vardır ki, buna felsefe (hikmet) adı verilir. İncelenmesi gereken ilki değil, bu ikincisidir. Felsefeyi de en yüksek amacı düşünme olan kuramsal bilim; en yüksek amacı eylem olan eylemsel bilim olarak ikiye ayırır. Bkz. İbn Sînâ, *el-Hikme el-Meşrıkiyyîn*, Tab'a el-Mürîd, Kahire, trs., s. 5.

614) Bkz. İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, neşr.: Muvaffık Fevzi el-Ceber, Dımeşk 1996, s. 63-64; İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 104-107. İbn Sînâ, el-*Mantık el-Meşrikiyyîn* adlı yapıtta, kuramsal felsefi bilimleri dörde ayırır: İlki tabiiyât, ikincisi riyaziyât, üçüncüsü ilahiyat, dördüncüsü ise külliyâttır. İbn Sînâ, *el-Mantık el-Meşrikiyyîn*, s. 7.

615) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 105.

tabii bilimler (tabiiyât), asıllar (makâm el-asl) ve yan dallar (makâm el-fer'i) olmak üzere iki ana öbeğe ayrılır.(616)

Asıllar diye nitelenen tabiat bilimleri şöyle sıralanır: Bütün doğal cisimlerde ortak olan madde, suret, sonlu, sonsuz, hareket, hareketli ve durağan cisimlerin ilişkisi vs. konularını inceleyen *Kitab el-Kiyân*; gökyüzü ve gökyüzünde bulunan unsurlardan, bunların doğasından ve hareketlerinden bahseden *Kitab es-Sema ve'l-Âlem*; nesneler dünyasındaki oluş ve bozuluştan, ilk yersel cisimlerden, gökcisimlerinin fizik alana olan etkilerinden bahseden *Kitab el-Kevn ve'l-Fesâd*; yağmur, şimşek, deprem, gök gürültüsü, gökkuşağı, rüzgâr, denizler ve dağlar gibi oluşumlar ve bunlar üzerindeki göksel etkileri inceleyen *Asâr el-Ulviyye*; madenleri inceleyen *Kitab el-Me'adin*; bitkileri konu edinen *Kitab en-Nebât*; hayvanları inceleyen *Kitab el-Hayvân*; nefsin mahiyeti, yetilerini, nefs-beden ilişkisini, bitkisel, hayvansal ve insansal nefs türlerini inceleyen *Kitab en-Nefs*.(617)

Tabii bilimlerin yan dalları ise şunlardır:

İnsanın vücudu, durumları, sağlık ve hastalık, hastalığın tedavisi ve sıhhatin korunması gibi konulardan bahseden tıp bilimi; yıldızların yapısı, şekilleri, birbirleri arasındaki ilişkileri, burçlar ve bütün bunların yeryüzüne olan etkilerini inceleyen yıldızlar ve burçlar bilimi yani astroloji (el-ilm ennücûm); ahlak ile bireyin yaratılışı ve mizacı arasındaki ilişkiyi inceleyen feraset bilimi (el-ilm el-ferâset); rüya yorumunu ele alıp inceleyen rüya tabiri bilimi (el-ilm et-ta'bîr); göksel güçlerden yararlanarak yeryüzünde garip birtakım oluşumları meydana getirmeyi konu edinen tılsım ve büyü bilimi (el-ilm et-tılsımât); yeryüzündeki oluşumlardan yararlanarak birtakım garip olayları inceleyen nirenciyât bilimi (el-ilm en-nirenciyât); yeryüzündeki madenlerle yeni bazı madenler elde etmeyi konu edinen kimya bilimi (el-ilm el-kimyâ).(618)

İbn Sînâ'ya göre matematiksel bilimlerin de asıl olanları ve yan dalları bulunmaktadır. Asıl olanları, sayılardan ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerinden bahseden aritmetik (el-ilm el-aded); çizgi, yüzey ve şekil ile bunlar arasındaki ilişkileri konu edinen geometri (el-ilm el-hendese); gökcisimlerini, bunların şekillerini ve hareketlerini inceleyen astronomi (el-ilm el-hey'e); melodi ve ritmi ele alan müzik (el-ilm el-mûsîkî) bilimidir. İbn Sînâ'ya göre

---

616) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 108.

617) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 108-110.

618) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 110-111.

bu bilimlerin her birinin yan dalları vardır. Aritmetiğin yan dalları, toplama, çıkarma, cebir ve logaritma (el-mukâbele); geometri biliminin yan dalları, yüzölçümü bilimi (ilm el-mesâha), hacim bilgisi, ağırlık, tartı, teraziler, trigonometri (ilm el-mevâzîn), tikel araçlar bilimi (İlm el-âlât el-cüziyye), optik (ilm el-menâzir), sıvıların hareketi bilimi (hidroloji); astronominin yan dalları, astronomik çizelgeler ya da gözlem listeleri (zîcât), takvim bilimi; müziğin yan dalları ise çeşitli müzik aletlerini konu edinen bilimlerdir.[619]

İbn Sînâ metafizik bilimlerini de asıllar ve yan dallar olarak ayrıntılandırma yoluna gider. Buna göre, metafiziğin asılları beş temel bölümü içerir: İlk bölümü, neden, nedenli, kuvve, zıtlık, aykırılık, uygunluk, çokluk, birlik gibi varlığa ait genel kavramları ele alır; ikinci bölümü, mantık, matematik ve fizik bilimlerinde olduğu gibi ilke ve yöntemleri konu edinir; üçüncü bölümü, Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları gibi konuları ele alır; dördüncü bölümü, birincil ve ikincil ruhani tözlerin ispatlanması ve onların özelliklerini inceler; beşinci ve son bölümü ise, Tanrı ve evren arasında aracılık yapan tözlerin görevlerini ele alır.[620] Metafiziğin yan dalları, peygamberlik ve ahiretten söz eder. Peygamberlikten söz eden bilim, vahiy, vahyin verilmesi, vahyi veren ruhani tözler, meleğin işitilmesi, görülmesi, mucize, keramet ve ilham gibi konuları içerirken, ahiretten söz eden bilim (ilm el-me'ad) nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu, nefsin bekası, sevap, ceza gibi ahiret hallerinden söz eder.[621]

b) Eylemsel felsefe veya bilimler: İbn Sînâ'ya göre, bu bilimler, ahlak (ahlâk, el-hikme el-hulkiyye), ev yönetimi (tedbîr el-menzil, el-hikme el-menziliyye) ve siyaset (siyâset, el-hikme el-medeniyye) bilimini içerir.[622] Bu bilimler, insanların işlerinde ve davranışlarında sağlam bir bilgiye ulaşmasını ve iyiyi (hayr) elde etmesini hedeflerler.[623] Bu bilimlerden ahlak, ahlaki kişiliğin ve ahlaki eylemlerin nasıl oluştuğunu, erdemlilikler (fezâ'il) ve erdemsizliklerin (rezâ'il) kısımlarının neler olduğunu, nefsin erdemsizliklerden nasıl temizleneceğini ve nihayet insanın nasıl mutlu olacağını ele

---

619) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 111-112.

620) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 112-114.

621) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 114-116.

622) Bkz. İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, s. 63; İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 107-108. İbn Sînâ'nın ayrıntılı bilimler sınıflaması için Bkz. Hidayet Peker, "İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması", *UÜİF Dergisi*, Sayı: 9, cilt: 9, Bursa 2000, ss. 44-51.

623) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 105.

alır.[624] Ev yönetimi, insanın kendisi, eşi, çocukları, mülkleri ve köleleri arasındaki ilişkileri ve bunların nasıl yönetileceğini ele alıp inceler.[625] Siyaset ise, insanların bir araya gelmesiyle oluşan ve yaşamlarını sürdürmek için yardımlaşmaları ve insan türünün bekası için yaşamsal önem taşıyan toplum hayatını, toplumsal ilişkileri ve devlet yönetimin inceler.[626]

İbn Sînâ, *Uyûn el-Mesâ'il* adlı yapıtında, gerek kuramsal gerekse eylemsel felsefe ya da bilimlerin ilkelerinin Tanrısal bir kaynağa geri gittiğini söyler. O söylemini şöyle sürdür:

> "Eylemsel felsefenin bu üç dalının (ahlak, ev yönetimi ve siyaset) ilkeleri, Tanrısal şeriattan alınmış olup (müstefâd min cihet el-şerî'at el-ilahiyye) tanımları en olgun biçimiyle yine Tanrısal şeriatlarla açıklanmıştır. İşte insana ait kuramsal yeti, Tanrısal olan eylemlemsel ilkeler üzerinde düşünmek suretiyle akıl yürüterek bu ilkeleri tikel sorunlara uygular. (...) Kuramsal felsefenin söz konusu kısımlarının ilkeleri de Tanrısal din önderlerinden uyarı yoluyla alınmıştır (müstefâd min erbâb el-mille el-ilâhiyye alâ sebîl et-tenbîh). Bu ilkelerin yetkin bir biçimde öğrenilmesi ise akılsal yetinin kanıt yoluyla tasarrufta bulunmasını gerektirir. Her kim bu iki hikmetle nefsini olgunlaştırıp, bunların her ikisiyle birlikte eylemde bulunursa, bu kimseye büyük bir iyilik (hayr) verilmiş demektir."[627]

İbn Sînâ, bilimler sınıflamasına bir de bilim olup olmadığı konusunda tereddüt ettiği "alet ilmi"ni, yani mantığı da ekler.[628] Ona göre mantık dokuz ana bölüme ayrılır: İlki, lafız ve anlamların kısımlarından ve Porphyrius'un *İsagoge*'sinde ele alınan beş tümelden söz eden giriş (medhal); ikincisi, basit genel kavramlar inceleyen kategoriler ya da makulât; üçüncüsü, önermenin kuruluşu, kavramların olumlu ve olumsuz biçimde birleştirilmesini konu edinen ibare ya da peri hermenias; dördüncüsü, yeni önermeler meydana getirmek için öncüllerin düzenlenmesini inceleyen kıyas ya da birinci analitikler; beşincisi, bilgide kesinliğin ölçütünü inceleyen burhân ya da ikinci analitikler; altıncısı, genel konulardaki iknaya dönük kıyasları ele alan cedel

---

624) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 107; İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, s. 63.

625) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 107; İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, s. 63.

626) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, s. 107; İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, s. 63. İbn Sînâ, *Mantık el-Meşrıkiyyîn*'de bu üç bilime, dördüncü olarak, yasa yapma bilimini (es-sına'a eş-şârî'a) ekler. Bkz. İbn Sînâ, *Mantık el-Meşrikiyyîn*, Kahire 1910, ss. 6-7.

627) İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, ss. 63-64.

628) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 116-118; İbn Sînâ, *Şifâ, Mantık-I, Medhal*, ss. 12-13.

ya da topikler; yedincisi, kıyaslardaki yanlışlıkları inceleyen safsata, muğalata ya da demagoji; sekizincisi, iknaya yönelik olan hitabet sanatını inceleyen retorik; dokuzuncusu ise, hayal gücüne dayalı şiir sanatını, şiirsel kıyasları ele alan şiir ya da poetika'dır. İbn Sînâ, girişten (medhal), kategorilere ya da makulât'a kadar olan bölümü, mantığın birinci ve ana kısmı olarak niteler ve bunların genel olarak kavramları (tasavvurât) ele aldığını söyler. İbare ya da peri hermenias'tan şiir ya da poetika'ya kadar olan bölümler ise mantığın ikinci ana bölümüdür. Bunlar ise önermelerden (tasdikât) söz ederler.[629]

Fizik:

İbn Sînâ'ya göre, tabiiyât bilimleri, kuramsal bir sanattır ve her kuramsal sanatın kendine özgü bir konusu vardır. Bu bakımdan tabiiyât bilimlerinin konusu, kendilerinde değişmenin meydana gelmesi ve hareket ile sükûnun farklı yönleri ile nitelenmeleri bakımından cisimdir. Buna ek olarak her bilimde o bilimin dayandığı temel ilkeler söz konusudur; tabiiyât biliminin de dayandığı temel ilkeler vardır; bu ilkeler, tümel bir bilim olan metafizik içerisinde temellendirilirler.[630] Tabiiyâtın belli başlı konu alanlarını fizik, psikoloji ve meteoroloji olarak nitelemek olasıdır. Fiziğin belli başlı konuları ise madde, suret, mekân, boşluk, sonsuzluk, hareket ve zamandır.[631]

İbn Sînâ'ya göre, varlıklar ikiye ayrılır: a) Kendi başına var olan şeyler, b) başkasında bulunan şeyler. Bunlar madde, suret ve araz (ilinek) diye adlandırılır. Başkasında bulunan şeyler de başkasında ve başkası vasıtasıyla bulunanlar (ilinekler) ile başkasında bulunan ve başkasının var olmasına neden olanlar (sûret) diye ikiye ayrılır. Madde ilineğe (araz) oranla "mevzu" (konu), surete oranla "mahâl" adını alır. Madde değişen halleri ve çeşitli ilinekleri, oluşma-bozulma ve değişme açısından kabul edebilen mahâldir. Evrende nesnelerin türlerine oranla bir derecelenme söz konusudur. Buğday un olur, un hamur olur, hamur ekmek olur. Bu derecelenmede alttaki üsttekinin maddesidir. Böylece yakın ve uzak, birincil ve ikincil maddeler ortaya çıkar.[632]

En aşağıda ilk unsurlar yer alır: Bunlar, toprak, su, hava ve ateştir (el-anâsır

---

629) Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye*, ss. 116-118

630) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, tahk.: Macit Fahri, Beyrut 1982, s. 135 vd.

631) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, çev. ve tahk.: M. Macit-Ferruh Özplavcı, Litera yayıncılık, İstanbul 2004, s. 4 vd.; İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, s. 64 vd.; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 135 vd.

632) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, çev. ve neşr.: E. Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 53 vd.; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 237 vd.; İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, s. 86 vd.

el-erba'a). Dört unsur birbirlerine dönüşebilir. Ancak bu unsurlar birbirlerine zıt oldukları için, onların zıtlarına dönüşebilmeleri, bütünüyle yok olmalarını gerektirir. Oysa bir şey yok olunca bir başka şeye neden olamaz, çünkü yokluktan hiçbir şey meydana gelemez. O halde bu dört unsurun ortak bir dayanağının olması ve değişikliğin bu dayanakta meydana gelmesi gerekir. Bu dayanak madde; dört unsur ise maddenin kabul ettiği dört farklı surettir. Şu halde dört tabii unsurdan her biri, madde ve suretten meydana gelir. Dört unsurun altında yatan madde mutlak cisimdir. Maddenin kabul ettiği dört suret ise, unsuri, tabii, özel ya da özünlü surettir. Dört unsurun altında yatan yakın maddeleri de şekilsiz olmayıp, cismani surete sahiptir ve maddesi de ilk maddedir. İlk madde, uzama ve büyüklüğe sahip değildir. İbn Sînâ ilk maddeyi şöyle ispatlar: Madde cismani boyutları almaya hazırlıklıdır. Cismani suret boyutlar olmayıp, bu hazırlıklı olma halidir. Cismani suret, bileşiklik de değildir; böyle olsaydı cisim bölündüğünde de bileşik kalması gerekirdi. O halde hem bileşiklik hem de ayrılık yeteneğine sahip bir şey bulunmalıdır ki, o da maddedir. Cismani suret maddeden ayrı olarak bulunamaz.[633]

Mekân ve boşluk:

İbn Sînâ'ya gelinceye değin düşünce tarihinde iki türlü "mekân" görüşüyle karşılaşıyoruz: 1) Leukippos, Demokritos ve Epikuros'un mekân görüşü: Buna göre, mekân sonsuz ve mutlak bir varlığa sahiptir. 2) Deneysel ve sınırlı mekân görüşü: Bu, Aristoteles ve taraftarlarının izlediği görüştür. İslam dünyasınca İranşehrî, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî birinci görüşe; Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ikinci görüşe bağlandılar.

İbn Sînâ mekânı şöyle tanımlar: Mekân, kapsayan nesnenin kapsanan nesne ile temasta bulunduğu iç yüzeyidir. Onun bir başka tanımı da şöyledir: Yer kaplayan nesnenin kendisinden veya kendisine doğru hareket ettiği ya da içinde sükûn halinde bulunduğu şeydir.[634] Bu tanımlar "göreceli mekân"ın tanımlarıdır. Gerçek mekân, içinde her şeyin hareket halinde bulunduğu gökküresinin sınırıdır. Yüzey ve sınır anlayışı eleştiriye uğramıştır. İbn Sînâ bu mekân görüşüne bağlı olarak boşluğu inkâr eder. Ona göre üç boyuta sahip olan şey ancak cisim olabilir. Hiçbir şey mekâna nüfuz edemez; yalnızca cisimler yer değiştirir. Tabiat boşluktan nefret eder.[635]

---

633) Bkz. İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, s. 86 vd.

634) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 144-145.

635) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, 156 vd.

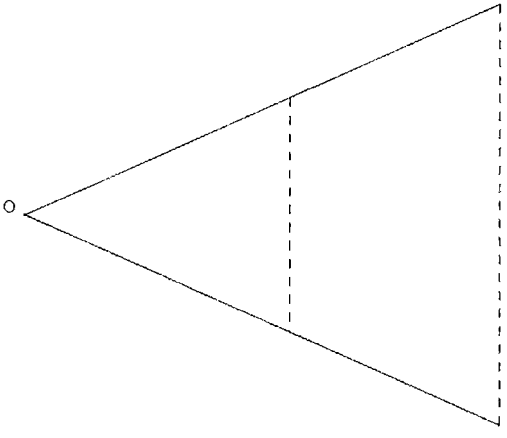
Sonsuz mekânın imkânsızlığına da o şu kanıtları getirir:

1) A noktasından sonsuzca uzayan bir çizgi çizelim. Ondan bir parça çıkaralım. Parça çıkarıldıktan sonra çizginin başlangıç noktası B olsun. Her iki çizgiyi birleştirdiğimizde, iki çizginin birbirine eşit olmaması gerekir. AB parçasını eklersek, yine sonsuz çizgiyi elde edemeyiz.



Şekil 1

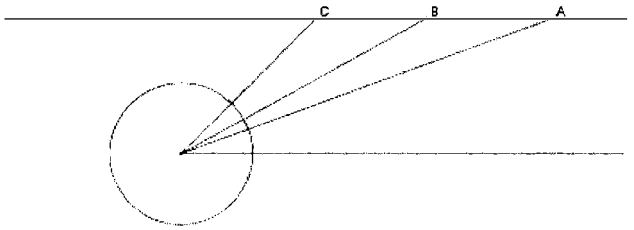
2) O noktasında bir açı yapan iki çizgi çizelim ve sonsuzca uzatalım. İki çizgi arasındaki alan hep sınırlı olacaktır.



Şekil 2

3) Mekânda bir çember çizelim. Çemberin çapını sonsuzca uzatalım. Çember dışında çapa paralel sonsuz bir çizgi çizelim. Çember döndürüldüğünde çap, paralel çizgiyi çeşitli noktalarda kesecektir. Oysa doğrular sonsuz noktaları içerdiğinden, sonlu zamanda sonsuz mesafe geçilememesi gerekirdi.[636]

636) İbn Sînâ'nın mekân ve boşluk hakkındaki görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 139-188; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 156-161.



Şekil 3

Hareket:

Aristoteles hareketi, mevzu (konu) açısından "hareketli olması bakımından hareketlinin fiil halidir"; suret açısından ise, "kuvve halinde olması bakımından kuvve halinde olanın fiil halidir" biçiminde tanımlamaktaydı.(637) İbn Sînâ ise Aristoteles'e bağlı kalmakla birlikte üç hareket tanımı vermektedir: 1) Hareket zaman içinde kuvve halinden fiil haline tedrici geçiştir. 2) Kuvve halinde olması bakımından kuvve halinde olanın ilk yetkinliğidir. 3) Kuvve halinde olanın ilk yetkinliği ve kuvve halinde olanın tedrici olarak fiil haline çıkmasıdır. İbn Sînâ bu tanımlardan birinciyi zamanı içerdiği için pek uygun bulmamaktadır. Hareket fiil haline geçme süreci içinde hareket-tir. Hareketin bir başlangıç durumu (salt kuvve hali), bir de bitiş durumu vardır (salt fiil hali). Her iki durum da hareket değildir. Hareket bu ikisi arasında gerçekleşir.(638)

İbn Sînâ'ya göre beş türlü hareket vardır: a) Mekânsal hareket, b) Durumsal hareket (el-hareket el-vaziyye), c) Nicel hareket (büyüme, azalma), d) Nitel hareket (değişme, dönüşme), e) Devresel hareket.(639) Bir hareketin olabilmesi için şu şartların bulunması gerekir: a) Hareket ettirici, b) Hareketli, c) Başlangıç noktası, d) Bitiş noktası, e) Ortam ve f) Zaman. Durumsal harekette (c) ve (d) bulunmaz.(640)

Her hareketin kendi dışında bir hareket ettiricisi vardır. Hareketli hare-

637) Bkz. Aristotles, *Fizik*, 200b, ss. 25-35, 201 a,5-15.

638) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 99-101; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 142-145; İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, ss. 64-65.

639) İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, s. 126 vd.; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 142-143; İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, ss. 64-65; İbn Sînâ, *Funûn-ı Semâ'-ı Tabi'î ve Asumân ve Cihan ve Kevn ve Fesâd ez Kitâb-ı Şifâ'*, Farsçaya çev.; M. A. Furûgî Tahran 1319, s. 170.

640) Bkz. İbn Sînâ, *Funûn-ı Semâ'-ı Tabi'î*, s. 140.

ketin özünlü nedeni olsaydı, sürekli hareket ederdi. Hareket iki nedene dayanır: a) Maddi neden: Hareketli cisim ve b) Etkin neden (hareketin varlık ve yokluk nedeni). Doğal nesneler: a) Hareket ilkesi kendilerinde olanlar ve b) Hareket ilkesi kendi dışlarında olanlar diye ayrılır. Birinciler ya tabiat ya da irade dolayısıyla hareket ederler. İkinciler zoraki hareket ederler. Böylece ilkeleri açısından üç türlü hareket ortaya çıkmaktadır: a) Tabii hareket, b) Nefsani hareket ve c) Zoraki hareket.(641)

Hareketin sürekli olabilmesi için hareket ettiricinin hareketliyle temas halinde olması gerekir.

Bu durumda zoraki hareket nasıl açıklanacaktır? Aristoteles'e göre taşı atan el, taşa hem zoraki bir hareket verir hem de taşın hareketini sürdüren ortama hareket ettirici güç verir. Platon bunu antiperistasisle açıklar: Fırlatılan taşın sürekli hareketinin nedeni ön taraftaki itilen havanın atılan nesnenin ardına dolaşıp, onu itmesidir. Bir başka açıklama da şöyledir: Atılan nesne havayı iter, bu itme daha sonraki hava tabakasına iletilir ve hareketin sürekliliği sağlanır. Philoponus İslam filozoflarının da benimseyeceği şu açıklamayı getirir: Hareket ettirici fırlatılan nesneye hareketini sürdürmesini sağlayacak cismani olmayan hareket ettirici bir güç verir. Bu güç ortamın ve tabii cismin direnciyle azalır. Philoponus'un bu görüşü, Mu'tezile'den geçerek, İbn Sînâ'yı etkilemiştir. Mu'tezile'ye göre, hareketin kendisinden sonra bir hareketi meydana getirme; itimadın kendisinden sonra bir başka itimadı meydana getirme tabiatı vardır.(642) İbn Sînâ, bu görüşten hareketle, hareketlinin hareket ettiriciden sürekliliğini sağlayacak bir meyl (eğilim) aldığını söyler. Ona göre üç türlü meyl (eğilim) vardır: a) Tabii meyl, b) Nefsânî meyl, c) Zoraki meyl, yabancı meyl (meyl garîb), kazanılmış meyl. İbn Sînâ meyl anlamında i'timâdı da kullanır. Boşluk olsaydı bile onda hareket imkânsız olurdu; çünkü boşluk hareketin sonsuzca sürmesine yol açar. Bu, kuşkusuz, boşlukta havanın direncinin bulunmamasından kaynaklanır.(643)

İbn Sînâ, fırlatılan nesnenin bir süre hızlandıktan sonra hızının azalması ve durması konusunda da şu açıklamayı getirir: Sürtünmenin, başlangıçta, yoğunluk azaltıcı etkisi, hareket ettirici gücün giderek azalmasının etkisin-

641) Bkz. İbn Sînâ, Kitâb en-Necât, ss. 145-146.

642) Bkz. Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜİF Dergisi*, cilt: XXIV, Ankara 1981, ss. 238-246.

643) Bkz. Mehmet Dağ, *Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı*, s. 243.

den daha fazla olduğu için, fırlatılan nesnenin hızı giderek azalır; sonunda da durur.(644)

Aristoteles, hareket yasasına, hareket eden bir nesnenin hızı, hareket ettiren güçle doğru, hareketin gerçekleştiği ortamın (mesafenin) direnci ile tersine orantılıdır, şeklinde belirlediği halde, İbn Sînâ bu konuda şu iki kuralı benimser: a) Kazanılan güçle hareket eden nesneler ağırlıklarıyla tersine orantılı bir hızla hareket ederler. b) Belli bir hızla hareket eden cisimler, havanın direncine karşı ağırlıklarıyla doğrudan orantılı olarak mesafe kat ederler.(645)

Öteki İslam filozofları gibi, İbn Sînâ da, gökküre lerinin hareketlerinin sürekli olup, yok olmadıklarını ileri sürer. Gökküre lerinin küresel hareketlerinin nedeni, hareket etmeyen en yüksek gökküresine duydukları istektir.(646)

Zaman:

Zaman kavramına gelince, genellikle zamanın kaypak ve açıklanamaz mahiyeti üzerinde durulur. Düşünce tarihinde zamanın gerçekliğini kabul edenler olduğu gibi, etmeyenler de vardır. Ayrıca zaman çeşitli şekilde anlaşılmıştır: a) Zaman hareketle özdeştir. b) Zaman gökküresinin hareketidir. c) Zaman gökküresinin bir tam devridir. d) Zaman gökküresinin kendisidir.(647) İbn Sînâ bütün bu görüşleri eleştirir. Birinci görüşe karşı, "hareket çabuk ya da yavaş olabilir; zaman ise düzenli olup, yalnızca kısa ya da uzun olabilir; ayrıca iki hareket aynı zamanda vuku bulabilir; oysa iki zaman eşzamanlı olamaz"; ikinci görüşe karşı, "zaman gökküresinin hareketi olmayıp, bütün göksel hareketlerin kendisine bağlı olduğu bir şeye işaret eder"; üçüncü görüşe karşı, "zamanın her parçası yine zamandır; devrin her parçası ise bir devir değildir"; son olarak dördüncü görüşe karşı ise, "bu tanım her şeyin gökküresinde ve zamanda olduğu ilkesinden hareket etmektedir; fakat anılan gökküresi bir başka kürede olmayıp, zamandadır" demektedir.(648)

---

644) Bkz. İbn Sînâ, *Fünûn-ı Semâ'-ı Tabi'i*, s. 526 vd; Mehmet Dağ, *Kelâmı ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı*, s. 244.

645) Bkz. İbn Sînâ, *Fünûn-ı Semâ'-ı Tabi'i*, ss. 506-507; Mehmet Dağ, *Kelâmı ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı*, s. 244.

646) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, çev. ve neşr.: E. Demirli-Ö. Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2005, s. 125 vd.

647) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, s. 189-194; Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *AÜİF Dergisi*, cilt: XIX, Ankara 1973, ss. 100-103.

648) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 194-197.

İbn Sînâ zamanı tanımlamak için zamanla hareket arasındaki ilişkiden yola çıkmaktadır. Ona göre, iki hareketli aynı hızla aynı mesafeyi eş zamanda; farklı hızla aynı zaman aralığı içinde farklı mesafeleri kat eder. Yine aynı hızla hareket eden iki hareketliden biri daha erken başlarsa, aynı mesafeyi erken yola çıkan hareketli daha önce kat eder. Böylece görülüyor ki, hareketlilerin aynı hızla eşit, daha az hızla daha az, daha fazla hızla daha fazla mesafe kat etme imkânı; bu imkâna karşılık da bir ölçü bulunmaktadır. Bu ölçü harekete bağlı olmakla birlikte hareket değildir. Bu ölçü mesafenin ölçüsü de değildir; yoksa eşit mesafeler aynı zamanda geçilirdi. Bu ölçünün hareketlinin ölçüsü olduğu da söylenemez; aksi takdirde ölçüye paralel olarak hareketlinin azalıp, çoğalması gerekirdi. Ayrıca bu ölçü kendiliğinden var olmayıp, geçip gider. O halde bu ölçünün bir dayanağa muhtaç olması gerekir. Onun ilk dayanağı hareketlinin kendisi olmaz. O, maddedeki sürekli bir şeyin ölçüsü de değildir; süreksiz bir şeyin ölçüsüdür. Bu süreksiz şey de harekettir. Zamanın sükûnla ilişkisi, onu ilintili olarak ölçmesi açısından düşünülebilir. Hareketin bir öncesi ve sonrası vardır; bu önce ve sonra mesafedeki gibi tersine çevrilemez. O halde bu önce ve sonra sayıya vurulabilir bir niteliğe sahiptir. İşte hareketin bu sayılabilir ciheti zaman adını alır. Öyleyse zaman, önce ve sonraya bölünmesi itibariyle hareketin sayısıdır. Zaman ve hareket birbirinden ayrılamaz. Tabii cisimler kendi zatları dolayısıyla değil, harekette oldukları için zamandadırlar. (649)

An, zamanın hayal gücünde algılanan sınırıdır. Gerçekte an yoktur; olsaydı, zaman kesintiye uğrar, sürekliliği ortadan kalkardı. An ayırıcı ilke değil, birleştirici bağdır. Zaman kuvve halinde bir ana sahip olabilir. Onun güç halindeki durumu fiil haline yakındır. An aracılığıyla önce ve sonra ayırt edilebilir. An kendisiyle sayacağımız bir birim olmaya en layık olan şeydir. Hareket önce ve sonrayı meydana getirmek suretiyle zamanı sayar; zaman ise hareketin sayısı olduğu için hareketi sayar. Zaman harekete ölçü verir; uzun-kısa; az-çok olabilir.(650)

Zaman hareketle birlikte var olduğu için gerçektir. Hareketin farklı hızlarla farklı mesafeleri kat etme imkânı ve bu imkâna karşılık zaman adı verilen bir ölçünün bulunması gerçekliğinin kanıtıdır. Zaman harekete bağlı olduğu için hareketten daha zayıf bir varlığa sahiptir. Zaman tasavvurdadır; çünkü zihin hareketin sayısını belirleme aracıdır. Zaman hareketin bir ilin-

649) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 198-204; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 152-156.
650) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 205-212.

tisidir. Acaba hangi hareketin ilintisidir? Zaman her harekete bağlı olsaydı, her hareketin ayrı bir zamanı olurdu. Zaman düzenli ve sınırsız harekete bağlıdır. Bu hareket göksel harekettir. Bu hareket yok olduğunda zaman da yok olmaz mı? İbn Sînâ buna olumsuz yanıt verir; çünkü o da sonunda zamandadır.(651) Zaman yaratılmış değil, sonsuzdur. Ancak Tanrı, zaman ve hareketten öncedir. Bu öncelik özde ve mantıksal bir önceliktir. Işığın güneşten çıkmasına ve elin hareketiyle anahtarın hareketine benzer.(652)

Zaman büyük değiştirici, tahrip edici midir? Yunan Mitolojisi'nde Chronos kendi çocuklarını yer. İran dinlerinden Zurvanizm'de Yüce Zurvan, Hürmüz ve Ehrimen'i yaratan sonsuz zamanla özdeştir.(653) İbn Sînâ'ya göre zaman hiçbir şeyin nedeni değildir. Bir şey zaman var olduğu halde var ve yok olduğu, halk bunun için açık ve seçik bir sebep göremediği için, bunu zamana bağlar. Eğer o şey övgüye değer bir şeyse, onlar zamanı överler; fakat kötülenmesi gerekiyorsa zamanı kötülerler.(654) İbn Sînâ bu görüşüyle 17. yüzyıl filozofu Gassendî'yi(655) etkilemiştir.(656)

Bir şey hangi anlamda zamandadır? Hareketteki önce ve sonra ona yüklendiği sürece zamandadır. Önce ve sonra yoksa bir şeyin zamanda olduğu söylenemez. Zamanda olmayan, fakat zamanla birlikte bulunan şeye dehr denir. Değişmeden kalan ve zaman aralığı ile hiçbir münasebeti olmayan her varlığın devamlılığı sermed adını alır. Zamanda yer alan şeyler grubunda bulunan an, hem geçmiş hem de geleceğe özgü bir terimdir. Muhayyilede ayırıcı sınır, gerçekte ise birleştirici bağdır. Birdenbire, beklenmeyen bir olayın vuku bulduğu andır. Bir çırpıda, olayın anda vuku bulması, tedricenin zıddıdır. Hemen (huvazâ), şimdiki anın civarında bulunan gelecek bir an; hemen bir az önce, şimdiki an yakınındaki geçmiş bir andır. Mutekaddim (önce), şimdiki andan uzakta geçmiş bir an. Mute'ahhir (sonra), öncekinin zıddıdır. Kadim, uzun bir süresi olan, başlangıcı olmayan demektir.(657)

Zaman evrene özgüdür. Âlem ya özüne göre ya da zamana göre sonsuz-

---

651) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 213-222; Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, ss. 107-108.

652) Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, ss. 108-109.

653) Bkz. R. C. Zaehner, *A Zoroastrain Dilemma*, Oxford 1955, s. 107; Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, s. 109.

654) Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, ss. 109-110.

655) Bkz. W. Von Leyden, *Seventeenth Century Metaphysiscs*, Londra 1968, s. 239.

656) Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, s. 110.

657) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, ss. 220-221.

dur. Özüne göre sonsuz, kendisini var eden bir kaynağa sahip değildir. Zamana göre sonsuz, başlangıcı olmayandır. Yaratılmış ise özüne göre yaratılmış ve zamanda yaratılmış diye ikiye ayrılır: Özüne göre yaratılmış, özünü var eden bir kaynağa sahip olan şeydir; zamanda yaratılmış başlangıcı olandır ve olmadığı zaman bile bir zaman vardır. Zamanda olan her şeyden önce zaman ve madde gelir. Bir şeyin varlığı ve yokluğu birlikte olamaz. Varlığından önce yokluğu gelir. Bu süreci teşkil eden şey ya onun özüne ait bir mahiyettir ki, bu durumda o zamandır; ya da kendisinden başka bir şeye ait olan mahiyettir ve bu onun zamanıdır. Yokluk mutlak yokluk olmayıp varlığa yetenekli olmaktır. Salt imkân halidir. Bu imkân hali varlığı için bir dayanağa muhtaçtır ve o dayanak da ilk maddedir.[658]

Evren ve düzeni:

İbn Sînâ'ya göre, sonlu ve cisimlerden boş olmayan uzayda doğal mekânları (yerleri) olan doğal cisimlerin doğal biçimleri bulunur. Basit cisimlerde bulunan bu doğal biçimler küreseldir; çünkü bu cisimlere ait bir tek madde üzerinde bir tek doğal güç eşit olarak her yönden etkilidir. Bu durum söz konusu basit cisimlerin bir yanda açı, bir başka yanda da düz çizgi oluşturmalarını engeller.[659]

Gerek basit cisimler olan unsurların gerekse en yüksek gökküresinin cisminin sahip olduğu küresel biçim bütün olarak evrenin biçimini İbn Sînâ'nın nasıl anladığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık yeryüzündeki gerçekte var olan ve biçimleri kendilerinin dışındaki bir gücün eseri olan cisimlerin biçimleri birbirinden farklı olduğu ve birbirine uymadığı için, birbirleriyle sürekli oldukları söylenemez. Onlar aynı anda iki yeri birden işgal edemezler; tabiatları gereği benzer suretlere ve güçlere sahip olan cisimler benzeri yerleri işgal ederler. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'nın iki ayrı evren ve bu iki ayrı evrenin merkezinde iki ayrı yeryüzünün varlığını reddettiği söylenebilir. Ayrıca, ona göre, eğer gerçekte bir başka evren daha bulunsaydı, o evrenin de aynı şekil ve düzen içinde bulunması ve aralarında bir boşluğun bulunması gerekirdi ki, böyle bir şey imkânsızdır.[660]

İbn Sînâ, tıpkı Aristoteles gibi, yeryüzünün merkezde yer aldığı bir evren

---

658) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa, Fizik*, cilt: I, ss. 221-222; Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, ss. 11-12.

659) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 181 vd.

660) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 174 vd.

düzeninin varlığına inanır. Bu evren hepsi aynı merkezli, her biri bir gezegene ait olan 10 gökküresinden meydana gelir. Maddi ya da cismani âlem bu gökkürelerinin ortasında bulunur ve onuncu gökküresi ay küresi olduğu için, bu âleme ay-altı âlem adı verilir. Ay küresi dâhil diğer kürelerin bulunduğu âlem cismani ya da maddi olmayan, ruhani bir âlem olarak düşünülür ve bu âleme ay-üstü âlem denir. Ay-üstü âlemdeki, her kürenin maddi olmayan bir cismi (cirm), bir nefsi, bir de aklı bulunur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu küreler küresel hareketlerle hareket ederler. Bu hareket, cismani âlemdeki doğrusal hareketten farklı olarak, sürekli yön değişikliğini gerektirdiği için, istençli (iradeli) bir hareket olması gerekir. Ancak, onların sürekli ve düzenli hareketi, insandaki istençli hareketten farklı olarak, onların hareketlerindeki kararlılığı sağlayacak bir nedeni gerektirir. Bu neden ancak akıl olabilir; çünkü akıl onların yetkinliği olup, bu yetkinliğe ulaşma aşkıyla dolu olan nefslerin cisimlerini kendisi etrafında döndürmelerine neden olur. O halde göksel akıllar diyebileceğimiz bu akıllar, gökkürelerinin etkin değil, amaçsal nedenleridir. Bütün bu evren düzeni sonunda bir tek Tanrı'da son bulur.(661)

Psikoloji:

Tabiiyâtın ikinci konusu olan psikoloji, ya da eski deyimiyle ilm en-nefs (Latincede anima), İbn Sînâ'ya göre, tabiat bilimlerinin (tabiiyât) bir dalıdır. İbn Sînâ bu hususu şöyle açıklıyor:

> "Nefse, nefs adı, tözü bakımından değil, cisimleri yönettiği ve onlarla ilişkisi bulunduğu için verilir. İşte bu nedenledir ki, tıpkı yapı ustasının, insan olarak değil, yapı ustası olarak tanımında yer aldığı gibi, cisim de nefsin tanımında yer alır. Dolayısıyla nefsin incelenmesi tabiat biliminin bir konusudur; çünkü nefsi nefs olarak incelemek, onu madde ve hareketle ilişkisi açısından ele almak demektir."(662)

Onun psikolojisi, Aristoteles'in psikolojisine sıkı sıkıya bağlıdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz psikolojiyi tabiat bilimlerinin bir dalı olarak görmesi ve bir yetiler (melekler) psikolojisi ortaya koyması onun Aristoteles'e bağlılığını kanıtlamaktadır.(663)

İbn Sînâ nefsin varlığını kanıtlamak için iki yol izler:

---

661) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 175 vd.

662) İbn Sînâ, *De Anima*, neşr.: Fazlur Rahman, Oxford University Press 1970, ss. 10-11.

663) Bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ'nın Ölümünün Birinci Yılı Armağanı* içinde, TTK Basimevi, Ankara 1984, s. 319 vd.

1) Eserden hareket eden kanıtlama: Bu, Aristoteles'in yaklaşımıdır ve İbn Sînâ bu konuda ona dayanır. Bu yol, eserden hareketle bir şeyin varlığının bilgisine ulaşmayı hedefleyen, dolaylı akıl yürütme yoludur. İbn Sînâ bu yöntemle nefsi şöyle kanıtlar:

> "Biz dış âlemde duyularla algılayan, istenci (iradesi) dolayısıyla hareket edebilen, hatta beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görürüz. Onlar bu türlü fiillere cisim olmalarından ötürü sahip değildir. O halde onların kendi özlerinde, cisim olmalarından başka olan ilkelerin bulunması söz konusudur. İşte bu, fiillerin kendisinden çıktığı şeye ve kısaca istence (iradeye) bağlı çeşitli fiillerin kendisinden çıkmasının ilkesi olan her şeye biz, 'nefs' adını veririz."(665)

2) Doğrudan kavrama yolu ile kanıtlama: Bu ikinci kanıtlamada İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı bir tabiatının bulunduğu noktasından hareket eder. Bu ikinci metodun farkı, sağlam akla sahip olan bir kimsenin nefsin varlığından kuşku duymayacağının ve onu doğrudan doğruya hiçbir vasıtaya gerek kalmaksızın kavrayacağının ortaya konmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, bu kanıtı İbn Sînâ geliştirmiştir; onun kendi özgün düşüncesini yansıtmaktadır.(665) O şöyle der:

> "Aramızdan birinin bir an için olgun bir yaşta yaratıldığını, fakat görme duyusunun dış âlemde bulunan şeyleri algılamaktan alıkonduğunu; havanın duyumlanmaması için kendisine dokunmayacak bir biçimde havada ya da boşlukta asılı durduğunu; uzuvlarının birbirine ilişmemesi ve dokunmaması için birbirinden ayrıldığını düşünelim. Acaba bu kişi kendi özünün varlığını saptayabilir mi? Gerçekte o, dış organlarının, iç organlarının, kalbinin, beyninin ya da dış âlemde bulunan herhangi bir nesnenin varlığını saptayamasa da, hiç kuşkusuz, kendi özünün var olduğunu saptayacaktır. Başka bir deyişle, o, uzunluk, genişlik ya da derinliğe sahip olduğunu reddetse de, kendi özünün varlığını kabul edecektir. Bu durumda o, ellerinin ya da herhangi bir başka organının bulunduğunu düşünse bile, bu organı kendi özünün bir parçası ya da kendi özünün bir koşulu olarak düşünemez."(666)

İbn Sînâ'nın bu kanıtının temelinde yatan ilke, "varlığı tasdik edilen şey edilmeyenden farklıdır" ilkesidir.(667) Ona göre, her insan kendi nefsinin varlığının bilincine varmayabilir. O, şöyle der:

---

664) İbn Sînâ, *De Anima*, s. 4.

665) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 320-321.

666) İbn Sînâ, *De Anima*, s. 16.

667) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 321.

> "Nefsin varlığını ve onun bir cisim olmadığını araştırınca, görürüz ki, biz, böyle bir şey hakkında tamamıyla bilgisiz değiliz; yalnızca onun farkına varmamaktayız. Nitekim bir şeyin bilgisi çoğunlukla çok yakında bulunduğu halde, farkına varmadığımız için onu, bilinmeyen sınıfına sokarız ve uzaklarda aramaya kalkarız. Bu yakın bilgi bazen de bir uyarı niteliği taşır; fakat ona pek dikkat etmediğimizden, kendisinden uzaklaşmış oluruz."(668)

O halde kendi bilincimize varmamız için, üst düzeyde bir akli faaliyete ihtiyaç vardır. Bu, akli nefsin kendi üstüne kıvrılarak doğrudan doğruya kendisini kavramasıdır. Bu noktada akıl "meleke halindeki akıl" cinsinden olan Kutsal Akıl (Akl-ı Kudsî) derecesindedir. Seçkinler (Sıddîkler) bu doğrudan bilgiye sahip olabilirler.(669)

İbn Sînâ eski filozofların nefs hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir.(670) Kendi nefs tanımını şöyle yapar: Nefs cisimlerde bulunur; bunlar bitkiler ve hayvanlardır. Nefs bunlara, yetkinlik kazandırır. Nefs bitki ve canlıların varlığının bir parçasıdır. Bu parça cismin fiil halinde olmasını sağlayan parçası olabileceği gibi, kuvve halinde bulunmasını sağlayan parçası da olabilir. Birincisi suret, ikincisi cisim ya da bedendir. İkinciler yetkinlik sağlayamaz, yetkinliğe muhtaçtır. Nefs, o halde, bitki ve canlının fiil halinde bitki ve canlı olmasını sağlayan türden bir yetkinliktir. Bu nedenle ona maddede bulunması ve birlikte bitkisel ve hayvansal tözü oluşturması nedeniyle suret; eksik ve belirsiz olan cinse kendi türsel ayrımını eklemek suretiyle onun yetkinliğini sağladığı için de "yetkinlik" diyebiliriz. Nefse "kuvve" adı da verilebilir. Bu iki şekilde olur: a) Kendisinden belirli fiillerin çıkması münasebetiyle, b) duyulur ve akıl edilir suretleri alması münasebetiyle. İbn Sînâ nefsi suret, yeti, yetkinlik açısından tanımlamakla birlikte, üçüncüyü nefs tanımında yeğler.(671)

İbn Sînâ, yeryüzünde bulunan nefs açısından yetkinlik konusunda Aristoteles'i yakından izler. İki türlü yetkinlik vardır: a) Kendisiyle türün fiilen tür olduğu yetkinlik (ilk yetkinlik). Sözgelimi kılıcın sureti. b) Türün varlığına bağlı olan yetkinlik (ikincil yetkinlik). Sözgelimi, kılıcın kesme-

---

668) İbn Sînâ, *De Anima*, s. 257.

669) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 248 vd.; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 206; İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. ve neşr.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera yayıncılık, İstanbul 2005, s. 182 vd.

670) Bkz. İbn Sînâ, De Anima, s. 17 vd.; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", s. 324 vd.

671) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 5-7; İbn Sînâ, "Risâle fi'n-Nefs ve Bekâ'ihâ ve Me'âdihâ", *Ahvâl en-Nefs* içinde, neşr.: A. F. Al-Ahvanî, Kahire 1952, s. 51.

si, insanın ayırt etme gücü, inceleme, duyumlama ve hareketi. Türün fiilen tür olabilmesi için, onun fiilen sahip olduğu şeylerin fiilen gerçekleşmesine gerek yoktur; bu şeylerin ilkesi türde var olunca, onların bu ilke tarafından gerçekleştirilme olasılığı her zaman vardır. Bu nedenle nefs ilk yetkinliktir. Yetkinlik bir şeyin yetkinliği olduğuna göre, nefs de bir şeyin yetkinliğidir. Bu şey cisimdir. Nefs, her tür cismin yetkinliği değildir; sözgelimi yatak, sandalye vb. gibi yapma bir cismin yetkinliği değildir. Tersine tabii bir cismin yetkinliğidir. Her tabii cismin, sözgelimi, ateş, toprak ve havanın yetkinliği değildir. Hayati faaliyetlerini yerine getirmek üzere kullandığı organlar aracılığıyla kendisinden ikinci yetkinliklerin çıktığı tabii cismin ilk yetkinliğidir. O halde nefs şöyle tanımlanabilir: "Nefs hayati faaliyetleri yerine getirme gücünde olan organlara sahip tabii cismin ilk yetkinliğidir."[672]

İbn Sînâ, nefsin bir töz olup olmadığını da açıklığa kavuşturmaya çalışır: Mantıkta kullanılan töz kavramı fizik ve metafiziğe de aktarılır.[673] Nefs ne konunun ne de bileşik cismin töz olması anlamında tözdür. Acaba nefs suret anlamında bir töz müdür? Töz anlamında nefs suretten daha geniş bir anlam içermezse, insanın insan ve beşer olması gibi, suretin suret olması biçiminde bir kısır döngüyle karşılaşırız. Nefs hiçbir konuda bulunmayan suret de değildir; çünkü çoğu yetkinlikler bir konuda yer alırlar. Bileşik cisimde bulunmaları töz anlamına gelmelerini sağlamaz; ilintilerde de bileşik cisimler bulunur. Nefsin töz ya da başka bir şey olduğunu ortaya koyabilmek için onu, bir başka şeye nispetle değil, kendi özü bakımından ele almak gerekir. Onun kendi özünün doğrudan bilinç hali, onun töz olduğunun en açık kanıtıdır.[674]

Aslında nefs birdir, bu yetiler nefsten dallara ayrılarak uzuvlara yerleşmiştir, önceki yetkinlikler sonraki yetkinliklere organların hazır olmasını sağlar. Nefs bedenin unsurlarını, bileşimlerini bir araya toplar ve bedeni koruyup, onun gerekli düzen içinde bulunmasını sağlar. Nefs bedende bulunduğu sürece dış etkenler bedeni etkileyip değiştiremez; aksine nefs bedeni etkiler. Beğenilen ve beğenilmeyen fiiller ve buna karşılık olarak sevinç ve üzüntü gibi. Nefsin, bulunduğu şeyin yapısında yeri yoktur. Nefs töz gibi bir yetkinliktir.[675]

---

672) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 5-7; İbn Sînâ, *Risâle Fî'n-Nefs ve Bekâihâ ve Me'âdihâ*, s. 51; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 335-336.

673) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 337.

674) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 338-340.

675) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 28-29.

Nefsin fiilleri, türleri ve yetileri:

Nefsin gözlenebilen fiilleri, birbirinden farklı birtakım sınıflar oluşturur. Bu farklı sınıflar, farklı yetileri gerektirir. Yeti özü bakımından belli bir işlevi yerine getirme gücü; belirli fiillerin ilkeleridir. Görme hem rengi algılama yetisi hem de rengin türleri olan beyaz ve siyahı vb. algılama yetisidir. Hayal, maddeden tam olarak soyutlanmamış olan suretleri alır: Renk, tat, ses, büyüklük vb. gibi. Yetiler arasında yardımlaşma vardır. Bu durumda bir yeti bir fiilin bazen fiil halindeki, bazen de kuvve halindeki ilkesi durumundadır. Söz gelimi, hareket ettirme yetisi böyledir. Bu yeti; şevk yetisi, hayal gücü veya akıl edilirin uyarısı ile hareketi gerçekleştirir. Her organdan bir tek hareket çıkar. Bu nedenle hareket organları sayıca çoktur. Hareket organlarını kaslar oluşturur.[676]

Nefsin belli başlı fiilleri şunlardır: 1) Hayvan ve bitkilerde ortak olan beslenme, büyüme ve üreme. 2) Hayvanlar ya da hayvanların çoğunda bulunan duyumlama, hayal ve istençli hareket fiilleri. 3) İnsanlara özgü olan akıl edilirlerin kavranması; sanatların icadı; yaratıklar üzerinde düşünme ve onları inceleme; güzelle çirkini birbirinden ayırt etme fiilleri. Nefsin bir işlevi yerine getirememesi yeti yokluğundan ileri gelir. Bu fiillere uygun olarak nefsin üç türü bulunur: 1) Üreme, büyüme ve beslenme işlevlerini yerine getirmek üzere organlara sahip tabii cismin ilk yetkinliği olan bitkisel nefs. 2) Tikelleri kavramak ve istençli harekete sahip olmak üzere organları bulunan tabii cismin ilk yetkinliği olan hayvansal nefs. 3) Fikri bir seçim ve akli sonuçlama işlemi sonucunda ortaya çıkan fiilleri yerine getirmek ve tümelleri kavramak üzere organlara sahip tabii cismin ilk yetkinliği olan insan nefsi.[677] Hayvansal nefsin iki yetisi bulunur: 1) Hareket yetisi, 2) İdrak yetisi.[678] Hareket yetisi hareketi güdüleyen yeti (bâ'isa) ve etkin yeti (fa'ile) diye ikiye ayrılır. Birincisi şevk yetisi adını alır. Bu yeti (el-kuvvet en-nuzû'iyyet eş-şevkiyye) harekete yöneltir. Bunun için istenen ve kazanılan fiillerin hayal gücünde belirmesi gerekir. İki dalı vardır: Kuvve şehvaniyye (istek yetisi) zorunlu ve yararlıya yöneltir. Kuvve gazabiyye (öfke yetisi) zararlı ve yok edici şeylerden uzaklaştırır. Etkin yeti (fa'ile) ise sinir ve kaslarda yayılmış olarak bulunur; hareketin fiilen ortaya çıkmasını sağlar.[679]

---

676) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 36-37.

677) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 37-38.

678) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 40-41; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, s. 197.

679) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 40-41; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, ss. 197-198.

Dış idrak yetileri:

İdrak yetisi, dış idrak yetisi ve iç idrak yetisi olmak üzere ikiye ayrılır. Dış idrak yetisi, beş ya da sekiz duyudan oluşur. Dokunma dört ayrı duyumu içine alan bir cins oluşturabilir (soğuk-sıcak, yaş-kuru, sert-yumuşak, kaba-düzgün gibi.) Beş duyu; dokunma (lems), tat alma (zevk), koklama (şemm), işitme (sem') ve görmedir (basar).(680)

Dokunma: Deri ve etteki sinirlerde yayılmış olarak bulunur. Dokunma organını yapı ve biçim bakımından değişikliğe uğrattığı için zıt niteliklerden etkilenir. Bu duyu birincil duyudur; çünkü hayvanın ilk bileşimi dokunma duyusu ile algılanabilen niteliklerden meydana gelmiştir. Beslenme isteğinin temelinde yatar: Açlık, kuru ve sıcak olana; susuzluk soğuk ve yaş olana duyulan istektir. Ayrıca hareket dokunma duyusunun kardeşidir. Dokunma duyusuna sahip olan hayvanlar hareket dürtüsüne de sahiptir. Duyumlama duyu organındaki bir edilginlik halidir. Bedenin durumuna zıt olan her hal, bu hale geçiş ve değişim anında duyumlanır. Bu hal gerçekleşip, süreklilik kazanınca, duyumlanamaz; sözgelimi verem humması ateşi, sıtma ateşi duyumlanamaz. Bu duyu elem ve hazzı da algılayabilir. Öteki duyulardan farklı olarak, bütün deri bu duyuya sahiptir. Öteki duyular, dokunma olmadan algılandıkları için organlarının bir tek organ olması yeterlidir. Dokunmayla algılanan tüm nesneler bu duyuda yer alır. Bu nesneler onda denge halinde bulunduğu için onlardan habersizdir. Denge hali ne kadar mükemmel olursa, duyumlama da o kadar mükemmel olur. İnsan bu bakımdan en duyarlı dokunma duyusuna sahiptir.(681)

Tat alma: Dil üzerine yayılmış sinirlerde bulunur. Tükürük, besini çözümleyerek dilde değişikliğe neden olur ve tadın duyumlanmasını sağlar. Bu duyu, ikincil önemi olan duyudur. İşlevi, besine istek duymak ve onu seçmektir. Dokunma duyusuna benzer fakat duyumlanan şey aynı niteliğe sahip olmadığı için, ondan ayrılır. Tükürük tada sahip değildir. Safralılarda ve mide ekşimesi olanlarda tükürük tada sahip olduğu için tatları doğrulukla iletemez.(682)

Koklama: Beynin ön yüzünde iki meme ucuna benzeyen çıkıntıda bulunur. Bu duyuya hava aracılık yapar. İnsan en gelişmiş koklama olanağına

---

680) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 198; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 343-344.

681) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 41-43, 73-74; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 198; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", ss. 344-346.

682) Bkz. İbn Sînâ, De Anima, s. 42, ss. 73-74; İbn Sînâ en-Necât, s. 198; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 346.

sahip olmakla birlikte algısı zayıftır. Tat ve dokunma duyuları insanda daha kuvvetli olduğundan koku türlerini tat türleriyle adlandırır: Güzel-çirkin, tatlı-ekşi koku gibi. Karınca güçlü koklama duyusuna sahiptir; çünkü kokuları nefesle içine çekmez. Akbabalar kokuları uzak diyarlardan algılayabilir.(683)

İşitme: Kulak deliğinin yüzeyine dağılmış olan sinirlerde bulunur. Ses çarpma eylemi ve titreşim olmayıp, titreşimle birlikte bulunan, ona bağlı bir niteliktir.(684)

Görme: Çukur sinirde bulunur. Bu duyu görüntüyü algılar. Görmenin nasıl gerçekleştiği konusunda 3 kuram bulunur: a) Gözden koni biçiminde bir ışın huzmesi çıkar; bu koninin tepesi göze, tabanı da görülen şeye dokunur. b) Işınlar gözden herhangi bir biçimde çıkar, fakat aydınlanmış havayla birleşerek görme organını meydana getirir. c) Görme, görülen şeyin suretinin şeffaf bir aracı vasıtasıyla göze iletilmesiyle meydana gelir. Göz aynaya benzer, ancak ayna nefse sahip olmadığı için gözden ayrılır. İbn Sînâ bu kuramlardan Aristoteles'e ait olan üçüncüyü benimser.(685)

Dış duyular sayesinde nesnelerin suretleri algılanır. Böylece ilk soyutlama işlemi gerçekleşir. Bu işlem iç duyularda derece derece artarak devam eder. Ayrıca bu suretler iç duyularda ayırmaya ve değerlendirmeye tabi tutulurlar ve gelecekte yararlı biçimde kullanılmak üzere korunurlar.(686)

İç idrak yetileri:

İç duyular ikiye ayrılırlar: a) Duyulur nesnelerin suretlerini kavrayan ve koruyanlar. b) Duyulur nesnelerin anlamlarını kavrayan ve koruyanlar. Anlamlar yalnızca iç duyularla kavranır.(687) İç idrak yetileri kavradıkları şeyler üzerinde etkin olup olmamaları bakımından da ayrılır. Söz gelimi, iç idrak yetilerinden bazıları suret ve anlamları birleştirip ayırma işlemini, bazıları da yalnızca kavrama işlemini yerine getirirler.(688) Son olarak iç idrak yeti-

683) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 42,77; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 198; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 346-347.

684) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 42; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 198; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 347-348.

685) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 115-116; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 198-199; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 348-352.

686) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 355-356.

687) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 43; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss.199-200; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 356.

688) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 43; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss.199-200; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 356.

leri ilk idrak ve ikinci idrak olmak üzere iki farklı kavrama işlemini yerine getirirler. Birincisi bir şeyi doğrudan doğruya kavrama, ikincisi ise dolaylı kavramadır. Sözgelimi, herhangi bir şeyin suretinin kavranması ve ayak izini görmek suretiyle onun biri tarafından yapıldığını bilmek.(689) Duyular gibi beş iç idrak yetisi bulunur: a) Ortak duyu (el-hiss el-müşterek, Kuvve Bantasya) b) Musavvira veya hayal yetisi (görüntüleri alıkoyma yetisi) c) Tahayyül, mütehayyile (hayal gücü) d) Kuruntu yetisi (el-vehmiyye, el-mütevehhime) e) Bellek ve anımsama yetisi (el-hâfıza ez-zâkira).(690)

a) Ortak duyu; beynin ön tarafındaki girintide yer alır. Beş dış duyunun algıladığı suretler buraya iletilir.(691) Ortak duyunun işlevi, beş dış duyuyla kavranan suretleri birbirinden ayırt etmektir. Dış duyularla elde edilen suretler arasında ilişki kurar: Belli biçimi ve rengi olan nesneyi görünce bal olduğuna karar verir; beyaz giysili kişinin şarkıcı olduğuna; şarkısını işittiğinde, onu beyaz giysili kişinin söylediğine karar verir. Bu yeti olmasa, hayvanların yaşamaları güçleşirdi; koklama ve işitme, tat hakkında bir fikir vermez; değnek, acıyı anımsatmazdı. Bu duyunun işlevi; duyulurların ayırt edilmesi, bir arada toplanması ve belleğe bağlı olarak çağrışıma yol açmasıdır.(692)

b) Hayal yetisi; beynin ön girintisinin arka bölümünde bulunur. Duyum izlenimlerini beş dış duyudan alır ve duyulur nesnelerin yok olması halinde de muhafaza eder. Su damlası düşerken bir çizgi çizer gibi görünür. Dış duyu su damlasının birbirini izleyen iki noktadaki durumunu ayrı ayrı, ortak duyu damlanın bir önceki durumunu şu andaki durumuna ulaşıyormuş gibi algılar; hayal ise nesnenin daha önceki durumunu alıkoyduğu için, nesne ortadan kalksa bile, her iki durumunu birden algılar. Ortak duyu gibi, yargı yetisi değildir.(693)

c) Hayal gücü; beynin solucanı oluşumunun yanındaki orta girintisinde yer alır. Yargıda bulunmadan anlamları ve suretleri birleştirme ve ayırma işlemini yerine getirir. Aristoteles bu yetiyi hayal ya da musavvıra içinde ele alır.

---

689) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 43-44; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss.199-200; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 356.

690) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 44; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 200-203; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 356-357.

691) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 44; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 201; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 357.

692) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 152, ss. 163-165; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 357-358.

693) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 44-45, 169-170; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 201-202; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 358-359.

Bu yetiyi insan aklı kullanınca "düşünme yetisi" (el-mütefekkire); hayvansal nefs kullanınca hayal gücü (el-mütehayyile) adını alır.(694) Bu yeti hayvanlarda kuruntu yetisiyle yakından ilişkilidir. Ayırma, birleştirme işlemi sırasında suretleri ve anlamları alıkoyarak iki yüzlü insan, fil biçiminde insan gibi, gerçekle ilgili, fakat gerçekdışı hayaller de üretir.(695) Hayal gücünün bu işlevi, onun gerçekleri birtakım simgelerle (teşbih, temsil) anlatmasına da yol açar. Nefs bütün yetilerini aynı anda kullanamaz; bir yetisini kullanırken dikkati o yetinin algıladığı nesne üzerindedir, diğer yetilerle ilişkisi kesilir, onların yardımı ortadan kalkar; bu durumda sapmalar ve yanılmalar olabilir. Bu sapma ve yanılmaların başka yetilerle denetlenmesi gerekir. Mütehayyile uykuda, hastalık ve korku hallerinde egemendir. Çoğu kez gerçekdışı görüntülerin algılanmasına neden olduğu halde, peygamberlerin ve uykuda olanların durumunda, gerçekle ilgili görüntüler de verebilir. Bu tahayyül ve düşünceye bağlı bir nedenden ileri gelebileceği gibi, göksel bir oluşumdan da ileri gelebilir.(696)

Hayal gücü dış duyular ve musavvıra karşısında doğuştan güçlü yaratılabilir. Bu güçlü yetiye sahip olan kimseler, başkalarının uykudayken gördüklerini, uyanıkken görürler; nesneleri ya gerçekte oldukları gibi ya da benzerleriyle algılarlar. Bu kimselerin çoğu kez baygınlık türünden bir hal geçirmeleri mümkündür. Yine çoğu kez bu kimselere bir hayalin görünmesi ve bu hayalin, kendilerine işitilen sözlerle seslendiğini imgelemesi de söz konusu olabilir.(697) İbn Sînâ buna "hayal gücüne özgü peygamberlik" adını veriyor. İki peygamberlik türü daha var: "Mucize düzeyinde peygamberlik" ve "akli düzeyde peygamberlik."(698)

Mucize düzeyinde peygamberlik hayal gücüyle yakından ilgilidir. Hayal gücünde yararlı ve zararlı olma niteliğini taşıyan görüntüler, etkin hareket yetisini harekete yönelten yetiyi harekete geçirir. Bu yetinin istek ve öfke olmak üzere iki dalı ve hareket ettirerek madde üzerinde etkin olma özelliği vardır. İbn Sînâ mucize sorununu şöyle çözümler: Tıpkı hareket yetilerinde olduğu gibi, nefs, hem kendi bedenini hem de bazı özel durumlarda başka bedenleri etkileyebilir. Nefs güçlenip, yücelmek suretiyle, ilkelere benzeyince, âlemdeki unsurlar ona boyun eğerler ve ona karşı edilgin olurlar; böyle-

694) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 45, ss. 165-166, 169-170; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 202-203; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 359.

695) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 169-170; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 359-360.

696) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 171-173; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 361.

697) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 173; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 361-362.

698) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 200-201, 248-250; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 362.

ce bu unsurlarda tasarladığı değişikliği meydana getirir. Hastaları iyi eder, kötüleri hastalandırır, ateş olmayan şeyi ateş, toprak olmayan şeyi toprak durumuna sokar, istediğinde yağmur yağdırır, toprağı bereketlendirir, felaketlere ve salgınlara neden olur.(699)

Hayal gücüne özgü peygamberlik niteliği herkeste bulunabilir. Sadık rüyalar, nefste ansızın ortaya çıkar. Alışkanlığa ve yaratılışa uygun olarak bir akıl edilir, bir işaret, bir uyarı olabilir. Nefs bu esinlenmeleri iyi bir biçimde saptamadıkça, onlar, hayal gücünün faaliyeti sonucu, kapalı simgeler halindedir; anımsanması ve çözümlenmesi gerekir. Yorumu gerektirir.(700) Şairin, yalancının, kötünün, sarhoşun, hastanın ve üzüntülünün, mizacı ve düşüncesi iyice bozulmuşların rüyası doğru değildir. Doğru olanlar seher vakti görülenlerdir.(701)

Aristoteles, kimi rüyaların önemini kabul eder; ancak Tanrısal kaynaklı rüyalara karşı çıkar. Bu karşı çıkışın nedeni, Tanrısal kaynaklı oldukları söylenen rüyaların en üst akıl düzeyinde olan kişilerce değil, sıradan insanlarca güvenilir bulunmasıdır.(702)

d) Kuruntu yetisi (el-vehmiyye, el-mütevehhime); bu yeti beynin orta girintisinin sonunda bulunur ve tikel duyulurlarda bulunan duyulur olmayan anlamları algılar. Koyunu, kurttan kaçınması gerektiği yargısına ulaştıran ve çocuğun sevilmesi gerektiği yargısını ortaya koyan bu yetidir.(703) Duyularla algılanamayan anlamlar iki gruba ayrılır: a) Kendi tabiatlarında hiçbir biçimde duyulur olmayan anlamlar: Kurdun suretinde idrak edilen kötülük ve nefret duygusu; sahibine yaklaştıran sevgi. b) Duyulur olan, fakat yargı sırasında duyularla algılanamayan anlamlar: Sarı renkte nesnenin bal ve tatlı çağrışımına yol açması. Anlamlar fiilen duyumlanmadığı için aldatıcı olabilir. Bu yeti insanlarda da vardır; hayvanlarda aklın yerini tutar. İmgesel bir yargıdır. Bu yeti aracı olarak hayal gücünden yararlanır; anlamların saklanması açısından bellekle de ilişkisi vardır.(704)

e) Bellek ve anımsama yetisi (el-hafıza, ez-zakira); beynin arka girinti-

---

699) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 194, ss. 196-197, ss. 200-201; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 362.

700) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 174, 179; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 362.

701) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 180; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 159 vd.

702) Bkz. Aristotle, *De Divinatione per Somnum*, I, 462b, 20 vd.

703) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 45; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 363.

704) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 166-169, ss. 182-183; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 363-365.

sinde bulunur. Anlamları alıkoyar ve bilinçte yok olduktan sonra yeniden bilince aktarmaya hazır bekler.(705)

İç yetiler sayesinde hayvanlarda soyutlanma işlemi en yüksek derecesine ulaşır; ancak hâlâ maddi ilişkilerden yeterince bağımsız hale gelmemiştir. Anlamlar ve suretler tikel nesnelere ilişkin olarak kavranır. Bu nedenle onların organlara ihtiyacı vardır. Soyutlama işlemi insan nefsinde akli yetide son aşamasına ulaşır. Cisim dengeli ve uyumlu mizaç derecesine göre bitkisel nefsi, hayvansal nefsi veya insan nefsini almaya hazırlıklıdır. İnsan nefsi ya da akli nefs insanda bir türsel ayrım olarak bulunur. Diğer nefsler insan nefsinin yetileri durumundadır.(706)

İnsanın ayırt edici özellikleri ve akıl:

İnsan bu ayırt edici niteliğiyle yani aklıyla öteki canlılardan ayrılır. İnsan, toplumsal bir varlıktır; başkalarıyla işbirliği yapmak zorundadır. Tabiattaki nesneleri kendi yararına kullanır. Toprağı işler, kumaşı biçip diker. Her şeyi tek başına yapamaz. Çiftçilik ve öteki sanatlar, insanın varlığını sürdürmesi için gereklidir.(707) Sanatlara sahip olmak ve işbirliği yapmak hayvanlarda da görülür. Kuşlar yuvalarını, arılar peteklerini yapar ve yardımlaşırlar. Hayvanların bu davranışları akıl yürütme ve kıyasa dayanmaz, çeşitlilik göstermez. Hayvanlar bu yaptıklarını durumlarını iyileştirmek amacıyla yapmazlar. Bu durumlar Tanrısal esinlenmeye ve türsel zorunluluğa dayanır (içgüdüsel davranışlar).(708) İnsanlar seslerden anlamlı sözcükler oluşturarak bir dile sahip olabildikleri halde, hayvanlarda seslerin ayrıntısı, kurala göre konuşma bulunmayıp, yalnızca yararlı ya da zararlı şeyi işaret eder. İnsanın bu etkin özellikleri yanında edilgin özellikleri de vardır; insan az rastlanan şeyleri algılayınca, bunlarda bir gariplik görür ve buna bağlı olarak güler; acı veren şeyleri algılayınca, incinir ve buna bağlı olarak ağlar.(709) Ayrıca insanların, birlikte yaşamaları sonucu, kamu yararı öyle gerektirdiği için, güçleri dahilinde olduğu halde, yapmaları uygun olmayan birtakım fiiller bulunmaktadır. Bunlar küçük yaşta öğrenilen, zamanla sanki doğuştan bulunuyormuş gibi görünen, bir inanç halinde yerleşen fiillerdir. Bunların karşısında yapılması uygun olan

---

705) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 45, ss. 167-168; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 365-367.

706) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 367-368.

707) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 202-203; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 369.

708) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 204; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 370.

709) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 203-204; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 370.

fiiller bulunur. Bunlara güzel fiiller ve çirkin fiiller adı verilir. Hayvanlarda da aslan sahibini ve yavrusunu yemez; böylece yapabileceği bir fiili terk eder. Ancak onların bu davranışı kendilerinde yerleşen bir inançtan ileri gelmez; nedeni bir başka nefsani niteliktir. Bu nitelik onların yaratılışında bulunur ve Tanrısal bir esinlenmenin sonucudur. Öte yandan insanlar, hiç kimsenin yapılmasını uygun görmediği bir şeyi yaptığını başkalarının bildiğini bilince, onda utangaçlık denilen ve yalnızca insanda bulunan bir edilginlik ortaya çıkar.(710) İnsanın öteki canlılarla ortaklaşa sahip olduğu duygulardan biri de korkudur. Fakat insandaki korku hayvandakinden farklıdır. Korku insanın gelecekte bir şeyin kendisine zarar vereceğini sanmasından doğar; hayvanlarda ise korku çoğunlukla korkunun söz konusu olduğu anda ya da ona ilişik olarak ortaya çıkar, yani bir tür esinlenmedir.(711)

İnsanların başka hiçbir canlıda bulunmayan en önemli özelliği, maddeden bütünüyle soyutlanmış tümel akli kavramları oluşturmak ve akılla bilinen kavram ve önermelerden bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmaktır.(712) Öteki canlılarda bulunmayıp, yalnızca insana özgü olan bu fiiller ve durumların bazıları bedene ilişkindir, bazıları değildir. Ancak her iki tür fiiller ve durumlar da insan nefsi adı verilen bir ilkeden kaynaklanır. Bu ilkeden kaynaklanan tikel fiiller ve durumlar bedene aittir, tümel kavram ve düşünceler ise bedene değil, akla ya da akli nefse aittir. Fiillerin gerçekleşmesi için insanda tümel görüş ve düşüncelerin bulunması yeterli değildir; bunlar için tikel görüş ve düşüncelere gerek vardır ve bu gereklilik tümelin tümel olarak belli bir şeye özgü olmamasından ileri gelmektedir. Sözgelimi evin yapılması hakkında tümel görüş ve ayrıntılara ilişkin tikel görüşe ihtiyaç vardır. Tümel görüşlere özgü yeti, tümel kavramları ve önermeleri elde eder; buna kuramsal akıl denir. Yararlı ve zararlı, güzel ve çirkin, iyi ve kötü gibi, yapılması ve terk edilmesi gerekli tikel fiillere özgü yeti ise uygulamaya ilişkindir. Buna da ameli (eylemsel) akıl denir. Kuramsal akıl eylemsel akla yardımcı olur. Kuramsal akıl belli bir yargıya ulaşınca, onun bu yargısı bedenin hareket etmesini sağlayan istek yetisinin hareketine neden olur. Kuramsal akıl, tikel konularda doğruluk ve yanlışlığı; eylemsel akıl iyilik ve kötülüğü; kuramsal akıl zorunlu, mümkün ve imkânsızı; ameli akıl güzel, çirkin ve mubahı araştırır. Kuramsal aklın ilkeleri ilk öncüllerdir; eylemsel aklın

---

710) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 204-205; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 370.

711) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 205-206; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 371.

712) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 206; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 371.

ilkeleri, üzerinde genellikle birleşilen önermeler (meşhurat ve makbûlât), sanıya dayalı önermeler (maznunat), sanıya dayalı önermeler cinsinden temelsiz deneysel önermelerdir. Her iki akıl da yargı yetisidir.(713)

Eylemsel akıl bütün fiillerinde bedene ve bedeni yetilere muhtaçtır; bütün bedensel yetilerin başıdır. Kuramsal akıl ise bedene ve yetilerine belli bir gereksinimi olmakla birlikte, bu gereksinimi sürekli ve her yönden değildir. Eylemsel akıl hem insanda görülen birtakım etkin ve edilgin durumların ortaya çıkmasına, hem de çeşitli sanatların var edilmesine sebep olur. Buna bir de ahlaki fiillere ve tikel hususlara ait önermeleri ve öncülleri ekleyebiliriz. İnsanda bedensel yetiler egemen olursa, kötü huylar (ahlak rezîliyye); eylemsel yeti egemen olduğunda ise güzel huylar (ahlak fazîliyye) oluşur.(714)

Kuramsal akıl aynı tözün iki yönünden yukarıya, üst âleme yönelik olanıdır; işlevi, maddeden soyutlanmış, tümel suretlerin izlenimlerini almaktır.(715) Kuramsal akıl soyut suretleri alma niteliğine ya güç halinde ya da fiil halinde sahiptir. Onun güç halindeki alıcılık niteliği şu üç anlama gelir: 1) Mutlak yetenek, mutlak güç hali. Henüz bir şey fiilen ondan çıkmamıştır; fiilen gerçekleşmeyi sağlayacak bir alet de yoktur. Sözgelimi küçük yaştaki çocuğun yazma yeteneğine sahip olması gibi. 2) Mümkün yetenek, mümkün güç hali. Fiili gerçekleştirecek alet vardır. Kalemi ve hokkayı kullanmayı öğrenen ve harflerin anlamını ve değerlerini bilen ileri yaştaki bir çocuğun durumu gibi. 3) Gücün yetkinliği, yetkinleşmiş güç hali, yetenek ve kuvve hali alet aracılığıyla tamamlanır ve bu aletle birlikte gücün yetkinliği ortaya çıkmıştır. Bu niteliğe sahip bir kimse, öğrenmeye ya da bilgi elde etmeye muhtaç olmaksızın dilediğinde bu yeteneğini kullanabilir. Sanatında yetkinliğe ulaşmış bir kâtip, fiilen yazmıyor alsa da yazma yeteneğindedir.(716) Bu ayrıma uygun olarak kuramsal aklın dereceleri: 1) Soyut suretlere oranla kuramsal akıl mutlak yetenek, mutlak güç halindedir, kendisine ait yetkinliğin hiçbir bölümü gerçekleşmemiştir. Boş bir levhaya benzer. Güç halindeki akıl, maddeye benzediği için "maddesel akıl" adını da alır. İnsan türünün bütün bireylerinde bulunur. (717) 2) Mümkün yetenek, mümkün güç durumu: İlk akıl edilirler elde edildiğinde

713) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 206-208; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 371-372.

714) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 208; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 372.

715) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 372-373.

716) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 48; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, ss. 203-204; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 374.

717) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 48-49; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, ss. 203-204; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 374.

ulaşılır. "Bütün parçadan büyüktür", "aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir" gibi. Buna meleke halindeki akıl denir. Maddesel akla nispetle fiil halindeki akıldır. Bu akıl incelemeye giriştiğinde düşünme faaliyetinde bulunabilir.[718] 3) Yetkinleşmiş güç durumu: İlk akıl edilirlerden sonra akıl yürütmeyle ikinci akıl edilirlerin elde edilmesiyle bu aşamaya ulaşılır. Onda toplanan bu akıl edilirler, dilendiğinde, yeniden düşünülebilir. Bu akıl, daha fazla bilgiye gerek kalmadan dilediğinde düşünen akıldır. Buna fiil halindeki akıl denir.[719] 4) Son derece, mutlak fiil halidir. Suretler kendisinde hazırdır; onları fiilen düşünür ve düşündüğünü düşünür. Buna kazanılmış akıl (akıl müstefâd) denir. Faal akılla (etkin akılla) ilişki kuran akıl bu seviyeye ulaşır. İnsanda var olan aklın en yüksek derecesidir.

Etkin ve edilgin akıl ayrımı Aristoteles'te de bulunmaktadır. Etkin akıl bütün akıl edilirlere önceden sahip olduğu için, edilgin aklın fiilen bilmesini ve akıl edilirlerin de fiilen bilinmesini sağlar; böylece Tanrısal âlemle ilişki kurmada rol oynar.[720] İskender Afrodisi'ye göre ise, etkin akıl Tanrı'dır. Ona göre insan aklı üç yetiye sahiptir: 1) Kuvve halindeki akıl (heyâlânî akıl), 2) Kazanılmış akıl (intellectus adeptus), 3) Fiil halindeki akıl.[721] İskender Afrodisi'den etkilenen Kindî'ye göre, etkin akıl insan nefsinin dışında, Tanrısal, fakat Tanrı değildir. Akıllar: 1) Kuvve halindeki akıl, 2) Kazanılmış akıl, 3) Beyanî (el-Akl el-Beyânî) şeklinde sıralanır.[722] Fârâbî Kindî'nin etkisinde kalarak akılları, 1) Kuvve halinde akıl, 2) Fiil halinde akıl, 3) Kazanılmış akıl biçiminde bölümlere ayırır.[723] O da Kindî gibi etkin aklın insan nefsinin dışında olduğunu söyler. Kindî'de Fârâbî'deki fiil halindeki akıl yerinde kazanılmış akıl; kazanılmış aklın yerinde de kanıtlayıcı akıl bulunmaktadır. İbn Sînâ ise kuvve halindeki akılla fiil halindeki akıl arasına meleke halindeki aklı yerleştirir, akılların sayısını artırır.[724]

İnsanın belli başlı bilgi kaynakları, dış ve iç duyular dışında, insan aklı,

---

718) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 49; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, ss. 204-205; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 375.

719) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 49-50; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, ss. 204-205; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 375.

720) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 50; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, s. 205; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 375.

721) Bkz. A. Aleksandros, *De Anima*, Ivo Bruns, Berlin 1892, s. 106.

722) Bkz. G. N. Atiyeh, *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, ss. 118-121.

723) Bkz. M. Wali-ur-Rahman, *The Psychology of al-Fârâbî*, Islamic Culture, Haydarabat 1937, s. 244.

724) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 377-379.

deneyim ve mütevâtir haberdir. İnsan aklı bu kaynaklardan bütün temel kavram ve önermeleri elde ettiğinde yetkinleşip güçlenir; kendi kendine yeterli duruma gelir. Onun bu yeterliğini engelleyen, hâlâ bedensel yetilere sahip olmasıdır; bu yetiler onun dikkatini kendisinden saptırır.(725)

Acaba insan aklı soyut akli suretlere kendi çabasıyla, etkin bir surette mi sahip olmaktadır? İbn Sînâ'ya göre, soyut akli kavramların elde edilmesinde etkin aklın önemli bir rolü vardır. Bu da soyut akli suretlerin etkin akıl sayesinde insan aklında fiilen var olmasıdır. Etkin aklın bizim aklımıza oranı güneşin gözlerimize oranı gibidir. Nasıl güneş fiilen görülen bir şey ise ve ışığı sayesinde görülmeyen nesneleri fiilen görülen nesneler durumuna koyuyorsa, etkin akıl da bizim nefslerimize oranla aynı durumdadır. Hatta etkin akıl hazırlıklı durumdaki nefslere soyut akli kavramları (suretleri) verir. O halde insan aklının kavradığı bilgiler sonunda ilham ya da vahiyle elde edilen bilgilerdir. İçgüdüsel davranışların da ilhama dayalı olduğu göz önüne alınırsa, dış ve iç duyuların bilgi edinmedeki rolü bir vesile olmaktan öteye gidememektedir.(726)

Genellikle sıradan insanlar iki yolla bilgi elde eder: 1) Sezgi yoluyla, 2) Öğrenme yoluyla. Öğrenme yoluyla elde edilen bilgiler de daha önce başkaları tarafından sezgi yoluyla elde edilmiş bilgilerdir.(727) Peygamberler ise etkin akılla sürekli ilişkide olan kişilerdir. Onlarda salt kuvve halindeki akıl güçlü bir sezgi yeteneğine sahiptir. Bu güç sayesinde doğrudan doğruya etkin akılla ilişki kurarlar ve böylece her şeyi doğrudan doğruya kendi nefslerinden biliyormuş gibi görürler. Bu düzeydeki maddesel akla kutsal akıl ya da kutsal ruh adı verilir. Akli düzeyde peygamberlik, peygamberliğin en üst derecesidir.(728)

Varlık kuramı olarak metafizik:

Şimdiye dek İbn Sînâ'nın varlıkları nitelikleri ve durumlarıyla birlikte ele alan tabiiyâtı üzerinde durduk. İbn Sînâ bu konulardaki görüşlerini ilahiyatı (metafiziği) ile tamamlar. Felsefenin bir dalı olan ilahiyat, tabiiyâttan farklı olarak, bütün maddi niteliklerden arınmış, soyut varlık üzerinde durur. Bu nedenle İbn Sînâ ilahiyatı veya metafiziği, "varlığı varlık olarak ele

725) Bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 379-381.

726) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 234-235; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, ss. 205-207; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 381-282.

727) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 249-250; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necat*, ss. 205-207; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s. 385.

728) Bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, ss. 249-250; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, ss. 385-386.

alan bir bilgi dalı" olarak tanımlar.[729] Böylece o, metafiziği bir ontoloji, bir varlık kuramı olarak görür. Bu salt ya da soyut varlık, tıpkı "şey", "bir" ve "zorunlu" gibi, her şeyden önce elde ettiğimiz vasıtasız bir ilk kavramdır.[730]

> "Deriz ki, varlık, şey ve zorunlu (kavramları), nefste anlamları önsel (evveliyyen=a priori) olarak ortaya çıkar (irtisamen evveliyyen). Bu ortaya çıkma, kendisinden daha iyi bilinen başka bir şeye dayanmaz."[731]

Varlık, diğer soyut kavramlar arasında en genel olanıdır; her şey onda ortaktır. Bu durumuyla onun cinsi ve ayrımı yoktur ve dolayısıyla tanımı yapılamaz; ancak kendisinden hareket edilerek onun bir tasviri (betimlemesi) yapılabilir.[732] Varlık ya da mevcut, dış âlemde ilk kavranan şey, genel kavramların ilki olduğu için, felsefenin bu dalına "ilk felsefe" (el-felsefet el-ulâ);[733] Tanrı ve soyut akıllar üzerinde durmasından ötürü "ilahiyat";[734] tabiattan sonraki konuları ele alması bakımından ise "mâ ba'det-tabi'a" (tabiattan sonra)[735] adı verilir. İbn Sînâ'ya göre, "mâ ba'det-tabi'a" adlandırması aslında doğru bir adlandırma değildir; "mâ ba'det-tabi'a"daki sonralık, insana göredir. İnsanın varlığını gözlemlediği ve hallerini öğrendiği ilk şey, duyuların nesnesi olan tabii varlıktır. Özü itibarıyla bu bilime verilmesi gereken isim, "mâ kable't-tabi'a" (tabiattan önce) olmalıdır; çünkü bu bilimle araştırılan şeyler, hem öz hem de genellik bakımından tabiattan öncedir.[736]

İbn Sînâ'ya göre, ilahiyat ya da metafizik, soyut varlık üzerinde durmakla birlikte, zihinsel kavramlar üzerinde duran mantıktan farklıdır. Onun, üzerinde durduğu soyut varlık, gerçek varlık olup, ondan elde edilen bilgi de gerçek bilgidir. "Şey"le birlikte bilgisine her şeyden önce sahip olduğumuz ve her var olan nesnede ortaklaşa bulunan varlık (mevcut) nesnelerin "öz" ya da "mahiyetlerinde" bulunur ve onlara gerçekliğini verir.[737] Böylece İbn Sînâ bütün ortaçağ boyunca çok tartışılan "mahiyet-varlık" ayrımına

---

729) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, çev. ve neşr.: Ekrem demirli, Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2004, s. 3, 7, 11.

730) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 27.

731) İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 27.

732) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 27-28.

733) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 13.

734) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 20.

735) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 19.

736) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 19.

737) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 27-34.

değinmektedir.[738] İbn Sînâ'ya göre, dış âlemde var olan bir nesneyi düşündüğümüzde, onun mantıksal açıdan iki ayrı cephesinin bulunduğunu görürüz: a) O şeyin gerçekte varlığı, b) O şeyin ne olduğu, yani mahiyeti ya da tanımı.[739] Söz gelimi, atı düşündüğümüzde, zihinde hemen at kavramını ya da atın mahiyetini ve o atın dış âlemde varlığını birbirinden ayırabiliriz.

Mantıksal açıdan bakıldığında salt varlık önermeleri, gerçekte bulunmayan hayali şeyler ya da mahiyetler için de kullanılabileceğinden, bu şeylere ya da mahiyetlere yeni bir şey eklemediği, bir totoloji olduğu halde, bir nesnenin gerçekte var olduğu hakkında bilgi verici olarak kullanıldıkları takdirde, yararlı önermelerdir.[740] Sözgelimi, "Anka kuşu vardır" önermesinde "vardır" yüklemi Anka kuşunun mahiyetine hiçbir şey eklemediği halde, "fil türü vardır" önermesinde bir olguya işaret etmektedir. Metafizik açıdan bakıldığında ise zihinde yapılan ve pratikte çoğu zaman yararlı olan bu ayrım gerçekte de var olan bir ayrım değildir. Gerçekte varlık, tıpkı pastanın içinde un ve yumurta yanında şekerin de bulunması gibi, bir nesnenin yapısında yer alan öğelerden bir tanesi değildir. Varlık, her mümkünün ya da kuvve halinde olanın yetkinliği ya da fiil halidir. Bir nesnenin yapısını oluşturan madde ve suret, kuvve halinde bir varlığa sahip oldukları için, o nesnenin gerçekte varlığı için yeterli değildir. Onların ötesinde o nesneye gerçeklik kazandıran varlığa ihtiyaç vardır. Bu varlığın kaynağı, İbn Sînâ'nın "vâhib el-vücûd" (varlık verici) diye nitelendirdiği etkin akıl ya da son çözümlemede Tanrı'dır.[741]

İbn Sînâ'nın bir nesnenin tanımını oluşturduğunu söylediği "o nedir" sorusunun yanıtı olan öz ya da mahiyet, ne bir ne çok, ne tümel ne de birey olarak nitelendirilebilir. O, bütün bireylerde aynı olarak bulunan tümel bir öğe değildir; her bireyde farklıdır; çünkü her bireyin sahip olduğu tikel özelliklere sahiptir. O halde özler Platon'un idelerinden farklı olarak kendi başlarına gerçekte dış âlemde var olamazlar. Gerçekte dış âlemde var olanlar yalnızca bireylerdir. Mutlak anlamda özlerin yalnızca tümellik ve bireyliğe yatkın olan şeyler oldukları söylenebilir. Bu durumlarıyla onlar Tanrı'nın zihninde bulunurlar.[742]

İbn Sînâ'nın özle varlık arasında yaptığı ayrım, ona varlıkları sınıflandırması konusunda yardımcı olur; bir başka deyişle onun varlıkları sınıflandır-

738) Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s. 65 vd.

739) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 29 vd.

740) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 30 vd.

741) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 35 vd., 158 vd.

742) Bkz. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies* içinde, c. IV, 1958, ss. 9-10.

ması varlık-öz ilişkisine dayanır. Ona göre, gerçekte var olan nesneler ya özleriyle var olurlar ya da başkası dolayısıyla var olurlar. Başkası dolayısıyla var olan nesneler ya mümkündür ya da imkânsızdır. Aslında özüyle imkânsızın başkasıyla var olduğu söylenemez; çünkü onun başkasıyla var olması çelişki doğurur. Onun yokluğu zorunludur. Var olmayan ve özü dolayısıyla kavranamayan şey salt yokluk olup, onun varlığı imkânsızdır. Mümküne gelince bir nesnenin özü ya da mahiyeti varlık ve yokluk karşısında kayıtsızsa; bir başka deyişle, varlığı ya da yokluğu bir çelişkiye ya da imkânsızlığa yol açmıyorsa, o nesne mümkündür. Mümkün, zorunlu ve imkânsız olmayandır. Özüyle ya da özü dolayısıyla var olan şeylerden birincil ve ikincil tözleri bir yana bırakırsak, özüyle var olandan "zorunlu varlık" anlaşılır. Bir şeyin özü ya da mahiyeti varlığından ayrılamıyor, yokluğu saçmalık ve çelişkiye yol açıyorsa, o şey zorunludur. Bir başka deyişle, zorunlu, yokluğu imkânsız olandır.[743]

Mümkün varlıklar ya da mümkün nesneler kendi başlarına varlık ve yokluğa sahip olamayacakları için, varlık ve yoklukları için bir başkasına muhtaçtır. Burada sözü edilen yokluk mutlak yokluk olmayıp, varlık imkânıdır; bir şeyin kuvve halinde bulunuşudur. Bu nedenle her mümkünün kendisinden önce gelen ve kendisini kuvve halinden fiil haline çıkaracak bir nedeninin bulunması gerekir. Bu dünyada bir mümkünün bir başkası tarafından fiil haline çıkarılması sonsuza uzatılamayacağı, bir başka deyişle, sonsuza uzayan nedenler dizisi imkânsız olduğu için, bu nedenler dizisinde bir halka olmayan zorunlu varlıkta durmak gerekir. Bu, varlığı kendinden olan zorunlu varlık, Tanrı'dır. Nasıl ki zamanda yaratılmış nesneler (el-havâdis) öncesiz (el-kadîm) olanın varlığına işaret ediyorsa, bütün mümkün varlıklar da zorunlu varlığa işaret eder.[744] Gerçekleşmesi, fiil haline çıkması için, zorunlu varlığa muhtaç olan mümkün varlıkları da İbn Sînâ ayrıca ikiye ayırmaktadır: a) Özüyle mümkün, başkasıyla zorunlu. b) Kendilerine hiçbir şekilde zorunluluk ilişmeyen mümkün varlıklar.[745] Birinciler salt ve basit akli tözlerdir; ay-üstü âlemdeki gökküreleriyle temsil edilen meleklerdir. Bunlar Tanrı'nın öncesiz eserleridir. İkinciler ise varoluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âlemindeki varlıklardır.[746]

---

743) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 35-40.

744) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 35-40.

745) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 36-37, s. 45.

746) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, çev. ve neşr.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2005, s. 137 vd.

Varoluş ve bozuluş âlemindeki, bir başka deyişle ay-altı âlemdeki mümkün varlıkların sahip olduğu imkân niteliği, her nitelik gibi, bir dayanağı gerektirir. Bu dayanak, zamanda olmayan, dolayısıyla bir başlangıcı bulunmayan suretsiz ilk maddedir. Salt kuvve ya da imkân halinde olup, kendisini fiili bir varlık haline koyacak olan her türlü sureti alabilecek durumdadır.[747] Tanrı'nın ilk maddeyle ilişkisi, daha sonra ayrıntılarıyla göreceğimiz üzere, bir olan Tanrı'dan ancak bir tek şey çıkabileceği için, aracılar vasıtasıyladır. Bu aracılar gökkürelerinin hareketleri ve etkin akıldır. Etkin akıl ilk maddeye önce unsuri (öğesel) suretleri verir; var olan unsurlar (öğeler) gökkürelerinin hareketleri sonucu belli yetkinlik derecelerinde birleşerek, çeşitli türsel suretleri almaya hazırlıklı hale gelirler ve etkin akıldan onlar üzerine uygun suretler akmaya başlar; madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar oluşur. Daha önce sözünü ettiğimiz zaman-üstü ay-üstü âlemin bu âlemle ilişkisi de zaman-üstüdür; dolayısıyla ay-üstü âlemin ve her şeyin son nedeni olan Tanrı'nın ay-altı âleme olan önceliği zamanda bir öncelik olmayıp, özde bir önceliktir.[748] Böylece İbn Sînâ, öyle anlaşılıyor ki, zaman-üstü bir varlıktan zamanda bir varlığın yaratılmasının ortaya çıkaracağı çelişkiden kendisini kurtarmak için, yaratmayı zamanda bir yaratma olarak değil, özün var olmak için bir kaynağının bulunması biçiminde değerlendirir.

Bu âlemde görülen nesnelerin belli başlı dört nedeni vardır. Bunlar; a) maddi neden, b) sûrî neden, c) etkin neden, d) amaçsal (gai) nedendir.[749] Gerçekte var olan bir nesnenin maddesi, her sureti alabilecek durumda olması nedeniyle, o nesnenin kuvve halindeki varlığının nedenidir. Sözgelimi, sedirin maddi nedeni tahtadır. Nesnenin fiilen sahip olduğu suret, sûrî nedendir. Sözgelimi, sedir sureti. Nesnenin fiilen var olmasını sağlayan neden etkin nedendir. Sözgelimi, sedir yapan marangoz. Nesnenin yapılış amacı, onun amaçsal nedenini oluşturur. Sözgelimi, sedirin yapılış amacı.[750] Ay-altı âlemin etkin nedeni, daha sonra göreceğimiz ay küresinin aklı olan etkin akıldır. Son çözümlemede her şeyin etkin nedeni, birtakım aracılar vasıtasıyla da olsa, Tanrı'dır. Öte yandan ay-üstü âlem de dâhil her şeyin amaçsal nedeni, yetkinliğe ulaşmaktır. Yetkinlik, kuvve halinden fiil haline çıkış olarak değerlendirilir ve fiilen var

747) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 156 vd.

748) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, ss. 137-159.

749) İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 1 vd; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 247 vd.; İbn Sînâ, "er-Risâle el-Arşiyye", çeviren: A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, *İbn Sînâ Risaleler* içinde, Ankara 2004, ss. 46-47.

750) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, ss. 1-2.

olan her şeyin özü bakımından iyi olduğu ifade edilir. Kuvve halinde olan şey ise özüyle kötüdür. Sürekli fiil halinde olan ay-üstü soyut ruhani varlıklar özleri bakımından iyidir. Ancak bütün bu yaratılmış varlıkların yetkinliği ve iyiliği göreceli dir. Tanrı en son yetkinlik (kemâl) olduğuna göre, her şeyin son amacı, Tanrı'nın sahip olduğu son yetkinlik dolayısıyla "mutlak iyi" dir.(751) Böylece İbn Sînâ varlık felsefesini ahlak felsefesi ile birleştirmektedir.

Evrenin yaratılışı:

İbn Sînâ evrenin yaratılışını Plotinus kaynaklı sudûr (çıkış) kuramı ile açıklar. Evrendeki varlıklar sıralamasının zirvesinde Tanrı yer alır. Tanrı her şeyin ilk nedeni, ilk ilkesi, nedeni bulunmayan varlıktır. Tanrı'nın varlığını kanıtlarken biri İslam düşünürlerine özgü olan "imkân kanıtı"nı; ikincisi ise Aristoteles kaynaklı olan "hareket kanıtı"nı kullanır.

İmkân kanıtını şu şekilde ortaya koyar: Tanrı ya zorunlu ya da mümkün bir varlıktır. Eğer o, zorunlu varlıksa, tartışmaya gerek yoktur; çünkü kanıtlanması istenen şey, Tanrı'nın zorunlu bir varlık olarak mevcudiyetidir. Eğer Tanrı mümkün bir varlıksa, onun var olmak için varlık yönünün ağır basmasını sağlayacak bir nedene, bir "muraccihe" (tercih ediciye, yeğleyiciye) ihtiyacı vardır. Eğer bu neden de aynı şekilde mümkünse, ortaya sonsuz nedenler zinciri çıkacak ve herhangi bir şeyin varlık imkânı ortadan kalkacaktır. O halde mümkün varlıklar zorunlu bir varlıkta son bulur.(752)

Hareket kanıtına gelince, İbn Sînâ önce hareketin üç nedeninden söz eder: a) Doğal (tabii) neden, b) İstençli (iradi) neden, c) Zoraki neden. Doğal neden, ona göre, kendi doğal yerinden alıkonmuş bir şeyin tekrar bu doğal yerine dönmesini sağlayan nedendir. Buna göre, doğal hareket, fiilen bir şeyle birleşmedikçe, kendisi bir neden değildir; bir başka deyişle kendisi bir neden olmak için bir başka şeye muhtaçtır. İstencin ise, hareketin nedeni olmak için, sürekli, her şeyi kuşatan ve aynı zamanda hareketi sağlayan yetki ve buyruk niteliğinde etkin bir istenç (irade) olması gerekir. Zoraki neden ise sonunda hareket ettiricinin doğasına (tabiatına) ve istencine (iradesine) indirgenebilir. Görülüyor ki, ister doğal, ister istençli, isterse zoraki olsun, her hareketin bir hareket ettireni ya da nedeni vardır. Eğer hareket ettirenin

751) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 117 vd.

752) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 35-36; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 86; İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, ss. 127-128; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 262 vd.; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, ss. 45-46.

kendisi de hareket ediyorsa, onun da kendisini hareket ettiren bir nedeninin bulunması gerekir. Her hareket ettiren neden için aynı şey söylenebilir. Ancak hareket ettirenler dizisinin sonsuza uzatılması imkânsızdır; çünkü böyle bir şey hareketi imkânsız kılar. O halde, kendisi hareket etmediği halde, hareket ettiren bir neden vardır ve o da Tanrı'dır.(753)

Ayrıca İbn Sînâ, eserlerinde açık bir biçimde ortaya konmamış olmakla birlikte, Tanrı'yı tanımladığı "zorunlu varlık" kavramından hareketle bir ontolojik kanıt örneği vermeye de çalışmaktadır. Ona göre, öğrenim ya da Tanrısal bir sezgi sonucu Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğu bilincine varanlar, hiçbir akıl yürütmeye gerek kalmadan, salt Tanrı kavramının çözümlemesinden onun gerçekte de var olduğu sonucuna ulaşırlar.(754)

İslam dininin önemle vurguladığı Tanrı'nın birliği inancı Plotinus kaynaklı Yeni-Platoncu görüşlerle desteklenir. İbn Sînâ, Plotinus'un "en küçük sayı ikidir" görüşünü benimseyerek, birin sayı olmadığını; çünkü her sayının kaynağı olduğunu belirtir. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Sînâ, tıpkı Yeni-Platoncular gibi, her şeyin kaynağı bir tek Tanrı ile bütün sayıların kaynağı "bir" arasında bir paralellik kurmaya çalışmaktadır. Onun birliği, bireyde, cinste, türde, arazda vb. görülen türden bir birlik değildir; çünkü bunların hepsi özlerinde çokluğu barındırır. Onun birliği özünde bileşikliğin bulunmaması anlamındadır. Acaba bu niteliğe sahip, birden çok varlık bulunabilir mi? İbn Sînâ böyle bir şeyin olamayacağını şöyle kanıtlar: Eğer birden fazla zorunlu varlık bulunsaydı, onların özü ya aynı ya da farklı olurdu. Onların özlerinin aynı olduğu düşünülürse, onlarda onları farklı kılacak bir şeyin bulunması ve bu şeyin onların özlerinin dışında olması gerekir. Özün dışında bulunan bir şey, özün ilineği olduğuna göre, söz konusu zorunlu varlıkları farklı kılan nedenin onların özlerinin ilineği olması ve onların bu neden olmadan var olmamaları gerekirdi. Bu, anılan zorunlu varlıkların özleriyle zorunlu olmadıkları sonucuna bizi iletecektir. Öte yandan bu iki özün hem farklı hem zorunlu olmaları da imkânsızdır; çünkü onlardan birinin, ötekinden farklı olması için, ötekinde bulunmayan bir şeye sahip olması ve bu şeyin zorunlu varlığın bir parçası olması gerekir ki, bu durumda ötekinin zorunlu varlık olduğu söylenemez.(755)

---

753) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, s. 100 vd.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 77 vd.; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 145 vd.

754) Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 35-36; İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 133.

755) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, ss. 41-45; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 263 vd.; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, ss. 46-47.

Evrendeki varlıklar sıralamasının zirvesinde yer alan Tanrı'nın varlığını ve birliğini kanıtladıktan sonra, İbn Sînâ, bu bir tek Tanrı'dan çokluğun nasıl çıktığını açıklamak üzere temel öğeleri Plotinus'ta yer alan sudûr (çıkış) kuramını ortaya koyar. Tanrı'nın mutlak birliğinin zedelenmemesi için, burada Yeni-Platoncuların "birden yalnızca bir tek şey çıkar" ilkesi önemli rol oynamaktadır. Tanrı mutlak yetkinlik, mutlak iyiliktir. Bu nedenle hep yetkinliği, iyiliği ve bunlarla özdeş olan varlığı ister; kötülüğü ise yoklukla eşdeğer olduğu için istemez. Ancak onda özne ve öznenin yöneldiği nesne aynıdır. İbn Sînâ'nın deyişiyle o, hem akıl (düşünme), hem âkil (düşünen), hem de ma'kûldür (düşünülen); hem aşk, hem âşık, hem de ma'şûktur. O, mutlak yetkinlik olan kendi özünü düşünür; onun bu düşüncesinden yine kendisi gibi bir tek olan ilk nedenli çıkar. Bu ilk nedenli ile birlikte çokluk da kendisini göstermeye başlar. İlk nedenden ya da Tanrı'dan yaratılmış olduğu için, özde eksik, mümkün bir varlıktır. Ancak ilk neden dolayısıyla zorunludur. Bu ilk nedenli salt akıllardan biri olduğu için, aynı zamanda ilk akıl diye de nitelendirilir. İlk nedenli ya da ilk akıl, ilk nedeni düşünür; onun bu faaliyetinden ikinci nedenli ya da ikinci akıl; özünü mümkün olarak düşünmesinden en yüksek gökküresinin cismi, özünü başkasıyla zorunlu olarak düşünmesinden de ilk gökküresinin nefsi oluşur. Bu üçlü oluşum onuncu akla, yani ay küresinin aklına kadar devam eder. Yeryüzünün aklı olarak da nitelenen bu akıl varoluş ve bozuluş âlemini yönetir. Aralarında Tanrı'ya olan uzaklıkları oranında bir derecelenme ve üstünlük söz konusudur. Bu akılların dokuzu eski astronomide dokuz olarak saptanan dokuz gökküresine karşılık olup, dini terminolojide her biri bir melek olarak düşünülür. Bu on akıl hem birbirlerine hem de Tanrı'ya sevgi (aşk) bağıyla bağlıdır. Bu sevgi Bir'in (Tanrı'nın) yüce yetkinliğine ulaşma isteğiyle kendisini gösterir. Varlıklarını onuncu akıl olan etkin akıldan alan ay-altı âlemdeki varlıklar, eksiklikleri nedeniyle tam olarak hedeflerine ulaşamazlar. Onlardaki eksikliğin nedeni, daha önce de belirttiğimiz gibi madde ve maddesel ilişkilerdir. Ay-altı âlemdeki varlıklar arasında yalnızca insan özel bir konuma sahiptir. İnsan aklı sayesinde yetkinliği elde edip, son hedefi, kendisi için her türlü aydınlığın kaynağı olan etkin akla ulaşabilir. Fârâbî'den farklı olarak, o, insan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonra da bireyselliğini koruduğuna inanır.(756)

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ'ya göre, tüm yaratma süreci Tanrı'nın kendi

---

756) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, ss. 116-169; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 288 vd.

özünü bilmesi ve düşünmesine bağlanmaktadır. Tanrı'nın bilmesi de iradesinden başka bir şey değildir. Onun iradesinin kaynağını ise cömertliği oluşturur. Böylece İbn Sînâ, kelâmcılardan farklı olarak, evrenin yaratılışını Tanrı'dan zorunlu bir çıkış olarak görür; ancak, görüldüğü gibi, bu zorunluluk mekanik bir zorunluluk olmayıp, bilinçli bir zorunluluktur. Tanrı kendi özünü bilmekle bu âlemi yarattığına göre, acaba bu âlemdeki her şeyi bilir mi? Aristoteles'in yalnızca kendi özünü bilen ve kendi özü dışında hiçbir şeyi bilmeyen Tanrı'sını İbn Sînâ bazı değişikliklerle İslam'ın Tanrı'sına yaklaştırmaya çalışır. Tanrı'nın, her var olanın ilkesi olduğu görüşünden hareketle, nedenleri ve onlara tekabül eden eserleri bildiğini ileri sürer. Bir başka deyişle o, tüm nedensel sürecin bilgisine sahiptir; ancak onun tikelleri bilişi tümel bir bilgiyle olur. Onun bilgisi, bizim bilgimizin aksine, akıl yürütmeye dayalı değildir; zaman dışı, anlık bilgidir. Öncüllerden sonucun elde edilmesine benzer.[757] İbn Sînâ bu hususu şöyle örneklendirir:

> "Tanrı, Güneş tutulmasının, nedensellik sürecinin belli bir noktasında bütün tikel özellikleriyle birlikte vuku bulacağını ezelden beri bilir. Böyle bir bilgi, belli bir zaman ve yer gerektirmediği için Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişmeye yol açmaz."[758]

Meşrikî hikmet ve felsefi öyküler:

İbn Sînâ'nın, yaşamının belli bir döneminden sonra, yukarıda özetlemeye çalıştığımız, kendisinin de önemli katkısının bulunduğu Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu felsefenin nefsin ölümsüzlüğü, nefsin Tanrısal/akılsal âleme yücelişi (mi'râc), tensel ve bedensel olandan uzaklaşma ve arınma gibi konularına ağırlık vererek, daha çok mistik/tasavvufi içerikli bir felsefeye yöneldiği anlaşılmaktadır. O, bu felsefeye "Doğuluların hikmeti" (el-hikmet el-meşrikiyye) adını verir ve "Batılıların hikmeti" (el-hikmet el-magribiyye) dediği Aristotelesçi felsefenin karşısına koyar.[759] Onun doğu felsefesinde Babil, Hermes, İran kaynaklı bilgiler ağır basar ve doğrudan anlatımın yerini simgesel anlatım alır. Belki de İbn Sînâ, dinde peygamberin yaptığını felsefede kendisi yapmaya çalışmakta; simgesel bir anlatımla ruhun aydınlanmasına hizmet eden felsefeyi halk yığınları için çekici bir hale getirmeye çalışmaktadır. Bu konudaki eserlerinden pek azı bugün elimizdedir.

---

757) Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 104 vd.; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 283-285.

758) İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 106; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 284-285.

759) Bkz. İbn Sînâ, *Mantık el-Maşrıkiyyîn*, ss. 3-4.

El-Hikmet el-Meşrikiyye adlı eserinin yalnızca Mantık bölümü (*el-Mantık el-Meşrikiyye*) elimizdedir. *Kitab el-İnsaf* kaybolmuştur. Buna karşılık, *Hayy b. Yekzan*'ı, *Risale fi'l-Işk*'ı, *Risâlet et-Tayr*'ı, *Salaman ve Absal*'ı bugün elimizdedir. *El-İşârat ve't-Tenbîhat*'ının son üç bölümü de yine bu felsefeyle ilgili sayılabilir.

Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefe hakkındaki eserinin *Şifâ* ve *Necat* gibi diğer eserlerinden özde değil, sadece şekil açısından farklılaştığını söyler. Ona göre, İbn Sînâ'nın kendisinin de belirttiği gibi Meşrikî felsefeye ilişkin eserini kaleme alış amacı, diğer filozofların görüşlerine atıf yapmaksızın, birtakım makbul ve geleneksel düşüncelerle tezat teşkil etse de doğrudan ifadeler kullanarak felsefeyi tarihi olmaktan çok sistematik bir tarzda ortaya koymaktır. Meşrikî felsefeye dair kitabının başında da söylediği gibi, bunu yaparken o, seçici olmayı tasarlamaktadır. Amacı, sadece mantık, metafizik, fizik ve ahlak alanlarındaki ihtilaflı konulara yer vermektir. Görüş ayrılığının olmadığı diğer konuları ise mevcut eserlerinde zaten ele almış ve bu noktada ayrıca bir yoruma gerek kalmamıştır.[760] İbn Sînâ, *Şifâ* ile meşrikî felsefeye ilişkin yapıtını karşılaştırarak şöyle der:

> "Bu ikisi (yani *Şifâ* ve *el-Levâhık*) dışında bir başka kitap daha yazdım. O kitapta felsefeyi, tabi olarak algılandığı ve tarafsız bir düşüncenin gerektirdiği şekilde ortaya koydum. (Meşrıki felsefeye dair bu kitapta), ne meslektaşlarımın görüşlerine yer verilmiştir ne de başka yerlerde yapıldığı gibi, onların aralarında hizipler yaratmayı önleyici herhangi bir tedbir alınmıştır. İşte bu benim Meşrıki felsefeye dair kitabımdır. Ancak bu kitapta (yani *Şifâ*'da), konular daha ayrıntılı şekilde işlenmiştir ve bundan dolayı Meşşai meslektaşlarımın işini daha fazla görecek niteliktedir. Hakikati, dolaylı yoldan değil de doğrudan elde etmek isteyen kimse, (Meşrıki felsefeye dair) önceki kitabı incelemelidir. Ancak hakikati, meslektaşlarımın arasını bularak, idrak ettikleri şeyleri daha ayrıntılı bir şekilde ve ima yoluyla (telvîh) elde etmek isteyenlerin ise diğer kitaba ihtiyacı yoktur; onlar bu kitabı (yani *Şifâ*'yı) okumalıdırlar."[761]

Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesinin mistik ve Batıni bir içerik taşımadığını, İlk felsefesinin özünden ayrılmadığını kanıtlamaya girişse

760) Bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi, Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", çeviren: Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, ss. 47-48.

761) Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi, Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali*, s. 49. Arapça metin için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, neşr.: El-Ehvani, Anawati, el-Hudayri, Kahire 1952, s. 10, ss. 11-17.

de[762] *el-Mantık el-Meşrikiyyîn*'de, diğer yapıtlarında ortaya koyduğu bilim sınıflamasından nispeten ayrıldığı, teorik bilimlerde, tabiiyât, riyaziyat ve metafizikten sonra "el-ilm el-külli" diye nitelediği bir bilimden; pratik bilimlerde ise ahlak, ev yönetimi (tedbir el-menzil) ve siyasetten sonra "essına'atü'ş-şeri'a" (şeriat sanatı) adlı bir bilimden söz ettiği;[763] yine meşrikî içerikli yapıtlarından elimizde kalanlar incelendiğinde, onun mistik/tasavvufi ve simgesel bir biçeme yöneldiği anlaşılmaktadır. Sözgelimi İbn Sînâ, *el-İşârat*'ın son üç bölümünde, ruhani yücelişin çeşitli aşamalarını mutasavvıflara özgü bir biçimde açıklamaya çalışır. Bu yücelişte yerini alan kişi, öyle anlaşılıyor ki, Aristotelesçi eserlerinde sözünü ettiği dış âlemin maddi bağlarından kendisini kurtarmış, ruhani âlemle (etkin akılla) sürekli ilişki kurabilecek duruma gelmiş olan ariftir. O âlemdeki bütün nimetleri reddeden zahit ve bütün zamanını ibadete veren âbidden, Tanrı'nın nuruyla dolmak amacıyla bütün düşüncesini Tanrı'ya yöneltmesiyle ayrılır. Ancak arif zahitlik ve âbidliği de kendisinde toplamış olabilir. Arifin ilk durağı iradedir. İrade, onun, inançlarını pekiştirmesini ve ruhani âleme yönelmesini sağlar. Bu aşamada o mürittir. Arifin irade yanında ruhsal disipline, riyazete de ihtiyacı vardır. Riyazet, Tanrı dışında her şeyden yüz çevirmeyi, tutkulardan kurtulmayı ve ibadete yönelmeyi sağlar. Bu hazırlık aşamalarından sonra, Tanrı'nın nurunun anlık görüntüleri arife görünmeye başlar. Bu aşamaya evkât (anlar) adı verilir. Bu, şimşek gibi görünüp, kaybolan, bakması zevk veren görüntülerden önce ve sonra vecd dönemleri gelir. Uzun süren sükûnet (sekînet) dönemleri geçirilir. Riyazete devam edilirse, vecd dönemleri sıklaşır. Artık arif riyazete gerek kalmadan yalnızca gözlerini dikmekle, mutlu bir anı hatırlamakla ruhani âleme alınıp götürülür. Her şeyde Tanrı'yı görür. Böylece ittisal (birleşme) makamına ulaşır. Arif kendi nefsini bütünüyle terk edip, gözlerini (kalp gözlerini) Tanrı'ya diktiğinde ise vusul (kavuşma) makamına varır. Bu makamda o, yalnızca kendi bakışını görmek için nefsine geri döner.[764] İbn Sînâ arifin seyri sülukuna ilişkin bu anlatılardan sonra, psikolojisinde (ilm en-nefs) ortaya koymaya çalıştığı ilham, vahiy ve mucize kuramının yardımıyla ariflerin kerametlerini temellendirmeye çalışır.[765]

---

762) Bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi, Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali*, ss. 47-71.
763) Bkz. İbn Sînâ, *Mantık el-Maşrıkiyyîn*, ss. 5-8.
764) Bkz. İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, ss. 182-190.
765) Bkz. İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, ss. 191-204.

İbn Sînâ'nın gerçek yaşamında belki de hiç denemediği bu mistik seyahat, *Salaman ve Absal*, *Hay b. Yekzan* ve *Risâlet et-Tayr* gibi küçük ölçekli eserlerinde simgesel bir anlatımla yeniden ele alınır. Aslında bu öykü geleneğinin temelinde, Huneyn b. İshak'ın Yunancadan çevirdiği *Salaman ve Absal* öyküsü yatmaktadır. Bu öykülerde, Platon'un *Phaedros* diyalogunda ruhun idealar âlemine yaptığı yolculuk ve Platon'un *Devlet*'inde yer alan Er mitinin içeriği köklü bir işlev yüklenir. Nitekim Huneyn b. İshak'ın Yunancadan çevirdiği söylenen *Salaman ve Absal*'da, göklere yapılan yolculuk ve burada elde edilen bilgi simgesel bir dille anlatıldıktan sonra şöyle denir:

> "Salaman tahtına oturmuş, bilgeliği elde etmiş ve davet sahibi olmuştu. Krallığı sırasında, pek çok görülmemiş, şaşırtıcı olaya tanık oldu. Salaman başından geçen bu öyküyü yedi altın levhaya yazdırdı. Yedi altın levhaya da yedi yıldıza ait duaları yazdırdı ve bunları babasının ehramdaki mezarının başına koydurdu. Eflatun bilgisi, bilgeliği yardımıyla bu ehramdaki bilim yasalarını öğrenmişti. Ama zamanın kralları, kendisine, bunları açma izni vermediler. O da, bunları açmayı, öğrencisi Aristo'ya öğütledi. İskender, Aristo'dan biraz bilgelik dersi aşmıştı. Mağribe doğru giderken, Aristo da kendisiyle yola çıktı. Hep birlikte ehramın önüne geldiler. Aristo, hocası Eflatun'un kendisine öğrettiği yolla ehramın kapısını buldu; buradaki şeylerden yalnız altın levhaları aldı. Böylece, bunlarda yazılı olan *Salaman ve Absal* öyküsünü gün ışığına çıkardı. Ehramın kapısını yeniden kapattı. Bu altın levhaların sonunda Salaman'ın dilinden şu cümleler yazılıydı. Bilgiyi ve krallığı, yetkin ve tam olan yücelerden iste... Eksiklikler, yalnız eksiklikleri verebilirler!.."[766]

İbn Sînâ, Huneyn b. İshak tarafından çevrilen bu öykü deki simgesel dili ve öyküleme yöntemini ele alarak aynı adla bir öykü yazar. Öykünün orijinali elimizde yoktur; sadece Nasîrüddîn Tûsî'nin İbn Sînâ'nın *İşarat*'ına yazdığı yorumda öykünün kısa bir özeti vardır. Buna göre, Salaman ve Absal iki kardeştir. Absal, Salaman'ın küçüğüdür ve ağabeyi tarafından büyütülmüş ve eğitilmiştir. Genç ve güzel olan Absal, aynı zamanda yetenekli, yazar, bilgin, namuslu ve yiğit birisidir. Salaman'ın eşi ona âşık olmuş ve kocasından onun kendileriyle birlikte yaşamasını istemiştir. Salaman, kardeşinden bunu rica ettiyse de o kadınlarla birlikte bulunmaktan hoşlanmadığı için kabul etmemiştir. Salaman kardeşi Absal'a, eşinin annesi yerinde olduğunu söyleyerek ricasını tekrar etmiş ve kabul ettirmiştir. Böylece birlikte

---

766) Huneyn b. İshak'ın Yunanca'dan çevirdiği Salam ve Absal öyküsünün Türkçesi için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, "Giriş", *İbn Sînâ/İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan* içinde, YKY, İstanbul 1996, ss. 15-21.

yaşamaya başlamışlardır. Bir süre sonra Absal'a aşkını bildiren kadın, onun kendisine uymayacağını anlayınca, ileride eline geçirebilmek umuduyla onu kız kardeşiyle evlendirme yolunu tutmuştur. Kız kardeşine, Absal'ın yalnız kendisinin olmayacağını söylemiştir. Absal'a da kız kardeşinin utangaç olduğunu söyleyerek birbirlerine alışıncaya kadar onunla konuşmaması ve gündüzleri onun yanına gitmemesi uyarısında bulunmuştur. Gerdek gecesi bu kadın, karanlıkta kız kardeşinin yerine yatarak, Absal'ı yatağına alır. Beklemeye de dayanamayarak hemen göğsünü Absal'ın göğsüne koyar. El değmemiş kızlardan beklenmeyen bu davranış Absal'ı kuşkuya düşürür. Gerdek, bulutlu bir geceye rastlamıştır; Absal çakan bir şimşeğin aydınlığında kadının yüzünü görür ve derhal kadını iterek oradan uzaklaşır. Absal bu kadından tümüyle uzaklaşmak için, kardeşi Salaman adına asker toplar. Sahip olduğu güçle, yeryüzünün her yanını ele geçirir. Öyle ki, dünyada tüm yeryüzünü ilk kez bütünüyle elde etmiş, yeryüzünün gerek doğu, gerek batı tarafını ele geçirmiştir. Absal, yeniden yurduna döndüğünde, ağabeyinin eşinin kendisini unutmuş olacağını umuyordu. Oysa kadın unutmamıştı. Kadın, Absal'a yine eski aşkını dile getirir ve boynuna sarılmak ister. Bu sırada, Salaman, kardeşi Absal'ı asker üzerine başkomutan yapar. Kadın komutanlara birçok mal dağıtarak Absal'ı savaş alanında yalnız bırakmalarını sağlar. Absal, kanlar içinde yaralı olarak düşmanın eline düşer; ancak öldüğü sanılarak öylece bırakılır. Böylece tek başına, kanlar içinde yatan Absal'a vahşi bir hayvan, memesinden süt verir. Bu şekilde günden güne iyileşmeye başlayan Absal, sonunda ayağa kalkarak kardeşine yetişir. Ağabeyi dört bir yandan düşmanlarca kuşatılmıştır; büyük bir acı ve sıkıntı içindedir. Kardeşini yitirdiğini sandığı için de son derece üzgündür. Absal topladığı askerlerle ağabeyinin düşmanlarını yener, kumandanlarını esir alır. Ağabeyini kurtararak onu yeniden krallık tahtına oturtur. Salaman'ın karısı, Absal'ın aşçısı ve sofra hizmetçisi ile işbirliği yaparak Absal'ı zehirleterek öldürtür. Bilgin ve değerli kardeşinin ölümüne çok üzülen Salaman, elinde bulunan krallığı politikacı dostlarından birisine bırakarak olan bitenin gerçeğine ulaşmak amacıyla Tanrı'ya yönelir ve ona yakarır. Her şeyin gerçekliği esin yoluyla bildirilen Salaman eşini, kardeşinin aşçısını ve sonra hizmetçisini öldürtür.[767] İbn Sînâ *el-İşarât ve't-Tenbihât*'ta bu öykü için şöyle der:

"Kulağına çalıp da işitmen üzere *Salaman ve Absal* öyküsü sana anlatıldığında

767) Öykü için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, "Giriş", *İbn Sînâ/İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan* içinde, ss. 21-23.

bilmelisin ki, Salaman senin için verilmiş bir örnek, Absal ise, şayet ehlinden isen marifetteki derecen için verilmiş bir örnektir. Artık gücün yeterse, bu hikâyenin simgelerini (er-remz) çöz!"[768]

Bu öyküde, Salaman düşünen ruhu, Absal kazanılmış akıl düzeyine erişmiş kuramsal aklı, Salaman'ın eşi ise, şehvet ve öfke gibi tensel yetileri ifade etmektedir. İnsan aklının bilgiye ve bilgeliğe ulaşması için, öfke yetisini yanına çekerek şehvet yetisini yenmesi gerekmektedir. Kişi ancak tensel isteklerden, dünyevi arzu ve makamlardan uzaklaşıp etkin akla doğru bir yolculuğa çıkmakla hakikatin bilgisini elde edebilir.

İbn Sînâ'nın 1023 yılında Hamedan yakınlarındaki Ferdecan Kalesi'nde hapishanede bulunduğu dönemde yazdığı anlaşılan *Hay b. Yakzan*, onun felsefesinde köklü bir yeri olan "faal/etkin akılla ittisal" öğretisini ele alan bir öyküdür. Öykünün ana tezi, insanın felsefi aydınlanışına engel olan bedeni ve nefsani güçlerini aşarak bilginin göksel kaynağıyla temas kurabileceği ve böylece varlık mertebeleriyle, kendisinin bu mertebeler asındaki yerini kavrayabileceği fikridir. Öykü özetle şöyledir: Öykünün ana kahramanı olan filozof, kendi yurdunda oturduğu bir sırada arkadaşlarıyla birlikte civardaki bir yerde gezintiye çıkar. Karşılarına olgun yaşta, dinç, gösterişli ve bilge bir kişi çıkar. Adı Hay b. Yakzan olan bu kişi Beytülmakdis yöresindendir. Filozofla yaşlı bilge kişi çeşitli konularda sohbete dalarlar; söz dönüp dolaşıp feraset bilimine gelir. Hay, filozofa psikoloji ve ahlak konuları çerçevesinde insanın erdem ve bilgi yolunda olgunlaşma imkânlarını anlatır. Böyle bir imkânı elde etmenin temel şartı, filozofun bu yolda kendisine ayak bağı olan arkadaşlarından zamanı gelince uzaklaşmayı bilmesidir. Hay b. Yakzan daha sonra sürekli olarak çıktığı seyahatleri esnasında gezip gördüğü yurtları filozofa anlatmaya başlar. Bu yurtlar doğu batı arasında, batı istikametinde ve doğu istikametinde olmak üzere üç bölgede yer almaktadır. Son iki bölgenin sınırlarının ötesine geçmek sıradan kimselerin işi değildir. Ötelere gitmek ancak "hayat pınarı" denilen bir çağlayandan içmek, orada yıkanıp arınmakla mümkündür. Batı istikametinin son ucunda "ayn hamie" denilen büyük, kızgın bir deniz vardır. Burası güneşin battığı yerdir. Bu en uzak batı ile filozofun yaşadığı yer arasında çeşitli oluş ve bozuluşların yurdu olan yerler ile böyle değişmelere maruz kalmayan istikrarlı, aydınlık, fakat ışığını başka yerden alan yurtlar bulunmaktadır. Bu aydınlatılmış yurtlarda oturanlar farklı bilim, karakter, maharet ve sanatlara sahiptir. Onların öte-

768) İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 182.

sinde ise on iki bölgeye ayrılmış geniş bir ülke yer almaktadır. Daha da ötesi insanların giremediği uçsuz bucaksız bir memleket olup burada ruhani varlıklar oturmaktadır. En uzak batıdan doğuya doğru olan istikamet hattında bulunan bütün yurtlar âlemin sol yanını teşkil eder. Bu hat boyunca uzanan mesafeler kat edildikçe çeşitli madenlere, bitkilere, hayvanlara ve nihayet insanlara rastlanır. İnsan türünün yaşadığı yurttan daha da doğuya ilerlendikçe şeytanın iki boynuzu arasından güneşin doğduğu yere ulaşılır. Gerekli şartları yerine getirip belirli engelleri aşanlar doğuya ilerleme imkânı bulabilirler. İlerisi meleklerin yurdu olup daha ötelerde bütün yurt sakinlerinin itaate memur olduğu "ulu padişahın huzuru" bulunmaktadır. Hay bütün bunları anlattıktan sonra filozofa, istersen benimle gel, seni ulu padişaha götüreyim" der. Öykü bu teklifle sona erer.[769] Eserdeki sembollerin başında gelen Hay b. Yakzan, İbn Sînâ sisteminde faal aklı yahut Cebrail'i simgelemektedir. Hay b. Yakzan sembolüyle yalnızca faal aklın melek şahsiyeti öne çıkarılmış olmamakta, bu baş meleğin varlığın bilgisine ulaşma yolunda filozofun mürşidi olduğu da vurgulanmaktadır. İkinci önemli sembol, doğu-batı kavramlarıyla ortaya konmuştur. Doğu, suretin, melek ve ruhani varlık mertebelerinin sembolü olarak kozmik doğudur. Güneşin doğduğu yer olarak meşrik, hem varlık nurunu hem de felsefi aydınlanmayı simgeler. Batı ise en ucunda, *Kur'an*'da yer alan Zülkarneyn kıssasındaki güneşin battığı "ayn hamie" ile (Kehf Suresi 18/86) simgelenen heyula (ilk madde) olup batıdan doğu istikametinde ilerleyiş heyuladan itibaren unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve gökcisimleri şeklindeki basitten karmaşığa doğru cismani varlık mertebelerine ulaşma anlamına gelir. Ancak asıl kozmik doğuya ulaşmak, şeytanın iki boynuzuyla simgelenen şehvet, gazap ve mütehayyile yetilerinden ve tensel bağlardan kurtulmakla mümkündür. Öyküdeki hayat pınarı sembolü, bilgi aracı olan mantık bilgisine karşılıktır. Ulaşılan nihai mertebe Tanrı'nın huzurudur. Varlığın mertebeleri ve nihai ilkesi hakkındaki bilgiye ulaşmak ise insan için sadece etkin aklın kılavuzluğunda mümkündür.[770]

Risâlet et-Tayr, dostluğu överek başlar. Buna göre hakiki dostluk, çıka-

---

769) Öykü için bkz. İbn Sînâ/İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çeviren: M. Ş. Yaltkaya, Babanzade Reşid, YKY, İstanbul 1996, ss. 31-42; öykünün özeti için bkz. İlhan Kutluer-Hasan Katipoğlu, "Hay b. Yakzan", cilt: XVI, *TDVİA*, İstanbul 1997, s. 551.

770) Bkz. İlhan Kutluer-Hasan Katipoğlu, *Hay b. Yakzan*, s. 551. Öykünün şerhi için bkz. "Risâle-i Hayy İbn Yakân (İbn Sînâ) ve Şerhi", çeviren: Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 23-77.

ra dayanmaz. Hakiki dostlar, gözleriyle birbirlerinin ta gönüllerinin içine bakarlar; birbirlerine Tanrısal bir yakınlıkla bağlıdırlar. Bu hakiki dostluk, şüphe ve vehmi ortadan kaldırır. Sonra kirpi, yılan, deve kuşu örnekleriyle, insanın kabuğundan çıkması ön plana çıkarılır. İnsanın şehvet ve öfke yetisiyle hayvana, aklıyla da meleklere benzediği ima edilir. Ardından, kuşların avcıların kurduğu tuzağa nasıl düştükleri anlatılır. Tuzaklara kanan kuşlar, zincirlere dolanırlar, boyunlarına halkalar takılır ve kurtulmak için çırpındıkça daha çok tutsak olurlar. Süreç içinde kuşlar kafese alışmaya başlarlar. Kafesin darlığı ve dışarıda uçan kuşları gördükçe, önceki özgür hallerini düşünerek kafesten dışarı çıkmaya özenirler. Ama bunları kendileri başaramazlar. Diğerlerinden yardım isteyerek, kafesin dışına çıkan kuşlar, yolculuğa başlarlar. Zorlu yolculuk sırasında sekiz dağı aşarlar. Sekizinci dağın valisi, bir süre onları konuk eder ve onlara dağın ardındaki Padişah şehrine gitmelerini söyler. Valinin sözüne uyup padişahın huzuruna çıkarlar. Huzuruna çıktıkları padişah, zihinde hiçbir kirliliğin kendisine karışmadığı bir güzelliğe, hiçbir kusurun ulaşamadığı bir yetkinliğe sahiptir; eli açık ve ihsanı bol bir padişahtır. Onun ihtişamını anlatmaya diller yetmez. Ona hizmet eden ebedi saadete erişir; ondan yüz çeviren ise dünya ve ahirette hüsrana uğrar. Öykünün sonunda, kuşların geri dönüşü ve gördüklerini anlatmaları konu edinilir. Halk, onların anlattıklarını garipser ve karşı koyar. Bu karşı çıkış o kadar güçlüdür ki, onların delirdikleri söylenir.[771] Öykü bu haliyle, İbn Sînâ'nın özetlediğimiz diğer iki öyküsü gibi, insan nefsinin beden hapishanesinden, bedenin ve maddi dünyanın kurduğu tuzaklardan kurtulup Tanrı'ya doğru olan yolculuğunu anlatır. Kuşkusuz bu yolculuk, epistemik bir yolculuktur.[772]

Risaletü'l-Işk, İbn Sînâ'nın hayatının sonuna doğru yazdığı küçük bir risaledir. Risalede, aşkla varlık arasında zorunlu bir ilişki kurulduğu gözlemlenmektedir. Bu anlamıyla aşkın hem Tanrısal hem kozmik hem de insansal bağlamda ele alındığı söylenebilir. Varlığın temelinde her şeyin kendisinden çıktığı ve kendisini arzuladığı Tanrı vardır. Hakiki aşk nesi odur. Bu nedenle ondan sudûr eden canlı cansız kâinattaki tüm varlıklar ona âşıktır. Şu halde aşk sadece insana mahsus değildir; aksine aşk, canlı-cansız, bitki, hay-

771) İbn Sînâ, "Risaletü't-Tayr (Kuşların Öyküsü)", çeviren: Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 123-128.

772) Öykünün şerhi için bkz. Ömer b. Sehlan-i Savî, "Risaletü't-Tayr Şerhi", çeviren: Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 129-157.

van, insan bütün varlıklarda doğuştan var olan bir yetidir. Bu aşk Tanrı'nın evrene olan tecellisinin bir ürünüdür. Bir insanın güzel bir yüze âşık olması, akıllı kimselerin şanındandır; ancak bu aşk Platon'da da görüldüğü gibi, tensel olana değil, tinsel olana hizmet etmeli, güzellik insanı Tanrı'ya yöneltmelidir.[773]

İbn Sînâ'nın meşrikî felsefe döneminde kaleme aldığı bu öyküler, İslam ortaçağında başka felsefi öykülerin kaleme alınmasına kaynaklık etmiştir. Nitekim İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan*'ında, Şihâb ed-Dîn Sühreverdî'nin *Gurbetü'l-Garbiyye*'sinde, Feridüttin Attar'ın *Risaletü't-Tayr*'ında, İbn Nefîs'in *er-Risâletü'l-Kamiliyye fî Siyer en-Nebeviyye*'sinde İbn Sînâ'nın açık etkilerini görmek olasıdır.[774]

773) İbn Sînâ, "Risâle Fi'l-Işk (Aşk Risalesi)", çeviren: Ahmet Ateş, *İbn Sînâ* içinde, yay. haz.: H. Gzi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul 2013, ss. 657-673.

774) Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, "Giriş", *İbn Sînâ/İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan* içinde, ss. 23-25.

IV. BÖLÜM
İSLAM ARİSTOTELESÇİLİĞİNİN SİSTEMATİK REDDİ

Felsefe, İslam dünyasına girişinden itibaren, hadisçi, fıkıhçı ve kelâmcılarca yabancı bir disiplin olarak görülmüş ve tepkiyle karşılanmıştır.[1] Bu bağlamda, felsefenin İslam dünyasına henüz girdiği dönemlerde kimi Mutezili düşünürlerin, farklı dinlere karşı yazdıkları reddiyelerle birlikte, filozoflara karşı da reddiyeler yazdıkları biliniyor.[2] Aynı geleneği sürdüren Eş'arî kelâmcıların, yapıtlarında yer yer filozofların görüşlerini eleştirmek için çeşitli çabalar içerisine girdikleri; fıkıhçıların felsefe aleyhine çeşitli fetvalar verdikleri görülüyor.[3] Ancak, bu eleştirilerin sistematik bir bütünlük ve felsefeye ilişkin güçlü bir kavrayış içerdiğini söylemek zordur.

İslam kültüründe felsefe eleştirisinin en yetkin ve öncü ismi kuşkusuz Ebû Hâmid Gazzâlî'dir. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî, Kindî ile başlayıp İbn Sînâ ile zirvesine ulaşan İslam Yeni-Platonculuğunun, diğer bir adla İslam Aristotelesçiliğinin (Meşşâilik) en büyük eleştirmeni ve sistematik reddedicisidir. Bu bakımdan onun İslam dünyasında şöhret bulan "tehâfüt" (tutarsızlık) tar-

---

1) Bkz. Ebû Ali Mulhim, *el-Felsefe el-Arabiyye: Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut 1994, ss. 21-23.

2) Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 201 vd.

3) Bkz. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2012, ss. 183-184; Hasan Aydın, *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016, ss. 209-214.

tışmasının başlatıcısı olduğu kaydedilmelidir. Gazzâlî'nin dini eksene oturan felsefe eleştirisi, bir yandan Şehristanî (öl. 1086), İbn Teymiye (öl. 1328) gibi düşünürlerin felsefe eleştirilerini öncelerken, diğer yandan, başlattığı "tehâfüt" geleneği, bir dizi tehâfüt eserlerinin yazılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün (öl. 1198) *Tehâfüt et-Tehâfüt*'ünü, Muslihuddin Hocazade'nin (öl. 1487) *Tehafüt el-Felâsife*'sini,[4] Aleaddin Ali Tusî'nin (öl. 1482) *Kitâb ez-Zuhr* veya *Tehâfüt el-Felâsife*'sini,[5] Kemalpaşazade'nin (öl. 1533) Hocazade'nin eserine yazdığı *Haşiye alâ Tehâfüt el-Felâsife*'sini,[6] Muhyiddin Muhammed Karabağî'nin (öl. 1535) *Ta'lika alâ Tehâfüt el-Felasife*'sini[7] ve Muhammed Emin Üsküdarî'nin (öl. 1736) *Telhîsu Tehâfüti'l Hükemâ*'sını[8] anımsatabiliriz.

İslam dünyasında felsefenin gelişimini, felsefeye yönelik dinsel eleştirileri ve tehâfüt geleneğini anlamak bakımından Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirilerini irdelemek kaçınılmazdır. Daha sonra da göreceğimiz gibi, İslam'ın batısında felsefeyi ihya etmeye çalışan İbn Rüşd'ün felsefi mesaisinin büyük kısmını Gazzâlî'nin filozoflara karşı yazdığı eleştirileri çürütmek ve Gazzâlî'de zirveye çıkan din (kelâm)-felsefe gerilimini aşmaya çalışmak olacaktır. Ayrıca Gazzâlî'nin sırf felsefeyi eleştirmekle yetinmediği, İslam dünyasında ortaya çıkmış hemen tüm düşünsel akımlarla hesaplaşmaya girdiği ve tasavvuf ekseninde yeni bir sentez oluşturmaya giriştiği olgusu düşünülürse, İslam felsefe ve İslam düşünce tarihi bakımından, bir filozof olmasa da ele alınmadan geçiştirilemeyecek denli önemli bir düşünür olduğu kendiliğinden anlaşılır.

GAZZÂLÎ:

Filozoflara, çokluklarına ve eskileri ile yenileri arasında hakka yakınlık ve uzaklık farkına rağmen, küfür ve dinsizlik damgasını vurmak lazımdır. (...) Onların kitaplarını okumak, içlerinde bulunan desise ve tehlike nedeniyle yasaklanmalıdır. İyi yüzeme yeni nehir kıyısında dolaşmaktan menetmek gerektiği gibi, halkı da bu kitapları okumaktan alıkoymak gerekir. Yine çocukları yılanlardan korumak icap ettiği gibi, kulakları da bu sözlerin tehlikelerinden uzak tutmalıdır.

Gazzâlî

---

4) Bkz. Kâtip Celebi, *Keşfu'z-Zunûn*, cilt: I, İstanbul 1971, s. 513; Taşköprülüzâde, *Mevzu'âtu'l-Ulûm*, cilt: I, İstanbul 1313, ss. 632-633.

5) Bkz. Aleaddin Ali Tûsî, *Tehâfutu'l-Felâsife, (Katâbu'z-Zuhr)* çev.: Recep Turan, Ankara 1990.

6) Bkz. Ahmet Arslan, *Haşiye ala Tehâfutu'l-Felâsife Tahlili*, İstanbul 1987, ss. 22-26.

7) Bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabağı ve Tehafutü*, Ankara 1991, ss. 1-57.

8) Bkz. Muhammed Emin Üsküdari, *Telhîsu Tehâfüti'l-Hükemâ*, metin ve çeviri: Kâmuran Gökdağ, İstanbul 2014, 62 vd.

Hüccet el-İslâm, Zeyn ed-Dîn, el-İmâm, Ebû Hâmid gibi künyelerle anılan Gazzâlî'nin tam adı, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed'dir[9] ve Latin dünyasında el-Ghazel olarak bilinir. Latin dünyasında, başlangıçta filozofların görüşlerini özetlediği *Makâsıd el-Felâsife* adlı eseriyle tanındığı ve eserin giriş bölümünde yer alan "eseri, filozofların görüşlerini eleştirmek için daha sonra yazacağı *Tehâfüt el-Felâsife*'ye hazırlık olarak yazıldığını" söyleyen kısımlar çevrilmediği için, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristotelesçi bir filozof olarak tanınmıştır. Bu nedensiz değildir; *Makâsıd el-Felâsife* gerçekten de tümüyle İbn Sînâ'nın Farsça yazdığı *Danışname-i Âlî*'ye dayanmaktadır ve içerisindeki şekiller dahil neredeyse birebir aynıdır.[10]

Gazzâlî, Bağdat'ta Selçuklu idaresinin kurulmasından üç yıl sonra, kuzey doğu İran'da bugünkü Meşhed'in yanındaki Tûs kasabasında 1058 yılında doğmuştur.[11] Kimi zaman doğduğu kasabaya nispetle et-Tûsî künyesiyle de anılmaktadır. O fıkıhta Şâfi'î mezhebine, itikatta ise Eşarî mezhebine mensuptur. Onun en yaygın olarak kullanılan künyesi Ebû Hâmid, yani "Hâmid'in Babası" olsa da tarihçiler onun oğlunun bulunduğundan söz etmezler; sadece kızlarının olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.[12] O, Ebû Hâmid künyesinin yanında en yaygın olarak "Gazalî" ya da "Gazzâlî" olarak bilinir. Gazzâlî'yi benimseyenlere göre, bu ad baba mesleği olan "gazzâl", yani iplik eğirmekten türetilmiştir. Diğerini, yani Gazâlî'yi benimseyenlere göre ise, Tûs civarında "Gazâl" adlı köye nispeti ifade etmektedir ve bu onun doğduğu köye işaret etmektedir.[13]

Gazzâlî'nin ailesiyle ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bilinen sadece bilgin ve sufi olan Ahmed el-Gazzâlî adında bir erkek ve birkaç tane kız kardeşinin bulunduğudur. Buna bir de Tûs kasabasının bilginlerinden birisi

---

9) Bkz. İbn el-İmâd, *Şezerât ez-Zeheb*, cilt: IV, Kâhire 1350, s. 10; Sabri Orman, *Gazâlî (Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi)*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 31.

10) Bu iki eserin neredeyse birebir aynı olması gerçekten düşündürücüdür ve adeta Gazzâlî İbn Sînâ'nın Farsçaya özetlediği felsefesini Farsçadan çevirmiştir. Bu bakımdan *Makasıd el-Felâsife*'yi Gazzâlî'nin eseri olarak görmemek gerekir. Bu durum Gazzâlî'nin mantık kitapları için de geçerlidir; onlar da -*Kıstas el-Müstakim* bir kenara bırakılırsa- büyük ölçüde İbn Sînâ'nın mantık kitaplarından birebir aktarmalarla doludur.

11) Bkz. Şiblî Nûmânî, *Bütün Cepheleriyle Gazâlî*, çeviren: Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul 1972, s. 12

12) Bkz.W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çeviren: Hanefi Özcan, SEÜ Yayınları, İzmir 1989, s. 15.

13) Bkz. ez-Zebîdî, *İthâf es-Sâde el-Muttekîn bi Şerh Esrâr İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Mısır 1311, s. 18; W. M. Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, ss. 136-137.

olan ve 1043 tarihinde vefat eden Ebû Hâmid el-Gazzâlî diye anılan büyük bir amcası ya da dayısının bulunduğu bilgisini eklemek gerekmektedir.[14] Gazzâlî, erken yaşlarda babasını yitirmiş ve öksüz yetişmiştir. Aktarılan bilgilere göre, babası onu ve kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'yi ölmeden önce sufi bir dostuna biraz parayla emanet etmiştir.[15] Çocukları yetiştirmek için bırakılan para bittiğinde, sufi dost onları, parasız eğitim verilen medreseye yerleştirmiştir. Gazzâlî'nin çocukluğunun ilk yıllarında sufi eğilimli bir ortamda bulunması, onun ilk çocukluk deneyimlerinde güçlü bir etki bırakmış, onu derinden etkilemiştir. Onun daha sonra sözünü edeceğimiz şüphe krizi, ardından yaşadığı bunalım ve bu bunalımın fizyolojik yansımaları ve daha sonra Gazzâlî'nin, yaklaşık 11 yıl inziva hayatı sürmesi ve tasavvufa yönelmesi sufilikle yoğrulmuş erken dönem yaşantılarının su üstüne çıkmasının doğurduğu sonuçları ifade etmektedir.

Onun eğitiminin ilk aşaması konusunda, kesin kayıtlar bulunmamakla birlikte, muhtemelen İslam eğitim geleneği uyarınca, "*Kur'an*, hadis, tefsir, fıkıh" gibi alanlarda belli bir eğitim almış olmalıdır.[16] Onun, bu döneme ilişkin olarak, Tûs'ta Ahmed er-Rezkânî'den fıkıh dersleri aldığını biliyoruz.[17] Bundan sonra, Cürcan'da bulunan Ebû Nasr el-İsmâ'ilî'nin yanına gitmiş, bütün fıkıh eserlerini şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte öğreninceye değin, onun yanında kalmıştır.[18] Cürcan'dan Tûs'a dönerken yaşadığı ilginç bir olay, onun öğrenme anlayışında köklü bir değişime neden olmuştur. Olay, kuşkulu bir rivayet olmakla birlikte oldukça şöhretlidir ve Gazzâlî'nin yaşadığı dönemin ezberci eğitim anlayışını yansıtmaktadır. Olay özetle şöyledir:

Gazzâlî, Cürcan'dan dönerken, birlikte hareket ettiği kervanın yolunu eşkıyalar keser, kervanda ne varsa alırlar; Gazzâlî'nin doğal olarak malı mülkü bulunmamakta, sadece ders esnasında tuttuğu notları içine doldurduğu bir çantası bulunmaktadır. Eşkıyalar, o çantayı da alırlar; o, eşkıyaların reisine giderek, çantada maddi değeri bulunan bir şey olmadığını, sadece birtakım ders notların bulunduğunu söyleyerek, onu geri ister. Eşkıyaların

---

14) Bkz. W. M. Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s. 15.

15) Bkz. ez-Zebîdî, *İthâf es-Sâde*, s. 7; W. Montgomery Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, ss. 15-16.

16) Bkz. W. M. Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s. 16.

17) Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân*, tahkik: M. A. Hâmid, cilt: IV, Kâhire 1367, s. 217; Sabri Orman, *Gazâlî*, s. 32.

18) Bkz. M. M. Halavî, "İmam Gazâlî'nin Hayatı", *Cennete Doğru Yedi Geçit* içinde, çeviren: Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2001, s. 4.

reisi ona şöyle der: "Öğrendiğini nasıl iddia ediyorsun ki, ders notların elinden alınınca bildiklerinden de oluyorsun."[19]

Gazzâlî, bu olaydan sonra, notlardaki bilgileri ezberlemek için, üç yılını harcar ve bundan böyle elde ettiği tüm bilgileri ezberlemeye yönelir. Onun, Tûs ve Cürcan'da aldığı temel eğitimini artırmak için, 1077 yılında Nişabur'a gittiği kaydedilir.[20] Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'nde, o zaman, ünlü Eş'arî kelâm bilgini İmam el-Haremeyn el-Cüveyni bulunmaktadır. Cüveyni bilgin bir aileden geliyordu; çünkü babası Rukn el-İslâm lakabıyla anılan, ünlü bir bilgindi.[21] Gazzâlî, Cüveyni ile birlikte, kelâm bilimine yönelmiş; bu konuda, öğretmeninin katkılarıyla büyük bir ilerleme kaydetmiştir. O, anlaşıldığı kadarıyla, öğretmeni Cüveyni'ye çok şey borçludur; çünkü İslam filozoflarını reddederken kullandığı argümanların büyük bir bölümünü ondan öğrenmiştir.[22] Öte yandan, öğretmeninin son yıllarında, "ben öncekilerin (selef) söylediklerine aykırı her ne söylemiş isem hepsinden döndüm, okuma-yazma bilmeyenlerin (ümmîlerin) inancına, Nişabur'lu yaşlı kadınların itikadına bağlı olarak ölüyorum"[23] sözleri de onun kelâm bilimine ilişkin yargılarını önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Bu arada, Gazzâlî'nin Nişabur'da el-Farmadî diye bilen birisinden de dersler aldığını kaydetmeliyiz. El-Farmadî ünlü mutasavvıf Kuşeyrî'ye öğrencilik yapmış, tasavvufa eğilimli birisiydi.[24] Bu durum, Gazzâlî'nin çocukluğundan gelen sufi eğiliminin, Nişabur'daki eğitim yıllarında da sürdüğünü göstermekte; onun tasavvufi bilgisinin kaynaklarını görmemize katkı sağlamaktadır.

O, 1085 yılında, öğretmeni Cüveyni ölünceye değin Nişabur'da kalmış ve öğretmeninin son zamanlarında eğitim öğretime yardım etmiştir.[25] Gazzâlî'nin Cüveyni'nin ölümünden sonra, başkasından ders almadığı kaydedilir. Öğretmeni vefat edince, Nişabur'dan ayrılan Gazzâlî, ordu karargâhının bulunduğu "el-Asker" denilen yere gitmiş, orada vezir Nizâm

---

19) Bkz. ez-Zebîdî, *İthâf es-Sâde*, s. 7.

20) Bkz. İbn el-İmâd, *Şezerât ez-Zeheb*, cilt: IV, s. 11; W. M. Watt, Gazâlî Hakkında Bir Araştırma, s. 16.

21) Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân*, cilt: II, s. 250.

22) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara 1976, s. 11 vd.

23) Bkz. İbn el-İmâd, *Şezerât ez-Zeheb*, cilt: III, ss. 361-362.

24) Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî*, s. 32.

25) Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî*, ss. 56-57.

el-Mülk ile karşılaşmıştır.[26] Gazzâlî, o sıralarda yaklaşık 27 yaşlarındadır ve bilgisi ve maharetiyle vezir tarafından hürmetle karşılanmıştır. Bağdat Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak atanıncaya değin, Nizâm el-Mülk'ün yanında kalmış; düzenlenen tartışmalara ve münazaralara katılmıştır.[27] Nihayet 1091'de, yani 33 yaşlarında, Batınilikle ideolojik anlamda mücadele etmek ve halkı onlardan korumak için kurulan Bağdat Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.[28] Böylelikle, öğretmeni Cüveyni'nin yaptığı görevi üstlenmiştir.

Onun siyasal erki arkasına alıp, medreseye müderris olarak atandığında, Bağdat'a girişini, bir çağdaşı, "şehre girerken, onun üzerindeki elbiselerle bineği 500 dinarı buluyordu"[29] sözleriyle anlatır. Bu sözler, Gazzâlî'nin öksüz olarak, yokluklar içerisinde yetiştiği olgusuyla birlikte düşünüldüğünde, belli bir anlam bulmaktadır. O, Bağdat Nizamiye Medresesi'nde, 300 öğrenciye ders vermeye başlayınca,[30] ünü kısa zamanda yayılmıştır. Kuşkusuz bu olguda, siyasilerden gördüğü teveccüh, halka dönük vaazları, münazaralardaki başarıları, fetvaları ve kendisine Hanbeli bilginlerce yöneltilen eleştirilerin, polemiklerinin, keskin zekası ve engin bilgisinin büyük bir rolü olmuştur. Bunlara bir de o zamana değin güçlü bir eleştiriyle karşılaşmamış İslam filozofları ile etkin bir propaganda yürüten Batınileri köklü bir eleştiriye tabi tutmasını da eklemek gerekmektedir.

Bağdat Nizamiye Medresesi'nde ders vermeye başladıktan bir yıl gibi kısa bir zaman sonra, yani 1092'de, en büyük koruyucusu Nizâm el-Mülk bir Batini fedaisince, suikastla öldürülmüştür. Bir ay gibi bir süre sonra da kimi rivayetlere göre, aynı grup, Melik Şah'ı zehirleyerek hayatına son vermiştir.[31] Bu olaylar üzerine, Selçuklu Devleti ciddi bir taht kavgasına sahne olmuş ve Gazzâlî, bu taht kavgaları sırasında, kendisini siyasal çekişmelerin içinde bulmuştur.[32] Onun siyasal olaylarla ne denli ilintili olduğunu gösteren bir diğer olay da 1094'te el-Mustazhirî'nin sultanlık yemin töreninde

---

26) Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân*, cilt: IV, Kâhire 1367, s. 217.

27) Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân*, cilt: IV, s. 217.

28) Bkz. İbn el-İmâd, *Şezerât ez-Zeheb*, cilt: IV, s. 12.

29) Bkz. Mustafâ Cevad, *Asr el-İmâm el-Gazzâlî*, Kâhire 1962, ss. 506-507.

30) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, s. 10.

31) Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî*, s. 20.

32) Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, s.177.

hazır bulunması[33] ve onun isteğiyle el-Mustazhirî diye de bilinen, *Fedâ'ih el-Bâtiniyye* adlı eserini kaleme almasıdır.[34] Siyasal olaylarla içice olan hayatı, devrinin bilginlerinin dilinde önemli bir eleştiri malzemesi olmuş; bu durum, Gazzâlî'yi de etkilemiş olmalı ki, hem daha sonra sözünü edeceğimiz şüphe krizine ve bir müddet sonra da bunalıma girmiş hem de *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, *Eyyühâ el-Veled*, *Hulâsa et-Tasânîf* gibi eserlerinde, bilginlerin siyasal olaylardan uzak durmasını salık vermiştir.

Gazzâlî'nin Bağdat Nizamiye Medresesi'nde baş müderrislik yaptığı yıllar, siyasal olaylarla iç içe olsa da onun en verimli yıllarıdır. Otobiyografik eseri *el-Munkiz*'de anlattığına göre, eğitim öğretimden arta kalan zamanını, kendi bilgisini genişletmeye ayıran Gazzâlî, iki yıl felsefeyi incelemiş,[35] yaklaşık 1094 yıllarında önce filozofların görüşlerini özetleyen *Makâsıd el-Felâsife*'yi, ardından da onların görüşlerinin eleştirisini içeren *Tehâfüt el-Felâsife*'yi yazmıştır.[36]

Gazzâlî'nin büyük bir olasılıkla 1091 yıllarından itibaren felsefeyi incelemeye ve filozofları eleştirmeye yönelirken, felsefe ve mantıkla yakın temasa geçmesi, onu bir şüphe krizine itmiştir. *El-Munkiz*'in ilk sayfaları bu krizi anlatmaktadır. Ancak oradaki anlatım, çok ussal ve sistematik bir tarzda ifade edildiği ve Gazzâlî'nin amaçlarına hizmet eder bir görünümde sunulduğu için yapıntısal bir durumu ifade ediyor izlenimi doğurur. Gazzâlî'nin hayatının bir döneminde bir kriz yaşadığı kabul edilebilir; ancak bunun *el-Munkiz*'de dillendirildiği biçimde olduğu konusunda kuşku duyulabilir. Kuşkusuz onun yaşadığını söylediği krizde, az önce sözünü ettiğimiz siyasi ortamın kırılganlığı, kendisine yöneltilen eleştiriler, kuşkucu mizacı ve erken dönem yaşantılarının etkisiyle beliren tasavvufi eğilimlerinin de güçlü bir rolü olduğu söylenebilir. W. Montgomery Watt, Gazzâlî'nin yaşadığını ifade ettiği krizi, özde olası ama şematik açıdan ifade edilişini kuşkulu bulur ve yaşanan krizin felsefe ile ilk temas ettiği yıllarda olmuş olabileceğini söyler. Nitekim W. Montgomery Watt, hem *el-Munkiz* hem de şüphe kriziyle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

> "*Dalâletten Kurtarıcı* (*el-Munkız min ed-Dalal*) adlı yapıtın, otobiyografik olduğu halde, tam manasıyla bir otobiyografi olduğu söylenemez. Bilhassa

33) Bkz. W. M. Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s. 87.

34) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 21.

35) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 11-12.

36) Bkz. W. M. Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, ss. 44-45.

> o, olayların tam bir kronolojik kaydı olarak kabul edilemez (...) Gazâlî (...) gerçeği arayanları kelâmcılar, Bâtıniler, filozoflar ve sufiler olmak üzere dört gruba ayrılmış olarak kabul ettiğini söyler ve kendisi için gerçeğe ulaşmak amacıyla her grubun görüşlerini iyice tetkik etmeye başlar. Bu edebî bir hayal, onun ulaştığı sonuçlarla ilgili şematik bir anlatış için uygun bir taslak olmalıdır. Şüphecilik devresinin, Gazâlî'nin kelâm çalışmalarının ilk safhasında vuku bulması ihtimal dışı görünüyor. Gazâlî'nin tanımladığı gibi, şüphecilik nöbetinin, biraz felsefe tetkikiyle mutlaka öne alınmış olması kesin gözüküyor. Gazâlî'nin nispeten erken bir dönemde tasavvufla temas haline gelmiş olduğu da açıktır. Bu bakımdan, el-Munkiz adlı yapıtın planı kronolojik olarak değil, şematik olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber, Gazâlî'nin kendisinin ifade ettiği gibi, hakiki bir tecrübeye sahip olduğundan şüphe etmek için bir sebep yoktur. Şüphenin Gazâlî'nin ömründe erken geldiğini söyleyemeyiz. Pekâlâ, o, yaklaşık olarak Gazâlî'nin 1091'de Bağdat'a hareket zamanı olmuş olabilir; zira Gazâlî'nin yoğun felsefe çalışmasıyla meşgul olmasının bundan hemen sonra olduğunu biliyoruz. Tecrübesinin, Gazâlî'yi bilgisinin bütün kısımlarını yeniden tam bir değerlendirmeye sevk etmesi de muhtemeldir."[37]

Gazzâlî'nin, anılan şüphe krizinin dışında *el-Munkiz*'de dile getirdiği diğer bir olgu da onun eğitim-öğretim faaliyetini yürütürken yaşadığı bunalımdır. Bu bunalım, yaşlılık ve ölüm korkusunun doğurduğu bir bunalım gibi görünür. Ancak kimi ipuçları, bunun ardında yatan önemli nedenlerden birisinin, verdiği derslerle kafasındaki tasavvufa eğilimli yapının çeliştiğini, bu çelişkinin onu çok etkilediğini düşündürmektedir. Gazzâlî bu bunalımı 1095'li yıllarda yaşar[38] ve bunalım sonrası görevinden ayrılır ve tasavvufi bir yaşam içerisine girer. Bu kararı nasıl ve niçin aldığını kendi sözlerinden dinleyelim:

> "Eğitim ile ilgili niyetimi düşündüm. Gördüm ki Tanrı rızası için değil, makam ve şöhret endişesiyle hareket etmişim. Bu durum karşısında uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer durumumu düzeltmezsem ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. Bir gün Bağdat'tan çıkmaya ve bu durumu terk etmeye karar veriyor, ertesi gün bu kararı bozuyordum; sabahleyin ahirete meyil ve arzu beliriyor, akşamüzeri dünya arzuları onun üzerine saldırıyor ve onu dağıtıyordu. Dünya arzuları zincirleriyle beni makama ve mevkiye doğru çekiyor, iman çağrıcısı ise, göç zamanı gelmiştir, ömründen çok az kaldı, önünde uzun yolculuk var, elde ettiğin bütün eylem ve bilgi bir riya ve gösteriştir; ahirete

37) W. M.Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s. 39.

38) Bkz. W. M. Watt, *Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, s. 100 vd.

şimdi hazırlanmazsan ne zaman hazırlanırsın, dünyevi alakalarını şimdi kesmezsen ne zaman kesersin, diye sesleniyordu. Bunun üzerine, içimdeki arzu yayılıyor kaçmak ve firar etmek isteği yerleşiyordu. Sonra şeytan geliyor ve bu geçici bir haldir, ona uymaktan sakın, zira o, çabuk kaybolur; ona uyar ve bu yüksek makamı, kimsenin bozamayacağı düzenli hayatı ve düşmanların hücumlarından kurtulup sükûnet bulmuş işi bırakırsan, bir gün nefsin arzu eder de, dönüş kolay olmaz, diyordu. Altı ay kadar bir zaman dünya arzularının çekiciliği ile ahiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda, durum seçimli olmaktan çıkmış zorunlu bir hale gelmişti. Zira Tanrı, dilimi eğitim-öğretim yapamayacak denli kilitlemişti. Kendimi bir gün olsun, gelen öğrencilerin hatırı için ders vermeye zorluyor; fakat dilim, bir kelime söylemiyor, buna güç yetiremiyordum. Dilimdeki bu tutukluk sonra kalbimde bir hüzün doğurdu. Bunun etkisiyle hazım kuvveti kalmadı, yemek ve içmek iştahım kesildi. Bedensel kuvvetlerim zayıf düşmüştü. Nihayet doktorlar ilaçtan ümitlerini kestiler ve bu kalbe ilişmiş olan bir haldir, buradan mizaca sirayet etmiştir; kalbe ilişmiş olan hüzün gitmedikçe, ilaçla tedavisine imkân yoktur, dediler."[39]

Gazzâlî, yaşadığı bu hal nedeniyle, 1095 yılında, kendi deyişiyle mal ve mülkü reddederek, Bağdat'tan ayrılmıştır. O, Bağdat'tan ayrılırken sufiliğin en doğru yol olduğuna karar vermiş bulunmaktadır.[40] Gazzâlî'nin Bağdat'tan ayrılma isteğini Batini terörü korkusuna bağlayanlar da olmuştur.[41] Çünkü o, Batiniliğe açıkça cephe almış; bu konularda *Hüccet el-Hakk*, *Mufassal el-Hilâf*, *Fedâ'ih el-Bâtiniyye*, *el-Kıstâs el-Müstakîm* gibi eleştirel eserler kaleme almıştır. Ayrıca Batiniler, daha önce de söz ettiğimiz gibi, Nizâm el-Mülk ve Melik Şah'ı öldürmüşlerdir. Onun eleştirel tutumu, doğal olarak onu, Batinilerin hedefi haline getirmiştir. Bunun dışında, Bağdat'tan ayrılış nedenini, Selçuklu sultanı Berk Yaruk'la iyi ilişkilerinin olmamasına bağlayanlar da vardır.[42] Gazzâlî'nin kendi ifadesine bakılırsa, ayrılış nedeni, içsel bunalımlarıdır ve bu bunalımlar, daha çok öznel dini endişelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu endişelerde, ölüm vaktinin yaklaştığı düşüncesi önemli yer tutmaktadır.[43]

Gazzâlî, halifenin ve arkadaşlarının, Şam'da kalma kararında olduğunu öğrenmelerinden sakınarak, hac için Mekke'ye gitme kararında olduğu-

39) Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 29-30.
40) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.29.
41) Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî*, ss. 35-36
42) Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî*, s. 36.
43) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 30.

nu söyleyerek Bağdat'tan ayrılmıştır.[44] Bağdat'tan Şam'a geçmiş; Dımeşk Camii'nde inzivaya çekilip, orada iki yıl kalmıştır.[45] 1096'nın sonlarına doğru, oradan Kudüs'e geçmiş, oradan da Sahra adlı makama çekilip uzlet hayatı sürmüştür.[46] 1096 yılının sonunda hac için, muhtemelen, İskenderiye üzerinden Hicaz'a geçen Gazzâlî, oradan tekrar Şam'a dönmüştür; en sonunda, Bağdat'a gelmiş; oradan Hamedan'a ve Tûs'a, yani doğduğu yere ulaşmıştır.[47] Böylece Gazzâlî'nin, Bağdat'tan ayrılıp geri dönene değin, uzlette geçirdiği süre, yaklaşık 11 yılı bulmuştur.

Onun, uzletten çıkma nedeni, Fahr el-Mülk'ün isteği üzerine, öğrencilik yaptığı Nişabur Nizamiye Medresesi'nde yeniden eğitim-öğretim faaliyetine dönme çağrısı ve dostlarının ısrarlarıdır.[48] Fakat Gazzâlî, hem uzletten çıkışını hem de eğitim-öğretim faaliyetine tekrar dönüşünü gerekçelendirmeyi deneyerek kendisine yeni bir misyon çizmeye çalışır. Büyük bir olasılıkla, bu, terk ettiği şeye geri dönmesini meşrulaştırma ve kendisine yöneltilebilecek eleştirileri engellemeye dönüktür. O, bu meşrulaştırma işini, toplumsal yozlaşmaya başvurarak yapmayı dener ve zamanının fetret zamanı olduğunun altını çizer.[49] Bu toplumsal eleştiriye, erdemli insanların, Tanrı'nın bu yüzyılın başında, dinini ihya edecek bir müceddit göndereceği düşüncesi ve buna işaret eden rüyaları da eklenince[50] Gazzâlî, müceddidin kendisi olduğu zannına kapılarak işe koyulur. Böylece, uzletten ayrılıp eğitim-öğretim hayatına geri döner; ancak o, yeni misyonuna bağlı olarak, verdiği eğitimin öncekinden farklı olduğunu da vurgulamayı ihmal etmez. Bu bağlamda o şöyle der:

> "Fakat şimdi makam ve rütbeyi terk ettiren bilgiye davet ediyorum. Şimdiki niyet, amaç ve arzum budur. Tanrı bu halimi bilir. Ben nefsimi ve diğerlerini ıslah etmek istiyorum; amacıma erişir mi, yoksa mahrum mu kalırım bilmem; fakat ben, kesin (yakîn) ve içsel aydınlanmaya (müşâhede) dayalı bir imanla bir halin değişmesinin, bir işi yapma gücünün, ancak Tanrı sayesinde olabileceğine inanıyorum. Ben hareket etmedim, o beni hareket ettirdi, ben bir şey yapmadım, o bana yaptırdı."[51]

---

44) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 31.
45) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 31.
46) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 32.
47) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 32.
48) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 42-43.
49) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz., s. 42.
50) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 43.
51) Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 43-44.

Gazzâlî'nin 1106'da başladığı, Nişabur Nizamiye Medresesi'ndeki görevi, 1109'da biter; çünkü onu oraya davet eden Fahr el-Mülk, bir Batini suikastıyla, kısa süre sonra öldürülür. Gazzâlî de doğduğu yer olan Tûs'a döner; evinin yanı başına, bilgi öğrenmek isteyenler için bir tekke kurar ve orada ihya misyonunu sürdürür.[52] Bu arada, bir süre sonra vezir olan, Nizâm el-Mülk'ün oğlu, Ziyâ el-Mülk, 1110 yılında Gazzâlî'yi, Bağdat Nizamiye Medresesi'ne eğitim-öğretime dönmesi için çağırır. Gazzâlî bir mektupla görevden affını ister ve teklifi nazikçe reddeder.[53] O, Nizamiye Medresesi'nden ayrıldıktın sonra, geri kalan ömrünü, öğrendiklerini paylaşmaya, eksik hissettiği hadis alanındaki bilgisini[54] artırmaya ve yazmaya ayırır. Hayatının sonlarına doğru, *Sahîh-i Buharî*'yi ezberlemeye ve *Sünen-i Ebû Dâvud*'u incelemeye çalışması, çalışkanlığının önemli belgeleridir. Gazzâlî, 18 Aralık 1111'de ardında geniş bir kitap koleksiyonu bırakarak, genç sayılabilecek bir yaşta, 55 yaşında hayata gözlerini yummuştur. Memleketi Tûs'ta ünlü İranlı şair Firdevsî'nin yakınına gömülen Gazzâlî'nin son anlarını, kardeşi Ahmed el-Gazzâlî şöyle anlatır:

> "Pazartesi günün sabah vakti olunca, kardeşim Ebû Hâmid, abdest alıp namaz kıldı. Sonra kefeninin getirilmesini istedi; onu aldı, öptü ve alnı üzerine koyarak, 'mülk sahibinin huzuruna çıkmak başım ve gözüm üstüne' dedi. Sonra ayaklarını uzattı, kıbleye döndü ve şafak sökmeden vefat etti."[55]

Eserleri:

Klasik otobiyografi yazarları Gazzâlî'ye elliyi aşkın kitap iliştirirler. Bu eserler, konularına göre tasnif edildiğinde, şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1) Fıkıh ve fıkıh usulüne ait eserler: *el-Menhul min Ta'likât el-Usûl*, *el-Basît*, *el-Vasît*, *el-Veciz fıkh el-İmâm eş-Şafi'î*, *Kitâb Tehzîb el-Usûl*, *el-Mustasfâ min 'İlm el-Usul*, *Esas el-Kiyâs*, *Fetavâ el-Gazzâlî*.

2) Tasavvuf ve ahlaka ilişkin eserler: *Mizân el-Amel*, *Ihyâ' 'Ulûm ed-Dîn*, *Bidâyat al-Hidâyat*, *Kimyay-ı Sa'adet*, *Nasîhat al-Muluk*, *Eyyühâ el-Veled*, *Hulâsa et-Tasânif*, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, *Minhâc el-'Âbidîn*,

---

52) Bkz. Sabri Orman, *Gazâlî*, s. 46 vd.

53) Bkz. Hüseyin Emîn, *el-Gazzâlî: Fâkihen ve Feylesûfen ve Mutasavvufen*, Bağdâd 1963, s. 81.

54) Gazzâlî hadis alanındaki bilgisinin eksikliğinin farkındadır ve şöyle der: "Benim hadis sahasındaki bilgim az ve kabule şayan değildir." Gazzâlî, "el-Kanûn el-Küllî fî et-Te'vîl", *İslâmda Müsâmaha* içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 96.

55) Zekî el-Mubârek, *el-Ahlâk İnde'l-Gazzâlî*, Kâhire 1971, s. 66.

Mişkât el-Envâr, el-Mednûn el-Kebîr, el-Mednûn es-Sagîr, er-Risâle el-Ledünniyye.

3) Teoloji ya da ilm-i kelâma ilişkin olan eserler: *el-Mustazhirî veya Fadâ'ih al-Bâtiniyye, Huccet al-Hakk, el-İktisâd fi'l- 'itikâd, er-Risâle al-Kudsiyye, el-Maksad el-Esnâ, Cevâhir el-Kur'ân, İlcâm el-Avâmm an İlm Kelâm, el-Hikme fî Mahlukât el-Allah, Kanûn et-Te'vîl.*

4) Mantık ve felsefeye ilişkin olanlar: *al-Müntehal fi'l-Cedel, Makâsid el-Felâsife, Tahâfut el-Felâsife, Mi'yar el-'İlm fi fen el-Mantık, Mihekk en-Nazar fî'-l-Mantık, al-Madnûn bihi 'ala Gayr Ehlihi, el-Kistâs el-Mustakîm, Ma'âric el-Kuds fi Madâric Ma'rife en-Nefs.*[56]

Modern araştırmacılar, bu yapıtları, genelde Gazzâlî'nin ifadelerine dayanarak üç sınıfta toplamaya çalışırlar. İlk sınıfta yer alan eserler, sıradan kitleler (avâmm) için yazılanlardır. Bunlar genellikle halkı dine davet eden, din ve dinsel bilgileri ve pratikleri anlatan eserledir. Bu sınıfa sokulan en temel eserler, *İhyâ' el-Ulûm ed-Dîn, Kimyay-ı Saadet, Cevâhir el-Kur'an, Maksad el-Esnâ, Eyyühâ el-Veled, Hulâsa et-Tasânîf* gibi eserlerdir. İkinci grupta, orta sınıf ulema için yazılan eserler yer alır. Bunlar genellikle soru-cevap, birini ya da birilerini eleştirmek için kaleme alınmış yapıtlardır. Bu eserler Gazzâlî'nin kendi deyişiyle hakikati aramak ve açıklamak adına değil, hakikatin orta düzeyde anlaşılmasını engelleyen görüşlere karşı yazılan eserlerdir. Gazzâlî'ye göre bu eserler, kişiyi imanında tatmine ulaştırmadığı gibi, hakikatin ortaya çıkmasına da aracı olmazlar. Gazzâlî'nin kelâm ve felsefeye dair yazdığı eserler bu sınıfa sokulur. *Makâsıd el-Felâsife, Tehâfüt el-Felâsife, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, İlcâm el-Avâmm an İlm Kelâm, el-Munkiz min ed-Dalâl* bu sınıfa sokulur. Son grupta, Gazzâlî'nin kendi öz düşüncelerini yansıtan eserler yer alır. Gazzâlî, bu sınıfta yer alan eserler için, benim hakikat anlayışım, bizatihi ulaştığım görüşleri içeren eserler der. Bu eserler yüksek sınıf ulema için kaleme alınmıştır. Bu sınıfa ise, *el-Mednûn bihi ala Gayrı Ehlihi, Faysal et-Tefrika, Mişkât el-Envâr, Kıstâs el-Müstakîm* gibi eserler dahil edilir.[57]

Gazzâlî'ye iliştirilen bazı yapıtların onun olmadığına dair iddialar da ileri sürülmüştür. Örneğin, *el-Mednûn el-Kebîr, el-Mednûn es-Sağîr, Risâle*

---

56) Bkz. es-Subkî, *Tabkât eş-Şafiiyye el-Kübrâ*, tahk.: Abdul Fettah Muhammed el-Culû, Mahmud Muhammed Et-Tanâhî, cilt: VI, Matbaa İsa el-Babî, Kahire 1968, ss. 226-227.

57) Bkz. Gürbüz Deniz, "Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfüt'ü", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 425-426.

Ledünniyye, *Me'âric el-Kuds*, *el-Mişkât el-Envâr*'ın üçüncü bölümü bunlar arasında yer alır. Bu eserlerin Gazzâlî'ye aidiyeti konusunda kuşkuların temelinde, *Tehâfüt el-Felâsife*, *el-Munkiz min ed-Dalâl* gibi yapıtlarda dinsizlikle suçlanan filozofların bazı görüşlerinin yer almasıdır. Bu kitapların üslubu incelendiğinde, büyük ölçüde Gazzâlî'ye ait olduğu görülür.

Toplumsal eleştiri:

Bir ihyacı ve müceddit olarak içinde doğduğu toplumun ve o toplumda yer edinen düşüncelerin eleştirisinden hareket eden Gazzâlî, toplumda yayılmaya yüz tutan ve sıradan insanları düşünsel ve eylemsel bakımdan olumsuz etkileyen, İslam ümmetinin düşünsel ve siyasal birliğini parçalayan akımlarla hesaplaşmaya girer. O hesaplaşmasının altında yatan eylemsel kaygılarını açıkça dile getirir ve şöyle der:

> "Halkın inancının gevşeme ve imanlarının zayıflığının nedenlerini araştırdım, karşıma dört neden çıktı. İlki, felsefe ile meşgul olanlardan; ikincisi, tasavvuf yoluna girenlerden; üçüncüsü, ta'lim davasına bağlananlardan; dördüncüsü ise, halk arasında bilgileriyle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmekteydi. Bir müddet, halktan teker teker şeriatın emirlerine uymakta, neden gevşek davrandıklarını, niye şüphe ettiklerini sorarak, düşüncelerini araştırdım. (...) Birisi, 'bu korunması gereken bir durum olsaydı, bunu yerine getirmeye en layık olanlar bilginler olurdu; erdemli kimseler arasında, filan kimse namaz kılmıyor; filan şarap içiyor; filan vakıfların ve yetimlerin mallarını yiyor; filan sultanın ihsanlarıyla geçiniyor, haramdan sakınmıyor; filan hâkimlikte ve şahitlikte rüşvet alıyor' diyor; diğeri, tasavvuf bilimine vakıf olduğunu iddia ediyor ve ibadete ihtiyaç göstermeyen bir dereceye kadar yükseldiğini ileri sürüyordu. Bir üçüncüsü, Ehli İbâha'nın şüphelerinden biriyle şüpheye düştüğünü zikrediyordu. Ehli İbâha, tasavvuf yolundan sapanlardır. Ehli Ta'lîm ile görüşmüş dördüncüsü, 'hakkı bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır; bu hususta ihtilaf pek çoktur, mezheplerden bazısı, diğer bazısından daha iyi değildir; akılların ileri sürdükleri kanıtlar birbirlerine karşıttır; bireysel görüş (rey) sahiplerinin düşüncelerine güvenilmez; Ta'lîm mezhebine davet eden daha sağlamdır; (...) şu halde, şüphe uğruna, kesin bilgiyi (yakîn) nasıl bırakabilirsin' diyordu. Bir beşincisi de, 'bunu taklit ederek yapıyorsun; ben felsefe okudum ve peygamberliğin hakikatini anladım; bunun sonu, hikmet ve kamu yararına (maslahat) dayanır; ibadetlerden maksat, halkın cahil kısmını zapt etmek; onları, birbirlerini öldürmekten, çekişmekten ve nefsânî arzulara dalmaktan alıkoymaktır; ben cahil halktan biri değilim ki, dinsel hükümlerin altına gireyim; ben filozoflardanım ve hikmete uyarım; hakikati bununla

> görürüm; bu hususta taklide ihtiyacım yoktur' (diyordu). Bu ilahiyatçıların felsefesini okuyanların varacağı son inançtır. O, bunu, İbn Sînâ, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir."[58]

El-Munkiz min ed-Dalâl adlı yapıtta dile gelen söz konusu hesaplaşma, salt öznel bir hesaplaşmayı değil, anlaşıldığı kadarıyla aynı zamanda belli bir toplumsal kritiği de gündeme getirmektedir.

Eleştirilerin epistemik temelleri:

Gazzâlî, hesaplaşma ve araştırmasına daha sonra, amaçları ve ulaştırdığı sonuçları farklı olsa da Descartes'ta da karşılaştığımız öznel deneyimlerin ifadesi gibi görünen epistemolojik bir şüpheyle başlar; bu epistemolojik şüphe, onun tartışmasız kabul edilmesini istediği hareket noktalarını belirlemeye dönüktür. Gazzâlî'nin şüpheciliği, felsefe içerisindeki Antik septik gelenekten köklü izler taşır ve açıkçası o, septik söylemiyle kelâmcıdan çok bir felsefeci gibi konuşur. *El-Munkiz*'de anlattıklarına bakılırsa, o, hakikatin peşine düştüğünde, kendisinden asla kuşku duyulamayacak bir bilginin olup olmadığı sorusunu ortaya atar ve buna yanıt arar. Gazzâlî, septik araştırmasının başlangıcını şöyle betimler:

> "Önce kendi kendime, arzum, olayların hakikatlerini öğrenmektir; bu nedenle, bilginin gerçekliğini ve neliğini araştırmam gerekir, dedim. Nihayet anladım ki, kesinlik taşıyan bilgi (yakîn), içinde hiçbir kuşku bulunmayacak bir biçimde bilinen, kendisinde yanlışlık ve kuruntu (vehim) olasılığı bulunmayan, zihnin (kalb) yanlış olduğuna inanmadığı bilgidir. Bu bilgi, hatadan uzak olmak için, kesinliğe (yakîn) o denli yakın olmalı ki, sözgelimi, biri onun geçersiz (bâtıl) olduğunu ileri sürse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu, anılan türden bilgiye sahip olanda, herhangi bir kuşku doğurmamalıdır. Eğer ben, on sayısının üçten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi, hayır üç, ondan daha büyüktür, diye iddia etse ve kanıt olmak üzere, bu değneği ejderhaya çevireceğim dese ve çevirse, ben de, bu olguyu görsem, bu yüzden bilgimden kuşku duymamalıyım. Sadece onun, bunu nasıl yaptığına şaşarım; yoksa bildiğim şeyden asla kuşku duymam. Bu şekilde bilmediğim, kendisi hakkında kesinlik oluşturamadığım her bilgi, güvenilemeyecek ve doğruluğundan emin olunamayacak bir bilgidir. Doğruluğuna güvenilemeyen hiçbir bilgi ise, kesin bir bilgi (yakîn) değildir."[59]

Gazzâlî'nin kesin bilginin imkânı konusundaki kuşkusu ve araştırması,

---

58) Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 40-41.

59) Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss.4-5.

duyusal (hissiyât) ve ussal açıdan açık seçik bilgileri (zarûriyât) yoklamasına yol açar. Çünkü biz biliyoruz ki, edindiğimiz ve yaşamımızı kurarken dayandığımız tüm bilgiler, duyularımıza ve aklımıza dayanmaktadır. Acaba duyular ve akıl, tartışma götürmez, kesin bilgi sağlamakta; bilginin imkânı konusundaki kuşkulara karşı koyacak güçte midir? O şöyle der:

> "Sonra bilgilerimi inceledim ve kendimde bu nitelikte (kuşku içermeyen) herhangi bir bilginin bulunmadığını, yalnızca duyusallar (hissiyât) ve ussalların (zarûriyât) bilgisine sahip olduğumu anladım. Dedim ki, şimdi bu ümitsizlikten (ye'is) sonra duyusal ve ussallardan ibaret olan açık-seçik (bedîhî) bilgilerden başka sorunları halledecek bir araç yoktur. Önce bu bilgilerin derecelerini anlamam gerekir; çünkü duyusallara güvenim, ussallardaki yanlışlıktan emin oluşum, daha önce taklitlere dayanan halkın çoğunun kuramsal emin oluşları gibi mi; yoksa sonunda vefasızlığa ve felakete uğramayacak olan gerçek bilgi sahibinin emin oluşu gibi midir, ortaya çıksın. Büyük bir ciddiyetle duyusallar ve ussallar üzerinde düşünmeye, kendimi şüpheye düşürüp düşüremeyeceğimi araştırmaya başladım."(60)

Böylesi bir düşünceden yola çıkan Gazzâlî, duyusal ve ussal bilgiler konusunda kendisini kuşkuya düşürüp düşüremeyeceğini tartışma konusu yapar. O, duyularla ilgili, sofistlerde karşılaştığımız uslamlamalara oldukça benzeyen şöyle bir uslamlama yürütür:

> "İçimden bir ses şöyle diyordu: Duyusal bilgilere güven nereden kaynaklanır? Bunların en güçlüsü gözdür; oysa göz, gölgeye bakıp, onun durağan olduğunu görünce, onda hareketin bulunmadığı yargısına ulaşır. Onun hareketli olduğu yargısına, ancak bir süre sonra, tecrübe ve deneyimin yardımıyla ulaşır. (...) Yine göz yıldızlara bakar, onları demir para büyüklüğünde görür; hâlbuki geometrik kanıtlar, onların yeryüzünden daha büyük olduğunu göstermektedir. Duyulara ilişkin, bu ve benzeri durumlarda, duyusal çıkarım egemendir; oysa bunu, ussal çıkarım yanlışlar. Bunun üzerine duyusal bilgilere olan güvenim sarsıldı."(61)

Gazzâlî, duyusal bilgiler konusunda, aklın ileri sürdüğü söz konusu argümanlar üzerine, kesin bilginin ussal bilgiler olup olmayacağını sorgulamaya yönelir. Ancak sorgulamasında ussalların kendisinden çok ilintilere yönelir ve ussallarla ilgili olarak duyusallarda olduğu gibi yanılsamaya neden olan örnekler içeren bir argüman ileri sürmez. Konuyu daha çok iç duyularda oluşan yargılara çeker. O, bu tutumuyla, aslında ussalları Tanrı'ya

---

60) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.5.

61) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.5.

bağlama çabası içerisine girer ve bunu yaparken ilişkilerdeki belirsizliği kullanır. Nitekim şöyle der:

> "Kesin bilgi, yalnızca, on, üçten daha büyüktür; bir şey, aynı zamanda hem yok hem de var, hem önceli hem de öncesiz, hem bulunması zorunlu hem de olursuz olamaz, gibi açık seçik (evveliyât) ussal bilgiler (akliyât) olmalı, onlara güvenmelidir, dedim. Bunun üzerine duyular şöyle dedi: Ussal bilgilere güvenin, duyusal bilgilere, başlangıçta duyduğun güven gibi olmadığını nasıl kanıtlarsın? Bana güveniyordun, akıl yargıcı geldi ve beni yalanladı; şayet akıl yargıcı olmasaydı, beni doğru saymaya devam edecektin. Belki, aklın idrakinin ötesinde bir başka yargıç vardır; ortaya çıkarsa, aklı verdiği yargıdan dolayı yalanlar. (...) Nefis biraz durakladı ve kuşkularını rüya ile güçlendirip, görmüyor musun, uykuda birçok şeylerin varlığına inanıyor, birçok hayal görüyor, onların varlığı ve sürekliliğine kanaat getiriyorsun. Öyle ki, onlar hakkında en küçük bir kuşku bile duymuyorsun. Sonra uyanınca, düşünüp hayal ettiğin ve inandığın şeylerin hiçbirinin gerçekliğinin olmadığını anlıyorsun. O halde, uyanık iken duyular ve akıl aracılığıyla inandığın tüm şeylerin gerçek olduğundan nasıl emin oluyorsun? (...) Sana öyle bir hal gelebilir ki, bu halinin nispeti, uyanık halinin, uyku haline nispeti gibi olabilir; yani, senin uyanık halin, ona nispetle uyku hali gibi olabilir. Bu hal gelirse, aklın benimsediği, tüm yargıların, sonuçsuz olduğunu anlarsın. Bu hal belki, sufilerin kendilerinde bulunduğunu savladıkları haldir. Zira onlar, kendilerinden geçip, duyulurlardan sıyrıldıkları zaman, anılan ussal bilgilere uymayan, birçok haller deneyimlediklerini (müşâhede) ileri sürerler. Belki de bu hal, ölüm halidir; çünkü Tanrı elçisi, 'insanlar uyur haldedir, öldükleri zaman uyanırlar' demiştir. Belki dünya hayatı, ahirete nazaran bir uykudur. İnsan ölünce her şey ona, şimdi göründüğünden başka türlü görünmekte ve o zaman kendisine, 'işte perdeni kaldırıp attık, bugün gözün ne kadar keskindir' denilecektir."[62]

Gazzâlî'nin, rüya motifini kullanarak, olağan bilgi kaynaklarından ve ussal ilişkilerden kuşkulanmayı öngören söz konusu uslamlaması oldukça işlevseldir. Çünkü o, sıradan insanları peygamberliği ve veliliği onaylamaya çağırırken, rüya motifini sık sık kullanır; buradan hareketle, vahiy ve ilhama bir kapı aralar.[63] Öte yandan, ölüm motifi ise, bu dünyanın gelip geçiciliğine gönderme yapmakta ve bu dünyadaki tüm duyulur ve düşünülür şeylerin ötesinde olan, insanın analojiye dayanarak bir sanı oluşturdu-

62) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.6.

63) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, Beyrut, trsz., s.34; *Kimya-yı Saâdet*, çeviren: A. İ. Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, s. 29; *el-Munkiz*, s.35.

ğu, fakat özde bilinemeyen gerçek bir dünyanın olduğunu temellendirmede kullanılmaktadır.[64] Onun sufilerin kendinden geçme hallerine vurgusu, düşünsel istikametini belirlemeye ve bir Eş'arî kelâmcısı olarak sufiliği meşrulaştırmaya dönüktür.

Duyuları ve ussal ilişkileri yadsıyarak, eylemsel yaşama dönük bilgikuramsal bir yaklaşım olası mıdır? Öyle görünüyor ki, Gazzâlî, bunun olası olmadığına inanmaktadır. Nitekim o, anılan sofistçe tartışmalarını belli bir noktada durdurmak zorunda kalır; zira yaşamı bir rüya olarak algılamak ve bu dünyayı ölüm karşısında tümüyle sanallaştırmak, ne insan yaşamını olurlu kılabilir ne de onun çabalarına bir anlam yükleyebilir. Kaldı ki, "dünya ahiretin tarlasıdır"[65] anlayışının da bir anlamı kalmaz. Bu yüzden o, iki aylık bir süreden sonra, kuşkucu tavrından kurtulduğunu; böylece açık seçik bilgilere güveninin geri geldiğini söyler.[66] Ancak o, bu sonuca kendisinin varmadığını, kendisini, anılan sonuca, Tanrı'nın içine akıttığı nurun götürdüğünü söyler ve bu söylemle amacına ulaşarak, tıpkı İslam mutasavvıfları gibi, aklı, Tanrısal ışıkla (nûr) ilişkilendirir. O şöyle der:

> "Nihayet Tanrı, bu hastalığıma şifa verdi ve orta yola geri döndüm. Ussal açıdan açık seçik bilgiler, güvenilir ve kesinlik taşır bir biçimde geri döndü. Kuşkudan (safsata) bu ayrılış, bir kanıt yardımıyla değil, Tanrı'nın zihnime (kalb) attığı bir nur aracılığıyla olmuştur; bu nur birçok bilginin anahtarıdır."[67]

Gazzâlî, kesin bilginin olurlu olup olmadığı araştırmasının sonucunda, "açık seçik bilgileri araştırmak gerekmez; çünkü bunlar hazır haldedirler ve hazır olan şey aranırsa kaybolur"[68] yargısına ulaşır. Böylelikle Gazzâlî, bilginin imkânını onaylar ve bu onay aracılığı ile vahiy ve ilhama bir kapı araladığı gibi, aklı da metafizik etkilere açık bir varlık konumuna sokar. O, yer yer metafiziğe yönelik olan aklı, İslam filozoflarında da karşılaştığımız gibi, "kalp, kalp gözü, ilk akıl, nebevi akıl, tümel akıl, kutsal ruh ve ruh" gibi kavramlarla da karşılar ve vahiy ve ilhamın merkezi olarak sunar.[69] Doğrusunu

---

64) Bkz. Gazzâlî, Kimya-yı Saâdet, s.51 vd. ve 372 vd. ve 618 vd.

65) Bkz. Gazzâlî, İhyâ, cilt: I, s. 19; *Kimya-yı Saâdet*, s. 51.

66) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, s.7.

67) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 7.

68) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 7.

69) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s. 55 ve 84; *el-Munkiz*, s.79; *Me'âric el-Kuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs*, Beyrut 1986, s. 40 ve 89 ve ss. 100-101; "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içince, cilt: IV, Beyrut 1986, ss. 35-36; "Faysal et-Tefrika", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içince, cilt: I, Beyrut 1986, ss.125-126.

söylemek gerekirse, onun kuşkucu tavrını sürdürmesi beklenemezdi; çünkü onun inandığı kutsal bildiriler, bilginin nesnelliğine gönderme yapmakta; dış dünyaya ilişkin bilgileri Tanrı'nın varlığı ve niteliklerine kanıt saymaktadır.[70] Bir yapıntı gibi duran Gazzâlî'nin kuşkusal tavrı, aslında üzerinde uzlaşılacak olası bilgi kaynaklarını göstermeye dönüktür ve onun birleştirici toplumsal misyonunun epistemolojik alana taşınmasının bir ürünüdür. Ardından o, İslam kültüründeki temel düşünsel akımlardan yola çıkarak hakikati -o, hakikatle dinsel hakikati anlar- arayanları dört sınıfta toplar. Daha doğrusu hakikatin bu dört sınıftan birinde olacağını varsayar. Bunlar kelâm bilginleri, Batıniler (Ta'limiye), filozoflar ve sufilerdir.[71]

Yukarıda ana çizgilerini verdiğimiz Gazzâlî'nin kuşkuculuğu, denetimli, belli bir amaca yönelik kuşkuculuk gibi görünmektedir. Aksini söylese de amacı, bize öyle geliyor ki, gerçeğe ulaşmak değil, doğruluğunu peşinen kabul ettiği, bilincinin gerisinde yer alan belli bir doktriner anlayışa uygun zemini hazırlamaktır.

Kelâm eleştirisi:

Gazzâlî'nin irdelemeye yöneldiği ilk grup, kelâm bilginleri ve kelâm bilimidir. Kelâm bilginleri, ona göre, rey ve istidlal sahibi olduklarını ileri sürerler.[72] Bu bilim, öz olarak sünnete uyanların (ehl-i sünnet) inançlarını savunma ve onu, yenilikler ortaya atanların (ehl-i bid'at) tehlikesinden korumayı amaçlamıştır. Ancak, kelâm bilginlerinden bir grup bu amacı gerçekleştirmeyi bir süre başarmış, ancak daha sonra kelâm bilimi bozulmaya yüz tutmuştur. Çünkü kelâm bilimi, cedele dayandığı için, kelâmcılar karşıtlarından aldıkları öncülleri hareket noktası seçmişler ve sonunda bunları kabul etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, kelâm biliminin doğrudan (dinsel) hakikati aramak gibi bir kaygısı yoktur; o sadece, karşıtların çelişkilerini bulup çıkartmakla, kabul ettikleri ilkelerin doğurduğu yanlış sonuçları göstermekle ilgilenir.[73] Kelâm tarihinin gelişim süreci, kelâm bilginlerini de hakikati araştırmaya itmiş; Ehlisünnetin inançlarını savunmanın yanı sıra nesnelerin hakikatini anlamak için töz, ilinek, cisim ve bunların özelliklerini vb. araştırmışlardır. Fakat kelâm biliminin

---

70) Bkz. Fussilet Suresi, 53; Zariyat Suresi, 20-21.

71) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, s.8.

72) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, ss.8-9.

73) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, s.9.

gerçek amacı bu olmadığı için, ona ulaşamamışlardır. O, kelâm bilimi ve kelâm bilginleriyle ilgili yargısını, "kendi amacını ifadeye yeter ve fakat benim amacım için yetersiz buldum"[74] şeklinde belirler ve kelâm bilimine yönelik öznel sürecini şöyle betimler:

> "Önce kelâm bilimine başladım; onu esaslı şekilde öğrendim. Bu sahadaki uzmanların yapıtlarını inceledim ve bu konuda yazmak istediklerimi kaleme aldım. Sonunda bu bilimi, kendi amacını ifade bakımından yeterli ve fakat benim amacım bakımından yetersiz buldum. Onun amacı, sünnet ehlinin akidesini muhafaza etmek ve onu bidat ehlinin tehlikesinden korumaktır. Tanrı kullarına, elçisinin diliyle bir akide göndermiştir ki bu, onların din ve dünya hayatlarının kurtuluşunu içeren bir hakikattir. Nitekim bunun ayrıntısını bize Kuran ve Hz. Peygamberin sözleri bildiriyor. Fakat şeytan bidat ehlinin vesveselerinden sünnete aykırı birçok şey katmış, onlar da bunları dillerine dolamışlar ve hemen hemen doğru itikadı, sahiplerine karışık bir halde göstermeye kadar gitmişlerdir. Bunun üzerine Tanrı kelâm ve kelâm bilginlerini yaratmış ve onların Ehli Sünnet lehindeki gayretlerini, bidat ehlinin muhalif ve kapalı iddialarını ortaya koyan ifadelerle takviye ve teçhiz etmiştir. İşte kelâm bilimi ve kelâmcılar bundan doğmuştur. (...) Onların en çok uğraştıkları hasımların çelişkilerini bulup ortaya çıkarmak, kabul ettikleri esasların doğurduğu yanlış düşünceleri yargılamaktır. Oysa bunu zaruri şeylerden başkasını kabul etmeyen kimselere karşı faydası pek azdır. Bu yüzden kelâm bilimi beni tatmin etmedi ve kendisinden şikâyet ettiğim derdim için şifa olmadı."[75]

Gazzâlî kelâm bilimini, kendi hastalığına şifa olmadığını söylese de tümden mahkûm etmez. Onu metaforik bir söylemle, hastalık karşısında kullanılan ilaca benzetir. Ancak her hastalığa her ilaç iyi gelmez. Çünkü şifa ilaçları, hastalığın çeşidine göre değişir; nice ilaçlar vardır ki, bir hastaya fayda, diğerine zarar verir. Kelâm biliminin durumu da böyledir. Kimine iyi gelir, kimine ise gelmez.[76] Bu söylemiyle Gazzâlî, kelâm biliminin meşruiyetine bir kapı aralar; ancak araladığı bu kapı, hakikate açılan bir kapı olmaktan uzaktır ve pragmatik temele dayanır. Bu yüzden Gazzâlî, gerek *İhyâ' Ulûm ed-Dîn* ve gerekse *İlcâm el-Avâmm an İlm Kelâm*'da, normal koşullarda halkı kelâmdan ve kelâm bilginlerinden uzak tutmaya çalışır; çünkü kelâm bilimi onların taklidi inançlarında şüphe uyandırabilir; inançlarını

---

74) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, s 8.

75) Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 9-10.

76) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 9-10; *İhyâ*, cilt: I, s.93.

yıkabilir.[77] Buna rağmen Gazzâlî, paradoksal bir biçimde, inancında şüphe uyanmış biri varsa, o zaman kelâmın şifa olabileceğini söyler. Onun kanısına göre, kelâm biliminin ana görevi dışsaldır; İslam'a yönelen ve ona bulaştırılan bidatleri yok etmek; bunların halka sirayet etmesini engellemektir. O bu görevi, hac yolundaki muhafızların görevine benzetir.[78] Bu yüzden Gazzâlî, her şehirde anılan görevi yerine getirmek için, bir kelâm bilgininin bulunmasını yeterli sayar.[79] Bu düşüncesiyle o, kelâma pragmatik-işlevsel bir rol vererek kelâmla ilgili yazmış olduğu eserlere de belli bir meşruluk zemini kazandırmış olur. Fakat onun temel çabası, kelâmı son tahlilde, felsefeden arındırıp akait haline dönüştürmeye dönüktür. *İhyâ'* adlı yapıtının kelâmdan söz eden bölümüne "kavaid'ul-akaid" adını vermesi boşuna değildir.

Felsefe eleştirisi:

Gazzâlî'nin hakikat araştırmasında irdelediği ikinci grup, felâsifedir. Ona göre, felâsife, halkın inançlarına ve dinsel edimlere zarar vermiştir. Bu yüzden tartışılmayı hak etmektedir. Ayrıca öğretmeni İmâm el-Harameyn el-Cüveyni'nin *Kitâb eş-Şâmil*'indeki filozofların eleştirisine ilişkin bölümleri dikkate almayarak, daha önce bu konunun ciddi bir biçimde ele de alınmadığını söylemektedir. Nitekim o, bu saptamasına ilişkin olarak söyle der:

> "Ben, İslam bilginleri içinde dikkat ve çabasını buna (felsefe eleştirisine) yönlendirmiş olan birini görmedim. Kelâm bilginlerinin kitaplarında, sadece filozofları yadsımaya yönelik, çelişkili ve önemsiz ifadeler vardır. Bunlarla, bilimlerin inceliklerini bildiklerini iddia edenler şöyle dursun, sıradan (avâmın) birinin bile ikna edilmesi düşünülemez. Nihayet anladım ki, bir mezhebi anlamadan ve inceliklerini bilmeden reddetmek, karanlığa taş atmaktır.[80]

---

77) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.91 vd.; "İlcâm el-Avâmın an İlm Kelâm", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içince, cilt: II, Beyrut 1986, s. 60 vd.

78) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s. 27.

79) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s. 93.

80) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 10. Gazzâlî'nin anılan deyişini, kendisinden önce filozofların hiç eleştirilmediği anlamına almamak gerekir; çünkü gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî kelâm geleneği içinde, filozofların düşünceleri daima eleştiri konusu olmuştur. Kimi erken dönem Mutezilî düşünürün İbn er-Ravendî, Kindî, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî gibi düşünürlerin kimi görüşlerini eleştiren yapıtları bir kenara bırakılırsa, filozofların görüşlerinin bütünsel eleştirisine ayrılmış ciddi müstakil eserler, bilebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'den önce yoktur. O, filozofların görüşlerini bütünsel olarak eleştiren müstakil eser yazan ilk kişi olsa da eleştirileri, Eş'arî geleneği ve özellikle öğretmeni Cüveyni'nin düşüncelerinden güçlü etkiler taşır; bir başka deyişle filozoflara yönelttiği eleştiriler özgün değildir.

Gazzâlî, anılan saptamasında dillenen gerekçelerle, Bağdat Nizamiye Medresesi'nde eğitim-öğretim faaliyetini yürütürken, yaklaşık üç yılını felsefeye ayırır; önce felsefecilerin görüşlerini özetleyen *Makâsıd el-Felasife*'yi, ardından da filozofları eleştiren *Tehâfüt el-Felâsife*'yi kaleme alır. Bu iki yapıt aslında tek bir yapıt gibidir; çünkü Gazzâlî, ilkinin önsözünde, orada özetlediği görüşleri *Tehâfüt el-Felâsife*'ye, yani eleştiriye bir hazırlık olarak yazdığını söyler. Böylelikle o, İslam dünyasındaki meşhur tehâfüt (tutarsızlık) tartışmalarını başlatmış olur. Onun, felsefeye ve felsefecilere yönelik eleştirisi,[81] kendi deyişiyle, dinsel (fıkhî) endişelerle yüklü şu sorularla güdümlenmiştir:

> "Felsefenin kötü olan ve olmayan kısımları hangileridir? Filozoflar hangi sözlerinde dinsizlikle (küfr) suçlanırlar, hangisinde suçlanmazlar? Hangi hususlarda bid'at ehlinden sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar? Hakikat ehlinin sözlerinden çalıp geçersiz iddialarını kabul ettirmek için kendi sözlerinin arasına kattıkları şeyler nelerdir? Halk onların hakikat diye iddia ettikleri düşüncelerden nasıl nefret etmiştir? Hakikat sarrafı olanlar, onların sözlerinden saf hakikati sahtesinden nasıl ayırt etmişlerdir?"[82]

Gazzâlî, bu sorulara yanıt bulmak için, gelenekteki tasnifleri dikkate alarak, filozofları üç ana grup olarak ele alır. Bunlar, dehriler (dehriyyûn), tabiatçılar (tabiiyyûn) ve ilahiyatçılardır (ilâhiyyûn).[83] Üç grubun görüşlerini de ayrı ayrı ele alır ve görüşlerini eleştirilecek bir formda aktarır. Ona göre, ilk grubu oluşturan dehriler, filozofların en eski grubudur ve evreni idare eden ve her şeye kadir olan bir yaratıcının bulunduğunu inkâr etmişlerdir. Evrenin bir yaratıcı tarafından var edilmediğini, öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının spermden, spermin canlıdan meydana geldiğini, bu sürecin, öncesiz olduğunu ve ebedi olarak devam edeceğini iddia etmişlerdir.[84] Gazzâlî, bu gruba kimlerin girdiğini söylemez; fakat bunlar her kimse onları, zındıklıkla suçlar.[85] Onun zındıklık suçlaması, gelişi güzel bir suçlamadır ve kendi görüşlerine uymayan her gruba yöneltilmiştir. İkinci grubu oluşturan tabiatçılar, ona göre, doğayı, hayvan ve bitkilerin dikkate değer taraflarını araştıran filozoflardır. Onların en çok uğraştıkları iş,

---

81) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrut 1927, s. 37 vd.

82) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.10.

83) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 11-12.

84) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11.

85) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11.

hayvan anatomisidir (teşrîh). Bu çalışmaları sırasında, canlılarda Tanrı'nın hikmetini, düzenini ve ereğini görmüşler; hayvan ve bilhassa insan vücudunu yaratan Tanrı'nın varlığına ve yüceliğine kani olmuşlardır. Ancak bunlar, doğayı çok fazla incelediklerinden, mizaç dengesinin, hayvansal yetilerin oluşumu üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu düşünmüşlerdir. Sonra da, insanın ussal yetisinin mizacına bağlı olduğunu, mizacın bozulmasıyla bozulduğunu, yok olunca, tekrar var olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu iddia, onları, ahireti reddetmeye götürmüştür. Tabiatçı filozoflara göre, ibadet için sevap, günah için ceza yoktur. Gazzâlî'ye göre, bunlar, hayvanlar gibi şehevi arzularına dalmışlardır ve Tanrı'yı onaylamalarına rağmen, ahireti inkâr ettikleri için zındıktırlar.[86] Filozofların üçüncü grubuna gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar, ilahiyatçılar (metafizikçiler) diye anılan sonraki filozoflardır. Aralarında Sokrates, Platon ve Aristoteles yer almaktadır. Ona göre bu filozoflar, dehrilerin ve tabiatçıların görüşlerini reddetmişler ve çelişkilerini ve yetersizliklerini başkalarına söz bırakmayacak biçimde ortaya koymuşlardır. Gazzâlî, anılan filozofların da birbirini yadsıdığını ifade ettikten sonra, bunun Tanrı'nın bir hikmeti olduğunu söyler; çünkü Tanrı, düşmanı düşmanla savmıştır.[87] Ona göre, onların felsefelerini, İslam dünyasına, en doğru şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ aktarmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aktardığı biçimiyle, bu felsefenin bir kısmı küfrü, bir kısmı bidati içerir; bir kısmı da özde inkârı gerektirmez.[88] O, *Tehâfüt el-Felâsife*'de dine ve metafiziğe yönelik olan ve gafil müminlerin uyarılması gerektiğini düşündüğü on altı ve tabiata ilişkin dört sorun sayar. Bunlardan üçü özellikle dini görüş açısından çok çirkindir ve sonuç olarak onlara inananların kâfir olduğuna hükmetmek gerekir.

> "Bunlar; evrenin öncesizliği, Tanrı'nın yalnızca tümelleri bilmesi ve cesetlerin haşrinin inkârıdır."[89]

Ona göre, geriye kalan on yedi sorun, özde küfrü gerektirmez; yalnızca bidat içerir.[90] Onlardan birçoğu, Mutezile gibi diğer İslam bidatçilerince de iddia edilmiştir ve bundan dolayı, Gazzâlî'nin reddetmeye özen gösterdiği dar görüşlü ya da tarafgir yorum müstesna, irtidatla eşit görülmemelidir.[91]

---

86) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, ss. 11-12.
87) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 12; *Tehâfüt*, s. 40.
88) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 12-13; *Tehâfüt*, s. 40.
89) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 16-17.
90) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 16-17.
91) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 200.

O, küfrü gerektirdiğini düşündüğü evrenin kıdemi sorununda, filozofları sudûr kuramını benimsemekle, *Kuran*'ın yoktan yaratma (ex nihilo) anlayışına ve Tanrı'nın mutlak kudretine keyfi sınırlar koymakla suçlar. Ona göre, genel olarak filozofların evren konusunda üç görüş savundukları görülür: Filozofların büyük çoğunluğu, evrenin öncesizliğine inanmıştır; fakat Platon, onun zaman içinde yaratıldığına kani olmuş, Galen ise bu konuda görüş açıklamaktan kaçınmıştır.[92] Gazzâlî, evrenin öncesizliği görüşüne karşı çıkarken, evrenin Tanrı'nın öncesiz kudretiyle zaman içinde yaratıldığı görüşüne dayanır. Bu hususta o, Tanrı'nın ezeli iradesiyle evrenin yaratılması arasında geçen zamanın Tanrı'nın o anda yaratmaya gücünün yetmediği düşüncesini gerektireceği iddiasını reddeder. Bu iddianın herhangi bir ciddi kanıta dayanmadığını, tersine dogmatik bir iddia olduğunu ileri sürer.[93] Öte yandan evrenin öncesizliğinin feleklerin dönüşlerinin de öncesizliğini gerektirdiğini, ancak matematiksel kanıtların, bununla çeliştiğini gösterir. O, İbn Sînâ'nın Tanrı evrene zaman bakımından değil, öz (zat) bakımından öncedir görüşüne yöneldiğinde, zamanın yaratılmışlığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre, Tanrı evrenden öncedir dediğimizde, evren yok iken Tanrı vardı ve evrenle birlikte de var olmaya devam etmektedir, demek isteriz. Onca, bu iki önermenin ispat ettiği şey, bir özün (Tanrı) var oluşu ve bunu müteakip birlikte iki özün var oluşudur. Üçüncü bir şeyin, yani zamanın varlığını düşünmek bizi, iki özü, bu üçüncü varlıkla birlikte düşünmeye zorlayan vehmin bir aldatmasından başka bir şey değildir. Evrenin yaratılışından önce onun mümkün olması meselesine gelince, bunun filozofların iddia ettiği gibi, kendisinde imkânın mevcut olduğu öncesiz bir mahalli gerektirmesi zorunlu değildir. Zira bu görüşe göre, yalnız mümkün değil, fakat onun iki zıddı, imkânsız ve zorunlu da böyle bir desteği gerektirir ve bu kesinlikle imkânsızdır. Mümkün, imkânsız ve zorunlunun, gerçekte diğer bütün ortak nitelikler gibi ancak kavramsal bir gerçekliği vardır. Var olan şey ise, sadece onların yüklemi olan özdür. Gazzâlî, sudûr teorisinin, sonucun nedenden, Güneş ışığının Güneş'ten çıktığı gibi zorunlu bir çıkışı savunduğunu, bu yönüyle gerçek öznede olması gereken bilgi ve irade sahibi olma gibi nitelikleri saf dışı ettiğini söyler. Buradan yola çıkarak filozofların aslında Tanrı'yı gerçek yaratıcı, gerçek özne (fail) olarak değil, mecazen evrenin yapıcısı (sâni') olarak adlandırabileceklerini belirtir. Öte yandan ön-

92) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 48.

93) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 200-201.

cesiz olduğu söylenen bir evrenin yaratılmış olduğu da savunulamaz; çünkü yaratma ya da var etme, bir şeyi yoktan varlığa getirmeye gönderme yapar; oysa ezeli olan daima mevcut demektir. Yine ona göre, filozoflar sudûr teorisinde "birden ancak bir çıkar" demişlerdir; oysa evren çokluktur; o halde anılan öncülden yola çıkarak onların Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu söylemeleri anlamsızdır.(94) Gazzâlî, bu haliyle filozofların Tanrı'nın varlığını da ispatlamaya muktedir olamayacaklarını ileri sürer.(95) Onların bütün kanıtları sonsuz geriye gidişin imkânsızlığı, yani nedenler serisinin bir ilk nedende durması üzerine kuruludur; ancak onlara göre, cisimler öncesizdir ve neden gerektirmez; yine evrenin öncesizliği tezinden sonsuz bir nedenliler silsilesinin gelmiş olmasından yola çıkılırsa, sonsuz bir silsile de imkânsız değildir.(96) Gazzâlî, filozofların Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayacakları tezine ilave olarak, onun birliğini de ispatlayamayacaklarını ileri sürer.(97) Yine o sudûr gereği, Tanrı'nın sadece kendisini ve kendisinden çıkan ilk aklı bileceği, evreni bilmeyeceği gibi bir sonucun doğacağını göstermeye yönelir. Ona göre İbn Sînâ gibi, Tanrı'nın özünden başka şeyleri de bildiğini söyleyen filozoflar, onun bilgisinin tümel bir tarzda olduğunu söylemişlerdir. O, tikel bilgi gibi, zaman ve mekânın sınırlandırmalarına tabi değildir. Gazzâlî'ye göre, Tanrı tümelleri bilir demek, tikelleri bilmez demektir. Bu yönüyle filozofların görüşlerinden Tanrı'nın bilgisini inkâr ettikleri sonucu çıkmaktadır.(98) O şöyle der:

> "Biz bu görüşlerin saçmalığını açıklayacağız. Çünkü burada, Tanrı'nın eserlerinin kendisinden daha yetkin tutulması söz konusudur. Zira melek, insan ve her akıl sahibi, kendi özünü, ilkesini ve başkasını bilir. Oysa İlk İlke (Tanrı), ancak kendi özünü bilmektedir. Dolayısıyla o, melekler bir yana, tek tek insanlara oranla bile eksiktir. Hatta hayvanlar da kendi özlerinin bilincinde olmalarının yanında, başka şeyleri de bilmektedir. Kuşkusuz bilgi, bir üstünlük, onun yokluğu ise eksikliktir. O halde, filozofların, en üstün, ihtişam ve güzelliğe sahip olmasından ötürü, Tanrı'nın seven ve sevilen olduğunu söylemelerinin anlamı nedir? Neliği ve gerçekliği bulunmayan, ne özünün gerektirdiği ne de ondan çıkan şeylerden haberi olmayan bir varlığın ne güzelliği olabilir? (...) Bu durumda Tanrı ile ölü arasında, özünü bilmek dışında, ne gibi bir fark var-

94) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 200-202.
95) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 110 vd.
96) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 202-203.
97) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 116 vd.
98) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 204.

dır? Tanrı başkasını bilmediği (ve tikellerden haberi olmadığı halde), yalnızca kendi özünü (ve tümelleri) bilmesinde, nasıl bir yetkinlik bulunabilir?"[99]

Gazzâlî, filozofların nefsin maddi olmadığına, basitliğine ve ölümsüzlüğüne dair görüşlerini de ikna edici bulmaz.[100] Ona göre, bu konuda akli kanıtlar yeterli olmayınca, başvurulacak yegâne otorite şeriat olmaktadır. *Kuran* nefsin ahiretteki durumu ile ilgili son derece açık izahlar ortaya koymuş, maddi şeylerden söz etmiştir. Oysa filozofların ahirette nefs için hazırlanan ruhani zevklerden söz etmeleri, *Kuran*'ın öğretileriyle örtüşmez. Maddi ödüllerin, tıpkı Tanrı'ya ilişkin teşbihi (antropomorfist) ifadeler gibi, halkın anlaması bakımından sembol ya da simge olarak yorumlanabileceği anlayışına da itiraz eden Gazzâlî, ilkinde teşbihi (antropomorfist) ifadelerin sembol olarak yorumlanmasının zorunlu olduğunu, fakat ikincisinde böyle bir zorunluluk bulunmadığını ileri sürer.[101] Zira Tanrı, ikinci yaratılışta nefsi benzer bir bedene iade edebilir ve bu suretle onu hem tensel hem de tinsel zevke katılmaya muktedir kılabilir. Çünkü Tanrı'nın her şeye gücü yeter. Gerçekte mutluluk da bu ikisinin varlığına bağlıdır. Oysa filozoflar, maddi dirilişi ve tensel zevkleri imkânsız görmüşler, şeriatın açık ayetleriyle çelişmişlerdir.[102]

Gazzâlî, filozofların metafizik görüşlerini eleştirmekle yetinmez, onların bilimlerini (bilimler sistemini) de eleştirel olarak ele alır. O, filozofların bilimlerini, matematiksel bilimler (riyâziyye), mantıksal bilimler (mantıkıyye), doğa bilimleri (tabi'iyye), Tanrısal bilimler (ilâhiyye), siyasal bilimler (siyâsiyye) ve ahlaksal bilimler (ahlâkiyye) olarak altı kısma ayırarak, onların küfür ve bidat içeren yönlerini ve reddi gerektirmeyen kısımlarını belirlemeye çalışır.[103] Matematiksel bilimlere ihtiyatla bakan, bu nedenle fazla öğrenmemeyi öneren ve dinsel yaşam için gerekli olanı aşmayacak kadarını onaylayan[104] Gazzâlî, *el-Munkiz*'de şöyle der:

> "Bu bilimlerle çok fazla uğraşanları engellemek gerekir. Çünkü bunların, din ile ilintileri yoksa da, felsefeye ait bilimlerin başlangıcı olduğundan, felsefenin kötülükleri onlara da geçer. Bu bilimlerle çok fazla uğraşıp da, dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan kimseler azdır."[105]

---

99) Gazzâlî, *Tehâfüt*, ss. 138-139.

100) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 227 vd.

101) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 208.

102) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 230 vd.

103) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, s. 13 vd.

104) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, ss. 13-15.

105) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.14. Benzer deyişler *İhyâ*'da da yinelenir. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.27.

Benzer bir yargıyı, onun *el-Müstesfâ min İlm el-Usûl* adlı eserinde de bulmak olasıdır. Gazzâlî orada, matematik, hendese gibi bilimleri, şeriatın doğrudan teşvik etmediği ve yönlendirmediği bilimler olarak niteler ve şöyle der:

> "Bu tür bilimler, istikrarsız aldatıcı zanlar ile yararsız doğru bilgiler arasında yer alır. Yarar sağlamayan bilgiden Tanrı'ya sığınırız. Menfaat yok olup gidecek olan, şu andaki arzularda ve gösterişli nimetlerde değildir, gerçek menfaat ahiret yurdunun sevabıdır."[106]

Felsefi bilimlerin bir diğeri olan mantığa gelince, özde bu bilimin de dinle ilgili olumsuz bir tarafı bulunmamaktadır.[107] Bu nedenle o, *İhyâ*'da ve *Tehâfüt*'te bu bilimi kelâma dâhil eder.[108] Ancak bu bilimin de özde felsefeyle ilgili olması, birçok mantık kitabı yazmış Gazzâlî'nin, onun da sakıncalarının bulunduğunu söylemesine neden olur. Bu sakınca filozoflara olan güveni artırmasından kaynaklanmaktadır. O şöyle der:

> "Beğenen çoğu kez mantığı da inceler; onu görür ve anlaşılır bulur ve sanır ki, filozoflardan nakledilen dinsizliğe ileten sorunlar, mantıktaki gibi kesindir. Böylece Tanrısal bilimlerin hakikatini öğrenmeden sapıtır. Bu tehlike de mantığa ilişmektedir."[109]

Filozofların üzerinde durduğu doğa bilimleri (tabi'iyyât) Gazzâlî'ye göre, evrendeki nesneleri, yani gökleri, yıldızları, su, hava, toprak ve ateş gibi kökleri; hayvan, bitki, insanlar ve madenler gibi dört kökün karışımından meydana gelen bileşikleri; bunların birleşme, değişme ve hareketlerini inceler.[110] O, bu bilimleri, tıbbın insan bedenini incelemesine benzetir ve "nasıl tıbbı inkâra olanak yoksa onları inkâr da mümkün değildir", der.[111] Ancak, doğa bilimleriyle uğraşanları, ikinci yaşamın ruhsal olduğunu ve doğayı (tabiat) kabul ederek zorunlu doğal neden-sonuç ilişkisini onayladıkları için eleştirir.[112] Ona göre, doğada nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylemek, doğanın etkin olduğunu kabul etmek, Tanrı'nın etkisi dışında eylemlerin bulunacağına onay vermek ve Tanrı'nın kudretini sınırlamak ve mucizeyi reddetmek demektir. Gazzâlî, Tanrı'nın dışında etkin özneleri red-

---

106) Gazzâlî, *el-Müstesfâ* min *İlm el-Usûl*, cilt: I, Mısır 1322, s. 4.
107) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, ss. 14-15.
108) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s. 27.
109) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 15.
110) Bkz. Gazzâlî, el-Munkiz, ss. 15-16.
111) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 15-16.
112) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 195 vd.

deder; nefs sahibi insanı mecazi özne olarak konumlandırır; cansız nesnelerin ise kendiliğinden, doğaları gereği etkinliklerinin olmayacağını söyler. Onun kanısına göre, neden-sonuç ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir; en azından dış dünyada ve nesnel gerçeklikler alanında böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Ona göre, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, "bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de diğerinin reddini; birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılması gerekir."[113] Ona göre, bu koşulları taşıyan bir ilişki, dış dünyadaki olgular alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür. Bu zorunluluğu, nesneler dünyasına taşımak bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.[114] Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*'de "doğada neden olarak düşünülen şey ile sonuç olarak düşünülen şey arasındaki ilişki bizce, zorunlu bir ilişki değildir" diye başlar ve "susuzluğu gidermekle su içmek, doymakla yemek yemek, yanma ile ateşin ilişmesi, aydınlıkla güneşin doğması, ölümle boynun kesilmesi, iyileşme ile ilacın içilmesi gibi gözleme dayalı ilişkilerde ve bu ilişkilere dayanan tüm zanaatlarda, birinin diğerini gerektirmesi gibi bir durumun olmadığını"[115] ileri sürer. Ona göre, aralarında ilişki bulunduğu sanılan tüm bu olgular, Tanrı'nın öncesiz takdirinde bulunmaktadır ve Tanrı bunları birbiri ardınca yaratmaktadır. Anılan ilişkiler, kendi özlerinde ayrılmayı kabul etmeyen ilişkiler değildir; "tersine, yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak ve boyun kesildiği halde yaşamı sürdürmek ve bunlara benzer tüm ilişkileri yaratmak Tanrı'nın kudreti dahilindedir."[116] Gazzâlî'ye göre, neden sonuç ilişkisinin zorunluluğu ne deneysel ne de "a priori" olarak kanıtlanabilir; şu halde zorunlu ilişki sanısı, sadece psikolojik bir alışkanlığın ürünüdür; doğada böyle bir ilişki yoktur. Ateşle pamuğu yan yana getirdiğimizde, yanmaya neden olan şey ateşin doğası değildir; cansız nesnelerin fiilleri olamaz. Yanmanın nedeni, Tanrı'nın doğrudan ya da melekleri aracılığıyla müdahalesidir. Bu nedenle o, filozofların doğa bilimlerinin neden-sonuç ilişkisini zorunlu saydığı için, bir kısmı doğru olsa da bir kısmının dinsel açıdan cahilane şeyler olduğunu belirtir. Yine o, tıp bilimini öğrenmek zorunlu olmasına rağmen,

---

113) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 195.

114) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 196; *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahk.: İ. A. Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, s. 96.

115) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 195.

116) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, ss. 195-196.

doğa bilimlerinin öğrenilmesinin zorunlu olmadığını kaydeder.[117] Şeriata göre meşru olabilecek doğa bilimlerinin amacını şöyle belirler:

> "Doğa bilimlerinin (tabi'iyyât) amacı (asl), doğanın, Tanrı'nın emri altında olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından yaptırıldığının; güneş, ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun emrine tâbi olduğunun ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığının bilinmesidir."[118]

Gazzâlî, ahlak (ahlâkiyye) ve siyaset (siyâsiyye) biliminde de filozofları, adeta Hıristiyan ilahiyatçı Clement ve Origen'in düşüncelerinden esinlenir bir biçimde,[119] velilerin ve peygamberlerin kitaplarından çaldıkları şeylere batıl düşünceler eklemekle suçlar.[120] Onların ilahiyat (metafizik) alanındaki bilgilerini zanla niteler ve hatalarla dolu olduğunu ekler.[121] Ona göre, bu filozofların en büyük hatası, daha önce de söylediğimiz gibi, Tanrısal bilimlerdedir. Çünkü onlar, mantıkta şart koştukları kesinlik içeren hususlara, bu bilimde sadık kalamamışlardır.[122] Gazzâlî, halkı filozofların ve bilimlerinin etkisinden korumak için onlarla ilgili sonul yargısını şu şekilde verir:

> "Onlara, çokluklarına ve eskileri ile yenileri arasında hakka yakınlık ve uzaklık farkına rağmen, küfür ve dinsizlik damgasını vurmak lazımdır."[123]

Gazzâlî halkı felsefecilerin kitaplarından korumak için metaforik bir dille şöyle der:

> "Filozofların kitaplarını okumak, içlerinde bulunan desise ve tehlike nedeniyle yasaklanmalıdır. İyi yüzemeyeni nehir kıyısında dolaşmaktan menetmek gerektiği gibi, halkı da bu kitapları okumaktan alıkoymak gerekir. Yine çocukları yılanlardan korumak icap ettiği gibi, kulakları da bu sözlerin tehlikelerinden uzak tutmalıdır."[124]

Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirileri, felsefenin düşünsel boyutuyla sınırlı kalmaz; eylemsel boyutunu da içerir. Bu nedensiz değildir; çünkü felsefe ve filozoflar aynı zamanda bir yaşam biçimi de sunuyorlardı. Felsefe, o

---

117) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s. 27.

118) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16.

119) Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, ss. 6-7.

120) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 17.

121) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 16-17; *Tehâfüt*, s.40; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd el-Felâsife)*, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 36.

122) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 16.

123) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11; *el-İktisâd*, s. 249; *Faysal et- Tefrika*, s. 133.

124) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 16.

dönemlerde, Ebû Bekr er-Râzî'nin deyişiyle, es-sîre el-felsefiyye (felsefi hayat tarzı) idi. Yine Fârâbî'ye göre felsefe, insanın sahip olduğu tüm yeteneklerin eylemsel hale gelmesini, insanın en yüksek mutluluğa ulaşmasını (es-sa'âde el-kusvâ), onu elde etmesini (tahsîl sa'âde) temin eden bir yoldu (sebîl). Gazzâlî öyle anlaşılıyor ki, filozofların ortaya koyduğu bu yolun, İslam'ın çizdiği yol ile yani dini yaşam biçimiyle (es-sire ed-diniyye) çeliştiğini ve filozofların insanlara kötü örneklik ettiğini düşünüyordu.[125]

Batınilik eleştirisi:

Gazzâlî filozofları eleştirdikten ve onların küfrü gerektiren ve gerektirmeyen görüşlerini ortaya koyduktan sonra, aklın bütün sorunları kavramada müstakil ve bütün müşkülleri halledecek durumda olmadığını anladığını belirterek[126] hakikat araştırmasını Ta'limiye (Batınilik) mezhebinin görüşlerini irdeleyerek sürdürür.[127] Ta'limiye onun yaşadığı dönemde etkin bir propaganda yürütmekte ve halkı etkilemektedir. Öte yandan, Mısır'da egemen olan Şii Fatımiler ve onlar adına çalışan Hasan Sabbâh tarafından desteklenen ta'limilik görüşü, insanları etkilemenin yanında terör eylemlerine de bulaşmıştır. Ta'limiliğin bu siyasal yönü, el-Mustazhirî'nin, Gazzâlî'den bu konuda eserler yazmasını istemesine de neden olmuştur.[128] Bu konuda eserler kaleme alan Gazzâlî, onların görüşlerinin özünün, masum imama inanmak, aklı ve bireysel görüşü (rey) reddetmek olduğunu öğrenmiş; bunun ise, Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu bildirilere, yani *Kuran* ve sünnete ters olduğunu göstermeye girişmiştir.[129]

Ona göre, Ta'limilerin masum imamdan öğrendiklerini iddia ettikleri

---

125) Bkz. Mehmet Aydın, "Geleneksel Felsefenin Temelleri", *Felsefe Konuşmaları*, haz.: Sadettin Elibol, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 8.

126) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 21.

127) Gazzâlî'nin, filozoflardan sonra görüşlerini eleştirmek için en çok eser kaleme aldığı bir diğer grup da budur. Bunun temel nedeni, anılan grubun, siyasal bir güç olması ve İslam dünyasının siyasal gücünü elinde toplamak için mücadele etmesidir. Bu durum Gazzâlî'yi onların temel görüşlerini öğrenmeye, onların yöntemlerini halka anlatıp uyarmaya itmiştir. Bu konuda Sünni siyasal yapı onu desteklemiş, yapıtlar kaleme almaya teşvik etmiştir. Gazzâlî anılan grupla ilgili olarak, *el-Mustazhirî*, *Huccet el-Hakk*, *Mufassal el-Hilâf*, *Kitâb ed-Durc*, *el-Kıstâs el-Müstakîm* adlı yapıtları kaleme aldığını söylemektedir. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 26-27.

128) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 21 ve 27. Gazzâlî, sultandan aldığı emri şu sözleriyle aktarır: "Bâtınîlerin reddine dair bir kitap yazarak hizmet etmeme işaret eden, şerefli, kutsal, peygamberi (...) emirler çıktı." Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtıniyye/el-Mustazhirî)*, çeviren: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s.2.

129) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 22-23; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s. 23 vd.

bilgiler, Pythagoras'ın zayıf felsefesinin kalıntılarından başka bir şey değildir. Filozofların en eskilerinden olan bu kişinin görüşlerini Aristoteles bile çok zayıf bulmuş ve reddetmiştir.(130) Yine ona göre, mezheplerini düalistlerden, filozoflardan aldıkları halde, bunu gizlemek ve örtmek maksadıyla lafızlarını değiştirmişler, özgünlüğünü bozmuşlardır.(131)

Gazzâlî, onların masum imamın saptanması hususunda da kanıt göstermekten aciz olduklarını; her sorunlu durumla karşılaşınca, onu masum imama havale ettiklerini belirtir; ömürlerini, masum öğretici aramak ve onu bularak kurtuluşa ermek uğruna ziyan etmelerini garip bulur.(132) Ona göre, aslında Ta'lîmiye'nin hakikati aramak ve bulmak gibi halisane bir gayesi de bulunmamaktadır; asıl gayesi, halkı ve düşünemeyenleri masum öğreticiye ihtiyaç olduğuna inandırmak ve bunu yaparken de *Kuran* ayetlerini çevirilerle (te'vîl) tahrif etmek;(133) buna gereksinim olmadığını söyleyenleri, kuvvetle ve susturucu sözlerle ikna etmeye çalışmak ve siyasal propaganda yapmaktır.(134)

Hesaplaşmanın ereği olarak sufilik:

Gazzâlî, hakikat araştırmasını tasavvuf ve sufilerle noktalar. Bu nedensiz değildir; o, çocukluğunda sufi bir ortamda bulunmuş, el-Farmadî'den tasavvuf dersleri almıştır. O, bunlara ek olarak, tasavvufla ilgili Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kût el-Kulûb*'unu, el-Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd, Şiblî, Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin ve diğer sufilerin sözlerini okuduğunu kaydeder;(135) Hallac-ı Mansûr'da ortaya çıkan, "ene'l-hakk" (ben Tanrı'yım) anlayışını, hulûl (Tanrı'ya girip yerleşme), ittisâl (Tanrı ile birlenme) gibi tasavvufi görüşleri ve şathiyeleri (kendinden geçme halinde söylenen şeriata aykırı sözler) eleştirir;(136) gerçek tasavvufun dışına çıktıklarını söylediği, Ehl el-İbâha'yı reddeder.(137)

---

130) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 27.

131) Bkz. Gazzâlî, *Fedâihu'l Bâtıniye*, s. 6.

132) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 27; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s. 45 vd.

133) Bkz. Gazzâlî, "Minhâc el-Ârifîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: I, Beyrût 1986, s. 72 vd.

134) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 27-28; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s. 10 vd.

135) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 28.

136) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tesz., ss.120-124.

137) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 40-41; *Kimya-yı Saâdet*, s. 47 vd.; *İhyâ*, cilt: I, s. 89; "Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: IV, Beyrut 1986, ss. 25-27; *Mişkât el-Envâr*, s. 18 vd.; *el-Maksad*, ss. 120-124.

O, sufiliğe neden meylettiğini anlatırken, şöyle der:

> "En büyük sufilerin elde etmek istedikleri, öğrenme ile değil zevk, hal ve sıfatların değişmesi yoluyla gerçekleşir. Ama sıhhatin ve tokluğun tanımlarını, sebeplerini ve şartlarını bilmekle, tok olmak arasında, sarhoşluğun mideden yükselen buharın beyni kaplamasından oluştuğunu bilmekle, sarhoş olmak arasında ne kadar çok fark vardır! Sarhoş, sarhoşluğun tanımını bilmez; o sarhoş hakkında bir şey bilmediği halde sarhoştur. Ayık kimse, kendisinde sarhoşluktan bir eser olmadığı halde, sarhoşluğun tanımını ve gerekli şeylerini bilir. Hasta olan doktor da, sıhhatin tanımını, sebeplerini, ilaçlarını bilir; fakat o anda sıhhatini kaybetmiştir. Aynı şekilde zühdün hakikatini, şartlarını ve sebeplerini bilmen ile zahidane hayat sürmen ve nefsinin dünyadan uzaklaşması arasında bir fark vardır. Onların söz değil, hal sahibi olduklarını böylece iyice anlamış oldum. Okumakla öğrenilebilecek olanları elde ettim. Artık dinleme ve öğrenme ile değil de zevk ve sülukla elde edilebilecekler kalmıştı."[138]

Gazzâlî, tasavvufu, yeniden yapılandırır ve sufilerin yolunun en doğru yol olduğunu belirtir. Çünkü onlar, ona göre, söz değil hal sahibidirler ve hakikati içsel bir tecrübeyle bizzat aracısız elde ederler.[139] Onların bilimlerinin gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır. Öyle ki nefis, Tanrı'dan başka şeylerle uğraşmaktan arınsın ve onun zikriyle süslensin. Dolayısıyla hakikat ne kelâmda ne felsefede ne de Ta'lîmiye'dedir. Hakikat sufilerin yolundadır.

Tasavvuf aracılığıyla felsefenin İslamileştirilmesi:

Tasavvufa yönelen Gazzâlî, *İhyâ' el-Ulûm ed-Dîn*, *Kimya-ı Saadet*, *Me'âric el-Kuds*, *Mişkât el-Envâr* gibi yapıtlarıyla, tasavvuf literatürüne de önemli katkılar yapar. Ancak tasavvuf literatürüne katkı sağladığı bu eserlerinde, peygamberlerin ve velilerin kitaplarından devşirildiğini ileri sürdüğü ve dinsizlikle suçladığı filozofların ahlak ve siyasete ait hemen tüm görüşleri neredeyse iktibas eder. Aynı durum onun mantığı Kurani bir temele dayandırmaya çalıştığı *Kıstâs el-Müstekîm* bir kenara bırakılırsa diğer mantık yapıtları için de geçerlidir. Ancak bundan daha önemli olan husus, Gazzâlî'nin tasavvuf dönemindeki kimi eserlerinde, filozofların metafizik öğretilerine, sudûr teorilerine ve nefs öğretilerine ait pek çok hususla karşılaşılmasıdır. Bu açıkçası, daha önce dinsizlikle suçladığı felsefenin pek çok unsurunu,

---

138) Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss. 28-29.

139) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 28.

tasavvuf yoluyla İslamileştirmek demektir. Bu bakımdan anılan husus üzerinde bir parça durmak gerekmektedir.

O tasavvufi eserlerinde, varlık sorununa yöneldiğinde, tıpkı filozoflar gibi, zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımından hareket eder.(140) Zorunlu varlık, özüyle var olan ve varlığı için bir nedene gereksinim duymayan ilk varlık ve ilk nedendir. *Mişkat el-Envâr*'da geliştirdiği ışık anlayışıyla söylersek o, İlk Kaynak (Menba' el-Evvel), İlk Işık (en-Nûr el-Evvel), En Uzak ve En Yüce Işık (en-Nûr el-el-Aksâ el-A'lâ), Işıklar Işığı'dır (en-Nûr el-Envâr).(141) Işık karşısında karanlık, öz karşısında kabuk, gerçek karşısında mecaz, zorunlu karşısında mümkün olan varlık ise, kendinde varlığı olmayan, varlığını zorunlu varlığa borçlu olan varlıktır.(142) Nasıl ışığın güneşten bağımsız bir varlığı yoksa onun da kendinde varlığı yoktur. O, kendinde ele alındığında var değildir. Gazzâlî şöyle der:

> "Özüyle zorunlu olan varlık saltık hakikattir. Özüyle mümkün ve başkasıyla zorunlu varlık ise, bir yönüyle gerçek, diğer yönüyle gerçek değildir (bâtıl). O, özü gereği var olmadığı için, gerçek değildir (bâtıl); başkası nedeniyle varlık kazandığı için gerçektir. (...) Yani kendi açısından ele alındığında, gerçek değil; Tanrı açısından ele alındığında onu var ettiği için gerçektir. Tanrı'dan başka hiçbir şey, özü itibarıyla varlığa layık değildir. (...) Hak, dış dünyada, zihinlerde ve dilde varlığı olandır. (...) Tanrı'nın dışında hiçbir varlık gerçek değildir.(143)

O kendinde varlığı bulunmayan mümkün varlığın meydana gelişini *Kimya-ı Saadet*'te Fârâbî'den alındığı anlaşılan bir benzetmeyle şöyle açıklar:

> "İnsansal iradenin ilk eseri, kalbinde meydana geldiği ve sonra diğer yerlere ulaştığı gibi, Tanrı'nın iradesinin eseri de, önce arşta meydana gelir; sonra diğer yerlere ulaşır. Buhar gibi latif, ruh da denen bir cisim, kalp damarlarıyla, bu eserleri beyne ulaştırdığı gibi, Tanrı'nın latif bir cevheri de, o eseri arşa ulaştırır; arştan da kürsüye ulaşır. Bu cevhere melek denir; ruh denir ve rûh el-kuds denir. Nasıl kalbin eseri beyne ulaşıyor ve beyin, kalbin tesiri ve tasarrufu altında kalıyorsa, tıpkı bunun gibi, iradenin eseri de önce Tanrı'dan kürsüye; kürsüden de arşa ulaşır. Senin fiilin ve muradın olan, Tanrı'nın adıyla (besmele) sözünün sureti, beyninin birinci odasında meydana geldiği ve yaptığın iş buna uygun olarak ortaya çıktığı gibi, kâinatta meydana gelecek

140) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s. 17; *el-Maksad*, ss. 97-98; *Me'âric*, ss. 162-163.
141) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 163; *el-Maksad*, s. 97.
142) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 163; *el-Maksad*, s. 97.
143) Gazzâlî, *el-Maksad*, ss. 97-98.

> her şeyin sureti, önce Levh-i Mahfûz'a kaydedilir. Beynindeki latif kuvvetin sinirleri, sinirlerin eli ve parmakları, parmakların da eli hareket ettirdiği gibi, arşın ve kürsünün üzerinde görevli olan latif cevherler, gökleri ve yıldızları hareket ettirir. Beyin kuvveti vücut kirişlerini, kasları ve parmak sinirlerini harekete getirdiği gibi, melek denen bu latif cevherler, yıldızlar ve onların ışıkları vasıtasıyla süflî olan âleme gelir ve oradaki dört unsuru harekete geçirir. Bu dört şey sıcaklık, nemlilik, soğukluk ve kuruluktur. Mürekkep kalemini, Tanrı'nın adıyla (besmele) yazısı meydana gelecek şekilde kaydırıp durdurduğun gibi, bu sıcaklık ve soğukluk, suyu, toprağı ve bu dört unsuru harekete geçirir. Kâğıdın mürekkebi kabul etmesi, mürekkebin bazı yerde dağınık, bazı yerde toplu olması gibi, yaşlık, nemlilik bu dört unsura şekil verir. Eğer yaşlık olmasaydı, katiyen şekil olmazdı. Kuruluk olmasaydı şekiller bozulurdu. Gözün yardımıyla, kalemin işini tamamlaması, hareketini bitirmesiyle hayal haznesinde olana uygun olarak Tanrı'nın adıyla (besmele) sözünün kâğıda yazılması gibi, meleklerin yardımıyla sıcaklık ve soğukluğun, bu unsurları hareket ettirmesi sonucu, hayvan, bitki ve diğerleri, bu dünyada, Levh-i Mahfûz'da olduğu şekilde meydana gelir.[144]

Mişkat el-Envâr'da, mümkün varlığın meydana gelişini açıklarken, ışık öğretisi uyarınca, bir nurlar hiyerarşisinden söz etmeye yönelir. Tıpkı güneş ışığının çeşitli nesneler ve aynalar aracılığıyla yansımasında olduğu gibi, her biri aslında bir melek olan Tanrısal (melekuti) ışıklar da hiyerarşik bir düzen içindedir ve İlk Işık'tan çıkmışlardır. Işıklar Işığı'ndan çıkarak bir hiyerarşi oluşturan ışıkların varlık düzeyleri, ışığın kaynağına yakınlığına göre varlık adını almaya daha layıktır. Bunlar üstten aşağıya doğru, Işıklar Işığı; göksel âlemi dolduran, batıni-manevi nurlar, yani melekler; güneş, ay ve yıldızların ışıkları ve nihayet, fiziki âlemi dolduran ve duyularla algılanan ışıklar-

---

144) Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s. 41. O aynı anlayışı, "Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı" hadisini yorumlarken de dillendirir ve şöyle der: "Adem'in eylemlerine gelince, bunlar seçimli eylemlerdir ve (irade) Adem'in eyleminin kaynağıdır. Eseri önce zihinde (kalb) belirir; oradan kalbin boşluğunda ince bir buhar halinde olan hayvansal ruh aracılığıyla yayılır. Sonra beyne yükselir. Ardından parmak uçlarına varıncaya kadar, bütün organlara doğru hareket ederek dağılır. Parmaklar onun etkisiyle hareket eder. Parmakların hareketiyle kalem hareket eder. Kalemin hareketiyle de uç. Böylece hayal kuvvetinin haznesinde, kâğıda yazılmak istenen şekil ortaya çıkar. Adem'in, yazının biçimini, önce hayalinde tasavvur etmediği sürece, kâğıda aktarması olası değildir. Tanrı'nın eylemlerinin, melekler aracılığı ile yıldızları ve gökleri; onların hareketleriyle de canlıları, cansızları ve bitkileri meydana getirmek biçiminde olduğunu bilen kimse, hem Adem'in kendi âlemindeki tasarrufunu hem Tanrı'nın büyük âlemdeki tasarrufu onunkine benzediği için Tanrı'nın tasarrufunu hem de Tanrı elçisinin, 'Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı' sözünün anlamını kavrar." Gazzâlî, "el-Ecvibe el-Gazzâlîyye fî Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Mednûn es-Sağîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: III, Beyrut 1986, ss. 176-177.

dır. Yeryüzündeki canlıların ruhları, yüce ilahi ruh adını alan bir melekten sudûr etmiştir (muktebes).[145] Gazzâlî'nin ışık metafiziğini irdeleyen İlhan Kutluer, Gazzâlî'nin bu metafiziğiyle İbn Sînâ'nınkini karşılaştırarak şöyle der:

> "Anlaşılmış olabileceği gibi Gazzâlî'nin nur metafiziğinde, İbn Sînâ'nın el-Evvel'ine karşılık, Nuru'l-Envâr, İbn Sînâ'daki göksel akıllara karşılık, ulvi nurlar, filozofların Faal Aklına karşılık, Yüce İlahi Ruh terimi kullanılmakta, sudur sürecini belirten terminoloji için de -bazı durumlarda filozofların kullandığı terimler olan feyz, ve/veya feyezân kullanılsa da- genellikle işrâk ve iktibas terimleri tercih edilmektedir. Daha da dikkat çekici olan, ışık-karanlık terminolojisini Gazzâlî, tıpkı sudur teorisindeki varlık veren-varlık alan arasındaki süreklilik fikri için de kullanır."[146]

Mümkün varlıkların ya da ışıkların göksel olanları, yani ilk akıl ve etkin akıl gibileri yetkindir. O, bunlara, kimi zaman filozoflara uyarak, başkası ile zorunlu (vâcib bi gayrihî) varlık da der.[147] Onlarda, herhangi bir maddi özellik yoktur; çünkü madde edilgin, kötü ve karanlıktır. Yeryüzündeki mümkün varlıklar, madde ve biçim (sûret) ikiliği taşır ve onların biçimleri (sûret), göksel kaynaklıdır; çünkü o, nefsi-ruhu imler.[148] Madde nedeniyle, bu varlıklar eksiktirler.

Mümkün varlıkların görünen dünyada yer alanları, en yalın ifadesini Empedokles'te bulan ve dört kök diye nitelenen hava, toprak, su ve ateşin değişik oranlarda birleşmesinden meydana gelmektedir.[149] Göksel etkilerle, yani dindeki adıyla melekler ya da ışıklar aracılığıyla, belli bir sureti almaya yetenek (istitâ') oluşunca biçim verici, biçimi (sûret) gönderir ve nesneler varlık kazanır.[150] Unsurlar evreninde meydana gelen her şey, göksel hareketlere bağlıdır; unsurların belli bir biçimi (sûret) alması için ortaya çıkan yetenek de göksel nefslerin iradesine dayanır. Tüm bunlar, Tanrısal akla dayanır ve son çözümlemede bütün varlık ve nesneler, dolay-

145) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s. 17 vd.

146) İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Etelektüel Perspektifler", *900. Vefat Yılında Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul 2012, s. 519.

147) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 97.

148) Bkz. Gazzâlî, "el-Mednûn bihi Alâ Gayri Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr)", *Mecmûa Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: II, Beyrut 1986, s. 122 ve 141 vd.; *el-Mednûn es-Sağîr*, s. 166 vdd.; *Me'âric*, s. 168 vd.

149) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 169; *Kimya-yı Saâdet*, ss. 40-41.

150) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 114 vd. ve 169 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s. 41; *el-Mednûn es-Sağîr*, s. 177; *el-Maksad*, s. 52 vd.

lı olarak İlk Neden'e ya da Nedenler Nedeni'ne, Işıklar Işığı'na bağlıdır.(151)

Gazzâlî, anılan anlayışını ortaya koyarken, farklı evren bölümlemelerine başvurur; bu anlayışlar felsefe geleneğinde yaygın olan ayırımlardır. O, felsefesi geleneğine uyarak, tüm varlıkları kapsayan evreni, tinsel ve cisimsel (ruhani-cismani), duyusal ve ussal (hissi ve akli), yüce ve düşük (ulvi-sufli), görünen ve görünmeyen (şahadet ve gayb), yaratılmış ve yaratıcı (halk ve emr) evren olarak çeşitli şekillerde sınıflar.(152) O, bu ayrımların temelini şöyle ifade eder:

> "Bil ki, özde evren iki tanedir. Bunlar tinsel ve cisimsel (rûhânî ve cismânî) evrenlerdir. İstersen sen buna, duyusal ve ussal (hissî ve aklî), istersen yüce ve aşağı (ulvî ve suflî) dersin. Hepsinin anlamı birbirine yakındır. Sadece ifadeler farklıdır. Onları kendi özleri bakımından ele alırsan, tinsel ve cisimsel (rûhânî ve cismânî) dersin, idrak eden göz açısından ele alırsan, duyusal ve ussal (hissî ve aklî) dersin. Birinin diğerine bağlılığı açısından ele alırsan, yüce ve aşağı (ulvî ve süflî) dersin. Ben bunların birine sahip olunan ve görünen (mülk ve şehâdet) evren, diğerine görünmez ve saltanat (gayb ve melekût) evreni dedikçe hakikati sözlerde arayan kimseler, çoğunlukla bunların çokluğundan hayrete düşerek anlamların çok olduğunu sanır."(153)

Gazzâlî'nin bu ayrımları, filozofların ay üstü-ay altı evren ayırımlarının farklı dillerle ifadesidir; zaten onlar yer yer anılan ayırımlarını, Gazzâlî'nin kullandığı kavramları kullanarak da ifade etmektedirler. Öte yandan o, aşağı (süfli), görünen (şahadet), yaratılmış (halk), cisimsel (cismani) evreni; ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört kök, basit yeryüzü ve dört kökün bileşiminden oluşan varlıklar olarak nitelemekte; yüce (ulvi) ve görünmez (gayb), saltanat (melekût) ve yaratıcılık (emr) evrenini ise, yüce varlıklar (el-asâr el-ulviyye), dindeki adıyla melekler, ruhlar, ilk akıl ve akıllar, kalem, levh gibi, ruhsal tözleri ve yeryüzündeki varlıkların oluşup bozulmasındaki aracıları içeren bir evren olarak görmektedir.(154) Bunlar da yaratılmış şeylerdir; ama maddi varlığa sahip olmadıkları ve Tanrı'ya yakın oldukları için, yücedirler. İnsan ruhu da bu aşağı (süfli) ve karanlık dünyaya düşmeden önce oradaydı.(155)

---

151) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 115.

152) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, ss. 13-14 ve 25-26; *el-Mednûn es-Sağîr*, s. 174; *Kimya-yı Saâdet*, ss. 25-26; *Ravda et-Tâlibîn*, s. 49.

153) Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s. 25.

154) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, ss. 25-26; *el-Mednûn es-Sağîr*, s. 174 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, ss. 25-26; *el-Mednûn el-Kebîr*, ss.122-123; *Me'âric*, s. 114 vd. ve 168 vd.

155) Gazzâlî'de ifadesini bulan bu düşüş motifi, Yeni-Platoncu kaynaklıdır ve *Kur'an*'da Adem'in cen-

Gazzâlî, anılan evren anlayışını ortaya koyarken, üç olguya dikkat çeker. İlki, görünen evrenin, saltanat evreni karşısında değersizliğidir.(156)

İkincisi filozoflarda karşılaştığımız sıradizimli bir varlıklar hiyerarşisidir. Bu, tıpkı sayılarda olduğu gibi, biri diğerinin nedeni sayıldığı ve nedenlerin değerinin gittikçe azaldığı bir anlayıştır. En yetkin neden, tüm sayıların nedeni sayılan bir gibi, saltık birliği olan ve nedenler nedeni olan Tanrı'dır.(157) O, bu anlayışını şöyle ifadelendirir:

> Üstünlük, duyusal ve ussal olarak ikiye ayrılır. Duyusal üstünlük, merdiven basamaklarında olduğu gibidir, buna yükseklik denir. Ussal üstünlük ise, varlıkların tinsel rütbesidir. Ussal dereceler de duyusal dereceler gibi anlaşılır. Ussal derecelere örnek olarak, neden ile nedenli, özne ile nesne, kabul edenle kabul edilen, olgun ile eksik arasındaki derece farkını gösterebiliriz. Bir şey, neden olarak takdir edildiğinde, o ikinci bir şeyin nedeni; ikinci şey de üçüncünün; üçüncü dördüncünün (...) nedenidir. Söz gelimi sayılar, on sayısına değin böyle devam eder. On sayısı derece itibariyle en sondur. Neden olma bakımından ise, bir sayısı, ilk sırada yer alır ve en yüksektir. (...) Evren, ussal açıdan derecelere ayrılırsa, Tanrı, en yüksek derecede yer alır. (...) Ussal taksime göre, varlıklar, neden ve nedenli diye ikiye ayrılır. Nedenin nedenli üzerine üstünlüğü rütbe üstünlüğüdür. Mutlak üstünlük ise, nedenler nedeni olan Tanrı'nın üstünlüğüdür.(158)

---

netten kovulması motifiyle dillendirilmiştir. Gazzâlî bu düşüş motifini, yükseliş (mi'râc) motifiyle iç içe kullanır. Onca insanın ereği yükselişe geçerek ruhunu düştüğü yere geri döndürmektir. O şöyle der: "Bil ki, saltanat evrenine göre görünen evren, öze nispetle kabuk gibidir; ya da ruha göre kalıp; yükseğe göre aşağı gibidir. Bunun için saltanat evrenine, yüce evren, tinsel evren, ışıklar evreni de denilmiştir. Bunun karşısında aşağı, cisimsel ve karanlık evren vardır. Yüce evrenle gökleri kastettiğimizi sanma. Çünkü gökler, sadece bu görünen ve duyulur dünyaya göre bir üst ve yüksekliğe sahiptir. Bunu hayvanlar da idrak eder. Yer bir başka yere; gökler başka göklere dönüşmedikçe kula sırlar evreninin kapıları açılmaz ve kul sırlar evrenine dahil olamaz. Bu ancak, gök de dahil duyulur ve hayal edilir âleminde olanların hepsi o evrenin arzı, duyulurun üstünde olanların da o evrenin göğü olduğunda gerçekleşir. İşte bu durum, Rabb'ine doğru yolculuğa çıkan sâlikin ilk miracıdır. İnsan en aşağılara atılmıştır. Bu aşağı seviyeden en yüksek seviyeye çıkar. Fakat melekler saltanat evreninde oldukları için kutsal Tanrı'nın huzurundadır. Oradan aşağı evrene bakarlar, onu seyrederler. Bu yüzden Tanrı elçisi, 'Tanrı varlıkları karanlıkta yarattı, sonra onlara kendi nurundan saçtı' demiştir. (...) Peygamberlere gelince onların miracı sırlar evrenine erişince en yüksek noktaya ulaşır ve onlar, gayb evreninin tamamına vakıf olurlar. Bu nedenle saltanat evrenine yükselen kimse Tanrı'nın huzurunda olur. Gaybın anahtarı da onun elinde olur." Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, ss. 13-14.

156) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, ss. 13-14.

157) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 80 vd.; *el-Mednûn el-Kebîr*, ss. 122-124; *Kimya-yı Saadet*, s. 40 vd.; *Mişkât el-Envâr*, s. 6 vd.

158) Gazzâlî, *el-Maksad*, ss. 80-81.

Gazzâlî, aynı anlayışı nurlar öğretisiyle de dillendirir; dereceler düştükçe, nur özelliğinin yitirdiğini söyler.[159] Onun bu anlayışı, nedenlerden hareket edip, nedenlerin nedeni olan Tanrı'ya yükselmenin bir aracıdır. Ancak görünür nedenlere takılıp kalmamak gerekir.[160]

Üçüncüsü, aşağı (süfli) evrenin, yüce (ulvi) evrenin örneği ve onun silik bir yansıması olduğu anlayışıdır.[161] O, bu anlayışını, şöyle ifadelendirir:

> "Bil ki, yüce saltanat evreni, gayb evrenidir. Duyulur evren de görünen evrendir. (...) Duyulur evren ussal evrene giden bir merdivendir. Eğer aralarında bir bağ ve bir ilişki bulunmasaydı, o evrene yükselme yolu bulamazdık. Bu olurlu olmasaydı, Tanrı'ya sefer ve O'na yaklaşma olursuz olurdu. (...) Mademki, görünen (şahâdet) evren, saltanat (melekût) evrenine bir yükselme yeridir, (...) o halde, iki evren arasında bir ilişki olmalıdır. Tanrısal rahmet, görünen (şahâdet) evreni, saltanat (melekût) evreniyle dengeye koydu. Bu evrende olan her şey, o evrenden bir örnektir. Kimi zaman bir tek şey, saltanat (melekût) evreninden birçok şeyin örneği olduğu gibi, kimi zaman da, görünen (şahâdet) evrenden birçok şey, saltanat (melekût) evreninden yalnız bir şeyin örneği olabilir. Bir şeyin örnek olması için, aslına bir parça benzemesi, ona bir parça uygun olması gerekir. Bu örnekleri saymak, evrenlerdeki varlıkları saymayı gerektirir ki, buna insanın kudreti yetmez. (...) Benim amacım, bir örnek vermektir. Saltanat (melekût) evreninde melekler diye ifade edilen ve kendilerinden insan (beşer) ruhlarına nurlar akan; bundan dolayı da rabler adını alan -böylelikle Tanrı rabler rabbi olmuş olur- ve nurluk vasıflarında dereceler bulunan, şerefli, yüce tözler varsa, görünen (şahâdet) evrende de bunlara örnek olarak, güneş, ay ve yıldızlar vardır."[162]

Gazzâlî'nin, nesnel ya da görünen dünyayı, saltanat (melekût) evreninin silik bir kopyası olarak gördüğü bu anlayışı, Platon'un idealar kuramını anımsatmaktadır ve her şeyin ruhsal bir nesne olan, korunmuş levhaya (levh-i mahfûz), yine, ruhsal bir varlık olan kalemle nakşedildiği[163] anlayışına uygundur. Öte yandan bu anlayış, onun sistemi içerisinde oldukça işlevseldir; çünkü insansal ruhun karanlık olan bedenden kurtulup bilgeliğe ve Tanrı'ya yakın olan meleklere ve nihayet Tanrı'ya yaklaşmasında etkin bir

---

159) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s. 6 vd.

160) Bkz. Gazâlî, *Kimya-yı Saâdet*, ss. 42-44.

161) Gazzâlî bu anlayışını, yer yer görünen evren saltanat evrenine göre, "öze nispetle kabuk; insana nispetle gölgesi; ağaca nispetle ağacın meyvesi" olduğu benzetmelerine başvurur. Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, ss. 13-14.

162) Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, ss. 26- 27.

163) Bkz. Gazzâlî, *el-Mednûn es-Sağîr*, ss. 180-181; *Kimya-yı Saâdet*, s. 26; *Mişkât el-Envâr*, ss. 30-31.

rol üstlenmektedir. O, bunu, örneğin sonunda dile getirdiği, Hz. İbrahim'in deneyimiyle temellendirir. Çünkü Hz. İbrahim, yıldızlar, ay ve güneşten hareketle, Tanrı'ya ulaşmış ve Tanrı'nın dostu sanını almıştır.(164)

Yeni-Platoncu geleneğe uygun olarak, Tanrısal kökenli olarak gördüğü nefsi, bitkisel, hayvansal, insansal ve göksel nefs biçiminde, sıradizimli bir yapıyla dörde ayıran Gazzâlî,(165) insan nefsinin, sıradizimde, kendisinin altında yer alan nefslerin tüm özelliklerini kendisinde barındırdığını söyler. Bunlar, bitkisel nefsin, beslenme, büyüme ve çoğalma; hayvansal nefsin, iç ve dış idrak güçleri ve öfke ve şehvet gibi hareket yetileridir. O, bunlara bir de insan nefsinin, özgül ayrımına işaret eden ve altındaki varlıklardan üstün olmasını sağlayan kuramsal yetiyi, yani aklı ekler.(166) Ona göre, hayvansal nefsin yetileri olan iç ve dış duyular, görünen, içinde yaşadığımız aşağı (süfli) evrenle ilgili iken, kuramsal yeti, insansal nefsin, içine düştüğü bedenden ve hapis hayatı yaşadığı dış dünyadan, Tanrısal âleme (ulvî-melekûtî) geçişin aracıdır. İnsanın bilgi elde etmesinin temel amacı bunu gerçekleştirmektir.(167)

Bu dünyaya dönük olan, hayvansal nefsin dış duyuları beş tanedir. Bunlar; dokunma, koklama, görme, işitme ve tat alma duyularıdır.(168) Dokunma duyusuyla sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, yumuşaklık; koklama duyusuyla nesnelerin kokuları; tat alma duyusuyla, nesnelerin tatları; görme duyusuyla, renkler ve biçimler; işitme duyusuyla da ses ve nameler duyumlanır.(169) Gazzâlî'ye göre, dış duyuların en işlevsel ve duyum alanı en geniş olanı, gözdür. Dış duyular sadece, nesnelerin maddeyle ilintili tikel biçimlerini duyumlarlar. Fakat bu duyumlama, tam bir idrak sayılmaz.(170) İdrakin gerçekleşmesi, iç duyuların işbirliğini gerektirir. İç duyular da beş tanedir ve duyusal idrakin oluşması için, dış duyularda başlayan, tikel biçimlerin soyutlanmasında ve anlamlandırılmasında işlev sahibidirler. Bunlar, ortak duyu (el-his el-müşterek), hayal gücü (el-kuvve el-hayâliyye), kuruntu

---

164) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, ss. 27-28; aynı örnek için bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s. 43.

165) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 44-45; *Makâsıd*, ss. 272-273.

166) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 44-45 ve 66 vd.; *Mîzân el-Amel*, tahk.: S. Selim el-Bevvâb, Beyrut 1986, ss. 31-33; *Makâsıd*, s. 282 vd.

167) Bkz. Gazzâlî, *M'âric*, s. 68; *el-Maksad*, ss. 28-29; *Mizân el-Amel*, s. 31; *Mişkât el-Envâr*, s. 25 vd.; *Makâsıd*, s. 283.

168) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 60-62; *Munkiz*, ss. 34-35; *Makâsıd*, ss. 274-276.

169) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 60-62; *Munkiz*, ss. 34-35; *Makâsıd*, ss. 274-276

170) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s. 7 vd.

gücü (el-kuvve el-vehmiyye), hafıza gücü (el-kuvve el-hâfıza) ve hayalleme gücüdür (el-kuvve et-tahayyül).[171] Ortak duyu, dış duyulardan gelen tekil biçimlerin toplandığı bir merkez iken, hayal gücü, duyuların kopyaladığı biçimlerin, duyum kaybolduktan sonra, sanki onu hala duyumluyormuşuz gibi bekleten bir merkezdir. Kuruntu gücü, kendisine iletilen, tekil biçimlerin anlamlarını ve biçimlerini algılayan güçtür. Ancak buradaki biçim, hâlâ varlığını maddi ilintilere borçludur. Hafıza gücü, biçimleri aldıktan sonra, sürekli korur ve gereksinim olunca onu ortaya çıkarır. Hayalleme gücü ise, insanda düşünme gücü (müfekkira) adını alır ve duyularla duyumlanan biçimleri, birbiriyle ilişkilendirir ve anlamlarla biçimler arasında uyumu sağlar. O, akılla duyular arasında bir yerdedir; bir yandan, duyulara, diğer yandan, akla dönüktür. Duyulara dönük olan yönüyle, onlardan duyulur biçimleri alırken; akla dönük yönüyle de ussal biçimleri alır ve geçerli ve geçersiz olabilen biçimlerin doğmasına neden olur. Eğer, hayalleme yetisi, duyulara yönelirse, duyularla duyusal biçimlere; akıl tarafına yönelirse, ussal biçimlere benzer.[172]

Gazzâlî, yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz iç ve dış duyularda gerçekleşen soyutlama sürecinde ortaya çıkan idraki, duyusal, hayali ve kuruntusal olarak üçe ayırır.[173] Onca duyusal idrak, maddi koşullarla ilintilidir ve tikel biçimlerin elde edilmesidir.[174] Hayali idrak, duyusal idrake göre biraz daha tam ve açıktır. Çünkü o, idrak ettiği şeyi, gözlemlemeye gereksinim duymaz. İdrak edilen şey, yok olsa da onu idrak eder. Ancak hayali idrak de eksiktir; çünkü nicelik ve nitelik gibi maddi durumlarla ilintilidir.[175] Kuruntusal idrak ise, duyusal ve hayali idrake göre daha tamdır; ama onun da soyutlaması yetkin değildir. O, düşmanlık, sevgi, uyumluluk, gibi maddi ilintilerden ayrılmış anlamları idrak etse de bu idrak tikeldir. Yani o, sadece tikel düşmanlık, sevgi ya da uyumluluk vb. idrak eder; ama tümel sevgi, düşmanlık, uyumluluk vb. idrak edemez.[176]

---

171) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 64-66; *Ravda et-Tâlibîn*, s. 43; *Mîzân el-Amel*, ss. 31-32; "Mi'râc es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: III, Beyrut 1986, s. 99; *Makâsıd*, ss. 280-282.

172) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 64-66; *Ravda et-Tâlibîn*, s. 43; *Mîzân el-Amel*, ss. 31-32; *Mi'râc es-Sâlikîn*, s. 99; *Makâsıd*, ss. 280-282.

173) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 74-76.

174) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 75.

175) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 75.

176) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 76.

İç ve dış duyularla gerçekleşen idrakler, görüldüğü gibi, tikeldir ve onca bilimsel bir değeri yoktur. Çünkü hâlâ maddeyle ilintilidir ve tam soyutlanmamıştır. Tümel ve soyut olmayan bir bilginin Gazzâlî'ye göre değeri sınırlıdır. O şöyle der:

> "Duyuların idraki, eksiktir (kâsır); çünkü nesneleri, ancak el değdirmek veya yakınında olmak suretiyle algılar. Şayet elle değme ve yakınlık olmazsa, duyu işlemez. Nitekim el ve tatma duyuları dokunmaya, görme, işitme ve koklama duyuları da, yakınlığa muhtaçtır. Kendisinde temas ve yakınlık düşünülmeyen bir varlık olunca, duyular bu durumda, o varlığı algılayamaz."(177)

Gazzâlî'nin bu düşüncesi nedensiz değildir; onun anlayışına göre bu tür bilgilere hayvanlar da ulaşır. Zira iç ve dış duyular, hayvansal nefsin yetileridir. O halde, gerçek bilgi, hangi idrakle ortaya çıkmaktadır? Bu soru bizi, Gazzâlî'nin, insan nefsinin hayvan nefsinden üstün görülme nedeni saydığı akla götürmektedir. O, tıpkı Aristoteles gibi, aklı, insanın Tanrısal olan saltanat (melekût) evrenine açılan kapısı olarak niteler. Ona göre, insan, duyularla hayvana, aklı ile de meleklere benzer. Bu yüzden akıl insanın, görünür evrenden kurtulup, görünmez evrene ulaşmasının aracıdır.(178)

Aklı, bazen ruh, bazen nefs, bazen de kalp kavramıyla karşılayan

---

177) Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 28.

178) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 68; *el-Maksad*, ss. 28-29; *Mîzân el-Amel*, s. 31; *Mişkât el-Envâr*, s. 25 vd.; *Makâsıd*, s. 283. Kuramsal aklın bu işlevi yüzünden Gazzâlî, onu şeriat ve onun kaynağı olan *Kur'an*'la yakın bir ilişki içine sokar. Onun aklın eksikliği konusundaki söylemi öyle görünüyor ki, kuramsal akıldan çok, bedensel etkilere açık olan eylemsel akla ve aklın yargısı ile vehmin yargısını karıştırdıklarını söylediği kelâmcıların aklına dönüktür. Gerçi o yer yer kuramsal aklın tümele dönük, şeriatın ise tekile dönük olduğunu söyleyip, aklın tümelliğini bir eksiklik olarak sunsa (*Me'âric*, s. 74) ve aklın görevinin, insanları şeriatın ya da gönül hekimi dediği peygamberlerin eline götürüp bırakmak olduğunu belirtse de (*el-Munkiz*, s. 39) pek çok ifadesi ile tümele dönük kuramsal aklı şeriatla özdeşleştirir. Onun kalp ya da basiret gözü dediği akıl da bu kuramsal akıldır (*Mişkât el-Envâr*, s. 8). Bu kuramsal akıl, tıpkı şeriat gibi yanılmaz. Yanılgı varmış gibi bir durum varsa, bu insanların kendi kuruntularını ve hayallerini aklın yargısı sanmalarından kaynaklanmaktadır (*Mişkât el-Envâr*, s. 11). Onun şeriat-akıl ilişkisine ilişkin sözlerinden kimilerini aktarmakta yarar vardır: "Şeriatı bina olarak kabul edersek, akıl bu binanın temelidir. Nasıl temelsiz bina olmazsa, aynı şekilde bina olmayınca da temel işe yaramaz... Akıl göze, şeriat ışığa benzer; ışık olmayınca göz, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz. (...) Akıl lambaya, şeriat ise lambanın yağına benzer. Yağsız lamba, lambasız da yağ işe yaramaz (...) şeriat dışsal bir akıldır, akıl ise içsel bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içedir ve bu ikisinin aynı olduğunu söylemek olasıdır (*Me'âric*, s. 73-74)." "Akıl ilaç ve sağlıklı göze benzer; *Kur'an* ise ışıkları yayılan güneştir. (...) *Kur'an*'ın nuruyla yetinip akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini yumarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir. Böyle bir kimse ile kör arasında hiçbir fark yoktur. Şeriatla bir arada olan akıl, ışık üzerine ışıktır" (*el-İktisâd*, s. 2). "*Kur'an* güneşin ışığı, akıl ise gözün ışığıdır" (*Mişkât el-Envâr*, s. 12).

Gazzâlî,[179] onu, Yeni-Platoncuların ve özellikle İbn Sînâ'nın izinden giderek kuramsal ve eylemsel olarak ikiye ayırır. Eylemsel akıl, insanın eylemsel yaşamını düzenleyen bir araç iken, kuramsal akıl, insanın tümel ve soyut bilgilere ulaşmasını sağlayan yetidir.[180] O, kuramsal aklı, yine Yeni-Platoncu gelenek uyarınca derecelere ayırır. Bunlar, gizil akıl (el-akl el-heyûlânî), yetenek akıl (el-akl el-meleke), kazanılmış akıl (el-akl el-müstefâd) ve etkin akıldır (el-akl el-fa'âl).[181] Gizil akıl, ussal biçimleri kavrama gücünü; yetenek akıl, ilk ilkelerin bilgisini; eylemsel akıl, ilk ilkelerden çıkarsanan ikincil ussalları; kazanılmış akıl ise, gizillikten edimselliğe geçişi ve tümellerin bilgisine sahip olmayı imler.[182] Etkin akıl, insanın dışında metafizik bir ilkedir ve dindeki melekler ile özdeştir.[183] Gazzâlî'ye göre, akılsal idrakin gerçekleşmesi için, etkin aklın, güneş ışığının nesneleri aydınlatması gibi, insan aklını aydınlatması ve bu aydınlatmayla, onu, gizil halden edimsel hale geçirmesi gerekir.[184] Böylelikle, bir yandan duyuların getirdiği, maddesel ilintilerle bağlantılı olduğu için bulanık olan idrakler, etkin aklın aydınlatmasıyla ussal idrake dönüşür ve tümel bir biçim kazanır. Öte yandan ise, etkin akılla ilişki kuran insanlar, ondan duyularla hiçbir ilintisi bulunmayan, bilinmeyen (gayb) ya da yüce (ulvî) veya saltanat (melekûtî) evreninin gizli gerçeklerini elde ederler.[185] Gazzâlî buna yer yer kalp gözü de demektedir. Ancak, bunun gerçekleşmesi için insanın, dünyadan uzaklaşması, birtakım dinsel pratiklerle, zihnini hazırlaması temel koşuldur. Böylelikle insan, melekten kuramsal aklın öncülleri olan tümelleri alır. Eylem-

---

179) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 41-42; *Ravda et-Tâlibîn*, ss. 41-42. Gazzâlî, aklın dört anlamda kullanıldığını söyler; çünkü onca akıl sözcüğü müşterek anlamlı (equivocal) bir sözdür. Onun ilk anlamı, "insanların diğer canlı hayvanlardan ayrılmasını sağlayan bir yetenek"; ikinci anlamı, "olurlunun olurlu, olursuzun olursuz kabul edilmesi"; üçüncüsü, "deneyimden elde edilen bilgi"; dördüncüsü ise, "işlerin sonucunu kavramak ve sonu tehlikeli olan şehvetlerden kaçınmaktır." Ona göre birinci anlam asıl ve köktür; ikincisi ona en yakın dal; üçüncüsü, birinci ve ikincinin dalları; dördüncüsü ise akıldan beklenen sonucu imlemektedir. Gazzâlî, aklın, çoğu Eş'ârî düşünürde olduğu gibi, "önsel (zarûrî) bilgilerin bir bölümü" şeklinde tanımlanmasına da karşı çıkar; çünkü uykuda olan ya da önsel (zarûrî) bilgiler konusunda aymazlık içinde olan kimse de ona göre akıllı sayılır. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, ss. 81-82.

180) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 67 vd.; *Mîzân el-Amel*, s. 31 vd.; *Mi'yâr el-İlm fî Fenn el-Mantık*, Beyrut, trsz., s. 208; *Makâsıd*, ss. 282-283.

181) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 69-72 ve 125 vd.; *Mi'yâr el-İlm*, s. 208; *Makâsıd*, s. 285 ve 293.

182) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 69-72; *Mi'yâr el-İlm*, ss. 208-211; *Makâsıd*, s. 285.

183) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 125 vd.; *Mi'yâr el-İlm*, s. 210; *Makâsıd*, s. 293 vd.

184) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 127; *Mi'yâr el-İlm*, s. 210; *Makâsıd*, s. 294.

185) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 127; *Mi'yâr el-İlm*, s. 210; *Makâsıd*, s. 294.

sel akıl da kuramsal akıldan tikelleri alarak insan yaşamını düzenler.[186]

Bu koşullar altında, Gazzâlî'nin, gerçek idrak saydığı akli idrakin, Tanrısal bir ilkeye bağlı olarak ortaya çıkan bir idrak olduğunu söyleyebiliriz. Onun sık sık aklın askerleri ya da casusları dediği iç ve dış duyular,[187] belli bir soyutlama gerçekleştirseler bile, onların tümele uzanamayan, bulanık idrakleri, ancak etkin aklın, güneş ışığının karanlıktaki nesneleri açığa çıkarması gibi, onları aydınlatmasıyla gerçek bilgiye dönüşmektedir.[188] Aynı şekilde, ilk ilkelerden uslamlama ve çıkarsamayla bilgilerin elde edilmesi de etkin aklın müdahalesini gerektirmektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi, insan yalnızca öncülleri zihninde hazırlar; ama illeti (nedeni) ya da orta terimi bulup sonuca gitmek, etkin aklın aydınlatmasını gerektirir.[189] Aynı zamanda ona göre, insan ne denli dünyadan el etek çeker ve duyulur dünyadan kurtulursa, o denli hakikate yaklaşır ve etkin akıl ya da melek aracılığıyla, hakikatten pay alır.[190] Bu sonuç, onun kelâm kitaplarında yer alan sonuca yakındır; zira orada, kelâm geleneğini izleyerek duyumla idraki ayırır ve idrak için duyumun zorunlu olmadığını savlar.[191] Ayrıca, hem duyum hem de idraki, Tanrı'nın yaratmasına bağlar.[192] Bu durumda, o, hem kelâmi hem de tasavvufi bakışıyla tüm bilgiyi, Tanrısal bir temele indirger. O, anılan anlayışına uygun bir biçimde, tıpkı İbn Sînâ

---

186) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 67 ve ss. 94-95. Gazzâlî şöyle der: "Ruhun iki yetisi vardır. Bunların ilki, göksel evrene dönüktür ve insan bununla yüksek meleklerden kuramsal ve zorunlu (zarûrî) tümel bilgileri alır. Bunlar, asırların ve toplulukların (ümmet) değişmesiyle değişmeyen, öncesiz, sonrasız ve kesin doğru olan (yakîn) bilgilerdir... Ruhun ikinci yetisi ise aşağıya, yani bedene dönüktür ve onun yönetimi ve siyasetiyle ilgilidir. Ruh bu yeti sayesinde eylemlerdeki iyiyi kavrar. Buna eylemsel akıl denir. (...) Kuramsal akıl meleklerden tümel bilgileri alır; eylemsel akıl ise, kuramsal akıldan tikelleri alarak, şeriatın gereği doğrultusunda bedeni düzenler. (...) Göklerin hareketi sonucu unsurlar (dört kök) harekete geçer; bu hareket sayesinde bileşikler meydana gelir. Böylece bizim sahip olduğumuz akıl, tümelleri meleklerden alır; bu tümelleri eylemsel akla akıtarak (feyz) eylemsel aklın beden ve hayallenme yetisi aracılığı ile bedensel alana ait tikelleri idrak etmesini sağlar." *Me'âric*, ss. 94-95.

187) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, ss. 105-106; *Ravda et-Tâlibîn*, s. 44 ve ss. 61-63; "er-Risâle el-Ledünniyye", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: I, Beyrut 1986, s. 91; *Kimya-yı Saâdet*, ss. 20-21.

188) Bkz. Gazzâlî, *Me'âric*, s. 127; *Mi'yâr el-İlm*, s. 210; *Makâsıd*, s. 294.

189) Bkz. Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, tahk.: Refik el-Acem, Beyrut 1994, ss. 115-116. Aynı anlayışın benzer cümlelerle yinelenişi için bkz. *el-Mustesfâ*, cilt: I, s. 53.

190) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 29; *er-Risâle el-Ledünniyye*, s. 105 vd.; *Kimya-yı Saâdet*, s. 30 vd.; *İhyâ*, cilt: I, ss. 25-26.

191) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 60 vd.

192) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 66 ve ss. 98-99. Gazzâlî, "akla, kuruntuya, hayale gelen her şeyi O yaratmaktadır" demektedir. Bkz. *Kimya-yı Saâdet*, s. 80.

gibi, insanın bilgiyi, Tanrısal ve insansal öğretim olmak üzere, iki yolla elde edeceğini söylemekte;[193] Tanrısal öğretimin temeline, tümel akıl ve tümel nefsten alınan vahiy ve ilhamı yerleştirmektedir.[194] İnsansal öğrenimin de iki yolu vardır. İlki, dıştan öğretimdir ve bu, vahye ve ilhama nail olmuş insanlardan, bu yolla elde ettikleri bilgileri kazanmaktır.[195] Düşünmeyle elde etme ise, insanın dış dünyadan uzaklaşıp içine yönelmesiyle olmaktadır.[196] Burada düşünme kavramına Gazzâlî'nin verdiği anlamı ondan dinleyelim:

> "Düşünme, ruhun, tümel nefsten istifade etmesidir. Tümel nefs, etki ve öğretme bakımından, bütün bilgin ve düşünürlerden daha kuvvetlidir."[197]

İşte insan nefsi, bu Tanrısal bilgiyle, içine düştüğü karanlık evrenden kurtulup, gerçek yurdu olan göksel evrenine geri döner. Asıl mutluluk, budur.

Özetlediğimiz görüşlerden de anlaşılacağı gibi, Gazzâlî, tasavvufi döneminde, filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın ontolojiye, epistemolojiye ve aksiyolojiye ilişkin görüşlerini, kaynağını belirtmeksizin neredeyse birebir yineler ve tasavvufi bir forma sokarak onları kendine mal eder. Onun görüşlerinin kaynağına gönderme yapmaması, büyük olasılıkla dinsizlikle suçladığı filozofların görüşlerini kendine mal ettiğini gizleme çabası olarak yorumlanabilir.

---

193) Bkz. Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, s. 102.

194) Bkz. Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, ss. 103-107.

195) Bkz. Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, s. 102.

196) Bkz. Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, s. 102.

197) Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, s. 102.

V. BÖLÜM
BATI İSLAM DÜNYASINDA ARİSTOTELESÇİLER

Bilindiği gibi Abbasilerin Emevilere karşı başarılı iktidar mücadelesinde, Abbasilerin elinden Emevi hanedanlığına mensup yalnızca bir tek kişi kurtuldu. Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam adını taşıyan bu hanedanlık mensubu Endülüs'e (bugünkü İspanya) geçerek Endülüs Emevileri Devleti'ni kurdu.[1] Siyasette kötü başlayan çoğu kez hiç de sıcak olarak sürdürülemeyen ilişkiler, kültürel alanda böyle olmadı. Ebû Said el-Endülisî'ye bakılırsa, Endülüs'te, felsefe ve bilime ilgi, beşinci Emevi hükümdarı Muhammed b. Abdurrahman (852-886) döneminde başladı.[2] Endülüs Emevileri kültürel açıdan Doğu'yla bağlarını hiç koparmadılar, hatta yakın ilişkiler kurdular. Doğu'da yazılmış kitapların büyük bir çoğunluğunu edindiler. Sözgelimi, el-Hakem II (350/961-366/976) aşırı kitap düşkünlüğü ve bilime olan sevgisi nedeniyle, Kurtuba'da bir medrese kurdu ve eğitim-öğretimde kullanılmak amacıyla Doğu'dan çok sayıda kitap toplatarak Kurtuba'ya getirtti ve bildirildiğine göre her türlü bilgiyi içeren 400.000 kitaplı bir kütüphane kurdurttu. Ölümünden sonra yerine geçen oğlu Hişam II (366/976-400/1009) çocuk denecek yaştaydı ve devletin yönetimi, annesiyle, bir süre sonra vezir-

1) Bkz. Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, ss. 149-150; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 233.

2) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabakât el-Ümem*, s. 64.

lik görevine getirilen Muhammed b. Ebî Emir'in ellerindeydi. Bu dönemde el-Hakem'in başlattığı bilime ve felsefeye yönelik eğitim-öğretime ulemanın tepkisi yoğunlaştı ve ulemayı yatıştırmak üzere özellikle felsefe ve bilime ilişkin kitaplar yaktırıldı.[3] Ancak 11. yüzyılın ortalarına doğru felsefe ve bilim konularının çalışılmasına yeniden izin verildi.[4]

Batı İslam filozofları; hadis, fıkıh ve dil gibi konulara daha çok ağırlık verildiği;[5] ulemanın felsefeye ve bilime çoğu kez iyi bakmadıkları ve zaman zaman sultanları etkileyerek felsefe ve bilimle uğraşanların hayatlarını zehir ettikleri bir ortamda ortaya çıktılar ve her türlü güçlüğe göğüs gererek başarılı denebilecek eserler verdiler. Daha da önemlisi İslam dünyasıyla Hıristiyan Latin dünyası arasında kültürel köprü oluşturdular.[6]

Görüleceği gibi, Batı İslam Aristocuları, Doğu İslam Aristoculuğunun sona ermekte olduğu bir dönemde ortaya çıktılar ve bu felsefeyi Batı'da bir süre daha sürdürmeyi başardılar.

Biz sırasıyla önde gelen üç filozofu ele alacağız: İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd.

1-İBN BÂCCE:

> *Bilim insanları bazı toplumlarda bol, bazılarında seyrek bulunur ve hatta bazılarında hiç bulunmaz. Bu nedenle bazı toplumlarda (erdemsiz toplumlarda) yalnız insanın kendisini tüm insanlardan mümkün olduğu kadar soyutlaması gerekir. Zorunlu durumlar veya kaçınılmaz olduğu ölçü dışında onlarla ilişkiler kurmaması gerekir veya eğer varsa, içinde bilimlerin mevcut olduğu bir topluma göç etmelidir. Bu ne siyaset biliminde söylenenlere ne de doğa biliminde ortaya konulanlara ters düşmektedir.*
>
> İbn Bâcce

İbn Bâcce, tam adıyla Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ,[7] Hıristiyan Latin dünyasında "Avempace" adıyla tanınır.[8] Yaşamı hakkında

3) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabakât el-Ümem*, s. 66.
4) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabakât el-Ümem*, s. 66 vd.; Kz. Philip K Hitti, *History of Arabs*, ss. 526-536; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, ss. 149-159.
5) Bkz. Ebû Said el-Endülisî, *Tabakât el-Ümem*, s. 62.
6) Bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, ss. 157-159.
7) Bkz. Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ*, s. 299; İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 515.
8) Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 236.

elimizde geniş bilgi yoktur. Latin dünyasında Leo Africanus adıyla tanınan Kuzey Afrikalı gezgin Hasan b. Muhammed el-Vezzan ez-Zeyyati, onun Yahudi olduğunu bildiriyorsa da buna ilişkin yeterli kanıt bulunmamaktadır. 12. yüzyılın ilk on yılında siyasi görevlerde bulunduğuna göre 11. yüzyılın sonlarına doğru dünyaya geldiği söylenebilir. Tahminen Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta (Saragossa) şehrinde 470/1077'de dünyaya geldiği sanılmaktadır.[9] 11. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Sarakusta şehrinin idareciliğini yapan Arap asıllı Tucibilere mensup olması dışında ailesi hakkında bilgi yoktur.[10] Eğitim hayatı hakkında bazı bilgiler Ebû Ca'fer Yusuf b. Hasdal'a yazdığı bir mektubunda yer alır. İbn Bâcce bu mektubunda sırasıyla müzik, astronomi ve mantıkla uğraştığını, daha sonra da tabiat bilimine yöneldiğini söyler.[11] Ayrıca İbn Ebî Usaybia, İbn Bâcce'nin Arap dili konusunda yetkin olduğunu ve *Kuran*'ı ezberlediğini kaydetmektedir ki bu onun eğitim yaşantısına İslami bilimlerle başladığını gösterir.[12] İbn Bâcce, öğrenimine 12. yüzyılın başlarında İşbiliye'de (Sevilla) devam etti; burada bilimsel ve felsefi konularda belli bir yetkinliğe ulaştı. Arkadaşı ve öğrencisi Ebû el-Hasan İbn el-İmarrî'ye yazdığı bir mektupta Abdurrahman b. Seyyid el-Mühendis'ten geometri okuyan iki kişiden biri olduğunu ve onun görüşlerine birtakım ilavelerde bulunduğunu belirtmesi dışında hocaları hakkında bir bilgi yoktur.[13] Onun, dönemin tabip ve astronomları arasında yer alan Ebû Ca'fer Yusuf b. Hasdal ile yakın dostluk kurduğu da kaydedilmektedir.[14]

Murabıtların Saragosta'yı ele geçirdikleri 1110 yılında onun birdenbire İbn Tivalvit lakabıyla tanınan Ebu Bekr b. İbrahim es-Sahravî'ye elçi olduğunu görüyoruz. Daha önce uyruğunda bulunduğu, fethedilen Saragosta'nın eski sultanı ve o sırada Rütâ'ya (Rueda de Jalon) çekilmiş olan İmâd ed-Devle b. Rüd'a elçi olarak gönderildi. Ancak muhtemelen düşmanın himayesine girmekle sultana ihanet ettiği gerekçesiyle hapse atıldı ve birkaç yıl hapiste kaldı. Salıverildiğinde tekrar Saragosta'ya dönmeyerek orada kaldı. Bir süre vezirliğini yaptığı İbn Tivalvit'in ölüm haberi kendisine ulaştığında (1117) Valencia'da (Balansiya) bulunuyordu. Bu olaydan kısa bir süre sonra, 1118'de

9) Bkz. Yaşar Aydınlı, "İbn Bacce", *TDVİA*, cilt: XIX, İstanbul 1999, s. 348.
10) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 348.
11) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 348.
12) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 515.
13) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 348.
14) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 348.

Saragosta Hıristiyanlar tarafından ele geçirildi.[15] İspanya'nın batısında bir yere yerleşmek üzere Şatıba'dan (Jativa) geçerken, büyük bir olasılıkla felsefi çalışmaları nedeniyle dinsizlikle (mülhitlikle) suçlandığı için, Murabitlerden İbrahim b. Yusuf b. Taşfin tarafından hapsedildi. Hapisten bu kez ünlü İbn Rüşd'ün babası ya da daha büyük bir olasılıkla dedesinin yardımıyla kurtuldu ve oradan ayrılarak İşbiliye'ye (Sevilla) gitti. Gariptir ki onu bir süre sonra Yahya b. Ebî Bekr b. Yusuf b. Taşfin'in veziri olarak görüyoruz. Kaynaklar tarih belirtmemekle birlikte onun Gırnata (Granada) ve Vahran'da (Oran) da bulunduğunu bildiriyorlar. 1135'te eserlerinin bize ulaşmasını kendisine borçlu olduğumuz yakın arkadaşı Ebû'l Hasan Ali b. Abd el-Azîz b. İmâm'la tekrar İşbiliye'ye gitti. İbn Bâcce daha sonra Kuzey Afrika'ya geçerek Fas'a yerleşti ve orada 1139 tarihinde öldü. Bildirildiğine göre, ölümü bir komplo sonucu oldu. Ünlü İbn Zühr'ün (Avenzoar) babası Ebû'l A'lâ b. Zühr, belki de kıskançlık nedeniyle, verdiği bir davette İbn Bâcce'ye zehirli meyve sunulmasını sağlamak suretiyle hizmetçisine öldürttü.[16]

Eserleri:

Bilindiği kadarıyla İbn Bâcce, tıp, matematik, astronomi ve müzik alanlarında tanındı.[17] Onun şair ve müzisyen olduğu, ud çaldığı, halk şarkıları bestelediği söylenir.[18] İbn Haldûn, felsefe alanında onu batıda İbn Rüşd, doğuda Fârâbî ve İbn Sînâ ile aynı düzeyde görür. Şöyle der:

> "İslam'da Ebû Nasr Fârâbî ve Ebû Ali b. Sînâ doğuda, Kadı Ebû Velid b. Rüşd ve vezir Ebu Bekir b. Saiğ Endülüs'te filozofların büyüklerindendir. Akli ve felsefi ilimlerin zirvesine ulaşan daha başka âlimler de vardır. Ama bu konuda isim ve ün yapmak, bahis konusu zevata mahsustur."[19]

İbn Tufeyl ise Aristoteles'in, Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın eserlerinden kendilerine ulaşan felsefenin yeterli olmadığından, Endülüs'te yetişen birinci kuşak bilginlerin kendilerini matematiğe, ikinci kuşak bilginlerin de mantığa vererek, gerçek yetkinliğe ulaştıracak felsefi bilgiden yoksun kaldıklarından şikâyet ettikten sonra, yakın dönemlerde kavrayışı keskin ve hakikate

---

15) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 348.

16) Bkz. Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ*, s. 299; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 235; Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 349.

17) Bkz. Kıftî, *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ*, s. 299.

18) Bkz. İbn Ebî Usaybia, Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ', s. 515.

19) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 873.

daha yakın bir kuşağın geldiğini, bu kuşak içinde İbn Bâcce'den daha üstün bir deha, daha üstün bir zekâ ve kavrayış gücüne sahip hiç kimse bulunmadığını, ancak onun da dünya işleriyle uğraşarak bilgi hazinelerini ortaya koymadan ve bilgeliğinin sırlarını açmadan ölüp gittiğini, mevcut eserlerinin çok büyük bir bölümünün eksik ve tamamlanmamış olduğunu, bitmiş olan eserlerinin kısa kitaplar ve alelacele yazılmış risalelerden oluştuğunu bildirir.[20] İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin bu durumun farkında olduğunu söyleyerek şöyle der:

> "Daha sonra gelenler, öncekilere göre felsefeden bir dereceye kadar tat alarak gerçekliğe biraz yaklaşmışlarsa da, içlerinde İbn Sâiğ'i aşan, ondan daha sağlam bir düşünceye ulaşan kimse yoktur. Üzülerek söyleyeyim ki, o da ölümüne kadar sinesinde sakladığı bilim gömüsünü kendisiyle birlikte toprak altına götürmüştür. İbn Sâiğ'in ortada bulunan eserlerinden birkaç kitapçığı dışında benliğe, tevhide, mantığa ve doğaya dair olanların tümü eksik kalmıştır. Bunu kendisi de itiraf etmiştir. Önemli eserlerinden olan *Risâle İttisal el-Akl bi'l-İnsân* adlı kitapçığından ise anlam çıkarmanın zor ve kimi bölümlerinde dil ve anlatımın bozuk olduğunu söyleyerek uygun bir zamanda yeniden yazacağına söz vermiş fakat sözünü yerine getirememiştir."[21]

İbn Tufeyl'in gerçeği de yansıtan bu ifadeleri, "bu adamın kendisine yetişemedim" diyerek onunla hiç karşılaşmadığını söyleyerek sona ermektedir.[22]

İbn Bâcce'nin eserlerinden bazıları bize kadar ulaşmış bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı Arapça el yazma olarak, birkaçı da İbranca çevirisiyle bulunmaktadır. Bazı eserlerinin Latinceye çevrildiği, kimi görüşlerinin Latince eserlerde aktarıldığı görülmektedir.[23] İbn Ebî Usaybia, İbn Bâcce'ye 27 eser iliştirmektedir. Bu eserlerin bir kısmı Aristoteles'in eserlerine yönelik şerhler (örneğin, *es-Semâ' et-Tabi'î*, *Âsâr el-Ulviyye*, *Kevn ve Fesâd*, *Kitâb el-Hayevân*, *Kitâb en-Nebât* gibi eserlere yazılmış şerhler), bir kısmı da özgün (*Risâle el-Veda*, *Risâle İttisal el-Akl bi'l-İnsân*, *Tedbîr el-Mütevahhid*, *es-Siyâse el-Medeniyye*, *el-Akl el-Fa'al* vb.) eserlerdir.[24]

Tedbîr el-Mütevahhid, İbn Bâcce'nin ahlak ve siyaset felsefesiyle ilgili

---

20) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan* (İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzan*'ıyla birlikte basım), çeviren: M. Ş. Yaltkaya, Babanzade Reşid, YKY, İstanbul 1996, s. 70.

21) İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 70.

22) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 70.

23) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, ss. 352-353.

24) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbî'*, ss. 516-517.

görüşlerinin yer aldığı en büyük eseridir.[25] Moses Narbeni'nin bazı yanlışlıklarla birlikte 14. yüzyılda İbranice olarak özetlediği eser, 1671 yılında Edward Pococke tarafından *Philosophus Autodidactus* başlığını taşıyan bir çalışma içerisinde Latince olarak neşredilmiştir. Buna dayanarak 1859'da Salomon Munk eseri Fransızcaya, 1896'da David Herzog da Almancaya çevirmiştir. 1945 yılında eserin, Douglas Morton Dunlop tarafından ilk iki bölümü İngilizceye çevrilmiş, tamamı ise ilk defa Don Miguel Asin Palacios tarafından 1946 yılında *El Regimen del Solitario* adıyla ve İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Eseri Macid Fahri *Resâ'il İbn Bâcce el-İlahiyye* içerisinde yeniden neşretmiştir. Son yıllarda kitabın başka neşirleri de yapılmıştır.[26] İbn Bâcce'nin Arapça olarak bize ulaşan bir diğer eseri, *Risâle el-Veda*'dır. Bu eserin, uzun bir yolculuğa çıkmadan önce bir arkadaşı için yazıldığı, bilginin ve felsefe araştırmasının gerçek amacının ne olduğuna ilişkin konuları ele aldığı anlaşılmaktadır.[27] Risalenin 14. yüzyılda Hayyim İbn Vivas tarafından İbraniceye, 15. yüzyılda Abraham de Balmes tarafından ise Latinceye çevrildiği anlaşılmaktadır. İlk olarak 1943'te Asin Palacios tarafından *La Carta de Adios de Avempace* adıyla İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanan eser, daha sonra Macid Fahri tarafından *Resâ'il İbn Bâcce el-İlahiyye* içerisinde tekrar neşredilmiştir.[28] *Risâle İttisal el-Akl bi'l-İnsân*, küçük hacimli bir eserdir ve bir akıl varlığı olan insanın oluşum ve gelişimiyle insan varlığının bu doğrultudaki son amacını ele alır. İlk defa Asin Palacios tarafından İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Eserin daha başka neşirleri de yapılmış, ayrıca Fransızcaya çevrilmiştir.[29] *El-Vukûf ale'l-Akl el-Fa'al*, faal akla vakıf olmanın mümkün olup olmadığını soruşturan ve bunun hangi yollardan gerçekleştirilebileceğini araştıran küçük bir risaledir.[30] Risaleyi, Macid Fahri, Oxford Bodleian Library'deki tek yazma nüshasına dayanarak yayımlamıştır.[31] *Fi'l-Gayeti'l-İnsaniyye*, bazı metafizik temellerden ve nefsin güçlerinden hareketle insanın gayesinin ne

25) Bkz. İbn Bâcce, "Tedbîr el-Mütevahhid", *Resâ'il İbn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 968, ss. 37-96.

26) Örneğin bkz. İbn Bacce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, Ceres Editions, Tubus 1994, s. 3 vd.

27) Bkz. İbn Bâcce, "Risâle el-Veda", *Resâ'il İbn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 968, ss. 113-143.

28) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 352.

29) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 352.

30) Bkz. İbn Bâcce, "el-Vukûf ale'l-Akl el-Fa'al", *Resâ'il İbn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 968, ss. 107-109.

31) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 352.

olabileceğinin araştırır.[32] Risale Ömer Ferruh tarafından kısmen, Macid Fahri tarafından ise tam metin olarak *Resâ'il İbn Bâcce el-İlahiyye* içinde yayımlanmıştır.[33] *Fî'l-Vahde ve'l-Vâhid*, "bir" kavramının mahiyeti ve anlam katmanlarını ele alır ve Cemaleddin el-Alevî tarafından *Resâ'il Felselsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce* içinde, neşredilmiştir.[34] *Fî's-Sa'âde el-Medeniyye ve's-Sa'âde el-Uhreviyye*, Fârâbî'ye yöneltilen birtakım eleştirileri ele almakta, onun mutluluk ve idrak anlayışını irdelemektedir. Risale, Cemaleddin el-Alevî'nin yayımladığı *Resâ'il Felselsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce* içinde yer almaktadır.[35] İbn Bâcce'nin geniş içerikli en önemli eserlerinden birisi, *Kitâb en-Nefs*'tir. Eser, Aristotelesçi bir kurguya sahiptir ve nefs ve yetilerini ele almaktadır. Eser, Hasan Ma'sumi tarafından neşredilmiştir. Ayrıca aynı bilgin eseri İngilizceye çevirerek yayımlamıştır.[36]

Doğa felsefesi:

İbn Bâcce'nin tabiiyatı konusunda elimize pek az bilgi ulaşabilmiştir. Bilindiği kadarıyla, bu konuda Aristotelesçi düşünceyi yakından izlemektedir. Çoğu görüşlerinde öncüsü Fârâbî ve İbn Sînâ, daha çok Fârâbî kabul edilir.[37]

İbn Bâcce, Kitâb en-Nefs'te, varlıklar ayırımını yok (ma'dum) kavramından hareket ederek yapmaya çalışır. Yok, ya varlığı imkânsız şeydir ya da varlık imkânı veya bir şeyin kuvve halidir. Birinciye imkânsız (muhal) ikinciye de mümkün adı verilir. Mümkünü de garip bir biçimde yokluğu imkânsız olan zorunlu ve herhangi bir zamanda var olabilen mutlak varlık biçiminde ikiye ayırır.[38] Kuşkusuz bu ayırımda yer alan varlık imkânını, zorunlu varlıkla bağdaştırmaya imkân yoktur. Öyle anlaşılıyor ki, bu bağdaşmazlık ve çelişki, İbn Bâcce'nin eserlerini gözden geçirip son şeklini vermemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

İçinde yaşadığımız varoluş ve yok oluş âleminde bulunan bütün cisimler,

---

32) Bkz. İbn Bâcce, "Fi'l-Gayeti'l-İnsâniyye", *Resâ'il ibn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 1968, ss. 97-104.

33) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce*, s. 352.

34) İbn Bâcce, Fî'l-Vahde ve'l-Vâhid, Resâ'il Felselsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce içinde, Beyrut 1983, ss. 140-149.

35) Bkz. İbn Bâcce, "Fî's-Sa'ade el-Medeniyye ve's-Sa'ade el-Uhreviyye", *Resâ'il Felselsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce* içinde, Beyrut 1983, ss. 197-202.

36) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, neşr.: Muhammed Sağîr Hasan el-Ma'sumi, Dımeşk 1960, (mukaddime) s. 3 vd.

37) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, ss. 515-516.

38) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 43.

ister doğal (tabi'iyye) ister iradeye bağlı yapay (sınâ'iyye) olsunlar, madde ve suretten meydana gelirler.[39] De Boer'in söylediklerinin aksine,[40] İbn Bâcce'ye göre, madde suretsiz var olabilir; çünkü eğer madde suretsiz olmazsa, madde ve surete bölünmesi ve bu bölünmenin sonsuzca devam etmesi gerekir. O halde surete sahip olmayan bir maddede durmak gerekir. İbn Bâcce buna, Aristoteles gibi, "ilk madde" adını veriyor.[41] İlk maddeye karşılık ilk suret bulunur. Bu ilk suret, suretlerin en basiti olup, sureti bulunmayan ilk maddede algılanabilir ve var olabilir. İlk madde ile ilk suretin bileşiminden basit cisim meydana gelir.[42] İbn Bâcce bu ilk cismi tabii cisim diye nitelendirdiğine ve dört unsurla bir saydığına göre, ilk suretin sayıca dört olması gerekmektedir: Toprak, su, hava ve ateş.

Unsurların bileşiminden bileşik cisimler meydana gelir ve bunlar türleri oluşturur; ancak onların kendilerine özgü suretleri bulunur.[43] Öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce burada Aristoteles'in türsel suretinden söz etmektedir. Ona göre bu suret aracılığıyla türler birbirinden ayrılır. Sözgelimi bitki sureti hayvan suretinden, cansız nesnelerin sureti bitki suretinden farklıdır. Her suret içinde bulunduğu cismin yetkinliğini (kemal) oluşturur. Bir başka deyişle, suretler, yetkinliğe kuvve halinde sahip olan cisimlerin yetkinlikleridir. Buradan anlaşılacağı üzere ilk madde yetkinlik açısından salt kuvve halindedir. İbn Bâcce, bir suretin maddesini bırakıp, onun yerini bir başkasının alması şeklinde gelişen değişmeye hareket adını vermeyip, onu tözde gerçekleşmeyen bir değişme, varlıktan yokluğa geçiş olarak nitelendirir. Ona göre cismin yetkinliğinden de anlaşılan bu olup, cismin tözünde gerçekleşen bir değişme olarak hareket, cismin yetkinliği değildir. Bu anlamda nitel, nicel ve mekânsal olabilir.[44]

Hareket:

Böylece hareketi yetkinlikten ayırmak suretiyle Aristoteles'ten ayrılan İbn Bâcce, hareketi kemale sahip varlık için, kemale sahip varlığa ve kema-

---

39) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 19.

40) De Boer şöyle der: "İbn Bâcce, madde formdan ayrı bulunamazken, form maddeden bağımsız olarak bulunabilir, fikrinden hareket eder." Bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 215.

41) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 20-21.

42) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 21.

43) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 21.

44) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 22 vd.; Yaşar Aydınlı, "İbn Bâcce'nin Fi'l-Müteharrik İsimli Risalelesi", *UÜİF Dergisi*, cilt: 11, Sayı:1, 2002 ss. 17-28.

le sahip varlıktan intikal biçiminde tanımlar. Ancak Aristotelesçilerin her hareketlinin kendisi dışında bir başkası tarafından hareket ettirildiği ilkesini, olduğu gibi benimser.[45] Gerçek anlamda ilk hareket ettirici ezeli-ebedi (sermedi) hareketin hareket ettiricisidir.[46] Âlemde var olan üç tür hareket; yani tabii (doğal), nefsani ve kasri (zoraki) hareket, hareketlinin kendi özü tarafından meydana getirilmez. Sözgelimi, doğal harekette, hareket ilkesi hareketli nesnede bulunduğu halde, hareketlinin kendisi olmayıp, onda bulunan "tabiattır". Nefsani harekette de hareket ilkesi nefs olup, insan ya da hayvan bedeninden farklıdır. Zoraki harekete gelince, bu hareket cisim tabii yerinden uzaklaştırıldığında ortaya çıkar.[47]

İbn Bâcce, genellikle Aristoteles ve onu izleyenlerin, hareketin gerçekleştiği ortamı, hareketin belirleyici nedeni saymalarını reddeder ve ortamın yalnızca hareketin hızı konusunda değişken, arazi bir neden olduğunu ileri sürer. Bir başka deyişle, genellikle Aristotelesçiler dirençsiz ortamda, yani boşlukta hareketin imkânsız olduğunu öne sürdükleri halde İbn Bâcce hareket için dirençli bir ortama gerek bulunmadığını, boşlukta da hareketin mümkün olduğunu, boşlukta hareketli cismin yalnızca tabii hareketinden söz edilebileceğini ileri sürer. Tabii hareketin nedeni ise, ona göre, hareketli cismin ağırlığı, sureti ya da tabiatıdır. Düşen ağır bir taşın giderek hızlanmasının nedeni tabii yerine yaklaşmasıdır.[48] İbn Bâcce, boşlukta vuku bulan gök cisimlerinin hareketini ise, genel düşünce eğilimine bağlı olarak, hareket ettirici ile hareketli arasındaki yetkinlik farkına bağlar; çünkü ona göre, varlıklar sıralamasında üstte yer alan gök cismi alttakine oranla daha yetkindir. Bir başka deyişle, hareket ettirici ne denli yetkinse hareket eden de o denli hızlı hareket eder.[49]

İbn Bâcce'nin bu görüşünün bilim tarihi açısından önemi, hareketin zamanda bulunuşunu ve birbirini izleyişini salt sayılabilir bir ortamın (mesafenin) geçilmesine bağlamasında yatmaktadır.

Suret türleri:

Daha önce İbn Bâcce'nin, sureti, cismin yetkinliği olarak tanımladığını

45) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 22-23; İbn Bâcce, *Risâle el-Veda*, ss. 115-116.

46) Bkz. Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin Fi'l-Müteharrik İsimli Risaleles*, s. 22.

47) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 25 vd.

48) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 25-26.

49) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 26-27.

görmüştük. Suretlerin kendileri ile ilişkili oldukları varlıklar açısından üç ayrı türü bulunmaktadır. Bunlar; a) Genel (Evrensel) Nefs ya da akli suret, b) Tikel Nefsani suret ve c) Cismani surettir.

> "Dolayısıyla deriz ki; oluş ve bozuluş içerisindeki tüm cisimlerin sureti, varlıkta üç dereceye sahiptir: Birincisi, genel ruhani, yani tür olan akli suret (es-suret el-akliyye); ikincisi, özel ruhani suret ve üçüncüsü cisimsel surettir. Özel ruhani suretin de üç mertebesi vardır. İlki, anlamın anımsama yetisinde belirmesi, ikincisi imgenin (resm) hayal yetisinde oluşması, üçüncüsü ise cismin suretinin ortak duyuda ortaya çıkmasıdır. Suretlerin bir kısmı özeldir bir kısmı ise geneldir. Geneller, tümel/evrensel düşünülürlerdir (el makulât el-külliye), özeller ise bir kısmı ruhanilerdir bir kısmı da cisimsellerdir.(50)

Birinciler soyut akli kavramlar ya da maddeden ve maddesel ilişkilerden arındırılmış tümel kavramlardır. Bu türden suretlerin, duyu ve tabiatla bir ilişkisi yoktur; onların fikir ve etkin akılla bağlantısı vardır ve sadece insana özgüdür.(51) İkinciler tikel olup somut niteliklere sahip kavramlardır. Bu kavramlar, ortak duyu, hayal (tahayyül) ve hatırlama yetilerinde oluşur ve hayvanlarda da bulunur. Bu iki tür suret hem insan nefsinin algılama ve kavrama aşamalarını göstermektedir hem de tikel ve tümel varlıklara işaret etmektedir.(52) Üçüncü tür suretlere gelince, bunlar tabii cisimlerin suretleri olup, organları bulunmayan tabii cisimlerin yetkinliğidir. Bu suretlere aynı zamanda "tabiat" adı da verilmekte olup, bir hareket ilkesidir. Canlı nesnelerde bulunan suretlerin adı ise "nefs"tir.(53) Nefs hem bir hareket hem de bir algılama ve kavrama ilkesi olup, temelde organları aracılığıyla hareket eden tabii cismin yetkinliğidir. Ancak yetkinlik, birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayrıldığına göre, söz konusu yetkinlik nasıl bir yetkinliktir? Bu yetkinlik bir şeyin işlevini fiilen yerine getirmesi anlamında bir yetkinlik olmayıp, işlevini fiilen yerine getirmese de onda var olan bir yetkinliktir. İbn Bâcce'nin Aristoteles ile birlikte birincil yetkinlik dediği budur ve nefs bu anlamda bir yetkinliktir. Bu, "uykuda bulunan geometri bilgininin" durumuna benzer; geometri bilgini uykuda iken fiilen geometri bilgisi olmadığı halde, kuvve halinde bu niteliğe sahiptir.(54) İbn Bâcce bitki, hayvan ve insan

---

50) İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 33.

51) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 74-75.

52) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 33-34.

53) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 33-34; İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 24-25.

54) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 28-29.

nefsleri arasında, bitkisel nefsin birincil değil, ikincil yetkinlik olduğunu söylüyor ve bu noktada Aristotelesçilerden ayrılıyor.[55]

Nefs türleri ve bilgi:

Böylece İbn Bâcce çok önem verdiği psikolojisini açıklamaya girişiyor; çünkü ona göre, psikoloji bütün bilimlerin temelidir; nefs hakkında bilgiye sahip olmadan öteki bilimlerin dayandıkları ilkeler hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamayız; hatta en soylu bilim olarak nitelenen ilahiyat (metafizik) bile nefs hakkında bir ön bilgiyi gerektirir.[56] Öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce psikolojiyi bütün öteki bilimlerin metodolojisi olarak görmektedir. O, şöyle der:

> "Aristoteles'in de dediği gibi, her bilgi iyi ve güzeldir. Fakat kimisi kimisinden üstündür (eşref). Bilimlerin üstünlükleri farklı konulardadır. Nefs bilimi, tüm diğer bilimleri, tüm soyluluk türleriyle birlikte, doğa ve matematik (et-te'alimiyye) bilimlerini önceler. Öte yandan her bilim, nefs bilimine gerek duyar (muzdar ilâ ilm en-nefs); çünkü başka yerlerde de açıkladığımız gibi, nefs bilimine vakıf olmadan başka bilimlerin ilkeleri kavranamaz. (...) Nefsimizin durumunu ve mahiyetini bilmeden ve onun hakkında söylenenlerin doğru olup olmadığını netleştirmeden, geriye kalan hiç bir bilime de güvenemeyiz. (...) Nefs bilimine sahip olmadan, tabii bilimlerin ilkeleri tamamlanmış olmaz. Siyaset felsefesine (el-hikme el-medeniyye) gelince, ruhun doğası bilinmeden, onun hakkında da sıra düzenine uygun olarak bir şey söylenemez. (...) Nefs bilimi, İlk İlke'nin (metafizik) bilimi dışında en soylu bilim olmaya değerdir. (...) Nefs bilimi ve akıl tarafından öncelenmezse İlk İlke'nin bilimi de imkânsızdır."[57]

İbn Bâcce canlı varlık türlerinde bulunan nefsleri ya da yetileri -çünkü nefs ile yeti arasında genellikle bir ayrım yapmıyor- dörde ayırıyor: a) Besleyen Nefs (el-kuvve el-ğaziyye),[58] b) Duyumlayan Nefs (el-kuvve el-hasâse),[59] c) Hayalleyen Nefs (kuvve et-tahayyül),[60] d) Akli Nefs (el-kuvve en-nâtıka).[61] Besleyen Nefs yalnız başına bitkilerde,[62] Akli Nefs ise yalnızca

---

55) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 29.
56) Bkz. İbn Bâcce, Kitâb en-Nefs, ss. 29-30.
57) İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 29-30.
58) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 43-61.
59) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 62-132.
60) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 133-144.
61) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 146-149.
62) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 43 vd.

insanlarda bulunur.[63] Besleyen nefsin ya da beslenme yetisinin iki amacı bulunmaktadır: Büyüme ve üreme.[64] Duyumlayan nefsin ya da duyum yetisinin işlevi duyum izlenimlerini almaktır. Bu nedenle bu yeti edilgin ve alıcı bir yetidir. Bu yetinin faaliyet kapsamı içine beş duyunun faaliyetleri girer. Beş duyu kanalıyla nesnelerin temel özellikleri algılanır[65] ve bütün bunlar hepsini bir araya toplayan merkezi bir duyuda son bulur ki, İbn Bâcce buna "ortak duyu (el-his el-müşterek)" adını veriyor.[66] Çeşitli duyular arasındaki ilişki burada kurulur; nesnelerin farklı özelliklerini saptayıp onları ayırt etme işlemi burada sağlanır. Bu ortak duyu aynı zamanda hayal gücüne malzemesini sağlar.[67] Hayalleyen Nefs ya da hayal gücüne gelince, bunun işlevi fiilen mevcut olmayan ya da artık algılanmayan duyulur suretleri kavramaktır. Bu yeti hayvanlarda ve insanlarda bulunur; onların çocuk sahibi olmalarını ve yavrularına bakmalarını vb. sağlar; daha doğrusu onların şevk yetilerini harekete geçirir ve istenen şeye yaklaşma ve istenmeyen şeyden uzaklaşma gibi fiillerin yerine getirilmesinde etkili olur; hem uykuda hem de uyanıkken faaliyet gösterir.[68] Hayal gücü insanın ayırt edici özelliği olan "akıl"da son bulur ve ona hizmet eder. İnsan bu yeti sayesinde iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan ayırır; doğru, yanlış ve sanısal (zanni) bilgiye sahip olur. Başlangıçta her türlü bilgiden yoksun olup, "kuvve halindeki akıl" adını alır. Bilginin elde edilişinde bu akla, hayal gücü yardımcı olur.[69]

İbn Bâcce, bu açıklamasına uygun olarak, bilginin elde ediliş sürecinde üç tür idrakten söz eder: Bunlar; duyusal, hayali ve akli idraktir. İlk ikisi tikellere, sonuncusu ise tümellerin kavranmasına özgüdür. Şu halde, bilgi bir tür soyutlama işlemidir ve gerçek bilgi, en üst düzey soyutlamaya ulaşan akli idrak ile ortaya çıkar. [70] İbn Bâcce, bilgi sürecini şöyle açıklıyor: Biz hayal gücü sayesinde zaman, mekân, nitelik, nicelik gibi birtakım maddi ilişkiler içindeki tikel nesnelerin bilgisini elde ederiz. Akli yeti bu bilgiler sayesinde

63) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 146 vd.
64) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 43-61.
65) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 62-128.
66) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 129.
67) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 129-132.
68) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 133 vd.
69) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 146-149.
70) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 64 vd; İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, ss. 143-145; İbn Bâcce, *Risâle el-Veda*, s. 138.

onlardan tümel kavramların bilgisine ulaşır.[71] Onun söylemiyle, akılda ortaya çıkan en üst ruhani suretlerde ne duyuların ne de tabiatın etkisi vardır; onlar fikir ve etkin akıl vasıtasıyla ortaya çıkarlar. Fikir aracılığıyla ortaya çıkan ruhani suretler, doğru da olabilir yanlış da olabilir. Ancak etkin akıldan kaynaklanan suretlerin hepsi doğrudur; onların doğruluğu ilineksel değil özleri itibarıyladır.[72] İbn Bâcce, tıpkı diğer Aristotelesçiler gibi, akli yetinin bu işlevini Tanrısal bir vergi (el-mevhibe) olarak görüyor[73] ve temel kavramların elde edilişini, gözün güneş ışığını, güneş ışığı sayesinde görmesine benzetiyor. Bu Tanrısal vergi sayesinde insan, Tanrı'nın yaratıklarını öylesine açık bir biçimde kavrar ve görür ki, sonunda Tanrı'ya, meleklerine, kitaplarına, elçilerine ve ahirete inanan bir mümin haline gelir; ayakta otururken ve yatarken Tanrı'yı anımsar (zikreder). Bu Tanrısal vergi etkin akılla birleşmeden başka bir şey değildir.[74] İbn Bâcce bu aşamaya ulaşan kişiyi Tanrısal olarak nitelendirir ve bunun ancak toplumdan soyutlanmakla elde edileceğini söyler.[75]

Görüldüğü gibi, İbn Bâcce, yeterince sistemli ve tutarlı olmasa da ana çizgileriyle Aristotelesçi geleneği izlemekte; eserlerinde yer yer saygıyla söz ettiği Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzali'den, özellikle Gazzâlî'nin *Mişkât el-Envâr*'ından yararlanmaktadır.[76]

Akli yüceliş:

İbn Bâcce'ye göre, nasıl hayal gücü kavramların elde edilmesinde akla yardımcı oluyorsa, aynı akıl da ahlaka ve sanatlara ilişkin düşüncelerin oluşumunda; sadık rüyalarda olduğu gibi gelecek olaylara ilişkin bilgilerin kazanılmasında, hayal gücüne yardımcı olur.[77] İbn Bâcce, böylece, tıpkı İbn Arabi gibi, vahiy ve ilhamı, peygamberlik ve veliliği hayal gücüne bağlıyor. Ona göre, bu konularda hayal gücüne aktarılan bilginin kaynağı akıl olmayıp, Tanrı'dır. Tanrı insanlara açıklamak istediği şeyleri meleklere iletir; melekler de bunları insanlara aktarırlar. Bu türlü bilgilerden herkes kendi

---

71) Bkz. İbn Bâcce, *Kitâb en-Nefs*, s. 132 vd.

72) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s.74.

73) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s.21, 26, 50, 71.

74) Bkz. İbn Bâcce, el-Vukûf ale'l-Akl el-Fa'al, ss. 107-109; İbn Bâcce, "İttisâl el-Akl bi'l-İnsân", *Resâil İbn Bâcce*, Beyrut 1968, s. 155, 173.

75) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 63-64.

76) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 29 vd.

77) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 25-26, s. 71.

yeteneği ve hazırlığı oranında yararlanır. Bunlar içinde Tanrı'nın erdemli kulları olan veliler ve peygamberler ruhani âlemden akan bu bilgilere en yüksek düzeyde sahip olurlar. Ona göre ruhani âlemden en yüksek düzeyde pay alan peygamberleri sırasıyla veliler, sahabe ve Aristoteles gibi filozoflar izler. Bunlar arasında özellikle velilerin öğrenim görmeden ve akli incelemeye başvurmadan Tanrı'ya yaklaşabileceklerini söyleyen İbn Bâcce, yer yer eleştirse de sufiliğe karşı açık bir tavır takınmaz.[78]

Akli yüceliğin son aşamasına ulaşan insan nefsleri etkin akılla birleşirler. Bu birleşme tam olarak yalnızca öteki dünyada gerçekleşen bir birleşme değildir.[79] Bu akıl, maddeden bütünüyle soyutlanmış herkes için aynı olan akıldır. İbn Bâcce böylece bireysel haşri kabul etmemekte ve bu noktada İbn Rüşd'ün öncülüğünü yapmaktadır. Etkin akıl üzerinde yer alan akıllar dizisinin yaratılışı, öteki Aristotelesçi İslâm filozoflarında olduğu gibi, sudûr (çıkış) kuramıyla açıklanır. Yaratma, İbn Bâcce'ye göre, Tanrı'nın kendi özünü bilmesinin zorunlu sonucudur.[80]

Öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce'nin tüm felsefesinin temelinde Sokrates'ten beri yaygın bir düşünce haline gelen "bilgi erdemdir" ilkesi yatmaktadır. Kişi akli güçlerini kullanmak suretiyle soyut akli kavramlara ulaşır; bu konuda ona etkin akıl yardımcı olur. Bu kavramlar, bir bakıma, salt akıl edilir varlıkların bilgisini edinme, bir ruhani yüceliş, bir erdem olarak görülür. Gerek insanın ahlaki arınması, gerekse erdemli bir hayata kavuşarak mutluluğu tatması, bu yolla gerçekleşir.[81]

Yönetim ütopyası: Yalnızın yönetimi

Ölümüyle tamamlanamadığı bildirilen eseri *Tedbîr el-Mütevahhid*'de (*Yalnızın Yönetimi*) İbn Bâcce bu genel ruhani arınma, ruhani yüceliş planını göz önüne alarak bir siyaset ve ahlak felsefesi sunmaktadır. Öyle görünüyor ki, o da Fârâbî gibi, içinde yaşadığı toplumun hiç de erdemli olmayan koşullarından etkilenmiş, çalkantılı, zaman zaman baskıyla karşılaşan kendi yaşamından hareketle erdemli bir insan olan filozofun kendi toplumunda bir yalnız adam gibi yaşayacağı sonucuna ulaşmıştır.[82] Önemli ölçüde

78) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 25-26; İbn Bâcce, *el-Vukûf ale'l-Akl el-Fa'al*, ss. 107-109.
79) Bkz. İbn Bâcce, *İttisâl el-Akl bi'l-İnsân*, ss. 155-173.
80) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 6-7.
81) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 24 vd.
82) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 5-88.

Fârâbî'den etkilendiği eserine "tedbir" sözcüğünün tanımını vermekle başlar. Onun en yaygın tanımının "fiillerin izlenen bir amaca yönelik olarak düzenlenmesi" olduğunu belirtir.[83] Şöyle der:

> "Tedbir sözcüğü Arap dilinde birçok anlama gelir; dilciler bunun sayısını belirlemişlerdir. En yaygın olarak, belli bir amaca yönelik düzenli fiiller anlamına gelmektedir. Bu yüzden dilciler, belirli bir amaca yönelik olmayan bir fiile tedbir demezler. Çünkü yalnız bir fiil gerçekleştirdiğini kabul edenin bu davranışı tedbir değildir; fakat gerçekleştirdiği fiillerin çok olduğunu kabul ediyor ve bunları bir sıra düzeni (tertib) içinde ortaya koyuyorsa işte ona tedbir denir. Bundan dolayı, Tanrı'ya âlemin yöneticisi/düzenleyicisi (müdebbir) denilir. Tedbir bazen kuvve bazen ise fiil halinde olur; ancak tedbir lafzı daha çok kuvve halinde olana işaret eder."[84]

Bu tanımıyla "tedbir" yönetim anlamına gelmektedir. En mükemmel yönetim Tanrı'nın tüm evreni yönetmesi olup beşeri yönetimler içinde en şerefli ve en mükemmel yönetimler ise kentin (el-medine) ve ev halkının (el-menzil) yönetimidir. Tanrı'nın yönetimine doğruluk niteliği verilemeyeceği halde, son iki yönetim doğru ya da yanlış olabilir. Ev halkının yönetimi kentin yönetiminin bir parçasıdır.[85]

İbn Bâcce, Platon'un sözünü ettiği eksik ve hastalıklı dört tür kentte, yani timokrasi, oligarşi, demokrasi ve zorbalık (tiranlık) rejiminde, erdemli bir yönetimden söz edilemeyeceğini söyler. Onların içinde bulundukları koşullar, gerek ev halkını gerekse kent halkını felakete ve çöküntüye sürükler. Bunlar tabiata göre değil örf ve alışkanlığa göre yaşarlar.[86] Erdemli yönetime sahip olan kentlerse mükemmel olup, onların mükemmelliğine bir şey eklenmesi eksik oldukları anlamını birlikte getirir. Bu kentlerin halkı tabiata göre yaşarlar; evrensel akli ilkeleri rehber edinirler. Bu nedenle çeşitli yazarların halk için kaleme aldığı "*Kelile ve Dinme*" türünden yönetim konusunda öğütler ve özdeyişler içeren eserler bir süre için yararlı olsalar bile, evrensel bir nitelik göstermezler; yaşam tarzlarının değişmesiyle uygulama olanağını yitirirler.[87]

İbn Bâcce'ye göre erdemli kentin en önemli niteliği her şeyin eksiksiz işleyişidir. Bu nedenle erdemli kentin ne tabibe ne de yargıca ihtiyacı vardır.

---

83) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 5.
84) İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 5.
85) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 5-7.
86) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 7-8.
87) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 9-12.

Kent halkı, dostluk ve sevgi bağıyla birbirine bağlı olup, aralarında herhangi bir anlaşmazlığa meydan vermezler. Yine sağlıklarına zararlı olabilecek her şeyden uzak dururlar. Bu türlü kişilere erdemsiz kentlerin ihtiyacı vardır.[88] Öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce'nin erdemli kenti, her türlü yetkinlik ölçüsünü kendisinde bulunduran kusursuz ideal/ütopik bir kenttir. Fârâbî'nin erdemli kentinde gerçekte erdemli olmayan kişiler, kendi ifadesiyle türediler (en-nevâbit) bulunabildiği halde, İbn Bâcce böyle bir şeyden hiç söz etmez. Sanki içinde yaşadığı toplumda yaygın olan kötülükler ve eksiklikler onu bir ideal toplumu düşünmeye sevk etmiştir.[89]

Erdemli yalnız adam:

İbn Bâcce, Fârâbî'nin sözünü ettiği eski İranlıların yaşam biçimi bir yana bırakılırsa, geçmişte var olmuş ve yaşadığı çağda var olan toplumların yaşam biçimlerinin beş değişik yaşam biçiminin (erdemli yönetim, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve zorbalık yönetimi) bir karışımı hatta çoğunlukla erdemsiz son dört yaşam biçiminin karışımı olduğunu söyler.[90] Fârâbî'nin erdemli kentlerde bulunduğunu söylediği ve ayrıkotlarıyla dikenlere benzettiği erdemsiz kişiler, İbn Bâcce'de erdemsiz kentlerde yaşayan, ancak erdemsiz kent halkının görüşlerine ve eylemlerine katılmayan, bir rastlantı sonucu doğru bilgiye ve doğru eyleme ulaşan kişilere verilen bir ad olur. Bunlar ansızın bitkiler arasından bitiveren ayrıkotlarına (en-nevâbit) benzerler. Onların erdemsiz kentlerde varlığı erdemli kentin doğuşuna neden olur. Böylece erdemsiz kentlerde kendilerine ihtiyaç duyulan tabipler ve yargıçlara, bir de bu ender kişiler katılır. Onların bu kentlerdeki mutluluğu yalnız adamın mutluluğunun ötesine geçemez. Bu kentlerdeki doğru yönetim yalnızca bu yalnız adamların izledikleri yönetimdir. Bunlar, sufilerin "yabancılar" (el-gurabâ) adını verdikleri kişilere benzer; kendi yurtlarında birer yabancı (garîb) gibidirler.[91] İbn Bâcce sözünü şöyle sürdürür:

> "Açık ki ona doğaya aykırı bir durum ilişmiştir. Dolayısıyla biz en yetkin varoluşunu elde etmesi için yalnız insanın nasıl kendini yöneteceğini söyleyeceğiz. Onlara, tıpkı doktorun, ya Galen'in Sağlığın Korunması adlı eserinde yazdığı gibi, sağlığını korumasını ya da tıp sanatında ortaya konulduğu gibi, sağlığı

88) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbir el-Mutevahhid*, s. 10.

89) Bkz. İlyas Özdemir, "Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bâcce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı Bilge", *Posseible/Düşünce Dergisi*, sayı: 7, Ankara 2016, s. 22.

90) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 13.

91) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 12-13.

> ortadan kaybolmak üzereyken onu geri kazanmak için nasıl düşünüp taşınması gerektiğini söylemesine benzer şeyler önereceğiz. (...) Yetkin olmayan şehirlerde mutluluğun korunması, sağlığı korumaya benzemektedir. (...) Tıp, bedenlerin ve nefislerin tıbbı (olmak üzre ikiye ayrılır). (...) İşte bu (incelemenin) varsaydığı şey, nefislerin tıbbıdır (tıb en-nufûs)."[92]

Erdemli, yalnız kişinin kendini yönetmesi, sağlığını koruması, eğer hastalığa maruz kalmışsa nefsini tedavi edip yetkinliğe ulaşması için, kendi varlığının üç cephesine dikkat etmesi gerekir. Bunlar, İbn Bâcce'nin psikolojisinde sözünü ettiğimiz, a) cismani suret, b) tikel nefsani suret ve c) tümel nefsani suret ya da akli surettir.[93] Böylece İbn Bâcce, erdemli yalnız adamın eğitimi için gerekli temeli atmış olur. Öyle anlaşılıyor ki tıpkı Aristo gibi, o da insanın yetkinliğe ulaşması, etkin akılla birleşmesi için üç aşamalı bir eğitimden geçmesi gerektiğine inanıyor: a) bedenin eğitimi b) istek ve tutkuların eğitimi c) aklın eğitimi.

"Erdemsiz Kent"in erdemlileri:

İbn Bâcce'ye göre, erdemsiz kentlerde kimi kişiler vardır ki, bunlar cismani suretlerine önem verip nefsani suretlerini ihmal ederler. Bunlar insanların en aşağılık olanları olup, son hedefe ulaşamazlar. Bir başka grup ise cismani suretlerini bütünüyle ihmal edip, nefsani suretlerine yönelirler. İbn Bâcce'ye göre tarihte nefsani suretlerinin taleplerine uyarak cismani suretlerini yok eden insanlar bulunmaktadır. Sözgelimi, şerefsiz yaşamaktansa ölmeyi yeğleyen Emevi Halifesi Mervân bunlardan birisidir. Çoğu durumlarda böyle bir hareketin aşırılığını vurgulayan İbn Bâcce, başka hiçbir çarenin kalmadığı özel durumlarda ölümün, yani cismani suretin yok edilmesinin yeğlenmesinin en doğru şey olduğunu söylüyor.[94] Erdemsiz kentte çoğunluğu oluşturan üçüncü bir zümre daha vardır ki, bunlar cismani sureti yok etmeyip, yalnızca nefsani suret için ihmal ederler. İbn Bâcce bu türden davranışlara konukseverliği ile ünlü Arap kabile reisi Hâtim et-Ta'i'nin davranışını örnek olarak veriyor. Bildirildiğine göre Hâtim, açlıktan tüm ailece kıvrandıkları halde, boğazladığı atı ne kendi yemiş ne de aile bireylerine yedirmiştir. Bu davranıştan amaç, bedeni denetleyip geliştirmek, insan nefsinin ortak duyu, hayal gücü ve bellek yetisinin bedene yönelik arzularını

---

92) İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 13-14.

93) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 20 vd.; 33 vd.

94) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 47 vd., 61 vd.

dizginlemektir. İbn Bâcce bu davranışı soylu, yüce bir davranış olarak niteliyor ve felsefi tabiatın niteliklerinden biri olduğunu ifade ediyor.[95]

Böylece İbn Bâcce, erdemsiz kentlerde bulunan ender sayıdaki son gruba geliyor. Bunlar en yüce yetkinliğe ulaşmak için tabiata göre yaşayanlardır; bir başka deyişle filozoflardır. Bunlar öteki gruplardan farklı olarak ne bedensel eylemleri ne de nefsani eylemleri bu eylemlerin kendileri için yaparlar; onların başka hiçbir amaç gözetmedikleri tek eylemi bütün akli eylemlerdir. Cismani eylemler onların insan olarak var olmalarını; tikel nefsani eylemler daha soylu olmalarını; akli eylemler ise Tanrısal ve erdemli olmalarını sağlar. O halde bu kişiler erdemli ve Tanrısal (ilahi) kişilerdir. Her eylemin en iyisini yaparlar. *İlahiyat*'ta, *İlm en-Nefs*'te ve *el-Hiss ve'l-Mahsus*'ta sözü edilen basit özünlü akılları kavramak suretiyle bu akıllardan biri haline gelirler; bütün duyulur ve nitel nefsani niteliklerden arınırlar.[96] İbn Bâcce şöyle der:

> "(İnsanların en aşağısı) cisimsel suretlerle var olan insandır; ruhani suretlerle var olan insan, daha şereflidir; akılsal suretlerle var olan insan ise ilahi ve erdemli (ilâhî fâzıl) bir varlıktır. Bu şekilde bilgeliğe (hikme) sahip olan kimse, zorunlu olarak erdemli ve ilahi bir varlıktır (ilâhî fâdil). (...) O, en yüksek amaca vardığı zaman, yani *Metafizik* (*Mâ ba'det-tabi'a*), *Nefs Kitabı* (*Kitâb en-Nefs*) ve *Duyu ile Duyulur* (*el-His ve'l-Mahsûs*) adlı eserlerde söz edilen basit tözsel akılları aklettiğinde, bu akıllardan birine dönüşür ve aslında onu yalnızca ilahi diye adlandırmak uygundur. Bu aşamaya ulaşan kişi, yüce ruhani niteliklerin yanı sıra gelip geçici duyusal niteliklerden soyutlanacaktır ve yalnızca ilahi, basit olarak adlandırılmayı hak edecektir. Yalnız insan tüm bu nitelikleri erdemli şehrin dışında elde eder."[97]

İşte bütün bu niteliklere erdemsiz kentlerde birer yabancı gibi olan yalnız kişiler sahip olurlar. Bunlar felsefe ve bilimle uğraşanlarla ilişki kurmalı; hedefleri bedenleri ve bedenleriyle birlikte nefsleri olanlardan uzak durmalı ve yalnızca zorunlu hallerde zorunlu olduğu oranda onlarla ilişki kurmalıdırlar. Eğer felsefe ve bilimlerle uğraşan kendisinden başka hiç kimse yoksa yalnız kişi bu konularla uğraşanların bulunduğu kentlere göç etmelidir.[98] O şöyle der:

> "Bu açıdan yalnız insanın doğası gereği, ne bir cisimsel varlıkla ne de cisimsellikle karışmış bir ruhaniliğe sahip olan varlıklarla arkadaşlık kurmalıdır.

---

95) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 62-63.
96) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 63-64.
97) İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 63-64.
98) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 79-80.

Fakat sadece bilim insanlarıyla (ehl el-'ulûm) arkadaşlık kurmalıdır. Ancak bilim insanları bazı toplumlarda bol, bazılarında seyrek bulunur ve hatta bazılarında hiç bulunmaz. Bu nedenle bazı toplumlarda yalnız insanın tüm insanlardan mümkün olduğu kadar soyutlanması gerekir. Zorunlu durumlar veya kaçınılmaz olduğu ölçü dışında onlarla ilişkiler kurmaması gerekir veya eğer varsa, içinde bilimlerin mevcut olduğu bir topluma göç etmelidir. Bu ne siyaset biliminde söylenenlere ne de doğa biliminde ortaya konulanlara ters düşmektedir. Doğrusu orada, insanın doğal olarak politik olduğu (el medenî bi-tab'a) kanıtlanmıştır ve siyaset biliminde toplumdan soyutlanmanın (el-'itizâl) tamamen kötü olduğu açıklığa kavuşturulmuştur. Ancak bu yalnızca özsel olarak (bizzat) böyledir, oysa doğadaki pek çok durumda gerçekleştiği gibi, ilineksel olarak (bi'l-'arad) iyi bir şeydir"[99]

İbn Bâcce'nin bu görüşü, Fârâbî'nin *Fusûl el-Medenî*'de erdemsiz kentlerin uyumsuz ortamında yaşayan erdemli kişilere, varsa erdemli kentlere göçü önermesine benzemektedir.[100]

İbn Bâcce, söz konusu görüşünün, siyaset kuramlarında yer alan "insanın siyasal bir canlı" olduğu ve tek başına yaşamanın kötü olduğuyla çeliştiğinin farkındadır. Gerçekten de İbn Bâcce'nin filozofu ya da erdemli yalnız kişisi, topluma katılmaktan, ona önder olmaktan yüz çevirmektedir.[101] Böylece İbn Bâcce, öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin siyasal amaçlı filozofunu, bu amacından bütünüyle soyutlamakta, tek amacı erdemli bir yaşam sürmek ve etkin akılla birleşmek olan biri durumuna sokmaktadır.

2-İBN TUFEYL:

Gazzâlî, başkalarını bazı görüşleri nedeniyle tekfir etmekte, ancak daha sonra tekfir ettiği bu görüşleri kendisi benimsemektedir... Tehâfut el-Felâsife'de, cismani dirilişi yadsıyıp, ödül ve cezaya yalnızca nefslerin tabi olacağını söyledikleri için, filozofları tekfir eder; fakat Mîzân el-Amel'de bu görüşün Sufilere ait olduğunu, el-Munkız min ed-Dalâl'da ise kendisinin Sufilerle aynı görüşü paylaştığını söyleyerek tekfir ettiği düşünceye kendisi meyleder.

İbn Tufeyl

Tam adı, Ebû Bekr Muhammed b. Abd el-Melik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl'dir. Ona ünlü İmr el-Kays'ın kabilesine mensup olduğu

99) İbn Bâcce, *Tedbir el-Mutevahhid*, s. 80.

100) Bkz. İlyas Özdemir, *Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bâcce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı Bilge*, s. 22.

101) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, s. 80.

için el-Kaysî, doğduğu ve yetiştiği yöre itibariyle el-Endülûsî, el-Kurtubî, el-İşbilî lakapları da verilir.[102] Hıristiyan skolastiklerinin eserlerinde adı, Ebû Bekr'e nispetle Abubacer biçiminde görülür.[103] İbn Tufeyl'in Latinceye çevrilmiş bir eseri bilinmediğine göre, İbn Rüşd'ün *İlm en-Nefs* adlı kitabında ona yönelttiği eleştiriler aracılığıyla Avrupa'da tanınmış olmalıdır.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, 6./12. yüzyılın ilk on yılında Gırnata yakınlarındaki Vâdı Aş'ta (Gadiz, Guadix) doğduğu söylenebilir. Leon Gauthier, 499/1105 dolaylarında dünyaya gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir.[104] Ailesi ve eğitimi konusunda elimizde hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Öğrencisi Bitrucî'nin hocasını kadı olarak ve İbn el-Hatîb'in onu filozof ve tabip olmanın yanı sıra fakih diye anmasına bakılırsa, başta fıkıh olmak üzere dini bilimler alanında iyi bir eğitim gördüğü söylenebilir.[105] Anlaşıldığı kadarıyla daha sonra tıp ve felsefeye yönelmiştir.[106] Merrâkuşî'nin ileri sürdüğü gibi,[107] İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin öğrencisi değildir; çünkü kendisine ait olan *Hay b. Yakzan*'ın daha ilk sayfalarında onunla hiç karşılaşmadığını açıkça ifade etmektedir.[108] Bununla birlikte, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan*'da yazdıklarına bakılırsa, felsefi düşünceleri bakımından hem İbn Bâcce hem İbn Sînâ hem de Gazzâlî gibi düşünürlere çok şey borçlu olduğu söylenebilir.[109]

Felsefe ve tıp eğitimini Kurtuba ve İşbiliye'de gören İbn Tufeyl'i, Gırnata'da tabip olarak görüyoruz. Daha sonra Gırnata bölge emirinin kâtibi oldu. 1154'te Muvahhidler hanedanlığının kurucusu Adb el-Mü'min tarafından Septa ve Tanca emiri olan oğlu Ebû Sa'id'e kâtip olarak atandı. Bir süre bu görevde kaldıktan sonra kendisine yakınlık ve dostluk gösterdiği bildirilen Muvahhidlerin ikinci sultanı Ebu Yakup Yusuf'un (1163-1184) saray tabibi oldu.[110] Felsefeye ilgi duyan Ebû Yakup Yusuf'un himayesinde sarayda huzurlu bir çalışma ortamı buldu ve hatta 1169'da İbn Rüşd'ü onun-

---

102) Bkz. Abdülvahid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, Leyden 1881, s. 172.

103) Bkz. T. J. Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 219.

104) Bkz. Leon Gauthier, *Ibn Thofa'il*, sa vie, ses oeuvres, Paris 1909, s. 17.

105) Bkz. İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *TDVİA*, cilt: XX, İstanbul 1999, s. 418.

106) Bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 435.

107) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 172.

108) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 70.

109) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 70-74.

110) Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Tufeyl*, s. 418.

la tanıştırdı.[111] Tarihçi el-Merrakûşî'nin bildirdiğine göre, hükümdar ona karşı büyük bir sevgi besliyordu; bu yüzden, İbn Tufeyl'in günlerce, gecegündüz sarayda sultanla birlikte kaldığı ifade edilir.[112] Şüpheli bir rivayet olmakla birlikte, bu sultana vezirlik yaptığı da söylenir. El-Merrakûşî, onun vezirlik yaptığına hiç değinmez.[113] İbn Tufeyl 1182'de saray tabipliği görevinden çekilip, yerini ünlü İbn Rüşd'e bırakıncaya kadar aynı görevde kaldı. Ebû Yakup Yusuf'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Yusuf Yakup döneminde de sultanla dostluk ilişkileri devam etti[114] ve bir rivayete göre, şüpheli olduğunu ifade ettiğimiz vezirlik görevini bu dönemde de sürdürdü. 1185-6 yılında Merrakeş'te öldü.[115] Cenazesine sultanın da katıldığı söylenir.

Eserleri:

Görüldüğü kadarıyla sakin bir yaşam süren İbn Tufeyl az yazan bir düşünürdür. Merrakûşî, tabiat ve ilahiyat gibi felsefenin çeşitli alanlarında yazılmış eserlerini gördüğünü, kendi yazısıyla *İlm en-Nefs* adlı bir risalesine rastladığını söylese de[116] bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Merrakûşî'ye göre, bu eserlerde İbn Tufeyl, dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaktadır.[117] Yine İbn Rüşd, Aristoteles'in *Meteorologica* adlı eserine yazdığı telhiste, İbn Tufeyl'in astronomiye dair bir makale kaleme aldığını aktarmaktadır.[118] Elimize ulaşan en önemli eseri, bir tür felsefi roman olan ve Merrakûşî'nin deyişiyle insanın kökenini (mebde' en-nev' el-insânî) araştıran[119] *Hay b. Yakzan*'dır. İbn Tufeyl'in sistemini oluşturan ana fikirlerin yer aldığı en önemli eseri budur. Leon Gauthier (Cezayir 1900), Cemil Salîbâ-Kamil Ayad (Dımeşk 1935), Ahmed Emin (Kahire 1952) ve Albert Nasrî Nâdir (Beyrut 1986) tarafından pek çok neşri yapılmıştır.[120] İbn Tufeyl'in *Hay b.Yakzan* adlı eseri, 14. yüzyılda İbrancaya çevrilmiş olmasına rağmen, öteki eserleri

---

111) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, ss. 174-175.
112) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 172.
113) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 172 vd.
114) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 176 vd.
115) Bkz. T. J. Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 219.
116) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 172.
117) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 172.
118) Bkz. Leon Gauthier, *Ibn Thofa'il*, s. 26.
119) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî TelhîsAlıbâr el-Mağrib*, s. 172.
120) Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Tufeyl*, s. 423.

gibi Latinceye çevrilmediği ve hakkında başka kanallardan da bilgi edinilmediği için, 17. yüzyıla gelinceye kadar Avrupa'da bilinen bir eser değildir. İlk kez 1671'de Latinceye çevrilmiş ve bunu hemen izleyen yıllarda Latinceden İngilizceye çeviriler izlemiştir. Doğrudan doğruya Arapçadan İngilizceye yapılan çeviriler ise 1708 tarihini taşımaktadır.[121] Bu ilginin nedeni, Arapçadan yapılan İngilizce çevirinin alt başlığından da anlaşılacağı üzere, gerek doğal gerekse doğaüstü hakikatlere yalnızca tabiatın ışığıyla ulaşabileceği görüşünün 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerinde rağbette oluşudur. Bu eserin Daniel Defoe'nun 1719 yılında tamamlanmış eseri *Robinson Crusoe*'a etki ettiği söylenirse de iki eserin içeriklerinin köklü bir farklılık göstermesi bu iddiayı geçersiz kılmaktadır. Elimize el yazması olarak ulaşan bir diğer eseri, *Urcuze fi't Tıb*'dır. Bu eser, Arap şiirindeki recez vezniyle yazılmış bir tıp kitabıdır. Bilinen tek nüshası Fas'ta Karaviyyîn Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 2158). 7700 beyitten oluşan eser hastalıklar, sebepleri ve tedavi yollarından bahseden yedi bölüme ayrılmıştır. Eserin yazma nüshası, bilim dünyasına Mahmud el-Hac Kasım Muhammed tarafından tanıtılmıştır.[122] *Urcuze fi't Tıb*'a ek olarak *Kaside* adlı bir başka eseri de günümüze ulaşmış durumdadır. *Kaside*, Muvahhidi Sultanı Ebu Yakup Yusuf'un Arapları cihada teşvik etmek amacıyla filozoftan yazmasını istediği bir manzumedir. Kırk dört beyitten oluşan eser, İbn Sahib es-Salat'ın *el-Men bi'l-İmâme* adlı kitabında yer almakta olup Emilio Garcia Gomez tarafından İspanyolcaya tercüme edilmiştir.[123] Bunlara ek olarak, İbn Rüşd'le *el-Külliyât*'ı konusunda mektuplaştığı bilinmektedir.[124]

Öğrencisi Bitrucî ve ünlü İbn Rüşd, onun özgün bazı astronomik görüşlerinden söz eder. Bitrucî, Batlamyus'un görüşlerinin eleştirisinde öğretmeni İbn Tufeyl'den yararlandığını ve onun görüşlerine dayandığını söyler. Eserleri Hıristiyan skolastiklerce tanınmadığı halde, onların eserlerinde, "öteki İslam düşünürlerinden farklı olarak "mümkün aklı" ya da "kuvve halindeki aklı" hayal gücüyle (el-mütehayyile) aynı saydığı; "bu aklın yeterince hazırlıklı bir duruma gelince akıl edilir soyut suretleri alabileceği ve bu nedenle bir başka akla ihtiyaç olmadığı" görüşünde olduğu ifade edilir.

---

121) Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Tufeyl*, s. 424.
122) Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Tufeyl*, s. 423.
123) Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Tufeyl*, s. 424.
124) Bkz. Leon Gauthier, *Ibn* Thofa'il, s. 25.

Hay b. Yakzan ve sufiyane deneyim:

Hay b.Yakzan, İbn Sînâ'nın *Hay b. Yekzan*'ı ile aynı adı taşımaktadır. Ancak bu ad rasgele değil, bilinçli olarak konmuştur; çünkü İbn Tufeyl kendisini Buharalı filozofun öğrencisi sayan tek Endülüslü filozof olup, eserinin başında yakın bir dostunun isteği üzerine İbn Sînâ'nın doğu felsefesinin sırlarını açıklamak amacıyla bu eseri kaleme aldığını;[125] giriş bölümünün sonunda ise bu eserde İbn Sînâ'nın Hay b.Yekzan, Salaman ve Absal'ın öyküsünü anlatacağını söylemektedir.[126] "*Hay b.Yekzan*" ile "*Salaman ve Absal*"[127] İbn Sînâ'nın aynı ana fikri işleyen iki ayrı öyküsü olup,[128] bunlar aynı zamanda adlarını oluşturdukları öykülerin başkahramanlarıdır. İbn Tufeyl, her iki öyküdeki ana fikri almış, bu üç başkahramanı farklı bir öyküde bir araya getirmiştir.[129] Onun İbn Sînâ'ya yakınlığının bir başka göstergesi de Fârâbî karşısında İbn Sînâ'nın bireysel nefsin ruhani bir töz olduğu ve bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğü görüşünü benimsemiş olmasıdır.[130] Öte yandan İbn Bâcce'nin *Tedbîr el-Mutevahhid*'inin İbn Tufeyl üzerindeki etkisi de tartışılmazdır. İbn Bâcce'nin "yalnız kişisi" erdemsiz bir toplumda hayatın güçlükleri ve tehlikeleri ile karşı karşıya olan bir kişi olduğu halde,[131] İbn Tufeyl'in yalnız kişisi Hay b.Yakzan, ıssız bir adada yalnız başına doğal yeteneklerini geliştirerek ruhani âleme yücelen biridir.[132]

İbn Tufeyl eserinin giriş bölümünün başında *Hay b.Yakzan*'ı, bir dostunun İbn Sînâ tarafından işaret edilen doğu felsefesi hakkında bilgi istemesi üzerine yazdığını belirtmektedir. Yazarın kendi ifadesine göre, dostunun bu isteği onu bu felsefenin bir gereği olan sufiyane bir yaşantıya itmiş ve sonunda yüce bir makama ulaşmasını sağlamıştır. Bu makam ona göre, sözlerle ifade edilemeyecek ve açıkça anlatılamayacak olağanüstü bir tecrübeyi içerir. Bu tecrübenin sırlarına ilişkin ayrıntılar değil, ancak öz bilgi verile-

---

125) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 65.

126) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 74.

127) Öykü için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, "Giriş", *İbn Sînâ/İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan* içinde, ss. 21-23.

128) Öykü ve şerhi için bkz. "Risâle-i Hayy İbn Yakzân (İbn Sînâ) ve Şerhi", çeviren: Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 23-77.

129) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 77-164.

130) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 70-71.

131) Bkz. İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mutevahhid*, ss. 5-88.

132) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 77-164.

bilir.[133] Bu tecrübeye ulaşanlardan bilgi ve kültür açısından eksik olanlar, yaşadıkları tecrübenin yeterli anlatımını veremeyip, aşırı ifadeler kullanırlar. İbn Tufeyl bunlara örnek olarak "Ben Hakk"ım, "cübbemin altındaki Tanrı'dan başkası değildir" gibi Hallac'ın ve başkalarının sözlerini veriyor.[134] Bunlara karşılık bilimlerden payını almış ve bunlar sayesinde beceri kazanmış biri olan Gazzâlî'nin ise kendi sufiyane deneyimi hakkında "anlatamayacağım haller yaşadım; hayra yor ve nasıllığını sorma" anlamındaki dizeyi aktardığını söyler.[135] Bu tecrübe, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta sözünü ettiği üzere, öncüllerden sonucun çıkarılması biçimindeki akli tasıma (kıyasa) dayanan kuramsal bir kavrama yoluyla elde edilemez; ona irade (istenç) ve riyazet sonucu çeşitli aşamalardan (sözgelimi, evkât, ittisâl, sekinet, vusûl) geçerek ulaşılır.[136]

İbn Tufeyl, bu sufiyane tecrübenin daha aşağı düzeyinde aralarında yalnızca açıklık ve berraklık farkı bulunan özde aynı, bir başka sufiyane tecrübeden daha söz eder. Bu tecrübe kuramsal bilgilere ve akli incelemeye dayanır. Öyle anlaşılıyor ki, bu tecrübe, Aristotelesçi felsefenin tam anlamıyla edinilmesiyle ulaşılan bir tecrübedir. İbn Tufeyl, buna, bu tecrübeyi yaşayan İbn Bâcce'yi örnek veriyor.[137] Ona göre, İbn Bâcce bunun ötesinde bir mistik tecrübeyi yaşamış; bu tecrübeyi yaşamış velileri, ulaştıkları hazzın hayal gücüne ait olduğunu ileri sürerek, kötülemiş; gerçek anlamda en yüksek hazza ve mutluluğa ulaşanların (es-su'edâ) durumlarını anlatacağına söz vermesine rağmen, ya kendi ifadesiyle gezilerinden zaman bulamaması ya da anlatacaklarının kendi dünyevi yaşamına uygun düşmeyeceği düşüncesiyle bu sözünü yerine getirmemiştir.[138] İbn Tufeyl'in gerek bu ifadesinde gerekse İbn Bâcce'ye hitaben "tatmadığın şeye tatlı deme" sözünde acı bir eleştiri tonu sezinlenmekte ve İbn Bâcce'nin velilere hakkını vermediği sonucu çıkmaktadır.[139]

İbn Tufeyl'e göre, yalnızca kuramsal bilgiye dayanan mistik tecrübenin ifadeleri kitaplara geçirilebilir ve sözle ifade edilebilir; ancak bu türlü bilgiler bile Endülüs ve Kuzey Afrika'da oldukça ender bulunmaktadır. Bulu-

133) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 65.
134) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 66.
135) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 66.
136) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 66-69.
137) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 66.
138) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 66.
139) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 66.

nanlar da bu meselelere girmenin Hanefiler ve İslam şeriatınca yasaklanmış olması nedeniyle, simgelerle kapalı bir biçimde ifade edilmiştir.[140] Kaldı ki, Aristoteles ile Fârâbî'nin eserleriyle, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sıyla gelen felsefenin bu amaç için yeterli olduğu da söylenemez; düşünürlerin bu konuda yazdıkları doyuruculuktan ve çözümleyicilikten çok uzaktır.[141] Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da yetişen birinci kuşak düşünürler matematikle, ikinci kuşak ise mantıkla uğraşmış; ancak bunlar, onların gerçek anlamda ruhanî yetkinliğe ulaşmalarını sağlayamamıştır. Üçüncü kuşak içinde yer alan İbn Bâcce ise, güçlü bir kavrayışa, üstün bir zekâya ve derin görüşlülüğe (basirete) sahip olduğu halde, dünya meşgaleleri onu bilgisinin ve hikmetinin sırlarını ortaya koymaktan alıkoymuştur. Ondan sonraki son kuşağa gelince, bunlar ya yetişme aşamasındalar, ya yetkinliğe ulaşamadan işin peşini bırakmışlardır ya da bizim onlar hakkında yeterli bilgimiz yoktur.[142]

Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî eleştirisi:

İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*'ın Giriş'inde, daha sonra İslam felsefesi konusunda kısa tarihi bilgi vermekte ve çeşitli İslam düşünürlerini eleştirmektedir. Ortaya koydukları Aristotelesçilerin eserlerinin tam anlamıyla ruhani yetkinliğe ulaştırmakta yetersiz kaldığını söylediği İslam düşünürlerinden ilki Fârâbî'dir.[143] İbn Tufeyl, onu, yalnızca erdemli ve olgun nefslerin ölümden sonra kalacakları, kötü ve erdemsiz nefslerin ise *el-Medînet el-Fâzıla*'da ebedi acıyla karşılaşacaklarını, *es-Siyâset el-Medeniyye*'de bedenleriyle birlikte yok olacaklarını, *el-Ahlâk*'ta ise insan mutluluğunun bir yönünün yalnızca bu dünyada gerçekleşeceğini söylediği için eleştirmekte ve böyle bir görüşün insanların Tanrı'dan umut kesmelerine neden olacağını, kötü ile iyiyi aynı kefeye koyacağını belirtmektedir. İbn Tufeyl ayrıca Fârâbî'nin peygamberliği hayal gücüne bağlayışını ve felsefeyi dinden üstün görüşünü de kabul edilmez bulmaktadır.[144] Onun Fârâbî eleştirisi oldukça katıdır ve küçültücü ifadeler içerir.

> "Fârâbî'nin bize ulaşan eserlerinin çoğu mantık üzerinedir. Felsefeye dair olan kitapları sayısız ikircimler, sonsuz kuşkular içinde boğulmuştur. Söz konusu

140) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 69.
141) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 69.
142) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 70.
143) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 70-71.
144) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 70-71.

filozof *Milletü'l-Fazıla* adlı eserinde kötü ruhların öldükten sonra sonsuza dek ölçüsüz acılar içinde yuvarlanacaklarını söylerken *Siyasetü'l-Medeniyye* adlı kitabında bunların yokluğa karışacaklarını, ancak yetkin ruhların sürekli olacağını öne sürmüştür. Ahlak adlı eserinde de insani mutluluğun yalnız bu dünya yurduna özgü olduğunu söylemiştir. Diğer görüş ve sözlerinin tümü de birer sabuklama ve hurafeden başka bir şey değildir. Örneklersek, tüm yaratıkları Tanrı'nın rahmetinden umutsuz kılmış, iyinin de kötünün de sonunun yokluk olduğunu söylemiştir. Bu bağışlanamaz bir yanlıştır. Bir başka büyük yanlışı da, peygamberlik hakkındaki inancıdır. Peygamberliği yalnızca imgeleme gücüne (tehayyül) özgü bir iş olarak nitelemiş, felsefenin nübüvvetten üstün olduğunu ve burada açıklanmasına gerek olmayan daha bir sürü benzer görüşler ileri sürmüştür."[145]

İbn Tufeyl, *eş-Şifâ'*da Aristotelesçi görüşleri açıkladığını, gerçeğin ise burada açıklanan görüşlerden farklı olduğunu ve salt gerçeğe ulaşmak isteyen kişinin *el-Hikmet el-Maşrikiyye*'ye bakması gerektiği görüşünü ileri süren İbn Sînâ'nın, bu eserinde bile, Aristotelesçi olmayan kimi öğelerin bulunduğunu tüm gerçekliği ile ileri sürmektedir.[146]

"İbn Sînâ'ya gelince o, Aristo'nun eserlerinde yer alan sorunları yorumlamayı üstlenerek onun anlayışı doğrultusunda konuşmuş, Şifâ adlı büyük eserini de onun felsefi anlayışı üzerine kurmuştur. Kendisi bu durumu eserin Mantık bölümünde belirttikten sonra kendi temel anlayışının ona muhalif olduğunu açıklayarak gerçeği arayanlara İşrakiye felsefesi üzerine yazdığı esere (Hikmet-i Meşriki) başvurmalarını salık vermiştir. Aristo'nun 'kitaplarıyla Şifâ'yı özenle inceleyen kimseler Şifâ'da Aristo'ya dayanmayan, ondan aktarılmayan birtakım şeyler de bulunmakla birlikte çoğu yerlerde uyuştuklarını, çakıştıklarını görürler. Gerek Aristo kitaplarının, gerekse Şifâ'nın içerdiği gerçekliklere dikkat edilmez, yalnızca dışyüzlerine bakılırsa, hiçbirinden yararlanılmaz. İstenilen yetkinliğe ulaşılmaz. İbn Sînâ da söz konusu eserin başlarında bu gerçeği özellikle belirtmiştir."[147]

İbn Tufeyl, Gazzâlî'yi ise seslendiği zümreye göre farklı görüşler ileri süren tutarsız biri olarak nitelendirmekte[148] ve onu, öyle anlaşılıyor ki, ikiyüzlülükle suçlamaktadır. Gazzâlî, başkalarını bazı görüşleri nedeniyle tekfir etmekte, ancak daha sonra tekfir ettiği bu görüşleri kendisi benimsemektedir. İbn

145) İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 70-71.
146) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 71.
147) İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 70.
148) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 71-72.

Tufeyl, buna örnek olarak, Gazzâli'nin *Tehâfut el-Felâsife*'de cismani dirilişi inkâr edip, ödül ve cezaya yalnızca nefslerin tabi olacağını söyledikleri için, filozofları tekfir ettiğini; fakat *Mîzân el-Amel*'de bu görüşün Sufilere ait olduğunu, *el-Munkız min ed-Dalâl*'da ise kendisinin Sufilerle aynı görüşü paylaştığını söyleyerek tekfir ettiği düşünceye meyletmesini veriyor.[149] İbn Tufeyl'e göre, bütün eserlerinde bu durumla karşılaşılan Gazzâlî, *Mîzân el-Amel*'in sonunda bu tutumundan ötürü özür dileyerek, üç türlü görüşten söz etmektedir: a) İnsanın, çoğunlukla birlikte benimsediği görüş; b) Soru soranların ve akıl danışanların durumuna uygun olarak sunulan görüş; c) İnsanın yalnızca kendisine sakladığı ve yalnızca aynı kanıları paylaşan kişilere açtığı görüş.[150]

Gazzâlî, görüşlerini teşbih ve temsillerle kapalı bir biçimde açıklamış; onun *Cevâhir el-Kur'ân*'da açık hakikati içerdiğini söylediği eserleri Endülüs'e kadar ulaşmamış; ulaştığı söylenen *Maarif-i Akliyye*, *Nefy ve Tesviye*, çeşitli Mesail mecmuaları ve *Makasıd el-Ünsa* gibi eserlerinin de bu türde olmadığı hatta daha da kapalı oldukları görülmüştür. İbn Tufeyl, adını vermediği bir yazardan söz ederek, onun Gazzâlî'yi *Mişkât el-Envâr*'ın sonunda giderilmesi imkânsız bir hataya düşmekle suçladığını ileri sürmektedir. Bu yazara göre Gazzâlî, Tanrı'ya yaklaşmış olanların (el-mukarrabûn), onun salt birlikle uzlaşmaz bir niteliğe sahip olduğunu öğrendiklerini ifade etmekte ve böylece Tanrı'da bir tür çokluk bulunduğunu söylemek istemektedir.[151] Sözünü şöyle sürdürmektedir:

> "Oysa Gazzâlî, mutluluğun en yüksek düzeyine ulaşmış, onurlu ve kutsal aşamalara ermiştir. Bunda kimsenin kuşkusu olamaz. Şurası da var ki, sezgi (mükaşefe) bilimi üzerine yazılmış önemli eserleri bize ulaşmadığından sınırlarında dolaştığımız gerçek bizim için bütünüyle açıklığa kavuşmamıştır."[152]

Nitekim İbn Tufeyl, arayış sonucu ulaştığı hakikatin elde edilmesinde Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın öğretilerinin azımsanmayacak rolü bulunduğunu ve kendi döneminde ortaya çıkan başka görüşlerden de yararlandığını ifade etmektedir. Anlattıklarına bakılırsa İbn Tufeyl, başlangıçta akli inceleme ve araştırma yoluyla, daha sonra ise doğrudan kavrama (zevk) yoluyla hakikat konusunda aydınlığa ulaşmış; ancak böyle bir deneyimden geçtikten sonra mistik yolculuğun sırlarını, kendisine ricada bulunan dostuna açıklayabi-

149) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 71-72.
150) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 72.
151) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 72-73.
152) İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 73.

lecek ve ona yol gösterebilecek yetkiyi kendisinde bulabilmiştir.[153] Bu bakımdan İbn Tufeyl, kendisine ricada bulunan dostuna, "sizi daha yüksek aşamalara, taklitçilikten kesin bilginin doruklarına, düşünce ve akıl yürütme alanından tanıklık (şuhûd) evrenine ulaştırmak, izlediğim yolu izlettirmek, gerçeğin denizinden geçirmek ve gördüğüm şeyleri göstererek bilginizi bilgimize bağımlı olmaktan kurtarmak istiyorum"[154] diye seslenmektedir.

Hay b. Yakzan öyküsünün amacı ve içeriği:

İbn Tufeyl işte bu mistik yolculuğun ana hatlarını İbn Sînâ'nın da sözünü ettiği Hay b. Yakzan, Salaman ve Absal'ın öyküsünü anlatarak vermektedir.

Bu öyküde başlıca şu üç ana fikir egemendir:

a) Hakikate ulaşmak için başkaları tarafından öğretilmeye ve eğitilmeye ihtiyaç yoktur. İnsan tek başına da kendi yetilerini geliştirmek suretiyle en yüce hakikate ulaşabilir.

b) Farklı anlayış ve kavrayış yeteneklerine sahip oldukları için insanların hepsi felsefi bilgi sayesinde ulaşılan hakikate ulaşamazlar. Onların büyük çoğunluğu için hakikatleri somut ve simgesel biçimde ortaya koyan dinin anlatımları yeterlidir. Çoğunluğun izlediği dinsel yaşam biçimine karışmak başarılı sonuçlar vermez; onları tuttukları yoldan döndürmeye yetmez.

c) Filozofun en yüce ereği, etkin akılla birlendiği vecd haline ulaşmak olmalıdır.

İbn Tufeyl'in oluşturduğu öykünün sahnesi birbirine yakın iki adadır. Bu adalar, ekvatorun güneyinde ılıman iklimli bir bölgede bulunmaktadır. Adalardan ıssız olanında Hay b. Yakzan, İbn Tufeyl'in önerdiği seçeneklerden birine göre, adanın ılımlı ikliminin de yardımıyla mayalanmış çamurdan, *Kur'an*'da da belirtildiği biçimde, anasız babasız bir çocuk olarak; ötekine göre ise, bu ıssız adanın yakınında bir yerleşim yeri olan büyük bir adanın zalim sultanının kızının gayri meşru çocuğu olarak dünyaya gelir. Öykünün ikinci şekline göre, bu gayri meşru çocuk, durum anlaşıldığında öldürülmesinden korkan annesi tarafından bir kutuya konarak, denize bırakılır. Ertesi sabah dalgalar çocuğu ıssız adaya bırakır. Bu noktadan itibaren Hay'ın doğumuyla ilgili iki farklı öykü birleşir.[155]

Hay'ı ıssız adada yavrusunu yitirmiş olan bir ceylan besler ve yedi yaşına

153) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 73.

154) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 73.

155) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 77-84.

gelinceye kadar yetiştirir.[156] Bu yaştan sonra, keskin zekâsı ve aklıyla çevresindeki tabiatı ve hayvanlar dünyasını incelemeye girişir. Gereksinimlerini nasıl karşılayacağını öğrenir. Bu arada ceylan ölür. Hay, ceylanın ölümünün nedenini araştırır ve kalbinin sol boşluğundaki hayvansal nefsin bedeni terk etmesi olduğunu görür. Bu, ona, bedenin canlılık ilkesi olan nefsin bir aleti olduğunu öğretir. Bir süre adada oraya buraya dolaşır durur. Ormanda çıkan bir yangından yararlanarak bir kor elde eder ve onu mağaraya götürerek ateş yakar ve orada yaşamaya başlar; ateşi sönmemesi için gece gündüz yanık tutar. Bu, alevin özelliklerini tanımasına yardımcı olur. Ateşin gök cisimlerine ait bir öğe olduğu, nefsle ilgili bulunduğu sonucuna varır. Bu sonuca varırken ölü ya da canlı birçok hayvanı teşrihe tabi tutar ve inceler.[157] Yirmi birinci yaş günüyle birlikte dikkatini tabii âlemden metafizik âleme çevirir. İlkin yeryüzündeki çeşitli varlık türlerini, madenler, bitkiler ve hayvanları inceler; bütün cisimlerin madde ve suretten oluştuğunu; maddenin suret kabul ettiğini, bunun bir suret vericinin varlığını gerektirdiğini fark eder. Bu suret vericiyi önce cisimler arasında arar; fakat görür ki, bütün cisimler yaratılmıştır (hadistir) ve bir yaratıcının (muhdisin) varlığını gerektirir.[158]

Hay yirmi sekiz yaşına bastığında gökyüzü ile ilgilenmeye başlar.[159] Gökyüzü ve gökyüzünde bulunan nesnelerin cismani, yani üç boyutlu olmalarından evrenin sonlu olduğu, ancak gök cisimlerinin küresel olup, aynı merkezli kürelerde dairesel hareketlerle hareket ettikleri ve bütün kürelerin hareketlerinin nedeninin en yüksek gökküresi (el-felek el-aksâ) olduğu sonucuna varır. Hay, evreni büyük bir canlı varlık olarak görmeye başlar. Evrenin zamanda mı yaratıldığı yoksa öncesiz mi olduğu konusunda kararsız kalır ve her iki hususta ki kanıtların aynı ölçüde inandırıcı olduğu sonucuna varır. Ancak, evren ister zamanda yaratılmış olsun isterse öncesiz olsun, vardığı ortak sonuç, evrenin var olmak için zorunlu bir varlığa muhtaç olduğudur. Bu varlık her şeyin yaratıcısı, bütün cismani niteliklerden uzak, duyularla ve hayal gücü ile algılanamayan bir varlıktır. O evreni korur; hem varlık hem öncesizlik açısından ondan üstündür; her türlü eksiklikten uzak mükemmel bir varlıktır.[160]

Böylece Hay otuz beş yaşına ulaşır. Artık kendini iyice yaratıcının dü-

---

156) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 87-89.
157) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 89-98.
158) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 101-111.
159) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 111.
160) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 113-120.

şünülmesine vermiştir. Kendisi bölünemeyen, cismani olmayan böyle bir varlığın nasıl bilindiği sorusunu araştırmaya girişir. Bu varlığın ancak bölünemeyen, cisim olmayan, bozulma ve çözülmeye tabi olmayan bir şey tarafından bilinebileceği ve bu şeyin de insan varlığının özünü oluşturan "nefs" olduğu sonucuna varır. Bu nefs, algıları açısından kuvve halinde olup (ilk yetkinlik), hep fiil haline çıkmaya hazır bir haldedir. Bir varlık, ne denli yetkinse, o denli fiil halinde bulunduğu için, hedefi yetkinliğe ya da fiil haline ulaşmaktır. Bu nedenle nefsin gerçek yetkinliği bu dünyada aklını sürekli kullanır hale gelmesiyle gerçekleşir. İşte insan nefsinin bu akli yönüdür ki ilahi âlemi temaşa eder ve bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürür. Akli yönü gelişmemiş nefsin sonu hiçliktir. Öte yandan kişi aklını Tanrı'yı bilmekte yeterince kullanamaz, ondan yüz çevirir ve tutkularına uyarsa, ilahi âlemi temaşa edemez ve ebedi acıyla karşılaşır. İnsan kendini bütünüyle Tanrı'ya verir ve ilahi temaşa sırasında kendini yok ederse ebedi mutluluğa erer. Hay bütün bunları kavrayınca, düşünceleri Tanrı'ya yönelerek cezbe haline varmaya çalışır. Ancak duyuları, bedensel gereksinimleri, imgeleri ona engel oluşturur. Tanrı'ya bütünüyle kendini vermeden öleceği korkusu benliğini sarar. Bir an önce anılan mistik deneyimi edinmek için araştırmalara girişir. Önce hayvanları inceler ve onların Tanrı'yı aramadıklarını görür. Gökcisimlerini inceler; onların kendisi gibi akıl sahibi bir töze sahip olduğunu ve ezelden beri onu temaşa ettiklerini anlar. Böylece bütün canlılar arasında yalnızca kendisinin zorunlu varlığı bilme gücünde olduğunu kavrar. Bunun nedeni, mükemmel bir denge halindeki töze sahip olması ve gökcisimlerine şaşırtıcı benzerliğidir. Ayrıca o, bir yandan akli bir töze sahip olmasıyla Zorunlu Varlık'a, bir yandan da aşağılık parçası olan bedeniyle hayvanlara benzediğini saptar. Böylece o, eylemlerinin şu üç düzeyde gerçekleşmesi gerektiğine karar verir: a) Hayvanların eylemlerine öykünme b) Gökcisimlerine öykünme ve c) Zorunlu Varlık'a öykünme.[161] Kuşkusuz bu plan ya da ayırım, daha önce birkaç kez değindiğimiz, Aristoteles'in insanı beden, tutku ve akıl biçiminde üç yönüyle ele almasına benziyor. İnsanın son hedefi üçüncü aşamada ulaştığı, varlığının özü olan akli töz sayesinde Tanrı'ya sürekli temaşa halinde bulunup, ondan bir an bile ayrı kalmamak olduğu halde, bu aşamaya ulaşabilmek için diğer aşamaları geçmek, bu aşamalarda yer alan çeşitli engelleri ortadan kaldırmak gerekmektedir.[162]

---

161) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss.123-132.

162) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 133-138.

Birinci aşamada olan hayvansal nefsin eylemlerine öykünme ya da bu eylemleri gerçekleştirme, bedenin temel gereksinimlerinin uygun bir biçimde giderilmesine bağlıdır. Bu gereksinmeler, beslenme, giyinme ve barınma gereksinimleridir. Kişinin ikinci ve üçüncü aşamaları gerçekleştirebilmesi ve ikinci aşamanın sürekliliğinin sağlanması için gerekli olan bedenin korunması özünlü olarak bir engel oluşturmakla beraber, ilintili olarak yararlıdır. Bedenin eğitiminden yeterli yardımı sağlayabilmek için özellikle beslenme konusunda sağlıklı bir yaşamaya yetecek en az miktar besinle yetinmek gerekir. Bütün besin kaynakları Zorunlu Varlık tarafından yaratıldığı için, tıpkı Tanrı gibi bu kaynakların bakımına ve korunmasına özen gösterilmelidir. Bu kaynakların savurganca tüketimi yaratıcının işine karşı çıkmaktır. Aslında yiyecek ve içecekten tümüyle uzak durmak gerekir, ama bu, bedenin çözülmesine neden olacağı için, beslenerek yaratıcının işine karşı çıkmaktan daha kötüdür. Hay bu konuda iki kötünün en iyisini seçmek gerektiği sonucuna varır. Tüketim için öncelikle meyve ve daha sonra da sebze alır. Hayvansal besinler son sıradadır. Türlerin korunması, burada, ilahi bir buyruk, gerçekleştirilmesi zorunlu ilahi bir irade olarak kabul edilmektedir.[163]

Hay, ilahi âleme yolculuğun ikinci aşaması olan gökcisimlerine öykünme ya da onların eylemlerini gerçekleştirme aşamasında, hayvansal nefsin eğitilmesi ve disipline sokulması gerektiğini gözlem ve deneyimlerinden öğrenir. Birinci aşama insanın Tanrı'nın görüntüsüne sahip olmasına hiçbir katkıda bulunmadığı, hatta bu görüntüyü perdeleyen duyulur nesnelerle ilgili olduğu için, bir engel oluşturduğu halde, hayvansal nefsi korumak suretiyle, ikinci aşamanın gerçekleşmesine yardımcı olur. İkinci aşama sayesinde insan, Tanrı'nın sürekli görüntüsüne önemli ölçüde sahip olur; ancak bu görüntü açık seçik olmayıp, bulanık bir görüntüdür. Görüntüyü bu yolla gözleyen kişi, gözlemi sırasında kendi nefsinin bilincindedir ve ona geri döner. Bu görüntünün gerçekleşebilmesi için insanın gökcisimlerine benzemeye çalışması ve bu cisimlerin niteliklerini edinmesi gerekir. Bu nitelikler üç grupta toplanır: a) Varoluş ve bozuluş âlemi ile ilişkili nitelikler; sözgelimi, bu âlemdeki nesnelerin suretleri almaya hazırlıklı bir hale getirilmesini sağlayan nitelikler. b) Gökcisimlerinin kendilerine özgü nitelikler. Berraklık, parlaklık, aydınlık saydamlık, küresel hareket vb. gibi. c) Zorunlu varlıkla ilişkili nitelikler. Sözgelimi gök varlıklarının Tanrı'nın sürekli görüntüsüne sahip olmaları, onu arzulayıp buyruklarına uygun hareket etmeleri, irade-

163) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 131-132.

sine sürekli boyun eğmeleri. Hay, birinci türden niteliklerin elde edilmesi için, hayvan ve bitkilerin gelişmesi ve yetişmesinin sağlanması, iyi bir biçimde her türlü zararlılardan ve engellerden korunması; ikinci türden niteliklerin elde edilmesi için beden temizliğine ve güzelliğine dikkat edilmesi ve tıpkı gökcisimleri gibi dairesel hareketler yapılması ve son olarak üçüncü türden niteliklerin elde edilmesi için de yine tıpkı gökcisimleri gibi, tüm maddi âlemden ilişkileri keserek düşüncenin tümüyle Yüce Tanrı üzerinde toplanması, nesnelerin gözden kaybolmasını sağlamak üzere kendi ekseni etrafında hızla dönüş hareketleri yapması gerektiğine inanır. Ancak bütün bu alıştırmalar da Hay'ın edindiği bilgilere göre, insanı Tanrı'ya tam olarak ulaştıramaz; çünkü cismani yetiler ona müdahale edip, cismani âleme geri dönüşünü sağlar. Bu nedenle cismani yetilerle sürekli mücadele etmek, onların etkinliğini ve dirençlerini kırmak gerekir. Görüldüğü kadarıyla Hay'ın geçirdiği bu tecrübede sürekli riyazetin gereği vurgulanmaktadır.[164]

Sürekli riyazet ve alıştırma böylece Hay'ı üçüncü aşamaya, yani Zorunlu Varlık'a öykünme, onun nitelikleriyle donanma aşamasına iletir. Tanrı'nın nitelikleri (sıfatları) bilgi, kudret ve bilgelik gibi olumlu (subuti); cisimlerin sahip olduğu niteliklerden uzak olma gibi olumsuz (selbi) niteliklere ayrılır. Olumlu nitelikler, Tanrı'nın özünden ayrı olmayan, özüyle aynı olan niteliklerdir. Bu kuramsal bilginin ışığında, Tanrı'yı bütün cismani niteliklerden arındırmak gerekir. Daha önceki riyazet ve alıştırmalarda alınan mesafe önemli olmakla birlikte yeterli olmadığı, bu türlü riyazet ve alıştırmalar cismani yetileri gerektirdiği için, bu yetilerden tümüyle arınmak gerekmektedir. Hay bu arınmayı gerçekleştirmek için günlerini dar bir mağarada tüm varlığını Zorunlu Varlık'a vererek geçirdi; tüm cismani ilişkileri ve düşünceleri hayalinden ve aklından kovdu. Sonunda öyle bir düzeye ulaştı ki, kendi özünden başka bir şey kalmadı. Zorunlu Varlık'ın görüntüsüne tam anlamıyla sahip olabilecek öz, işte bu soyutlanmış insan özüydü. Hay bu öz sayesinde "hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir kalpte kendisini göstermeyen" bir Varlık'ın görüntüsüne sahip oldu. İnsan nefsinin bu aşamada elde ettiği durumu açıklamak mümkün değildir. Bununla birlikte İbn Tufeyl, Hay'ın ulaştığı bu cezbe haliyle ilgili ancak bazı hususları, simgelerle de olsa anlatmaktan kaçınmayacağını belirtir. Ona göre, bu anlatım biçimi hakikati bütün gerçeğiyle ortaya koymasa da başka bir seçeneği olmayan kaçınılmaz bir anlatım biçimidir.[165]

---

164) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 135-138.

165) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 138-146.

Hay bu aşamaya ulaştıktan sonra, üstün akli gücüne ve yeterli felsefi kültürüne rağmen, bazı sufilerin de düştüğü, kendini Tanrı sayma yanılgısına düşer. Bu yanılgıdan Tanrı'nın yardımıyla kurtulur. Ayrık özler olarak nitelendirilen gök cisimlerinin bir ya da çok olarak nitelenemeyeceğini; herhangi bir mantıksal tasnife tabi tutulamayacağını; bu özlerin yalnızca ruhani mistik bir görme ile kavranabileceğini anlar. Aklın buradaki rolü tikellerden tümelleri elde etme biçiminde olur. İnsanın ruhani yücelişinin ayrıntıları, göksel ruhani varlıkların çeşitli derecelerini cezbe halinde iken kavrama şeklinde bir yolculuk olarak görülür. Belki de burada Hz. Peygamber'in miraç olayındaki gece yolculuğu (isra) bu görüşün esin kaynağını oluşturmaktadır. Yolculukların süreklilik kazanması ve sonra da bir daha dönmemek üzere ruhani âlemde kalınması, bu yolculuk deneyimlerinin sık sık yaşanmasına, yani alıştırmaya bağlıdır. Hay 50 yaşına gelinceye değin zamanını bu yolculuk deneyimlerini edinmekle geçirdi. İşte tam bu sıralarda idi ki, Asal'la karşılaştı.[166]

Böylece öykünün bir başka yönü gündeme gelmektedir. Asal, Hay'ın yaşadığı adanın yakınında bir başka adada yaşamaktadır. Ada halkı hak dinlerinden birine bağlanmıştır. Bu din, tıpkı diğerleri gibi, halk yığınlarına, onların anlayacağı bir dille, yani teşbih ve temsille (simgesel anlatımla) seslenmektedir. Asal kendisi gibi genç biri olan Salaman'la birlikte bu dini benimseyenlerdendir. Dinin bütün gereklerini yerine getirirler. Bu, aralarında bir dostluk doğmasına neden olur. Ancak Salaman dinin zahirine bağlı kalırken, Asal iç anlamına ve yoruma yönelir. Yine Salaman toplum ve toplumsal yaşama katılırken, Asal yalnızlığı ve inzivayı benimser. İbn Tufeyl her iki davranış biçiminin de *Kuran*'da yer aldığına dikkat çeker.[167]

Asal bu sırada Hay'ın yaşadığı ıssız adanın varlığından haberdar olur ve uzletten en iyi yararı ıssız adada elde edeceğini düşünerek, bütün mal varlığını paraya çevirir, bir kısmını yoksullara dağıtır, kalanıyla da bir gemi kiralar ve ıssız adaya ulaşır. Hem bir zahit hem de bir âbid olarak yaşamını burada da sürdürür. Ruhani yücelişinin zirvesinde mağarada yaşayan Hay'la başlangıçta karşılaşmaz. Adadaki gezilerinde hiç kimseyle karşılaşmayışı, yalnızlığına engel olacak hiç kimsenin bulunmadığını ona düşündürür ve bu onu daha da çok memnun eder. Fakat bir süre sonra cezbeden kurtulup, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak üzere mağaradan çıkmaya başlayan Hay bir rastlantı sonucu

166) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 140-149.
167) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 149-151.

Asal'ın da dolaştığı bölgeye gelir ve birbirleri tarafından fark edilirler. Başlangıçta merak ve korku ile birbirlerini gözlerler. Asal, Hay'ın dikkatini dağıtır korkusuyla kaçmaya, Hay da kovalamaya başlar. Asal, Hay'dan uzaklaştığına ve kurtulduğuna kanaat getirince, her zaman olduğu gibi, ibadete, zikre, yakarışa ve duaya dalar; kendisini bu işe öylesine verir ki, kendinden geçer. İzini sürmüş olan Hay ona iyice yaklaşır; yaptıklarını görür ve söylediklerini işitir. Onun kendisinden farklı olmadığını, Tanrı'yı tanıyan varlıklardan biri olduğunu anlar. Hay'ı fark eden Asal kaçmaya çalışırsa da bir süre sonra Hay'a yakalanır. Kendisini bırakması için Hay'a yönelttiği yakarışları, dil bilmemesi nedeniyle Hay tarafından anlaşılmaz; ancak Hay onun yüzünden endişe ve korku içinde olduğunu anlayarak onu yatıştırmaya çalışır. Sonunda birbirlerine alışır ve dost olurlar. Asal öteki adadan getirdiği, ancak Hay'ın bilmediği yiyecekleri ona sunar; Hay bir süre direnirse de ısrarlarına dayanamaz; sunulan yiyeceklerden yer; böylece ruhani yücelişinde etkin olan perhizi bozmuş olur. Bu nedenle yeniden cezbeye girmek isterse de zorlanır ve bunun üzerine bir süre duyulur âlemde Asal'la kalmaya karar verir. Asal ona dil öğretir, bilimler ve din hakkında bilgi verir. Hay kısa zamanda öğrenir. Asal ve Hay birbirlerine yaşam öykülerini anlatırlar. Asal, Hay'ın ruhani deneyimleri hakkında anlattıklarından, kendi inandığı dinin iman esaslarının onun anlattıklarının bir benzeri olduğunu anlar ve böylece akılla naklin uyuştukları sonucuna varır. Asal, dindeki bütün sorunları çözer ve yorumlara daha çabuk ulaşır. Hay'ın Tanrı'nın velilerinden biri olduğuna kanaat getirir. Ona hizmet edip, izinden gitmeye başlar.

Buna karşılık Hay da Asal'dan diğer şeylerin yanında daha önce yaşadığı ada; bu adada yaşayanlar; dinleri ve dinlerinin esasları, ibadetleri hakkında bilgi edinir. Bu bilgilerin kendi deneyimiyle elde ettiği bilgilerle uyuştuğunu görür. Onu merakta bırakan şeylerden biri böyle bir dini getiren peygamberin niçin hakikati olduğu gibi açıklamayıp, simgesel anlatıma (teşbih ve temsile) başvurduğu olur; çünkü bu anlatım, ona göre, insanlığı Yüce Tanrı hakkında yanılgılara düşürür. Bir başka merak konusu ise, farzlara ve ibadetlere aşırı önem verilmesi ve insanların Tanrı'dan uzaklaşmalarına ve boş şeylerle uğraşmalarına neden olabilecek servet biriktirmeye ve oburluğa izin verilmesidir. Hay bu konulardaki dini hükümlerin gereksiz olduğunu, insanlara gerçek anlatıldığında boş şeylerden yüz çevirip, Hakk'a yöneleceklerini düşünür. Asal'ın daha önce yaşadığı ada halkına karşı acıma duygularıyla dolar ve bu adaya gidip hakikati ada halkına anlatmaya karar verir. Asal'ın ada halkının eksik yaratılışı konusundaki uyarılarını anlamsız bularak gitmekte ısrar eder.

Sonunda Asal da kurtuluşa yakın olan bazı dostlarını doğru yola iletir düşüncesiyle Hay'ın arzusuna karşı çıkmaz; ikisi birlikte, Tanrı'nın da yardımıyla rotasını kaybetmiş bir gemiye binerek adaya ulaşırlar.[168]

Asal ve Hay adada çok iyi karşılanırlar. Herkes çevrelerine toplanır. Toplanan kişilerin kavrayış ve anlayış güçlerinin başkalarına oranla daha yüksek olduğu; eğer bunlara doğrular öğretilmezse, sıradan insanlara hiç öğretilemeyeceği Asal tarafından Hay'a anlatılır. Hay hemen harekete geçer; ancak bir süre sonra başarısız olduğunu; halkın saygıda kusur etmedikleri halde, öğrettiklerine dirençle karşı koyduklarını görür. Bu sırada ada halkına başkanlık yapmakta olan Salaman'ın niçin halka uymak ve inzivayı yasaklamak gerektiği görüşünde olduğu böylece daha iyi anlaşılmış olur. Hay tüm umutlarını yitirir ve anlar ki, çoğu akıldan yoksun hayvanlara benzeyen insanlar arasında anlayış ve kavrayış gücü bakımından bir farklılık bulunmaktadır; bu nedenle halkın zihni dini hükümlerin akli yorumlarıyla karıştırılmamalıdır; onlar için dinsel buyruklara uymak ve dinsel geleneklere saygı göstermek yeterlidir. Bütün bunları öğrenmiş olarak Hay, Salaman ve arkadaşlarından özür diler ve artık onlarla aynı düşünceleri paylaştığını belirtir. Asal'la birlikte yaşamlarına kaldıkları yerden devam etmek üzere tekrar ıssız adalarına geri dönerler.[169]

3-İBN RÜŞD:

Yabancı kaynaklı diye felsefeyi ve mantığı reddetmek, abdest alırken kullandığımız ibriğin, bir Müslüman'a ait olmadığı için, aldığımız abdestin fâsid (geçersiz) ya da hayvanı keserken kullanılan bıçağın Müslümanlar tarafından bulunmadığı için kesilen hayvanın etinin murdar (pis) olduğu iddiasına benzer (...) Yetersiz birinin felsefeden zarar görmesi, yeterli birini felsefe çalışmaktan alıkoymak için bir neden oluşturmaz; böyle bir engellemede bulunmak, birisine ters etki yaratıp ishalini artırdı diye bal şerbeti içmeyi tümüyle yasaklamaya ya da nefes borusunu tıkayıp, bir kimsenin boğulmasına neden olduğu için, susamış birini buz gibi soğuk suyu içmekten alıkoymaya benzer.

İbn Rüşd

Tam adı, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Muhammed b. Rüşd'dür.[170] Endülüs'te yetişen filozoflar kuşağının sonuncusu ve Batı İslam dünyasında

168) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 153-156.

169) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, ss. 157-160.

170) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 530.

hemen hiç tanınmayan İbn Rüşd, 1126 yılında Kurtuba'da doğdu.[171] Endülüs'teki Yahudilerce Aben Roşd, Latin dünyasında ise Averroes veya Averroys adıyla tanındı.[172] Bir fıkıhçılar ailesine mensuptu; kendisi de "el-kadî" unvanına sahiptir.[173] Aile olarak inançta Eş'arî, amelde ise Malikî mezhebine mensup idiler.[174] Dedesi ve babası Kurtuba'da kadılık görevinde bulundu. Kadılık görevini daha sonra kendisi de sürdürdü. Tarihçiler dede İbn Rüşd'ü "el-cedd", baba İbn Rüşd'ü "el-ibn", torun İbn Rüşd'ü de "el-hafid" diye tanıtırlar.[175] Yaşamının Muvahhidler sarayına girmesine kadar geçen dönemi hakkında pek az bilgiye sahibiz.

Bilindiği kadarıyla İbn Rüşd, doğu ve batı İslam dünyasında yaygın olan bir eğitim-öğretimden geçti. Fıkıh, usûl, dilbilim, kelâm ve edebiyat dersleri aldı. İlk öğretmeni babası Ebû'l Kasım'dı. Ondan fıkıh ve çeşitli din bilimlerini öğrendi.[176] Adet olduğu üzere, Malik'in *Muvatta*'sını ezberledi.[177] Ebû'l Kasım b. Başkuval, Ebû Mervan b. Meserre ve Ebû Bekr b. Samhûn gibi döneminin ünlü fıkıhçılarından da dersler aldı. Ünlü Arap şairlerinden Ebû Temmam ve el-Mutenebbî'den aktarılan bütün şiirler ezberindeydi. İbn Rüşd gençliğinde edindiği bu din ve dil öğretimiyle yetinmedi. Matematik, tıp ve öteki felsefi bilimlerde de dersler aldı. Onun bu konularda bilinen tek öğretmeni Ebû Ca'fer b. Harun et-Tercali (Trujillo) idi.[178] Onun, İbn Bâcce'nin ve İbn Tufeyl'in öğrencisi olduğu iddiası,[179] İbn Bâcce öldüğünde (1139) kendisinin henüz 12 yaşlarında olması ve İbn Tufeyl'le ancak 40 yaşlarında tanışmış olması nedeniyle doğru değildir. Yaşamı boyunca çalışmalarına yalnızca iki gece, babasının öldüğü gece ile evlendiği gece ara verdiği söylenir.

---

171) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, çeviren: Adil Zuğaytir, Kahire 1957, s. 31; Hüseyin Sarı, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 15.

172) Bkz. L. Guauthier, *İbn Rochd (Averroes)*, Paris 1948, s. 1.

173) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbî'*, s. 530; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 32.

174) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 33.

175) Bkz. Nübâhî, *Târîh Kudât el-Endülûs*, Beyrut 1400/1980, ss. 98-99; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 32.

176) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 33.

177) Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Dergh Yayınları, İstanbul 2016, s. 12.

178) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 531; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 33.

179) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 34.

İbn Rüşd'ü, tarihçilerin anlattıklarına bakılırsa, 1153 yılında Merakeş'te Muvahhidler sultanı Abd el-Mü'min'in yanında görüyoruz. Bu sırada Merakeş'te kurulacak olan medreseler ile ilgilenmektedir. *Telhîs es-Semâ' ve'l-Âlem* adlı eserinde bulunan kendi ifadesinden anlaşıldığı üzere, bu görevi yürütürken bir yandan da astronomik gözlemlerle meşgul oldu.[180] Bundan sonra İbn Rüşd'ün yaşam öyküsünde uzunca bir boşluk yer alır. Tarihçiler ve özgeçmiş yazarları pek bir şey yazmazlar. Ancak onun *el-Külliyât* adlı tıbba ilişkin eserini yazdığı bilinmektedir.[181] Latinceye *Colliget* adıyla çevrilen bu eserde İbn Rüşd kendisinden de söz etmektedir. Anlattıklarına bakılırsa, İbn Rüşd, ünlü İbn Zühr (Avenzoar) ailesiyle yakınlık kurmuş, Ebû Mervan b. Zühr'ün yakın arkadaşı olmuştu. Kendisi genel tıp konularıyla ilgili *Külliyât*'ı yazarken, ona da bütün hastalıkları ayrıntılarıyla ele alan *Cüz'iyyât*'ı yazmasını önermiş; o da *Teysîr* adlı, hastalıkların tedavisine ilişkin kitabı yazmıştır.[182]

Bu uzun boşluktan sonra tarihçiler ve özgeçmiş yazarları onu İbn Tufeyl ile tanıştırırlar.[183] Bu sırada İbn Tufeyl, felsefe ve bilimlere karşı babası Abd el-Mü'min gibi büyük sevgisi olan Ebu Yakup Yusuf'un (1163-1184) sarayında saray tabibi olarak görev yapmaktadır. Bilginleri saraya çeken ve halifeye tanıştıran biri olarak tanınmıştır. *Hay b. Yakzan* adlı eserinde kendi döneminde yetişmiş ve yetişmekte olan bilginleri anlatırken adından hiç söz etmediği İbn Rüşd'ü halifeye tanıtan da odur.[184] Öyle anlaşılıyor ki, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ile çok daha önce tanışmış, onun bilgi ve yeteneklerinden emin olmuştur. Halifeyle bu tanışma sırasında, halifenin ortaya attığı "gök-kürelerin öncesizliği" sorununu, halifenin tavrını kestiremediği için başlangıçta yanıtlamaktan çekinmiş, ancak daha sonra halifenin açık görüşlülüğünü görerek, İbn Tufeyl'le halifenin tartışmalarına kendisi de katılmıştır. Tartışmadan halife memnun kalmış ve İbn Rüşd'ü para, binek hayvan ve hilatla ödüllendirmiştir. Merrakûşî, İbn Rüşd'ün öğrencisi Ebû Bekr Bündûd b. Yahyâ el-Kurtubî'ye dayanarak İbn Rüşd'ün ağzından olayı şöyle anlatır:

"Müminlerin emiri Ebû Yakub'un huzuruna girdiğim zaman, onu Ebû Bekr

---

180) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 35.

181) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 530.

182) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, ss. 530-531; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 34-35.

183) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 174.

184) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, ss. 174-175.

İbn Tufeyl ile baş başa buldum. İbn Tufeyl, layık olmadığım şekilde benden ve ailemden övgü ile söz etmeye başladı. Emir bana yönelerek adımı, babamın adını ve soyumu öğrendikten sonra, felsefenin oluş (kevn), yani âlem hakkındaki inancı nedir, onlara göre âlem önceli midir, yoksa öncesiz midir, diye sordu. Biraz korktuğum, biraz da utandığım için, birtakım bahaneler ileri sürerek felsefeyle uğraşmadığımı söylemeye çalıştım. Çünkü beni denemek hususunda İbn Tufeyl'in Emir ile anlaştıklarından habersizdim. Emir sıkıldığımı ve zor durumda kaldığımı görünce İbn Tufeyl'e döndü, bu sorun hakkında onunla konuşmaya başladı. Bu konuda Aristoteles, Platon ve diğer filozoflar ne demişlerse hepsini aktardı. Ardından Müslümanların bunlara karşı ileri sürdükleri kanıtlardan söz etti. Onun, kendisini bu konulara verenlerde bile bulunabileceğini sanmadığım zengin bir birikime sahip olduğunu gördüm. O beni rahatlatmaya çalışıyordu; sonunda ben de konuşmaya başladım. Konuyla ilgili birikimimi öğrenmişti. Oradan ayrılırken bana bir miktar mal, değerli giyecekler ve binek verilmesini emretti."[185]

Daha sonra İbn Rüşd'ün aslında halife tarafından İbn Tufeyl'e yüklenen bir görevle görevlendirildiğini görüyoruz. Bildirildiğine göre, "emirü'l-mü'minîn" unvanını da almış olan halife, Aristoteles'in ifadelerindeki bulanıklığın ve amaçlardaki kapalılığın açıklığa kavuşturulması ve böylece halk tarafından kolayca anlaşılabilmesi için çalışmalar yapılması gerektiğini İbn Tufeyl'e anlatmış, ancak İbn Tufeyl yaşlılığını, işlerinin yoğunluğunu ve dikkatini daha önemli gördüğü sorunlara vermesi gerektiğini düşünerek, bu işi kendisi üstlenmek yerine, kavrayış ve zekâsına güvendiği İbn Rüşd'e vermek istemiştir.[186] Bu görevi üstlenen İbn Rüşd böylece "telhis" adı verilen orta şerhlerini (eş-şerh el-vasit) yazmaya başlamıştır.

Bu sırada İbn Rüşd'ün kadılık görevi de başladı. İlkin 1169'da İşbiliye (Sevilla) kadılığına atandı.[187] Burada bulunduğu süre içinde kitaplarını Kurtuba'dan getirmediği ve günlük işlerle fazla meşgul olduğu için çalışmalarını güçlükle sürdürebildiğinden şikâyet eder. Ancak İşbiliye'de çok uzun süre kalmaz. 1171 yılında Kurtuba kadısı olarak doğum yerine döner.[188] Orta şerhlerle ilgili çalışmalarına burada devam eder. Bir süre sonra

185) El-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, ss.174-175.

186) Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 175; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 36.

187) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 531.

188) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 531.

da baş kadı (kadi el-kudat veya kadi el-cema'at) olarak atanır.[189] Bu arada onun, telhislerine koyduğu bazı notlardan zaman zaman Merakeş'e gittiğini anlıyoruz. Bu gezilerin halifenin isteği üzerine gerçekleştiği anlaşılıyor. İşte, 1182 yılında Merakeş'e yaptığı gezilerinden birinde, yaşlılığı nedeniyle saray tabipliği görevinden ayrılan İbn Tufeyl'in yerine saray tabibi olarak atandı.[190]

Bir süre sonra ölen Ebû Yakup Yusuf'un yerine geçen oğlu Ebû Yusuf Yakup el-Mansur döneminde (1184-1199) de saraydaki görevini, halifeye yakınlığını sürdürür.[191] Ancak saraydaki mevkii ve felsefeye olan ilgisi dolayısıyla fakihler ve din bilginleri tarafından kıskançlık, kin ve nefret güdüsüyle sürekli izlenir; dinsiz olduğu yönünde fetvalar verilir[192] ve gözden düşürülmesi için uygun zaman beklenir. Bu uygun zamanı, halifenin IX. Alphonse'a karşı yapacağı sefer sırasında elde ederler. Onların başarılarında, halifenin Hıristiyanlara karşı yaptığı bu seferde halkın desteğini sağlamak üzere fakihleri ve din bilginlerini arkasına almak istemesinin büyük etkisi olduğu anlaşılıyor.[193]

Fakihlerin ve din bilginlerinin İbn Rüşd'e karşı yönelttikleri iddialar hakkında tarihçiler birbirinden farklı bilgiler veriyorlar. Bir görüşe göre, İbn Rüşd halifeye karşı halifenin kardeşi Ebû Yahya ile işbirliği yapmıştır. Bir başka görüşe göre İbn Rüşd, *Kitab el-Hayavân* şerhinde "Berber sultanının ülkesinde zürafa gördüm" diye yazdıktan sonra, adet olduğu üzere, sultana övgüler dizmemiştir.[194] Kimileri de onun, "doğuda ve Endülüs'te bir fırtına çıkıp, buralardaki tüm insanları yok edeceği söylentisi üzerine ilgililerce kendisine başvurulduğunda, böyle bir şeyin olasılık dahilinde olmadığını; daha önce aynı şekilde yok olduğu *Kuran*'da belirtilen Ad kavminin böyle bir felaketle karşılaşmış olmasını kuşku ile karşıladığını, böylece inançsızlık gösterdiğini (küfre düştüğünü) belirtirler.[195] Bir başka rivayete göre ise, İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerinden birine yazdığı şerhte aslında

189) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 37.

190) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 37-38.

191) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s.38.

192) Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 16.

193) Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 17.

194) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 532; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 39-40.

195) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 40.

Aristoteles'e ait olan "Zühre (Venüs) bir Tanrıdır" ifadesini kullanmıştır.[196]

Öyle anlaşılıyor ki, birbirini tutmayan bu rivayetler, İbn Rüşd'ün sultana yakınlığını ve sultanın yanındaki üstün yerini kıskanan fıkıh ve kelâm bilginlerinin onu sultanın gözünden düşürmek için yoğun bir iftira kampanyasına giriştiklerini göstermektedir. Başlangıçta bu tür girişimlere kulak asmayan sultan, Kastilyalı IX. Alphonse'a karşı düzenlediği seferden hemen önce, anlaşıldığı kadarıyla, halkın nabzını elinde tutan bu kişileri yatıştırmak ve böylesine önemli bir seferde onların halk arasında huzursuzluk çıkmasını önlemek amacıyla, İbn Rüşd'ü yanından uzaklaştırdı ve Kurtuba yakınlarındaki Elisana'ya (Lucena) sürgüne gönderdi.[197] Bu sürgünden yakın dostları da nasibini aldı. Bir rivayete göre sultan, onun bütün kitaplarını inceleterek, zararlı olanların bir listesini çıkarttırdı ve böylece zararlı bulunmayan tıp, astronomi ve matematik kitapları dışında kalan kitapların yakılarak yok edilmesi için ülkenin her yanına buyruklar gönderdi.[198] Ancak bu rivayetin doğruluğu biraz tartışma götürmektedir; çünkü bugün hâlâ o sakıncalı görülen kitapların az da olsa bir bölümünün Arapça el yazmaları bulunmaktadır ve böylesine tehlikeli gördüğü bir kişiyi, eğer rivayet doğru olsaydı, sultanın kısa bir süre sonra, Alarcos zaferi dönüşü serbest bıraktırıp, tekrar yanına alması[199] düşünülemez.

İbn Rüşd serbest bırakıldıktan sonra fazla yaşamadı. 1198 yılında Merakeş'te öldü;[200] Tagzût kapısının dışına gömüldü. Cesedi bir süre sonra Kurtuba'ya nakledildi. Cenazesinde ünlü mutasavvıf Muhyiddin b. el-Arabi'nin de bulunduğu rivayet edilir. İbn Rüşd'ün ölümünden bir ay kadar sonra da sultan Ebû Yusuf Yakup ölür.[201] İbn Rüşd'ün ölümüyle birlikte İslam felsefesinin Endülüs'teki serüveni de noktalanmış olur.

Aristoteles şerhleri ve diğer eserleri:

İbn Rüşd, her şeyden önce, Aristoteles'e yazdığı şerhlerle tanınır. Aristoteles'in *Politika*'sı dışında, hemen hemen bütün eserlerini şerh etmiştir. *Politika*'yı şerh edemeyişinin nedeni olarak, bu eseri elde edemeyişini

196) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 41; Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, ss. 14-16.

197) Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 17.

198) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 41-42.

199) Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 18.

200) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s.31, 44.

201) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 45.

göstermekte ve kaynakların aksine bu eserin bir çevirisinin doğuda bulunduğuna dikkat çekmektedir.[202] Aristoteles'in *Politika*'sı yerine, Platon'un *Devlet*'ini şerh etmiştir.[203] Aristoteles'in eserlerine İslam dünyasında onun kadar şerh yazan ve düşüncelerini onun kadar doğru anlayan bir başkası yok gibidir. Önce Aristoteles'in eserlerine "el-cevâmi" adını verdiği kısa şerhler (şerh veciz) yazmış; bunları "telhis" adını verdiği orta şerhler (şerh vasît) izlemiş ve son olarak "tefsir" adını verdiği uzun şerhleri (şerh mutaval) kaleme almıştır.[204] Yazılış tarihleri bakımından da bu şerhler grubu aynı sırayı izlemektedir. Macit Fahri şöyle der:

> "İbn Rüşd, Aristo'nun eserleri üzerine genel olarak büyük, orta ve küçük diye bilinen üç tip tefsir yazdı. Pek az istisna ile onun Aristo'nun bütün eserleri, Platon'un *Cumhuriyet*'i ve Porphyrius'un *İsagoci*'si üzerine şerhler yazdığı doğru ise de bunlardan, üzerine büyük, orta ve küçük şerhler yazılan yalnızca Aristo'nun *Physics* (*es-Semau't-Tabiî*), *Metaphysics* (*Mâbade't-Tabi'a*), *De Anima* (*fi'n-Nefs*), *De Caelo* (*Fi's-Semâ'*) ve *Analytica Posteriora*'sıdır (*İkinci Analitikler*). Büyük ve orta şerhleri ayırt etmek her zaman kolay değildir. Öte yandan telhisler, Themistius'un, Galen'in ve Aphrodisiaslı Alexander'in daha önceki Yunanca şerhlerine benzeyen daha kısa özetlerdir."[205]

Çok sayıda şerhlerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd'ün Aristoteles'e yakınlık duyduğu; hatta hayranlık duygularıyla yaklaştığı söylenebilir. Kimi şerhlerinde bu hayranlığını dile getirmekte; Aristoteles'i Mantık, Tabiiyat ve İlahiyat bilimlerinin kurucusu, bu bilimlerde aşılamayan, eserlerinde hiç kimsenin hata bulamadığı kişi olarak değerlendirmekte ve böylesine erişilmez bir başarıya ulaşan kimsenin bir beşer değil ancak bir melek olabileceği gerekçesiyle ona "Tanrısal Aristo" adının verildiğini belirtmektedir.[206] Buna karşılık bazı şerhlerinde "Aristotelesçilerin düşüncelerini ifade etmekten başka bir niyeti olmadığını ve Gazzâlî gibi, yalnızca filozofların sistemlerini anlatmayı amaçladığını" belirterek, şerh sırasında ortaya koyduğu ifadelerin sorumluluğunu yüklenmekten kaçınmaktadır. Renan bunu, İbn

---

202) Bkz. İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çeviren: M. Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005, s. 29.

203) Bkz. Lokman Çilingir, "İbn Rüşd: Bilimsel (Burhani) Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, Elis Yayınları, Ankara 2016, ss. 153-154.

204) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 74.

205) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.245.

206) Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs Kitâb el-Kıyâs*, thk.: M. Kâsım, Kahire 1983, s. 171; İbn Rüşd, *Telhîs el-Âsâr El-Ulviyye*, thk. C. Alevi, Mağrib 1994, s.145; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 70-71.

Rüşd'ün fıkıhçıların ve kelâmcıların öfkesinden kurtulma çabasına bağlıyor.[207] Renan'ın bu görüşü bir ölçüde doğru olarak kabul edilse bile, buna dayanarak İbn Rüşd'ün Aristoteles'e yeteri kadar bağlı görünmediği *Faslu'l-Makâl*, *el-Keşf an Menâhic el-Edille* ve *Tehâfüt et-Tehâfüt* gibi eserleri, Maliki fıkıhçıları ve Eş'arî kelâmcıları kandırmak ya da baskılarından kurtulmak amacıyla yazdığını söylemek oldukça güçtür. Çünkü daha sonra da göreceğimiz üzere, bu eserlerde ifade edilen din ve felsefenin aynı hakikatleri savunduğu ve dolayısıyla yan yana yaşayabileceği düşüncesi, İbn Rüşd de dahil, genellikle bütün İslam filozoflarının genel kanısı olup, Aristoteles'e bağlılığı zedeleyici bir unsur olarak görülmemiştir.

Aristoteles'e yazmış olduğu şerhlerin büyük bir bölümü İbranca ve Latince çevirileriyle bize kadar ulaşmıştır.[208] Küçük bir bölümü ise İbranca harflerle Arapça olarak ya da doğrudan doğruya Arap harfleriyle yazılmış olarak bulunmaktadır. Şerhlerin Arapça nüshalarının az sayıda oluşu, İspanya'nın Hıristiyanların eline geçmesinden sonra, Escurial Manastırı'nda bulunan 80 bin kadar Arapça kitabın Kardinal Ximenes tarafından Gırnata meydanında yakılmasına bağlanır. Arapça olarak bize kadar ulaşan şerhler arasında önemli olarak *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, *Telhîs mâ ba'de't-Tabî'a*, *Telhîs Kitâb en-Nefs*, *Telhîs el-Ma'kûlât* bulunmaktadır.[209]

İbn Rüşd'ün şerhler dışında kalan özgün eserleri[210] ise, bize Arapça olarak ulaşmıştır. Bunlar yazılış sırasına göre, *Fasl el-Makâl ve Takrîb mâ beyne'ş-Şerî'a ve'l-Hikme min el-ittisâl*,[211] *Keşf an Menâhic el-Edille fi Akâ'id el-Mille ve Ta'rîf mâ Vaka'a fîmâ bi-Hasb et-Te'vîl mîn eş-Şubeh el-Müzeyyife ve'l-Bida' el-Mudille*,[212] *Tehâfüt et-Tehâfüt*'tür.[213] Bu eserlerinde din ve felsefe ilişkisi ağır basar ve kelâmcıların, özellikle Gazzâlî'nin felsefeye yöneltikleri eleştirilere verdikleri yanıtlar yer alır.

Bir fıkıh bilgini olarak en ünlü eseri ise bize kadar ulaşmış olan *Bidayet*

---

207) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 72.

208) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 76.

209) Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 76 vd.

210) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, ss. 532-533; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 80 vd.

211) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, tah. M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1997, s. 59 vd.

212) Bkz. İbn Rüşd, *El-Keşf an Menâhic el-Edille fî Akâ'id el-Mille*, tah.: M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1998, s. 99 vd.

213) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, tah.: M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1998, s. 101 vd.

el-Müctehid ve Nihâyet el-Muktesid'dir.[214] Yine onun *ez-Zarûrî fî Usûl el-Fıkıh* adlı bir eserde Gazzâlî'nin *el-Müstesfâ*'sını özetlediği anlaşılıyor. Bu nedenle esere, *Muhtasar el-Müstesfâ* da denilmektedir.[215] Geniş bir felsefe kültürü nedeniyle İbn Rüşd'ün *Bidâyetel-Müctehid ve Nihâyet el-Muktesid* adlı eserinde taklide değil, araştırma ve incelemeye, yargıların nedenlerini öğrenmeye önem verdiği görülüyor. İbn Rüşd bu eserinde, bir ölçüde felsefi eserlerinde de olduğu gibi, dinin toplum için gerekli olduğunu; çünkü ibadet ve emirleriyle toplumun esenliği ve mutluluğunu amaçladığını vurgular. Ona göre, dini emir ve yargılardan kimileri zihinsel (nefsi) erdemlerin, kimileri de adalet duygusunun geliştirilmesine; kimileri ise insan yaşamının, eylemsel ve bilimsel erdemlerinin korunmasına yardımcı olur.[216]

Felsefe alanında İbn Rüşd'ün Aristoteles'e saygısı sonsuz olmakla birlikte, bu saygı onun zaman zaman Aristoteles'ten ayrılmasına bir engel oluşturmamıştır. Bu durum hem bazı şerhlerinde hem de *Tehâfüt et-Tehâfüt*'ünde açıkça görülmektedir. Kuşkusuz bu, Aristoteles'in onun üzerindeki güçlü etkisini ortadan kaldıracak nitelikte değildir. İbn Sînâ'yı tıpta otorite olarak görmekle birlikte, felsefede Aristoteles'ten ayrıldığı ve kelâmcılara ödün verdiği için eleştirir.[217] Fârâbî'nin mantıkla ilgili eserlerinden, Platon'un ahlaki ve siyasi düşüncelerinden yararlanır. İbn Bâcce ile başlayan ve İbn Tufeyl ile devam eden Endülüs felsefe geleneğini sürdürür; ancak onlar gibi görüşlerinde tasavvufa meyletmez.[218] Her iki filozofun da eserlerine şerh yazar.[219]

Felsefenin meşruluğu sorunu:

İbn Rüşd, fıkıhçı ve kelâmcıların halk arasında yaygınlaştırdıkları felsefe düşmanlığını kırmak amacıyla İslam dünyasında doğuda Kindî tarafından başlatılan ve Fârâbî tarafından sürdürülüp, batıda İbn Tufeyl tarafından yeniden ele alınan dinle felsefenin birlikte yan yana yaşayabileceği, farklı amaçlara hizmet etmedikleri, temelde aynı şeyi savundukları görüşünü ge-

---

214) Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyet el-Müctechid*, tah.: Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî - Adnan Ali Şellâk, Beyrut 1987, s. 1 vd.

215) Bkz. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî Usûl el-Fıkıh ev Muhtasar el-Müstesfâ*, tahk.: Cemâl ed-Dîn el-Ulvî, Beyrut 1994, s. 38 vd.

216) Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyet el-Müctechid*, s. 1 vd.

217) Örneğin bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: I, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 71, 210, 211, 215, 216.

218) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 117.

219) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, ss. 532-533.

liştirerek, daha sistemli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalışır.[220] Bu konunun, onun özellikle *Fasl el-Makâl* adlı eserinde ele alındığı,[221] bu eserin devamı niteliğinde olan *el-Keşf*'te *Fasl el-Makâl*'de yer alan görüşlerin önemli ölçüde desteklendiği,[222] *Tehâfüt et-Tehâfüt*'te ise Fasl'ın düşüncelerine zaman zaman yer verildiği görülmektedir.[223]

Felsefe özelikle fıkıhçıların ve aynı zamanda bir fıkıhçı olan kelâmcıların saldırısına hedef olduğu için, İbn Rüşd, kendisinin de aynı zamanda bir fıkıh bilgini olması nedeniyle, soruna bir filozof olduğu kadar bir fıkıhçı olarak da yaklaşır ve felsefe çalışmanın dine uygunluğunu, sağlamlık açısından benzeri konuları işleyen kelâmdan üstün olduğunu saptamaya çalışır.[224]

Felsefeyi var olan nesneleri incelemeye tabi tutan ve bunları Tanrı'nın kanıtları olarak ele alan bir bilgi dalı biçiminde tanımlayan İbn Rüşd, dinin de Tanrı, evren ve yaşam üzerinde durması nedeniyle, felsefeyle aynı konuları paylaştığını;[225] ancak felsefeden, izlediği yöntemler ve anlatım biçimleri bakımından ayrıldığını ileri sürer.[226] *Kuran*'da insanları evren ve evrendeki nesneler üzerinde düşünmeye yönelten Haşr (LIX), 2; A'râf (VII), 185 ve Gâşiye (LXXXVIII), 17 gibi ayetleri felsefenin yukarıdaki tanımına uygun bulur ve bu ayetlerin hem akli tasım yöntemini hem de şer'i kıyası kullanmayı zorunlu (vâcib) kıldığını belirtir. Böylece İbn Rüşd, bir fıkıhçı gibi, felsefenin "ahkâm-ı hamse" (vâcib, mendûb, mübah, mekrûh ve harâm) içindeki yerini belirlemiş olur. Ayrıca *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçen (Bakara (II), 269) "hikmet" terimini de felsefenin meşruluğuna bir kanıt olarak kullanır.[227] Bilindiği gibi, İslam dünyasında hikmet terimi genellikle felsefenin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

> "Varlıklar üzerinde akıl yürütmenin, düşünmenin ve ibret almanın şeriat tarafından vacip kılındığı açıktır. Düşünmek ya da ibret almakla kastedilen şey, bilinenden bilinmeyeni çıkarsamak, malum olan şeyden meçhul olana ulaş-

220) Bkz. Lokman Çilingir, "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 64, Ankara 2016, s. 37 vd.

221) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85 vd.

222) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 101 vd.

223) Örneğin bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 807, 623, 712 vd.

224) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85 vd.

225) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

226) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96 vd.

227) İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 86-87.

maktan başka bir şey değildir. Bu ise akıl yürütme (istidlâl), kıyas ve kıyas türleri sayesinde olur. Şu halde akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmek vaciptir."[228]

İnsanın aklını kullanması, bir başka deyişle, felsefi bir araştırma ve incelemeye yönelmesi şer'i açıdan vacip olduğuna göre, ister eylemsel alanda isterse kuramsal alanda olsun, daha önceki bilginlerin ve araştırmacıların bilgi birikimlerinden yararlanılması doğru olur; çünkü bir kimsenin, sözgelimi, tüm fıkıh ya da tüm astronomi bilimini tek başına kendisinin oluşturduğunu ileri sürmesi kadar aptalca bir iddia olamaz. Her bilgi bir birikim işidir. O halde öncekilerin bilgi birikimlerinden doğru olanlarını alabilir ve yanlış olanlarına da dikkati çekerek, bu yanlışlardan sakınılmasına yardımcı olabiliriz.[229]

Bir şeyin benimsenebilmesi için mutlaka ilk Müslümanlar tarafından ortaya konmuş olması da gerekmez. Bilindiği gibi, ilk Müslümanlar döneminde ne şer'i kıyas ne de felsefe ve onun aleti olan akli kıyas bulunuyordu. Sonraki Müslümanlar akli kıyas bir yana, şer'i kıyası bile, ilk Müslümanların buluşu olmadığı, bir bidat (yenilik) olduğu halde benimsemekte bir sakınca görmemişlerdir. Felsefeye bidat diyerek karşı çıkanlar, akılları dogma perdesiyle perdelenmiş kimselerdir. Ayrıca yabancı kaynaklı diye felsefeyi ve mantığı reddetmek, abdest alırken kullandığımız ibriğin, bir Müslüman'a ait olmadığı için, aldığımız abdestin fâsid (geçersiz) ya da hayvanı keserken kullanılan bıçağın Müslümanlar tarafından bulunmadığı için kesilen hayvanın etinin murdar (pis) olduğu iddiasına benzer.[230]

Yetersiz birinin felsefeden zarar görmesi, yeterli birini felsefe çalışmaktan alıkoymak için bir neden oluşturmaz; böyle bir engellemede bulunmak, birisine ters etki yaratıp ishalini artırdı diye bal şerbeti içmeyi tümüyle yasaklamaya ya da nefes borusunu tıkayıp, bir kimsenin boğulmasına neden olduğu için, susamış birini buz gibi soğuk suyu içmekten alıkoymaya benzer. Aslında aynı zararlı etki, fıkıh çalışmalarında da söz konusudur. Birçok fıkıh bilgini haram ve mekruhların kökenini araştırırken ya dinden çıkmış ya da kendini bütünüyle bu dünyaya vermiştir. Bu tür olumsuz etkiler, bu etkinliklerin özünden kaynaklanmaz; sadece bu etkinliklerle ilgilenen kişilerin yetersizliğinden kaynaklanır.[231] Bu nedenle İbn Rüşd, zihinsel açıdan

228) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 97.
229) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 90 vd.
230) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 90-91.
231) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 94 vd.

yeterli olmayanların felsefeyle uğraşmamasını ve felsefe yapıtlarını incelememesini talep eder. Şöyle der:

> "Felsefe eserlerini okuma ve inceleme yetkisine ve salahiyetine sahip olmak için şu iki şartın bir arada bulunması gerekir: İlki, doğuştan zeki olmak; ikincisi ise, şeriatın talep ettiği adalete, dürüstlüğe ve ahlaki yetkinliğe sahip olmaktır. Bu yeterliliğe sahip olan insanları, felsefe yapmaktan ve felsefe eserlerini incelemekten men edenler, Tanrı bilgisini hakkıyla öğrenmek ve onun hakkında yeterli bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet etmiş olduğu bir kapıdan onları geri çevirmek demektir. Bu kapı, Tanrı'yı hakkı ile tanımayı sağlayan ve bu sonuca ulaştıran düşünme kapısıdır. Bu kapıdan yeterliliği olanı geri çevirmek, Tanrısal bilgelikten çok uzakta kalmış olmanın ve koyu bir cehaletin eseridir."[232]

Din-felsefe ilişkisi:

Din hakikati ortaya koyduğuna ve felsefe de kesin akli kanıtlarla hakikati ortaya çıkarmaya çalıştığına göre, bazılarının iddia ettikleri gibi felsefenin dine aykırı şeyleri ileri sürdüğü söylenemez; çünkü gerçek gerçeğe aykırı olmayıp, ona tanıklık eder.[233]

İbn Rüşd'ün bu sözlerinden 13. yüzyıl Latin dünyasında iddia edildiği gibi "çifte hakikat" görüşünü benimsendiği söylenemez; çünkü böyle bir görüşü benimsemiş ve dini hakikatin dini alanda felsefi hakikatin de felsefi alanda geçerli olduğunu ileri sürmüş olsaydı, felsefi hakikatle dini hakikat arasında herhangi bir çatışma olmadığı söylenebilirdi. Oysa İbn Rüşd, "hakikatin birliği" görüşünü savunurken, İslam dünyasında yaygın bir kanı olan "felsefe ile dinin çoğunlukla aynı hakikatin farklı anlatımlarını ortaya koyduklarını" ileri sürmekte ve bu farklı anlatımların çatışma gibi görünebileceği sonucuna varmaktadır. İbn Rüşd'e göre, işte bu görünüşteki çelişkiler, kelâmcıların da hiç çekinmeden uyguladıkları "te'vil" yöntemiyle giderilebilir. Te'vil ya da yorum bir ifadenin zahiri anlamından mecazi anlamına ulaşmak biçiminde tanımlanır.[234]

Felsefe ve dinde görünüşte çelişkiye yol açan anlatım farklılığının nedeni, *Kuran-ı Kerim*'in farklı anlayış ve kavrayış yeteneğine sahip insanlara seslenmiş olmasıdır. Tanrı böylece, Nahl (XVI), 125. ayette de belirtildiği

---

232) İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 94.

233) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96 vd.

234) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 97-98.

üzere, bütün insan zümrelerine ulaşmayı amaçlar.[2.35] İbn Rüşd, Aristoteles'teki kanıt türlerini bu ayetle birleştirerek insanları üç sınıfa ayırır: a) Kesin kanıt taraftarları (burhaniyyûn); b) Cedel taraftarları (cedeliyyûn); c) Hitabet taraftarları (hitabiyyûn). Birincileri filozoflar, ikincileri kelâmcılar, üçüncüleri de sıradan insanlar oluşturur. Birinciler; kesin, açık seçik öncülerden hareket ettikleri için kesin bilgiye ve hakikate ulaşırlar; bu nedenle onlar *Kuran*'ı en iyi anlayabilecek ve yorumlayabilecek kişilerdir. Anlaşılacağı üzere, onların ortaya koyacağı yorum felsefi hakikatlere uygun düşen bir yorumdur. İkinciler, yani kelâmcılar ise, halk arasında yaygın genel kanılara bağlı kanıtlar ileri sürdüklerinden, hakikate ve doğru yorumlara ulaşmakta yetersizdirler. Üçüncüler, yani hitabet taraftarları da ikinciler gibi, hakikate ve doğru yorumlara ulaşamazlar; ancak onların ikincilerden farkı, benimsedikleri kanıtların doğruluk bakımından daha zayıf bir olasılığa sahip olmalarıdır; çünkü bu kanıtlar, hasmın duygularına, tutkularına ve o anki eğilimlerine uygun düşer.[236]

İbn Rüşd, açık seçik öncülleri ve kesin kanıtlarıyla hakikate ve doğru yoruma ulaşabilecek yeterlilikte saydığı filozoflara *Kuran*'da Tanrı ile birlikte "müteşabih ayetlerin yorumunu bilen" er-râsihûn fî'l-ilm (ilimde derinleşmiş olanlar) biçiminde işaret edildiğini belirtir. Ona göre, cedel ve hitabet taraftarlarının dini nasların dış anlamlarıyla (zâhir); Tanrı ve elçisinin onlar için ortaya koyduğu remz (simge) ve örneklerle yetinmeleri ve bunların ayetlerin batını (iç) anlamlarından uzak tutulmaları gerekir.[237] İbn Rüşd'e göre, genel kural bu olmakla birlikte, onlardan kimileri nassın (dogmanın) batını bir anlamı olduğundan kuşkulandığı takdirde, onların anlayabileceği ve onları tatmin edebilecek bir açıklamada bulunmak gerekli olabilir. Gereğinden fazla açıklama yapmak küfür olarak nitelenir. İbn Rüşd, gereğinden fazla açıklamanın halka zarar vereceğini; başkaları (filozoflar) için besin olduğu halde, halk için zehir durumunda olan bir şeyi onlara sunmak anlamına geleceğini belirtir. Nitekim kelâmcılar, İbn Rüşd'e göre, kendi yetersiz yorumlarını halka açıklamak suretiyle, onlar arasında karışıklıklara ve çatışmaya yol açmışlardır. Eğer İbn Rüşd, kendisi de *Tehâfüt et-Tehâfüt*'te olduğu gibi, açıklanmaması gereken bir takım şeyleri açıklamışsa, bunun nedeni kelâmcıların, özellikle Gazzâlî'nin, bu tür-

235) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96.

236) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 96-97, 106-109, 119-120.

237) Bkz. İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s. 110 vd.

den açıklamalara halk için yazdığı eserlerde yer vererek, filozofları küfürle (inançsızlıkla) suçlamasıdır.[238]

Gazzâlî eleştirisi:

İbn Rüşd, filozofların küfürle suçlanmasındaki haksızlık üzerinde önemle durur.[239] Bunun nedeni, öyle görünüyor ki, küfürle suçlanan kimselerin İslam cemiyetinden soyutlanması; şahsını ve malını korumadan mahrum bırakılmasıdır. Nitekim bu duruma Gazzâlî şöyle işaret eder:

> "Küfürle suçlama, küfürle suçlananın malının alınması, kanının dökülmesi, cehennemde ebedi olarak kalmasına hükmedilmesi gibi önemli sonuçlar doğuran şer'î bir hükümdür."[240]

İbn Rüşd, bu konuyla ilgili olarak, önce İslam dünyasında neyin dine uygun, neyin dine uygun olmadığının bilinmesinde başrolü oynayan "icmâ" üzerinde durur. Bilindiği gibi, İslam'da yanılmazlık özelliği verilen icmâya öylesine değer verilir ki, *Kur'ân*'ın mevcut metninin bile icmâ ile doğrulandığı ileri sürülür; akidenin ve fıkhın belli başlı dayanağını oluşturur. İbn Rüşd, icmânın oluşması halinde, ona uyulması ve ona uymamanın küfür olacağını kabul etmektedir. Ancak İslam dünyasında akide ve fıkıh konusunda icmânın kesin olarak oluştuğunu söylemek zordur. İcmâ muhtemel olduğu takdirde ise, ona uymayan kişiyi küfürle suçlamak doğru değildir. Nitekim bunun böyle olduğunu Eş'arî kelâmcılarından Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî ve Gazzâlî de söylemektedir. İbn Rüşd'e göre, İslam dünyasında her zaman kendi düşüncelerini gizleyen ve yalnızca kendi küçük çevresine söyleyen bilginler bulunmuştur. Bu nedenle kuşkuya yer vermeyecek kesinlikte bir icmâdan söz edemeyiz. Hiç değilse İslam bilginleri arasında filozoflar kimi konularda ötekilerden farklı düşünmüştür. Bu nedenle Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife*'de Fârâbî ve İbn Sînâ'yı üç noktada küfürle suçlaması kesin bir hüküm olmayıp, muhtemel bir hükümdür.[241]

İbn Rüşd, icmâ ve küfre düşme konusunda bu genel yargıya vardıktan sonra, Gazzâlî'nin küfür saydığı üç noktayı tekrar tekrar ele alır ve böyle olmadıklarını göstermeye çalışır. Küfürle suçlanan birinci nokta, İbn Sînâ'nın

---

238) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 113-114, s. 118 vd, 152.

239) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 101 vd.

240) Gazzâli, *Faysalu't-Tefrika Beynee'l-İslâm ve Zendeka (İslâm'da Müsamaha)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 56.

241) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 99 vd.

"Tanrı'nın tikelleri tümel bir biçimde bildiği" görüşüdür. İbn Rüşd'e göre, bu ifadeyle Tanrı'nın tikelleri bildiği inkâr edilmemiş; tersine O'nun tikelleri bilmesinin insanların tikelleri bilmesinden farklı olduğu belirtilmek istenmiştir.(242) İbn Sînâ'nın bu çözümüne karşı çıkan Gazzâlî, Tanrı'nın bilgisi konusunu çözmeye yönelmiş, ancak ortaya koyduğu çözüm, Tanrı'nın bilgisini insan bilgisine benzetmekten öteye gidememiştir. Oysa bu büyük bir yanılgıdır. İbn Rüşd şöyle der:

> "Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife* adlı eserinde, bu sorunu çözmeye yönelmiş, ancak bu konuda ikna edici bir şey söyleyememiştir. Onun savına göre, bilgi ile bilinen (ma'lûm) arasındaki ilişki görelidir (muzâf). Göreli olan şeylerden biri değiştiği halde, diğeri değişmeden kalabilir. Durum böyle olduğu için, Tanrı'nın bilgisinde mevcut olan şeyler hakkında da aynı şekilde düşünülebilir. Yani şeylerin özünde değişiklik olduğu halde, bu şeyler hakkında Tanrı'nın bilgisinde bir değişme olmaz. Göreli şeyler bunun örneğidir. Belli bir sütun önce Zeyd'in sağında olur, sonra soluna geçer. Halbu ki Zeyd, özünde bir değişikliğe uğramamış olur. Gazzâlî'nin bu açıklaması doğru değildir. Çünkü iyi incelenirse, ilişkinin ve nispetin özünde bir değişikliğin meydana geldiği görülür. Çünkü sağda olan Zeyd sola geçmiş durumdadır. Değişmemiş olan ilişki değil, ilişkinin konusu ve mahallidir. Bilginin ilişkinin özüyle bağlantılı olduğu ortaya çıkınca, bilinenin değişmesiyle onun da değişmesi kaçınılmaz olur. Nitekim sütunun Zeyd'e olan nispeti ve göreliliği, sütunun değişmesiyle değişmiş, buna bağlı olan bilgi de değişmiştir. Sağda olan sütunun sola geçmesi bunun göstergesidir. Bize göre, bu sorunu halletmek için şu hususu gözden ırak tutmamak gerekir: Bizim tikeller hakkındaki bilgimiz, nesnellerin ürünü ve sonucudur. Onun için de bilgimiz, bilinenin yaratılması (hudûs) ile yaratılmış bir bilgidir; onun değişmesiyle de değişir. Oysa Tanrı'nın varlıklar hakkındaki bilgisi bunun tam tersinedir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, var olduğu ifade edilen bilinenin illeti ve nedenidir. Bu duruma göre, (Gazzâlî gibi) iki bilgiden birini diğerine benzetenler, birbirine zıt olan şeylerin özlerini (zât) ve özelliklerini aynı saymış olurlar."(243)

Filozofların küfürle suçlandığı ikinci nokta olan "evrenin öncesizliği" konusunda İbn Rüşd, filozoflarla kelâmcılar arasında bu suçlamayı gerektirecek önemli bir ayrılık bulunmadığını söyler. Ona göre ayrılık yalnızca adlandırmada, yani filozofların bütün olarak evreni öncesiz, kelâmcıların

---

242) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss.102-104; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 541 vd.

243) İbn Rüşd, "ez-Zamîme fî el-İlm el-İlâhî, *Faslu'l-Makâl* içinde, tah. M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1997, ss. 128-129.

ise önceli (hâdis) demelerinde ortaya çıkar; çünkü kelâmcılara göre, evren yaratılmadan önce zamandan söz edilemez; zaman cisme ve harekete bağlı bir şeydir.[244] O şöyle der:

> "Evrenin sonradan yaratıldığını ileri sürenlere göre, onun sonradan yaratılmış olmasında önce ve sonranın bulunması düşünülemez; çünkü zaman bakımından önce ve sonra, ancak şimdiki ana oranla düşünülebilir. Onlara göre âlemin var olmasından önce bir zaman bulunmadığına göre, onun âlemin var olduğu andan önce gelmesi nasıl düşünülebilir? Bu durumda âlemin var olması için bir zaman belirlemek mümkün değildir; çünkü ondan önce ya zaman yoktur ya da sonsuzca uzayan bir zaman var demektir. Bu iki durumda da âlem için ilahî iradenin ilişkili olduğu belirli bir zaman bulunmamaktadır. İşte bu nedenledir ki, bu kitaba *Tehâfüt el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*) değil, tek başına *Tehâfüt* (*Tutarsızlık*) kitabı demek daha doğru olacaktır; çünkü bu kitap, onu okuyan kimseye tutarsızlıktan başka bir yarar sağlamaz."[245]

Nitekim filozoflar da "evren öncesizdir" derken, zaman dışı bir yaratılıştan söz etmek isterler. Böyle olunca, bütün olarak evrenin varlığı, hem öncesiz olduğu görüşüne hem de önceli olduğu görüşüne açıktır. Ancak evrenin yaratılması konusundaki *Kur'ân* ayetlerinin dış anlamı filozofların görüşünü desteklemektedir. Sözgelimi, "gökler ve yeryüzünün altı günde yaratıldığı ve bu sırada Tanrı'nın arşının (tahtının) su üzerinde bulunduğunu" (Hûd (XI), 7) ifade eden *Kur'ân* ayetinin dış anlamı bu âlemin varlığından önce hem bir varlığın, yani arşın (tahtın) ve suyun bulunduğunu hem de zamanın bulunduğunu, "daha sonra duman (duhan) halindeki gökyüzüne yöneldi" (secde (XLI), 11) ayetinin dış anlamı da yine göklerin bir şeyden yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bu noktada filozofların değil, kelâmcıların batını yorum yöntemi uyguladıkları açıktır. Ayrıca onlar, bu görüşlerinde icmanın desteğinden de yoksundurlar; çünkü hiç değilse Müslümanlardan bir gurup, yani filozoflar, onların görüşlerine katılmamaktadır.[246]

Filozofların küfürle suçlandığı üçüncü nokta olan "cismani haşrin inkârı" hususuna gelince, İbn Rüşd, öncekilerde olduğu gibi, bu görüşün *Kur'ân*'a uygunluğu üzerinde durmaz; bunun yerine Tanrı'nın hangi hataları ya da günahları affetmeyeceği, hangi hata ya da günahların küfür sayılabileceği üzerinde durur. İbn Rüşd'e göre, Tanrı, insanların sahip oldukları akıl dü-

---

244) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 104 - 111.

245) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.71.

246) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 104-111; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 191.

zeyleriyle anlayabilecekleri ayetlerin yorumunda hataları bağışlamaz; buna karşılık anlamı açıkça anlaşılmayan bir ayetin ehil biri tarafından yapılan yorumda düşülen hataları ise bağışlar. Bu tıpkı bilgisiz (câhil) kadının yargısındaki hatadan ötürü bağışlanmadığı halde, bilgin kadının bağışlanmasına benzer. İbn Rüşd bu konuda Hz. Muhammed'in şu sözünü aktarır: "İçtihat yaparken doğru yargıya varan kadı bu yargısından dolayı çifte ödüle; hatalı yargıya varan kadı ise bir tek ödüle nail olur". Böylesi zor bir sorunda (cismani haşr sorununda) filozofun da yanılması imkânsız değildir. Gerçekte bu konuda küfürle suçlanacak davranış, bir tür ahiret yaşamının bulunduğunu yadsımaktır.[247] Filozoflara göre, şeriatın ilkeleri, halkı erdemli eylemlere yönlendirir. Bu bağlamda ahiret ilkesi (mead) çok önemlidir; diğer şeylerden daha fazla halkı erdemlere yönelticidir. Bu yüzden, onun halk düzeyinde cismani şeylerle temsili, ruhani olanlarla temsilinden daha etkilidir. Bu şeylerden şüphe eden veya bunlara itirazda bulunan bir kimsenin maksadı şeriatın üstünlüğünü iptal etmektir, bunu yapanlar zındıktır. Şeriat sahipleri ve filozofların çoğunluğu böylelerinin öldürülmesini emreder.[248]

İbn Rüşd bu görüşlerinin ışığında *Kur'ân-ı Kerîm*'deki ayetleri üç farklı gruba ayırır: a) Dış anlamına herkesçe bağlı kalınması gereken ayetler; b) Kelâmcılar ve halk tarafından dış anlamlarına, fakat filozoflarca iç anlamlarına bağlı kalınması gereken ayetler ve c) Öncekilerden hangisine sokulacağı kesin olarak bilinmeyen ayetler. Filozofların bu üçüncü türden ayetleri yorumlarken düştükleri hatalar bağışlanabilir hatalardır. Birincileri yorumlamak küfürdür. İkincileri yorumlamak ise, filozoflar için zorunlu, halk ve kelâmcılar için küfürdür. Filozofların bu türde ayetleri yorumlamamaları küfürdür. Ancak bu tür yorumların halka açıklanmaması ve ehil olmadıkları için kelâmcıların da bu tür yorumlarla uğraşmaktan men edilmeleri gerekir. Sıradan insanlar ve kelâmcılar için bu türden ayetlerin dış anlamlarıyla yetinmek en doğru yoldur. Bu, onları erdemli ve ahlaklı eylemlere yöneltmek için yeterlidir. Sözgelimi, *Kur'ân*'da yapıldığı gibi, cenneti "altından ırmaklar akan ve siyah gözlü hurilerin yaşadığı" (Duhan (XLIV), 54; Vâkı'a (LVI), 34-47) bir bahçe olarak anlatmak daha iyidir. Buna karşılık Hz. Muhammed, kesin kanıt taraftarlarını (filozofları) düşünerek, "Cennet, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir ölümlünün kal-

247) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 112 vd; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, S. 709 vd.

248) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss. 712-714.

binde yer almayan şeydir" buyurmaktadır.[249] Öyle anlaşılıyor ki, İbn Rüşd, yalnızca felsefenin, hakikatin doğrudan bilgisine ulaşabildiğini, *Kur'ân*'ın ise aynı hakikati simgeler ve örneklerle örtülü olarak verdiğini ve bu türden bilgilerin hem sıradan insanları erdemliliğe ve ahlaka yöneltmesi açısından hem de tıpkı İbn Miskeveyh ve İbn Tufeyl'de olduğu gibi, filozofun eğitim aşamaları içinde yer alması açısından önem taşıdığını sergilemeye çalışmaktadır. Nitekim ona göre, *Kur'ân*'daki görünüşte çelişkili ve kapalı ayetler, felsefeye yönelmiş kişilerin zihinlerini uyarır ve hakikati içeren iç anlamlara geçmelerini sağlar.[250]

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin mucizeyi ve Tanrı'nın kudretini korumak için neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna yönelttiği eleştiriyi de önemser. Bu konunun dinle olduğu kadar bilgi ve bilimle de ilişkisi vardır. Ona göre, mucize dinin alanına girer; felsefenin konusu değildir. Filozoflar arasında bu konuda İbn Sînâ'dan başka söz söyleyen de olmamıştır. O da mucizeyi reddetmemiştir; onu peygamberin hayal yetisi, nazari ve ameli aklıyla ama doğal nedenselliği yadsımadan açıklamaya çalışmıştır.[251] Doğada uzun sürede meydana gelen değişimlerin, peygamberin özel yetilerinin etkisiyle kısa sürede meydana gelebileceğini ileri sürmüştür.[252] İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyarak, aklı, nesnelerin tabiatını, bilgiyi, evrendeki düzeni reddetmekte ve sofistlere yaklaşmakta; neden-sonuç ilişkisini yadsıdığı için, evrendeki her şeyi tesadüfe indirgemektedir.[253] Gazzâlî'nin bu eleştirilerden kurtulmak için ileri sürdüğü âdetullah terimi de onu kurtarmaya yetmemektedir; çünkü âdet alışkanlığa bağlıdır, çoğunlukla yapılan fiile gönderme yapmaktadır ve Tanrı'ya iliştirilemez.[254] O şöyle der:

> "Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündekini inkâr etmektedir ya da bu konuda kendisine ilişen safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir faili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. (...) Onların (kelâmcılar), bu dünyada failleri algılanma-

249) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 99 vd., ss. 115-25; 149-150; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, ss. 709-711.

250) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 98 vd.

251) Bkz. Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Göre Mucize", *Kelâm Araştırmaları*, 6: 2, 2008, ss.115-130.

252) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss.618-625.

253) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 631 vd.

254) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 643.

yan birtakım eserler bulunduğu için, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda böyle bir kuşkuya düşmeleri doğru değildir. Nedenleri algılanmayanlar, yalnızca nedenlerinin bulunduğunun algılanmamasından ötürü, bilinmemekte ve araştırılmaları gerekmektedir. Nedenlerinin bulunduğu algılanmayan nesneler, tabii olarak bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelerin nedenleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir. Böyle bir şey ise kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında bir ayrım yapamayan kimsenin işidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu konuda ileri sürdüğü hususlar safsataya dayanır. (...) Nesnelerin tek tek her varlığa özgü fiilleri gerektiren ve nesnelerin özlerinin, adlarının ve tanımlarının farklı olmalarını sağlayan özleri ve niteliklerinin bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendisine özgü bir tabiatı da bulunmazdı. (...) Var olanın tabiatı kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir. (...) Sonradan var olan varlıkların, etkin, madde, suret ve amaç (gaye) olmak üzere dört nedeni olduğu kendiliğinden bilinmektedir. (...) Akıl varlıkların nedenleriyle birlikte kavranmasından başka bir şey değildir. (...) O halde, nedenleri inkâr eden kişi, aklı inkâr etmiş olur. Mantık sanatı, nedenlerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları bilmenin, ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve tanımları oluşturan özünlü yüklem kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını bilmesi gerekir. (...) Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü âdet, failin kazanmış olduğu bir yeti olup, failden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir."[255]

İbn Rüşd burada durmaz; Gazzâlî'yi neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsımakla, Tanrı'yı hiçbir ilke ve kurala uymak zorunluluğu hissetmeyen zalim bir sultan konumuna sokmakla suçlar:

"Biz, böyle bir etkini (fâ'il), ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan, yüksek güce sahip, başvuracağı ya da uyacağı hiçbir yasa ve gelenek de bulunmayan zalim bir hükümdar gibi, varlıkları zorbalıkla yöneten biri olarak düşünmekteyiz. Aslında bu hükümdarın eylemlerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir eylem ortaya çıkarsa, bu eylemin, her an için varlığının sürekli olması da doğal olarak bilinemez."[256]

---

255) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss. 631-634.

256) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 643.

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisini itibarsızlaştırmak için olsa gerek, onun İbn Sînâ'nın eserleri dışında felsefe kitabı okumadığını,[257] felsefe bilmediği için safsata yaptığını ve sık sık çelişkiye düştüğünü söyler.[258] Ona göre Gazzâlî, kitap yazarken, belli bir mezhebe bağlanmayı gerekli görmemiş, Eş'arîlerle Eş'arî, sufilerle sufi, nihayet filozoflarla filozof olmuştur. Bu bakımdan onun durumu şu şiirdeki duruma benzer: "Yemenli biriyle karşılaştığım bir günde Yemenli, Ma'di kabilesinden birisine rastladığım diğer bir gün de Adnan kabilesindenim."[259] Öte yandan Gazzâlî, halka açılmaması gereken konuları halka açmış, onları hakikat düşmanı yapmış, yine tevil edilmemesi gereken dinsel konuları tevil ederek küfre düşmüştür. O, halk için onların kapasitelerine uygun en sağlam ilaç olan şeriatı bozmuş, ilacın doğasına zarar vermiştir. Söz konusu harika ilacı ilk bozan ve terkibini değiştiren Hariciler, sonra Mutezile, sonra Eş'arîler ve onlardan sonra da mutasavvıflar olmuştur. Daha sonra Gazzâlî gelmiş ve kapıyı ardına kadar açmıştır. Çünkü o, anlayışının ulaşabildiği kadarıyla filozofların görüşlerini ve bütünü ile felsefeyi halka açıkça anlatmıştır.[260] İbn Rüşd sözünü şöyle sürdürür:

> "Gazzâlî, felsefeyi halka anlattı; bu kitabına *Makâsıd el-Felâsife* (*Filozofların Amaçları*) adını verdi. Sonra da bu kitabı filozofları reddetmek için yazdığını ileri sürdü. Daha sonra *Tehâfüt el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlıkları*) diye bilinen eserini yazarak, iddiasına göre icmayı aştılar diye üç sorunda filozofları tekfir etti; diğer birtakım sorunlarda ise onların bidatçı olduklarından dem vurdu. Savını kanıtlamak için bu kitapta insanı tereddüde düşüren kanıtlar, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar ortaya koydu. Böylelikle birçok kimseyi hem felsefeden hem de dinden uzaklaştırarak saptırdı. Sonra *Cevâhir el-Kur'ân* (*Kuran'ın Özleri*) diye bilinen eserinde, *Tehâfüt*'te yazdığı şeylerin birtakım cedeli sözler olduğunu, hakiki sözlerinin *el-Mednûn bihi alâ Gayri Ehlihî* (*Ehil Olmayandan Kıskanılan ve Esirgenen Bilgiler*) eserinde bulunduğunu ileri sürdü. Daha sonra *Mişkât el-Envâr* (*Nurların Kaynağı*) diye bilinen bir eser yazdı. Burada Tanrı'yı bilenlerin mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: Tanrı hareketsiz olan ilk göğü yarattı ve onu hareket ettirdi. Bu gök, Tanrı'nın kendisinden sudur eden ilk varlıktır. Bunun böyle olduğuna inanalar hariç, diğer insanlar hakikat karşısında perdelenmişlerdir, yani önlerinde perde bu-

257) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 284.

258) Örneğin bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 30, 140; cilt: II, s. 478.

259) Bkz. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, ss. 113-114.

260) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 196-198.

lunduğu için hakkı ve hakikati görememişlerdir. İşte bu söz, metafizik alanda filozofların inancının onun tarafından kabul edildiğinin açık kanıtıdır. (Yine o, bu görüşüyle çelişerek), filozofların diğer bilimlerdeki durumunun aksine, metafizik sahadaki görüşlerinin birtakım tahminlerden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. *El-Munkiz min ed-Dalâl* (*Sapıklıktan Kurtuluş*) adını verdiği diğer bir eserinde filozoflara saldırmış; bilginin, ancak halvet ve tefekkürle hâsıl olacağını, bu mertebenin de peygamberlerin bilgideki mertebelerine benzediğini ileri sürmüştür. Bu görüşünü aynen *Kimya es-Saadet* (*Mutluluğun Kimyası*) adlı yapıtında yinelemiştir. Onun çelişkileri ve yapıp etmeleri yüzünden halk ikiye bölünmüştür: Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme, diğer kısmı isi dini te'vil etme yolunu tutarak felsefeye yönelmiştir. Hâlbuki tüm bunlar yanlıştır. Çünkü dini zahiri üzere kabul etmek, dinle felsefenin uzlaştırılması konusunda halka açıklama yapmamak gerekir. Bu hususta açıklama yapmak, hakkında kanıta sahip olmadıkları halde felsefenin sonuçlarını halka yaymak anlamına gelir. Bu ise ne helaldir ne de caizdir. (...) *Faysal et-Tefrika beyn el-İslam ve'z-Zendeka* (*Müslümanlar ve Zındıklar Arasındaki Farklar Hakkında Yargı*) ismini verdiği bir başka eserinde te'villerin türlerini saydıktan sonra, yapmış oldukları te'vilde icmayı aşsa bile te'vilci kâfir olmaz demesine (rağmen başka eserlerinde farklı te'vile konu olan şeyleri küfür saymıştır). (...) Bu adamın yapmış olduğu iş iyice incelenirse, bunun, hem dine hem de felsefeye büyük zarar verdiği görülür."[261]

Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisi:

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerini irdelerken yer yer Fârâbî ve İbn Sînâ'yı da eleştirir. Onları, büyük ölçüde Aristoteles'ten ayrılıp kelâmcılara uymak, felsefeden ödün vermekle suçlar.[262] Onun Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisini, Aristoteles yorumculuğunun bir uzantısı saymak gerekir; çünkü yorumlama sırasında onun özgün öğretisine nüfuz ettiği, bu nüfuzu sayesinde, Farâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e mal ettikleri sahte Aristotelesçi görüşleri fark ettiği söylenebilir. İbn Rüşd, bu iki filozofun, Aristoteles'in görüşlerini hakkıyla anlayamadıklarını, başkalarının görüşleriyle karıştırdıklarını, çarpıttıklarını ve filozoflara karşı asılsız sözler uydurduklarını ileri sürer.[263] Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e ters düştüklerini göstermeyi hedefleyen eleştiri kitapları kaleme almıştır. Bu

---

261) İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 150-152.

262) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.71.

263) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 215-216; s. 269.

bağlamda bize ulaşmayan, *Kitâb mâ Halef fihî Ebû Nasr li Aristo fî Kitâb el-Burhân, Kitâb fîmâ Hâlefe Ebû Nasr Li Aristutâlîs fî Kitâb el-Burhân min Tertîbihi ve Kavânîn el-Burhân ve el-Hudûd, Makâle fî er-Red alâ Ebî Ali İbn Sînâ fî Taksîmihi el-Mevcudât ila Mümkin alâ el-Itlâk ve Mümkin Bizâtihi Vâcib Bigayrihi ve ilâ Vâcib Bizâtihi* adlı yapıtları anılabilir.[264] O, *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtıyla, Gazzâlî'nin yaptığı işi, yani Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında filozofların tutarsızlığını ortaya koymanın gerçek filozofların değil, bu gerçek filozofları anlayamadığı halde temsile kalkışan bir kısım sonraki filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak olarak niteler, onu felsefi bakımdan kusurlu metinlere yönelerek felsefeyi eleştirmekle suçlar.[265] Ona göre, Fârâbî ve İbn Sînâ, uzlaşması mümkün olmayan Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmaya çalışmışlar ve onun felsefesini bozmuşlardır. İbn Rüşd'ün bu iki filozofa yönelttiği eleştiriler, anlama, yorumlama ve yöntem sorunu, varlık-mahiyet arasındaki ilişki,[266] varlıkların bölümlenmesi, Tanrı kanıtlaması, Tanrı'dan varlıkların sudûru,[267] bilfiil sonsuz varlığın mevcudiyeti, nefsin sonradan oluşu,[268] gökcisimlerinin mahiyeti,[269] tümel-tikel bilimlerin ilişkileri gibi konuları kapsamaktadır.[270]

İbn Rüşd, her şeyden önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, burhan metodunda Aristoteles'e uymadıklarını, yer yer kelâmcıların kullandıkları cedeli düşünceye kaydıklarını ileri sürer. Bu cedeli yaklaşım ve kelâma yaklaşma, onları, ontolojik düzlemde varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmaya, varlıkları, zorunlu-mümkün biçiminde taksim etmeye,[271] hikmeti ve neden-sonuç ilişkisini reddeden imkân metafiziğini kabule ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamada imkân kanıtını kullanmaya yöneltmiştir.[272] Yine İbn Sînâ, Aristoteles'ten ayrılarak, nefsin önceli olduğunu, göksel cisimlerde madde ve suretin bileşimini görerek basit olmadıklarını kabul etmiş, fizik bilimi-

---

264) Bkz. Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn", *Divan: İlmi Araştırmalar*, cilt: IV, sayı: 10, 2001, s.148.

265) Bkz. Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, s.149.

266) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 343.

267) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 210-211, 279-280.

268) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.129.

269) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 269.

270) Bkz. Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, ss.145-172; benzer saptamalar için bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 256-260; H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 151 vd.

271) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 309-310.

272) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 71.

nin ilkelerinin fizik yerine metafizik içerisinde tartışılması gerektiğini söylemiştir. O tüm bunlarda Aristoteles'in burhani anlayışına karşı konumlanmış, cedeli bir yönteme yönelmiştir.[273]

İbn Rüşd'e göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın benimsediği sudûrcu teori de bütünüyle Aristocu öğretiye terstir.[274] Bu iki İslam filozofu, sudûr teorisini Aristoteles'e iliştirmekle, onun bütün öğretisini tahrif etmişlerdir.[275] Onların öğretisine göre evren, kuşatıcı küreden (muhît) başlayıp, ay küresinde son bulan ve göksel küreleri hareket ettiren ayrık akıllar aracılığıyla ilk varlıktan sudûr etmiştir. Kendinde çokluk taşımayan Tanrı'dan çokluk evreni, özüyle mümkün başkasıyla zorunlu ayrık akıllar aracılığıyla meydana gelmiştir.[276] İbn Rüşd'e göre, bu türden bir anlayışa başvurarak, birlikten çokluğun meydana gelişini açıklamaya çalışan bir öğreti, hem Aristoteles'in anlayışına terstir hem de ciddi mantıksal hatalar içerir. En büyük hata, anılan öğretinin, görünmeyen etkini görünen etkine benzer bir biçimde konumlandırmaktan kaynaklanır. Zira anılan öğreti, tıpkı doğal nesnelerde olduğu gibi, Tanrı'nın ancak tek bir sonucu meydana getirebileceğini iddia eder. O şöyle der:

> "Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları, görülmeyen âlemdeki etkinin (fâ'il) görülen âlemdeki etkine benzediği, bir tek etkinden ancak bir tek eser çıkabileceği ve herkese göre, İlk'in mutlak Bir olduğu konusundaki karşıtlarına uyduklarından, ondan çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir ve bu güçlük onları, İlk'in günlük hareketi meydana getiren varlık olmadığını söylemek zorunda bırakmıştır. Gerçekte onlar, İlk'in basit bir varlık olup, ondan en büyük gök küresinin hareket ettiricisinin ve en büyük gök küresinin hareket ettiricisinden de, en büyük gök küresinin ve bunun altında yer alan ikinci gök küresinin hareket ettiricisinin çıktığını söylemişlerdir; çünkü bu hareket ettirici varlık, İlk'in ve kendi özünün bilincinde olan şeyden oluşmaktadır."[277]

İbn Rüşd'e göre, bu görüş, onların benimsedikleri ilkelere göre de yanlıştır; çünkü akıl eden ve akıl edilen şey, insan aklında aynı şeydir ve bu durum ayrık akıllar için de geçerlidir. Onların ileri sürdüğü bu görüşlerin

---

273) Bkz. Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, ss. 145-172.

274) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 210 vd.

275) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 256.

276) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 210-212.

277) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 210-211.

hiçbiri, Aristoteles'in görüşünü bağlamamaktadır; çünkü görülen evrende, kendisinden bir tek eylemin çıktığı bir tek etkinin, ancak ortak bir ada sahip oldukları için, İlk etkinin durumunda olduğu söylenebilir. Görülmeyen evrendeki İlk etkin mutlak etkindir, görülen evrendeki etkin ise, sınırlı bir etkindir. Mutlak etkinden ancak mutlak eylem çıkar, mutlak eylem ise, özellikle belli bir sonuca ilişkin değildir.[278] Bu yüzden, Aristoteles, insan aklı ile kavranan şeylerin, etkininin maddeden soyutlanmış ve her şeyi kavrayan bir akıl olduğunu kanıtlamaya yönelmiştir. Aristoteles'in görüşüyle bakıldığında, soruna şu şekilde yanıt verilebilir: Maddenin biçimle ve evrenin basit parçalarının birbiriyle bağlantılı olması gibi, varlıklar, ancak birbiriyle bağlantıları dolayısıyla mümkün olan nesnelerdir ve bu bağlantıların sonucu olarak varlıklarını elde ederler. Bu durumda, anılan bağlantıyı sağlayan, varlığı da sağlayandır.[279] İbn Rüşd'e göre, her bağlı olan nesne, kendisinde "bir" bulunması bakımından, bağlı olduğuna ve ona bağlı olmasını sağlayan "bir" ancak, kendisiyle birlikte bulunan ve özü dolayısıyla var olan "bir"den çıktığına göre, burada tek ve özü dolayısıyla var olan "bir"in bulunması ve bu "bir"in de ancak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. Bu birlik, varlıkların doğalarına bağlı olarak çeşitlilik gösterir. Tek tek varlıklara verilen bu birlikten, onların varlıkları ortaya çıkar ve bütün 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.[280] Bu görüşüyle Aristoteles duyularla algılanan varlıkla, akılla kavranan varlığı birleştirmiş; evrenin bir olup birden çıktığını, bu birin, bir bakımdan birliğin, bir başka bakımdan da çokluğun nedeni olduğunu göstermiştir. Aristoteles'in ortaya koyduğu bu hususu, daha önce kimse söylemediği gibi, anlaşılması zor olduğu için, ondan sonra gelenlerin çoğu da kavrayamamıştır.[281] İbn Rüşd, sözünü şöyle sürdürür:

> "Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydan geldiği açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduklarına göre, bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur."[282]

---

278) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 211.
279) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 211.
280) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 211.
281) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 211.
282) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 211.

İbn Rüşd'e göre, bu anlayış, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın birden bir çıkar anlayışlarından bütünüyle farklıdır; onlar Aristoteles'i anlama konusunda büyük bir yanılgıya düşmüşler ve bu konuda kesin kanıta dayanmamışlardır.(283) Birden bir çıkar ilkesini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi yorumlamak, Tanrısal kudretin tabiatını yanlış anlamak ve onun kudretini keyfi olarak tek yaratma tarzıyla sınırlandırmak demektir.(284)

İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, Eş'arîlerin imkân metafiziğini örtük bir biçimde kabul etmesi yüzünden de eleştirir.(285) İbn Sînâ imkân metafiziğini kabul etmekle doğal nedensellik bağını inkâr etmiştir. Çünkü İbn Sînâ, madde tözsel biçimleri almaya hazır hale geldiğinde, tözsel biçimlerin etkin akıldan sudûruyla ilgili görüşünde, açıkça ay-altı evrendeki bütün gerçek etkinliği "vâhib es-suver" diye nitelediği aşkın-fail ilke olan etkin akla isnat etmiştir. Böylesi bir bakış açısı, maddenin ve maddedeki etkin ilke olan doğanın/tabiatın oynadığı rolü büyük ölçüde ikincilleştirmekte ve maddesel nedenleri edilgin kılmaktadır.(286)

İbn Sînâ'nın, "mutlak mümkün", "özüyle mümkün başkasıyla zorunlu" ve "özüyle zorunlu" şeklinde ortaya koyduğu varlığa yönelik ayrımı da yanlıştır.(287) Bir şey ya mümkündür ya da zorunludur. Bu yüzden, "özüyle mümkün başkasıyla zorunlu kategorisi", kendi içinde mantıksal olarak çelişiktir; çünkü bu mümkünün tabiatının değişmiş olduğunu ifade etmekte, mümkünü mümkün olmaktan çıkarmaktadır.(288) Kaldı ki, böylesi bir ayrımdan hareket ederek evrenin mümkün olduğu da kanıtlanamaz. Özel bir varlıkta son bulan, doğal ya da doğaüstü nedenler silsilesi kabul edildiğinde bu silsileye bağlı varlığın mümkün değil, zorunlu varlık olması gerekir.(289) İbn Sînâ'nın yaptığı anılan ayrım, "var olanı var olması dolayısıyla içine alan bir ayrım değildir."(290) O, İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmcılardan aldığını söylediği imkân deliliyle, yanlış ve cedeli öncülere dayandığını belirterek sözünü şöyle sürdürür:

"Gerçekte, evrenden Tanrısal hikmetin takdir ettiği zorunluluk damgasını

283) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 211-212.

284) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 258.

285) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 71, 309; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 258.

286) Bkz. İbn Rüşd, Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a, cilt: III, Beyrut 1938, s.1489.

287) Bkz. H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007, s.152.

288) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 310-311; *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a*, cilt: III, s. 1932 vd.

289) Bkz. H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 152.

290) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 314.

kaldıran kimsenin elinde, artık onun hakîm yaratıcısının varlığını kabul etmek için hiçbir temel kalmayacaktır."[291]

İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın "hem mümkün hem de ezeli olan evren anlayışı", anılan taksimiyle yakından ilişkilidir. Anılan anlayış açık bir biçimde yanlıştır; zira imkân gizil olan şeyin yüklemidir. O şey eylemsel olduğunda imkân halinde değil artık zorunludur.[292] Ayrıca Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, ezeli varlıklarda, imkân zorunlulukla aynıdır. Çünkü ezeli olarak mümkün olan şeyin, onun ezeli olarak imkânsız olduğu kabul edilmedikçe, ezeli olarak var olması gerekir.[293]

Farklı fırkaların eleştirisi:

İbn Rüşd, İslam dünyasında ortaya çıkmış diğer akımların da eleştirisini yapar. Bu akımlar, hem dine hem de felsefeye zarar vermiş, te'villere yönelerek, birbirlerini dinsizlikle suçlamışlardır. Şöyle der:

> "Bugün bu fırka ve zümrelerin en meşhuru dört tanedir. İlki, halkın çoğunun Ehl-i Sünnet olarak nitelediği ve Eş'ariyye adıyla bilinen fırkadır. İkincisi Mutezile; üçüncüsü Batınilik (mutasavvıflar), dördüncüsü ise Haşeviyye diye anılan fırkadır. Bu fırkalardan her biri Tanrı hakkında değişik akidelere inanmış, şeriatın lafızlarını (ve dogmalarda geçen açık sözleri) zahiri anlamından saptıran te'villere yönelmişlerdir. Bütün halkın benimsemekle yükümlü olduğu ilk ve esas şeriatın kendi te'villeriyle oluşturdukları şeriat olduğunu, ondan sapanları ya kâfirlikle ya da bir bidatçılıkla suçlamışlardır. Bütün bunlar, yani te'villere dayanan itikatlar iyice düşünülür ve şeriatın maksadı dikkatli bir şekilde göz önüne alınırsa, büyük bir kısmının sonradan ortaya atılan birtakım sözlerden, uydurulan te'villerden ibaret olduğu meydana çıkar." [294]

İbn Rüşd, bu saptamasının ardından, söz konusu ettiği tüm fırkaları teker teker irdeler. Önce Haşeviyye fırkasını ele alır. Bunlar, Tanrı'nın varlığını bilme yolunun akıl değil nakil olduğunu ileri sürmüşler, iman meselelerinde, halkın iman etmekle yükümlü olduğu konularda şeriat sahibinden alınan şeylerle yetinmek gerektiğini söylemişlerdir. İbn Rüşd, bu fırkayı sapkın (dalalet) olarak niteler; çünkü onlar, aklı ve kıyası reddetmektedir. Oysa *Kuran* akla yöneltmekte, akli incelemeyi zorunlu görmektedir. İbn Rüşd'ün

---

291) İbn Rüşd, *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a*, s. 1632.

292) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 313 vd.

293) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 258.

294) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.100.

deyişiyle onlar, gözleri dogma ya da din perdesiyle kapanmış kimselerdir.[295]

İbn Rüşd, ardından Eş'arîlere yönelir. Onun da belirttiği gibi döneminde en yaygın akım budur. Onlar, Tanrı'nın varlığının sadece akılla tasdik edileceğine kani olmuşlardır. Lakin bu konuda tutmuş oldukları yollar, Tanrı'nın dikkatimizi çektiği dinsel yollar değildir. Onların geliştirmiş oldukları töz-ilinek metafiziğine dayalı hudûs delili ile yine onlardan birisi olan Cüveynî tarafından geliştirilen imkân kanıtı, cedelidir ve şeriata uygun değildir. Dolayısıyla onların söyledikleri şeyler, ne halkı ne de burhan ehlini ikna edecek düzeydedir.[296] İbn Rüşd burada durmaz, Eş'arîlerin geliştirdiği tüm teolojik sistemi yıkmaya yönelir. Onları, Tanrı'nın sıfatları konusunda, bunlar öz (zât) müdür, yoksa öz üzerine eklenti (zait) midir, sıfatlar önceli (hâdis) midir, öncesiz (kadim) midir gibi şeriatta olmayan bidatler uydurmak, Tanrı'nın cisim olmadığını söylemekle birlikte, çelişkiye düşerek görülebileceğini ileri sürmekle itham eder.[297] Yine geliştirdikleri kesb teorisinin, cebri olduğunu, elin üşümeden dolayı titremesiyle, kasıtlı titretmeyi bile ayırmaktan uzak olduğunu ileri sürer.[298] İbn Rüşd'e göre Eş'arîler, zulüm ve adalet konusunda öylesine garip bir doktrin benimsemişlerdir ki, ne insan aklına ne de Tanrı'ya yakışmaktadır. Tanrı'yı faili muhtar (özgür özne) yapacağız diyerek, iyi ve kötünün nesnel varlığını yadsımışlar, keyfi bir öznelciliğe kaymışlardır. Bu yaklaşımlarının bir uzantısı olarak da Tanrı'ya şirk koşmanın bile özünde kötü olmadığını, eğer Tanrı dileseydi şirkin dahi iyi olacağını savunmuşlardır. Daha ileriye gidip, Tanrı'nın kullarına imkânsız şeyleri teklif edebileceğini, evren onun mülkü olduğu için yaptığı her şeyin, hatta kötülüklerin bile adil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa tüm bu görüşler, hem şeriatın zahirine hem de akla aykırıdır.[299] Onlar bu tutumlarıyla Tanrısal hikmeti ve inayeti ortadan kaldırmışlar, imkân metafiziğiyle, evrende amaçlı bir eylem bırakmadıkları gibi, neden-sonuç ilişkisini de inkâr etmişlerdir.[300] Tüm bu anlayışlarına uygun bir biçimde, te'vil edilmemesi gereken dogmaları te'vil etmişler, *Kuran*'dan tamamıyla uzaklaşan bir teoloji inşa etmişler, yaptıkları eylemlerle küfre girmişlerdir.[301]

---

295) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss.101-102.
296) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss.103-116.
297) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 134 vd.
298) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 186 vd.
299) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 194 vd.
300) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 169 vd.
301) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 195; İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makâl*, s. 119.

İbn Rüşd, Mutezileyle ilgili, Endülüs'te onların tutmuş oldukları yol konusunda bilgi sahibi olmasını temin edecek yapıt olmadığı bahanesiyle suskun geçmekte, haklı olarak Tanrı'nın varlığı konusunda onların Eş'arîlerle aynı yolu tuttuklarını ileri sürmektedir.[302] Ancak bu suskunluğunu sürdürememekte, Eş'arîlere yönelttiği eleştiriler bağlamında sık sık onlardan da söz etmekte, onları da te'vil edilmemesi gereken ayetleri te'vil etmekle itham etmektedir.[303] Hatta onların, Tanrı cisim değildir demelerine uygun bir biçimde Tanrı'nın görülmesini reddetmelerini ilkelerine uygun, ancak şeriata aykırı bulmaktadır. Yine onları, Tanrı'nın sıfatları konusunda bid'atler ortaya atmakla suçlamakta, onları da cedel ehli saymaktadır.[304]

İbn Rüşd, ister Eş'arî ister Mutezilî olsun kelâmcılarla ilgili olarak oldukça katı bir söylem biçimine sahiptir; onları sık sık dinsizlikle ve dine, dinde olmayan şeyler katmakla suçlamakta ve onları akıl bakımından eksiklikle nitelemektedir. Sözgelimi kelâmcılara yüklendiği bir pasajda şöyle demektedir:

> "İslam'daki bütün şüphe ve tereddütleri, Tanrı'nın izin vermediği bir şekilde şeriatta yaptıkları düzeltmelerle, kelâmcılar ortaya atmıştır. Çünkü şeriatta kusurdan münezzeh olan Tanrı'nın önceli ya da öncesiz irade ile irade edici (mürid) olduğuna dair hiçbir şey yoktur. Bu durumda kelâmcılar, bu tür konularda, ne şeriatın zahirine tabi olarak, mutluluk ve kurtuluşu zahire bağlı kalarak arayanlardan olabilmişler, ne de kesin bilgi (yakîn) sahiplerinin mertebesine ulaşarak, mutluluğu kesin bilgide bulan zümreye dâhil olabilmişlerdir. Bu halleriyle onlar, ne ulemâ sınıfına ne de tasdik ehli olan halk sınıfına tabidirler. Sadece ve sadece kalplerinde sapma eğilimi olan ve gönüllerinde hastalık bulunan bir zümreden olabilmişlerdir. Dışsal olarak dilleriyle söylemiş oldukları şeyler, içlerinde kendi kendilerine söyledikleri şeylere muhaliftir. Bunun sebebi, mezhep taassubu, meşrep sevgisi ve bağlılığıdır. Kelâmcıların söylemiş oldukları bu tür sözlere alışmak, akılsal şeylerden büsbütün sıyrılıp uzaklaşmaya sebep olmaktadır. Nitekim Eş'arî mezhebinde mahir olan ve küçük yaştan beri bu mezhep üzerine yaptığı alıştırma ve idmanlarla yetişen kimselere bu halin iliştiği görülür. Şüphesiz bu gibi kimseler, eğilim ve yetişme tarzı perdesiyle perdelenmiş olduklarından tabii, akli ve dini hakikatleri göremezler."[305]

---

302) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 118.

303) Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 122.

304) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 135 vd., 152 vd.

305) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 173.

İbn Rüşd, Batıni yoruma eğilimli olmaları bakımından Batıniler diye de adlandırdığı sufileri ve tasavvufu da eleştiri süzgecinden geçirir. O, böylelikle, aslında tasavvufta karar kılan Gazzâlîci projeyi de eleştirmektedir. Ona göre sufilerin tuttuğu yollar akılsal (nazari) değildir. Yani öncüllerden ve kıyaslardan oluşmamaktadır. Sufilerin iddiasına göre, gerek Tanrı gerekse onun dışındaki varlıklar hakkındaki bilgi ya da marifet, şehvani arzu ve engellerden soyutlanılması ve kastedilen hedefe yönelinmesi halinde nefse Tanrı tarafından verilen bir şeydir. Onlar, bu görüşün doğruluğu konusunda şeriatın zahirinden pek çok delil getirmişlerdir. İbn Rüşd, varlığını kabul etsek bile bu yolun, insan olmaları itibarıyla bütün insanları içine alan, onların hepsini kuşatan bir yol olmadığını söyler. Ona göre, şeriat tarafından insanlar için tercih ve tavsiye edilen sufilerin yolu olsaydı, akıl yürütme ve düşünme yolu batıl olur, bu yolun insanlarda mevcut olması abes ve manasız kalırdı. Halbuki *Kuran*, baştan sona kadar düşünmeye, ibret almaya ve akıl yürütmeye davet etmekte, akıl yürütme konusunda insanları uyarmakta ve onları harekete geçirmeye çalışmaktadır. Akıl yürütmenin sıhhatli olması için, tıpkı sağlığın bilgi tahsil etmede şart olması gibi, şehvet ve nefsi arzuların öldürülmesi şarttır. Ancak nefsi arzuların öldürülmesi, bilgi elde etme hususunda şart olmakla birlikte, özü itibarıyla marifet ve bilgi için yeterli değildir. Nitekim sıhhat de özü itibarıyla bilgi vermese bile, bilgi elde etmek için yine de şarttır, ama kendi başına sıhhat bilgi elde etmeye yetmemektedir. İşte bu yüzden şeriat halkı bu yola davet etmiş ve bütünü bu yolu teşvik etmiş, iyi amellere heveslendirmiştir. Yoksa sufilerin sandıkları gibi, başlı başına bilgi elde etmek için yeterli olduğundan bu yola teşvik edilmiş değildir. Aksine bu yol, düşünme konusunda eğer faydalı ise, sadece hazırlık bakımından faydalıdır; yoksa iş sufilerin dediği gibi değildir. Yani nefsi dünyadan ve ahlaki kirlerden arındırmakla bilgi kendiliğinden oluşmaz. Öte yandan tıpkı kelâmcılar gibi sufiler de te'vil edilmemesi gereken dogmaları te'vil etmişler, halkın dünya ve ahiret mutluluğunu temin eden şeriat ilacının terkibini bozmuşlardır.(306)

Yeni bir teoloji:

İbn Rüşd, bu eleştirilerinin ardından, herkesi üzerinde uzlaşmaya çağırdığı yeni bir teoloji geliştirir. Bu teoloji, insanları Tanrı'nın varlığı, sıfatları, ahiret ve Tanrı-evren ilişkisi gibi konularda uzlaştırmayı hedeflemelidir.(307)

306) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 117.

307) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 117 vd.

Bu anlamıyla hatabi, cedeli ve burhani düşünmeye eğilimli her gruba hitap etmelidir. Bu ise şeriatın zahirini temel alan bir teoloji inşa etmeyi gerektirir. O, *el-Keşf an Minhâc el-Edille*'de herkesi birleşmeye çağırdığı dinsel-teolojik ilkeleri şöyle sıralar:

Evrenin yaratıcısı ve yöneticisi (müdebbir) olarak Tanrı'nın varlığını herkes kabul etmelidir. Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar ne Aristoteles'in ortaya koyduğu kozmolojik ya da etiolojik (illi) deliller ne de İbn Sînâ ve Eş'arî kelâmcılarının ileri sürdüğü imkân delilidir. Kelâmcıların kullandığı hudûs delili de burhani değildir, anlaşılmaz bir karakterdedir ve *Kuran*'a uymaz. Tanrı'nın varlığına yönelik en iyi delil *Kuran*'da yer alır ve bu delil, Tanrı'nın yaratma ve inayetini temel alır.[308] Ona göre, yine herkes Tanrı'nın birliğinde uzlaşmalıdır. *Kuran* Tanrı'nın birliğini sarahatle vurgular.[309] Her Müslüman, *Kuran*'ın Tanrı'ya isnat ettiği kemal sıfatlarını; yani, ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelâm sıfatlarını onaylamalıdır.[310] *Kuran*, Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini söylediğine göre, Tanrı bütün eksikliklerden tenzih edilmelidir. Ancak *Kuran*'da Tanrı'nın cismiyetini ifade eden ve ona yön iliştiren ayetler kelâmcıların yaptığı gibi te'vil edilip, reddedilmemelidir. Bunlar oldukları gibi kabul edilmelidir. Bunlara ek olarak, *Tanrı*'nın adaleti, hikmeti, insanın iradesi ve ölümden sonra dirilme, Tanrı'nın ahirette gözle görülmesi gibi hususlar, şeriatta geçtiği biçimiyle te'vilsiz aynen onaylanmalıdır.[311]

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd'e göre, *Kuran*'ın zahirinden çıkarsanan bu ilkelere inanılırsa, ne dinle felsefe kavga eder ne de mezhepler birbirini küfür, bidat vb. ile suçlar. Toplumsal birlik, ancak dinin zahirine dayalı temel ilkelerini tevilsiz benimsemekle mümkündür. İbn Rüşd'ün zahire odaklı bu yaklaşımı, Maliki kadılığının bir ürünü olsa gerekir.

---

308) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 118-122, 162 vd.

309) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 122 vd.

310) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 129 vd.

311) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 138 vd.

VI. BÖLÜM
İŞRÂKÎLİK YA DA IŞIK FELSEFESİ

İşrâk sözcüğü, şark (doğu) kökünden türetilmiş olup etimolojik açıdan "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı" gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen "meşrik" ise coğrafi olarak doğuyu ifade eder.[1] İşrâkîlik, İslam dünyasında Meşşâilik (Aristotelesçilik) karşısında ortaya çıkmış bir felsefi akım olarak görülse de aslında onun tasavvufi bir renge bürünen, büyük ölçüde dinselleştirilmiş bir yorumudur.[2] Bu felsefi akım, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevk (manevi tecrübe) ile ortaya çıktığını savunur. Bu bilginin oluşmasında, maddeden uzaklaşma, riyazet ve çeşitli pratiklerin rolü olduğu düşünülür.[3] Bu durumu göz önüne alan Seyyid Şerif Cürcânî, İslam dünyasındaki felsefi akımları ayırmaya çalışırken, bilgiye ulaşmanın iki yönteminden söz eder. Birincisi akli inceleme (nazar) ve akıl yürütme (istidlâl); ikincisi riyazet ve mücahede yoludur. Ona göre, birinci yolu izleyenler eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler kelâmcılar, aksi halde Aristotelesçi (Meşşâi) filozoflardır. İkinci yolu izleyenler, eğer riyazetlerini İslam dininin yargılarına göre yapıyorlarsa sufiler, aksi halde İşrâkîlerdir.[4]

---

1) Bkz. Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *TDVİA*, cilt: XXIII, İstanbul 2001, s. 435.

2) Bkz. S. Şerif Çürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi el-Esrâr*, İstanbul 1303, s. 17.

3) Bkz. S. Şerif Çürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi el-Esrâr*, s. 17; Sühreverdî, "Hikmet el-İşrâk", *Musannefât Şeyh İşrâk*, cilt: II, neşr.: H. Corbin, Tahran 1993, s. 2 vd.

4) Bkz. S. Şerif Çürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi el-Esrâr*, s. 17.

İşrâkîlik, ontolojik açıdan, varlığın Işıklar Işığı (nûr el-Envâr) diye kabul edilen Tanrı'nın tecellisi sonucunda ortaya çıktığını ve her şeyin özünde ışık (nur) olduğunu ileri sürer.[5] Aksiyolojik bakımdan ise, arınan insan nefsinin Tanrısal ışıkların tecellisiyle aydınlanıp olgunlaşması ve kurtuluşa ermesini ifade eder.[6]

İşrâkîlik, coğrafi olarak kullanıldığında, güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle, ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun "doğu hikmeti" olduğunu sembolize eder. "Işık doğudan yükselir" özdeyişi buradan gelir.[7] Doğu, sembolik öykülerde, aynı zamanda, maddeler dünyasını temsil eden batı karşısında göksel-akılsal-Tanrısal dünyayı temsil eder.[8] Buna göre ruh, doğudan yani Tanrısal dünyadan batıya yani maddeler dünyasına düşmüştür; kurtuluşu için felsefe ve çeşitli pratik etkinliklerle ana yurduna geri dönmesi gerekir.[9]

İşrâkîliğin, doğu hikmetine olan vurgusu bakımından ilk temellerinin İbn Sînâ tarafından atıldığı söylenir. Hatta kimileri işrâk sözcüğünü Fârâbî'ye değin gerilere götürür.[10] İbn Sînâ'nın felsefesini ele alırken de gösterdiğimiz gibi, onun hayatının sonralarına doğru, coğrafi olarak batı ile özdeşleştirdiği Aristoteles felsefesinin, yani Meşşâiliğin karşısında, Hikmet el-Meşrikiyye kavramsallaştırmasıyla bir doğu felsefesi inşa etmeye çalıştığı görülür. Onun bu dönemdeki felsefesinde, tasavvufi eğilimlerin ve sembolik öykülerin ön plana çıktığını söylemek gerekir.[11] O, bir doğu felsefesinden söz etse de onun bu felsefeyi bütüncül bir tarzda ortaya koyduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. En azından bize ulaşan yapıtları, onun sembolik bir ifade tarzı ve mistik bir yaklaşıma yöneldiğini gösterse de Aristotelesçilikten tümüyle kopan bir ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji geliştirdiğine işaret etmemektedir. Gazzâlî, hayatının ikinci döneminde tasavvufa yöneldiğinde *Mişkât el-Envâr* adlı yapıtıyla tasavvuf temelli bir ışık (nur) metafiziği oluşturmaya çalışmış gibi görünmektedir.[12] Yine İbn Tufeyl'i ele alırken de değindiğimiz gibi, İbn Sînâ'nın doğu felsefesinin,

---

5) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 121 vd.

6) Bkz. Mahmut Kaya, *İşrâkiyye*, s. 435.

7) Bkz. Mahmut Kaya, *İşrâkiyye*, s. 435.

8) Örneğin bkz. Sühreverdi, "Ruhun Yolculuğu (Kıssat el-Gurbet el-Garbiyyet)", çeviren: İsmail Yakıt, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sayı: 26, İstanbul 2012, ss. 213-226.

9) Bkz. Sühreverdi, *Ruhun Yolculuğu (Kıssat el-Gurbet el-Garbiyyet)*, ss. 213-226.

10) Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s. 105.

11) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 141-143.

12) Bkz. Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, cilt: IV, Beyrut 1986.

işrâkî hikmet kavramsallaştırması adı altında yeniden getirildiğini ve hatta *Hay b. Yakzan* adlı öykünün bu temel üzerinde inşa edildiğini söylemek mümkündür.[13] Bu veriler, aslında İslam Aristotelesçileri ve Gazzâlî örneğinde olduğu gibi kimi filozof ve sufilerce, bir doğu felsefesi inşa etme çabasının varlığını göstermektedir. Ancak bu doğu felsefesinin, bütüncül bir sistem, yani tutarlı bir ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji olarak inşası, öyle görünüyor ki, Şihâb ed-Dîn Sühreverdî tarafından gerçekleştirilmiştir.[14] Ona göre, kadim hikmet biri kanıtlamaya (istidlâl) dayalı araştırma ve incelemeyi (el-hikmet el-bahsiyye) diğeri mistik tecrübe ve sezgiyi (el-hikmet ezzevkiyye) temel alan iki farklı metot kullanıyordu. Bunlardan ilkinin önderi Aristoteles'tir, ikincisininki ise Platon'dur. Sühreverdî, geliştirdiği işrâkî felsefe ile büyük ölçüde, zevk ve mistik müşahede sahibi olarak nitelediği Platon'a vurgu yapsa da daha çok Fars, Yunan ve İslam tasavvufunu gnostik bir eksende sentezleşmeye çalışmış gibi gözükmektedir.[15] Onun oluşturduğu Tanrısal aydınlanmaya dayalı teosofik sistem, İbn Arabi, Şehrezurî, İbn Kemmûne, Celâl ed-Dîn ed-Devvânî, Mîr Damad, Molla Sadrâ Şirâzî gibi düşünürler üzerinde derin etkiler bırakmıştır.[16] Bu bakımdan, Sünni dünyada İbn Rüşd ile sona eren ya da kelâm tarafından yutulan felsefe, Şii çevrelerde Sühreverdî'nin işrâk felsefesi üzerinden tasavvufla iç içe varlığını kesintisiz sürdürmüş gibi gözükmektedir.[17]

Biz, bu bölümde, İşrâkî felsefeyi örneklemesi bakımından sadece Sühreverdî ve Molla Sadrâ'nın görüşlerini ele almakla yetineceğiz.

1-SÜHREVERDÎ:

Felsefenin, şu yakın zamanda ortaya çıktığı, daha önce bulunmadığı sanılmamalıdır. Aksine dünya, felsefe ve hikmeti açık kanıtlarla savunan ve ayakta tutan kimselerden hiçbir zaman yoksun kalmamıştır. İşte onlar Tanrı'nın yeryüzündeki halifeleridir. Gökler ve yeryüzü var oldukça da bu filozoflar eksik olmayacaktır.

Sühreverdî

13) Bkz. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 65 vd.
14) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 2 vd.
15) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 10 vd.
16) Bkz. Mahmut Kaya, *İşrâkiyye*, s. 438.
17) Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 105.

Ebû'l-Fütûh Yahyâ b. Habeş b. Emirek Şihâbeddîn Sühreverdî,[18] 1153'te Kuzey İran'daki günümüz Zincan şehrinin yakınlarındaki Sühreverd köyünde doğdu.[19] Latin dünyasında hiç tanınmayan Sühreverdî, İslam dünyasında el-Hakîm, el-Maktûl, eş-Şehîd, el-Halebî, Müeyyed bi'l-Melekût, Şeyh el-İşrâk gibi sanlarla anılır.[20] Kimi araştırmacılara göre, İbn Sînâ'dan sonra İslam dünyasında yetişmiş en büyük filozoftur. İlk eğitimini, muhtemelen ailesinin yanında aldı. Marega'da Mecd ed-Dîn Cîlî'den Fahreddin er-Râzî ile birlikte fıkıh ve felsefe; İsfahan'da Zâhir ed-Dîn Kârî'den mantık dersleri; ileriki yaşlarda karşılaştığı Fahr ed-Dîn el-Mardinî'den ise İbn Sînâ'nın felsefesi konusunda dersler aldı. Eğitiminin ardından, İran'a seyahat etmeye ve çeşitli sufi şeyhlerin yanına giderek onlar aracılığıyla kendini geliştirmeye devam etti. Özellikle Beyazid Bistâmî ve Hallac-ı Mansûr gibi sufilerin yolundan gidenlerin meclislerine katıldı. Yaşamının önemli bir bölümünü zikir meclislerinde geçirdi. Bu dönemde, Anadolu ve Şam'daki bazı bilginleri ziyaret etti.[21] Otuzlu yaşlarına ulaştığında, artık yeni bir şey öğreneceği hiç kimsenin kalmadığına inandı.[22]

Anadolu'ya geliş tarihi tahminen 1175'li yıllara rastlar. Bu sırada Anadolu'nun büyük kısmında Selçuklular hâkim idi. Sühreverdî'nin Konya'da sultan II. Kılıçarslan'ın iltifatına mazhar olduğu, sarayda ağırlandığı ve hatta sultanın veziri Emir Kemalettin Kamyar'a felsefe (hikmet) dersi verdiği aktarılır. Yine onun Sivas'a yaptığı yolculukta sultanın oğulları Şehzade Berk Yaruk, Melik Şah ve Süleyman'a öğretmenlik yaptığı bilinmektedir. Hatta Sühreverdî, Kolhisar ve Niksar emiri Berk Yaruk Şah'a bir sırdaş ve arkadaş olmuş, *Pertevnâme* adlı eserini ona ithaf etmiş, Şehzade de Farsça olan bu eseri ezberlemiştir. Sühreverdî, Diyarbakır üzerinden Harput'a yaptığı seyahatte, Harput emiri ile de dostluk kurmuş, Emir İmâd ed-Dîn Karaaslan için *Elvâh-ı İmâdiyye* adlı eserini kaleme almıştır.[23]

---

18) Bkz. Şems ed-Dîn eş-Şehrezurî, *Tarih el-Hukemâ' Nüzhet el-Ervâh ve Ravza el-Efrâh*, Trablus 1988, ss. 375-396.

19) Bkz. Henry Corbin, "Şihâbuddîn Sühreverdî", *İslam'da Bilgi ve Felsefe* içinde, çeviren: Mustafa Armağan, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 123.

20) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tıbbâ'*, s. 641; eş-Şehrezurî, *Tarih el-Hukemâ' Nüzhet el-Ervâh ve Ravza el-Efrâh*, ss. 375-396.

21) Bkz. Eyüp Bekiryazıcı, "Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, Otto Yayınları, Ankara 2014, ss. 26-27.

22) Bkz. Sühreverdî, "Kitâb el-Meşarî ve'l-Mutaharât", neşr.: Henry Corbin, *Mucmuâ-i Musenefârı Şeyh el-İşrâk* içinde, cilt: 1, Tahran 1993, s. 505.

23) Bkz. Eyüp Bekiryazıcı, *Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar*, s. 32.

Yolculuklarından birinde, Şam'dan Halep'e giderken, Selahaddin Eyyubi'nin oğlu Melik Zâhir ile tanışması yaşamında bir dönüm noktası olmuştur. Ona hem danışman hem de iyi bir dost ve sırdaş olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla, Melik Zâhir'in etrafında bulunan ulema, Şihâb ed-Dîn Sühreverdî ile onun arasındaki dostluk ilişkisini kıskanmışlardır. Bu ilişkiden rahatsızlık duyan fakihler, onu, felsefe yaptığı, halkın itikadını bozucu fikirler ileri sürdüğü ve genç olan Melik Zâhir'in ahlakını bozduğu gerekçesiyle Şam'da bulunan Selahaddin Eyyubi'ye şikâyet etmişlerdir. Babasına yapılan şikâyeti öğrenen Melik Zâhir, ortalığı yumuşatmak için Sühreverdî ile Halep uleması arasında halkın huzurunda yapılacak bir münazara düzenlemiştir. Münazarada her şey olumlu giderken, ulemadan birisi, "Tanrı şu anda bir peygamber gönderebilir mi?" diye bir soru sormuş, Sühreverdî ise "Tanrı kâdir-i mutlak değil mi, eğer kâdir-i mutlaksa, elbette gönderebilir" şeklinde yanıt verince işler karışmıştır. Bu olay üzerine halk galeyana gelmiş, Melik Zâhir, Sühreverdî'yi kalede korumaya almıştır.[24] Bu olaydan sonra fakihler, hem Sühreverdî aleyhine kamuoyu oluşturma hem de dinsizliği konusunda fetva çıkarma yoluna gitmişlerdir. Bununla da yetinmemişler, Selahaddin Eyyubi'ye onun idamını talep eden mektup yazmışlardır. Öldürülmesi için Halep ulemasından Zeyn ed-Dîn ve Mecd ed-Dîn İbn Cehbâl isimli kardeşlere fetva verdirilmiş, bu fetva katlinin vacip olduğu şeklinde bir belgeye dönüştürülerek Selahaddin Eyyubi'ye gönderilmiştir. O da Kâdî Fâdıl hattı ile oğluna, düşünürün serbest bırakılmayıp öldürülmesi konusunda bir emir göndermiştir.[25]

Şehrezurî, Sühreverdî'nin öldürülme nedenini açıklarken şöyle der:

> "Halep ulemâsı ile yaptıkları tartışmalarda filozofların inançlarını açıklıyor ve savunuyor, karşıtların görüşlerini aşağılıyordu. Onlarla tartıştığı zamanlarda (genelde) galip gelir ve (galibiyet şerefine) meclisi süslerdi. Rûh el-Kuds (kutsal ruh) gücüyle gösterdiği ilginç olaylar da buna eklenince Sühreverdî'yi tekfir etmek ve haset dürtüleriyle öldürmek hususunda ittifak ettiler."[26]

Klasik kaynaklar Sühreverdî'nin öldürülme nedeni konusunda, "ilhad ve zındıklığının halkın ve Halep valisi Melik Zâhir'in ahlak ve inancını bo-

---

24) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tıbbâ'*, s. 642; Eyüp Bekiryazıcı, *Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar*, ss. 35-36.

25) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tıbbâ'*, s. 642; Yusuf Ziya Yörükan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 35-36; Eyüp Bekiryazıcı, *Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar*, s. 37.

26) eş-Şehrezurî, *Târîh el-Hukemâ' Nüzhet el-Ervâh ve Ravza el-Efrâh*, s. 380.

zacağı", "simya ile uğraştığı ve büyücülük yaptığı", "geleneğe karşı çıkarak ulemanın oluşturduğu düzene uymadığı" gibi nedenler üzerinde dururken, modern çalışmalar, "İsmaili ve Batıni fikirler taşıması", "Karmati fikirleri yayması", "Fâtımî dâisi olduğu", "Mazdeist ve Zerdüşt fikirlere sahip olduğu" gibi gerekçeler ileri sürerler.[27] Modern çalışmalarda ileri sürülen gerekçelerin, büyük ölçüde Sühreverdî'nin eserlerine gönderme yapılarak temellendirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Kutup ve hilafet hakkındaki fikirlerine bakılırsa, öldürülmesinde siyasal güdülerin güçlü bir rolünün olduğu söylenebilir.[28]

İbn Ebî Usaybia, Sühreverdî'nin ölümünün, kendi isteği ile yemek ve içmekten mahrum bırakılmak suretiyle gerçekleştiğini söyler.[29] Bazı tarihçiler, Halep kalesinde hapishaneden boğulmuş olarak çıkarıldığını ve cesedinin birkaç gün asılmak suretiyle teşhir edildiğini, kimileri ise kılıçla infaz edildiğini ileri sürerler.[30] Sühreverdî'nin ne zaman öldüğü ya da öldürüldüğü konusunda tam bir mutabakat olmamakla birlikte, çoğu tarihçi, vefat tarihi olarak 4 Ağustos 1191'e işaret eder. Sühreverdî, bu sırada 36 yaşlarındaydı.[31]

Eserleri:

Sühreverdî, kısa süren yaşamına karşın, sayısı elliyi aşan kitap ve risale kaleme almıştır.[32] Eserlerinin önemli bir kısmını *Opera Metaphysica et Mystica* içinde neşreden Henry Corbin, onları dört gruba ayırmaktadır.

İlk grupta dogmatik tarzda kaleme alınmış dört büyük sistemsel inceleme yer almaktadır. Bunlar, *Telvihât*, *Mukavvemât*, *Mutârahât* ve *Hikmet el-İşrâk*'tır. Hepsi Arapça olan bu eserlerden ilk üçü Aristotelesçi felsefeye ilişkindir; sonuncusu ise İşrâkî doktrini anlatmaktadır.

İkinci grup kısa doktriner incelemeleri içermektedir. Bunlar, *el-Alvâh el-İmâdiyye*, *Bustân el-Kulûb*, *Heyâkîl en-Nûr*, *İ'tikâd el-Hukemâ*, *Kelimât et-Tasavvuf*, *Keşf el-Gita*, *el-Lemâhât* ve Pertevnâme'dir. Bu eserlerden *Bustân*

---

27) Bkz. Eyüp Bekiryazıcı, *Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar*, ss. 34-35.

28) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 12.

29) Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tıbbâ'*, s. 642.

30) Bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, s. 38; Eyüp Bekiryazıcı, *Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar*, ss. 37-38.

31) Bkz. Eyüp Bekiryazıcı, *Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar*, s. 38.

32) Bkz. S. Hüseyin Nasr, "Şihabeddin Sühreverdî Maktûl", çeviren: M. Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, cilt: I, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 412.

el-Kulûb ve *Pertevnâme* Farsça; diğerleri Arapçadır.

Üçüncü grupta, sembolik dilde yazılmış küçük risaleler yer almaktadır. Bunlar, *Akl-ı Surh*, *Avâz-ı Per-i Cebrail*, *el-Gurbet el-Garbiyye*, *Lugât-i Mûrân*, *Kelimât Tavkiyâ*, *Mû'nis el-Uşşâk*, *Risâle fî Halât el-Tufûliyye*, *Risâle Rûzi ba Cemaat-i Sufiyân*, *Risâle el-Tayr*, *Safîr-e Simurg*'dur. Bu risalelerin hepsi Farsça kaleme alınmıştır ve büyük ölçüde insan nefsinin, batıyla simgelenen bedenden ve nesneler dünyasından doğuyla simgelenen ruhlar âlemine yolculuğu anlatılır.

Dördüncü grupta, *Varidât ve't-Takdisât* diye adlandırılan dua ve zikir eserleri yer alır.[33]

Seyyid H. Nasr, bu eserler grubuna, İbn Sînâ'nın *Risâle et-Tayr*'ının Farsça çevirisini, İbn Sînâ'nın *İşârât ve't-Tenbihât*'ının Farsça şerhini ve yine İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-Işk* isimli eserine ve *Kuran* ve hadis üzerine yorumlar içeren *Risâle fî Hakîkat el-Işk* adlı eserini de dâhil eder.[34]

Büyük ölçüde İbn Sînâ'nın etkisinin görüldüğü Aristotelesçi eserleri bir yana bırakılırsa, işrâkî içeriğe sahip eserlerde Sühreverdî'nin sufi hikmetiyle, Hermetizm, Pythagoras, Platon ve Zerdüşt öğretisinin kimi unsurlarını eklektik bir tarzda bir araya getirdiği görülür.[35] Onun felsefe anlayışında, özellikle Zerdüştlüğün melekler öğretisi, ışık-karanlık düalizmi, Platon'un idealar öğretisi ve nefsin idealar dünyasına olan yolculuğu önemli bir işlev yüklenmiştir.[36] Bu eklektik yapı içerisinde, Empedokles, Pythagoras, Platon, Aristoteles gibi Yunan filozofları ile Kiûmart, Feridûn, Keyhüsrev, Câmesef, Ferşâvşatr, Bozorcmehr gibi Pers şahsiyetlere, yine İslam dünyasının meşhur sufileri arasında yer alan Beyazid Bistâmî, et-Tusterî, Hallac ve Gazzâlî'nin nurlar doktrinini geliştirdiği *Mişkât el-Envâr* adlı yapıtına atıflar yapıldığı görülür.[37] Sanki Sühreverdî, gnostik bir eksende, Yunan, Fars ve Arap düşüncesini bir araya getirmeye çalışmaktadır. Ancak eserlerinde Farsi unsurlar ve Farsça kavramlar önemli bir yer edinmektedir.

---

33) Bkz. Henry Corbin, "Prolegomenes", *Opera Metaphysica et Mystica* içinde, cilt: I, Maarif Matbaası, İstanbul 1945, ss. 16-17.

34) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 413.

35) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 10-11; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 413; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, cilt: I, ss. 357-358.

36) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 413-414.

37) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 10 vd.; Sühreverdî, "Kitâb el-Meşâri' ve'l-Mutârahat", *Opera Metaphysica et Mystica* içinde, cilt: I, Maarif Matbaası, İstanbul 1945, s. 502-503; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 414-415.

Felsefe tasavvuru: Ezeli hikmet

Onun Eski İran, Eski Yunan ve İslam sufilerine aynı anda gönderme yapan eklektik sistemi, ezeli hikmet ya da kendi söylemiyle "Hikmetü'l-Ledünniyye" veya "Hikmetü'l-Atika" tasavvuruyla yakından ilişkilidir.[38] Ona göre Tanrısal ilhama dayalı bu felsefe tasavvuru, Fars, Hint, Babil, Mısır kültürlerinde bulunduğu gibi Aristoteles'e değin Yunanlılarda da var olmuş bir tasavvurdur. Bu tasavvur, felsefeyi Tanrısal ilhama dayandırırken, felsefeyi hem bir teorik düşünce hem de bir ayin ve bir ruh-i simya olarak görmektedir. Yunanlılarda zamanla teorik unsur, pratik unsurdan ayrılmış, ilhama bağlı sezgisel felsefeden uzaklaşılmış, öncekilerden aktarılan ve öğrenilen (bahsi) felsefe öncelenmeye başlanmıştır.[39]

Sühreverdî, bu felsefe tasavvurunu, *Telvihât* adlı eserinde rüyasında gördüğü Aristoteles'le meşrulaştırmaya yönelir. Aristoteles ona nefsine dönmesini telkin eder; çünkü tüm bilgi nefstedir. Ardından, insanın cisimler dünyasından ve maddi benden uzaklaştıkça yüce nefislerle ve etkin akılla birleşeceğinden söz eder. Bu konuda örnek filozof olarak Platon gösterilir. Çünkü Platon bu deneyimi yaşamış kimselerden birisidir. Buradaki söylemde yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilen *Kitâb Esûlûcyâ*'nın önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî, Aristoteles'e, İslam filozoflarından bu aşamaya ulaşanın olup olmadığını sorduğunda, "binde birinin bile bu aşamaya ulaşamadığı" yanıtını alır. Aristoteles ona, filozof olarak bilinenlerin değil, sufilerden Ebû Yezîd el-Bistâmî, Ebû Muhammed Sehl İbn Abdullah et-Tusterî'nin gerçek filozof olduklarını, onların hakikate ulaştıklarını söyler. Nihayet Aristoteles, Sühreverdî'ye maddeden ve maddi ilintilerden arınmasını, gerçek idrak ve gerçek bilginin kuramsal bilginin ötesine geçip, mistik görüye dayalı bizatihi müşahede (ilm el-huzûrî el-ittisâlî eş-şuhûdî) makamına ulaşmakla elde edileceğini öğütler.[40] Böylelikle Aristoteles mistik bir filozof kılığına büründürülmüş ve İslam felsefesinin başından beri onu mistikleştirmeye yönelen süreç son aşamasına ulaşmış olur.

Sühreverdî, huzuri bilgi, ittisali bilgi, şuhudi bilgi temelinde yapılandırdığı hakikatin[41] bilgisinin tarih içerisinde daima var olduğunu ileri sü-

---

38) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 414.

39) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 414-415.

40) Bkz. Sühreverdî, "Kitâb et-Telvihât", *Opera Metaphysica et Mystica* içinde, cilt: I, Maarif Matbaası, İstanbul 1945, ss. 70-74.

41) Bkz. Sühreverdî, *Kitâb et-Telvihât*, s. 74.

rer. Bu bakımdan felsefenin tarihi Platon ve Aristoteles ile başlamaz, çok daha gerilere, peygamber ve şeriat koyucu olan Hermes, Agâsizimûn ve Askelînûs'a kadar geriye gider.[42] O, *el-Hikmet el-İşrâk* adlı yapıtında şöyle der:

> "Bu bilgi, kudret ve ışık sahibi, felsefenin rehberi ve önderi olan Platon'un zevkinin (doğrudan kavrayışının) ta kendisidir. Bu bilgi, ondan önce yaşamış olan filozofların başı olan Hermes'ten (İslam dünyasındaki adıyla İdris'ten) alınmış olup Platon'a gelinceye kadar, Empedokles, Pythagoras gibi büyük filozofların ve hikmet abidelerinin elinden geçmiştir. Önceki filozofların sözü simgeseldir; bu nedenle onlara yöneltilen eleştiriler, sözlerinin görünüşüne yönelik olup, amaçlarına yönelik değildir. Simge inkâr edilemez. Bu simgesel söylem, Câmesef, Ferşâvşatr, Bozorcmehr ve onlardan önce yaşamış Fars filozoflarının yolu ve öğretisi olup, doğunun ışık-karanlık öğretisinin temelini oluşturur. Bu temelin ne Mecusi kâfirlerin öğretisi, ne Mani'nin sapkınlığı ne de Tanrı'ya ortak koşmaya ileten başka inançlarla ilişkisi vardır.[43] Felsefenin şu yakın zamanda ortaya çıktığı, daha önce bulunmadığı sanılmamalıdır. Aksine dünya, felsefe ve hikmeti açık kanıtlarla savunan ve ayakta tutan kimselerden hiçbir zaman yoksun kalmamıştır. İşte onlar Tanrı'nın yeryüzündeki halifeleridir. Gökler ve yeryüzü var oldukça da bu filozoflar eksik olmayacaktır. Eski filozoflarla sonrakiler arasındaki farklılık, açık ve kapalı dil kullanımını tercihten kaynaklanmaktadır. Yoksa aralarında Tanrı'nın tekliği gibi ana sorunlarda bir ayrılık yoktur. İlk öğretmen (el-mü'allim el-evvel) Aristoteles, her ne kadar değeri büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da, üstadı Platon'u gölgeleyecek kadar büyütülmemelidir. Filozoflar arasında Agâsizimûn, Hermes ve Askelînûs gibi elçiler (ehl sefâret) ve şeriat koyucu (eş-şâri'în) önderler bulunmaktadır."[44]

O, *Mutarahât* adlı eserinde, işrâkî hikmetin, ilk önce kadim Pers mitolojik rahip-kralları olan Kiûmart, Feridûn ve Keyhüsrev'de ortaya çıktığını, daha sonra Pythagoras ve Yunanlılar arasında yayıldığını ve Platon'a geçtiğini ve son olarak da Zünnûn Mısrî ve Beyazid Bistâmî gibi Müslüman sufilere geçtiğini söyler.[45]

Sühreverdî, gerçek felsefeyi Tanrısal, peygamberi ya da Persi bir teme-

---

42) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrak*, ss. 10-11; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 414-415.

43) Bu deyişler, büyük ölçüde, Sühreverdî'nin kendisini koruma içgüdüsüyle yazılmış gibi görünmektedir.

44) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 10-11.

45) Bkz. Sühreverdî, *Kitâb el-Meşârî' ve'l-Mutâharat*, ss. 502-503.

le geri götürdükten sonra, filozofların mertebelerini ele alır. O, beş filozof mertebesinden söz eder. İlk mertebede, hem sezgisel hem de başkasından öğrenme ve araştırmaya (bahsi) dayalı felsefede üstün olan Tanrısal filozof (hakîm el-ilâhî); ikinci mertebede, sezgisel felsefede (teellüh) derinleşmiş olmakla birlikte, öğrenime ve araştırmaya dayalı (bahs) felsefeden yoksun olan Tanrısal filozof (hakîm el-ilâhî); üçüncü mertebede, sezgisel felsefeden mahrum olan sadece öğrenime ve araştırmaya dayanan filozof; dördüncü mertebede, sezgisel felsefede önder, fakat öğrenim ve araştırma yönü orta ve zayıf olan filozof; beşinci mertebede ise, öğrenim ve araştırmaya dayalı felsefede öncü ancak sezgisel felsefe yönü orta ve zayıf olan filozof yer almaktadır.(46)

Sühreverdî filozoflara ilişkin bu sınıflamayı boşuna yapmamaktadır; bu sınıflamayla kimin yönetici olacağını belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre, bir çağda hem sezgisel hem de öğrenim ve araştırmaya dayalı felsefe yönü tam olan bir filozof ortaya çıkarsa, önderlik (riyaset) onun hakkıdır. Çünkü bu kişi yeryüzünde Tanrı'nın halifesidir. Bu iki niteliğe aynı zamanda sahip olan bir filozof yoksa yöneticilik sezgisel felsefede derinleşmiş ama öğrenim ve araştırma yönü orta düzeyde olan filozofun hakkıdır. Ona göre, yeryüzü hiçbir zaman sezgisel felsefede derinleşmiş filozoftan mahrum kalmaz. Tanrı'nın sahibi olduğu yeryüzünde yöneticilik hiçbir zaman öğrenim ve araştırmaya dayalı felsefede derinleşip de sezgisel felsefede derinleşmemiş kimselerin olamaz. Çünkü yeryüzünde Tanrısal filozof hiç eksik olmaz ve Tanrısal filozof, sade öğrenime dayalı felsefeden nasiplenmiş filozoftan yöneticiliğe daha layıktır. Çünkü halifelik makamına ancak ve ancak Tanrısal tasdikle ulaşılır. Sühreverdî, sözünü ettiği, elçilik, halifelik ve yöneticilikten her zaman için siyasal güç ve hâkimiyete sahip olanları kastetmediğini söylemeye özen gösterir. Aksine Tanrısal önder (imam) açıkça idareyi elinde tutan kimse olabileceği gibi kimliği gizli kalmış birisi de olabilir. O, çoğu kimsenin "kutub" diye adlandırdığı kişidir. Onun kimliği çok gizli olsa da yöneticilik onun hakkıdır. Yönetim onun elinde olursa, o çağ ışıklı olur; ancak bir devir Tanrısal yönetimden yoksun kalırsa, o devirde karanlık hâkim olur.(47)

Sühreverdî, felsefe öğrencilerini ise üç mertebeye ayırmaktadır. Buna

---

46) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 11-12.

47) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 12. Kanımızca, Sühreverdî'nin öldürülmesinin asıl nedeni, kendisini kutub olarak sunup yöneticilik hakkının kendisinin olduğunu ima etmesidir.

göre ilk mertebede, hem sezgisel hem de öğrenim ve araştırmaya dayalı felsefeyi öğrenenler; ikinci grupta, sadece sezgisel felsefeyi öğrenenler, son mertebede ise sadece araştırma ve öğrenime dayalı felsefeyi öğrenenler yer almaktadır.[48] Sözlerini şöyle sürdürür:

> "En iyi öğrenci hem sezgisel felsefeyi hem de öğrenim ve araştırmaya dayalı felsefeyi talep ve tahsil eden öğrencidir. Bir sonraki mertebede sadece sezgisel felsefeyi öğrenen, daha sonraki mertebede ise, sadece öğrenim ve araştırmaya dayalı felsefeyi öğrenen kimseler gelir. Bu kitabımız (*Hikmet el-İşrâk*) sezgisel ve öğrenime dayalı felsefenin her ikisini de talep ve tahsil eden öğrenciler içindir. Bu kitapta (*Hikmet el-İşrâk*), sezgisel felsefeye merakı ve arzusu olmayan, öğrenim ve araştırmaya dayanan filozof için hiçbir nasip yoktur. Biz bu kitapta ve ondaki simgelerle sadece sezgisel felsefeyi iyice öğrenmiş veya öğrenmeye çalışan kimselere seslenmekteyiz. Bu yüzden bu kitabın okuyucusu, en azından Tanrısal parıltı ve ışığın üzerine indiği ve bu durumun kendisi için yeti (meleke) haline geldiği bir aşamaya ulaşmış olması gerekir. O halde sadece öğrenim ve araştırmaya dayanan felsefeyi öğrenmek isteyen kimse, Aristotelesçilerin yolunu tutsun. Bu öğrenim ve araştırmaya dayalı felsefe için güzel ve en iyi yoldur. Ne var ki bizim bu kişiye söyleyecek sözümüz olmadığı gibi, onunla İşrâkî ilkeleri tartışacak da değiliz. İşin gerçeği, İşrâkîlerin sistemi ancak ışıklı ilham ve içe doğan Tanrısal sezgilere (vâridât) müracaatla ortaya konabilir. Çünkü bu ilkelerin bir kısmı bu ışıklar üzerine kuruludur. Nitekim İşrâkîler bu ilkeler hakkında kuşkuya düşecek olsalar, bu kuşkudan soyut merdivenle (idealar dünyasına) tırmanarak kurtulurlar. Duyulur şeyleri görmek suretiyle o şeylerin durumları hakkında kesin bir bilgi elde ederek o bilgi temelinde astronomi gibi gerçek bilimler kurduğumuz gibi, bazı ruhsal şeyler müşahede ederek o müşahedelerimiz temelinde de Tanrısal bilimleri inşa ederiz."[49]

Sühreverdî, bu anlayışına uygun olarak, öğrenim ve akıl yoluyla Tanrısal bilgiye ulaşmaya çalışanları, lambayla Güneş'i arayanlara benzetir.[50] O, Tanrısal ilhama ve mistik müşahedeye dayandırdığı işrâkî felsefe tasavvuruna uygun olarak, *Hikmet el-İşrâk* adlı yapıtının, Kutsal Ruh (Cebrail) tarafından, "olağanüstü deneyimler yaşadığı bir günde, bir kerede kalbine atıldığını, ancak onu yazmanın yolculuk engelleri nedeniyle geciktiğini" söyler. Ona göre, işrâkî hikmet önce kalbe doğar, sonra ona araştırma ve incelemeyle akılsal gerekçe aranır. O, yapıtının ve işrâkî hikmetin gizemini

---

48) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 12.

49) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 12-13.

50) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 418, dipnot: 26.

artırmak için, onu "ehil olmayana vermeyi yasaklama" yoluna gittiği gibi, okuyucusuna da okumadan önce "kırk gün riyazet yapmayı", "hayvan eti yememeyi", "kitabın içeriğini iyi bilen kimselerden öğrenmeyi" ve hatta "kitabın bilgisine sahip halifesine müracaat etmeden okumamayı" salık vermektedir.[51] Böylelikle Sühreverdî, Aristotelesçilerin Tanrı'dan akan akılsal hikmet anlayışlarını, tam bir akıldışı sır inancına dönüştürmeye çalışıyor gibi görünmektedir.

Aristotelesçilere yönelik kimi eleştiriler:

Sühreverdî, mistik bir temele dayandırdığı kadim kaynaklar ışığında kendisinin kurduğunu söylediği işrâkî felsefeyi, İslam dünyasında yaygın diğer bir akım olan Aristotelesçilikten mümkün olduğunca ayırmaya çalışır. Bu nedenle olsa gerek, *Hikmet el-İşrâk* adlı yapıtın Mantık bölümünde Aristotelesçi mantık genel izleği oluşturmakla birlikte, onlardan ayrıldığı hususları göstermeye ve onları eleştirmeye ayrı bir özen gösterir.[52] Ancak eleştirileri salt mantıksal ya da epistemolojik alanla sınırlı değildir; kimi ontolojik eleştiriler de vardır. Böylelikle, kendi felsefesinin dayandığı yöntembilimsel ve ontolojik temelleri göstermeyi dener. Onun Aristotelesçilere yönelik önemli eleştirilerini, yedi ana başlık altında toplamak olasıdır.

İlk eleştiri, Aristotelesçi tanım anlayışına yöneliktir. Aristotelesçilerde, tasavvur ve tasdikten ibaret olan bilgide, tanımın önemli bir yeri vardır. Bir şeyin hakikati tanımla bilinir. Aristotelesçilere göre tanım, "cins" ve "fasıl/ayrım"dan meydana gelir. Sühreverdî, bu tanım anlayışı karşısında septik bir tutum takınır.[53] Ona göre tanımlanan bir şeyin başka bir şeye dayandırılmayacak olan ayırıcı niteliğinin (fasl), bize o şeyin hakikati hakkında yeterli bir bilgi vermesi mümkün değildir. Çünkü genel kavramlar yahut genelleyici tanımlar (el-amm) özel varlıklara (el-hass), nitelikleri bakımından işaret etmez. Sözgelimi, Aristotelesçilerce insanın tanımı "konuşan/düşünen (nâtık) canlı" şeklinde yapılmaktadır. Bu tanım insanın hakikatiyle ilgili olarak ne söylemektedir? Sühreverdî'ye göre pek de bir şey söylememektedir; çünkü insanı öteki canlılardan ayıran "konuşma/düşünme" insanın mahiyetini/neliğini ortaya koymaya yetmez. Asıl sorun "konuşmanın/düşünmenin" de

51) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 257-260.

52) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 14 vd.

53) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 18-21; İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul 1996, ss. 128-130.

ilkesi olan "nefs"in gerçekliğinin bilinip bilinemeyeceği meselesidir. Öte yandan Aristotelesçiler "cins" ve "fasla/ayrıma" dayanan tanımlarıyla bilinenden bilinmeyene gittiklerini düşünürler. Ancak söz konusu "faslın/ayrımın" başka konularda bulunup bulunmadığı sorunu bu tanımla çözülemediği gibi, tanımın tümelliğini garanti eden şeyin ne olduğu da belirsizdir. Kaldı ki, söz konusu "faslın/ayrımın" bir gün başkasında gözlenme olasılığı da tümüyle saf dışı edilemez. Ayrıca bir nesnede madde ve suret gibi duyularla gözlenemeyen parçalar (cüz) olduğunu kabul eden bir kimse için, sırf duyularla gözlenebilir parçalara dayalı olarak yapılan tanımın, o kişiyi tatmin edip etmediği de kuşkuludur. Dolayısıyla bir nesnenin hakikati, tüm özünlü (zati) niteliklerinin bilinmesiyle mümkündür. "Başka özellikler olsaydı bilirdim" yahut "başka özellikler de olabilir" yaklaşımıyla yapılan tanım tümellik ve kesinlik ifade etmez. Oysa Aristotelesçilerin yaklaşımı tümüyle böylesi bir anlayışa dayanmaktadır. Tanım, müşahedeye, gözlemlenen niteliklere bağlı olarak yapılmalıdır. Yani Sühreverdî'ye göre mantıksal tanım bizi hakikate ulaştıramaz, hakikate ulaştıran şey, doğrudan deneyimdir; mantık sadece bu deneyimin gerekçelendirilmesinde bir araç olabilir.(54)

İkinci eleştiri, tanım anlayışından yola çıkan madde-suret anlayışına yönelik eleştiridir. Ona göre, Aristotelesçiler, cismi tanımlarken, onu öğeleri yani madde ve suretten yola çıkarak tanımlamışlardır. Oysa madde ve suret kavramları, etkileri ve işlevleri dışında kendi başlarına tanımlanamamakta ve mahiyetlerinin ilinekleri karanlıkta kalmaktadır. Bu belirsiz kavramlarla cismi tanımlamaya çalışmak, sorunu çözmekten çok anlaşılmaz hale getirmektedir. Cismi deneysel olarak ele aldığımızda miktardan/ölçüden başka bir şey olmadığına, miktar/ölçü de niceliksel olarak bölünebilir olduğuna göre, kabulü birçok soruna yol açan madde ve suret kavramına gereksinim yoktur. Miktar/ölçü kavramıyla niceliksel olarak bölünme, çoğalma, birleşme ve ayrılma benzeri cisimle ilgili tüm yapı ve ilişkileri açıklamak mümkündür. Şu halde, Aristotelesçilerin madde ve suret gibi duyulara konu olmayan belirsiz varsayımlarına gerek yoktur.(55) Sühreverdî şöyle der:

"Unsurlarda duyuya konu olanların ötesinde hiçbir şey yoktur. Fakat Aris-

54) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 18-21; İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, ss. 128-130; Emin Karadeniz, *Süreverdî'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, AÜSBE, Ankara 2003, ss. 41-43.

55) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 74-80; İshak Arslan, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, Otto Yayınları, Ankara 2014, ss. 194-198.

totelesçiler var olan şeylerin varlıklarında hissedilmeyen varlıklar bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece hakikatleri bilindikten sonra dahi bilinemez kılınmıştır."[56]

Öyle anlaşılıyor ki, Sühreverdî, var olmaktan başka hiçbir belirlenimi bulunmayan, miktar/ölçü ve suretleri kabul eden maddeyi reddetmekte, bu tür varsayımların hakikati bildirmek bir yana onu bilinmez yaptığını vurgulamaktadır. Ona göre, cismi duyuya konu olmayan tüm eklentilerden arındırmak ve onu sadece üç boyutu (en, boy ve derinlik) olan ve başka bir şeyi kabul etmeyen miktar/ölçü diye tanımlamak yeterlidir. Böylece o, geleneksel, gizil haldeki belirlenmemiş heyula (soyut madde) yerine deneysel olan miktar/ölçü kavramını yerleştirir. Ona göre, cismin değişimini sağlayan şey, üç boyut iken, boyutlar değişmesine rağmen cismi cisim kılan şey ise miktardır. Öyle anlaşılıyor ki Sühreverdî, Aristotelesçilerin madde ve suret anlayışını yadsıyarak, cismi duyulara konu olan ilineklerle tanımlamaya çalışmaktadır.[57] Bu onun hem ilineklere odaklı tanım anlayışına hem de soyutlamayı reddedip müşahedeye odaklanan bilgi anlayışına uygundur. Cisim basit hakikatlerle, duyuya konu olan şeylerle tanımlandığına göre, Aristotelesçilerin varlık, tümellik, şeylik, birlik, çokluk vb. kategorileri nasıl açıklanacaktır? Bu bizi, Sühreverdî'nin Aristotelesçi kategoriye yönelik eleştirilerine götürmektedir.

Üçüncü eleştiri, Aristotelesçilerin kategori anlayışına yönelir. Bilindiği gibi bu kategoriler biri töz, dokuz ilinekten oluşmaktadır ve bunlar salt mantıksal kategoriler değil, ontolojik temelli kategorilerdir. Sühreverdî öncelikle bu kategori anlayışını, sadece bu dünya ile sınırlı olduğu için yadsır. O, bu dünyanın ötesinde Aristotelesçilerin sınıflandırmalarının içermediği sayısız başka kategorilerin olduğunu söyler.[58] O, burada durmaz, bu kategorilerin epistemik olarak ele alındığında, ontolojik bir temelinin olmadığını göstermeye yönelir. Aristotelesçilerin "kategori" dedikleri şeyler yüklem bakımından aklın icat ettiği uzlaşımsal kavramlardan ibarettir. Dolayısıyla dış dünyada gerçeklikleri yoktur. İster "de, da" ekiyle gündelik yaşamda en çok kullanıldığı şekliyle ve şeylere nispetler anlamında zamanda, mekânda olmak gibi; ister bir şeyin özü, varlığı örneğinde olduğu gibi zat, öz anlamında kullanılsın, Sühreverdî

56) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 73.

57) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 74-80; İshak Arslan, *Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı*, ss. 196-197.

58) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 422.

varlık kiplerinin hepsinin dışsal varlıklara yüklenmiş akli ilişkiler olduğunu söyler.[59] Aristotelesçi gelenekte varlığın en yüksek cinsleri sayılan on kategoriyi, cevher (töz), hareket, izafet (görelilik), nicelik ve nitelik olmak üzere beşe indirir; yani bir varlığı diğerinden ayırıp tanımada bu beş kategorinin yeterli olduğunu söyler. Ayrıca kategorilerin Aristoteles'ten değil Pisagorcu bir filozof olan Arkhutos'tan alındığını iddia eder.[60] O, yer yer, gerçekte sadece deneyim konusu olan tikellerin olduğunu, tümellerin zihinsel uydurmalardan ibaret olduğunu savunan bir nominalist gibi konuşmaktadır. Ancak daha sonra da göreceğimiz gibi bu tutumunu, mistik eğilimleri ve Platon'un idealar kuramına yönelmesi nedeniyle tutarlı bir biçimde sürdürememektedir.

Dördüncü eleştiri, kategorilere yönelik eleştirinin bir devamıdır ve varlık-mahiyet ilişkisine aittir. Sühreverdî'ye göre, Aristotelesçiler, varlığı temel, mahiyeti ise onun ilineği olarak görmektedirler. Oysa bu yanlıştır; varlığın kendisini nesneden ayırt eden akıl dışında bir gerçekliği yoktur. Sözgelimi, demirin "varlığı" kesinlikle demirin tözü ve dış dünyada var olan bir şey değildir. Varlık ne töz ne de ilinektir; bu yüzden de dışsal bir gerçekliği yoktur. Eğer varlık bir ilinek olsaydı, ilineği olduğu bir şeye gereksinimi olurdu. Eğer gereksinimi olduğu şey, varlıktan başka bir şey ise bu var olmayan akli, itibari (saymaca) bir şey demektir. Eğer varlık bir töz ise, o bir ilinek olmaz. Şu halde o ne bir töz ne de bir ilinektir, sadece akılsal bir kavramdır.[61]

Beşinci eleştiri, Aristotelesçilerin idealar teorisine yöneliktir. Sühreverdî'ye göre, Aristotelesçilerin yanlışlığa düştüğü en temel hususlardan birisi, "nesnelerin yerine ideaların konduğu" sanısından yola çıkarak idealar teorisini eleştirmeleridir. Onlar, insan, at, su, ateş vb. idealarn ayrı bir dünyada özleriyle var olurlarsa, bu idealarn bilinmesiyle mekândaki gerçekliklerin bilinmesinin tasavvur edilemeyeceğini ileri sürerler. Çünkü gerçekliğin parçaları (cüz) mekâna ihtiyaç duyuyorsa, bu durumda, gerçekliğin kendisi mekânı gerektiriyor demektir. Böylece, gerçeklik mekândan yoksun kalamayacağına göre, mekân üstü idealarn bilinmesiyle gerçeklik bilinmiş olmaz.[62] Sühreverdî Aristotelesçilerin bu eleştirisine karşı şöyle der:

---

59) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 64-73; Emin Karadeniz, *Süreverdî'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, ss. 46-47.

60) Bkz. Sühreverdî, *Kitâb et-Telvîhât*, s. 11-12; Mahmut Kaya, *İşrâkiye*, s. 436.

61) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 64-73; Emin Karadeniz, *Süreverdî'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, s. 62 vd.

62) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 92-97; Emin Karadeniz, *Süreverdî'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, ss. 47-49.

> "Siz şeyin, dış dünyada ve zihinde olmak üzere iki varlığından bahsederken, tözün suretinin zihinde gerçekleşmesinin ilinekselliğini itiraf etmiş olmuyor musunuz? Tözün suretinin zihinde gerçekleşmesi -ki bu onun ilinek olduğu anlamına gelir- mümkün ise akıllar âleminde özleriyle var olan mahiyetlerin olması da mümkündür. Bu aklî mahiyetlerin yeryüzünde özleriyle var olmayan, varlıklarını başkalarına borçlu yansımaları (esnâm) vardır. Bunlarda akli mahiyetlerin yetkinliği bulunmaz. Tıpkı zihin dışında bulunan, kendileriyle var olmayan -çünkü bunlar zihnin yetkinliği veya sıfatıdırlar- tözlerden soyutlanarak zihinde gerçekleşen suret gibi. Oysa bir görüş bir benzeriyle reddedilemez."(63)

Sühreverdî, Aristotelesçilerin tanımda, kategorilerde söylediklerini yadsıyıp, ilineklere indirgemekle nesnel dünyayı iyice sanallaştırmaya, tanımda, kategorilerde yadsıdığı tümelleri idealar dünyasında geçerli görmeye yönelerek, açıkça söylemese de içinde yaşadığımız nesneler dünyasını tam bir gölge âlem konumuna sokmaya çalışıyor gibi görünüyor. Nesneler dünyasındaki her şeyi ideaların gölgelerine çeviriyor.

Sühreverdî'ye göre, idealar âlemi (el-müsûl el-mu'allaka) Tanrısal ışıklar âlemiyle duyularlar âlemi arasında ara bir yerde bulunur. Bu âlem Platon'un sandığı gibi de değildir. Çünkü Platon'un ideaları sabit iken, bu âlem muallakta, askı durumunda olan suret ve imgeler âlemidir. Bu âlem akılla değil, mistik müşahedeyle bilinir. İdealar âlemi ile kastedilen şudur: Oradaki suretler maddi bir nesnede içerilmezler. Örneğin oradaki kırmızı ideası, bir cisimde yer alan kırmızı renk gibi değildir. Onlar ışığı yansıtan aynadaki görüntü gibidirler. Görüntü aynada değildir. İdealar âlemi, bu dünyada duyularla algılanan şeylerin bütün çeşitliliğiyle arketiplerinin, asıllarının, içerildiği bir âlemdir. Oradaki arketipler, asıllar, duyularla algılanan karanlık madde gibi değil, latiftirler. Sühreverdî, tümellerin akli olduğunu söyleyip onları yadsımasına ve nominalizme yaklaşmasına rağmen, idealar kuramı olduğunda bu anlayışıyla çelişerek, ondan bütünüyle uzaklaşmış gibi görünüyor.(64)

Altıncı eleştiri, Aristotelesçilerin görme anlayışına yöneliktir. Sühreverdî'ye göre bazı kimseler görmenin gözden bir ışın çıkması ve görülen nesnelerle buluşması sayesinde gerçekleştiğine, bazıları ise görülecek nesnenin suretinin gözbebeğinin jelatinsi maddesi üzerine nakşolunması

---

63) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 92-93.

64) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 92-97; Emin Karadeniz, *Süreverdî'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, ss. 47-49.

ile gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Bu iki yaklaşım da Sühreverdî'ye göre yanlıştır. Görme sağlıklı gözün aydınlanmasından ibarettir ki, bu aydınlanma hem görenin hem de görünenin ışığının karşılaşmasıyla oluşur. Görme, görenin ışığı ile görünenin ışığı arasındaki engelin kalkmasıdır. Buna göre sadece aydınlatılmış bir nesnenin görüntüsü olabilir. İnsan bu nesneyi gördüğünde, nefsi onu kaplar ve onun ışığı tarafından aydınlatılır. İşte nesne karşısında nefsin bu aydınlanması görmedir. Bu yüzden görme eylemi hem varlığın ışık metafiziğiyle açıklanmasına hem de bilginin mistik görmeye dayalı işrâkî yorumuna katkı sağlamaktadır.(65)

Yedinci eleştiri, Aristotelesçilerin bilgi sorununa getirdikleri çözüme yöneliktir. Ona göre Aristotelesçiler, bir şeyin algılanabilmesi için onun maddeden soyutlanmış olmasını şart koşarlar. Sühreverdî'ye göre eğer bu iddia doğru olsaydı, heyula'nın (imkân halindeki soyut madde) doğrudan algılanması gerekirdi. Halbuki heyula (soyut madde) ancak bir suret kazandıktan sonra algılanabilmektedir. İşrâkîlikte ise algının sebebi ışıktır. Her şey ışıktan sudûr eder ve yine ışığa döner. Bir şeyin algılanması o şeyin bileşimindeki ışığın miktarına/ölçüsüne bağlıdır.(66) Ayrıca Aristotelesçiler, bir şeyin algılanışı esnasında algılayan nefsle, algılanan şeyin suretinin birleşip özdeşleştiğini, yani bilen özne ile bilinen nesnenin bir ve aynı şey haline geldiğini söylerler. Sühreverdî'ye göre bu yanlıştır; çünkü gerek algıdan önce gerek algı anında gerekse algı gerçekleştikten sonra nefisle suret, yani özne ile nesne ayrı ayrı şeylerdir; bir başka ifadeyle algılanan ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun veya ne kadar yenilenip tekrarlanırsa tekrarlansın algılayan nefiste herhangi bir yenilenme olmaz; o daima sabit bir güçtür. Sühreverdî'nin deyişiyle, algı olsun veya olmasın daima sen sensindir.(67)

Varlık ve varlığa ilişkin çeşitli ayrımlar:

Sühreverdî, kendi öğretisiyle Aristotelesçilerin öğretisi arasında farkları ortaya koymayı denediği mantıktan sonra bir tür varlık felsefesi olarak gördüğü metafiziğe yönelir. O, daha önce de söylediğimiz gibi, "varlık kavramını ve varlığa ilişkin tüm kategorileri" akli itibarlar (saymacalar) olarak görür. Ona göre varlık, siyahlık, töz, insan ve at hakkında tek bir anlamda ve

65) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 134-135.

66) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 115.

67) Bkz. Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l-Mutârahât*, s. 475; Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 112 vd.; Mahmut Kaya, *İşrâkiyye*, s. 437.

tek bir kavram olarak kullanılır. Bu açıdan varlık, bu dördünden daha genel bir kavramdır. Mahiyet, şeylik ve hakikat kavramları da mutlak olarak alındığında aynıdır. Bu yüzden Sühreverdî, varlık, birlik, çokluk, renklilik vb. şeylere yönelik tüm yüklemlerin akli olduğunu ve dış dünyada gerçekliklerinin bulunmadığını söyler. Aynı şekilde yokluk kavramı da zihinseldir; zira siyahlığın yok olduğunu söylemek, siyahlığın varlığı da var değildir; var olmadığı için yok demektir. O, varlık ile varoluş arasında yapılan ayrımın da geçerli olmadığını ileri sürer. Varlığı düşünür, var olmadığına hükmedersek, varlık ve var olan kavramı iki farklı şeymiş gibi algılanır. Böylece, sözgelimi, bizim yok olarak kabul etmiş olduğumuz siyahlık var olmuş, önceden bir varlığı yok iken sonradan ortaya çıkmış olur. Bir şeyin varlığa gelmesi, varlığın kendisi değil, bir başka şeydir dersek, varlığın varlığı ve yine onun da varlığının varlığı gündeme gelir ki, bu teselsüle, yani zincirleme olarak sonsuzca gidişe yol açar. Oysa teselsül (zincirleme sonsuzca geriye gidiş) imkânsızdır. Ona göre, varlık ve mahiyet arasında yapılan ayrım da geçersizdir; böylesi bir ayrım, mahiyetin varlığının olup olmadığı kuşkusuna yol açtığı gibi, mahiyetin varlığının varlığı, varlığının varlığını vb. düşünmek suretiyle sonsuzca geriye gidişe neden olmaktadır. Öte yandan mahiyetin varlığı olduğunda, varlığın mahiyetle bir ilişkisi olacaktır. Bu durumda, bu ilişkinin de bir varlığından söz etmek gerekmektedir. İlişkinin varlığının da bir ilişkisi olacak ve bu da sonsuza değin geriye gidecektir.[68] Sühreverdî şöyle der:

> "Varlık, dış dünyada var olmak olsaydı, o bir var olan olurdu ve her var olan bir şey olduğu için, varlık başka bir varlığa sahip olmak zorunda kalacak ve böylece bu sonsuza kadar devam edecekti. Aynı şekilde, varlık dış dünyada mahiyetin bir sıfatı olsaydı, o zaman da mahiyet, varlığı kabul edici olurdu ki bu, mahiyet bir şeyi özüyle var olduktan sonra kabul edebileceğinden, mahiyetin varlıktan önce var olduğu anlamını gerektirecektir. Mahiyet ve varlığın ikisi dış dünyada birlikte var olsaydı, bunlardan her birinin diğeriyle ilişkisi olurdu. Bu ilişkinin de bir varlığa sahip olması gerektiğinden dolayı bu sonsuza kadar böyle giderdi."[69]

Sühreverdî varlığın salt zihinsel bir şey olduğunu, dış dünyada, onun mahiyetlerden ibaret olan bir karşılığının olmadığını ileri sürmektedir. Bu mahiyetler birbirinden, mümkün ya da zorunlu olmak bakımından değil,

---

68) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el İşrâk*, ss. 64-73.

69) Sühreverdî, *Hikmet el İşrâk*, ss. 64-67.

daha az ya da daha fazla mükemmel, önce ya da sonra olmak bakımından ayrılmaktadır. Çünkü zorunlu ve mümkün kendi başlarına sadece zihinsel bir şey olup, dış dünyada paralel bir karşılıkları bulunmamaktadır.[70] Sühreverdî mahiyetler konusunda zorunlu ve mümkün ayrımını akılsal olarak görüp yadsırken, gerekçesiyle çelişerek onun yerine yine akılsal olan ve itibari olan "önce ve sonra", "mükemmel ya da eksik" ayrımını koymaktadır. Kaldı ki, daha sonra da göreceğimiz gibi zorunlu-mümkün ayrımını yadsımasına rağmen varlık ayrımlarında bu ayrıma başvurmaktan kendisini alamamaktadır. Tüm bu söylemleriyle Sühreverdî, kuşkusuz öznel idealistler gibi, dış dünyasının kendinde varlığını yadsımamaktadır. Söylemek istediği, kendinde şeylerin bulunduğu dışsal bir dünya vardır; varlığın anlamı da dış dünyadaki somut şeylerin var olmasıdır. Bu yüzden, varlık, şeylerin bileşenlerinin kurucusu olan herhangi bir nitelik ya da sıfat anlamına gelmemektedir; fakat yalnızca şeylerin statülerine karşılık gelmekte ve onlara dış dünyada sahip oldukları varlıklarına göre surî özellik gibi, suretlerini vererek onları düzenlemektedir. Bu surî özellik, zihin tarafından verilen bir niteleme olduğundan bir anlamda zihnidir.[71]

Ona göre dış dünyada var olan somut gerçekliğe ilişkin iki nitelikten söz edilebilir: İlki, siyahlık, beyazlık ve hareket gibi zihinde de kavramı olan somut nitelikler, ya da birinci derecede akledilenler; ikincisi ise imkân, tözlük, renklilik ve varlık gibi tek gerçekliği zihinde olan ve zihindeki varlığından başka varlığı olmayan ikinci derecede akledilirlerdir. Bunların zihindeki varlığı, somut varlıkların, somut gerçeklikteki varlığı mertebesindedir. Bir şeyin zihin dışında da varlığı varsa, zihindeki varlığı o şeye uygun olmalıdır. Bir şey sadece zihinde varsa, onun zihin dışında bir varlığı olmadığı için, dış dünyada kendisine denk gelen herhangi bir şey mevcut değildir. Bu bakımdan, yüklem olmak bakımından yüklemler de zihinsel varlıklardır. Fakat yüklemlerin zihinsel varlıklar olması onların her şeye yükleneceği anlamına gelmez.[72] O şöyle der:

> "Bu tür şeylerdeki yanılgının kaynağı, zihinsel şeylerin dış dünyada bağımsız olarak var olduğunu sanmaktır. İmkân, renklilik ve tözsellik gibi şeylerin akılsal yüklemler olduğu bilinirse, niçin somut mahiyetlerin parçaları (cüz)

70) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 25 vd.

71) Bkz. Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çeviren: Ö. Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 174.

72) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 71.

olmadıkları da anlaşılır. Fakat bu, bir şeye yüklenen cins örneğinde olduğu gibi, bir zihinsel yüklem alarak onu zihinde her istediğimiz mahiyete yükleyebileceğimiz ve bu işin doğru olacağı anlamına gelmez. Bilakis yüklem, ancak uygun olduğu şeye yüklenir. Aynı durum varlık ve diğer itibari kavramlar için de geçerlidir."[73]

Sühreverdî, varlığa ilişkin, kendi içinde çelişkiler barındıran söz konusu belirlenimlerinin ardından varlığa ilişkin çeşitli tasnifler yapar. Onun varlığa ilişkin olarak yaptığı en önemli ayrım, tıpkı Aristotelesçiler gibi, mantıksal bakımdan varlığı, "zorunlu, mümkün ve imkânsız" olarak üçe ayırmaktır. Aslında önceki yaklaşımları gereği onun böylesi bir ayrıma yönelmemesi gerekirdi. İmkânsız varlık, adı üzerinde, yokluğu zorunlu olandır. Ona "vardır" da denilemez. Mümkün varlık, varlığı yokluğuna özü tarafından değil, bir başkası tarafından tercih olunan varlıktır. Bu yüzden mümkünün varlığı, nedeninin varlığı ile yokluğu da nedeninin yokluğuyladır. Dolayısıyla o kendi dışındaki bir neden ile mümkün ya da imkânsızdır. O, hem varlık hem de yokluk halinde mümkündür. Mümkünün varlığı, sanıldığı gibi, mümkünü zorunlu kılsaydı, yokluk da imkânsız olur ve hiçbir şey mümkün olmazdı. Varlığı başkasına bağlı olan şey, o başkasının yokluğu halinde var olamaz. O başkasının kendi varlığında bir dahli ve etkisi olduğundan, kendi özünde mümkündür. Zorunlu varlığa gelince, varlığı başkasına dayanmayan, özüyle var olan varlıktır.[74]

Zorunlu ve mümkün varlık ayrımı, beraberinde yine mantıksal bakımdan nedensiz ve nedenli varlık ayrımını da gündeme getirmektedir. Buna göre, zorunlu varlık, nedensiz varlık; mümkün varlık ise nedenli varlıktır. Mümkün varlığın varlığa çıkışında sözü edilen neden, varlığı bir başkasının varlığını hemen ve gecikmeksizin ortaya çıkaran şeydir. Şartların varlığı ve engellerin kalkması da nedene dahildir. Şartlar, irade, zaman, yakınlık, mahal ve yetenek gibi hususları kapsar.[75] Şartlar tahakkuk etmez ve engeller kalkmazsa, bir şeyin varlığı, nedeni olarak farz edildiği şeye nispetle mümkün olarak kalır. Varlığı o şeye nispeti imkân halinde kalır ve tercih derecesine ulaşmazsa, neden-sonuç ilişkisinden söz edilmez. Fakat bu, yokluğun özne (fail) olduğu anlamına gelmez. Akıl, sonucun orta-

---

73) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 71-72.

74) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el İşrâk*, ss. 62-63; Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, çeviren: Saffet Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s. 12.

75) Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, s. 12.

ya çıkması için engelin ortadan kalkması gerektiğine hükmeder. Nedenin sonuca zamansal değil, akılsal bir önceliği söz konusudur.[76] Öte yandan Sühreverdî, nedeni de varlığın nedeni, varlığın sürekliliğinin nedeni olarak ikiye ayırır. Şöyle der:

> "Bir şeyin örneğin bir heykelin bir de varlığını sürdürmek için iki farklı nedeni olabilir. Heykelin varlığa gelmesinin nedeni, sanatkârı ve yapıcısı iken, varlığını sürdürmesinin nedeni yapıldığı unsurların kuruluğudur. Varlığa gelişin ve varlıkta kalışın nedeni aynı da olabilir. Örneğin, suya şekil veren kalıp, suyun şeklinin hem varlığa gelişinin hem de varlığını sürdürmesinin nedenidir. Işıklar ışığı ve hükümran ışıklar, bütün varlıkların var olmalarının ve varlıklarını sürdürmelerinin nedenidir. Yüce berzahlar (felekler) oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarından, yönetici ışıkları onlardan hiç ayrılmazlar ve onları daima yönetirler. Bu yüzden feleklerin ve nefislerinin varlığı ebedidir."[77]

Sühreverdî, varlığı, ışık öğretisi bakımından ele aldığında, zorunlu-mümkün varlık ayrımını, "zengin (ganiy)-yoksul (fakîr)" ayrımına dönüştürür. Ne özü ne de yetkinliği (kemal) bir başkasına bağlı olan şeye "zengin"; özü veya yetkinliği bir başkasına bağlı olan şeye ise "yoksul" adı verilir.[78]

Onun varlığa ilişkin başvurduğu bir başka ayrım ise, İran geleneğinde yaygın olan "ışık" ve "karanlık" ayrımıdır. Bir şey hakikati ya da gerçekliği itibarıyla ya ışık ve aydınlıktır ya da karanlıktır.[79] Ona göre iki tür ışık vardır:

1) Eğer ışık özüyle varsa, tözsel ışık (nûr-ı cevherî) veya soyut ışık (nûr-ı mücered) adını alır.

2) Eğer bir ışığın varlığı için kendisinden başka bir şeye gereksinimi varsa, ilineksel ışık (nûr-ı ârizî) adı verilir.[80]

Sühreverdî'ye göre, karanlığın da iki türü vardır:

1) Eğer karanlık özüyle var ise alacakaranlık/belirsizlik (ğasak) adı verilir.

2) Eğer karanlık var olmak için kendisinden başka bir şeye gereksinimi varsa hey'e/biçim/suret olarak adlandırılır.[81]

O, bu ışık ve karanlık ayrımını, varlığın farkındalık düzeyleriyle de iliş-

---

76) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 63.

77) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 186.

78) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 107.

79) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 107.

80) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 107, 117.

81) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 107-108.

kilendirir. Ona göre bir varlık ya kendisinin farkındadır ya da değildir. Eğer kendisinin farkındaysa ve kendi kendine var olabiliyorsa, cismani olmayan ışıktır. Tanrı, melekler, idealar ve insan ruhu bu sınıfa girer. Eğer bir varlık kendisinin farkında olmak için kendisinden başka bir şeye gereksinim duyuyor ise, bu varlık yıldızlar ve ateş gibi ilineksel (arızi) bir ışıktır. Eğer kendisinin farkında, fakat kendi kendine var olamıyorsa, tüm doğal cisimler gibi karanlıktır. Eğer hem kendisinin farkında değil hem de kendisinden başka bir şeyle var oluyorsa, renkler, kokular gibi, surettir.[82]

Böylece Sühreverdî'nin, ontolojik bakımdan Işıklar Işığı'ndan aşağılara doğru aşamalı olarak inildikçe ışığın etkisinin azalması ve nihayet karanlığa ulaşılması dikkate alınarak dört tür âlemden söz edildiğini söylemek olasıdır.[83] Nitekim o, mistik deneyimlerine gönderme yaparak şöyle der:

> "Şahsen ben de âlemlerin dört tane olduğuna delalet eden doğru mistik deneyimler yaşadım. Bu âlemler şunlardır: Hükümran ışıklar âlemi, yönetici ışıklar âlemi, berzahlar/cisimler âlemi, alaca karanlık asılı suretler/idealar âlemi."[84]

Öyle anlaşılıyor ki Sühreverdî, hükümran ışıklar âlemiyle, göksel akılsal âlemi, yönetici ışıklar âlemiyle göksel nefsler âlemini, alacakaranlık asılı suretler âlemiyle Platonun idealar âlemini, berzahlar âlemiyle de cisimler dünyasını kastetmektedir.[85] Bu âlemlerin ilk ikisi, yüce, ulvi, melekutî âlemi, sonuncusu ise, duyular, cisimler ve süfli (aşağı) âlemi ifade etmektedir. İdealar ya da misaller âlemi ise, göksel ve yersel dünyanın arasındadır. Sühreverdî bu dünyaları, ontolojik bakımdan ışığın farklı dereceleri ya da ışıklık bakımından "daha az ya da daha fazla" (el-eşdd ve'l-enkâs), "mükemmel ya da noksan" olarak konumlandırmakla, tözsel bir temelde bütünleştirmektedir. Çünkü Sühreverdî'ye göre gerçeklik, özsel farklılıklar göstermemektedir; o sadece daha az mükemmel daha fazla ve daha az, daha mükemmel ve daha az mükemmel ile farklılaşan tek bir süreçtir. Ancak bu farklılık, tözde herhangi bir özsel ya da mahiyetle ilgili bir değişim meydana getirmemektedir.[86] Böylesi bir yaklaşımın sonu, hiç kuşkusuz, her şeyi ışığa ve ışığın yansımalarına indirgeyen bir tür panteizmdir.[87]

---

82) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 107-111.
83) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 107-111.
84) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 232.
85) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 107 vd.
86) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 119-121.
87) Bkz. Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s. 213.

Tanrı ya da Işıklar Işığı:

Sühreverdî'ye göre, yukarıda söz konusu ettiğimiz ışığın farklı derecelerine karşılık gelen âlemlerin toplamı, evreni oluşturmaktadır. Bu evren tümüyle tözsel olarak "Işıklar Işığı" ya da "Zorunlu Varlık"a dayanmaktadır.[88] Böylesi bir varlığın varlığını nasıl biliyoruz? Ve bu varlık nasıl bir varlıktır? Sühreverdî bize, ışıklar âlemine ve Işıklar Işığı'na yapıldığını söylediği mistik deneyimleri bir kenara bırakırsak, üç temel kanıt sunar.

İlk kanıt, İslam Aristotelesçilerinde de gördüğümüz imkân kanıtıdır. Buna göre, mümkün varlıklar özleri gereği var olmazlar; onların varlığı da yokluğu da mümkündür; o halde varlığı yokluğa tercih edecek ve varlığı yokluğa üstün tutacak bir kuvvet ve kudret gerekir ki, bu kendi özüyle var olan zorunlu varlık ya da Işıklar Işığı'dır. Sühreverdî, bu kanıtı, yokluktan yola çıkarak da ifade etmektedir. Işıklar Işığı'na yokluk ilişmez; çünkü onun yokluğu mümkün olsaydı, varlığı da mümkün olurdu; varlığı mümkün olunca da onu var eden bir başka var edici ve muraccih (tercih edici) gerekirdi. Teselsül (nedenler dizisinin sonsuzca geriye gidişi) imkânsız olduğu için, zorunlu bir varlıkta durmak gerekirdi ki, bu varlık Işıklar Işığı'dır.[89]

İkinci kanıt, varlıklar dünyasında gözlemlediğimiz, varlık çeşitliliğine dayanır. Buna göre bütün cisimlerin şekilleri (hey'e), miktarları, mevkileri, hareketleri birbirine benzemez. Bu farklılık kendiliğinden, tesadüfen var olamaz. O halde bu nizamı/düzeni var eden bir var edici olmalıdır. İşte bu var edici Tanrı ya da Işıklar Işığı'dır.[90]

Üçüncü kanıt, kelâm geleneğinden bildiğimiz hudus (sonradan olma) kanıtıdır. Buna göre, her hâdisin (önceliṇin) hâdis (önceli) olması için bir nedene gereksinimi vardır. Bu nedenler sonsuzca geriye gidemez; bir ilk nedende durması gerekir. Çünkü başlangıç olacak hâdis (önceli) hudus (öncelilikle) ile nitelendikçe hâdislerin (öncelilerin) ilki olmaz. O halde nedensiz ve öncesiz bir ilk neden vardır; o da Tanrı'dır.[91] Sühreverdî bu kanıtı, nedenler dizisini, ışıklar dizisine dönüştürerek *Hikmet el-İşrâk* adlı yapıtında şöyle ifadelendirir:

> "Sıradüzenli özüyle var olan ışıklar silsilesi sonsuza değin geriye gidemez. Çünkü kanıtla (burhân) ile biliyoruz ki, sıradüzenli ve birlikte mevcut birey-

88) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 121-125.

89) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 121 vd.; Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, s. 12.

90) Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, ss.14-15.

91) Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, s. 22.

lerden oluşan bir silsile sonlu olmak zorundadır. Bu yüzden soyut ve ilineksel ışıklar, berzahlar ve heyetler kendisinden sonra bir ışığın olmadığı bir ışıkta son bulmalıdır. Bu ışık, Işıklar Işığı, Kuşatıcı Işık, Kayyum Işık, Mukaddes Işık, En Ulu ve En Yüce Işık, En Hükümran Işık'tır. O mutlak zengindir (ganiy), çünkü onun ötesinde hiçbir şey yoktur. İlk zengin (ganiy) soyut ışığın var olmaması düşünülemez."[92]

Sühreverdî'ye göre bu zorunlu varlık ya da Işıklar Işığı bir olmalıdır. Eğer iki olduğunu düşünürsek, ya birbirinden farklı ya da aynı olmaları gerekir. Eğer ikisi birbirinden farklıysa, bunların birbirinden ayırıcı vasfını tercih eden bir başka varlık gerekir ki, bu zorunlu değil mümkün bir varlık olur. Eğer farklılık yok ise, bu durumda ikisi bir ve tek şey demektir. O halde Işıklar Işığı ya da Zorunlu Varlık birdir.[93]

Işıklar Işığı'na, ışıklı ya da karanlıklı hiçbir şey ilişmez. Bu yüzden onun hiçbir sıfatı yoktur. Ona sıfat iliştirmek onu bileşik kılmaktır. O, yerlerin ve göklerin ışığıdır; en yetkindir, mutlak hükümrandır; ne muhalifi, ne misli vardır. Hiçbir yönü ve nispeti yoktur. En yüksek yücelik, en yüksek olgunluk, en yüksek şeref ve en şiddetli Işık, en yüksek güzellik onundur. İlinek olmadığı için bir yere muhtaç değildir; töz (cevher) olmadığı için bir özelliğe sahip değildir.[94] Aşkın ve negatif niteliklerle tanımlanan Işıklar Işığı, hem kendi özünü hem de ışımasının ürünü olan göksel akıllar aracılığıyla tüm varlığı bilir.[95]

Sudûr ya da tecelli:

Sühreverdî'ye göre, her şey aşamalı olarak Işıklar Işığı'nın tecellisinden ya da sudûrundan ibarettir.[96] Bu sudûr süreci Güneş-Işık benzetmesiyle anlatılmaya çalışılır. Onun ışıması cömertliğidir; ışımasıyla ondan bir şey ayrılmış olmaz. Işıklar Işığı'ndan ışık ve karanlığın birlikte sudûr etmesi mümkün değildir. Bu durum, Işıklar Işığı'nın özünde ikiliğe yol açar. Işıklar Işığı'ndan iki ışık da hasıl olmaz; çünkü onlar ayrı varlıktır ve birini gerektirmek diğerini gerektirmekle özdeş değildir. Bu da Işıklar Işığı'nın özünde ikiliğe yol açar; oysa bu imkânsızdır. O halde Işıklar Işığı'ndan, birden bir

---

92) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 121-122.

93) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 122-123; Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, s. 13.

94) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 121-125; Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, ss. 13-14.

95) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 150 vd.

96) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 426-428.

çıkar ilkesi gereği, ilk olarak tek bir soyut ışık ya da bir diğer deyişle melek sudûr etmiştir.[97] Sühreverdî şöyle der:

> "O halde anlaşılmaktadır ki, Işıklar Işığı nedeniyle var olan ilk varlık tektir. O da en yakın ışık ve yüce ışıktır. Bazı Pehleviler ona Behmen ismini vermiştir. En yakın ışık özünde muhtaç (mümkün), ilk olan Işıklar Işığı sayesinde ganidir (zengin-zorunlu). Işıklar Işığı'ndan bir şeyin meydana gelmesi, ondan bir şeyin ayrılması suretiyle olmaz. Çünkü ayrılma ve birleşme cisimlere ait özelliklerdir. Işıklar Işığı ise bundan yücedir. Bu varlığa geliş, bir şeyin ondan yerini değiştirerek ayrılmak suretiyle de değildir; çünkü suretler yer değiştiremez. Ayrıca Işıklar Işığı'na suretlerin ilişmesi de imkânsızdır. Güneş ışınlarının varlığa gelmesi için Güneş'in sadece var olması yeterlidir. İster ilineksel ister soyut olsun bütün ışıldayan ışıklar için aynı durum söz konusudur."[98]

Sühreverdî'ye göre, Işıklar Işığı'ndan ilk çıkan Behmen veya en yakın ışık (nûr el-akreb), Işıklar Işığı'nı müşahede eder. Bu yüzden, aralarında hiçbir perde bulunmaksızın doğrudan onun sayesinde aydınlanır. Bu aydınlanma sayesinde yeni bir ışık sudûr eder; buna yönetici ışık (nûr el-kâhir) adı verilir. Bu ışık birisi Işıklar Işığı diğeri ise Behmen diye adlandırılan ilk ışıktan olmak üzere iki ışık alır. Yayılım süreci üçüncü ışıkta da aynı şekilde devam eder. İkisi kendisinden öncekinden biri yüce ışıktan ve diğeri Işıklar Işığı'ndan olmak üzere dört aydınlatma alır. Dördüncü ışık ise kendisinden öncekilerden dört, ikinci ışıktan iki, birinci ışıktan bir ve Işıklar Işığı'ndan veya yüce ışıktan bir olmak üzere toplam sekiz ışık alır. Bu şekilde, Sühreverdî dikey düzen (tabakât et-tûl) veya analar dünyası (el-ümmühât) olarak adlandırdığı bir ışıklar ya da melekler sıralaması ortaya koyar.[99] Dikey sistemde, her yüksek ışık, daha aşağıdakinin üzerinde egemenlik (kahr) sahibidir ve her alttaki ışık üstekine aşk ve iştiyak duyar. Ayrıca her ışık üstündeki veya altındaki ışığa bir araf veya berzahtır (perdedir).[100] O, bu ışıklar ya da melekler sıralamasında büyük ölçüde Zerdüşt öğretiye yönelir ve Aristotelesçilerin Batlamyus astronomisine dayalı akılları ve melekleri onla sınırlayan anlayışından ayrılır. S. Hüseyin Nasr'ın deyişiyle, sözgelimi İbn Sînâ'nın şemasında, melekler veya akıllar, varlıklarını oluşturan üç

97) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 125 vd.

98) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 126-127.

99) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 132 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 426-427.

100) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 135 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 426-427.

akli boyutla sınırlandırılmışlardır. Bunlar ilkelerinin idraki, varlıklarının zorunluluğu ve mahiyetlerinin mümkün olmasıdır.[101] Sühreverdî bu şemayı bir çıkış noktası olarak almasına rağmen, hükmetme (kahr), aşk (muhabbet), bağımsızlık ve bağımlılık, aydınlanma (işrâk), temaşa (şühûd) gibi farklı simgeler ve yorumlar da eklemektedir.[102]

Işıkların bu hiyerarşik sıralamasına ek olarak Sühreverdî, yatay (tabakât el-ard) yeni bir melekler ya da ışıklar sıralaması daha oluşturur. Burada ışıklar birbirinin nedeni olmaktan çok, iç içe geçmiştir ve bu yüzden eşitler (mütekafiye) diye adlandırılırlar. Anlaşıldığı kadarıyla bu ışıklar ya da melekler Platon'un idealarına karşılık gelmektedir. Cisimler dünyasındaki her çeşit tür, bu ışıklardan ya da meleklerden bir arketipe, asıla sahiptir. Türsel suretler, ışıklar âleminde özüyle var olmalıdır. Bu dünyadaki her varlık, tılsımın efendileri (erbâb el-tılsım) olarak adlandırılan bu meleklerden ya da ışıklardan birisinin tılsımıdır. Sözgelimi su, kendi meleği Hurdâd'ın, madenler kendi meleği Şahrvâr'ın, sebzeler Murdâd'ın, ateş Urdibihişt'in tılsımıdır.[103] S. Hüseyin Nasr'a göre, Sühreverdî, bu arketipleri, asılları adlandırmak için Zerdüştlükteki Ahura Mazda'nın ayrı güçlerinin ismi olan Amşaspandlar (Amesha Spentâs) isimlerini kullanmakta ve Zerdüşt melek bilimi (anjeloji) ile Platon'un idealarını birleştirmektedir.[104] Ancak bunlar Platon'un ideaları gibi soyut ve akli nesneler olmayıp, meleki ilkeler olarak latif bir maddeye sahiptirler ve sadece insana göre soyutturlar. Platon'un idealarına karşılık gelen bu melekler ya da ışıklar, bu dünyanın tüm hareketlerine rehberlik yapan ve tüm değişikliklere yön veren gerçek yöneticilerdir. Onlar ayrıca, nesnelerin varlıklarının akılsal ilkeleridir.[105]

Hiyerarşik düzen içinde olan ışıkların ya da diğer deyişle meleklerin ışıldamalarıyla sabit yıldızlar feleği; meleklerin yatay düzenleri ve idealar sayesinde türleri yönettikleri bir melekler sıralaması meydana gelir. Sühreverdî bu aracı düzeni, aracı ışıklar (envar el-müdebbirât) veya bazen kadim Pers şövalyeliğinde kullanılan bir terim olan envar-ı ispahbad olarak adlandı-

---

101) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 426.

102) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 135 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 426.

103) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 143 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 427.

104) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 427.

105) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s.143 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 427.

rır. Bunlar, doğalarından çok, aşk ile hareket eden göksel küreleri hareket ettiren ışık aracılardır. İdeaların ya da arketiplerin tılsımları veya ikonları (esnâm) olan türleri, arketiplerin temsilcisi olarak yöneten de bunlardır.[106] Ayrıca ispahbad ışıklar,[107] her ışık bazı kişilerin meleği olmak üzere, insanların ruhlarının merkezidirler. Tüm insanlığın meleği ise Cebrail'dir. İnsanlık kendisiyle melekler ya da ışıklar âlemi arasında aracılık yapan ve aralarından doğu ışıkları bulunan bu meleğin bir görüntüsüdür. Cebrail ayrıca, kendisi aracılığıyla insan ruhunun aydınlandığı tüm bilginin de kaynağıdır.[108] Kutsal Ruh diye de adlandırılan bu büyük melek, ilk ve yüce akıldır; tüm peygamberlerin ve insanlığın arketipi (rabb el-nev el-insân) ve Tanrısal bilginin tebliğcisidir.[109]

Sühreverdî'ye göre, Işıklar Işığı'nın ve hükümran ışıkların gölgeleri olan felekler ve unsurlar ve soyut ışıklar, yani feleklerin akılsal nefsleri ezelidirler. Dairesel hareket ederler. Fakat onlar ezeli ve ebedi olsalar da varlıkları tümüyle Zorunlu Varlık'a bağlıdır. Zorunlu Varlık onların nedeni olması bakımından onlara özü itibarıyla öncedir.[110]

Işıklar Işığı'ndan sudûrla var olan, gökyüzündeki yıldızlar ve gezegenlerle ilişkilendirilen, yeryüzüne ya da karanlık olan cisimler dünyasına etki ettiği savlanan bu ışıklar âlemine ilişkin spekülasyonların kaynağı nedir? Ya da bunlar nasıl bilinmektedir. Sühreverdî burada dinlere ve öncü saydığı bilge filozoflara ve tabii ki kendi mistik müşahedelerine başvurur. Şöyle der:

> "Hükümran ışıkların var olduğunu, her şeyin yaratıcısının ışık olduğunu ve suretlerin efendilerinin hükümran ışıklardan hasıl olduğunu, soyutlananlar (ehl-i tecrîd) bedenlerinden sıyrılarak pek çok kez müşahede etmiş, sonra da onlar hakkında başkalarını ikna etmek için akılsal kanıt aramışlardır. Müşahede ve tecrit (soyutlama) ehli, söz konusu şeyleri kabul etmiştir. Peygamberlerin ve büyük filozofların işaretlerinin çoğu buna kanıttır. Platon, ondan önce Sokrates, Sokrates'ten öncekiler, yani Hermes, Agâsâzimûn, Empedokles vb. hepsi bu görüşü benimsemiştir. Platon karanlıklardan, yani tensel bağlardan kendini soyutlayarak onları müşahede ettiğine dair bir tecrübesini aktarır. Hint ve Fars

106) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s.145 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 427-428.

107) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 147.

108) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 199-200; . Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 428.

109) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s.428.

110) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 172 vd.

filozofları istisnasız bu görüşte hemfikirdirler. O halde, astronomi sorunlarında bir iki kişinin müşahedesine itibar ediliyorsa, felsefenin ve peygamberliğin öncüleri, ruhani müşahedelerinde gördükleri şeye dair sözlerine niçin itibar edilmesin? Bu satırların yazarı bir zamanlar bu şeylerin inkârı konusunda Aristotelesçilerin yolunu çok hırslı bir biçimde savunuyordu. Onların felsefesine çok meyilliydi. Rabb'inin ikaz ve işaretlerini görmeseydi, bu görüşte takılıp kalacaktı. Kim bunu tasdik etmez ve delille de ikna olmazsa, riyazete sarılsın ve müşahede ehline hizmet etsin. Belki onun için bir şimşek çakar da, Ceberut âlemindeki parıldayan ışığı görür. Hermes'in ve Platon'un müşahede ettiği ışıkları ve Tanrısal (melekûtî) varlıkları görür. Yine o böylece Zerdüşt'ün bahsettiği ruhani ışıkları, hükümdarlık (kharrah) ve azamet (ra'y) ışığının kaynağını müşahede eder. İyi ve kutsal hükümdar Keyhüsrev'in ışıltısı ona parlamış ve Keyhüsrev o ışıkları müşahede etmiştir. Bütün Fars filozoflar, bu konuda yani felekler âlemindeki ve unsurlar âlemdeki her türün ışık âleminde bir efendisinin olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Hatta onlara göre suyun Tanrısal (melekût) âleminde bir heykel efendisi vardır ki ona Khordâd derler. Ağaçların heykel efendisine Mordâd; ateşinkine Urdîbihişt derler. Bunlar Empedokles ve başkalarının işaret ettiği ışıklardır. (...) Arapların ve Acemlerin şeriat koyucusu (Muhammed) şöyle der: Tanrı'nın yetmiş yedi tane ışıktan örtüsü vardır. Bunlar onun yüzünden kaldırılacak olsa yüzünün yakıcı ışıkları, gözü onu gören her şeyi yakar. Ona şöyle vahyolunmuştur: Tanrı göklerin ve yerin ışığıdır."[111]

Fiziki dünya:

Sühreverdî'nin, sudûr sürecinin son halkası, karanlıklar dünyası yani fiziki dünyadır. Fiziki dünya söz konusu olduğunda onun ilgisi cisimler ve insan nefsi üzerine odaklanır.[112] O, Aristotelesçilerin cisimlere yönelik madde-suret ayrımını reddeder. Cisim denilen şey, üç boyutu ve miktarı/ölçüsü olan şeydir. Mutlak cisim, mutlak ölçü/miktar iken, özel cisimler özel ölçülerdir/miktarlardır.[113] Kendi deyişiyle söylersek, "öz olan cisimdir; çünkü cisim, işaret edilebilir olup, onun zorunlu olarak bir uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır. Cisim özüyle var olan miktardır/ölçüdür."[114] Cisimler arasındaki farklılığın nedeni, Aristotelesçilerin sandığı gibi suret değil, özel ölçü/miktar farklılığıdır.[115] Cisim zihinde sonsuza değin bölü-

111) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 155-156, 164-165.

112) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 428.

113) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s.76.

114) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 75, 80 vd.

115) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 74 vd.

nebilir; bu yüzden atom kuramı yanlıştır.[116] Yine cisimler miktardan/ölçüden ibaret olduklarına göre, aralarındaki alanın boş olması da imkânsızdır. Çünkü cisimler arasında, var olduğu farz edilen yokluğun üç boyuta uzanan bir miktarı/ölçüsü vardır. Bir cismin sığdığı yer, daha küçük bir cisme fazla gelir. Öyleyse bu fazla gelen miktarın/ölçünün bir uzunluğu, bir genişliği ve derinliği vardır ki, bu elle gösterilebilir. Bu yüzden o, bir cisim olmalıdır. Ayrıca boşlukta bir cisim ortaya çıksa, boşluğun ve cismin boyutu iç içe geçecek şekilde tek bir boyut olur ki, bu imkânsızdır. İki ölçü/miktar birleşir de bu iki ölçünün/miktarın toplamının bir ölçüden/miktardan büyük olmaması nasıl imkânsız olmaz?[117]

Sühreverdî tüm cisimleri, ışık öğretisi uyarınca, ışığı kabul etme derecelerine göre türlere ayırır. Cisimler, ya basittir ya da bileşiktir. Basitler tek cisim; bileşikler ise iki cismin birleşmesinden oluşurlar. Basit cisimler, ışığın girmesini engelleyenler (hâciz), ışığın girmesine izin verenler (latîf), ışığın girmesine farklı derecelerde izin verenler (muktesid) olmak üzere üçe ayrılır.[118] Bu şeffaf cisimlerin ışık geçirmezlikte dereceleri vardır. Ona göre, felekler, ışıkların ilk kategorisinden yapılmıştır. Feleklerin altındaki unsurlara gelince, yeryüzünü oluşturan toprak ilk kategoriye; su ikinci ve hava da üçüncü kategoriye dahildir. Sühreverdî, ateşi yersel bir unsur olarak görmez; onu gökselleştirir. Bileşik cisimler ise, yapılarında hangi unsur ağır basarsa, o kategoriye dahildirler. Özünde tüm cisimler, aydınlatıldıkları ve yansıttıkları çeşitli ışık dereceleri arasında bir perdedir (berzah).[119]

Sühreverdî, cisimlerin değişmesinin bir unsurun parçalarının diğer bir unsura geçmesi sonucu olduğunu savunanların görüşlerini reddeder. Bunu reddederken ısıtılan bir testi dolusu su örneği verir. Bu görüşe göre, ateşin unsurları testiye girmiştir. Bununla birlikte taşmadığı için hacmi değişmez; bu yüzden de ateşin parçalarının ona geçmesi imkânsızdır. Aksine asli cisimlerin niteliklerinin arasında bir seviyede ve yeni bileşiğin tüm parçacıkları tarafından paylaşılan bir niteliğin oluştuğu niteliksel bir değişim söz konusudur. Su ısıtıldığında, değişimi yöneten ışık tarafından suyun soğukluğu ve ateşin ısısı arasında yeni bir nitelik oluşturur.[120]

---

116) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 88 vd.

117) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 89 vd.

118) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 428.

119) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 187 vd.

120) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 77-78; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

O, göksel olayları açıklarken de tıpkı Aristotelesçiler gibi nefes ve buhar teorisini benimsemekle birlikte, ışığı tüm bu değişimlerin nedeni olarak görerek onlardan ayrılır.[121] Sözgelimi buharlaşmayı meydana getiren ısı, yansıyan ışığın etkilerinden başka bir şey değildir. Gerçekte dünyada gözlemlenen tüm değişimlerin nedeni, göksel ışık hiyerarşisidir. Unsurlar, felekler karşısında edilgindirler; felekler ruhlara hükmederler, akıllar ise evrensel akıl tarafından, evrensel akıl da Işıklar Işığı tarafından yönetilir. Bu nedenle olsa gerek Sühreverdî, bir hareketi nesnenin tabiatıyla açıklamayı yadsır. Daha doğrusu o, Aristotelesçilerin tabiat fikrini inkâr eder. Bir taşın aşağıya doğru olan hareketi, doğası nedeniyle değildir. Çünkü taş kendi tabii mekânında olsaydı hareket etmezdi. O halde taşın bu hareketi bir zorlayıcıya dayanır. Bu zorlayıcı güç ve o gücün bu taşı doğal mekânından çıkararak havaya kaldırması, ya onu havaya fırlatan bir yönetici soyut ışıkta ya da nedeni sıcaklık olan bir şeyde son bulur. Yağmurun inişi de aynı sıcaklık nedeniyledir.[122] O şöyle der:

> "Bütün hareketler, sıcaklığa geri döner; sıcaklık da ya ışıktan ya da soyut veya ilineksel bir ışığın sebep olduğu hareketten hâsıl olur. (...) Hareket yaşamın doğasına ve ışıklığa durağanlıktan daha yakındır. Çünkü hareket, ışıklı bir varlıksal nedeni gerektirir. Durağanlık ışığın yokluğu olduğu için, hareketin nedeninin olmaması yeterlidir. Durağanlık yokluksal olduğunda, cansız cisimlere uygundur. Dolayısıyla bu dünyada özüyle var olan veya ilineksel olduğuna bakılmaksızın ışık olmasaydı, hiç hareket olmazdı. O halde, ışıklar hareketlerin ve sıcaklıkların illeti iken, hareket ve sıcaklık da ışığın yansımasıdır."[123]

Sühreverdî hareketle ilişkilendirdiği zamanı ise, öncesi ve sonrası akılda birleştirilen hareketin ölçüsü/miktarı olarak tanımlar. Bu hareketlerin kaynağı göksel olsa da zaman günlük devinimler içinde sezgisel olarak kavranır. Sözgelimi bir şeyi kaçırdığımızda, geçip gidenin zaman olduğunu sezeriz. Zamanın hareketin ölçüsü/miktarı olduğunun kanıtı, zamanın parçaları olan bir gün ile bir saat arasında farkı kavramamız; yine zamanın da hareket gibi sabit değil, sürekli ve akışkan olduğunu müşahede etmemizdir. Zaman öncesizdir. Bu nedenle zaman bir zamansal başlangıcı olacak şekilde, kesintiye uğramaz. Aksi takdirde, zamanın sonrası ile birleşmeyen bir öncesi olurdu. Bu önce, sonrasına bağlanan sabit bir şey değildir. Bu durum-

---

121) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

122) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 194; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

123) Sühreverdî, *Hikmet el İşrâk*, s. 194.

da o sabit şeyde de zamansal bir öncelik olur ve ondan önce bir başka zaman, ondan önce bir başka zaman şeklinde bütün zamanlardan önce bir zaman olmuş olur ki, bu imkânsızdır. O halde zamanın bir başlangıcı yoktur. Zamanın başlangıcı olmadığı şöyle de kanıtlanabilir: Hâdislerle (öncelilerle) birlikte bulunmayan, eşzamanlı olmayan sonsuz nedenler, ezeli ve ebedi bir hareketi gerektirirler. Kuşkusuz bu hareket, kuşatıcı feleğin hareketidir ve bu hareket dairesel olduğu için ezelidir. Bütün varlığı kuşatan feleğin hareketi ezeli ise, bu hareketin ölçüsü olan zaman da ezelidir. Zamanın kesintisi de olmaz; çünkü böyle bir kesintinin varlığı kendisinin sonrasını gerektirir. Onun sonrası yokluğu değildir; zira yokluk önce de olabilir. Zaman sabit bir şey de değildir; buna göre zaman kesildiği ve sonlandığı takdirde, bütün zamanlardan sonra olan bir zamanın olması gerekir. Oysa bu saçmadır. Zamandaki öncelik ve sonralık, bir defada olup biten, itibari, vehmi bir "an"a göre belirlenir. Zaman da şu halde "an"ın iki yanında olandır. Geçmişin o "an"a yakın parçaları, "sonra", uzak parçaları da "önce"dir. Gelecek ise bunun tam tersidir. Öncelik ve sonralığın saptanması konusunda, vehmi ve itibari (saymaca) olan "an" kabul edilmezse, benzeşme güçlüğü doğar ve geçmiş ve gelecek ayırt edilemez ve birbirine karışırdı.[124]

Sühreverdî'ye göre, göksel etkilerle zaman ve mekân içinde hareket eden toprak, su ve hava unsurları ve basit cisimler birleşerek, her birine özel bir ışık veya melek tarafından hükmedilen, madenler (cemâdat), bitkiler (nebâtât) ve hayvanlar (hayvanât) krallıklarını kapsayan bileşikler meydana (mevâlid) getirilir.[125] Karışım, birleşen ve etkileşen cisimlerin, sıcaklık ve soğukluk gibi zıt niteliklerden ortaya çıkan ortalama bir niteliktir. Aristotelesçilerin sandığı gibi, tözsel ve türsel suretler, somut gerçeklikte olmadığından, karışımda etkili olan niteliklerin dengesi ve ortalamasıdır. Sühreverdî, karışımla bozuluş arasındaki farkı da söz konusu anlayışıyla temellendirir. Ona göre, bozuluş basit unsurların tamamen değişmesi ve birbirine dönüşmesi iken, karışım, bir araya gelen niteliklerin ortalamasından ibarettir.[126] İşte madenler, hayvanlar ve bitkiler karışımsal bileşikten oluşurlar. Madenler krallığındaki her şey, kalıcılığı meleklerinki gibi olan, ışıklanmış cisimdir (berzah-ı nûriyye). Altın ve Yakut gibi, çeşitli mücevherler, içlerindeki ışık, insan ruhuna benzer olduğu için insanı mutlu ederler. Madenler içerisinde-

124) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 179-181.

125) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 198 vd.; Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

126) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 198-199.

ki bu ışık, tılsımın üstadı olan İsfandârmuz (İsfendiyar) tarafından yönetilir.[127] Unsurların karışımının çok büyük oranda saflaştırılmasıyla kendi yetilerine ve güçlerine sahip bitkiler ve hayvanlar ortaya çıkar. Bunların söz konusu meleke ve güçleri kendilerini yöneten ışığın çeşitli oranlarıdır.[128] En mükemmel karışım insanda ortaya çıkar. Yüksek hayvanlarda ve en yetkin dünyevi varlık olan insanda yeti ve yetenekler yetkindir.[129] Sühreverdî, İslam Aristotelesçilerinin inayet fikrini yadsısa da onlardan kimi tarafından savunulan türler arasındaki kademeli geçiş öğretisini benimser. O şöyle der:

> "Aşağı mertebede yar alan hükümran ışıklardan bir kısmı nefslere yakındır. Kimi nefsler, hayvansal nefsin aracılığına gereksinim duyarken, bitkisel nefsler gibi bazı nefsler de çok eksik olduklarından dolayı buna gereksinim duymazlar. Mercan gibi bazı madenler, bitkilerin suretine yakındır. Hurma ağacı gibi bazı bitkiler de, hayvanlara yakındır. Maymun ve papağan gibi hayvanlar anlatma ve anlama gibi içsel yetilerin yetkinliği ve gülmek ve taklit etmek gibi daha başka yönlerden insana yakındır. Bütün varlıklarda üst mertebenin en alt derecesi alt mertebeye, alt mertebenin en üst derecesi de üst mertebeye yakındır. Kimi beşeri yönetici ışıklar, insani düşünen nefsler neredeyse akıl olacakken, bazı ışıkların aşağı kısmı neredeyse bazı hayvanların nefsi gibidir. Şu halde bazı aşağı hükümran ışıklar, neredeyse yönetici ışıklar gibi olup tözlerindeki eksiklik nedeniyle, o kadar aşağı derecededirler ki, bağlı oldukları sureti yönetecek daha aşağı bir hükümran ışık bulamazlar."[130]

Sühreverdî'ye göre, insan küçük evren olarak, kendisinde evrenin tüm görüntüsünü taşır ve onun bedeni tüm unsurların hayat kapısıdır. Bu beden, her insanı yöneten İspahbad ışığının tılsımıdır.[131] Ruhun tüm yetileri, bedenin tüm unsurları üzerinde parıldayan ve kaynağı olduğu tahayyül ve hafızayı aydınlatan ışığın özellikleridir. Bu ışık, bedenle hayvani ruh (ruh-ı hayvaniyye) aracılığıyla bağlantılıdır. Karaciğerde bulunan bu ruh, asli bedendeki cismani unsurların dengesini bozduğunda melekler dünyasındaki asıl vatanına kavuşmak için bedeni terk eder. İstek gücünü yaratan ışık aşkı, öfkeyi yaratan ise onun tahakkümüdür (kahr).[132]

---

127) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 199; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

128) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 199-200.

129) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el İşrâk*, s. 200; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

130) Sühreverdî, *Hikmet el İşrâk*, ss. 165-166.

131) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

132) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el İşrâk*, s. 200 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 429.

Nefs ve yetileri: Düşüş ve yükseliş

Sühreverdî, bitki, hayvan ve insan nefsinin yetilerine yöneldiğinde büyük ölçüde İbn Sînâ'yı takip eder. Bu nedensiz değildir; nefsi bir yetiler toplamı olarak gören anlayışın, en yetkin şekli İbn Sînâ'da görülür. Sühreverdî, bu yetilere, sadece aklın veya ışığın her durumdaki değişik yetileri yönetme ve aydınlatma rolü konusunda, kendi metafizik anlayışına göre basit eklemeler yapar.[133] Buna göre nefs, bir yetiler toplamıdır ve yetiler, bir türden diğerine geçtikçe, göksel ışığın etkisi uyarınca yetkinleşirler. Bu açıdan en üstteki tür, kendisinin altındaki nefslerin tüm yetilerine sahip olur.[134]

En altta yer alan nefs, bitkisel nefstir. Bu nefs beslenme (gâdiyye), büyüme (nâmiyye) ve üreme (müvellide) yetilerine sahiptir. Hayvansal nefs, bitkisel nefsin sahip olduğu yetilere ek olarak, hareket (muharrike), istek (nüzuiyye), cinsel güç (şehvet), öfke (gadab), çekme (câzibe), tutma (mâsika), sindirim (hâzime), boşaltım (dâfi'a) ve duyum (his) yetilerine sahiptir.[135] Duyum yetileri, görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama olmak üzere beş dış duyuyla,[136] ortak duyu, hayal, vehim, mütehayyile ve hafızadan ibaret olan beş iç duyumu içerir.[137] Ortak duyu (el-his el-müşterek), beynin ön boşluğunun önünde bulunur ve tüm dış duyu verilerinin toplandığı bir merkezdir. Hayal, beynin ön boşluğunun arkasında bulunur ve ortak duyunun deposudur. Vehim, beynin orta boşluğunda bulunur ve duyulardan farklı bir şeyler duyuları yönetir. Muhayyile, beyinin orta boşluğundadır ve duyulardan gelen suretleri birleştirir, ayırır ve onları yönetir; bazen vehimle bir sayılır. Hafıza, beynin orta boşluğunun arkasındadır; vehim için depo görevi yapar.[138]

İnsan nefsi, bitkisel ve hayvansal nefsin tüm yetilerini içerdiği gibi, onlardan farklı olarak insanın ayrımına işaret eden akli yetiye sahiptir. Akla sahip insan nefsi, göksel ve Tanrısal kökenlidir. Bedene düşmüştür ve bedende tutukludur. Bedene düşmekle karanlığa düşmüştür. Tanrısal olan bu

---

133) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 429-430.

134) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 203 vd.

135) Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, s. 10-11; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 430.

136) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 203-204; Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, ss. 8-9; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 430.

137) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 208 vd.

138) Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, ss. 9-10; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, s. 430.

akli yeti, insanın sahip olduğu diğer yetileri yönetir. Bu yetiler sistemi yüzünden bir müddet bedene bağlı olan insani nefs, doğa ormanında tutukludur. Genellikle bu yeni ve geçici yerde, öylesine kaybolur ki, eski yurdunu unutur.(139)

Şu halde bedende tutuklu olan nefs nasıl kurtulacaktır? Sühreverdî'ye göre, nefsin kurtuluşu, hakikatin bilgisine ulaşma ve ahlaki olgunlaşmayla mümkündür. Hakikatin bilgisine, tenden ayrılmak anlamına gelen ölüm ile ulaşılabileceği gibi, ölmeden önce, ölümü çağrıştıran sadık rüyalar, çeşitli pratikler (riyazat, ibadet, az uyuma, az yeme) ve mistik müşahedeye odaklı felsefe ve hikmet sayesinde de ulaşılabilir.(140) Kişi bu pratikler ve teorik bilgilerle, öfke ve şehvet yetisini yener, hayvani ruhun etkisinden, ahlaki kötülüklerden uzaklaşırsa, hakikatin bilgisine, yani göklere doğru seyahat eder. Nefs, bedene düştüğü ve özlem duyduğu asli vatanına doğru yükselmeye başlar. Felekler açılır ve örtüler, perdeler kalkar. Hayatın kaynağına ulaşır; orada kendi asli vatanlarına dönen nefslerle karşılaşılır. Külli nefs ya da yaşlı baba görülür. Nefs artık tamamen özgürlüğüne kavuşmuştur; külli nefsle ittisal gerçekleşmiştir. Nefs, bu deneyimden sonra, bu anılarla yeniden beden hapishanesine geri döner. Artık her istediğinde, yeniden oraya çıkabilecek sonsuz lezzeti tadabilecek, maddi nesnelerdeki esaretten kurtulacaktır.(141) Sühreverdî şöyle der:

> "Tanrısal vecd hali derinleşmiş ve sağlamlaşmış kimseler, yükselirken hoş suretlerin bulunduğu bir tabakadan diğerine geçmeden geri dönemezler. Bu yükseliş ne kadar tam olursa, suretlerin müşahedesi de o kadar saf ve zevkli olur. Misal âlemini geçtikten sonra, ışık âlemine, sonra da Işıklar Işığı'na ulaşır. Unsurlar âlemindeki her şeyin sureti, o şey burada nasılsa, o şekilde suretleri/heyetleriyle birlikte felekler âleminde mevcuttur. Bütün insanlar halleri, hareketleri ile birlikte, yine olmuş ve olacak her şey oraya nakşolunmuştur."(142)

İnsanın tenden kurtulup, Tanrısal âleme yaptığı yolculukla elde ettiği, mistik müşahedeye dayalı bu huzuri bilgiyi elde etmek suretiyle her nefs kurtuluşa ulaşabilir mi? Anlaşıldığı kadarıyla Sühreverdî, bu soruya olumsuz yanıt vermektedir. Bunu ancak seçkin insanlar başarabilir. Herkesin

---

139) Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, ss. 10-11; S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, ss. 430-431.

140) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 229 vd., 236 vd. ; Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, s. 29 vd.

141) Bkz. Sühreverdî, *Ruhun Yolculuğu (Kısat el-Gurbet el-Garbiyye)*, ss. 213-226.

142) Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, ss. 242-243.

ulaştığını söylese, peygamberlik ve velilik gibi kurumları açıklamaya olanak kalmamaktadır. Bu yüzden, ona göre Tanrı, sıradan insanlara kurtuluşu öğretmek için gaybdan haber veren peygamberlik ve velilik gibi çeşitli kurumlar ihdas etmiştir. Bunlar sıradan insanların nefslerinin kurtuluşu, dünya ve ahiret saadeti için çeşitli kurallar koyarlar. Sembolik dille hakikati anlatırlar.[143]

Sühreverdî, hakikatin bilgisine bir şekilde ulaşarak hayatını tamamlayan kişilerin, ebedi bir mutluluğa ulaştıklarına kanidir. Ancak hakikatin bilgisine ulaşamamış, karanlık bedene boyun eğmiş nefslerin, karanlıklar içinde kalacaklarını söyler. O, kurtuluşa erememiş, karanlıklarda kalmış bu ruhların, aşağılara, aşağı varlıklara ineceğini ima ederek, tenasüh inancına olumlu baktığı izlenimi uyandırır. Bu bağlamda o, hem *Kuran*'ın çeşitli ayetlerinin[144] hem de doğu düşüncesinin bu anlayışı kabul ettiğini söylemeye yönelir.[145]

2-MOLLA SADRÂ:

Bilgi tahsil etmiş görünüp, aslında kötülük içine batmış ve çürümüş olanlar, sağduyudan yoksun olan ve dürüstlük çemberi ile kurtuluş yolundan uzak bulunan kelâmcıların bir kısmı, yine fıkha yönelmiş olmakla birlikte Tanrı'ya kulluk hukukundan mahrum olanlar ve Tanrısal bilgi (ilahiyat) ve ahir zamanda olacaklara inanç yolundan sapanlar, boğazlarına değin taklit bataklığına batmış olmalarına rağmen, filozofları reddetmeyi slogan haline getirdiler.

Molla Sadrâ

Sadruddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Kavamî eş-Şîrâzî,[146] 1571 yılında Şiraz'da dünyaya geldi. Babası, İbrahim Şîrâzî, ünlü Kavam ailesine mensuptur ve anlaşıldığı kadarıyla bilge birisidir ve vezirlik ve danışmanlık gibi çeşitli siyasi görevler üstlenmiştir.[147] Sadruddîn Şîrâzî, İbrahim

143) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 240 vd.

144) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 221.

145) Bkz. Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, s. 121.

146) Bkz. M. B. Hansari, *Ravzât el-Cennât*, cilt: II, Tahran, 1306/1888, ss. 331-332; M. A. Tebrizi, *Reyhânât el-Edeb*, cilt: II, Sadi Press, Tahran 1331/1912, ss. 458-461; Mir Hond, *Ravzât el-Safâ*, cilt: VIII, Tahran, 1270/1853, s. 120.

147) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, çeviren: Sedat Baran, Denge Yayınları, İstanbul 2006, s. 13; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlâhi Hikmet*, çeviren: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 41.

Şîrâzî'nin tek oğludur[148] ve İran'da ve öğrencileri arasında Akhund, Sadr el-Müteellihîn[149] ve Molla Sadrâ sanlarıyla ünlenmiştir.[150] Babasının siyasi görevleri nedeniyle saray çevresinde yetişti, sarayda âdet olduğu üzere, ilk eğitimini Şiraz'da özel öğretmenlerin gözetiminde aldı.[151] Bu eğitimin içeriğini, Fars ve Arap dili ve edebiyatı, hat sanatı ve temel dini bilgiler oluşturuyordu. Muhtemelen eskiden âdet olduğu üzere, binicilik, avcılık ve savaş sanatı üzerine de dersler aldı.[152] Temel eğitimin ardından akli bilimlere, özellikle metafiziğe ve irfani geleneğe ilgi duydu.[153] Onun elimize ulaşan notlarından erken yaşlarda irfan edebiyatına, özellikle de Feridüttin Attar, Mevlana ve Irakî'nin Farsça şiirlerine ve İbn Arabi'nin tasavvuf felsefesine özel bir ilgi duyduğu anlaşılıyor.[154] Babasının görevi nedeniyle, muhtemelen Şiraz'ı terk edip, o zaman İran'ın başkenti, bilim ve kültür merkezi olan Kazvin'e gitti. Burada, Bahauddîn Amilî'den nakli bilimler alanında, Mîr Damad'dan ise, akli bilimler konusunda dersler aldı.[155] Hocaları arasında Mîr Fendereskî de zikredilmektedir.[156] Molla Sadrâ gerçek öğretmeni olarak, Meşşâilik ve İşrâkîlik konusunda geniş bilgiye sahip olduğu anlaşılan, İbn Sînâ'yı işrâki gelenek doğrultusunda yorumlayan ve İsfahan ekolünün kurucusu olduğu söylenen Mîr Damad'ı görür.[157] Safevi başkentinin 1598'de Kazvin'den İsfahan'a taşınmasıyla Mîr Damad ve Şey Bahauddîn de öğrencileriyle birlikte bu şehre taşındı. Bu sıralarda Molla Sadrâ'nın 26-

148) Bkz. S. Hüseyin Nasr, "Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)", çeviren: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, cilt: III, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 154.

149) Bkz. Gholam Reza A'wani, "Why is Mulla Sadra Called Sadr al-Mutaallih (Foremost among Philosophers)?", *Mulla Sadra's School and Western Philosophies* içinde, cilt: I, Tahran: Sadra Islamic Philosophy Research, 2005, ss. 233-238; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sdara ve İlâhi Hikmet*, s. 39.

150) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 39; Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadrâ and Heidegger: A Comparative Onthology*, Kuala Lumpur: International Islamic Federation, 1993, s.13; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 378.

151) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 13.

152) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 13.

153) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikme el-Müte'aliyye fi'l-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, Beyrut 1981, ss. 4-5.

154) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 14.

155) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 124; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 378; S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, s. 154.

156) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 122; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 378; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, ss. 41-45; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, Albany: State University of New York Press, 1975, s.1 vd.

157) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 15; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlâhi Hikmet*, ss. 41-42.

27 yaşlarında olduğu tahmin ediliyor.[158] Onun İsfahan'da ne kadar kaldığı ve buradan nereye gittiği tam bilinmiyor. Muhtemelen 1602 yılından önce İsfahan'dan ayrılıp babasının mülkünü idare etmek için Şiraz'a dönmüştür.[159] Burada bir ders halkası oluşturmuş, kendi felsefesi doğrultusunda öğrenci yetiştirmeye yönelmiştir. Ancak konuşmaları ve felsefi görüşleri yüzünden tepkiyle karşılanıp kâfirlikle suçlanınca burayı terk edip Kum şehrine yerleşmek zorunda kalmıştır.[160] Şehrin havası ve sosyal dokusundan duyduğu rahatsızlık nedeniyle, şehirde de rahat edememiş, şehrin civarındaki Kehek köyüne taşınmıştır.[161] Bu köye yerleşince tıpkı Gazzâlî gibi toplumdan bütünüyle uzaklaştı ve zühd hayatına yöneldi. Kimilerine göre beş, kimilerine göre yedi, kimilerine göre tam on beş yıl uzlet hayatı yaşamıştır.[162] S. Hüseyin Nasr, onun uzlete yönelmesinde, dışsal baskılar kadar içsel sıkıntı ve manevi huzur arayışının da etkili olduğunu söyler.[163] Molla Sadrâ uzlete yönelmesinin nedenini *Esfâr*'da şöyle açıklıyor:

> "Çağımız insanların tabiatlarındaki yozlaşma ve akıl düşmanlığı, beni, gözlerden kaybolup yoksulluk içinde gizlenmek suretiyle inzivaya çekilmek zorunda bıraktı; umutsuz ve kırık bir kalple baş başa kaldım (...) Kutsal imamların, Tanrı dostlarının ve yakınlarının atası, mürşidim ve efendim olan ilk İmam Ali'nin emirlerini uygulamaya ve takiyye yapmaya başladım."[164]

Molla Sadrâ'nın, ansiklopedik eseri olan *Esfâr*'ının bir kısmını inziva sırasında yazdığı söylenir. Bu eserin girişinde anlatılanlara bakılırsa, zamanın kendisine dayattığı bu "zorunlu fırsattan" yararlanarak, Hin düşünürlerinin, Yunan filozoflarının, Meşşaîlerin ve İşrâkîlerin felsefi eserlerini derinlemesine inceledi;[165] ancak onlarla yeter düzeyde tatmin olmadı. Manevi ve irfani makamlara ulaşmak umuduyla kendisini, bütünüyle ibadet ve riyazete verdi.[166] Bu sayede, bedenin ve nesnelerin baskısından kurtulup, "melekût âleminin ışıklarına, birlik nuruna, Tanrısal inceliklere, daha önce

---

158) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 15.

159) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 16.

160) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 46.

161) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, ss. 116-117; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, ss. 46-47.

162) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 48.

163) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 46.

164) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 8.

165) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 5.

166) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 8.

hiç kimsenin elde edemediği Tanrısal sırlara ulaştığını, bu sırları kanıtla değil, keşifle elde ettiğini, kalbinde apaçık olarak gördüğünü ileri sürdü.[167] İnziva sürecinde yaşadığı bu mistik müşahedeler sonucu, büyük bir dönüşüm yaşadı. Molla Sadrâ şöyle der:

> "Sürekli olarak filozofların teorik kitaplarını okuma, inceleme ve araştırmakla meşgul oldum. Bu sayede bir şeyler elde ettiğime inandım. Müşahedem genişleyip kendime bakınca, zevk ve vicdan haricinde idrak edilemeyecek olan hakikat bilgisinden ve hakikatten uzak olduğumu anladım. (...) Hakikat Tanrı'nın bildirmesi, peygamberlik ve kutsal ışıkla aydınlanma dışında bilinemez."[168]

Yaklaşık on beş yıllık bir aradan sonra 1632'de Şiraz Valisi Allahverdi Han'ın çağrısı üzerine tekrar Şiraz'a döndü. Allahverdi Han'ın inşa ettirdiği Medrese-i Han'da[169] hem yöneticilik hem de hocalık yapmaya başladı.[170] Burada felsefe, tefsir ve hadis dersleri okuttu.[171] Şiraz'da, Farsça olarak kaleme aldığı *Se Asl* adlı yapıttan anlaşıldığına göre, hemşerileri olan zâhir uleması tarafından kendisine yönelik kötü davranış ve sözlerle karşılaştı, baskıya maruz kaldı.[172] Bununla ilgili şöyle der:

> "Bilgi tahsil etmiş görünüp, aslında kötülük içine batmış ve çürümüş olanlar, sağduyudan yoksun olan ve dürüstlük çemberi ile kurtuluş yolundan uzak bulunan kelâmcıların bir kısmı, yine fıkha yönelmiş olmakla birlikte Tanrı'ya kulluk hukukundan mahrum olanlar ve Tanrısal bilgi (ilahiyat) ve ahir zamanda olacaklara inanç yolundan sapanlar, boğazlarına değin taklit bataklığına batmış olmalarına rağmen, bilgeleri reddetmeyi slogan haline getirdiler."[173]

Onun, zâhir ulemasını katı bir biçimde eleştirmesinin ve fıkıh ve kelâm gibi avama (sıran kitlelere) özgülediği ve özden uzak ve dünyevi olarak nitelediği ve gereksiz cedelle uğraştığını ileri sürdüğü dini disiplinlerle hakikatin elde edilemeyeceğini ileri sürmesinin nedeni,[174] bu kesimlerin onu

---

167) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 8.

168) Molla Sadrâ, *Tefsîr el-Kur'an el-Kerîm*, cilt: VII, ed.: M. Hacevî, Kum 1987-1990, s. 10.

169) Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye İslam Felsefesi: Kaynak ve Etkileri*, Cem Yayınları, İstanbul 1993, s. 319.

170) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 49; S. Hüseyin Nasr, *Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed.: Mehdi Amin Razavi, Richmond: Curzon Press, 1996, s. 295; S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, ss. 17-18.

171) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, ss. 17-18.

172) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 18.

173) Molla Sadrâ, *Se Asl*, ss. 5-6. Aktaran S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, s. 155.

174) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 11; Molla Sadra, *Se Asl*, ss. 5-6.

dinsizlikle suçlaması olsa gerekir. Zâhir ulemasının baskıları yüzünden öğretim faaliyetini sürdürmesinin, çoğu kez ailesinin nüfuzu sayesinde mümkün olduğu söylenir. Baskılara rağmen, Feyz Kaşanî, Feyyaz Lahicî, Molla Hüseyin Tonekabunî, Hekim Ağacanî gibi seçkin öğrenciler yetiştirdi.[175] Yaklaşık kırklı yaşlarında evlendiği söylenen Molla Sadrâ'nın, İbrahim ve Nizamüddin Ahmed adlı iki erkek, Ümmü Gülsüm, Zübeyde ve Masume adlı üçü kızının olduğu; kızı Ümmü Gülsüm'ü öğrencisi Lahicî, Zübeyde'yi ise diğer bir öğrencisi olan Feyz Kaşanî ile evlendirdiği söylenir.[176]

Felsefi anlayışında mistik deneyimi önceleyen Molla Sadrâ'nın din duygusunun ve dinsel pratiklere iştiyakının güçlü olduğu, hayatının çeşitli dönemlerinde tam yedi kez yaya olarak hacca gittiği anlaşılıyor. Ölümünün de yaya olarak yapılan zorlu bir hac yolculuğu dönüşü sırasında olduğu söylenir. Genel kanıya göre, yedinci hac yolculuğu sırasında 1050/1640 yılında Basra'da vefat etti.[177] Muhammed Hamanei, Molla Sadrâ'nın ölüm tarihinin 1640 değil, 1635 olduğunu ileri sürer. Ona göre Molla Sadrâ'nın Muhammed İlmülhüda adlı torunu, kendi notlarına bu tarihi kaydetmiştir. Yine *Kur'an* tefsiri ve *Usûl-i Kâfî*'nin şerhi gibi bazı eserlerinin bu tarihte (1634) ansızın hiçbir neden olmadan yarıda ve eksik kalması da bu tarihin doğruluğunun delilidir.[178] Molla Sadrâ, Basra'da vefat etmiş olsa da Irak'taki Necef kentine defnedilmiştir. Torunu Muhammed İlmülhüda'nın aktardığına göre, İmam Ali'nin türbesinin avlusunun sol tarafına defnedilmiştir.[179]

Eserleri:

Molla Sadrâ, *el-Esfâr*'ının bazı bölümleri ve bazı risaleleri bir kenara bırakılırsa, eserlerinin hemen tamamını hayatının sonlarına doğru kaleme almıştır. Onun en temel eseri *el-Esfâr*'ıdır ve diğer eserleri büyük ölçüde ona dayanır. Bilindiği kadarıyla *el-Esfâr*'ını inzivaya çekildiğinde yazmaya başlamıştır. Farsça olan *Se Asl* ve bazı şiirleri hariç tüm yapıtları Arapça olarak kaleme alınmıştır.[180] O, eserlerini, önce mistik deneyimle müşahede ettiği-

175) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, ss. 123-128.

176) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 23-24.

177) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, s. 155; S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 18.

178) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 18.

179) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, ss. 28-29.

180) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 51.

ni sonra akılsal bir forma sokarak kaleme aldığını ileri sürer.[181] Eserlerinin ana izleğini, dini bilimler, metafizik, teodise ve nefsin yükselişi (mi'râç) gibi konular oluşturur.[182] O, İbn Sînâ'yı, hayatını matematik ve tıp gibi başka bilimlerle ilgili eserler yazmaya adadığı için eleştirerek, gerçek bilimin metafizik olduğunu ima eder.[183] Eserlerinde açık bir üslup kullanmaya özen gösterir. Onu zâhir ulemasının hedefine oturtanın da bu açık üslubu olduğu söylenir. Bu konuya ilgili şöyle bir rivayet aktarılır:

> "Bir gün Molla Sadrâ'nın hocası Mir Damad'a sorarlar: Niçin sana tüm dini otoriteler bu kadar saygı duyarken, nüfuzlu bir aileye mensup olmasına rağmen Akhund'a (Molla Sadrâ'ya) ulemâdan bazıları saldırıyor? Mir Damat şöyle cevap verir: Onunla her ne kadar aynı şeyi söylüyorsak da, ben, sözlerimi birçok dolaşık ifade içinde gizliyorum ki, onları ancak havas (seçkinler) anlayabilsin. Oysa Molla Sadrâ, Arapça bilen herkesin fikirlerinin akışını takip edebileceği bir sadelikle yazıyor."[184]

Başlıca eserleri şunlardır: *Risâle fi't-Tasavvur ve't-Tasdîk*, *el-Leme'ât el-Meşrikıyye fi'l-Fünûni'l-Mantıkıyye* (*et-Tenkîh*), *Kitab el-Meşâ'ir*, *Şevâhid er-Rubûbiyye fi'l-Menâhic es-Sülûkiyye*, *el-Hikme el-Müte'aliyye fi'l-Esfâr el-Erba'a el-Akliyye*, *Risâle fi't-Teşahhus*, *İttihâd el-Âkil ve'l-Ma'kûl*, *Asâlet el-Vücûd*, *Risâle fi'l-Vücûd*, *İttisâf el-Mâhiye bi'l-Vücûd*, *Ta'likât alâ İlahîyyat-i Şifâ*, *İksîr el-Ârifin fi Ma'rifet el-Hakk el-Yakîn*, *Keyfiyyet Terkîbi Madde ve Sûret*, *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, *Sereyân Nûr el-Vücûd*, *Ecvibe el-Mesâ'il*, *Şerh Hikme el-İşrâk*, *Mizâc*, *Redd Şubehâti İblîs*, *el-Hikme el-Arşiyye*, *Hudûs el-Âlem*, *Haşr el-Eşyâ ve Me'âd Külli Şey*, *el-Haşriyye*, *Halk el-A'mâl*, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader fî Ef'âl el-Beşer*, *el-Mezâhir el-ilâhiyye fî Esrâr el-Ulûm el-Kemâliyye*, *Zâd el-Musâfir*, *Kesr Esnâm el-Câhiliyye fî Zemm el-Mutasavvifîn*, *Sereyân Nûri Vücûd el-Hakk fi'l-Mevcûdât*, *el-Vâridât el-Kalbiyye fî Ma'rifeti'r-Rubûbiyye*, *Risâlet Se Asl*, *İkâz en-Nâimîn*, *Esrâr el-Âyât ve Envâr el-Beyyinât*, *Mefâtîh el-Gayb*, *Müteşâbihât el-Kur'an*, *Me'âni el-Elfâz Müfrede mine'l-Kur'ân*, *Tefsîr el-Kur'ân el-Kerîm*, *Divan-ı Şi'îr*.[185] Bunlara ek olarak hocası Mîr Damad ile arasındaki yazışmaları içeren kimi mektupları da bize ulaşmıştır.[186]

---

181) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 8 vd; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 49.

182) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, s. 155.

183) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, s. 155, 7. dipnot.

184) Aktaran S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, s. 156, 8. dipnot.

185) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, s.156; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, ss. 51-66; S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, ss. 29-37.

186) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, s. 36.

Eserler listesinden de anlaşılacağı gibi, Molla Sadrâ sadece felsefeyle ilgilenmemiş, tefsir, hadis, kelâm gibi dini bilimler ve edebiyat konusunda da önemli bir mesai harcamıştır. Onun Şii teolojiye ve İslam'ın temel metinlerine hâkimiyeti, İslam dünyasında yazılmış diğer felsefe eserlerinde karşılaşılmayacak bir yoğunlukta, ayet, hadis ve Şii imamlardan sözler aktarmasına neden olmuştur. Bu bakımdan onun, Eski Yunan, Meşşaî, İşrâkî ve Mistik gelenekten devşirerek oluşturduğu ve hikmet-i müteâliye (aşkın hikmet) adını verdiği felsefi sentezini,[187] dinsel kaynaklarca desteklemeye ayrı bir özen gösterdiği söylenebilir.[188] Bu nedensiz değildir; Şii düşünceye bağlı olan Molla Sadrâ'ya göre, *Kuran*'ın vahyi, zâhiri ve batını anlamlar içerir. Peygamberden sonra daima kayyim el-Kur'ân olan bir kişinin bulunması gerekir ki, bu göksel kitabın bilgisini halka irşat etsin. Bu ise ancak imamların öğretimi ile olur. Ona göre, hikmetin ana ilkesi, hakikat-i Muhammediyye'dir. Muhammed'le peygamberlik kapanmıştır, ancak velayet devam etmektedir. Velayetin kemali Hâtim el-Velâye'dir; bu da on ikinci imamdır. Bu imam geçmişte ve halihazırda mevcuttur. Onun zuhuruyla vahyin her türlü batını anlamı keşf edilecektir. O, bugün tensel olarak görülmese de bir gün mutlaka ortaya çıkacaktır. Bu açıdan Molla Sadrâ, bütün felsefi sistemini, din ve imamların sözlerinin batını yorumlarıyla desteklemeye ve ona uydurmaya yönelir.[189] Bu tutumunda, zâhir ulemasının onu sık sık eleştirmesinin ve kâfirlikle suçlamasının da etkisinin olduğu söylenebilir. Molla Sadrâ'nın felsefesinin farklı kaynaklardaki bilgileri sentezleyici doğasına dikkat çeken S. Hüseyin Nasr, onun felsefi sentezinin kaynakları konusunda şöyle der:

> "Molla Sadrâ'nın meydana getirdiği yeni sentez içerisinde açık seçik bir biçimde keşfedilebilecek beş asli unsur vardır; bu unsurlar, daha kapsamlı bir biçimde de olsa, daha önceki Safevi bilgelerinin öğretilerinde yer almaktadır. Söz konusu unsurlar Aristoteles ve öğrencilerinin, Yeni-Platoncu bilgelerin, özellikle de Müslümanların Aristoteles'in zannettikleri *Enneadlar*'ın yazarı Plotinus'un öğretileri, İbn Sînâ'nın öğretileri, İbn Arabi'nin irfani öğretileri ve İslam vahyinin ilkeleri, özellikle de Hz. Muhammed ve Şii imamların öğretilerini kapsar. Bu kaynaklar içerisinde son ikisi özel bir değere haizdir. Molla Sadrâ bir yandan ariflerin, özellikle de İbn Arabi ve öğrencilerinin sezgilerini

187) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, ss. 87-104.

188) Örneğin bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 21 vd.

189) Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye İslam Felsefesi: Kaynak ve Etkileri*, s. 321.

akli bir kisve içine sokarak, diğer yandan bilhassa, *Nehc el-Belağa*'da anlatıldığı şekliyle, imamların öğretilerinin felsefi ve metafizik etkilerinden kalkarak (...) bir hikmet ekolü meydana getirdi. Bunu başarmak için, özellikle ilk kez Şiiliğin temelini oluşturan ilhamla edinilen öğretilere dayandı."[190]

Felsefe tasavvuru:

Molla Sadrâ, bir tür teosofi olarak gördüğü felsefeyi, İslam Aristotelesçileri gibi, insanın gücü nispetinde varlıkların hakikatini öğrenmek suretiyle nefsini kemale ulaştırması olarak tanımlar. Varlıkların hakikatini olduğu gibi, yani gerçekte nasılsalar o şekilde bilmek için zanna ve taklide değil, akılsal ve ruhsal aydınlanmayı imleyen burhana (el-burhânât el-keşfiyye)[191] gereksinimimiz vardır.[192] Felsefeyi gayesi bakımından ele aldığında, tıpkı İslam Aristotelesçileri gibi, "Tanrı'ya benzemeye çalışmak", "Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak", "insanın, dış dünyaya tekabül eden varlık düzenini akıl ve sezgiyle kavraması", "tümelleri elde etmek suretiyle maddi dünyadan arınması" olarak görür.[193]

Molla Sadrâ, ilahi hikmet, aşkın hikmet olarak nitelediği felsefeyi, İslam Aristotelesçilerinin izinden giderek, teorik ve pratik olmak üzere iki ana kısmı ayırır. Felsefenin teorik kısmı, mantık, matematik, tabiiyat ve ilahiyatı (metafizik) içerir. Pratik kısmı ise ahlak, ev yönetimini ve siyaseti kapsar. Teorik felsefenin gayesi, insan nefsinin varlığın suretini gerçekliğe uygun olarak yetkin bir biçimde elde etmesi, madden ayrık suretlere ulaşarak akılsal bakımdan âleme benzemesi, zihne gerçekliğin nakşedilmesidir. Molla Sadrâ'ya göre bu, Hz. Muhammed'in "Rabbim, bana gerçekliği olduğu gibi göster"; "Rabbim bana hikmet ver" sözleriyle kastettiği şeydir. Bu sözler, eşyanın tasdik ve tasavvurunu elde etmenin önemine vurgu yapmaktadır. Pratik felsefenin amacına gelince, nefs ve bedeni rezilliklerden arındırmak suretiyle, Tanrısal kurallara göre hareket etmeyi sağlamaktır. Tanrı elçisi, "Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanınız", sözüyle ve "iyilerden kılınmak" için yaptığı dualarıyla felsefenin bu pratik kısmına işaret etmiştir.[194] O, *Kuran*'da "insanı en güzel şekilde yarattık", deyişini, emr âlemine, Tanrısal âleme,

190) S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, ss. 158-159.

191) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, tahk. Halid Abd el-Kerim ez-Zarazi, basım yeri ve tarihi yok, s. 102.

192) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 20.

193) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 21.

194) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, ss. 20-21.

"sonra onu en aşağıya indirdik" ayetini ise karanlık cisimler âlemine atıf şeklinde yorumlayarak, insanın teorik hikmetle içine düştüğü karanlık cisimler dünyasından kurtulup Tanrısal âleme ulaşmasının talep edildiğini; "iyi (salih) ameller yapınız" denilmek suretiyle de pratik hikmetle kurtuluşa ulaşmanın istendiğini söyler. Böylelikle aslında, fıkıhçı ve kelâmcıların felsefe karşıtı söylemlerine, teorik ve pratik felsefenin şeriatça emredildiğini söylemek suretiyle yanıt vermeye çalışır. Şu halde ona göre, teorik hikmetle, insan başlangıç (mebde') ve sonu (me'ad), nereden gelip nereye gittiğini; pratik hikmetle, yaşam düzenini ve ahiret kurtuluşunu elde eder. İnsan nefsi, teorik ve pratik hikmetin yetkinleştirmesiyle, maddeden soyutlanarak metafizikçi filozofların (el-felâsife el-ilâhiyyûn) işaret ettiği, "Tanrı'ya benzeme" ve peygamberlerin sözünü ettiği, "Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanma" hedefine ulaşmış olur.[195] İşte bu aşamaya ulaşan kimseye Tanrısal sırlar açılır. Ona göre, felsefe en şerefli uğraştır; çünkü o varlığın sebebini bilmeyi sağlar. Bilgi sahibi olmayan kimsenin, varlığı hakikati üzere bilmesine olanak yoktur. Varlık en yüksek iyidir (hayr mahz); varlıktan daha şerefli bir şey yoktur. *Kuran*, "kendine hikmet verilene çok hayır verilmiştir" diyerek buna işaret eder. Yine Tanrı'nın kendisini hakim olarak nitelemesi, peygamberler ve velilere hikmet verildiğini söyleyerek yüceltmesi de felsefenin üstünlüğünü gösterir.[196]

Molla Sadrâ, *İksîr el-Arîfîn* adlı yapıtında, felsefenin teorik ve pratik şeklindeki ayrımından nispeten uzaklaşarak, hikmet bilimini, dünya (dünyevi) ve ahiretle (uhrevi) ilişkisi bakımından ikiye ayırır. Dünyevi olanlar, sözler bilimi (ilm akvâl), fiiller bilimi (ilm el-ef'âl), haller ve düşünceler (ilm el-ahvâl, ilm el-efkâr) bilimi olarak üçe ayrılır. Sözler bilimi, alfabeyi, kelime inşasını, sentaksı, aruzu, şiiri ve mantık terimlerinin anlamlarını kapsar. Fiiller bilimi, dokumacılık, tarım ve mimarinin temelini oluşturan çeşitli maddi unsurları; bir üst düzeyde yazma sanatı, mekanik bilimi, simya gibi şeyleri; aile, hukuk, siyaset ve şeriat ilimlerinin kendisine dayandığı insan ve toplumun yaşantısını düzenlemeye ait kuralları ve nihayet, ruhi ve ahlaki erdemlerin edinilmesine dair kanunları ihtiva eder. Düşünce halleri bilimi, akli muhakeme bilimlerini, aritmetiği, astronomi ve astrolojiyi de içeren geometriyi, madenler, bitkiler ve hayvanlarla ilgili tıp ve diğer çeşitli bilimler dahil olmak üzere tabiiyat bilimlerini içerir. Ahiret bilimi ise, sıradan

---

195) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, ss. 21-22.

196) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 22.

insanların zihinlerinin kavrayamayacağı ve bedenin ölümüyle kesilmeyen öbür dünya ile ilgili bilimler ile melekler ve akılsal tözlerin, levh-i mahfuzun bilgisini kapsar. Bu bilim yine Molla Sadrâ'nın ilk sufileri izleyerek Muhammedi Hakikat (el-Hakîkat el-Muhammediyye) adıyla andığı Tanrısal özün ilk yansıması olan ve Tanrısal takdiri kaydeden Yüce Kalem'in (el-Kalem el-A'lâ) bilgisini de kapsar. Ahiret bilimi, bunlara ek olarak, ölüm, ölümden sonra dirilme (haşir) ve ahiret hayatına dair her şeyi içerir.[197]

Molla Sadrâ, teorik ve pratik bilimler toplamı olan felsefenin, "halidi hikmet" anlayışına dayandığını, tarihinin çok eskilere, peygamberlere değin geriye gittiğini söyler. Ona göre, *Kuran*'da da "biz Lokman'a" ve "diğer peygamberlere hikmet verdik" diyerek bu duruma işaret edilir.[198] Böylelikle o, kendi felsefi anlayışını, kimi Yeni-Platoncu filozoflarda karşılaştığımız ve İslam dünyasında da izdüşümleri bulunan ve felsefenin mişkât-ı nübüvve'den kaynaklandığını ileri süren gelenekle ilişkilendirmiş olur.[199] Başka bir deyişle felsefeyi Yahudi peygamberlerine değin geriye götürmüş olur.

Nefsin yolculuğu olarak felsefe:

Molla Sadrâ, Tanrısal bir temele geri götürdüğü felsefeyi, sufilerin kullandığı deyişle söylenirse, nefsin bir "seyr-i sülûk"u olarak görür.[200] Yani felsefe nefsin, Tanrısal bir yolculuğa çıkmasıdır. Nitekim *el-Esfâr* adlı yapıtında, dört sefer/yolculuk (el-esfâr el-erba'a) ayırt eder.[201] Bu seferler, onun mistik felsefi programının ana yapısını ve içeriğini de dışa vurur.

İlk sefer, yaratılmış âlemden Hakk'a (mine'l-halk ile'l-hakk) yapılan yolculuktur.[202] Bu aşamada nefs, varlıktan Tanrı'ya doğru hareket eder. Molla Sadrâ klasik metafiziğin temel konularını bu başlık altında ele alıp inceler. Bu yolculuk on merhale içerir. Her merhalenin yöntemleri (menâhiç) ve alt bölümleri (fasıl) vardır. Yolculuğun bu kısmında, varlığın önceliği (asâlet el-vücûd), varlık-mahiyet ilişkisi, zihinsel varlık, varlığın mertebeleri (teşkîk el-vücûd), Platonik idealar (müsül), nedensellik, tözsel hareket,

197) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)*, ss. 161-162.

198) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 22.

199) Bkz. Hasan Aydın, "İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sayı: 60, cilt: II, Ankara 2014, ss. 67-113.

200) Bkz. Molla Sadra, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 101; S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, ss. 73-76.

201) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, ss. 13-18.

202) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 13.

zaman, aklın mertebeleri ve akıl ile akledilirlerin (mâkul) birliği vb. konular ele alınır.[203] İkinci sefer, Hak ile Hak'tan Halk'a yolculuktur (mine'l-hakk ile'l-hakk bi'l-hakk).[204] İlk yolculuk, nefsin de içinde bulunduğu varlık dairesiyle Hak yani Tanrı arasındaki irtibatı öncelerken, ikinci sefer, Hakk'ın yaratma eyleminin kendisine odaklanılır. Bu nedensiz değildir; çünkü evren ve bir bütün olarak doğal düzen, Hakk'ın tecellisi, yaratısı ve sanat eseridir. Nefs bu yolculukta tabiatı bütün incelikleriyle gözden geçirir. Yani nefs, tabiiyat bilimine yönelir. Bu bilimin alt bilimleri (fünûn) vardır ve alt bilimler Aristotelesçi kategorilere yönelir. Bu yolculukta, nicelik, uzam, boşluk, nitelik, tözler, ilinekler, ilk madde (heyûla), madde ve suret, tabii suretler, fiziki dünyanın faniliği, yoktan yaratma, fiziğin metafizik dünya ile ilişkisi, eşyanın Tanrısal rahmeti alabilme dereceleri ve Tanrısal nizam vb. ele alıp incelenir. Üçüncü sefer, Hak'tan halka Hak'la beraber yapılan yolculuktur (mine'l-hakk ile'l-halk bi'l-hakk).[205] Bu yolculukta nefs, Tanrı'dan sonlu varlık âlemine giden yolu inceler. Bu yüzden bunun adı "dar anlamıyla metafiziktir" (el-ilm el-ilâhî bi'l-ma'na el-hass). Molla Sadrâ, dar anlamda metafizikle teolojiyi/kelâmı kasteder. Bu sefer on durak (mevâkıf) içerir. Nefs bu yolculuk sırasında, Tanrı'nın varlığı, zorunlu varlık, Tanrı'nın isim ve sıfatları, fiilleri, Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisi, O'nun kudreti ve inayeti, hayır ve şer, çokluk âleminin meydana gelişi ve yaratılmışlığı ve felsefeyle şeriat arasındaki ilişki gibi konulara odaklanır. Bu sefer sırasında nefs, felsefeyle şeriatın nasıl uyum içinde olduğunu kavramış olur. Dördüncü sefer, halktan halka Hak'la beraber (mine'l-halk ile'l-halk bi'l-hakk) yapılan yolculuktur.[206] Bu sefer sırasında nefs, psikoloji (ilm-i nefs) ve öldükten sonra dirilme (haşir) konularına yoğunlaşır. Nefs konusu ele alınırken, nefsin yetileri ve mistik bilginin imkânı önemli bir yer edinir. Nefs, kendini inceleyen ilmünnefs bilimiyle, hem kendi hallerinin bilgisine –kendisini bilmeyen varlığı da bilemez- hem de güçlü bir ben bilgisine sahip olur. Nefsin kendine ilişkin bilgisi, bir yandan karanlık olarak nitelenen beden ve cismani dünyadan adım adım nasıl kurtulacağını öğrenmesine, diğer yandan ölüm sonrası hayatın hakikatlerini kavramasına yol açar. Nefsin bu dünyada başlayan akli ve manevi yolculuğu öte dünyada da devam eder.

---

203) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 23 vd.
204) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 13.
205) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 13.
206) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 13.

Aka Muhammed Kumşe'î, bu yolculuğun manevi ve akli merhaleleri sonucunda elde edilen makamları ve ürünleri şöyle ifade eder:

> "İlk yolculukta, yolcu (sâlik), (...) nefs makamından kalp makamına, kalp makamından ruh makamına, nihayet ruh makamından en yüce amaç ve nihai mutluluğa yükselir. (...) Yolcu, amaca ulaştığında, perdeler kalkar ve Tanrı'nın cemalini temaşa eder, onda yok (fani) olur. (...) Salik eğer Tanrı'da yok olursa, ilk yolculuk sona ermiş olur; onun varlığı hakiki varlık hüviyeti kazanır. (...) İlk yolculuğun bitmesinin ardından yolcu, ikinci yolculuğa başlar. Bu yolculuk, (...) Hakk aracılığıyla gerçekleşir; çünkü yolcu, bir veli durumuna yükselmiş olup, varlığı hakiki varlık haline gelmiştir. Yolcu, bu yolculuğa zat makamından başlar ve tüm Tanrısal yetkinlikleri, temaşa edinceye ve karşısında kendisinin hiçbir kudreti kalmayıncaya kadar, Tanrı'nın tüm güzel isimlerini tanıyana dek, bir yetkinlikten diğerine dolaşır. Böylece onun velayeti giderek olgunlaşır ve özü, fiilleri ve sıfatları Tanrı'nın özü, fiilleri ve sıfatları içinde erir. Tanrı'nın gözüyle görür, onun yardımıyla yürür, onun atmasıyla atar. Sır, özünün, gizlilik (hafa) içinde erimesi, onun isim ve sıfatlarının yok olmasıdır. (...) Onun yok olması bittikten sonra üçüncü yolculuk başlar. (...) Yolcu bu aşamada, fiillerin halleri aracılığıyla yolculuk yapar. Onun yok olması sona erer, tam temkine kavuşur. Tanrı'da yok olmanın yerini Tanrı'da beka alır. Ceberut, melekût ve nasut âlemlerden geçerek tüm bu âlemlerin özlerini ve içeriklerini müşahede eder. O, nübüvvetin zevkine varır; Tanrısal özü, sıfatları ve fiillerinden Tanrısal bilimlerin bilgisini elde eder. (...) Üçüncü yolculuk burada biter ve dördüncüsü başlar. (...) O bu yolculukta yaratıkları ve onların eserleri ile içeriklerini müşahede eder. Onların hem dünyevi hem de uhrevi faydalarını ve zararlarını tanır. Her şeyin Tanrı'ya döndüğünü bilir. (...) O, bir şeriat getiren peygamber anlamında peygamber haline gelir ve nebi adını alır. O, yaratıkların fayda ve zararlarına olan şeyleri, onların mutluluğuna veya mutsuzluğuna neden olacak şeylerin bilgisini getirir."[207]

İşte Molla Sadrâ, varlıklardan Tanrı'ya yükselen ve sonra varlıklara geri dönen ve ahirete uzanan bu dört seferi içeren felsefi projesine "hikmet müteâliyye" (aşkın hikmet) adını verir.[208] Bu proje, daha sonra göreceğimiz gibi ayrıntıda kimi küçük farklılıklar barındırsa da bütünsel açıdan özgün değildir; çünkü gerek Meşşaî gerekse İşrâkî geleneğin, felsefeyi büyük ölçüde Tanrısal olana yolculuk olarak gördüğünü biliyoruz.

---

207) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, ss. 13-16.

208) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 13.

Varlık felsefesi olarak metafizik:

Molla Sadrâ'nın felsefesinin ya da onun deyişiyle Tanrısal yolculuğunun özü metafiziğe odaklıdır. O, bu disiplini, teolojiden/kelâmdan ayırmak için genel anlamda Tanrısal bilim (el-ilm el-ilâhî bi ma'na el-â'm), ilk felsefe (el-felsefe el-ûlâ), Tanrısallığın bilimi (ilm rububiyye), genel ilkeler (el-umûr el-â'm) bilimi olarak niteler.[209] Ona göre, nasıl tabiiyat kendi konu alanına giren tabii nesneleri ve niteliklerini, riyaziyat (matematik) kendi alanı içinde yer alan matematiksel nesneleri ve özelliklerini incelerse, tıpkı bunun gibi metafiziğin (ilm-i ilâhî) de kendine özgü bir konu alanı vardır ve bu "varlığın kendisi"dir. Bu anlamda metafizik, "varlığı, varlık olması bakımından inceleyen bir disiplindir."[210] Onun deyişiyle, metafiziğin (ilm-i ilâhî) konusu mutlak olarak varlıktır. Sorunları (mesâ'il) ise, ya nedenli varlıkların kendisinden sudûr ettiği ilk neden gibi, varlıkların nedenli olması bakımından tüm nedenli varlıkların kendisine dayandığı "en yüksek nedeni" araştırmak, ya varlığın varlık olması bakımından niteliklerini incelemek ya da tikel bilimlerin konu ve ilkelerini soruşturmaktır. Bu bilim, diğer bilimlerin konu ve ilkelerinin hepsini kapsar; çünkü en kapsamlı bilim budur.[211]

Molla Sadrâ'ya göre, metafiziğin konusu olan varlık apaçıktır. Bu nedenle onun kanıta gereksinimi yoktur. O, her şeyi kuşatır; her şey varlığını ondan alır. "Bir şey vardır" demek ancak onunla mümkündür; her şey, onunla belirginleşir, onunla kimlik kazanır. Onun ne tam (had) ne de eksik (resm) tanımı yapılabilir. Tam tanımı yapılamaz; çünkü cinsi ve faslı yoktur. Eksik tanımı da yapılamaz; zira ne kendisinden daha açık bir şeyle kavranması ne de kendisine denk bir suret bulunması olasıdır. Bu yüzden onu tanımlamaya çalışan hata etmiştir; çünkü onu kendisinden daha kapalı bir şeyle bilmeye çalışmaktadır. Varlığı tasavvur etmek de olası değildir; bir şeyi tasavvur etmek, o şeyin dıştaki varlığına uygun olarak anlamının suretinin zihinde oluşmasını gerektirir. Oysa varlık zihnen kuşatılamaz. Çünkü o ne tümel, ne tikel, ne genel ne de özeldir. Bunlar ancak, nedenler, mahiyetler, tümeller gibi, somut varlıkların zihindeki yansıması olan gölge varlıklar için geçerlidir. Varlığın, harici ve dışsal anlamını korumak için kendisine dönüşeceği bir başka varlığa da gereksinimi yoktur. O, kendi özüyle var olan basit bir şeydir (emr); cinsi ve faslı olmadığı gibi, başka bir şey için cins ve

209) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, ss. 23-25.

210) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 24.

211) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, ss. 24-25.

fasıl da değildir. O, ne tür, ne genel ne de özel bir ilinektir. Onun zihni ya da soyutlanmış bir ilinek olduğunu ileri sürmek, varlığın hakikatinden söz etmek değildir. Bu soyutlamalar, şeylik, mümkünlük, tözsellik, ilineksellik, insanlık, siyahlık gibi ikincil zihni kategorilere özgüdür. Bunların şeylerin hakikatiyle bir ilişkisi olabileceği gibi olmayabilir de. Bu tür şeyler varlığın özüyle ilgili değil, varlığa ilişkin akılsal yargılardır. Varlık basit bir hakikat olduğu için, var olması, meydana gelmesi konusunda kendisine bağlı bir fasıl, ilinek, sınıf ya da şahsa muhtaç değildir.[212] Molla Sadrâ'nın deyişiyle, var olmak hasebiyle varlık, ne kendisinden çıktığı bir faile, ne kendisine dönüştüğü bir maddeye, ne içinde bulunduğu bir özneye, ne kendisi için büründüğü bir forma ya da gayeye sahiptir. Aksine o, özneler öznesi, formlar formu, gayeler gayesidir.[213] Varlığın hakikati her şeyi kapsar; bu yönüyle o ışık (nûr) gibidir; fakat bu kapsama tümelin tikeli kapsaması gibi değildir. Onun kapsamını ancak arifler, ilimde derinleşmiş olanlar bilir. O temeldir; bu yüzden temeli kanıtlamaya çalışmak sonsuzca geriye gidişe (teselsül) ve totolojiye (devr) yol açar.[214] O halde varlığı kavramanın yolu nedir? İnsan onun en temel hakikat olduğunu kendi varlığı, eylemleri ve tecrübeleri aracılığıyla sezer.[215] Bu açıdan varlık, ancak işrâkî huzur, doğrudan müşahede (şuhûd aynî) ve kişisel sezgiler yoluyla kavranabilir.[216]

Varlığa, zihinde varlık ve gerçekte varlık ayrımıyla da yaklaşılabilir. Zihinde varlık, bir şeyin suretinin zihinde bulunmasından ibarettir. Bu suret, gerçekte varlığın bir sureti olduğu gibi, gerçekte bulunmayan hayali bir şeyin sureti de olabilir. Kaldı ki, zihinde varlık gerçekte var olanın sureti olsa bile onu tam anlamıyla karşılamaz. Oysa gerçekte varlık böyle değildir; o fiilen dış dünyada vardır ve gerçektir. Bu nedenle, hakiki varlık denilince, dış dünyadaki varlık anlaşılır. Bu varlık her şeyi önceler (asalet el-vucûd). Molla Sadrâ zihinde varlık, gerçekte varlık ayrımından yola çıkarak, varlığın mahiyete önceliğini göstermeye yönelir. Varlık özüyle varken, mahiyet başkasıyla vardır;[217] varlığı olmayan mahiyetler yokluktur (adem).[218] Mahiyet, zihin

212) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, ss. 103-106.

213) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 54.

214) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 27; Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 105 vd.

215) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 25.

216) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 102; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak (Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru)*, çeviren: Nurullah Koltaş, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 90.

217) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 105.

218) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 108.

tarafından yapılmış soyutlamalar olup, varlık üzerine konulmuş sınırlamalardır. Akıl bir nesneyi kavrarken, derhal onu varlık ve mahiyet diye ikiye ayırır; mahiyet, varlığın sınırını (had) ya da belirlenişini (teayyün) içerir. Mahiyetler ya tikel ya da tümeldir; tümel olanlar tikellerden öncedir ya da akıl tarafından tikellerden soyutlanmıştır.[219] Öte yandan mahiyet bir şeyi o şey yapan özgül ayrımı imler. Klasik mantıktaki deyişle, cins ve fasıl aracılığıyla bilinir. Örneğin insanın mahiyeti, "insan düşünen hayvandır" tanımında olduğu gibi cins ve ayrımı aracılığıyla yapılmaktadır. Bu yönüyle mahiyet, cins ve fasıl aracılığıyla elde edilen genel bir kavramdır ve zihinseldir. Şu halde zihinde kavram olarak varlık, genel bir önermeye benzetilebilir; bu genel önerme, dış dünyada bir mahiyete sahip olan birçok somut nesneye uygulanabilir. Bu nedenle soyut ve cins olarak kalır ve bir bireyden çok bir kategori ya da sınıfı ifade eder.[220] Sadrâ'nın deyişiyle, bir kavram olarak varlık, aynı anlamda (bi't-tevâti) değil, farklı anlamda (bi't-tefâvüt) somut varlıklara yüklenen cins bir kavramdan ibarettir.[221] Bu bakımdan varlık, var olan tüm şeylere uygulanırken mahiyet sadece cins ve tür gibi sınırlı sayıda varlığa uygulanabilir. Sözgelimi bir mahiyet olarak "insanlık", belli şeyleri içerip diğer şeyleri dışarıda tutar; oysa varlık her şeyi kuşatır. Hatta yokluk ve zihinsel varlık bile varlığın özel bir biçimidir. İnsan zihninin varlığın gerçekliği şeklinde idrak ettiği şey, o şeyin temsilinden ibarettir. Bu temsil bizi eşyanın gerçekliğinden uzaklaştırır. Bu kaçınılmaz bir durumdur ve bunu kavramanın yolu, gerçeklikle kavram arasındaki farklı bilmektir.[222] Sadrâ şöyle der:

> "Zihinde gerçekliğiyle resmedilen her somut varlığın, kendi varlık tarzındaki değişime rağmen, mahiyetini koruması gerekir. Varlığın hakikatinin dış dünyada bulunması, onun doğasındandır. Hakikati dış dünyada olan şeylerin zihinde oldukları gibi bulunmaları olanaksızdır. Aksi takdirde, bu, varlığın kendi hakikatinden başka bir şeye dönüşmesi sonucunu doğurur. Dolayısıyla varlığın hakikatinin herhangi bir zihinde hâsıl olması mümkün değildir. Varlığın genellik ve tümellik ile nitelendiği nefste temsil edilen şey, varlığın hakikati olmayıp onun isimlerinden ve mahiyetinin yönlerinden birisidir."[223]

Dış dünyadaki her şey, sayısız tarz, hal ve derecede kendini açığa vuran

---

219) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 166.

220) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 49; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 90.

221) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 37; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 90.

222) Bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 90.

223) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, ss. 37-38.

varlığın bir temsilinden, özelleşmesinden, yani sınırlı hale gelmesinden ve gölgesinden ibarettir. Bir kavram olarak varlığa ilişkin olarak kullandığımız genel nitelikler, bizzat varlığa ait değildir. Sadece varlığın çeşitli biçimlerde cisimleşmesi ve özelleşmesi ve gölgesiyle ilgilidir. Varlık özünde oluş ve eylemsellikten başka bir şey değildir. Mümkün anlamlar, tümel kavramlar, akılsal özellikler, zihinsel nitelikler, mertebe ve makamlar bakımından ona ilave edilen şeylerden ibarettir.[224] Oysa somut varlıklar söz konusu olduğunda, önümüzde duran şey, zihinsel bir var olan ya da kavram değil, somut varlık olarak gerçekleşmiş, somut bir varlık kazanmış, ortaya çıkmış bir şeydir.

Varlık-mahiyet ilişkisine salt zihinsel bakımdan yöneldiğimizde, mahiyetin varlıktan önce geldiği düşünülebilir; çünkü henüz var olmayan ya da varlığı bulunmayan şeyler zihinde tasarlanabilir, dile getirilebilir ve hatta neliği tanım yoluyla açıklanabilir. Örneğin, gerçekte olmayan uçan atı, Kaf dağını vb. tasarlayabilir, neliğini tanım yoluyla gösterebiliriz. Tüm bunları "var mıdır?" sorusunu sormadan önce yapabiliriz. Bu kurgusal, salt zihinsel şeyler, mahiyetin varlıktan önce geldiğini ima eder. Ancak konuya hakikat düzeyinde yaklaşıldığında, durum tersine döner; varlık mahiyetten önce gelir; çünkü şu ya da bu biçimde dış dünyada var olmayan bir mahiyete gerçek anlamda mahiyet diyemeyiz. O sadece zihinsel bir kurgudan ibarettir. Oysa varlık gerçekliği ifade eder.[225] Eğer bu felsefi incelik ıskalanırsa, mahiyetin varlıktan önce geldiği ve eşyanın hakikatinin onun mahiyeti olduğu sanılabilir. Biz varlığı zihinsel olarak, nesnelerin varlığından ayırabiliriz; ama mahiyet, nesnenin kendisi olursa, bu varlığın zihinsel bir kavramdan öte bir hakikatinin bulunmadığı anlamına gelir. Şu halde, aslında mahiyetin zihinsel bir kavram olduğunu, işlev ve mekânlarının zihinden başka bir şey olmadığını, zihinsel varlığının gerçek varlığından ayrıldığını söyleyebiliriz. İşte salt bu yüzden, mahiyetin her zaman bir varlığa sahip olması zorunlu değildir. Bir diğer deyişle, mahiyet, kendi özünde ne varlığa, ne varlık niteliğine ne de yokluk niteliğine sahiptir. Mahiyet her daim varlık ile birlikte değilse, birbirinden ayrılabiliyorlarsa, mahiyetin varlığı önceliyeği nasıl söylenebilir? Varlık kendi özüyle vardır; mahiyetler ise var olmak için varlığa gereksinim duyar. Şu halde kimilerinin sandığı gibi varlık, mahiyet için bir ilinek değildir; aksine mahiyet dış dünyadaki varlıklar için bir elbise, bir kalıp gibidir.[226] Her ma-

224) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 259.

225) Bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, ss. 95-96.

226) Bkz. S. Muhammed Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, ss. 52-53.

hiyet gerçekte var olmak için varlığa gereksinim duyar. Ancak, her mahiyetin varlıktan aldığı pay eşit değildir. Bu düşünce varlığın dereceleri, mertebeleri (teşkîk el-vücûd, merâtib el-vücûd) sorununa götürür.

Varlık ayrımları ve mertebeleri:

Molla Sadrâ, varlık mertebeleri düşüncesini ortaya koymak için varlığa ilişkin çeşitli tasnifler yapar. Bu tasniflerin en önemlisi, gelenekte var olan "zorunlu varlık", "mümkün varlık" ayrımıdır. Zorunlu varlık, nedeni bulunmayan, varlığı özü gereği olandır. Varlık bakımından varlığı tamdır; varlığına bir noksanlık ilişmez. Hiç bir varlığa muhtaç değildir.[227] Zorunlu varlık, salt ve mutlak varlıktır; ezelidir, yetkindir, basittir; birdir, sınırsızdır; her türden yetkinlik niteliklerine sahiptir, onda varlık ve mahiyet ayrımı yoktur. Akıl aracılığıyla bir varlık düşünüldüğü zaman, varlığın anlamının onun için temel nitelikte olduğu, yani onun özünde yattığı ve onu vücuda getirecek kendisi dışında hiçbir nedenin bulunmadığı varlık, zorunlu varlıktır.[228] O, zorunlu varlık için, evvel el-evâ'il, mebde' el-mebâdî, mebde' el-evvel, en-nûr el-envâr gibi terimler de kullanır.[229] Zorunlu varlık her şeyi kuşattığı ve sınırsız olduğu için onun kanıta da gereksinimi yoktur.

> "Zorunlu varlığın, varlıkta kendisine hiçbir şeyin ortak olmadığı en yüksek hakiki varlık olduğunu öğrendin. Bu hakikatin, bir sınırı ve sonu yoktur. Eğer sınırı ve sonu olsaydı, varlığın tabiatına aykırı olarak, sınırlandırılmış ve belirlenmiş edilmiş olması gerekirdi. Bu da onu sınırlandıran ve belirleyen bir nedeni gerektirirdi. Zorunlu varlığın, sınırının bulunmadığı anlaşıldığına göre, onda her hangi bir noksanlığın ve ayıbın bulunması, onda imkân haline çıkacak bir gizilliğin olması, mahiyetinin bulunması, umum ve hususla ilişkilendirilmesi imkânsızdır. Onun ne faslı, ne özünün dışında kimliği (teşahhus), ne sureti, ne faili ne de gayesi vardır. Aksine o, her şeye suret veren, her şeye yetkinlik bağışlayandır. Çünkü o, her yönden eylemselliktir (bilfiil). Onu ondan başka bir şeyle bilmek, kendisinden başka bir şeyle keşfetmek olanaksızdır. Özünün özüne işaret etmesi dışında onun varlığının ve özünün birliğinin kanıtı (burhân) yoktur. Nitekim (*Kur'an*'da) şöyle denilir: Tanrı kendisinden başka Tanrı olmadığına tanıklık eder."[230]

Mümkün varlık ise, varlığı bir başkasına bağlı olan, başkasına ihtiyaç

227) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 111.
228) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 26 vd.
229) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 102.
230) Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 127.

duyan, hüviyetle ilişkili varlıktır. O, var olmak için kendisi dışında bir nedene gereksinim duyar.[231] O zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımını, tıpkı Sühreverdî gibi, zengin (ganiy) ve muhtaç (fakir) varlık ayrımı biçiminde de ifade eder.[232] Zorunlu ve mümkün varlık ayrımı, nedenli ve nedensiz varlık ayrımını da gündeme getirir. Şu halde, Tanrı nedeni olmayan, ilk neden, nedenler nedeni olan varlıktır. Mümkün varlık ise nedenli varlıktır; varlığının bulunması için bir ilk nedeni gerektiren varlıktır. Bu açıdan o yaratılmış, zamanda var edilmiş bir varlıktır.[233]

Molla Sadrâ'nın başvurduğu bir diğer varlık ayrımı, "bağımsız", "bağımlı" ve "yayılan varlık" ayrımıdır. İlki, başkasına bağlı olmayan, özel bir kayıtla kayıtlı bulunmayan varlıktır. O, her şeyin kökeni (mebde') olması hasebiyle özgür varlıktır (hürriyye). İkincisi, akıllar, nefsler, tabiatlar, cisimler ve maddeler gibi başkasına bağımlı olandır. Üçüncüsü ise, dış dünyadaki suretlere (heyâkil) ve mahiyetlere yayılan (münbasit) varlıktır. Onun yayılması, tümel tabiatların ve akli mahiyetlerin yayılması gibi değildir. Onun yayılmasını ancak arifler bilir. Onlar bu varlığı, *Kuran*'daki "rahmetim her şeyi kuşatmıştır" deyişine bağlı olarak rahmani nefes (en-nefes er-rahmânî) olarak adlandırırlar. Mümkün varlıklar içinde o, hakiki ilk nedenden ilk sudûr edendir. Arifler onu, hak ile varlıkların yaratıldığı şey olarak adlandırırlar. O, âlemin varlığının aslı, hayatıdır; göklerdeki ve yerlerdeki var olanlara akan ışıktır. O, her şeyde bulunur; akılla akıl, nefsle nefs, tabiatla tabiat, cisimle cisim, tözle töz, ilinekle ilinek olur. Onun Tanrı'ya nispeti, güneşin görünen ışığının gökler ve yerlerdeki cisimlere yayılması gibidir. O, tesiri bulunmayan zihinde bulunan tümel mefhumlar, akli kavramlar gibi soyutlanmış varlıklardan başkadır. Ariflerin deyişiyle söylenirse, hak varlık, Tanrı; mutlak varlık fiili, kayıtlı (mukayyid) varlık ise onun eseridir.[234] Molla Sadrâ şöyle der:

> "Şeylerin varlığının üç mertebesi vardır: İlki, varlığı kendisinden başka bir şeyle ilişkisi bulunmayan saf varlıktır. (...) Arifler tarafından gaybi hüviyet, mutlak gayb ve birliğin özü (zatü'l-ehadiyet) olarak isimlendirilir. Hiçbir adı ve sıfatı yoktur ve hiçbir bilgi ve idrak onunla ilişkilendirilemez. Ona ad ve sıfat (resm) olarak atfedilen her şey, akıl ya da vehimde bulunun bir kavramdır. (...) İkinci

231) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 111; S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 165.

232) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 111.

233) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 111, 135 vd.

234) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, ss. 122-123; Molla Sadrâ, "Şevâhid er-Rubûbiyye", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî*, Beyrut 2001, s. 302.

> mertebe onun dışındaki şeylerle ilgilidir. İlave bir nitelikle şarta bağlanmış ve akıllar, nefsler, felekler, unsurlar, insanlar, hayvanlar, ağaçlar, madenler vb. varlıklar dâhil diğer bileşik varlıklar gibi sınırlı koşullarla nitelendirilen ilişkisel (rabıt) varlıklardır. Üçüncü mertebe, kapsamı tümelliğe değil, farklı bir yöne dayanan mutlak yayılan varlıktır. (...) O, mümkünlerin suretinde ve mahiyet levhalarında genişleyen bir hakikattir. Ona özgü bir sıfatla ya da öncesizlik (kıdem), öncelilik (hudus), öncelik ve sonralık, yetkinlik (kemal) ya da noksanlık, nedensellik ve akılsallık, tözsellik ve ilineksellik, soyutluk ve cisimlilik gibi belirli bir tanımla sınırlanamaz. Aksine özü bakımından ona diğer herhangi bir şey eklenmeksizin bütün varlıksal belirlenimler ve dış dünyadaki gerçekleşme onun aracılığıyladır. Dışsal hakikatlerin onun özünün mertebelerinden, belirginleştirilmesinden ve hallerinden oluştuğunu söylemek daha doğrudur. O âlemin aslı, yaşamın küresi, Rahman'ın arşı, sufilerin geleneğinde, yaratılışın kendisiyle gerçekleştiği hak ve hakikatler hakikatidir. Kendi özsel birliğinde, mahiyetlerle birleşmiş varlıkların çokluğuyla sayıca çok hale gelir. Böylece öncesizle öncesiz, önceliyle önceli, akılsalla akılsa, duyulurla duyulur olur. Bu nedenle insanlar onun tümel olduğunu düşünür; ancak öyle değildir. Onun mahiyetler üzerindeki genişlemesini veya varlık teşmilini açıklamak için kullanılan deyişler, teşbih ve temsilden ibarettir ve gerçeği tam olarak ifade etmez."[235]

Molla Sadrâ'nın varlığa ilişkin olarak yaptığı son ayrım, "özüyle var olan", "varlığı bir başkasına dayanan" ve "ilişkisel (rabit) varlık" ayrımıdır. Özüyle var olan, varlığı için başkasına muhtaç olmayandır. Başkasına dayanan, nitelikler ve ilineklerde olduğu gibi varlığını bir başkasından alandır. Örneğin kâğıdın beyazlığını düşündüğümüzde, biz her ne kadar onun varlığının ayrı bir şey olduğunu düşünsek de kâğıt için yüklem ve nitelik olan beyazlık, varlığını kâğıda borçludur. İlişkisel varlığa gelince, bu varlık türü, özne ve yüklem arasında bulunur ve zihinde tek başına tasavvur edilemez. O, sade özne ve yüklem arasındaki rabıtayı sağlayan varlıktır. Molla Sadrâ, ilişkisel varlığı açıklarken neden-sonuç ilişkisine ve imkân kavramına gönderme yapar. Ona göre, imkân iki anlama sahiptir. İlki, mahiyetin imkânı, diğeri ise dış dünyadaki varlığın imkânıdır. Neden-sonuç arasındaki ilişki her zaman varlığın, neden tarafından verilmesiyle gerçekleşir. Bu bakımdan gerçek neden, varlık verendir. Onun deyişiyle söylersek, varlık sadece varlığın nedenidir, mümkün varlıkların sahip olduğu mahiyet ise, varlığın hiçbir etkiye sahip olmayan bir gölgesi, bir gereğidir. Nasıl geometrik şekillerin varlığı zihnimizde onu tasarlamamıza bağlıysa ve tasarıdan vazgeçip başka bir şeye

---

235) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 328.

yöneldiğimizde zihnimizde yok oluyorsa, tıpkı bunun gibi nedenlinin varlığı her zaman bir varlık verici nedene bağlıdır, nedene muhtaçtır. Mutlak varlık, hakiki ve yeterli neden olan Tanrı'nın eserleri olan dışsal varlıklar, sıfat ve ilinekler gibi bağımsız bir varlığa sahip değillerdir. Bütün varlıkların vacib el-vücuda olan nispeti, salt ilişkiseldir. İlişkisel varlık önermelerinde varlık, her zaman öznesine bağımlı olup, kendiliğinden bir şeye ve varlığa sahip değildir. Molla Sadrâ, neden-sonuç arasındaki ilişkiyi, muhtaç imkân olarak nitelemekle, fakir ve muhtaç olan bütün mümkün varlıkların var olmak için nedene muhtaç oldukları gibi, varlıklarının devamı için de nedene muhtaç olduklarını göstermek istemektedir. Aslında böylece Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin kendinde varlığının bulunmadığını temellendirmeye çalışmaktadır. Onun başvurduğu "güneş-ışık" benzetmesiyle söylersek, ışığın güneşten bağımsız bir varlığı olmadığı gibi, güneşsiz sürekliliği de bulunmamaktadır.

Molla Sadrâ, varlığa ilişkin bu ayrımları sayesinde, anlaşıldığı kadarıyla ontolojik bakımdan üç hakikat ayırmış olmaktadır; ilki, İlahi zatın hakikati, genişlemiş varlıkla özdeşleştirdiği mutlak varlığın hakikati ve ilişkisel, izafi varlığın hakikati. Ona göre her şeyin nedeni, Tanrısal özün ilk belirlenimi (teayyün) olan yer yer hakikat-i Muhammediyye de denilen genişlemiş varlıktır. Bu suretle Tanrı nedenler nedeni ve evrende müşahede edilen her türlü sonucun nihai kaynağı olmaktadır. Zira tüm nedenler ve sonuçlar nesnelerin varlıklarından kaynaklanmakta; tüm varlıklar da tek varlığın safhalarından ibaret olmaktadır.[236] Şu halde her şey Tanrı'nın tecellisidir. Fakat dış dünyada var olan her mahiyet, güneş ışığına maruz kalan nesnelerin onu kabulündeki gibi, varlığı kabul etmek bakımından, tıpkı Sühreverdî'de gördüğümüz gibi, azlık ya da çokluk, basitlik-bileşiklik, öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık, tamlık ve noksanlık gibi nitelikleri bakımından farklılık gösterirler. Molla Sadrâ şöyle der:

> "Varlığın önceliği, öncesizliği (kıdem) ve şiddetine gelince, bunun nedeni açıklayacağımız üzere, varlığın kimi varlıklarda özünü zorunlu kıldığı, doğası bağlamında kimilerinin önceliğe sahipken diğerlerinde daha tam ve güçlü olduğudur. Hiçbir nedeni olmayan önceliğe sahiptir ve doğası gereği diğer tüm varlıklardan öncedir. Bunun yanında etkin olan akılların her birinin varlığı, diğer akılların varlığına kıyasla bir önceliğe sahiptir ve tözün varlığı, ilineğin varlığından önce gelir."[237]

---

236) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin şirazi (Molla Sadra)*, s. 167.

237) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 36.

Bu mertebeleşmenin nedeni, her şeyi kuşatan ve basit bir ilke olan varlık değil, şeylerin varlıktan aldıkları paydır. Varlık, tüm varlık düzlemlerinde aynı gerçekliktir ve o mertebeleşme ve yoğunlaşma derecelerine sahip tek bir varlıktır. Güneş ışığı, lamba ışığı ya da ateş böceğinin ışığı nasıl farklı tezahür şartlarında, ışığın farklı yüklemlerini anlatıyorsa, aynı şey varlık için de geçerlidir. Tanrı'nın varlığı, bir insanın ya da bir ağacın varlığı, özünde tek bir varlık ya da tek bir hakikat olup, bu tek hakikatin farklı düzeylerindeki yansımasından ibarettir. Fakat her varlığın varlık ışığından aldığı pay farklıdır. Böylelikle Molla Sadrâ, onun mahiyeti önceleyen ve varlığı itibarileştiren anlayışını eleştirse de Sühreverdî gibi, vahdet-i vücutçu (varlığın birliği) bir anlayışa yönelmektedir. O şöyle der:

> "Var olan şeyler (hüvviye), Tanrı'nın özünün tecelli etmesi suretiyle, celal ve cemalinin ışıkları mertebesindedir. Dolayısıyla her şeyin idraki, zorunlu varlık ile bağlantılı, yani onun varlık ve varoluşuyla bağlantılı olarak düşünülmesinden başka bir şey değildir. Bu da Tanrı'nın özünü idrak etmeden olası değildir. Her kim bir şeyi idrak ediyorsa, yaratıcıyı (el-bâri) idrak etmiştir. Müminleri yöneticisi Ali b. Ebû Talib'den nakledildiğine göre, Tanrı'nın veli kulları olan seçkinler müstesna diğer insanlar bu idrakten mahrumdur. O şöyle demiştir: Hiçbir şeyden önce, sonra, onunla ve onda, Tanrı'dan başkasını görmedim. Tüm bu söylenenler hakikattir."[238]

Sudûr ya da zamanda yaratma:

Molla Sadrâ, sık sık zamanda yaratmadan (hudûs zamânî) söz etse de varlığın mertebeleşmesi öğretisinden yola çıktığında, bu anlayışıyla çelişmek pahasına, İslam Aristotelesçileri gibi, varlığın meydana gelişini, birden çokluğun ortaya çıkışını açıklamak için bir sudûr süreci ortaya koyar. Buna göre Plotinusçu "birden bir çıkar" ilkesi gereğince Işıklar Işığı'ndan, Nedenler Nedeni'nden, ilk sudûr eden şey akıldır, bazı deyişlerine bakılırsa bu faal (etkin) akıl, bazı söylemlerine göre ise hakikat-i Muhammediyye'dir. Bu sudûrun kaynağında Tanrısal bilgi ve cömertlik yatar; çünkü Tanrı'nın bilmesi var etmesidir. Tanrı, mahiyetler aracılığıyla değil, her şeyi özüyle bilir. Sonra, faal (etkin) akıl, bazen kullandığı deyişle faal (etkin) akıllar aracılığıyla göksel feleklerle ilişkilendirilen akıllar ve nefsler ve en son madde sudûr eder.[239]

---

238) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: 1-1, ss. 116-117.

239) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 135 vd., ss.141-142.

Molla Sadrâ, böylelikle üstten alta doğru değeri, birliği ve varlık ışıkları gittikçe azalan ve çokluğa ve karanlığa (zulmet) ulaşan; alttan yukarı doğu bakıldığında varlık ışığından aldıkları paya göre yükselen ve ışığı artan bir varlık hiyerarşisi ortaya koymuş olur.[240] Ona göre, Tanrı dikey olarak tecelli etmek suretiyle, büyük meleklerden dünyadaki çeşitli varlıklara kadar çeşitli varlık mertebelerine varlık kazandırır; yatay yönde tecelli ederek, varlığın her tabakasında bulunan varlıkları var eder. Bu açıdan varlık, hiyerarşik yapısı içinde çokluk içinde birlik, birlik içinde çokluktur.[241]

Üç varlık âlemi ve idealar:

Molla Sadrâ, söz konusu ettiğimiz varlık tabakalarını, üç dünyaya yerleştirir. Bu dünyalara, ontolojik olarak yaklaştığında, ceberût, melekût, mülk; epistemolojik olarak yaklaştığında ise, akıl, hayal ve duyulur âlem adını verir. O, bu varlık âlemlerini, "bismillahirrahmânirrahîm" lafzının batını yorumlarıyla anlatmaya çalışır. Buna göre, "b" harfi, ilk âlemin ilk mertebesi olan ilk akla; "sin" harfi, tümel nefsleri imleyen ikinci mertebeye -bununla levh-i mahfuz ya da apaçık kitap kastedilir-; "mim" harfi, tabii tümel varlıkları imleyen üçüncü mertebeye karşılık gelir. Buna bağlı olarak, besmeledeki "b", etkin akla ve içinde yer aldığı "ceberût âleme"; "sin", tümel nefse ve içinde yer aldığı "melekût âlemine", "mim" tabiat ve onu içeren "mülk âlemine" işaret eder. Aynı şekilde, "ceberût âlem", besmeledeki "Allah" lafzına karşılıktır; çünkü onun bir yansımasıdır (mazhar). "Rahman" lafzı, "melekût âleme" karşılıktır; bu âlem onun bir yansımasıdır. "Rahim" ise, âlemin son mertebesi olan "mülk âlemine" karşılıktır. Yine her şeyden müstağni olan ve her şeye feyz eden zatına Allah; yoktan yaratmasına, gizliden açığa çıkarmasına, tecellisine "rahman"; arızi (ilineksel) şeylerin varlığa ilişerek hakiki varlığa dönüşmelerine ise "rahim" karşılık gelir.[242] Molla Sadrâ, yer ve göklerin altı günde yaratıldığı ayetini yorumlarken şöyle der:

> "Tanrı'nın isimleri, onun zatının tezahürü olan 'ceberût âleme', sıfatlarının tezahürü, 'melekût âleme'; fiillerinin yansıması ise 'mülk âlemine' karşılık gelir."[243]

---

240) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 135 vd., ss. 141-142; Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 327.

241) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin şirqazi (Molla Sadra)*, s. 164.

242) Bkz. Molla Sadrâ, "Tefsîr Sûre et-Tevhîd-II", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî*, Beyrut 2001, ss. 467-468.

243) Molla Sadrâ, *Tefsîr Sûre et-Tevhîd-II*, s. 468.

Molla Sadrâ bilgi mertebeleriyle varlık mertebeleriyle bağ kurduğunda, bu üç dünyayı, alttan yukarı, "duyusal varlık dünyası", "hayali varlık dünyası" ve "akılsal varlık dünyası" olarak sınıflamaya yönelir. Akılsal ve hayali varlık dünyası, ulvi âleme, duyulur varlık dünyası ise zaman ve mekân gibi kategorilerin yer aldığı duyulur varlık âlemine karşılık gelir. İlkinde ayrık akıllar idealar yer alırken, ikincisinde nefsler yer alır; üçüncüsünde ise fiziğin konu edindiği maddi varlıklar bulunur.

O, Platon'un idealarını kabul etmekle Sühreverdî'ye yaklaşmakta ve Meşşâilerden ayrılmış olmaktadır. Ona göre, idealar (müsüller), aşağı varlıklardan daha yücedir. Onlar, insan zihninde soyutlamayla oluşmuş, tüm zihinsel suretlerden ayrı olduğu gibi tikeller âleminden de tamamıyla ayrıdır. Örneğin, gerçekte var olan somut at, oluş ve bozuluşa sahiptir; ancak akli at, ya da at ideası, böyle değildir; değişim ve dönüşüme uğramaz, bu açıdan varlık bakımından daha güçlüdür.(244) Tıpkı bunun gibi, duyulur dünyadaki her şeyin idealar dünyasında, oluşup bozulmayan, varlıktan daha çok pay almış ideaları vardır. Bu anlamda tüm duyulur şeylerin akılsal dünyada arketipleri, asılları vardır, bunlar da onlardan pay alırlar.(245) Molla Sadrâ, Sühreverdî'yi takip ederek, Platoncu ideaları, türlerin idolleri (erbâb el-envâ') olarak da niteler.(246) Bu nedenle, idealar âleminde insanın arketipi bulunduğu gibi, yeryüzündeki her şeyin bir arketipi bulunur.(247) Arketip, özünde kendisine bağlı olan tikel varlıklarla birdir; ancak tikellerin tözlerinden ya da maddesinden kaynaklanan özellikleri bakımından onlardan ayrılır. Görülen evrenin (âlem eş-şühûd) her safhasında (tavr) farklı farklı tezahür eden arketip, hakiki âlemde bir ve aynı hakikattir. Bu âleme mensup varlıklar, arketiplerin yansıması ve gölgeleridir; onlar birbirine benzerler ve aynı gerçekliği paylaşırlar; aynı zamanda da az gerçek varlık olma ve varlık kaynağından uzaklaşma noktasında onlardan farklılırlar.(248) Tüm varlık mertebeleşmeleri ve üç dünya ile evren bir bütündür; her şey birbirine bağlıdır. O tıpkı canlı bir hayvana, bir insana benzer.

"En yüksekten en aşağıya ve en aşağıdan en yukarıya tüm varlıklar, bazı kısım-

244) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 321; Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 325.

245) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: II-3, s. 304.

246) Bkz. Molla Sadrâ, "Ecvibe el-Mesâ'il el-Kaşâniyye", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî*, Beyrut 2001, s. 194.

247) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, s. 304 vd.; S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin şirqazi (Molla Sadra)*, s. 166.

248) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 166.

ları diğer kısımlarıyla ilişkili tek bir irtibatla birleşir. Dışsal çeşitliliklerine rağmen her şey birleşiktir. Birleşmeleri, amaçları bitişik yüzeyleri birbirine bağlı cisimlerin birleşmesi gibi değildir. Aksine tüm âlem, tek bir nefs gibi, tek bir canlı varlıktır (hayevân vâhid)."[249]

Madde, suret ve cisim:

Molla Sadrâ'ya göre, cisimsel olan, yani en, boy, derinliği ve miktarı bulunan, mekânda yayılan ve zaman içinde bulunan her şey, madde ve suretten meydana gelir. Bu anlamıyla, Aristoteles'in hylomorfizmi Molla Sadrâ'da da devam eder. Madde şeylerin fiziksel oluşumunu belirlerken, suret onlara yapı, düzen ve anlam veren ilkedir.[250] Bu anlamıyla, maddenin gizillikten (kuvve) eylemselliğe (fiil) geçişi, yani suret kazanması, bir varlık tarzına bürünmesi anlamına gelir. İlk madde (el-madde el-ûlâ) maddi varlıkların ortaya çıkmasını sağlayan unsurların toplamından ibaret değildir. İlk madde saf kapasitedir (isti'dat el-mahz) ve ancak uygun bir suretle birleştiğinde gerçekleşebilir.[251] Suret şekil değildir, suret bir şeyi o şey yapan ve o şeye anlam veren şeydir.[252] Böylece suretle mahiyet aynılaştırılır; hatta suret varlığın modalitesiyle eş tutulur. Çünkü bir şeyin suretinden maksat, onun kavram ve tümel anlamı değil, varlığıdır. Suret her şey için bir ve basittir. Fakat farklı anlam ve yetkinlik niteliklerine tatbik edilebilir. Ya da böyle olmayabilir; bunun nedeni, varlığın meydana gelme düzeyinde, güçlü ve şiddetli ya da zayıf ve noksan olabilmesidir.[253] Molla Sadrâ, iki tür suret ayırır:

> "İlki, madde, konum, mekân vb. ile var olan 'maddi surettir.' Bu suret türü, maddi varlık tarzı nedeniyle, ne bilfiil akledilir olabilir ne de arızi olmak dışında hissedilebilir. İkinci tür suret, madde, konum ve mekândan tamamen ya da kısmen soyutlanmıştır. Tamamen soyutlanması halinde bilfiil 'akledilir bir surettir.' Kısmen soyutlanması durumunda ise, bilfiil "hayali" ya da "duyulur surettir"[254]

Böylelikle aslında Molla Sadra, üç varlık âlemine uygun olarak üç suretten söz etmiş olmaktadır. Duyulur âlemde, "maddi ya da duyumsanır su-

---

249) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: II-2, s. 349.

250) Bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 110.

251) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: II-2, s. 67; İbrahim Kalın, *Varlık ve idrak*, s. 110.

252) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 434.

253) Bkz. Molla Sadrâ, "İttihâd el-AkI bi'l-Ma'kûl", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî*, Beyrut 2001, ss. 133-134; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 110.

254) Molla Sadrâ, *Kitâb Meşâ'ir*, s. 88.

ret", onun üstünde yer alan hayali dünyada maddeden kısmen soyutlanabilen "hayali suret", onun da üzerinde maddeyle hiç ilişkisi bulunmayan "akli suret" yer alır. Bu anlayışına uygun olarak Molla Sadrâ, gizilliği ifade eden maddenin, duyulur ve hayal edilir dünyada yer aldığını söyler. Bu anlamda onun sisteminde iki tür madde olduğu anlaşılmaktadır: İlki yoğun (kesif) madde, ikincisi ise latif (seyreltilmiş) madde. Yoğun madde, duyulur dünyada, seyreltilmiş madde ise hayali dünyada yer alır. Şu halde, duyulur dünyadaki cisimler, maddi suretle, hayal edilir dünyadaki seyreltilmiş madde ise hayali suretle birleşerek cisimleşir. Sadece akıllar âlemi tümüyle maddeden ve cisimden soyutlanmış suretlerin bulunduğu bir dünyadır. Molla Sadrâ'ya göre, potansiyel haldeki maddenin suretle birleşmesinin nedeni, maddenin surete olan aşkıdır. Bu aşk, onu daima suretle birleşme arayışına zorlar. Ancak ceberût âlem de denilen akıllar âleminde ruhsal gerçeklikler, maddenin her türlüsünden, hatta en latifinden bile kopar ve uzaklaşır.[255]

Tözsel hareket ve zaman:

Maddenin gizilliği ya da potansiyelliği sorunu, beraberinde onun eylemsel hale gelmesi ya da hareket sorununa yol açar. Aristotelesçi bakışta, gizillikten (kuvve) eylemselliğe (fiil) geçme, dışsal bir hareket ettirici ilkeyi gerektirir. Molla Sadrâ, Aristotelesçilerin tedrici değişimin yanı sıra kabul ettikleri, bir tözden diğerine ani dönüşümün mümkün olduğunu kabul etmez. O, her türden değişimi, bir hareket formu olarak düşünür ve bu bağlamda tözsel hareket (el-hareket el-cevheriyye) görüşünü ortaya atar.[256] Ona göre, tözsel hareket konusu yeni bir görüş değildir; Sokrates öncesi filozoflara değin geriye gider. Onlar her ne kadar açıkça tözsel hareketten söz etmeseler de bu konuya işaret etmişlerdir. O, tözsel hareketi dinsel bir temele de dayandırır ve *Kuran*'dan çeşitli ayetler (Neml 88; Vakıa 59-61 vb.) aktarır.[257] Hareket, akılsal bakımdan bir şeyin gizillikten eylemselliğe çıkışıdır; yaratılmış varlıklara özgüdür ve varlığın her an tedrici yaratılışıyla ilişkilidir.[258] Ona göre, Aristoteles'in izinden giden Meşşâiler, hareketi, on kategoriden

---

255) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 32.; S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 168.

256) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 101 vd.; Molla Sadra, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 329; S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 168; Abdulkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çeviren: Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 37 vd.

257) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s.110.

258) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 109; Molla Sadrâ, *Kitâb Meşâ'ir*, s. 139.

sadece, nicelik, nitelik, mekân ve oluş (kevn) ve bozuluşla (fesâd) sınırlandırmışlardır. Sözgelimi İbn Sînâ, aniden var olma ve yok olma dışında herhangi bir anlamda tözsel hareketi tamamen reddetmiştir. Madem bir şeyin özü, onun tözüne dayanmaktadır, eğer töz değişirse, onun özü de değişir ve o şey, kimliğini yitirmiş olur. Molla Sadrâ bu görüşe katılmaz. O, tıpkı İslam sufilerinde olduğu gibi, dünyayı sürekli tedrici bir akış halinde görür ve tıpkı Eş'arî kelâmcılar gibi, hareketi, her an dünyanın zaman (hudus zamani) içinde tedricen yeniden yaratılması (teceddüd) ve yeniden oluşturulmasıyla ilişkilendirir.[259] *Kuran*'ın da dediği gibi "Tanrı her an bir iştedir." Bu sürekli yeniden yaratılma, oluş (kevn) ve bozuluş (fesâd) yoluyla olmayıp, tözsel dönüşümler yoluyla olmaktadır ve bu dönüşüm de erekselci yetkinleşme arayışını ifade eder.[260] Ona göre, hareket ve oluşu imleyen sürekli yaratma ya da tecelli, sadece ilineklerde değil, tözlerde de gerçekleşmektedir. İlineklerin, varlıklarını ve niteliklerini kendilerine borçlu oldukları bir töze ihtiyaçları vardır. Onların varlıkları, tözlerinin varlığına, yaratılmaları ve yeniden oluşmaları ise kendi yaratılmalarına ve yeniden doğmalarına bağlıdır. Bu nedenle bir cismin ilineklerinde meydana gelen her değişme, tözünde ona karşılık bir değişmeyi gerektirir. Aksi takdirde, ilineklerin varlığının tözün varlığına bağlı olduğunu söylemenin anlamı nedir? O halde, değişen bir ilineğin nedeni yahut tözü de kendi kendine değişebilmelidir. O, böylece değişimin nedenini tözde aramaktadır. Öte yandan evrendeki her varlık yetkinlik arayışı içinde olup, ereğine ulaşmak ve kusurlarını bertaraf etmek için oluş ve değişim sürecinden geçmektedir. Tanrısal tecelli asla kendisini tekrar etmeyeceğine göre, Tanrı eksiklikleri gidermek ve nesnelere yeni yetkinlikler katmak için her an yeni tecelliler yaratmaktadır. Bu evrenin sürekli değiştiği, sürekli bir devinim ve akış (sereyân) içinde olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden her varlığın maddesi yetkinleşmek için sürekli olarak yeni giysiler giyme, yani yeni bir surete bürünme süreci içindedir. Durum böyle olunca, evren her an yeniden yaratılmış olmakta, ikinci yaratılışın cismani oluşunun önünde hiç bir engel kalmamaktadır. Tabii ki bu süreçte eski suretler çıkarılıp atılmaz, her yeni suret eskisinin üzerine giyilir. Böylece eski suret yeninin maddesine dönüşür. Bu hızlı bir değişimdir, bu hızlılık onu fark edilmez kılar; bu yüzden değişimin olmadığını düşünürüz. Oysa madde her an yeni suretler kazanmaktadır. Dahası, tözsel değişi-

259) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 105 vd.

260) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 329.

min her aşamasında, suret ve maddeyi içeren bir cismin tamamı, daha sonra kazanılan yeni suret için, yani fiili boyutun gelecek aşaması için potansiyel boyutun maddesi olarak kabul edilir. Bu tözsel dönüşümün altında yatan neden, kozmik töz içinde yatan tabiattır. Varlık madem kökü itibarıyla hiçlikten geliyor, bu dünyadaki hareket de evrene içkin güç içindeki sükûnetten ileri gelir. Bu tözsel hareket, sadece cisimler dünyasında söz konusudur ve idealar ve akılsal âlemde geçerli değildir.[261] S. Hüseyin Nasr'ın söylemiyle, tözsel hareketin değişim ve sürekliliği iki yöne sahiptir: Birisi arketipler, asıllar âleminde, öbürü tabiattadır; ilki süreklilik, ikincisi daimi yenilenme içinde olmak üzere her suretin iki yönü vardır. Bu nedenle bizzat âlemin tözü, süreklilik ve değişim arasında aracılık yapar. O da iki yöne sahiptir: İlki daimi hareket halinde olan yöne, diğeri ise, her türlü değişimden uzak olan ayrık akıllarla özdeşleştirilen diğer yöne doğrudur.[262]

Molla Sadrâ, zaman anlayışını da tözsel harekete bağlı olarak açıklar.[263] Bu nedenle zaman, sürekli tözsel hareketin bulunduğu bir dünyada, hareketin, gizillikten eylemselliğe çıkışın, yenilenişin (teceddüt) miktarından ibarettir ve kendinde varlığı yoktur.[264] O şöyle der:

> "Hareket, akli, izafi bir şeydir ve bir şeyin gizillikten eylemselliğe geçişidir. O yaratılmışlara, tedrici olarak var edilmişlere özgüdür. Zaman, bu geçişin ve yenilenişin (teceddüd) niceliğidir (kemiyye). Hareket, bu tözün tedrici olarak gizillikten edimselliğe geçmesi, zaman ise onun ölçüsüdür (mikdâr).[265]

Daha özel olarak söylenirse, zaman, feleklerin tözsel hareketinin ölçüsüdür. Meşşâilerin dediği gibi, feleklerin devranının ölçüsü değildir. Bu bakımdan varlıktaki öncelik ve sonralık, zamanın parçalarının, yani önceliğinin ve sonralığının belirleyicisidir.[266] Molla Sadrâ'ya göre, felekler, âşık oldukları tümel akılların yetkinliklerini sürekli temaşa ederler;[267] bunlar her an, tümel nefslerin mahiyeti üzerine yansıtılacak yeni suretler doğururlar. Bu nedenle göklerdeki hareketin nedeni, sınırsızlığı nedeniyle göklerdeki hareketi sonsuz kılan bir gayeye, mükemmelleşmeye ulaşma arzusudur.

---

261) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, ss. 169-170.
262) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 170.
263) Bkz. Abdulkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 89 vd.
264) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 139.
265) Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 139.
266) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 345.
267) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 348.

Felekler daima Tanrı'ya itaat ve ibadet ederler;[268] hareketleri akılları vasıtasıyla Tanrı'yı temaşa etmelerinin bir işaretidir, aydınlanmaları aracılığıyla, doğadaki üreme ve gelişmeye neden olmaları ise onların yaratma fiillerinin alametidir. Böylece bütün âlem, gerek kesif gerekse latif bölgelerde, tözsel hareketi paylaşmakta ve zaman da düzenleyici olduğu kadar en düzenlisi olduğu feleklerdeki bu hareketin ölçüsü olmaktadır.[269] Zaman, sürekli yaratmayı imleyen tözsel harekete bağlandığı ve izafi sayıldığı için, evren yokken zamandan söz edilemeyeceğinden, yaratılışın zamanda olduğunu savunmanın önünde bir engel kalmamaktadır. Böylelikle Molla Sadrâ, İslam'ın klasik çağında filozoflarla kelâmcılar arasında önemli bir sorun olan zamanda ve zaman dışı yaratma tartışmasında, zamanda yaratmadan yana tavır alınış olmaktadır.[270] Ancak onun varoluşu güneş-ışık benzetmesiyle açıkladığı düşünülürse, bu anlayışının onunla tam anlamıyla örtüştüğünü söylemek hiç de kolay gözükmemektedir.

Fizik dünyadaki varlıkların evrimi ve insan nefsi:

Madde ve suret bileşiminden oluşmuş zaman ve mekân içindeki cismani varlıklar, basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit cisimlerin nihayeti karanlıktır. Bileşik cisimler ise, cisimlerinin istidat ve kabiliyetine göre, adım adım yükselirler. Göksel hareketlerin oluşturduğu ısıya uygun olarak, evrene yayılan ışık gereğince hava, toprak, su ve ateş olmak üzere dört kökün farklı oranda birleşmesiyle madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar meydana gelir. Bu süreç, hayatın ortaya çıkması ve nefsin kabulüne bağlı olarak karanlıktan aydınlığa doğru bir yükseliş gösterir.[271]

Molla Sadrâ, madenler dahil her şeyi şuur sahibi birer varlık olarak görür. O, tüm hayvan, bitki ve cansız varlıkların özleri gereği bilgi ve bilince sahip olduklarını, varlıktan pay almaları nedeniyle belli etkileri olduğunu iddia eder; zira varlık ışıktır ve Tanrısal yansımayla (zuhur) bir ve aynıdır; dolayısıyla varlık, bilgi, kudret, irade, hayat ve benzeri şeylerde varlığın yetkinlik nitelikleriyle birleşir.[272] Ona göre, akıl sahibi çoğu kimse, bilgi, kudret ve iradenin tıpkı varlığın kendilerine nüfuz ettiği gibi, taşlar ve cansız

---

268) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 343.

269) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 170.

270) Bkz. Abdulkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, ss. 89-96.

271) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, s. 141.

272) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: IV-I, s. 26.

cisimlere nüfuz ettiğini kavrayamaz.[273] Oysa *Kuran*'ın da dediği gibi, canlı cansız her şey Tanrı'ya itaat eder ve onu tesbih eder.[274] Şuur sahibi bu varlıklar, tözsel hareket ve sürekli yaratmaya bağlı olarak, sürekli değişim ve dönüşüm içerisindedirler. Her varlık bir üsttekine aşkla iştiyak duyduğu ve bütün varlıklar bir bütün olarak Tanrı'ya âşık olup erek olarak ona kavuşmaya yöneldiği için, türsel bir dönüşüm olmasa da varlıklar devinim ve evrim içindedirler, adım adım gayelerine yükselirler.[275] Varlıktaki tüm tözsel hareketler, en yüksek amaç olan Tanrı'ya yöneliktir.[276]

Madde, bitkisel düzeyde, kendi tözsel suretlerine gönderme yapan bitkisel nefse, hayvansal düzeyde hayvansal nefse, insansal düzeyde insansal nefse evrilir. Bu evriliş sürecinde, madenleri, bitkileri ve insanları birbirine bağlayan alt ve üst mertebeler söz konusudur ve bu mertebeler sınırsızdır. Madenler düzeyinde, ilk mertebede kireç taşı, alçı taşı gibi düşük seviyedeki madenler, üstte bitki formuna yaklaşmış olan mercanlar; bitkisel düzeyde altta daha az gelişmiş bitkiler, üst mertebede ise hurma ağacı gibi hayvan formuna yaklaşanlar; hayvanlar düzeyinde, az gelişmiş olanlar, üst düzeyde ise maymunlar gibi yetiler bakımından insan düzeyine yaklaşmış olanlar; insanlar düzeyinde, altta akılsal yetisi gelişmemiş duyusal düzeyde yaşayan hayvana yakın insanlar, üst düzeyde ise akılsal yetisi gelişmiş, meleki özellikler kazanmış insanı kâmiller bulunur. İnsan-ı kâmille insan, melekler mertebesine bağlanmış olur.[277] Böylelikle Molla Sadrâ, İhvân es-Safâ'dan itibaren kimi İslam filozoflarında gördüğümüz, tümleşmeye yer vermemekle birlikte kademeli bir yükselişi ifade eden hiyerarşik-erekselci-evrimci anlayışı yinelemiş olmaktadır.

Ona göre, bitkisel nefs, cazibe, savunma, dönüşüm (ihale) içeren doğal yetilerin yetkinliği; hayvani nefs, duyusallık, bitkisellik ve doğal yetilerin yetkinliği; insansal/akılsal nefs ise, kendisinin altındaki her şeyin yetkinliğidir.[278] Bu nedenle, bir üstteki bir alttakinin tüm yetkinliğini içerir. Bitkiler, üreme, büyüme, besleme yetilerine sahiptirler ve bu yetilerdeki kemal (yetkinlik) derecelerine göre farklılık gösterirler. Hayvanlar, bitkisel nefsin yeti-

273) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: III-1, ss. 335-336.

274) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 338.

275) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 348.

276) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rububiyye*, s. 348.

277) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: V, ss. 342-350.

278) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, ss. 137-138; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 246; S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, ss. 174-175.

lerine ek olarak, öfke, şehvet gibi eylemsel yetiler ile görme, koklama, dokunma, tatma, işitme gibi dış duyusal yetilere sahiptirler. Maymun gibi gelişmiş hayvanlar, vehim, hafıza ve hayal gücüne sahiptir. İnsan nefsi ise, altındaki tüm yetilere sahip olduğu gibi, iç duyular ile akla sahiptir. Ancak insan nefsi, insan bedeninin gelişimine göre evrilir.[279] Molla Sadrâ şöyle der:

> "İnsan nefsi, rahimde cenin teşekkül ettiğinde, derecesi bitkisel nefs mertebesindedir. Anne karnından çıktığında, buluğa erene değin, hayvan nefsi mertebesindedir. Buluğa erince, akıl düzeyine ulaşır. Eğer yükselme istidadı var ise, kutsal nefs ve etkin akla değin yükselebilir. Kırk yaşına ulaştığında, ilk manevi erginliğine ulaşır ve Tanrısal mutluluğa erişmesi halinde, kutsal (kudsi) nefs olur. Cenin anne rahmindeyken, eylemsel bakımdan bitkidir; doğduğunda eylemsel olarak hayvan, gizil olarak insandır; buluğa ulaştığında eylemsel olarak insan, gizil olarak melektir. Kutsal (kudsi) yeti merhalesine ulaşınca, eylemsel olarak melek olur, ancak insanların binde biri bile bu mertebeye ulaşamaz."[280]

"İnsan nefsi, yaratılışında (hudûs) cismani, bekasında ruhanidir." Bu bakımdan insan nefsi, fıtratı itibarıyla, duyulur mükemmellik bakımından cismani âlemin sonu ve akledilir mükemmellik bakımından ruhani âlemin başlangıcıdır.[281] Bunun anlamı, insan nefsinin iki âlem arasında köprü olduğudur. Daha açık bir ifade ile insan nefsi tözündeki hareket nedeniyle sperm olarak başladığı varoluş serüveninde, her an dönüşümler geçirerek ete kemiğe bürünmekte, anne rahminde bitkisel bir hayat yaşadıktan sonra dünyaya gelmektedir. Her an geçirdiği değişim ve dönüşümlerle hayvani nefs aşamasına ulaşmakta; onu da aşıp aklını kullanmaya başlayarak insani nefs düzeyine ayak basmaktadır. Aklını kullanması halinde, maddeden uzaklaşarak soyut bir varlığa doğru tekâmül sürecini sürdürmekte, Tanrısal âleme değin uzanmaktadır. Tüm bu süreçte, Molla Sadrâ'ya göre, insan nefsi, tamamen maddi olduğu ilk yaratılışından bütünüyle maddeden sıyrıldığı son varlık aşamasına kadar şahsiyetini ve kişisel kimliğini korumaktadır. O şöyle der:

> "Spermin cenine, sonra hayvana, sonra çocuğa ve daha sonra yetişkine dönüşmesi, özsel yetkinlik ve tözsel hareketin ispatında açıktır. Kuşkusuz bu yetkinleşme ve dönüşümler, zorlayıcı bir neden, ilineksel bir irade ya da ittifak nedeniyle değil, tözsel ve özsel dönüşüm nedeniyle olur; bu dönüşüm süre-

279) Bkz. Molla Sadrâ, *Kitâb el-Meşâ'ir*, ss. 137-138.

280) Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, ss. 330-331.

281) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 204.

> cinde onun varlığı ortadan kalkmaz, daha ziyade varlığı şiddetlenir, kimliği (hüviyet) ve özü yetkin hale gelir."[282]

İnsan nefsi, madde âleminden hayal âlemine, oradan akıl âlemine çıkma istidadı taşıdığı gibi tabii halde, duyulur dünyada da kalabilir. O, bu düşüncesini temellendirmek için insan nefsinin üç şey içerdiğini söyler. Bu üç şeyin biri diğerinden ortaya çıkar. İlki, bu âlemin tözüdür; ikincisi, berzah âlemindendir, üçüncüsü ise kutsal âlemdendir. İlkine tabiat, ikincisine nefs, üçüncüsüne felsefenin diliyle akıl, şeriat diliyle ruh adı verilir. Molla Sadrâ birincisine göğüs, ikincisine kalp, üçüncüsüne nur denebileceğini söyler. İşte insan nefsi, adım adım yükselerek salt ruh ya da akıl haline gelebilir. Tabii bunu başarması için maddi olandan yüz çevirmesi, bilgi ve bilgeliğe yönelmesi gerekir. Eğer, bunu yapmaz, bedene tutsak olursa, hayvanlık aşamasında kalır.[283] O şöyle der:

> "İnsan bilim ve hikmet sıfatıyla donanırsa melek cinsine, şehvetine odaklanırsa şeytana, öfke, intikam ve yönetme (riyaset) yetisi egemen olursa hayvana dönüşür."[284]

Şu halde Molla Sadrâ'ya göre, insanın yükselişi ve düşüşü insan nefsi ve yetilerini geliştirmesiyle ilişkilidir. O, insan nefsinin yetilerini ele aldığında birkaç ayrıntı dışında İbn Sînâ'yı aynen yineler. İnsan dış yetileriyle tikel suretleri alır; iç yetiler bu suretleri işler, akılda bu en yüksek düzeyine ulaşır. İç yetilerden ortak duyu suretleri; vehim, anlamları kavrar; hayal yetisi suretleri muhafaza eder; hafıza anlamları korur; hayal gücü (mütehayyile) duyulur, düşünce yetisi (mütefekkira) ise düşünülürleri idare eder. Molla Sadrâ insan nefsinin özgül ayrımını imleyen akla yöneldiğinde, onu pratik ve teorik olarak ikiye ayırır. Teorik akıl, başlangıçta pratik akla bağlıdır; ancak geliştikçe tamamen bağımsız hale gelir. Pratik akıl, dört merhaleyi içerir. İlki şeriatların gereklerinin yerine getirilmesi, ikincisi, nefsin kötülüklerden arındırılması, üçüncüsü, nefsin ruhsal erdemler ve bilgilerle aydınlatılması, dördüncüsü ise, nefsin Tanrı'da fani olmasıdır. Bu safhalar, Tanrı'ya yolculukla başlar, daha sonra Tanrı'da yolculuğa dönüşür ve nihayet Tanrı ile yolculuk halini alır.[285] Teorik yetiye gelince, o da dört safhayı içerir. İlki,

---

282) Molla Sadrâ, *İttihad el-Akl bi'l-Ma'kûl*, s. 129.

283) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 331.

284) Molla Sadra, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 332.

285) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, ss. 207-208; S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 176.

potansiyel ya da maddi akıl; ikincisi yetenek halde akıl; üçüncüsü kazanılmış akıl; dördüncüsü etkin akıldır. İlki, suretleri kabul etme yeteneğini; ikincisi, bütünün parçadan büyüktür yargısında olduğu gibi "a priori" bilgileri (ilk akılsalları); üçüncüsü, maddeye gereksinimi olmayan, kendi başına çıkarımlarda bulunan edinilmiş ya da Tanrısal olarak verilmişleri; dördüncüsü ise bilfiil aklın, her türlü varlığın Tanrısal kökeniyle birleşmiş olduğu ve insanın ulaşabileceği en yüksek dereceyi, varoluşun gayesine ulaşmayı ifade eder.[286] Bu safhalar, herhangi bir çokluk formu içermeksizin, ruhun yürüdüğü Tanrısal yoldaki işaret levhalarıdır; nefs, nihai amacın, Tanrı ile birleşmek olduğu yetkinlik kazanma yolundaki bu merhaleleri aşama aşama kat eder.

İnsan, farklı yetiler toplamıymış gibi görünse de nefs özünde gelişimi boyunca tektir; ama bir durumda müşahede, bir diğerinde hafıza, bir başka durumda akıl olarak tezahür eder. Tüm yetiler, nefse sonradan eklenmiş olmayıp, nefsin kendisidir ya da her defasında varlığın çeşitli suretlerde ortaya çıkmasından ibarettir. Nefs, bu dünyadaki oluş sürecinden geçerken, aşama aşama Tanrısallığa doğru yükselir. Molla Sadrâ, akıl ve akledilirlerin (ma'kûl) birliği ilkesini benimsediği için, her idrak aşamasında idrak eden ve edilenin birliğini dile getirir. Bu anlamda varlıkla bilgi arasında bir ayrım yapmadığı gibi, insan nefsine ulaşan her bilginin, insan varlığını geliştirip mükemmelleştiğini savunur.[287] Bu, insanın bilgi yoluyla varlık tabakalarında yükselişi ve bilgi aracılığıyla dönüşümü demektir. Bu yükselişte, nefs çeşitli epistemolojik merhalelerden ya da çeşitli idrak aşamalarından geçer.

İdrak türleri ve bilgi:

Gerçekte üç âlem (duyusal, hayali ve akli) olduğu gibi üç idrak çeşidi vardır. Vehim yüksek mertebesinden düşmüş akıl gibidir, bu yüzden bağımsız bir varlığından söz edilemez. Her idrak aşamasında, şeylerin hakikatinin, cismin kalıplarının ve maddenin suretinin (heyakil) aşama aşama soyutlanması söz konusudur. Duyulurların sureti, maddenin huzurunda olmak kaydıyla, sadece eksik olarak soyutlanabilir. Hayali suret vasat olarak soyutlanır ve bu sebeple duyulur âlem ve akledilir âlem arasında orta bir yerde bulunur. Akılsal suretin durumu, maddeden soyutlanan suretlerin durumundan ta-

286) Bkz. Molla Sadrâ, *İttihad el-Akl bi'l-Ma'kûl*, s. 131 vd.

287) Bkz. Molla Sadrâ, *İttihad el-Akl bi'l-Ma'kûl*, s. 129 vd.

mamen farklıdır. Çünkü özü itibarıyla akıl olanın, maddi ve hayali suretlerle hiçbir ilişkisi yoktur.[288]

Molla Sadrâ'ya göre, nefs, epistemik tecrübeleriyle adım adım, duyulur ve hayali âlemlerden geçerek akli âleme yükselir. Bu yükseliş sırasında, nefsin sabit kalıp, idrak edilenlerin maddeden duyulara, duyulurdan hayale ve ondan da akla nakledilmesi söz konusu değildir. Bu süreçte hem idrak eden hem de idrak edilen birlikte soyutlanır; nefs, bir varoluştan diğerine geçer, bir insanlık halinden diğerine, bir âlemden ötekine yolculuk eder. Bu süreç, nefsin, eylemsel olarak akıl, akleden (âkil) ve akledilen (ma'kûl) olana değin devam eder.[289] Şu halde, ona göre, nefs bedenle birlikte tabii beden, duyularla beraber duyu, hayalle beraber hayal, akılla beraber akıl olur.[290]

Yolculuğun temeline oturan ilk idrak, beş duyu aracılığıyla gerçekleştirilir. Duyum varlığın, madde ile karışık olarak algılanışıdır ve zaman, mekân, nitelik ve miktar gibi belirleyici faktörlere bağlıdır. Duyulurlar kategoriler olmadan var olamayacağına göre, soyutlamaları ve algıları eksiktir.[291] Bu idrak düzeyinde olan insana, Molla Sadrâ, duysal insan (el-İnsân el-hissî) adını verir.[292]

İkinci idrak, hayali idraktir; duyularla benzer özellikler paylaşmasına rağmen, daha yüksek bir idrak düzeyidir. Hayali idrak, duyulur bir nesnenin yokluğunda sureti muhafaza eder.[293] Bu düzeyde idrake sahip olan insana, hayali insan (el-insân el-hayâlî) denir.[294] Hayal, maddi ve tamamen akli olan arasında, bir aracı ve berzah işlevi görür. O, İbn Arabi'yi takip ederek bu ara yere ontolojik bir statü de verir. Bu nedensiz değildir; Molla Sadrâ, hayalin rüya ve olmayan şeyleri oluşturmasında olduğu gibi, insan nefsindeki yaratıcı yönüne ve bu yönün ürününe ontolojik bir statü vermekle, kelâmcılarla felsefeciler arasında tartışmalı bir konu olan ahiretin cismaniliğini açıklamaya yönelir.[295]

Üçüncü idrak, akli idraktir. Bu idrak aşaması, bir şeyin gerek kendisi

---

288) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, 362; Molla Sadrâ, *İttihad el-Akl bi'l-Ma'kûl*, s. 135 vd.; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 133 vd.

289) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 366.

290) Bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 231.

291) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 360; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 134.

292) Bkz. Molla Sadrâ, *Şerh Şifâ*, cilt: I, ed.: N. Habibi, Tahran 1382, cilt: I, ss. 614-615.

293) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, s. 360.

294) Bkz. Molla Sadrâ, *Şerh Şifâ*, cilt: I, ss. 614-615.

295) Bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, ss. 134-135.

yoluyla gerekse diğer algısal bağıntılarıyla alınsın, sadece özü bakımından idrak edildiği, en yüksek idrak basamağıdır. Varlığın kendisiyle bir ve aynı olan hakiki bilgi, şeyleri oldukları gibi, yani nasılsalar o şekilde bilme ancak bu aşamada ortaya çıkar.[296] Diğer bir deyişle, gerçek kavramsal bilgi, bu son aşamada elde edilir. Bu aşamaya çıkan insan, akli insan (el-insân el-aklî) ya da melekleşmiş insan adını alır.[297]

Bilginin en yüksek formunu ifade eden akli ya da kavramsal bilginin oluşumunda insanın etkin bir rolü var mıdır? Buna evet demek mümkün değildir. Nitekim Molla Sadrâ, tıpkı İslam Aristotelesçileri gibi, aklın gizillikten eylemselliğe geçişini açıklarken, etkin akla (el-akl el-fa'al) başvurur ve şöyle der:

> "Etkin akılla, maddesel akıl, gizillikten eylemselliğe geçme kabiliyetine sahip olur. Aristoteles'in de dediği gibi, bu etkin akıl, (güneşten çıkan) ışıklarla karşılaştırılabilir. Çünkü ışık, onunla eylemsel olarak görünür hale gelmeleri sebebiyle gizil olarak görünür renklerin nedenidir. Aynı şekilde bu akıl, akli tasavvur yetisinin kendisinde sabit olduğu maddi akla etki eder ve sonra gizil maddi suretleri eylemsel akledilirlere dönüştürür. Bu etkin akıl, doğası gereği akledilirdir, akıl onu akletsin ya da etmesin o fiil halindedir. (...) Bu akılsal ve aydınlatıcı ışık, gizil (bi'l-kuvve) aklı aydınlattığında, eylemsel akla dönüşür; kendisine uygun olan duyulur ve hayali formları aydınlattığında ise tümü eylemsel akledilir olur."[298]

Böylelikle Molla Sadrâ, kavramsal bilgiyi tıpkı İbn Sinâ gibi,[299] etkin akıl aracılığıyla, kutsal âleme (âlem el-kuds) bağlamış olur. İnsan bu âlem tarafından aydınlatılırken farklı kavrayış dereceleri sergiler. O şöyle der:

> "Bil ki bütün bilginin kaynağı, kutsal (kudsi) âlemdir. Fakat nefsin yetenekleri farklı farklıdır. Yeteneğin tamamında birincil ve ikincil akledilirler arasında büyüklük bakımından fark yoktur. İnsanın birincil akledilirleri anlamada kuramsal sorunları idrak edişi, orta terimi anladığındaki gibidir. Öyle ki, idrak sanki bir neden yokmuş gibi gerçekleşir. Oysa bir neden olmaksızın bir şeyin olması imkânsızdır. Ancak neden bazen görünür olur bazen de görünmezdir, gizlidir. Bilgiyi yetenekli nefslere veren (ilka) gerçekte duyulardan gizli

---

296) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erbaa*, cilt: I-3, s. 361; Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, ss. 208-209.

297) Bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, ss. 135-136.

298) Molla Sadra, *İttihad el-Akl bi'l-Ma'kûl*, s. 133.

299) Bkz. Yasin Ceylan, Mulla Sadra's Theory of Knowlege in its Islamic Peripatetic Background", *Islamic Studies*, Spring 1990, vol. 29, ss. 43-55.

> nedenin kendisidir. (...) Nefsler üzerine tamamen gizli olmakla birlikte bazen batından zahiren bariz hale gelir ve gayb mekânından şahadet âlemine çıkar. İlki peygamberlerin durumu, ikincisi ise evliyanın durumudur. Bir konuyu öğrenme, tekrar etme ve beşeri öğretmeni dinlemek suretiyle öğrenmek gibi zahiri sebeplere gelince, bunlar onları gerektiren koşullar değil, hazırlık şartlarıdır."[300]

Molla Sadrâ, bu anlayışına bağlı olarak, ister bir öğretmen aracılığıyla isterse öğretmensiz olsun, her türden kavrayışı, hads (ilham) olarak niteler ve onu kutsal akılla ilişkilendir.[301]

Ahiret ya da varlıkların sonu:

Molla Sadrâ'nın, nefsin yükselişine ve düşüne ilişkin söylediklerinden yola çıkıldığında, yükselen nefslerin en yüksek mutluluk olan Tanrı'ya ulaştığını, yükselemeyen nefslerin ise, bu dünyada farklı formlarda varlığını sürdürdüğünü, hatta bunların tenasüh yoluyla tenden tene geçtiğini ya da şeytanlaştığını ileri sürmesi beklenir.[302] O, felsefi sisteminin iletmesi beklenen mantıksal yoldan ayrılarak, hem tenasühü reddetmekte hem de kelâm geleneğinde karşılaştığımız, kıyamet, yeniden dirilme, cennet ve cehennem gibi durumlardan söz etmektedir. Hatta bu konuya önemli bir mesai harcadığı ve sürekli ve tedrici yaratmayı imleyen tözsel hareketle bağlantılı olarak bunu rasyonalize etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[303]

Ona göre, nasıl çocuk ana rahmindeyken farkına varmasa da bu dünyaya adım atmışsa, tıpkı bunun gibi insan, aslında bu dünyada iken öte dünyaya adım atmış demektir. Ancak ariflerden başkası bu durumun farkında değildir.[304] Onun deyişiyle söylersek, evrendeki her şey belli bir kadere ve kendine ait bir sona sahiptir. Buna göre, her türden gizillikten uzak saf-kozmik akıllar, daima ilahi özde bulunurlar ve hiçbir zaman ondan ayrılmazlar. Feleklerin nefsleri ve insan nefsleri ya mükemmeldir ya da kusurludur. Mü-

---

300) Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, ss. 384-385. Yine bk. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, ss. 443-446.

301) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-3, ss. 385-386.

302) Nitekim o farklı bağlamlarda bu türden ifadeler kullanır: "İnsan bilim ve hikmet sıfatıyla donanırsa melek cinsine, şehvetine odaklanırsa şeytana, öfke, intikam ve yönetme (riyaset) yetisi egemen olursa hayvana dönüşür." Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Rubûbiyye*, s. 332.

303) Bkz. Molla Sadrâ, "el-Haşriyye", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî*, Beyrut 2001, s. 283 vd.; Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", *Artuklu Akademi (Journal of Artuklu Academia)*, 2014/1(1), s. 160-182.

304) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 176-177

kemmel ise Tanrı'ya döner; kusurlu olması halinde, ya hayvanlarda ya da bu yaşamlarında kötülüğe çokça bulaşmış olan insanlarda olduğu biçimiyle yetkinleşme yolunda her tür istekten arınır ya da yanlış yolu seçtikten sonra hatalarının farkına varan ve hakikate erme isteğinde olan birçok insan gibi yetkinleşmeye arzu duyarlar. İlk durumda nefs, berzah âlemine mensup diğer psişik varlıklar gibi bedenden ayrıldıktan sonra misal âleminin formlarıyla birleşir; ikinci durumda, sonunda arınıncaya ve Tanrı'ya kavuşuncaya kadar bedenin ayrılmasından dolayı hayali dünyada acı duyar. Bitkiler ve hayvanlar ya insanlar tarafından gıda olarak tüketilir ve bu nedenle onların kaderlerine ortak olurlar ya da içinde dünyevi varlıkları son bulduktan sonra idealar âlemindeki formlarıyla birleşirler. Madenler ve unsurlar için de aynı durum söz konusudur. Onlar da dünyadaki varlıkları son bulduktan sonra, düşünülür arketipleriyle birleşirler. Gerçekte bu dünyadaki varlıklar, yeryüzünde bile arketipleriyle birleşmiş durumdadırlar; ancak bunu ariflerden başkası bilmez.[305]

Molla Sadrâ burada durmaz; tözsel harekete başvurarak yeniden dirilişten de söz eder. O, kelâmcı diliyle, hem ölümden sonra ruhun varlığını inkâr eden tabiatçıların hem de ahiretin ruhsal olduğunu savunan ve cismani dirilişi yadsıyan Aristotelesçilerin yanlış yolda olduğunu ileri sürer.[306] Ancak onun cismani dirilişe ya da yeniden dirilişe verdiği anlam, kelâmi geleneğin söylediğinden büyük ölçüde farklıdır. Ona göre, ahiret yurdu, yeniden yaratılış yurdudur ve oradaki mekân ve zaman bu dünyadaki gibi değildir; oradaki şeyler, bu dünyadaki şeylere sadece ismen benzer. Ahiret yurdu gök semalarının perdelerine dahildir; onun dışında değildir. Bu dünyada bedenler, maddeleri ve yeteneklerine göre yükselirken ahirette, beden mertebesine inerler. Bu dünyada eylemsellik şerefli iken, ahirette gizillik daha şereflidir. Bu dünyada gizillik eylemsellik içindir; oysa öte dünyada eylemsellik gizillik içindir. Çünkü bu iki dünya birbirinin aksidir.[307] İnsanın, bu dünyada, duyuları hayalini, hayali aklını öncelerken; ahirette, eğer yetkin bir nefs ise, aklı hayalini, hayali duyularını önceler. Hayal, duyuların yerini alır; çünkü hayal yetisi onun hissi gibidir.[308] Ahirette her nefs, hayal yetisiyle bu dünyadaki yapıp etmelerine uygun olarak bedensel formları yaratma kudretine

---

305) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 176-177.

306) Bkz. Molla Sâdrâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, Tahran 1896, s. 272 vd.

307) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Ruhâniyye*, s. 336.

308) Bkz. Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Ruhâniyye*, s. 347.

sahip olur. Böylece bu dünyada gördüğümüz cismani varlıkların benzerleri, bu dünyadaki cisimlere benzemeyen hayali bir cisimlikle ahirette nefs aracılığıyla nefs içinde yaratılır.[309] Nitekim şöyle der:

> "Tanrı cenneti ve cehennemi insanoğlunun eylemlerinden yaratmıştır. Müminler cennetin mimarı; kâfirler, münafıklar ve günahkârlar ise cehennemin mimarıdırlar."[310]

İyi nefsler, doğaları gereği, çiçekler, bahçeler, huriler vb. gibi güzel formları hayal ettiklerinden, bu formlar cennetleri; günahkâr nefsler ise, sadece çirkin ve hoş olmayan formları hayal ettikleri için kötü formları meydana getirerek cehennemlerini yaratırlar.[311] Molla Sadrâ, sanki hayal gücüyle ilişkilendirilen rüyada, insanın güzel şey gördüğünde haz duyması ve mutlu olması, kötü bir şey gördüğünde ise acı duyması olgusunu, ahiret hayatına transfer etmiş gibi görünmektedir.[312] Ona göre, bu dünyada fiziksel bedende nefis tarafından yaratılan hayaller ve duyulan hisler birbirlerinden farklıdır. Ancak nefis bedenden ayrıldığında hayal ve duyumun yerini alır ve hayal edilen şey tıpkı rüyada olduğu gibi bizzat hissedilir. Duyuların mahzeni olan hayal gücü, maddi bedenden uzaklaştığı için güçlenir ve hayal gücü sayesinde duyumsama görevini de üstlenir. Böylece nefsin, kudret, bilgi ve arzusu aynı şey olur ve arzuladıklarını hayal ederek onları meydana getirme gücüne erişir. O, bu yüzden, "cennette nefsin arzu ve isteklerinden başka bir şey yoktur", der. Bu görüşünü, "orada nefsinizin arzuladığı her şeye sahip olacak ve istediğiniz her şeye kavuşacaksınız"; "orada nefislerin istediği, gözlerin hoşlandığı her şey vardır" gibi ayetlerle temellendirir. Yani, ahirette duyumsama ve hayal arasındaki fark kalktığından nefsin bu dünyada organları sayesinde duyduğu hisler, herhangi bir maddi vasıtaya gerek kalmadan gerçekleşir. Yine hayal ile eylem arasındaki ayrım ortadan kalktığı için, herhangi bir şeyin arzulanması ile gerçekleşmesi bir olur.[313]

Molla Sadrâ, tıpkı İbn Arabi gibi, kötü insanların hayal gücünün yaratımı olan cehennemin bir gün son bulacağını ve her şeyin sonunda başta kendisinden çıktığı Tanrısal kaynağına geri döneceğini söyler.[314]

---

309) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Haşriyye*, s. 283.

310) Molla Sadrâ, *Şevâhid er-Ruhâniyye*, s. 350.

311) Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Sadruddin Şirazi (Molla Sadra)*, s. 177.

312) Bkz. Molla Sadrâ, *el-Haşriyye*, s. 283.

313) Bkz. Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ'da Meâd Problemi*, s. 172-173.

314) Bkz. Molla Sâdrâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 272 vd.

VII. BÖLÜM
TARİH FELSEFESİ VE İLM-İ UMRÂN (UYGARLIK BİLİMİ)

Eski Yunan'dan İslam dünyasına yapılan çeviriler irdelendiğinde, üç şeyin çeviri dışı bırakıldığı görülür. Bunlar, tragedyalar-komedyalar, mitolojiler ve tarih eserleridir. İlk ikisinin büyük ölçüde İslam'a ters düştüğü için çevrilmediği ileri sürülebilir. Ancak sonuncusunun çevrilmeme nedenini anlamak gerçekten güçtür. Oysa Eski Yunan'da, Heredot, Thukydides, Ksenophon gibi tanınmış tarihçiler bulunuyordu. Belki de tarihe ilişkin eserler, felsefi bir disiplin olarak görülmediği için çevrilmemişlerdir.

Gerçekten de Aristoteles'in bilim sınıflamasına bakıldığında, teorik (theoria), pratik (praksis) ve yaratıcı (poetik) biçimindeki üçlü bilim sınıflamasında,[1] tarih yer almadığı gibi, Helenistik dönemdeki bilim sınıflamalarında da yer almamaktadır.[2] Aynı durum, İslam filozoflarının yaptığı bilim sınıflamaları için de geçerlidir. Onlarda da tarih disiplini yer almamaktadır. Harezmî ve Gazzâlî gibi kimi düşünürler, bilim sınıflamalarında tarihe yer vermişler; ancak onu dini bilimler içerisinde saymışlardır. Örneğin Harezmî, *Mefatîh el-Ulûm* adlı yapıtında, bilimleri şeriat bilimleri ve yabancı kaynaklı bilimler biçiminde sınıfladığında, ilm al-ahbâr (haber-

1) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 980 a – 983 a 25.

2) Bkz. Thomas Davidson, "Yedi Serbest Sanat", *Greklerde Eğitim Düşüncesi* içinde, çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2008, ss. 247-255.

ler bilimi) adlı bir bilimden söz eder ve onu şeriat bilimleri içine yerleştirir.[3] Yine Gazzâlî, *İhyâ el-Ulûm ed-Dîn* adlı yapıtında, ulûm el-eser ve'l-ahbâr (rivayetler ve haberler bilimi) adlı bilimi, fıkıh, tefsir ve kıraat gibi tamamlayıcı bilimler arasında sayar.[4] Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, İslam dünyasında tarih dini bir bilim olarak görülmüş, anlaşıldığı kadarıyla metodolojisi daha çok hadis bilimi içerisinde tartışılmış, Hz. Muhammed'in hayatını ve sözlerini kayıt altına alma uğraşı temelinde gelişmiştir. Kuşkusuz tarihin dini bir bilim olarak görülmesinde, *Kuran*'ın geçmiş kavimlerin ve peygamberlerin öykülerine ilişkin öğüt amaçlı anlatılarının da rolü olmuştur.[5] Gelişen süreçte, İslam düşüncesinde tarih, bir peygamberler ve kavimler tarihine dönüşmüştür. Taberî, Vakidî, Mesûdî gibi tarihçilerin eserlerine bakıldığında tarihin bu niteliği kolaylıkla görülebilir. Bu tarih anlayışında, büyük ölçüde haberleri rivayet edenlerin eleştirisiyle yetinilmiş, haberler ve rivayetler, arasında nedensel bir bağ kurulmadan bölük pörçük olarak aktarılmıştır.[6] Tarihin, felsefi bir zemine çekilerek, eleştirel bir disiplin haline getirilmesinin ilk izlerini İbn Miskeveyh'in *Tecârib el-Ümem* adlı yapıtında görmek olasıdır. Ancak bir felsefeci olarak İbn Miskeveyh, tarihin felsefi temellerine yönelik kimi saptamalarda bulunsa da analizini geliştirmemiş gibi görünmektedir.[7] İşte İslam dünyasında, iklimler, iklimlerin insan karakteri üstündeki etkileri, toplumsal değişim gibi ana öğeleri genelde felsefecilerce ele alınsa da bütünsel bakımdan ihmal edilen tarih konusunun Endülüslü düşünür İbn Haldûn tarafından ele alındığı, onun hem tarihin yöntemine yönelik bir farkındalık geliştirdiği hem de bu yöntemin dayanaklarını araştırmak için ilm-i umrân (uygarlık bilimi) adını verdiği bir bilim inşa etmeye yöneldiği gözlenir. Bu yönüyle onun, İslam dünyasında tarih felsefesinin kurucusu olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, o, hem tarihe yaklaşımını hem de ilm-i umrân bilimini geliştirirken kendisinden önceki felsefi gelenekten yararlanmakla birlikte, onu tümüyle tarih ve toplumu anlama ekseninde yeniden örgütlemiş gibi görünmektedir. Bu yönüyle onun ne öncüsünün ne de ardılının olduğu söylenebilir.

---

3) Bkz. Harezmî, *Mefâtîh el-Ulûm*, tahk.: Osman Halîl, Mısır 1930, s. 60 vd.

4) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, s. 22 vd.

5) Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, ss. 48-49.

6) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, s. 158 vd.

7) Bkz. M. S. Khan, "Miskawaih and Arabic Historiography", *Journal Of The Regional Cultural Society*, c. 89/4, New Haven 1969, s. 712.

İşte biz bu bölümde, tarih felsefesi başlığı altında İbn Haldûn'un tarih ve topluma ilişkin görüşlerini ele alacağız.

İBN HALDÛN:

Haberler konusunda sadece nakle (mücerred en-nakl) itimat edilir de âdetlerin esasları (usûl el-âdet), siyasi ilkeler (kavâ'id es-siyasiyye), umrânın doğası (tabi'at el-umrân) ve insan topluluklarındaki haller (el-ahvâl fi'l-içtimâ'il-insânî) hakem kılınmaz, bu hususta görülmeyen görülene kıyas edilmezse (vela kıyâs el-ğai'b minhâ bi'ş-şâhid ve'l-hâzır), bu konularda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılması hususunda emin olunamaz. Çoğu kere tarihçilerin, müfessirlerin ve nakil üstatlarının hikâyelerde ve olaylarda içine düştükleri hataların sebebi, zayıf ve sağlam demeyip sadece nakle itimat etmeleri, bunları asıllarıyla karşılaştırmamaları, benzerleriyle mukayese etmemeleri, felsefeyi (hikmet) ölçü alarak varlıkların doğalarını (tabâ'i el-kâ'inât) kavramak suretiyle haberler konusunda akıl yürütme (nazar) ve basireti hakem kılmamaları, bunları dikkate almadan konuyu ele almalarıdır. Bu yüzden haktan sapmışlar, kuruntu (vehim) ve hata çölünde şaşkın şaşkın dolaşmışlardır.

İbn Haldûn

Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî,[8] 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğdu.[9] Aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olduğu için Hadramî, Tunus'ta doğmuş olması sebebiyle Tûnisî, hayatının büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi dolayısıyla Mağribî nispetiyle de anılır. Ancak İbn Haldûn künyesiyle şöhret bulmuştur.[10] Diğer İslam filozoflarının aksine, İbn Haldûn'un yaşamıyla ilgili ayrıntılı bilgilere sahibiz; çünkü yaşamını anlatan *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rıhletühü Garben ve Şarken* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde kendi soyunu, Hadramut'ta, Yemen Araplarından Vâ'il b. Cuhr'a dayandırır. Bu zatın seçkin bir sahabe olduğunu ileri sürer.[11]

---

8) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rıhletühü Garben ve Şarken)*, çeviren: Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 15.

9) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 24; Vecdi Akyüz, "İbn Haldun Kronolojisi", *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rıhletühü Garben ve Şarkan)* içinde, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 263.

10) Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddim* içinde, cilt: I içinde, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, s. 16.

11) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, ss. 15-16.

Endülüs'teki atalarını ise, Haldûn b. Osman ile başlatır.[12] Hadramut'tan Endülüs'e göç eden Haldûn b. Osman ve yakınları, önce Karmûne'ye (Carmona) yerleşmişler, daha sonra İşbiliye'ye (Sevilla) göçmüşlerdir. Burada egemen olan Muvahhidîler devleti yıkılmaya ve Endülüs'teki işler karışmaya yüz tutup, bölgede Hıristiyanlar egemen olmaya başlayınca, aile 1223'te İfrikiyye'ye, yani Tunus civarına göçmüştür.[13] Anlaşıldığı kadarıyla yakın atalarından Ebû Bekir Muhammed b. Haldûn, Tunus hanedanlığında siyasi görevler üstlenmiştir. Dedesi Muhammed, Bicâye'de (Becija) hâciplik mevkiine kadar yükselmiş, daha sonra siyasi hayattan çekilip kendini ibadete vermiştir. Babası Muhammed ise siyasete girmeyip, kendini bilime ve tasavvufa adamıştır. Babası, Arap dili konusunda mahirdi ve şiirler yazıyordu.[14] İbn Haldûn, ilk eğitimi konusunda, "ergenlik çağına değin babamdan eğitim aldım", demektedir.[15] Söylediklerine bakılırsa, babasının dışında Kuzey Afrikalı birçok bilginden eğitim aldı. *Kuran-ı Kerim*'i ezberledikten sonra kıraat, Arap dili ve edebiyatı, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, mantık, felsefe ve matematik dersleri aldığı anlaşılıyor.[16] 1348'deki veba salgınında anne ve babasıyla hocalarının bir kısmını yitirdi. Şöyle diyor:

> "Büyüdükten ve ergenlikten itibaren, bilim öğrenmeye düşkündüm, birtakım erdemler edinmeye arzuluydum, bilim dersleri ve halkaları arasında dolaşıyordum. Ama kırıp geçiren taun (kara veba) hastalığı çıktı, seçkinleri, önde gelenleri ve bütün hocaları yok etti. Anam ve babam öldü. Hocamız Ebû Abdillah el-Abillî'nin meclisine devam ettim. Üç yıl süreyle kendimi ondan okumaya verdim. Tam bir şeyler öğrenmiştim ki, Sultan Ebû 'İnân onu çağırttı. Ebû Abdillah el-Abillî, sultanın yanına gitti."[17]

İbn Haldûn, Tunus'ta o sırada devleti denetiminde tutan Ebû Muhammed bin Tâfrâkîn'in, sultan Ebû İshâk adına, kendisini alâmet kâtibi (mühürdar) olmak üzere çağırdığını söylemektedir.[18] Böylece, anlatımlarına bakılırsa, entrikalarla dolu siyasi hayatın içerisine adım atmış oldu. Onun devlet yönetimine ilişkin engin bilgisini entrikalarla dolu siyasi hayatına borçlu olduğu söylenebilir. 1354 yılında Kuzey Afrika'da dönemin en

---

12) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, ss. 16-19.
13) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 19 vd.
14) Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Haldun ve Mukaddime*, ss. 17-21.
15) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 24.
16) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 24 vd.
17) İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 53.
18) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 53.

güçlü devleti olan Merînîlerin hükümdarı Ebû 'İnân'ın isteğiyle Fas'a geçti.[19] Sultandan yakın ilgi gördü; 1355'te kâtiplik ve mühürdarlık görevine getirildi;[20] ancak sultanın kendisine verdiği görevi ailesinin daha önce bulunduğu görevlerden aşağı gördüğü için, yüksek mevkilere ulaşmak amacıyla Sultan Ebû 'İnân aleyhinde düzenlenen bir komploya katıldı. Bu komplo başarısız olunca, 1357'de hapse atıldı ve iki yıl hapiste kaldı.[21] Sultan Ebû 'İnân'ın ölümü üzerine (1358) veziri Hasan b. Ömer, İbn Haldûn'u serbest bıraktı ve onu eski görevine iade etti, ihsanlarda bulundu, ancak ülkesine dönmesine izin vermedi.[22] Merînîler'in ileri gelenleri, vezire karşı ayaklanınca, İbn Haldûn da bu harekete destek oldu. Taht kavgaları sırasında Endülüs'e kaçan Ebû 'İnân'ın kardeşi Ebû Sâlim lehine faaliyetlerde bulundu. Ebû Sâlim, 1359'da Merînî sultanı olunca İbn Haldûn'un itibarı arttı ve sır ve haberleşme kâtipliğine (kitâbetü'l-sır ve't-tersil) getirildi. İki yıl sonra da yüksek yargı ve denetim (huttatü'l-mezâlim) memuru olarak atandı.[23] 1361'deki ayaklanma sonucu yönetim değişince, görevini bir süre daha sürdürdü. Daha yüksek görevlere gelme umudunu yitirince, Endülüs'e geçip Beni Ahmer Devleti'nin başkenti olan Gırnata'ya (Granada) gitti.[24] Burada Sultan Muhammed bin Yusûf'tan itibar gördü. 1364'te Kastilya kralına elçi olarak gönderildi.[25] Bir yıl sonra vezir ile arası açılınca Endülüs'ten ayrıldı.[26] 1365'te, Ebû 'İnân aleyhine birlikte çalıştığı ve hapse atıldığı Bicâye Emiri Abdillah Muhammed Hafsî'nin tekrar tahta geçmesi üzerine, onun yanına gitti ve hâciplik görevine atandı ve bir süre hanedanlığı tek başına

19) İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 54; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 264.

20) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 55; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, ss. 264-265.

21) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, ss. 60-61.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 265.

22) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 61; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 265.

23) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 61 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 265.

24) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 74 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s.266.

25) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 77; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 266.

26) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 83 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, ss. 266-267.

yönetti.[27] Küçük kardeşi Yahya bin Haldûn'u vezirlik görevine getirdi.[28] 1366 yılında, Kostantine Sultanı Abbas'ın, civar kabile ve aşiretleri kışkırtarak Bicâye Emiri Ebû Abdillah'tan memnun olmayan halkı onun aleyhinde ayaklandırdığı ve orayı ele geçirdiği anlaşılmaktadır. İbn Haldûn, muzaffer komutanı saygıyla selamlayıp, şehri kendine teslim etmiş ve ödül olarak da bir süre görevini sürdürmüştür. Ancak Ebû'l Abbas'ın kendisinden kuşkulandığını hissedince, oradan ayrılıp Biskare'de altı yıl (1366-1372) göçebeler arasında yaşamıştır.[29] İbn Haldûn'un göçebelere ilişkin bilgilerini bu yaşantısı sırasındaki gözlemleriyle edindiği anlaşılıyor.

Daha sonra, birkaç defa oyun oynadığı Abdülvadîler'in hükümdarı Ebû Hammû'nun kendisini affetmesiyle Tilemsan'a geçti. Beni Selame kalesine yerleşti, burada tam 4 yıl kaldı. Burada geçirdiği dört yılı içinde *el-İber* adlı tarih kitabını yazmaya başladı. Eserin ünlü Mukaddime kısmını burada 5 ayda yazdıktan sonra tarih kısmını yazmaya yöneldi. Bir yandan ders verirken eserini bitirmeye çalıştı. Bu sırada eseri için gerekli bilgileri toplamak üzere doğum yeri olan Tunus'a geçtiği görülüyor. 1382 yılında tamamladığı *el-İber*'i, Ebû'l Abbas'a sunduğu anlaşılıyor. Bu nüshaya Tunus nüshası denilir. İbn Haldûn daha sonra Mısır'a geçince kitabını yeniden gözden geçirmiştir; buna da Mısır nüshası adı verilir.[30]

1382'de hacca gitme bahanesiyle sultandan izin aldı ve deniz yoluyla Mısır'a geçti.[31] Böylece İbn Haldûn'un hayatında yeni bir sayfa açıldı. Hayatının kalan yirmi dört yılını Mısır'da geçirdi. Bu dönemde siyasetle uğraşmadı. Ezher Camii'nde verdiği dersler çok ilgi gördü. Bu ilgiden sonra Kamhiyye Medresesi'nde müderrisliğe tayin edildi. 1384'te Maliki baş kadılığına tayin edildi ve 'veliyüddin' unvanını aldı. Bu makama sonraki zamanlarda (1401-1406) dört defa daha getirilip azledildi.[32] Onun göreve iade edilip alınmasında, hem kendisini çekemeyenlerin hem halka karşı aşa-

---

27) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, ss. 87-89; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 267.

28) Bkz. Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 267.

29) Bkz. Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 267.

30) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 109 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, ss. 267-271.

31) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 153 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 272.

32) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 157 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, ss. 272-273.

ğılayıcı ve kaba davranışlarının hem de dini kurallara pek riayet etmeyen yaşam tarzının güçlü rolünün olduğu anlaşılıyor.[33] Mısır Memlûk Sultanı Berkuk'un, İbn Haldûn'un talebiyle eşi ve çocuklarını Mısır'a göndermesi konusunda Tunus sultanına aracılık yaptığı, Tunus'tan yola çıkan ailenin, İskenderiye limanı yakınlarında fırtına sonucu battığı anlaşılıyor. Böylelikle İbn Haldûn, hem eşi ve çocuklarını hem de mallarını kaybetmiş oldu.[34] Bu sırada kadılık görevinden azledildi ve Zahirriyye müderrisliğine atandı.[35] 1387'de hacca gittikten sonra Kahire'ye döndü. Surgatmışiyye Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Burada hadis dersleri verdi.[36] Sultan Baybars tarafından, Baybars Tekkesi'ne (Hânkâh-ı Baybars) şeyh olarak atandı. 1395 yılında, *el-İber*'in bir eki olarak düşündüğü *et-Ta'rîf* adlı otobiyografisini bitirdiği anlaşılıyor.[37] 1400 yılında, Timur'un, Memlûk Devleti'ni kuşatması üzerine bir kısım ulema ile birlikte Şam'a gitti ve Timur'la görüşmelerde bulundu. Yanında bir aydan fazla kaldı. Ona Kuzey Afrika hakkında bilgiler verdi ve *Mukaddime*'sini sundu. Bu görüşme sırasında Timur'u uzun uzadıya övdüğü, kâhinlerin ve müneccimlerin gelmesini bekledikleri ulu hakanın kendisi olduğunu söylediği aktarılıyor. Timur, İbn Haldûn'un yanında kalmasını istediyse de kitaplarını almak bahanesiyle döndüğü Mısır'dan tekrar Timur'un yanına gitmemeye karar verdiği anlaşılıyor.[38]

İbn Haldûn'un, 17 Mart 1406'da 74 yaşında iken vefat ettiği ve Bâbünnasr karşısındaki Sûfiye Kabristanlığı'na defnedildiği söylenir.[39]

Eserleri:

1) *Lübâb el-Muhassal fî Usûl ed-Dîn*: İbn Haldûn'un 1351'de tamamladığı eser, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ının kısaltılmış şekli olup kelâm

33) İbn Haldûn'un, kadı olduğunda halkı aşağıladığı, onlara sık sık sopa attırdığı, çok ukala olduğu yönünde rivayetler bulunduğu gibi, dindar olmayanların oturduğu lüks semtlerde ikamet ettiği, çokça müzik dinlediği, oğlanlarla düşüp kalktığı, eşcinsel (luti) olduğu iddia edilen bir oğlanın kız kardeşiyle evlendiği türünden rivayetler aktarılır. Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddim* içinde, cilt: I içinde, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, ss. 50-52.

34) Bkz. Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 273.

35) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 177 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 273.

36) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 176.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 273.

37) Bkz. Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 273.

38) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 243 vd.; Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 274.

39) Bkz. Vecdi Akyüz, *İbn Haldun Kronolojisi*, s. 275.

bilimine aittir. İbn Haldûn, *el-Muhassal*'ı kısaltırken metne bağlı kaldığını, Nasîrüddîn Tûsî'nin bu esere yazdığı *Telhîs*'ten yararlanarak metne bazı ilaveler yaptığını, kendinden çok az şey kattığını ifade eder.[40] İbn Haldûn'un kendi hattıyla yazılmış bir nüsha, İspanya'da Escurial Library'de (nr. 1614) bulunmakta olup, Luciano Rubio tarafından neşredilerek İspanyolcaya çevrilmiş (Tetuan, 1952), ayrıca Refîk el-Acem (Beyrut, 1995) ve Abbas M. H. Süleyman (İskenderiye, 1995) tarafından yayımlanmıştır.[41]

2) *Şifâ' es-Sâ'il li Tehzîb el-Mesâ'il*: Tasavvufa ilişkin bir eserdir. Bu kitap hakkında ne çağdaşı İbn el-Hatîb'in ne de İbn Haldûn'un kendi eserlerinde herhangi bir bilgi bulunmaktadır. Şeyh Zerrûk, Abdülkâdir el-Fâsî, Ebû Abdullah el-Misnâvî gibi bazı Kuzey Afrikalı yazarlar onun bu adı taşıyan bir eseri bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak kimi modern araştırmacılar eserin babasının amcası olan Abdurrahman'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Abdullah İnân, Abdurrahman Bedevi ve Muhammed b. Tâvît et-Tancî gibi çağdaş araştırmacılar eserin İbn Haldûn'a ait olduğunu savunmuşlardır. İbn Haldûn'un bu eseri, *Muḳaddime*'den önce 1372-1374 yılları arasında Fas'ta iken yazdığı kabul edilmektedir.[42] İbrâhim eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), Fas âlimlerine bir mektup göndererek tasavvufa girmek isteyen bir kişinin şeyhe bağlanmasının şart olup olmadığını sormuş, İbn Haldûn da soruyu bu eseriyle yanıtlamıştır.[43] Muhammed b. Tâvît et-Tancî tarafından yayımlanan eser, (İstanbul, 1957) Süleyman Uludağ tarafından, *Tasavvufun Mahiyeti* adıyla 1977'de Türkçeye çevirmiştir.[44]

3) *Kitâb el-İber ve Dîvân el-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâm el-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men Âsarahüm min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*: İbn Haldûn'un bir dünya tarihi niteliği taşıyan bu eseri, önsöz ve giriş mahiyetinde kaleme aldığı ve "mukaddime" adını verdiği bölüme ek olarak üç kitaptan oluşur. Yazar mukaddimede tarih biliminin önemine, tarih yazımında takip edilen yöntemlerin araştırılmasına, tarihçilerin düştükleri hatalara değinmiş, ardında "beşerî umrân ilmi" adını verdiği yeni ve özgün

40) Bkz. İbn Haldûn, *Lübâb el-Muhassal fî Usûl ed-Dîn*, tah.: Abbas M. H. Süleyman, İskenderiye 1995, ss. 60-61.

41) Bkz. İbn Haldûn, *Lübâb el-Muhassal fî Usûl ed-Dîn*, s. 9 vd.

42) Bkz. İbn Haldun, *Şifaü's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1984, s. 19 vd.

43) Bkz. İbn Haldun, *Şifâü's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, s. 79 vd.

44) Bkz. İbn Haldun, *Şifâü's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, ss. 13-15.

bir bilim dalı kurduğunu ileri sürmüştür.[45] Bu nedenle araştırmacılar bu girişe, yani mukaddimeye ayrı bir değer vermişlerdir. İşte İbn Haldûn'un *Mukaddime* diye bilinen meşhur eseri *el-İber*'in birinci kitabıyla bu önsöz ve girişten meydana gelir. *Mukaddime* ilk olarak Nasr el-Hûrînî tarafından basılmış (Bulak, 1274), Etienne-Marc Quatremere de üç cilt halinde tenkitli neşrini yapmıştır (Paris, 1858). Eserin daha sonra da birçok baskısı ve çeşitli dillere çevirisi yapılmıştır.[46] Eser Osmanlıca Türkçesine Pirizade Mehmet Sahib Efendi (674-1749) tarafından, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn* adıyla çevrilmiş, Cevdet Paşa, Pirizade tercümesinde olmayan kısımları tercüme ederek esere eklemiştir. Daha sonra Zakir Kadiri Ugan, Turan Dursun ve Süleyman Uludağ tarafından başka çevirileri de yapılmıştır.[47]

4) *Et-Ta'rîf bi İbn Haldûn ve Rıhletühü Garben ve Şarken*: İbn Haldûn, *el-İber*'in son cildine "et-Ta'rîf bi İbni Haldûn Mü'ellifi Hâze'l-Kitâb" başlığı altında kendi biyografisini de eklemiştir. Başlangıçta hayatının 1395 yılına kadar olan kısmını anlattığı bu bölümü *el-İber*'in bir eki (zeyl) olarak düşünen İbn Haldûn, daha sonra eseri tekrar ele almış, hayatının 1405'e kadar olan kısmını da yazmıştır. İbn Haldûn, son şekliyle *et-Ta'rîf*'i ayrı bir kitap olarak düşündüğünden *et-Ta'rîf bi İbni Haldûn ve Rihletühû Garben ve Şarken* şeklinde adlandırmıştır. Eserin bu genişletilmiş şekli Tancî tarafından yayımlanmıştır (Kahire, 1951). Eserin 1979'da Beyrut'ta bir neşri daha yapılmıştır. Vecdi Akyüz, bu son neşre dayanarak eseri, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar* adıyla 2004 yılında Türkçeye kazandırmıştır.[48]

Eserlerinden de anlaşılacağı gibi, İbn Haldûn, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bildik anlamda bir filozof değildir; tasavvuf ve kelâmla ilgilense de özde bir tarihçidir. Onun felsefi olarak görülecek yanı, tarihsel olayları incelemek için geliştirdiği kuramsal yaklaşımı ile bu yaklaşımın dayanağı durumunda olan ve kendisinin inşa ettiğini söylediği ilm-i umrân kavramsallaştırmasıdır. Bu kavramsallaştırma nedeniyle, toplumsal-tarihsel bir varlık olarak insana yönelmiş ve toplum içerisinde ortaya çıkan hemen her olguyu kendi gözlemlerini de dahil ederek araştırma konusu etmiştir. Bunu yaparken, kendisinden önceki felsefi gelenekten, özellikle Platon, Aristoteles, Euclides,

---

45) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I-II, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, s. 158 vd.

46) Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Haldun ve Mukaddime*, ss. 135-138.

47) Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Haldun ve Mukaddime*, s. 139 vd.

48) Bkz. İbn Haldun, *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar*, s. 5 vd.

Batlamyus, Galen, İbn Mukaffa, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi düşünürlerden büyük ölçüde yararlanmıştır. İşte bu durum, onun görüşlerinin İslam felsefe tarihi içerisinde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Öteki İslam filozofları gibi, bütüncül felsefi bir sistem geliştirmediği için, onun düşüncelerinin felsefi art alanı, ancak onun tarihe bakışından ve tarihi dayandırdığı ilm-i umrâna ilişkin söylediklerinden yola çıkılarak ortaya konabilir.

Tarih ve yeni bir metodoloji:

İbn Haldûn, haklı olarak kendisini bir tarihçi olarak takdim etmektedir ve temel eseri olan *el-İber* bir çeşit kavimler tarihi niteliği taşımaktadır. O, her ne kadar eserin başlarında, Batı İslam dünyasının iki ana halkı olan Arap ve Berberilerin tarihini yazmak niyetinde olduğunu söylese de[49] Süryaniler, İranlılar, Yahudiler, Yunanlılar, Bizanslılar ve Türkler gibi Araplarla çağdaş ve tanınmış devletlerin tarihine de temas etmektedir.[50] İbn Haldûn'dan önce İslam dünyasında bu halklara ilişkin çeşitli tarih eserleri yazılmıştır. O halde İbn Haldûn neden yeni bir tarih eseri yazmaya yönelmektedir?

El-İber adlı yapıtın "Mukaddime" bölümüne bakılırsa, onun tarih yazma eylemini iki nedenle meşrulaştırmaya yöneldiği görülür. İlki, Mağrib tarihi konusunda bilgi eksikliğini hissetmesi; ikincisi ise, kendisinden önce yazılmış olan tarih kitaplarındaki yöntemlere ilişkin eleştirilerinin bulunmasıdır.[51] Bu eleştirel tutum onu, tarihin "neliği" ve yöntemi üzerinde düşünmeye ve yeni bir tarih yaklaşımı geliştirmeye itmiştir. Ona göre, bir disiplin (fen) olarak tarih, geçmiş insan topluluklarının yaşamları ile ilgili durumlarını, âdetlerini, peygamberlerin hayat hikâyelerini (siyer), hükümdarların devlet ve siyasetlerini ele alıp aktarmaktadır.[52] Bu bakımdan tarih, kavimlerin ve ümmetlerin birbirinden aktarageldikleri temel disiplinlerden birisidir.[53] Bu disiplinin amacı, din ve dünya hallerinde insanlara örneklik etmesi, ibret alınmasını sağlaması,[54] dünü ve bugünü derinlemesine incelemek suretiyle zekânın gözünü gaflet ve uyku dalgınlığından uyandırma-

---

49) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 161.

50) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 161-162; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 35.

51) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 158-197; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, ss. 35-39.

52) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 165.

53) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 158.

54) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 165.

sıdır.[55] Bu niteliğiyle tarih, her devirde, her topluluğun peşinden koştuğu, elde etmeye çalıştığı, birbirine aktardığı, saygın bir disiplin olagelmiştir. Hem sıradan insanlar hem de devlet adamları, tarih bilgisinin peşinden koşmuşlardır.[56] İslam dünyasında da böyle olmuştur. Ancak, bu yoğun ilgiye rağmen, gerçek tarihçi olarak görülecek insanların sayısı, bir elin parmaklarını geçmemektedir. Bu neden böyledir?

İbn Haldûn bu soruya yanıt ararken, zahirî (dış görünüş) ve batınî (iç görünüş) tarih ayrımından yola çıkar. Zahirî bakımdan tarih, eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen olaylardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir. Tarih kitaplarında eski çağlarla ilgili olmak üzere birçok şey anlatılır, misaller verilir. Toplantı yerlerinde halk bir araya geldiği vakit can sıkılınca, tarihi olaylar nakledilerek hoş vakit geçirilir. Şu halde zahirî yönüyle tarih, tarihsel olayları, haberleri rivayet etmekten, aktarmaktan ibarettir.[57] Rivayet esasına dayalı bu tarih, büyük ölçüde olaylara tanık olanlardan işitme yoluyla aktarılmaktadır; sanki olaylar arasında hiçbir nedensel bağ, hiçbir ilişki yokmuş gibi sunulmaktadır. Öte yandan iş rivayete bağlı olunca, araya pek çok yalan haberler girmektedir. Rivayetler akılsal eleştiriye de tabi tutulmadığı için, bu sahte ve yalan rivayetler yapıtlarda büyük bir yer edinmiştir. Sözgelimi, İbn İshâk, Taberî, Mesûdî, Vakidî gibi şöhretli ve saygın tarihçiler bile, bu yalan haberlerden yapıtlarını koruyamamışlardır.[58] Onlardan sonra gelen asalak ve taklitçi tarihçiler, bu yalan ve sahte haberlerin artmasında ve yayılmasında güçlü işlevler yüklenmişlerdir.[59] İbn Haldûn, rivayet ve taklit odaklı tarihçiler için şöyle der:

> "İslam'daki büyük tarihçiler, eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip topladılar. Bu haberleri kitapların (defâtîr) sayfalarına yazarak geleceğe bıraktılar. Fakat asalak tarihçiler, bu haberleri sahte ve uydurma olanlarla karıştırdılar. Bu hususta kuruntuya (vehm) kapıldılar veya haberler uydurdular. Süsledikleri zayıf rivayetleri birbirine katıp karıştırdılar ve o şekilde aktardılar. Onlardan sonra gelenlerin çoğu bu eserlere uydular ve aynen onları takip ettiler, bu gibi rivayetleri nasıl işittilerse o şekilde naklettiler. Olayları (vakâ'i) ve durumları (ahvâl) düşünüp araştırmadılar. Saçma rivayetleri reddetmediler. Onların yapıtlarında araştırma ve inceleme (tahkîk) azdır, sahte rivayetleri ayıklama yönü

55) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 160.
56) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 158.
57) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 158.
58) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 160, ss. 165-207.
59) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 158-161.

> oldukça cılızdır. Hata (galat) ve kuruntu (vehim), haberlerin soydaşı (nesîb) ve dostudur (halîl). İnsanoğlundaki taklit, köklü ve irsidir. Disiplinlere (fen) ve bilimlere musallat olan asalaklık enine boyuna yaygındır. (...) İlk tarihçilerden sonra, onların taklitçisi olan ya doğası ya da aklı itibarıyla ahmak veya budala yazarlardan (belîd et-tab' ve'l-akl) başkası gelmedi. Bunlar da öncekiler gibi hareket etti; onlardan gördükleri örneklere uydular. Zamanın değişmesiyle durumların değiştiği gerçeğinden gafil oldular. Nesillerin ve milletlerin değişen âdetlerinden ve alışkanlıklarından habersiz kaldılar. Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait olaylardan ve devletlerden haber verirken, bunlara dair bilgileri, maddesinden soyutlanmış suretler (suveren kad tecerredet an mevâddihâ) ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler. (...) Haberleri, -yenisi ve eskisi bilinmediği için- kabul edilemez bilgiler halinde anlattılar. Onun için bunlar, usul ve esası bilinmeyen olayları, cinsleri nazarı itibara alınmayan ve ayrım noktaları araştırılmayan türler biçiminde naklettiler. Taklitçi tarihçiler, eserlerde anlatılagelen haberleri aynen aktarıp durdular. Anlaşılması ve açıklanması kendilerine zor geldiği için, sonraki çağlarda yetişen nesillerin halini nakletmekten gafil oldular. Taklitçi tarihçiler, bir devleti anlatma işine giriştikleri zaman, ister kuruntu (vehm) ve yalan olsun isterse doğru olsun, o devletle ilgili rivayetleri muhafaza ederek haberleri sıra ile anlatırlar. Devletin başlangıç durumunu, nasıl doğduğunu anlatmaya girişmezler, o devletin bayrağını yükselten hâkimiyetinin kanıtlarını, nedenlerini zikretmezler ve en sonunda duraklamasının nedenlerine eğilmezler. Bu yüzden, bu türden tarih kitaplarını okuyanlar, tarih okumuş olmalarına rağmen, devletin kuruluş ve başlangıcındaki durumu, geçirdiği aşamaları ve mertebeleri merak edip dururlar.[60]

İbn Haldûn'a göre, asalak ve taklitçi tarihçilerden sonra başka bir grup tarihçi daha ortaya çıkmış, tarihi olayları kısaltarak kuşa çevirmişlerdir. Bunlar yine rivayetlere dayanarak sadece şehirlerin ve hükümdarların ismini vermekle yetinmişlerdir. Bahis konusu ettikleri isimleri, bunlarla ilgili neseplere ve haberlere bile temas etmeden, kesik ve kopup olarak aktarmışlardır. Onlar bu tutumlarıyla tarihin verdiği faydayı da yok etmişlerdir.[61]

Tarihçiler, neden sahte ve yalan habere itibar ederler? Tarihçiler arasında taklitçilik niçin yaygındır? İbn Haldûn, bu soruya yanıt verirken karşımıza bir nedenler silsilesi koyar.

---

60) Doğrudan aktarmalar, İbn Haldûn, *Mukaddime*, tahk.: Halil Şahâde, Beyrut 2001, adlı yapıtla karşılaştırılarak aktarılmıştır. Bu nedenle Arapça ve Türkçe sayfa numaraları bir arada verilmiştir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, cilt: I, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, Ar., ss. 6-8; Tr., s. 158.

61) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 160.

1-) Görüşlere ve mezheplere aşırı bağlılık ya da taassup: Her insan, ruhsal ve düşünsel yetileri bakımından itidalli ise, haberler konusunda doğruyu yalandan ayırt edebilir. Ancak bir görüşe, bir inanca bağlılık ruhun derinliklerine işlemiş ise kendi inancına uygun olanı işitir işitmez hemen onu kabule yönelir. Bu eğilim ve taraftarlık, insanın basiretini kapatır, eleştiride bulunmasına engel olur. İnancına uyduğu için haberi yalan da olsa kabul eder ve aktarır.(62)

2-) Nakilcilere güvenme: Bu durum, insanın kolay güvenmesinden ve eleştirel tavır benimsememesinden kaynaklanır. Oysa bir haberin doğruluğunu veya yanlışlığını, eleştiri ve araştırma ile ortaya koymak için kişilerin güvenilirliğini araştıran kişi eleştirisi (nakd er-ricâl) yöntemi söz konusudur. Taklitçi tarihçiler kişi eleştirisi bile yapmazlar; sadece nakilcilere güvenirler.(63)

3-) Haberin nakledilis amacını bilmemek: Bu durum, gaflet, aymazlık ve dikkatsizlik sonucu ortaya çıkar. Haberleri nakil ve rivayet edenlerin çoğu, gördüğü ve işittiği şeyin amacını bilmez, haberi kendi zan ve tahminine göre naklettiği için hataya düşer.(64)

4-) Halleri ve durumları olaylara uygulayamamak: Bu, büyük ölçüde bilgisizlikten kaynaklanır. Çünkü durumların olaylara ve hallere nasıl uygulanacağı genelde bilinmez. Haberlerde birbirine karışma ve yapaylık hali ortaya çıktığında, haberci, bunları ayıklamadan, gördüğü gibi nakleder, yorumunu ve değerlendirmesini yapmaz. Yani gerçeğe uyup uymadığına bakmaz. Halbuki yapay müdahalelerle değişen haber, özü itibarıyla doğru olan olayı ya da durumu yansıtmayacak bir kılığa bürünmüştür.(65)

5-) Yüksek makamlardakileri övme arzusu ya da dalkavukluk: Halk, genelde yüksek makam ve mevkide olanları övmek, kendilerine durumlarını güzel göstermek, bu suretle şan ve şöhretlerini yayarak onlara yaklaşmak ve yaranmak ister. Böylece, gerçek olmayan haberler yayılır. İnsan nefsi övülmeyi sever. Halk ise dünya ve dünyayı ele geçirme aracı olan makama ve servete göz dikmiştir. Çoğunlukla, erdemliliğe rağbet etmez, erdemlilikleri elde etmek için yarışmaz. İşte bu yüzden halk, mevki ve makam elde etmek, ödül almak gibi güdülerle, kazanç elde edecekleri kimseleri öven sahte haberler üretip yayar.(66)

---

62) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 199-200.
63) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 200.
64) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 200.
65) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 200.
66) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 200.

6-) Mucizevi şeylere düşkünlük: İnsanlar, doğruluğu imkânsız olan haberleri kabul ve nakletmekten haz duyarlar. Sırlı ve gizemli şeyleri severler. Bu nedensiz değildir; insan nefsi, garip ve acayip şeylere düşkündür; haddi aşma ve yüceltme dile kolay gelir. Bir takipçinin ya da bir eleştirmenin çıkabileceğinden de gafil olunduğu için, bilerek ya da bilmeyerek meydana gelmesi imkânsız haberler uydurulur ve aktarılır.(67)

7-) Kendi eylemlerini meşrulaştırma isteği: Kişiler kendi davranışlarına temel ararlar ve bunun için şöhretli kimselerde de o türden özelliklerin bulunduğunu gösteren haberler uydurup aktarırlar. Bunu özellikle kötü özellikler konusunda daha çok yaparlar. Sözgelimi, şehvetine, içkiye, kumara vb. düşkün olanlar, halkın saygı duyduğu kimselerin (bilginler, hükümdarlar vb.) de bu türden alışkanlıklarının olduğu konusunda haberler üretirler.(68)

8-) Abartmaktan hoşlanma: İnsanlar, mal, para, asker sayısı vb. konuda abartılı şeylerden hoşlanırlar. Bu nedenle, bu konularda asılsız haberler yayarlar. Bunda büyüklük ve çokluğa karşı zaaflarının köklü bir rolü vardır.(69)

9-) Bütünü görememe: İnsanların kimisi, gözünün önünde cereyan eden olay ve koşullar arasında bağ kuramadığı için, bütünden kopardıkları parçaları aktarmak yoluyla olayı bozarak iletirler. Bu durum, kimi insanların geneli, bütünü görememesinden kaynaklanır.(70)

10-) Umrândaki durumların doğalarını bilmemek (el-cehl bi-tabâi' el-ahvâl fî'l-umrân): Bu, yalan haberciliğin yayılmasının en önemli nedenidir. Meydana gelen olayların her birinin, ortaya çıkan şey ister öz isterse eylem olsun, mutlaka hem özüne (tehussuhü fî zâtihî) hem de özüne ilişen hallere (vefîmâ ya'rizu lehü min ahvâlihi) ilişkin kendine özgü bir doğası (tabi'at) vardır. Haberi duyan ve alan kişi, varlıklardaki olayların ve durumların doğasını ve bu doğanın gerektirdiklerini bilirse, bu durum doğruyu yalandan ayırmak için haberleri eleştiri süzgecinden geçirmesine yardımcı olur. Yalan haber, hangi yönden ortaya çıkarsa çıksın, eleştiride en etkili yol budur. Olayların doğasından gaflet, yalan haberlerin, eleştiri süzgecinden geçirilmeden aktarılmasına ve yayılmasına yol açar.(71)

Şu halde, tarih disiplini, taklitçi ve yalan haberler aktaran tarihçilerce

---

67) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 169, 200.
68) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 180.
69) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 165 vd.
70) Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 45.
71) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 200.

bozulduğuna göre, bu disiplini yeni bir yöntemle yeniden inşa etmek gerekmektedir. İşte İbn Haldûn, eleştirdiği rivayetçi zahirî tarih anlayışının yerine, batınî tarih anlayışını koyar. Ona göre batınî tarih, düşünmek ve olan şeylerin nedenlerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, olayların nitelik ve nedenleri hakkındaki bilgi derindedir. Bu yüzden, tarihin batınî yönlerinin, yani nedenlerinin araştırılması soylu olan felsefe (hikmet) bilimine ait bir iştir.[72] İbn Haldûn, bu saptamasıyla, doğası gereği rivayete odaklı olan tarih biliminin, sahte rivayetlerden kurtarılması için felsefileştirilmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır. Bu nasıl gerçekleşecektir? İbn Haldûn'un bu konuda söylediklerini sistemleştirdiğimizde, karşımıza yedi temel ilke çıkmaktadır:

1-) Bütünsel olarak varlığın doğasını dikkate almak: İbn Haldûn'a göre, Tanrı'nın yaratısı olan evren, ulvi/akli ve hissi/maddi yönleriyle bir bütündür ve her şey birbirine bağlıdır. Âlem bütün yaratıklarla birlikte, yetkin bir düzen ve sağlam bir yapıya sahiptir. Evrendeki her şey, nedenler ve sonuçlar itibarıyla birbirine bağlıdır; eşya ve olaylar birbirine bitişmekte, varlıklar birbirine dönüşmektedir (istihâle). Müşahede edilen maddi âlem ya da unsurlar âlemi, nasıl toprak, su, hava ve ateş olarak yükseliyorsa, tıpkı bunun gibi madenlerden bitkilere, oradan hayvanlara ve insanlara, oradan da meleklere ve göksel varlıklara ulaşmaktadır. Her şey, alttan ve üstten birbiriyle bağlıdır. Sözgelimi, madenler âleminin üstünde, ufkunda bulunanlar, bitkiler âleminin ilk basamağında yer alan otlara, tohumsuz bitkilere bitişmektedir. Hurma ve asma gibi bitkiler âleminin ufkunda bulunan bitkiler, salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin en aşağı basamağına, hayvanlar âleminin ufkunda yer alan maymunlar duyularıyla yetinen vahşi insanlara, insanların ufkunda yer alan akılsal insan ise meleklere bitişmektedir. Aristotelesçilerin dediği gibi evrendeki her şey, ufkunu amaç olarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır; bu nedenle içsel-ereksel bir evren söz konusudur. İçsel-ereksel nedensellik yüzünden evrendeki her şey birbiriyle ilişkilidir. Yine âlemdeki her şey, eylemini yerine getiren bir doğaya (tabi'a) sahiptir; doğasının gereğini şaşmaksızın yapar. Bu ereksel evrende tesadüfe yer yoktur. Gezegenler kendi yörüngelerinde hareket ederler, onların hareketleri fiziki dünyadaki nesnelere, coğrafyaya, iklimlere, hava koşullarına, insanlara ve toplumsal, dinsel ahlaki vb. yaşamlarına etki eder. Yine fiziki dünyadaki cansız şeylerin tabiatları vardır ve tabiatları gereği fiillerini yerine getirirler. Örneğin boşluğa bırakılan taş, tıpkı Aristoteles'in

72) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 158.

dediği gibi doğası gereği yere düşer. Nefs sahibi varlıkların tabiatları nefsleridir ve onlar da nefsleri gereği eylemlerde bulunurlar. Şu halde bir tarihçi, evrenin bütünsel yapısına ve işleyişinin bilgisine sahip olmalıdır. Ancak o zaman bütüncül-ereksel-nedensel açıklamalar ortaya koyabilir.[73]

2-) Umrânın tabiatını dikkate almak: İnsanın inşa ettiği umrânın, bütünsel olarak kozmosla, coğrafyayla, iklimle, insanın yetileriyle, psikolojik, ekonomik ve toplumsal örgütlenmesiyle, eğitimle vb. bağları söz konusudur. Şu halde, tarihçinin, tüm bu olguların doğasını ve ona ilineksel olarak ilişen halleri bilmesi gerekir. Aksi takdirde, umrânın doğasından kaynaklanan hususları kavrayamaz. Kavrayamadığı için de haberlerin doğrusu ile yanlışını ayıramaz.[74]

3-) Nedensel bağlar kurmak: Doğada olduğu gibi, umrân içinde gerçekleşen olaylar da içsel bir erek taşır ve neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlıdır; olaylar birbirinden bağımsız, yalıtılmış bir halde bulunmazlar. Bir olay başka bir olaya, o da diğer bir olaya neden olur. Bu nedenleri araştırmaksızın olayların hakikati, oluşumların doğaları öğrenilemez.[75] Hatta tarihçinin, nedensel bağlar kurarken, genel nedenler ve sebeplerden, özel ve hususi olan olaylara gitmesi gerekir.[76]

4-) Siyaset ilkelerini dikkate almak: Umrânın bir parçası olan insan, doğası gereği toplumsal ve siyasal bir varlıktır. Siyaset, toplumsal örgütlenme biçimiyle bağlantılıdır ve bu örgütlenme biçiminin doğasını ve ona ilişen siyasetin ilkelerini bilmeden tarihi olgular anlaşılmaz. Tarihin siyasetle köklü bir bağı vardır.[77]

5-) Sosyal değişimi dikkate almak: Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin durumları da değişir (tağyir el-ahvâl ve inkilabihâ). Bu değişimde, hükümdarların değişmesi ve veba salgını gibi büyük olayların rolü olur.[78] Bu husus, oldukça ince bir husustur; bu yüzden herkes kavrayamaz. Bu değişim, tarihsel süreç içerisinde, eğitim, adalet vb. kurumların da değişmesine neden olur.[79]

---

73) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 217 vd., ss. 182-183.
74) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 200, 213 vd.
75) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 165, 283.
76) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 162.
77) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 189-190, 213-216.
78) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 195.
79) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 190-195.

"Tarih araştırmalarında, çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile ümmetlerin ve nesillerin hallerinin de değişeceği (tebeddül el-ahvâl fî'l-ümemve'l-ecyâl) hususu gözden kaçmaktadır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Bunun nedeni şudur: Âlemin ve ümmetlerin halleri, toplumların âdetleri ve dindarlıkları bir süreç ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Günler ve zamanlar geçtikçe, değişiklikler meydana gelir; olaylar ve durumlar, bir halden başka bir hale intikal eder. Bu değişim, hem şahıslarda hem zamanlarda hem de şehirlerde gözlenir. Ülkelerde, bölgelerde ve devletlerde de durum böyledir. Tanrı'nın yürürlükte olan sünneti budur. (...) Sosyal durumlar ve âdetlerin değişmesinin nedeni şudur: Her neslin âdeti kendi hükümdarının âdetine bağlıdır. Nitekim atasözlerinde şöyle bir hikmet ve özlü bir söz vardır: Halk, hükümdarın dini üzerinde bulunur (en-nâsü alâ dîni'l-melik). Devletin ve hükümdarın adamları, devleti ve devlet işlerini istila ettikleri zaman, mutlaka kendilerinden öncekilerin âdetlerine sığınırlar; bunların çoğunu benimserler. Bununla beraber kendi nesillerinin âdet ve ananelerini de ihmal etmezler. Böylece ilk ve eski neslin töre ve adetlerine nazaran devletin töre ve adetlerinde kısmen bir değişiklik meydana gelir. Bunların ardından diğer bir devlet daha gelip, kendi örf ve âdetlerini önceki örf ve âdetlerle kaynaştırdı mı, bu da kısmen öncekine muhalif düşer, ama daha öncekine çok daha fazla muhalif olur. Sonra muhalefet ve değişme, aşamalı olarak devam ede ede sonunda tamamıyla zıt bir durum meydana gelir."[80]

6-) Akli imkân ve imkânsızlığı kavramak: Umrân içinde meydana gelen olaylar, doğası gereği zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak üçe ayrılır. Bu bakımdan bir haberi ele alırken, öncelikle, onun bu kategoriler açısından incelenmesi gerekir. Haber aklen imkânsız ise saf dışı edilmelidir. Bu türden haberleri güvenilir kişi bile rivayet etse durum değişmez. Çünkü bu tür haberin olaya, gerçekliğe uyması (mutâbakat) söz konusu değildir; imkânsız var olmaz. Haber, beşeri umrânın doğasının bir gereği ise, yani zorunluysa ya da ona ilişen ilineksel (arızi) bir durum ise, yani mümkünse, o zaman, kişi inceleme yöntemiyle haberi aktaran kişilerin güvenilirliği ve güvenilmezliği araştırılmalıdır.[81] İbn Haldûn, haberin imkân ve imkânsızlığını araştırmayı önceleyen ilkenin, dini-normatif (inşâ'i) olan haberler için değil, sadece tarihsel olaylara ilişkin haberler için gerektiğini söyler; böylece dini alana ait olduğu söylenen haberleri felsefi eleştirinin dışına çıkartmış olur. Dini normatif (inşâ'i) haberlerde, içerik olarak imkânsız haberler dahi söz konusu olsa, imkân ve imkânsızlık bakımından metin eleştirisi yapıl-

80) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, Ar., ss. 38-39; Tr., s. 191.

81) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 202-203; 410-411.

maksızın aktarıcıların (ravilerin) güvenilirliğini araştırmak, yani kişi incelemesi yapmak yeterli olmaktadır.[82] Şöyle der:

> "Şer'î haberlerin doğruluğu (sıhhat) hususunda, aktarıcıların (ravilerin) güvenilirliğinin araştırılmasının (ta'dîl ve't-tecrîh) yeterli sayılmasının sebebi şudur: Bu haberlerin çoğu normatif (inşâ'î) birtakım tekliflerden ibarettir ve yasa koyucu (şârî) bunların gereğine göre hareket edilmesini farz kılmıştır. Hatta bu çeşit haberlere göre hareket edilmesi, onlarla amel edilmesi için bunların doğru olduklarının sanılması (zan) bile yeterlidir. Doğru (sıhhat) bir sanının (zan) oluşmasının yolu da ezberleme ve adalet (zabd ve adalet) yönünden aktarıcılara (ravilere) olan güvendir. Olaylara ait haberlere (ahbâr an vakı'ât) gelince, bu hususlarla ilgili haberlerin doğru ve sıhhatli olması için, haberin olaya uygunluğuna (mutâbakat) bakmak şarttır. Onun için bu gibi hususlarda habere konu olan şeyin meydana gelmesinin imkânına bakmak zorunludur (vacib). Bu gibi yerlerde, imkân ve imkânsızlığa bakmak, kişi eleştirisinden (cerh ve ta'dil) daha önemlidir ve ondan önce gelir. Zira şer'î normatif (inşâ'i) haberin faydası kişi eleştirisinden (cerh ve ta'dil) elde edilir, sırf ona dayanır. Halbuki tarihsel olaylara ilişkin haberin faydası, hem kişi eleştirisinden (cerh ve ta'dil) hem de dış dünyadaki olaya uygunluğundan (mine'l-hariç bi'l-mutâbakat) elde edilir. Bu yüzden, olaylara ilişkin haberlerin kuvvet ve doğruluğu ikisine dayanır. Olaylara ilişkin haberlerin imkân ve imkânsızlık bakımından doğrusunu yanlışından ayırt edici ilke (kânûn) şudur: Umrândan ibaret olan beşeri toplumun (el-içtima' el-beşeriyy ellezi hüve'l-umrân) özü gereği ona dahil olanla, ilineksel olarak ona ilişen ve ona hiç ilişmeyen şeyleri birbirinden ayırmak. İşte bu ilke, olaylara ilişkin haberler hususunda hakkı batıldan, doğruyu yalandan ayırt etmede kendisinden kuşku duymadığımız en temel kanıttır.[83]

7-) Geçmişle şu anı kıyaslamak: Tarihçi, haberleri değerlendirirken, imkân ve imkânsızlık bakımından şu anla geçmiş arasında kıyaslamalar yapmalıdır. Su, suya benzediğinden daha çok mazi bugüne, geçmiş şimdiki zamana benzer.[84] Bu durum, âdetlerin, ananelerin, kurumların zaman içindeki değişimiyle çelişmez; çünkü tüm bu değişimler, imkân sahası içinde gerçekleşir ve imkân sahası, geçmişle şimdi arasında farklılaşmaz. Bu Tanrı'nın sünnetimde/âdetimde değişiklik olmaz diyerek kastettiği şeydir. Şu halde tarihçinin, gidişat, ahlak, gelenek, din, mezhep, kurum ve diğer

---

82) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 202-203.

83) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, Ar., s. 49; Tr., ss. 203-204.

84) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 166.

haller itibarıyla ümmetler, ülkeler ve çağlar arasındaki değişiklik hakkında bilgi sahibi olması gibi, geçmiş (ga'ib) hususları halihazırdaki duruma bakarak kavraması, mevcut durum ile geçmiş (ga'ib) ve tarihi durum arasındaki uygunluğu veya ikisi arasında varsa farklılığı kavraması, uygunluğun ve farklılığın nedenleri ve illetlerini göz önünde bulundurması, devletlerin ve milletlerin hangi temeller üzerine kurulu olduğuna, ortaya çıkış esnasında dayandıkları ilkelere, oluşumlarına ilişkin nedenlere, varoluş etkenlerine, o devleti idare edenlerin haber ve hallerine dikkat etmesi, bütün bu hususlara ilişkin bilgi sahibi olması lazımdır. Ancak bu sayede, nakledilen haberi elindeki ilke ve kaidelere vurur; şayet onlara uygunsa haberi alır, aksi takdirde reddeder.[85]

İbn Haldûn, tarih disiplininin dayanması gerektiği yöntembilimsel ilkeleri topluca ifade ettiği bir pasajda şöyle der:

> "Haberler konusunda sadece nakle (mücerred en-nakl) itimat edilir de âdetlerin esasları (usûl el-âdet), siyasi ilkeler (kavâ'id es-siyasiyye), umrânın doğası (tabi'at el-umrân) ve insan topluluklarındaki haller (el-ahvâl fi'l-içtimâ'il-insânî) hakem kılınmaz, bu hususta görülmeyen görülene kıyas edilmezse (vela kıyâs el-ğai'b minhâ bi'ş-şâhid ve'l-hâzır), bu konularda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılması hususunda emin olunamaz. Çoğu kere tarihçilerin, müfessirlerin ve nakil üstatlarının hikâyelerde ve olaylarda içine düştükleri hataların sebebi, zayıf ve sağlam demeyip sadece nakle itimat etmeleri, bunları asıllarıyla karşılaştırmamaları, benzerleriyle mukayese etmemeleri, felsefeyi (hikmet) ölçü alarak varlıkların doğalarını (tabâ'i el-kâ'inât) kavramak suretiyle haberler konusunda akıl yürütme (nazar) ve basireti hakem kılmamaları, bunları dikkate almadan konuyu ele almalarıdır. Bu yüzden haktan sapmışlar, kuruntu (vehim) ve hata çölünde şaşkın şaşkın dolaşmışlardır."[86]

İlm-i umrân (uygarlık bilimi):

İşte İbn Haldûn, tarihe ilişkin sözünü ettiği doğru yöntemin dayanaklarını araştıran, sosyal olayların özlerini (zât), doğalarını (tabâ'i) inceleyip ortaya koyan bilime ilm-i umrân adını verir. Onun deyişiyle bu bilimin konusu, genel olarak söylenirse, beşeri umrân (el-umrân el-beşeri) ve insan topluluğudur (el-içtimâ' el-insânî).[87] Daha ayrıntılı olarak söylenirse, dünyadaki

85) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 189.

86) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, Ar., s. 13, Tr., s. 165.

87) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 204.

umrân ve bu umrânın doğasına ilişen vahşilik (et-tevahhüş), medenilik (et-te'nnüs), asabiyetler (el-'asabiyyât), insanların birbirlerine galip gelme yolları (esnâf et-tegallubât), bundan meydana gelen iktidar (mülk), devletler, bunların mertebeleri; kazanma (kesb), geçinme (el-me'âş), bilimler ve sanatlar (el-ulûm ve es-sanâ'i) gibi insanların iş ve çalışmalarıyla edinmiş oldukları meslekler ve bu gibi şeylerden olmak üzere doğası gereği umrândan doğan diğer hallerdir.[88] Tarihsel yöntemin dayanakları konumunda olan toplumsal olayların, umrânda cereyan eden hadiselerin doğasını araştıran bu bilimi, İbn Haldûn, *Kuran*'ın anlayışına ve bu anlayışı izleyen İslam filozoflarına uyarak, Tanrı'nın kendisine ilham ettiğini, deyim yerindeyse, kendisine öğrettiğini, ileri sürer.

> "Tanrı bu bilimi, yetkin bir biçimde bize ilham etti; bu bilime sahip olmamızı, bu bilim konusunda söylediğimiz sözlerin doğru ve gerçek, verdiğimiz haberlerin sağlam ve sağlıklı olmasını sağladı. Eğer bu bilimin sorunlarını tam olarak belirledim (zabt) ve saptadım, yine bu bilimi onun benzeri ve dengi olan diğer bilim ve sanatlardan ayırt edebildimse, bu Tanrı'nın bana bağışta bulunması ve doğru yolu göstermesiyle gerçekleşmiştir. Tanrı dilediğine doğru yolu gösterir, dilediğine ışığını (nûr) iletir."[89]

İbn Haldûn'un ilm-i umrân adı altında ele aldığı konular, Eski Yunan'dan İslam dünyasına çeşitli düşünürler aracılığıyla çeşitli disiplinlerde sorunsallaştırılmamış mıdır? Eğer sorunsallaştırılmışsa, yeni bir bilim kurmanın ya da kurduğunu iddia etmenin anlamı nedir? İbn Haldûn bu sorunun farkındadır; bu nedenle benzer konular üzerinde duran disiplinlerle, kendi kurduğunu savladığı disiplini karşılaştırır. Şöyle der:

> "Bilinmelidir ki, umrân üzerinde konuşmak yeni bir sanat, garip ve cazip bir eğilimdir; faydası bol ve değerlidir. (...) Bu disiplin, hitabet (retorik) ve nasihat cinsinden bir bilim değildir. Çünkü hitabet, halkın belli bir görüşe yöneltilmeleri veya ondan uzaklaştırılmaları konusunda faydalı olan ikna edici sözlerden ibarettir. Bu bilim, siyaset (siyaset-i medeniyye) bilimi de değildir. Çünkü siyaset, ahlak ve felsefenin (hikmet) gereğine göre, ya ev yönetimi (tedbîr-i menzîl) veya kent yönetimidir (tedbir-i medîne). Bu bilimler sayesinde halk, türünü ve bekasını korumayı temin edebilecek olan bir yola yönlendirilmiş ve bir idare tarzına kavuşmuş olur. Umrân biliminin konusu, ekseriya kendisine benzeyen bu iki disiplinin konularına muhalif ve onlardan farklıdır. Umrân yeni çıkarılmış ve

88) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 199.

89) İbn Haldun, Mukaddime, cilt: I, Ar., s. 52, Tr., s. 207.

kurulmuş bir bilim gibidir. Yemin ederim ki, insanlardan herhangi birinin bu sahada söz söylediğine vakıf değilim. (...) Bizim bahsettiğimiz beşeri umrân ve insani toplumun ürünü ve faydası sadece haberlerdedir. Her ne kadar bu bilimin sorunları esas ve özellikleri itibarıyla şerefli ise de ürünü ve faydası haberlerin doğruluğunu (sıhhat) tespit etmektir. Bu aslında, çok da önemli bir iş değildir. İşte filozoflar bu yüzden söz konusu bilimi terk etmiş ve üzerinde durmamıştır. Üzerinde durmak ve düşünmek bize nasip olan ve içimize doğan bu disiplinin bazı sorunlarını, bilim adamlarının kendi bilimleri ile ilgili delilleri arasında dolaylı olarak (bi'l-münasebe) söz konusu ettiklerini görmekteyiz. Konu ve gaye itibarıyla, bu sorunlar umrân biliminin sorunlarına benzemektedir. Örneğin, peygamberliği kanıtlama konusunda filozof ve âlimler şöyle der: İnsanlar, toplumsal hayatın ve yardımlaşmanın doğal bir sonucu olarak maksatlarını ibare ve sözle ifade etmeye muhtaçtırlar. Bunun diğer bir örneği, şer'î hükümlerin birtakım sebep ve nedenlere bağlanması hususunda fıkıh bilginlerinin söylemiş oldukları şu türden sözlerdir: Zina soyların (neseb) karışmasına, insan türünün ve neslinin bozulmasına yol açar. Adam öldürmek, insan türünü yok eder. Zulüm, umrânın yıkılmakta (harab) olduğunu gösterir ve insan türünün fesada uğraması sonucunu doğurur. Fıkıhçıların, diğer şer'î hükümlerin maksatlarını tayin hususunda söyledikleri sözler de böyledir. Kuşkusuz tüm bunlar, umrânı koruma esası üzerine bina edilmiştir; onun için umrâna ilişen şeyler itibarıyla bu hükümler önemlidir. (...) Aynı şekilde, dünyadaki filozoflara ait olan ve şurada burada dağınık bir şekilde söylenmiş olan sözlerde de umrân biliminin kimi ürünlerine az çok temas edilmiş ve bu sözler bize değin gelmiştir. Fakat filozoflar, umrân bilimini tam manasıyla açıklamamışlardır."[90]

İbn Haldûn, Fars geleneğinde yer alan ve Arapçaya aktarılan nasihatü'l-müluk; Aristoteles ve Platon gibi Yunan filozoflarının politika, İbn Mukaffa, Fârâbî gibi İslam dünyasında siyaset felsefesi yapan düşünürlerin eserlerinde, umrân bilimine ait bazı hususlar bulunduğunu söylese de bunların büyük ölçüde olması gerekene yöneldiklerini, köklü eksiklikler içerdiklerini, var olanı ortaya koymaya yönelmediklerini ileri sürer. Şu halde onun kurduğu ilm-i umrân, hem bütüncüldür hem de var olanı olduğu gibi araştırıp ortaya koyan bir bilimdir.[91] Bu bilimin tek ürünü ve faydası, umrânın doğası ve ona ilişen hallere ilişkin ilkeleri (kavâ'id), kanunları (kânun) ortaya koyarak, tarih biliminin temeli olan haberlerin gerçek olup olmadığını tespitte işlevsel olmasıdır.[92]

---

90) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, Ar., ss. 49-52; Tr., ss. 205-206.

91) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 206-208.

92) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 205.

İlm-i umrânın genel dayanakları:

İbn Haldûn, ilm-i umrân kavramsallaştırmasından sonra, bu bilimin sadece insan toplulukları ve bu toplumlarda ortaya çıkan durumları ele aldığını göstermeye yönelir. Çünkü bazı hayvanlarda da toplu halde yaşama söz konusudur. Şu halde ikisinin arasındaki farkları göstermek gerekir. Bunun en kolay yolu, insanı hayvandan ayıran vasıfları sıralamaktan ve insanın toplu halde yaşamasından doğan unsurları saymaktan geçer. İbn Haldûn bunları dört başlık altında toplar.

a-) Umrân: İnsan varlığını devam ettirmek için birlikte yaşamaya gereksinim duyar. İşte umrân, insanların toplumla kaynaşmak ve gereksinimlerini gidermek amacıyla, bir konaklama yerine, köye ya da şehre inmeleri ve orada yardımlaşarak birlikte oturmalarından ibarettir. Hayvanlar da toplu halde yaşarlar, ancak onların bu hali, insanlarınki gibi akılsal bir temele değil, ilhamsal bir temele dayanır.[93]

b-) Yönetim: Bir arada yaşamak zorunda olan insanlar, nüfuzlu bir hakeme ve kuvvetli bir otoriteye gereksinim duyarlar. Diğer bütün hayvanlar arasında, yöneticisiz varlığı mümkün olmayan sadece insandır. Arı ile karıncaların da bu durumda oldukları söylenir. Eğer bunların böyle bir durumları varsa, bunun yolu akıl ve fikir değil, ilhamdır.[94]

c-) Geçim: İnsanlar geçimlerini, çeşitli geçim yollarından ve kazanç vasıtalarından temin etmek için didinirler. Çünkü Tanrı onları, yaşaması ve varlığının bekası için gıdaya muhtaç bir durumda yaratmış, gıdasını araması ve bulması için akıl vermiştir. Bu yüzden insanlar; çiftçilik, hayvancılık, ticaret vb. gibi geçim vasıtaları edinirler. Hayvanlar da gıda peşinde koşarlar; ancak onlar bunu içgüdüsel olarak yaparlar ve bunun için geçim araçlarına ihtiyaç duymazlar.[95]

d-) Bilimler ve sanatlar: Bilimler ve sanatlar, sade insanlarda görülür. Hayvanlar yaratılıştan donanımlı oldukları için buna gereksinim duymazlar. Bu yönüyle insan, diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir konuma yükselir, hayvanları kendine itaat ettirip kendi yararına kullanır. Bilim ve sanatların temelinde insanın aklı, fikri, el gibi işlevsel organları yer alır.[96]

İbn Haldûn, beşeri umrânın temeline oturttuğu, toplumsal yaşam, yöne-

---

93) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 208.
94) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 208.
95) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 208.
96) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 208.

ticilik (riyâset, mülk), geçim, bilim ve sanatlar gibi insandan kaynaklanan hususların, bazı temel ilkelere istinat ettiğini ileri sürer.

İlk ilke, insanın toplumsallığıdır. Çünkü insan tek başına hayatını sürdüremez, yardımlaşma ve dayanışmaya gereksinimi vardır. Örneğin, önüne gelen ekmeği bile tek başına kendisi sağlayamaz; bunun için demircilik, çiftçilik, değirmencilik, fırıncılık gibi mesleklere gereksinim vardır. Öte yandan insanın diğer canlılarla kıyaslandığında, kendisini savunma bakımından da zayıf olduğu görülür. Kendisini savunabilmesi de ancak toplum içinde yaşamasıyla olasıdır. İnsanların bir arada yaşaması söz konusu olunca, insanların birbirlerinin haklarına tecavüzlerini engellemek için bir yönetici zorunlu hale gelir. Bu bakımdan hükümdarlık insan için tabiidir. Aksi halde anarşi ortaya çıkar.[97] İnsanların toplum olarak yaşamasından doğan yönetim dini, şer'î bir esasa mı dayanır? İbn Haldûn'a göre kimi İslam filozofları böyle düşünmüşlerdir; ancak ona göre "filozoflara ait bu yargı kesin bir kanıta dayanmaz; çünkü toplumsal varlık ve beşerin hayatı bazen dinsiz de tamamlanır. Bir hâkimin kendisi için koyduğu hüküm veya insanları denetim altına alma ve kendi yoluna sevk etme gücünü veren asabiyet ile de toplumsal varlık ve beşeri hayat tamamlanabilir."[98] İbn Haldûn, bu anlayışını temellendirmek için, zamanında kuzey ve güneydeki mutedil olmayan coğrafyalarda (iklim) şeriatsız yaşayan vahşi-ilkel toplumlar ile Mecusileri örnek gösterir.[99]

İkinci ilke, insanın oluşturduğu umrânın, coğrafya, İbn Haldûn'un deyişiyle iklim koşullarına bağlı oluşudur. O, eski coğrafyacıların, kendi deyişiyle hukemânın (filozofların) yapıtlarından yola çıkarak, yeryüzünün küre şeklinde olduğunu, her yanının su unsuruyla kuşatıldığını, yeryüzünün su üstünde yüzen bir üzüm tanesine benzediğini söyler. Sonra yeryüzünün bazı yerlerinden su çekilmiş, Tanrı suyun çekildiği yerlerde, hayvanlar, canlılar ve insan türü ile umrânı irade etmiştir.[100] Ancak umrânın kurulması için üzerinden suların çekildiği yeryüzündeki çöl, çorak ve boş yerler, umrânın kurulduğu yerlere oranla çok fazladır. Ekvatorla ikiye ayrılan dünyada, az da olsa güney yarım kürede umrân bulunur, ancak gerçek umrân kuzey yarımküredediir. O, ekvatordan itibaren kuzey ve güney kutba doğru olan

97) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 213-215.
98) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 215.
99) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 215-216.
100) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 217-218.

yeryüzünü yedi iklim bölgesine (coğrafyaya), bunlardan her birini de on kısma ayırır. Böylece yedi coğrafi bölgeden (iklim) 70 alt coğrafi bölge (iklim) çıkarsamış olur. Yedi ana coğrafyanın (iklim), kuzey ve güneyde kalan dört tanesi, umrâna fazla müsait değildir. Umrân daha çok, ortada bulunan üç coğrafya ile onların parçalarında gerçekleşmiştir. Bu üç coğrafyanın güneyindeki birinci ve ikinci, kuzeyindeki altıncı ve yedinci coğrafyalarda ve bunların parçalarında az çok umrân görülüyorsa da bunun nedeni umrâna müsait coğrafyalara komşu olmalarındandır.[101] Gelişmiş umrân ılıman hava koşullarının bulunduğu Nil, Fırat, Dicle, Ceyhun gibi nehir kenarlarında kurulmuştur.[102]

İbn Haldûn'a göre, içinde umrânın kurulduğu coğrafya (iklim) ve hava koşulları, oradaki insanların renklerine, mizaçlarına, ahlaklarına, inançlarına, örgütlenme biçimlerine vb. etki eder.

> "Sularla kaplı olmayan yeryüzü bölümünden mamur olan yerin, sadece dünyanın ortası ve ılıman coğrafyalar (iklimler) olduğunu gördük. Böyle olmasının nedeni, yerkürenin güney tarafının aşırı derecede sıcak, kuzey tarafının ise soğuk olmasıdır. Güney ve kuzey taraflar, sıcaklık ve soğukluk itibarıyla birbirinin zıttı olduklarından, her iki yandan ortaya doğru gidildikçe sıcak ve soğuk olma niteliğinin aşamalı olarak yumuşaması ve buraların hava koşulları bakımından ılıman olması gerekir. Şu halde, dördüncü coğrafya (iklim) umrân bakımından en ılıman olanıdır. Bunun civarında bulunan üçüncü ve beşinci coğrafyalar (iklimler) ise itidale çok yakındır. Bu iki coğrafyayı (iklim) takip eden ikinci ile altıncı coğrafyalar (iklimler) itidalden uzaktır. Birinci ile yedinci coğrafya (iklim) ise mutedil olmaktan çok daha uzaktır. Bundan dolayıdır ki; bilimler, sanatlar, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler, hatta hayvanlar ve canlılar, ortadaki üçüncü, dördüncü ve beşinci coğrafyada (iklimde) ortaya çıkar; buralarda ortaya çıkan her şey, itidal ve yetkinlik özelliklerine sahiptir. Beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanlar burada yaşarlar. Hatta peygamberlik kurumu bile ekseriya buralarda ortaya çıkmıştır. Fazla güney ve kuzeye düşen coğrafyalara (iklimlere), peygamber gönderildiğine dair bilgiye sahip değiliz. Bunun temel nedeni, elçilerin ve nebilerin, beden ve ruh bakımından insan türünün en mükemmeli olmalarıdır."[103]

Ona göre coğrafya (iklim) ve hava koşulları bakımından ılımlı olan Mağrib, Suriye, Hicaz, Yemen, Irak, Hint, Sind (İndus), Çin ahalisi uygar-

---

101) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 218 vd.

102) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 221.

103) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. Ar., ss. 103-104; Tr., ss. 258-260.

lık ve insani nitelikler bakımından üstünken, itidalden uzak olan kutuplara yakın olan altıncı ve yedinci iklim bölgeleri, uygarlıktan oldukça uzaktır. Bu yüzden yapıları çamurdan, kamıştan, gıdaları darı ve ottan, elbiseleri ağaç yapraklarından ya da deridendir. Çoğu elbise bile bilmez, çıplak yaşar. Onların ahlaki ve karakter yapıları da hayvana çok yakındır. Ne nübüvvet bilirler ne de şeriat tanırlar. Hava koşulları, yani sıcaklık ve soğukluk ahlaki yapıya da etki ettiğinden, itidalli yerlerdeki halklar üstün ahlaka, diğer yerlerde olanlar ise aşırılığa eğilimlidirler. Sıcak iklimdekiler, zevk ve keyfe düşkün, hafif meşrep ve zekâ bakımından daha çok ahmak iken, soğuk bölgelerde oturanlar bunların tersidir.[104] Coğrafya ve hava koşulları beslenme biçimine de etki eder; buna bağlı olarak kötü, şişman, iyi, güzel vb. beden yapıları meydana gelir. Beslenme biçimi, sadece beden yapısını etkilemez, aynı zamanda kişilerin zeki ve aptal olmalarına da etki eder. İbn Haldûn, özellikle az yemenin, beden üzerinde olumlu etkiler yarattığını, sözgelimi ciltte parlaklık, deride düzgünlük, renkte saflık, harekette çevikliğe yol açtığını, bol yemenin ve çok gıdanın ise aksi sonuçlar doğurduğunu ileri sürer. Öte yandan az yemek, düşünce hayatına da olumlu etkiler yaparken, çok yemek düşünce hayatını olumsuz etkiler. Yine çok yemek ve az yemenin ahlak üzerinde de etkisi söz konusudur; çok yiyenler ahlaken ve dinen aşağı iken, geçim sıkıntısı çeken ve az yiyenler hem ahlaken hem de dinen üstündürler. İnsanların beslendiği şeyler de onların karakter yapısını etkiler. Sözgelimi, deve sütü ve etiyle beslenenler, hem beden bakımından deve gibi sağlam hem de onun gibi sabırlı ve tahammüllü olurlar. Yine domuz eti yiyenler beden bakımından ona benzerken, ahlak bakımından da domuz gibi kıskançlık duymazlar. Öyle anlaşılıyor ki İbn Haldûn'a göre, insan bedeni, düşüncesi, huyu, karakteri, coğrafya, hava koşulları, beslenme rejimi vb. ile yakından ilişkilidir.[105] Bu bilgilerin orijinal olmadığını, Hipokrat, Galen gibi Yunan tabiplere ve Batlamyus gibi eski coğrafyacılara değin gerilere gittiğini, İbn Sînâ gibi kimi filozoflarda izdüşümlerinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Zaten İbn Haldûn da bu bilgilerin önemli bir kısmını hukemânın yapıtlarından aktardığını söylemektedir.

Üçüncü ilke, insanın farklı sınıflara ayrılmasıdır. Bu anlayış da Platon'dan[106] beri yaygın bir anlayıştır ve İslam felsefesinde köklü bir izdü-

---

104) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 260 vd.

105) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 266 vd.

106) Platon, *Devlet*'te, demir, gümüş ve altın doğalı insanlardan söz eder.

şümü bulunmaktadır. İbn Haldûn'a göre, coğrafya, hava koşulları ve beslenme biçimlerinin etki ettiği insanlar, üç sınıftır. Bu üç sınıf insanın oluşumunda fıtratın yani yaratılışın da köklü bir etkisi vardır. İlk sınıf, doğası icabı, ruhani idrake ulaşma ve melekleşme aşamasına ulaşmaktan acizdir. Onlar, duyusal ve hayali idrak düzeyinde yaşarlar. Ussal çıkarımları da duyusal ve hayali öncüllere dayanır. Onun ötesine geçemezler. Bilgileri sadece tikellere özgüdür, eksiktir ve çoğu kez yanlıştır. Beşeri ve cismani idrak düzeyiyle sınırlıdırlar. Bunların rüyaları bile şeytanidir. İkinci sınıf insanlar, bedeni organlara gerek duymayan akılsal idrake yönelirler. Onların bu istikamete yönelmeleri konusunda doğuştan yetenek söz konusudur. Bu sınıftaki insanların idrak sahası, ilk akılsallardan daha geniştir; iç gözlem, batınî müşahedeler ile üstün sezgiler elde ederler. Bu safhada bulunan insanlar, dini bilimlere ve tanrısal marifetlere aşina olan evliyalardır. Bunların gördükleri rüyalar gerçeğin temsilidir. Üçüncü sınıf, tümüyle beşeriyetten sıyrılma, beşeriyete ait cisimlikten ve insani ruhaniyetten sıyrılarak yüksek meleklik (mele-i a'la) aşamasına geçme istidadına sahip olanlardır. Onlar çok kısa bir zaman için de olsa fiilen melek olma mertebesine ulaşırlar. Bu haldeki kimselerin, melekleri kendi sahasında idrak etmeleri, kelam-ı nefsi ve zatiyi işitmeleri, Tanrısal hitaba muhatap olmaları söz konusudur. Bu insanlarda görülen beşeriyetten bir anlık sıyrılma Tanrı vergisidir ve fıtridir. Buna vahiy alma hali denir. İşte bu insanlara peygamber adı verilir ve onlar Tanrısal kelamı insanlara tebliğ ederler, din ve şeriat kurarlar. Bunların gördükleri rüyalar bile Tanrısaldır, gerçekleri olduğu gibi yansıtır.[107] İbn Haldûn, insanlara yönelik olarak yaptığı bu üçlü sınıflama ile hem bedevi ve hadarî uygarlığın epistemik temellerine hem de umrân içinde ortaya çıkan din, bilimler ve sanatlar gibi hususların kaynaklarına atıf yapmış olmaktadır.

İki tür umrân: Bedevi ve hadarî

İbn Haldûn'a göre bedevi ve hadarî olmak üzere iki umrân söz konusudur.[108] O, beşeri umrânın genel dayanaklarını ele alırken, umrânın oluşumunda, coğrafya, hava koşulları, insanların idrak düzeyleri ve fıtratları gibi genel ilkelere değinse de bedevi ve hadarî örgütlenme biçimini ele aldığında,

---

107) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 276 vd.

108) Bkz. Lokman Çilingir, "İbn Haldun: Reel Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 202.

farklılıkları büyük ölçüde geçim biçimiyle açıklamaya yönelir.[109] Şöyle der:

> "Bilmen gerekir ki, nesillerin durumunda görülen farklılık, sadece geçim yollarının farklı olmasından (bi-ihtilâf nıhletihim mine'l-me'âş) ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir. İnsanlar, geçimlerini sağlamak için, ihtiyaca (hâcî) ve yetkinliğe (kemâlî) işaret eden şeylerden önce, zorunlu (zârûrî) ve basit şeylerden işe başlarlar."[110]

İbn Haldûn'a göre, birlikte yaşamın ön örneği olan ve zaruri gereksinimleri karşılamaya yönelik bedevi yaşam biçimi, ihtiyaçların yanında lükse yönelen uygar yaşam biçimini önceler. Bedeviler, çiftçilik ve hayvan beslemek gibi doğal bir geçim yolu tutmuşlardır; gıda, yiyecek, mesken vb. hal ve âdetler itibarıyla zorunlu ve asgari geçim vasıtalarıyla ilgilenirler. Bunların göçebe olanları, hayvancılıkla uğraşır, yerleşik hayata geçmiş olanları ise tarıma yönelir.[111] Uzak ve tenha yerlerde yaşarlar, diğer toplumlarla pek ilişki imkânı bulamazlar. Bu nedenle, utangaç, kaba ve sert tabiatlıdırlar. Uygar insanlara nazaran, güç yetirilemeyen vahşi ve yırtıcı hayvanlara benzerler. Göçebe Türkler, Berberler ve Araplar böyledir. Fakat aralarındaki akrabalık bağı yüzünden ahlaki karakterleri şehirdekilerle kıyaslandığında daha iyidir. Kanaatkârlık, paylaşımcılık, kabilelerinin çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün görme, cesaret ve kahramanlık, başlıca değer yargılarıdır. Devletin yokluğu, onları daima tetikte olmaya itmiştir. Bedeviler yerleşik toplumlar için daima tehlike oluştururlar. Bedevilerde devlet yoksa da bu, yönetim olmadığı anlamına gelmez, onlarda riyaset söz konusudur. Riyaset, asabiyet temeline dayalıdır ve kabile yönetimini imler; bu bakımdan kurumsal bir yapı olan bir devlet ve devlet örgütlenmesi içermez.[112]

Hadarî, yani yerleşik-uygar toplumlar, bedeviliğin aşamalı olarak gelişmesinden ve devletin kurulmasından hemen sonra veya devletin kuruluşu ile birlikte ortaya çıkarlar. Bedevi yaşam biçimi sadece yaşamı sürdürebilmek için gerekli şeylerin üretilmesi ile sınırlıyken, zaman içerisinde, toplumsal üretimde güç, zenginlik, rahatlık ve boş zaman isteği ile artı değer artmaya başlar ve böylece toplumlar hadarî/medeni yaşam biçimine doğru evrilirler. Böylece kasabalar ve şehirler kurulmaya başlar, bilimler ve sanat-

---

109) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 223 vd.

110) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, Ar., ss. 149-150; Tr., s. 323.

111) Bkz. Lokman Çilingir, *İbn Haldun: Reel Siyaset*, s. 203.

112) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 223-330.

lar doğar ve gelişir.[113] Fakat tüm bedevi toplumların medeniyete evrildikleri ve devlet kurdukları söylenemez. Kimisi devlete evrilir, kimisi evrilmez; kimisi ise, kurulmuş bir devlete tabi olur ya da kurulmuş bir devleti ele geçirirler. Bedevilerden sadece asabiyet bağı güçlü olanlar devlete evrilebilirler. Çünkü asabiyetin giderek ulaştığı nihai gaye mülktür (saltanat).[114] Asabiyet kavramına, yakınlık bağı, dayanışma duygusu, askeri ruh, milliyetçilik ruhu gibi farklı anlamlar verilmişse de kan bağı ve yakın akrabalık ilişkisini imlediği açıktır.[115] Devlet kurulunca, yani asabiyet amacına ulaşıp mülk ortaya çıkınca, İbn Haldûn'a göre artık asabiyet bağı yetmez; nesepler birbirine karışır, toplumları birbirine bağlayacak başka bağlar gerekir. Burada karşımıza din duygusu ve hanedanlık bağı çıkar. Din ve hanedanlık bağı farklı soylara ve asabiyetlere mensup insanları bir arada tutar, onları kenetler. Fakat bundan kan ve akrabalık bağına dayalı olan asabiyet olmaksızın dinin tek başına yeterli olduğu sonucu çıkmaz.[116] İbn Haldûn'un deyişiyle, din bile asabiyesi en güçlü olan grubun içinde gelişir ve sonra diğer gruplara yayılır. Devlet kurulunca artık bilim, sanat, felsefe, edebiyat, mimari vb. alanlarda pek çok gelişme olur. Boş zaman, artı ürün, ticaret ve zanaatların gelişmesi iş bölümünü alabildiğince genişletir, ihtiyaçlar lükse yönelir ve gittikçe çeşitlenir. Tabii bu gelişim durumu, ahlaki bakımdan çöküşü de beraberinde getirir. İbn Haldûn'a göre uygarlık, ahlaki bakımdan gelişme getirmez; ahlaksızlığa ve yozlaşmaya yol açar.[117] İbn Haldûn şöyle der:

> "Refah ve lüks ahlakı bozar, çünkü nefste, çeşit çeşit kötülüklerin, aşağılık (süfli) duyguların ve onlarla ilgili âdet ve alışkanlıkların doğmasına neden olur."[118]

Devlet ve umrânın ömrü:

İbn Haldûn, bedevilikten hadarîliğe, riyasetten mülke doğru adım adım geliştiğini söylediği uygar yaşamın, işbölümü ve dayanışma temelinde örgütlenmiş hali olarak gördüğü devleti, organizmacı bir bakışla ele alır ve insana benzetir. Ona göre, devletle mülk ve umrân arasında ayrılmaz bir ilişki vardır; devletin ve mülkün umrâna nispeti formun maddeye nispeti

113) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 324.
114) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 333, 349 vd.
115) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 338 vd.
116) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 378 vd.
117) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 349 vd.
118) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 391.

gibidir. Mülk, temsil ettiği özel türü ile umrânı koruyan şekildir. Bu yüzden, umrânsız bir devlet, devletsiz de umrân düşünülemez.[119] Şu halde devletin kaderiyle umrânın kaderi ortaktır. Devletler de tıpkı insanlar gibi doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Aynı yazgıyı devletin doğal bir sonucu olan uygarlık da paylaşır. İbn Haldûn, organizmacı bakışıyla devlete ve umrâna 120 yıl biçer. Çünkü müneccimler, kişilerin tabii ömürlerinin 120 yıl olduğunu söylemişlerdir. İbn Haldûn, bir neslin ortalama ömrünü 40 yıl olarak hesaplar ve böylece devlet üç nesil boyunca sürmüş olur.[120]

İlk nesil, çetin yaşam şartlarını göğüsleme, savaşçılık, yırtıcılık, şan ve şöhrete iştirak gibi bedeviliğin karakterlerini, sertliğini ve vahşiliğini muhafazaya devam eder. Çünkü asabiyetin etkisi hâlâ etkindir. Kılıçları keskindir ve çevrelerine korku salarlar; halk bunlara ister istemez boyun eğer.[121]

İkinci nesil, mülk ve refah dolaysıyla bedevilikten hadarîliğe, sıkıntıdan ve darlıktan genişliğe ve bolluğa, ortaklaşa şan ve şeref sahibi olmaktan tek başına şan ve şeref sahibi olmaya doğru evrilir. Bunların dışında kalanlar, şan ve şeref için çabalamayıp atıl ve tembel olarak otururlar. Genel olarak toplumda şeref bakımından herkesten ileri olma eğilimi sona erdiği için, zillete katlanma ve aşağılığa doğru bir eğilim ortaya çıkar. Bu sayede, asabiyetin etkisi ve keskinliği kısmen körelir. Bu durumda kalanlar, boyun eğmeye ve hakir durumda kalmaya alışırlar. Fakat yine de pek çok iyi özelliklere sahiptirler. Çünkü ilk nesle yetişmişler, onların halleri ile doğrudan doğruya temas etmişler, izzet ve itibar zamanlarını, şan ve şeref için çabalamalarını, müdafaa ve himayedeki hedeflerini görmüşlerdir. Bu yüzden, bu konuda birçok şey kaybetmiş olsalar da o hususların hepsini terk etmeleri mümkün değildir. İlk nesildeki hallere geri döneceklerini ümit ederler veya bunların kendilerinde mevcut olduğunu zannederler.[122]

Üçüncü nesil, sanki kendilerinde hiç mevcut değilmişçesine, bedevilik ve sertlik zamanını unuturlar. Şan ve şerefin zevkini ve asabiyeti tümüyle kaybederler. Bunun nedeni, baskın bir hâkimiyet altında yaşamalarıdır. Sahip oldukları nimetler ve zenginliklerle refah son haddine varır. Asabiyetleri ortadan kalktığı için himaye, müdafaa ve savaşçılığın ne olduğunu unutmuşlardır. Şekil, kılık, kıyafet, ata binme ve güzel maharetler hususunda, kendilerini halka, ol-

119) Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 119.

120) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 292-294; İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, ss. 669-670.

121) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 393.

122) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 393.

duklarından başka türlü gösterirler, onların gözlerini boyarlar. Halbuki atların sırtında oldukları halde, çoğunlukla kadınlardan daha korkaktırlar. Hak talep eden birisi karşılarına çıkınca, kendilerini savunmaya bile yönelmezler.[123]

Devletin ve uygarlığın çöküşü: Beş tavır

İbn Haldûn'a göre, doğası gereği her şey içsel ereğini gerçekleştirmek için gelişir ve nihayet çöküşe yönelir. Devlet ve umrân da bu yazgıdan bağımsız değildir. O, bu tabii yazgıyı ele alırken mülk ve yönetici ekseninde yapılandırdığı beş tavır kuramını ortaya koyar. Beş tavır, yukarıda söz konusu ettiğimiz üç nesil içinde, sırasıyla ortaya çıkar. Bu beş tavır, tüm devletlerin ve umrânların doğal serüvenidir.[124]

İlki; zafer, galibiyet ve istila tavrıdır (tavr el-zafer bi'l-bugye). Bu devrede, zafere ulaşma, savunma durumunda olana galip gelme, mülkü istila etme ve onu kendinden önceki devletin elinden çekip alma tavrı söz konusudur. Bu dönemde, asabiyet bağları çok güçlüdür; devlet sahibinin şan ve şeref kazanmada, mal toplamada, korumada kavmine örnekliği söz konusudur. Ayrıca kavmine danışmadan hiçbir şey yapmaz.[125]

İkincisi, istibdat tavrıdır (tavr el-istibdat). Bu devrede hükümdar ya da devletin sahibi, iktidarı tekeline almaya başlar. Kavmine karşı tam otorite sağlar, iktidarı tek başına yürütür, onu paylaşmaktan ve ortaklaşmaktan kaçınır. Etrafındakilere danışmaktan vazgeçer. Bu dönemde hükümdar, asabiyete dayalı dayanışma yerine doğrudan kendisine bağlı paralı asker ve bürokratlardan oluşan bir grup oluşturur, mal mülk edinmeye yönelir, umrân serpilir.[126]

Üçüncüsü, rahatlık ve dinlenme tavrıdır (tavr el-ferag ve'd-deat). Bu dönem, ekonomik refahın arttığı, kültürel unsurların geliştiği bir yükseliş ya da lüks ve debdebe aşamasıdır. Bu devrede, insan doğasının yöneldiği mal edinme, eserleri ebedileştirme ve güzel hatıra gibi iktidarın ürünleri devşirilir. Bu devrede hükümdar, kişisel gelirini artırmak, tebaasının vergilerini azaltarak devletin mali kaynaklarını artırmak ve yeniden düzenlemek, kentleri güzelleştirmek, büyük anıtsal yapılar inşa etmek için uğraşır. Ekonomik refah had safhaya ulaşır; buna bağlı olarak da bilim, sanat ve zanaatlarda büyük gelişmeler yaşanır.[127]

---

123) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 393.

124) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 399 vd.; Bkz. Lokman Çilingir, İbn Haldun: Reel Siyaset, ss. 210-212.

125) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 399-340.

126) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 400.

127) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 400.

Dördüncü kanaatkârlık ve barış tavrıdır (tavr el-kanu' ve'l-musâleme). Bu dönemde istikrar ve barış egemendir; yönetimde yenilikçi hiçbir girişim yoktur. Sadece eski yönetimler taklit edilir. İbn Haldûn'un kendi deyişiyle; bu devirde, devletin sahibi, kendinden öncekileri taklit edip eserlerini sağlamlaştırarak ve onların yöntemlerine karşı çıkmanın bozucu olduğunu, işleri ve üstünlüğü gerçekleştiren şeyleri daha iyi gördüklerini kabul ederek onların yaptıklarıyla yetinir ve övünür. Böylece, eski geleneklerden ayrılmanın devleti yıkılışa götüreceği, gelenekler sürerse devletin de ebediyen süreceği inancı ortaya çıkar. Ancak bu aşama içinde farkına varılmadan gerileme ve çözülme başlamış ve devlet son aşamasına gelmiştir.[128]

Beşinci ve son tavır, israf ve savurganlık tavrıdır (tavr el-israf ve't-tebzîr). Bu aşamada hükümdar, ekonomik ve toplumsal olayları kişisel arzularına göre yönetmeye çalışır; bu nedenle devlette iyileşmesi olanaklı olmayan hastalıklar ortaya çıkar. Hükümdar iktidarını, lüks yaşamını ve çevresindekilerin desteğini devam ettirebilmek için vergiler yoluyla halkı soymaya başlar. Bu devrede, devletin sahibi, öncekilerin topladığını har vurup harman savurur; kavminin ileri gelenlerini ve öncekilerin yaptıklarını kendisine kin duyacakları ve desteklemekten vazgeçecekleri ölçüde bozar; maaşları kendi arzuları doğrultusunda harcadığı için askerlerini kaybeder; iktidarını, arzuları, zevkleri ve yakın çevresinin şatafatı uğruna telef eder. Bu devrede, öncekilerin yaptıkları ve kurdukları her şey tahrip edilir; artık devlette yaşlılık tabiatı ortaya çıkar. İbn Haldûn'un metaforuyla söylersek, devlet, kurtuluşu ve ilacı olmayan müzmin bir hastalığa yakalanmıştır. Vilayetlerde, valiler, hükümdarın otoritesini ele geçirmeye, hükümdarı sadece makam ve çeşitli niteliklerden oluşan bir şeye dönüştürmeye başlarlar. Nihayet, dışarıdan gelen, asabiyesi güçlü genç, sağlıklı bir kavim devleti istila eder ve çürüyen yapıyı ortadan kaldırıp yenisini kurar.[129]

İbn Haldûn'a göre, her devlet ve umrân bu süreçleri yaşar ve bunlar döngüsel bir şekilde sürekli tekrarlanır.

Umrân ve ekonomi:

Yukarıda özetlediğimiz beş tavır kuramından da anlaşılacağı gibi, İbn Haldûn'a göre mülk, kendileri olmaksızın ayakta duramayacağı iki temel üzerine dayanır. Bunlardan ilki, kudret ve asabiye ve bunların ifadesi olan

---

128) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 401.

129) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 401.

askerler; diğeri bu askerlerin ve mülkün ihtiyaç gösterdiği diğer şeylerin ayakta durmasını sağlayan ekonomi ya da paradır (mal). Bir devletin, her şeyden önce kendisine içten ve dıştan gelecek düşmanca saldırıları önlemek için bir koruyucular, askerler zümresine ihtiyacı vardır. Öte yandan bir devletin uzandığı topraklar, egemeni olduğu insanlar üzerinde uygulatacak olan vezirlerden polislere, yargıçlardan yazıcılara kadar çeşitli görevlerin meydana getirdiği sivil bir bürokratlar zümresine sahip olması gerekir. Bu grupların ve devlet sahibinin kendi gereksinimleri için para gereklidir. Devletin kuruluş aşamasında paraya çok ihtiyaç yoktur. Henüz kurumlar ortaya çıkmamıştır; hem devlet yöneticisinin hem de diğerlerinin yaşam biçimi henüz ilkeldir, basittir. Ancak devlet geliştikçe, kurumlar büyüyüp çoğaldıkça, şehir yaşamı yeni gereksinimler ve alışkanlıklar getirdikçe, devlet sahibinin paraya olan gereksinimi artar.[130] Devletin kuruluşunda asabiye önemliyken, büyüdükçe ekonominin önemi atmaya başlar. Bir devlet, kurumlarda görev yapanlara tatmin edici ücretler ödeyebildiği, paralı askerlerinin sayısını artırdığı oranda güçlü olur. Ücretler ödenmediğinde ya da azaldığında devlette huzursuzluk başlar. Bu ise devletin sonunu getirir. Devletin tek gelir kaynağı, topladığı vergilerdir. Tabii vergi sisteminin sağlıklı işleyebilmesi için sağlam bir ekonomik temel olmalıdır.[131]

İbn Haldûn'a göre, insanları ekonomik etkinliğe iten belli başlı nedenler söz konusudur. Bunların en önemlisi kâr ve kazanç arzusudur. İşte ekonomi buradan doğar. Ekonomik piyasada bir malın değerini belirleyen şey, ona üretim için harcanan emek (el-a'mel el-beşeriyye) ve bu mala toplumda duyulan taleptir. Böylelikle İbn Haldûn, Marksist ve liberal ekonomik modelden önce, bu iki modelin ayrı ayrı benimsediği iki ilkeyi birleştirmiş gibi görünmektedir. Bunlardan ilki önemlidir; çünkü her türlü malın üretimi için insan emeği zorunludur. Kazanç, insan emeği sonunda ortaya çıkan değerdir. Kazanç, eğer o kazancı sağlayan kişinin ihtiyaçları için sarf edilirse, geçim aracıdır; ihtiyaçtan fazlası olan ve sarf edilmeyen ise sermayeyi oluşturur.[132] Kazançlar, çiftçilik, tarım, zanaatlar ve ticaret gibi uğraşlarla elde edilir.[133] Bunların dışında hizmetle geçimini sürdürenler de söz konusudur.[134]

---

130) Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, ss. 125-126.
131) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 665 vd.
132) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 693 vd.
133) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, ss. 698-699.
134) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 699 vd.

Ekonomik yaşamın gelişmesinde önemli olan bir diğer unsur işbölümü ve işbirliğidir. İnsanları işbirliğine iten faktör, insanların hayatlarını sürdürmek için muhtaç oldukları asgari ürünleri kendi başlarına üretememeleridir. İşbölümü ise gereksinimlerin farklılığının ve yeteneklerin bir sonucudur. İşbirliği ve işbölümü, insanın sadece kendi gereksinimlerini karşılayan ürünler üretmesiyle sınırlı kalmaz, çok defa kendi gereksiniminin ötesine uzanır. İşte bu fazla üretim toplumsal gelişimin ve vergilerin kaynağıdır. Eğer insanlar sadece kendilerine yetecek kadarını üretip daha fazlasına yönelmeseydi, toplum hep aynı durumda kalır, ileriye gidemezdi. İşte bu ürün fazlası, bunun doğurduğu açığa çıkan fazla işgücü, bu işgücünün yeni alanlarda kullanımı, bundan doğan fazla kazanç, bunun yeni alanlara yatırılması, bunların sonucunda ortaya çıkan yeni zanaatlar, ticaret vb. şehir ekonomisinin temelinde olan unsurlardır. Bu sayede şehirler gittikçe zenginleşir. Bu gelişim devletin ve umrânın gelişimiyle paralellik arz eder.[135]

Devletin gelişiminin ilk evresinde bedevi yaşam biçiminin özellikleri hâlâ devam ettiği için insanlar kanaatkâr, ihtiyaçlar az, zevkler basittir. Dolayısıyla devletin sahibi halka fazla vergi yüklemez. Bu durum, zanaatkâr ve tüccarların daha çok kazanç elde etmeleri konusunda arzuyu kamçılar. Daha çok çalışma ve daha çok kazanç, vergiler yoluyla devletin gelirinin daha çok artmasına yol açar. Devlet zenginleştikçe daha fazla alıcı, daha fazla tüketici olur. Kısaca halkın zenginliği devletten, devletin zenginliği halktan gelir. Bunlar birbirini destekleyerek şehir uygarlığı en üst seviyesine ulaşır. Öyle bir noktaya varılır ki, artık ekonomi en yüksek amacına ulaşmıştır; işte bundan sonra ekonomi duraklamaya ve gerilemeye başlar. Artan vergiler, savurganlık vb. ekonomiyi gittikçe bozar ve nihayet devletle birlikte ekonomi de çöker.[136]

Umrân ve siyaset:

İbn Haldûn, toplumların bedevilikten hadarîliğe geçiş serüvenini ele alırken, ekonomi gibi iktidarın serüvenini de ele alır ve çeşitli siyaset tarzları ayırt eder. Ona göre, siyaset insan için tabiidir; insanların hayvani tabiatları, birbirlerine saldırmalarına ve zulmetmelerine yol açar. Bu durum, kargaşa ve anarşi doğurur; bunun bir hükümran ve yasa yapıcı tarafından önlenmesi gerekir. Siyasetin ilkel biçimi, bedevilikteki asabiyete dayalı riyasettir ve

135) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, ss. 213-216.

136) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 401 vd.; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, ss. 125-132.

bu, aşamalı olarak ereksel bir biçimde mülke, hanedanlığa doğru evrilir. Bu bakımdan yetkin siyaset, mülkle ortaya çıkar. İbn Haldûn, kendi gözlemlerinden ve siyaset felsefesi yapıtlarından yola çıkarak, devletin yasa koyucu olmadan varlığını sürdüremeyeceğini belirtir ve yasa koyucular temelinde, üç temel siyaset tarzı ayırt eder.[137]

a-) Akli siyaset (siyasa akliyye): Bir devletteki yasalar, akıllı kişiler, devlet büyükleri ve devlet işlerinde basiret sahibi olan kimselerce konulursa, ortaya akla dayalı bir siyasal rejim çıkar.[138] Akla dayanan siyasal rejimlerin de iki türü vardır: Bunlardan birincisi, İslam öncesi İran-Sâsânî Devleti'nde olduğu gibi, halkın, yönetilenlerin menfaatlerini ön plana alan, yöneticinin, egemen gücün çıkarlarını da bunlarla ilgili olarak göz önünde tutan bir rejimdir.[139] İkincisi ise yöneticilerin, hükümdarların kişisel yararlarına odaklanan, halkın menfaat ve çıkarlarını yönetici ve hanedana bağlı olarak tasarlayan siyasi rejimdir. İbn Haldûn kendi zamanında gerek Müslüman, gerekse Müslüman olmayan bütün toplumlarda hâkim olan rejimlerin bu rejim olduğunu düşünür.[140]

b-) Dini siyaset (siyasa diniyye): Yasalar, şeriat sahibi aracılığıyla Tanrı tarafından konulurlarsa, dinsel temele dayanan bir siyasal rejim ortaya çıkar. Dini kurallar insanların davranışlarını gösterdiği kadar, devletin izlemesi gereken yolu da gösterir. Bu rejim, peygamberden sonra da halifeler tarafından yürütülür. Bu rejim, hem bu dünya hem ahiret için faydalıdır. İbn Haldûn'a göre İslam devletleri uzlaşmacı bir yol izlemişler, önce şeriat hükümlerine, sonra da filozofların ortaya koydukları etik kurallara uymaya çalışmışlardır.[141]

c) Medeni siyaset (siyasa medeniyye): Siyasetin bu türü, ideal toplum ve devlet tasarımlarını ele alır; tarihte bu türden bir toplum ve devlete rastlanmaz. İdare eden bir otorite olmaksızın, insanların barış ve huzur içinde yaşaması şeklindeki bir sistemdir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Haldûn burada Fârâbî'nin siyaset öğretisini konu edinmektedir. Ona göre böyle bir sistemin gerçekleşebilmesi için her bir bireyin erdem ve bilgi sahibi olması gerekir ki, pratikte bunun gerçekleşmesi uzak bir ihtimaldir. Bu yüzden, İbn Haldûn,

137) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s.417; Bkz. Lokman Çilingir, İbn Haldun: Reel Siyaset, s. 214.

138) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 420.

139) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 421; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 157.

140) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 421; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 157.

141) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 421; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 157.

böyle bir ideal toplum ve devlet düzenini ve bunu konu olarak alan medeni siyaset araştırmalarını özel inceleme konusu yapmayı gereksiz görür.[142]

İbn Haldûn, dini ya da şer'î siyaset temeline dayanan hilafeti ele aldığında, bunu, dini koruma ve dünyayı yönetme konusunda din sahibinin yerini alma olarak niteler ve imamet-i kübra (büyük imamlık) ile eş anlamlı görür. Bu işi yürütene de imam veya halife adını verir. O halife veya imam seçiminin, fıkıhçılarda olduğu gibi şeran ve aklen vacip olduğunu ileri sürer. Çünkü ümmetin çıkarı bunu gerektirmektedir. Halife veya imamın seçilmesi, seçici kurulun görevidir. Seçici kurulun belirlediği kişiye, itaate dair söz verme anlamına gelen biat gerçekleşince imam ya da halife meşruiyet kazanmış olur. Seçilen bu kişinin, ilim, adalet, yeterlilik, sağlıklı olma gibi şartları haiz olması gerekir. İbn Haldûn, fakihlerin ve Sünni kelâmcıların tartıştıkları imamın Kureyşli olması gerektiği tezini de ele alır; bu şarttan maksadın, bizzat Kureyşli olmak değil, güçlü asabiyete sahip olmak olduğunu söyler. Halifenin veya imamın görevlerini ele aldığında ise; namaz imamlığı, fetva, yargı, adalet, hisbe, sikke gibi görevlerden söz eder.[143] İbn Haldûn, döneminde çeşitli toplumlarda gözlemlenen ya da siyaset eserlerinde yer alan tüm siyaset türlerini nesnel olarak, gerekçeleriyle anlatsa da, dini, şer'î siyasetten yana tavır alır ve kendisini fıkıhçıların yanında konumlar. Bu bakımdan o da mutlakıyetçi şer'î siyasal teoriden yanadır. Ona göre, şeriatı dikkate almayan siyaset ve siyasi yargılar, yönetim türleri kötüdür, insanın gerçek mutluluğuna yol açmaz.[144]

Umrân, bilimler ve sanatlar:

Devletin ve umrânın tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan bir diğer durum, bilimler ve sanatlardır. Umrân bedevilikten hadarîliğe, ereksel bir tarzda, adım adım gelişirken, bilimler ve sanatlar da gelişir. Bu gelişimde eğitim ve öğretim kurumlarının köklü bir rolü vardır. Devletin ve umrânın duraklaması ve çöküşüyle onlar da duraklar ve çökerler.[145]

Bilimler ve sanatlar, nihai temelini insanda, insanın yetilerinde, özellikle akli yetisinde bulur. İbn Haldûn'un insan yetileriyle ilgili söyledikleri büyük ölçüde İslam Aristotelesçilerine dayanır. İnsan, iç ve dış duyularıyla

142) Bkz. Ahmet Arslan, *İbni Haldun ve Farabi-İbn-i Sinacı Medeni Siyaset Geleneği*, s. 56

143) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 423 vd.

144) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: I, s. 421.

145) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s.775 vd.

hayvanlarla ortakken, akli yetisiyle onlardan ayrılır ve bu yetiyle bilim ve sanatlar ortaya çıkar.[146] Üç tür akli yeti vardır:

a-) Ayırt edici akıl: Dış dünyada bulunan tabii ve yapay bir düzene sahip şeyler, bu akıl aracılığıyla kavranır. İşte bu akıl aracılığıyla insan çeşitli tasavvurlar oluşturur; geçimini sağlar ve zararlı şeylerden korunur.[147]

b-) Tecrübi akıl: İnsanın hemcinsleriyle olan ilişkileri ve onlarla geçinmesi ile ilgili görüşler ve adabı muaşeret kuralları bu aklın ürünüdür. Bu aklın elde ettiği bilgi, tasdik türünden olup, zaman içinde yavaş yavaş gelişir.[148]

c-) Salt akıl/Kuramsal akıl: Bu akıl duyusal idrakin ötesinde olup, eylemle doğrudan ilişkisi bulunmayan, bilgi ve sanı (zan) oluşturan akıldır. Bu yüzden ona kuramsal akıl da denir. Bu akıl, belli koşullara göre belli bir düzen içinde tertip edilen tasavvur ve tasdikten ibarettir. İnsan bu akıl aracılığıyla, tasavvur ve tasdikleri kullanarak başka bilgiler meydana getirir. Bu işlemle ulaşılan nihai gaye, cinsleri, fasılları, sebepleri ve nedenleri ile birlikte varlığı olduğu gibi tasavvur etmektir. Bu suretle, akıl, kendi hakikati konusunda yetkinliğe ulaşır ve salt akıl (akl mahz), idrak eden nefs (nefsi müdrike) haline gelir.[149]

İbn Haldûn, bu üç aklın bilgilerini duyusal (hissî) dünya ile sınırlar; ruhani (ulvî) âlemin bilgisine ise ancak veliler ve peygamberler gibi doğuştan yetkin olan insanların vahiy ve ilham ile ulaştıklarını savunur. Aklın bu sahada sözü yoktur; bu saha tümüyle şeriata aittir.[150] Akıl sahası ile vahiy-ilham sahası arasında yaptığı ayrıma bağlı olarak, umrân içinde ortaya çıkan bilimleri ikiye ayırır:

> "Bilmen gerekir ki, şehirlerdeki insanların tahsil ve talim etmeye koyuldukları ve aralarında dolaşan bilimler iki türdür. İlk tür, insan için tabiidir ve ona fikriyle ulaşır. İkinci tür ise naklidir; onu ortaya koyandan (vaz') öğrenir. Bunlardan ilki, hikemi felsefi (el-ulûm el-hikmiyye ve'l-felsefiyye) bilimlerdir. İnsanın bu bilimlere ulaşması, fikrinin tabiatı (bi-tabiati fikrihi) iledir. İnsan, beşeri idrak araçlarıyla bu bilimlerin konularına, sorunlarına, kanıtlarının (burhân) şekillerine, öğrenme yöntemlerine ulaşır. Hatta insan fikir yetisi aracılığıyla, düşünmesi (nazar) ve araştırması ile bu konularda doğruyu

146) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s.765 vd.
147) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 766.
148) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 766.
149) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, ss. 766-767.
150) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 772 vd.

yanlıştan ayırma noktasına ulaşabilir. İkincisi nakli-konulmuş bilimlerdir (el-ulûm en-nakliyye el-vaz'iyye). Bu bilimlerin tümü, şeriat koyucudan (şarî') nakledilen haberlere dayanır. Bu bilimlerde, ayrıntıyı asıllara, tikeli tümellere dayandırmanın dışında akla yer yoktur. Bu bilimlerdeki ayrıntıları, asıllara geri götürmenin nedeni, zaman içinde peş peşe gelen tikel hadiselerin, soyut ve tümel olan nakilde yer almamasındandır. Bu yüzden, bir tür kıyas yoluyla tikeli tümele, ayrıntıyı asıla vurma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Fakat bu kıyas da asıldaki hükmün varlığı sayesinde, nakli olan haberden bir ayrıntı olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan kıyas yapılmasını emreden de nakildir. Asıl olan nakil olmasaydı, ne kıyas ne de onunla elde edilen ayrıntı olurdu. Zira kıyas, yeni bir dinsel hüküm koymaz, sadece nakilde var olan hükmü açık hale getirir. Onun için sözü edilen kıyas da akli değil, naklidir. Yani kıyas da nakle geri döner."[151]

İbn Haldûn'a göre, nakli bilimlerin tümünün aslı Tanrı ve elçisi tarafından ortaya konmuş kitap ve sünnetten gelen şer'iyât ile bunlardan istifade etmeyi kolaylaştıran diğer bilimleri kapsar. Şu halde nakli-konulmuş bilimler, dinsel malzeme üzerinde çalışan bilimlerdir. Sözgelimi, *Kuran*'ın kendisi, içerisinde bulundurduğu sözlerin açıklığa kavuşturulması yönünde bir çabanın konusu haline geldiğinde tefsir bilimi; *Kuran*'ı okuma tarzları söz konusu olduğunda *Kuran* okuma bilimi; peygamberin sünneti ve sözlerine yönelindiğinde hadis bilimi; *Kuran* ve sünnette konulmuş olan ilkelerden uygun bir biçimde nasıl hüküm çıkarılacağı ele alındığında usulü fıkıh ve fıkıh bilimi; dinin ahlaki ve pratik yönüne eğilindiğinde tasavvuf bilimi; dinin iman ve inançla ilgili hususları akılla desteklemeye yönelindiğinde kelâm bilimi ortaya çıkar. Dinin asılları Arapça olduğu için, Arap dilinin kendisini konu alan bilimlere, Lugat, Nahiv, Edebiyat, Beyan gibi dilbilimleri adı verilir. Bunlar nakli bilimlere yardımcı olmaları bakımından onlar da nakli bilime dahildirler.[152]

Felsefi ve akli bilimlere bakıldığında, bunlar, mantık, matematik, doğa bilimleri ve metafizik olmak üzere dört ana başlık etrafında toplanırlar. Bu dört grubun bazıları kendi içinde alt dallara ayrılırlar. Sözgelimi matematik içine aritmetik, geometri, müzik, astronomi ve astroloji girmektedir. Doğa bilimlerinin içine de tıp, ziraat vb. bilimler dahildir.[153]

İbn Haldûn'un yaptığı bu bilimler sınıflaması özü itibarıyla özgün de-

151) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, Ar., ss. 551-552; Tr., ss. 781-782.

152) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 782 vd.

153) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 870 vd.

ğildir; İhvân es-Safâ ve Gazzâlî gibi düşünürlerde de bulunmaktadır. Ancak onun bilimler sınıflamasında dikkat çeken birkaç husus vardır.

İlki, kendi kurduğunu söylediği umrân biliminin bu sınıflamada yer almamasıdır. Daha önce de gösterdiğimiz gibi, İbn Haldûn bu bilimi felsefi (hikemî) bir bilim olarak görmektedir. Bilim sınıflamasında bu bilime yer vermemesi, büyük olasılıkla umrânda ortaya çıkan bilimleri betimlemek istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu bilim henüz kendisi tarafından kurulmuştur ve umrân içinde bir varlığı bulunmamaktadır.[154]

İkincisi, felsefi bilimlerin içinde yer alan, ahlak, ev yönetimi ve siyaset gibi pratik bilimlere yer vermemesidir. *Mukaddime*'de yer yer bu bilimlere değinir, ancak bu bilimler bilim sınıflamasında yer almaz.[155] Bunun nedeni, büyük olasılıkla bu bilimleri, şeriat içinde görmesi, fıkha indirgemiş olması ya da ilmi umrâna tabi kılması olmalıdır.

Üçüncüsü, dinsel/nakilsel olanla felsefi/akılsal olan arasında katı bir ayrıştırma ve sınırlandırma varmış gibi konuşmasıdır. Bu yüzden bazı araştırmacılar, onun dinle felsefeyi, dinle bilimi birbirinden ayırdığını savunmuşlardır. Gerçekten de İbn Haldûn'un, dinsel konularda aklı, sadece tümellerden tikel sonuçlar çıkarmakla sınırladığı, aklın ise metafizik alanda söyleyecek bir sözünün olmadığını savunduğu görülmektedir.[156] Onun söylemiyle salt/kuramsal akıl metafizik sahada zannın ötesine geçemez.[157] Onun dini bir bilim olan kelâmı, Gazzâlî'den sonra felsefileşmekle suçlaması ve eleştirmesi,[158] söz konusu tutumundan kaynaklanıyor olsa gerektir. Yine tasavvufu, ahlaki ve manevi bir seyrü sülük olmaktan çıkıp, vahdet-i vücutculuk gibi birtakım felsefi anlayışlara kayması yüzünden eleştirmesi de[159] bu bağlamda değerlendirilebilir. Felsefeye yönelik eleştirileri de aynı yaklaşımın ürünü gibi görünmektedir. Onun kanısına göre, metafizik sahada sadece din/nakil söz sahibidir, aklın bu sahada söyleyecek bir sözü bulunmamaktadır. Nitekim o, şöyle der:

> "Gaybi/İlahi/metafizik hususların aklen anlaşılması olanaksızdır; bu konuda akli inceleme (nazar) ve akıl yürütme (istidlal) faydasızdır; bu hususlar ancak meleki idrak aşamasına ulaşanlardan (peygamber ve velilerden) nakledilirler."[160]

---

154) Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, ss. 321-322.
155) Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, s. 322 vd.
156) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, ss. 781-782.
157) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, ss. 950-956.
158) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 831.
159) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 853 vd.
160) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 855.

İbn Haldûn'ın, söz konusu anlayışı uyarınca, tıpkı Gazzâlî gibi İslam filozoflarının, akılsal metafizik anlayışlarını, etkin akılla birleşmeye odaklı mutluluk öğretilerini, kozmik akıllar düşüncesini, etik anlayışlarını katı bir biçimde eleştirdiği görülür. Eleştiriye girişirken, sözüne şöyle başlar:

> "İnsanlar arasında bazı akıl sahibi kimseler (kavmen min ukalâ el-nev' el-insân), ister duyularla kavranılan, ister duyuların ötesinde kalan kısım olsun (el-hissî mâ vera' el-hiss), varlığın bütününün mahiyet ve hallerinin, sebepleri ve nedenleri ile (bi esbâbihâ ve 'ilelihe) düşünme (en-nazar el-fikriyye) ve akla dayanan kıyaslar (el-kiyâs el-akliyye) getirme yoluyla kavranılabileceğini ve inanç unsurlarının (el-'akâ'id el-imâniyye), aklın kavradığı şeyler alanına (fî medârik el-'akl) girdiklerinden ötürü, nakil yolu ile değil (lâ min cihet el-sem'), ancak akıl yolu ile (min kıbel en-nazar) doğru olarak tesis edilebileceklerini (tashîh) ileri sürerler. Bu insanlar feylesof kelimesinin çoğulu olan felâsife adı ile anılırlar; bu kelime, Yunancadır ve hikmeti seven anlamına gelir. Filozoflar metafizik hususları araştırmaya koyuldular, doğruyu bulma konusunda emek harcadılar. Ortaya bir kanun koydular: Doğası itibarıyla akıl, (ister fizik ister metafizik sahada olsun) doğru ile yanlışı ayırt edebilir. İşte bu kanuna mantık adını verdiler."[161]

İbn Haldûn'a göre, filozofların metafizik sahada kullandıkları mantık, metafizik şeylerin hakikatini verecek düzeyde değildir. Çünkü insan bilgisine baktığımızda, iç ve dış duyuların soyutlamasıyla elde edilen hayal gücüne özgü ilk akılsallar (mâkulât el-evâ'il) ile bunların birbiriyle ilişkilerinden çeşitli anlamlar çıkarılması ve nihayet daha üst düzey akılsallar olarak ele alınabilecek en yüksek cinslere (ecnâs âliyye) ulaşılması söz konusudur. İşte bunlara ikinci akılsallar (mâkûlât sevânî) adı verilir. Filozofların mantık dedikleri disiplin bu ikinci derecedeki ussallar üzerinde durmaktadır ve bu ussalların gerçek tözlere karşılık geldiğini söylemek mümkün değildir. Bu bakımdan mantığın, gerçeklerden oldukça uzak ussallar üzerinde durması itibarıyla tabiat biliminde de kullanılması sorunludur; çünkü bunların gerçeğe uyup uymadığı saptanamaz.[162] Oysa hayali suretlere karşılık gelen ilk akılsallar maddi gerçekliğe daha yakın olduğu için onların gerçekliğe uyup uymadığı yoklanabilir. Şu halde aklın, duyusal dünyanın ötesine geçtiğinde ortaya koyduğu yargıların gerçek olup olmadığı bilinemez.[163] İbn Haldûn, filozofların savunduğunun aksine aklın iyiyi ve kötüyü de ayırt edemeye-

161) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, Ar., s. 707; Tr., s. 950.

162) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 885 vd., ss. 950-951.

163) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 951 vd.

ceğini ileri sürer.[164] Böylelikle o, bu söylemleriyle, metafizik varlık alanı ile değerler alanını, tümüyle aklın alanının dışına çıkarmış olur. Bu durum, bu alanların insan tarafından bilinemeyeceği anlamına mı gelir? Buna evet demek mümkün değildir; çünkü ona göre, peygamberlerin vahiyleri, mucizeleri, velilerin mistik tecrübeleri ve kerametleri, kâhinlerin kehanetleri, büyücülerin büyüleri, hatta herkesin hayatında bir kez olsun tecrübe ettiği doğru rüyalar ile bu alanın bilgisine ulaşılabilir.[165] Bu alanın bilgisine ulaşmada, dünyadan el etek çekmek ve çeşitli dini pratikler yapmak, az yemek, az uyumak gibi eylemler de önem taşımaktadır.[166]

İbn Haldûn, metafizik ve ahlaki sahada aklın bir hükmünün olmadığını söylediği gibi, tecrübi alanda da, vahiy ve ilham gibi unsurların bir etkisinin bulunmadığına mı inanmaktadır? Buna da evet demek mümkün değildir; zira o *Mukaddime*'sinde dünyevi şeylerden söz ederken sık sık ayetleri bağlamlarından kopartarak görüşlerini desteklemek için aktarmakta, hatta yer yer çeşitli bilimlerin ve mesleklerin kurulmasında vahiy ve ilhamın rolüne atıf yapmaktadır. Sözgelimi hikmetin beş sütununa değindiğinde, tıpkı Âmirî ve Sühreverdî gibi, Yunanlı filozofların felsefi bilgilerini Lokman'a değin geriye götüren rivayetlere yer vermektedir.[167] Yine İslam filozoflarını eleştirirken, şeriatı temel almakta, felsefenin bazı kısımlarının dini bilimlere verdiği zarardan dem vurmakta[168] ve şer'î hükümlerin zahirine ters düştüğü için İslam filozoflarının yaptığı felsefenin dine aykırı kısımlarının reddedilmesi gerektiğini söylemektedir. Hatta felsefe okumadan önce şer'î bilimlerde yetkinleşmek gerektiğini, aksi halde onun zararlarından korunmanın mümkün olamayacağını iddia etmektedir.[169]

Şu halde, kimilerinin sandığı gibi İbn Haldûn'un din ve felsefenin, din ve bilimin alanlarını ayırdığını söylemekten çok, tıpkı Gazzâlî gibi, aklın alanını büyük ölçüde daraltırken, vahiy ve ilhamın alanını alabildiğine genişlettiğini, hatta meşru olan ve olmayan felsefeyi belirleme görevini şer'î hükümlere dayandırdığını söylemek daha doğru olsa gerektir.

---

164) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 955.
165) Bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, ss. 377-378.
166) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 288 vd.
167) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, ss. 872-873.
168) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 950 vd.
169) Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s. 956.

SONUÇ YERİNE: İSLAM FELSEFESİNİN BAZI SORUNLARI ÜZERİNDE DÜŞÜNCELER

İslam felsefesi deyince, ilk bakışta, İslam inanç sisteminin felsefi yorumu ya da açıklaması anlaşılır. Bu, kuşkusuz, İslam felsefesi deyiminin bir ölçüde daraltılmış anlamını ifade eder. Bu deyim, daha geniş anlamda, İslam kültürü ortamında ortaya çıkmış, çeşitli felsefi sistemleri de ifade edebilir. Nitekim bugün "Batı Felsefesi" deyince, Batı kültürü içinde ortaya çıkmış çeşitli felsefe sistemlerini; "Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi" deyince, Ortaçağ Hıristiyan kültürü ortamında ortaya çıkmış çeşitli felsefi sistemleri anlıyoruz. Bu geniş anlamlarıyla ele alınınca, "İslam Felsefesinin", İslam inanç sistemini savunsun ya da savunmasın, bu inanç sistemine akılsal bir tavır koyan her felsefi sistemi içine alması gerekir. Çünkü takınılan olumlu ya da olumsuz tavır, eleştirici ya da savunmacı tutum, İslam kültürünün doğrudan kendisiyle ilgilidir.

İslam felsefesinin böyle geniş anlamda ele alınması, İslam inanç sistemine eleştirici bir açıdan yaklaşan felsefe sistemleri yanında, kimi belirgin görüş farklılıkları olmakla birlikte, bu sisteme yine akılsal açıklamalar ve yorumlar getirmeye çalışan kelâmın da aynı kategoriye sokulmasını gerektirecektir. Oysa İslam filozofları diye nitelenen kişilerle kelâmcılar diye nitelenen kişilerin görüşlerinde önemli olduğu düşünülen farklılıklara ve felâsife diye adlandırılan grubun eski Yunanlılara ait büyük felsefe sistemlerine, Helenistik Yeni-Platoncu felsefe geleneğine bağlı olmalarına bakarak, bu iki grup bir-

birinden ayrı olarak düşünülmüştür. Kuşkusuz, bu iki grubun İslam inanç sistemine getirdikleri çözümler farklıdır; ancak sorunlara akılsal yaklaşım yöntemlerini benimsemeleri açısından aralarında farklılık bulunduğu söylenemez; hatta Mu'tezililer gibi kimi kelâmcıların görüşleriyle filozofların görüşleri arasında çoğu kez paralellik kurmak mümkündür. Filozofların Aristotelesçi, Platoncu ve Yeni-Platoncu eğilimlerine gelince, bu eğilimlerin Gazzâlî'den sonra giderek artan ölçülerde kelâmcılar arasında benimsendiği görülüyor. Aslında Gazzâlî'den önceki kelâm da bir yandan Yunan atomcuları ve Stoa Okulu gibi felsefe okullarından, bir yandan da Hint dini-felsefi sistemlerinden önemli ölçüde yararlanmıştır. Öyle görünüyor ki, her iki grup da -bir başka deyişle gerek İslam filozofları gerekse kelâmcılar- Ortadoğu'da yaygın olan felsefi düşüncelerden olabildiğince etkilenmiştir. Bunlara İslam tasavvufunu da katmak gerekmektedir. O halde bu gruplar arasındaki farklılığı yöntem farklılığından çok, çıkış noktası olarak benimsedikleri görüşlerin ve ulaştıkları sonuçların farklılığına bağlamak gerekir.

Din-felsefe ilişkisi:

Biraz önce, gerek İslam filozoflarının gerekse kelâmcıların, din kurumuna karşı bir tutum takınan küçük bir azınlığı bir yana bırakacak olursak, genellikle İslam inanç sistemini akli bir temele oturtmak için çaba harcadıklarını, bu yolda o dönemde yaygın çeşitli felsefi sistemlerden yararlandıklarını söylemiştik. Dine akılsal bir yorum getirmek ve bu konuda çeşitli felsefe ve düşünce sistemlerinden yararlanmak dinle felsefe arasındaki ilişki sorununu gündeme getirmektedir. Bu ilişkinin temelinde, yalnızca görülenle yetinmeme, görülenin ötesinde görülmeyene de cevap arama merakı yatmaktadır. Bilindiği gibi, hem din hem de felsefe, klasik tanımı içinde bu merakı gidermeye çalışmaktadır. Bu nedenle, gerek dinin gerekse metafizik anlamında felsefenin konularının önemli ölçüde çakıştığını söyleyebiliriz. Ancak başlangıçta, akılsal düşüncenin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde, insana ve evrene ilişkin bütün sorunların mitolojiler ve dinler tarafından karşılanmaya çalışıldığı görülmektedir. Akılsal düşüncenin gelişmeye başlaması ve evrenin daha iyi tanınmasıyla mitolojilerin ve dinlerin getirdiği cevapların yetersiz olduğu görülmüş; cevaplar nitelik değiştirerek akılsallaştırılmıştır. İşte bu akılsallaştırma süreci, felsefenin doğuşunu hazırlamıştır. Felsefe mitolojinin ve dinin açıklamaya çalıştığı alanlara el atarken, genellikle, mitoloji ve dinle ilişkisini bütünüyle koparmamış, Tanrı ve Tanrısal olanı da kavramaya çalışmıştır. Felsefenin metafizik sayılmadığı, metafizik konularla uğraşmaması

gerektiğinin düşünüldüğü günümüzde bile, dinsel cevapların akılsal tutarlılığı üzerinde duran din felsefesinde ve ilahiyatçılar arasında dinle felsefe arasındaki ilişkiye yönelik tartışmalar bütün canlılığı ile sürmektedir.

İlk çağlarda, diğer ulusal dinlerde olduğu gibi, Yunan dinlerinde de evrenin ve tanrıların yaratılışı mitolojik (efsanevi) bir biçimde açıklanmıştır. Çeşitli doğal güçler ve nesneler, bunlar ister yeryüzünde ister gökyüzünde bulunsunlar, tanrılar olarak görülmüş; söz konusu tanrılar da insanlar gibi yiyip içen, zevkleri, tutkuları, kin ve nefretleri bulunan, birbirleriyle savaşan insanüstü yaratıklar olarak nitelenmiştir. Bu dönemde öncesiz ve ölümsüz üstün bir Tanrı anlayışına yaklaşan ifadeler bulunmakla birlikte,[1] gerçek anlamda öncesiz, ölümsüz bir Tanrı anlayışından söz etmek güçtür. Bu din anlayışı Homeros ve Hesiodos gibi ozanların[2] şiirlerinde ifadesini bulmuştur. Bu din anlayışı bir bakıma Muse'lerin (esin perilerinin) ozanlara bir esini, bir ilhamı olarak görülmüştür. Bu nedenle bu dine genellikle "ozanların dini" denmiştir.[3] Bunun yanında, Eski Yunan'da, devletin hizmetinde işlevini yerine getiren, ayinleri ve toplumsal kuruluşlarıyla bir devlet dini de yer almaktadır.[4]

Genel olarak "mitolojik dönem" diye nitelendirilen bu dönemin dini motiflerinin birçoğunun, felsefenin yeşerdiği "kozmolojik dönem"de ortaya

---

1) Homer, *The Iliad*, Homer; *The Iliad*, trs.: Richmond Lattimore, Chicago: University of Chicago Press, 1951, 14, 258'de geçen parça için bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, CUP 1966, s. 19; Hesiodos'un *Theogonia*'sında geçen parçalar için bkz. yine, Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 24, 30. Hesiodos'un anılan eserinden kimi parçaların Türkçeye çevirisi için bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev.: Suad Y. Baydur, Kısım I-II, İÜEF. Yay. (trz). (Türkçeye çevirisi yapılmış olan bu eser, H. Deils'in *Die Fragmente der Vorsokratiker* adıyla hazırlanan ve W. Kranz tarafından eklerle birlikte yeniden yayımlanan eserdir). Krş. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, OUP 1967, s. 11 ve aynı sayfadaki dipnot 36. Orfik mısralarda da Zeus "başlangıç, orta ve son" olarak tanımlanır. Bkz. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 29.

2) Aristoteles, Homeros ve Hesiodos'u "İlk Teologlar" (hoi protoi theologhesantes) olarak niteliyor. Bkz. *Metafizika*, A3, 983b, 28.

3) Bu din anlayışının şiirle ifade edilmiş olması dolayısıyla ozanlara bağlanması konusunda bkz. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 2; ayrıca Muse'lerin ilham perisi olduğu konusunda bkz., Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 11, 93; konuyla ilgili metnin Türkçe çevirisi için bkz., W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 15 vd., ve s. 19 dipnot 1.

4) Doğal Din, Mitolojik Din ya da Ozanların Dini ve Devlet Dini ayırımı M. Terentius Varro'ya ait olup, St. Augustinus tarafından da benimsenmiştir. Bkz. St. Augustine, *De Civitate Dei*, VI, 5. St. Augustine'in anlattıklarından anlaşıldığına göre, Varro da bu ayırımı bir başka felsefi kaynaktan almıştır. Bkz., Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, ss. 1-2 ve dipnot 4; aynı ayırımla ilgili olarak bkz. St. Augustine'in *De Civitate Dei* adlı eserinin İngilizceye kısaltılmış çevirisi, *The City of God*, çev.: J. W. C. Wand, OUP 1963, s. 118.

çıkan ilk Yunan filozoflarınca ele alınarak, daha akla uygun açıklamalarla kullanıldığı görülmektedir. Ozanların ilham perisi olan Muse'lerin yerini çoğu kez filozofların Daemon'u almıştır. Her iki dönemde de gerek din gerekse felsefe esin ya da ilhama dayandırılmış; Tanrısal olanla ilişki koparılmamıştır. Kozmolojik dönem filozofları, mitolojik dönemin tanrılarını doğal güçlerle açıklamaya çalışmışlar; onları duyularla kavranan nesneler durumuna indirgemişler; bunun da ötesinde ilahi olanı doğada aramışlardır.[5] Bu nedenle kozmolojik dönemin açıklamaları, çoğu kez doğal din ya da doğal ilahiyat biçiminde anlaşılmıştır. Bu gelenek daha sonraki Yunan, İslam ve Hıristiyan filozoflarında devam ettirilecektir.

Thales, suyu her şeyin ilkesi olarak kabul ederken,[6] onu mitolojiden arındırmış, tanrı Okyanus'la ilişkisini keserek, duyularla algılanan bir nesne durumuna indirgemiş; ancak "her şeyin tanrılarla dolu"[7] olduğunu söyleyerek, nesnelerdeki gizli güçleri dinsel ifadesiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Anaximandros'un ilk ilkesi olan "apeiron", sınırsız olan, "her şeyin kendisinden çıktığı, kendisine döneceği" şeydir;[8] bu durumuyla Tanrısal bir niteliğe sahiptir. Xenophanes mitolojik dönemin insana benzeyen tanrılarına şiddetle karşı çıkar; tanrılar arasında beşeri özellikleri olmayan bir yüce Tanrı anlayışını savunur;[9] bir bakıma tanrı Zeus'u yeniden değerlendirir. Parmenides'in, oluşmayan, bozulmayan, tek, sarsılmayan, öncesiz ve yetkin niteliklerine sahip Varlık'ı[10] dinsel bir içerik taşımaktadır. Herakleitos, bir yandan evreni sürekli bir oluş, zıtların çatıştığı bir sahne olarak görürken, bir yandan da sürekli oluşan şeylerde değişmeyenin de bulunduğunu; logos'un tüm evrene nüfuz eden bir ilke olarak hem nesneler hem de toplum-

---

5) Muse'ler, birer ilhamı perisi olarak işlevlerini, kozmolojik dönem filozoflarından Parmenides ve Empedokles'te de sürdürürler. Bkz. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 94, 134. Eski Yunan düşüncesinde daemon kavramı konusunda bkz. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Harper Torchbooks, New York 1957, s. 95 vd. Xenophanes ve Platon, Sokrates'in daemon'undan söz ediyorlar. Bkz. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF. Yay., Ankara 1958, s. 39; E. Brehier, *The History of Philosophy; The Hellenic Age*, trs.: J. Thomas, The University of Chicago Press 1967, s. 84. Bu konuda bilgi Platon'un Sokratik dialoglarından *Eutyphro* ve *Alkibiades*'te; Xenophon'un *Memorabilia*'sında yer alıyor.

6) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 87; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 33.

7) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 94; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 34.

8) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 105-106 ve 117; W. Kranz, *Antik Felsefe*, ss. 38-39.

9) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 168-170; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 67 vd.

10) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 275-27; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 110 vd.

sal dünyadaki düzenin ve yasallığın nedeni olduğunu düşünür;[11] kendisini de bir peygamber gibi sunar. Dört unsuru ilk kez ortaya atan Empedokles ise, bunları hem doğal unsurlar hem de Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis şeklinde tanrılar olarak görür;[12] böylece onlara Tanrısal güçlerin yaşam soluğunun ve özlerinin nüfuz etmiş olduğunu ima eder; bu unsurların tek başlarına evrendeki oluşları meydana getirmede yeterli olmadıklarını; bunun için sevgi ve nefret adını verdiği iki ilkenin gerekli olduğunu savunur;[13] onları da yine tanrı adlarıyla adlandırır; kendisini bir peygamber, ruhları ve bedenleri tedavi eden bir halk hekimi olarak kabul eder; tenasühe ve ruhsal arınmanın kalıcı bir hayat için gerekliliğine inanır.[14] Nesnelerin sonsuz sayıda parçacıklardan oluştuğunu söyleyen Anaxagoras ise, iç düzeni sağlayan ilkenin ilahi olarak nitelendirdiği Nous (Akıl) olduğunu vurgular.[15]

Daha sonraki dönemlerde de devam eden bu yakın din ve felsefe ilişkisi, felsefenin dinsel efsanelerin (mitolojilerin) felsefi terimlerle ifadesinden doğduğu anlayışının yerleşmesine yol açtı. Stoalılar felsefeyi dinsel efsanelerin bir yorumu olarak gördüler.[16] Bu anlayış din ve felsefenin aynı hakikatlerin farklı ifadeleri olduğu sonucunu iletti. Sözgelimi, Plutarkhos'a göre, çeşitli dinlerdeki tanrılar, benzeri işlevleri yerine getiren, ancak farklı adlarla adlandırılan tanrılardır. Dinlerdeki efsaneler felsefi hakikatleri içerir.[17] Yeni-Platoncu Porphyrius, efsanelerin felsefi hakikatlerin simgesel ifadeleri olduğunu söyler; ona göre, tanrıların ve kutsal hayvanların suretleri, duyular-üstünün simgeleridir.[18]

---

11) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, ss. 187-188, s. 191, 195, ss. 196-197; W. Kranz, *Antik Felsefe*, ss. 79-83; Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 113.

12) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 323, ss. 327-330; W. Kranz, *Antik Felsefe*, ss. 145-146.

13) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, ss. 324-332; W. Kranz, *Antik Felsefe*, ss. 148-152.

14) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 321, 328, 351 vd.; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 132 vd.; Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 143vd.

15) Bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 368, 372 vd.; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 9 vd., 11 vd.; W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, ss. 160-161.

16) Bkz. E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, İng. çev.: L. R. Palmer, Londra 1963, s. 226.

17) Bkz. R. Walzer, "Early Islamic Philosophy", *The Cambridge History of Later Greek anh Early Medieval Philosophy* içinde, neşr.: A. H. Armstrong, CUP 1967, s. 656; krş., Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, s. 287.

18) Bkz. A. C. Lloyd, "The Later Neoplatonists", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed.: H. H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967 s. 285; krş., Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, s. 303.

Görüldüğü gibi, oldukça erken bir tarihte, hakikatin tek olduğu; dinin simgelerle ifade ettiği bu hakikatin tüm çıplaklığı ve gerçekliği ile felsefe tarafından ortaya konduğu görüşü benimsenmiş ve yaygın bir hale gelmiştir. Bu görüşe paralel olarak, filozoflarla peygamberlerin öğretilerinin değeri ve birbirlerine olan üstünlüğü sorunu da gündeme gelmiştir. Genellikle filozoflar peygamberlerden üstün görüldüğü halde, Iamblicus gibi kimi düşünürlerin peygamberleri filozoflardan üstün gördükleri görülmektedir.[19]

Dinle felsefenin aynı hakikati savunduğu görüşünün yaygınlık kazanmış olması, daha sonraki dönemlerde felsefenin gerek Hıristiyanlar gerekse Müslümanlar tarafından benimsenmesi konusunda kolaylıklar sağlamıştır.

Tertullianus gibi ilk Hıristiyan düşünürlerin, putatapıcıların (paganların) ürünü olarak felsefeye karşı sert tutum takındıkları görülüyor. Özellikle batı Hıristiyan dünyasında ilk zamanlarda kendisini gösteren bu tutumun Hıristiyanlığın pagan kültürü içinde yetişmiş kültürlü kişilere de seslenmesi gerektiği düşüncesinin ağırlık kazanmasıyla giderek terk edildiği ve Hıristiyanlıkla pagan kültürü arasında bir uzlaşma zemini aranmaya çalışıldığı görülmektedir.[20] Biraz önce pagan kültürüne sert tutumundan söz ettiğimiz Tertullianus'un bile zaman zaman Hıristiyanlığa aykırı düşmemek kaydıyla pagan kültüründen yararlanılabileceğini ileri sürerek, bir ölçüde ödün verdiği görülmektedir. Hıristiyanlıkla felsefe arasında bir uzlaşma zemini arama çabalarının, doğu Hıristiyan dünyasında, özellikle İskenderiye'de ortaya çıktığını görüyoruz. Bunun nedeni, öyle anlaşılıyor ki, İskenderiye'de doğan Yeni-Platonculukta dinle felsefe arasında daha yakın ve sıcak bir ilişkinin sağlanmış olmasıdır.

Hıristiyanlıkla felsefe arasında uzlaşma zemini arayan Hıristiyan düşünürlerin başında İskenderiyeli Clement yer alır. O, tıpkı Iamblicus gibi vahyi felsefeden üstün görmekle birlikte, felsefeye vahyin anlaşılmasını sağlayan bir araç olarak bakar ve onu vahyin hizmetçisi olarak niteler. Ona göre, Hz. İsa gelmeden önce, felsefe Yunanlıları doğru yola iletmek için gerekli idi.

---

19) Bkz. A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*, ss. 296-297.

20) Tertullianus'un (doğ. tar. 160) felsefe ve pagan kültürü konusundaki görüşleri için bkz. *Greek and Roman Philosophy After Aristotle*, neşr.: Jason L. Saunders, New York 1966, s. 343 vd. Tertullianus, Hıristiyan gençlerin Roma okullarında yaygın olan dünyevi eğitimde karşılaşacakları tehlikeleri belirttikten sonra, onların yine de bu okullara devam etmelerini yasaklamanın doğru olmayacağını şu sözlerle ifade etmektedir: "İnsanın beşeri hikmeti kazanması ya da düşünce ve eylemlerini yönetmeyi öğrenmesi başka türlü nasıl mümkün olabilir? Edebiyat hayatla ilgili sorunlar için zorunlu bir alet, bir vasıta değil midir?" Bkz. Tertullianus'tan naklen W. Boyd, *The History of Western Education*, Londra 1932, s. 86.

Tıpkı Yahudilik gibi, felsefe de insanların kafasını Hıristiyanlığa hazırladı. İncil, Helenizm ve Yahudilikten yeni bir ayrılma anlamına gelmeyip, her ikisinin buluşma noktasıdır. Bir tek hakikat bir tek tarih vardır. Nasıl birçok dere çeşitli yönlerden gelerek bir tek ırmağa dökülürse, Helenizm ve Yahudilik de Hıristiyanlıkta buluşurlar. Hiç kuşkusuz eski dünyanın uygarlığı putatapıcılığa yol açmıştır; bu uygarlık putatapıcılığı dolayısıyla utanç ve nefret duyguları uyandıran bir uygarlık olmakla gerçekte hakikati içeren asli kaynağından uzaklaşmış ve bozulmuştur. Aklın meyveleri yalnızca Herakleitos'ta, Sophokles'te ve Platon'da değerlendirilmelidir; çünkü bilim Tanrı'nın bir sözleşmesidir. Nasıl ki, din İbranileri yasallaştırdıysa, bilim de bu meyveleri yasallaştırmıştır. Aslında Yunan filozofları en iyi düşüncelerini Hz. Musa'nın kitaplarından çalmışlardır. Felsefe şeytanların bir armağanı olmayıp, Tanrı'nın bir armağanıdır.[21]

Kendisi İskenderiyeli olmamakla birlikte, Yeni-Platoncuların doğal din anlayışlarının etkisi altında kalan bir başka Hıristiyan düşünür de St. Augustine'dir. O, ünlü Romalı yazar, M. Terentius Varro'nun "*Antiquitates rerum Humanarum et divinarum*" adlı eserinde sözünü ettiği antik çağın üç çeşit dinini ele alır: Mitolojik Din, Siyasi Din ve Doğal Din. Ozanların dini olarak nitelenen mitolojik dini yapma olduğu, siyasi dini devlet otoritesine dayandığı için reddeder ve yalnızca doğal dinin din adına yaraşır olduğunu savunur. Ona göre, öteki din türleri insan ürünü oldukları, ulustan ulusa değişiklik gösterdiği halde, doğal din hakikatin tabiatına nüfuz eden aklın ürünü olup, evrenseldir; Hıristiyanlıkla tam bir uyum halindedir.[22] St. Augustine böylece doğal ilahiyatçılar diye nitelendirdiği Yunan filozoflarının görüşünü Hıristiyanlığa aktarmaya çalışmaktadır. Tıpkı Clement gibi, o da aslında Hıristiyanlığı tek gerçek olarak görmekte ve doğal dini ya da felsefeyi ona hizmet etmesi gereken bir bilgi alanı olarak kabul etmektedir. Görüldüğü kadarıyla gerek Clement gerekse Augustine Yahudilik ve Hıristiyanlıkla bir doğal din ya da doğal ilahiyat geliştirmiş olan Yunan felsefesi

---

21) Clement'in *Stromata* adlı eserinden İngilizceye çevrilmiş konuyla ilgili parçalar için bkz. *Greek and Roman Philosophy After Aristotle*, ss. 305-322, özellikle ss. 306-307; ayrıca bkz. H. Chadwick, "Philo and the Beginnings of Christian Thought", *The Cambridge History of Later Greek anh Early Mediaval Philosophy* içinde, ed.: H. H. Amstrong, Cabridge 1970, ss. 169-170; krş. W. Boyd, *The History of Western Education*, s. 87.

22) Bkz. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, ss. 2-3; krş. R.A. Markus, "Marius Victorinus and Augustine", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed.: H. H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967, s. 344 vd.

ve Helenistik felsefe arasında bir uyum bulunduğuna dikkati çekmeye çalışmaktadırlar. Bunu yaparken, kuşkusuz, onların kafalarında ilk planda yer alan felsefe Yeni-Platoncu felsefedir.

İslam felsefesinde de temelde Yeni-Platonculuk önemli bir yer tutmakla birlikte, doğrudan doğruya Platon, Aristoteles ve Stoalılardan gelen güçlü etkiler de söz konusudur. Bu nedenle İslam filozoflarının din-felsefe ilişkisinde her zaman Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'i göz önünde tuttukları söylenemez; hatta kimi zaman kurulu din anlamında dinin reddedilerek, ilişkinin bütünüyle koparıldığı da olmuştur. Sözgelimi, Fârâbî, Stoalılara uyarak, genel bir din-felsefe ilişkisi üzerinde durduğu halde, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî ve İbn er-Ravendî'nin kurulu dinleri ve peygamberliği reddettikleri görülmektedir.

Genel olarak İslam filozoflarının din konusundaki tutumlarının birbirine zıt iki yönde geliştiğini söylemek mümkündür: a) Kurulu dinlere gerek olmadığı, aklın aydınlığı ile oluşturulan felsefi dinin insanların gereksinimi için yeterli olduğu; b) Anlatımları farklı olmakla birlikte, kurulu dinlerle doğal ya da felsefi din arasında bir uyum olduğu. Her iki eğilimi de bir ölçüde Aristoteles'in kehanet, ilham konusundaki görüşüne bağlamak mümkündür. Aristoteles'in kehanete (divination) indirgediği Tanrısal kaynaklı bilgi konusunda kuşku duyduğu ve bu kuşkusunu da bu yolla bilgi elde eden kimselerin en iyi ve en akıllı kişiler olmayıp, sıradan insanlar olmasına dayandırdığı görülmektedir.[23] İslam dünyasında kurulu dinleri ve peygamberliği yadsıyanların gerek Yunan gerekse Helenistik felsefede yaygın olan "her insan bireyinde eşit olarak bulunan Tanrısal kaynaklı aklın evreni araştırmada, iyiyle kötüyü birbirinden ayırmada yeterli olduğu" görüşünün güçlü etkisiyle Aristoteles'in anılan kuşkusunu olumsuz yönde geliştirmiş oldukları söylenebilir. Peygamberliği ve kurulu dinleri savunanların ise Aristoteles'in bu kuşkusunu falcılık ve müneccimlik için geçerli gördükleri halde, özellikle vahiy ve ilham söz konusu olduğunda böyle bir kuşkuya katılmadıkları ileri sürülebilir.

Kurulu dinlere ve peygamberliğe karşı çıkanlar, ötekilerden farklı olarak, insanların eşit yaratılışa sahip olduğuna ve Tanrısal kaynaklı aklın onlar arasında eşit olarak yaratıldığına inanırlar; insanlığın tarih içinde zihinsel bir gelişime sahip olduğu gerçeğini göz ardı ederler. O halde insanlar arasındaki bilgi farkı, insanların, herkese açık olan felsefi araştırmalara, bir başka deyişle, gerçeği araştırmaya uzak durmalarından kaynaklanmakta-

23) Aristotle, *De Divinatione Per Somnum*, I, 462b 1-23; 463a 30; 463b 10; II, 463b 15-20.

dır. Sözgelimi, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî, Platoncu ve Aristotelesçi İslam filozoflarından farklı olarak, felsefenin yalnızca seçkin kişilere özgü bir uğraş olduğunu reddeder ve felsefenin herkese açık olduğu görüşünü savunur. Felsefenin insanlar için tek kurtuluş yolu olduğunu söyler.[24] Râzî'ye göre, kendisini araştırma ve incelemeye veren ve bu konuda bir çaba harcayan kimse kendisini gerçeğe ulaştıracak yola girmiş olur. Gerçekten de insanların nefsleri ancak felsefe öğrenmek suretiyle bu dünya batağından ve karanlığından arınabilir; öteki dünya için kurtuluşa erebilir.[25]

Eşit yaratılışa sahip olan insanlar arasındaki farklılık, yeteneklerinin felsefe çalışmak suretiyle az ya da çok geliştirilmiş olmasına bağlı olduğuna göre, onlar yeteneklerini geliştirmek suretiyle hiçbir aracıya muhtaç olmadan iyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı birbirinden ayırt edebilir ve Tanrısal sırların bilgisine ulaşabilir. Bu nedenle içlerinden birinin onları doğru yola iletmek hususunda üstün ve yetkili sayılması anlamsızdır.[26]

Görüldüğü gibi, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî ve bu arada İbn er-Ravendî, herkesin aklı sayesinde evrensel olan felsefi hakikate ulaşabileceği; dolayısıyla peygamberlere ve dine gerek bulunmadığı görüşündedirler.[27] Aristotelesçi İslam filozoflarıyla akli hakikatin, bir başka deyişle felsefi hakikatin evrenselliği konusunda aynı görüşü paylaşmakla birlikte, onların, dinin de aynı hakikati farklı bir anlatımla içerdiği görüşünü reddederek, onlardan ayrılırlar. Özellikle Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'ye göre, peygamberler ya da dinler birbirlerini nakzeden (yalanlayan) şeyler ileri sürerler; bu nedenle dinlerin ortaya koyduğu akideler tek olan hakikate zıttır. Bu çelişkiler insanlar arasında ayrılıklara sebep olur, sonu gelmeyen dinsel savaşlara yol açar. Din önderlerine bağlılık gelenek ve alışkanlığın bir sonucudur; bunlar felsefeye ve bilimsel araştırmaya düşmandır. Aristoteles'in kehanetleri kuşkuyla karşılayışına dayanak olarak ileri sürdüğü ifadeye benzer bir biçimde Râzî, bu önderlerin çevresinde topla-

---

24) Bkz. R. Walzer, *Greek into Arabic*, ss. 15-16.

25) Bkz. R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 16.

26) Bkz. P. Kraus-S. Pines, "Razi maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, cilt: IX, MEB Yayınları, s. 644.

27) Bkz. P. Kraus (G. Vajda), "Ibn Al- Rawandi maddesi", *The Encyclopedia of Islam*, cilt: III, New Edition, s. 903. Razi'nin görüşleri için bkz. P. Kraus-S. Pines, anılan madde, İslam Ansiklopedisi, c. IX, s. 644; bkz. yine, S. Pines, *Philosophy, Cambridge History of Islam* içinde, cilt: 2B. CUP 1970, s. 801. Razi, *et-Tibb er- Ruhani*'de farklı bir görüşü savunur görünmektedir. Sözgelimi, bu eserin son bölümünün sonlarında diyor ki: "Adil ve erdemli olup, hak olan şeriatın kendisine yüklediği bütün ödevleri yerine getiren kimsenin ölümden korkması gerekmez; çünkü bu şeriat ona zafer, sükûnet ve sonsuz mutluluk vaat eder. Bkz. *The Spirituel Physick of Rhazes*, İng. çev.: Arberry, Londra 1950, s. 106.

nan insanların ya zayıf düşünceli insanlar ya da kadınlar ve çocuklar olduğunu söyler.[28] Ona göre, kutsal kitapların hiçbir değeri yoktur. Platon, Aristoteles, Euclides ve Hippokrates gibi eski yazarların kitapları insanlığa çok daha büyük hizmet vermiştir.[29] Öyle görünüyor ki, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî, burada mevcut dinler arasındaki farklılıkları ve çelişkileri; bunun sonucu olarak ortaya çıkan düşmanlıkları; dinsel çevrelerdeki bilim ve felsefe düşmanlığını oldukça sert ve kırıcı bir dille değerlendirmeye çalışmaktadır. O, Aristotelesçilerin, dinlerin toplumsal bir işlevi yerine getirdiği, birliği, dirlik ve düzeni sağladığı görüşünü de şiddetle eleştirmektedir. Ona göre, düzenli, rahat ve huzur içinde bir toplumun oluşturulması için insanların peygamberler ve onların getirdiği şeriat tarafından zorlanmalarına gerek yoktur. İnsan türünün korunması ve toplumun karmaşadan uzak tutulması, din önderlerine saygıya ve dine bağlılığa dayanmaz. Bu nedenle dine zarar verebilecek hakikatlerin açıklanması, insanlar için bir tehlike oluşturmaz.[30]

Sözünü ettiğimiz ikinci eğilime, yani felsefe ile dinin aynı hakikati farklı anlatımlarla ortaya koydukları eğilimine gelince, bu eğilimin özellikle İslam Aristotelesçileri (Meşşâiler) ve İşrakîler arasında ortak bir eğilim olduğu ve İslam dünyasında birinciye oranla yaygın olan görüşü yansıttığı görülmektedir. Kuşkusuz İslam filozofları arasında bu görüşün yaygınlaşmasında dinle felsefe arasında ayırım gözetmeyen ve felsefeyi dinin bir yorumu olarak gören Stoa felsefesinin büyük bir rolü bulunmakla birlikte, özellikle *Kur'an-ı Kerim*'de geçen kimi ayetlerin Yeni-Platonculuğun kimi görüşleriyle açıklanabilme özelliğine sahip olmasının da oldukça önemli bir katkısının bulunduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, gerek Yunan felsefesi gerekse Yeni-Platoncu felsefe, ikincisi daha yoğun ölçülerde olmak üzere, Mısır ve Babil gibi Ortadoğu'da gelişmiş çeşitli kültürlerle ilişkisini kesmemiştir. Ortadoğu'da ortaya çıkmış olan üç büyük dinden özellikle Yahudilik ve İslamiyet'in de bu kültürle yakın ilişkisi olduğu görülmektedir. Her iki din de gerek Tanrı'yı ve Tanrı'ya ilişkin sorunları, Tanrı-evren ilişkisini, gerekse ahlak, hukuk gibi beşeri sorunları

---

28) Bkz. P. Kraus-S. Pines, "Razi maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, c. IX, s. 644; S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture* içinde, cilt: XI, sayı: 1, Haydarabad 1937, ss. 78-79; S. Pines, "Philosophy", *The Cambridge History of Islam* içinde, c. 2B, CUP 1970, ss. 801-802; M. Meyerhof, "The Philosophy of the Physician ar-Razi", *Islamic Culture* içinde, c. XII, 1941, s. 57. Özellikle bu âlemde kalıp şeytanlaşan ve insanlara vahiy meleği olarak görünüp, onları aldatan kötü nefslerle ilgili olarak bkz. *Opera Philosophica*, neşr.: P. Kraus, cilt: I, Kahire 1939, s. 178.

29) P. Kraus-S. Pines, "Razi maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, cilt: IX, MEB Yayınları, s. 644.

30) Bkz. S. Pines, "Philosophy", *The Cambridge History of Islam* içinde, cilt: 2B, s. 802.

açıklarken Ortadoğu kültüründe yer alan ve bu kültürün insanlarına yabancı olmayan çeşitli motifleri açıklama ve ders verme amacıyla kullanmışlardır. Sözgelimi, *Kur'an-ı Kerim*'de geçen "su üzerinde Tanrı'nın tahtı"[31] motifi eski Mısır dinlerinde de görülen bir motiftir.[32] Suyun yaratılışta önemli bir öğe oluşu gerek eski Mısır'da ve öteki Ortadoğu kültürlerinde yer alır; tabii bu arada Yunan filozofu Thales tarafından da kullanılmış bir motiftir.[33] Tufan efsanesi,[34] yedi kat gökyüzü,[35] yerle göğün erkek ve dişi birer öğe olarak bitişikken birbirinden ayrılması,[36] göğün başlangıçta duman ya da sis bulutu (duhân) halinde bulunması[37] vb. gibi pek çok motif çoğu kez Ortadoğu kültüründe de yer alan ve Yunan felsefesinde yankısını bulan motiflerdir.[38]

---

31) *Kur'an*, Hud, XI, 7.

32) Bkz. H. Frankfort ve diğerleri, *Before Philosophy*, Penguin Books 1967, s. 32, 54 ve özellikle 60.

33) Mezopotamya kültüründe su motifinin önemi konusunda bkz., H. Frankfort ve diğerleri, *Before Philosophy*, ss. 159-161, 172; Thales için bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 87; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 33; Xenophanes'te de yine su unsuru toprakla birlikte önemli bir rol oynar; onun anlattıkları *Kur'an*'ın bildirisiyle ilginç bir benzerlik gösterir; bkz. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, s. 176; W. Kranz, *Antik Felsefe*, s. 69; Xenophanes diyor ki: "Toprakla sudur hepsi, bütün doğanların ve yetişenlerin. Hepimiz topraktan ve sudan doğduk zira. Topraktan gelir bütün şeyler ve toprağa döner sonunda."

34) *Kur'an*, A'raf, 64; Yunus, X, 73; kıssanın geniş anlatımı için bkz. Hud, XI, 36-45.

35) *Kur'an*, Bakara, II, 29; İsra, XVIII, 44; Mu'minun, XXIII, 17.

36) *Kur'an*, Enbiya, XXI, 30.

37) *Kur'an*, Fussilet, XLI, 11.

38) Tufan efsanesi eski Mezopotamya kültürünün en önemli öğesidir. Sümer, Babil ve Yahudilikte Tufan efsanesinin karşılaştırmalı bir çizelgesi için bkz. S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books 1966, ss. 133-136; aynı konuyla ilgili olarak bkz. H. Frankfort ve diğer., *Before Philosophy*, s. 226, 76. Yedi kat gök motifi, Babil astronomisinden etkilendikleri ileri sürülen Harranlılarda bulunur, bkz. De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londra 1964, s. 172; Babil astronomisi için bkz. "Astronomy maddesi", *Encyclopedia Britannica*, cilt: II, 1970, s. 643; Mısır dinlerinde, başlangıçta bitişik olan yerle göğün ayrılması hakkında bkz. H. G. Yurtaydın - M. Dağ, *Dinler Tarihi*, Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, Turizm Eğitimi Genel Müdürlüğü Yay. 5, Ankara 1978, s. 67; krş. H. Frankfort ve diğerleri, *Before Philosophy*, s. 28, 60, özellikle s. 63; Cornford, *From Religion to Philosophy*, New York 1957, ss. 65-67; bkz. S. Toulmin – J. Goodfield, *The Discovery of Time*, Penguin Books 1965, s. 40. Diodorus'tan alıntılanan ve metinde İyonyalılara atfen şu bilgi veriliyor: "Başlangıçta evren biçimlenirken gök ve yeryüzü, unsurları birbirine karışmış olduğu için görünüm bakımından ayırt edilemez bir haldeydi; daha sonra bedenleri birbirinden ayrıldığında, evren bütün parçalarıyla bugün görülen düzenli biçimine kavuştu." Başlangıçta göğün buhar ya da duman halinde bulunuşuna gelince, göğün menşeinin "hava ve nem" olduğu düşüncesi Ortadoğu düşüncesinde oldukça yaygındır. Bu konuda Mısır kültürüyle ilgili olarak bkz., H. Frankfort ve diğerleri, *Before Philosophy*, ss. 63-64. "Gökyüzü hava (Shu) ve nem (Tefnut)'den doğar." Buhara benzer bir töz olan hava (su buharlaşınca hava olur) Anaximenes'te evrenin aslı (arche) olup, gök cisimleri yeryüzünden yükselen nemden meydana gelir. Bkz. S. Toulmin ve J. Goodfield, *The Fabric of the Heavens*, Penguin Books 1961, s. 75.

Gerek Yahudiliğin gerekse İslamiyet'in bu motifleri gerçek anlamlarıyla kullandıklarını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde ulusların cezalandırılmasını ya da ödüllendirilmesini,[39] beşeri zaafları ve eksiklikleri[40] tarihsel bir anlatım içinde veren ifadeleri de gerçek birer tarihsel olgu olarak ele almak gerekmez. Bütün bunlar, yaygın birtakım kültürel motifleri kullanarak, dinin gerçek konuları olan Tanrı'yı, Tanrı'nın kudret ve hikmetini açıklamak, insanlara ve toplumlara ahlak ve ibret dersi vermek, kimi konularda ahlaki duyarlılığı sağlama amacını taşır. Bir başka deyişle, Yahudilik ve İslamiyet'te gerçek dini ve ahlaki bildiri, geçmişten gelen çeşitli kültürel motiflerle desteklenmiştir. *Kur'an-ı Kerim*'de müteşabihattan söz edilmesi, bu olguyla yakından ilgilidir. Müteşabihat, sözcüğün kök anlamından da anlaşılacağı üzere, örnekler ve simgelerle açıklığa kavuşturulmaya çalışılan hakikatleri içeren ayetlerdir. İşte gerek Yunan felsefesinin, Yeni-Platonculuğun ve İslamiyet'in Ortadoğu kültürüne yabancı olmaması, gerekse önce Stoalılarda, daha sonra ise Yeni-Platonculukta hâkim olan "felsefenin dinlerin simgesel anlatımlarının yorumu" olduğu görüşünün, *Kur'an*'da açıkça ifadesini bulan "onda örneklerle ve simgelerle anlatımların (müteşabihatın) bulunduğu"[41] görüşüyle desteklenmesi, Aristotelesçi İslam filozoflarını dinle felsefe arasında yakın bir ilişki bulunduğu sonucuna iletmiş olmalıdır. İslam Aristotelesçilerinin dinle felsefe arasında genellikle var olduğunu savundukları bu yakın ilişki, İslam dünyasında şu iki sorunun çözümünü gündeme getirmiştir:

1) Felsefe ile dinden hangisi ötekine kaynaklık etmiştir?

2) Felsefe ile din arasında bir nitelik farkı var mıdır?

Bu ikinci soru beraberinde felsefenin mi yoksa dinin mi üstün olduğu sorununu gündeme getirmiştir.

Birinci soruya İslam dünyasında verilen yanıt Clement'in yanıtına önemli ölçüde benzemektedir. Yaygın kanıya göre bu kaynak dindir. Sözgelimi Şehristanî, *el-Minel ve'n-Nihal* adlı eserinde Sokrates öncesi Yunan filozoflarını ele alırken bu konuya değinmektedir. O, Thales'in görüşlerini anlattığı kesimlerde, Thales'e göre her şeyin aslının su olduğunu açıkladıktan sonra şöyle der:

> "*Eski Ahid*'in ilk kitabında yaratılışın ilkesinin bir töz olduğu; daha sonra bu tözün parçalarının çözülerek suyun meydana geldiği; sudan dumana benzer

39) *Kur'an*, A'raf, VII, 78; Hud, XI, 94; Hacc, XXII, 42-45; Furkan, XXV, 38; Kaf, L, 12-14.

40) Sözgelimi, bkz. *Kur'an*, Ahzab, XXXII, 72.

41) Bkz. *Kur'an*, Al-i İmran, III, 7.

buharın; buhardan göklerin oluşturulduğu; suyun yüzeyinde tıpkı denizköpüğü gibi bir köpüğün belirdiği; bundan yeryüzünün yaratıldığı; nihayet yeryüzünün dağlarla sağlamlaştırıldığı belirtilir."[42]

Öyle görünüyor ki, Milet'li Thales görüşünü bu peygamberane kaynaktan (el-mişkat en-nebeviyye) edinmiştir. Onun suretlerin kaynağı olan ilk unsur hakkında ileri sürdükleri, Tanrısal kitaplarda anılan "korunmuş levha"ya (el-levh el-mahfuz) çok benzemektedir; çünkü bu levhada bilinenlerle ilgili bütün hükümler, bütün varlıkların suretleri ve varlıklar hakkında haberler yer almaktadır. İkinci görüşe göre su, tahtın üzerinde bulunduğu suya oldukça benzemektedir: "O'nun tahtı su üzerinde idi."[43] Şehristanî'nin benzeri bir görüşü Anaximenes'ten söz ederken şu şekilde deyimlendirdiğini görüyoruz:

"O da (Anaximenes de) peygamberlik kaynağından yararlanmış, Thebes halkının açıklamalarını benimsemiştir."[44]

Şehristanî, Empedokles'le ilgili olarak da şunları söylemektedir:

"O (Empedokles) Hz. Davut'un çağdaşıdır. Hz. Davut'a gidip ondan ilim öğrenmiş; sık sık Lokman Hekim'i ziyaret ederek ondan hikmet (bilgelik) elde etmiş; daha sonra da Yunanistan'a dönmüştür."[45]

Bilindiği gibi, her bilgi dalının bir peygambere dayandırılması İslam dünyasında yaygın bir gelenek olmuştur. Nitekim bu anlayışın izdüşümlerini, İhvân es-Safâ, Âmirî, Gazzâlî, Kıftî, Sühreverdi, İbn Haldûn ve Molla Sadrâ gibi düşünürlerde bulmak olasıdır. Şehristanî'nin genel kanaati yansıtan, yukarıda aktardığımız görüşleri, felsefeye dinin kaynaklık ettiği savını ortaya koyması yanında, felsefe ile dinin aynı hakikatleri paylaştığı tezine de bir destek oluşturmaktadır.

Felsefe ile dinin aynı hakikatleri paylaştığı tezi, İslam Aristotelesçileri arasında yaygın bir görüştür. Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Rüşd

---

42) Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, cilt: II, Kahire 1387/1968, ss. 121-122. Şehristanî'nin *Eski Ahid*'den yaptığı bu alıntı bugünkü muteber *Eski Ahid* metninde, suyun temel öğe olarak vurgulanması dışında, oldukça farklıdır. Bkz. Tekvin, Bab 1. Şehristanî'nin bu alıntısı *Eski Ahid*'in hiç değilse bu konuda *Kuran* ayetlerine daha yakın bir nüshasının bulunduğu olasılığını hatıra getiriyor. Göklerin yaratılışı *Kur'an*'da şöyle dile getiriliyor: "Sonra duman halindeki göğe yöneldi" (Fussilet XLI, 11). Görüldüğü gibi, bugün bazı yazarların yaptığı gibi, *Kur'an*'daki "duman" anlamına gelen "duhân" sözcüğünün, bugünkü gökbilimcilerin sözünü ettiği "nebula" ile hiçbir ilgisi yoktur.

43) Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 122; ayet için bkz. *Kur'an*, Hud, XI, 7.

44) Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 126.

45) Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal* s. 126.

bu konuda aynı görüşü paylaşmakla birlikte, dinler arasındaki nitelik farkı konusunda aralarında ayrılıklar bulunduğu görülmektedir. Hepsine göre de gerek felsefi bilginin gerekse temel dinsel bilginin kaynağı Tanrısal aydınlanma veya vahiydir. Onlar bu konuda Aristoteles'in, özellikle etkin aklın edilgin aklı aydınlatma işlevini[46] kendileri için bir hareket noktası olarak alırlar. Ancak felsefe, etkin aklın ya da dinsel ifadesiyle Cebrail'in insan aklını aydınlatması sonucu doğrudan, her akıl sahibi için evrensel bilgi verdiği halde, din, söz konusu aydınlatma işlevinin genellikle hayal gücünde gerçekleşmesi sonucu, dolaylı, simgesel bilgi verir. Bu sonuncu türden bilgi sıradan insanlar için yeterlidir; çünkü bu bilgi hem onların anlayış ve kavrayışlarına seslenebilen hem de onların bu ve öteki dünyada mutlu olabilmelerini sağlayan bir bilgidir. Kindî, öyle anlaşılıyor ki, bu bilginin simgesel olduğunu, yorum gerektirdiğini kabul etmesine rağmen, her insan zümresine seslenmesi, sorunlara özlü ve anlaşılır cevaplar vermesi nedeniyle, felsefi bilgiden daha üstün olduğunu ileri sürmektedir.[47] İbn Miskeveyh ve Fârâbî ise, toplumsal düzeni sağlamak, sıradan insanların mutluluğuna katkıda bulunmak suretiyle toplumsal bir işlevi yerine getirdiği için dini bilgilerin yararlı olduğunu; ancak simgesel niteliğiyle bu bilginin evrensel bir niteliğe sahip olamayacağını ve felsefi bilgi düzeyine ulaşamayacağını belirtirler. Onlara göre, dini bilgiler toplumun düzeni ve mutluluğu için yararlı olup, insanın eğitim aşamalarında felsefi öğrenime bir hazırlık görevi yapabilir.[48] İslam dini dışında diğer dinler hakkında bu yargıya varan Fârâbî, dinsel bilgilerdeki simgesellik özelliğini toplumların gelişmişliğiyle orantılı olarak görür; bir bakıma ilkel dinlerden tektanrılı dinlere kadar dinlerin geçirdiği evrimi açıklamaya çalışır.[49] İslam dini söz konusu olduğunda ise Fârâbî, öyle anlaşılıyor ki, gelişmişliğin

---

46) Bkz. Aristo, *De Anima*, III 5, 430a, 14vdd.

47) Mehmet Dağ, "İbn Sina'nın Psikolojisi", *İbn Sina, Doğumunun 1000. Yılı Armağanı* içinde, TTK Yayınları, 1984, s. 362 vd., 376,379,381 vd.. Kindî için bkz. *Resa'il el-Kindi el-Felsefiyye*, cilt: I, Kahire 1950, s. 155, 179, 97, ss. 372-373. Fârâbî'nin görüşü için bkz. *Tahsil es-Sa'ade*, Haydarabad 1345/1926, ss. 40-41; anılan sayfaların Türkçe çevirisi için bkz., *Farabi'nin Üç Eseri*, çev.: H. Atay, AÜİF Yay. Ankara 1974, ss. 53-55. Yine bkz. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, University of Chicago Press 1979, ss. 40-41; R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 216.

48) İbn Miskeveyh'in görüşü için bkz. *Tehzîb el-Ahlak ve Tathir el A'rak*, Kahire 1323/1905, ss. 17-18; R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 332. Farabi'nin görüşü için bkz. *Kitab Ara'i Ehl el-Medinet el-Fazıla*, neşr.: M. Kabbani, Kahire (trz.) ss. 85-86, 102-103. Fârâbî burada filozoflar ve onları izleyenlerle bunların dışında kalan insanların, hakikati elde etme biçimlerini ve derecelerini karşılaştırıyor ve hepsini meşru ve geçerli görmekle birlikte, filozofların bilgisinin üstünlüğünü vurguluyor.

49) Bkz. Fârâbî, *Kitab Ara'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla*, s. 103 vd.

en üst düzeyinde bir din olarak onun her kesimden insana seslenmesi dolayısıyla dini olduğu kadar felsefi özelliği de olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle o, Hz. Muhammed'i hem bir filozof hem de bir peygamber olarak niteler. Bir başka deyişle, ona göre, etkin akıl onun hem peygamberlik yetisi olan "hayal yetisi"ni hem de filozofluk yetisi olan "aklını" aydınlatır. Fârâbî'nin yeterince açık olarak belirtmediği bu nokta İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de daha açık bir biçimde ele alınmıştır. İbn Sînâ mucize, hayal gücü ve akıl düzeyinde olmak üzere üç peygamberlik türü ayırırken[50] öyle görünüyor ki, mitolojik dinler gibi simgesel anlatıma, Hıristiyanlık gibi mucizeye ve belki de Yahudilik ve İslamiyet gibi doğrudan anlatıma ağırlık veren dinler bulunduğuna dikkati çekmek istemektedir. Görüldüğü kadarıyla her üç unsura da dengeli bir ağırlık veren tek din, ona göre, İslam dinidir. İbn Rüşd, aynı görüşü sürdürerek, İslam dininin tüm insanlara seslenmesi dolayısıyla her kavrayış ve anlayış derecesindeki insanı gözettiğini; dolayısıyla onda simgesel anlatımlar kadar, felsefi anlatımların da bulunduğunu belirtir. Ona göre, simgesel anlatımları en iyi yorumlayacak olan kişiler filozoflardır.[51]

Fârâbî'nin de üzerinde durduğu bu son nokta, onun siyaset kuramına ilginç bir boyut kazandırmaktadır. Bilindiği gibi, Fârâbî de Platon gibi, erdemli bir toplumda filozofun hükümdar olması gerektiğini düşünür. Böylece filozof, yalnızca bir bilgin değil, aynı zamanda bir yasa koyucu olarak görülür. Fârâbî, öyle görünüyor ki, geçmişte ve yaşadığı dönemde dinlerin simgesel bir anlatımla da olsa hem kuramsal hem de eylemsel sorunlarla ilgilenmesinin, hakikat araştırıcısı ve dinin simgesel anlatımlarının en iyi yorumcusu niteliğine sahip olan filozofu erdemli bir toplum oluşturmak için devlet yönetimini ele almaya zorladığını düşünmektedir. Fârâbî'nin filozof hükümdarı her türlü yetkiyle donanmıştır. Her şeyden önce bir yasa koyucudur. Kendisinden önce konmuş olan yasaları, değişen toplumsal koşullar karşısında iptal etme ve yerine yenilerini koyma yetkisine sahiptir. Farabi bu görüşü şu sağlam temele oturtmaya çalışır: Eğer daha önceki yasaları koy-

---

50) İbn Sînâ'nın üç türlü peygamberliği için bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, ss. 362-363, 384-385.

51) Bkz. İbn Rüşd, *Kitab Fasl el-Makal*, neşr.: G. F. Hourani, Leyden 1959, ss. 14-16; Türk. Çev. N. Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1955, s. 8, ss. 18-19. İbn Rüşd burada *Kur'an* ayetlerini tevil edilebilirlik bakımından üçe ayırıyor: a) Zahir (dış) anlamıyla alınması gereken ayetler. b) Kelâmcılar ve sıradan insanlar tarafından zahir (dış) anlamıyla alınması, Burhan Ehli (Filozoflar) tarafından ise tevili gereken ayetler. Bunların filozoflarca tevil edilmemeleri küfürdür. c) Her iki sınıfa da sokulamayan ve tevilde hata yapılması mazur görülen ayetler.

muş olan kişi, bu günün koşullarında yaşasaydı, kendisi bu yasaları değiştirirdi.[52] Fârâbî'nin bu görüşü, öyle görünüyor ki, İslam'ın ortaya koyduğu yasaları da kapsamaktadır. Nasıl ki, İslamiyet'in gelişiyle daha önceki dinlerin yasaları (şeriatları) kısmen ya da tamamen geçerliliğini yitirdiyse, Hz. Muhammed'den sonra gelecek bir filozof hükümdar da toplumsal koşulların zorlamasıyla onun koyduğu yasaları kısmen ya da tamamen iptal edip, yerlerine yenilerini koyabilir. Fârâbî'nin ifadelerinin ulaştırdığı bu mantıksal sonuç, filozofun da peygamber gibi Tanrısal bir ilişkiye sahip olmasıyla yakından ilgilidir. O halde Fârâbî'nin, Hz. Muhammed'den sonra, İslam inancına göre, peygamber gönderilmeyeceği için, onun kuramsal ve eylemsel görevini filozofun yerine getirmesi gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir. Kuşkusuz Fârâbî'nin bu görüşü bizi, anlayış ve kavrayış düzeyi iyice gelişmiş filozoflardan oluşan bir toplumda kuramsal olarak dine ihtiyaç kalmayacağı, çünkü onun işlevini artık felsefenin yerine getireceği sonucuna iletebilir.

Aristotelesçi İslam filozoflarının yukarıda açıklamaya çalıştığımız felsefe ile din arasında kurmaya çalıştıkları ilişki birkaç yönden eleştiriye tabi tutulabilir: a) Onlar yaşadıkları dönemin felsefe anlayışının bir gereği olarak, felsefeyi ilahiyata indirgerler; bağımsız, nesnel bir araştırma alanı olarak görmezler; dinin hakikatlerini felsefenin, felsefenin hakikatlerini de dinin hakikatleri olarak görürler. b) Felsefe olarak, o dönemde yaygın olan Yeni-Platonculuğa sıkı sıkıya bağlanarak yeni diyebileceğimiz bir çığıra yönelmezler; çünkü dinin anlattıklarına en iyi uyum gösteren ve insan düşüncesinin son durağı olan felsefe sistemi onlarca Yeni-Platonculuktur.

Bilgi kuramı: İnsansal ve Tanrısal bilgi

Din-felsefe ilişkisi sorununa İslam Aristotelesçilerinin getirmeye çalıştığı çözüm, onların bilgi sorununa yaklaşımlarıyla da yakından ilgilidir. İslam Aristotelesçilerinin gerçekte izlemiş oldukları felsefe sistemi, bütünüyle Aristoteles'in oluşturmuş olduğu felsefe sistemi olmayıp, Yeni-Platonculuk diye adlandırıldığı halde, onların felsefelerinde Aristoteles'in ağırlığı her zaman hissedilmektedir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi bir yana bırakılırsa, Platon genellikle geri planda kalmaktadır. Platon'un daha çok İşrakîler arasında etkili olduğu söylenebilir. İslam Aristotelesçilerinin, hatta genel olarak kendilerini Platoncu diye niteleyen İslam filozoflarının bile, bilgi kuramına bakışlarında Aristoteles'in güçlü etkisi görülmektedir. Onlar, Aristoteles'i izleyerek, bilgi

52) Bkz. Fârâbî, *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927, ss. 50-51; Türk. Çev. M. Aydın ve ötekiler, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 46.

sorununu yeterince önemsemezler, ona Platon'un ya da İslam kelâmcılarının verdiği değeri vermezler. Bu sorunun çeşitli yönleri için, Platon'un yaptığı gibi, köklü ve ayrıntılı irdelemelerde bulunmazlar. Bilgiyi değerlendirmek, değerini tartışmak, çeşitli bilgi sorunlarına dikkati çekmek, onların doğrudan ilgilendikleri hususlar değildir. Bu nedenle onlar bilgi ile ilgili sorunları, bir ölçüde mantıkları içinde, daha geniş ölçüde ise psikolojilerinde ele alırlar. Aristoteles ve onu önemli ölçüde izleyen İslam filozofları, bilgi sorunlarına Platon'un verdiği değeri vermemekle birlikte, bu sorunlara sınırlı da olsa verdikleri yanıtlarda Aristoteles felsefesinin izin verdiği ölçüde Platon'dan da yararlanırlar; çünkü Aristoteles, Platon'un ideler kuramı bir yana bırakılırsa, bilgi konusunda önemli ölçüde Platon'un oluşturduğu görüşlere dayanmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla, İslam filozoflarına göre, bilgi, temelde bilen varlıkla bilinen şey arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan psikolojik bir kavrama işlemidir. Onlar, Platon'u ve Aristoteles'i izleyerek, bu kavrama işlemini bir soyutlama, nesneleri maddelerinden ve maddesel ilişkilerinden bir arındırma işlemi olarak görürler. Onlara göre, bizim dış âlemden bildiğimiz şey, nesnelerin çeşitli düzeylerde soyutlanmış suretleridir; çünkü kavrama sırasında, kavranan, kavranan şeyin maddesi değil, onun suretidir. Bu suret, kavranan nesnelerin özünü ya da mahiyetini oluşturur ve bir anlamda tümel bir kavramdır. Maddi âlemde suretlerin bulunduğu maddenin kendisi kavranamaz, dolayısıyla bilgisi elde edilemez. Aristoteles'in dokuz kategorisi olarak anılan "nitelik, nicelik, zaman, mekân, görelilik, durum, sahiplik, etki, edilgi" hep maddenin kendisinden kaynaklanan şeyler olup, iç ve dış duyularla algılanan, nesnenin özünü ya da suretini oluşturmayan, kalıcı olmayan unsurları oluşturur ve Platon'un da değindiği duyular âleminin bulanık bilgisini verir. Bilindiği gibi Platon bu bilgiye doksa (sanı) adını veriyor. Tümellik niteliğine sahip oldukları ifade edilen suretlerin bilgisi tasavvurat adını alır, suretler arasındaki ilişkiden kaynaklanan önermelerin (tasdîkât) temel taşlarını oluşturur.[53] Bu nedenle İslam filozofları, bilgiyi kavramlar ve önermeler biçi-

---

53) İlmin (bilginin) kavramlar (tasavvurât) ve önermeler (tasdîkât) biçiminde ayrımıyla Fârâbî'nin *Uyun el-Mesa'il*'inin başında karşılaşıyoruz (*Mebadi'el-Felsefet el-Kadime* içinde, Kahire 1328/1910, ss. 2-3); söz konusu eserin Türkçeye özet çevirisi için bkz. H. Z. Ülken ve K. Burslan, *Farabi*, Kanaat Kitabevi Yayınları, (trz.), s. 207; İbn Sînâ'nın görüşü için bkz. *Kitâb en-Necât*, neşr.: Kürdi, Kahire 1331/1912, s. 3 vd.; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, cilt: III, s. 3. Şehristanî, söz konusu eserde İbn Sînâ'nın görüşlerinin sadık bir özetini veriyor. Krş. A. Bingöl "İbn Sina'da Mantıki Mahiyet ve Bilinmesi", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1990, s. 140.

minde ikiye ayırırlar. Kavramlar ya da suretler doğrudan doğruya kavranan şeyler olup, haklarında olumlu ya da olumsuz bir önermenin oluşturulmadığı ilk bilgileri meydana getirirler, tanımların yapılmasında rol oynarlar.[54] Önermeler ise haklarında olumlu ya da olumsuz bir önermenin bulunduğu ilk bilgileri meydana getirirler ve kıyasların (tasımların) oluşturulmasında temel taşları oluştururlar. Birincilere, insan, hayvan vb.'yi; ikincilere de "her şeyin bir başlangıcı vardır", "bütün parçadan büyüktür", "aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir" önermelerini örnek olarak verebiliriz.[55] Öte yandan suretler ve kavramlar, nesnelerin nedenleri ya da ilkeleri olmaları nedeniyle, bilimsel bilginin oluşturulmasını sağlarlar.[56] Böylece bilgi, nesneleri özleriyle ya da nedenleriyle kavramak; bu özleri ya da nedenleri sınıflandırmak, aralarında ilişki kurup, bağlantıları sağlamak anlamına gelmektedir. Aristotelesçi felsefede organik bir bütün olarak görülen evreni, tek başlarına, aralarında herhangi bir bağlantı kurmadan suretlerin, özlerin ya da nedenlerin bilgisiyle açıklamaya çalışmak yeterli değildir.

İslam filozoflarına göre, daha önce de gördüğümüz gibi, bilgi, mahiyeti ya da niteliği açısından ikiye ayrılır: a) Kavramsal bilgi, b) yargısal bilgi.[57] Kavramsal bilgi suretlerin, nedenlerin ya da tümel kavramların bilgisidir. Dış ve iç duyularla maddesel ilişkileri içinde kavranırlar; akli yetide ise bu ilişkiler giderek kaybolur, mutlak soyut suretlerin kendisinde bulunduğu etkin aklın aydınlatmasıyla bu ilişkilerden tamamıyla ya da önemli ölçüde soyutlanmış akılsal kavramlara ulaşılır. Ancak bu son aşamaya herkes ulaşamaz; sadece çok az sayıda seçkin kişiler, yani filozoflar ve peygamberler ulaşabilir.[58] Suretler önce duyularla tek tek nesnelerden algılanır. Bu aşamada suretler maddelerinde ayrı fakat maddesel ilişkileriyle birliktedir; dolayısıyla tüm bireyselliklerini korurlar. Soyutlama işlemi önemli bir aşamasına hayal gücünde ulaşır. Burada benzerler ve farklılar birbirinden ayrılarak, genel kavramlara birtakım simgeler altında ulaşılır. Bu kavramlar etkin

54) Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, cilt: III, s. 3; A. Bingöl, İbn Sina'da Mantıki Mahiyet ve Bilinmesi, s. 140.

55) Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, cilt: III, ss. 3-4

56) Sözgelimi, ateş, yakıcılığından ötürü ateştir; insan, akıllı olduğu için insandır. Bu anlayış, o dönemin tanım ve sınıflandırmalara dayanan bilgi anlayışının bir sonucudur.

57) Bkz. Fârâbî, *Uyun el-Mesa'il*, ss. 2-3; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 3 vd.; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, cilt: III, s. 3; A. Bingöl, *İbn Sina'da Mantıki Mahiyet ve Bilinmesi*, s. 140.

58) İbn Sînâ ile ilgili olarak bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, s. 379 vd., 384 vd.; Fârâbî ile ilgili olarak bkz. *Kitâb Ara'i Ehl el-Medinet el-Fazıla*, s. 62 vd., 86; *Kitâb es-Siyaset el-Medeniyye*, ss. 47-48.

aklın hayal gücünü aydınlatmasıyla berraklık kazanmadıkça, bulanık ve yoruma açık durumlarını muhafaza ederler. İnsanların çoğu bu soyutlama aşamasında kalır. Geçmişe ilişkin kavramlar, musavvira ve bellekte saklanır.[59] Yargısal bilgiye gelince, bu türden bilgiler, yargı gücü bulunan kimi iç duyularda ve akli yetide oluşturulur. Bu bilginin özelliği soyutlanmış suretler ya da tümel kavramlar arasında bir bağlantının sağlanmış olmasıdır. İç duyular arasında yargı gücüne sahip olan yeti kuruntu ya da vehim yetisidir. Sevilen, arzu duyulan şeye yaklaşılması, nefret edilen şeyden kaçınılması konusunda yargıda bulunan, çağrışım ya da benzetme yoluyla bir şeyin bir başka şey olduğuna hükmeden bu yetidir. Akli yetide oluşturulan yargılar, kuruntu yetisinde oluşturulanlardan farklı olarak, "bütün parçadan büyüktür", "iki zıt şeyin aynı anda aynı yeri işgal etmesi imkânsızdır" gibi ilk öncüleri oluşturur; tasım kurarak, öncüllerindeki orta terimi kavramak suretiyle sonucun oluşturulmasını sağlar; ya da bir olgunun aynı ilişkiler içinde sık sık tekrarlanmış olmasını gözlemek yoluyla deneysel yargıları meydana getirir.[60] Çeşitli kanıtlama biçimleri olan burhân, cedel ve safsata öncüllerini, bu iki yetide oluşturulan önermeler meydana getirir. Bu önermeleri İslam filozofları şu biçimde sınıflandırmaya çalışırlar: "Evveliyât" (ilk önermeler), "mücerrebât" (deneysel önermeler), "vehmiyyât" ya da "zanniyyât" (sanısal önermeler), "mütevatirât" (çok sayıda kişi tarafından bildirilen haberler), "meşhûrât" (insanlar arasında yaygın olan önermeler), "müsellemât" (karşı tarafın kabul ettiği önermeler).[61] Bu sınıflandırmanın bazen daha da genişletildiği görülmektedir. "Evveliyât", kanıtlamayı gerektirmeyen açık ve seçik öncülleri verdiği için burhân (kesin kanıt) yönteminin öncülleri olarak görev yaparlar. "Mücerrebât" da bize kesin, doğrulanabilir önermeler sunduğu için burhân yönteminin öncüllerini oluşturabilir. "Meşhûrât" ve "müsellemât" türünden önermeler cedel yönteminde kullanılan önermelerdir. "Vehmiyyât" ya da "zanniyyât" daha çok safsatada kullanılır. "Mütevatirât" ise dini, coğrafi ve tarihi konularda önermeler sunar.

Sunulan bilgilerden de anlaşılacağı üzere, İslam filozofları bilginin kaynaklarını duyular (iç ve dış duyular), akıl ve vahiy ya da ilham şeklinde be-

---

59) Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. *Kitâb Ara'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla*, ss. 47-77; İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri için bkz. Mehmet Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, s. 343 vd.

60) Özellikle İbn Sînâ'nın görüşü için bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, ss. 363-365, s. 375.

61) Fârâbî'nin görüşleri için bkz. D. M. Dunlop, "Al-Farabi's Introductory Sections (Fusul) in Logic", *Islamic Quarterly* içinde, (1955), *el-Fasl es-Sani* (Ar. Metin), Section Two (İng. Metin); İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikoloji*, s. 372, ss. 379-381.

lirler. Bu haliyle bilginin kaynaklarını belirlemede kelâmcılardan farklı bir tutum izlemezler. Duyulardan beş dış duyu ile İbn Sînâ'da yine beş olarak belirlenen beş iç duyuyu anlarlar. Beş dış duyu dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görme; beş iç duyu ise ortak duyu, hayal ya da musavvira, hayal gücü, kuruntu ve bellektir. Akıl yalnız insanda bulunur; onun da birtakım dereceleri vardır. İbn Sînâ'ya bakacak olursak, aklı, kuvve (gizil) halindeki akıl, meleke (yetenek) halindeki akıl ve kazanılmış akıl şeklinde derecelendirebiliriz.(62) Nasıl ki, dış ve iç duyular duyulur suretlerin algılanmasını sağlarsa, akıl da akıl edilir suretleri kavrar. Duyulur suretler maddesel ilişkilerden tam olarak soyutlanmamış olduğu halde, akıl edilir suretler bu ilişkilerden tam olarak soyutlanmış suretlerdir; onlar önemli ölçüde ilineklerden arındırılmışlardır. Tıpkı suretlerin iç ve dış duyularda izlenim bırakması, bu duyuların kuvve (gizil) halinden fiil (eylem) haline geçmelerini sağlar ve kuruntu yetisinde olduğu gibi kimi önermeleri oluşturmak suretiyle etkin bir işlevi yerine getirirse akli yeti de akıl edilir suretleri elde etmek suretiyle fiil (eylem) haline geçer ve yetkinlik kazanır. Bu nedenle aklın dereceleri aynı zamanda onun yetkinlik dereceleridir. Kuvve (gizil) halindeki akıl, mutlak yetenek halindeki akıldır; kendisinde hiçbir akıl edilir suret bulunmayıp, bu suretleri alabilecek güçtedir. Meleke (yetenek) halindeki akıl, ilk akıl edilirlerin elde edilmesiyle ortaya çıkan mümkün yetenek halidir. Fiil (eylem) halindeki akıl, elde edilen ilk akıl edilirlerden ikinci akıl edilirleri akıl yürütme yoluyla çıkarabilecek güç ve yetenekte olan akıldır. Kazanılmış akıl ise, aklın mutlak fiil (eylem) halidir. Tüm akıl edilirler onda fiil (eylem) halinde bulunurlar. İnsana ait olan aklın en yüksek derecesidir.(63) Üçüncü bilgi yolu olan vahy ya da ilhama gelince, tüm bilgilerimizin temelinde Tanrısal bir aydınlanma, vahy ya da ilham yatar. Kuruntu yetisinin bir işlevi olan, kuzunun kurttan kaçması, çocuğun doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, doğuştan ilhamlar (ilhâmât gariziyye) diye nitelenir. Hayal gücünde, gerçeğin simgelerinin elde edilmesi, etkin aklın aydınlatmasıyla olur. Peygamberlik genel olarak bu yetiye dayandırılır. Nihayet akıl edilirlerin akli yeti tarafından elde edilmesi de yine etkin aklın aydınlatmasıyla açıklanır. Her bilimsel ya da felsefi faaliyette vahiy ya da ilhamın önemli bir rolü vardır. Sözgelimi, İbn Sînâ'ya göre, yalnızca ilk akıl

62) Bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, s. 343 vd.

63) Fârâbî'de akli yetiler konusunda bkz. *Kitâb Ara'i Ehl el-Medinet el-Fazıla*, s. 62 vd.; İbn Sînâ için bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, ss. 374-379.

edilirlerin kavranması değil, akıl yürütme sonucu yeni bilgilerin elde edilmesi de vahy ya da ilhamın bir sonucudur; çünkü akıl yürütmede sonucun oluşturulmasına olanak veren orta terimin kavranması bir tür vahiy ya da ilhamdır.(64) Fârâbî'ye göre ise, iç ve dış duyularda bulunan suretler, maddesel ilişkilerinden soyutlanmadığı için, hakikatin bulanık bir örneğini oluştururlar; bu nedenle etkin akılla aydınlatılmaları gerekir.(65)

İslam filozofları, Aristoteles'i izleyerek, ne sofistler gibi objektif (nesnel) bilgiyi inkâr ederler, ne Şüpheciler gibi bilginin hakikatinden kuşku duyarlar ne de Platon gibi bilginin değerini enine boyuna tartışmaya girişirler. Onlar, dış duyularla elde edilen suretlerin yanılmazlığını ve gerçekliğini ilke olarak benimserler. Yanılgı daha çok iç duyularda ortaya çıkar. Sözgelimi, simgeler ve örneklerle anlatıma kaynaklık eden hayal gücü, hakikatin kimi zaman benzerini üretir; kimi zaman da hakikatle ilgisi olmayan hayaller üretir. Akli yargılardaki yanılgı ise, akli yetinin bedensel yetiler tarafından yanıltılmasıyla ortaya çıkar. Bedensel yetilere yönelik olarak görev yapan akli yeti eylemsel (ameli) akıl şeklinde nitelendirilir. Eylemsel yeti, öğrenme ve alışkanlık sonucu ortaya çıkan eylemlerin kaynağıdır. Toplumsal davranışları, sanatsal eylemleri düzenleyen yargılar, insanda küçük yaşta öğrenme sonucu yerleşmeye başlar, eyleme de sık sık yansıtılarak alışkanlık yoluyla insan nefsinde (zihninde) kökleşir ve inanç haline gelir. Böylece insan bu eylemleri kendisinde doğuştan bulunuyormuş sanır. Bu türlü yargılar, eyleme ilişik olan dini ve ahlaki yargılarla, çeşitli sanat ve zanaatlarda kullanılan yargılardır. Daha önce gördüğümüz meşhurât, makbulât, müsellemât, maznûnât, mütevatirât ve temelsiz deneysel önermeler bu sınıfa sokulabilir. Bunların bilgi düzeyine yükseltilebilmeleri için kanıtlanmaları gerekir. Ancak bu şekilde onlar akli öncüller sınıfına sokulabilir. Bu türden yargılar inançlar olarak nitelendirildikleri için doğrulukları tartışılabilir.(66)

Sadece kuramsal akıl mutlak bilginin kaynağıdır; ancak o, bunu tek başına başaramaz; ona bu konuda Tanrısal âlemden etkin akıl yardımcı olur. Duyular düzeyinde elde edilmiş, hakikatin bulanık görüntülerini içeren suretlerin insanı Tanrısal aydınlanmaya yatkın bir hale getirme işlevi var-

---

64) Bkz. M. Dağ, "İbn Sina'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1990, ss. 154 vd.

65) Bkz. Fârâbî, *Kitâb Ara'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla*, s. 73 vd.

66) Fârâbî'de de yer alan bu görüşler İbn Sînâ'da daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. İbn Sînâ'nın görüşü için bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, ss. 370-373; krş. ss. 379-381; krş. Fârâbî, *The Fusul al-Madani*, neşr. ve İng. çev.: D. M. Dunlop, CUP 1961, Ar., ss. 108-109, İng., s. 31.

dır. Bu işleve Fârâbî büyük önem verdiği halde, İbn Sînâ onu neredeyse hiç önemsemez; mutlak akıl edilir suretlerin doğrudan doğruya etkin akıldan insan aklına aktığını söyler. Aristoteles ve onu izleyen Fârâbî gibi İslam filozoflarında, insanın bilgi edinme süreci içinde suretleri ya da tümelleri kavraması, bu suretlerin ya da tümellerin kendilerinde bulunduğu bireyleri kavramasıyla gerçekleşir. Ancak hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'ya göre, mutlak suretler Tanrısal âlemde tam anlamıyla gerçekliğe sahip olup, Tanrı'nın zihninde bulunurlar. Bu nedenle İslam filozoflarının, insanın bilgi edinme süreci dikkate alındığında, konseptüalist; mutlak suretlerin Tanrı'nın zihninde bulunup, bu âleme gerçekliğini verdiğini iddia etmeleri nedeniyle idealist olduklarını söylemek mümkündür.

Böylece İslam filozofları bilgi ve inancı birbirinden ayırırlar. Birincisi kuramsal aklın; ikincisi ise eylemsel aklın konusudur. Bu ayrımın nedeni, kuramsal aklın Tanrısal etkin akla, eylemsel aklın ise bedene ve bedensel yetilere yönelik olmasıdır. Eylemsel akıl bedeni ve bütün bedensel yetileri yöneten yetidir. Eyleme ilişkin yargılar, son aşamada onun tarafından denetlenir ve oluşturulur. Bu yargıların akli öncüller düzeyine yükseltilebilmesi için kuramsal akla ihtiyaç vardır. İslam filozofları bu nedenle her iki aklın işlevini şu şekilde belirlemeye çalışırlar: Kuramsal akıl, akli incelemeye ilişkin olan tümel kavramları ve önermeleri elde eden yetidir. Eylemsel akıl ise, uygulamaya yönelik olan yetidir. Kuramsal akıl tikel konularda doğruluk ve yanlışlığı; eylemsel akıl iyilik ve kötülüğü; kuramsal akıl zorunlu, mümkün ve imkânsızı; eylemsel akıl çirkin, güzel ve mübahı araştırır. Kuramsal aklın ilkeleri ilk öncüllerdir; eylemsel aklı ilkeleri ise, üzerinde genellikle birleşilen önermeler (meşhurât ve makbulât), sanısal önermeler (maznunât) ve temelsiz deneysel önermelerdir.(67)

İnsanın bilme süreci tikelden tümele doğru olduğu halde, Tanrı ne bir bilme sürecine sahiptir, ne de O'nda tikelin bilgisinin bulunması gerekir. İslam filozoflarına göre, Tanrı'nın bilgisi tümel olup, kendi özünden kaynaklanır. Tıpkı Aristoteles'in Tanrı'sı gibi, İslam filozoflarının Tanrı'sı da yalnızca kendi özünü bilir. Bu nedenle O'nda bilen bilinen ikiliği yoktur. O'nun bilgisi insanın bilgisi gibi, bilinene bağlı bir bilgi değildir. O'nun özü gibi bilgisi de tektir. Bu durumda Tanrı çokluğu ya da tikel nesneleri nasıl bilecektir? Genellikle İslam filozoflarının yukarıda sözünü ettiğim görüşlerinden Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. İbn Sînâ bu

67) Bkz. M. Dağ, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, s. 372.

soruna şu çözümü getirmeyi dener: "Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir." Buna göre, Tanrı, tikelleri, bütün ilineklerinden soyutlanmış olarak bilmek zorundadır. Tanrı tanımlanan şeyi bilmek için tanım oluşturmaya (cins ve ayrımı bir araya getirmeye), tasımda sonucu bilmek için öncülleri sıralamaya ve orta terimi bulmaya muhtaç değildir. Tanrı, tanımlananı ve sonucu doğrudan doğruya, zaman sürecine ihtiyaç kalmadan bilir. Aynı şekilde Tanrı, nedensellik sürecinin kaynağı olduğu için, bir olgunun, sözgelimi, güneş tutulması olgusunun nedensellik sürecinin hangi noktasında meydana geleceğini bilir. Ancak bu bilgi, tıpkı tanımlananın ve sonucun bilgisi gibi anlık, zaman dışı bir bilgidir. Bu çözüm kuşkusuz, zaman, mekân, durum vb. ilişkileri içinde yer alan olguların, bu ilişkileri ile bilindikleri anlamına gelmez.[68]

İslam filozofları bilgi sorununu ele alırken, gerçekliği evrenin kendi içinde değil, dışında aramaya çalışırlar. Birey ya da tikel onlar için, tümel olana, soyut olana iletmede rol oynadığı sürece önemlidir. Çünkü tümel niteliğe sahip olan suret bir yetkinleştirme, bir kemal ilkesidir. Sözgelimi, madde belli bir sureti almakla kuvveden fiile çıkar ve yetkinleşir. Bu süreç temelde ahlaki bir anlama sahiptir. Özellikle insan söz konusu olduğunda bu ahlaki anlam iyice belirgin bir hale gelmektedir. İnsanın tümel kavramlara sahip olması bilgiye sahip olup, kendisinde var olan güçleri eyleme dönüştürerek yetkinleşmesi anlamına gelir. Bu yetkinleşme, maddi anlamda gelişme ve evrimleşme anlamına gelmeyip ahlaken yücelme demektir. İslam filozofları bu konuda Sokrates'ten itibaren yaygınlık kazanan "bilgi erdemdir" görüşünün güçlü etkisi altındadır. Onlara göre, insanın amacı ve mutluluğu, Tanrısal âleme yücelmek orada önemli bir yer edinmektir. Bunun için de bir tek yol vardır; o da insanın olabildiğince kendisini Tanrısal âleme ulaştıracak akli güçlerini gerçekleştirmek; bedensel yaşam sona erdiğinde Tanrısal âlemde ebedi mutluluğa ulaşmaktır. Böylesine bir felsefenin ya da dünya görüşünün maddi kültürün geliştirilmesinde etkin bir rol oynayacağı söylenemez.

Öte yandan İslam filozoflarının, Aristoteles'in güçlü etkisiyle, bilgi sorununa yeterince eğilmedikleri görülmektedir. Bilginin ne yeterli bir tanımı verilmiş; ne de bilgi ile gerçeklik arasındaki ilişki yeterince açıklığa kavuşturulabilmiştir. Bilgi süreci içindeki aşamalar, bölümlere ayrılarak sınıflan-

---

68) İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşleri için bkz. M. E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *JAOS*, cilt: LXXXII, ss. 299-312.

dırılmış bir nefs anlayışıyla çözümlenmeye çalışılmış; berrak ve açık-seçik bir sonuca ulaşılamamıştır. Sözgelimi, ne ortak duyunun, ne hayal gücünün, ne kuruntu yetisinin ve ne de akli yetinin işlevlerini kesin çizgileriyle birbirinden ayırmak mümkündür. Nitekim hayal gücünün ve musavviranın işlevini kimi İslam filozoflarında sadece hayal yetisi yerine getirebilmektedir. Birer yargı yetisi olarak kuruntu yetisi ile akli yeti arasındaki çizgiyi tam olarak belirleme olanağı da yoktur. Öyle görünüyor ki, İslam filozofları bilginin temel problemlerine eğilmek yerine insan zihnini parçalara ayırıp sınıflandırmak ve her parçanın işlevini belirlemekle boşuna bir çaba içine girmişlerdir.

Varlık sorunu:

Varlık sorunu felsefe tarihi içinde hemen hemen bütün filozofların ilgilendiği ortak sorundur. Kimileri varlık sorunu değişmeyeni, mutlak olanı, sürekli kalanı araştırmak biçiminde algıladıkları halde kimileri de konuya beşeri açıdan yaklaşarak, bireyin sonu, bir varlık ve hiçlik sorunu olarak algılarlar. Varoluşçu filozoflar diye niteleyebileceğimiz ikinciler konumuzun dışındadır. Bizi, İslam filozoflarının da dâhil bulunduğu birinciler ilgilendirmektedir. Onların oluşturdukları metafizik sistem, modern çağda Alman filozofu Christian Wolff'un oluşturduğu deyimle "ontoloji" diye anılmaktadır. "Varlık sorunu" diye Türkçeye çevirebileceğimiz bu deyim, "sürekli değişen şeylerde değişmeyeni, kayıtsız ve koşulsuz olanı" araştıran her felsefe sistemine ad olarak verilmiştir. Bu felsefenin babası Parmenides olarak görülür; çünkü o belirtildiğine göre, felsefe tarihinde ilk kez, değişen varlıklardaki değişmeyen, hep aynı kalan Varlık'ı araştırır.

Parmenides'le başlayan bu çabanın Platon, Aristoteles, Yeni-Platoncular ve İslam filozoflarında sürdürüldüğü görülmektedir. Bilindiği gibi, Platon, değişmeyeni idealarda bulur. Ona göre, yalnızca idealar gerçek varlığa sahip olup, Tanrısal âlemde bulunur; bu âlemdeki her şey değişken olup ideaların gölgeleri ya da görüntüleridir. Bu gölgeler ya da görüntüler, bu âleme gelmeden önce idealar âleminde yaşama olanağına sahip olmuş olan insanın, bu âleme geldiğinde unuttuğu ideaları yeniden anımsamasına ve kavramasına yardımcı olur. Platon, bu kuramını, bilindiği gibi, daha çok soyut ahlaki kavramlarla ve matematik işlemlerle ilgili olarak geliştirir. Bunun nedeni, belki de, koşulların gereği olarak nesneler dünyasının Platon'u beşeri sorunlar kadar ilgilendirmemesidir. Ancak özellikle öğrencisi Aristoteles'in, onun, bu kuramını, nesneler dünyası için de geçerli bir kuram olarak ortaya

attığı, görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Platon'un idealar kuramı Aristoteles'ten itibaren hep bu şekilde anlaşılmıştır.

Aristoteles'te tıpkı Parmenides ve Platon gibi, değişmeyeni araştırır. Bunu yaparken kimi noktalarda özellikle Platon'dan ayrılmakla birlikte, ondan pek fazla uzaklaştığı söylenemez. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, gerçekte bireyin var olduğunu, öz ve varlığın aynı şey olduğunu söylemekle birlikte, nesnelerde yetkinlik ilkesi olarak gördüğü soyut tümel bir kavram olan suretin gerçekliğe sahip olduğunu belirtir ve böylece sonunda bir bakıma ideaları kabul etmek suretiyle Platon'la birleşir; Platon'da eleştirdiği noktaya geri döner.

Nesnelerde değişmeyeni arama çabası, başta Aristoteles olmak üzere, onu izleyenlerin felsefe tanımlarına yansımıştır. Gerek Aristoteles ve gerekse onu izleyen İslam filozofları felsefeyi, "varlığı varlık olarak ele alan bir bilgi dalı" olarak tanımlarlar. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, felsefenin uğraş alanı, değişen nesneler olmayıp, değişmeyen varlıktır. Felsefe değişen şeylerle ancak değişmeyen varlıkla ilişkisi açısından ilgilenir. İslam filozofları da bu Aristotelesçi geleneği sürdürürler. Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, felsefenin bu tanımanı benimserler. Bu nedenle onların oluşturdukları felsefi sistemlere ontoloji adını vermek mümkündür. Ancak onların kullandıkları ad, ilk felsefe (el-felsefet el-ûlâ) ve ilahiyattır. Onlar kendi felsefi sistemlerine ilk felsefe derler; çünkü "var" ya da "mevcut" ilk kavranan şeydir. İlahiyat adını verirler; çünkü oluşturdukları felsefi sistemler Tanrı, soyut akıllar ve akli kavramlar üzerinde durur.

İslam filozofları ontolojilerinde özellikle şu üç sorun üzerinde dururlar:

1) "Var" ya da "mevcut" dediğimiz şey nedir? Nesnenin kendisinden ayrılabilir mi? Bir başka deyişle, "var" ya da "mevcut", tıpkı suret ve ilinekler gibi, gerçek bir yüklem midir?

2) Tümeller gerçek bir varlığa sahip midir?

3) Var etme ya da yaratma eylemi nasıl meydana gelir?

İslam filozofları bu konudaki görüşlerini oluştururken Aristoteles'i hareket noktası olarak alırlar ve özellikle Aristoteles'te kapalı olarak bırakılmış noktaları açıklığa kavuşturmaya çalışırlar. Nitekim İslam filozoflarından önce gelen Aristoteles'in çeşitli yorumcuları da aynı yolu izlerler. İslam filozofları arasında İbn Sînâ ve İbn Rüşd dışındaki filozofların bize kadar ulaşan eserlerinde bu konu yeterince ele alınmadığı için, bu sorunun İslam dünyasındaki çözümünü daha çok bu iki düşünür açısından ele alacağız. Daha önce İslam filozoflarının "varlık" konusunda Aristoteles'in görüşle-

rinden hareket ettiklerini söylemiştik. O halde önce Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini ortaya koymak gerekmektedir. Aristoteles, bu konuyu üç eserinde ele alır. Bunlar mantığa ilişkin *II. Analitikler*, *Kategoriler* ve *Metafizik* adlı eserleridir. *II. Analitikler*'in ikinci kitabının başında Aristoteles şunları söyler:

> "Bir şeyin bilgisini elde etmeyi istediğimizde, önce o şeyin var olup olmadığını; ancak var olduğu konusunda bilgi edindikten sonra özünün ne olduğunu araştırmamız gerekir."(69)

Görüldüğü kadarıyla bu metinde mantıksal açıdan "varlık"la "öz" arasında bir ayırım yapıldığı halde, varlıkla öz arasındaki ilişkiye değil, bilimsel bir araştırmada söz konusu olan araştırma sırasına değinilmektedir. Aristoteles, aynı eserin ikinci kitabının 7. bölümünde ise, bir nesnedeki "varlık" ve "öz" ayrımını ele almaktadır:

> "İnsan tabiatının ne olduğu ve insan tabiatının var olduğu farklı şeylerdir. Bir şeyin varlığı, varlık öz olmadıkça, kanıtlama yoluyla ortaya konabilir. Varlık bir cins olmadığına göre, herhangi bir şeyin özü olamaz."(70)

Aristoteles, *Metafizik*'inde de bu ayrımı sürdürür. Ona göre, varlık bir nesnenin özünü oluşturmayıp, her şeye yüklenen en genel bir yüklemdir. Onu yüklem olan tümellerden biri ile karıştırmamak gerekir; çünkü sözgelimi, varlık cins olsaydı, kendisi gibi var olan ayırıma yüklenmemesi gerekirdi.(71)

Aktardığımız parçalardan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles "varlık" ile "öz" arasında bir ayırıma gittiği halde, varlık ile özün bağımsız gerçekliklere sahip olup, gerçek nesnenin bu iki unsurun şu ya da bu biçimde bileşiminden meydana geldiğini söylememektedir. Ona göre, gerçekliğe, somut varlığa, sahip olan şeyler bireylerdir. Birer tümel varlık, birer suret olan özlere gerçeklik affetmek, Platon'un idealarını kabul etmek, onun düştüğü yanılgıya düşmek demektir. Tümellerin, özlerin ya da suretlerin birey dışında gerçekliği yoktur. Sözgelimi, insanlık, taşlık, beyazlık, atlık tek başına gerçekliğe sahip olmayıp, belli bir insan, belli bir taş, belli bir beyaz nesne, belli bir at olmadan kavranamaz; onlar yalnızca bireyleri temsil ederler. Bu duruma göre, Aristoteles, ne soyut kavramları, ne de ilinekleri gerçek varlık-

---

69) Aristo, *Analytica Posteriora*, II, 1; krş. *Organon IV*, Türk. Çev. H. R. Atademir, MEB Yayınları, 1951, s. 106.

70) Aristo, *Analytica Posteriora*, II, 7; krş. *Organon IV*, Türk. Çev. H. R. Atademir, ss. 122-123.

71) Bkz. Aristo, *Metaphysica*, B3, 998b, 17 vd.

lar olarak nitelemektedir. O halde, varlık en genel bir yüklem olmakla birlikte, beş tümeller ve ilinekler anlamında bir yüklem değildir. Gerçek varlık bireyler olduğuna göre, bireylere gerçek varlığını sağlayan nedir? Bunun, oluş bozuluş evreninde onların özleri, suretleri ve ilinekleri olmadığını gördük. Bu özlerin, suretlerin ve ilineklerin bulunduğu ilk madde de, şekilsiz ve boyutsuz olduğuna göre, gerçek varlığa sahip değildir; bir başka deyişle, bu niteliğiyle ilk madde de bireylere gerçek varlığını veremez. Aristoteles'e göre, öyle görünüyor ki, bir nesneye gerçekliğini fiilleri (eylemleri) verir. Nesnelerdeki eylemlerin ilkesi "tabiat/doğa" diye adlandırılır. Nesneler kendilerinde bulunan "tabiat"lar sayesinde hareket ederler, değişime uğrarlar, etkinlik gösterirler. Bir başka deyişle, varlık nesnelerin yetkinliğidir. Madde edilgin olduğu için bu yetkinliği sağlayamaz. O halde bu yetkinliği sağlayan, bireylerdeki özler ve suretlerdir; bir başka deyişle tabiatlardır.[72] Böylece Aristoteles, öyle anlaşılıyor ki, açıkça reddettiği Platon'un idelerine geri dönmektedir. Onun yaptığı tek şey, Platon'un idelerini gökyüzünden yeryüzüne indirmekten ibarettir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristoteles'e göre, biz sureti, neden olduğu mevcut sayesinde, mevcudu ise tanımı sayesinde biliriz.[73] Böylece Aristoteles, kendi başlarına var olmadıklarını söylediği özlerin ve suretlerin bireylere gerçek varlığını sağladığını söylemekle çelişkiye düşmektedir.

Varlık ve öz ilişkisini İslam felsefesinde en ayrıntılı bir biçimde İbn Sînâ ele almaktadır. Fârâbî'nin eserleri, hiç değilse bize kadar ulaşan eserleri küçük ölçekli eserler oldukları ve daha çok siyaset üzerinde durdukları için, bu eserlerde bu konuya yeterince yer verilmediği görülmektedir. Fârâbî, yalnızca *Fusûs fî'l-Hikme*'de bu konuya biraz olsun değiniyor. Ancak burada bu eserin Fârâbî'ye ait olduğunu tartışan yazarların bulunduğuna dikkati çekmek gerekiyor. Fârâbî'nin, bu eserde Aristoteles'in mantıksal açıdan yaptığı öz-varlık ayırımını izleyerek, bu ayırımı metafiziğe taşıdığı anlaşılıyor. Bu konuda şunları söylüyor:

> "Eğer bir şeyin özü varlığını gerektirseydi, bir kimsenin, salt bu nedenle, bir şeyin özünü kavradığında, o şeyin var olduğunu da kavraması gerekirdi. Oysa gerçek durum böyle değildir, çünkü biz bir şeyin ne olduğunu kavrayabilsek

---

72) Krş. E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, 2nd. Edition, Toronto 1952, ss. 46-47. Maddenin bilinmezliği için bkz. Aristo, *Metaphysica*, Z10, 1036a, 8.

73) Aristoteles mantığında tanım bize tanımlananın özünü verir. O öz de tanımlanan mevcudun türsel suretidir. Suret konusunda ise tek bilgi kaynağımız vardır; sureti mevcudun deneyimi, gözlemi sonucu biliriz.

de, o şeyi, duyularla ya da akıl yürütme ile kavrayıncaya değin, var olup, olmadığını bilemeyiz."[74]

Fârâbî bir şeyin özünü ya da mahiyetini bilmenin, mevcut olduğunu bilmeye önceliği olduğunu ileri sürmekte, özle varlık arasındaki ilişkinin ilinekli (arazî) olduğunu söylemek istemektedir. Ona göre, varlık, bir şeyin özünün dışında bulunduğu için, özün yapısına ilişkin bir unsur (özün mukavvimi) olamaz; o, ayrılmaz ilineklerdendir.[75]

Kuşkusuz Fârâbî'nin *Fusûs*'undaki çok kısa ifadelerinden, onun görüşleri hakkında sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün olmamakla birlikte, bir şeyin özünü bilmenin varlığını bilmeyi gerektirmediğini söyleyerek, hiç değilse dış âlemde varlığı bilmenin özü bilmeye önceliği olması gerektiğini ileri süren Aristoteles'ten[76] ayrıldığı izlenimini vermektedir. Oysa daha önce de gördüğümüz gibi, Aristoteles de gerçekte özlerin, suretlerin ya da tümellerin maddesel tözlere gerçekliklerini verdiğini söylemekte ve böylece gerçekliğin özler, suretler ya da tümellere ait olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Kuşkusuz Aristoteles bunu, Platon'un idelerini reddettiği için, çelişkiye düşmek pahasına yapmaktadır. Fârâbî ise, özün bilinme bakımından varlıktan önce geldiğini söylerken, kavramsal düzeyde bir öncelikten söz etmektedir. Bu öncelik, öyle anlaşılıyor ki, gerçekleştirilecek şeyin, gerçekleştirilmeden önce zihinde tasavvuru ile ilgilidir. Zihindeki bu tasavvurun gerçekleşmesi, dış âlemde bulunması, bir konuma sahip olması anlamına gelir. Bir başka deyişle, zihinsel suret gerçeklik kazanınca, varlık kategorilerinden birine ya da ötekine sahip olur. Onun varlık kategorilerinden birine ya da ötekine sahip oluşunun nedeni dış âlemde var oluşu ya da bulunuşudur. Suret böylece genel bir varlık yüklemine sahip olduğu için, varlık kategorileri ona yüklenebilir. Buna karşılık, soyut varlık düzeyinde

---

74) Fârâbî, *Fusûs el-Hikem*, Haydarabad 1345/1926, s. 2. Fârâbî'nin *Fusûs el-Hikem*'inden (eser *Fusûs fi'l-Hikme ya da Risâlet el-Fusûs fi'l-Hikme* olarak da tanınır) yapılan alıntılar için bkz. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies* içinde, cilt: IV, (1958), s. 2; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londra 1955, s. 186. Aslında *Fusûs el-Hikem*'in Fârâbî'ye ait olduğu hususu kimi yazarlarca tartışma konusu yapılmıştır. Bu konuda bkz. H. Cerr (Georr), "Farabi Fusus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," çeviren: Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XVIII, Ankara 1972, ss. 153-161; S. Pines, "İbn Sina ve Risalet el-Fusus fi'l-Hikme'nin Yazarı", Türk. çev.: Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XIX, Ankara 1973, ss. 193-196.

75) Bkz. Farabi, *Fusûs el-Hikem*, ss. 2-3; Fazlur Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, s. 2; ancak Fazlur Rahman burada çeviriyi Latince kaynaktan yaptığı için yanılmıştır; Gilson, *History of Christian Philosophy*, s. 186.

76) Aslında Aristoteles'in böyle bir şeyi tikeller dünyası için geçerli gördüğü anlaşılmaktadır.

suret ya da öz, kendileri birer ilinek olan bu kategorilerle nitelendirilemez.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin yukarıda açıklamaya çalıştığımız görüşünü geliştirmeye çalışır. İbn Sînâ, önce, konuyu bilgi kuramı içinde değerlendirir. Ona göre, mevcut, şey ve zorunlu (zaruri) doğrudan doğruya kavradığımız ilk kavramlardır. Nasıl ki, biz önermeler ya da hükümler düzeyinde başkalarından sonuçlama yoluyla elde edilemeyen temel önermelerden hareket edersek, kavramlar düzeyinde de türetilmemiş temel kavramlardan hareket ederiz. Eğer temel kavramlar olmasaydı, sonsuzca gidiş söz konusu olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır.(77) İbn Sînâ, bu genel bilgilere bağlı olarak, "varlık" ya da "mevcut" konusunda şunları söylemektedir:

> "Varlık ya da mevcut, soyutlama sonucu elde edilen en genel bir kavram olmadığı gibi, bütün varlık kategorilerini içeren en yüksek cins de olmayıp, kategorilerin gerçekliğe yüklenmesini mümkün kılan ilk kavramdır."(78)

Böylece İbn Sînâ, mevcudu, bilgi sağlayan tüm diğer kavramların ve bütün önermelerin temel koşulu saymaktadır. Bu nedenle bir şeyin yalnızca varlığından söz etmek döngüdür (devr); o şeye yeni bir şey ilave etmez. Mevcut ilk ve temel kavram olma niteliğine sahip olduğu için, tanımı, açıklaması ve kanıtlaması yapılamaz. Ona yalnızca işaret edilebilir.(79) Şey kavramı da temel kavramlardan biri olduğu halde, kullanım alanı çok geniş olup, gerçekliğe sahip olsun ya da olmasın, her şeye yüklenebilir; yüklemi olduğu şey hakkında hiçbir şey söylemediği için, şeyin yüklem olduğu önermeler en yararsız önermelerdir. Bu nedenle "şey", "mevcut" yerine geçemez; o, mevcut olan şeye de yüklem olabilir.(80)

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, İbn Sînâ; İbn Rüşd, Gilson, Goichon ve benzerlerinin iddia ettikleri gibi, mevcudu öze eklenmiş bir ilinek olarak görmemekte, tikel ya da tümelin dış âlemde bulunuşu, bir konuma sahip oluşu olarak algılanmaktadır.(81) Varlık ya da mevcut, daha önce Fârâbî'de

---

77) Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyyât I*, neşr.: C. Anawati ve ötekiler, Kahire 1380/1960, ss. 29-30; krş., F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, s. 4; Gilson, *History of Christian Philosophy*, ss. 206-207.

78) Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyyât* I, s. 31; Avicenne, *Le Livre de Science*, Fr. çev.: M. Achena ve H. Masse, Paris 1955, s. 94; krş. F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, s. 4.

79) İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyyât I*, ss. 31-32; krş. F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*,s. 4.

80) Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyyât I*, s. 32; krş. F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, s.7.

81) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, Türk. çev.: K. Işık - M. Dağ, Samsun 1986, s. 161; E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, s. 77 vd.; Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'apres Ibn Sina*, Paris 1937, s. 49 vd.

de gördüğümüz gibi, bütün ilineklerin ya da varlık kategorilerinin nesnelere yüklenebilmesinin temel koşuludur. Bir başka deyişle, nesneler hakkında bilgi verici önermelerin temel dayanağıdır. Varlık ya da mevcut, dış âlemde bulunan ya da bir konuma sahip olan şeyler için yüklem olarak kullanıldığında, bilgi verici ve açıklayıcı önermelerin oluşmasına yardımcı olur. Sözgelimi, "insan türü mevcuttur", "atom bombası mevcuttur" gibi. Bunun yanında varlık ya da mevcut, yok olan nesneler ya da hayali şeyler için de günlük dilde yüklem olarak kullanılabilir. Ancak varlığın bu tür kullanımı yararsızdır. Mutlak yok için ise olumlu ya da olumsuz bir şey söylenemez. Haklarında olumlu ya da olumsuz önermeler kurabileceğimiz hayali nesneler, İbn Sînâ'ya göre, gerçekte bulunmadığı halde, onların zihinsel bir tablosuna sahip olduğumuz için ya da gerçek nesnelerle olan bir tür ilişkisine oranla onlar hakkında konuşabiliriz; mevcudu onlar için yüklem olarak kullanabiliriz.[82]

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın yukarıda açıklamaya çalıştığımız görüşünü farklı bir biçimde anlayarak günümüzde Gilson ve Goichon'un yanlış olduğunu sandığımız yorumlarına kaynaklık eder. Ona göre, İbn Sînâ varlığı öze eklenmiş bir ilinek olarak görür; "beyazdır", "büyüktür", "küçüktür" gibi yüklemlerden bir farkı olmadığını söyler. İbn Rüşd bu yorumunu, önce İbn Sînâ'nın, "bir şeyin özünü, tanımını bilmek varlığından önce gelir" görüşüne; ikinci olarak da varlığı ve biri birbirine benzeterek, töze ve diğer tüm kategorilere yüklenebilen genel bir yüklem olarak kabul etmesine dayandırır.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın benimsediğini ileri sürdüğü bu iki görüşü şu şekilde eleştirir: Var'ın bilgisinin özün bilgisinden önce gelmesi gerekir; çünkü salt özün ya da tanımın bilgisi bir şeyin adının işaret ettiği anlamdan başka bir şey değildir; o şeyin zihnin dışında bir varlığa sahip olduğunu göstermez. İbn Rüşd bu durumla ilgili olarak Aristoteles'ten şu alıntıyı yapar:

> "Kategoriler adlı kitapta nesnelerin akılla kavranan tümellerinin, ancak bireyleri dolayısıyla var olduğu ve bireylerinin de tümelleri dolayısıyla akılla kavrandığı ileri sürülmüştür."[83]

Var'ın İbn Sînâ tarafından bire benzetilmesine gelince, İbn Sina burada var'la biri birbirine karıştırır; çünkü her ikisi de bütün kategorilere yüklem olarak verilebilir. Oysa bunların özdeş olduklarını söylemek mümkün değildir. Benzerlik ancak farklı açılardan söz konusu edilebilir.[84]

---

82) Krş. F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, ss. 6-9,

83) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, s. 162.

84) Bkz. Leon Gauthier, *İbn Rochd*, Paris 1948, ss. 154-155.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın var'dan ne anladığını açıklamak için, var'ın çeşitli anlamlarını araştırır. Ona göre, var'ın iki anlamı bulunmaktadır: a) Var, yüklemli önermelerdeki bağ olup, doğru anlamına gelir. Bu var, zihinde bulunanın gerçekte bulunana uygunluğunu ortaya koyar. Bir başka deyişle, zihinde bulunanın gerçekte de bulunduğunu tasdik eder, doğrular. b) Var, yokun karşıtı olan şey anlamına gelir. Her iki anlamda da var sözcüğü hem töze hem de öteki kategorilere yüklenebilir. Birincisi zihinsel ya da mantıksal bir işlemi gösterdiği, ikincisi ise var'ı birincil olarak tözle ya da bireyle özdeş saydığı, onun ikincil olarak töz ya da birey dolayısıyla öteki kategorilerde bulunduğunu ifade ettiği için İbn Sînâ'nın var'ından farklıdır. İbn Sînâ var'ı tüm kategorilerde ortak bir yüklem haline getirdiği için onu bir ilinek haline sokar.[85]

İbn Rüşd, bu eleştirisine bağlı olarak, tıpkı Aristoteles gibi, var'ın öze önceliği olduğunu; her şeyden önce özle ya da bireyle özdeş olduğunu ileri sürer. Ona göre, gerçekte var'la öz birliktedir; birbirinden bağımsız olamaz. Özler, bir başka deyişle, tümeller bireylerden elde edilirler ve zihinde bulunurlar. Ancak İbn Rüşd'e göre de, son çözümlemede, özler ya da suretler maddeye yetkinliğini sağladığı ve dolayısıyla ona hakikatini verdiği için[86] Aristoteles'in içine düştüğü çıkmaza kendisi de düşer.

Tümellerin gerçekliği:

Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristoteles, başlangıçta bir tabiat araştırmacısı olmasının etkisiyle, gerçekte var olanın duyulur olan nesneler ya da bireyler olduğunu; tümellerin ya da tümel kavramların zihin aracılığıyla bireylerdeki ortak niteliklerin saptanmasıyla ortaya çıkarıldığını ileri sürmektedir. Ancak onun bu noktada ısrarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, cins, tür ve ayırım gibi suretlerin ya da tümellerin bireylere gerçekliğini verdiğini ileri sürerek, bireylerde gerçek olanın suretler olduğunu belirtmektedir. Aristoteles suretlerin ne türden bir gerçekliğe sahip olduğunu hiçbir duraksamaya meydan vermeyecek bir açıklıkta ortaya koymamaktadır. Kimi zaman tümellerin bireyler dışında varlığı olmadığını söylemekte, kimi zamanda böyle bir varlığa sahip olduğunu benimsediği izlenimini vermektedir.[87] İkinci görüş, onun metafiziğinde daha ağır basmaktadır. Aristoteles'i izleyenler genellikle bu görüşün etkisinde kal-

85) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, s. 162.

86) Bkz. Gilson, *History of Christian Philosophy*, ss. 220-221.

87) Bkz. Gilson, *Being an Some Philosophers*, ss. 41-51.

mışlar ve bu görüşün doğal sonucu olan, bilimin nesneleri tek tek inceleyip araştırmak yerine, nesnelerde ortak olanı bulup, onlara iliştirmekten ibaret olduğu anlayışını yüzyıllarca savunmuşlardır. Kuşkusuz bu türden bir anlayış, sınıflandırmalarda bir ölçüde yararının bulunması bir yana bırakılırsa, müspet bilimlerin gelişmesini engelleyici bir rol oynamıştır.

İslam filozoflarında, özellikle İbn Sînâ'da bu yöndeki etkiyi gözlemek mümkündür. İbn Sînâ, her türlü ilişkinin dışında kalan kendi başına öz'le, bireylerle ilişkisi olan özü birbirinden ayırır. Ona göre, öz, sözgelimi, insan, kendi başına ne tümel ne tikel, ne bir, ne de çoktur. İnsan bir anlamda tümel olduğu halde, insanlık başka şey, tümellik ise başka şeydir. Böyle bir öz dış âlemde (görülür âlemde) hiçbir yerde bulunmadığı halde, doğal varlıklara önceliği olan ve Tanrısal bir varlığa sahip olan bir tabiat olarak nitelenir.[88] Tanrısal varlığa sahip olan bu tabiat, bu öz, öyle anlaşılıyor ki, bireysel ilişkilerinden tümüyle arınmış, henüz böyle bir ilişkiye hiç bulaşmamış bir şeydir. Daha önce yaptığımız bir benzetmeyi yineleyecek olursak, bu, kabaca, henüz herhangi bir malzeme ile ilişkiye sokulmamış, malzemeden bağımsız olarak oluşturulmuş zihindeki bir tasarıma benzetilebilir. Bu türden özler ilk madde ile birleşerek dış âlemde belli bir konuma ve gerçekliğe sahip olunca, bireyler tarafından temsil edilirler. Böylece özler, bireylerde özdeş olmaktan çıkarlar ve farklılık kazanırlar. O halde özler, Gilson'un iddia ettiği gibi, nesnelerle zihinler arasında boşlukta dolaşan, varlık ve yokluğa, tümel ve tikelliğe yatkın bir takım hayaller olarak nitelenemez.[89] Onların kendi başlarına gerçekliği bulunmayıp, ya Tanrı'da salt öz olarak, ya bireylerde bireysel ve maddesel özelliklerle ya da akılda bireysel özelliklerden bir ölçüde soyutlanmış tümel kavramlar olarak bulunurlar. Bu âlemde bireylerden tümelleri elde eden ve onları bireylere iliştiren akıldır.

İbn Sînâ'ya göre, birçok şeye birden yüklenemeyeceği kavranan şey tikel; bir çok şeye birden aynı şekilde yüklenebilen şey ise tümeldir. Tümel üç farklı anlamda ele alınabilir:

a) Kuvve halindeki tümel. Sözgelimi, insan bireylerinde bulunan insanlık.

b) Fiil halindeki tümel. Sözgelimi, insan cinsinden bulunan insanlık.

c) Çok olarak düşünülmesinde hiçbir engel olmayan bir tek şeyde bulunan tümel. Sözgelimi, güneş.[90]

---

88) Bkz. F. Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, s. 9.

89) Bkz. Gilson, *Being an Some Philosophers*, s. 75, 76, 96.

90) Bkz. Gilson, *History of Christian Philosophy*, s. 209.

Bu bölümlemeden de anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'ya göre, tümel kavramlar dış âlemde var olan bireylerde kuvve halinde; yalnızca zihinde var olan cinslerde ise fiil halinde bulunurlar. Onlar bireylerde kuvve halinde bulunurlar ve zihin aracılığıyla fiil haline çıkarılırlar. Bir başka deyişle, tümellik, kendi başına ne tümel ne de birey olan öze ya da mahiyete zihin tarafından eklenen bir kavramdır; öz ya da mahiyetin tümel olması, zihinsel bir işlemle birçok şeye birden yüklenebilmesine bağlıdır.

Kendi başına belirsiz olan öz ya da mahiyet, zihin tarafından kendisine yüklenen tümelliği yanında, tikel ya da daha dar bir anlamda birey olmaya da yatkındır. O, bireyliği ya da tikelliği, tümelliğin aksine, sahip olduğu ilinekler sayesinde elde eder. Sözgelimi, belli bir büyüklüğe sahip olma, belli bir zamanda bulunma ve belli bir yer işgal etme gibi. Bu ifadelerden, özlerin ya da mahiyetlerin kendi başlarına fiilen var oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Onlar sahip oldukları tikel ya da bireysel niteliklerle tikel ya da birey; bu özelliklerden zihin tarafından soyutlanmış olmaları bakımından türsel bir suret olarak da tümeldir. O halde, İbn Sînâ ile birlikte, bireyselliğin kaynağı özün madde ile ilişkisi; tümelliğin kaynağı ise onun madde ile ilişkisinden zihin tarafından soyutlanarak, birden fazla bireye yüklenebilmesidir, diyebiliriz.

Var etme ya da yaratma eylemi:

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, var etme ya da yaratma eylemi, yukarıda sözünü etmeye çalıştığımız varlık ve özle yakından ilişkilidir. Öz; cins, tür ve birey gibi her türlü belirlemeden, maddesel ve bireysel ilişkilerden uzak, Tanrı'da bulunan bir tasarımdır. Bireysel ilişkileri içinde o, birey, tikel ve tümel olabilir. İşte Tanrı'da bulunan bu tasarım, bu öz, mutlak imkân halini ifade eder. Onu ne var ne de yok olarak niteleyebiliriz. O, yalnızca mümkündür. Onun varlığı ya da yokluğu bir çelişki ya da imkânsızlığa yol açmaz. Öyle anlaşılıyor ki, mutlak imkân halindeki bu öz, Tanrı'nın birliğini bozmaması için, Tanrı'nın dışında bir şey olamayacağına göre, Tanrı'nın özünden başka bir şey değildir; çok olmayıp, birdir. Zaman ve mekânda konumlandırılmak suretiyle çok olur. Bu yorum bizi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahdet-i vücutçu oldukları sonucuna iletir. Ancak kendileri bunu açıkça ifade etmeyip, çoğu kez Tanrı'yı evrenden ayırmaya çalıştıkları için, yeterince berrak ve açık-seçik değildir. Nitekim onlar, Tanrı'yı zorunlu varlık olarak, diğer varlıkları ise mümkün varlıklar olarak ayırırlar. Mümkün varlıkları da özleriyle mümkün, başkasıyla zorunlu ve her yönüyle mümkün varlıklar olarak sınıf-

landırırlar. Özleriyle mümkün, başkasıyla zorunlu göksel, ruhani varlıkları, cismani varlıkların yaratılışında bir aracı olarak değerlendirirler.

Değerlendirme ve sonuç:

Yukarıda kısaca İslam dünyasında felsefenin serüvenini, hangi kaynaklardan beslenip, hangi amaçlara hizmet ettiğini açıklamağa çalıştık. Bilindiği gibi, hiçbir düşünme biçimi, hiçbir felsefi ya da ideolojik görüş, içinde doğup geliştiği kendi kültürel bağlamından, koşullanmalarından ve bunları sağlayan ve pekiştiren eğitim sisteminden soyutlanamaz. Buna göre, İslam dünyasında felsefenin serüveninin içine düştüğü çıkmazı birkaç noktada özetleyebiliriz:

1) Eğitim sistemi bütünüyle ezbere dayalı, koşullandırıcı, köklü ve çığır açıcı bir eleştiriye tamamıyla kapalı bir eğitim sistemidir. Bunu yukarıdaki sayfaları dikkatle okuyanlar kolayca fark etmiş olmalılar. Bir düşünürün söyledikleri bir başka düşünürün söyledikleriyle neredeyse birebir örtüşmektedir. Farklı gibi görünen İşrâkî, ya da tasavvufî yönelişlerde bile faklılık özde değil, anlatım biçimindedir. Deyim yerindeyse, Aristotelesçi anlayış, ifadesini tasavvufi terimlerde bulmaktadır.

2) İslam filozofları aldıkları eğitimin getirdiği koşullanmalarla, Eski Yunan'ın önemli iki filozofu, Platon ve Aristoteles'e ve onların yorumcularına gösterdikleri aşırı bağlılık ve onları mensup oldukları dinsel inanç bağlamında değerlendirmeleri, önemli ölçüde kuramsal bir temele oturan, gerçeklerle zayıf bir bağlantıya sahip olan bir dünya görüşüne yönlendirmiştir. Gerçekliği, ister ontolojik ve epistemolojik anlamda, ister siyasal ve ahlaksal anlamda olsun, içinde yaşanılan dünyada değil, soyut kavramlar dünyasında aramışlar ve doğal olarak devrimsel bir atılımı gerçekleştirememişlerdir.

3) Eleştiriler aynı kültürel bağlam içinde, genellikle küfür-iman ekseninde yapılmış; içinde yaşanılan doğal ve toplumsal dünyanın gerçekleri göz ardı edilmiş ya da dinsel anlamda değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslam dünyasında bu anlayışın iz düşümleri bugün hala etkisini sürdürmekte; bilimde, eğitimde ve sosyal alanda yapılan köklü değişiklikler, bırakın yeterince eğitilmemiş kitleleri, iyi eğitilmiş kimi kitleler arasında bile yeterince kavranılamamaktadır.

KAYNAKÇA

A'wani, Gholam Reza; "Why is Mulla Sadra Called Sadr al-Mutaallih (Foremost among Philosophers)?", *Mulla Sadra's School and Western Philosophies* içinde, cilt: I, Tahran 2005.

Abd er-Râzık, Mustafa; *Feylesûf el-Arab ve'l-Muallim es-Sânî*, Kahire 1945.

Abd el-Cabbâr, Kâdî; *Tesbît Delâil en-Nübüvve*, cilt: II, neşr.: Abdülkerîm Osman, Beyrut 1966.

Abid el-Câbirî, Muhammed; *Arap Aklının Oluşumu*, çeviren: İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Abid el-Câbirî, Muhammed; *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çeviren: Sait Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Açıkgenç, Alparslan; *Being and Existence in Sadrâ and Heidegger: A Comparative Onthology*, Kuala Lumpur 1993.

Ahmad, Aziz; *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964.

Akyüz, Vecdi; "İbn Haldun Kronolojisi", *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rıhletühü Garben ve Şarken)* içinde, Dergah Yayınları, İstanbul 2011.

Akyüzoğlu, İlyas; *İbn-i Misekeveyh ve Tarih Anlayışı*, AÜSBE, Ankara 2003.

Aleksandros, A.; *De Anima*, trs.: Ivo Bruns, Berlin 1892.

Alper, Ömer M.; "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn", *Divan: İlmi Artaştırmalar*, cilt: IV, sayı: 10, 2001.

Âmirî, "İslam'ın Üstünlüğü", çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Âmirî, "Sonsuzluk Arzusu", çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, neşr.: A. A. Gurâb, Kahire 1967.

Âmirî; "el-Ebsâr ve'l-Mubsar", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye* içinde,haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988.

Âmirî; "el-Fusûl Fî'l-Me'âlim el-İlâhiyye", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye* içinde, haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988.

Âmirî; "et-Takrîr li Evcüh et-Takdîr", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye* içinde, haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988.

Âmirî; "İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-Kader", *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye* içinde, haz.: Sahbân el-Halifât, Amman 1988.

Âmirî; *Kitabu'l-Emed Ale'l-Ebed*, metin ve çeviri: Yakup Kara, İstanbul 2013.

Aquinas, Thomas; *Commantary on the Book of Causes*, trs.: V. A. Guagliardo-C.R. Hess-R. C. Taylor, The Catholic Universty Press, USA 1996.

Aristides; "The Apology of Aristides The Philosopher", *Ante-Nicene Fathers*, ed.: Allan Menzies, D.D. T&T Clarck, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 2004.

Aristotle, *De Divinatione per Somnum*, E.J. Brill, 1947.

Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Aristotle, *Metaphysics*, trs: H. Lawson-Tancred, Penguin Books, London 1998.

Aristoteles, *Organon IV*, çeviren: H. R. Atademir, MEB Yayınları, 1951.

Aristotle, *Peri Psyches (Aristotle's Psychology)*, trs.: Edwin Wallace, M. A, Cabridge Universty Press, 1882.

Aristoteles; *Doğa Bilimleri Üzerine*, çeviren: Elif Günçe, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003.

Aristotle; *Physics*, trs: W. David Ross, Clarendon Press, Oxford 1936.

Aristoteles; *Protreptikos (Felsefi Düşünmeye Çağrı)*, çeviren: Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2003.

Aristotle, *Analytica Posteriora*, trs.: Jonathan Barnes, OUP, Oxford 1994.

Aristotle; *De Divinatione Per Somnum*, E.J. Brill, 1947.

Aristotle; *The Apple or Aristotle's Death*, trs.: Mary F. Rousseau, M. A, Marquette University Press, Milwaukee Wiscosin 1968.

Arslan, Ahmet; *Haşiye ala Tehâfutu'l-Felâsife Tahlili*, İstanbul 1987.

Arslan, Ahmet; *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.

Arslan, Ahmet "İbni Haldun ve Fârâbî – İbnî Sinâcı 'Medenî Siyaset' Geleneği", YAZKO Felsefe Yazıları, sayı 7, İstanbul 1983.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, cilt: III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Arslan, İshak; "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, Otto Yayınları, Ankara 2014.

Atay, Hüseyin; *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.

Atiya, Aziz S.; *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çeviren: Nurettin Hiçyılmaz, Dor Yayınları, İstanbul 2005.

Atîtû, H. Abbâs; *Melâmih el-Fikr el-Felsefi ve'd-Dini fî Medreseti'l-İskenderiyye el-Kadîm*, Beyrut 1992.

Atiyeh, G. N.; *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, Islamic Research Institute, Rawalpindi 1966.

Ayasbeyoğlu, N.; *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1955.

Aydın, Hasan; "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: XI, sayı: 33, Erzurum 2007.

Aydın, Hasan; "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Göre Mucize", *Kelâm Araştırmaları*, 6: 2, 2008.

Aydın, Hasan; "İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sayı: 60, cilt: II, Ankara 2014.

Aydın, Hasan; "Ölüm Korkusu Karşısında Felsefenin Tesellisi: Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî", *Felsefe Dünyası*, sayı: 54, Ankara 2011/2.

Aydın, Hasan; *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012.

Aydın, Hasan; *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016.

Aydın, Mehmet; "Geleneksel Felsefenin Temelleri", *Felsefe Konuşmaları*, haz.: Sadettin Elibol, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

Aydınlı, Yaşar; "İbn Bacce", *TDVİA*, cilt: XIX, İstanbul 1999.

Aydınlı, Yaşar; "İbn Bâcce'nin Fi'l-Müteharrik İsimli Risalelesi", *UÜİF Dergisi*, cilt: 11, Sayı:1, Bursa 2002.

Babür, Saffet; "Nus Poietikos (Intellectus Agens)", *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi*, sayı: I, 2006.

Bayladı, Derman; *Pythagoras (Bir Gizem Peygamberi)*, Say Yayınları, İstanbul 2008.

Bayrakdar, Mehmet; "İbn Miskeveyh", *TDVİA*, cilt: XX, İstanbul 1999.

Bayrakdar, Mehmet; *İslam Felsefesine Giriş*, DVY, Ankara 2009.

Bedevi, Abdurrahman; *Min Târîh el-İlhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1993.

Bedevi, Abdurrahman; "Muhammed İbn Zekeriyya El-Râzi", cilt: II, çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Bedevi, Abdurrahman; "Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî", çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Bedevi, Abdurrahman; "Tasdîr el-Âmm", *el-Hikme el-Hâlide* içinde, tah.: A. Bedevi, Kahire 1952.

Bekiryazıcı, Eyüp; "Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasal Koşullar", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, Otto Yayınları, Ankara 2014.

Belazurî, *Fütûh'ül-Büldân*, cilt: I, çeviren: Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1955.

Bevan, E. R.; "Alexander the Great", *The Cambridge History of India I*, Ancient India içinde, neşr.: E.J. Rapson, Delhi 1955.

Beydaba-İbnü'l Mukaffa; *Kelile ve Dimne*, çeviren: Selahattin Hacıoğlu, Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2006.

Beyhakî; *Tarîh el-Hukemâ' el-İslâm*, Muhammed K. Ali, Dımeşk 1946.

Beyhakî; *Târîh el-Hukemâ' el-İslâm*, neşr.: M. H. Muhammed, Kahire 1996.

Bingöl A.; "İbn Sina'da Mantıki Mahiyet ve Bilinmesi", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1990.

Birand, Kamıran; *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF. Yayınları XXIII, Ankara 1958.

Boer, T. J.; *İslam'da Felsefe Tarihi*, çeviren: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001.

Bos, A. P.; *The Soul and Instrumental Body (A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature)*, Leiden-Boston 2003.

Boyd, W.; *The History of Western Education*, Londra 1932.

Brehier, E.; *The History of Philosophy; The Hellenic Age*, trs.: J. Thomas, The University of Chicago Press 1967.

Brockelman, Karl; *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Basımevi, Ankara 1992.

Burnett, Charles; "Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batıda Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş (The Cambridge Companion to Arabic Philosophy)* içinde, çeviren: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007.

Bynum, William; *Tıp Tarihi*, çeviren: Nur Gökçeoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2014.

Campbell, Donald; *Arabian Medicine and Its Ifluence on the Middle Age*, Philo Press, Amsterdam 1926.

Cerr (Georr), H.; "Farabi Fusus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?," çeviren: Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XVIII, Ankara 1972.

Ceylan, Yasin; Mulla Sadra's Theory of Knowlege in its Islamic Peripatetic Background", *Islamic Studies*, Spring 1990.

Chadwick, H.; "Philo and the Beginnings of Christian Thought", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed.: H. H. Amstrong, Cabridge 1970.

Childe, G.; *Doğunun Prehistoryası*, neşr.: Ş. A. Kansu, Ankara 1971.

Clement, "Stromata, or The Miscellanies", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

Clement; "Exhortation to the Heathen", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

Corbin, Henry; "Prolegomenes", *Opera Metaphysica et Mystica* içinde, cilt: I, Maarif Matbaası, İstanbul 1945.

Corbin, Henry; "Şihâbuddîn Sühreverdî", *İslam'da Bilgi ve Felsefe* içinde, çeviren: Mustafa Armağan, İz Yayınları, İstanbul 1997.

Corbin, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çeviren: Hüseyin Hetemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Cornford, F. M.; *From Religion to Philosophy*, Harper Torchbooks, New York 1957.

Cüzcanî; *Sîre eş-Şeyh er-Re'îs (The Life of İbn Sina)*, neşr. and trs.: W. E. Gohlman, New York 1974.

Çelebi, Kâtip; *Keşfu'z-Zunûn*, cilt: I, İstanbul 1971.

Çelebi, Kâtip; *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî el-Kutub ve'l-Funûn*, cilt: III, thk.: Gustavus Fluegel, I-VII. New York and London, Corporation 1964.

Çetinkaya, B. Ali; *İhvân-ı Safâ: Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Çilingir, Lokman; *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Çilingir, Lokman; "Fârâbî: Medenî Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyâset* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2016.

Çilingir, Lokman; "İbn Haldun: Reel Siyaset" *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2016.

Çilingir, Lokman; "İbn Rüşd: Bilimsel (Burhani) Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2016.

Çilingir, Lokman, "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 64, Ankara 2016.

Çoban, Bekir Z.; "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", *Milel ve Nihal*, cilt: 10, Sayı: 2, 2015.

Çürcânî, S. Şerif; *Hâşiye alâ Levâmi el-Esrâr*, İstanbul 1303.

Dağ, Mehmet - Öymen, Hıfzırrahıman R.; *İslâm Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1974.

Dağ, Mehmet- Yurtaydın, Hüseyin G.; *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara 1968.

Dağ, Mehmet; "İbn Sina'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1990.

Dağ, Mehmet; "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ'nın Ölümünün Bininci Yılı Aramağanı*, TTK Basımevi, Ankara 1984.

Dağ, Mehmet; "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 5, Samsun 1991.

Dağ, Mehmet; "İslam'da Reform, Ama Nasıl?", *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran içinde*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2015.

Dağ, Mehmet; "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜİF Dergisi*, cilt: XXIV, Ankara 1981.

Dağ, Mehmet; *Fârâbî'nin İki Yapıtı*, OMÜİF Dergisi, , sayı: 14-15, Samsun 2003.

Dağ, Mehmet; *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara 1976.

Dağ, Mehmet; "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *AÜİF Dergisi*, cilt: XIX, Ankara 1973.

Davidson, Thomas; "Yedi Serbest Sanat", *Greklerde Eğitim Düşüncesi* içinde, çeviren: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2008.

De Libera, Alain; *Ortaçağ Felsefesi*, çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Demirci, Mustafa; *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Deniz, Gürbüz; "Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfüt'ü", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Dionysius the Areopagite, *The Works of Dionysius the Areopagite*, trs.: Dean Colet by Rev. J. H. Lupton. Rev. J. Parker, James Parker and Co, London: 1897.

Doğru, M. Nesim; *Süryanilerde Felsefe*, Yaba Yayınları, İstanbul 2012.

Dunlop, D. M.; "Al-Farabi's Introductory Sections (Fusul) in Logic", *Islamic Quarterly* içinde, 1955 (264-282).

Dunlop, D. M.; *The Fusul al-Madani*, Cambridge University Press 1961.

ed-Desûkî, Ömer; *İhvânü's-Safâ*, baskı yeri yok, 1947.

ed-Dubyân, Ahmed; *Huneyn bin İshâk Dirâse Târihiyye Lugaviyye*, cilt: I-II, Riyad 1993.

el-Bağdâdî, Abd el-Kâhir; *Usûl ed-Dîn*, Darulfünun İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1928.

el-Bîrûnî, Ebû Reyhan; "Risâle li'l-Bîrûnî fî Fhrist Kütüb Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", ed.: Paul Kraus, *İslamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996.

el-Endülisî, Ebû Said; *Tabâkât el-Ümem*, Beyrut 1912.

el-Halifât, Sahbân; *Resâ'il Ebî el-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye*, Amman 1988.

el-Hayyât, Ebû el-Hüseyin; *el-İntisar ve'r-Redd alâ İbn er-Ravendî el-Mülhid*, neşr.: Muhammed Hicâzî, Kahire, tsz.

el-Hemevî, Yâkut; *Kitâb İrşâd el-Arîb ila Ma'rife el-Edîb*, cilt: II, basım yeri yok, 1907.

el-Hilâlî, Ammâd; "Sîre Miskeveyh", *Tehzîb el-Ahlâk* içinde, Beyrut 2011.

el-Hûrî, Şihâde; *et-Terceme Kadîmen ve Hadîsen*, Tunus 1988.

el-İsfehânî, Ragıb; *el-Müfredât Fî Garîb el-Kur'an (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çeviren: A. Baki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.

el-Mâturidî, Ebû Mansûr; *Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci, İSAM TDV Yayınları, Ankara 2005.

el-Merrâkuşî, Abdülvahid; *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, Leyden 1881.

el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali; *Murûc ez-Zeheb ve Ma'âdin el-Cevher*, cilt: IV, tahk.: Muhammed Muhiyuddîn Abdulhamîd, Kahire 1965.

el-Mubârek, Zekî; *el-Ahlâk İnde'l-Gazzâlî*, Kâhire 1971.

el-Yunanî, Kusta b. Luka; "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çeviren: İbrahim H. Üçer, *MÜİF Dergisi*, 36 (2009/1).

Emîn, Hüseyin; *el-Gazzâlî: Fâkihen ve Feylesûfen ve Mutasavvufen*, Bağdâd 1963.

en-Neşşar, Ali Sami; *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, cilt: I, çeviren: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

er-Râzî, Ebû Hâtim; *A'lâm en-Nübüvve*, neşr.: Salah es-Savi-Gulam Rıza Avani, Tahran 1977.

es-Safadî; *el-Vâfî*, neşr. Helmutt Ritter, Beyrut 1402/1982.

es-Safedî, Selahaddin; *Kitâb el-Gays el-Museccem fî Şerh Lâmiyet el-'Acem*, cilt: I, Kahire 1993.

es-Subkî, *Tabkât eş-Şafiiyye el-Kübrâ*, tahk.: Abdul Fettah Muhammed el-Culû, Mahmud Muhammed Et-Tanâhî, cilt: VI, Matbaa İsa el-Babî, Kahire 1968.

eş-Şehrezurî, Şems ed-Dîn; *Tarih el-Hukemâ' Nüzhet el-Ervâh ve Ravza el-Efrâh*, Trablus 1988.

eş-Şehrezurî, Şemsüddin; *Nüzhetü'l-Ervâh*, neşr. ve çev.: Eşref Altaş, İstanbul 2015.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân; *el-Besâ'ir ve'z-Zehâ'ir*, cilt: III, tahk.: İbrâhim Kîlânî, Dımeşk, trsz.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân; *el-İmtâ' ve el-Müânese*, cilt: I, neşr.: A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire 1953.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân; *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, cilt: II, neşr.: A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire 1953.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân; *el-Muḳâbesât*, neşr.: Hasan es-Sendûbî, Kahire 1347.

ez-Zebîdî, *İthâf es-Sâde el-Muttekîn bi Şerh Esrâr İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, Mısır 1311.

Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi*, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

Fakhry, Majid; *A History of Islamic Philosophy*, New York & Londra, 1970.

Fakhry, M.; "Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas* içinde, cilt: XXVI, New York 1965.

Fârâbî Bibliyografyası, Kitap-Makale, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1973.

Fârâbî ; *es-Siyâset el-Medeniyye*, neşr.: F. M. Neccar, Beyrut, 1964.

Fârâbî, *Ebû Nasri'l-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi* (*Fârâbî's Article on Vacuum*), çeviren: Aydın Sayılı ve Necati Lugal, Ankara 1951.

Fârâbî, *Kitâb el-Cem' Beyn er-Re'yey el-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs*, neşr.: A. Nasri Nadir, Beyrut 1986.

Farabi; "ed-Da`âvâ'l-Kalbiyye", çeviren: H. Z. Ülken, *Farabi* içinde, Kanaat Matbaası, Ankara 1940.

Farabi; *İlimlerin Sayımı*, çeviren: A. Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.

Fârâbî; "Maâni'ül Akl", çeviren: H. Ziya Ülken, *Farabi* içinde, Kanaat Kitabevi, Ankara 1940.

Fârâbî; "Risâle Fîmâ Yenbagî en Yukadderne Kable Ta`allüm el-Felsefe", *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* içinde, haz.: Friedrich Dieterici, Leiden 1890.

Fârâbî; *al-Farabi on the Perfect State* (*Abû Nasr al-Fârâbî's Mebâdi' Arâ' Ehl el-Medînet el-Fâdıla*), trs. And noted: R. Walzer, Hardcover 1985.

Fârâbî; *el-Fusûl el-Medenî*, yay. haz.: D. M. Dunlop, Cambridge University Press 1961.

Fârâbî; *el-Medinetü'l Fâzıla*, çeviren: Nafiz Danışman, İstanbul 1989.

Fârâbî; *el-Medinetü'l-Fâzıla* (*İdeal Devlet*), çeviren: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2011.

Fârâbî; *Farabi'nin Üç Eseri*, çeviren: H. Atay, AÜİF. Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi 1974.

Fârâbî; *Fusûl el-Medeni*, çeviren: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

Fârâbî; *Fusûs el-Hikem*, Haydarabad 1345/1926.

Fârâbî; *İhsâ' el- `Ulûm*, yay. haz.: O. Emîn, Kahire 1968.

Fârâbî; *Kitâb Ârâ' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, yay. haz.: Kabbânî, Mısır (trz).

Fârâbî; *Kitâb el-Mille ve Nusûs el-Uhrâ*, tahk. Muhsin Mehdî, Beyrut 2001.

Fârâbî; *Kitab es-Siyaset el-Medeniyye*, Haydarabad 1346/1927.

Fârâbî; *Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye*, çeviren: M. Aydın ve diğerleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

Fârâbî; *Kitâb et-Tenbîh alâ Sebîl es-Sa`âde*, Haydarabad 1346/1927.

Fârâbî; *Kitâb Tahsîl es-Sa`âde*, Beyrut 1995.

Farabi; *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çeviren: Hanifi Özcan, İzmir 1993.

Fârâbî; *Tahsîl es-Sa`âde*, Haydarabad 1345/1926.

Fârâbî; "The Attainment of Happiness", trs.: M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy* içinde, editors: R. Lerner ve M. Mahdi, The Free Press of Glencoe, 1963.

Fârâbî; *The Fusul al-Madani*, trs.: D. M. Dunlop, CUP 1961.

Fârâbî; "Uyûn el-Mesâ'il fî'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe", *Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme* içinde, Kahire 1328/1910.

Filiz, Şahin; *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi (İlk İslam Hümanistleri)*, Bilim ve Ütopya Kitaplığı, Ankara 2010.

Filiz, Şahin; "Ihvân-ı Safâ (x. yy.)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *SÜİF Dergisi*, sayı: 11, Konya 2001.

Filiz, Şahin, *İslam ve Felsefe (İslam Dünyasındaki Felsefe Akımları)*, Say Yayınları, İstanbul 2014.

Frankford, H.- And H.; "Myth and Reality", *Before Philosophy: The Intellectuel Adventure of Ancient Man* içinde, The University of Chicago Press, London 1946.

Frankfort, H. ve diğerleri; *Before Philosophy*, Penguin Books 1967.

Freely, John; *Işık Doğudan Yükselir (İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları)*, çeviren: G. Çağalı Güven, Doğan Kitap, İstanbul 2014.

Freely, John; *Light From The East*, London 2014.

Gauthier, Leon; *Ibn* Thofa'il, sa vie, ses oeuvres, Paris 1909.

Gazzâlî; *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıyye/el-Mustazhirî)*, çeviren: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993.

Gazzâlî, *Mi'yâr el-İlm fî Fenn el-Mantık*, Beyrut, trsz.

Gazzâlî; "Minhâc el-Ârifîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: I, Beyrût 1986.

Gazzâlî; "el-Ecvibe el-Gazzâlîyye fî Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Mednûn es-Sağîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: III, Beyrut 1986.

Gazzâlî; "el-Kanûn el-Küllî fî et-Te'vîl", *İslâmda Müsâmaha* içinde, haz.: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.

Gazzâlî; "el-Mednûn bihi alâ Gayri Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: II, Beyrut 1986.

Gazzâlî; "Faysal et-Tefrika", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içince, cilt: I, Beyrut 1986.

Gazzâlî; "İlcâm el-Avâmm an İlm Kelâm", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içince, cilt: II, Beyrut 1986.

Gazzâlî; "Mi'râc es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: III, Beyrut 1986.

Gazzâlî; "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içince, cilt: IV, Beyrut 1986.

Gazzâlî; "Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: IV, Beyrut 1986.

Gazzâlî; "er-Risâle el-Ledünniyye", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: I, Beyrut 1986.

Gazzâlî; *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahk.: İ. A. Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962.

Gazzâlî; *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, trsz.

Gazzâlî; *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984.

Gazzâlî; *el-Müstesfâ* min *İlm el-Usûl*, cilt: I, Mısır 1322.

Gazzâlî; *Faysalu't-Tefrika Beynee'l-İslâm ve Zendeka (İslâm'da Müsamaha)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.

Gazzâlî; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd el-Felâsife)*, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001.

Gazzâlî; *İhyâ*, cilt: I, Beyrut, trsz.

Gazzâlî; *Kimya-yı Saâdet*, çeviren: A. F. Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979.

Gazzâlî; *Me'âric el-Kuds fî Medâric Ma'rife en-Nefs*, Beyrut 1986.

Gazzâlî; *Mihekk en-Nazar*, neşr.: Refik el-Acem, Beyrut 1994.

Gazzâlî; *Mîzân el-Amel*, neşr.: S. Selim el-Bevvâb, Beyrut 1986.

Gazzâlî; *Tehâfüt el-Felâsife*, neşr: Maurice Bouyges, Beyrut 1927.

Giles, Ryan D.; "The Apple that Fell from Aristotle's Hand: Fruits of Love and Death in the "Libro de buen amor", *Hispanic Review*, Vol. 80, No. 1/2012.

Gilson, E.; *Being and Some Philosophers*, 2nd. Edition, Toronto 1952.

Gilson, E.; *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londra 1955.

Gilson, E.; Les Sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant, Archives d'histoire et litteraire du Moyen Age içinde, cilt: IV, Paris 1929.

Gilson, E.; *Ortaçağ Felsefesi (Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*, çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003.

Goichon, A. M.; *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkileri*, çeviren: İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 1986.

Goichon; *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'apres Ibn Sina*, Paris 1937.

Goldziher, Ignác; *Klasik Arap Literatürü*, çeviren: Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj Yayınları, Ankara 1993.

Gomperz, T.; *The Greek Thinkers*, trs.: G. G. Berry, cilt: III, Londra 1964.

Graves, Robert; *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, çeviren: Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Greek and Roman Philosophy After Aristotle, neşr.: Jason L. Saunders, New York 1966.

Guauthier, L.; *İbn Rochd (Averroes)*, Paris 1948.

Gutas, Dimitri; "İbn Sina'nın Hayatı", *İbn Sina'nın Mirası* içinde, derleyen ve çeviren: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Gutas, Dimitri; "İbn Sînâ'nın Meşriki Felsefesi, Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", çeviren: Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

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

Guthrie, K. S.; *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism (Works, Biography, Message, Sources, and Influence)*, London 1917.

Guthrie, W. K. C.; *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Önce İlk Filozoflar ve Pythagorascılar)*, cilt: I, çeviren: Ergün Akça, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003.

Günaltay, M. Şemsettin; *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Güzel, Abdurrahim; *Karabağı ve Tehafutü*, Ankara 1991.

Halavî, M. M.; "İmam Gazâlî'nin Hayatı", *Cennete Doğru Yedi Geçit* içinde, çeviren: Ali Kaya, Semerkant Yayınları, İstanbul 2001.

Hamanei, S. Muhammed; *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye*, çeviren: Sedat Baran, Denge Yayınları, İstanbul 2006.

Hansari, M. B.; *Ravzât el-Cennât*, cilt: I, Tahran 1888.

Hansarî, M, B.; *Ravza el-Cennât*, cilt. II, Tahran 1889.

Harezmî; *Mefâtîh el-Ulûm*, tahk.: Osman Halîl, Mısır 1930.

Hesiod, *Theogony*, trs.: Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914.

Heym, Gerard; "Al-Râzî and Alchemy", cilt: 1/3, *AMBİX*, London, March 1938.

Hitti, Philip K.; *History of Arabs*, Macmillian St Martin's Press, London 1972.

Holladay Carl R.; *Fragments From Hellenistic Jewish Authors: Aristobulus*, Society of Biblical Literature, 1995.

Homer; *The Iliad*, trs.: Richmond Lattimore, Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Hooke, S. H.; *Ortadoğu Mitolojisi (Mezopotomya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları)*, çeviren: Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, 1993.

Hrozny, B.; *Ancient History of Western Asia*, India and Crete, New York 1953.

Hunke, Sigrid; *Batıyı Aydınlatan Doğu Güneşi*, çeviren: Işık Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.

Hüsrev, Nasır-ı; *Zadu'l-Musafirin*, çev.: Paul Kraus, Resail Felsefiyye (Opera Philosophica), Beyrut 1982.

İbn Bâcce; "el-Vukûf ale'l-Akl el-Fa'al", *Resâ'il İbn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 1968.

İbn Bâcce; "Fî's-Sa'ade el-Medeniyye ve's-Sa'adeel-Uhreviyye", *Resâ'il Felselsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce* içinde, Beyrut 1983.

İbn Bâcce; "Fi'l-Gayeti'l-İnsâniyye", *Resâ'il ibn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 1968.

İbn Bâcce; "İttisâl el-Akl bi'l-İnsân", *Resâil İbn Bâcce* içinde, Beyrut 1968.

İbn Bâcce; "Risâle el-Veda", *Resâ'il İbn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 1968.

İbn Bâcce; "Tedbîr el-Mütevahhid", *Resâ'il İbn Bâcce el-ilahiyye* içinde, Beyrut 1968.

İbn Bâcce; Fî'l-Vahde ve'l-Vâhid, Resâ'il Felselsefîyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce içinde, Beyrut 1983.

İbn Bacce; *Kitâb en-Nefs*, neşr.: Muhammed Sağîr Hasan el-Ma'sumî, Dımeşk 1960.

İbn Bacce; *Tedbîr el-Mütevahhid*, Ceres Editions, Tubus 1994.

İbn Cülcül; *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, Fuvad Seyyid, Beyrut 1985.

İbn Ebî Usaybia; *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât el-Atibbâ'*, thk.: Nizâr Ridâ, Beyrut 1965.

İbn el-İbrî, *Tarîh el-Muhtasar ed-Düvel*, Beyrut 1980.

İbn el-İmâd; *Şezerât ez-Zeheb*, cilt: IV, Kâhire 1350.

İbn Haldûn; *Bilim İle Siyaset Arasında Hatıralar (et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rıhletühü Garben ve Şarken)*, çeviren: Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul 2011.

İbn Haldûn; *Lübâb el-Muhassal fî Usûl ed-Dîn*, tah.: Abbas M. H. Süleyman, İskenderiye 1995.

İbn Haldûn; *Mukaddime*, cilt: I, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.

İbn Haldûn; *Mukaddime*, cilt: II, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

İbn Haldûn; *Mukaddime*, tahk.: Halil Şahâde, Beyrut 2001.

İbn Haldûn; *Şifaü's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1984.

İbn Hallikân; *Vefeyât el-A'yân*, cilt: IV, tahk.: M. A. Hâmid, Kâhire 1367.

İbn Hallikân; *Vefayât el-A'yân*, cilt: V, neşr.: İhsan Abbas, Beyrut 1958.

İbn Hallikân; *Vefeyât el-A`yân*, cilt: V, trs.: M. De Slane (S. Moinul Haq), *Pakistan Historical Society*, Karaçi 1965.

İbn Hazm; *el-Fasl fî el-Milel ve el-Evhâ ve en-Nihal*, Cidde 1982.

İbn Meymûn; *Delâlet el-Hâ'irîn*, neşr.: H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

İbn Miskeveyh, *el-Fevz el-Asgar*, neşr.: Salih Udeyme, Beyt el-Hikme 1987.

İbn Miskeveyh; *Kitâb e-Fevz el-Asgar*, Beyrut 1319.

İbn Miskeveyh; "Risâle fî'l-Lezzâz ve'l-Âlâm", neşr.: Abdurrahman Bedevi, *Dirasât ve Nusûs fî'l-Felsefe ve'l-Ulûm İnde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981.

İbn Miskeveyh; "Risâle fî'l-Lezzâz ve'l-Âlâm", neşr.: Abdurrahman Bedevi, *Dirasât ve Nusûs fî'l-Felsefe ve'l-Ulûm İnde'l-Arab* içinde, Beyrut 1981.

İbn Miskeveyh; *el-Hikme el-Hâlide*, tahk.: A. Bedevi, Kahire 1952.

İbn Miskeveyh; *Tecârib el-Ümem*, cilt: II, neşr.: L. Ceatani, London 1909.

İbn Miskeveyh; *Tehzîb el-Ahlak ve Tathir el A'rak*, Kahire 1323/1905.

İbn Miskeveyh; *Tehzîb el-Ahlâk*, tahk.: İmâd el-Hilâlî, Beyrut 2011.

İbn Nedîm, *Fihrist*, tahk.: Riza Teceddüt, Tahran 1971.

İbn Rüşd; "ez-Zamîme fî el-İlm el-İlâhî, *Faslu'l-Makâl* içinde, tah. M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1997.

İbn Rüşd; *Bidâyet el-Müctechid*, tahk.: Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî-Adnan Ali Şellâk, Beyrut 1987.

İbn Rüşd; *el-Keşf an Menâhic el-Edille fî Akâ'id el-Mille*, tah.: M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1998.

İbn Rüşd; *ez-Zarûrî fî Usûl el-Fıkıh ev Muhtasar el-Müstesfâ*, tahk.: Cemâl ed-Dîn el-Ulvî, Beyrut 1994.

İbn Rüşd; *Faslu'l-Makâl*, tah. M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1997.

İbn Rüşd; *Kitâb Fasl el-Makâl*, neşr.: G. F. Hourani, Leyden 1959.

İbn Rüşd; *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çeviren: M. Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005.

İbn Rüşd; Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a, cilt: III, Beyrut 1938.

İbn Rüşd; *Tehâfüt et-Tehâfüt*, tahk.: M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1998.

İbn Rüşd; *Telhîs el-Âsâr El-Ulviyye*, thk. C. Alevi, Mağrib 1994.

İbn Rüşd; *Telhîs Kitâb el-Kıyâs*, tahk.: M. Kâsım, Kahire 1983.

İbn Rüşd; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: I, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Rüşd; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Salah; *Fetavâ İbn Salah*, Beyrut 1986.

İbn Sina (Avicenne); *Le Livre de Science*, Fr. çev.: M. Achena ve H. Masse, Paris 1955.

İbn Sînâ/İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çeviren: M. Ş. Yaltkaya, Babanzade Reşid, YKY, İstanbul 1996.

İbn Sînâ; "Risâle fî'n-Nefs ve Bekâ'ihâ ve Me'âdihâ", *Ahvâl en-Nefs* içinde, neşr.: A. F. Al-Ahvanî, Kahire 1952.

İbn Sînâ; *Funûn-ı Semâ'-ı Tabi'î ve Asumân ve Cihan ve Kevn ve Fesâd ez Kitâb-ı Şifâ'*, Farsçaya çev.: M. A. Furûgî Tahran 1319.

İbn Sînâ; "er-Risâle el-Arşiyye", çeviren: A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, *İbn Sînâ Risaleler* içinde, Ankara 2004.

İbn Sînâ; "Kitâb Esûlûcyâ", *Aristû Inde el-Arab* içinde, neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1987.

İbn Sînâ; "Risâle fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye", *Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabi'iyyât* içinde, Kahire 1908.

İbn Sînâ; "Risâle Fi'l-Işk (Aşk Risalesi)", çeviren: Ahmet Ateş, *İbn Sînâ* içinde, yay. haz.: H. Gzi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Sînâ; "Risâle-i Hayy İbn Yakân (İbn Sînâ) ve Şerhi", çeviren: Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

İbn Sînâ; "Risaletü't-Tayr (Kuşların Öyküsü)", çeviren: Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

İbn Sînâ; *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur Rahman, Oxford University Press, 1970.

İbn Sina; *el-Hikme el-Meşrıkiyyîn*, Tab'a el-Mürîd, Kahire, trs.

İbn Sînâ; *el-İşarât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. ve neşr.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sînâ; *eş-Şifâ, el-İlahiyyât I*, neşr.: C. Anawati ve ötekiler, Kahire 1380/1960.

İbn Sînâ; *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, neşr.: El-Ehvani, Anawati, el-Hudayri, Kahire 1952.

İbn Sînâ; *Kitâb en-Necât*, neşr.: Kürdi, Kahire 1331/1912.

İbn Sînâ; *Kitâb en-Necât*, neşr.: M. Sabri, Kahire 1938.

İbn Sînâ; *Kitâb eş-Şifâ'*, cilt: I, Tahran 1303/1886.

İbn Sînâ; *Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik*, cilt: I, çev. ve tahk.: M. Macit-Ferruh Özplavcı, Litera yayıncılık, İstanbul 2004.

İbn Sînâ; *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: I, çev. ve neşr.: E. Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004.

İbn Sînâ; *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik*, cilt: II, çev. ve neşr.: E. Demirli-Ö. Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sina; *Şifâ, Mantık-I, Medhal*, neşr.: C. Anawati-Mahmud Hudayrî-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1952.

İbn Sînâ; *Uyûn el-Hikme*, neşr.: Muvaffık Fevzi el-Ceber, Dımeşk 1996.

İbn-i Sînâ, *el-Kanûn fi't-Tıbb*, cilt. I, çviren: Esin Kâhya, AKM Yayınları, İstanbul 2009.

İbn Teymiye; *er-Redd alâ el-Mantıkıyyûn*, Bombay 1949.

İbn Tufeyl; *Hay b. Yakzan* (İbn Sinan'ının Hay b. Yakzan'ıyla birlikte basım), çeviren: M. Ş. Yaltkaya, Babanzade Reşid, YKY, İstanbul 1996.

İhvân es-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri (Risâletü'l-Câmi'a ve Câmi'atü'l-Câmi'a)*, cilt: V, çevirenler: Abdullah Kahraman ve diğerleri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.

İhvân es-Safâ; *Resâ'il İhvân es-Safâ*, cilt: I-IV, neşr.: Butros el-Bustani, Beyrut, trsz.

Jaeger, W.; *The Theology of the Early Greek Philosophers*, OUP 1967.

Jaeger, W.; *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çeviren: Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul 2012.

Jakobsen, Thorkild; "Mesopotamia", *Before Philosophy: The Intellectuel Adventure of Ancient Man* içinde, The University of Chicago Press, London 1946.

Kahraman, Hüseyin; "Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, Sayı: 1, 2002.

Kahraman, Hüseyin; "Giriş", *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Ruhânî)* içinde, İz Yayınları, İstanbul 2008.

Kalın, İbrahim; *Varlık ve İdrak (Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru)*, çeviren: Nurullah Koltaş, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.

Kara, Yakup; "Âmirî ve Entelektüel Şahsiyeti", *Kitabu'l-Emed Ale'l-Ebed* içinde, İstanbul 2013.

Karadeniz, Emin; *Süreverdî'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, AÜSBE, Ankara 2003.

Karamanolis, George E.; *Plato and Aristotle in Agreement? (Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry)*, Oxford University Press, New York 2006.

Kaya, Mahmut; "İşrâkiyye", *TDVİA*, İstanbul 2001, cilt: XXIII.

Kaya, Mahmut; *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Kaya, Mahmut, "Kindi ve Eserleri", *Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kaya, Mahmut, "Kindi ve Felsefesi", *Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Khan, M. S.; "Miskawaih and Arabic Historiography", *Journal Of The Regional Cultural Society* c. 89/4 New Haven 1969.

Kıftî; *Ahbâr el-Ulemâ ve bi Ahbâr el-Hükemâ*, tahk.: İbrahim Şemseddin, Lübnan 2005.

Kıftî; *Ahbâr el-Ulemâ' bi Ahbâri'l-Hukemâ'*, tahk.: Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchland, Leipzig 1903.

"Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz", *el-Eflâtûn el-Muhdese Inde'l-Arab* içinde, neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1977.

Kindî, "Cevâhir Lâ Ecsâm (Cismsiz Cevheler)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî, "Fî Kemmiye Kütüb Aristûtâlîs ve mâ Yehtâc ileyh fî Tahsîl el-Felsefe (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risale)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî, "Hikemiyât el-Kindî (Kindi'nin Hikemiyatı)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fî en-Nefs Mutasar ve Vecîz (Nefs Hakkında Kısa Birkaç Söz)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fî İzâh Tenâhî Cirm el-Âlem (Âlemin Sonluluğunun Açıklama Hakkında)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fî Mâhiye en-Nevm ve'r-Rü'yâ (Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Hakkında)", çev. ve neş.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fî Vahdaniyyetillahi ve Tenâhi Cirm el-Âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Hakkında)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-Akl (Akıl Üzerine)", çev. ve neş.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-Fâil el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve'l-Fâ'il en-Nâkıs Ellezî Hüve bi'l-Mecâz (Gerçek, İlk ve Tam Etkinle Mecazi Olan Eksik Etkin Üzerine)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-Felsefe el-Ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-Hiyle li-Def'i'l-Ahzân (Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkında)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-Hudûd ve'r-Rüsûm (Tarifler Üzerine)", çev. ve nşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-İbâne an el-İllet el-Fâ'ile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd (Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebinin Açıklanması Hakkında)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-İbâne an Sücûd el-Cirm el-Aksâ ve Tâ'a Allah Azze ve Celle (Göklerin Şanı Yüce Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'l-Kavl Fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kütüb Aristûtâlîs ve Eflâtun Vesâir el-Felâsife (Aristoteles, Eflatun ve Diğer Filozofların Kitaplarından Özetlenen Nefs Üzerine Risale)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Fi'n-Nefs Muhtasar Vecîz (Nefs Üzerine Kısa Birlaç Söz)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Risâle fî el-Akl", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içinde, tahk.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindî; "Risâle fî Hudûd el-Eşyâ' ve Rusûmihâ", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içinde, yay. haz: Ebû Rîde, cilt: I, Kahire 1950.

Kindî; *Felsefi Risaleler*, çeviri ve neşr.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; "Kitâb el-Cevâhir el-Hamse (Beş Töz Üzerine)", çev. ve neşr.: Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kindî; *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, cilt: I, Kahire 1950.

Kindî; *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, cilt: II, Kahire 1953.

Kirk-Raven; *The Presocratic Philosophers*, CUP 1966.

Kirmânî, *el-Akvâl ez-Zehebiyye*, neşr.: Salah es-Savi, Tahran 1977.

Kitâb Esûlûcyâ Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye, tahk.: F. Dieterici, Leipzig 1882.

Koloğlu, Orhan Ş.; "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *UÜİF Dergisi*, cilt: 13, sayı: I, 2004.

Kraemer, J. L.; *Humanism in The Renaissance of Islam*, Leiden 1986.

Kramer, S. N.; *Sümerlilerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çeviren: Hamide Okuyan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

Kranz, Walter; *Antik Felsefe*, çeviren: Suad Y. Baydur, Kısım I-II, İÜEF. Yayınları, trsz.

Kranz, Walther; *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.

Kraus P. - Pines, S.; "Razi maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, cilt: IX, MEB Yayınları.

Kraus, P. (G. Vajda); "Ibn Al- Rawandi maddesi", *The Encyclopedia of Islam*, cilt: III, New Edition.

Kraus, Paul; "İbn er-Râvendi", çeviren: Abdurrahman Bedevi, *Min Tarî el-İlhâd fî'l-İslâm*, Kahire 1993.

Kraus, Paul; *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, Mısır 1939.

Kumeyr, Y.; *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Kutluer, İlhan - Katipoğlu, Hasan; "Hay b. Yakzan", cilt: XVI, *TDVİA*, İstanbul 1997.

Kutluer, İlhan; "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Etelektüel Perspektifler", *900. Vefat Yılında Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul 2012.

Kutluer, İlhan; "İbn Tufeyl", *TDVİA*, cilt: XX, İstanbul 1999.

Kutluer, İlhan; "İbnü'r-Ravendî", *TDVİA*, cilt: XXI, İstanbul 2000.

Kutluer, İlhan; *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2012.

Kutluer, İlhan; *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul 1996.

Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

Lewis, Bernard; *Tarihte Araplar*, çeviren: Hakkı D. Yıldız, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979.

Lloyd, A. C.; "The Later Neoplatonists", The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy içinde, ed.: H. H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967.

Mahaffy, J. P.; *Alexander's Empire*, New York 1887.

Mahdi, M.; *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde, New York: The Free Press of Glencoe 1962.

Marglouth, David, S.; *Lectures on Arabic Historians*, Delhi 1977.

Markus, R. A.; "Marius Victorinus and Augustine", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ed.: H. H. Armstrong, Cambridge University Press, 1967.

Marmura, M. E.; "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *JAOS*, cilt: LXXXII (299-312).

Martyr, Justin; *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

Mason, Stephen F.; *Bilimler Tarihi*, çeviren: Umur Daybelge, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

McCants, W. F.; *Kültür Mitleri*, çeviren: Merve Tabur, İthaki Yayınları, İstanbul 2012.

Mcneill, William H.; *Dünya Tarihi*, çeviren: Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1994.

Meçin, Mahmut; "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", *Artuklu Akademi (Journal of Artuklu Academia)*, 2014/1(1).

Meyerhof, M "The Philosophy of the Physician ar-Razi", c. XII, *Islamic Culture* içinde, 1941

Mir Hond; *Ravzât el-Safâ*, cilt: VIII, Tahran, 1270/1853.

Molla Sadrâ, *el-Hikme el-Müte'aliyye fi'l-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I-IX, Beyrut 1981.

Molla Sadrâ, *Tefsîr el-Kur'an el-Kerîm*, cilt: VII, ed.: M. Hacevî, Kum 1987-1990.

Molla Sadrâ; "Ecvibe el-Mesâ'il el-Kaşâniyye", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî* içinde, Beyrut 2001.

Molla Sadrâ; "el-Haşriyye", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî* içinde, Beyrut 2001.

Molla Sadrâ; "İttihâd el-Akl bi'l-Ma'kûl", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî* içinde, Beyrut 2001.

Molla Sadrâ; "Şevâhid er-Rubûbiyye", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî* içinde, Beyrut 2001.

Molla Sadrâ; "Tefsîr Sûre et-Tevhîd-II", *Mecmû'a Resâ'il Felsefiyye li Sadr ed-Dîn Muhammed eş-Şîrâzî* içinde, Beyrut 2001.

Molla Sadrâ; *el-Hikme el-Müte'aliyye fi'l-Esfâri'l-Erba'a*, cilt: I, Beyrut 1981.

Molla Sadrâ; *Kitâb el-Meşâ'ir*, tahk. Halid Abd el-Kerim ez-Zarazi, basım yeri ve tarihi yok.

Molla Sadrâ; *Şerh Şifâ*, cilt: I, ed.: N. Habibi, Tahran 1382.

Mulhim, Ebû Ali; *el-Felsefe el-Arabiyye: Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut 1994.

Najjar, Fauzi M.; *Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik*, çeviren: M. Dağ, AÜİF. Dergisi, c. XX, Ankara Üniversitesi Basımevi 1975.

Nasr, S. Hüseyin; "Sadruddin Şirâzi (Molla Sadra)", çeviren: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, cilt: III, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Nasr, S. Hüseyin; "Şihabeddin Sühreverdî Maktûl", çeviren: M. Alper Tuğsuz, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, cilt: I, İnsan Yayınları, Şİstanbul 1990.

Nasr, S. Hüseyin; *Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed.: Mehdi Amin Razavi, Curzon Press, Richmond 1996.

Nasr, S. Hüseyin; *Molla Sadra ve İlâhi Hikmet*, çeviren: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Netton, Ian R.; *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982.

Nicholson, Raynold A.; *İslâm Sûfîleri*, çeviren: Mehmet Dağ ve diğerleri, Çağlar Yayınevi, Ankara 2004.

Nûmânî, Şiblî; *Bütün Cepheleriyle Gazâlî*, çeviren: Yusuf Karaca, Baytan Kitabevi, İstanbul 1972.

Nübâhî, *Târîh Kudât el-Endülûs*, Beyrut 1400/1980.

O'leary, De Lacy; *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çeviren: Hüseyin Yurtaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1959.

Orman, Sabri; *Gazâlî (Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi)*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

Owens, J.; *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1963, Chapter Five (The Science of the Four Causes).

Özdemir, İlyas; "Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bacce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı Bilge", *Posseible/ Düşünce Dergisi*, sayı: 7, Ankara 2016.

Peker, Hidayet; "İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması", *UÜİF Dergisi*, Sayı: 9, cilt: 9, Bursa 2000.

Pines, S.; "İbn Sina ve Risalet el-Fusus fi'l-Hikme'nin Yazarı", çeviren: Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XIX, Ankara 1973.

Pines, S.; "Philosophy", *The Cambridge History of Islam* içinde, cilt: 2B, CUP 1970.

Pines, S.; "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture* içinde, cilt: XI, sayı: 1, Haydarabad 1937.

Plotinus, *Dokuzluklar (Enneades)*, çeviren: Zeki Özcan, Birleşik Yayıncılık, Ankara 2011.

Porphyrius, *Isagoge*, çeviren: Betül Çotuksöken, Ramzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Porphyry, *On the Life of Plotinus and Other Books*, cilt: I, trs.: A. H. Armstrong, Loeb 1969.

Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, ed. and trs.: Harold Tarrant, Cambridge University Press, New York 2006.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. and trs.: Eric Robertson Dodds, Clarendon Press, Oxford 1944.

Proclus, "Kitâb el-İzâffî el-Hayr el-Mahz", *el-Eflâtûniyye el-Muhdese Inde'l-Arab* içinde, neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1987.

Rahman, Fazlur; "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies* içinde, cilt: IV, 1958.

Rahman, Fazlur; "İbn Sinâ", çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, cilt: II, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Rahman, Fazlur; *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çeviren: Ö. Ali Yıldırm-M. Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Rahman, Fazlur; *İslam ve Çağdaşlık (Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)*, çeviren: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.

Rahman, Fazlur; *Prophecy in Islam*, University of Chicago Press 1979.

Rahman, Fazlur; *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, Albany: State University of New York Press, 1975.

Ranking, George Spriens A.; "The Life and Works of Rhazes", Proceeding of the Svententh International Congress of Medicine, *Islamic Medicine*, ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996.

Râzî, Ebû Bekir; "es-Sîre el-Felsefiyye", *Resâ'il el-Felsefiyye* içinde, cilt: I, talık.: Paul Kraus, Mısır 1939.

Râzî, Ebû Bekir; "et-Tıb er-Rûhânî", *Resâ'il el-Felsefiyye* içinde, cilt: I, tahk.: Paul Kraus, Mısır 1939.

Râzî, Ebû Bekir; "Min Kitâb ilm el-İlâhî", *Resâ'il el-Felsefiyye* içinde, cilt: I, tahk.: Paul Kraus, Mısır 1939.

Râzî, Ebû Bekir; *Kitâb el-Hâvî*, cilt: I-VIIII, tahk.: Muhammed Muhammed İsmail, Beyrut 2000.

Razi, Ebû Bekir; *Opera Philosophica*, neşr.: P. Kraus, cilt: I, Kahire 1939, s. 178.

Râzî, Ebû Bekir; *Resâ'il Felsefiyye li Ebî Bekr bin Zekeriyâ' er-Râzî*, cilt: I, Paul Kraus, Mısır 1939.

Râzî, Ebû Bekir; *The Spirituel Physick of Rhazes*, trs.: Arberry, Londra 1950.

Renan, Ernest; *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, çeviren: Adil Zuğaytir, Kahire 1957.

Ronan, Colin A.; *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişimi)*, çeviren: E. İhsanoğlu-F. Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara 2005.

Rosenthal, Franz; "State and Religion According to Abû'l-Hasan al-Âmirî, *Islamic Quarlty*, (3-4), 1956-1957.

Ross, W. D.; *Aristotle*, Londra-New York 1966.

Sarı, Hüseyin; *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Schacht, Joseph; *İslâm Hukukuna Giriş*, çeviren: Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, AUİF Yayınları, Ankara 1986.

Sehlan-i Savî, Ömer b.; "Risaletü't-Tayr Şerhi", çeviren: Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

St. Augustine; *The City of God*, trs.: J. W. C. Wand, OUP 1963.

Stroumsa, Sarah; "İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı Zümrüd'in Kitabı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 194, İstanbul 2010.

Suruş, Abdulkerim; *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çeviren: Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Sühreverdî; "Hikmet el-İşrâk", *Musannefât Şeyh İşrâk* içinde cilt: II, neşr.: H. Corbin, Tahran 1993.

Sühreverdî; "Kitâb el-Meşarî ve'l-Mutaharât", neşr.: Henry Corbin, *Mucmuâ-i Musenefârı Şeyh el-İşrâk* içinde, cilt: I, Tahran 1993.

Sühreverdî; "Kitâb el-Meşâri' ve'l-Mutâharat", *Opera Metaphysica et Mystica* içinde, cilt: I, Maarif Matbaası, İstanbul 1945.

Sühreverdî; "Kitâb et-Telvihât", *Opera Metaphysica et Mystica* içinde, cilt: I, Maarif Matbaası, İstanbul 1945.

Sühreverdi; "Ruhun Yolculuğu (Kıssat el-Gurbet el-Garbiyyet)", çeviren: İsmail Yakıt, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sayı: 26, İstanbul 2012.

Sühreverdî; *Nur Heykelleri (Heyâkil en-Nûr)*, çeviren: Saffet Yetkin, MEB Yyınları, İstanbul 1995.

Şehristanî, *Milel ve Nihal*, çeviren: Mustafa Öz, Lityera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Şehristanî; *el-Milel ve'n-Nihal*, cilt: I-II-III, Kahire 1387/1968.

Şehristânî; *Kitâbu'l-Musâraa (Filozoflarla Mücadele)*, çeviren: Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012.

Taberî, *Tarîh el-Ümem ve'l-Mülûk*, cilt: IX, Beyrut 1987

Tahir, Bursalı M.; *Türklerin Ulûm ve Fünuna Hizmetleri*, İstanbul 1327.

Tanilli, Server; *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası (İnsanlık Tarihine Giriş)*, cilt: I, Cem Yayınevi, İstanbul 1994.

Tarakçı, Muhammet; "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *UÜİF Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, 2005.

Taşköprülüzâde; *Mevzu'âtu'l-Ulûm*, cilt: I, İstanbul 1313.

Taşpınar, İsmail; "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm", *MÜİF Dergisi*, sayı: 21, 2001/2.

Taylan, Necip; "Ali b. Rabben et-Taberî", *TDVİA*, cilt: II, , İstanbul 1989.

Tebrizi, M. A.; *Reyhânât el-Edeb*, cilt: II, Sadi Press, Tahran 1331/1912.

Topdemir, Hüseyin G.; *İbn Sînâ*, Say Yayınları, İstanbul 2013.

Toulmin, S. - Goodfield, J.; *The Fabric of the Heavens*, Penguin Books 1961.

Toulmin, S.- Goodfield, J.; *The Discovery of Time*, Peguin Books 1965.

Turan, Osman; *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969.

Turhan, Kasım; *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, MÜV Yayınları, İstanbul 1992.

Tûsî, Aleaddin Ali; *Tehâfutu'l-Felâsife, (Katâbu'z-Zuhr)* çev.: Recep Turan, Ankara 1990.

Uludağ, Süleyman; "İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddim* içinde, cilt: I içinde, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.

Uludağ, Süleyman; "İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.

Uysal, Enver; "İhvân-ı Safâ", *TDVİA*, cilt: 21: XXI, İstanbul 2000.

Ülken H. Z.- Burslan K.; *Farabi*, Kanaat Kitabevi, Ankara 1940.

Ülken, H. Z.; *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye İslam Felsefesi: Kaynak ve Etkileri*, Cem Yayınları, İstanbul 1993.

Ülken, H. Z.; *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007.

Ülken, H. Z.; *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009.

Üsküdarî, Muhammed Emin; *Telhîsu Tehâfüti'l-Hükemâ*, metin ve çeviri: Kâmuran Gökdağ, İstanbul 2014.

Vadet, Jean Claude; *Le Souvenir de l'Ancienne Perse Chez le Philosophe Ebû'l-Hasan al-Âmirî*, Arabica, sayı: XI, Annee 1964.

Von Leyden, W.; *Seventeenth Century Metaphysiscs*, Londra 1968.

Wali-ur-Rahman, M.; *The Psychology of al-Fârâbî*, Islamic Culture, Haydarabat 1937.

Walzer, R.; "al-Fârâbî", *Encyclopedia of Islam*, cilt: II, (2nd ed.).

Walzer, R.; "Early İslamic Philosophy", *The Cambridge History of Later Greek anıh Early Medieval Philosophy* içinde, neşr.: A. H. Armstrong, CUP 1967.

Walzer, R.; *al-Farabi on the Perfect State*, Oxford University Press 1985.

Walzer, R.; *Greek into Arabic*, Oriental Studies, Londra 1963.

Watt, Montgomery; *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çeviren: Hanefî Özcan, SEÜ Yayınları, İzmir 1989.

Wilson, John A.; "Egypt", *Before Philosophy: The Intellectuel Adventure of Ancient Man* içinde, The University of Chicago Press, London 1946.

Winston, David; "Hellenistic Jewish Philosophy", *History of Jewish Philosophy*, içinde, ed. Daniel Frank ve Oliver Leaman, Routledge Yayınevi, Londra ve New York 2005.

Wolfson, H. A.; *Kelâm Felsefeleri (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi Kelamı)*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Yakıt, İsmail; *İhvân-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1985.

Yaltkaya, M. Şerefeddin; "Giriş", *İbn Sînâ/İbn Tufeyl Hay bin Yakzan* içinde, YKY, İstanbul 1996.

Yıldırım, Cemal; *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

Yıldırım, Recep; *Uygarlık Tarihine Giriş (İlçağ Uygarlıkları)*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2004.

Yıldız, H. Dursun; "Bermekiler", *TDVİA*, cilt: V, İstanbul 1992.

Yörükan, Yusuf Ziya; *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Zaehner, R. C. *A Zoroastrain Dilemma*, Oxford 1955.

Zeller, E.; *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trs.: L. R. Palmer, Londra 1963.

ORTAÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE FELSEFE

akımlar, filozoflar ve temel sorunlar

Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar, ortaçağ İslam kültüründe felsefenin serüvenini ele alıyor. Bu bakımdan, öncelikle, Ortadoğu'nun kültür mirasının tarihsel temelleri irdeleniyor; Doğu Hıristiyanlığından süzülerek gelen Yunan, Hint ve İran kültür ürünlerinin Ortadoğu'da geçirdiği değişim ve nihayet İslam kültüründe boy veren felsefede oynadığı roller gözler önüne seriliyor. Ardından, ortaçağ İslam kültüründe ortaya çıkmış çeşitli felsefi akımlar, temel temsilcileri ve tartıştıkları temel sorunlar, özgün eserlerine dayanılarak nesnel-betimsel bir dille ortaya konuluyor. Bu bağlamda, İhvân es-Safâ, İbn er-Ravendî, Ebu Bekr Zekeriyâ er-Râzî, Kindî, Fârâbî, Âmirî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Haldûn, Sühreverdî ve Molla Sadrâ gibi filozofların düşünceleri, bağlı oldukları akımlar temelinde irdeleniyor.



ISBN 978-605-5888-55-8



Bilim ve Gelecek Kitaplığı