

anadolum
Kampüs

anadolum
eKampüs
ve
anadolu mobil
dilediğin yerden,
dilediğin zaman,
öğrenme fırsatı!



(ekampus.anadolu.edu.tr)



(mobil.anadolu.edu.tr)

ekampus.anadolu.edu.tr



Takvim



Duyurular



Ders
Kitabı (PDF)



Epub



Html5



Video



Canlı Ders



Sesli Kitap



Ünite
Özeti



Sesli Özet



Sorularla
Öğrenelim



Alıştırma



Deneme
Sınavı



İnfoğrafik



Etkileşimli
İçerik



Bilgilendirme
Panosu



Çıkmış Sınav
Soruları



Sınav Giriş
Bilgisi



Sınav
Sonuçları



Öğrenci
Toplulukları



AOSDESTEK
AÇIKÖĞRETİM DESTEK SİSTEMİ

aosdestek.anadolu.edu.tr

444 10 26

www.anadolu.edu.tr



/AOFAnadolun



/Anadolu_Univ



instagram.com/anadoluuniv

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2359
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1356

ORTAÇAĞ FELSEFESİ II

Yazar

Prof.Dr. Hüseyin SARIOĞLU (Ünite 1-8)

Editörler

Prof.Dr. Ayhan BIÇAK

Dr.Öğr.Üyesi Serdar USLU

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2011 by Anadolu University
All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

Öğretim Tasarımcısı

Prof.Dr. Tevfik Volkan Yüzer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Doç.Dr. Nilgün Salur

Dil ve Yazım Danışmanı

Prof.Dr. Emine Kolaç

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. Atilla Tekin

Kapak Düzeni

Prof.Dr. Halit Turgay Ünalın

Dizgi ve Yayına Hazırlama

Kitap Hazırlama Grubu

Ortaçağ Felsefesi II

E-ISBN

978-975-06-3415-4

Bu kitabın tüm hakları Anadolu Üniversitesi'ne aittir.
ESKİŞEHİR, Şubat 2019

2279-0-0-0-1409-V01

İçindekiler

Önsöz vi

İslam Dünyasında Felsefenin Ortaya Çıkışı 2

1. ÜNİTE

İSLAM DÜNYASINDA DÜŞÜNCE HAREKETLERİNİN DOĞUŞU 3

Kelâmın Doğuşu 3

Zühd Hareketi ve Tasavvuf 6

TERCÜME HAREKETİ VE FELSEFENİN İSLAM DÜNYASINA
AKTARILMASI 7

İSLAM DÜNYASINDA ORTAYA ÇIKAN FELSEFE EKOLLERİ 8

Dehriyye 9

Tabiiyye 9

Meşşâiyye 10

İhvân-ı Safâ 10

İşrâkiyye 11

Özet 12

Kendimizi Sınayalım 13

Okuma Parçası 14

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 16

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 16

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 17

Kindî 18

2. ÜNİTE

KİNDÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI 19

KİNDÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI 20

Âlemin Yoktan Yaratılmışlığı 22

KİNDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI 24

Duyu Algısı 25

Akıl İdraki 25

Sezgi 26

Vahiy 26

Özet 28

Kendimizi Sınayalım 30

Okuma Parçası 31

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 34

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 34

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 35

Ebü Bekir Râzî 36

3. ÜNİTE

RÂZÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI 37

RÂZÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI 39

RÂZÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞI 40

Özet 44

Kendimizi Sınayalım 46

Okuma Parçası 47

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı 49

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı 49

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar 50

4. ÜNİTE

Fârâbî.....	52
FÂRÂBÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI	53
FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI	54
Zorunlu Varlık-Zorunsuz Varlık	54
Sudûr Teorisi	55
FÂRÂBÎ'NİN İLİMLER TASNİFİ VE MANTIK ANLAYIŞI	56
FÂRÂBÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI	58
FÂRÂBÎ'NİN DEVLET VE SİYASET ANLAYIŞI	59
Özet	62
Kendimizi Sınayalım.....	64
Okuma Parçası.....	65
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı.....	68
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	68
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	69

5. ÜNİTE

İbn Sînâ...	70
İBN SİNÂ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI	71
İBN SİNÂ'NİN VARLIK ANLAYIŞI	72
İBN SİNÂ'NİN PSİKOLOJİ ANLAYIŞI	75
Özet	79
Kendimizi Sınayalım.....	81
Okuma Parçası.....	82
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı.....	83
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	84
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	85

6. ÜNİTE

Gazzâlî	86
GAZZÂLÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI	87
GAZZÂLÎ'NİN YÖNTEM VE BİLGİ ANLAYIŞI	88
GAZZÂLÎ'NİN FELSEFEYE BAKIŞI	90
GAZZÂLÎ'NİN DETERMİNİZM ELEŞTİRİSİ	92
Özet	94
Kendimizi Sınayalım.....	96
Okuma Parçası.....	97
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı.....	101
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	101
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	102

7. ÜNİTE

İbn Rüşd: Varlık ve Bilgi Anlayışı	104
İBN RÜŞD'ÜN YAŞAMI VE YAPITLARI	105
İBN RÜŞD'ÜN VARLIK ANLAYIŞI	106
Varlık-Nelik İlişkisi	107
Varlık İlkeleri	108
Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma	108
İBN RÜŞD'ÜN BİLGİ ANLAYIŞI	110
Bilginin İmkânı ve Sebeplilik	110
Bilginin Kaynağı	112
Duyu Algısı ve İç İdrak Süreci	113
Hayal Gücü, Edilgin Akıl, Etkin Akıl ve İttisâl	113

Bilginin Sınırlılığı ve Dini Bilgi	115
FELSEFE İLE DİNİN UZLAŞTIRILMASI	116
Özet	117
Kendimizi Sınavalım.....	119
Okuma Parçası.....	120
Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı.....	122
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	122
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	123

Osmanlı'da Düşünce Hayatı ve Felsefe 126

OSMANLI'NIN DEVRALDIĞI DÜŞÜNCE MİRASININ GENEL GÖRÜNÜMÜ	127
OSMANLIDA DÜŞÜNCE HAYATININ GENEL YAPISI VE FELSEFE	129
Özet	136
Kendimizi Sınavalım.....	137
Okuma Parçası.....	138
Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı.....	141
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	142
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	143

8. ÜNİTE

Önsöz

İslâm'ın doğuşundan sonraki birkaç yüz yıllık süre içinde Müslümanlar, eski dünyanın birçok büyük düşünce merkezini egemenlikleri altına aldılar. Kurdukları siyasi otorite, eski düşünce odaklarının yok edilmesi yolunda kullanılsaydı Müslümanlar kuşkusuz bunda önemli ölçüde başarılı olabilirdi. Oysa onlar eski uygarlıkların düşünsel zenginliklerinden yararlanmayı yeğlediler ve İslâm'ın askeri fetihleri eski dünyanın hikmet birikimlerini özümsemeye yönelik coşkulu bir düşünsel çaba tarafından izlendi. İslam düşünürleri özellikle Antik Yunan uygarlığının başlıca felsefe klasiklerini Arapçaya kazandırmaya giriştiler. Genellikle büyük siyaset adamlarının himayesi altında gelişen bu süreç, felsefe kavramlarının ve yöntemlerinin İslam düşüncesinde kendisine özgün ve köklü bir yer edinmesiyle sonuçlandı. Bu çeviri hareketi sayesinde Platon ve Aristoteles gibi büyük Yunan filozoflarının etkileyici görüşleriyle tanışan İslam düşünürleri, kendilerini kısa sürede din ile felsefe arasındaki ilişkilerin doğasına yönelik çetin tartışmaların içinde buldular. Bu tartışma aynı zamanda akıl ile iman, vahiy hakikatleriyle felsefe hakikatleri arasındaki ilişkilerin nasıl belirleneceğine yönelik derin teolojik sorunlara göndermede bulunmaktaydı ve bu yüzden İslam İlahiyatçıları tarafından da önemsendi.

İslam düşünürleri Batıdaki Hıristiyan muadilleri ile üç aşağı beş yukarı aynı düşünsel sorunlarla karşı karşıydılar. İslam düşünürleri de tıpkı Hıristiyan düşünürleri gibi Tanrı'nın varlığını, birliğini ve yaratıcı etkinliğini akli açıklamalarla temellendirmek zorunluluğunu hissediyorlardı. Bunun yanı sıra Tanrı'nın evrenle ilişkisini, insan iradesinin Tanrısal irade karşısındaki durumunu, yeryüzündeki kötülüklerin Tanrının mutlak iyiliği ile nasıl bağdaştırılabileceğini, insan ruhunun ölümden sonraki akibetinin ne olacağını, eğer dirilecekse nasıl dirileceğini, insanın evren hakikatlerine ilişkin neleri, ne ölçüde bilebileceğini büyük bir düşünsel yetkinlikle tartıştılar ve bu sorunları doğru işleyen her insan aklını ikna edecek şekilde çözüme kavuşturmaya çalıştılar.

İslam dünyası bu verimli düşünsel çabalar sayesinde, insanlık tarihi açısından kısa sayılabilecek bir süre içinde (9.-12. Yüzyıllar) Batı düşüncesini derinden etkileyen Kindi, Razi, İbn Sina, Farabi, İbn Haldun, Gazali, İbn Rüşd gibi birçok büyük düşünür yetiştirmiş, bilimin hemen her sahasında, bazıları kendi türünün ilk ve öncü örnekleri arasında sayılan birçok önemli eser üretmiştir. Bu sayede Arapça kısa sürede dönemin lingua francası (farklı dilleri konuşan kişilerin bilim yapmak için başvurdukları ortak dil) haline gelmiş, Roger Bacon gibi önemli bir on üçüncü yüzyıl düşünürüne, Arapça bilmeyenin bilim ve felsefe ile etkili biçimde uğraşamayacağını söyletecek denli önem kazanmıştır. Bütün bu nedenlerle söz konusu iki-üç yüz yıllık süreyi insanlık tarihinin, düşünsel anlamda, nadir altın çağlarından biri olarak kabul etmek gerekir.

Elinizde tuttuğunuz kitap, düşünce tarihinin bu altın çağını, bu dönemde ortaya çıkan başlıca felsefe sorunlarını, başlıca İslam filozoflarının kavram ve yöntemleri ışığında kronolojik bir sırayla ele almayı ve İslam dünyasında felsefenin kendisine nasıl bir zemin bulduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kitap İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü

öğretim üyesi Prof.Dr. Ayhan Bıçak ve Anadolu Üniversitesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi Dr.Öğr.Üyesi Serdar Uslu editörlüğünde İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof.Dr. Hüseyin Sarıoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Yazara bu titiz çalışmasından dolayı teşekkür ediyor, kitabın siz değerli öğrencilerimiz için yararlı olmasını diliyoruz.

Editör
Prof.Dr. Ayhan Bıçak
Dr.Öğr.Üyesi Serdar Uslu

1

Amaçlarımız

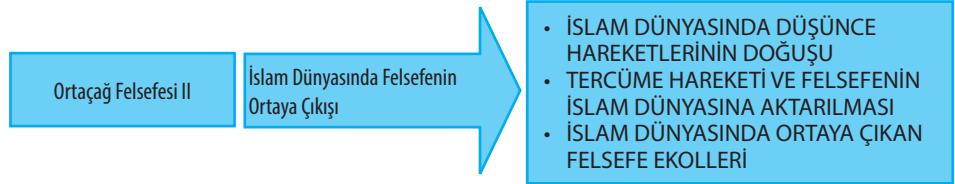
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslam dünyasında düşünce hareketlerinin doğuşunu değerlendirebilecek,
- Tercüme hareketi ve felsefenin İslam dünyasına aktarılmasını özetleyebilecek,
- İslam dünyasında ortaya çıkan felsefe ekollerini tanıyabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Kelam
- Sâdık/Doğru Haber
- Vahiy
- Zühd ve Tasavvuf
- Beytülhikme
- Felâsife
- Dehriilik
- Meşşâilik
- Tabiatçılık
- İhvân-ı Safâ
- İşrâkîlik

İçindekiler



İslam Dünyasında Felsefenin Ortaya Çıkışı

İSLAM DÜNYASINDA DÜŞÜNCE HAREKETLERİNİN DOĞUŞU

İslam dünyasında ilk özgün ve olgun ürünlerini VIII-XIII. yüzyıllar arasında veren özel anlamıyla “felsefe” çalışmaları başlamadan önce, özünde İslam dininin inanç, ahlak ve hukuk ilkeleri temelinde ilmî ve fikrî tartışmaların yapılageldiği bilinmektedir. Fert ve toplum hayatını ilgilendiren gerek dinî ve ahlaki, gerekse hukuki, sosyal ve siyasi her türden problemin doğrudan Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturulduğu *mutluluk* çağındaki inanç ve fikir birliği, onun irtihaliyle birlikte, yerini başta hilâfet meselesi olmak üzere büyük günah, kader ve irade hürriyeti vb. birçok probleme bırakmıştı. Ayrıca büyük bir hız ve başarıyla gerçekleşen fetihlerle daha ikinci halife Hz. Ömer döneminde İslam’ın Irak, Suriye, Filistin ve Mısır’ı da içine alan geniş bir coğrafyaya yayılması, Müslümanların çok farklı inanç ve kültür çevreleriyle tanışmalarını sağlamış, bu da bazı önemli gelişmeleri beraberinde getirmişti.

Kelâmın Doğuşu

Bunlardan ilki, bir yönüyle İslam toplumunun inanç ve düşünce bütünlüğünün korunması, diğer yönüyle de başka inanç sistemleri ve kültürler karşısında İslam’ın üstünlüğünü gösterme işlevini de üstlenecek bir ilim ve düşünce hareketi olarak “kelâm”ın doğuşuna zemin hazırlamış olmasıdır. Bu hareketin geçmişi, ilgi alanına giren problemler bakımından sahabeler devrine kadar geri götürülebilirse de konusu, amacı ve yöntemi belli bağımsız bir disiplin haline gelmesi, yüz elli yıllık bir sürecin sonunda Abbâsî halifesi Hârûnürreşid (786-809) döneminde gerçekleşmiştir.

Bir ilim ve düşünce hareketi olarak kelâmın ortaya çıkışında İslam’ın kendi yapısından ve İslam toplumunun karşılaştığı dinî, siyasi ve toplumsal problemlere dayalı iç sebeplerin yanı sıra başka din, düşünce kültürlerle karşılaşmasıyla ilgili dış sebeplerin etkisi söz konusudur. İslam coğrafyasının genişlemesi ve Müslüman nüfusun artmasına paralel olarak dinî düşüncede derinleşme ihtiyacının giderek yoğunluk kazandığı görülür. Özellikle ilk anlaşılman/zahirî manaları bakımından birbirleriyle çelişir gibi görüldüğü için “müteşâbih” olarak adlandırılan dinî metinlerin doğru anlaşılmasına dönük çabalar çeşitli konularda farklı görüş ve anlayışların ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. Diğer yandan Kur’an’ın pek çok ayetinde insanlar hem kendi beden ve ruhları üzerinde hem diğer varlık ve olaylar üzerinde gözlem yapmaya, olup biteni anlayıp anlamlandırmaya, düşünüp yorumlamaya

çağrılır. İnsanın sahip olduğu duyu, duygu ve akıl gücünü kullanarak doğru bilgilere ulaşabileceğini vurgulayan İslam dini, buna karşılık sırf atalarından öğrenildiği için herhangi bir inceleme, değerlendirme ve temellendirme yapmaksızın taklit edilen bilgilerle hak inanç ve doğru davranışa ulaşamayacağını ısrarla vurgular. İşte bu gibi ilahî uyarı ve emirler İslam toplumunun dinî düşüncüyü temellendirmeye ve yeni bilgiler üretmeye yönelmesini sağlamıştır. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın varlığı, birliği ve yüce sıfatları başta olmak üzere peygamberlik, kader, iman-inkâr, iyi-kötü, sevab-günah gibi birçok meselenin akli bir temele oturtulabileceği ve oturtulması gerektiğine dair örnekler verildiği gibi bunlara yöneltilen itirazlara verilecek akli ve mantıki cevapların bulunduğuna işaret edilmiştir. Batıl inanç ve davranışları açıklanıp eleştirilen başka din mensuplarıyla en uygun şekil ve üslupla fikrî mücadelede bulunması peygambere ve dolayısıyla Müslümanlara emredilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatını izleyen kısa bir zaman diliminde fethedilen bölgelerde yaşayan çeşitli inançlara bağlı birçok insan Müslüman olmuştur. Bu insanlar dinin öğretilmesi kadar onların zihinlerinde oluşan sorulara makul cevapların verilebilmesi; başka inanışlarla İslam inanç ilkelerinin kıyaslanması durumunda bunların daha üstün ve doğru olduğunun gösterilmesi gerekiyordu.

İslam toplumunda ilk ciddi tartışma ve görüş ayrılığı siyasi olup Hz. Peygamber'in vefatı üzerine onun yerine kimin halife olacağı konusunda ortaya çıkmıştır. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle çözülmüş gibi görünmekle beraber bu mesele gittikçe derinleşerek daha farklı boyutlara taşınmıştır. Özellikle Ali b. Ebû Tâlib'in sonraki bir kısım taraftarları bu siyasi sorunun dinî temelleri de bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmaların bir sonucu olarak Osman b. Affân'ın ve ardından Ali b. Ebû Tâlib'in hilafeti döneminde meydana gelen Cemal ve Sıffin savaşlarında çok sayıda sahabenin iç çatışmalar neticesinde öldürülmesi, birçok tartışma ve sorunu İslam toplumunun gündemine getirmiştir. İslam dini insan öldürmeyi yasaklamışken bir Müslümanın diğer bir Müslüman kardeşini öldürmesi onun dinî konumunu nasıl etkiler? Büyük günahlardan olan bu fiili işleyen kişi hâlâ mümin ve Müslüman mıdır, yoksa dinden çıkmış mı sayılmalıdır? İman ve amel/fiil arasında bir ayrılmazlık ilişkisi ve bütünlük söz konusu mudur, yoksa bunlar birbiriyle ilişkili fakat ayrı ayrı şeyler midir? O kişi bu fiili kaderin bir gereği olarak mı, yoksa özgür iradesiyle mi işlemiştir? İnsanın fiil ve davranışlarında ilahî müdahale ve etki ile insan iradesinin ilişkisi nasıl anlaşılmalıdır? Bu ve bağlantılı başka soru ve sorunlara ilişkin tartışmaların yol açtığı görüş ayrılıkları giderek çeşitli fırkaların/ekollerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bütün bunlar Müslümanları dini düşünce alanında derinleşmeye yönelten dinî sebeplerden sadece birkaçıdır. Bunlara bir de yapılan fetihlerle İslam coğrafyasının hızla genişlemesiyle birlikte değişik dinlere mensup âlimlerle karşılaşan Müslümanların onlarla kurdukları kültürel ilişkiler, yaptıkları dinî tartışmalar, yapılan itiraz ve eleştirilere makul cevaplar verme gereği eklenince **kelâm** gibi amacı, yöntemi, problemleri ve terminolojisi olan bir disipline duyulan ihtiyaç artmıştır (Yavuz, 2002: 198).

Başlangıçtan Gazzâlî'ye gelinceye kadar akıl yürütme ve çıkarım yapmada İslam hukukçularının (fakih, fukahâ) kullandığı fikhî kıyası, teolojik tartışmalarda ise cedeli (yani diyalektiği) yöntem olarak kullanan kelamcılar, Gazzâlî'nin "mantık bilmeyenin bilgisine güvenilmez" sloganıyla mantığı genel geçer bir yöntem konumuna yerleştirmesinden sonra Aristoteles mantığından büyük ölçüde yararlanmaya başlamışlardır. Kullandıkları yöntemin farklı oluşu nedeniyle Gazzâlî'den önceki kelamcılar *mütekaddimîn/öncekiler*, Gazzâlî'den sonraki kelamcılar ise *mütahhirîn/sonrakiler* şeklinde anılmaktadırlar.

Kelâm İslam dininin inanç ilkelerini sistematik ve rasyonel bir şekilde temellendirme, yabancı kültürlerin etkisiyle ortaya çıkan ve toplum hayatında olumsuzluklara yol açma tehlikesi barındıran bidatları etkisiz kılma, İslam'a yöneltilen eleştirileri cevaplandırma işlevini üstlenen bir düşünce hareketidir.

Asıl amaçları İslam inançlarını akli temellere ve açıklamalara kavuşturmak olan kelamcılar bilgi sorununa özel bir önem vermişlerdir. Çünkü onların ilk yapması gereken şey dinin kaynağı olan vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu göstermekti. Bu sebeple kelamcılar filozofların bilgi sorununu ancak Yeniçağda epistemoloji adıyla ayrı bir disiplin halinde ele almalarından çok önce bu meseleyi kelâm kitaplarının ilk bölümü olarak incelemeye başlamışlardır. Kelamcılar için (i) sağlıklı çalışan *duyular*, (ii) yöntemlice işletilen *akıl*, ve (iii) nesnesiyle örtüşen/*uyumlu doğru haber* olmak üzere üç güvenilir bilgi kaynağı vardır. Aklın bilgi kaynağı oluşunu açıklarken apriori bilgiyi “bedihiyât/apaçık”, “evveliyât/önsel” ve “zaruriyyât/zorunlu” terimleriyle ifade eden kelamcılar, “nazar” adını verdikleri akıl yürütmenin “talil/tümdengelim” ve “istikrâ/tümevarım” olmak üzere iki şekilden söz ederler. Kelâmcıların üçüncü güvenilir bilgi kaynağı olarak gördükleri “sâdık/doğru haber”in de “mütevâtir haber” ve “ilahî vahiy” olmak üzere iki türü vardır. (a) Mütevâtir haber, insanları kandırmak adına sözbirliği oluşturamayacak sayıdaki insanın aynı konuda ortaklaşa verdiği bilgi olup tarih boyutu ve niteliği bulunan bütün bilimlerin ürettiği bilgiler bu türdendir. (b) Peygamberlerin ilahî kaynaktan “vahiy” denilen özel bir yolla alıp insanlara aktardıkları bilgiler de doğru haber sayılır. Çünkü özel olarak seçilmiş elçi oldukları mucizelerle desteklenen peygamberlerin sağlam karakterleri, güvenilir kişilikleri, üstün ahlakları, getirdikleri ilahî ilke ve mesajlar, ortaya koydukları örneklik ve önderlik ile içinde yaşadıkları toplumların olumlu yönde değişip gelişmelerine, ilim ve sanatın, kültür ve medeniyetin ilerlemesine büyük katkı sağladıkları insanlık tarihinin tanıklık ettiği bir gerçekliktir. Bilgi sorunu bağlamında kelamcılar adına işaret edilmesi gereken bir husus da, onların bireysel ve öznel planda kabul etmekle birlikte ilham ve mistik sezgiyi herkesi bağlayıcı ve güvenilir bilgi kaynağı saymadıklarıdır.

Kelamcıların tartıştıkları önemli konulardan biri olan “büyük günah” veya “iman-amel ilişkisi” konusuna yaklaşımlarıyla *Hâricîler* ve *Mürchie* iki aşırı uçta yer alırken, *Mu'tezile* ve *Ehl-i Sünnet* probleme daha ılımlı ve dengeli yaklaşmışlardır. Hâricîler'e göre amel imanın bir parçası olup büyük günah işleyen kimse imanını yitirmiş ve dinden çıkmış demektir. Buna karşılık iman ile amel ayrı şeyler olarak gören Mürcie, kişi mümin olduğunu söylediği sürece işlediği büyük günahlara bakarak onun dinden çıktığının söylenemeyeceği; bunun hükmünü öte dünyada Allah'ın vereceğini, bize düşenin bu hükmü ahirete bırakmak/ertelemek olduğunu savunur. İşlenen her türlü cürüm ve haksızlığın dünya ve toplum hayatında karşılıksız ve yaptırımsız kalması, böylece din, hukuk ve ahlak değerlerinin anlamsızlaşması sonucunu doğuran bu anlayış ile Hâricîlerin toplum hayatında çatışma ve şiddeti körükleyecek nitelikteki yaklaşımına karşı Mu'tezile Kur'an'da Allah'ın müminleri sevdiği günahkârları ise sevmediği bildirildiğine göre, büyük günah işleyen birine mümin demek doğru olmaz. Öte yandan bu gibi kişilere kâfir deme durumunda da olamayız. O halde bunlar “iman ile küfür arasında bir yerde” (el-menzile beyne'l-menziletayn) bulunuyorlar demektir ki hangi statüde değerlendirileceğine öte dünyada Allah hükmedecektir. Aynı konuda Ehl-i Sünnet kelamcıları ise amel inanın bir parçası olmadığı, günah işleyen için tevbe etme imkânı bulunduğu; dolayısıyla bu günah işleyen fakat tevbe etmeyen kişinin günahkâr mü'min olarak öte dünyada cezasını çekeceğini fakat mümin olmanın mükafatını da göreceğini, bu dünya ve toplum hayatında ise mümin olduğunu söylediği müddetçe ona Müslüman muamelesi yapmak gerektiğini savunmaktadırlar.

Büyük günah melesiyle bağlantılı olarak gündeme gelen kader ve irade özgürlüğü meselesinde de yine iki aşırı uçta yer alan kelamcılar olduğu gibi daha ılımlı

Etki ve sonuçları bakımından toplumsal bir nitelik taşıdığı için İslam'ın büyük günah saydığı fiiller şunlardır:

1. Şirk/Allahâ ortak koşmak,
2. Sihir ve büyü yapmak,
3. Yetim malı yemek,
4. Haksız yere insan öldürmek,
5. Zulüm/haksızlık / adâletsizlik yapmak,
6. Faiz yemek,
7. Anne ve babaya karşı gelmek,
8. Savaştan kaçmak,
9. İffetli/namuslu kadına iftira atmak,
10. Zina yapmak.

düşünenlerde vardır. Allah'ın mutlak ilmi, iradesi ve yegâne yaratıcı kudret olması açısından bakıldığında başka, insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olması gerektiği noktasından yaklaşıldığında ise başka görüş ve sonuçlara varılması kaçınılmaz olan bu mesele son derece paradoksaldır. Problemi insanın sorumluluğu bağlamında irdeleyen *Kaderiyye* yaptığı fiiller konusunda insanın irade ve güç sahibi olduğu ve kendi fiilini kendisinin yarattığını, dolayısıyla onu sınırlayıp yönlendirecek bir “kader”den söz edilemeyeceğini savunur. Bu tezin anti-tezi olarak ortaya çıkan *Cebriyye* ise Allah'ın mutlak ilim, irade ve yaratıcı kudretiyle çizdiği kader planı karşısında insanın hiçbir irade ve gücünün olamayacağını ileri sürmüştür. İnsanı adeta bir robot konumuna düşüren bu anlayış gibi *Kaderiyye* 'nin insan irade ve gücünü mutlaklaştırırken pasif ve atıl bir Tanrı tasavvurunu getiren anlayış da dinî ve insani gerçeklerle bağdaşmaz. Bu iki aşırı uç arasında yer alan Mu'tezile insanın kendi fiillerini gerçekleştireceği irade ve kudreti Allah'ın ona verdiğini, ancak onun bu irade ve gücü hangi şekilde kullanacağını da ezeli bilgisiyle kuşattığını söylemiştir. Buna göre Allah iyi olanı irade ettiği için emreder, kötü olanı da irade etmediği için emretmez; insandan da irade ettiğini Allah'ın kendisine verdiği güçle yaptığı için sorumluluğunu üstlenmiş olur. Ehl-i Sünnet'in iki büyük okulundan biri olan Eş'ariyye, insanın bütün fiillerinin Allah tarafından bilindiği, takdir edilip yaratıldığı görüşündedir. Fakat onlara göre insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olmasını sağlayan bir “cüz'i irade”si bulunmaktadır. Onun bu iradeyle yöneldiği fiil Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir; dolayısıyla o fiili seçtiği için de insan onun sorumluluğunu kazanmış/kesbetmiş olur. Eş'ariyye'ye göre Allah “hâlık/yaratan” insan ise “kâsib/kazanan”dır.

SIRA SİZDE



1

Kelamcılar arasında tartışma konusu olan “büyük günah” ve “irade özgürlüğü” sorunlarının paradoksal yapısının nedeni ve aralarında nasıl bir ilişki bulunduğunu tartışınız.

Zühd Hareketi ve Tasavvuf

Bir düşünce hareketi olarak kelâmın ortaya çıkıp sistemleşmesine zemin oluşturan şartlar İslam toplumunda bir başka hareketin başlamasına da yol açmıştır. Gerçekleştirilen fetihler İslam coğrafyasın genişlemesi ve siyasi egemenliğin güçlenmesinin yanında bir de iktisadi büyüme ve zenginliğin artmasını sağlamıştı. Bu durum İslam toplumunun hayata, değerlere ve ilişkilere bakışında bazı değişimleri beraberinde getirdi. Teorik ve pratik çeşitli alanlarda ilmi disiplinler oluşup gelişirken İslam toplumunda ortaya çıkan görüş ayrılıkları, rekabet ve çekişmeler, zenginleşmenin doğurduğu şımarıklık nedeniyle dinî ve ahlaki hayatta ortaya çıkan gevşeme ve yozlaşma, bazı insanların tepkisini çekmeye başladı. Bu insanlar olup bitenler karşısında yanlış giden şeylerin bir parçası olmamak ve kendilerini kurtarmak düşüncesiyle köşelerine ve *uzlete* çekilmeyi tercih ettiler. Bu tercih giderek daha çok taraftar bularak bir *ahlak* ve *zühd hareketine* dönüştü. *Zâhid*, *âbid* ve *nâsik* gibi unvanlarla anılan bu kişiler İslam'ın kuru tartışma ve çekişmeler için değil, içtenlikle ve heyecanla yaşanacak ilkeleriyle insanları her türlü kötülük ve kabalıktan arındırmak için geldiğini savunuyorlardı. Onların bu düşüncesini doğrulayıp destekleyen pek çok unsur esasında Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in söz, davranış onayları demek olan Sünnette mevcuttu. Sözgelimi insanların önemseyip uygulamaya çalıştığı tevbe/kötülüklerden vazgeçmek, *zühd/geçici* şeylere bağlanmamak, *fakr/acizliğin* farkında olmak, *sabır/kötülükten* yılmamak, *şükür/iyiliğin* kıymetini bilmek, *tevekkül/Allah'a* güvenmek, *rızâ/iyimser* olmak, *ihlâs/içtenlik*, *sıdk/doğruluk* gibi güzel huy ve davranışlar hep Kur'an'ın insana sunduğu

değerler olup örnekleri de bizzat Hz. Peygamber ve sahâbîleri tarafından yaşanarak verilmiştir. Böylece dinî hassasiyetlere bağlı olarak ortaya çıkan ve sahabe neslin-den Ebû Zerrî'l-Gıfârî ile ikinci nesilden Hasan el-Basrî tarafından temsil edilen ve giderek nazarî/teorik bir boyut kazanan bu zühd ve ahlak hareketi, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren *tasavvuf* adıyla anılmaya, mensuplarına da *sûfî* ve *mutasavvıf* denilmeye başlandı (Kaya, 2003: 41-46).

Tarihi boyunca pek çok tanımı yapılan tasavvuf en genel anlamıyla *riyazet*/maddi ilgilerin azaltılması ve tezekkür/Allah'ı anıp düşünmek suretiyle *nefis* tasfiyesini/iç arınmayı gerçekleştirip yüksek ahlak sahibi olmayı, *keşif* ve *ilhâm* yoluyla hakikatin bilgisine ermeyi amaçlayan bir harekettir. Sûfîler, riyazet yaparak *ahlaken arınmak* üzere kendi iç dünyalarına döndüklerinde önce bir *yokluk* ve *hiçlik duygusu*, özellikle *keşf* ve *ilham* yoluyla elde etmek istedikleri hakikatlere ulaştıklarını hissettiklerinde ise bir *mutluluk* ve *güven duygusu* yaşarlar; bütün bu halleri dile getirebilmek için de bir *sembolik dil* kullanırlar.

Gazzâlî'ye gelinceye kadar devam eden üç asırlık Sünnî tasavvuf döneminde yüksek ahlaka yönelik amelî/pratik amaçları yanında kavramsal düzeyde nazarî/teorik boyuta da yönelen sûfîler *marifet*, *tevhid*, *muhabbet*, *fenâ* ve *bekâ* gibi terimler üzerinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ancak bunların felsefi doktrin düzeyinde yorumlar olmadığını belirtmek gerekir. Gazzâlî sonrasında XII-XI-II. yüzyıllarda Şehâbeddin es-Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in gibi sûfî filozoflar eliyle tasavvuf felsefi bir yapıya bürünmüştür. Bu mutasavvıflar kendi tasavvufi zevk ve eğilimlerini felsefi öğretilerle harmanlayıp başka mistik kültürlerden aldıkları birçok unsuru da buna katarak felsefi-mistik bir tasavvuf oluşturmuşlardır. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* ve *tecellî nazariyesi* etrafında ördüğü sistemi, ortaya atıldığı andan itibaren büyük yankılar uyandırmış, en çok eleştirilen nazariyelerin başında yer almış ve sonraki dönemlerde gerek tasavvuf çevreleri gerekse edebiyat ve sanat muhitleri üzerinde çok önemli etkiler meydana getirmiştir.

TERCÜME HAREKETİ VE FELSEFENİN İSLAM DÜNYASINA AKTARILMASI

Kelâm ve tasavvufun ortaya çıkışıyla paralellik gösteren bir diğer gelişme ise "te-cüme hareketi"nin başlamasıdır. Bir yandan fetihler neticesinde yeni karşılaşılan Helen, İran, Hint ve daha başka yabancı kültürlerle karşı bireylerde uyanan doğal ilgi ve merakın giderilebilmesi, diğer yandan da İslam'ın bunlardan üstün olduğu fikri ile siyasi egemenliğin pekiştirilmesi bakımından bu kültürlerin çok iyi bilinmesi gerekiyordu. Bunu sağlayacak en kestirme yol ise sözkonusu kültürlerle ait kitapların Arapça'ya aktarılmasından geçiyordu. Bu faaliyetin ilk örneği olarak kaynaklarda zikredilen olay, Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezid b. Muâviye'nin (ö. 704) Grekçe ve Koptçadan tıp, astronomi ve kimyaya/simyaya dair bazı eserleri İskenderiyeli rahiplerden Staphon ve Maraianos'a tercüme ettirmesidir. Aslında bundan önce Emevî halifesi Mervân b. Hakem (684-685), daha sonra da Ömer b. Abdülaziz (717-720) dönemlerinde çeşitli tercümelerin yapıldığı bilinmekte ise de bunlar toplumun ihtiyacı dikkate alınarak yapılan ve tıp kitaplarıyla sınırlı kalan girişimlerdir. İkinci Abbâsî halifesi Mansûr (754-775) dönemine gelindiğinde bir taraftan tercüme faaliyetine bir devlet politikası olarak hız verilirken diğer taraftan da çerçevenin genişletildiğini görmekteyiz. Bu gelişmede, Mansûr'un dinî ilimler ve edebiyat dışında mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi akıl ve tecrübeye dayalı ilimlere karşı duyduğu özel ilgi önemli bir etken olmalıdır. Bu

Yalnızca bir kütüphaneden ibaret olmayan **Beytülhikme**'de kitapların muhafaza edildiği hücrelerden başka müellif, mütercim, kâtip, müstensih ve mücellitler için özel odalar ile bir okuma salonu bulunmaktaydı. Bu önemli kurumu bizzat gören İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgilere göre Grekçe'den önce Süryanice'ye sonra Arapça'ya veya doğrudan Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırk yediyi buluyordu. Ayrıca on altı kişi Farsça'dan, üç kişi Sanskritçe'den, bir kişi de Nabatî dilinden tercüme yapılmaktaydı.

dönemde tercüme edilen ve aralarında Aristo'nun *Organon* 'unun ilk üç kitabının da bulunduğu çok sayıda eser için sarayda Hizânetü'l-hikme (Felsefe Kitaplığı) adı verilen özel bir bölüm oluşturulmuştu. Halife Mehdi (775-785) döneminde gerektiği gibi yürütülemeyen bu önemli faaliyet Hârûnürreşid'in halifeliği (786-809) boyunca sürdürülmüş, bu arada bazı telif eserler de vücuda getirilmiştir. (Sarıoğlu, 2004: 1-2)

Artarak devam eden verimli çalışmaların ürünü olan eserlerin sığmaması üzerine sürekli genişletilen Hizânetü'l-hikme, nihayet halife Me'mûn (809-833) döneminde **Beytülhikme** (Felsefe Evi) adıyla anılan bağımsız bir kuruma dönüştürülür (830). Bu merkeze kitap temin etmek üzere büyük harcamalar yapılarak o devrin değişik ilim ve kültür merkezlerine özel heyetler gönderilmesi yanında, hükümdarlar seviyesinde yazışmaların yapıldığı da kaynaklarda belirtilmektedir.

Bütün bu çalışmalar için yapılan harcamalar ve sarf edilen emekler, kısa sürede bereketli ürünler vermiş; Antik ve Helenistik dönemin felsefe birikimi daha çok Yunanca ve Süryaniceden hareketle Arapçaya aktarılmış ve İslam dünyasının ilk filozofu olan Kindî de bu kadro içinde yetişmiştir. Beş yüz yılı aşkın bir süre boyunca feyizli bir kaynak olma işlevini koruyan bu önemli ilim ve kültür merkezi 1258'de Moğol istilâsında yakılıp yıkılmıştır (Kaya, 1992: 88-89).

SIRA SİZDE

2

Düşünce ve bilim tarihindeki belli başlı örneklerinden hareketle bir tercüme hareketinin ne gibi sonuçlar doğuracağını tartışınız.

İSLAM DÜNYASINDA ORTAYA ÇIKAN FELSEFE EKOLLERİ

İslam düşüncesinin Grek felsefe ekolleri arasından ilk tanıştığı ekol ve akımlar Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk ve Hermetik din felsefesi olmuştur. Aristo felsefesinin tanınması ise yaklaşık bir asır sonra gerçekleşecektir. Aristo ve Eflatun diye Aristodan sonra tarih sahnesine çıkan bu akım ve ekollerin onun sistemleştirdiği mantık yöntemiyle herhangi bir bağlantıları da bulunmuyor, daha çok ilahiyat, tabiat ilimleri ve matematikle ilgileniyorlardı. Dolayısıyla İslam düşüncesi Aristodan önce Yunan felsefesinin hermetik, gnostik ve mistik yanı ağır basan akımlarını tanımış; Aristo mantığı ve felsefesini tanımak için Halife **Me'mun** dönemini beklemek durumunda kalmıştır. Nitekim Câbirî'nin aktarımına göre İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist* adlı eserinde şöyle bir anekdota yer verir: "Felsefe ve benzeri eski ilimlere ait kitapların bu diyarda çoğalmasının sebeplerinden biri de Halife Me'mun'un rüyasıdır. Me'mun rüyasında hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş yüzlü, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, ela gözlü ve fiziği düzgün yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam, Me'mun'un yatağının üstünde oturuyordu. Me'mun şöyle der: "Onun huzurundayken karşısında ezildiğimi hissettim ve 'Sen kimsin?' diye sordum. O: 'Ben Aristo'yum' dedi. Buna çok sevindim ve şöyle dedim: "Ey filozof, sana soru sorabilir miyim?" "Sor" dedi. "Hüsn (:iyilik güzellik) nedir?" diye sordum. "Akılda iyi ve güzel olan" dedi. "Sonra nedir?" diye sordum. "Şeriatta iyi ve güzel olandır" dedi. "Sonra nedir?" diye sorduğumda "Çoğunluğun nezdinde iyi ve güzel olandır" dedi. "Sonra nedir?" dediğimde "Sonra, sonra yoktur" dedi. Aristo'nun kitaplarının çevrilmesinde bu rüyanın büyük rolü olmuştu. Me'mun, Roma imparatoruyla yazışuyordu. Bu rüyadan sonra ondan yardım isteyerek, Roma'nın sahip olduğu eski ilimlere ait kitaplardan bir derlemeyi göndermesini rica etti. Roma imparatoru bir süre tereddüt ettikten sonra onun bu isteğini yerine getirdi." (Câbirî, 2001: 251-253)

Me'mun'un rüyasında geçtiği söylenen yandaki diyalog meşhur bir hadise geçen bir hadiseyi çağırırır. Hz. Peygamber ashabıyla birlikleyen insan kılığına bürünmüş olan vahiy meleği Cebrâil gelerek sorduğu soruların cevaplarını alıp gidince Hz. Peygamber arkadaşlarına dönerek şöyle demişti: "Bu Cebrâil'di. Size dininizi öğretmek için gelmişti." Bu rüya ile bir yandan devletin imkânları kullanarak yabancı kültürlerle ait kitapların tercüme ettirilmesine meşruiyet kazandırılmış oluyor; diğer yandan da aralarında yöntem ve üslup farkı olsa da din ile felsefenin aynı gerçeği ifade ettikleri vurgulanıyordu. Zira bu olayda iyiliğin kaynağı olarak gösterilen *akıl edille-i şer'iyyeden/dinin delillerinden biri olan kıyasa, şeriat Kitap ve Sünnet'e çoğunluk ise icmâa* karşılık gelmektedir. (Kaya, 1995: 311)

İslam toplumunun kendi iç dinamiklerinin sonucu olarak ortaya çıkan kelâm ve tasavvuftan farklı olarak felsefe, Antik ve Helenistik düşünce mirasına dayanmaktaydı. Bununla birlikte İslam dünyasındaki yaklaşık beş yüz yıllık serüveninde felsefe gerek ontolojik ve teolojik, gerekse epistemolojik ve etik sorunların ele alınışı ve çözümleri bakımından bu dünyaya özgü sonuçlara ulaşmıştır. Buna bağlı olarak birçok yeni felsefe ekolü ortaya çıkmıştır. İslam düşüncesi tarihinde felsefe denince her ne kadar Kindî'den İbn Rüşd'e kadar İslam coğrafyasında yetişen filozofların ürettiği felsefi birikim akla geliyorsa da felsefenin, bir sorunu eleştireci, sorgulayıcı ve temellendirici bir tavırla ele alıp tutarlı bir çözüme kavuşturma etkinliği olduğu dikkate alındığında kelâm ve nazari tasavvuf kadar fıkıh usulü de İslam felsefesi kapsamında değerlendirilebilir.

VIII. yüzyıldan itibaren üç asır boyunca ilim ve düşünce ürünlerinin Grekçe, Süryanice, Farsça ve Sanskritçeden Arapçaya kazandırılmasını sağlayan tercüme faaliyetinin kurumsallaştığı Beytülhikme kadrosunda yer alan ilk İslam filozofu Kindî ile başlayan felsefe hareketi XIII. yüzyıla kadar devam etmiş, bu süre zarfında İbnü'r-Râvendî'nin temsil ettiği Dehriyye; Cabir ibn Hayyân ile Ebû Bekir Zekeriyâ Râzî'nin sistemleştirdiği Tabîiyye; Kindî, Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi ünlü filozoflarca temsil edilen Meşşâiyye; X. yüzyılda düşüncelerini ansiklopedik mahiyetteki *Resâil*'de ortaya koyan İhvân-ı Safâ; Şihabüddin Sühreverdi'nin kurduğu İshrâkiyye gibi ekoller ortaya çıkmış, ayrıca bu ekollerden hiçbirine mensup olmayan bağımsız düşünür ve bilim adamları yetişmiştir.

Dehriyye

Âlemin ezeli olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcısının bulunmadığını ileri süren dehriyye, adını "başlangıcı ve sonu olmayan zaman" anlamındaki "dehr" kelimesinden alan materyalist ve ateist bir felsefe ekolüdür. Nitekim "dehr" kelimesi "Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder" (Câsiye 45/24) mealindeki ayette de buradaki terim anlamıyla geçmektedir. VIII. yüzyıldan itibaren daha çok eski İran kültürüne bağlı olup Maniheist inançları yaşatmak isteyen entelektüeller ile Brahmanizm'den etkilenerek peygamberlik ve din kurumunu reddeden çevrelerde taraftar bulan dehrî felsefeye ilgi duyan tabipler ve bilginler de olmuştur. Dehrî felsefenin İslam düşünce tarihindeki en dikkat çeken temsilcisi İbnü'r-Râvendî'dir. *Ki-tâbü't-Tâc* ve *ez-Zümürüüd* adlı eserlerinde âlemin ezeli olduğunu ve onun ötesinde manevi de olsa hiçbir varlığın bulunmadığını savunan İbnü'r-Râvendî, insanın akıldan başka bir kılavuza ihtiyacı olmadığı iddiasıyla peygamberlik, mucize, din ve ibadetlerin anlamsız gereksiz olduğunu ileri sürmüştür (Altıntaş, 1994: 107-109; Kutluer, 1996a: 29-68).

Tabîiyye

İslam düşünce tarihinde görülen felsefe ekollerinden biri de tabîiyye/tabiatçı felsefedir. Deist bir yaklaşımı esas alan tabiatçı ekol, yaratıcı kudret olarak Tanrı'nın varlığını kabul ettiği halde peygamberlik ve din kurumunu reddeder. Bu tutumu nedeniyle İslam düşünce tarihinde bir gelenek kurma imkanını bulamayan tabiatçı felsefenin biri Câbir b. Hayyân diğeri Ebû Bekir Râzî olmak üzere iki temsilcisi literatürde kendilerine yer bulmuşlardır. İslam düşünce ve bilim tarihinde kimyanın kurucusu olarak tanınan Câbir b. Hayyân, âlemin sırlarını anlamanın yolunun kimyasal analizlerden geçtiğini ileri sürmüştür; bu sırların kötüye kullanılabileceği kaygısıyla da düşünceleri gizemli ve mistik bir dille ifade etmiştir. Kalem

aldığı çok sayıdaki eserden az bir kısmı günümüze ulaşan bu tabiatçı/natüralist düşünür maddenin ana yapısının çözülebilmesi için "felsefe taşı"nın keşfedilmesi gerektiğine inanmaktaydı. Tabiatçı felsefenin diğer temsilcisi olan Ebû Bekir Râzî ise İslam dünyasında yetişen en önemli tabip ve kimyacıdır. Âlemin var oluşunu "beş ezeli ilke" (el-kudemâu'l -hamse) adını verdiği yaratıcı (Tanrı), nefis (ruh), heyûlâ (madde), hâlâ (mekân) ve dehr (zaman) kavramlarıyla açıklayan Râzî, akıl gücü ve adalet duygusu sayesinde iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, faydalı-zararlı ayrımını yapabilecek donanımda ve eşit konumda yaratılan insanların bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duymayacağını ileri sürerek din kurumunu gereksiz ve anlamsız bulmakta, ayrıca birçok çatışma ve savaşın nedeni olarak dini göstermektedir. Bu deist yaklaşımı nedeniyle İslam dünyasında bir gelenek kuramayan Râzî'nin iki yüzü aşkın sayıdaki eserlerinden tıp ve ahlakla ilgili olan çok azı günümüze ulaşmıştır (Kaya, 2003: 156-160).

Meşşâiyye

İslam düşünce tarihinde en geniş kadroya ve en yaygın etkiye sahip olan felsefe ekülü Aristocu geleneği sürdüren Meşşâiyye'dir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi çok tanınan filozofların temsil ettiği bu ekol, Aristo'nun Arapça'ya çevrilen kitaplarının yanı sıra onun Yeni Eflâtuncu yorumcuları tarafından yazılan şerhlerinden ve Aristo'ya maledilen sahte eserlerden de önemli ölçüde yararlanmışlardır. Eflâtun'un Arapça'ya çevrilmiş olan yedi eserini de kullanan meşşâî filozoflar daima Eflâtun ile Aristo felsefelerini uzlaştırma çabası içinde olmuşlardır. Bunun tek istisnası en büyük Aristo yorumcusu olarak tanınan İbn Rüşd'tür. Yöntem olarak Aristo mantığını benimseyen bu filozoflar, Tanrı-âlem ilişkisini farklı şekillerde yorumlamışlardır. Kindî yoktan yaratmayı savunurken, Fârâbî ve İbn Sînâ bu ilişkiyi Yeni Eflâtunculuktan esinlenerek sudûr teorisıyla açıklamışlar, İbn Rüşd ise sürekli yaratma nazariyesini gündeme getirmiştir. Hepsisi de akılcı/rasyonalist olan meşşâî filozoflar vahiy, peygamberlik ve din olgusunu tanıdıklarından teist felsefeyi ve akıl ile naklin/felsefe ile dinin uzlaştırılabileceğini savunmuşlardır (Kaya, 2004: 393-396).

İhvân-ı Safâ

X. yüzyılın ortalarında Basra merkezli gizli ve siyasi bir örgüt şeklinde yapılan İhvân-ı Safâ'nın (Temizlik Kardeşleri) kimlerden oluştuğu ve gerçek amaçlarının ne olduğu bilinmemektedir. Ancak geride bıraktıkları metinlerde bu grubun Bâtîni-İsmâîlî eğilimler taşıdığını gösteren ipuçları bulunmaktadır. Görüşlerini elli bir risaleden oluşan ve *Resâilü İhvâni's-Safâ* olarak bilinen bilimler ansiklopedisi niteliğindeki eserde ortaya koymuşlardır. İhvân-ı Safâ cehalet, batıl inanç ve sapkın fikirlerle kirletildiğini düşündükleri dinin ancak felsefe ile temizlenebileceğini savunan İhvân-ı Safâ, insanlığın kurtuluş, huzur ve mutluluğunu felsefeleşmiş din ile sağlanabileceğini ileri sürer. Gnostik yaklaşımı benimsediklerinden, onlara göre dinin biri cahil halk kitlesine, diğeri yüksek bilgi ve irfan sahibi seçkinlere dönük olan iki yüzü vardır. Bununla bağlantılı olarak bir yandan harf ve sayılar sembolizmini kullanırken diğeryandan da Aristo mantığını önemseyen İhvân, kozmolojide sudûrcu, tabiat felsefesinde Aristocu, ahlakta mistik geleneği izleyen eklektik bir sistem kurmuştur (Uysal, 200: 1-6).

İşrâkiyye

XII. yüzyılın sonlarına doğru Şehâbeddin Sühreverdî tarafından kurulan İşrâkiyye ekolü mantıki kanıtlama ve akıl yürütmenin gerçek bilgiye ulaştıramayacağı, hakikatin ancak mistik tecrübe yöntemiyle bilineceğini ileri sürmüştür. Aristocu Meşşâilere karşı Eflâtuncu bir sistem geliştiren Sühreverdî, İbn Sinâ ve İbn Tufeyl'in eserlerinden büyük ölçüde yararlanmışır. Ayrıca hermetik ve gnostik geleneklerden de beslendiği açıkça görülen düşünür, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde uzun süre uğraştığı bilgi sorununu ancak rüyasında Aristo'nun "çözümü nesnel dünyasında değil kendi öznel dünyasında araması ve özüne dönmesi gerektiği"ne dair tavsiyesi sayesinde çözdüğünü anlatır. Böylece Sühreverdî, felsefe ile tasavvufu kaynaştırıp özdeş hale getirmeyi amaçlıyordu. Âlemin var oluşunu sudur teorisiyle izaha çalışan düşünür, Fârâbî'nin kullandığı "akıl" yerine "nur" terimini yerleştirir. Varlık hiyerarşisinin en üstünde Sühreverdî'nin "nurların nuru" veya "kutsal nur" dediği Tanrı vardır ve diğer varlıklar belli bir sıradüzeni içinde ve sudûr yoluyla meydana gelirler. Aslında bir teosofi olan İşrâkîlik Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Celâleddin Devvânî ve Molla Sadra gibi düşünürler tarafından devam ettirilmiştir (Kaya, 2001: 435-437).

İslam düşüncesi tarihinde ortaya çıkan felsefe ekollerinden Dehriyye ve Tabîiyye'nin etkili olamaması ve gelenek kuramamasına karşılık diğer ekollerin neden daha etkili ve uzun ömürlü olduğunu tartışınız.



SIRA SİZDE

3

Özet



İslam dünyasında düşünce hareketlerinin doğuşunu değerlendirmek.

İslam dünyasında “felsefe” çalışmaları başlamadan önce, İslam dininin inanç, ahlak ve hukuk ilkeleri temelinde ilmi ve fikri tartışmalar yapılmaktaydı. Fert ve toplum hayatını ilgilendiren her türden problemin doğrudan Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturulduğu mutluluk çağındaki inanç ve fikir birliği, onun irtihâliyle birlikte, yerini birçok probleme bırakmıştır. Fetihlerle İslam’ın geniş bir coğrafyaya yayılması, Müslümanların çok farklı inanç ve kültür çevreleriyle tanışmalarını sağlamış, bu da bazı önemli gelişmeleri beraberinde getirmişti. Bunlardan ilki, bir ilim ve düşünce hareketi olarak “kelâm”ın doğuşudur. Kelâm, İslam dininin inanç ilkelerinin sistemli ve rasyonel bir şekilde temellendirme, yabancı kültürlerin etkisiyle ortaya çıkan ve toplum hayatında türlü olumsuzluklara yol açma tehlikesini barındıran “bid’at”ları etkisiz kılma, İslam’a yöneltilen eleştirileri cevaplandırma işlevini üstlenen bir düşünce hareketidir. Teorik ve pratik çeşitli alanlarda ilmi disiplinlerin oluşmasıyla ortaya çıkan görüş ayrılıkları ile dinî ve ahlaki hayatta ortaya çıkan gevşeme ve yozlaşma bazı insanların tepkisini çekmeye başladı. Bu insanlar olup bitenler karşısında yanlış giden şeylerin bir parçası olmamak ve kendilerini kurtarmak düşüncesiyle kendi köşelerine ve *uzlete* çekilme yoluna gittiler. Bu tavır giderek taraftarı artan bir ahlak ve *zühd hareketine* dönüştü. Sahâbîlerden Ebû Zerri’l-Gıfârî ile ikinci nesilden Hasan el-Basrî tarafından temsil edilen bu zühd ve ahlak hareketine giderek nazarî/teorik bir boyut eklendi. VIII. yüzyılın ortalarından itibaren bu hareket *tasavvuf*, mensupları da *sûfî* ve *mutasavvif* olarak anılmaya başlandı. Gazzâlî’ye gelinceye kadar devam eden üç asırlık Sünnî tasavvuf XII-XIII. yüzyıllarda Şehâbeddin es-Sühreverdi, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve İbn Seb’in gibi sûfî filozoflar eliyle tasavvuf felsefî bir yapıya bürünmüştür.



Tercüme hareketi ve felsefenin İslam dünyasına aktarılmasını özetlemek.

Fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi, müslümanların çok farklı inanç ve kültür çevreleriyle tanışmalarını sağladı. Yeni karşılaşılan Helen, İran, Hint ve daha başka yabancı kültürlerle bireylerde uyanan doğal ilgi ve merakın giderilebilmesi, diğer yandan da İslam’ın bunlardan üstün olduğu fikri ile siyasi egemenliğin pekiştirilmesi bakımından bu kültürlerin çok iyi bilinmesi gerekiyor, bunun yolu da anılan kültürlerle ait kitapların Arapçaya aktarılmasından geçiyordu. Başlangıçta toplumun ihtiyacı dikkate alınarak yapılan ve tıp kitaplarıyla sınırlı kalan tercüme hareketi Abbâsî halifesi Mansûr dönemine hız kazanmış ve çerçeve mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp eserlerini içine alacak şekilde genişlemiştir. Artarak devam eden verimli çalışmalar, halife Me’mûn döneminde Beytülhikme’nin kurulmasıyla daha sistemli hale gelmiş, yapılan harcamalar ile sarf edilen emekler, kısa sürede bereketli ürünlerini vermiş, İslam dünyasının ilk filozofu olan Kindî de bu kadro içinde yetişmiştir.



İslam dünyasında ortaya çıkan felsefe ekollerini tanımak.

İslam toplumunun kendi iç dinamiklerinin birer sonucu olarak ortaya çıkan kelâm ve tasavvuftan farklı olarak ve felsefe, Antik ve Helenistik düşünce mirasına dayanmaktaydı. Bununla birlikte İslam dünyasındaki yaklaşık beş yüz yıllık serüveninde felsefe gerek ontolojik ve teolojik, gerekse epistemolojik ve etik sorunların ele alınışı ve çözümleri bakımından bu dünyaya özgü sonuçlara ulaşmıştır. Buna bağlı olarak birçok yeni felsefe ekolü ortaya çıkmıştır. İlk İslam filozofu Kindî ile başlayan felsefe hareketi XIII. yüzyıla kadar devam etmiş, bu süre zarfında Dehriyye, Tabiiyye, Meşşâiyye, İhvân-ı Safâ ve İsrâkiyye gibi ekoller ortaya çıkmış, ayrıca bu ekollerden hiçbirine mensup olmayan bağımsız düşünür ve bilim adamları yetişmiştir.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdakilerden hangisi fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesinin sonuçlarından biridir?
 - a. Hz. Peygamber'in yerine kimin halife olacağı tartışması
 - b. Büyük günah meselesi
 - c. İrade hürriyeti ve kader meselesi
 - d. Hz. Peygamberin hadislerinin toplanması
 - e. Tercüme faaliyetinin başlaması
2. Aşağıdakilerden hangisi İslam'ın büyük günah saydığı fiillerden biri **değildir**?
 - a. Sihir ve büyü yapmak
 - b. Yetim malı yemek
 - c. Sadaka vermemek
 - d. Zulüm yapmak
 - e. Haksız yere insan öldürmek
3. Ahlaki ve dinî hayatta görülmeye başlayan tavsamanın yol açtığı hareket aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Ehl-i Sünnet
 - b. Mürcie
 - c. Kelâm
 - d. Zühhd
 - e. Cihat
4. Kalam ekollerinin büyük günah sorununa ilişkin görüşleri bağlamında aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Kaderiyye ekolüne göre, insan fiilleri ilahî kade-re göre şekillenir.
 - b. Cebriyye'ye göre, insanın kader karşısındaki durumu, yaprağın rüzgar karşısındaki durumu gibidir.
 - c. Hariciler büyük günah işleyen kişinin dinden çıktığını söyler.
 - d. Mürcie'ye göre, büyük günah işleyen kişi hakkında hüküm vermek insanlara düşmez.
 - e. Mûtezile'ye göre, büyük günah işleyen kişi ne mü'mindir ne kâfirdir.
5. İslam düşüncesinin ana akımlarından olan kelâm ve tasavvuf açısından bir dönüm noktası sayılan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. İbn Sînâ
 - b. Gazzâlî
 - c. İbn Arabî
 - d. İbn Rüşd
 - e. Sühreverdî
6. İslam felsefesi tarihinde saf Aristocu sayılabilecek olan filozof hangisidir?
 - a. Kindî
 - b. Râzî
 - c. Fârâbî
 - d. İbn Rüşd
 - e. İbn Sînâ
7. Aşağıdaki ekol ve temsilcileri ile ilgili eşleştirmelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Dehriyye- İbnü'r-Râvendî
 - b. Eşâriyye- İbn Rüşd
 - c. Tabîiyye- Ebû Bekir Zekeriyâ Râzî
 - d. Meşşâiyye- İbn Sînâ
 - e. İşrâkiyye- Şihabüddin Sühreverdî
8. Aşağıdaki kavramlardan hangisi tasavvufla ilgili **değildir**?
 - a. Riyâzet
 - b. Tezekkür
 - c. Nefis tasfiyesi
 - d. Keşf
 - e. İstikrâ
9. Meşşâî ekolüne mensup filozoflara ilişkin aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Bazı Meşşâî filozoflar deist yaklaşımı benimsemiştir.
 - b. Meşşâî filozofların çoğu Eflâtun ile Aristo felsefelerini uzlaştırma çabası içinde olmuşlardır.
 - c. Kindî Tanrı-alem ilişkisi konusunda yoktan yaratmayı savunmuştur.
 - d. Meşşâî bir filozof olan İbn Sînâ Tanrı-alem ilişkisi ile ilgili sudur teorisini savunmuştur.
 - e. Aristocu geleneğin İslam dünyasındaki savunucularıdır.
10. Sühreverdî ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. İşrâkîlik ekolünün kurucusudur.
 - b. Kaynakları arasında İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in eserleri de vardır.
 - c. Felsefe ile tasavvufu kaynaştırıp özdeş hale getirmeyi amaçlar.
 - d. Âlemin var oluşunu sudur teorisine izaha çalışır.
 - e. Gnostik yaklaşıma karşı akılcı yöntemi savunur.

Okuma Parçası

İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru

İlhan Kutluer

VII./XIII. yüzyılın ilk yansına kadar canlılık ve dinamizminden pek bir şey yitirmeksizin İslam medeniyetine özgü bir “felsefe paradigmasına ulaşılmasını sağlayan ilmi ve fikri gelişmeler, daha sonraki yüzyıllar için temel oluşturacak kadar etkisini geleceğe taşıyan özgün felsefe “klasik”lerinin ortaya çıkışına yol açmıştır. İster İslam felsefesinin teşekkül dönemine isterse de olgunluk dönemine ait olsunlar bu klasikler hem belli bir felsefe tasavvurunun yönlendirdiği hem de bu tasavvuru yeniden şekillendirici bir muhtevaya sahip olmuşlardır. İslam'ın vurguladığı bilgi kavramı, telkin ettiği evrensellik fikri ve müntesiplerine kazandırdığı özgüven duygusu, kültürel coğrafyanın da gelişmesiyle Akdeniz kıyılarından Hint kıyılarına bütün Ortadoğu'yu dolaşarak uzanan büyük bir kültür kuşağının ilmi, fikri ve edebî ürünlerinin kolayca tevarüs edilmesini sağlamıştır. Bu, müslüman medeniyetinin kendinden öncekilerin dinamizmini yitirmesi ardından hayatiyetini bitkisel seviyede sürdürebilen felsefi ve dolayısıyla ilmi birikime eklenmesi, ona sahip çıkması ve nihayet kendine mal etmesi sonucunu doğurmuştur. Felsefe ve dolayısıyla ilmin gelecekteki tarihi, artık dâru'l-İslam'da idrak edilecektir ve bu yeni başlangıç hem öncesi bakımından bir sürekliliği hem de sonrası bakımından özgünlüğü işaret etmektedir. Dolayısıyla müslüman sosyo-kültürel ikliminin şartlarında ileri atılmak için geriden beslenmeyi son derece doğal ve gerekli gören bir felsefi muhit oluşmuştur. Bu entellektüel muhitin sergilediği felsefi performansın dinî değerlerle uyum sağlamak şöyle dursun, onlarla taban tabana zıt olduğunu düşünen çoğu din bilgini, felsefenin “ilhâdî” bir karaktere sahip olduğunu telkin etmişler; ancak çok karmaşık bir diyalektik süreç, felsefi geleneği ciddi ve akademik manada tenkit eden birçok müslüman düşünürü, “İslam felsefe paradigması”na farkında olarak veya olmayarak iştirake zorlamıştır.

Felsefe muhitinde hikmet, felsefe ve ilim terimlerinin çoğu durumda eş anlamda kullanıldığı gerçeği, felsefe tarihini “yapanlar” nezdinde felsefe tasavvurunun hikmet ve ilim kavramları ışığında şekillendiğini daha ilk bakışta ortaya koymaktadır. Ancak hikmet kavramının tek tek ilimlerekinden daha derin ve küllî bir hakikat anlayışını tazammum ediyor oluşu yanısıra, inanç, bilgi, değer ve eylemin hâlidilik ve evrensellik arzettiğine itikad edilen ilkelerini de işaret etmesi, felsefenin “hikmet” olarak tasavvurunun, “ilim” olarak tasavvurundan daha geniş bir anlam taşımasına yol açmıştır. Felsefenin hikmet olarak kavranışı çerçe-

vesinde, zaman zaman hikmetin nebeviliği üzerine özellikle ‘mişkâtü'n-nübüvve’ kavramı eşliğinde- tezler ileri sürülmüş ve antik felsefe tarihi, nebevî hikmetin tarihi açısından yeniden ‘okunmuştur’. Kristalleşmiş ifadesini “el-Hikmetü'l-Hâlide” (Philosophia Perennis) kavramında bulan bir hikmet anlayışı, felsefe tarihine Hz. İdris (Hermes) gibi nebevî başlangıçlar tayin etmeye yol açmakla kalmamış, kültürel havzaların ve tarihî dönemlerin farklılığına rağmen her çağ ve medeniyette bir şekilde tecelli eden tarih ötesi bir ‘akl’ın, evrensel bir hikmetin mevcudiyetini de telkin etmiştir. Aslında bu hikmet tasavvurunun, hakikat anlayışıyla yakından ilgisi vardır. Her çağ ve ulus için aynı şekilde doğru ve geçerli olan evrensel bir hakikat anlayışdır bu ve kolayca ilk insandan beri varolan nebevî hakikatle özdeşleştirilmiştir.

Hakikatin birliği ve evrenselliği fikri ile ulaşılan hâlidî hikmet tasavvuru, bir yandan felsefe tarihindeki farklı akımları uzlaştırma eğilimine yol açarken bir yandan da ‘ulûmu'l-evâil’in dâru'l-İslam'daki meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Kadîm bilgelerin ‘muvaḥhid’ olarak resme-dilişi, Hermetik yaklaşımı hatırlatır tarzda, hikmetin nebevî menşeinin veya hiç değilse felsefenin nebevî hakikatle asla çatışmadığının sık sık vurgulanması bu meşruiyet zeminini pekiştirme çabalarının bir yansımasıdır. Ancak İslam filozofları felsefenin tarihselliği ve/veya birikimselliğinin tamamen farkındaydılar ve bazı filozoflar felsefenin bu yönünü daha çok vurguladılar. Ancak onlara göre felsefenin tarihi serüveni içinde geçirdiği istihaleler ve bunun sonucu hasıl olan ilmi birikim, hakikatin birliği ve evrenselliği tasavvuruyla çelişen bir durum arz etmiyordu. Çünkü hakikat, onların tasavvurunda istihsal edilen değil, itisal edilen, ulaşılanı bir sabit gerçeklikti ve felsefenin tarihî seyri içinde sağladığı ilmi birikim, küllî hakikata bir beşer olmanın elverdiği ölçüde daha çok (yahut az) yaklaşmaya imkân veren **izafî** doğruların birikmesi anlamına geliyordu. Birikim fikri, sonra gelenin ulaştığı doğrularının önce gelenlerinkine hareket noktası teşkil ettiği ve eğer sonra gelen yeni doğrulara ulaşma imkânı bulmuş ise, bunların öncekilerle çelişmeyeceği kabulüyle alakalı olmuştur.

Ancak felsefi sürekliliğin sağlanması adına ilmi ve fikri intikallerin, mirasçısı olunan kültürel havzaya ait karakteristik özelliklerin de aynen taklidini gerektirmediği açıktır. İslam felsefe geleneğini tesis eden müslüman filozoflar bir taraftan süreklilik fikrinin gereği olarak eski felsefe üstadlarının otoritelerini ciddiye alırken öbür taraftan özgünlük arayışına girmişlerdir. Başlangıçta felsefeyi din karşısında

belli bir konuma oturtmak endişesiyle kendini gösteren bu arayış, özellikle İbn Sina'nın formüle ettiği 'maşrîkî hikmet' tasavvuruyla somut bir tavır halini almıştır. Bu tasavvur, o devirde felsefî evrimin kemâl ufku kabul edilen Aristo'nun otoritesini kabul etmekte fakat onun ortaya koyduğu fikirlerin yorumlanması yahut bir fikir beyan etmediği hususların ikmalî sözkonusu olduğunda İskenderiyeli yorumcuların olsun Bağdat Hıristiyan felsefe mektebinin olsun, otorite kabul edilmemesi tavrıyla alakalıdır. Bu tavır Aristo'ya duyulan saygının onun eleştirilemeyeceği yahut aşılamayacağı kabulünü içermez. Zaten İslam filozofu, özgün İslami renge boyanmış yerli kültür havzasının, kendi anlama, yorumlama ve yeniden üretme konusundaki yönlendirici etkisine daima açık olmuştur ve kendisi farkında olsun ya da olmasın, itiraf etsin ya da etmesin, bu yönlendirici etki onun felsefî tavrına yansımıştır. İbn Sina, bunun farkında olmakla kalmamış adım da koymuş bir filozoftur.

Maşrîkî hikmet, İskenderiye'den Bağdat'a çekilmiş intikal hattım, muayyen bir özgünlük arayışı içinde Bağdat'tan Horasan'a çekilmiş bir yeniden üretim hattına dönüştürme sürecinin adıdır. Başlıca ayırıcı vasıfları, İslam diniyle uyuşma, bir kültürel coğrafya olarak Doğu'ya özgü öğretilerin ihyası ve hem varlık hem bilginin 'Doğu'suna yönelişin yer yer tasavvufî renkler taşıyan formülasyonudur. Bu satırların yazarının ulaştığı sonuca göre "maşrîkî hikmet" tasavvuru "İslam felsefesi" idealini gerçekleştirme çabasının yönlendirici fikri olarak yorumlanmalıdır.

İslam felsefesinin tarihî seyrine özgü ritmi yakalamaya imkân veren geçişlerden biri İbn Sina'nın 'Maşrîkî hikmet'i ile Sühreverdî'nin 'İşrâkî hikmet'i arasındaki ilişki ve ayırımın taayyününde ortaya çıkmaktadır. Aristocu felsefe anlayışının ilmî bir kıymet ifade ettiğini kabul etmekle birlikte, onun ancak 'İşrâkî Aydınlanma anlayışına dayalı bir 'Nur Metafizik'i ile birleştirilmesiyle gerçek hikmete ulaşılacağı şeklindeki telakkisiyle Sühreverdî, İbn Sina'dan hareket etmiş, ancak onu aştığı iddiasını da daima vurgulamıştır. Benzeri bir yöneliş, İbn Tufeyl'in 'maşrîkî hikmet'i yorumlayışında gözlenmektedir. Bu tasavvurda 'zevk'e yani vizyoner tecrübeye dayalı bilgi, gerçek metafizikî teminatıdır. Ancak, "bahs'e yani nazari araştırmalara dayalı bilgi, gerek zevkî bilgiye ulaşma için lüzumlu entelektüel hazırlık bakımından gerekse ulaşılan zevkî bilginin aklî temellendirilmesi bakımından hiç şüphesiz önemlidir. Esasen İbn Sina da "bahs'i" ve 'zevkî hikmet kavramlarını kullanmış ve bir tasavvuf fenomenolojisine yönelmişti. Ancak o bütün bilgilenme süreçlerini 'hads'

yeteneğinin o veya bu ölçüde etkili olduğu akli süreçler olarak tanımlamakta hep ısrarlı oldu. Bu sebepten olmalı, Sühreverdî de İbn Sina'nın sadece lâfını ettiğine inandığı 'maşrîkî-ışrâkî hikmet'in İslam dünyasındaki gerçek ihyacı olduğunu ilân etmiştir.

"İlim olarak felsefe" tasavvuru ise, İslam'ın klasik çağında felsefenin, "bilimler"le irtibatını ortaya koymakla kalmaz, onun aynı zamanda bir "ilimler sistemi"nin adı olduğu fikrini işaret eder. Bu fikirde, modernlerde olduğu gibi mutlak bir bilim-felsefe ayırımı yoktur; "felsefî ilimler" vardır ve her biri ilimler sisteminde hiyerarşik bir mevkie sahiptir. Metafizik "küllî ilim" yahut "ilk felsefe" olarak, cüz'î ilimlere genel ilkelerim verir. Cüz'î ilimler de kendi aralarında üst-alt, küll-cüz, mütecânis-gayri mütecânis kavramlarıyla belirlenmiş bir 'müşareket' ve 'teâvün' ilişkisi içinde tam bir organik bütünlüğü simgelerler. Sözkonusu ilimler hiyerarşisindeki mertebelenmeyi belirleyen, ilimlerin mevzularının ontolojik hiyerarşideki karşılığı olduğu kadar, 'burhân'larının ne ölçüde genel veya kapsamlı olduklarıdır.

Burhan teorisiyle yalnızca ilimler arasındaki hiyerarşinin 'mantığı' temellendirilmemiştir; esasen burhan, ilmî bilginin kesinlik değeriyle ilgili kriterdir. Zaten mantığı 'ilmin mi'yârı' kılan da onun burhan disiplini-dur. Zira burhan, felsefî ilimler için ilke, kanıt, yöntem, kesinlik ve çıkarım kavramlarının tüm epistemolojik ve metodolojik gereklerini tazammun etmektedir. Burhânî oluşu sebebiyle felsefî ilimler, bu tasavvura göre, kanıtlanmış, dolayısıyla kesin bilgiler verirler; çünkü onların dayandığı önermeler kesindir. Böyle kesin önermelere dayanmayan ya da burhânî yöntemle kanıtlanmış önermelerden hareket etmeyen cedelî, hatâbî, sofestâî ve şî'rî çıkarımlar "ilmî bilgi"yi sağlayamazlar; ancak üçüncüsü hariç olmak üzere bütün öteki kıyas nevelerinin dinî, entellektüel, sosyal ve politik hayat bakımından önemli fonksiyonlar icra ettiği de belirtilmelidir.

Burhana dayalı bilginin aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in "ilmî" tevilinin de imkânını sağladığı düşüncesinde olan İslam filozofları, muayyen âyetler bakımından felsefî tevilin yalnızca imkânım değil gerekliliğini de savunmuşlardır. Felsefî tevil teorisi, yorumu gerektiren Kur'an âyetlerinin dine özgü bir dille ifade edildiği ve kesinlik arzeden burhânî bilgiyle açıklanabileceği varsayımı üzerine bina edilmiş, böylece felsefeye din ilmi bakımından 'hermenötik' bir fonksiyon yüklenmiştir.

Kaynak:

İ. Kutluer, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 1996, İz Yayıncılık.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Düşünce Hareketlerinin Doğuşu” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Coğrafyanın genişlemesiyle ortaya çıkan gelişmelerden bitinin tercüme hareketi olduğunu göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Düşünce Hareketlerinin Doğuşu” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Sadaka vermemenin büyük günahlardan biri olmadığını göreceksiniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Düşünce Hareketlerinin Doğuşu” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ahlaki ve dinî hayattaki tavsamanın zühd hareketini doğurduğuna göreceksiniz.
4. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Düşünce Hareketlerinin Doğuşu” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kaderiyenin ilahî kaderi inkar ettiğini göreceksiniz.
5. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Düşünce Hareketlerinin Doğuşu” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kelam ve tasavvuf açısından dönüm noktası sayılanın Gazzâlî olduğunu göreceksiniz.
6. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Ortaya Çıkan Felsefe Ekolleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İslam felsefesi tarihinde saf Aristocu sayılan filozofun İbn Rüşd olduğunu göreceksiniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Ortaya Çıkan Felsefe Ekolleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Eşariyye-İbn Rüşd eşleştirmesinin yanlış olduğunu göreceksiniz.
8. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Düşünce Hareketlerinin Doğuşu” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İstikrâ kavramının tasavvufla ilgili olmadığını göreceksiniz.
9. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Ortaya Çıkan Felsefe Ekolleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Meşşâilerin deist olmadıklarını göreceksiniz.
- 10.e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İslam Dünyasında Ortaya Çıkan Felsefe Ekolleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Sühreverdî'nin akılcı yöntemi savunmadığını göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Aslında siyasi çekişme ve çatışmalar neticesinde ortaya çıkan büyük günah meselesi özünde bir iman-amel ilişkisinin nasıl yorumlanacağı sorunudur. Tartışılan husus, bir fiili yapılması veya yapılmaması gerektiğine iman eden bir kimsenin bu iman gereğince davranması imanının varlığı meselesi midir, değil midir? Yahut iman gereğini yerine getirmek yani amel iman ayrılmaz bir parçası mıdır? Diğer yandan eğer insan sınırlı bir irade ve kudrete sahipse her inandığı ve ya istediği şeyi yapacak durumda değilse, günah olduğuna inandığı bir fiili yapmamaya gücü yetmiyorsa bundan sorumlu tutulabilir mi? Öte yandan Kur'an'da insanın iyi veya kötü yaptığı her şeyden hesaba çekileceği açıkça ifade edilirken, aynı zamanda varlık âleminde hiçbir şeyin Allah'ın dilemesi/iradesi olmadan gerçekleşmeyeceği, yaş kuru olup biten ne varsa hepsinin bir kitapta yazılı olduğunun beyan edilmesi, hem büyük günah meselesinin hem de insanın özgürlüğü sorununun paradoksal bir durum arzemesine yol açmaktadır. Her iki probleme de hangi açıdan bakılırsa bakılsın bir noktadan itibaren çelişkiye düşmek kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla ilgili unsurlar olan iman ve amel, ilahî irade ve insan iradesinden hiçbirini diğeri adına feda etmeksizin meseleye bakılması en tutarlı yol olarak gözükmektedir.

Sıra Sizde 2

İnsanlık tarihinde üç büyük tercüme hareketi ve bilgi aktarımı yaşanmıştır. Bunlardan ilki M.Ö. VI-IV. yüzyıllarda Batı Asya kıyıları ve Ege adalarında gerçekleşmiştir. Pythagoras'tan Platon'a kadar birçok Grek düşünürü eski Mısır, Mezopotamya, Hind ve İran düşüncesini yakından tanıma ve kendi bölgelerine taşıma imkânını bulmuşlardır. Özellikle Büyük İskenderin Asya seferi esnasında uğradığı kültür ve medeniyet merkezlerinden çok büyük ölçüde kaynak ve bilgi intikalinin yaşandığı, felsefi ilimleri sistemleştiren ve hemen her alanda ölümsüz eserler bırakan Aristoteles'in de bu imkânı çok iyi değerlendirdiği biliniyor. Şu bir gerçek ki “Grek Mucizesi” olarak adlandırılan o büyük düşünce ve ilim atılımının gerisinde, işte bu bilgi aktarımının en önemli aracı olan tercüme hareketinin vazgeçilmez rolü yatar. Tarihin şahit olduğu ikinci büyük bilgi aktarımı VIII.-XI. yüzyıllar arasında başta Grek düşüncesi olmak üzere çşitli kültür ve medeniyetlere ait eserlerin Arapçaya aktarıldığı tercüme hareketidir. Bu süreç İslam dünyasında büyük filozof ve ilim adamlarının yetişmesini

böylece çeşitli akım ve ekolleriyle İslam düşünce, felsefe ve biliminin en olgun ürünlerini vermesini sağlamıştır. Üçüncü ve son büyük bilgi ve kültür aktarımı ise XI. asırdan başlayıp XIII. asrın sonlarına kadar devam eden Arapçadan Latince ve İbrânicé başta olmak üzere Batı dillerine yapılan tercümelemler yoluyla gerçekleşir. Bu süreç Rönesans ve reform çabalarını neticesinde Batı Ortaçağının kapanıp Yeniçağın açılmasıyla sonuçlanır.

Sıra Sizde 3

İnsanlık tarihinin ortaya koyduğu gerçek şudur ki hem bireysel kimlik ve şahsiyeti hem de toplumsal kimlik ve şahsiyetin tezahürleri olan kültür, bilim, sanat, düşünce ve medeniyetinin kurucu ve belirleyici unsuru hiç şüphesiz din ve dinî değerlerdir. Bu gerçek ışığında bakıldığında, İslami ilke, kurum ve gelenekleri büyük ölçüde özümsemiş bir toplumda, bu gerçeği önemsemeyen, dikkate almayan, hesaba katmayan bir anlayış, tavır ve yaklaşımın hayatiyet bulmasının imkansız değilse bile çok da kolay olmayacağı görülür. Nitekim ne ateist tutumuyla Dehriyye ne de deist yaklaşımıyla Tabîyye İslam düşünce tarihinde bir gelenek kurabilmiştir. Buna karşılık çok farklı yorum ve teoriler ortaya atmış olmalarına rağmen temelde teist bir tavra sahip olan diğer felsefe akım ve ekolleri uzun ömürlü olmuş, hatta etkileri bugün bile sürmektedir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Abdülhamîd, İ. (1981). **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, Çeviren: M.S. Yeprem, İstanbul.
- Adamson, P. (2007). **İslâm Felsefesine Giriş**, Edisyon: R. C. Taylor ile birlikte, Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları.
- Altıntaş, H. (1994). "Dehriyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, IX, İstanbul, sf. 107-109.
- Affî, E. A., (2009). **Tasavvuf-İslâm'da Manevî Hayat**, Çeviren: E. Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Câbirî, M. A. (2002). **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, İstanbul: Kitabevi
- Demirci, M. (1996). **Beytü'l-Hikme**, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fahri, M. (1987). **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çeviren: K. Turhan, İstanbul: İklim Yayınları.
- Fahri, M. (2002). **İslâm Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş**, Çeviren: Ş. Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gutas, D. (2003). **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, Çeviren: L. Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kaya, M. (2003). **İslâm Felsefesine Giriş** (Ders Notu), İstanbul.
- Kaya, M. (1990). "Felsefe", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XII, İstanbul, sf. 311-319.
- Kaya, M. (2001). "İşrâkiyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XII, İstanbul, sf. 435-437.
- Kaya, M. (2004). "Meşşâiyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXIX, İstanbul, sf. 393-396.
- Kutluer, İ. (1996). **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (1996). **Akl ve İtikad**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- en-Neşşâr, A.S. (1999). **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, I-II, Çeviren: O. Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2000). "Kur'an'da Akli Tefekkürün Boyutları", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II**, İstanbul, sf. 145-159.
- Sarioğlu, H. (1999). "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri", **Osmanlı**, VIII /Bilim, Ankara, sf. 217-223.
- Uysal, E. (2000). "İhvân-ı Safâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XII, İstanbul, sf. 1-6.
- Uysal, E. (1998). **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul.
- Yavuz, Y.Ş. (2002). "Kelâm" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XXV, İstanbul, sf. 196-203.

2

Amaçlarımız

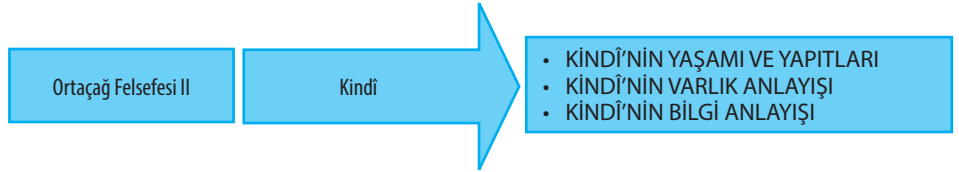
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Kindi'nin yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Kindi'nin varlık anlayışını tartışabilecek,
- Kindi'nin bilgi anlayışını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- İnniyet
- Mahiyet
- Sonluluk ve Sonsuzluk
- Bir ve Birlik
- Âlem
- Tanrı
- Yaratma
- Duyu
- Akıl
- Sezgi
- Vahiy

İçindekiler



Kindî

KİNDÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI

İslam toplumunda kelâm hareketinin yanı sıra bir de felsefe hareketi başlattığı için “ilk İslam filozofu” unvanını alan Ebû Yûsuf Ya'kub b. İshak b. Sabbah el-Kindî, soylu bir ailenin çocuğu olarak Irak'ın Kûfe şehrinde doğdu. İsim zincirinde yer alan Ya'kub filozofun adı olup İshak babası, Sabbah dedesi, Ebû Yûsuf künyesi, el-Kindî ise nisbesidir. Filozofun ataları aslen Güney Arabistan'ın Kinde bölgesinden oldukları ve İslam öncesi dönemde uzun süre bu bölgenin yönetimini ellerinde bulundurdıkları için Kindî nisbesiyle anılırlar. Bu aile İslam öncesinde olduğu gibi İslam sonrasında Emevî ve Abbâsî dönemlerinde önemli devlet görevleri üstlenmiş, babası İshak yıllarca Kûfe valiliği yapmıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da yapılan araştırmalar Kindî'nin dokuzuncu yüzyılın başlarında doğmuş olabileceğini göstermektedir.

Küçük yaşta babasını kaybeden **Kindî**'nin çocukluk ve ilk gençlik yılları Kûfe ve Basra'da geçti. Geleneksel eğitimini sürdürdüğü sırada dil ve edebiyatla yoğun bir şekilde ilgilendiği bilinmektedir. Kelâm hareketinin Mu'tezile elinde bağımsız bir ilim olarak şekillendiği dönemde yaşayan Kindî'nin zihin ve diyalektik yeteneğinin gelişiminde bu ekolün Basra kolundan büyük ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Bağdat'a yerleşen filozof ölünceye kadar bu şehirde yaşamıştır. Kısa zamanda halife Me'mun'un takdirini kazanıp saraya kabul edilmesi, kendisine sarayda düzenlenen dinî, edebî, ilmî ve felsefî toplantı ve tartışmalara katılma, böylece çok sayıda seçkin insanı yakından tanıma imkânını sağladı. Önceki ünite de değinildiği üzere Beytülhikme kadrosuyla da yakın ilişkileri bulunan filozof, Bağdat'ta “Kindî Kütüphanesi” adıyla anılan ve daha çok akli ilimler alanında telif ve tercüme eserlerin yer aldığı bir özel kütüphane kurmuştu.

Abbasi halifelerinden yakın ilgi ve destek gören filozof, astronom ve astrolog olarak sarayda münecimlik görevini de yürüttü. Ayrıca halife Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'in eğitimini üstlenen Kindî, eserlerinin önemli bir kısmını aralarında hoca-talebe ilişkisinin ötesinde dostluğa dayanan bir yakınlık bulunan bu veliahdın isteği üzerine kaleme almış ve ona ithaf etmiştir.

Kindî'nin doğum tarihi gibi ölüm tarihi konusunda da kesin bilgiye sahip değiliz. Filozofun vefat ettiği yıl olarak 860, 869, 870 ve 873 gibi farklı tarihler veriliyorsa da Mustafa Abdurrâzık bazı gerekçeler göstererek filozofun 866 tarihinde ölmüş olabileceğini belirtmekte; ayrıca kimi kaynaklarda ölümüne kronik romatizmal hastalıkların yol açtığı söylenmektedir (Kaya, 2002: 3-6).

Kindî felsefe tarihi bakımından olduğu kadar ilim tarihi bakımından da öncü bir isimdir. Sözelimi; yazdığı bir risalede ilk ve ortaçağda demir ve bakır gibi madenleri iksirler yoluyla altına ve gümüşe çevirmeyi amaçlayan ve asırlarca süren istismarlara yol açan simyanın, bir aldatmaca ve sözde ilim olduğunu ortaya koymuş olması önemlidir. Ayrıca ışığın yayılma ve yansımalarıyla yanan/yakan aynaların yapımına dair eserleriyle de optik alanında öncü olmuştur.

Tıp, matematik, astronomi, metafizik, siyaset, psikoloji, diyalektik, astroloji, kehânet vb. modern dönem öncesi felsefenin kapsamında yer alan gerek teorik gerekse pratik bilgi dallarının hemen hepsiyle ilgilenen Kindî, bütün alanlarda sayıları 277'yi bulan eserler kaleme almıştır. Çoğu birkaç sayfalık kitapçık yahut makale (risâle) niteliğindeki eserlerin giriş kısmındaki hitap ve dua cümleleri, filozofun bazı risâlelerini dost ve öğrencilerinin isteği üzerine yazdığını gösterir.

McCarthy'nin tespitlerine göre Kindî'nin eserlerinden 17'si Latince'ye, 4'ü İbrânce'ye, modern dönemde ise 5'i Almanca'ya, 4'ü İtalyanca'ya, ikiser tanesi de İngilizce ve Fransızca'ya tercüme edilmiş; böylece Kindî hem ortaçağ hem de modern dönem Avrupa'sında tanınmış ve etkili olmuştur.

Kindî'nin eserleri, içerikleri bakımından çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuş ve buna göre çeşitli listeler oluşturularak 224 ile 281 arasında değişen sayıda kitap ve risale adına yer verilmiştir. Bu çerçevede Kindî'nin kitapları hakkında en kapsamlı çalışmayı *et-Tesânîfü'l-mensûbe ilâ feylesüfi'l-Arab* (Bağdat 1382/1962) isimli bibliyografik eseriyle Richard J. McCarthy gerçekleştirmiş; George N. Atiyeh ise *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs* (Rawalpindi 1966) adlı eserinin sonunda (s. 148-207) klasik kaynakların yanı sıra McCarthy'ye dayanarak sayısını 270 olarak tespit ettiği külliyatın tanıtımını yapmıştır.

Abdülhâdî Ebû Rîde, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (Ayasofya, nr. 4832) yer alan felsefeyle ilgili eserlerden on dördünü *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye I* (Kahire 1369/1950) başlığı altında birinci cilt olarak; üç yıl sonra da tabiat ilimleri alanına giren on bir risaleyi ikinci cilt olarak (Kahire 1372/1953) yayımlamıştır. Mahmut Kaya bu çalışmanın ilk cildinde yer alan on dört risaleyi Türkçeye çevirerek *Felsefi Risaleler* başlığıyla neşretmiş (İstanbul 1994); daha sonra bunlara iki risale ve filozofun hikemiyyatını içeren üç kısım daha eklenerek *Kindî-Felsefi Risâleler* adıyla yeni baskılarını gerçekleştirilmiştir (İstanbul 2002, 2006). Bu kitapta yer alan risâlelerin adları şöyledir: *İlk Felsefe Üzerine, Tarifler Üzerine, Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine, Âlemin Sonluluğu Üzerine, Sonsuzluk Üzerine, Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine, Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine, Cisimsiz Cevherler Üzerine, Nefis Üzerine, Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz, Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine, Akıl Üzerine, Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Beş Terim Üzerine, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri.*

KİNDÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

Kindî, felsefeyi “insan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi” olarak görür. O, bu disiplini eski Yunan'ın iki büyük filozofu Platon ve Aristoteles'in Arapça'ya tercüme edilen eserleri ile Plotinus'un *Enneadlar* adlı kitabının IV-VI. bölümlerinin *Esulucya* adıyla Arapça'ya yapılan çevirisi üzerinden tanımış; kendisi de aynı konuda *İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ)* adıyla bir eser kaleme almıştır. Kindî'nin Aristoteles'ten etkilenerek “varlık metafiziği”, Plotinus'tan esinlenerek de “birlik metafiziği” yaptığı söylenebilir.

Tarifler Üzerine adlı risalede çeşitli felsefe tanımlarına yer vermekle beraber Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde “felsefe insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir” şeklindeki tanımı öne çıkarır. Ona göre filozofun amacı hakikati bilmek ve ona göre davranmaktır (Kindî, 2002: 139). Filozofumuz, felsefe disiplinlerini sınıflandırırken varlık alanlarını dikkate alır. Bilgiye konu olan varlıklar aşağı, orta ve yüksek olmak üzere üçe ayrılır: İnsanın da içinde bulunduğu doğal varlıkları konu alan fizik aşağıda, matematik ortada, metafizik ise yüksekte bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre orta düzeyde yer alan matematik soyut bir alan olan metafiziği kavramada insan zihni için önemli kolaylıklar sağlar. Bu anlayışın bir yansıması olarak öğretimde matematik, fizik ve metafizik sıralamasını daha verimli bir yol olarak değerlendiren Kindî'nin bu konuda Eflâtun'u izlediği söylenebilir (Kaya, 2002: 28).

Kozmik varlığı *değişen* ve *değişmeyen* şeklinde iki kısma ayıran Kindî'ye göre, fizik (*tabîyyât*) değişen, metafizik (*mâbâde't-tabîyyât*) ise değişmeyen varlıkları araştırır (Kindî, 2002: 147). İnsan bilgisinin tam olması için, bilinenin sebeplerini de içermesi gerektiğine dikkat çeken filozof, teorik planda varlığın ilk sebebini ve en son gayesini araştıran bir disiplin olarak gördüğü metafiziğe özel önem atfederek, bu disiplini kuşatmayan birinin gerçek bir filozof olamayacağı kanaatindedir (Kindî, 2002: 140).

“Niçin” sorusunun varlığın gaye sebebini araştırdığını belirten Kindî'ye göre, varlığın gaye sebebi de sebepler sebebi, gerçek ve mutlak sebep dediği Allah'tır. Bu sorularla ilerleyen bir sorgulama aynı zamanda herhangi bir varlık veya olayın oluş sürecine katılan madde, suret, fâil yahut hareket ettirici (*muharrrik*) ve gaye yahut tamamlayıcı (*mütemmim*) sebeplerin belirlenmesini de sağlar. Ayrıca maddi sebebe ilişkin bilgi o şeyin cinsine dair bilgiyi, suretin bilgisi ise o şeyin tür ve faslına ilişkin bilgiyi de içerir.

İslam felsefesi terminolojisinde bir şeyin dış dünyadaki nesnel gerçekliğine genellikle “hakikat” (gerçeklik), onun zihindeki tümel kavramına “mahiyet” (nelik), nesnel gerçekliklerin belli niteliklerle birbirinden ayrılmasına “hüviyyet” (o'luk/o olma) denilir. Kindî ise hakikat ile hüviyeti birlikte ifade edecek şekilde “in-niyyet” terimini kullanır. Buna göre filozof, duyularla algılanan nesnelere ve şahıslara ait tikel gerçeklikleri “inniyyet”, varlığın akılla idrak edilen cins ve türlerine ilişkin tümel gerçeklikleri de “mahiyet” terimiyle ifade etmiş olmaktadır. Ona göre mahiyeti olan her şeyin gerçekliği (*inniyyet*) vardır (Kindî, 2002: 140, 192). Özellikle İbn Sînâ felsefesinde mahiyet-vücûd ya da mahiyet-zât ayrımı önemli bir problem olarak her yönüyle tartışıldığı halde Kindî'nin böyle bir tartışmaya girmedeği belirtilmelidir.

Filozofların sürekli değişen nesnelere dünyasına karşılık, değişmeyi yahut değişime konu olduğu halde kendisi değişmeden kalanın ne olduğu üzerinde düşünemedikleri bilinmektedir. Eflâtun'un değişim ve dönüşümden uzak gerçeklik olarak gördüğü “idea”ya karşı Aristoteles “cevher” kavramını ortaya koymuştur. Kindî'nin “her gerçekliğin altında yatan gerçeklik” (*tînetü külli't-tîne*) olarak da nitelendirdiği cevher, “kendi kendine yeterli olan, arazları (nitelikler) taşıdığı halde kendisi değişmeyen, niteleyen değil nitelenendir” (Kindî, 2002: 186). Bir başka deyişle cevher, “kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibarıyla değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir.” Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine* adlı risalesinde maddi/cisimli cevherlerden başka bir de manevî/cisimsiz cevherlerden söz eder. Her türden cisimli ve tikel nesne ilk cevher iken bunların cins ve türlerine ilişkin tümel kavramlar ise manevî/cisimsiz cevherler olup bunlar ikinci cevher olarak da adlandırılır. Ayrıca nefis, ruh, akıl gibi psikolojik ve ahlaki değerleri ifade eden kavramlar da birer manevî cevher sayılmaktadır (Kindî, 2002: 239-242).

Meşşâî felsefenin ilk temsilcisi olan Kindî'ye göre varlık ve oluşun ilkesi durumdaki heyulâ (ilk madde) ile suret (form) aynı zamanda güç ve fiili de ifade eder. Salt güç ve imkân halini temsil eden ilk madde, çeşitli formları kabul edecek kıvamda olduğu için edilgin/pasif ilke, her çeşit niteliği kabul edip kendisi nitelik olmadığı için de bir cevherdir. Form ise ister duyu, isterse akılla algılsın bir şeyi o şey yapan konumundaki etkin/aktif ilke olup o da bir cevherdir. Bu özelliği ile heyulâ-suret düalitesinde suret daha belirgin ve daha kolay anlaşılabilir olması bakımından heyulâyâ göre daha öncelikli konumdadır. Ne var ki varlıkta heyulâ suretsiz, suret de heyulâdan bağımsız bulunamaz. Bu ikisinin birleşmesi yani güç halindeki heyulânın surete bürünmesine ise “madde” denilmektedir. (Kaya, 2002: 32-33)

Varlık hakkında araştırma yapmak ve bilgi edinmek için şu dört soruyu sorup cevaplamak gerekir: “Var mı/dir (*hel*), ne/dir (*mâ*), hangisi/dir (*eyyu*) ve niçin/dir (*lime*).” “Var mıdır” bir şeyin sadece varlığını/hakikatini/gerçekliğini soruşturur. Her varlığın bir cinsi bulunduğuna göre “nedir” o cinsin ne olduğunu, “hangisi” varlığın türünü (*fasıl ya da ayırım*), “nedir” ve “hangisidir” terimleri ikisi birlikte ise varlığın mahiyetini araştıran sorulardır.

Bundan sonraki üniteye ele alınacağı üzere İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bir şeyin mahiyetinin o şeyin varlığından önce geldiği yani mahiyetten varlığa geçildiği, varlığın mahiyete sonradan katılan bir “araz” konumunda bulunduğu fikri, sonraki filozof ve kelamcıları derinden etkilemiş; ayrıca Latin Ortaçağı boyunca tartışılan en önemli sorunlardan biri olmuştur.

Kindî her ne kadar başta İlk Felsefe Üzerine olmak üzere eserlerinde Aristoteles'e göndermeler yapsa da kendi düşünce sisteminin ana unsuru denebilecek bir hususa odaklanmış görünmektedir: Sonluluk-sonsuzluk (hudûs-ezellelik) ve birlik-çokluk (vahdet-kesret) kavram çiftleri bağlamında Aristoteles'in âlemin ezeli olduğu yönündeki tezine karşı âlemin yoktan (an leys) yaratılmışlığı tezini temellendirmek.

Âlemin Yoktan Yaratılmışlığı

Esasen kendi döneminde, âlemin ezeliğini ileri süren materyalistlere (*dehrîler*) karşı, Allah'ın onu mutlak irade ve kudretiyle yoktan (*'an leys*) yarattığını, aksi-yomatik (*bedîhi*) hipotezlere dayanarak kanıtlamaya çalışır. Bu yaklaşımın temel kabulü, Öklid geometrisinin aksiyomları ışığında “sonsuz bir niceliğin bulunmasının imkânsız olduğu” ilkesidir. Şöyle ki (1) Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir; (2) eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur; (3) kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır; (4) nicelik bakımından sonlu/sınırlı olan iki cismin toplamları da sonludur; (5) aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur; (6) sonlu olan, sonsuz olamaz.

Sonsuz bir niceliğin olabileceğini varsaymak çelişkileri de beraberinde getireceği için, aslında nicelikler toplamından ibaret olan âlemin öncesiz (*ezeli*) olamayacağını Kindî şöyle bir çıkarımla göstermeye çalışır: Sonsuz olduğu varsayılan bir cisimden belli bir parça alınırsa, geriye kalan kısım sonlu ya da sonsuz olacaktır. (a) Eğer geriye kalan kısım sonlu ise, alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır (4. aksiyom). Halbuki bu birleşim, sonsuz farz edilen cismin önceki hali olup sonsuz farz edilen cismin sonlu olması durumu ortaya çıkar ki bu bir çelişkidir (6. aksiyom). (b) Geriye kalan kısmın sonsuz olduğu varsayılırsa alınan parça tekrar eklendiğinde ya önceki durumuna eşit ya da ondan daha büyük olacaktır. (ba) Şayet önceki durumuna eşitse, kendisine parça eklenen niceliğin miktarında hiçbir artma olmadığı yani parça ile bütün arasında bir fark gözetilmediği sonucu ortaya çıkar ki bu bir çelişkidir (2. aksiyom). (bb) Eğer önceki durumundan büyük olduğu kabul edilirse, o zaman da sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gibi bir netice ortaya çıkar ki bu da bir çelişkidir. Demek oluyor ki Kindî'ye göre çelişkiye düşmeksizin bir niceliğin yahut nicelikli bir şeyin sonsuz/sınırsız olabileceği düşünülemez, hatta varsayılmaz. Âlem bir nicelik olduğuna göre sonsuz/sınırsız değil, aksine sonlu ve sınırlıdır. Sonlu olan bir şeyin kendiliğinden var olması düşünülemeyeceği için, âlemin yaratılmış olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğu kabul edilmek durumundadır (Kaya, 2002: 30-31).

Kindî cisim ve nicelik ile doğrudan ilişkili gördüğü hareket, zaman ve mekânın da sonlu/sınırlı ve dolayısıyla yaratılmış olduğunu savunur.

SIRA SİZDE

1

Kindî'nin benimseyip temellendirdiği “sonsuz bir nicelik olamaz” ilkesinden yola çıkarak hareket, zaman ve mekânın sonluluğu veya sonsuzluğunu tartışınız.

Kindî, Eflâtun'dan esinlenerek “sayı olmasaydı sayılan da olmazdı, dahası çizgi, yüzey, cisim, zaman, hareket; ilimlerden matematik, geometri, astronomi ve müzik de olmazdı” şeklindeki anlayışı benimser. Ne var ki o, “şayet sayılar sonsuz ise sayılanların da sonsuz olması gerekir” sonucunu çıkarmaya uygun olan bu yaklaşımın kendi savunduğu “sonsuz nicelik olamaz” ve “âlem yoktan yaratılmıştır” teziyle çeliştiğinin de farkındadır. Filozof, bu çelişki yahut sorunu, varlığın ilkesinin sayı olmadığını ve sayılar dizisi ile sayılan varlıklar arasında bire bir uyumun (*tenâzur*) bulunduğunu söyleyerek aşmaya çalışır. Ona göre her sayı “bir”lerin toplamı veya katı olup sonlu ve sınırlıdır; sınırlı olan şeyin katı da sınırlı olacaktır. Şu halde tek tek bütün sayılar bilfiil sonlu/sınırlı olduğu gibi sayılır türden olan her şey de bilfiil sonlu ve sınırlıdır. Öyleyse tümüyle evren sonlu ve sınırlı bir nicelik olup yoktan yaratılmıştır.

Eski Yunan'dan beri kabul edilegelen anlayış doğrultusunda Kindî de “bir”in sayı değil sayıların ilkesi, ilk sayının da “iki” olduğunu savunur ve bu görüşünü temellendirmek üzere “eşitlik” ve “eşitsizlik” ilişkisini gündeme getirir. Filozofa göre birin

sayı olduğunu ileri sürmek, onun “en az” veya “en küçük” sayı olduğunu söylemek demektir. Diğer yandan her sayı bir nicelik olup birin sayı olduğu ileri sürüldüğünde onda da eşitlik ve eşitsizlik durumunun bulunduğu kabul edilmiş olacaktır. Buna göre eğer “bir”i oluşturan bir’ler varsa ve bunlardan bazıları ona eşit bazıları eşit değilse, “bir” bölünen bir nicelik olmak durumundadır. Çünkü en küçük bir, en büyük biri veya onun bir kısmını oluşturacaktır ki bu da “bir”in “bölümlü/bölünebilir” olduğu anlamına gelir. Oysa bir, aynı zamanda sayıların ilkesi olması bakımından “bölümsüz”dür. Bu durumda “o bölümlüdür bölümlü değildir” şeklinde çelişkili bir sonuç ortaya çıkar. Öyleyse “bir”, sayı değildir. Dolayısıyla sayılar sistemi birlerden oluştuğu halde “bir”, sayı değildir. Demek oluyor ki, “bir”e yapısı gereği değil, sadece isim benzerliğinden dolayı sayı denilmektedir. “Bir”, sayı kabul edilmediğine göre ilk ve en küçük sayı “iki” olmaktadır (Kindî, 2002: 171-174).

Bu belirlemeden sonra “bir” (*vâhid*) ve “birlik” (*vahdet*) ilişkisini irdeleyen Kindî, varlık alanında bulunup duyu ve akıl idrakine konu olan her şeyin bir ve birlik halinde olduğunu söyler. Bir, süresiz/kesintili (*munfasıl*) nicelikleri, birlik ise sürekli/kesintisiz (*muttasıl*) nicelikleri ifade ettiğinden, aynı şey hakkında “o bir ve birliktir” denilebilir. Bu durum gerek yapay nesnelere gerekse doğal varlıklar için söz konusu olup her şeyde bir ile birlik iç içe ve bir arada bulunmaktadır. Karşımızdaki bina yahut ağaç hakkında “o, bir ve birliktir” denildiğinde, o bina veya ağacın sayı olarak bir, onu oluşturan farklı öge ve parçaların toplamı itibarıyla birlik olduğu söylenmiş olmaktadır (Kindî, 2002: 180-181).

Bir ile nitelenen tüm kategori ve tümellerdeki birliğin özsel (*zâtî*) değil ilineksel (*arazî*) olduğunu belirten Kindî’nin nihai amacı hakiki ve zorunlu Bir’in Tanrı olduğu, diğer bütün varlıklardaki birliğin ise O’ndan geldiğini kanıtlamaktır (Kindî, 2002: 159-161). Doğada (*tabiat*) birliksiz çokluğun ve çokluksuz birliğin olamayacağını uzun analizlerle göstermeye çalışan filozof, birlik ile çokluğun bu iç içeliğinden kaynaklanan düzen ve ahengin rastlantı sonucu gerçekleşmeyeceği kanaatindeydi. Ona göre nesnelere var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi, onların hepsinden daha yüce ve daha üstünolan, varlığı onların hepsinin var oluşundan daha önceye giden bir sebep yahut ilke olabilir ki o, kendisinde asla çokluk bulunmayan mutlak Bir’dir (Kindî, 2002: 161-169).

İlk ve ortaçağ felsefelerinde âlem genellikle ay-üstü ve ay-altı olmak üzere başlıca iki varlık alanı şeklinde düşünülür. İlki oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisi ise oluş ve bozuluşa kanununa tâbi süresiz varlıkları içerir. Kapalı, yani sınırlı ve sonlu bir evren anlayışına dayalı bu kozmolojide evreni dıştan çepeçevre kuşattığı kabul edilen küresel cisme “felek” denilmekte; tüm varlığı dıştan kuşattığı için de merkeze en uzak anlamında “el-felekü’l-aksâ” (en uzak küre) veya “el-cirmü’l-aksâ” (en uzak cisim) terimleriyle de ifade edilmektedir. Ay-üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere de “el-eşhâsü’l-âliye” (yüce/yüksek nesnelere) denilir (Kaya, 2002: 37).

Kindî’nin *Tarifler Üzerine* adlı terimler sözlüğünde “madde ve sureti olup ezeli olmayan” şeklinde tanımladığı feleğin, cisminin zıddı bulunmadığı için oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmadığını, fakat yoktan yaratıldığını söyler (Kindî, 2002: 189, 231-232). Evrenin bir organizma gibi canlı ve akıllı olduğu fikrini benimseyen Kindî bu anlayışını “bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin; çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir.” ifadesiyle dile getirir. Bu görüşünü “sebeplerden daha üstündür”, tabiat anlamsız bir iş yapmaz”, “akıl gücü en etkili güçtür” ve “psşik gücü olan varlıklar canlı ve akıllıdır” şeklindeki hipotezlerden hareketle temellendirmeye çalışan filozof şu sonuca ula-

şir: “İmdi, tam kudret sahibi olan Allah’ın, tümüyle kozmik varlığı, evrendeki her şeyi içinde barındıran tek bir canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir!” (Kindî, 2002: 235-238).

Kindî’nin de benimsediği felekler kozmolojisinde gökküreleri havadan daha hafif olan ve eter (*esîr*) denen bir tek maddeden meydana gelmiş olup saydamdır. Zıtları bulunmadığı için oluş ve bozuluşa uğramazlar. Bunlar küre şeklinde olup hareketleri daireseldir. Evrenin merkezinde bulunan yer de küre biçimindedir. Ayrıca ay-altı âlemdeki cisimlerin ilkesi sayılan dört unsur yani toprak, su, hava ve ateş üst üste küre şeklinde katmanlar oluşturur. En son feleğin ötesinde ise ne boşluktan ne de doluluktan söz edilebilir. Kindî’ye göre ay-altı âlemdeki cansız ve canlı varlık türlerinin mecâzî ve yakın etkin sebebi felek ve ay-üstü âlemdeki gök cisimlerinin hareketleri iken, tüm bunların uzak etkin sebebi ve hakiki fâili ise Allah’tır (Kindî, 2002: 216 vd.).

KINDÎ’NİN BİLGİ ANLAYIŞI

Bilgiyi ifade etmek üzere “el-’ilm” ve “el-ma’rife” terimlerini kullanan Kindî, birincisini “varlığın hakikatini bilme” ikincisini de “sarsılmayan görüş” yani şüpheye yer bırakmayan kesin güvenilir bilgi şeklinde tanımlar (Kindî, 2002: 188, 193). Bilginin imkânına ilişkin herhangi bir tereddüt taşımadığı için bu konudaki tartışmalara hiç girmeyen filozof, bilginin kaynağı ve çeşitleri sorununu ise duyu, akıl, sezgi ve vahiy kavramları bağlamında irdelemiştir. Bu durum bir bakıma onun psikoloji ile epistemolojiyi iç içe ele aldığı anlamına da gelmektedir. Bu itibarla Kindî’nin nefis yahut ruh anlayışına kısaca bakmak yararlı olacaktır. O, *Tarifler Üzerine* adlı eserinde, nefsin üç ayrı tanımını verir. Buna göre nefis, (a) canlılık yeteneği bulunan ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış hali; (b) güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği; (c) kendiliğinden hareket eden akli (*manevi*) bir cevher olup birçok güce sahiptir (Kindî, 2002: 185-186). Bu tanımlardan ilk ikisi Aristoteles’in ruh anlayışını yansıtırken üçüncüsü Pisagor ve Eflâtun’dan bu yana spiritüalistlerin benimsediği bir görüşü ifade etmektedir (Kaya, 2002: 41-42).

Kindî’ye göre cisim gibi eni, boyu ve derinliği bulunan bir şey olmayıp basit, üstün, değeri büyük ve yetkin olan nefsin cevheri, güneş ışınlarının Güneşten geldiği gibi, yüce Yaratan’dan gelmektedir. Nefsin birbirine zıt olan istek ve öfke gücünden başka bir de düşünme gücü bulunduğunu belirten Kindî, istek ve öfke gücünün insanı aşırılıklara sürüklemesini düşünme gücünün engellediğini söyler. Engellenen ile engellenenin aynı olamayacağından hareketle bu güçlerin birbirinden ayrı ve bağımsız oldukları sonucuna ulaşan filozofa göre düşünen nefis bunlardan bağımsız, ilâhî ve manevî/soyut bir cevherdir. (Kindî, 2002: 243-244). Ruhun bedenden önce var olduğu ve bedenden sonra da varlığını sürdüreceği anlayışını içeren bu yaklaşımıyla dinî telakkiyi ve Eflâtun’un görüşlerini paylaştığı görülen Kindî, nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen Aristoteles ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâilerden ayrılmış olmaktadır. Onun Pisagor ve Eflâtun’a yakın durduğu bir konu da nefsin arınması/arındırılmasıdır. Dinî terminolojide “*tezkiye*”, felsefede ise “*katharsis*” terimiyle ifade edilen bu konu, insanın metafiziğe yani sezgi ve ilhama açık yönünü işaret ettiği için aynı zamanda epistemolojiyle de ilgilidir (Kaya, 2002: 42).

Kindî gerek bilgi anlayışını gerekse ilimler tasnifini, varlığın tikel (*cüz'î*) ve tümel (*küllî*) olmak üzere iki kategoriye ayırdığı şeklindeki kabule dayandırır. Duyu organları tikel varlıklar hakkında bilgi verirken akıl tümelin bilgisini elde eder. Dolayısıyla duyulara konu alan tikel varlıklar özel ilimlerin, aklın çokluğu birliğe indirgeyerek ulaştığı tümeller ise felsefenin alanına girmektedir (Kindî, 2002: 279).

Duyu Algısı

Duyu algısının konusu cisimli ve tikel varlıklar olup duyu bilgisi de özne-nesne ilişkisi sonucunda oluşur Duyu organının dış dünyadan aldığı veriler ortak duyuda (*küllî duyu*) birleştirilerek tasarlama (*musavvire*) gücü tarafından algılandıktan sonra hafıza gücüne aktarılır. Böylece duyu algıları insan zihninde (*nefs*) birer kavram olarak yer alır. Ne var ki bunlar henüz cins ve türün altındaki tikellere ait kavramlardır. Bu algı işleminin zaman-dışı bir olay şeklinde gerçekleştiğini düşünen Kindî, duyu algıları sürekli değişim içinde olduğu için buna bağımlı saydığı duyu bilgisi güvenilir bir bilgi türü olarak görmez. Ona göre doğrudan duyu organına ve özne-nesne ilişkisine bağımlı, ferdi ve tikel olan duyu algıları bize hiçbir zaman varlığın mahiyet ve hakikati hakkında bilgi veremez (Kindî, 2002: 144-145).

Akıl İdraki

Kindî'nin, "varlığın hakikatini kavrayan basit [yalın] cevher" şeklinde tanımladığı akıl (Kindî, 2002: 185), insan nefsinin en önemli gücü ve işlevi olup duyu algısını aşan cins ve tür gibi tümeller ile önsel (a priori) bilgileri idrak eder. Duyu algısında nesnelere zihinde ortaya çıkan bir maddi form veya imajı söz konusu iken, akıl idrakinde böyle bir imajdan söz edilemeyeceğine dikkat çeken filozofa göre akıl, maddi olmayan varlıklar alanına ait bilgileri aracısız ve zorunlu olarak algılar. O bunu söylerken aslında akli bilginin duyu bilgisi gibi subjektif değil, objektif olduğunu vurgulamak istemiştir (Kaya, 2002: 22).

Kindî, vazgeçilmez bilgi kaynağı olarak gördüğü aklın mâhiyet ve işlevini *Aklî Üzerine* adlı bağımsız bir eserde irdelemiştir. İnsan aklının, işlevini kendiliğinden mi yoksa dış bir etki sonucunda mı gerçekleştirdiği hususu Aristoteles'ten itibaren bir tartışma konusu olmuş ve Meşşâî felsefede farklı şekillerde yorumlanmıştır. Aristoteles'in özellikle etkin akıl-edilgin akıl ilişkisini ışık ile görme duyusu arasındaki ilişkiye benzetmesi, etkin aklın da ışık kaynağı gibi dışardan etki eden bir şey olduğu yorumlarına sebep olmuştur.

Kindî insan aklının soyutlama ve bilgi üretme sürecini Aristoteles ile onun Grek yorumcuları olan İskender Afrodisî ve Themistius'tan farklı bir sınıflandırma ve adlandırma altında yorumlamıştır. (1) Kindî'nin "*sürekli fiil halindeki akıl*" (*el-aklü'llezî bi'l-fi'l ebeden*) adını verdiği etkin akıl, insana dışarıdan etki eden bir şey değildir. Maddeden bağımsız soyut bir cevher olan nefis, varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir ki insan aklını güç halinden fiil alanına çıkararak işte bu tümeller olup etkin akıl (*bilfiil akıl*) işlevi görürler. Filozofun bu yorumunu dile getiren ifadesi şöyledir: "Nefis türlerle birleşince fiil halinde akıl olur; birleşmeden önce ise kuvve halinde akıldır. Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkararak bir başka şeydir. Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren -yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren- bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye [düşünce üretmeye] başlar yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır. Küllî kavramlar nefiste kuvveden fiile çıktığına göre, onlar nefiste

Kindî, ilimleri çeşitli açılardan farklı şekillerde sınıflandırmıştır. Düşünce tarihinde ilimleri ilk defa "insani ilimler" ve "dini ilimler" şeklinde sınıflandıran filozofa göre insani ilimler (a) doğrudan ilimler, (b) başka ilimler için araç olan ilimler diye ikiye ayrılır. Doğrudan ilimleri de teorik ve pratik olanlar şeklinde iki grupta değerlendiren Kindî, teorik ilim saydığı psikolojiyi diğer teorik ilimler olan fizik ile metafiziğin arasına yerleştirir. Pratik ilimler ise ahlak ve siyasettir. Başka ilimler için araç konumundakiler ise matematik ile mantık başlığı altında toplanan disiplinlerdir. Kindî'ye göre aritmetik, geometri, astronomi ve musikiden oluşan matematik ilimleri bilmeyen bir kimse felsefeyi öğrenemez.

Aristoteles *Kitâbü'n-Nefs'te* (*De Anima*) aklı edilgin ve etkin olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre insan nefsinin bir gücü ve yeteneği olan edilgin (pasif) akıl bir güç ve imkândan ibaret olup "üzerine hiçbir şey yazılmamış levha" gibidir. Cisimli olmayan güç ve imkân halindeki edilgin aklın kendiliğinden fiil durumuna geçiş işlevini yerine getirmesi düşünülmeceği için Aristoteles, onu harekete geçiren bütününü maddeden ayrık/soyut (*mufârik*), edilginlikten uzak, sürekli fiil halinde ve ölümsüz olarak nitelendirdiği etkin (aktif) akıl olduğunu belirtir. Ona göre güneş ışığının tabiattaki renk ve şekilleri görmemizi sağlaması gibi, etkin akıl da edilgin aklın soyut ve tümel kavramları algılamasını sağlar (Sarıoğlu, 2003: 119).

Aktif akıl yorumuyla Kindî, İbn Rüşd ile birlikte, Meşşâî felsefenin önde gelen diğer temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmış olmaktadır. Daha sonra ele alınacağı üzere gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ sürekli fiil halindeki etkin akla epistemolojik işlevinin yanında biri ay feleğinin akli sayarak kozmolojik, diğeri vahiy meleği Cebrâil ile özdeşleştirerek de teolojik olmak üzere iki işlev daha yüklemiştir. Oysa İbn Rüşd gibi Kindî'de etkin aklın sadece epistemolojik konum ve işlevinin olduğu görüşündedirler.

kuvve halindeki “müstefâd akıl” durumundadırlar. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran sürekli fiil halindeki akıl bu akıldır” (Kindî, 2002: 177).

(2) Kindî'ye göre insanın doğuştan sahip olduğu “güç halindeki akıl” (*el-akl bi'l-kuvve*) tümel kavramları algılamadığı yani sürekli fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç durumundadır. Sürekli fiil halindeki aklın etkisiyle güç halindeki akıl soyutlama yaparak kavram ve bilgi üretmeye başlar. (3) Bu aşamada artık “fiil alanına çıkan müstefâd akıl” (*el-aklî'illezî harece mine'l-kuv-ve ile'l-fi'l*) söz konusudur. Akıl ile kavram (*akıl ve ma'kul*) birleşip özdeşleştiği için istediğinde bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığa ait cins ve türleri yani tümeler ile önsel bilgileri algılamasıdır. (4) Kindî'nin dördüncü sırada zikrettiği “beyânî veya zâhir akıl” (*el-aklî'l-beyânî evi'z-zâhir*) bir önceki yani müstefâd aklın aktif durumudur. Filozof bunu, herhangi bir alanda bilgi sahibi olan birinin, mesela yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat bildiğini göstermesi örneği ile açıklar. (Kindî, 2002: 260-261). Özellikle bu son aşamadaki beyânî veya zâhir akıl Kindî'nin tasnifine özgü olup ne önceki yorumcular da ne de sonraki meşşâilerde görülür.

Sezgi

Kindî, duyu ve akıl dışında sezginin de bir bilgi kaynağı olduğunu savunur. Ona göre arınıp saflaşan nefis (*ruh-zihin*) doğrudan bilgi edinme imkânına kavuşur ki varlığa ait tüm bilgi formları onda belirlemeye başlar. Filozof, nefsin arınmışlık ve saflığı ile doğrudan ve daha net bilgi edinmesi arasında bir doğru orantının bulunduğu söz ediyorsa da onun işaret ettiği arınmada, mistik sezgiden farklı olarak arınan nefsin bilgiyle aydınlanması boyutu vardır. Dolayısıyla bir rasyonel sezgiden söz ettiği anlaşılan filozofa göre ruhu ve zihni arınmış olan kişilerin gördüğü rüyalar genellikle doğru çıkar (Kindî, 2002: 244-245).

Vahiy

Vahyin insan için mümkün, gerekli ve güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu fikrini savunarak epistemolojik zeminde temellendiren ilk filozof Kindî'dir. O, bunu yaparken vahiy bilgisini bir veri olarak almış, hiçbir şekilde mahiyetine ilişkin bir teori ve açıklama getirme ihtiyacı duymamıştır. Beşerî olan felsefi bilgi istek ve çabaya bağlı olarak sırasıyla matematik, mantık, fizik ve metafizik gibi birçok disiplini öğrenip belli aşamaların geçilmesi ve bu uğurda pek çok sıkıntıya katlanılması sonucunda elde edilebilir (Kindî, 2002: 264, 268). Buna karşılık vahiy yoluyla gelen ve peygamberlere özgü olan ilahî bilgi ise insanın istek ve çabasına, zamana, matematik ve mantık gibi birtakım önbilgilere bağlı olmaksızın doğrudan Allah'ın dilemesi ile gerçekleşir. Bu noktada akıl ise yalnızca bu bilginin Allah katından gelen bir gerçek (*hakikat*) olduğunu bilir ve kabul eder; çünkü akıl, bu bilginin benzerini ortaya koymaktan aciz olduğunun farkına varır. Nitekim peygamberlerin fizik yahut metafizik olaylara ilişkin sorulara verdiği cevaplar üzerinde düşünülüp filozofların aynı konudaki görüşleriyle karşılaştırıldığında, peygamberin ortaya koyduklarının ne kadar açık-seçik, vezci, kapsamlı ve kestirme cevaplar olduğu görülür. Bütün bunlar gösteriyor ki Kindî'ye göre peygamberin ortaya koyduğu vahye dayalı bilgi, değer ve merteye bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefi bilgiden daha üstündür (Kindî, 2002: 268-269, 271).

Bu arada Kindi'nin felsefeyi, insanın teorik ve pratik yönden yetkinleşmesini sağlayan en değerli uğraş ve sanat olarak gördüğü hatırlanmalıdır. Ona göre felsefenin en değerli disiplini "her gerçeğin sebebi olan İlk GerçekDin bilgisi" anlamında "İlk Felsefe" olup, her türlü yarar ile onları elde etme, her tür zarar ile onlardan sakınma ve korunmaya ilişkin bilgiler yani ahlak da felsefenin en temel konuları arasında yer alır. Filozofun deyişiyle "peygamberlerin, şanı yüce Allah'tan getirdikleri de bu tür bilgilerdir." (Kindi, 2002: 139, 142). Şu halde din ile felsefe arasında amaç ve konu birliği var demektir. Din ile felsefenin birbirinden ayrı oldukları nokta onların kaynak ve yöntem yahut söylem bakımından farklı olmalarıdır. Durum bu iken peygamberin vahiy yoluyla Allah'tan alıp getirdikleri ile aklın verilerinden oluşan felsefi bilginin birbiriyle bağdaştığı gerçeğini, olsa olsa akıldan yoksun yahut bilgisizlikle yoğrulmuş olanlar yadsıyabilirler (Kindi, 2002: 229).

Kindi'nin din-felsefe ilişkisini ilk defa bir epistemoloji sorunu olarak felsefenin gündemine getirmiş olmasının sebep ve sonuçlarını tartışınız.



SIRA SİZDE

Özet



Kindî'nin yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

İslam toplumunda kelâm hareketinin yanı sıra bir de felsefe hareketini başlattığı için ilk İslam filozofu unvanını alan Kindî soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de doğdu. Küçük yaşta babasını kaybeden Kindî'nin çocukluk ve ilk gençlik yılları Kûfe ve Basra'da geçer. Geleneksel eğitimini sürdürdüğü sırada dil ve edebiyatla yoğun bir şekilde ilgilenir. Daha sonra Bağdat'a yerleşen filozof ölünceye kadar bu şehirde yaşamıştır. Abbasi halifelerinden yakın ilgi ve destek gören filozof, halife Mu'tasım'ın veliaht oğlu Ahmed'in eğitimini üstlenmiş ve eserlerinin önemli bir kısmını bu veliahdın isteği üzerine kaleme almıştır. Yakalandığı kronik romatizmal hastalıkların nedeniyle 866 yılında Bağdat'ta vefat ettiğinde geriye felsefeden tıbbı, matematikten astronomiye, ilahiyattan siyasete, psikolojiden diyalektiğe, astrolojiden kehânete kadar çeşitli alanlarda sayıları 277'yi bulan eserler bırakmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *İlk Felsefe Üzerine, Tarifler Üzerine, Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine, Âlemin Sonluluğu Üzerine, Sonsuzluk Üzerine, Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine, Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine, Cisimsiz Cevherler Üzerine, Nefis Üzerine, Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz, Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine, Akıl Üzerine, Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Beş Terim Üzerine, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri.*



Kindî'nin varlık anlayışını tartışmak.

Kindî felsefeyi “insan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi” ve “felsefe insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir” şeklinde tanımlar. Kozmik varlığı *değişen* ve *değişmeyen* şeklinde iki kısma ayıran Kindî'ye göre, fizik değişenin, metafizik ise değişmeyen varlıkları araştırır. Varlık hakkında araştırma yaparken “var mı/dır (*hel*), ne/dir (*mâ*), hangisi/dir (*eyyu*) ve niçin/dir (*lime*)” soruların cevaplandırılması gerekir. “Var mıdır” bir şeyin sadece varlığını/hakikatini/gerçekliğini; “nedir” o cinsin ne olduğunu, “hangisi” varlığın faslını (*ayırım*) yani türünü, “nedir” ve “hangisidir” terimleri ikisi birlikte ise varlığın mahiyetini araştırır sorulardır. “Niçin” sorusunun varlığın gaye sebebini araştırdığını belirten Kindî'ye göre o da sebepler sebebi, gerçek yahut mutlak sebep yani Allah'tır. Hakikat ile hüviyeti birlikte ifade edecek şekilde “inniyyet” terimini kullanan filozof, duyularla algılanan nesnelere ve şahıslara ait tikel gerçeklikleri inniyyet, varlığın akılla idrak edilen cins ve türlerine ilişkin tümel gerçeklikleri de mahiyet terimiyle ifade etmiş olmaktadır. Ona göre mahiyeti olan her şeyin gerçekliği (inniyyet) vardır. Filozof “her gerçekliğin altında yatan gerçeklik” olarak nitelendirdiği cevheri “kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdı halde özü itibarıyla değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir” şeklinde tanımlar ve maddi/cisimli cevherlerden başka bir de manevî/cisimsiz cevherlerden söz eder. Kindî'ye göre varlık ve oluşun ilkesi durumundaki heyûlâ (ilk madde) ile suret (form) aynı zamanda güç ve fiili de ifade eder. Bu ikisinin birleşmesi yani güç halindeki heyûlânın surete bürünmesine ise “madde” denilmektedir. Kindî'nin birçok eserinde sonluluk-sonsuzluk ve birlik-çokluk (*vahdet-kesret*) kavram çiftleri bağlamında, kendi düşünce sisteminin ana unsuru denebilecek olan âlemin yoktan (an leys) yaratılmışlığı tezini temellendirmeye çalışmıştır.



Kindî'nin bilgi anlayışını değerlendirmek.

Bilgiyi ifade etmek üzere “el-’ilm” ve “el-ma’rife” terimlerini kullanan Kindî, birincisini “varlığın hakikatini bilme” ikincisini de “sarsılmayan görüş” yani şüpheye yer bırakmayan kesin güvenilir bilgi olarak tanımlar (*Tarifler*, 2002: 188, 193). Bilginin imkânına ilişkin herhangi bir tereddüt taşımadığı için bu konudaki tartışmalara hiç girmeyen filozof, bilginin kaynağı ve çeşitleri sorununu ise duyu, akıl, sezgi ve vahiy kavramları bağlamında irdelemiştir. Bu durum bir bakıma onun psikoloji ile epistemolojiyi iç içe ele aldığı anlamına da gelmektedir. Kindî bilgi anlayışını, varlığın tikel ve tümel olmak üzere iki kategoriye ayrıldığı şeklindeki kabule dayandırır. Duyu organları tikel varlıklar hakkında bilgi verirken akıl tümelin bilgisini elde eder. Duyu organının dış dünyadan aldığı veriler ortak duyuda birleştirilerek tasarlama gücü tarafından algılandıktan sonra hafıza gücüne aktarılır. Bu algı işleminin zaman-dışı bir olay şeklinde gerçekleştiğini düşünen Kindî’ye göre doğrudan duyu organına ve özne-nesne ilişkisine bağımlı, ferdî ve tikel olan duyu algıları bize hiçbir zaman varlığın mahiyet ve hakikati hakkında bilgi veremez. Varlığın hakikatini kavrayan yalın bir cevher olan akıl, duyu algısını aşan cins ve tür gibi tümeller ile önsel (a priori) bilgileri idrak eder. Duyu algısında nesnelere zihinde ortaya çıkan bir maddi form veya imajı söz konusu iken, akıl idrakinde böyle bir imajdan söz edilemez; yani akli bilgi duyu bilgisi gibi sübjektif değil, objektiftir. Bilgi birikimine dayalı olmak üzere sezgiyi de bir bilgi kaynağı olarak gören Kindî, ayrıca vahyin insan için mümkün, gerekli ve güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu fikrini epistemolojik zeminde temellendiren ilk filozof olmuştur.

Kendimizi Sınavalım

1. Kindî'nin Bağdat'ta kurarak telif ve tercüme eserleri topladığı kütüphane aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Bağdat Kütüphanesi
 - b. Darülhikme
 - c. Beytülhikme
 - d. Kindî Kütüphanesi
 - e. Beytülkütüb
2. Aşağıdakilerden hangisi Kindî'nin eserlerinden biri **değildir**?
 - a. İlk Felsefe Üzerine
 - b. Tarifler Üzerine
 - c. Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz
 - d. Oluş ve Bozuluş Üzerine
 - e. Üzüntüyü Yenmenin Çareleri
3. Kindî'nin varlığa ilişkin olarak yaptığı temel ayrımı aşağıdakilerden hangisi ifade eder?
 - a. değişen-değişmeyen
 - b. değişen-dönüşen
 - c. var olan-var olmayan
 - d. insan-cansız
 - e. oluşan-bozulan
4. Varlıkta biri diğerinden bağımsız **bulunamayan** heyûlâ ile suretin birleşmesiyle ortaya çıkan şey aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. cevher
 - b. araz
 - c. madde
 - d. idea
 - e. form
5. Aşağıdakilerden hangisi Kindî'ye göre varlık hakkında bilgi edinmek için cevaplandırılması gereken sorulardan biri **değildir**?
 - a. Nasıldır?
 - b. Niçindir?
 - c. Var mıdır?
 - d. Hangisidir?
 - e. Nedir?
6. Kindî, âlemin Allah tarafından yoktan yaratılmışlığı tezini aşağıdaki kavram çiftlerinden hangi ikisi bağlamında temellendirmektedir?
 - a. madde-suret ve sonluluk-sonsuzluk
 - b. huyûlâ-suret ve cevher-araz
 - c. sonluluk-sonsuzluk ve oluş-bozuluş
 - d. cevher-araz ve birlik-çokluk
 - e. birlik-çokluk ve sonluluk-sonsuzluk
7. Aşağıdakilerden hangisi Kindî'nin bilgi anlayışı bakımından **doğru** bir ifadedir?
 - a. Kindî "el-ilm" kavramını "sarsılmayan görüş" olarak tanımlar.
 - b. Kindî'ye göre "el-marife" kavramı "varlığın hakikatini bilme" anlamına gelir.
 - c. Kindî "sezgi"nin bilgi kaynaklarından biri olduğu görüşündedir.
 - d. Kindî'ye göre duyu algısı tümelin bilgisini verir.
 - e. Kindî'ye göre akıl idraki tikelin bilgisini elde eder.
8. Kindî'nin ilimler tasnifi bağlamında aşağıdakilerden hangisi doğru **değildir**?
 - a. İlimler "insanî ilimler" ve "dinî ilimler" olmak üzere ikiye ayrılır.
 - b. Doğrudan ilimler "teorik ilimler" ve "pratik ilimler" olmak üzere ikiye ayrılır.
 - c. İnsanî ilimler "doğrudan ilimler" ve "başka ilimler için araç olan ilimler" olmak üzere ikiye ayrılır.
 - d. Teorik bir ilim olan matematik, fizik ile metafizik arasında yer alır.
 - e. Ahlak ve siyaset pratik ilimlerdir.
9. Kindî'nin "sürekli fiil halindeki etkin akıl" la ilgili görüşü aşağıdaki filozoflardan hangisiyle uyuşur?
 - a. İbn Sînâ
 - b. İbn Rüşd
 - c. Fârâbî
 - d. Sühreverdî
 - e. Gazzâlî
10. Kindî'nin din-felsefe ilişkisine yaklaşımı bağlamında aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Ahlak, din ve felsefenin ortak konusudur.
 - b. Din ile felsefe aynı amaca hizmet eder.
 - c. Din kaynak, yöntem ve söylem bakımından daha üstündür.
 - d. Felsefenin yöntemi ve söylemi dininkine göre daha karmaşıktır.
 - e. Din ile felsefe aynı kaynaktan doğmuştur.

Okuma Parçası

İLK FELSEFE ÜZERİNE

[Felsefenin Tanımı ve Değeri]

İnsan sanatlarının değer ve merteye bakımından en üstünü felsefedir. Felsefenin tanımı: “insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir.” Çünkü filozofun bilgiden amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır. Çünkü biz gerçeğe ulaştıkça [o yöndeki] fiilimiz sona erer. (...) Felsefenin en değerlisi ve merteye bakımından en yücesi “ilk felsefe”dir; bununla, her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek” hakkındaki bilgiyi kastediyorum. Bunun içindir ki tam ve değerli bir filozofun, bu değerli bilgiyi kuşatan kişi olması gerekir. Çünkü sebebi bilgisi sebeplerinin bilgisinden daha değerlidir. Ayrıca biz bilgilerimizin her birinin sebebinin bilsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Her sebep ya maddi, ya formel (*sûri*), ya etkin (*fail*)-ki bununla hareket ettireni kastediyorum- ya da tamamlayıcı (*mütemmim*) sebeptir ki, bununla da bir şeyin oluşundaki amacı kastediyorum.

[Varlık Hakkında Bilgi Edinme Yöntemi]

Başka yerdeki felsefi görüşlerimizde belirttiğimiz gibi, varlık hakkındaki bilgi dört terimle soruşturulur: Bunlar; “mıdır” (*hel*), “nedir” (*mâ*), “hangisidir” (*eyyu*) ve “niçin”dir (*lime*). “Mıdır” sadece varlığı (*inniyet*) soruşturur. Her varlığın bir cinsi vardır; “nedir” işte o cinsi soruşturur. “Hangisidir”, varlığın faslını soruşturur. “Nedir” ve “hangisidir”, ikisi birlikte onun türünü soruşturur. “Niçin” ise onun tamamlayıcı (*gaye*) sebebinin soruşturur; çünkü “niçin” sorusu mutlak sebebi araştıran bir sorudur.

Şurası açıkça bellidir ki, biz bir şeyin maddi sebebine ait bilgi edindiğimiz zaman onun cinsine ait bilgiyi de edinmiş oluruz; formuna ait bilgi edindiğimiz zaman onun türüne ait bilgiyi de edinmiş sayılırız. Buna göre türün bilgisi içinde faslın bilgisi de vardır. Biz bir varlığın maddi, formel ve tamamlayıcı (*gaye*) sebebine ait bilgi edindiğimizde onun tarifine ait bilgiyi edinmiş oluruz, zira her tarif edilene ait gerçek, tarifin içinde mevcuttur.

Öyleyse “İlk Sebep”in bilgisine “ilk felsefe” adının verilmesi gerçekten yerindedir. Çünkü “ilk felsefe”ye ait bilgi, felsefenin geriye kalan tüm disiplinlerini kuşatmış durumdadır. Zira İlk Sebep’in bilgisi, değer ve cins, bir şeyin kesin bilgisine ulaşmadaki tertip ve zaman bakımından ilktir. Çünkü ilk Sebep zamanın da sebebidir.

[Geçmiş Şükran Borçluyuz]

Hakbilirliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımızı şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki, ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak kuşatabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.

O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştırana da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıki önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir.

Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir. Der ki: “Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler.” Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçek’ten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar.

[Metot Meselesi ve Felsefeye Karşı Olanlar]

Kendi türümüzü tamamlamaya çok istekli olduğumuzdan -zaten gerçek de böyledir- bize düşen, âdetimiz olduğu üzere ele aldığımız bütün konularda eskilerin

o alandaki görüşlerini tam olarak vermektir. Bu kitabımızda da aynı ilkeye bağlı kalacağız; gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlarından çekindiğimiz için, iltibasa yolaçan karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Layık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan ictihad yapma düzeyinde değildir. Bunların hayvani nefislerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını kapayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir. Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatının bilgisini [felsefe] edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayan dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.

[Din İle Felsefe Arasındaki İlişki]

Çünkü ilahiyat, vahdâniyyet ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile, tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi [felsefe] çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, sânu yüce Allah'tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir. Zira peygamberler -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlaki faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir. O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete [felsefeye] biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız.

Daha önce söylemiştik, şimdi de diyoruz ki, felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Şöyle ki: Onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icap eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, varlığın hakikatini bilmenin [felsefenin] alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur. (...)

[Duyu Algıları ve Aklın İdrâki]

(...) İnsana ait algılar ikiye ayrılır. Biri, bize [maddi olana] daha yakın, tabiata [akli ve manevî olana] daha uzak olandır. Bu, gelişmemiz başladığı andan itibaren sahip olduğumuz, tüm cinsimizin ve bizim dışımızdaki çoğu canlıların sahip olduğu duyu algılarıdır. Bununla, tüm hayvanlardaki genel canlılığı kastediyorum. Duyu algılarımız, zaman kavramı ve herhangi bir güçlük olmaksızın duyu organının nesne ile doğrudan ilişkisi sonucu meydana gelir. Bunun sebebi özne ve nesne ilişkisinin süreksizliği, nesnelere akıcılığı ve hareket türlerinden birinin etkisiyle her an değişikliğe uğramasıdır. Ayrıca bu değişiklikte azlık, çokluk, eşitlik, eşitsizlik gibi nicelik faktörlerinin; benzerlik, benzemezlik, çok şiddetlilik, az şiddetlilik gibi nitelik unsurlarının da etkisi vardır. Zira zaman (*dehr*), daimi bir zeval ve sürekli bir değişim içindedir.

Duyu algıları tasarlama gücünde (*el-musavvire*) oluşur, tasarlama gücü de onları hafızaya ulaştırır. Böylece duyu algıları canlılığın zihninde (*nefs*) kavram olarak yer alır. Her ne kadar bunlar akli kavram olmaktan uzak ve onun verileri gibi değişmez değillerse de, özne-nesne ilişkisi sonucu algılandıkları için gerçekten duyu organına bağımlıdır. Duyu algılarına konu teşkil edenlerin hepsi daima madde ve her zaman cisim durumundadırlar.

İnsana ait algıların diğeri ise akli kavramlara daha yakın, bize [maddi olana] daha uzak olandır. Bu, aklın algıdır. Gerçekten de algılar, duyu algıları ve aklın algıları olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Çünkü varlık küllî ve cüz'ilerden ibarettir. Küllî derken, türlere nisbetle cinsleri, şahıslara nisbetle türleri kastediyorum. Cüz'ilerden kastım da türlere nisbetle şahıslardır. Maddeye bağımlı cüz'î bilgiler duyuların alanına girer. Cinsler ve türler ise duyu ve duyu algılarının alanı dışındadır. Onlar, insan nefsinin güçlerinden bir gücün alanına girer ki ona insan aklı derler. Duyu organları şahısları [cüz'ileri] algılar; dolayısıyla, zihinde duyu verileri olarak tasarlanan ne varsa, hepsi, duyu organlarına bağlı gücün bu organları kullanması sonucunda meydana gelmiştir. (...)

[Âlem Sonludur]

Şimdi de nicelik ve niteliği olan cismin ve öteki varlıkların ezeli ve bilfiil sonsuz olamayacaklarını, sonsuzluğun ancak bilkuvve olacağını anlatalım. Ben derim ki, bu konuda vasitasız idrâk edilen aksiyomlardan (*el-mukaddemâtü'l-üvel*) bazıları şunlardır:

- Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.
- Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.

- c. Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.
- d. Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.
- e. Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.
- f. Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

[Sonluluğa Dair Aksiyomların İzahı]

Eğer sonsuz bir cisim varsa, ondan bir miktar ayrılınca geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu birleşim sonsuz farzedilen cismin ilk halidir. Bu, “Sonlu olan sonsuzdur” anlamına gelir ki imkânsız bir çelişkidir. Şayet geriye kalan sonsuz kabul edilecek olursa, alınan kısım ona ilave edilince bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük veya ona eşit olacaktır. Önceki durumundan büyük olursa bu, “Sonsuz olan sonsuz olandan daha büyüktür” anlamına gelir. İki şeyden daha küçük olanı, büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. O halde sonsuz farzedilen iki cisimden küçük olan büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. Büyüğünü oluşturan şüphesiz onun bir kısmını da oluşturur. Öyleyse küçük olan büyüğün bir kısmına eşittir.

Benzer iki eşitlik, sınırlarının arasındaki boyutlar aynı olandır. Bu durumda her ikisi de sonlu demektir. -Çünkü aralarında benzerlik bulunmayan eşit cisimlerin bu eşitliğini sayı olarak bir tek cisim sağlar; diğer taraftan nicelik veya nitelik bakımından ya da her ikisi açısından aralarında farklılık olabilir. Dolayısıyla ikisi de sonludur. - Sonsuz kabul edilen cisimden küçük olanı sonludur denirse, bu bir çelişki olur. Zira biri diğerinden daha büyük değildir.

Bu birleşim cismin önceki durumundan büyük olmazsa, bu durumda bir cisim diğer cisme ilave edildiği halde bir artış olmuyor ve ikisinin birleşimi cismin önceki durumuna eşit oluyor demektir. Dolayısıyla, “Parça bütün gibidir” anlamına geldiğinden bu da imkânsız bir çelişkidir.

Böylece herhangi bir cismin sonsuz olamayacağı, yine bu yöntemle hiçbir niceliğin bilfiil sonsuz olmasının imkânsızlığı ortaya çıkmış oluyor.

[Zaman ve Hareket Sonludur]

Zaman başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz zaman mümkün değildir. Demek ki zaman, başlangıcı olan sonlu bir şeydir. Varlıkları sonluya bağlı [sonlunun yüklemi durumunda] olanlar da zorunlu olarak sonludur. Dolayısıyla varlıkları cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân, hareket ve zaman -ki onun varlığı hareketin varlığıyla anlaşılır-ve yine cisim sonlu olduğuna göre bilfiil cisme bağlı [onun arazı] olan her şey de sonludur. O halde âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki her şey de sonludur. Çünkü âlemin daima artıp genişlediğini, ulaştığı her büyüklük sınırından sonra daha büyük olacağını tasavvur etmek mümkündür. Zira imkân olarak büyüklüğün sonu yoktur. Bilkuvve varlık bir imkândan başka bir şey olmadığına göre âlem bilkuvve sonsuzdur. Bilkuvve sonsuz olana bağlı olan her şeyin de bilkuvve sonsuz olacağı açıktır. İşte hareket ve zaman bu türden bilkuvve sonsuzdurlar. Ama bir şeyin bilfiil sonsuz olması-yukarıda anlattığımız gibi- mümkün değildir. Böylece zamanın bilfiil sonsuz olamayacağı zorunlu olarak anlaşılmiş oluyor.

[Cisim, Zaman ve Hareket Arasındaki İlişki]

Zaman, âlemin [varoluş] sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mâhiyeti itibariyle cisim de sonlu olacaktır. Çünkü zaman (cisim ve hareketten bağımsız olarak) mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayısızdır; -demek istiyorum ki zaman, hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir. - Yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket [değişme], ancak cismin hareket etmesiyle vardır; cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa hareket yoktur. (M. Kaya, *Kindî-Felsefi Risâleler*, İstanbul 2002, s. 139-151)

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kindî'nin Bağdat'ta kurduğu özel kütüphanenin “Kindî Kütüphanesi” diye anıldığı göreceksiniz.
2. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Filozofun yapıtları arasında Oluş ve Bozuluş Üzerine adlı bir eserin yer almadığını, fakat Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine adlı bir eserinin bulunduğunu göreceksiniz.
3. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Onun kozmik varlığı değişen ve değişmeyen şeklinde ikiye ayırmış olduğunu göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofa göre heyulâ ile suretin birleşmesiyle “madde”nin ortaya çıktığını göreceksiniz.
5. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. “Nasıldır”ın varlık hakkında araştırma yaparken sorulan sorular arasında yer almadığını göreceksiniz.
6. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kindî'nin âlemin yoktan yaratılmış olduğu tezini “sonluluk-sonsuzluk” ve “birlik-çokluk” kavram çiftlerinden hareketle temellendirmiş olduğunu göreceksiniz.
7. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kindî'nin “sezgi”yi bilgi kaynaklarından biri saydığını göreceksiniz.
8. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kindî'nin matematiği araç ilimlerden biri sayarken, psikolojiyi fizik ile metafizik arasına yerleştirdiğini göreceksiniz.
9. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. Filozofun “sürekli fiil halindeki aktif akıl” yorumunun İbn Rüşd'ün “etkin akıl” anlayışıyla uyuştuğunu göreceksiniz.
10. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kindî'nin Bilgi Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofa göre felsefenin kaynağının aklın verileri, dinin kaynağının ise vahiy olduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Kindî, hareketin cisimle ilgili bir kavram olup bağımsız bir varlığı bulunmadığını savunur. Oluş, bozuluş, dönüşüm, artma, eksilme ve yer değiştirme olmak üzere altı türü bulunan hareket âlemin yaratılmasıyla birlikte sonradan var olmuştur, çünkü bu yaratma olayı da bir tür hareket sayılır. Filozofa göre zaman da cisim ve hareketle ilgili bir kavram olup âlemin var oluş süreci, hareketin sayısız şeklinde tanımlanır. Kindî, zamanın sayılar gibi bir nicelik olduğu, dolayısıyla her nicelik gibi sonlu, sınırlı ve sonradan olduğunu söyler. Cisim, hareket ve zaman arasındaki ilişkiler ağı, kaçınılmaz olarak mekân kavramını da beraberinde getirir. Kindî'ye göre mekân cismin sınırları ve onu kuşatan şeydir. Daha doğrusu mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin karşılaşmasının çağrıştırdığı, yalnızca eni ve boyu olan bir yüzeydir. Dolayısıyla varlığı iki cismin varlığını şart koşan mekân da sonlu ve sınırlıdır.

Sıra Sizde 2

Kindî'nin varlık felsefesi bağlamında üzerinde önemle durduğu kavramların “değişen-değişmeyen” ve “sonluluk-sonsuzluk” olduğu dikkate alındığında filozofun öncelikle cisimli nesnelere değişen-sonlu varlıklar olması karşısında, değişmeyen-sonsuz varlık anlayışını temellendirmesi gerektiği açıktır. İkinci olarak teist bir filozof olan Kindî'nin aktif ve müdahaleci Tanrı'nın âlem ve insanla olan ilişkisini tutarlı bir şekilde temellendirebilmesi için özellikle insanın ölümsüzlüğü yahut ölüm ötesi hayatın varlığını göstermesi icap ederdi. Nitekim o, her iki hususu da gündemine almış, sonsuz bir niceliğin olamayacağı ilkesinden yola çıkarak âlemin sonlu ve yaratılmış olduğunu, cisimsiz cevherlerin varlığı, değişmezliği ve sürekliliği fikrinden hareketle de düşünen nefsin cisimden bağımsız ve ölümsüz olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Sıra Sizde 3

Din-felsefe yahut nakil-akıl ilişkisi konusu, düşünce tarihi boyunca bütün felsefe akım ve ekolleri ile filozofların şu ya da bu oranda, olumlu veya olumsuz bir tavırla, ama mutlaka ilgilendiği temel problemlerden biri olarak varlığını ve önemini daima sürdürmüştür. Bu probleme ya felsefeden yana tavır koyarak dini yadsıma, ya dinin yanında yer alıp felsefeyi reddetme, yahut da birini diğerine feda etmek yerine din ile felsefeyi uzlaştırma olmak üzere üç şekilde yaklaşmak mümkündür. İslam dünyasında bu yaklaşımlardan her birini temsil eden düşünürler çıkmışsa da genel kabul göreni uzlaştırmacılık olmuştur. Bu yaklaşımın ilk örneğini Kindî vermiştir. Politeist bir kültür olan eski Yunan'dan intikal etmiş olması felsefeye karşı İslam dünyasında bir tepkiye yol açmış, Kindî de buna karşı din ile felsefenin insana aynı amaç doğrultusunda benzer konulara ilişkin bilgiler sunduğu şeklindeki tezi savunmuştur. Onun, bu sorunu epistemolojik bir problem olarak değerlendirmesi kendinden sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiş ve konu hep bu perspektifle ele alınmıştır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Atiyeh, G. N. (1966). **Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs**, Rawalpindi.
- İbn Rüşd, (2007). "Fa'âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl İle İttisâl Eder mi?", Çeviren: H. Sarioğlu (M. Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul, sf.495-500.
- Kaya, M. (1992). "Beytülhikme", **TDV İslam Ansiklopedisi**, VI, İstanbul, sf. 88-89.
- Kaya, M. (1993). "Darülhikme", **TDV İslam Ansiklopedisi**, VIII, İstanbul, sf. 537-538.
- Kaya, M. (2002). "Kindî ve Felsefesi", **Kindî-Felsefi Risâleler**, İstanbul: Klasik Yayınları, sf. 1-138.
- Kaya, M. (2002b). "Kindî, Ya'kub b. İshak", **TDV İslam Ansiklopedisi**, XXVI, İstanbul, sf. 88-89.
- Kindî, (2002). "Felsefi Risâleler" (M. Kaya, **Kindî-Felsefi Risâleler** içinde), İstanbul: Klasik Yayınları, sf. 139-314.
- McCarthy, R. J. (1962). **et-Tesânîfü'l-mensûbe ilâ feylesüfi'l-Arab**, Bağdat.
- Sarioğlu, H. (2001). "İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat, Felsefe ve Din İlişkileri", **Divân-İlmî Araştırmalar**, X, İstanbul, sf. 173-186.
- Sarioğlu, H. (2003). **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2006). "Meşşâî Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, X, İstanbul, sf. 107-119.

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Râzî'nin yaşamını ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Râzî'nin varlık anlayışını değerlendirebilecek,
- Râzî'nin ahlak anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Âlem
- Tanrı
- Nefis
- Madde
- Zaman
- Mekan
- Akıl
- İrade
- Adalet
- Tutku
- Haz
- Elem

İçindekiler

Ortaçağ Felsefesi II

Ebû Bekir Râzî

- RÂZÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI
- RÂZÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI
- RÂZÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

Ebû Bekir Râzî

RÂZÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI

İslam düşünce tarihinde hekim-filozof tipinin olduğu kadar tabiatçı/natüralist felsefenin de en başarılı temsilcisi olan Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, 865 yılında Tahran yakınlarında bulunan Rey şehrinde doğdu. Batılların Rhazes diye andıkları Râzî'nin hayatı hakkında bilinenler gençlik yıllarında edebiyat ve musiki ile ilgilendiği (İbn Cülcül, 1955: 77; İbn Hallikân, 1978: V, 158) ve geçimini kuyumculuk yaparak sağladığı ile sınırlıdır. Kuyumculuk mesleği dolayısıyla kimyaya ilgi duymaya başlamış, yaptığı deneyler sırasında ortaya çıkan buhar ve gazlar gözlerinin rahatsızlanmasına yol açmış (Beyhaki, 1351: 8), hayatı boyunca süren bu rahatsızlık onu tıbbıya yöneltmiştir (Bîrûnî, 1366: 4). Tıp tarihinin önemli simaları olan Hipokrat ve Galen'den (Câlinûs) sonra tıp ilmine yaptığı önemli katkılar Râzî'ye "Arapların Galeni" unvanını kazandırmıştır.

Râzî'nin hangi hocalardan ilim tahsil ettiğine dair yeterli bilgiye sahip değiliz. Onun hekim Ali b. Rabben et-Taberî'nin öğrencisi olduğu kaynaklar da belirtiliyorsa da Râzî doğmadan dört yıl önce Ali b. Rabben'in ölmüş olması bu bilginin yanlışlığını göstermektedir. İbnü'n-Nedîm, gezgin bir filozof ve Râzî'nin hocası olarak söz ettiği fakat kimliği hakkında yeterli bilgi vermediği Belhî, Bağdat'a giderek filozof Kindî'nin ders halkasına katılan Ebû Zeyd el-Belhî olmalıdır. Nitekim o, kendisinden on beş yaş büyük olan Belhî'nin nezle olması üzerine "Ebû Zeyd el-Belhî'nin nezle olmasının sebebi ilkbaharda kokladığı güldür" başlığıyla bir makale yazmıştır (Câbirî, 2001: 310; Kaya, 2007: 479).

O, ilme ve bilgiye olan tutkusunu *Filozofça Yaşama (es-Siretü'l-felsefiyye)* adını verdiği otobiyografi niteliğindeki eserinde şöyle dile getirir: "Beni tanıyanlar bilir ki, ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu uğurdaki çalışmalarım gençliğimden bugüne kadar aralıksız devam etmektedir. Hatta okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunursa -büyük bir zarara uğramam söz konusu olsa dahi- her şeyi bir kenara bırakıp o kitabı okumadan ve o âlimi tanımadan edemem. Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde, bir yıl zarfında "teâviz hattıyla" (müsvedde olarak) yirmi bin varaktan fazla yazı yazdım." (Râzî, 2003: 81-82)

İlim tahsili için uzun seyahatlere çıkan Ebû Bekir Râzî, aralarında Horasan bölgesinin de yer aldığı çeşitli ilim ve kültür merkezlerinde edindiği Yunan, Hint, İran ve İslam tıbbına dair zengin tıp bilgisi dolayısıyla Rey'e dönüşünde buradaki hastanenin başhekimliğine getirildi. Daha otuzlu yaşlarında iken Halife Müktefi-Billâh'ın daveti üzerine gittiği Bağdat'ta çok sayıda hekimin katıldığı başhekimlik

Hekim-filozof Râzî, ilme olan tutkusu ile çalışma azim ve temposunu şöyle dile getirir: "Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde, bir yıl zarfında "teâviz hattıyla" (müsvedde olarak) yirmi bin varaktan fazla yazı yazdım. *el-Câmi'ü'l-kebir* üzerinde geceli gündüzlü on beş yıl çalıştım. Neticede okuma ve yazmamı engelleyecek derecede gözlerim zayıfladı ve elim titreyip tutmaz oldu. Bu halde iken dahi [ilmin] peşini bırakmadım, başkasına okutup yazdırarak gücüm yettiği ölçüde çalışmalarına devam ediyorum." (Râzî, 2003: 81-82)

sınavını birincilikle kazandı (İbn Ebû Usaybia, 1965: 414; Kemâl es-Sâmerrâî, 1984: I, 501). Râzî başhekim olarak hastaların önce asistanlar, sonra başasistanlar tarafından muayene edildiği, ancak ihtiyaç duyulması halinde kendisinin duruma müdahil olduğu; ayrıca hastanın müracaatından başlayarak tedavinin bitimine kadar geçen sürecin her aşamasının müşahede defterlerinde kayıt altına alındığı bir hastane düzeni oluşturdu. Onun tıp tarihine yaptığı önemli katkılardan biri de ilk defa kimyayı tıbbın hizmetinde kullanmış olmasıdır. Deneylerini maymunlar üzerinde gerçekleştiren Râzî, hastaların denek olarak kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Tıp ve felsefe başta olmak üzere çağının bütün ilimlerine dair eserler veren Râzî'nin özellikle kimya ve tıp alanındaki birçok eseri Latinceye çevrilmekle kalmamış, bazılarının XIX. yüzyıla kadar kırktan fazla baskısı yapılmıştır (Bedevî, 1990: 50; Kaya, 2003: 69-70).

Gerek Antik ve Helenistik dönemde yaşamış gerekse çağdaşı olan birçok bilgin, düşünür ve ilâhiyatçı ile hesaplaşma ve tartışmaya girmekten çekinmeyen Râzî, ortaya koyduğu eleştiriler kadar maruz kaldığı eleştirilere karşı kendini savunurken de cesaret ve özgür düşünceye dair örnekler vermiştir. Kendisini filozofluk taslamakla suçlayanlara cevap verirken şöyle der: “Hemen hatırlatalım ki, -Allah'ın yardımıyla- bugüne kadar biz, filozof adına yaşayacak hiçbir davranışta bulunmadık. Çünkü ilim ve amel gibi felsefenin her iki alanında da eksikliği bulunmak yani bir filozof için bilinmesi gerekeni bilmemek ve yapılması gerekeni yapmamak filozofluktan azledilmeyi hak etmek demektir. Hamdolsun Allah'a, O'nun lütuf ve irşadıyla biz bu gibi kusurlardan uzağız. ... Hülasa, bu makaleyi yazdığım tarihe kadar fizik ve metafizik gibi felsefenin çeşitli disiplinleriyle ilgili iki yüze yakın eser kaleme almışımdır. ... İmdi, ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmiyorsa, keşke bilseydim, şu çağımızda bu isme layık olan kimdir!” (Râzî, 2003: 80-81)

Müşfik, cömert ve çalışkan bir kişilik olan; öğrencileri ve hastaları ile meşgul olmadığı zamanlarını hep okuyup yazarak geçiren, muhtemelen yoğun çalışma temposunun bir neticesi olarak hayatının sonlarına doğru parkinson hastalığına yakalanan ve gözlerine katarakt inen Râzî, 925 yılında doğduğu yer olan Rey'de vefat etti.

Yaşadığı dönemin dinî, felsefi ve ilmi hoşgörü ortamında tabiatçı-deist felsefenin en önemli temsilcisi olarak Râzî, bireysel ve toplumsal yahut psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını gidererek ahlaklı ve mutlu bir hayatı gerçekleştirmesinde Allah'ın insana verdiği akıl gücü ve adalet duygusunun yeterli olduğu tezini hararetle savunmuştur. Bunun için ayrıca dine ve peygamberin rehberliğine ihtiyaç olmadığını ileri sürmesi nedeniyle şiddetli eleştirilere konu olmuş, kendisinden mühlid ve zındık şeklinde söz edilegelmiştir. Deist dünya görüşü ve felsefi yaklaşımıyla bir gelenek kuramamış olan Râzî daha çok tıp alanındaki başarılarıyla tanınmıştır (Kaya, 2007: 479).

Kendi ifadesinden de anlaşıldığı üzere Râzî'nin kaleme aldığı 200'den fazla eserden ancak elli dokuzu günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan bazılarını şöylece sıralayabiliriz: *et-Tıbbü'r-rûhânî*. Hüseyin Karaman *Ruh Sağlığı* adıyla Türkçeye (İstanbul 2004) çevirmiştir. 2. *es-Sîretü'l-felsefiyye*. Mahmut Kaya “Filozofça Yaşama” başlığıyla Türkçeye tercüme etmiştir (*Felsefe Arkivi*, sy. 27, İstanbul 1991, s. 91-201), 3. *Makâle fîmâ ba'de't-tabî'a*, 4. *Makâle fî emârâti'ikbâl ve'd-devle*. Mahmut Kaya “İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri” başlığı ile Türkçeye tercüme edip yayımlamıştır (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, s. 101-103), 5. *Ahlaku't-tabîb*. Mahmut Kaya “Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve

Gözlerine inen katarakt dolayısıyla öğrencilerinin ameliyatla tedavi önerisini Râzî'nin, “Artık çok geç; zaten dünyayı yeterince gördüm!” diyerek kabul etmemesi ona yakışan bilgece bir tavır olarak değerlendirilir (Fahri, 1987: 80; Kaya, 2003: 70).

Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risâlesi” başlığı ile Türkçeye çevirip neşretmiştir (*Felsefe Arkivi*, sy. 26, İstanbul 1987, s. 227-246), 6. *el-Hâvî yahut el-Câmi’u’l-kebir*, 7. *et-Tibbû’l-Mansûri*, 8. *Kitâbü’t-Tecârib*, 9. *Kitâb Sırru sinâati’t-tıb*.

RÂZÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞI

“Bir, değişmeyen, ezeli” olan ile “çok, değişen ve sonradan” olan varlık arasındaki ilişkinin tutarlı ve anlaşılabilir bir yaklaşımla temellendirilmesi hususu, düşünce tarihi boyunca varlık sorununun önemli bir boyutu olarak daima filozofların gündeminde yer almıştır. Râzî bu meseleyi, onun felsefesini de karakterize eden beş ezeli ilke (el-kudemâû’l-hamse) adını verdiği bir sistemle açıklamaya çalışır. Harranlı Sâbiû ve Antik Yunan düşünürlerinden yararlanarak ortaya koyduğu iddialarına karşı Râzî, ısrarla kendisine ait olduğunu savunduğu (Ebû Hâtim er-Râzî, 2003: 88) sistemin temel unsurları Yaratıcı (el-bâri), nefis (külli nefis), heyûlâ (şekilsiz ilk madde), hâlâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) olarak belirlemiştir. Bunların her birini ezeli saymakla birlikte aralarında derece ve mahiyet farkı gözetilen filozofa göre yaratıcı ile nefis aktif, heyûlâ pasif, hâlâ ve dehr ise ne aktif ne de pasiftir (Bedevî, 1990: 56; Kaya, 2007: 479). İlk olarak Yaratıcı (Bâri) ilkenin varlığını âlemde geçerli olan hiyerarşi ve düzenlilikten yola çıkarak ortaya koyan Râzî’ye göre, bu düzen ve tertibin gerisinde mutlak akıl ve mükemmel hikmet sahibi; âdil ve merhametli; bilgi, irade ve kudretiyle her şeyi kuşatan ezeli bir yaratıcı Tanrı vardır. Yaratıcı ilke olan Tanrı hiçbir zorunluluk olmaksızın âlemi yaratmışsa da yaratma anının belirlenmesi bir başka ezeli ilkenin bulunmasını gerektirmiştir ki bu ezeli ilke külli nefistir (Râzî, 1939: 282-284). Tanrı gibi aktif bir ilke olmakla birlikte yalnızca tecrübe edebildiği şeyleri bilebilecek olan külli nefis, âlemi meydana getirmek üzere üçüncü ezeli ilke olan heyûlâyı harekete geçirme arzu ve iştiağı içindeydi. Ne var ki, Tanrı kadar bilgili ve kudretli olmadığından kurmak istediği bu ilişkide onun başarılı olamaması kaosa yol açmıştır. Sonsuz hikmet ve merhameti gereği olarak nefsin bu durumuna acıyan Tanrı’nın ona yardım etmesiyle gerçekleşen birleşme sonucunda heyûlâ şekle bürünmüş ve âlem meydana gelmiştir. Eğer nefiste bu arzu ve iştiağı bulunmasa ve Tanrı da ona acıyıp yardım etmeseydi âlem var olmazdı (Ebû Hâtim er-Râzî, 2003: 94). Râzî’nin bu yaklaşımı bir yönüyle Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu felsefedeki ruhun düşüşü öğretisini hatırlatırken, bir yönüyle de sudûr anlayışındaki kozmik akıl-madde ilişkisini çağrıştırmaktadır. Ayrıca Râzî, âlemin yaratılışını nefsin maddeye olan tutkusuna bağlamakla, dünyadaki kötülüğün Tanrı’dan değil nefsin madde ile kurduğu ilişkiden kaynaklandığını söylemiş olmaktadır (Kaya, 2007: 480).

Kısaca “Tanrı-âlem ilişkisi” adıyla anılan sorunu Kindî “yoktan yaratma” telakkisini felsefi zeminde temellendirmek şeklinde ele alırken, Fârâbî ve İbn Sînâ “sudûr yahut kozmolojik akıllar” teorisini bu ilişkiyi açıklamaya çalışmışlar, İbn Rüşd ise tartışmaya “sürekliliği yaratma” teziyle katılmıştır.

İnsanoğlu gerek fizik dünyada gerekse toplum hayatında karşı karşıya kaldığı doğal afetler, savaşlar, haksızlıklar, kıtlıklar, hastalıklar vb. türlü olumsuzlukların nedeni üzerinde düşünmekten kendini alamaz. İlk bakışta her olumsuzluğun bir nedeni bulunabilirse de bu durum mutlak iyi, âdil, hikmet ve kudret sahibi bir Tanrı’nın var olduğu ve olup biten her şeyin gerçek yaratıcısının o olduğu inancıyla nasıl bağdaştırılacağı konusu “kötülük problemi ve teodise” başlığı altında bir felsefe sorunu olarak daima filozofların gündeminde kalmış ve ateist düşünürlerin argümanları arasında yer almıştır.

Âlemin meydana gelişini açıklamak üzere Râzî’nin ileri sürdüğü beş ezeli ilke yaklaşımı ile Kindî’nin yoktan yaratma düşüncesini tutarlılık açısından karşılaştırınız.



SIRA SİZDE

Râzî’nin sisteminde âlemin yaratılması için iki aktif ilkenin yanında bir de pasif ilkenin bulunması kaçınılmazdır; çünkü yaratmanın yoktan ve hiçten olduğu düşünülemez. Dolayısıyla yaratmanın yönelip üzerinde gerçekleştiği ezeli ve pasif bir ilke olarak heyûlânın yani mutlak maddenin bulunması gerekir. Şu var ki Râzî’nin ezeli bir ilke saydığı heyûlâ, Aristocu gelenekteki heyûlâdan farklıdır. Peripatetik felsefesinde henüz hiçbir forma girmemiş salt güç ve imkân olarak kabul edilen heyûlâ (ilk madde), Râzî’nin sisteminde son derece küçük olan fakat hacmi bulunan düzensiz parçacık yahut atomları işaret etmektedir. Yaratıcının yardımıyla

nefsin ilişkiye girmesi neticesinde bu parçacıkların birleşerek düzene kavuşması sonucunda Râzî'nin ikinci heyûlâ dediği madde ve cisimler âlemi meydana gelmiştir. Cisimler âlemindeki çeşitlilik, birleşime katılan atomların yoğun ve seyrek oluşuyla ilgilidir. Aynı şekilde cisimlerin ağırlık ve hafifliğini belirleyen de yine birleşimdeki atomların sayısıdır (Râzî, 1939: 220-225).

Dördüncü ilke olarak Râzî mutlak mekândan (*hâlâ*) söz eder. Ezelî ve pasif ilke konumundaki atomların yahut heyûlânın aynı zamanda hacmi de söz konusu olduğuna göre onun bir mekânda bulunduğu kabul edilmesi gerekir. Bu itibarla Râzî biri küllî-mutlak diğeri cüz'î-izafî (görelî) olmak üzere iki ayrı mekândan söz eder. "İçinde hiçbir nesne bulunmayan boşluk" demek olan mutlak mekân, ezelî olan heyûlânın varlığıyla birlikte düşünölmek durumunda olan uzaydır (fezâ). Herhangi bir cisimle ilişkili olmayan mutlak mekân ezelî ve sonsuz olup işaretle gösterilemez. Küp biçiminde istiflenmiş nesnelere dağıldıktan sonra işaret edilebilecek bir küp bulunmadığı halde küp kavramının zihinde kalması gibi, mutlak mekân da yalnızca akıl tarafından düşünölebilir. İzafî mekân ise yer kaplayan nesneyle ilişkili olup nesnenin varlığıyla var, yokluğuyla yok olur. Şu halde mutlak mekân âlemin yaratılışından önce ezelî bir ilke olarak bulunduğu halde, bir nesnenin kapladığı yer yahut hacim demek olan izafî mekân ezelî değil, cisimler âleminin varlığına bağlı olarak ortaya çıkan bir kavram olmaktadır (Ebû Hatim er-Râzî, 2003: 92).

Öyle anlaşılıyor ki Râzî, mutlak ve izafî zaman ayırımını ortaya koyarak, Aristoteles'in hareketin ölçüsü saydığı zaman ile Eflâtun'un ezelîlik ve ölümsüzlük düşüncesini bir arada değerlendirip yorumlamak istemiştir. Nitekim o, Ebû Hatim er-Râzî ile yaptığı tartışmada Eflâtun'un zaman ve mekân görüşünün kendi anlayışıyla bağdaşabileceğini belirtmiştir.

Râzî'nin dehr, sermed ve müddet terimleriyle ifade ettiği ezelî saydığı beşinci ilke ezel ve ebedî kuşatan sonsuz-sınırsız zamandır. O, mekân anlayışında olduğu gibi mutlak ve izafî olmak üzere iki ayrı zamandan söz eder. Mutlak zaman ezelden ebede doğru akan sürekliliği işaret etmektedir. Râzî'ye göre akıl, âlemde bağımsız, onu aşan ve kuşatan bir sürekliliği düşünebilmektedir. Mutlak zaman bir hareket türü yahut hareketin sayısı değildir. Felek ve feleğin dönüşü ortadan kalksa bile mutlak zamanın zihindeki kavramı varlığını sürdürür. Mutlak mekân gibi mutlak zamanın da cisimler âlemiyle bir ilişkisi bulunmadığına göre günlük dilde kullanılan an, saniye, dakika, saat, gün, hafta, ay ve yıl gibi birimler de ancak izafî yahut cüzî zamanın birimleri olmaktadır. Dolayısıyla izafî zamanın ölçülebilir ve sınırlı oluşuna karşılık mutlak zaman ölçülemez ve sınırsızdır (Ebû Hatim er-Râzî, 2003: 91).

Râzî'nin kısaca tanımlanan bu beş ezelî ilke üzerine kurduğu metafiziği İslam düşüncesi tarihinde en çok eleştiri alan yaklaşımlar içermektedir. Bunların başında Tanrı dışında ezelî varlıklar olduğu şeklindeki kabulü gelmekte, ayrıca teorinin kendi içinde çok sayıda çelişki taşıdığı ve Eflâtuncu, Yeni Eflâtuncu, Pisagorcucu ve Hermetik geleneğin yansımalarından ibaret olduğu gibi hususlar gelmektedir (Fahri, 1987: 84-85; Câbirî, 2001: 225-227; Kaya, 2007: 481). Bu arada Râzî'nin atomlara yahut mutlak maddeye dönmek üzere âlemin çözümlenip dağılacağı şeklindeki yaklaşımıyla âlemin yaratılmış olduğunu kabul etmekle birlikte onun ebedî olduğunu söyleyen Eflâtun'dan ayrıldığı belirtilmelidir. Aynı şekilde Aristoteles'in hareket teorisini eleştirmek üzere yazdığı fakat günümüze ulaşmayan bir eserinde cisimlerin doğal olarak hareket ilkesini kendi özünde taşıdığı yani maddenin dinamik olduğu tezini savunmuştur (Birûnî, 1366: 10; Râzî, 2003: 97-98; Kaya, 2007: 481).

RÂZÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞI

İslam düşüncesi tarihinde dini epistemoloji zemininde, ahlakı da bir felsefe problemi olarak ele alan ilk düşünür Kindî olmuştur. Deist dünya görüşü dolayısıyla bir dine ve peygamberlik kurumuna inanmayan Râzî'nin ahlakı dinden bağımsız ve

tümüyle bir felsefe sorunu olarak ele alması doğaldır. Nitekim Râzî'ye göre Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusu sayesinde insan, peygamberin ya da herhangi bir ruhaninin önderliğine gerek kalmadan iyiyi kötüyü, yararlıyı zararlıyı, güzeli çirkini, doğruyu yanlış, haklıyı haksızı birbirinden ayırt edebilir. Kaldı ki insanlar arasından peygamber veya ruhanî bir şahsiyeti üstün niteliklerle donatarak imtiyazlı kılması ve insanlara mürşid olarak göndermesi Allah'ın mutlak hikmet, adalet ve merhametiyle bağdaşır bir durum değildir. Çünkü filozofa göre, akıl ve adalet duygusuyla donatılan insanlar sahip oldukları yetenekler açısından da eşit düzeyde yaratılmış olup daha üstün niteliklere sahip seçkin bir peygamberin var edilmesi bu eşitliği bozar. Tarih boyunca yaşanmış olan savaşların çoğunun gerisinde din farklılığının bulunduğunu ileri süren Râzî'ye göre insanları bir dine bağlanmaya yönelten şey taklit duygusu, atalara ve geleneğe saygı, devletin bünyesinde yer alan din bilginleri ile dinî âyin ve törenlerin halk üzerindeki etkisidir (Ebû Hâtîm er-Râzî, 2003: 83-85).

Râzî'nin beş ezeli ilke yaklaşımında ortaya koyduğu küllî nefis-heyûlâ ilişkisi ile din anlayışında ileri sürdüğü insan-peygamber ilişkisi karşısında Tanrı'nın merhamet ve adaletine ilişkin olarak ileri sürdüğü yorumları tartışınız.



SIRA SİZDE

Râzî, ahlaka dair temel düşüncelerini *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı eserinde dile getirmiştir. Bir tabip olarak Rey valisi Mansur b. İshak için kaleme aldığı kitabına *et-Tıbbü'l-Mansûrî* adını veren Râzî, bu eseri valinin beden sağlığının ahlaki olgunlukla tamamlanabileceği, dolayısıyla bir de ahlak kitabı yazması ve ona *et-Tıbbü'r-rûhânî* (*Ruh Sağlığı*) adını vermesini istemesi üzerine yazdığını belirtir (Râzî, 2008: 55). Râzî de bir hekim-filozof olarak zaten ruh-beden ilişkisinde ruhun daha önde ve aktif konumda bulunduğunu, yalnızca ahlak ilkelerine bağlılık neticesinde kazanılacak olan ruh sağlığının beden sağlığını da olumlu yönde etkileyeceğini düşünmekteydi. Bu itibardır ki o, başka eserlerinde de ahlak konusuna yer vermiştir. Filozofun otobiyografisi niteliğindeki *Filozofça Yaşama* (*es-Sîretü'l-felsefiyye*), karizmatik bir liderin taşıması gereken özellikleri konu alan *İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri* (*Alâmâtü'l-ikbâl ve'd-devle*) ve hekimlik ahlakıyla ilgili tespit ve önerilerini ortaya koyduğu *Hekimlik Ahlakı* (*Ahlahu't-tabîb*) adlı risaleleri de ahlak felsefesi açısından önemlidir.

Gerek *Ruh Sağlığı* (*Tıbbü'r-rûhânî*) adlı kitabında gerekse konuya ilişkin diğer eserlerinde sıkça gönderme yapmasından hareketle Râzî'nin ahlak anlayışını temellendirirken daha çok “filozofların ustası ve en büyüğü” olarak gördüğü Eflâtun ile kendisinden “velinimetim” diye söz ettiği Câlînûs'tan yararlandığı açıktır. Bununla birlikte Kindî'nin *Üzüntüyü Yenmenin Çâreleri* (*Risâle fi'l-hîle li-def'il-ahzân*) adlı eserinin de onun kaynakları arasında yer aldığını, ayrıca içinde yaşadığı toplumun ahlaki değerlerinden esinlenmiş olduğunu söylemek de mümkündür.

Yirmi bölüm halinde kaleme aldığı *Ruh Sağlığı*'nın ilk bölümünde yaratıcı taraftan insana bahşedilen en büyük, en değerli ve en yararlı nimetin akıl olduğunu belirten Râzî, ahlak anlayışında akıl gücünün işlev ve konumuna verdiği önemi daha işin başında ortaya koyar. İnsanı hayvanlardan üstün kılan akıl gücüdür. Gerek bu dünyada gerekse öbür dünyada her türlü yararı elde etmemiz, varlığı tanımamız, hedefler belirleyip onlara ulaşmamız, araç gereç yapıp kullanmamız, bilim ve sanat yapmamız, dahası sahip olabildiğimiz en önemli ve en değerli hazinemiz olan “Allah'ı tanıma”mız hep akıl gücü sayesinde başardığımız şeylerdir. Bütün davranışların altında yatan tasarı ve tasavvurların da akıl gücünün ürünü olduğuna

dikkat çeken Râzî, davranışlarımızın aklın gereklerine uygun olduğu ölçüde doğru ve yararlı olur yahut ahlaki sayılır. Şu halde bayağı duygu ve tutkuların (hevâ), aklın ışığını kesmesine izin verilmemeli; hakim konumunda bulunması gereken akıl mahkûm konumuna indirilmemeli ve izlenen olmaktan çıkarılıp izleyen durumuna düşürülmemelidir (Râzî, 2008: 57-58).

İnsanın fiil ve davranışlarının ahlaki sayılması için onun akıllı olmasının tek başına yetmeyeceğini söyleyen Râzî, aklın önündeki engelleri kaldırmada iradenin önem taşıdığına dikkat çeker. Ona göre akıl gibi irade de Allah'ın diğer canlı varlıklar içinde sadece insan türüne verdiği özel bir yetenektir. Ne var ki akıl ve irade gününü etkin kılma bakımından toplumdan topluma ve insandan insana farklılaşmalar ortaya çıkar ki bu durum öğrenim ve irade eğitiminin önemini gündeme getirir. Bu konuda pek de iyimser olmadığı anlaşılan filozof, insanların akıl ve iradeleriyle değil, çoğunlukla tutku ve ihtiraslarıyla davrandıklarını düşünmektedir. Bunun insanların yalnızca kendilerini ve o anı düşünmelerinden kaynaklandığını belirten Râzî, bu durumu ophtalmia (*remed*) denilen göz hastalığına yakalanmış olan bir çocuğun güneş altında oynamaktan ve gözünü kaşıymaktan kendini alamamasına benzetir. Oysa ahlaklı ve mutlu bir hayat ancak akıl ve irade gücünün rehberliğinde tutkuların (hevâ) üstesinden gelmekle elde edilebilir; bu yolda tam başarıya ulaşabilecek olansa sadece erdemli filozoftur (Râzî, 2008: 59-61).

Râzî, ahlak anlayışını akıl, irade ve tutku kavramları etrafında şekillendirmekle, bir bakıma ahlaki psikoloji temeli üzerine oturtmuş olmaktadır. Bu konuda Eflâtun'un nefis anlayışına gönderme yapan filozof, onun insanda üç çeşit nefis bulunduğu şeklindeki görüşünü benimser. Bunlar düşünen nefis, hayvanî nefis ve nebâtî nefis olup ilahî, ikincisine gazabî, üçüncüsüne de şehevî nefis adı da verilir. Bedenin beslenip gelişmesini ve üremeyi sağlayan nebâtî-şehevî nefis ile öfkenin kaynağı durumundaki hayvanî nefis, düşünen nefse yani akla hizmet ve destek için vardır. Özellikle hayvanî nefsin, şehevî arzu ve tutkuları kontrol altına alması hususunda akla yardımcı olma işlevi ahlak açısından büyük önem taşır. Diğer yandan düşünen nefsin bedenden bağımsız ve ölümsüz olmasına karşılık, nebâtî ve hayvanî nefis beden gibi ölümlüdür.

Filozofa göre bu nefislerin her birinin işlevini yerine getirmesinde ortaya çıkan aşırılık (*ifrat*) veya eksiklik (*tefrit*) ahlak açısından olumsuzluk doğururken, denge ve itidal durumu olumlu davranışlara kaynaklık eder. Özellikle de düşünen nefsin işlevini gerektiği gibi yerine getirmemesi yani ya kendi akıbeti ve bulunduğu bedenden başlayıp tümüyle varlığa ve Yaratan'a yönelen ilgi ve meraktan yoksunluğa veya sağlıklı işleyişini bozan aşırı düşünme neticesinde vesvese ve melankoliye varan olumsuzluklara yol açar. Bunun nedeni düşünen nefis yani aklın, tutkuları yönetmek yerine onların güdümüne girmesidir. Bu ise Râzî'ye göre hiçbir dinin ve akıl sahibinin onaylamadığı bir durumdur (Râzî, 2008: 66-69).

Râzî için ahlaki erdemlerle donanmanın esas yolu, akıl ve iradenin yerli yerinde kullanılması yani bilgiyle aydınlanmak ve adaleti ilke edinmekten geçer. Bununla birlikte filozof, ahlak açısından olumsuz gördüğü bazı tutkular ile bunların üstesinden gelmeyi sağlayacak olan yöntemlere dikkat çekmekten de geri durmaz. Ona göre bencillik ve alışkanlıklar, insanın kendi hata ve kusurlarını görüp eleştirmesinin önündeki en büyük engeller olup aşılması da çok zordur. Bu itibarla o, doğruların bulunup davranışlara çekidüzen verilmesi konusunda sağduyulu ve akıllı dostların uyarı ve tavsiyeleri ile düşmanlar tarafından yöneltilecek eleştirilerden yararlanılması gerektiği kanaatinde (Râzî, 2008: 72-74; 2003: 75).

Râzî aşk, kendini beğenme, çekememezlik, öfke, yalan, cimrilik, açgözlülük, sefâhet, içki ve cinselliğe düşkünlük, mal ve makam hırsı gibi bayağı duyguların yanı sıra üzüntü ve ölüm korkusunu da insanı karamsarlığa düşürüp mutlu olmasını engelleyen etkenler olarak değerlendirir. Ona göre insan doğasından kaynaklanan üzüntü ve tasanın tümüyle yok edilmesi mümkün olmasa da etkisini azaltmak mümkündür. Bunun için öncelikle üzüntüye kapılmamak yahut etkisini olabildiğince azaltmak için önlem almaya çalışmalı, bunda başarılı olunamazsa üzüntüden bir an evvel kurtulmanın çareleri aranmalıdır. Râzî'ye göre üzüntü ya sevilen bir şeyin kaybedilmesi veya bir beklentinin gerçekleşmemesi neticesinde ortaya çıkar. Sevilen ve beklentiye konu olan şeyin büyüklüğü üzüntünün yoğunluğunu da belirler. Şu halde akıllı kimseler, bu dünyadaki her şeyin sürekli değiştiğinin, dolayısıyla her an üzüntüyle karşı karşıya kalabileceğinin bilinciyle yaşar. Bu bilinç ona her üzücü olay ve durumu doğal karşılama; kendi irade ve gücünü aşan olumsuzluklar karşısında sarsılmama; daha kötüsünün de olabileceğini, üzülmeyen hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini, her sevinç ve mutluluk gibi üzüntü ve tasanın da gelip geçici olduğunu düşünerek üzüntüsünü hafifletme yolun açar (Râzî, 2008: 105-110).

Râzî'nin karamsarlık ve mutsuzluğa yol açtığını düşündüğü bir diğer etken de ölüm korkusudur. Ona göre ancak ölümden sonraki hayata inanmakla bu korkunun üstesinden gelinebilir. Çünkü ölümün bir yok oluş değil, adaletin gerçekleşeceği bir hayatın başlangıcı olduğuna inananlar ölümden korkmadıkları gibi yaşama sevincini de daima diri tutarlar. Dolayısıyla ebedî bir hayatın varlığı akıl ve adalet duygusunun olduğu kadar Allah'ın hikmet ve merhametinin de bir gereği olmaktadır. Ölümü sonsuz bir yok oluş şeklinde değerlendirenler, ölüm korkusu karşısında birtakım şeylerle kendilerini avutma yoluna gitseler de karamsarlıktan kurtulamaz ve giderek intiharı kurtuluş sayacak duruma gelirler (Râzî, 2008: 137-140).

Deist bir filozof olarak Râzî'nin ahlak anlayışı bağlamında ölüm sonrası hayat inancının gereğine yaptığı vurgu nasıl yorumlanabilir? Tartışınız.



SIRA SİZDE

Özet



Râzî'nin yaşamını ve yapıtlarını özetlemek.

İslam düşünce tarihinde hekim-filozof tipinin olduğu kadar tabiatçı/natüralist felsefenin de en başarılı temsilcisi olan Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, 865 yılında Tahran yakınında bulunan Rey şehrinde doğdu. Batılılar onu Rhazes diye anarlar. Gençlik yıllarında edebiyat ve musiki ile ilgilendiği, geçimini kuyumculuk yaparak sağladığı bilinmektedir. Kuyumculuk nun kimyaya ilgi duymasına, yaptığı deneyler gözlerinin rahatsızlanmasına, bu rahatsızlık ise onun tıbbâya yöneltmesine yol açmıştır. Tıp ilmine yaptığı önemli katkılar ona "Arapların Galeni" unvanını kazandırmıştır. Onun tıp tarihine yaptığı önemli katkılardan biri ilk defa kimyayı tıbbın hizmetinde kullanmış olmasıdır. Deneylerini maymunlar üzerinde gerçekleştiren Râzî, hastaların denek olarak kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Tıp ve felsefe başta olmak üzere çağının bütün ilimlerine dair eserler veren Râzî'nin özellikle kimya ve tıp alanındaki birçok eseri Latinceye çevrilmiştir. Kaleme aldığı 200'den fazla eserden günümüze ulaşabilmiş olanlardan bazılarını şunlardır: *Ruh Sağlığı (et-Tıbbü'r-rûhâni)*, *Filozofça Yaşama (es-Sîretü'l-felsefiyye)*, *İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri (Makâle fî emârâti'ikbâl ve'd-devle)*, *Hekimlik Ahlakı (Ahlaku't-tabîb)*, *el-Câmi'u'l-kebîr*.



Râzî'nin varlık anlayışını değerlendirmek.

"Bir, değişmeyen, ezeli" olan ile "çok, değişen ve sonradan" olan varlık arasındaki ilişki sorunu Râzî, beş ezeli ilke (el-kudemâû'l-hamse) adını verdiği bir sistemle açıklamaya çalışır. Sistemin temel unsurları Yaratıcı (el-bârî), nefis (külli nefis), heyûlâ (şekilsiz ilk madde), hâlâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) olarak belirlenmiştir. Bunların her biri ezeli olmakla birlikte aralarında derece ve mahiyet farkı gözetilen filozofa göre yaratıcı ile nefis aktif, heyûlâ pasif, hâlâ ve dehr ise ne aktif ne de pasiftir. Râzî'ye göre yaratıcı ilke olan Tanrı hiçbir zorunluluk olmaksızın âlemi yaratmışsa da yaratma anının belirlenmesi bir başka ezeli ilkenin bulunmasını gerektirmiştir ki bu ezeli ilke külli nefistir. Tanrı gibi aktif bir ilke olmakla birlikte yalnızca tecrübe edebildiği şeyleri bilebilecek olan külli nefis, âlemi meydana getirmek üzere üçüncü ezeli ilke olan heyûlâyı harekete geçirme arzu ve iştiağındaydı. Ne var ki onun, kurmak istediği ilişkide başarılı olamaması kaosa yol açmış; nefsin bu durumuna acıyan Tanrı'nın ona yardım etmesiyle heyûlâ şekle bürünmüş ve âlem var olmuştur. Râzî'ye göre âlemin yaratılması için iki aktif ilkenin yanında bir de pasif ilkenin bulunması kaçınılmazdır; çünkü yaratmanın yoktan ve hiçten olduğu düşünülemez. Dolayısıyla yaratmanın yönelip üzerinde gerçekleştiği ezeli ve pasif bir ilke olarak heyûlânın yani mutlak maddenin bulunması gerekir. Dördüncü ilke olarak Râzî mutlak mekândan söz eder. Ezeli ve pasif ilke olan heyûlânın aynı zamanda hacmi de olduğuna göre onun bir mekânda bulunduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu itibarla Râzî biri külli-mutlak diğeri cüz'î-izafi (görelî) olmak üzere iki ayrı mekândan söz eder. Râzî'nin dehr, sermed ve müddet terimleriyle ifade ettiği ezeli saydığı beşinci ilke ezeli ve ebedi kuşatan sonsuz-sınırsız zamandır. O, mekân anlayışında olduğu gibi mutlak ve izafi olmak üzere iki ayrı zamandan söz eder.



Râzî'nin ahlak anlayışını tartışmak.

Deist dünya görüşü dolayısıyla bir dine ve peygamberlik kurumuna inanmayan Râzî'nin ahlakı dinden bağımsız ve tümüyle bir felsefe sorunu olarak ele alması doğaldır. Nitekim Râzî'ye göre Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusu sayesinde insan, peygamberin ya da herhangi bir ruhanînin önderliğine gerek kalmadan iyiyi kötüyü, yararlıyı zararlıyı, güzeli çirkini, doğruyu yanlış, haklıyı haksızı birbirinden ayırt edebilir. Yaratıcı tarafından insana bahşedilen en büyük, en değerli ve en yararlı nimetin akıl olduğunu belirten Râzî, ahlak anlayışında akıl gücünün işlev ve konumuna verdiği önemi işin başında ortaya koyar. İnsanı hayvanlardan üstün kılan akıl gücüdür. Bütün davranışların altında ve öncesinde yer alan tasarı ve tasavvurların da akıl gücünün ürünü olduğuna dikkat çeken Râzî, davranışlarımızın aklın gereklerine uygun olduğu ölçüde doğru ve yararlı olur yahut ahlaki sayılır. Şu halde bayağı duygu ve tutkuların (*hevâ*), aklın ışığını kesmesine izin verilmemeli; akıl hakim konumundan mahkûm konumuna indirilmemeli, izlenmesi gereken olmaktan çıkarılıp izleyen durumuna düşürülmemelidir. İnsanın fiil ve davranışlarının ahlaki sayılması için onun akıllı olmasının tek başına yetmeyeceğini söyleyen Râzî, aklın önündeki engelleri aşmada iradenin önemine dikkat çeker. Filozof ahlak açısından olumsuz gördüğü bazı tutkular ile bunların üstesinden gelmeyi sağlayacağını düşündüğü yöntemlere dikkat çeker. Ona göre bencillik ve alışkanlıklar, insanın kendi hata ve kusurlarını görüp eleştirmesinin önündeki en büyük engeller olup aşılmaları da çok zordur. Bu itibarla o, doğruların bulunup davranışlara çekidüzen verilmesi konusunda sağduyulu ve akıllı dostların uyarı ve tavsiyeleri ile düşmanlar tarafından yöneltile eleştirilerden yararlanılması gerektiği kanaatindedir. Râzî aşk, kendini beğenme, çekememezlik, öfke, yalan, cimrilik, açgözlülük, sefahat, içki ve cinselliğe düşkünlük, mal ve makam hırsı gibi bayağı duyguların yanı sıra üzüntü ve ölüm korkusunu da insanı karamsarlığa düşürüp onun mutlu olmasını engelleyen etkenler olarak değerlendirir.

Kendimizi Sıyalım

1. Aşağıdaki isim ve unvanlardan hangisi Râzî'ye ait **değildir**?

- Arapların Filozofu
- Ebû Bekir
- Rhazes
- Arapların Galeni
- Muhammed

2. Râzî'nin tıp alanına yönelmesinin nedeni aşağıdakilerden hangisidir?

- Yaşadığı yoksulluk ve para kazanma arzusu
- Toplumda itibarlı ve etkili bir kişi olma isteği
- Yaşadığı sağlık sorunları
- İnsanlara yararlı olma duygusu
- Kimya alanındaki birikimini tıba uygulama tutkusu

3. Aşağıdakilerden hangisi Râzî'nin eserlerinden biri **değildir**?

- Kitâbü't-tecârib
- et-Tıbbü'l-Mansûrî
- el-Hâvî
- eş-Şifâ
- et-Tıbbü'r-rûhânî

4. Râzî'ye, hangi bilim alanına yaptığı katkılar nedeniyle "Arapların Galen"i unvanı verilmiştir?

- Kimya
- Eczacılık
- Fizik
- Tıp
- Metafizik

5. Râzî'nin en çok eleştiri konusu yapılan yönü aşağıdakilerden hangisidir?

- Maymunları denek ve kobay olarak kullanması
- İnsanın akıl gücü ve adelet duygusuna güverek dinin gereksizliğini savunması
- Çağdaşı olan olmayan hemen her düşünürle hesaplaşmaya girmesi
- Deneylerini fareler üzerinde yapması
- Kendisi de bir hekim olduğu halde hastalığının tedavisine izin vermemesi

6. Aşağıdakilerden hangisi Râzî'nin ezeli saydığı beş ilkinden biri **değildir**?

- Hâlâ
- Heyûlâ
- Dehr
- Nefis
- Sûret

7. Aşağıdakilerden hangisi Râzî'nin beş ezeli ilke düşüncesiyle aşmaya çalıştığı **olumsuz** yaklaşımlardan biridir?

- Nefsin heyûlâya iştihak duğduğu
- Kötülüğün kaynağının Tanrı olduğu
- Tanrı'nın âlemi nefise acıdığı için yarattığı
- Âlemin sonlu ve sınırlı olduğu
- Nefsin heyûlâ ile birleşmede başarısız kaldığı

8. Râzî hangi görüşüyle filozofların **en büyüğü** saydığı Eflâtun'dan ayrılmaktadır?

- Âlemin sonluluğu
- Âlemin yaratılmışlığı
- Âlemin yaratılışını nefis-heyûlâ ilişkisine bağlaması
- Mutlak ve izafi şeklinde iki farklı zamandan söz etmesi
- Âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesi

9. Râzî'ye göre insana akılla birlikte verilen **en önemli** yetenek aşağıdakilerden hangisidir?

- Görme
- İşitme
- Öfke
- Cesaret
- İrade

10. Aşağıdakilerden hangisi Râzî'nin ahlak anlayışında olumlu anlamda belirleyici bir kavram **değildir**?

- Akıl
- Bilgi
- İrade
- Haz
- Adalet

Okuma Parçası

Filozofça Yaşama

(Kitabü 's-Sîreti'l-felsefiyye)

(...)

et-Tıbbü'r-rûhânî isimli kitabımızda da anlattığımız gibi, şehvetin tutsağı olmak ve onu her değerinde görmek faziletli ve şerefli bir davranış değildir. "Fazilet, her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmektir." (...)

Ruhumuz bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa, ölümden sonraki durumumuz da buna bağlı olarak ya iyi ya da kötü olacaktır.

- Yaratılışımızın amacı ve hayattaki en üstün değer, bedenî hazlardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemin bulunmadığı bir âleme göçmek bu sayede kolaylaşacaktır.
- Tabiat ve nefsanî arzular dünyevî hazları seçmemizi; akıl ise manevî ve üstün hazlara kavuşmak için bunlardan uzak durmamızı ister.
- Sevabını umup azabından çekindiğimiz Rabbimiz bizleri gözetip kolluyor; acı çekmemizi, zulüm görmemizi ve câhil kalmamızı değil, bilgili ve âdil olmamızı istiyor. İşte bu Rab, aramızdan acı çektirenlere ve acı çekmeye layık olanlara hakettikleri cezayı verecektir.
- Nitelik ve nicelik olarak lezzete baskın gelecek bir eleme katlanmamız gerekmez.
- Şanı yüce Yaratıcı, çiftçilik, dokumacılık gibi âlemin bekası ve hayatın devamı için zorunlu olan diğer sanatları geliştirme görevini bizlere vermiştir.

İşte bu meseleler, ortaya koyacağımız düşünceler için birer temel durumundadır.

Bize göre, dünyanın haz ve elemi ömrün sona ermesiyle son bulduğuna, ölümün olmadığı o âlemdeki hazlar sürekli ve sonsuz olduğuna göre; sonsuz ve sürekli hazı bırakıp sonlu ve geçici olanı tercih eden aldanmıştır. Mademki bu bir gerçektir, öyleyse nefis (*ruh*) âlemine yükselmeyi engelleyen bedenî hazlar peşinde koşmak veya dünyevî nimetlerden aldığımız hazdan -nitelik ve nicelik bakımından- daha fazla bir eleme katlanmak bizlere yaraşmaz. Bunun dışında kalan normal hazlardan nasibimizi almakta hiçbir sakınca yoktur. Ama buna rağmen filozof olan bir kişi, nefsi eğitmek amacıyla bazen normal hazlardan bir çoğunu terkedebilir. *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı kitapta da anlattığımız gibi, bunu yapmayı görev bilen için bu oldukça kolay bir

ıştır. Eskilerin de söylediği gibi, gerek psikolojik, gerekse fizyolojik olaylarda alışkanlık ikinci bir karakter halini alınca zorlar kolaylaşır ve ürküntü veren şeyler munis hale gelir. Gerçekten de alışkanlığın (eğitimin) zor işleri kolaylaştırdığında şüphe yoktur. Nitekim [bu sayede] ulakların yola, askerin savaşa çok dayanıklı olduğunu görmekteyiz.

Hazların ölçüsüyle ilgili olarak burada anlatılanlar her ne kadar çok kısa ve özet halindeyse de, *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı kitapta da izah ettiğimiz gibi ayrıntılara inildiğinde bunun altında birçok meselenin yattığı görülür. Nitekim "Akıllı biri için, hazlardan vazgeçme ve şehveti yenme pahasına, katlandığı elemden daha baskın bir eleme yol açacak hazlara kendini kaptırmak yakışmaz" şeklinde ortaya koyduğumuz ilke eğer doğru ve geçerli ise, o böyle davranmak zorundadır. Bu temel ilkeye bağlı olarak diyelim ki, Allah'ın hoşnut olmaması ve âhiretteki mutluluğumuzu engellemesi pahasına, halkın malını çalıp çırparak bir ömür boyu bize bütün yeryüzüne sahip olma imkânı tanınsa yine de böyle bir şeyi yapamayız ve böyle bir hayatı tercih edemeyiz. Aynı şekilde düşünecek olursak, on gün göz ağrısı çekme pahasına bir tabak yaş hurma yemek istemeyiz. Bu konuda biri önemli, diğeri basit olmak üzere verdiğimiz iki örnek arasında yer alacak birçok ayrıntılı olay vardır ki onlarda da durum aynıdır, yani her olay kendinden büyük olana oranla küçük, küçüğe oranla büyük sayılır. Yukarıdaki genel ilkenin altında o kadar çok ayrıntılar vardır ki, bunları ifade etmek mümkün değildir. Bu hususta söylemek istediğimiz artık anlaşılmıştır. Şimdi bundan sonra anlatmak istediğimiz konuya geçelim.

Biz diyoruz ki: "Rabbimizin bizi gözetip kolladığını ve bizlere karşı şefkatli davrandığını temel ilke olarak aldığımızı göre O, başımıza bir kötülük gelmesini istemiyor demektir. Fakat irademiz dışında başımıza gelen ve önüne geçilmesi imkânsız olan her tabii olay, zorunlu olarak bir sebebe dayanır. Şu halde biz, acı çekmeyi haketmeyen hiçbir canlıya -daha çok ızdırap çekmesini önlemenin dışında- elem ve ızdırap çektirmemeliyiz." Bu cümlemin altında da zulmün her çeşidini ifade eden birçok ayrıntı bulunmaktadır. Mesela hükümdarların hayvanları avlamaktan duydukları haz ve halkın hayvanları aşırı şekilde çalıştırmaları bu ayrıntılardandır. Bu konuda yapılacak her şey bir usûle ve bir kanuna bağlanmalı; aklın ve adaletin gösterdiği ölçü aşılmamalıdır. Şu var ki, daha büyük bir acıyı önlemek ümidiyle

acı ve ızdırap çektirilebilir. Mesela cerrahın neşter kulanması, kangren olan uzvun dağlanması, hastaya acı ilaçlardan icirilmesi ve daha tehlikeli hastalığa yakalanır endişesiyle perhiz yaptırılması gibi.

Hayvanlar normal bir şekilde çalıştırılır, mecbur kalınmadıkça zora koşulmazlar. Zaten akıl ve adalet anlayışı da bunu gerektirir. Mesela bir insanın düşmandan kaçıp kurtulması sözkonusu ise, atı çatlatıncaya kadar koşturmak adaletin bir gereğidir. Hele bu insan yararlı bir bilgin veya topluma faydası dokunan bir zengin ise... Çünkü böyle bir zenginin yaşaması, çevresi için atın yaşamasından çok daha iyidir. Başka bir örnekle, susuz bir çölde yolculuk yapan iki kişiden birinde sadece kendisini kurtaracak kadar su varsa, bu durumda topluma en çok yararlı olan suyu kullanmalıdır. İşte bu ve benzeri olaylarda kural budur. (...)

“Aklın ve adaletin hükmüne göre bir insanın başkasına acı ve ızdırap vermeye hakkı yoktur; dolayısıyla kendi nefesine de acı vermeye hakkı yoktur.” Bu cümle, akla aykırı düşen birçok olayı kapsamına almaktadır. Mesela Hintlilerin Allah’a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmaları, çiviler üzerine yatmaları; Manişiistlerin cinsî ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç susuz kalmaları ve su yerine idrar içerek kendilerini kirletmeleri gibi olaylar tamamen akla aykırıdır.

Hıristiyanların dünyadan el etek çekerek manastırlara kapanmaları; birçok Müslümanın mescitlere kapanarak çalışmayı terkedip az ve basit yiyeceklerle yetinmeleri, kaba ve rahatsız edici elbiseler giyinmeleri -aralarında derece farkı olmakla beraber- yine bu konu kapsamındadır. Bütün bunlar, insanların kendilerine reva gördükleri zulüm ve işkencedir ki, bundan daha büyük bir işkence düşünülemez. Hayatının ilk dönemlerinde Sokrat da böyle yaşardı; fakat, daha önce anlattığımız gibi o, ömrünün sonuna doğru bundan vazgeçmiştir.

Yaşama tarzıyla ilgili olarak insanlar arasında gerçekten pek çok zıtlıklar ve farklı anlayışlar mevcuttur. Bir örnek olmak üzere bizim bu konuya uzlaştırıcı bir yaklaşımda bulunmamız gerekiyor. İnsanların yaşayışları birbirinden farklıdır. Kimi zengin, kimi fakirdir; kimi si de kendini kadın, alkol ve makam sevgisi gibi bazı şehvî hazlara fazlasıyla kaptırmıştır. Bu demektir ki, şehvî duygu ve istekleri yenmeye çalışırken çekilen acı ve sıkıntıların farklı oluşu, insanların sosyal ve psikolojik yapılarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Nitekim halk çocuklarının tahammül gösterdiği kaba ve basit giyecek ve yiyeceklere, hükümdar çocuklarının ve refah içinde doğup büyüyenlerin nazik vücutları ve mideleri tahammül gösteremez. Şayet katlanmak zorunda

kalırlarsa bundan büyük acı duyarlar. Tıpkı bunun gibi, herhangi bir hazzın tiryakisi olanlar da, bu alışkanlıklarından vazgeçirilmek istendiğinde bundan büyük bir ızdırap duyarlar. Hatta tiryaki olmayanlara nisbetle o şeye karşı bağımlılıkları katbekat artar.

İşte aralarındaki bu yapı farklılığı dikkate alınarak insanları yükümlülükte eşit saymak mümkün değildir. Mesela felsefe yapan bir hükümdar çocuğundan, halk çocuklarının yaşadığı hayata katlanması istenemez. Eğer mecbur bırakılırsa da bu hayata intibakı yavaş yavaş sağlanmalıdır.

Hazlara karşı duyulan arzuyu tatmin ederken bu konuda aşılması gereken en üst sınır; zulme, can almaya ve Allah’ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü aşırı davranıştan sakınmaktır. Bunun dışında kalan her şey insanlar için mubahtır. Hazlara duyulan arzuyu tatminin en alt sınırına gelince; insan, kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar yemelidir. Açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememelidir. Cildini incitmemek şartıyla, vücudunun dayanabildiği kadar basit giyinmeli, kendisini aşırı sıcak ve soğuktan koruyacak barınakta oturmalı; süslü, göz alıcı ve kıymetli konaklarda yaşamamalıdır. Ama geniş malî imkânlarla sahip olan biri, zulüm ve haksızlık yapmamak, aşırı kazanç hırsıyla kendisini yormamak şartıyla gösterişli bir hayat yaşayabilir. (...)

Özet olarak demek istiyorum ki, mademki şanı yüce Yaratıcı bilgisizliğe düşmeyen âlim, zulmetmeyen âdildir; O’nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaktır; ve mademki O bizim yaratıcımız ve sahibimiz, biz de O’nun kulları ve köleleriyiz; efendilerin en çok sevdiği köle de efendisinin izinden gidendir; öyleyse şanı yüce Allah’a en yakın olan kul, en bilgin, en âdil, en merhametli ve en şefkatli olanıdır. İşte bütün filozofların, “Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde Allah’a benzemesidir” sözüyle anlatmak istedikleri budur. Kısaca, filozofça yaşamak da işte budur. (...)

Kaynak: M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, s. 75-80.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. “Arapların Filozofu”nun Râzî ile ilgili isim ve unvanlar arasında yer almadığını göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını bir kere daha gözden geçiriniz. Filozofun ömür boyu devam eden göz rahatsızlığı nedeniyle tıbbaya yöneldiğini göreceksiniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. “eş-Şifâ”nın filozofun eserlerinden biri olmadığını göreceksiniz.
4. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofa “Arapların Galeni” unvanının tıp alanına yaptığı önemli katkılar dolayısıyla verildiğini göreceksiniz.
5. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofun en çok dine olumsuz yaklaştığı için eleştirilmiş olduğunu göreceksiniz.
6. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. “Sûret”in beş ezeli ilke arasında yer almadığını göreceksiniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını bir kere daha gözden geçiriniz. Râzî'nin âlemin yaratılışını nefis-heyûlâ ilişkisine bağlayarak “Kötülüğün kaynağının Tanrı olduğu” fikrini aştığını göreceksiniz.
8. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofun “âlemin sonluluğu” anlayışıyla Eflâtundan ayrıldığını göreceksiniz.
9. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Ahlak Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofa “iraden”in akılla birlikte insana verilen en önemli nimet olduğunu göreceksiniz.
10. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Râzî'nin Ahlak Anlayışı” başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. Filozofun “haz”ı ahlak açısından olumlu anlamda belirleyici saymadığını göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Hatırlanacağı üzere Kindî kendi döneminde âlemin ezeli olduğu yani bir yaratıcısının bulunmadığını ileri süren dehrîleri karşı, onu Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle yoktan yarattığını bazı aksiyomatik hipotezlerle dayanarak göstermeye çalışmıştır. Ona göre hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz. Aksini varsaymak birçok mantıksal çelişkiyi beraberinde getirir. Bu genel kabul bağlamında birer nicelik olan cisim, hareket, zaman ve mekânın sonsuz ve ezeli olduğu düşünülemez. Şu halde bütün bunlar yok iken kendiliklerinden var olamayacaklarına göre kendisi hep varolan bir kudret tarafından ve yoktan yaratılmışlardır. Buna karşılık Râzî bir yandan mutlak akıl ve mükemmel hikmet sahibi, bilgi irade ve kudretiyle her şeyi kuşatan bir yaratıcı Tanrı'nın varlığını kabul ederken, diğer O'nun âlemi yoktan yarattığının düşünülemeyeceğini; ayrıca O'nun yaratma anını belirlemesi ve yaratma fiilini yönlendirmesi için nefis ve heyûlânın da bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Tanrı mutlak ve en yetkin varlık olarak kabul edildikten sonra O'nun âlemi ezeli ve mutlak irade ve kudretiyle yoktan yarattığını savunulması, bir yandan mutlak ve en yetkin varlık olarak Tanrı'dan söz edip sonra da O'nun yaratma fiilin, gerçekleştirilebilmesi için nefis ve heyûlânın varlığına muhtaçmış gibi düşünülmesinden daha tutarlı ve anlaşılabilir bir yaklaşım sayılmalıdır.

Sıra Sizde 2

Râzî'nin âlemin yaratılışını beş ezeli ilke teorisiyle açıklarken öne çıkardığı iki husustan biri aktif-ezeli ilke saydığı nefsin huyûlâ ile birleşme tutkusunu gerçekleştirmedeki aczi ve başarısızlığı, ikincisi de bu durum karşısında Tanrı'nın mutlak merhamet ve adaleti gereği kayıtsız kalmaması ve nefse yardım etmesidir. Ahlak felsefesi bağlamında onun insan ve tutkularına ilişkin belirlemeleri ile beş ezeli ilke teorisindeki nefis ve heyûlâya olan iştihâk arasındaki konum benzerliği açıkça görülüyor. Bu çerçevede bakıldığında ezeli ve aktif olan nefsin acizliği karşısında ona yol göstermesini adalet ve merhametinin bir gereği olarak değerlendiren Râzî'nin, diğer canlılara oranla sahip olduğu akıl, irade ve adalet duygusuna rağmen tutkular karşısında genellikle yenilgiye uğramaktan kurtulamadığını düşündüğü insana elçiler aracılığı ile vahiy göndererek onu aydınlatması ve doğruya yöneltmesini Tanrı'nın adaletine aykırı bulması anlaşılabilir bir tutum gibi gözüküyor.

Sıra Sizde 3

Deist bir filozof olarak Tanrı'nın varlığına inanan Râzî'nin dini ve peygamberlik kurumunu gereksiz ve yersiz bulduğu biliniyor. Ona göre insan akıl ve adalete uygun davranarak ahlaklı, ahlak sayesinde de mutlu olabilir. Aynı zamanda tutkularla kuşatılmış olduğunu söylediği insanın hangi yaptırım yahut ödül beklentisi ile erdeme yöneleceği sorusu karşısında filozof, daha sonra Kant'ın da yapmak durumunda kaldığı gibi tutarlı bir ahlak anlayışı ortaya koyabilmek için Tanrı inancının yanına bir de dinin olmazsa olmaz ilkelere olan nefsin ölümsüzlüğü ve öte dünya inancını koymak zorundaydı. Aksi halde daha büyük sonsuz hazlar için gelip geçici zevklerin terkedilmesini sağlayacak ve anlamlı kılacak bir argüman ortaya koyamaz, dolayısıyla ahlakı temellendiremezdi.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Bedevî, A. (1990). “**Muhammed İbn Zekeriyâ el-Râzî**”, Çeviren: O. Bilen (Şerif, M.M. *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), İstanbul: İnsan Yayınları, II, 49-66.
- Beyhaki, (1351). **Tetimme-i Sıvânü'l-hikme**, Neşreden: M. Şefî, Lahor.
- Bîrûnî, (1366). **Fihris-i Kitâbhâ-yi Râzî**, Neşreden: M. Muhakkık, Tahran.
- Câbirî, M. A. (2001). **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, Çeviren: İ. Akbaba, İstanbul: Kitabevi.
- Çağrıncı, M. (1989). **İslam Düşüncesinde Ahlak**, İstanbul.
- Ebû Hatim er-Râzî, (2003). “**Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma/A'lâmü'n-nübüvve**”, Çeviren: M. Kaya (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik, sf. 83-99.
- Fahri, M. (1987). **İslam Felsefesi Tarihi**, Çeviren: K. Turhan, İstanbul: İklim.
- İbn Cülcül, (1955). **Tabakâtü'l-etıbbâ**, Neşreden: F. Seyyid, Kahire.
- İbn Ebû Usaybia, (1965). **Uyûnü'l-enbâ**, Neşreden: N. Rızâ, Beyrut.
- İbn Hallikân. (1978). **Vefeyâtü'l-a'yân**, Neşreden: İ. Abbas, I-VIII. Beyrut.
- Kaya, M. (2003). **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul: Klasik.
- Kaya, M. “**Râzî, Ebû Bekir**”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, İstanbul, sf. 479-485.
- Kemâl es-Sâmerrâî, (1984). **Muhtasarü Târihi't-tıbbî'l-Arabî**, Bağdat.
- Râzî. (1939). **Resâil felsefiye**, Neşreden: P. Kraus, Kahire.
- Râzî, (2003). **Filozofça Yaşama**, Çeviren: M. Kaya (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde). İstanbul: Klasik. sf. 73-82.
- Râzî, (2003a). “**İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri/Makâle fi emârâti'ikbâl ve'd-devle**”. Çeviren: M. Kaya. (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul: Klasik, sf. 101-103.
- Râzî, (2008). **Ruh Sağlığı/et-Tıbbu'r-rûhânî**, Çeviren: H. Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Râzî, **Hekimlik Ahlakı/Ahlaku't-tabîb**, Çeviren: M. Kaya, (“Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risâlesi” *Felsefe Arki-vi*) sy. 26, İstanbul, sf. 227-246.

4

Amaçlarımız

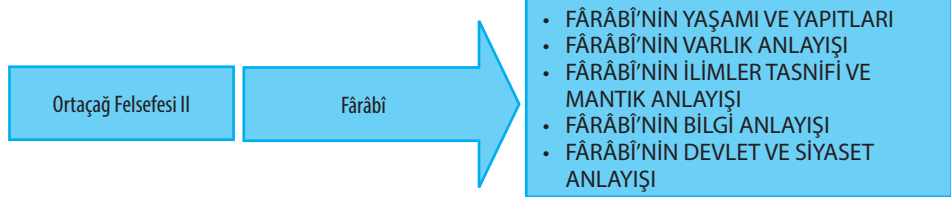
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- 👁️ Fârâbî'nin yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- 👁️ Fârâbî'nin varlık anlayışını ve sudûr teorisini tartışabilecek,
- 👁️ Fârâbî'nin ilimler tasnifi ve mantık anlayışını değerlendirebilecek,
- 👁️ Fârâbî'nin bilgi anlayışını özetleyebilecek,
- 👁️ Fârâbî'nin devlet ve siyaset anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Muallim-i Sâni
- Mantık
- Beş Sanat
- Zorunlu ve Zorunsuz Varlık
- Sudûr Teorisi
- Akıl
- Fa'âl Akıl
- İlk Başkan
- Erdemli Devlet
- Erdemsiz Devlet

İçindekiler



Fârâbî

FÂRÂBÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI

İslam dünyasında Kindî'nin çalışmalarıyla başlayan felsefi düşünceyi problemleri, yöntemi ve terminolojisi ile bir sistem haline getiren ünlü Türk filozofu Fârâbî'dir. Tam adı Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî et-Türkî (871/72-950) olan filozof, Türkistan'ın Fârâb şehri yakınlarındaki Vesiç'te doğmuştur. Latin Ortacağı'nda Alfarabius ve Abunaser adıyla anılır. Babasının Vesiç Kalesi kumandanı olduğu dışında ailesi hakkında bilgi bulunmayan Fârâbî, dönemin önemli bir eğitim ve kültür merkezi konumundaki Fârâb'da iyi bir tahsil görmüş olmalıdır. Bir süre kadılık (yargıçlık) yaptığı anlaşılan filozof, bilinmeyen bir tarihte mesleğinden ve memleketinden ayrılarak hayatı boyunca sürdüreceği bir akademik seyahate çıkmıştır. Önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi önemli ilim ve kültür merkezlerinde bulunan Fârâbî'nin kırklı yaşlarının başında Bağdat'a vardığı tahmin edilmektedir. Burada bir yandan ünlü dil bilgini İbnü's-Serrâc'dan Arapçanın inceliklerini öğrenirken diğer yandan da ona mantık dersleri verdiği biliniyor. Yirmi yıla yaklaşan uzun bir süre kaldığı Bağdat'ta Nestûri bir hıristiyan olan mütercim ve yorumcu Ebû Bişr Matta b. Yûnus'tan mantık, Harranlı Yuhannâ b. Haylân'dan da felsefi ilimler alanında istifade etmiştir. Ayrıca eserlerinin çoğunu da kaleme aldığı Bağdat'ta meydana gelen karışıklıklar Fârâbî'nin 941 veya 942 yılında buradan ayrılıp Dımaşk'a, oradan da Halep'e gitmesine yol açmıştır. Yaşının bir hayli ilerlediği 948'de Mısır'a yaptığı kısa seyahatin ardından Dımaşk'a dönen filozof, Aralık 950'de seksen yıllık ömrünü burada tamamlamıştır. Cenazesine önde gelen on beş devlet büyüğü ile birlikte kendisini bir süre sarayında ağırlamış olan Hamdânî Emîri Seyfûddeve de katılmıştır. (Kaya, 2003: 105-106)

Kaynaklar Fârâbî'nin kısa boylu, köse sakallı, zayıf nahif bir bünyeye sahip olduğu ve yaşadığı sürece hep Orta Asya Türk kıyafeti giydiğini belirtir. Hiç evlenmeyen, mala mülke değer vermeyen, şöhret ve gösterişten nefret eden filozofun, ruh ve ahlak temizliğini her şeyin üstünde tutan bir kişiliği vardı. Fırsat buldukça su kıyılarında ve bağlık bahçelik yerlerde gezinir, öğrencileriyle buralarda buluşurdu (Kaya, 1995: 145-146). *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-sâade)* adlı eserinde yetkin bir filozofun niteliklerini dile getiren şu ifadelerde o adeta kendisini anlatır: “*Öğrenim sırasında karşılaştığı güçlüklerle katlanmalı, üstün bir zekâ ve kavrayış sahibi, doğruluğu ve doğruları, adaleti ve âdil olanları seven onurlu bir şahsiyet olmalı; altın, gümüş ve benzeri şeylere değer vermemeli, yeme içme konusunda aç gözlü ve nefsanî arzularına düşkün olmamalı, doğruya ulaşmak için azim ve iradesi güçlü bulunmalıdır.*” (Fârâbî, 1983: 94)

Filozofa göre gerçeğe ulaşabilmek için

- (a) her şeyden önce haz ve şehvet duygusunu yenerek ahlakını düzeltmek,
- (b) sağlam bir iradeye sahip olabilmek için zihni melekelerini geliştirip güçlendirmek,
- (c) hırs derecesinde bir istekle sürekli çalışmak,
- (d) başlıca meşguliyet alanının ilim olması gerekir.

Kindî'nin başlattığı Meşşâî geleneğe, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan ilkelerin yanı sıra Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuktan aldığı bazı unsurları da katan filozof, eklektik bir sistem kurmuştur. Felsefeyi varlık olarak varlığın bilgisi ve her şeyi kuşatan tümel (*küllî*) bir ilim olarak gören filozofun, geometri ve mantık temelinde fizikten metafiziğe yükselen determinist ve gayeci sisteminde maddî ve manevî, organik ve inorganik her varlık türünün konum ve işlevi bellidir. Sadece teorik yetkinliği önemseyip ruhunu ve ahlakını arındırma kaygısı taşımayan kimse-leri "sahte filozof" olarak nitelendiren Fârâbî'ye göre, felsefe yapan kimsenin nihai amacı kendi ahlakını düzeltmek, hatta bununla da yetinmeyip yakın çevresi ve toplumun da ahlaken iyileşmesine katkıda bulunmak olmalıdır. (Kaya, 1995: 147) Bu yüzden ki onun felsefe öğrencilerine bazı hususları ısrarla hatırlattığı görülür.

Özellikle mantık alanındaki üstün başarılarından ötürü, "Muallim-i Evvel" (İlk Hoca) Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sâni" (İkinci Hoca) unvanıyla anılan Fârâbî, geriye 43'ü günümüze ulaşan 100'e yakın eser bırakmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Eflatun'un Kanunlarının Özeti, Felsefenin Temel İlkeleri, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, İlimlerin Sayımı, İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Mutluluk Yoluna Yönelme, Mutluluğun Kazanılması, Giriş/İsâgûcî, Mantığa Başlangıç/et-Tavtiye fi'l-mantık, Beş Bölüm/el-Fusûlü'l-hamse, Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler, Aklın Anlamları.

FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

Fârâbî'ye göre "varlık" insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olup tanımlanamaz. Çünkü tanım, cins ile fasıldan oluşur; oysa varlığı kuşatan ve onun cinsi konumunda bulunan daha külli bir kavram bulunmamaktadır. Fârâbî varlığı, en yetkin olandan yetkinliğin en alt düzeyinde bulunana doğru inen bir sıradüzeni içinde yorumlar. Buna göre en üstte en mükemmel olan "İlk Sebep" (Tanrı) en altta ise "ilk madde" (heyûlâ) bulunmaktadır. İlk Sebep'ten sonra filozofun "ikinciler" (*es-sevânî*) ve "maddeden ayırık akıllar" (*el-ukûlü'l-müfârîka*) adını verdiği, ayrıca ruhaniler ve melekler mertebesinde gördüğü akıllar gelir ki sayıları dokuz gökküresinin (*felek*) sayısına denk düşer. Varlıklarını Tanrı'dan alan bu dokuz akıl hem gökkürelerinin hem de üçüncü varlık mertebesini oluşturan "faal akıl"ın varlık sebebi olmaktadır. Dördüncü varlık düzeyinde "nefis" bulunmakta olup gök cisimlerinde dairevî hareketi; insan, hayvan ve bitkilerde ise her türlü biyolojik, fizyolojik ve psikolojik aktiviteyi ifade eder. Beşinci düzeyde yer alan "suret" (*form*) ile altıncı varlık mertebesini oluşturan "madde" yalın (*basît*) birer varlık olmakla birlikte yetkinlikten uzak olup birbirinden ayrı olarak bulunamazlar. Aktif ve şekil verici olan suret ile pasif ve verilen şekli kabul edici konumdaki maddenin birleşmesiyle, ay-altı âlemde öncelikle her biri ikişer nitelik taşıyan toprak, su, hava ve ateşten ibaret dört unsur (element) oluşur. Dört unsurdan ikisinin karışımı sonucunda ise ilk somut madde yani cisim meydana gelir. Bunu da ilk aşamada cansız varlıkların, sonra canlı varlıkların oluşumu takip eder. Ay-altı âlemi oluşturan cisimlerin ana maddesi dört unsur iken ay-üstü âlemdeki gök cisimlerinin ana maddesi havadan da hafif olan "esir"dir. (Fârâbî, 1964: 31-41, 52; 1985: 57-58; ayr. Kaya, 1995: 149)

Zorunlu Varlık-Zorunsuz Varlık

Varlık kavramının analizi bağlamında daha sonra İbn Sînâ'nın kullandığı zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkün) ayırımını Fârâbî mantık disiplini çerçevesinde açık bir şekilde ortaya koymuş olduğu; aynı açıklıkta olmamakla birlikte ontoloji

bağlamında da **zorunlu varlık** (vâcibü'l-vücûd) ve **zorunsuz varlık** (mümkünü'l-vücûd) tasnifine zemin oluşturacak belirlemeler yaptığı görülür. Filozofun İlk Sebep hakkındaki “hiçbir şekilde kuvve halinden söz edilemeyen”, “var olmaması hiçbir şekilde düşünülemeyen”, “cevheri ve özülle varolan”, “varlığı ezeli ve ebedî olan” şeklindeki ifadeleri, onun zorunlu/zorunluluk-zorunsuz/zorunsuzluk (*vâcib-mümkün/vücûb-îmkân*) ikiliğini çağrıştıran yaklaşımını göstermektedir (Fârâbî, 1985: 37-38). Ayrıca Fârâbî'nin “... her var olan öncelikle karşıt durumdaki pek çok şeye bölünür; bunlardan birisi, kuvve ve fiil [ayırımıdır]. Bilfiil olan zorunlu (zarûrî), bilkuvve olan zorunsuz (mümkün); yahut zorunsuz olan bilkuvvenin, zorunlu da bilfiilin kapsamındadır. ...” (Fârâbî, 1971: 164) şeklindeki açıklaması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Diğer taraftan o, aşağıda açıklanacak olan “sudûr” sürecinden söz ederken ay-altı âlem bağlamında “îmkân” kavramına başvurmuştur. Ay-altı âlemin özelliklerine ayrılan kısım boyunca, bu âlemdeki varlıkları “mümkün varlıklar” olarak adlandıran filozof, zorunsuz varolanları (*el-mevcûdâtü'l-mümkine*), varlık yönünden eksik, var olma ile var olmamaya (*vücûd ve lâ vücûd*) eşit yatkınlıkta ve sudûr sürecinde en son gelen (*el-müteahhira*) varlıklar şeklinde nitelendirmektedir (Fârâbî, 1964: 56). Fârâbî'nin sadece ay-altı âlemi “mümkün varlık” kategorisine dâhil etmesi, açıkça belirtmese de, ay-üstü âlemi Aristoteles gibi ezeli, bilfiil ve dolayısıyla zorunlu olarak niteleme eğilimine sahip olduğunu göstermektedir. (Fârâbî'de *vücûb* ve *îmkân* kavramları için bkz., Kaya, 2008: 80-88)

Fârâbî, ay-altı âlemdeki her varlığın bir tür arkesi olup onları ay-üstü âlemdeki varlıklardan ayıranın “ilk madde” (*el-mâddetü'l-ülâ*) olduğunu söyler. Ona göre ay-üstü âlemdeki semavî cisimlerden farklı olarak ay-altı âlemdeki varlıkların özünü oluşturan şey, varlığa geldikleri anda onlara tümüyle bilfiil olarak verilmiş değildir. Dolayısıyla ay-altı âlemdeki varlıklar özleri bakımından bilfiil değil, bilkuvvedir. Bunun içindir ki Fârâbî, ilk maddeye ilişkin olarak “tabiat”, “îmkân” ve “istidât”tan söz derken onun salt kuvve haline işaret etmek ister. Çünkü salt kuvve anlamında ilk maddenin en önemli özelliği, semavî cisimlerin çeşitli işlevlerine bağlı olarak farklı suretleri alabilecek bir niteliğe sahip olmasıdır. (Kaya, 2008:)

Fârâbî “hem var olması hem de var olmaması mümkün varlık” diye tanımladığı zorunsuz varlığı “var olmaması mümkün olmayan” ile “var olması mümkün olmayan” şeklindeki iki uç arasında konumlandırır (Fârâbî, 1964: 56-57). Filozofun “var olmaması mümkün olmayan” ile zorunluyu, “var olması mümkün olmayan” ile de imkansız kastettiği açıktır. İmkânsızın hiçbir şekilde varlık kazanması söz konusu olmadığı ve aslında “varlık” a sıfat kılınmak istenmesinin bile anlamsızlığı dikkate alındığında, geriye zorunlu varlık ile zorunsuz varlık kalmaktadır. (Kaya, 2008:)

Zorunsuz varlıklar ile Zorunlu Varlık yani Tanrı arasındaki ilişkiyi Fârâbî “sudûr teorisi” ile açıklamaya çalışır.

Sudûr Teorisi

Diğer semavî dinlerde olduğu gibi İslamiyet'te de Allah mutlak irade ve kudretiyle kâinatı sonradan yaratmıştır. Kindî tarafından felsefi olarak da temellendirilmeye çalışılan bu telakkî ortada iken ilk defa Fârâbî dinî geleneğin dışına çıkarak Tanrı-varlık ilişkisini “sudûr yahut kozmik akıllar teorisi”yle yorumlamıştır. Onu böyle bir teori geliştirmeye yönelten mantıkî bazı gerekçeler söz konusudur: (a) Mutlak Bir olan Allah'ın bu çokluk âlemini doğrudan yarattığının kabul edilmesi, O'nun zâtında da bir çokluk bulunduğunu çağrıştıracığı için “tevhid ilkesi”yle bağdaşmaz; kaldı ki “birden ancak bir çıkar”. (b) Yaratmanın “sonradan”lığından söz edilmesiyle gündeme gelen zaman kavramına bağlı olarak Allah'ın âlemi yarat-

Zorunlu varlık var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Bir an için onun var olmadığı varsayılacak olsa bu durum mantıkî imkânsızlığa yol açar; yani onun yokluğu düşünülemez. Özü gereği (*bizâtihi*) var olan ve yokluğu düşünülemeyen bu varlık Tanrı'dır

Zorunsuz varlık ise sebepli, yani varlığını bir başkasından alan varlık olup yok sayılması, mantık bakımından herhangi bir çıkmaza yol açmaz. Çünkü o, bir sebebe bağlı olarak varlık kazanmıştır; yani hem var hem de yok olabilir. Şu halde Tanrı'dan başka bütün varlıklar zorunsuz varlıklar kategorisine girmektedir.

madan önceki iradesiyle sonraki iradesinin aynı mı, yoksa farklı mı olduğu; âlemi yaratmadan önce âtil durumda mı bulunduğu ... vb. şeklinde paradokslar ortaya çıkmaktadır. (c) Âlemin sonradan yaratıldığı inancı karşısında, Allah'ın onu daha önce veya daha sonra yaratmasını engelleyen, yahut "sonra" denilen anda yaratmasını gerektiren bir başka irade ve gücün mü bulunduğu sorulabilir. (d) Ayrıca "sonradan" ve "doğrudan" yaratmanın kabulü, âlemdeki kötülüğün, mutlak iyi olan Allah'a isnadı anlamına gelir. Fârâbî, bu gibi sakıncaları bertaraf edebilmek amacıyla sudûr teorisini temellendirmek, böylece âlemi hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamak istemiştir. Filozofa göre ilk, zorunlu, her türlü iyilik ve yetkinliğin mutlak kaynağı olan, dolayısıyla da bir ihtiyacın giderilmesi anlamında herhangi bir şeyi amaçladığı düşünülemeden Allah, âlemi amaç edinmiş olamaz. Şu halde âlem, O'ndan bir tür zorunlulukla ve "taşmak" (*sudûr*, *feyezan*) suretiyle var olmuştur. Bir başka ifadeyle ayrıca bir irâdeye gerek kalmaksızın Allah'ın yetkinlik, cömertlik ve inâyeti varlığın O'ndan taşmasının yeter sebebidir. Öte yandan mutlak varlık olan Allah, salt akıl olması itibarıyla kendi özünü (*zât*) bilir; yani O, hem "akıl" hem "âkil" (akleden) hem de "ma'kûl"dür (akledilen). İşte bu "mutlak bilinç"ten kaynaklanan aktivete neticesinde O'ndan "ilk akıl" "sudûr" etmiştir ki bu taşma yahut feyezân "birden ancak bir çıkar" ilkesine de uygundur. Ne var ki bu yaklaşım âlemin ezeliği düşüncesini de beraberinde getirir; zira Allah'ın zâtı ve bilgisi ezeli olduğuna ve ezelden beri özünü bildiğine göre bu bilginin ürünü olan varlığın da ezeli olacağı açıktır. "İlk akıl" Allah'a nispetle "zorunlu", fakat özü bakımından "zorunsuz" (mümkün) varlık olup kendisi bu durumun bilincindedir. Yani o, ilkesi olan Allah'ı ve kendini bilmektedir ki bu onun çokluk karakteri taşıdığı anlamına gelir. İlk aklın, ilkesi olan Allah'ı bilmesinden ikinci akıl, kendi özünü bilmesinden birinci gökküresinin (*felek*) nefsi, özünde zorunsuz olduğunu bilmesinden ise birinci gökküresinin maddesi meydana gelir. Bu süreç ve işleyiş aynı şekilde, ay-feleğinin akli olan ve ay-altı âlemdeki her türlü değişmenin ilkesi sayılan onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akıl, kozmolojik işlevi dolayısıyla "sûretlerin vericisi" (*vâhibu's-suver*) olarak da adlandırılan "fa'âl akıl" olup Fârâbî'nin bilgi, ahlak ve vahiy anlayışında merkezî konuma sahiptir. Bu bakımdan filozof onu vahiy meleği Cebrâil ile özdeş sayar. Ne var ki dinde Cebrâil'in Allah'tan aldığı vahiy peygambere ulaştırmak dışında herhangi bir kozmolojik görevi söz konusu değildir. (Fârâbî, 1986: 55-62; 1984: 206 vd.; Kaya, 1995: 150).

SIRA SİZDE



Tanrı-âlem ilişkisine dair "yoktan yaratma/yaratılış" anlayışına karşı ileri sürülen çekinceleri, Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr teorisini bağlamında irdeleyiniz.

FÂRÂBÎ'NİN İLİMLER TASNİFİ VE MANTIK ANLAYIŞI

Her ilimler tasnifi, o sınıflandırmayı yapan düşünürün ilim ve yöntem anlayışının yanı sıra onun dünya görüşünü de yansıtır. *Fârâbî Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlü's-sâade)*, *Mutluluk Yoluna Yönelme (et-Tenbîh alâ sebîli's-sâade)* ve *Mantığa Başlangıç (et-Tavti'e)* adlı eserlerinde de kısa bazı sınıflandırmalar ortaya koymuşsa da bu amaçla kaleme aldığı *İlimlerin Sayımı (İhsâ'u'l-ulûm)* adlı eserinde kendi dönemindeki ilimleri sınıflandırarak her birinin tanımı, teorik ve pratik açıdan değeri ile eğitim-öğretimdeki önemini belirtmiştir. Filozof bu eserinde ilimleri beş ana başlık (fasıl) altında sınıflandırır: Birinci *fasıl*da dil ilmi ve buna bağlı olarak dil (lûgat), kelime bilgisi (sarf), cümle bilgisi (nahiv), yazı, okuma ve şiir ele alınır. Mantık ilmine ayrılmış olan ikinci *fasıl*da bu ilmin gerekliliği, faydaları ve yöntem oluşu, konusu ve bölümleri (kategoriler, önermeler, kıyas, ispat, cedel,

safsata, şiir, hitabet), eğitim ve öğretimdeki önemi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. *Üçüncü fasıl* matematik ilimlere (aritmetik, geometri, astronomi, müzik, mekanik, kaldıraçlar) ayrılırken, *dördüncü fasıl*da felsefi ilimler fizik (fizik, gökyüzü ve dünya, oluş ve bozuluş, meteoroloji, basit cisimler, arazlar ve edilmeler, zooloji, botanik, psikoloji, mineraloji, antropoloji) ve metafizik (ontoloji, kanıtların ilkeleri, cisimsiz varlıklar) alt başlıkları altında sergilenir. *Beşinci fasıl*da ise medenî ilimler olarak ahlak ve siyaset ile fıkıh ve kelâm ilimleri tanıtılır.

Fârâbî'nin mantık alanındaki başarısı öncelikle Aristoteles'in *Organon*'u üzerine yaptığı çalışmalarda orta çıkar. Filozof, *Organon*'un her bölümünün özet, şerh ve tefsirini yapmakla kalmamış, aynı zamanda önceki mantıkçıların gözden kaçırdığı birçok problemi çözüme kavuşturmuş ve mantığın bütün bölümlerine ilişkin bağımsız eserler kaleme almıştır (Kaya, 1983: 82-83). O, Aristoteles de dahil olmak üzere kendisinden önceki mantıkçılarda görülmeyen ve kendisinden sonraki İslam mantıkçılarına yön veren bir sınıflandırma ile mantığı "kavramlar" (*tasavvurât*) ve "hükümler/önergeler" (*tasdikât*) olmak üzere iki kısma ayırır. Birinci kısım terimler ile tarifi meydana getiren temel unsurları, ikinci kısım ise önergeler, kıyas ve ispat şekillerini konu alır. Fârâbî'ye göre mantık "hata ihtimali olan her konuda akıl gücünü destekleyerek doğruya yönelten ve akılla elde edilen tüm bilgilerde hatadan korunmayı öğreten bir disiplindir". (Fârâbî, 2001: 3) Mantık disiplini adını "akıl gücü", "zihinde oluşan kavram birikimi" ve "bunların dil ile ifade edilmesi" şeklinde üç anlamı bulunan "nutk" kelimesinden almıştır ve iki işlevi bulunmaktadır: Akıllı (a) hem kavram üretme ve düşünme sürecinde, (b) hem de söz ve söylem aşamasında hataya düşmekten koruyup doğru olana yöneltmek.

Bu özelliği dolayısıyla mantık, bir bakıma gramere benzer. Şu farkla ki mantık bütün insanlığın ortak paydası olan düşünmenin/düşüncenin kanunlarını ortaya koyarken, gramer bir milletin diline ait kuralları verir. Diğer bir deyişle gramer hatasız konuşmanın, mantık ise doğru düşünmenin kurallarını içerir; gramerin dil ve kelimelerle ilişkisi ne ise mantığın akıl ve kavramlarla ilişkisi de odur (Fârâbî, 2001: 4, 10).

Fârâbî, genel anlamda "mantık" özel olarak da "kıyas"la ilişkileri bakımından ilimleri "kıyasa dayalı olanlar" ve "kıyasa dayalı olmayanlar" şeklinde ikiye ayırır. Kıyasa dayalı olmayanlar tıp, tarım, marangozluk ve inşaatçılık gibi teorik bilgi üretmekten çok uygulamaya yönelik olan ilim ve sanatlardır. Kıyasa dayalı olanlar ise ilk defa Fârâbî'nin "Beş Sanat" adı altında değerlendirdiği felsefe, cedel, safsata, hitabet ve şiir sanatıdır. Bu bağlamda kıyasın, (a) bir başkasına hitap etmede ve (b) varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerine dair sonuç çıkarmada kendini gösteren iki ayrı işlevinden söz eden Fârâbî'ye göre, beş sanatın felsefe dışında kalan dördü kıyası sadece başkasına hitap etmede kullanırken, buna karşılık felsefe onun her iki işlevinden de yararlanır. Beş sanatın özelliklerine gelince: (1) "Burhan" (kanıtlama/ispat) adıyla da anılan "felsefi söylem", kanıtlanmış önermelere dayanır ve kesin/güvenilir (yakîn) bilgiye ulaştırır. (2) Diyalektik (cedelî) söylemden beklenen, yaygın olarak bilinen ve genel kabul gören önermelere dayanarak üstünlük sağlamaktır. (3) Sofistik söylem, hayal ve kuruntu ürünü önermeler kullanarak muhatapı yanıltma amacına hizmet eder. (4) Retorik (hatâbî) söylemin hedefi kesinlik taşımayan önermelerle muhatapı ikna etmektir. (5) Şiirsel (poetik) söylem ile yapılmak istenen de bazı şeylerin duygu ve hayal dünyasında canlanmasını sağlamaktır. (Fârâbî, 2001: 4-7).

Fârâbî, *Organon* kadrosundaki sekiz kitabı, içerikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri bakımından üç kısım halinde değerlendirir: Birinci kısımda beş sanatın hepsini kuşatan genel konuları kapsayan *Kategoriler Kitabı*, *Önergeler Kitabı* ve *Kıyas*

Fârâbî, kendi dönemi ve kültür iklimi içerisinde o güne kadar dinî ilimler kategorisine yerleştirilen fıkıh (hukuk) ve kelâmî felsefeyle bağlantılı kılarak bu iki disipline ahlak ve siyasetle birlikte medenî ilimler yahut toplum bilimleri adıyla ayrı bir kategoride yer vermiştir. Bu, filozofa özgü yeni bir yaklaşımdır.

Fârâbî, mantık isminin etimolojisini de dikkate alarak bu disiplinin ilk işlevini "iç konuşma" (en-nutku'd-dâhili), ikinci işlevini de "dış konuşma" (en-nutku'l-hâricî) olarak değerlendirdir.

Kitabı yer alır. Felsefi söylemin kendine özgü kanun ve kurallarını içeren *Burhan Kitabı* ikinci kısmı oluşturur. Üçüncü kısmı teşkil eden *Topika*, *Sofistika*, *Retorika* ve *Poetika* ise öteki dört sanat yahut söylemi konu almaktadır. Fârâbî'nin dikkat çeken yaklaşımlarından biri de onun matematik (*ilmü't-teâlîm*), fizik (*el-ilmü't-tabî'i*), metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*) ve siyaseti (*el-ilmü'l-medeni*) beş sanattan biri olan **felsefi söylem** kapsamında değerlendirmesidir. Ona göre ister teorik bilgiye isterse uygulamaya (pratik) yönelik olsun, bu alanlarda kesin doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmanın yegâne yol ve yöntemi mantıktır (Fârâbî, 2001: 7-9). Fârâbî'nin mantık alanında öncülük ettiği konulardan biri de Kant'tan yüzyıllarca evvel önermelerin “analitik” ve “sentetik” olmak üzere iki kategoride değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymasındır. F. Bacon ve S. Mill'den çok önce “eksik tümevarım” olarak adlandırdığı “istatistik”i bilimde ve gündelik hayatta en çok kullanılan bir yöntem olduğunu söylemiş olması da yine filozofun önemli bir başarısıdır (Kaya, 1995: 148)

SIRA SİZDE



Fârâbî'nin ilimler tasnifine özgü bir kategori olan “medenî ilimler”in ahlâk, siyaset, hukuk (fıkıh) ve kelâmî içermesinin anlamını tartışınız.

FÂRÂBÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

Fârâbî'de bilgi probleminin biri psikoloji diğeri mantıkla bağlantılı iki temel boyutu bulunmaktadır. Bilgi, çeşitli aşamaları olan psikolojik bir süreç sonunda insan zihninde gerçekleşen bir olgudur. Bu bakımdan Fârâbî bilgi problemini nefis ve akıl kavramları çerçevesinde temellendirmeye çalışır. Ona göre düşünce ile varlık arasındaki bağlantı suret üzerinden gerçekleşir. Tür düzeyinde belirlenmeyi ifade eden suret bir bakıma tanımla aynı anlama gelir; dolayısıyla bir varolanın zihindeki karşılığı da suret olmaktadır. Diğer taraftan tanım bağlamında ayırım (fasl) ve yakın cinsin bilinmesine karşılık gelen suret, kıyasta orta terime karşılık gelir. Fârâbî'ye göre suretin dış dünyada ve zihinde olmak üzere iki tür varlığı söz konusudur: Bunlardan ilki suretin cisimde bulunuşudur; zaten cisim suret almış maddeden ibarettir ve doğal varlık alanındaki her şeyin bir sureti vardır. İkincisi ise duyuda, hayalde ve akılda olmak üzere üç aşamada veya üç şekilde ortaya çıkar. Duyu aşamasında doğrudan sözgelimi “şu ağaç”, “şu at” ve “Ahmet” gibi tikel varlıkların sureti algılanırken, hayal gücünde tam bir soyutlama gerçekleşmez, fakat tikel nesnelere bireysel özellikleri ile değil türsel boyutları ile idrak edilirler. Son aşama olan akılda ise suret tikel özelliklerden bütünüyle arındırılmış yahut soyutlanmış bir tümel olarak tasavvur edilir. Şu halde bilme, duyu ve hayal gücünden geçerek akılda gerçekleşen bir soyutlama işlemidir. (Aydın, 2008: 55-56)

Bu yaklaşımı çerçevesinde duyu algısını bilginin başlangıcı sayarak Platon'un “doğuşancı” teorisini benimsemediğini gösteren Fârâbî, bilginin kaynağı konusunda bir “duyumcu” (sensualist) gibi davranır. O, duyu ve hayal gücünden gelen izlenimlerin akıl tarafından nasıl bir işlemde geçirildiği yahut aklın soyutlama işlevini nasıl gerçekleştirdiğini açıklarken Aristoteles'ten beri Meşşâî gelenekte devam eden **psikolojik akıllar teorisine** başvurur.

Muallim-i Evvel'den sonra çeşitli şekillerde yorumlanan bu edilgin ve etkin akıl ayırımını, çeşitli eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen düşünür, Muallim-i Sâni Fârâbî olmuştur. (Kaya, 1995: 152)

Ona göre akıl öncelikle amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî (pratik) akıl, insana özgü her türlü dengeli davranışı ortaya koymada etken olan akıldır. Filozofa göre denizcilik, marangozluk, çiftçilik ve hekimlik gibi sanat ve tekniklerle ilişkili insanî başarıların yanı sıra birey, aile ve devlet yönetimini düzenleyen ahlak

Psikolojik akıllar teorisi

Aristoteles'in güç-fiil ayırımına dayanır. Ona göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamayacağı için insan nefsinin bir gücü olan edilgin akıl da kendiliğinden soyutlama yapamaz ve bilgi üretemez. Dolayısıyla onu güç halinden fiil alanına çıkaran sürekli fiil halindeki bir etken bulunmalıdır. Aristoteles'e göre, güç halindeki insan aklına dışarıdan etki eden ve daima aktif durumda bulunan, etkin yahut aktif akıldır.

ve siyasete ilişkin bilgi ve başarıları mümkün kılan da ameli akıldır. Nazarî (teorik) akıl ise nefis cevherinin gelişip olgunlaşarak akıl cevherine dönüşmesinden ibaret olup insan iradesi ve yapıp etmesinden bağımsız olan matematik, fizik ve metafizik gibi teorik disiplinler ile bu alanlarda kesin bilgi onun eseridir. Özne-nesne ilişkisinde duyulardan gelip hayal gücünde kısmen soyut hale gelen izlenimler nazarî akıl tarafından üç aşamalı bir işlemde geçirilir ki Fârâbî her aşamadaki bilgiyi akıl olarak adlandırır. Bu aşamalardan ilki (a) “güç halindeki akıl”dır (*el-aklül-heyûlânî, el-akl bi'l-kuvve*). Bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da gücü olan bu akıl varlığa ait suretleri soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahiptir. Filozofun üzerine damga basılmamış pürüzsüz muma benzettiği güç halindeki akıl, faal aklın etkisi olmadan kendiliğinden harekete geçip soyutlama yapamaz ve bilgi üretemez. Fârâbî bu ilişkiyi güneş ile göz arasındaki ilişkiyle açıklamaya çalışır; nasıl ki güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamazsa güç halindeki akıl da faal akıl feyzini göndermediği sürece kavram üretemez ve hiçbir şey bilemez. İkinci aşamada (b) “fiil halindeki akıl” (*el-akl bi'l-fi'l*) yer alır ki bu, güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir. Bu aşamada akıl soyutlama yaparak bütünüyle maddeden yahut tikellikten bağımsız kavram ve bilgilere ulaşır. Bu sayede insan kendini bildiği gibi tümel (*küllî*) ve önsel bilgileri elde ederek, adeta üzerine damga basılan mumun da bir damgaya dönüşmesi gibi, onlarla özdeşleşir. Filozofun (c) “kazanılmış akıl” (*el-aklül-müstefâd*) dediği üçüncü aşama insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan kazanılmış akıl, sezgi ve ilhama açık olduğu için artık faal akılla ilişki kurmaya (*ittisâl*) hazır durumdadır. İnsan, teorik düşünme ve akıl yürütme imkânına ancak kazanılmış akıl aşamasında kavuşur. Fârâbî'nin düşünce sisteminin bütününde geçerli olan sıradüzeni burada da söz konusu olup bir önceki akıl sonraki için madde, o da öncekinin sureti durumundadır. (Fârâbî, 1985: 101-104; 2003: 130-137; Kaya, 1995: 152) Bu sıradüzeninin başında yer alan güç halindeki akıl, bir bakıma insanın türsel sureti ve doğası olup bütün insanlarda özsel nitelik olarak bulunmaktadır. Bir tohum nasıl, tohumu olduğu şeyi kuvve halinde içeriyorsa, bu akıl da kazanılmış akli kuvve halinde içerir. (Aydınlı, 2008: 107-108)

FÂRÂBÎ'NİN DEVLET VE SİYASET ANLAYIŞI

Erdemli bir hayatın ancak ideal bir toplumda gerçekleşeceği düşüncesini benimseyen Fârâbî, öncelikle insan topluluklarının bir arada yaşama ve adına devlet dedikleri en üst düzeyde örgütlenme fikrine nasıl ulaşmış olabilecekleri sorununu irdeler. Ona göre (a) insanlar genel varlık planındaki düzenden esinlenerek kendi aralarında da böyle bir düzen kurmayı düşünmüş olabilirler ki bu “ontolojik teori” şeklinde adlandırılabilir. (b) İnsanoğlu kendi varlık yapısında kalp, beyin ve çeşitli işlevleri yerine getiren iç ve dış organların koordineli bir şekilde çalışmasından hareketle düzenli bir toplum yapısı ve devlet olarak örgütlenme fikrine ulaşmış olabilir. Fârâbî'nin bu yaklaşımına “biyo-organik teori” denilebilir. (c) Doğası gereği doğuştan bir “medenî varlık” (toplumsal) olan insan, çok sayıda ve çeşitli ihtiyaçlarını gidermede tek başlarına yetersiz kalacaklarını görerek aralarındaki iş bölümü ve dayanışmanın en üst düzeyde gerçekleşebileceği bir örgütlenme gereğini duymuş olabilirler ki bunu da “fıtrat teorisi” şeklinde isimlendirmek mümkündür. (d) Sevgi ve adaletin insanların topluluk halinde yaşamaları bakımından vazgeçilmez iki değer olarak gören Fârâbî, doğal bir eğilimle mutluluğa yönelen insanın bu amacına ulaşmak için adaletin tam olarak gerçekleşmesi gerektiği, bunun da ancak devlet denen güçlü bir örgütlenmeyle sağlanabileceğini düşünmüş

olabilir. Filozofun bu izahı da “adalet teorisi” diye adlandırılabilir. (Fârâbî, 1986: 117-119; Kaya, 1985: 153-154)

Devlet fikrinin menşei meselesini böylece açılmaya çalışan Fârâbî, insan topluluklarını ihtiyaçlar karşısında işbölümü, dayanışma ve ahlaki yetkinliği gerçekleştirme kabiliyeti bakımından da tasnife tabi tutar. Buna göre insan topluluklarını (*el-ictimââtü'l-insâniyye*) önce “yetkin” (*kâmile*) ve “yetkin olmayan” (*gayrül-kâmile*) diye ikiye ayıran filozof, yetkin yahut gelişmiş olanları küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler); yetkin olmayan yahut az gelişmiş olanların da ev, sokak, mahalle ve köy şeklinde sınıflandırır. Küçükten büyüğe doğru bütün bu sınıflar arasında parça-bütün veya tamamlayan-tamamlanan ilişkisi olduğunu belirten Fârâbî'ye göre ev sokağın, sokak mahallenin bir parçası urumunda; köy şehrin hizmetkârı iken mahalle şehrin; şehir ülkenin, ülkede yaşayan millet de dünyanın bayındır bölgelerinde yaşayan insanlık camiasının bir parçası konumundadır. Fârâbî'nin ortaya koyduğu bir diğer sınıflandırma da “erdemli devlet” (*el-medînetül-fâzıla*) “erdemsiz devlet” yahut “cahil ve sapkın devletler” (*el-müdüñül-câhile ve'd-dâlle*) ayrımıdır. Filozofa göre erdemli devletin bir tek şekli bulunurken onun zıtları konumundaki erdemsiz devletler “cahil devlet”, “sapkın devlet”, “fâsık devlet”, “değişebilen devlet” olmak üzere dörde ayrılır. Bunlardan cahil devletin de altı ayrı şekli olup bunların belirlenmesinde devlet başkanının zihniyet ve ahlak yapısı, yöneticilerin insanlık, hayat, ahlak, adalet ve hukuk, anlayışlarının önemli rolü söz konusudur (Fârâbî, 1986: 117-118, 131-135).

Erdemli devleti sağlıklı bir organizmaya benzeten filozof, bir bedende her organın belli görevi bulunması ve bunların verimli çalışmalarının kalbe bağlı olması gibi devletin kurum ve kuruluşlarının verimli ve düzenli çalışmaları da devlet başkanının yetkinlik, yetenek ve tutumuna bağlıdır. Şu var ki bir bedeni oluşturan kalp ve diğer organların görevlerini doğal bir işleyişle yapmalarına karşılık devleti oluşturan kurum ve kuruluşlar yükümlülüklerini bir sıradüzeni içinde kendi iradeleriyle ve sorumluluk bilinci içinde yerine getirmek durumundadırlar. Bu noktada devlet mekanizmasının baş düzenleyicisi olarak devlet başkanının durumu büyük önemi kazanmaktadır. Fârâbî'ye göre erdemli devletin başkanında bulunması gereken on iki temel nitelik şunlardır: (a) Eksiksiz ve sağlıklı bir fiziki yapı, (b) kendisine söylenen her şeyi doğru anlayıp sağlıklı değerlendirme yeteneği, (c) keskin zekâ ve aylayış, (d) güçlü hafıza, (e) düşüncelerini açık ve anlaşılır bir üslûpla ifade edebilme yeteneği, (f) öğrenme ve öğretmeyi sevme, bu uğurda her zorluğu göğüsleme iradesi, (g) yeme-içme, oyun-eğlence, mal-mülk, cinsel ilişki gibi geçici ve kaba hazlara düşkün olmama, (h) doğruluk ve dürüstlüğü sevip yalandan ve yalancından nefret etme, (ı) haksızlık ve zulümden nefret eden ve adaleti gerçekleştirme tutkusuyla davranan bir kişilik, (i) insanlık onuruna düşkün olma, (k) yapılması gerekeni uygulama azim, kararlılık ve cesareti ile (l) gönül zenginliği ve tok gözlülük.

Bütün bu özelliklerin bir tek insanda toplanmasının çok zor olduğunu farkında olduğunu belirten filozof, devlet başkanında hiç değilse şu altı niteliğin bulunması gerektiği görüşündedir: Bilge olmalı, öncekilerin koyduğu kanunları ve töreyi bilmeli, öncekilerin gündemine girmemiş olan yeni durumlara ilişkin olarak gelenekten kopmadan hüküm çıkaracak yetenek ve birikime sahip olmalı, öncekiler tarafından hakkında kanun konulmamış yeni meselelerin çözümüne yönelik hüküm koyacak donanıma sahip bulunmalı, toplumda düzeni sağlayacak şekilde kanunları insanlara anlatıp kabul ettirecek bir önderlik ve ikna gücü olmalı, savaşta yönetecek ve yürütecek şekilde sağlıklı bir fiziki yapıda olmalı. Bu üstün nitelik-

lerin hepsini taşıyan bir kişinin bulunmaması halinde devlet, biri mutlaka bilge diğeri de öteki nitelikleri şahsında toplamış olan iki kişi tarafından yönetilmelidir. Şayet bu da mümkün olmuyorsa, sayılan niteliklerden her birini ayrı taşıyan altı erdemli kişi devleti birlikte yönetecektir. Eğer devleti yöneten kadroda altı nitelikten beşi bulunup bilgelik bulunmayacak olursa o erdemli devlet başkansız sayılır ve giderek yıkılma tehlikesiyle yüz yüze kalmış demektir (Fârâbî, 1986: 127-130). Devlet başkanında bulunmasını gerekli gördüğü nitelikler hususunda bu kadar ısrarlı bir tutum sergilemesi, Fârâbî'nin, "ilk reis" ve "önder" diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istediği şeklinde yorumlanabilir. (Kaya, 1995: 154)

Fârâbî'nin siyaset felsefesi bağlamında birey-toplum-devlet ilişkilerini değerlendiriniz.



SIRA SİZDE

Özet



Fârâbî'nin yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

871 yılında Türkistan'ın Fârâb şehri yakınındaki Vesiç'te dünyaya gelen Fârâbî, Latin Ortacağı'nda Alfarabius ve Abunaser adlarıyla anılır. Ailesi hakkında bilgi bulunmayan filozofun, dönemin önemli eğitim ve kültür merkezlerinde biri olan Fârâb'da iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Bir süre kadı (yargıç) olarak çalışan filozof, bilinmeyen bir tarihte memleketinden ayrılarak hayatı boyunca sürececek olan ilim seyahatine çıkmıştır. Fârâbî önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi önemli merkezlerde bulunmuş, kırklı yaşlarının başında Bağdat'a intkal etmiştir. Ortaya çıkan karışıklıklar onun Bağdat'ı terk ederek Dımaşk'a, oradan da Halep'e gitmesine yo açar. Mısır'a yaptığı kısa seyahatten döndükten sonra 950 yılı Aralık ayında Dımaşk'ta vefat eder. Özellikle mantık alanındaki üstün başarılarından ötürü, "Muallim-i Evvel" (İlk Hoca) Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sâni" (İkinci Hoca) unvanıyla anılan Fârâbî, geriye 43'ü günümüze ulaşan 100'e yakın eser bırakmış olup bunlardan bazıları şunlardır: *İlimlerin Sayımı, İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Mutluluk Yoluna Yönelme, Mutluluğun Kazanılması, Giriş/İsâgüci, Mantığa Başlangıç/et-Tavtiye fi'l-mantik.*



Fârâbî'nin varlık anlayışı ve sudûr teorisini tartışmak.

İnsan aklının ulaşabileceği en genel kavram olduğu için tanımlanamaz bulduğu "varlık" Fârâbî'nin düşünce sisteminde en yetkin olan İlk Sebep yani Tanrı'dan yetkinliğin en alt düzeyinde bulunan "ilk madde"ye (heyûlâ) kadar inen bir sıradüzeni içinde yorumlanır. İlk Sebep'ten sonra sırasıyla "ayrık akıllar", "faal akıl", "nefis", "suret" (form) ve "madde" gelir. Varlığı zorunlu ve zorunsuz varlık şeklinde iki kategoride ele alan Fârâbî, zorunsuz varlıklar ile Zorunlu Varlık yani Tanrı arasındaki ilişkiyi Fârâbî "sudûr teorisi" ile açıklar. Ona göre her türlü iyilik ve yetkinliğin kaynağı olan Tanrı âlemi amaçlamış olamayacağından, âlem, O'ndan bir tür zorunlulukla ve "taşmak" (*sudûr, feyezân*) suretiyle var olmuştur. Salt akıl olan Tanrı'nın kendi özüne

ilişkin mutlak bilinç ve bilgisinin bir sonucu olarak O'ndan "ilk akıl" sudûr etmiş/taşmıştır. Tanrı'ya nispetle "zorunlu", fakat özü bakımından "zorunsuz" (mümkün) varlık olan ilk akıl bunun bilincinde olduğundan çokluk karakteri taşımaktadır ve bu durum ondan ikinci akıl, birinci gökküresinin nefis ve maddesinin taşmasına sebep olur. Bu süreç ve işleyiş ay-altı âlemdeki her türlü değişimin ilkesi sayılan onuncu yani faal akla kadar devam eder.



Fârâbî'nin ilimler tasnifi ve mantık anlayışını değerlendirmek.

Filozof ilimleri sınıflandırmak amacıyla kaleme aldığı *İlimlerin Sayımı (İhsâ'ül-ulûm)* adlı eserinde, her birinin tanımı, teorik ve pratik açıdan değeri ile eğitim-öğretimdeki önemini belirttiği ilimleri sırasıyla dil, mantık, matematik, felsefe ve medenî ilimler olmak üzere beş ana başlık altında toplar. Özellikle mantık alanındaki başarılarıyla dikkat çeken Fârâbî mantığı "kavramlar" (*tasavvurât*) ve "hükümler/önergeler" (*tasdikât*) olmak üzere iki kısma ayırır. Mantık adının etimolojisini de dikkate alarak mantık disiplininin iki işlevinden aklın kavram ve düşünce üretimiyle ilgili olanını "iç konuşma", söz ve söyleme ilişkin olanını da "dış konuşma" olarak değerlendirir. Mantık disiplininin bir bakıma gramere benzeten filozofa göre mantık bütün insanlığın ortak paydası olan düşünmenin/düşüncenin kanunlarını ortaya koyarken, gramer bir milletin diline ait kuralları verir. Diğer bir deyişle gramer hatasız konuşmanın, mantık ise doğru düşünmenin kurallarını içerir; gramerin dil ve kelimelerle ilişkisi ne ise mantığın akıl ve kavramlarla ilişkisi de odur. Filozofun mantık alanına getirdiği bir yenilik de felsefe, cedel, saf-sata, hitabet ve şiirin "beş sanat" olarak değerlendirilmesidir.



Fârâbî'nin bilgi anlayışını özetlemek.

Fârâbî bilgi problemini nefis ve akıl kavramları çerçevesinde temellendirir. Bu yaklaşımı çerçevesinde duyu algısını bilginin başlangıcı sayan filozof, bilginin kaynağı konusunda bir “duyumcu” (sensualist) gibi davranır. O, duyu ve hayal gücünden gelen izlenimlerin akıl tarafından nasıl bir işlemde geçirildiği yahut aklın soyutlama işlevini nasıl gerçekleştirdiğini açıklarken Aristoteles'ten beri Meşşâî gelenekte devam eden psikolojik akıllar teorisine başvurur. Aklı öncelikle ameli ve nazarî olmak üzere ikiye ayıran filozofa göre özne-nesne ilişkisinde duyulardan gelip hayal gücünde kısmen soyut hale gelen izlenimler nazarî akıl tarafından üç aşamalı bir işlemde geçirilir. Bunlardan ilki “güç halindeki akıl”dır ki filozof bunu üzerine damga basılmamış pürüzsüz muma benzetir. İkinci aşamada “fiil halindeki akıl” yer alır ki bu, güç halindeki aklın aktif duruma geçerek kavram ve bilgi üretmesi olup adetâ üzerine damga basılan mumun da bir damgaya dönüşmesi gibi onlarla özdeşleşir. Filozofun “kazanılmış akıl” dediği üçüncü aşamada akıl, sezgi ve ilhama açık olduğu için artık faal akılla ilişki kurmaya (*ittisâl*) hazır durumdadır.



Fârâbî'nin devlet ve siyaset anlayışını tartışmak.

Erdemli bir hayatın ancak ideal bir toplumda gerçekleşeceği düşüncesini benimseyen Fârâbî, öncelikle insan topluluklarının bir arada yaşama ve adına devlet dedikleri en üst düzeyde örgütlenme fikrine nasıl ulaşmış olabilecekleri sorununu irdeler. Bu konuda “ontolojik”, “biyo-organik”, “fitrat” ve “adalet” teorisi olarak adlandırılabilir olan muhtelif teorilerden söz eder. İnsan topluluklarını ihtiyaçlar karşısında işbölümü, dayanışma ve ahlaki yetkinliği gerçekleştirme kabiliyeti bakımından “yetkin” ve “yetkin olmayan” diye ikiye ayıran filozof, yetkin olanları şehir, devlet ve birleşik devletler; yetkin olmayanları da ev, sokak, mahalle ve köy şeklinde sınıflandırır. Fârâbî'nin ortaya koyduğu bir diğer sınıflandırma da “erdemli devlet” ve “erdemsiz devlet” yahut “cahil ve sapkın devletler” ayrımıdır. Filozofa göre erdemli devletin bir tek şekli bulunurken onun zıtları konumundaki erdemsiz devletler “cahil devlet”, “sapkın devlet”, “fâsık devlet”, “değişebilen devlet” olmak üzere dörde ayırır. Erdemli devleti sağlıklı bir organizmaya benzeten filozofa göre devletin kurum ve kuruluşlarının verimli ve düzenli çalışmaları da devlet başkanının yetkinlik, yetenek ve tutumuna bağlıdır. Bu noktada devlet mekanizmasının baş düzenleyicisi olarak devlet başkanı büyük önem kazanmaktadır. Devlet başkanında bulunması gereken nitelikler hususunda son derecede ısrarlı bir tutum sergileyen Fârâbî, “ilk reis” ve “önder” diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmeyi hedeflemiş olmalıdır.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdaki ad ve lakablardan hangisi Fârâbî'ye ait ile ilgili **değildir**?
 - a. Muallim-i sâni
 - b. Alfarabius
 - c. Ebû Nasr
 - d. Averroes
 - e. Abunaser
2. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî'nin yapıtlarından biridir?
 - a. Filozofların Tutarsızlığı
 - b. İlk Felsefe Üzerine
 - c. İlimlerin Sayımı
 - d. Tutarsızlığın Tutarsızlığı
 - e. Felsefenin İlkeleri
3. Fârâbî'ye göre ay-üstü âlemdeki gök cisimlerinin ana maddesi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Ateş
 - b. Hava
 - c. Su
 - d. Toprak
 - e. Esir
4. Farâbî'ye göre var olmak ve varlığını devam ettirmek için hiçbir sebebe muhtaç olmayan varlık aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Zorunsuz varlık
 - b. Zorunlu varlık
 - c. İmkansız varlık
 - d. Ruhani varlık
 - e. Maddi varlık
5. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî'nin Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak üzere ortaya koyduğu teori ile ilgili **değildir**?
 - a. Taşma
 - b. Sudûr
 - c. Fa'âl akıl
 - d. Psikolojik akıllar
 - e. Ayrık akıllar
6. Fârâbî'nin vahiy meleği Cebrail'le özdeş saydığı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Nazari akıl
 - b. Kazanılmış akıl
 - c. İlk akıl
 - d. Faal akıl
 - e. Fiil halindeki akıl
7. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî'nin ilimler tasnifinde yer verdiği beş ana başlıktan biri **değildir**?
 - a. Dil ilmi
 - b. Matematik ilimleri
 - c. Mantık ilmi
 - d. Fizik ilimleri
 - e. Felsefi ilimler
8. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî'nin "beş sanat"ından biri **değildir**?
 - a. Şiir
 - b. Cedel
 - c. Hitabet
 - d. Safsata
 - e. Musiki
9. Fârâbî'ye göre ay-altı âlemdeki varlıkları ay-üstü âlemdekilerden ayıran aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Madde
 - b. İlk madde
 - c. Suret
 - d. Nefis
 - e. Cisim
10. Aşağıdakilerden hangisi Fârâbî'nin erdemsiz devlet saydıklarından biri **değildir**?
 - a. Sapkın devlet
 - b. Değişmeyen devlet
 - c. Cahil devlet
 - d. Fâsık devlet
 - e. Değişebilen devlet

Okuma Parçası

Erdemli Şehir Halkının Görüşleri

Yirmi Altıncı Fasal: İnsanın Toplum Hayatına ve Yardımlaşmaya Olan İhtiyacı Üzerine

Her insan, varlığını devam ettirmek ve en üstün yetkinliklere ulaşmak için, hepsini tek başına temin etmesi mümkün olmayan pek çok şeye muhtaç bir şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, ihtiyaç duyduğu bu şeylerin her birini elde edebilmek için başka insanların yardımına muhtaçtır ve her insanın bir başkası karşısındaki durumu da böyledir. Bu sebeple insanın, tabii yaratılışının (*el-fitratü't-tabî'iyye*) varlık sebebi olan yetkinliğe ulaşması ancak pek çok topluluğun biraraya gelerek birbirleriyle yardımlaşmaları ve her birinin diğerinin varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeyi sağlamasıyla mümkündür. [Bu gerçekleştiği takdirde] toplumdaki herkesin varlığını sürdürme ve yetkinliğe ulaşma noktasındaki tüm ihtiyaçları karşılanmış olur. İşte insan nüfusunun (*eşhâs*) artışının, insanların yeryüzünün bayındır bölgelerinde toplanarak kimisi yetkin (*kâmile*) kimisi yetkin olmayan (*gayrül-kâmile*) insan toplulukları (*el-ictimââtül-insâniyye*) oluşturmalarının sebebi budur.

Yetkin insan toplulukları büyük, orta ve küçük topluluklar olmak üzere [üç kısma ayrılır]. Büyük topluluk, tüm toplumların yeryüzünün bayındır bölgesinde bir araya gelerek oluşturduğu topluluktur. Orta büyüklükteki topluluk, yeryüzünün bayındır bölgesinin bir bölümünde tek bir milletten (*ümme*) oluşan topluluktur. Küçük topluluk ise herhangi bir milletin oturduğu coğrafyanın bir parçasında şehir halkının biraraya gelerek oluşturduğu topluluktur.

Yetkin olmayan insan toplulukları ise, [sırasıyla] köy, mahalle, sokak ve ev halkının -ki bunlar içinde en küçük birlik ev halkının oluşturduğu birliktir- bir araya gelmesiyle oluşan topluluklardır. Hem mahalle hem de köy, şehir halkı için vardır. Köy, şehrin hizmetkârı konumundayken, mahalle şehrin bir parçasıdır. Sokak, mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. Ayrıca şehir, milletin oturduğu toprakların, millet ise yeryüzünün bayındır bölgesinde yaşayan tüm insanların bir parçası konumundadır.

En değerli iyilik ve en yüce yetkinliğe, ancak şehir [hayatıyla] ulaşılabilir, şehirden daha eksik konumdaki topluluklarda [bu iyilik ve yetkinliklere] ulaşmak mümkün değildir. Aslında iyilik irade ve ihtiyarla elde edildiği gibi kötülük de irade ve ihtiyarın bir ürünü olduğundan, şehrin, insanların birtakım kötü amaçlara ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmaları bir yapıda kurulması da mümkündür. Dolayısıyla her türlü

şehir [hayatının] mutluluğa ulaştıracağını söylemek mümkün değildir. İnsanların, gerçek mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere bir araya geldikleri şehir, erdemli şehirdir (*el-medînetül-fâzıla*). İnsanların mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı topluluk ise erdemli topluluktur (*el-ictimâ'u'l-fâzıl*). Bütün şehirlerinin, mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı millet erdemli millettir (*el-ümme'tül-fâzıla*). Aynı şekilde erdemli bir dünya ise (*el-ma'mûratül-fâzıla*), içindeki tüm milletlerin mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmaları takdirde meydana gelir.

Erdemli şehir, [organları] tam ve sağlıklı olan, bütün organları canlı varlığın hayatını sağlayıp korumak için birbirleriyle yardımlaşan bir bedene benzemektedir. Nitekim bedeninin organları farklı yaratılışta olduğu gibi sahip oldukları güçler açısından da [organlar] arasında bir derecelenme söz konusudur. Bedende tek idareci (*reis*) organ olan kalp ile kalbe yakın konumdaki organlar bulunmaktadır. Bu organlardan her birinin, idareci organın amacına uygun olarak kendi işlevlerini gerçekleştirmelerini sağlayan tabii güçleri vardır. (...) Şehir de aynı beden gibi farklı yaratılışta ve yapıları (*heyât*) bakımından aralarında bir derecelenmenin söz konusu olduğu bölümlere (görevlilere) sahiptir. Şehirde bir insan idareci konumundadır ve bu idareciye yakın durumda başka insanlar bulunmaktadır, idareciye yakın konumdaki bu insanların her birinin, idarecinin amacına uygun olarak hareket etmelerini sağlayan bir yapısı ve yeteneği vardır. (...)

Ancak bedeninin organları gibi bu organlara ait güçleri sağlayan yapılar da tabiidir. Halbuki şehrin unsurları tabii olsa da, bunların şehir için işlevlerini gerçekleştirmelerini sağlayan yapı ve kabiliyetleri tabii değil, iradidir. Buna göre şehrin unsurları tabii olarak, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde şunu değil de bunu yapmalarını uygun kılacak farklı özelliklerde yaratılmışlardır. Ancak insanlar sadece sahip oldukları bu yaratılıştan gelen özellikler dolayısıyla değil, sanatlar ve benzeri beceriler gibi iradî kabiliyetlerle elde edilebilen şeyler sayesinde de şehrin bir unsuru durumundadırlar. Bedendeki organların sahip oldukları tabii güçlerin şehrin unsurlarındaki karşılığı, iradî kabiliyet ve yapılarıdır.

Yirmi Yedinci Fasal: İdareci Organ Üzerine

Bedendeki idareci (*reis*) organ, tabii olarak bizâtihi ve özel nitelikleri açısından en yetkin ve mükemmel organ olup diğer organlarla ortak olduğu konularda da onla-

rın en değerlisidir. (...) [Tıpkı bedendeki bu durum gibi] şehrin idarecisi de, sahip olduğu özel nitelikler açısından şehrin diğer bütün unsurlarının en yetkini; başkalarıyla ortak olduğu konularda da onların en değerlisidir. Onun altında, bu başkan tarafından yönetilen ve kendileri de başkalarını yöneten insanlar bulunmaktadır. (...) Bedenin herhangi bir organında bir bozukluk oluştuğunda bunun giderilmesini sağlayan kalptir. [Kalbin beden içindeki bu konumu gibi] bu şehrin (devlet) yöneticisinin de toplumun öncüsü olması gerekmektedir. Ayrıca bu başkan, şehir ile şehrin unsurlarının kuruluşunun ve bu unsurlara ait iradî kabiliyetlerin bir sıra düzeni içinde meydana gelmelerinin de sebebi durumundadır. Şehrin herhangi bir unsurunda bir bozukluk meydana geldiğinde, bunun giderilmesini sağlayacak olan, şehrin yöneticisidir. (...)

Aslında mevcudatın durumu da böyledir. İlk Sebeb'in diğer varlıklarla ilişkisi, erdemli şehrin hükümdarının (melik), şehrin diğer unsurlarıyla olan ilişkisi gibidir. Maddeden uzak olan varlıklar ilk [Sebeb]'e yakındır. [Varlık düzeninde] bunların ardından ise gökcisimleri gelmekte, gökcisimlerini de maddî varlıklar takip etmektedir. Bütün bunlar İlk Sebeb'i kendilerine önder bilip O'nun peşinden gitmekte ve O'nu takip etmektedirler. Ancak her varlık bunu gücü nisbetinde gerçekleştirmekte, bunu yaparken de varlık düzeni içindeki yerinin gerektirdiği amacı izlemektedir. (...) Erdemli şehrin unsurlarının da işlevleriyle [şehirdeki] konularına göre ilk yöneticilerinin amacı doğrultusunda hareket etmeleri gerekmektedir.

Erdemli şehrin yöneticisinin sıradan bir insan olması mümkün değildir. Çünkü yöneticilik şu iki şeyden birisiyle gerçekleşir: (a) Kişinin yaratılışı ve yapısı bakımından yöneticiliğe hazırlanmış olması; (b) İradî yapı ve kabiliyet, ki bu da tabiat olarak yöneticiliğe yatkın olarak yaratılmış bir kimse için sözkonusudur. Her sanatın yöneticilik için uygun olması mümkün değildir. Zira sanatların çoğu şehirde hizmet etme konumunda olduğu gibi insanların çoğu da hizmet edecek bir yaratılışa sahiptir. Ancak başka sanatlar tarafından idare edilen ve kendisine de başka bazı sanatların hizmet ettiği sanatlar bulunmaktadır. Ayrıca kendisine hizmet edilen ve başka bir sanat tarafından idare edilmeyen sanatlar da vardır. Erdemli şehir yöneticiliği sanatının da rastgele herhangi bir sanat veya kabiliyet olması mümkün değildir.

İdareci organı yönetecek başka bir organın bulunması nasıl mümkün değilse, ilk yöneticinin ait olduğu cinste, onu yönetecek başka birisinin bulunması da o derecede imkânsızdır. Aslında bu, genel olarak bütün yönetici-

ler için geçerlidir. Erdemli şehrin ilk yöneticisinin sanatının, asla başka sanatlara hizmet etmeyen ve başka sanatlar tarafından yönetilmeyen bir sanat olması gerekmektedir. Aksine ilk yöneticinin sanatı, tüm sanatların onun amacını gerçekleştirmek için hareket ettiği ve erdemli şehrin bütün fiillerinin kendisine yöneldiği bir sanat olmalıdır. Bu durumda sözkonusu insan, başka bir insanın yönetimi altına asla giremez. O, artık yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve akledilir (*ma'kûl*) hale gelmiş birisidir. Daha önce bahsettiğimiz gibi bu kimsenin muhayyile gücü tabii olarak en yetkin duruma gelmiştir. O bu güç sayesinde tabii olarak gerek uyanık halde, gerekse uykudayken faal akıldan cüz'î varlıklara dair bilgileri ya oldukları şekilde ya da onların sembolleri yoluyla, akledilirleri ise [sadece] sembolleri vasıtasıyla kabul etmeye hazır hale gelmiştir. Onun edilgin (*münfa'il*) aklı, bütün akledilirleri, içlerinden hiçbirisini dışarıda bırakmayacak şekilde idrak etmesi sonucunda yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl haline gelmiştir.

Edilgin aklı, akledilirleri idrak etmek suretiyle yetkinleştirip bilfiil akıl ve bilfiil akledilir haline gelen ve akıl ve akledilir kendisinde aynı şey olan bir kimsede, maddeden daha uzak, faal akla daha yakın, edilgin aklın mertebesinden daha üst bir mertebeye sahip bilfiil bir akıl meydana gelir. Bu akla "müstefâd akıl" denir ve bu akıl edilgin akıl ile faal akıl arasında bir konuma sahip olup, fa'âl akılla arasında başka herhangi bir şey yoktur. Edilgin akıl, müstefâd aklın madde ve taşıyıcısı; müstefâd akıl da faal aklın madde ve taşıyıcısı gibidir. Tabii bir istidat olan akıl gücü ise (*el-kuvvetü'n-nâtika*) bilfiil akıl olan faal aklın taşıyıcısı olan madde konumundadır.

İnsanı insan yapan ilk mertebe, insanın bilfiil akıl haline gelmesini sağlayacak tabii yapının oluşmasıdır. Bu [tabii yapı] bütün insanlarda ortaktır. Bununla fa'âl akıl arasında şu iki aşama bulunmaktadır: Edilgin aklın bilfiil akıl, [bilfiil aklın da] müstefâd akıl haline gelmesi. İlk aşamasına ait bu noktaya ulaşan insan ile fa'âl akıl arasında da iki aşama bulunmaktadır. Yetkin edilgin akıl ve tabii yapı, madde ve suretin biraraya gelmesiyle oluşan şeyin tek bir şey olması gibi bir şey halinde kabul edilecek olursa ve bu insan, bilfiil hale gelmiş edilgin akılla [aynı şey] olan insanlık sureti olarak değerlendirilirse onunla faal akıl arasında sadece bir aşama kalır. Tabii yapı, bilfiil akla dönüşmüş edilgin aklın, edilgin akıl müstefâd aklın, müstefâd akıl da faal aklın maddesi olarak ele alınıp hepsi birden tek bir şeymiş gibi değerlendirildiğinde bu insan, fa'âl aklın kendisiyle özdeşleştiği (*halt*) insan olur.

Bu durum, [insanın] öncelikle akıl gücünün her iki kısmında yani teorik ve pratik kısımlarında, ardından da muhayyile gücünde gerçekleştiği takdirde bu insan, artık kendisine vahyolunan bir insandır. Şâni yüce Allah ona faal akıl vasıtasıyla vahyeder. Yüce Allah'ın faâl akla feyzettiği şeyleri, faal akıl o insanın müstefâd akli aracılığıyla önce edilgin aklına sonra da muhayyile gücüne feyzeder. Faal aklın edilgin aklına feyzettiği şeyler sayesinde o insan tam manasıyla bir bilge (*hakîm*), filozof ve akıl sahibi (*müte'akkit*); faal aklın muhayyile gücüne feyzettiği şeyler sayesinde ise ilahî âlemi akleden varlığıyla, gelecekte olacakları bildiren/uyaran bir nebî, tikel varlıkların o andaki durumları hakkında bilgi veren bir haberci haline gelir, işte bu insan, insanlığın en üstün mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun nefsi, yukarıda belirttiğimiz gibi, faâl akılla tam anlamıyla birleşmiştir. Bu insan, mutluluğa götürmesi mümkün olan her fiilden haberdardır, işte bu, yöneticiliğin ilk şartıdır. Ayrıca bu yöneticinin tüm bildiklerini, karşısındakinin hayal gücünde en iyi şekilde canlandırabileceği bir dil yeteneğine; bunun yanında insanları mutluluğa ve mutluluğa ulaştıracak fiillere en iyi şekilde yönlendirme (*irşâd*) yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Bütün bunlara ilaveten bu yönetici, dünya işleriyle (*a'mâlü'l-cüz'ıyyât*) ilgilenmesini sağlayacak sağlıklı bir bedene de sahip olmalıdır.

Yirmi Sekizinci Fasıl: Erdemli Şehrin

Yöneticisinin Özellikleri Üzerine

İşte [yukarıda akli ve ruhi özellikleri belirtilen] bu kişi, başka birisinin kendisini yönetmesi sözkonusu bile olmayan yöneticidir. O, erdemli şehrin önderi (*imâm*) ve ilk yöneticisidir (*er-reisü'l-evvel*). O, erdemli milletin ve yeryüzündeki tüm bayındır coğrafyanın yöneticisidir. Bu düzeye doğal olarak, ancak kendisinde doğuştan getirdiği şu on iki özellik bulunan kimse ulaşabilir:

1. Organlarının tam olması gerekmektedir. Bu organlara ait güçler de, organların işlevlerine uygun olmalıdır. Yönetici, organlarından herhangi biriyle bir işi başarmak istediğinde bunu kolayca yerine getirebilmelidir.
2. Kendisine söylenen her şeyi tabii olarak iyice anlayıp kavrayabil-melidir. Söylenen şeyi, söyleyenin amacına ve bizatihi o duruma uygun olarak anlamalıdır.
3. Anladığı, gördüğü, duyduğu ve idrak ettiği şeyi hafızasında iyice tutmalıdır. Kısacası hiçbir şeyi unutmamalıdır.

4. Çok uyanık ve zeki olmalıdır. En ufak bir işaret gördüğünde bile, bu işaretin ne anlama geldiğinin derhal farkına varmalıdır.
 5. Zihninden geçenleri tüm açıklığıyla ortaya koyabilecek derecede güzel konuşmalıdır.
 6. Öğrenmeyi ve öğretmeyi sevmeli, buna kendini verip kolayca kabul etmelidir. Ayrıca öğretimin zorluklarına katlanmalı ve bunun doğurduğu yorgunluktan şikâyet etmemelidir.
 7. Yeme, içme ve cinsi ilişkiye düşkün olmamalı, tabiatı icâbı oyun ve eğlenceden kaçınıp bunların vereceği hazlardan nefret etmelidir.
 8. Doğruluğu ve doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.
 9. İzzet-i nefis sahibi ve cömertliği seven birisi olmalıdır. Tabii olarak her türlü bayağı şeyden ruhunu yüce tutmalı, bunlardan daha yüce şeylere doğru yükselmelidir.
 10. Altın, gümüş ve diğer dünyevî şeyleri basit görmelidir.
 11. Tabiatı gereği adaleti ve âdil kimseleri sevmeli, haksızlıktan, zulümden ve bunları işleyenlerden nefret etmelidir. Hem kendi yakınlarına hem de başkalarına adaletli davranmalı, insanları böyle davranmaya teşvik etmelidir. Haksızlığa uğramış kimseye, iyi ve güzel olduğunu düşündüğü her şeyi vermelidir. Adaleti uygulaması istendiğinde değil; sadece haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde dik durmasını bilen birisi olmalıdır.
 12. Yapılması gerektiğini düşündüğü şey konusunda azimli ve kararlı davranmalı, korkmadan ve gevşeklik göstermeden cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.
- Bütün bu özelliklerin tek bir insanda bulunması zordur. Dolayısıyla insanlar arasında doğuştan bu özelliklere sahip sadece bir insan bulunabilir. Eğer erdemli şehirde böyle bir kimse bulunur ve büyüdükten sonra yukarıda belirtilen şartlardan [ilk] altısı veya muhayyile gücü açısından bir denginin olması durumunda bu şartlardan [ilk] beşi kendisinde gerçekleşirse, yönetici o kişi olur. (...)

Kaynak:

Fârâbî, Erdemli Şehir Halkının Görüşleri, Çeviren: M. Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, İstanbul 2003 , sf. 139-147)

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofla ilgili ad ve lakaplar arasında Averroes'in bulunmadığını göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Yaşamı ve Yapıtları” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. İlimlerin Sayımı'nın filozofun yapıtları arasında yer aldığını göreceksiniz.
3. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Varlık Anlayışı ve Sudûr Teorisi” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ay-üstü âlemdeki gök cisimlerinin ana maddesinin “esir” olduğunu göreceksiniz.
4. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Varlık Anlayışı ve Sudûr Teorisi” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Var olmak ve varlığını devam ettirmek için hiçbir sebebe muhtaç olmayan varlığın “zorunlu varlık” olduğunu göreceksiniz.
5. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Varlık Anlayışı ve Sudûr Teorisi” başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. Filozofun Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak üzere ortaya koyduğu teori çerçevesinde “psikolojik akıllar”dan söz etmediğini göreceksiniz.
6. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Varlık Anlayışı ve Sudûr Teorisi” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Fârâbî'nin “faal akıl”ı vahiy meleği Cebrâil ile özdeş saydığını göreceksiniz.
7. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. “Fizik ilmi”nin filozofun ilimler tasnifindeki beş ana başlıktan biri olmadığını göreceksiniz.
8. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. “Musiki”nin beş sanattan biri olmadığını göreceksiniz.
9. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Varlık Anlayışı ve Sudûr Teorisi” başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. Filozofa göre ayaltı âlemdeki varlıkları ay-üstü âlemdekilerden ayıranın “ilk madde” olduğunu göreceksiniz.
10. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Fârâbî'nin Devlet ve Siyaset Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Fârâbî'nin erdemsiz devlet olarak nitelendirdikleri arasında “değişmeyen devlet”in yer almadığını göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Fârâbî, yoktan yaratma anlayışını Tanrı'nın yetkinlik, yücelik ve aşkınlığı bakımında çeşitli sakıncalara yol açacağı düşüncesiyle sudûr teorisini geliştirmiştir. Ona göre “birden ancak bir çıkar” ilkesi uyarınca çokluk içeren âlem doğrudan Tanrı'yla ilişkilendirilemez; ayrıca yaratmanın “sonradan”lığı zaman kavramını çağrıştıracığından yaratma öncesi ve sonrasında Tanrı'nın irade ve fiilinde bir değişmenin söz konusu olur. Diğer yandan çokluk âleminin doğrudan Tanrı'yla ilişkilendirilmesi âlemdeki kötülüğün, mutlak iyi olan Tanrı'ya isnat edilmesi anlamına gelir. Filozofun yoktan yaratma anlayışıyla bağlantılı gördüğü bu sakıncalar onun temellendirdiği sudûr teorisi bağlamında ele alındığında şöyle bir durum ortaya çıkar: Sudûrun bir tür doğal zorunlulukla gerçekleşmesi, tanrısal (ilâhî) iradeyi sınırlayıcı bir nitelik taşır. “Yaratma” gibi “sudûr” da bir fiil/eylem olduğu için o da zaman içinde gerçekleşir ve yaratmada gündeme gelen çağrışımlar sudûr için geçerlidir. Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında öne sürülen “birden ancak bir çıkar” hipotezinin faâl akıl-âlem ilişkisi için söz konusu edilmemesi bir çelişki sayılabilir. Çünkü faâl akıl da manevî ve yalın (basit) varlıktır. Bir diğer husus da semavî akılların hem Tanrı'yı hem de kendilerini bilmelerine karşılık Tanrı'nın sadece kendi zâtını bilmesi anlayışı O'nun yetkinliği ile bağdaşmaz.

Sıra Sizde 2

Fârâbî, insanın doğası gereği medenî (toplumsal/siyasi) bir varlık olduğu ve bireyler gibi toplumların gayesinin de mutluluk olduğunu savunur. Ona göre en yüce mutluluğun elde edilmesi yolunda pratik hayatın düzenlenmesi, insanların belli amaçlara yönlendirilmesi, yardımlaşma, dayanışma ve ahlâklı bir yaşayış için din zorunludur. Demek oluyor ki din, iyi veya kötü her toplumun en temel medenî unsurlarından biridir. Filozofa göre felsefe gibi dinin de bir eğitim işlevi olduğu kanatindedir. Bu bağlamda bakıldığında Fârâbî'nin aslında birer dinî ilim olan hukuk (fıkıh) ile kelâmı medenî ilimler kategorisine dâhil etmesi, onun siyaset ve bilgi felsefesinin doğal bir sonucu ve gereği olmaktadır.

Sıra Sizde 3

Fârâbî'nin felsefi siteminde her insanın gayesi mutluluk olup bu da varlığın bütünü hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir ve İlimlerin Sayımında sıralanan disiplinleri içerir. Her bir insanın tek başına bütün bunların üstesin-

den gelmesinin imkânsızlığı sebebiyledir ki Fârâbî mutluluğu toplumsal bir olgu, bir yönetim ve eğitim- öğretim meselesi olarak görür. Toplum hayatı bir iş bölümü ve yardımlaşma alanı olmanın yanında bir de eğitim ve öğretim alanıdır. Bu bakımdan yönetici, aynı zamanda bir yol gösterici ve öğreticidir. Doğası gereği medenî/ toplumsal varlık olan insan Fârâbî'ye göre, diğer insanlarla bir arada yaşamak durumundadır. Bireyler gibi toplumların gayesi de mutluluktur. Ne var ki filozofun en yüce mutluluk dediği gerçek mutluluk, dünyevî ilgilerin aşıldığı bir bilinç durumunu işaret eder. Bu amaca yönelmiş bir medeni (toplumsal/siyasi) yapını "erdemli toplum/devlet", bu yapının yöneticisi "erdemli başkan" olup erdemli bireyler de ancak böyle toplumlarda yetişir ve yaşarlar.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Alper, Ö. M. (2000). **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul.
- Aydın, İ. H.(2000). **Fârâbî'de Metafizik Düşünce**, İstanbul.
- Aydınlı, Y. (2000). **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul.
- Aydınlı, Y. (2008). **Fârâbî**, İstanbul.
- Fârâbî, (1985). **Eflâtun'un Kanunlarının Özeti**, Çeviren: F. Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî, (2003). "Felsefenin Temel İlkeleri", Çeviren: Mahmut Kaya (**İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul, sf. 117-126.
- Fârâbî, (1964). **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, Tahkik: Fauzi M, Najjar, Beyrut: Imprimerie Catholique, (Türkçesi), 1980 es-Siyâset'ul-Medeniyye, Çeviren: M. Aydın ve A. Şener ve M. R. Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî, (1974). **Aristo** Felsefesi, Çeviren: H. Atay (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fârâbî, (1984). "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Çeviren: Mahmut Kaya, **Felsefe Arkivi**, XXIV, İstanbul, sf. 221-255.
- Fârâbî, (1986). **İlimlerin Sayımı**, Çeviren: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Fârâbî, (1986). **Kitâbü Mebâdî'i ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, thk, Albir Nasrî Nâdir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, (Türkçesi) 1990, **İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri**, Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî, (1987). "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", Çeviren: Mahmut Kaya, **Felsefe Arkivi**, İstanbul, XXVI, sf. 185-192,
- Fârâbî, (1987). **Siyaset Felsefesine Dair Görüşler**, Çeviren: H. Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fârâbî, (1993). **Mutluluk Yoluna Yönelme**, Çeviren: H. Özcan, , İzmir: Anadolu Matbaacılık.
- Fârâbî, (1999). **Mutluluğun Kazanılması**, Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara.
- Fârâbî, (2001). "Giriş/İsâgûci", Çeviren: H. Sarioğlu (**Fârâbî-Mantık Risâleleri** içinde), İstanbul, sf. 41-68.
- Fârâbî, (2001). "Mantığa Başlangıç/et-Tavtie fi'l-mantık", Çeviren: H. Sarioğlu (**Fârâbî-Mantık Risâleleri** içinde), İstanbul, sf. 3-16.
- Fârâbî, (2001). "Beş Bölüm/el-Fusûlü'l-hamse", Çeviren: H. Sarioğlu (**Fârâbî-Mantık Risâleleri** içinde), İstanbul, sf. 17-39.
- Fârâbî, (2003). "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", Çeviren: M. Kaya (**İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul, sf. 183-192.
- Fârâbî, (2003). "Aklın Anlamları", Çeviren: M. Kaya (**İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde), İstanbul, sf. 127-137.
- Kaya, M. C. (2008). **İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân** (yayımlanmamış doktora tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaya, M. (1995). "Fârâbî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, XII, 145-162.
- Reisman, D. C. (2007). "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslâm Felsefesine Giriş** içinde, Çeviren: M. C. Kaya, İstanbul.
- Toktaş Fatih, (2009). **Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset**, Samsun.

5

Amaçlarımız

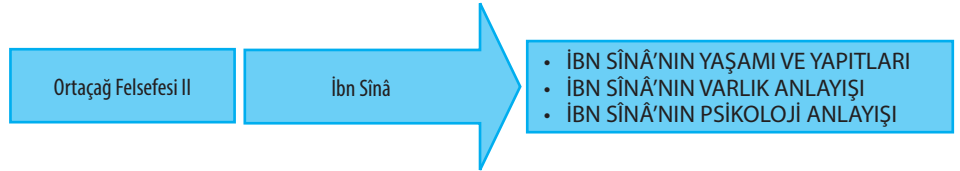
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İbn Sînâ'nın yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- İbn Sînâ'nın varlık anlayışını değerlendirebilecek,
- İbn Sînâ'nın psikoloji anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Zorunlu
- Zorunsuz
- Mahiyet
- Nefis
- Dış Duyular
- İç Duyular
- Akıl
- Sezgi
- Kutsal Akıl

İçindekiler



İbn Sînâ

İBN SÎNÂ'NIN YAŞAMI VE YAPITLARI

Asıl adı Hüseyin olan İbn Sînâ 980 veya 981 yılında Buhara yakınındaki Efşene köyünde doğdu. Talebesi Cûzcânî'ye yazdırdığı hayat hikayesi ve Cûzcânî'nin buna ek olarak verdiği bilgiler sayesinde diğer İslam filozoflarına oranla hakkında daha fazla bilgiye sahip bulunuyoruz. İslam dünyasında İbn Sînâ künyesiyle tanınmakla birlikte "baş üstad" anlamında "eş-şeyhü'r-reîs" unvanı ile de anılır. Batı'da ise genellikle Avicenna olarak bilinir. Filozofun babası Abdullah aslen Belhli olup, o dönemde Sâmânî Devleti'nin başşehri olan Buhara'ya yerleşmişti. İsmâîlî propagandacıları (dâiler) ile olan irtibatı dolayısıyla evi felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştü. Bu ortam nedeniyle İbn Sînâ erken yaşlarından itibaren felsefi konularla tanıştı. Olağanüstü zekâsıyla dikkat çeken ve on yaşında Kur'ân'ı ezberleyen İbn Sînâ dil, edebiyat ve dinî ilimlerin yanı sıra geometri, aritmetik, astronomi, mantık ve felsefe dersleri aldı. Bu alanlarda iyi bir donanıma sahip olduktan sonra tıp tahsiline başladı. On sekiz yaşında iken saray hekimliğine getirilmesi, zengin bir tıp ve felsefe literatürünün de bulunduğu saray kütüphanesinden yararlanması için önemli bir imkân sağlamıştır.

Sâmânî Devleti'nin 1005 yılında çökmesi üzerine Buhara'dan ayrılmak zorunda kalan filozof, ilk olarak Hârizm bölgesinde bir kasaba olan Gürgenç'e (Ürgenç) gitti. Buranın yöneticisinden büyük saygı gören İbn Sînâ'ya Gürgenç'te kaldığı sürece maaş bağlanır; ayrıca emirin sarayında ünlü bilgin Bîrûnî ve daha başka âlimlerle tanışır. Gazneli Mahmud'un davetine olumlu karşılık vermeyen İbn Sînâ Gürgenç'ten de ayrılmak zorunda kalır. Yedi yıl kadar süren seyahatin ardından Cürcan'a giden İbn Sînâ biyografisini de kaleme alan öğrencisi Cûzcânî ile burada tanışır. İki yıl boyunca bir yandan çeşitli dersler verirken bir yandan da eserlerini kaleme alan filozof Cürcan'dan ayrılarak bir müddet Rey, Kazvin ve Hemedan'da bulunur. 1024'te Hemedan'ı gizlice terk edip Taberân üzerinden İsfahan'a geçmek durumunda kalır. Bir süre Alâüddevlî'nin vezirlik görevini de yürüten ve İsfahan'daki hayatı nispeten sükûnet içinde geçen filozof yakalandığı kulunç hastalığının tedavisinde başarılı olamaz. 1037 yılında Alâüddevlî ile birlikte çıktığı Hemedan seferi sırasında elli yedi yaşındayken vefat eden İbn Sînâ'nın mezarı Hemedan'dadır. (Alper, 1999: 319-322)

İslam düşünce tarihinde Kindî'nin çalışmalarıyla başlayan felsefe hareketini Fârâbî terminoloji, yöntem ve problemleri açısından sistemleştirmiş, İbn Sînâ ise kendi dönemine kadar oluşan zengin felsefe birikimi yeni baştan işleyip büyük bir

külliyat halinde değerlendirmiştir. Sistem sahibi bir filozof olarak İbn Sînâ, İslam filozofları arasında ontoloji ve psikolojinin yanı sıra bilgi problemi üzerinde en fazla duran düşünür konumunda görülmektedir. Eserlerinin çoğu ortaçağda Latince ve İbraniceye çevrilmiş olan filozofun Batı üzerindeki etkisi “Latin İbn Sînâcılığı” vasıtasıyla yüzyıllarca sürmüştür, özellikle *el-Kânûn* adlı ölümsüz eseri Batı üniversitelerinde on dokuzuncu yüzyıla kadar okutulmuştur (Kaya, 2003: 276). Gutas, filozofun felsefe tarihindeki etkin ve ayrıcalıklı konumuna “İbn Sînâ’nın felsefesi o kadar başarılı bir felsefedir ki, ondan sonraki bütün felsefi faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir; artık Aristo okunup şerh edilmiyordu, çünkü İbn Sînâ vardı” ifadesiyle dikkat çeker (Gutas, 2004: 137).

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Mantiğa Giriş (el-Medhal)*, *Yorum Üzerine (el-İbâre)*, *II. Analitikler (el-Burhân)*, *Metafizik (el-İlâhiyyât) I-II*, *Fizik, I-II*, *Kitâbu’l-Hidâye*, *en-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, *Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine (er-Risâletü’l-arşîyye fi hakâiki’t-tevhîd ve’l-İsbâti’n-nübüvve)*, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-tenbîhât)*.

İBN SİNÂ’NIN VARLIK ANLAYIŞI

“Felsefe” ve “hikmet”i eş anlamlı terimler olarak kullanan İbn Sînâ’ya göre en genel anlamıyla felsefe “insanın, eşyanın yahut bütün var olanların hakikatine vâkıf olmak suretiyle yetkinleşmesi”dir. Var olanlar iki kısma ayrılır: (1) Tanrı, akıl/melek ve doğal nesnelere gibi varlığı insanın irade ve fiiline bağlı olmayan varlıklar. (2) Varlığı insan irade ve fiili ile meydana gelen şeylerdir. İlk kısımdaki varlıklara ilişkin bilgiye teorik (nazarî) felsefe, ikinci grupta yer alan şeylerin ilişkin bilgiye ise pratik (amelî) felsefe denilir. Teorik felsefenin amacı insanın bilmek suretiyle yetkinleşmesini sağlamak iken, pratik felsefe insanın bildiklerini yapıp uygulayarak ahlâkî yetkinliğe ulaşmasını amaçlar (İbn Sînâ, 2006: 5; 2008: 2). Şu halde İbn Sînâ’ya göre felsefe doğru bilgi ve doğru davranış ile yetkinleşmeyi sağlayan bir disiplin ve çabanın adı olmaktadır. Filozof, gerçek anlamda felsefeden (*hikmet*) söz edilebilmesi için bu disiplinin metafizik ve teolojii (ilâhiyyât) kapsamı gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre gerçek anlamda varlık Zorunlu Varlık yani Tanrı olup O’na ilişkin bilgiye sahip olmayan kişi bilge (*hakîm*) sayılamaz. Bununla birlikte insan, varlıkların ve Tanrı’nın hakikatini tam olarak bilemeyeceğinden onun bilge oluşu gerçek anlamda değil, ancak mecaz olarak anlaşılmalıdır. Bu arada İbn Sînâ’nın felsefeyi metafizik ve teolojiye indirgediği gibi çıkarımın doğru olmayacağı, onun metafizik ve teolojii felsefenin vazgeçilmez unsuru olarak gördüğü belirtilmelidir (Alper, 2008: 49-50).

Metafizik alana ilişkin düşüncelerini temellendirmedi önceki filozoflardan önemli ölçüde yararlanmış olmakla birlikte İbn Sînâ, miras olarak devraldığı malzemeyi kendi sistemi bağlamında işlerken eleştirci ve seçici bir tavır takındığını söyler. Bu tavrın ilk belirtisi onun, metafiziğin incelediği “konu”lar (*mevzû*) ile araştırdığı “sorun”lar (*matlab*) arasında temel bir ayırımı gitmiş olmasıdır. Ona göre bütün varlıkların ilkesi yahut nihaî sebebi olan Tanrı, metafiziğin incelediği bir “konu” değil, araştırdığı en temel “sorun”dur. Çünkü bir şeyin herhangi bir disiplinin konusu olması yani mahiyet ve niteliklerinin araştırılabilmesi için, önceden bir veri yahut ön-doğru (*müsellem*, aksiyom) olarak bulunması gerekir. Oysa metafizik dışında Tanrı’nın varlığını bir veri ve bir ön doğru olarak ortaya koyacak bir disiplin söz konusu değildir. Şu halde Tanrı’nın varlığını kanıtlamak metafiziğe düştüğünden, Tanrı’nın varlığı onun konusu değil sorundur. (İbn Sînâ, 2004: 3-5) İbn Sînâ’ya göre metafiziğin ilk konusu, bütün varlıklar ve varlık tarzları arasında

ortak bir özellik/durum (*emr*) olan “varolan olması bakımından varolan”dır (İbn Sînâ, 2004: 11).

Fârâbî gibi İbn Sînâ da varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavram olduğunu, dolayısıyla tanımlanamayacağını söyler. Varlığı tanımlamaya yönelik her girişim ve ortaya konacak her bilgi, varlık hakkında zihni uyarmanın ötesinde hiçbir anlam taşımaz. İbn Sînâ’ya göre varlık ve genel olarak metafizik alana ilişkin bilgi, mantıki kanıtlara dayalı ve dolaylı bir bilgi olmayıp doğrudan doğruya akıl yoluyla (sarih irfânî akıl) kavranan bilgidir. Ayrıca varlık ve metafizik alana ilişkin bilgi ve kavramlar salt biçimsel değil içeriği ve fiilî gerçekliği olan kavramlardır. Şu var ki zihinde tasavvur edilen her şeyin zihin dışında da mutlaka bulunduğu/bulunacağı konusunda kuşku duyulacağı açıktır. İbn Sînâ’ya göre bu kuşku, zihinde tasavvur edilen şeyin “neliği” ile “varlığı”nın ayrı şeyler olmasıyla ilgilidir (Durusoy, 1999: 326).

İbn Sînâ, zorunlu varlık ile zorunsuz varlık ayrımını ilk defa vurgulu bir şekilde ortaya koyarken, bunların arasındaki temel farkı yahut ayırıcı özelliği sebebinin olup olmaması şeklinde belirler. Özü itibarıyla zorunlu varlığın bir sebebinin olmaması, İbn Sînâ’ya göre, bir sebebi olması durumunda varlığını o sebepten almak durumunda kalacağı ve bunun da onu özü itibarıyla zorunlu varlık olmaktan çıkartacağı düşüncesinden ileri gelir. Zorunlu varlığın bir sebebinin bulunmamasının anlamı ise varlığının bir başka varlığa denk, görelî ve değişken olmaması; çokluk içermemesi ve hiçbir şeyin hiçbir açıdan O’nun hakikatine ortak olmamasıdır (İbn Sînâ, 2004: 87-88). Zorunsuz varlığın ise İbn Sînâ’ya göre hem varlığı hem de yokluğu bir sebebe bağlıdır. Zira “zorunlu olmayan ve var olduğu veya var olmadığı farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlığın söz konusu olmadığı” zorunsuzun hem yok iken var olması hem de var iken yok olması, kendisi dışında bir sebebin varlığını gerektirir. İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımını işte bu noktada, yani zorunsuz varlığın, yokluk karşısında varlığının ya da varlık karşısında yokluğunun belirlenmesi (*tahsis*) bağlamında gündeme getirir. Bir şeyin yokluğu ya da varlığının belirlenmesinde o şeyin mahiyetinin yeterli olup olmaması şeklinde iki seçenek ortaya çıkar. Şayet onun mahiyeti iki durumdan (varlık ve yokluk) herhangi birinin gerçekleşmesi için yeterli ise o şey özü gereği zorunlu demektir. Eğer mahiyet, kendiliğinden bilfiil varlık haline gelmede yeterli olmuyorsa bu durumda varlığı özü dışındaki bir başka şeyden kaynaklanıyor demektir ki bu varlık ile neliğin ayrı şeyler olduğu anlamına gelmektedir. (İbn Sînâ, 2004: 89-90)

İbn Sînâ aynı sonuca, bir başka açıdan da varlıkların “duyularla idrak edilebilen varlıklar” ve “sadece akıl yoluyla idrak edilebilen varlıklar” şeklinde iki sınıf oluşundan hareketle de ulaşır. Sözelimi Ali isimli herhangi bir “insan” ele alındığında bu zaman ve mekan içinde bulunan, çeşitli hâl ve nitelikleri olan bir varlıktır. Fakat “insan” sadece şu veya bu birey olmanın ötesinde bütün insanlarda ortak olan tümel (külli) bir anlamı da işaret eder ki bu tümel mananın zihin dışında duyular tarafından kavranabilecek bağımsız bir varlığı yoktur. Yani onun varlığı zihni olup sadece akıl yoluyla kavranabilir. İbn Sînâ bu yaklaşımında tümeler Platon’da olduğu gibi zihin dışında bir şekilde gerçekliği bulunan şeyler olarak görülmez. Meselâ “halâ” (boşluk) ve “sonsuz” kavramı zihinde tasavvur edilebildiği halde dış dünyada fiilen buldukları düşünülemez. Fakat bir şekilde var oldukları kabul edilmeden de bir şeyin “var olmadığı” da söylenemez ki bu durum “zihinde varlık” ve “dış dünyada varlık” ayrımının en önemli dayanağını oluşturmaktadır (Câbirî, 1999: 567-568). Varlığın zihinde varlık ve dış dünyada varlık şeklinde ikiye ayrılması, biraz önce değinilen “nelik” ve “varlık” (mahiyet ve vücûd) ilişkisini

Filozofun nelik-varlık ayrımını “zorunlu varlık” (*el-vâcibü'l-vücûd*) bağlamında değil, sadece “zorunsuz varlık” (*el-mümkinü'l-vücûd*) kategorisine giren varlıklar açısından gündeme getirdiği belirtilmelidir. O, Tanrı dışındaki bütün varlıkların dış dünyadaki mevcudiyetlerini ifade eden “varlık”larının yanı sıra bir de “mahiyet” adı verilen bir kavramsal gerçekliklerinin bulunduğunu ileri sürer; yani nelik-varlık ayrımı sadece değişime uğrayan şeyleri değil, Tanrı dışındaki bütün varlıkları içermektedir (Kaya, 2008: 188).

Varlık teriminin ifade ettiği anlamlardan biri de bir nesnenin (şey) kendisine göre var olduğu, bir başka söyleyişle onu o şey kılan "hakikat"tir. Sözelimi bir üçgenin hakikati "üçgen", beyazın hakikati "beyaz"dır ve onlar için "özel varlık" ve "mahiyet" olmaktadır. Hemen belirtmeli ki "hakikat" anlamındaki varlık yani mahiyet ile "ispat" (müsbet, sabit olmuş, gerçekleşmiş) anlamındaki varlık farklı şeylerdir; dahası varlığın hakikat anlamını taşıması için isbat anlamını içermemesi gerekir.

gündeme getirir ki bu konuyu ontolojinin en temel problemlerinden biri olarak irdeleyip tartışan ilk düşünür İbn Sînâ olmuştur.

İbn Sînâ'ya göre varlık (*vücûd*), kendisi dışında bir başka terim ve kavramla açıklanamayacak derecede yalın, ancak diğer her şeyin açıklanmasında hareket noktası olan ve anlamı ilk hamlede zihinde canlanan bir kavramdır. Varlık bir bakıma cevher ve araz olmak üzere iki kategoriye ayrılır; insan, taş ve ağaç gibi herhangi bir dayanağa ihtiyaç göstermeksizin var olan somut cevherlerin "bir tür mahiyet"inden söz edilebilir (İbn Sînâ, 2005: 93). İbn Sînâ'ya göre varlık, İbn Rüşd'ün ileri süreceği gibi varolanlar için eşit derecede bir genel cins ve kategori olmayıp, öncelik ve sonralık ilişkisi içinde hepsinin kendisinde birleştiği (*ittifak*) "ortak bir kavram" durumundadır (İbn Sînâ, 2004: 31). İbn Sînâ bu sonuca, hakikatın zihinde yahut dış dünyada olduğunun söylenebilmesinden hareketle varmış olmakla beraber, mahiyetin ispat anlamındaki varlıktan büsbütün ayrı düşünülmeceğini de belirtmiştir (İbn Sînâ, 2004: 29-30).

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından elde edilen gerçek tanım (*el-haddü'l-hakîki*), o şeyin özsel (*zâtî*) varlığının yetkinliği (*kemâl*) demek olan "mahiyet"ini gösterir ve onun kuvve halindeki ve fiil halindeki bütün özsel niteliklerini içerir. Tikel (*cüz'î, ferdî*) varlıkların bu anlamda bir tanımının bulunmadığını ileri süren İbn Sînâ, onlar hakkında tanıma benzer şekilde dile getirilen ifadelerin sadece bir isimlendirmeden ibaret kalacağı görüşündedir. Ona göre tikel varlıklar tanımlanamaz, yalnızca işaretlerle gösterilebilir. Tanım mahiyeti gösterdiğine göre, tanımı olmayan bir şeyin mahiyetinden de söz edilemeyeceği için, tikel varlıkların mahiyetinin bulunmaması gerekir. Diğer taraftan biraz önce İbn Sînâ'nın, varlık bakımından bir dayanağa ihtiyacı olmayan cevherlerin yani tikel varlıkların "bir tür mahiyet"inden söz ettiği belirtilmişti. Bunun bir çelişki olduğu şeklindeki değerlendirme karşısında İbn Sînâ'nın cevabı, cinsin cins olma bakımından bir mahiyetinin bulunduğu, türün tür olma bakımından bir mahiyetinin bulunduğu, tikel varlıkların da tikel varlık olma bakımından mahiyetlerinin bulunduğu; ancak bütün bu mahiyetlerin bir isim ortaklığı dışında herhangi bir benzerlik taşımadıkları şeklindedir (İbn Sînâ, 1331: 124-125; 2004: 216-219). O bu görüşünü "sûret/form" ve "külli/tümel" kavramları bağlamında temellendirir. Bütün "basit" şeylerin "mahiyet" ile "zât"ının aynı olduğunu belirten filozof, bunu basit varlıkta "alıcı unsur/dayanak/madde" bulunmamasına bağlamakta ve sûretin aynı zamanda "mahiyet" olduğunu belirtmektedir. Kaldı ki madde ve sûretten oluşan şeyler basit değil bileşiklerdir; bileşiklerde sûret daima mahiyetin bir cüz'ü durumundadır. Çünkü birleşik varlık tek başına madde veya tek başına sûret olmayıp, bu ikisinin toplamıdır. Mahiyet ise madde ve sûreti bir araya getiren birleşim (*terkib*) sonucunda ortaya çıkan yeni birliğin/bütünlüğün (*vahdet*) kendisidir. Şu halde basit ile birleşik nasıl farklı şeylerse, onlara ilişkin mahiyetler de farklı şeylerdir. Hem cins ve türün yani küllîlerin hem de ferdin yani cüz'ilerin işte bu anlamda bir mahiyetinden söz edilebilir (İbn Sînâ, 2004: 216-218). Aynı hususu küllîlerin üç farklı tarz yahut düzeyinden söz ederken de dile getiren İbn Sînâ'ya göre öncelikle ve ezelden beri faâl akılda, ikinci olarak dış dünyada ve nihayet insan aklında olmak üzere üç çeşit tümel yahut mahiyet bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde "doğal" (*tabî'î*), ikincisine "aklî", üçüncüsü de "mantıkî" mahiyet yahut tümel (*külli*) adını veren İbn Sînâ için gerçek ve asıl olan "tabî'î mahiyet"tir (İbn Sînâ, 2006: 58-64).

Bütün açıklamalar gösteriyor ki İbn Sînâ "varlık"ın aynı zamanda "nelik"i (*mahiyet*) ifade edebilmesi için onun "ispat" (*müsbet, sâbit*) anlamı taşıyamaması yani somut ve tikel hale gelmemiş olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre asıl mahiyet olan

tabii mâhiyet, dış dünyadaki tikel varlıklarda değil cins ve tür gibi tümelerde bulunmaktır. İbn Sînâ, ferdi varlıklarda mahiyet olarak görülen şeyin yalnızca bir isimlendirmeden ibaret olduğunu, dolayısıyla onların tanımından da söz edilemeyeceğini söylerken, İbn Rüşd tam tersine hem tanımın hem de tanımlı oluşturan cins ve türün yani tümellerin, zihnin tarafından tikellerden soyutlanıp kuvveden fiile çıkarılarak oluşturulduğunu savunacaktır. Bu durumda İbn Rüşd'e göre mahiyet ile varlık birbirinden ayrılacaksa, bu ayırım yalnızca zihindeki kavramları gösteren "doğru anlamındaki varlık" ile mahiyet arasında söz konusu edilebilir. Bu ise varlık-mahiyet ayırımının ontolojik değil, mantıki ve epistemolojik bir değer taşıdığı anlamına gelir. Oysa İbn Sînâ'ya göre varlık-nelik ayırımının hem epistemolojik ve mantıki hem de ontolojik değeri ve geçerliliği bulunmaktadır. (Sarioğlu, 2003: 166)

İbn Sînâ'nın önemle üzerinde durduğu mahiyet-varlık ayırımının, Batı ortaçağında çokça tartışılan tümeller sorunuyla ilişkisini irdeleyiniz.



SIRA SİZDE

İBN SİNÂ'NIN PSİKOLOJİ ANLAYIŞI

Aristo geleneğine uyarak doğa felsefesinin bir bölümü olarak işlemekle birlikte İbn Sînâ, psikolojiye (*ilmü'n-nefs*) düşünce sisteminde merkezi bir konuma oturarak onu bilgi teorisi, mantık, metafizik, ahlâk ve din felsefesiyle ilişkilendirmiştir. Filozofa göre bu disiplinin konusu nefsin varlığını ortaya koyup onun yapısı, güçleri ve niteliklerini incelemektir. İbn Sînâ varolanların en değerlisi (*eşref-i mevcûdât*) saydığı ve beden-nefis ikiliği içinde değerlendirdiği insanın asıl değerinin nefisten ileri geldiği görüşündedir. Bağımsız varlığı bulunan nefis cisimsiz ve yalın (basit) bir cevher olup cisimde doğal olarak bulunan bir güç değildir. Bu yaklaşımıyla, nefsi adeta bedeninin kendisinde içkin olarak bulunan bir yetkinliği ve fonksiyonu gibi gören Aristodan farklı düşündüğünü ortaya koyan İbn Sînâ, nefsin tanımı konusunda onunla aynı fikirdedir; yani o da nefsi "organik doğal cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlar. Filozof, nefsi ilk yetkinlik olarak nitelendirmesi, doğal organik cismin bilfiil varlığının nefis sayesinde gerçekleştiğine işaret eder. Bunu izleyen ikinci yetkinlik ise insanın duyumsama ve hareket etmesi gibi türe ilişkin özelliklerin fiilen ortaya çıkma durumudur. (Alper, 2008: 79)

Bitkiden başlayıp insana doğru yükselen canlı türleri arasındaki sıradüzeninde en aşağıda yer alan bitkisel nefis, bitkilerin sahip olduğu beslenme, büyüme ve üremenin; ikinci düzeyi teşkil eden hayvani nefis anılan özellik ve fiiller birlikte hayvanlarda görülen duyu idraki ve buna bağlı hareketin ilkesidir. En üst düzeyi oluşturan insan nefsi ise bitkisel ve hayvani nefisten kaynaklanan bütün güç ve fiillerle birlikte insana özgü akıl idraki, düşünme ve iradeli fiillerin ilkesidir. Yani hayvani nefis bitkisel nefsin, insani nefis ise hem bitkisel hem de hayvani nefsin güçlerini içeren bir yetkinlik durumunu ifade etmektedir. Fakat bu hiçbir şekilde insanın bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç ayrı nefse sahip olduğu anlamına gelmemekte; Aristoteles ve Fârâbî ile birlikte İbn Sînâ, Platon'dan farklı olarak her bir bedeninin bir tek nefsi bulunduğunu savunmaktadır. (Alper, 2008: 80-81).

İnsanın teorik ve pratik yönden yetkinleşmesi, insan nefsinin güçlerinin birbütünü unsurları olarak kendi işlevlerini bir uyum ve ahenk içinde yerine getirmelerine bağlıdır. Bu anlayıştan hareketle İbn Sînâ, nefsin güçlerini işlevleri bağlamında alt-birlikler oluşturacak şekilde sınıflandırma yoluna gitmiştir. Buna göre canlılığın asgari şartları olan "beslenme", "büyüme" ve "üreme" ile birlikte insan nefsinin oluşturan güçler, önce (a) idrak gücü, (b) hareket gücü ve (c) düşünme gücü olmak üzere üç grupta toplanır.

İbn Sînâ, nefsi sadece insan türüne özgü bir unsur olarak görmez; organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşların yanı sıra gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işlevi olarak görür. Oluş ve bozulmuş dünyasında bitkisel (*nebatî*), hayvani ve insani olmak üzere üç tür nefis bulunmaktadır. Nefsin türünü onu taşıyan cismin mizacı belirler.

(a) İdrak gücü kapsamında beşi dış, beşi de iç olmak üzere toplam on ayrı duyu yetisi bulunur. (a1) Bunlardan dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme “dış idrak gücü” yahut “dış duyular” olarak adlandırılırken (a2) ortak duyu, tasarlama/hayal, tahayyül/tefekkür, vehim, belleme/hatırlama yetileri de “iç idrak gücü” yahut “iç duyular” şeklinde isimlendirilir. İbn Sînâ'nın beş dış duyu gücüne karşılık gelecek şekilde yine beş iç duyu olarak sıraladığı idrak yetilerinin işlevleri kısaca şöyle açıklanabilir: (i) Ortak duyu, dış duyu güçlerinin nesnelere ilişkin olarak ayrı ayrı algıladığı duyu verilerini nesnenin dış dünyadaki durumuna uygun şekilde yeniden bir-bütün halinde idrakini sağlar. (ii) Ortak duyu tarafından yeniden bir-bütünlük içinde algılanan nesnelere ait tikel suretleri olduğu gibi saklama işini tasarlama gücü yapar. (iii) Tasarlama gücünün sakladığı tikel suretlere ilişkin olan fakat dış duyuların idrak edemediği sözgelimi “kurt” suretinin çağrıştırdığı “tehlike/düşman” gibi “tikel anlam”ları idrak eden vehim gücüdür. (iv) Vehim gücünün algıladığı tikel anlamlar belleme/hatırlama gücü tarafından saklanır ve biriktirilir. (v) Tasarlama gücünde biriken/saklanan tikel suretler ile belleme/hatırlama gücünde depolanmış olan tikel anlamları, tikel özelliklerden soyutlayıp tümel kavramlara dönüştürme, bunları birleştirme ve ayırıştırma işlemlerini tahayyül/tefekkür gücü gerçekleştirir. Bu güç, sözgelimi iki ayrı anlam olan “altın” ve “dağ”ı birleştirip “altın-dağ” şeklinde yeni bir imge üretebilir. Bu güç, ayırıştırma ve birleştirme işlevini vehim gücünün yönlendirmesiyle gerçekleştirdiğinde “tahayyül/hayal kurma gücü” (*el-kuvvetü'l-mütehayyile*), akıl gücünün yönlendirmesi altında gerçekleştirdiğinde ise “tefekkür/düşünme gücü” (*el-kuvvetü'l-müfekkire*) adını alır. (İbn Sînâ, 2005: 111-112)

(b) İç ve dış duyuların elde ettiği veriler doğrultusunda şekillenen iradeye bağlı olarak sinir ve kaslar aracılığı ile organları hareketini sağlayan, “hareket gücü”dür. Bu gücün işlevini yerine getirebilmesi, İbn Sînâ'ya göre üç şeye bağlıdır: Bunların ilki, idrakin sonucunda oluşan bilgi; ikincisi bilgiye dayalı olarak şekillenen istek/arzu/öfke (*el-kuvvetü'n-nüzûyyetü's-şevkiyye*, *el-kuvvetü'l-gadabiyye*); üçüncüsü de istek ve arzu doğrultusunda sinir sistemini ve kasları harekete geçirme/yapma/eyleme gücüdür (*el-kuvvetü'l-fâile*). (İbn Sînâ, 2005: 120-121)

(c) İnsan nefsinin diğer nefis türlerinden ayıran onun “düşünme-konuşma-eyleme” işleviyle (*en-nefsü'n-nâtika*) donatılmış olmasıdır. İnsanı insan kılan bu işlevi gerçekleştiren güçler (1) bilme (*âlîme*) ve (2) eyleme/yapma (*âmîle*) güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. Aristocu gelenek doğrultusunda İbn Sînâ'nın “teorik akıl” (*el-aklü'n-nazarî*) olarak da adlandırdığı “bilme gücü”, esas itibarıyla insanın gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan maddi ve tikel niteliklerden soyutlanmış tümel suret ve kavramlar ile ilk ve ikincil akledilirleri idrak ederek bilgi üretmesini sağlayan güçtür. Ayrıca ulvî olana dönük yapısıyla insanın metafizik alanla ilişkisini kuran, bu alana ilişkin bilgiyi elde ederek nazari yetkinliğe ulaşmasını sağlayan da teorik akıl gücüdür. İbn Sînâ'nın yine geleneği izleyerek pratik akıl da (*el-aklü'l-amelî*) dediği eyleme gücü (*el-kuvvetü'l-âmîle*), insan bedenini hareket ettirerek düşünceye dayalı iradeli eylemlerin gerçekleştirilmesini sağlar. Pratik akıl işlevini yerine getirirken nefsin başka güçleriyle işbirliği içinde olur. Sözgelimi onun istek gücüyle (*nüzûyye*) olan ilişkisinden gülme, ağlama, utanma, heyecanlanma ... vb. duygusal haller ortaya çıkar. Pratik aklın tahayyül ve vehim gücü gibi iç duyularla işbirliğinden oluş-bozulmuş âlemindeki tikel olgu ve olaylarla ilgili uygulamaya dönük bilgi ve sanatlar meydana gelir. Filozofa göre iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı gibi insan davranışlarını yönlendirici yargıları oluşturan da yine amelî akıl olmaktadır. İbn Sînâ, erdemli davranışlar ortaya koymak suretiyle insanın pratik yani ahlâkî

yetkinliğe ermesi için bu gücün beden güçlerine egemen kılınması gerektiği görüşündedir. (İbn Sînâ, 2005: 112-113)

Bilgi probleminin bir boyutu olmakla birlikte İbn Sînâ'nın psikoloji kapsamında irdelediği konulardan biri de bilme sürecinin nasıl işlediği hususudur. Ona göre en temel özelliği bilmek, istemek ve yapmak olan insan, her çeşit bilgiye ulaşabilecek donanım ve yeteneğe sahiptir. İbn Sînâ, bilmenin zihnin soyutlama yapmasıyla başladığını belirterek bunu idrak terimiyle ifade eder. Diğer bir deyişle bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin suretini alıp kavram ve bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Filozofun yaklaşımına göre nesnelere dünyasına ilişkin veriler çeşitli aşamalardan geçerek zihne ulaşır, zihin bunları kendine özgü işlemlerden geçirerek bir kavram (*tasavvur*) veya bir yargı (*tasdik*) elde eder ki bu sürece düşünme (fikir) denilmektedir. Dış ve iç duyarın sağladığı veriler üzerinde düşünmek İbn Sînâ'ya göre gerçek anlamda bilmek değil, bilgiyi istemektir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da bilginin kazanılması için birer bilgi vasıtası olarak yalnız duyarın veya düşünme gücünün yeterli olmadığı görüşündedir. Ona göre edilgin/pasif olan bilme gücü olan teorik aklı kuvveden fiile çıkaran faal aklıdır. Şu halde tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünme neticesinde ulaştığı yatkınlık düzeyindeki insan aklını, faal aklın aydınlatmasıyla (*işrâk*) gerçekleşir ki düşünme bir anlamda, zihni faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Dış ve iç idrak süreçleri yalnızca insan aklının faal aklıla ilişkiye geçip (ittisal) onun akıtacağı (feyz) tümelleri alacak yatkınlık ve yetkinliğe ulaşmasını sağlayan süreçlerdir. Demek oluyor ki İbn Sînâ'ya göre gerçek bilginin oluşumu sadece idrak süreçlerine indirgenerek açıklanamaz; çünkü bilginin kaynağında fizik dünyayı aşan bir metafizik boyut söz konusudur.

Bu sürecin açıklanması bağlamında gündeme getirilen psikolojik akıllar teorisinde Meşşâî geleneği izleyen İbn Sînâ'ya göre insanın sahip olduğu bilme yeteneği "güç/kuvve halinde akıl", bu yetenekle düşüncenin ilkelerinin kazanılması "meleke halinde akıl", bu ilkelere dayanarak gözlem ve deneyle nesnel dünyanın bilgilerinin kazanılması "fiil halinde akıl", faal aklın etkisiyle zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşmış hali "kazanılmış/müstefâd akıl" adını alır. Bu süreçte insanın teorik/nazarî aklının güç halindeki akıl aşamasından tam yetkinlik aşaması olan kazanılmış akıl düzeyine çıkmasını sağlayan faal akıl olmaktadır. Ancak düşünme işlemi, her zaman insanı gerçek bilgiye ulaştırmayabilir, bu konuda daha etkin ve kestirme olan yol "sezgi"dir. İbn Sînâ, kendine özgü vahiy bilgisinin peygamberin zihninde nasıl ortaya çıktığını da bu çerçevede açıklar. Ona göre peygamberler diğer insanlara göre çok daha güçlü bir akıl ve sezgi gücüyle donatıldıklarından, herhangi bir öğrenim görmeden ve idrak süreçlerine gerek olmadan faal aklıla mükemmel bir ilişki kurabilecek durumdadırlar ki, peygambere özgü bu yetkinlik durumuna İbn Sînâ "kutsal akıl" adını verir. (İbn Sînâ, 2005: 113-115)

Fârâbî gibi İbn Sînâ da faal aklın insan aklı ile ilişkisini, güneşin görme gücüyle olan ilişkiyi benzetir. Ona göre daima etkin olan faal akıl tümel suret ve bilgilerin kaynağıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ epistemolojisinde, tümel kavram ve bilgilerin ortaya çıkışı önceden dış ve iç duyarlarca idrak edilmiş olan tikel suret ve kavramlarla ilişkilendirilmez; çünkü filozofa göre mahiyet yahut gerçek tümeller tikel varlıklarda ve onların tikel kavramlarında bulunmamaktadır.

Filozofa göre düşünme bir zaman sürecinde gerçekleşirken, sezgi bilginin âdeta zamansız olarak bir anda kazanılması durumudur. Bununla birlikte sezgi insanın iradesi dışında gerçekleştiği halde düşünce daima iradeli bir faaliyettir.

İbn Sînâ hangi ihtiyaca dayalı olarak "kutsal akıl" kavramını ortaya atmış olabilir? Tartışınız.



SIRA SİZDE

İnsan bedeninin en ılımlı bir mizaca sahip oluşu dolayısıyla yalnızca insan nefsinin bağımsız cevher olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu özellikteki insan nefsi ile beden arasındaki ilişkiyi de irdeler. Ona göre bedenden ayrı bir cevher olan nefsin bedenle ilişkisi, suretin maddeyle olan ilişkisine benzemez; dolayısıyla mizacın bozulması demek olan ölümler birlikte bedenden ayrıldıktan sonra da insan nefsi varlığını devam ettirir, yani ölümsüzdür. İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak be-

denden ayrıldıktan sonra varlığını sürdüreceğini söylediği nefsin, önceden değil de bedenle birlikte var olduğunu savunarak da Platon'dan farklı düşündüğünü ortaya koyar (Durusoy, 1999, 325).

İbn Sînâ, nefsin cevher olduğunu kanıtlamaya çalışırken duyu-hayal idraki ve akıl idraki arasındaki ayrımı temel alır. (a) Ona göre duyu ve hayal idraki yalnızca organlar aracılığı ile ve bedende gerçekleştiği için nesnelere suretleri maddi niteliklerden bütünüyle soyutlanamaz. Buna karşılık idrak edildikleri konusunda hiçbir tereddüt olmayan soyut varlık, olgu ve kavramların idraki için beden her hangi bir organına gerek duyulmaz; bunlar gerçek insan demek olan nefsin/akıl doğrudan idrakine konu olup madde ve maddi niteliklerden tümüyle soyutlandılar. Şu halde bu idraki gerçekleştiren gücün cisimli ve cisimde bulunduğu düşünülme-yeceğinden nefis/akıl cisimsiz bir cevherdir. (b) Diğer taraftan daha önce de değinildiği gibi akıl idrakine konu olan tümel kavramlar var olduğuna, fakat zihinden başka bir yerde de bulunmadıklarına göre onları idrak eden ve kendisinde bulunduran cevherin cisimden bağımsız olması gerektiği açıktır. (c) Duyu idrakini gerçekleştiren güçlerin aksine akıl gücünün kendi kendisini bilmekle kalmayıp ayrıca kendisini bildiğini de bilmesi, onun cisim ve cisimli olmadığı gösterir.

Aklın kendini bilmesi yahut varlığının bilincinde olması gerçeğini düşünce tarihinde ilk defa ispatlamaya çalışan filozof İbn Sînâ'dır. O bunu "boşlukta uçan adam" benzetmesinden hareketle yapar. Varsayalım ki bir kimse yetişkin olarak ve bedeni hiçbir şeye temas etmeyecek şekilde yaratılmış olsun. Bu kimse dış dünyadaki hiçbir şeyi hatta kendi bedeni ve organlarını dahi idrak edemeyecek bir durumda bulunsun. İbn Sînâ'ya göre boşlukta asılı, bedeni bütünüyle dış etkilere karşı izole edilmiş durumda olduğu için dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, yani hiçbir duyu algısına sahip bulunmayan bir insan düşünülürken, bu insan hiç değilse kendisinin var olduğunu bilir. İbn Sînâ'ya göre bu farkındalığı sağlayan, bedenden bağımsız bir cevher olan nefistir. (İbn Sînâ, 2005: 107-109) Bütün bunlar gösteriyor ki İbn Sînâ felsefesinde insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir bakıma gerçek insanın olan nefis, bedenle birlikte bulunsun da aslında ondan bağımsız, cisimli olmayan, yalın ve ölümsüz bir cevherdir.

Nefsin bedensiz düşünülebileceği fakat nefis olmadan tek başına bedenin bulunmayacağına dikkat çeken filozof, bu ilişkide beden ve organların adeta nefsin elbisesi konumunda olduğunu söylemek ister.

SIRA SİZDE

3

İbn Sînâ'nın "boşlukta uçan adam" benzetmesi ile Descartes'in cogitosu arasında nasıl bir ilişki olabileceğini/kurulabileceğini tartışınız.

Özet



İbn Sînâ'nın yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

Asıl adı Hüseyin olan, İslam dünyasında “baş üstad” anlamında “eş-şeyhür-reis” unvanı ile de anılan İbn Sînâ, Batı’da ise Avicenna olarak bilinir. Babası Abdullah’ın Buhara’daki yakın çevresi dolayısıyla İbn Sînâ erken yaşlarından felsefeyle tanışmış ve Kur’ân’ı ezberlemiş; daha sonra dil, edebiyat ve dini ilimlerin yanı sıra geometri, aritmetik, astronomi, mantık ve felsefe dersleri almıştır. On sekiz yaşında iken saray hekimliğine getirilmesi, zengin bir tıp ve felsefe literatürünün de bulunduğu saray kütüphanesinden yararlanması için önemli bir imkân sağlamıştır. Bir ara vezir olarak devlet görevinde de bulunan filozof, 1005 yılında gittiği Gürgeç’ten ayrıldıktan sonra yedi yıl kadar süren seyahatin ardından geldiği Cürçanda kendisine büyük destek olan öğrencisi Cüzcanî ile tanıştı ve eserlerinin büyük bir kısmını burada kaleme aldı, ayrıca dersler verdi. Yakalandığı kulunç hastalığını tedavide başarılı olamayan İbn Sînâ, 1037 yılında elli yedi yaşında iken çıktığı Hemedan seferi sırasında vefat etti. Kindî’nin çalışmalarıyla başlayıp Fârâbî’nin terminoloji, yöntem ve problemleri açısından sistemleştirdiği İslam felsefesi, İbn Sînâ ile altın çağını yaşamıştır. Sistem sahibi bir filozof olarak İslam filozofları arasında ontoloji ve psikolojinin yanı sıra bilgi problemi üzerinde en fazla duran düşünür olmuştur. Eserlerinin çoğu ortaçağda Latince ve İbraniceye çevrilmiş olan filozofun Batı üzerindeki etkisi “Latin İbn Sînâcılığı” vasıtasıyla yüzyıllarca sürmüştür. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Mantiğa Giriş, Yorum Üzerine, II. Analitikler, Metafizik I-II, Fizik, I-II, Kitâbu’l-Hidâye, en-Necât, Tevhîdîn Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine, İşaretler ve Tembihler*.



İbn Sînâ'nın varlık anlayışını değerlendirmek.

“Felsefe” ve “hikmet”i eş anlamlı terimler olarak kullanan İbn Sînâ’ya göre en genel anlamıyla felsefe “insanın, eşyanın yahut bütün var olanların hakikatine vâkıf olmak suretiyle yetkinleşmesi”dir. Var olanlar iki kısma ayrılır: (1) Tanrı, akıl/melek ve doğal nesnelere gibi varlığı insanın irade ve fiiline bağlı olmayan varlıklar. (2) Varlığı insan irade ve fiili ile meydana gelen

şeylerdir. İlk kısımdaki varlıklara ilişkin bilgiye teorik (nazari) felsefe, ikinci grupta yer alan şeylerin ilişkin bilgiye ise pratik (ameli) felsefe denilir. Teorik felsefenin amacı insanın bilmek suretiyle yetkinleşmesini sağlamak iken pratik felsefe insanın bilinenleri yapıp uygulayarak ahlaki yetkinliğe ulaşmasını amaçlar. İbn Sînâ varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavram olduğunu, dolayısıyla tanımlanamayacağını söyler. Ona göre varlık ve genel olarak metafizik alana ilişkin bilgi, mantıki kanıtlara dayalı ve dolaylı bir bilgi olmayıp doğrudan doğruya akıl yoluyla kavranan bilgi-dir. İbn Sînâ, zorunlu varlık olan Tanrı dışındaki bütün varlıkların dış dünyadaki mevcudiyetlerini ifade eden “varlık”larının yanı sıra bir de “mahiyet” adı verilen bir kavramsal gerçekliklerinin bulunduğunu ileri sürer. İbn Sînâ’ya göre bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından elde edilen gerçek tanım (*el-haddü’l-hakiki*), o şeyin özsel (*zâti*) varlığının yetkinliği (*kemâl*) demek olan “mahiyet”ini gösterir ve onun kuvve halindeki ve fiil halindeki bütün özsel niteliklerini içerir. Tikel (*cüz’î, ferdi*) varlıkların bu anlamda bir tanımının bulunmadığını ileri süren İbn Sînâ, onlar hakkında tanıma benzer şekilde dile getirilen ifadelerin sadece bir isimlendirmeden ibaret kalacağı görüşündedir. Ona göre tikel varlıklar tanımlanamaz, yalnızca işaretlerle gösterilebilir; yani gerçek anlamda mahiyet dış dünyadaki tikel varlıklarda değil, cins ve tür gibi tümelerde bulunmaktadır. İbn Sînâ, varlık-nelik ayırımının hem epistemolojik ve mantıki hem de ontolojik değeri ve geçerliliği olduğu görüşündedir.



İbn Sînâ'nın psikoloji anlayışını tartışmak.

İbn Sînâ, düşünce sisteminde merkezi bir konum verdiği psikolojiyi (*ilmü’n-nefs*) bilgi teorisi, mantık, metafizik, ahlâk ve din felsefesiyle ilişkilendirmiştir. Filozofa göre bu disiplinin konusu nefsin varlığını ortaya koyup onun yapısı, güçleri ve niteliklerini incelemektir. İbn Sînâ nefsin bağımsız varlığı bulunan, cisimsiz ve yalın (basit) bir cevher olduğu görüşündedir. Bu yaklaşımıyla o, nefsi adeta bedeninin kendisinde içkin olarak bulunan bir yetkinliği ve fonksiyonu gibi gören Aristoteles’ten farklı düşündüğünü

ortaya koyarsa da Aristoteles ve Fârâbî ile birlikte Platon'dan farklı olarak her bir beden bir tek nefsi bulunduğunu savunur. İnsanın teorik ve pratik yönden yetkinleşmesi, insan nefsinin güçlerinin bir-bütünün unsurları olarak kendi işlevlerini bir uyum ve ahenk içinde yerine getirmelerine bağlıdır. Bu anlayıştan hareketle İbn Sînâ, nefsin güçlerini işlevleri bağlamında alt-birlikler oluşturacak şekilde sınıflandırma yoluna gitmiştir. Buna göre canlılığın asgari şartları olan “beslenme”, “büyüme” ve “üreme” ile birlikte insan nefsinin oluşturan güçler, önce (a) idrak gücü, (b) hareket gücü ve (c) düşünme gücü olmak üzere üç grupta toplanır. İbn Sînâ'ya göre gerçek bilginin oluşumu sadece idrak süreçleriyle açıklanamaz; çünkü bilginin kaynağında fizik dünyayı aşan bir metafizik boyut da söz konusudur. Bu boyutun açıklanması bağlamında gündeme getirilen psikolojik akıllar teorisinde Meşşâî geleneği izleyen İbn Sînâ'ya göre insanın sahip olduğu bilme yeteneği “güç/kuvvet halinde akıl”, bu yetenekle düşüncenin ilkelerinin kazanılması “meleke halinde akıl”, bu ilkelere dayanarak gözlem ve deneyle nesnel dünyanın bilgilerinin kazanılması “fiil halinde akıl”, faal aklın etkisiyle zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşmış hali “kazanılmış/müstefâd akıl” adını alır. Bu süreçte insanın teorik/nazari aklının güç halindeki akıl aşamasından tam yetkinlik aşaması olan kazanılmış akıl düzeyine çıkmasını sağlayan faal akıl olmaktadır. İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdüreceğini söylediği nefsin, önceden değil de bedenle birlikte var olduğunu savunarak da Platon'dan farklı düşündüğünü ortaya koyar. Aklın kendini bilmesi yahut varlığının bilincinde olduğu gerçeğini düşünce tarihinde ilk defa ispatlamaya çalışan filozof İbn Sînâ'dır. O bunu “boşlukta uçan adam” benzetmesinden hareketle yapar.

Kendimizi Sınavalım

1. İbn Sînâ aşağıdakilerden hangisini “felsefe” ile eş anlamlı olarak kullanır?
 - a. İzzet
 - b. İffet
 - c. Hikmet
 - d. Keşif
 - e. İlim
2. İbn Sînâ’ya göre felsefenin amacı ve işlevi aşağıdakilerden hangisi ile açıklanabilir?
 - a. İnsanın kendini tanıması
 - b. İnsanın fıtrati gereği var olan merakını tatmin etmesi
 - c. Bilimin gelişmesi
 - d. İnsanın yetkinleşmesi
 - e. Dini öğretinin anlaşılabilmesi
3. İbn Sînâ’ya göre gerçek anlamda felsefeden söz edilebilmesi için felsefenin içermesi gereken disiplin aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Metafizik
 - b. Mantık
 - c. Matematik
 - d. Burhan
 - e. Fizik
4. İbn Sînâ’ya göre aşağıdakilerden hangisi metafizik disiplini ile Tanrı’nın varlığı arasındaki ilişkinin doğru ifadesidir?
 - a. Konu
 - b. Mevzu
 - c. İlke
 - d. Sorun
 - e. İşlev
5. İbn Sînâ’nın önemle üzerinde durduğu nelik-varlık ayrımı aşağıdakilerden hangisi için söz konusu **değildir**?
 - a. Tanrı
 - b. Değişebilen varlıklar
 - c. Değişmeyen varlıklar
 - d. Tanrı dışındaki tüm varlıklar
 - e. Zihinsel varlıklar
6. İbn Sînâ’ya göre aşağıdakilerden hangisi metafizik **ilk** konusu olmaktadır?
 - a. Tanrı’nın varlığı
 - b. Cevher
 - c. Zorunsuz varlık
 - d. Değişmeyen varlık
 - e. Varolan olması bakımından varolan
7. İbn Sînâ’da göre psikolojinin konusu aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. İnsanın davranışlarının nedenleri
 - b. Nefsin yapısı, niteliği ve güçleri
 - c. Evren içinde insanın konumu
 - d. İnsanın davranışlarının etkileri
 - e. İnsan aklının faallıkla ilişkisi
8. Aşağıdakilerden hangisi İbn Sînâ’nın psikolojik akıllar hiyerarşisindekilerden biri **değildir**?
 - a. Güç halinde akıl
 - b. Kutsal akıl
 - c. Fiil halinde akıl
 - d. Kazanılmış akıl
 - e. Beyânî akıl
9. İbn Sînâ’nın nefis anlayışı bağlamında aşağıdakilerden hangisi **söylenemez**?
 - a. Nefsin varlığı bedenden bağımsızdır.
 - b. Nefsin varlığı bedenden öncedir.
 - c. Nefsin varlığı ölümden sonra devam eder.
 - d. Nefsin farklı güçleri bir-bütün oluşturur.
 - e. Nefis ölümsüz bir cevherdir.
10. İbn Sînâ’nın aklın bilgi üretme sürecindeki aşamaları konusunda Kindî ve Fârâbî’den farklı olarak gündeme getirdiği kavram aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Maddi akıl
 - b. Güç halindeki akıl
 - c. Zahirî akıl
 - d. Kutsal akıl
 - e. Beyânî akıl

Okuma Parçası

AHİDNÂME

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla

Bu, falan ve falanın Rab ve İlahını tanıdıktan sonra sözlerine bağlı kalacaklarına dair Allah'a verdikleri ahidnâmedir.

Allah onlara akli ve gücü veren, varlıklarının ilkesi olan, hareket ve ortaya çıkışlarının sebeplerinin takdirini ilk hazırlayan, onları kendi varlığından bir sûretle süsleyen, kendi varlığı ve var ediş örneği üzere şekil vererek onlarda en yüksek yetkinliğin gerçekleşmesini sağlıyandır. O öyle yücedir ki, hiçbir kimse O'nun yüceliğine ulaşamaz ve hiçbir kemal O'nun kemâliyle nitelenemez. Onlar ebedî âlemi fânî olana tercih ettiklerine, mutluluğu ve iyiliği beğenip seçtiklerine, kendilerine lütfedilen güç ölçüsünde nefis cevherinin ilkelerle birleşmesi ve böylece helâk olmaktan kurtulup ebediyete ermesi için onu arındırıp akıl âlemlerinden birine yükseltme [arzusunu] kuvveden fiile çıkarmak üzere olanca çabayı göstereceklerine dair O'na söz verirler. [Zira] her şeyin ilkesi olan maddeden soyut bütün varlıklar o akıl âleminde. Bu yoğun gayret sonunda tasarlanan ve güvenilen kanıtlanabilir türden her ciddi bilgi, sürekli çalışma ve bilgece yöntem kullanmak sûretiyle hayal ve kuruntunun etkisinden kurtulacaktır. Böylece aklın her ürettiği bilgi, başka bir ilişkinin damgasını taşımayıp sırf akla ait olacak, söz konusu ilişki sona erdiğinde akledilen şey ortadan kalkıp tekrar kuvve durumuna dönmeyecektir. Dahası hiç açık vermemek üzere az çok ne kadar kavram ve önerme varsa, her öncülün ait olduğu kısımlara da işaret etmek sûretiyle o bilgileri mantık yasasına arzettikten sonra akıl tam bir soyutlama yapacak ve bir daha ayrılmamak üzere onları kendine mal edecektir. Kesin sonuç elde ettikten sonra kuruntu ve hayal ürünü bilgilerle ilişkisi tamamen kesilmiş olacaktır. Böylece insan akli, ezeli ve ebedi olan faal akılla birleşerek yok olmama güvencesine kavuşacaktır. Onlar kendi yetkinliğiyle donanan bu nefse yönelerek bayağı nefislerin kötü niteliklerinin yol açtığı çirkinliklere bulaşmaktan onu koruyacaklardır. Çünkü o çirkinlikler nefiste kaldığı takdirde, nefsin bedenden ayrıldığı andaki durumuyla ayrılmadan önceki durumu arasında bir fark olmaz. Aslında nefis cevheri katkısız ve lekesizdir, onu kirleten, söz konusu kötü niteliklere boyun eğmesinden başka bir şey değildir. O halde nefis o çirkinliklerin telkin ettiği hiçbir etkiyi ve davranışı kabul etmeyecek, aksine, onlara egemen olup kendisi yönlendirecektir. Onlar, zor da olsa sürekli ri-

yazetle ve güç de olsa nefis adına üstlendikleri emanetler sayesinde, değişmesini gerektiren hallerde bile nefislerinin durumunu değiştirmeyeceklerdir.

Onlar ne bilfiil ne de bir arzu olarak hayvani güçten kaynaklanan hiçbir fiile bilerek ve bilmeyerek yer vermeyeceklerdir. Tertemiz özlerine aykırı olan öfke, şehvet, tamah, hırs ve korkudan kaynaklanan tehlikeleri derhal değiştirecek, bertaraf edecek ve temizleyip yok edeceklerdir.

Onlar düşünce ve hayallerinde, melekût âleminin hükümdârını, ceberût âleminin Cebbâr'ını düşünmenin ötesinde başka bir şeye yer vermeyecekler ve düşüncenin son haddi olan bu hususun ötesine geçmeyeceklerdir.

Onlar itikada dair bir görüşün öncülü veya ilâhî güzelliğe ait bir düşünce ya da nefis cevherinde yerleşik bir durum söz konusu olmadıkça hayali kuruntulara asla yer vermeyeceklerdir. Nefiste yerleşik şey ise Kuddûs [olan Allah'ın] kutsallığını dâima hatırd tutmaktır. Fakat geçimini yoluna koymak için gerekli olanı düşünüp taşınmayı ihmale akıl kanunu izin vermez.

Lezzetler konusuna gelince, onlar lezzetlerden yararlanırken geçimini iyileştirmek veya kişinin yaşamasını sağlamak yahut türün ya da siyasetin devamını hatırdan çıkarmayacaklardır. Böylece lezzetlere karşı duyulan arzuyu yönlendirecek olan shehvi güç değil akıl (nefs-i nâtika) olacaktır. Şu var ki, bu hususlarda akıl, lezzetlerden yararlanmak zorunda kaldığı bir özür olarak kendine telkin etmeli, hatta nefsin bazı lezzetlerden yararlanmasının gayet doğal olduğunu bilmelidir. Üstün gelme ve yükselme arzusu da bu anlamda doğal sayılmalıdır.

Onlar alkollü içkileri hoşça vakit geçirmek için değil, şifa, tedavi ve güçlenmek için içeceklerdir.

Müziği de shehvi arzularını tatmine yönelik değil, felsefe ve hikmetin gerektirdiği biçimde nefis cevherini ve tüm iç donanımlarını güçlendirmek düşüncesiyle dinleyeceklerdir.

Sonra onlar sosyal ilişkilerinde her kesimin âdet ve törelerine göre davranacak, gördükleri aykırılıklara karşı çıkmayıp onlara iştirak edeceklerdir. Ancak karşı çıkmanın bir yarar sağlayacağını kestiriyorlarsa, anlaşmazlığa ve bağnazlığa meydan vermemek şartıyla bunu yapacaklardır.

Onlar kendi duygu ve düşüncelerini insanlardan gizleyerek asil ve vakur kimselerle olan ilişkilerinde gayet ciddi; hafif meşrep alaycılarla olan ilişkilerinde ise gayri ciddi davranacaklardır. Ancak bu konuda ahlak dışılığa ve müstehcenliğe izin vermeyeceklerdir.

Onlar, geçimlerinde bir sıkıntıya yol açmamak kaydıyla ihtiyaç fazlası maldan hemcinslerine ikramda bulunacaklardır.

Onlar her kardeş ve dostun sırlarını saklayacak, onların yokluğunda ailelerinin, çocuklarının ve yakınlarının her türlü ihtiyacını güçleri yettiği ölçüde karşılayacaklardır.

Onlar vadettiklerini ve vadedilenleri yerine getirecek ve sözlerinden asla dönmeyeceklerdir.

Onlar kendi anlayışlarına ters düştüğü hususlarda dahi insanlara çokca yardım edeceklerdir, çünkü insanın psikolojisi ilâhî bir yapıyı yansıtmaktadır.

Sonra onlar, dini konularda ilâhî yasalara saygıda kusur etmeyecek ve bedeni ibadetlere devam hususunda ihmal göstermeyeceklerdir. Sosyal ilişkiler dışında da nefsin yetkinliğini zinde tutmak, ilk hükümdar [olan Allah'ı] ve O'nun mülkünü düşünmek, insanların farkına varmadan kaldırdığı tozlardan nefsi temizlemek için ibadetler, onlar yaşadığı sürece gereklidir.

Onlar bu ilkelere göre hareket edeceklerine ve bu ilkeleri dini bir emir gibi telakki ettiklerine dair Allah'a söz verirler. Allah onlarla olsun ve önemsedikleri bu hususlarda lütfuyla onları başarılı kılsın. Yol gösterici, yardımcı ve koruyucu olarak O bize yeter. (*İbn Sinâ, Ahidnâme, Çeviren: Mahmut Kaya, Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu-Bildiriler* içinde, İstanbul 2009, II, 158-160)

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Varlık Anlayışı" başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofun "hikmet"i felsefe ile eşanlamlı olarak kullandığını göreceksiniz.
2. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Varlık Anlayışı" başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Filozofa göre felsefenin amaç ve işlevinin "insanın yetkinleşmesi" olduğunu göreceksiniz.
3. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Varlık Anlayışı" başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ona göre gerçek anlamda felsefeden söz edilebilmesi için felsefenin "metafizik"i kapsamı gerektiğini göreceksiniz.
4. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Varlık Anlayışı" başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofun, Tanrı'nın varlığını metafiziğin "meselesi" olarak değerlendirdiğini göreceksiniz.
5. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Varlık Anlayışı" başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. "Tanrı" hakkında nelik-varlık ayrımından söz edilmeyeceğini göreceksiniz.
6. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Varlık Anlayışı" başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Sinâ'ya göre metafiziğin konusunun "varolan olması bakımından varolan" olduğunu göreceksiniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Psikoloji Anlayışı" başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ona göre psikolojinin konusunu "nefsin yapısı, niteliği ve güçleri"nin oluşturduğunu göreceksiniz.
8. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Psikoloji Anlayışı" başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofun sıraladığı psikolojik akıllar hiyerarşisinde "beyânî akıl"ın yer almadığını göreceksiniz.
9. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Psikoloji Anlayışı" başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. Filozofun nefis anlayışı bağlamında "nefsin varlığı bedenden öncedir" ifadesinin doğru olmadığını göreceksiniz.
10. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin "İbn Sinâ'nın Psikoloji Anlayışı" başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Onun anılan Kindî ve Fârâbî'den farklı olarak "kutsal akıl" kavramını ortaya attığını göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Bilindiği gibi Platon'un idealizmi ile Aristotelesin realizmi çerçevesinde gündeme gelen ve Porphyrios'un *Eisagoge*'sinin başlıca konusunu teşkil eden tümeller meselesi, Batı skolâstik döneminin en tartışmalı problemlerinin başında gelir. İlk İslam filozofu Kindî'den itibaren "isaguci geleneği"ni sürdüren İslam filozoflarının eserlerinde tümeller sorunu sadece bir bölüm olarak ve yalnızca epistemoloji açısından ele alınmış, İbn Sînâ istisna edilirse, üzerinde fazlaca durulmamıştır. Tümeller meselesinin Batı ortaçağında bunca tartışmaya yol açmış olması, Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan teslis (trinity, üçleme) inancı ve Kilise'nin konumu ile doğrudan ilgilidir. Özellikle Katolik Kilisesi'nin, daha küçük hıristiyan cemaatleri ve tek tek hıristiyanların bir toplamı ve genel adı olmanın ötesinde, onlardan ayrı, bağımsız bir *gerçek* (realite) ve yüksek bir kudret olarak tanımlanmasında tümeller meselesinden yararlanılmıştır. Bu amaçla tümellerin tikel/ferdi varlıklardan bağımsız, ayrı ve gerçek birer varlık oldukları tezi işlenmiştir ki bu anlayışa *kavram realizmi* denilmektedir. Aynı zamanda bir papaz olan Roscelin *nominalist* anlayışla buna karşı çıkmış ve gerçek varlıkların fertler olduğu, tümellerin ise seslerden ibaret bulunduğu görüşünü savunmuştur. Buna göre *Baba-Oğul-Kutsal Ruh'tan* ibaret olan üç uknumdan her biri *gerçek* olduğu halde, bu üçünün toplamının "ad" olmanın ötesinde bir anlamı kalmadığı gibi, gerçek günah, ferdi günah olacağı için "ilk günah" inancı da temelden yoksun kalmış oluyordu. İşte tümeller etrafında kopan ve yüzyıllar boyu etkisini sürdüren fırtına bu çatışmanın bir sonucudur. İbn Sînâ'nın önemle üzerinde durduğu varlık-nelik ayırımı tümeller sorunuyla doğrudan ilişkili olmak la birlikte, onun bu ayırım üzerinden ortaya göstermeye çalıştığı şey ise Zorunlu Varlık olan Tanrı ile onun dışındaki diğer tüm varlıklar arasındaki ontolojik fark/lılık/tır.

Sıra Sizde 2

Din-felsefe ve vahiy-akıl ilişkileri konusunun başlangıçtan itibaren İslam filozoflarının gündeminde yer aldığı biliniyor. Kindi din, peygamberlik ve vahyi ilk defa felsefi bir problem halinde ele alarak epistemoloji zemininde temellendirmiş, sonraki İslam filozofları da sorunu aynı bağlamda irdeleme yoluna gitmişlerdir. Özellikle Fârâbî'nin vahyi rasyonel bir izaha kavuşturmak üzere insan aklının bilgi üretmesini sağlayan aktif/fa'al aklın feyzini/ışığını filozofun müstefad aklına peygamberin ise mütehayyile/hayal gücüne gönderdiğini söylemesi farklı tepkilere yol açmıştır. Bu yaklaşımın peygamberin filozof, vahiy ve dini de beşeri bilgi ve felsefe karşısında ikinci plana düşürdüğü sonucu çıkarılmıştır. İbn Sînâ bu yorum ve eleştiriye meydan vermemek için Fa'âl akıl yahut vahiy meleğinin peygamberlere özgü "kutsal akıl" aydınlattığı tezini ortaya koymuş olmalıdır.

Sıra Sizde 3

İbn Sînâ'nın "boşlukta uçan adam" benzetmesi ile Descartes'ın ünlü *cogitosu* arasındaki açık benzerliğe dair çok şey söylenmiş ve buna ilişkin pasajların *cogitonun* kaynağı olduğunu göstermek üzere bazı incelemeler yapılmıştır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın "boşlukta uçan adam" istiaresinin hedef ve bağlamı ile *cogitonun*kinin bağlamının oldukça farklı olduğu, dolayısıyla aralarında açık benzerlik bulunsa da Descartes'a kaynaklık ettiğinin söylenemeyeceğini ileri sürenler de olmuştur. Böyle düşünenler İbn Sînâ'nın bu benzetmesinin bir şeyi kanıtlama değil yalnızca nefis-beden ilişkisini açıklama amacı güttüğü; oysa cogitonun ontolojik bir kanıtlama içerdiği iddia ederler. Oysa İbn Sînâ, düşünce tarihinde ilk defa insanın kendi öz varlığına ilişkin "bilinç" ve "farkındalık"ı insan nefsinin bedenden bağımsız bir varlığı bulunduğunu "boşlukta uçan adam" istiaresiyle kanıtlama yoluna gitmiştir. Kendi "ben"inin varlığını fark eden insan, aynen cogitoda olduğu gibi kendisi dışındaki tüm varlığa ve Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgi ve bilince giden yola girmiş, "varlığın varolduğu"nu idrak etmiş demektir ki bu bir kanıtlama yöntemidir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Alper, Ö. M. (2008). **İbn Sînâ**, İstanbul: İSAM Yayınları
- Alper, Ö. (1999). "İbn Sînâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, XX, İstanbul, sf. 319-322, 337-345.
- Atay, H. (1974). **Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma**, Ankara.
- Atay, H. (2001). **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara.
- Ayık, H. (2007). **İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı**, İstanbul.
- Durusoy, A. (1993). **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, İstanbul.
- Durusoy, A. (1999). "İbn Sînâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, XX, İstanbul, sf. 322-331.
- Ergin, O. (1956). **İbn Sina Bibliyografyası**, İstanbul.
- Gutas, D. (2004). **İbn Sînâ'nın Mirası**, Edisyon-çeviri: M. C. Kaya, İstanbul, sf. 1-11, 133-152.
- Izutsu, T. (1995). **İslam'da Varlık Düşüncesi**, Çeviren: İbrahim Kalın, İstanbul.
- İbn Sînâ, (1984). **el-Mebde' ve'l-me'âd**, neşreden: A. Nûrânî, Tahran.
- İbn Sînâ, (2006). **Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)**, Neşreden-çeviren: Ö. Türker, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2006a). **Kitâbü's-Şifâ/Yorum Üzerine (el-İbâre)**, Neşreden-çeviren: Ö. Türker, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2006b). **Kitâbü's-Şifâ/II. Analitikler (el-Burhân)**, Neşreden-çeviren: Ö. Türker, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2004). **Kitâbü's-Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)**, Neşreden-çeviren: E. Demirli ve Ö. Türker, I, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2005a). **Kitâbü's-Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)**, nşr.-çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, II, İstanbul.
- İbn Sînâ, (1966). **eş-Şifâ/el-Kıyâs**, Neşreden: Sa'îd Zâyd, Kahire.
- İbn Sînâ, (2004a). **eş-Şifâ/Fizik**, Neşreden-çeviren: M. Macit, F. Özpilavcı, I, İstanbul.
- İbn Sînâ, (1974). **Kitâbu'l-Hidâye**, Neşreden: M. Abduh, Kahire.
- İbn Sînâ, (1985). **en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantukiyye ve't-tab'iyye ve'l-ilâhiyye**, Neşreden: M. Fahrî, Beyrut.
- İbn Sînâ, (2003). "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine (er-Risâletü'l-arşıyye fi hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve)", Çeviren: M. Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, sf. 307-323.
- İbn Sînâ, (2005). **İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)**, Neşreden-çeviren: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul.
- Kaya, M. (1983). **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul.
- Kaya, M. C. (2008). **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân** (yayımlanmamış doktora tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kutluer, İ. (2002). **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul.
- Fazlurrahman, (1958). "Essence and Existence in Avicenna", **Medieval and Renaissance Studies**, IV, 1-16.
- Sarioğlu, H. (2003). **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul.
- Toktaş, F. (2004). **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul.
- Wisnovsky, R. (2004). "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", Çeviren: A. Meral, (2004). **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXVI, sf. 85-118.
- Wisnovsky, R. (2007). "İbn Sînâ ve İbn Sînâci Gelenek", **İslam Felsefesine Giriş**, (Edisyon: P. Adamson, R. C. Taylor), Çeviren: M. C. Kaya, İstanbul, sf. 103-148.

6

Amaçlarımız

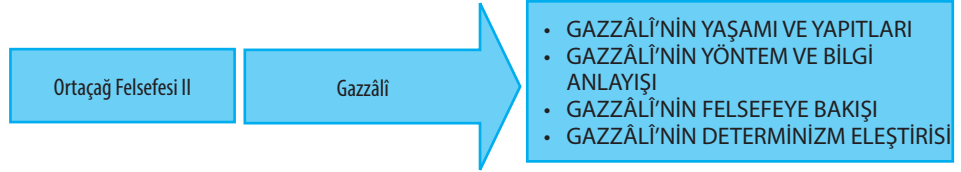
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Gazzâlî'nin yaşamı ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- Gazzâlî'nin yöntem ve bilgi anlayışını tartışabilecek,
- Gazzâlî'nin felsefeye bakışını değerlendirebilecek,
- Gazzâlî'nin determinizm eleştirisini tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Hakikat
- Şüphe
- Duyular
- Akıl
- Keşf
- Sezgi
- Yakın/kesinlik
- Tehâfüt/tutarsızlık
- Sebeplilik
- mucize

İçindekiler



Gazzâlî

GAZZÂLÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî 1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde bulunan Tûs'ta doğdu. Hüccetüislâm ve Zeynüddin gibi lakaplarla anılırsa da meşhur olan nisbesi Gazzâlî (Gazâlî), künyesi Ebû Hâmid olup Ortaçağ Batı skolastiklerince Abuhamet ve Algazel diye tanınmıştır. Fars asıllı olduğu sanılan Gazzâlî'nin ailesi hakkında Ahmed adında bir erkek ve birkaç da kız kardeşi olduğu dışında bilgiye sahip değiliz. Babası bir yandan Tûs'taki iplikçilikle geçimini sağlarken bir yandan da aydın çevreyle ilişki kuruyor, katıldığı cami derslerinde bilgisini arttırıyor, hatta imkânı ölçüsünde ilim erbabına maddî destek sağlıyordu. Ölümünden kısa bir süre önce iyi eğitim almalarını arzuladığı oğulları Muhammed ve Ahmed'i bir sûfi dostuna emanet etti. Geleneksel ilk öğrenimini bu baba dostunun yanında gören Gazzâlî'nin daha çocukluk döneminde manevi hayatının oluşmasında hem babasından hem de yeni hamisinden etkilediği tahmin edilebilir. Baba dostu hamî Gazzâlî ve kardeşini, babalarının geride bıraktığı az miktardaki imkânı onların eğitimi için kullandı ve kendilerine daha fazla yardımcı olamayacağını belirterek bir medreseye yerleştirdi. Gazzâlî, Ahmed b. Muhammed er-Râzkânî adlı âlimden aldığı fıkıh dersleriyle Tûs'ta başlayan öğrenimini daha sonra Cürçân'a giderek beş yıl süreyle burada devam ettirdi (Çağrı, 1996: 489-490).

Seçuklu veziri Nizâmülmülk'ün sürdürdüğü burs uygulamasından de yararlanarak ilim tahsiline devam edebileceği düşüncesiyle 1080 yılında Nişâbur'a giderek buradaki Nizamiye Medresesi'ne giren Gazzâlî, burada dönemin en tanınmış kelâm âlimi olan el-Cüveynî'nin öğrencisi oldu. Kelâm ve felsefeyle onun derslerinde tanışan Gazzâlî'nin Nişâbur'daki öğrenimi sırasında büyük ölçüde yararlanıp etkilendiği şahsiyetlerden biri de meşhur sûfi Ebû Ali el-Fârmedî olmuştur. Cüveynî'nin vefatı üzerine 1085'te Nizâmülmülk'ün karargâhına gitmesi ve yirmi sekiz yaşında bulunmasına rağmen vezirden saygı görmesi Gazzâlî'nin hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Burada geçirdiği altı yıl içinde iyi yetişmiş bilgin ve düşünürlerden faydalanmış, ayrıca yaptığı ilmi müzakere ve tartışmalarla başarısını ve ününü arttırma fırsatı bulmuştur.

1091'de Nizâmülmülk tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazzâlî, bir yandan üç yüz kadar öğrenciye ders verip telif ve tasnif çalışmalarını sürdürürken diğer yandan kelâm, Bâtînlilik, felsefe ve tasavvuf üzerine araştırma ve incelemeler yaptı. Eleştirel bir yaklaşımla yaptığı bu incelemeler sonunda ulaştığı sonuç onu zihnî-ruhî bir bunalıma sürükledi. Giderek fizyolojik

Bir kafilde içinde Tûs'a dönerken soyguncular tarafından yolları kesilir ve her şeyleri alınır. Gazzâlî, Cürçân'a sırf ilim tahsili için gittiğini söyleyip eşkiya reisinden hiç olmazsa ders notlarını geri vermesini ister.. Eşkiya reisi, bilgileri hafızasına yerleştirmek yerine kâğıtlarda mı bıraktığını sorup alay ettikten sonra notlarını geri verir. Bu eleştiriyi Allah'ın bir ikazı sayan Gazzâlî üç yıl içinde notların tamamını hafızasına alır.

rahatsızlıklar ortaya çıkmaya, ders anlatırken zorlanma başlamış, çektiği iştahsızlık ve hazımsızlık nedeniyle takatten düşmüştü.

Sahip olduğu imkân ve içinde bulunduğu durumun iç dünyası ve manevi hayatını tehdit ettiğine karar veren Gazzâlî, bütün malının ailesine yetecek olandan fazlasını yoksullara dağıtıp medresedeki yerini kardeşi Ahmed'e bırakarak 1095 yılında Şam'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı. İki yıl kadar kaldığı Şam'da vaktini nefis muhasebesi yaparak kendini keşfedip ahlaken olgunlaşmak için Emevî Camii'nin bir köşesinde riyazetle geçirdi. Daha sonra Kudüs'e gidip bir süre de orada inziva hayatı yaşayan Gazzâlî ardından hac farızasını yerine getirdi ve yaklaşık on bir yıl sonra 1106 yılında hasretini çektiği Nişâbur'a ve ailesine döndü. Buradaki Nizamiye Medresesi'nde tekrar öğretim görevine başlamışsa da eskisi kadar zevkli ve hareketli geçmediği anlaşılan bu tedris hayatı üç yıl kadar sürdü ve 1109 yılında doğduğu yer olan Tûs'a döndü. Evinin yanına bir medrese ve sûfiler için bir tekke yaptıran, ömrünün son yıllarını ders verip eser yazarak geçiren Gazzâlî 18 Aralık 1111 tarihinde vefat etti. Kabri, Tûs'ta ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yakınındadır.

İslam ilim ve düşünce tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî, elli dört yıllık kısa ömrüne fıkhıtan tasavvufa, kelâmdan mantık ve felsefeye, ahlaktan eğitime kadar geniş bit yelpaze oluşturan çeşitli alanlara dağılan dört yüz esere imza atmıştır. Onun günümüze ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır: *Mi'yârü'l-ilm* (Bilginin Ölçütü), *Mihakkü'n-nazar fi ilmi'l-mantık*, *Şifâü'l-galil*, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, *Fed'ihü'l-Bâtıniyye* (Bâtınlığın İç Yüzü), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (İtikadda Orta Yol), *el-Maksadü'l-esnâ*, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, *Makâsîdü'l-felâsife* (Filozofların Amaçları), *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), *Mişkâtü'l-envâr* (Nurlar Feneri), *el-Münküzü mine'd-dalâl* (Dalâletten Kurtuluş), *er-Risâletü'l-ledünniyye*, *Mizânü'l-amel*, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *Kimya-yı Saâdet*.

GAZZÂLÎ'NİN YÖNTEM VE BİLGİ ANLAYIŞI

Gazzâlî, her şeyden önce bir hakikat arayıcısıdır ve felsefeyle olan ilişkisi de aslında onun bu niteliği ile yakından ilgilidir. el-Münküz'da anlattığına göre Gazzâlî'nin eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemesi, onun yöntemli şüpheciliğinin başlangıç noktasıdır. Ne var ki bu temel sorunun üstesinden gelmek için önce doğru bilginin imkânı ve hangi yolla elde edilebileceğini araştırmak gerekiyordu. Gazzâlî bu soruların mevcut anlayışların içinde kalarak ve farklı ekollerden birinin görüşünü benimseyerek cevaplandırılmayacağını fark etti. Şu halde yapılması gereken her türlü "aktarma kanaatler"i (el-akâidü'l-mevrûse) bir kenara bırakıp, doğrudan doğruya kendi zihinsel çabasıyla cevap aramaya girişmekti. Kendi deyimiyle yaradılıştan gelen "varlıkların hakikatlerini kavrama tutkusu" daha ilk gençlik yıllarında "taklitten kurtulup tahkike erme" çabasına dönüşür. Gazzâlî'nin epistemolojik bir buhran halini alan ve iki ay kadar süren bu arayışı, onun bilgi ve yöntem anlayışının şekillenmesiyle sonuçlanır (Gazzâlî, 2003: 343).

Onun gerçek bilgi ve yöntem anlayışını oluşturan temel ilkeler şöylece sıralanabilir: (i) Varlığın hakikatini kavrama ve gerçek bilgiye (yakîn) ulaşmayı sağlayacak olan en önemli güç, gerçeği öğrenme isteğinin bir tutku halini almasıdır. (ii) Bir araştırma yaparken, varılmak istenen hedef ile ona ulaştıracak olan yol ve yöntemin iyi belirlenmesi, araştırmacının dikkat etmesi gereken hususların başında gelir. (iii) Araştırmanın başlangıcından bitimine kadar her aşamada konuyla ilgili her şey ciddiyetle ele alınmalı, gerçeği arama konusundaki samimiyet ve ti-

O güne kadar edindiği tüm aktarma bilgilerin ve doğrudan "bilgi"nin imkanı ve güvenilirliğini "şüpheci" ve "eleştirci" bir yaklaşımla değerlendirme ihtiyacını duyan Gazzâlî, bunu şöyle dile getirir: "kendi kendime dedim ki, benim amacım sadece her şeyin gerçek bilgisine ulaşmaktır; o halde gerçekte bilginin ne olduğunu araştırmak gerekir."

tizlik elden bırakılmamalıdır. (iv) Araştırma sırasında karşılaşılabilecek olan her tür engel ve zorluğun aşılmasını sağlayacak cesaret ve azim, gerçeğe ulaşmanın vazgeçilmez şartlarındanndır. (v) Gerçek aranırken, konuyla ilgili bütün görüş ve akımlar, hiçbirini göz ardı edilmeksizin ve önyargıdan uzak olarak, ciddi bir yaklaşımla gözden geçirilmeli ve anlamaya çalışılmalıdır. (vi) Sadece gerçeğin peşinde olan bir ilim insanını, sıradan insanlardan ayıran en önemli nitelik, herhangi bir bilgi yahut düşünceyle karşılaştığında, onun kim tarafından ortaya konulduğuna değil, hakikati ifade edip etmediğine bakmaktır. (vii) Her ilmî disiplin ayrı bir uzmanlık alanı olup herhangi bir alanda uzman (hazık) olan bir kimsenin başka alanlarda da uzman olacağı veya bir alanda bilgisiz yahut yetkin olmayan birinin hiçbir alanda uzman olamayacağı şeklindeki bir ön kabul doğru değildir. Dolayısıyla hakikat arayıcısı, görüş ve düşüncelerinden yararlanacağı kişilerin uzmanlık alanlarına dikkat etmek zorundadır. (viii) “Uzmanlığa saygı”nın gereği olarak hiç kimse inceliklerine vâkıf olmadığı, amaç, yöntem ve kapsamını iyi bilmediği bir alanda ulu-orta görüş ileri sürmemelidir.(ix) Hakkın (gerçek) bir kişi, grup ya da kendi tekelinde olduğu şeklindeki bir anlayış (dogmatizm) son derece yanlıştır ve hakikat arayıcısının önündeki en büyük engeldir. (x) Bu ilkeler ışığında ulaşılan gerçekleri, kavrayabilecek olanlardan sakınmak ve saklamak ne kadar yanlışsa; onu algılayacak durumda olmayanlara açıklamak da o kadar yanlış olur. (Sarioğlu, 1996: 89-90)

Bu ilkeler ışığında gerçekleştirdiği arayış neticesinde yakîni/kesin bilginin her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olması gerektiği sonucuna ulaşan Gazzâlî, kendi zihninde bu niteliğe sahip bilgilerin bulunduğunu ve bunların şüphe götürmediğinden emin olduğunun farkına vardı. Evet, matematik bilgiler bu kabildendi. Şu halde Gazzâlî’ye göre doğruluğu ve güvenilirliği kesin olarak kavranamayan hiçbir bilgi kesinlik düzeyine ulaşamaz.

Bu anlayışla Gazzâlî apaçık olduğunu söyledikleri de dahil olmak üzere bütün bilgilerini ve bilgi vasıtalarını şüpheli-eleştireci bir tavırla değerlendirmeye tabi tuttu. geçirdi. Önce duyu algılarından kuşku duyan düşünürü göre, duyu bizi yüz yüze bıraktığı algı yanılgıları ve yanlış verileri akıl gücü fark ediyordu. Pekiyi ama aklın yaptığı çıkarım ve önermeler gerçekten güvenilir ve sarsılmaz bilgiler midir? Bu değerlendirmeyi yapan ve bu güvenceyi bize sağlayan nedir? Acaba, aklın duyu algılarından yanılmaları göstermesi gibi aklın ortaya koyduğu yargılardaki yanlışları gösterecek bir başka “hâkim” olamaz mıydı? Nitekim uyku halinde birer gerçek olarak gördüğümüz rüyalarından birçoğunun uyandıığımızda gerçekle alâkasının bulunmadığını anlıyoruz. Aynı şekilde yaşadığımız hayatı uyku, bu hayatta görüp bildiklerimizi de bir tür rüya konumunda bırakacak bir başka gerçeklik boyutu olamaz mı? Belki Sûfilerin görüp yaşadıklarını iddia ettikleri hal böyle bir şeydir; belki de aklın yargılarının sorgulanacağı gerçeklik boyutu ölüm ötesi hayattır. Ölüm ötesi hayata göre bu dünya hayatı bir tür uyku, burada olup bitenler de bir tür rüya olamaz mı?

Gazzâlî bu eleştiri sürecinin, birer apriori ve aksiyom niteliği taşıyan bilgilerin güvenilirliğini irdelemeye kadar ileri götürülmesinin hiçbir yarar sağlamadığını yaşayarak görmüş ve bu konuda gereken uyarıyı yapmıştır. Çünkü önceden doğruluğu kabul edilen hiçbir bilginin bulunmadığı bir durumda ne bilgiden ne de kesinlikten söz edilebilir. Bu yüzden Gazzâlî yaşadığı aşırı şüpheciliği “hastalık” ve “safsata” olarak nitelendirmekte ve iki ay kadar devam eden bu şüphe krizinden “Allah’ın kalbine attığı bir nur” sayesinde kurtularak yeniden aklın zorunlu-apaçık bilgilerin kesinliğine güvendiğini söylemektedir. Gazzâlî akıl teriminin dört farklı

Gazzâlî, bilgide kesinlik ölçütünü bir analogiyle şöyle dile getirir: Bilgideki kesinlik öyle olmalıdır ki, mesela bir kimse taşı altına, değneği ejderhaya dönüştürerek bilginin yanlışlığını ortaya koymaya yeltense, bu durum hiçbir şüphe ve ihtimale yol açmamalıdır. Mesela ben on sayısının üçten daha çok olduğunu biliyorsam, biri çıkıp bana “hayır üç daha çoktur dese ve bunu kanıtlamak için “ben değneği ejderhaya dönüştürürüm” iddiasında bulursa ve bunu yapsa, ben de bunu gözümle görsem yine de bu yüzden bilgimden şüphe etmem. Bu olaydan dolayı sadece onun buna nasıl güç yetirdiğine şaşarım; bildiğimden şüphe etmeye gelince... aslâ! (Gazzâlî, 2003: 343)

Aklın otoritesini kabul ettiğini açıkça ortaya koyan düşünür, aklın yetkisinin mantık, matematik ve tabiat bilimlerinin deneysel alanlarında geçerli olduğunu, fakat metafizik problemlerin çözümünde yetersiz olup bu konuda vahyin desteğine ihtiyaç bulunduğunu ısrarla belirtmiştir (Gazzâlî, 2003: 345).

anlamından sözeder: (i) İnsanın doğuştan getirdiği ve onu diğer canlılardan ayıran teorik bilgi edinme yetisi (garîze), (ii) bu yetinin zorunsuzun olabilirliği, imkânsızın olmazlığı, bir kimsenin aynı anda iki yerde bulunamayacağı ve parça-bütün ilişkisi gibi ilk prensipleri idrak edecek düzeye ulaşmış hali, (iii) yaşam boyu tecrüne ve deneyimlerle oluşan bilgi birikimi ve (iv) bilgi edinme yetisinin olgu ve olaylar arası bağlantıları kestirme ve duygulardan bağımsız olarak yargıda bulunabilir düzeye ulaşmış durumu. Ona göre apaçık ve önsel bilgilere denk düşen üçüncü anlamdaki akıl her insanda eşit seviyede bulunur. Bu bilgilerin aklın kendi yapısında içkin mi olduğu yoksa ona dışarıdan mı verildiği tartışmasında Gazzâlî, bunları metafizik kaynağa bağlamaktan yanadır. Onun “bu bilgiler, nefsin akıl gücünün oluşması sırasında Allah’tan veya meleklerin birinden nefse doğar” şeklinde dile getirdiği bu yaklaşımı Fârâbî ve İbn Sinâ’nın aktif/fa’âl akıl anlayışını çağrıştırmaktadır. Ayrıca *Mişkâtü’l-envâr*’da “nur” diye adlandırdığı bilgi türlerini incelerken “nur üstüne nur” şeklinde nitelediği kutsî-nebevî (sezgisel) bilgilerin de insanın kalp gözüne yani aklına, bütün nurların/bilgilerin kaynağı, “ilk ve gerçek nur” olan Allah’tan geldiğini söyleyerek sezgisel bilgiyi de aynı metafizik kaynağa bağlamıştır (Çağrırcı, 1996: 495).

SIRA SİZDE



Şüpheli bir yöntem olarak kullanmaları bakımından Gazzâlî ile Descartes arasında bir karşılaştırma yapılabilir mi? Tartışınız.

GAZZÂLÎ’NİN FELSEFEYE BAKIŞI

Gazzâlî, bütün bu ilkelerin ışığında, “hakikati arayan dört grup” olarak nitelediği kelâmcılar, Bâtıniler, filozoflar ve sûfilerin yöntem ve öğretilerini inceleyip eleştirdiği çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu bağlamda filozofların görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Tehâfütü’l-felâsife* de onun bu eserlerinden biri ve en çok yankı uyandırmış olanıdır.

Felsefenin İslam dünyasında tanınmasıyla birlikte düşünce hareketi olarak varlığını sürdürmekte olan kelâm akımlarının dikkat ve tepkisini çekmeye başlar. Bu doğaldı, çünkü kelâmcıların kendi aralarında tartışageldikleri teorik sorunların çoğu, aynı zamanda filozofların da gündeminde yer alan konulardı. Nitekim İslam dünyasının ilk filozofu olan Kindî, dinî düşünce adına felsefe ve filozoflara karşı çıkan kimi çevrelerden söz eder. (Kindi, 2006:) Ne var ki başlangıçtan itibaren kendini gösteren bu felsefe karşıtı tavır ve tepkiler, ateşli münazaralarda ileri sürülen görüşler ve kelâmcıların kitaplarında yer alan ifadeler, Gazzâlî’nin deyimleriyle “filozofları reddetme amacına yönelik bir kısım karmaşık ve dağınık sözler” olmaktan öteye gitmez. İslam dünyasında filozoflara yönelik olarak en ciddi, en sistemli ve en etkili eleştiri, hiç şüphesiz, Gazzâlî (ö. 1111) tarafından *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü’l-felâsife*) adlı eserde ortaya konulmuş, bunun cevabı ise *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (*Tehâfütü’t-Tehâfüt*) adıyla İbn Rüşd’den (ö. 1198) gelmiştir.

Gazzâlî, filozofları eleştirirken dinî olduğu kadar, epistemolojik, psikolojik, metodolojik ve sosyolojik nitelik taşıyan gerekçelere dayanır. O, yaşadığı dönemde bazı kimselerin kendilerini zekâ ve anlayışça diğer insanlardan üstün görerek, dinî kural ve uygulamaları küçümselediği hatta hiçe saydığını belirtir. Ona göre bu tavrın gerisinde biri epistemolojik diğeri psikolojik olmak üzere iki etkenden yatmaktadır. İlk olarak bu kişiler, Sokrat, Hipokrat, Platon ve Aristo gibi hekim ve filozofların, olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte din ve inançları inkâr ettikleri, bunları uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler olarak gördükleri

yolunda yalan-yanlış bilgiler edinmişlerdir. İkinci etken ise bu kişilerin ayrıcalıklı, seçkin ve zarif görünme tutkusuna yahut aşağılık duygusuna kapılmış olmalarıdır.

Gazzâlî'ye göre filozoflar bir aldatmaca içindedirler. Çünkü onlar, özellikle metafizik konulara ilişkin görüşlerini temellendirmede zora girdiklerinde muhataplarını ikna etmek üzere bu disiplinin, zeki kimselerin dahi anlamakta güçlük çektikleri karmaşık, kapalı ve içinden çıkılmaz bir ilim olduğunu; dolayısıyla matematik ve mantık bilmeyenlerin bu konuları anlayamayacağını ileri sürerler. Oysa Gazzâlî'ye göre matematiğin metafizikle hiçbir ilgisi yoktur. Birinin çıkıp "metafiziği anlamak için matematik gereklidir" demesi, bir başkasının "aritmetik için tıp gereklidir" demesinden farksızdır. Filozoflar metafizik konuları incelerken, yöntemleri olduğunu söyledikleri mantığın ilke ve kurallarına bağlı kalmamışlardır. Onlar, matematik ve mantık alanındaki başarılarının arkasına sığınarak metafizik alanında zan ve tahmine dayalı olarak ortaya koydukları görüşlerin doğru olduğunu ileri sürerler ki bu aldatmacadan ibarettir. Bu gerekçelerden yola çıkan Gazzâlî Filozofların Tutarsızlığı'nı yazmaktaki amacını şöyle dile getirir: "Amacım, önceki filozofların metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte akli başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temayüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır" (Gazzâlî, 2009: 3).

(a) Gazzâlî öncelikle felsefi ilimleri kendi amacı ve yöntem anlayışı doğrultusunda matematik (riyâzî), mantık, fizik (tabîî), metafizik (ilâhî), siyâsî ve ahlakî ilimler olmak üzere altı gruba ayırır. Bunlardan matematik, mantık ve fizik, kanıta dayalı (burhânî) olmaları itibarıyla epistemolojik açıdan güvenilir ilimlerdir ve bunların dinî meselelerle olumlu yahut olumsuz hiçbir ilişkileri yoktur. Dolayısıyla bu ilimlerin özellikle din adına reddedilmesi ve eleştirilmesi faydadan çok zarar getirir. Filozoflar, siyâset ve ahlak alanındaki görüşlerini peygamberlerin ve sâfîlerin öğretilerinden yararlanarak olgunlaştırdıklarından, bunlar da epistemoloji ve din açısından herhangi bir sakınca taşımaz. Onların dinî ilkelerle çeliştikleri ve hataya düştükleri alan metafizik olup fiziğin konuları arasında yer almakla birlikte metafizik boyutu da bulunan sebeplilik (determinizm-causalite) ve nefis problemi de bu kapsamda ele alınmalıdır. (b) Filozofların en önde gelenlerinden biri olan Aristoteles'in düşünce sistemindeki çelişkilerin ortaya konulması, belirlenen amacın gerçekleşmesini sağlayacak en kestirme yoldur. Çünkü o, teist bir filozof olarak daha önceki deist/natüralist ve ateist/materyalist düşünürlerin öğretilerini inceleyip eleştirerek felsefeyi geçersiz ve gereksiz ayrıntılardan arındırmıştır. Böylece filozofların temel düşüncelerine en yakın görüşleri belirlediği ve felsefi ilimleri sistemleştirdiği için de Mutlak Filozof ve Muallim-i Evvel ona unvanı verilmiştir. Aristoteles'in öğretilerini İslam dünyasına en iyi aktaran, onu en güzel şekilde temsil eden, eserlerini inceleyen ve anlayıp yorumlayanlar da Fârâbî ve İbn Sînâ olmuştur. Dolayısıyla bu iki filozofun görüşlerini irdeleyip eleştirmek diğer bütün filozofları incelemekle eşdeğer olacaktır. (c) Gazzâlî, filozofların farklı terminoloji kullanmasından kaynaklanan problem, çelişki ve tartışmaların, ortak bir anlam kastedilmek şartıyla, üzerinde durulması gerekmeyen ayrıntılar olarak görüp tartışma dışı tutar. (d) Amaç, filozofların çelişki ve tutarsızlıklarını açığa çıkarmak, böylece yöntem ve doktrinlerinin çelişkisiz olduğunu sanarak filozoflara karşı iyimser yaklaşanları uyarmak olduğuna göre, yapılması gereken şey, tartışılan sorunlara ilişkin herhangi bir tez ortaya koymaksızın, yalnızca filozofları sıkıştırmak, görüş ve yaklaşımlarını sorgulamak suretiyle doktrinlerini geçersiz kılıp red-

detmektir. (e) Filozofların görüş ve doktrinleri doğrudan dinin temel ilkeleriyle ters düşmektedir. Bu yüzden onlara karşı çıkarken herhangi birine bağlı kalmaksızın bütün kelâm ekollerinin görüşlerinden yararlanmak suretiyle güç birliği sağlamak en uygun yoldur (Gazzâlî, 2009: 1-13).

Yukarıda işaret edilen gerekçeler, belirlediği amaç ve özel yöntem doğrultusunda Fârâbî'nin ve özellikle de İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde iki yılı aşkın bir süre yoğun bir incelemeye girişen Gazzâlî, önce *Filozofların Amaçları (Makâsidi'l-felâsife)* başlıklı eserini kaleme alarak bu alanda görüş bildirecek yetkinliğe ulaştığını göstermiş, ardından *Filozofların Tutarsızlığı*'nı yazarak genelde filozoflarla özelden ise İbn Sînâ ile hesaplaşmıştır. Amacı ve özel yöntemi uyarınca yirmi problem tespit ederek bunları filozofların kullandığı terminoloji ve mantık disiplini çerçevesinde tartışmıştır. Yer yer polemige dönüşen diyalektik bir söylemle gerçekleştirdiği felsefe eleştirisi sonucunda İbn Sînâ'nın ve dolayısıyla da filozofların on yedi mesele hakkındaki görüşlerinin hatalı, çelişik ve tutarsız olduğunu belirleyen Gazzâlî, Tanrı-âlem ilişkisi yahut âlemin ezeliyeti, Allah'ın tikellere ilişkin bilgisi ve ölümden sonraki hayatın bedensiz olacağı yahut cesetlerin diriltilmesi konusundaki görüşlerinin dinî ilkeler açısından tümüyle geçersiz (bâtıl) olduğu kanaatine ulaşmıştır (Gazzâlî, 2009: 225).

Gazzâlî'nin filozoflarla hesaplaşması İslam düşünce ve bilimi açısından önemli gelişmelerin yolunu açmıştır. Bunlardan biri, Aristo mantığına yönelik algıda köklü bir değişim ortaya çıkmasıdır. Gazzâlî, Aristo mantığına mesafeli duran önceki kelâmcıları mantığın temelini oluşturan aklın kanunlarına dayanmak yerine daha çok muarızlarının doğruluğu yaygınlığına bağlı olup rasyonel değeri düşük öncüllerine dayalı diyalektik/cedeli yöntemlerini verimsiz ve yetersiz bularak eleştirir. Ona göre mantık ilmini yeterince kuşatamamış olan kimsenin bilgilerine güvenilemez. Yana Çıkma: Gazzâlî'nin takındığı bu kararlı tutum neticesinde mantık hem teorik ve aklî ilimler hem de pratik ve naklî ilimler için gerekli bir yöntem olarak genel kabul görür bir konuma kavuşmuştur.

Gazzâlî'nin, metafizik alanda aklın yetersiz ve yetkisiz olup bu konuda sözün vahye/dine bırakılması gerektiğine ilişkin tezile felsefe-kelâm-tasavvuf ilişkisi ve etkileşiminde köklü dönüşümlere yol açması ikinci önemli sonuç olmuştur. Bu bağlamda dikkate değer bir başka husus da Gazzâlî'nin din açısından felsefeyi değerlendirip kritik ederken, Batılı filozoflardan birkaç yüz yıl önce felsefe ile bilim arasında çok net bir ayırımı gitmiş olmasıdır.

İbn Sînâ'nın mantık çalışmaları üzerinden aldığı Aristo mantığına esaslı katkılarda bulunduğu söylenemese de Gazzâlî'nin, mantığın yalnızca felsefenin bir yöntemi ve kolu olmadığı, onu reddetmenin hiçbir haklı sebebinin bulunmadığını vurgulamış olmasının önemi yadsınamaz. Ayrıca onun Kur'an'da İslam dininin inanç ilkeleri ortaya konurken ve inkarcıların karşı iddiaları çürütülürken başvurulan yöntemin de aslında mantıktan başka bir şey olmadığını söylemesi anlamlıdır. Gazzâlî'nin yine Kur'an'daki bir ifadeyi kullanarak "el-küstâsü'l-müstakim" (doğru ölçü) adını verdiği mantık yönteminin uygulandığına ilişkin olarak âyetlerden çok sayıda örnek vermekten de geri durmaz.

SIRA SİZDE



2

Gazzâlî'nin Filozofların Tutarsızlığı'nda uyguladığı özel yöntemi, onun genel yöntem ilkeleri ışığında tartışınız.

GAZZÂLÎ'NİN DETERMİNİZM ELEŞTİRİSİ

Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerden en çok dikkat çeken ve yankı uyandıranı, sebep-sonuç ilişkisi yahut sebeplilik ilkesine bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımdır. İslam filozoflarının Antik Yunan düşüncesinden devralıp Allah'ın ilim ve inayetiyle bağlantılı kılarak açıkladıkları sebeplilik ilkesi karşısında özellikle Eş'arî kelâmcıları indeterminist bir tavır içindeydiler. Onlar cevher-i fert (atom) ve araz anlayışı ile arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı, dolayısıyla yaratmanın her an yenilendiği fikrine dayalı bir tür vesileci/occasionalist yaklaşımı savunuyorlardı. Buna göre var olan her şey birbirinden bağımsız parçalardan ibaret olup onları bir araya getirerek yeni bir yapı kazandıran güç tabiata içkin değildir. Dolayısıyla bu parçalar (atom) gibi gerek doğal gerekse insanî olsun bütün fiil ve olaylar da

Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Bu geleneğin bir izleyicisi olarak sebeplilik ilkesinin determinizme varan yorumuna yönelik en ciddi eleştiriyi Gazzâlî ortaya koymuştur (Çağrı, 1996: 497).

Ona göre her ne kadar deney ve gözlemler sebep ve sonuç denilen iki olayın artarda geldiğini tespit ediyorsa da burada bir zorunluluk bulunduğunun ilim ve mantık bakımından kanıtlanması mümkün değildir. Artarda gelen iki şeyden birine sebep, diğerine sonuç (müsebbeb, sebepli) adının verilmesi tümüyle bunları hep artarda görmeye alışmış olmaktan ileri gelmektedir. Gazzâlî'nin verdiği örnekle açıklamak gerekirse pamukla ateş, hasta ile ilâç, açlık ile gıda, susuzluk ile su ... vb. bütün doğal varlık ve olaylar arasındaki kurulan sebep-sonuç ilişkisi, doğal varlık ve olayların kendi özündeki bir özelliğin zorunlu neticesi olmayıp Allah'ın irade, takdir ve yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş, su, ilaç gibi doğal şeylerin hiçbiri gerçek anlamda sebep ve fail olamaz. Mucize denilen olaylarda görüldüğü üzere ateş gibi bir sebep bulunduğu ve etkisini göstermesi için bütün şartlar hazır olduğu halde Allah istemedikçe beklenen sonuç doğmayabildiği gibi hiç beklenmeyen ve tahmin bile edilemeyen neticeler de ortaya çıkabilir. Doğal nesnelere gerçek sebep ve fail konumuna yerleştiren böyle bir yaklaşım Gazzâlî'ye göre azat edilmiş bir kölenin efendisinin yerine azat tutanağının yazımında kullanılan kaleme şükran duymasına benzer ki bu "cehaletin son noktası"dır.

Daha sonra İbn Rüşd'ün dikkat çekeceği bir husus olarak, aralarında sebep-sonuç ilişkisi bulunan şeylerin özünde bu ilişkiye karşılık gelen hiçbir özellik bulunmaması halinde tabiatta her an her şeyin olabildiği bir düzensizlik ve belirsizlikten söz edilmesi gerekeceği, böylelikle hem aklın hem de bilimlerin güvenilirliğinin ortadan kalkacağı şeklindeki eleştirinin Gazzâlî farkındadır. Ona göre, savunduğu indeterminist yaklaşım hiçbir zaman doğada her türlü saçma "imkânsız"ın gerçekleşeceği bir karmaşa ve belirsizlik bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ilke olarak Allah'ın iradesine konu olan her şey "imkânsız" olmaktan çıkar; ayrıca Allah bizim zihnimize kendisi için mümkün olan bu şeyleri yapmayacağına ilişkin bir bilgi yaratmıştır. Bu durumda bizim sebep-sonuç ilişkisi içinde hep artarda birlikte bulduklarına şahit oluşumuz, onların sürekli bir biçimde öteden beri geçerli olan bir düzene bağlı olarak gerçekleştiği fikrinin zihnimize yerleşmesini sağlar. Hal böyleyken filozofların bu ilişkide tabii bir zorunluluk görmeleri, Gazzâlî'ye göre, sadece mantığı ve ilmi değerden yoksun olması bakımından değil, aynı zamanda Allah'ın mutlak iradesini ve mucizenin imkânını dışlayıcı bir yapıda olması itibarıyla de kabul edilemez niteliktedir.

Sebeplilik ilkesi ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu sayarak doğal sebebi olmayan hiçbir sonuçtan söz edilemeyeceğini savunan Aristocu düşünce, İslam filozofları tarafından sebeplilik ilkesi Allah'ın ilim ve hikmetiyle bağlantı içinde yorumlanarak benimsenmiştir. Gazzâlî, tabiatın kendi içinde kalan bir zorunluluk döngüsü şeklinde gördüğü bu anlayışa şiddetle karşı çıkar.

Gazzâlî, daha sonra Batı felsefesinde en açık şekilde Malebranche tarafından dile getirilen "occasionalisme/vesilecilik"i öneleyerek bir yandan doğal determinizmi yadsırken diğer yandan da ilâhî irade ve hikmeti dışlayan rastlantı ve tesadüf düşüncesini geçersiz kılacak şekilde Allah'ın âlemdeki bütün olgu ve olayları bildiği, irade ettiği ve gerçekleştirdiği görüş ve inancını savunmuştur.

Gazzâlî'nin sebepliliğe bakışı ile İbn Rüşd'ün bu meseleye yaklaşımı arasındaki temel farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Tartışınız.



SIRA SİZDE

Özet



Gazzâlî'nin yaşamı ve yapıtlarını özetlemek.

Gazzâlî 1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde bulunan Tûs'ta doğdu. Hüccetü'lislâm ve Zeynüddin gibi lakaplarla anılırsa da meşhur olan nisbesi Gazzâlî (Gazâlî), künyesi Ebû Hâmid olup Ortaçağ Batı skolastiklerince Abuhamet ve Algazel diye tanınmıştır. Tûs'ta başlayan öğrenimini daha sonra Cürcân'a giderek beş yıl süreyle burada devam ettirdi Ardından Nişâbur'a giderek Nizamiye Medresesi'ne giren Gazzâlî, burada dönemin en tanınmış kelâm âlimi olan el-Cüveynî'nin öğrencisi oldu. Cüveynî'nin vefatı üzerine gittiği Nizâmülmülk'ün karargâhında geçirdiği altı yıl içinde iyi yetişmiş bilgin ve düşünürlerden faydalanmış, ayrıca yaptığı ilmî müzakere ve tartışmalarla başarısını ve ününü arttırma fırsatı bulmuştur. Nizâmülmülk tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazzâlî, kelâm, Bâtînlilik, felsefe ve tasavvuf üzerine eleştirel bir yaklaşımla yaptığı incelemeler sonunda zihni-ruhî bir bunalıma sürüklendi. Sahip olduğu imkân ve içinde bulunduğu durumun iç dünyası ve manevi hayatını tehdit ettiğine karar veren Gazzâlî, Şam'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı. Daha sonra Kudüs üzerinden Hicaz'a gidip hac farızasını yerine getirdi ve yaklaşık on bir yıl sonra 1106 yılında hasretini çektiği Nişâbur'a ve ailesine döndü. Ömrünün son yıllarını ders verip eser yazarak geçiren Gazzâlî 18 Aralık 1111 tarihinde Tûs'ta vefat etti. Günümüze ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır: *Mî'yârü'l-ilm*, *Mihakkü'n-nazar fî ilmi'l-mantık*, *Fedâ'ihü'l-Bâtîniyye* (Bâtînliliğin İç Yüzü), *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (İtikatta Orta Yol), *el-Maksadü'l-esnâ*, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm*, *Makâsîdü'l-felâsife* (Filozofların Amaçları), *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), *Miškâtü'l-envâr* (Nurlar Feneri), *el-Münküzü mine'd-dalâl* (Dalâletten Kurtuluş), *Mizânü'l-amel*, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *Kimya-yı Saâdet*.



Gazzâlî'nin yöntem ve bilgi anlayışını tartışmak.

Gazzâlî, her şeyden önce bir hakikat arayıcısıdır ve felsefeyle olan ilişkisi de aslında onun bu niteliği ile yakından ilgilidir. *el-Münkız*'da anlattığına göre Gazzâlî'nin eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemesi, onun yöntemli şüpheciliğinin başlangıç noktasıdır. Yaradılıştan gelen "varlıkların hakikatlerini kavrama tutkusu" daha ilk gençlik yıllarında "taklitten kurtulup tahkike erme" çabasına dönüşür. Epistemolojik buhran halinde iki ay kadar süren bu arayışı, onun bilgi ve yöntem anlayışının şekillenmesiyle sonuçlanır. Belirlediği ilkeler ışığında gerçekleştirdiği arayış neticesinde yakîni/kesin bilginin her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olması gerektiği sonucuna ulaşan Gazzâlî, kendi zihninde bu niteliğe sahip bilgilerin bulunduğunu ve bunların şüphe götürmediğinden emin olduğunun farkına varır. Matematik bilgilerin bu kabilden olduğunu belirten Gazzâlî'ye göre doğruluğu ve güvenilirliği kesin olarak kavranamayan hiçbir bilgi kesinlik düzeyine ulaşamaz.

Bu anlayışla Gazzâlî apaçık olduğunu söyledikleri de dahil olmak üzere bütün bilgilerini ve bilgi vasıtalarını şüpheci-eleştirci bir tavırla değerlendirmeye tabi tuttu. Önce duyu algılarından kuşku duyan düşünüre göre, duyu bilgilerin bizi yüz yüze bıraktığı algı yanılgıları ve yanlış verileri akıl gücü fark ediyordu. Pekiyi ama aklın yaptığı çıkarım ve önermeler gerçekten güvenilir ve sarsılmaz bilgiler midir? Bu değerlendirmeyi yapan ve bu güvenceyi bize sağlayan nedir? Gazzâlî bu eleştiri sürecinin, birer apriori ve aksiyom niteliği taşıyan bilgilerin güvenilirliğini irdelemeye kadar ileri götürülmesinin hiçbir yarar sağlamadığını yaşayarak görmüş ve iki ay kadar devam eden bu şüphe krizinden "Allah'ın kalbine attığı bir nur" sayesinde kurtularak yeniden aklın zorunlu-apaçık bilgilerin kesinliğine güven duymaya başlamıştır.



Gazzâlî'nin felsefeye bakışını değerlendirmek.

İslam dünyasında filozoflara yönelik olarak en ciddi, en sistemli ve en etkili eleştiri, hiç şüphesiz, Gazzâlî tarafından *Filozofların Tutarsızlığı* (*Tehâfütü'l-felâsife*) adlı eserde ortaya konulmuştur. Genel yöntem ilkeleri ışığında, “hakikati arayan dört grup” olarak nitelediği kelâmcılar, filozoflar, bâtıniler ve sûfilerin yöntem ve öğretilerini inceleyip eleştirdiği çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu bağlamda filozofların görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife* de onun bu eserlerinden biri ve en çok yankı uyandırmış olanıdır. Gazzâlî, filozofları eleştirirken dinî olduğu kadar, epistemolojik, psikolojik, metodolojik ve sosyolojik nitelik taşıyan gerekçelere dayanır. Bilgi eksikliği ve aşağılık duygusu içindeki filozoflar özellikle metafiziğe ilişkin konularda tutarsız ve çelişkili görüşler ileri sürmüşlerdir. Onların bu alandaki gerçek durumunu göstermek amacıyla giriştiği eleştiri süreci için özel bir yöntem belirleyen Gazzâlî, biri felsefe ana başlığı altında toplanan disiplinlere, diğeri kozmoloji konusundaki temel yaklaşımları bakımından filozoflara, bir diğeri de tartışmaların özü ve terminolojiye ilişkin olmak üzere üç konuda bir ön değerlendirme yaparak, eleştiri ve hesaplaşma alanını daraltma yoluna gider. Ayrıca tartışılan sorunlara ilişkin herhangi bir tez ortaya koymaksızın, yalnızca filozofları sıkıştırmak, onlara karşı çıkarken herhangi birine bağlı kalmaksızın bütün kelâm ekollerinin görüşlerinden yararlanmak suretiyle güç birliği sağlamak suretiyle amacını gerçekleştirmeyi planlar. Bu doğrultuda özellikle İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde iki yılı aşkın bir süre yoğun bir incelemeye girişen Gazzâlî, önce *Filozofların Amaçları* (*Makâsîdü'l-felâsife*) başlıklı eserini kaleme alarak bu alanda görüş bildirecek yetkinliğe ulaştığını göstermiş, ardından *Filozofların Tutarsızlığı*'nı yazarak genelde filozoflarla özelde ise İbn Sînâ ile hesaplaşmıştır. Yer yer polemige dönüşen diyalektik bir söylemle gerçekleştirdiği felsefe eleştirisi sonucunda İbn Sînâ'nın ve dolayısıyla da filozofların on yedi mesele hakkındaki görüşlerinin hatalı, çelişik ve tutarsız olduğunu belirleyen Gazzâlî, Tanrı-âlem ilişkisi yahut âlemin ezeliyeti, Allah'ın tikellere ilişkin bilgisi ve ölümden sonraki hayatın bedensiz olacağı yahut cesetlerin diriltilmesi konusundaki görüş-



Gazzâlî'nin determinizm eleştirisini tartışmak.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerden en çok dikkat çeken ve yankı uyandıranı, sebep-sonuç ilişkisi yahut sebeplilik ilkesine bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımdır. Ona göre her ne kadar deney ve gözlemler sebep ve sonuç denilen iki olayın artarda geldiğini tespit ediyorsa da burada bir zorunluluk bulunduğu ilim ve mantık bakımından kanıtlanması mümkün değildir. Artarda gelen iki şeyden birine sebep, diğere sonuç (müsebbeb, sebepli) adının verilmesi tümüyle bunları hep artarda görmeye alışmış olmaktan ileri gelmektedir. Bütün doğal varlık ve olaylar arasındaki kurulan sebep-sonuç ilişkisi, doğal varlık ve olayların kendi özündeki bir özelliğın zorunlu neticesi olmayıp Allah'ın irade, takdir ve yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş, su, ilaç gibi doğal şeylerin hiçbiri gerçek anlamda sebep ve fail olamaz. Mucize denilen olaylarda görüldüğü üzere ateş gibi bir sebep bulunduğu ve etkisini göstermesi için bütün şartlar hazır olduğu halde Allah istemedikçe beklenen sonuç doğmayabildiği gibi hiç beklenmeyen ve tahmin bile edilemeyen neticeler de ortaya çıkabilir. Filozofların bu ilişkide tabii bir zorunluluk görmeleri, Gazzâlî'ye göre, sadece mantıkî ve ilmi değerden yoksun olması bakımından değil, aynı zamanda Allah'ın mutlak iradesini ve mucizenin imkânını dışlayıcı bir yapıda olması itibarıyla de kabul edilemez niteliktedir.

Kendimizi Sınavalım

1. Gazzâlî'nin Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde öğrencisi olduğu tanınmış kelâm âlimi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Mâtürîdî
 - b. Cüveynî
 - c. Eş'arî
 - d. Bâkîllânî
 - e. Cürçânî
2. Aşağıdakilerden hangisi Gazzâlî'nin eserlerinden biri **değildir**?
 - a. Filozofların Amaçları
 - b. Nurlar Feneri
 - c. Filozofların Tutarsızlığının Tutarsızlığı
 - d. Bilginin Ölçütü
 - e. İtikadda Orta Yol
3. Gazzâlî'nin "şüphecilik süreci" ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi doğrudur?
 - a. Apaçık olduğu söylenen bilgileri şüphe süzgecinden geçirmemiştir.
 - b. Bütün insanlarda ortak olan duyu bilgisine şüpheyle bakmamıştır.
 - c. Şüphecilik onu aklın apaçık önermelerinin güvenilirliği sonucuna götürmüştür.
 - d. Kesin bilginin her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olması gerektiğini düşünmüştür.
 - e. Şüpheyi buhrana dönüştürecek boyuta taşımamıştır.
4. Aşağıdakilerden hangisi Gazzâlî'nin "hakikati arayanlar" olarak nitelendirdiği sınıflardan biri **değildir**?
 - a. Filozoflar
 - b. Kelamcılar
 - c. Batınîler
 - d. Sûfiler
 - e. Fıkıhçılar
5. Gazzâlî Filozofların Tutarsızlığı isimli kitabını kaleme alırken hangi akıma nesup ekollerin görüşlerinden yararlanmıştı?
 - a. Hadîşçiler
 - b. Kelamcılar
 - c. Sûfiler
 - d. Batınîler
 - e. Dilbilimciler
6. Hangisi Filozofların Tutarsızlığı kitabında Gazzâlî'nin filozoflara ait olup da dinî ilkeler açısından tamamen geçersiz olduğunu düşündüğü görüşlerden biri **değildir**?
 - a. Tanrı-âlem ilişkisi
 - b. Sebep-sonuç ilişkisi
 - c. Allah'ın tikellere ilişkin bilgisi
 - d. Ölümden sonraki hayatın bedensiz olacağı
 - e. Âlemin ezeliyeti
7. Gazzâlî'ye göre filozofların dinî ilkelerle çeliştikleri ve hataya düştükleri alan aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Metafizik
 - b. Matematik
 - c. Mantık
 - d. Siyaset
 - e. Ahlak
8. Gazzâlî'nin düşünsel sistemine göre aşağıdaki ifadelerden hangisi doğrudur?
 - a. Mantık ilmi din ve dinî ilkeler açısından zararlıdır.
 - b. Matematik epistemolojik açıdan güvenilir olmayan bir ilimdir.
 - c. Gazzâlî bilim ve felsefe arasında bir ayrıma gitmiş değildir.
 - d. Filozoflar ahlak ve siyasete dair görüşlerinde peygamberler ile sufilerin öğretilerinden yararlanmışlardır.
 - e. Gazzâlî filozofları eleştirirken yalnızca dinî gerekçelere dayanır.
9. Gazzâlî *Filozofların Amaçları (Makâsîdül-felâsife)* isimli kitabını kaleme almadan önce **daha çok** hangi filozofun eserlerini incelemiştir?
 - a. Kindî
 - b. İbn Tufeyl
 - c. İbn Miskeveyh
 - d. İbn Rüşd
 - e. İbn Sînâ
10. Aşağıdakilerden hangisi Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'nda uyguladığı özel yöntemin bir unsuru **değildir**?
 - a. Sadece metafizik problemleri tartışmak
 - b. Felsefe ve mantık terminolojisini kullanmak
 - c. Kendi görüşünü ve tezini ortaya koymak
 - d. Ateist ve deist değil teist filozofları eleştirmek
 - e. Tartışmayı İbn Sînâ felsefesi üzerinden yürütmek

Okuma Parçası

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

Gazzâlî

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla

Allah'tan, her sonu kuşatan celâline ve her gayeyi aşan keremine sığınarak, üzerimize hidâyet nurlarını akıtmasını; bizleri sapıklık ve günahın karanlıklarından esirgemesini; hakkı hak olarak gören ve ona uyup onu izlemeyi yeğleyenlerden; bâtılı bâtıl olarak görüp ondan çekinip sakınmayı seçenlerden eylemesini; kendi nebî ve velilerine vaat ettiği mutluluğa erdirmesini; dünyadan göçtüğümüzde, idrâk merdivenlerinin, yüceliklerinin çok altında kaldığı, hayal oklarının zirvesine ulaşamadığı o mutluluk, sevinç, nimet ve neşeye bizleri kavuşturmasını niyaz ederiz. Mahşerin dehşetinden kurtulup Firdevs cennetinin nimetine kavuştuktan sonra, "hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hatırına gelmeyen" nimetlere ulaştırmasını isteriz. İnsanların en hayırlısı peygamberimiz Muhammed Mustafa'ya, onun tertemiz ev halkına, doğru yolun kılavuzu ve karanlığı aydınlatan meşale durumundaki nezih ashabına rahmet etmesini, onları esenlikte kılmasını dileriz.

İmdi ben, akran ve emsallerinden zekâ ve anlayışça üstün olduğuna inanan birtakım kimseler gördüm. Bunlar, İslam'ın ibadet olarak öngördüğü vazifeleri terk ediyor, dinin namaz kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirlerini küçümsüyor, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyor, onun "dur" dediği yerde durmayarak çeşidi zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunuyorlardı. Bu konuda onlar, *"Allah'ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda âhireti inkâr eden"* [Hûd 11/19] bir topluluğu izliyorlardı.

Oysa bunların inkârlarının -Yahudi ve Hıristiyanlarınki gibi-, duyum ve alışkanlıktan kaynaklanan taklitten başka bir dayanağı yoktur. Zira Yahudi ve Hıristiyanların çocukları İslam dininin dışında yetişmişler, babaları ve ataları da aynı yolu izlemişlerdir. Din ve mezhepler üzerinde araştırma yapan bid'at ve keyfî görüş sahibi bir grup teorisyende olduğu gibi, onların da, doğru yoldan çıkararak şüphenin yol açtığı sürçmeden kaynaklanan teorik araştırmadan ve serap parıltısı gibi aldatıcı hallere kanmadan başka bir dayanakları yoktur.

Onların inkâra sapmalarının esas kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflâtun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmaları; bu filozofları izleyen ve bu sebeple sapıtanlardan bir grubun, onların akıl güçlerini; yön-

temlerinin güzelliğini; geometri, mantık, fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin inceliğini; üstün zekâ ve anlayışa sahip oldukları için gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına baskın geldiklerini abartarak anlatmalarındır. Onlar, bu filozofların, olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte, şeriatları ve inançları inkâr ettiklerine, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmadıklarına, bunların oluşturulmuş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret olduğuna inandıkları yolunda bilgi naklettiler.

Önceki filozofların inançları, bu anlatılanları duyan [İslam filozoflarının] yapılarına uygun düşünce, kendi anlayışlarına göre faziletli topluluğunda yer almak ve onların izinden gitmek; kendilerini halk yığınlarının telakkilerinin üstünde görmek ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü. Hakkı taklitten ayrılanın zarafet gösterisi ve bâtılı taklit etmenin bir güzellik olduğunu sanarak bir taklitten öbürüne geçmenin delilik ve budalalık olduğunun farkına bile varamadılar. Allah'ın yarattığı şu âlemde, geleneksel olarak inandığı hakkı bırakıp herhangi bir bilgi ve araştırmaya dayanamaksızın bâtılı tasdike koşan kimsenin seviyesinden daha düşük hangi seviye olabilir?! Halkın en budalası bile bu onur kırıcı çukura düşmekten uzaktır. Çünkü onların mayasında, sapıklara benzeyerek zarif görünme sevdası yoktur! Budalalık kurtuluşa, keskin zekâdan; körlük de selâmete, şaşkınlıktan daha yalandır.

Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı bir görev bildim. Amacım, önceki filozofları, metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte akli başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temayüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır. İşte onların öğretilerinin olduğu şekliyle hikâyesi budur. Tâ ki, Allah'a ve âhirete iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetlerin görüş birliği halinde olduklarını, bu taklitçi zındıklar görsün. Ortaya çıkan görüş ayrılıkları ise mucizelerle desteklenen peygamberlerin gönderiliş amacı olan bu iki temel ilke dışındaki ayrıntılarla ilgilidir. Ayrıca bu iki temel ilkeyi, kafası karışık ve ters görüşlü çok az bir kesim dışında hiç kimse inkâr etmiş değildir. Zaten düşünürler nezdinde bunların, sadece zararlı şeytanlar zümresinden ve kafasız acemilerden sayılmaları dışında

hiçbir değeri de yoktur. Ve yine bu sayede, taklidi olarak küfürle donanmanın, kendi görüşünün güzelliğini gösterdiğini sanan kimsenin bu özenti engellensin ve kendi anlayış ve zekâsının bilincine varsın. Böylece kendilerine benzemek istedikleri büyük ve önde gelen filozofların, şeriatı inkâr ettikleri yolundaki iftiradan uzak oldukları ve bunların Allah'a inandıkları, peygamberleri tasdik ettikleri iyice anlaşılmalı olsun. Bu temel ilkelerden sonra ayrıntılarda hataya düştükleri, bu konuda ayaklan kayarak hem doğru yoldan saptıkları hem de saptırdıkları görülsün. Şimdi biz onların hayal ürünü ve geçersiz görüşlerini açığa çıkaracak ve bunların hepsinin birtakım abartmalardan ibaret olup arkalarında hiçbir şeyin bulunmadığını ortaya koyacağız. Gerçekleştirmeyi amaçladığım şeylerin ortaya konmasında başarının sahibi yüce Allah'tır.

Şimdi, bu eserde ele alınacak olan görüşleri ifade eden mukaddimelerle kitabı başlayalım.

Birinci Mukaddime

Bilinmesi gerekir ki, filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarını ayrıntılarıyla anlatmak uzun sürer. Çünkü onların temellendirilmemiş yaklaşımları ve tartışmaları çok, görüşleri yaygın, yöntemleri ise farklı ve çelişiktir. O halde biz onların önde geleni "Mutlak Filozof ve "Muallim-i Evvel" diye bilinenin düşünce sistemindeki çelişkiyi ortaya koymakla yetinelim. Zira iddialara göre o, felsefi ilimleri sıradüzenine koyup sistemleştirmiş, gereksiz ayrıntılardan ayıklamış ve filozofların temel düşüncelerine en yakın görüşleri seçmiştir. O kişi Aristoteles'tir. Aristoteles, kendisinden öncekilere hatta Eflâtun el-İlâhî lakabıyla anılan hocasına karşı çıkmış; fakat hocasına olan muhalefetinden dolayı özür dileyerek "Eflâtun da dost, hakikat de dosttur, fakat hakikat ondan daha çok dosttur" demiştir.

Bu hikâyeyi nakletmemizin sebebi, öğretilerinin tutarsız ve temellendirilmemiş olduğunun, yargılarının inceleme ve kesin bilgiye değil, zan ve tahmine dayandığının, metafizik hakkındaki bilgilerinin doğruluğunu ise matematik ve mantık ilmlerinin yardımıyla kanıtlamaya çalıştıklarının, böylece kat akıllıları aldatarak ikna ettiklerinin onlar tarafından da bilinmesini sağlamaktır. Şayet onların metafizik hakkındaki bilgileri tahminden arındırılmış kesin kanıtlara dayanıyor olsaydı, matematikte olduğu gibi bu konuda da görüş ayrılığına düşmezlerdi.

Ayrıca Aristoteles'in eserlerini çevirenlerin tercümeleleri de açıklama ve yorum gerektirecek derecede bozulma ve değişmeye uğramaktan kurtulamamış, hatta bu husus kendi aralarında ayrı bir tartışmaya yol açmıştır. İslam filozoftan arasında [Aristoteles'i] en iyi nakledip

inceleyen Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. O halde biz, bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretilerinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz. Çünkü onların benimsemeyip terk ettiklerinin geçersizliğinde şüphe olmadığından, bunları geçersiz kılmak için uzun uzadıya düşünmeye ihtiyaç yoktur. Öğretilerin çoğalıp yayılmasına bağlı olarak sözün de uzayıp gitmemesi için, filozofların öğretilerini bu iki kişinin nakli doğrultusunda reddetmekle yetineceğimiz bilinmelidir.

İkinci Mukaddime

Filozoflarla diğer [kelâm] fırkaları arasındaki görüş ayrılığının üç kısım olduğu bilinmelidir. Birinci kısımdaki tartışma, filozofların cevheri "bir konuda (mevzu) olmayan, yani kendi kendine var olan, var olmak için başkasına ihtiyacı bulunmayan varlık" şeklinde yorumlayarak âlemin yüce Yaratıcısı'na "cevher" demeleri örneğinde olduğu gibi, sadece terminolojiye dayanmaktadır. Hâlbuki onlar cevheri, hasımlarının anladığı şekilde "yer kaplayan" olarak anlamamışlardır.

Biz bu kısma ilişkin görüşleri geçersiz kılmak için ayrıntılara inmeyeceğiz. Çünkü "kendi kendine var olma" anlamı üzerinde görüş birliği varsa, o zaman cevher terimi bu bağlamda değil, sözlük bağlamında tartışılır. Şayet sözlük bu kullanıma izin veriyorsa, aynı kullanıma şeriatla cevaz verilip verilmediği fıkıh bahislerinde aranır. Zira [Allah'a isnat edilen] isimlerin haram ve mubah oluşları, nasların zahirlerinin delaletiyle anlaşılır. Belki de sen "Bu meseleyi kelâmcılar sıfatlar konusunda anlatmışlar, fakihler ise fıkıh ilminde bundan söz etmemişlerdir" diyeceksin. Fakat meselelerin hakikatini [terimleri kullanmadaki] alışkanlıklarla karıştırmamalısın. Öyleyse konulduğu anlam ile örtüşen bir lafzın [Allah'a isnadının] caiz olup olmadığını araştırmanın, fiillerden herhangi birinin [O'na isnadının] cevazını araştırmak gibi olduğunu anlamış olmalısın.

İkinci kısım, [filozofların] dinin ilkeleriyle asla çatışmayan ve peygamberlerin -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- doğruladığı şeylerle zorunlu bir ilgisi bulunmayan konular üzerine yaptıkları tartışmalardan ibarettir. Mesela, onların "Ay tutulması, Ay ışığını Güneş'ten aldığından, yer kürenin Güneş'le Ay arasma girmesi sonucu Ay'ın ışığının kararması olayıdır. [Yani] yer yuvarlaktır ve gök onu her yandan kuşatmıştır. Ay yerin gölgesine rastlayınca Güneş ışığından yoksun kalır" şeklindeki görüşleri ile "Güneş tutulmasının anlamı, Ay'ın, bakan kimse ile Güneş arasına girmesi demektir; bu ise Ay ile Güneş'in aynı zamanda iki düğümde (*ukdeteyn*) birleşmesiyle gerçekleşir" şeklindeki görüşleri gibi.

Biz bu tür bilgilerin (*fenn*) geçersiz kılınması üzerinde ayrıntılı olarak durmayacağız; çünkü bu hiçbir yarar sağlamaz. Kim ki bunu geçersiz kılmak için tartışmaya girişmenin dinin gereği olduğunu sanırsa, dine karşı suç işlemiş ve onu zaafa uğratmış olur. Zira [astronomiye dair] bu meseleler, hiçbir şüpheye yer bırakmayan geometri ve matematik kanıtlara dayanmaktadır. Ay ve Güneş tutulmasının vaktini ve süresini sebepleriyle birlikte haber verecek kadar bu meseleleri iyi bilen ve delillerini inceleyen kimseye “Bu tavrın şeriata aykırıdır” denildiğinde, söz-konusu kimse kendi bilgisinden değil, şeriattan şüphe eder. Hâlbuki şeriataın öngörmediği bir yöntemle şeriata yardıma kalkışanın ona verdiği zarar, kendi yöntemiyle şeriata zarar vermek isteyenine ona vereceği zarardan daha büyüktür. Nitekim “Akıllı düşman câhil dosttan daha iyidir” denilmiştir. Denilirse ki: Allah rahmet etsin ve selâmette kılsın, Resûlullah, “Güneş ve Ay Allah’ın âyetlerinden iki âyettir; bir kimsenin ölümü ve hayatı için tutulmazlar. Tutulduklarını görürseniz, hemen Allah’ı zikre ve namaza koyulun” buyurmuştur. Bu hadis onların dedikleriyle nasıl bağdaşır?

Biz deriz ki: Bu hadisin onların dedikleriyle çelişen bir yanı yoktur. Çünkü hadiste, sadece Ay ve Güneş tutulmalarının bir kimsenin ölümü veya hayatıyla ilgisinin bulunmadığı vurgulanmakta ve böyle bir durum meydana geldiğinde namaz kılınması emredilmektedir. Zaten şeriat, öğleyin, Güneş batarken ve doğarken namaz kılmayı emretmektedir. O halde tutulma olayında müstehab olarak namaz kılmanın emredilmesi niçin yadırgansın? Şayet denilirse ki: Hadisin sonunda Hz. Peygamber’in “Fakat Allah bir şeye tecelli ederse o şey O’na boyun eğer” dediği şeklinde bir rivayet bulunmakta, bu da tutulma olayının tecelli ile gerçekleştiğini göstermektedir.

Biz deriz ki: Bu fazla kısmın hadis olduğu doğrulanmamıştır, dolayısıyla nakledenin yalanlanması gerekir; doğru olan bizim zikrettiğimizdir. Kaldı ki, fazla kısım sahih bile olsa onu te’vil etmek, doğruluğu kesin olan meseleler üzerinde demagoji yapmaktan daha kolaydır. Nitekim akli delillerle te’vil edilen nice açık naslar vardır ki, [açık olmalarına rağmen] te’vilin sağladığı açıklık derecesine ulaşamamışlardır. Mülhidleri en çok sevindiren şey, şeriataı savunan birinin bu ve benzeri görüşlerin şeriataı aykırı olduğunu açıklamasıdır. Şayet şeriataı geçersiz kılmanın şartı bu gibi şeylerse, o zaman mülhide şeriataı kolayca geçersiz kılmanın yolu açılmış olur. [İşte bu [gibi meseleleri onlarla tartışmaktan vazgeçtik], çünkü âlem hakkında araştırma, onun yaratılmış

veya ezeli oluşu üzerinde yürümektedir. Yaratılmışlığı sabit olunca ister küre şeklinde, ister yayvan, ister altıgen veya sekizgen olsun, iddia ettikleri gibi gök ve altındakiler ister on üç, ister daha az veya daha çok tabakadan oluşsun fark etmez. Bu konular üzerinde durmanın, ilahiyat bahisleriyle olan ilgisi, tıpkı soğanın kaç katı, narın kaç tanesi bulunduğu konusu üzerinde durmak gibidir. Amaç, nasıl olursa olsun, âlemin sadece Allah’ın fiili olduğunu vurgulamaktır.

Üçüncü kısım, âlemin yaratılmışlığı, Allah’ın sıfatları ve cesetlerin/bedenlerin dirilişine dair hükümler gibi dinin inanç esaslarına ilişkin tartışmaları içermektedir ki, filozoflar bunların hepsini inkâr etmişlerdir. İşte başka konularda değil, onların bu ve benzeri konulardaki öğretilerinin yanlış olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

Üçüncü Mukaddime

Bilinmelidir ki, amaç filozoflar hakkında iyimser olan ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarının çeşitli yönlerini açıklayarak uyarmaktır. Bunun için ben, bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım. Filozofları çeşitli şekillerde sıkıştırarak kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım; onları bazen Mu’tezile, bazen Kerrâmiyye, bazen de Vâkıfiyye mezheplerinden destek alarak sıkıştıracağım. Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp aksine bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım. Çünkü diğer mezhepler ayrıntıda bize ters düşseler de filozoflar dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar. O halde bizler onlara karşı birleşmeliyiz, zira sıkıntı anlarında kin ve nefret ortadan kalkar.

Dördüncü Mukaddime

Filozofların, delil getirmede zorlandıkları bir problemle karşılaşınca aldatarak ikna etmek üzere başvurduktan hilelerden biri de şudur: Derler ki: “Metafizik ilmi, keskin zekâ sahiplerinin bile anlayamayacağı kadar karmaşık, kapalı ve içinden çıkılmaz bir ilimdir. Bu problemlere cevap verecek bilgiye, ancak öncelikle matematik ve mantık ilimlerini öğrenmekle ulaşılır.” Onlara iyimser yaklaşım küfürlerini taklit eden bir kimse de onların öğretileriyle ilgili bir problemle karşılaşınca der ki: “Filozofların bilgilerinin bunun çözümünü kapsadığında şüphe yoktur; fakat matematik ilimlerini tahsil etmediğim ve mantığı iyi bilmediğim için onu anlamak bana zor gelmektedir.”

Biz deriz ki: Süreksiz nicelikleri konu alan matematik ilminin -aritmetik de böyledir- metafizikle bir ilgisi yoktur. Birisinin kalkıp da “Metafiziği anlamak için mate-

matik gereklidir” demesi, bir başkasının “Tıp, gramer ve lügat için matematik gereklidir” veya “Aritmetik için tıp gereklidir” şeklinde bir iddiada bulunması gibi budalalıktır. Sürekli nicelikleri konu alan [astronomi de dâhil] geometri ilimlerine gelince, mâhiyeti itibarıyla o, göklerin ve merkeze kadar altındakilerin küre şeklinde olduğunu, tabakalarının ve gökteki gezegenlerin sayısını, hareketlerinin miktarını açıklamaktan ibarettir. Biz bütün bunları filozofların hesabına tartışma sonucu veya inanç konusu olarak kabullensek bile -o zaman bu konuda delil getirmelerine de ihtiyaç kalmaz- bu durum, metafizik açısından bir eksiklik meydana getirmez. Bu, tıpkı birinin “Bu evin, bilen, irade sahibi, güçlü ve diri bir ustanın eseri olarak meydana geldiğinin bilinmesi, evin altı veya sekiz köşeli olduğunun, kolon ve kerpiç sayısının bilinmesine bağlıdır” demesi gibi, yanlışlığı gizlenemeyecek bir saçmalıktan ibarettir. Yine bu, birinin “Soğanın katlarının ve narın tanelerinin sayısı bilinmedikçe bunların yaratılmış oldukları anlaşılabilir” şeklindeki iddiası gibi, akli başında hiç kimsenin değer vermeyeceği çirkin bir iddiadır.

Evet, onların “Mantığı iyi bilmek gerekir” şeklindeki görüşleri doğrudur; ancak mantık filozoflara özgü bir şey değildir. O sadece bizim kelâm ilminde “kitâbü'n-nazar” adını verdiğimiz bir yöntemdir. Fakat onlar bu lafzı abartarak “mantık” şeklinde değiştirmişlerdir. Bazen biz onu “kitâbü'l-cedel”, bazen de “medârikü'l-ukûl” adıyla anarız. Kıt akıllı olduğu halde zeki görünmek isteyen biri, mantık adını duyduğu zaman onun, sadece filozofların bildiği, kelâmcıların ise bilmediği ilginç bir ilim olduğunu sanır.

Biz bu kavram kargaşasını ortadan kaldırmak ve bu saptırıcı hileyi kökünden kazımak için bu kitapta “medârikü'l-ukûl” (akıl işleyişi) konusunu ele almak, kelâmcı ve usulcülerin terimlerini değil, mantıkçıların terimlerini kendi kalıpları içinde kullanmak, terim terim onların izinden giderek bu kitapta onların diliyle yani mantıkçıların ifadeleriyle tartışmak istiyoruz. Filozofların mantığın *Burhan (İkinci Analitikler)* bölümünde, kıyasın maddesinin doğruluğuna ilişkin olarak ileri sürdükleri ve *Kıyas* kitabında (*Birinci Analitikler*) kıyas şekilleriyle ilgili olarak ortaya koyduktan şartlan, Kategoriler ve İsbâgü'de -ki bunlar mantığa giriş ve onun bölümlerinden ibarettir- koydukları kurallarla metafiziğe ilişkin bilgilerinde bunlara uymadıklarını izah edeceğiz.

Fakat biz “medârikü'l-ukûl”ü kitabın sonunda anlatmayı düşünüyoruz. Çünkü o, bu kitabın amacını anlamak için bir âlet durumundadır; şu var ki, ona ihtiyaç duymadan

anlayanlar da çıkabilir. Bu yüzden ona ihtiyaç duymayanların bu külfetten kurtulması için onu [ele almayı] erteliyoruz. Filozofları reddettiğimiz meselelerden herhangi birine ilişkin ifadelerimizi anlamayan kimsenin, öncelikle filozofların mantık adını verdiği Mi'yâru'l-ilm kitabını ezberlemeye başlaması gerekmektedir.

Kitabın Sonu

Biri çıkıp dese ki: Siz, filozofların görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kâfir olduğunu, onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz?

Deriz ki: Üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi, âlemin ezeliyeti meselesi ve onların bütün cevherleri ezeli sayan görüşleridir. İkincisi, onların “Yüce Allah'ın ilmi bireysel olarak meydana gelen cüz'ileri kuşatmaz” şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de onların cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir.

Bu üç mesele [hakkındaki görüşleri] hiçbir şekilde İslâm'la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse peygamberlerin (s.a.s.) yalan söylediğine, onların, anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki bu, Müslümanlardan hiçbir grubun kabul etmediği apaçık bir küfürdür. Bu üç mesele dışında ilâhî sıfatların yorumu, zât-sıfat birliğine inanmaları [gibi konular] Mu'tezile'nin görüşüne yakındır. Sebep ile sebeplinin birbirini doğal olarak gerektirdiğine dair görüşlerini Mu'tezile “tevellüd” [nazariyesi] olarak ortaya koymuştur. Bu üç mesele dışında onlardan naklettiğimiz diğer bütün şeyleri İslâmî fırkalar da dile getirmiştir. İslâm fırkalarından bid'atçıları kâfir sayan bir kimse, bundan dolayı [filozofları] da kâfir sayar. Tekfirden çekinen kimse ise yalnız bu üç meselede onları kâfir sayar. Bize gelince, sözün bu kitabın amacı dışına çıkmaması için şu anda bid'atçıları kâfir saymayı, bu konuda neyin doğru ve neyin doğru olmadığı meselesini incelemeyi bir kenara bırakıyoruz. Doğru başarıyla kılan yüce Allah'tır.

Kaynak: Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, neşir ve tercüme: M. Kaya-H. Sarıoğlu, İstanbul 2009, s. 1-11, 225-226.)

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Hayatı ve Yapıtları” bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Gazzâlî'nin Nizâmiye medresesinde öğrencisi olduğu meşhur kalamcın el-Cüveynî olduğunu göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Hayatı ve Yapıtları” başlıklı bölümünün yeniden gözden geçiriniz. Filozofun yapıtları arasında Filozofların Tutarsızlığının Tutarsızlığı adlı bir kitabın olmadığını göreceksiniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Yöntem ve Bilgi Anlayışı” başlıklı bölümünün yeniden gözden geçiriniz. Gazzâlî'ye göre kesin bilginin her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olması gerektiğini göreceksiniz.
4. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Felsefe'ye Bakışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofun, “Hakikati Arayan Gruplar” içinde fıkıhçıları saymadığını göreceksiniz.
5. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı” başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. Gazzâlî “Filozofların Tutarsızlığı” isimli kitabını kalamcı ekollerinin görüşlerinden yardım alarak kaleme aldığını göreceksiniz.
6. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. *Filozofların Tutarsızlığı* kitabında Gazzâlî'nin filozoflara ait olup da dinî ilkeler açısından tamamen geçersiz olduğunu düşündüğü görüşleri saydığı bölümde sebep-sonuç ilişkisinin yer almadığını göreceksiniz.
7. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Gazzâlî'ye göre filozofların dinî ilkelerle çeliştikleri ve hataya düştükleri alanın metafizik olduğunu göreceksiniz.
8. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Gazzâlî'ye göre filozoflar ahlak ve siyasete dair görüşlerinde peygamberin ve sufilerin öğretilerinden yararlandıklarını göreceksiniz.
9. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı” başlıklı kısmını tekrar gözden geçiriniz. *Filozofların Amaçları (Makâsîdül-felâsife)* isimli kitabını kaleme alırken daha çok İbn Sînâ'nın eserlerini esas aldığını göreceksiniz.
10. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Gazzâlî'nin Felsefeye Bakışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Gazzâlî'nin anılan eserinde uyguladığı özel yöntemin “kendi görüşünü ve tezini ortaya koymak” değil, bunun tam tersi olan bir unsurunun olduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Gazzâlî şüpheyi İlkçağdaki septikler gibi felsefesinin aslî unsuru olarak kullanmamıştır. Bir kesinlik alanı bulduktan sonra şüpheyi terk etmiş ve düşüncesini bu temel üzerine bina etme yoluna gitmiştir. Modern Batı düşüncesinin öncüsü olarak görülen Descartes'de Gazzâlî'ye benzer bir şekilde metodik şüpheyi kullanır. O da duyu bilgilerinden başlayarak, akıl yürütmeler vasıtasıyla ulaşılan bilgilerden olduğu gibi aksiyom niteliği taşıyan bilgilerden de şüphe etmiştir. Daha sonra da yine akıl yürütmeye her şeyden şüphe etse bile düşündüğünden şüphe edemeyeceği ve dolayısıyla da var olduğundan kuşku duyamayacağını fark edip metodik şüphesini sona erdirmiştir. Fakat Gazzâlî'nin şüphesi metodik bir şüphe olsa da sonun da bir kriz seviyesine ulaşmış, septiklerin şüphesine yaklaşmış ve önemli sağlık sorunlarına yol açmıştır. Filozof bu krizden “Allah'ın kalbine bıraktığı bir nur”la kurtulduğunu söyler. Oysa Descartes'in şüphesi kontrollü bir şüphe olup bir akıl yürütme şeklinde devam eder. Yoksa sahihi bir şüphe değildir. Zaten şüpheden kurtuluşu da yine akıl yürütme sonucunda olmuştur.

Sıra Sizde 2

Gazzâlî'nin genel yöntem ilkeleri ile filozofları eleştirirken izlediği özel yöntem arasında uyumsuzlukların olduğu açıktır. Daha sonra Gazzâlî'nin eleştirilerine cevap veren İbn Rüşd de bu nokta üzerinde durur ve böyle bir durumun ona yaşmadığını açıkça belirtir. Sözelimi genel yöntem ilkelerinin başında hakikat arayıcısının öncelikli amacını gerçek bilgiye ulaşma tutkusu olarak belirleyen Gazzâlî'nin, *Tehâfüt*'ün amacının doğrudan filozofları köşeye sıkıştırmak olup gerçek ve doğru görüşün ortaya konulması olmadığını söylemesi ciddi bir çelişkidir. Onun bir taraftan “gerçek aranırken, konuyla ilgili bütün görüş ve akımlar, hiçbir gözü ardı edilmeksizin ve önyargıdan uzak olarak, ciddi bir yaklaşımla gözden geçirilmeli ve anlamaya çalışılmalıdır” derken, diğer taraftan eleştirinin asıl hedefi olarak Aristoteles'i koyup onu İbn Sînâ üzerinden eleştirmesi de başka bir çelişki olmaktadır. İbn Rüşd'ün de isabetle dikkat çektiği gibi aslında Gazzâlî hem zekâ ve dehâsı hem de birikimiyle bu gibi çelişkilere düşmesi düşünülemeyecek olan büyük bir düşünürdür. Ne var ki o yaşadığı dönemin özel şartları içinde yöneldiği amaç doğrultusunda belirlediği yöntemin doğal sonucu olarak bu gibi çelişkilere düşmüş gözükmektedir.

Dolayısıyla İbn Rüşd'ün belirttiği gibi ortaya koyduğu eleştiriler doğrudan İbn Sinâ'yı bağladığı halde, Gazzâlî, Aristoteles'i ve başka filozofları da kapsayacak şekilde genellemeler yapmak yerine, Aristoteles doktrinini doğrudan onun kendi eserlerinden hareketle incelemiş olsaydı, hem kendi yöntem anlayışına ve ilkelerine uygun davranmış, hem de kendisine yakışan bir tavır sergilemiş olurdu.

Sıra Sizde 3

Gazzâlî'ye göre her ne kadar deney ve gözlemler sebep ve sonuç denilen iki olayın artarda geldiğini tespit ediyorsa da burada bir zorunluluk bulunduğu ilim ve mantık bakımından kanıtlanmasını mümkün görmüyor. Ona göre hep artarda geldiğine şahit olduğumuz iki şeyden birine sebep, diğerine sonuç denmesi bunları daima birlikte görmeye alışmış olmamızdan ileri gelmekte olup filozofların iddia ettiği gibi doğal varlık ve olayların kendi özünde taşıdığı niteliklerin gerektirdiği ir durum değildir. Tek tek varlık, olgu ve olaylar gibi aralarındaki ilişki de Allah'ın irade, takdir ve yaratmasının bir ürünüdür. Buna göre sebep-sonuç ilişkisinin belli ölçüde bile olsa nesnelere bağlantılı sayılması, Allah'ın iradesine sınır koymak anlamına geleceği gibi peygamberliğin kanıtı olan mucizeyi de tartışmalı hale getirir. İbn Rüşd ise meseleye böyle yaklaşıldığında tabiatta her an her şeyin olabildiği bir düzensizlik ve belirsizlikten söz edilmesi gerekeceği, böylelikle hem aklın hem de bilgi ve bilimlerin imkanı, zemini ve güvenilirliğinin ortadan kalkacağını savunur. İbn Rüşd'e göre sebeplilik ilişkisi Allah'ın hikmet ve kudretinin bir tezahürü olup ilahî hikmet ve kudret ancak bu sayede idrak edilebilir. Ayrıca ortada süreklilik gösteren, olağan ve kurallı bir düzen olmalı ki onun dışına çıkan mucizeden söz edilebilsin. Bu durumda denebilir ki Gazzâlî konuya öncelikli olarak ilahî irade ve mucize açısından yaklaşırken, İbn Rüşd meseleyi insanın bilme imkânı ve ilâhî hikmet ekseninde ele almaktadır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aydın, Y. (2002). **Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern**, Bursa: Arasta.
- Câbirî, M. A. (1999). **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**. Çeviren: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli. İstanbul: Kitabevi.
- Çağrı, M. (1996). "Gazzâlî", **TDV İslam Ansiklopedisi**, XIII, İstanbul, sf. 489-505.
- Çapak, İ. (2005). **Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı**, Ankara: Elis.
- Fahri, M. (1987). **İslam Felsefesi Tarihi**. Çeviren: K. Turhan. İstanbul: İklim.
- Gazzâlî, (1961). **Makâsıdu'l-felâsife**, nşr. S. Dünyâ, Kahire.
- Gazzâlî, (1993). **Bâtınlığın İcyüzü**, çev. A. İlhan, Ankara.
- Gazzâlî, (2009). **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)**, nşr.-çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul.
- Gazzâlî, (2003). "Dalâletten Kurtuluş (Kitâbü'l-Munkizü mine'd-dalâl ve'l-mufsihu bi'l-ahvâl)", çev. M. Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, sf. 341-356.
- Gazzâlî, (1971). **İtikadda Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara.
- Sarıoğlu, H. (1996). "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", **İlmî Araştırmalar**, III, İstanbul, sf. 87-100.
- Taylan, N. (1994). **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İstanbul.
- Toktaş, F. (2004). **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul.
- Watt, W. M. (1989). **Müslüman Aydın-Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma**, Çeviren: H. Özcan, İzmir.

7

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İbn Rüşd'ün yaşamını ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- İbn Rüşd'ün varlık anlayışını değerlendirebilecek,
- İbn Rüşd'ün bilgi anlayışını tartışabilecek,
- İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi nasıl uzlaştırdığını özetleyebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Mahiyet
- Varolan
- Sebeplilik
- Tanrı
- Âlem
- Sürekli Yaratma
- Hayal Gücü
- Akıl
- İttisal

İçindekiler



İbn Rüşd: Varlık ve Bilgi Anlayışı

İBN RÜŞD'ÜN YAŞAMI VE YAPITLARI

Asıl adı Muhammed olan İbn Rüşd, hukuk alanında ün yapmış seçkin bir ailenin çocuğu olarak 1126 yılında Kurtubâda (Cordoba) doğdu. Aristoteles'in eserlerini, onun doktrinine bağlı kalarak şerhettiği için İslâm âleminde "eş-şârih", Lâtin dünyasında "commentator" olarak tanınan İbn Rüşd, Endülüs'teki Yahudilerce Aben Roşd, İspanyollar arasında Aven Roşd, Latince'de ise Averroes veya Averroys olarak anılmıştır. (Gauthier, 1948: 1): İbn Rüşd, devrin ve bölgenin geleneğine uygun olarak öğrenim hayatının ilk adımı olan okuma, yazma ve dil bilgisi ile temel dinî bilgileri babasından öğrendi. Hukuktan tıba, matematikten felsefeye uzanan farklı alanlarda dönemin önde gelen bilginlerinden ders alan İbn Rüşd'ün ünlü hekim İbn Zühr ile olan yakın dostluğu, kendisinin tıp alanındaki başarılarında önemli rol oynamıştır.

Dinî ilimlerin yanısıra tıp ve felsefe ile de yoğun olarak ilgilenen düşünür, ünlü hekim-filozof İbn Tufeyl tarafından 1169 yılında **Muvahhidler**'in ikinci hükümdarı Yüsuf b. Abdülmü'min'e takdim edildiği sırada tıp alanında *el-Külliyât* gibi bir eser kaleme almış, felsefede ise Aristoteles'in kitaplarına şerh/yorum yazacak bir düzeye ulaşmış bulunuyordu. Özellikle aklı ilimlere karşı büyük ilgi duyan ve Aristoteles'in eserlerini okumak isteyen hükümdar, bu kitapları anlamakta zorlanmış ve İbn Tufeyl'den açıklamalar yapmasını istemişti. O, yaşının ilerlemiş olması ve idarî görevleri dolayısıyla bu zor işin üstesinden gelemeyeceğini, ancak kabiliyet ve birikim itibarıyla bunu gerçekleştirebilecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü hükümdara takdim etti.

Felsefe çalışmalarında hükümdarın teşvik ve desteğini de arkasına alan İbn Rüşd, önce İşbiliye (*Sevilla*) kadılığına, kısa süre sonra da Kurtuba başkaldılığına (*kadi'l-kudat, kadi'l-cema'a*) atandı. On yılı aşkın bir süre devam eden kadılık hayatı boyunca bir yandan da Aristoteles'in eserleri üzerindeki çalışmalarını sürdürdü. 1182 yılında İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliği görevine getirilen İbn Rüşd Merakeşe gitti 1195 yılında Kurtuba'ya 73 km. mesafedeki Elîsâne'de (Lucena) mecburî ikamete tâbi tutuluncaya kadar bu görevini sürdürdü. Zorunlu ikametden dönüşünden kısa bir süre sonra 10 Aralık 1198 (9 Safer 595) günü Merakeş'te vefat etti. Önce burada defnedilen filozofun cenazesi daha sonra doğup büyüdüğü, yetiştiği ve önemli görevler yaptığı Kurtuba'ya nakledilerek İbn Abbâs Mezarlığı'ndaki aile kabristanında toprağa verildi. İbn Rüşd, dolu dolu yaşadığı yetmiş iki yıllık ömrünü tamamladığında geride biri tabip, diğeri

Muvahhidler, 1130-1269 yılları arasında Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Berberî hânedânı olup dinî ilimlerle birlikte felsefe ve aklı ilimlere de büyük önem verip desteklemişlerdir.

Bir öğrencisinin şu ifadesi İbn Rüşd'ün ilme verdiği önemi ve üretken bir düşünür olduğunu çarpıcı bir şekilde dile getirir: "... O reşit olduğu dönemden itibaren biri evlendiği, diğeri babasının vefat ettiği olmak üzere iki gece dışında, okumayı ve düşünmeyi asla bırakmış değildir. Düzenleme (tasnif), düzeltme (tashih), telif, özetleme (telhis) ve açıklayıcı not düşme (tahşiye) şeklinde yazdıkları, yaklaşık on bin sayfayı bulmuştur..."

hukukçu olan iki erkek evlat ile birçok öğrenci ve çok sayıda eser bıraktı (Sarıoğlu, 2006: 15-23):

İbn Rüşd'ün din ilimleri, metafizik, mantık, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlak gibi ilgilendiği her alanda kaleme aldığı ve çoğu Latince ve İbraniceye de tercüme edilen ölümsüz eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Klasik kaynaklarda ve modern araştırmalarda yeralan çeşitli listeler ile filozofun yaptığı ilimler tasnifi bir arada düşünüldüğünde İbn Rüşd'ün eserlerinin dağılımına ilişkin olarak şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Filozofumuz, tümel-kuramlı (külli-nazarî) ilimlerden fizikötesi (metafizik) konusunda 8, diyalektik (cedel) konusunda 1, sofistlik (safsata) konusunda 1; tikel-kuramlı (cüz'î-nazarî) ilimlerden fizik alanında 19, matematik ve astronomi alanında 5; uygulamalı (amelî) ilimlerden hukuk (fıkıh) alanında 3, ahlak, siyaset ve gramer alanlarında 1'er, tıp konusunda 14; mantık alanında ise 26 olmak üzere toplam 80 eser kaleme almıştır. Burada onun felsefî eserlerinden bir kısmını anmakla yetiniyoruz; bunların bazıları Türkçeye çevirilmiştir: *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü Tehâfütî'l-felâsife)*, *Felsefe-Din İlişkileri (el-Keş an menâhici'l-edille ve akâ'idî'l-mille, Faslu'l-makâl, ed-Damîme)*, *Metafizik Şerhi (Cevâmi'u Mâbâde't-tabî'a)*, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, *Siyasete Dair Temel Bilgiler (Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn)*, *Telhîsu İlâhiyyât li-Nikulâvus*, *Kitâbü's-Semâ'î't-tabî'î*, *Telhîsu Kitâbi's-Semâ'î't-tabî'î*, *Şerhu Kitâbi's-Semâ'î't-tabî'î*, *Kitâbü's-Semâ' ve'l-âlem*, *Şerhu Kitâbi's-Semâ' ve'l-âlem*, *Telhîsu Kitâbi'l-kevn ve'l-fesâd*, *Kitâbü'l-Âsârî'l-'ulviyye*, *Cevâmi'u'l-hiss ve'l-mahsûs*, *Şerhu Kitâbi'n-Nefs*, *Telhîsu Risâleti'l-ittisal li İbn Bâcce*, *el-Muhtasar fi'l-mantık*, *Tefsîru Kitâbi'l-Burhân*.

İBN RÜŞD'ÜN VARLIK ANLAYIŞI

Bir bütün olarak bakıldığında İbn Rüşd'ün kendi düşünce sistemini “insan gerçeği” ekseninde temellendirdiği görülür. Ona göre her varolanın (mevcûd) mahiyetini belirleyip onu başka varolanlardan ayıran bir özel işlevi (fiil) ile gaye-sebebi bulunmaktadır. Bu bağlamda insanın mahiyetini belirleyen ve onu diğer varolanlardan ayıran da ona özgü akli fiilleridir. Akıl sahibi oluşu insanı yalnızca diğer varolanlardan ayırmakla kalmaz, aynı zamanda onu ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir. İbn Rüşd'ün deyişiyle “*insan özüyle (zât) değil, ancak özüyle birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık sahnesindeki her şeyden daha değerlidir.*” (İbn Rüşd, 1980a: 560-561): Filozofumuzun “*varolan nesnelere düzen ve tertibini düşünüp kavramaktan (idrak) öte bir şey değildir*” (İbn Rüşd, 1980a: 526) şeklinde ifade ettiği aklın, biri nazarî (teorik), diğeri amelî (pratik) olmak üzere iki işlevi bulunduğu hatırlanırsa (İbn Rüşd, 1950: 60-70), insanın varlık gayesinin, nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmak olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bunlardan ilki “gerçek/doğru bilgi” (el-ilmü'l-hakk), diğeri ise “gerçek/iyi amel” (el-amelü'l-hakk) ile gerçekleşir. (İbn Rüşd, 1964: 241; 1992: 99-100): Bu ise tesadüfen/kendiliğinden olacak bir şey değil, tam tersine bir zihniyet ve yöntem sorunudur.

Bütün bunlar, İbn Rüşd'e göre insanın varlık gayesinin “hakikat” olduğu; hakikatin elde edilmesi bir yana onun sadece amaçlanmasının dahi insan için ne denli önem taşıdığını göstermektedir. Nitekim o, ünlü düşünür Gazzâlî'nin eleştirileri karşısında filozofları savunurken şöyle der: “*Onların amacı sadece hakikati bilmektir. Şayet bu amaçları dışında hiçbir şeyleri bulunmasaydı, tek başına bu bile onların övülmeleri için yeterdi.*” (İbn Rüşd, 1980a: 547)

Konuya genel bir giriş mahiyetinde dile getirilen bu hususların yanısıra İbn Rüşd, “varolan” (mevcûd) teriminin birçok anlamından, “*insan zihni tarafından*

İbn Rüşd'ün ilim zihniyeti ve yöntem ilkeleri bağlamında dikkat çektiği hususlar şöylece sıralanabilir: (a) Her tür zihinsel faaliyetin amacı, yalnızca “gerçeğe ulaşma isteği” (talebü'l-hakk) olmalıdır; bir insanın “gerçek anlamda bilgin” (el-âlim bimâ hüve âlim) olabilmesi için sadece gerçeği elde etmesi yetmez, aynı zamanda onu başkalarıyla paylaşıp onları da aydınlatması gerekir. (b) Bu yolda karşılaşılabilecek olan hiçbir engel, hakikat arayıcısını yolundan alıkoymamalı; o, kendine düşen görevi ilmi sorumluluk anlayışıyla yerine getirmelidir. (c) İnsanlığın, hakikati arama adına felsefe ve bilim alanında bugüne kadar ortaya koyduğu yöntem, bilgi ve tecrübe birikimi asla göz ardı edilmemelidir. (d) Gerçek aranırken yöntem, görüş ve düşüncelerinden yararlanılabilecek olan kimselerin hangi inanca sahip oldukları, hangi din ve mezhebe mensup olduklarının hiçbir önemi yoktur.

tasavvur edilsin veya edilmesin zihin dışında bir özü (zât) ve mahiyeti bulunan şey olarak varolan” ile “bu varolanın dış dünyadaki durumuna uygun olarak insan zihninde oluşan tasavvuru anlamında varolan” şeklinde ikisini öne çıkarmış olmasından kalkarak, ona göre “hakikat”ın varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve ahlak (etik) ile alakalı üç boyutunun bulunduğu söylenebilir ki burada varlık ve bilgi boyutu üzerinde durulacaktır.

İbn Rüşd, “varlık” (vücûd) terimi yerine, “hüviyyet” (kimlik), “zât” (öz), “şey” ve “vâhid” (bir) terimleriyle eşanlamlı saydığı “mevcûd” (var, varolan) terimini kullanmayı yeğler. Yukarıda dile getirildiği gibi filozofumuza göre “varolan” terimi öncelikle dış dünyada bir özü (zât) ve mahiyeti bulunan şeyleri; ikinci olarak da bunların varolma durumlarının “zihindeki kavram”larını (*tasavvur*) gösterir. O, bunlardan ilkinde “öz anlamında varolan”, diğerine de “doğru (*sâdıık*) anlamında varolan” demektedir. Doğru anlamında varolandan söz edilebilmesi için öz anlamında varolanın mutlaka bulunması gerektiği halde bunun tersi sözkonusu değildir. Ayrıca öz anlamında varolanlar (tikeller) için “mevcûd”un eşanlamlısı olan “hüviyyet”, “zât” ve “bir” terimleri kullanılabilir iken doğru anlamında varolanlar (tümeller) için bu terimler kullanılamaz. Bu ise İbn Rüşd’ün “varlık” (vücûd) yerine “varolan” (mevcûd) terimini kullanmasının bilinçli bir tercihe dayandığını göstermektedir: Böylece o, bir yandan varlık-nelik (*vücûd-mâhiyet*) ilişkisine dair tartışmada İbn Sînâdan farklı düşündüğünü, diğer yandan da varlık ile bilgi yahut ontoloji ile epistemoloji arasındaki ilişkiye dair yaklaşımını ortaya koymuş olmaktadır.

Varlık-Nelik İlişkisi

“Varlık”ı bir şeyin duyulur, “nelik”i ise aynı şeyin akledilir yönü olarak değerlendiren İbn Rüşd, varlığı ilk maddeye (heyûlâ) neliği surete, varlık-nelik ilişkisini de madde-sûret ilişkisine benzetir. Nasıl ki ilk madde ile suret ayrı ayrı gerçek anlamda var olmayıp daima birlikte bulunuyor ve yalnızca zihinde birbirinden ayrılabiliriyorsa, varlık-nelik ilişkisi de tıpkı bunun gibidir. İbn Rüşd’e göre nelik, bir yönüyle her bir özün (zât) dış dünyada fiilen var olup belirlenmesini, bir yönüyle de zihnin onlardan soyutlamasıyla tür ve cinslerin (tümeller, küllîler) oluşmasını sağlayan özsel (zâtî) ortak niteliktir. Bir başka söyleyişle nelik, zihin dışında yahut dış dünyada (ontolojik düzey) “varlık”tan bağımsız olarak tek başına bulun/a/maz. Sözelimi bir nelik olan “insan/lık”, dış dünyada tek tek insanlardan bağımsız ve onların ötesinde bir şey olarak bulunmamaktadır. Aynı şekilde neliği gösteren “tanım” ile tanımı oluşturan “tümel”ler de tanımladıkları veya yükledikleri “tikel”lerin dışında ve ötesinde onlardan bağımsız olarak bulunmazlar ve onlardan hiçbirleriyle özdeş değildirler. İbn Rüşd’e göre nelik ile neliği gösteren tanım ve tümeller, özsel nitelikler olarak tikellerde “kuvve halinde” (bilkuvve), aklın soyutlaması sonucunda elde edilen “kavram”lar (*tasavvur*) olarak zihinde “fiil halinde” (bilfiil) bulunurlar (epistemolojik düzey).

Bir şeyin tanımlanması yani onun neliğinden söz edilmesi, aynı zamanda onun fiilen var olması demektir. Bu durumda bir şeyin varlığına ilişkin bilgi o şeyin ne olduğuna yani neliğine ilişkin bilgiden öncedir; ancak bu, o şeyin “varlık”ı ile “nelik”inin birbirinden ayrı şeyler olduğu anlamına gelmez. Şu halde filozofumuz varlık ile neliğin dış dünyada değil ancak zihinde ayrılabilceği kanaatindedir. Ona göre zihinsel olan, neliğin kendisi değil onu gösteren tanım ile tanımı oluşturan tümel kavramlardır. Sonuç olarak İbn Rüşd, neliği, İbn Sînâ gibi zihinde ve tümel olanda değil, Aristoteles gibi dış dünyada ve tikel olanda görür; varlık-nelik ayrımının ontolojik değil, sadece epistemolojik ve mantıkî bir değeri bulunduğunu savunur. (Sarıoğlu, 2006: 161-166).



İbn Rüşd “varolan” terimini “varlık” terimine yeğ tutar ki bu, onun “varlık-nelik” ilişkisine yaklaşımıyla bağlantılıdır. Filozofun varlık-nelik ilişkisine dair görüşünü, varlık ilkeleri ve Tanrı-âlem ilişkisi sorununa bakışı bağlamında tartışınız.

İbn Rüşd’e göre öz anlamındaki varolan “en genel cins” olup biri cevher, dokuz araz olmak üzere on kategoride ifadesini bulur. Varlığını sürdürmede kendi kendine yetmesi, dâima konu olup hiçbir zaman yüklem olmaması bakımından cevher, varolan ile özdeş sayılır ve dış dünyada somut olarak bulunan insan, bitki, yıldız, taş ... v.b. tikel varolanlar ile bunların ilke ve unsurları birer cevherdir. Var olma ve varlığını sürdürmede cevhere bağımlı olan arazların varolan sayılması ise tam paylaşım (iştirak mahz) ve tam uygunluk (tevâtü) yoluyla değil, bir tür “sıralı paylaşım” (teşkik) ile. Yani arazlara, sadece herhangi bir isim veya tümel kavramın aynı şeyle ilişkili olmakla beraber aralarında öncelik-sonralık farkı bulunan şeyler için kullanılması anlamında “varolan” denilir.

Varlık İlkeleri

Dış dünyadaki varolanlar arasında sebep-sebepli (illet-ma’lûl) ilişkisi bulunduğu belirten filozofa göre bu ilişkide sebep olma “etkin” (fail), sebepli olma ise “edilgin” (munfâil) konumunda bulunmak demektir. Birbirine zıt bu iki niteliğin sebebi aynı olamayacağından biri edilginliğin, diğeri etkinliğin kaynağı olan iki ayrı sebebin bulunması gerekir ki bunlar “madde” ile “suret”tir. Madde ile suretin “birleşme”sini sağlayan ne bu ikisinden biri ne de birleşmenin kendisidir. Bu durumda kendisi fiil halinde olan bir birleştirici sebep gerekir ki o da İlk İlke yani Tanrı’dır. (Sarioğlu, 2006, 167-170)

Şu halde zihin dışında esas itibariyle biri “zorunlu-sebepsiz”, diğeri onun madde ve sureti birleştirmesiyle var olan “mümkün/zorunsuz-sebepli” olmak üzere iki tür varolandan söz edilebilir (İbn Rüşd, 1980a: 610): *Zorunlu varolan* (el-mevcûd’ü-z-zarûri) yani Tanrı, varlık ile neliği asla ayrı düşünülemeyen, özü gereği zorunlu; sebebi, faili, cinsi ve faslı bulunmadığı için tanımlanamayan, mutlak anlamda “basit” (salt, yalın) varolandır. İlk İlke’ye “mevcûd” denilmesi bir cinse iştirak anlamında olmayıp, yalnızca öncelik-sonralık açısından; önce olan sonrakinin sebebidir. Zorunlu varlık, sırf fiil (el-fi’lü’l-mahz) olması itibariyle “salt akıl”, cevherlerin ilkesi olması itibariyle de “cevher” adına en çok lâyık olandır. Ne var ki O’na “suret” denilemez; çünkü suret, kuvve halindeki maddeden ayrı ve bağımsız düşünülemez. O, kendi özü itibariyle yetkin, zorunlu, her bakımdan tek ve ezelîdir (İbn Rüşd, 1980a: 71, 319, 335, 464-467, 556, 573, 592, 601): *Zorunsuz varolan* ise Zorunlu Varolan’ın aksine sebeplidir ve “yokluk” dışında özünden kaynaklanan bir anlam ve değeri bulunmamaktadır. Bu itibarla onun kendi özünde “yok” sayılması kaçınılmazdır, çünkü sebep varsa o var, sebep yoksa o da yoktur. Ayrıca sebepten sonra gelmesi mantikî bir zorunluluk olduğundan, onu sonradan yaratılmış (hâdis) saymak gerekir. (İbn Rüşd, 1980a: 145-146, 573, 592)

Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma

Zorunlu varlık ile zorunsuz varlıklar arasında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu açık olmakla birlikte bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği, daha doğrusu bunun Tanrı’nın mutlak Bir’liği ilkesiyle nasıl bağdaştırılacağı sorunu, kelâmcı ve filozofları bir hayli uğraştırmıştır. İbn Rüşd *Tefsîru Mâbâdettabî’â*’da, bu soruna ilişkin yorum yapan düşünürleri birbirine bütünüyle ters düşenler ile bunların arasında

İbn Rüşd’e göre üç ayrı varlık ilkesinden söz edilebilir: Bunlar (a) her türlü değişimi, çokluk ve etkiyi kabul eden, özüne ilişkin yegâne niteliği kuvve yahut imkân hali olan ve varolanların duyulur/somut olmasını sağlayan ilk madde (heyûlâ); (b) fiil halinde olduğu varsayılmakla birlikte ancak maddeyle birleşerek gerçek anlamda varlık alanına çıkabilen, sayısal çokluğa rağmen varolanlardaki birlik, bütünlük, etkinlik ve akledilirliği sağlayan suret ile (c) kendisi sürekli fiil halinde, etkin, sebepsiz ve zorunlu olup madde ile sureti birleştirerek varlık alanına çıkararak/yaratan İlk İlke yani Tanrı’dır. (Sarioğlu, 2001, 176)

yer alanlar şeklinde üç grupta değerlendirir. Ona göre *ehlül-kümûn* ile *ehlül-ibdâ' ve'l-ihtirâ'* iki uçta yer almaktadır. Kümûn nazariyesine göre her şey her şeyde yahut iç içedir (külli şey' fi külli şey'); oluş (el-kevn), şeylerin birbirinden çıkmasından, failin işlevi de yalnızca şeyleri birbirinden çıkarmak (ihrâc) ve ayırmaktan (temyîz) ibarettir. Hiçbir şeyin “yok”tan/”yokluk”tan meydana gelmediği tezine dayanan kümûn teorisinde etkin (fail) sebep, İbn Rüşd'e göre, yaratan olmaktan çok bir hareket vericidir (muharrik): Kümûn nazariyesinin anti-tezi durumundaki ikinci görüş, İslam kelâmcılarının ve Hıristiyan teologların savunduğu “yoktan yaratma” (ibdâ', ihtirâ') teorisidir. Buna göre âlem, daha önce bir imkân hali ve bir ilk prensip bulunmaksızın, Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu **sudûr teorisini**, işte tez ve anti-tez durumundaki bu iki yorum arasındaki bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. (İbn Rüşd, 1980a: 294; 1948: III/1497 vd.)

Kısaca belirtmek gerekirse sudûrcu filozofların benimsediği “birden ancak bir çıkar” ilkesine göre, her bakımdan bir olan Tanrı'nın bu çokluk âlemini doğrudan yarattığı anlayışı, “tevhid ilkesi”yle bağdaşmaz. Ayrıca “sonradan yaratma” düşüncesi, Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce pasif mi (âtil) olduğu ve daha başka birtakım paradoksal soruları beraberinde getirir. Bu gibi gerekçelerden hareketle Fârâbî ve İbn Sînâ, değişmeyen ile değişime uğrayan, mutlak bir ve zorunlu olan ile çok ve zorunsuz varlıklar arasındaki ilişkiyi *sudûr* yahut *feyiz teorisi* adı verilen hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamak istemişlerdir.

Bu teoriyi benimsemediğini açıkça dile getiren İbn Rüşd'e göre Fârâbî ve İbn Sînâ'nın doğru olmayan ve mantıkî çelişkiler içeren bu teoriye yönelmeleri, bu filozofların Aristoteles'in de kabul ettiği “birden ancak bir çıkar” ilkesini yanlış anlamaktan ileri gelmiştir. Aristoteles'in bu ifadeyle anlatmak istediği şudur: Gerek ay-üstü gerekse ay-altı âlemdeki tek tek bütün varolanların varlığı, aralarındaki sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Bu ilişki sayesinde varlık kazanan nesnelere, yine bu sayede “bir-bütün olarak âlemi” teşkil ederler. Onların bu şekilde hem tek tek var olmalarını hem de bir-bütün teşkil ederek âlemi oluşturmalarını sağlayan “irtibat” bir fail tarafından gerçekleştirilir ki o, varlığı bir başkasına bağlı olmayıp özü gereği var olan İlk Fail'dir. Şu halde İlk Fail, bir bakıma âlemdeki birliğin, bir bakıma da ondaki çokluğun sebebidir. Yani bir-bütün olarak âlem, İlk Fail'in eseridir yani ondan çıkmıştır. (İbn Rüşd, 1980a: 303-304)

İbn Rüşd'e göre âlemin öncesiz (ezelî) veya sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu konusundaki tartışma âdeta isimlendirmeden ve aynı terime farklı anlamların verilmesinden ileri gelmektedir. Filozof ikisi birbirine karşıt, biri bu ikisi arasında yer alan üç ayrı varlık sınıfından söz eder: (a) Varlığı kendinden olan Zorunlu Varolan yani Tanrı. O'nun öncesiz (kadîm) olduğu konusunda kelâmcı ve filozoflar görüş birliği içindedir. (b) Bir şeyden ve bir şey aracılığı ile varedilen ve zamanla ilişkili olan tikel şeyler ki bunların da sonradan yaratılmış (muhtes, hâdis) olduğu konusunda da kelâmcılarla filozoflar arasında ittifak vardır. (c) Öncesiz ve sonradan yaratılmış varolanlar arasında yer alan da “bir-bütün olarak âlem”dir. Bu konuyla âlem bir şeyden ve zamanda yaratılmış değildir. Yani o, bir fail tarafından yaratılması yönüyle sonradan yaratılmış varolana, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden olmaması bakımından da öncesiz varolana benzermektedir. İbn Rüşd'e göre bütün tartışma da işte bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. (İbn Rüşd, 1992: 85-87) Oysa âlem ne sadece öncesiz varolanın ne de yalnızca sonradan varolanın bütün özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla âlem ne gerçek manada öncesiz, ne de gerçek anlamda sonradan yaratılmış sayılabilir.

İbn Rüşd, bu önemli problemin insan aklını zorlayan paradoksal yapısını şu sorularla ortaya koymaya çalışır: (1) Âlemin öncesizliği mümkün müdür, değil midir? (2) Âlemin sonradanlığı mümkün müdür, değil midir? (3) Onun öncesizliği mümkün görülmediği halde sonradanlığı mümkün müdür? (4) Âlemin sonradanlığı kabul edildiğinde onun Allah'ın ilk fiili olması mümkün müdür, değil midir? Ona göre çelişkiye düşmesizin bu şıklardan herhangi birini kabul etmek insan aklı için neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla bu konuda son sözün vahye bırakılması gerekirse de bu mesele üzerinde düşünülebilir ve çeşitli yorumlar ileri sürülebilir.

Âlemin kendi özünde öncesiz olduğu iddiasını içeren anlayıştan farklı olarak **sürekli yaratma** teorisi, âlemin yetkin ve zorunlu bir Yaratıcı'nın fiili olmak bakımından "sürekli" olma niteliği kazanır.

Âlemin öncesizliği ve sonradanlığına ilişkin tartışmalarda İbn Rüşd'ün olmazsa olmaz şart olarak gördüğü husus, âlemin bir Yaratıcı'sının bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bu temel kabulden sonra artık konuyla ilgili olarak ortaya çıkan çeşitli yorum ve tartışmalar, yalnızca bir isimlendirme ve terminoloji farklılığından yahut aynı terimlere farklı anlamlar yüklenmesinden ibaret kalacaktır. Düşünürümüz işte bu kavram kargaşasına son vererek problemin çözümüne katkıda bulunmak üzere **sürekli-yaratma** (el-halku'l-müstemirr, el-ihdâsü'd-dâim, el-hudûsü'd-dâim) kavramını önermektedir. İbn Rüşd bu önerisinin işlevselliğini göstermek için problemi ilki *fail*, *fiil* ve *irade* kavramları bağlamında Yaratıcı'ya, diğeri *imkân* kavramından hareketle âleme dönük olan iki farklı boyutta irdeler. (Sarioğlu, 2006: 187-197) Âlemin bir yaratıcısının (fail) bulunduğu gerçeğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, âlemin hem oluşunu hem de ondaki hareketi pasif bir İlk Muharrik anlayışıyla izah eden Aristoteles doktrininin ayrılmaktadır. Ona göre âlemin faili, birşeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebeplerden biri değil, onu yokluktan varlığa çıkararak bir "gerçek fail"dir. Öte yandan Allah-âlem ilişkisi, sadece basit bir sebep-sebepli (illet-ma'lûl) ilişkisi olarak görülemez; çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde bazen sebep bulunduğu halde sebepli bulunmayabilir. Oysa en yetkin varlık olan İlk Sebeb'in eseri olan âlemin bulunmaması diye bir durum düşünülemez; zira, O'nun varlığı gibi fiili, dolayısıyla eseri de "süreklilik" (ale'd-devâm) taşır. Fail kavramına başka bir açıdan bakan filozof, iki tür failden söz eder: Birincisi eseriyle olan ilişkisi, onu varetmekle sınırlı kalan faildir ki, böyle bir failin eseri, inşası tamamlanmış bir binanın ustaya ihtiyacının kalmaması gibi, meydana geldikten sonra ona ihtiyaç duymaz. Aksine bu fail eserinin varlığını sürdürmesi ve onun korunması konusunda başka sebep ve failere ihtiyaç duyar. İkincisi ise eseriyle olan ilişkisi, onun varetmekle sınırlı kalmayıp süreklilik gösteren faildir. Bu failin eserinin varlığını devam ettirmesi ancak failin fiilinin sürekli olmasıyla mümkündür. Bu tür fail birincisinden her yönüyle daha üstün ve yetkindir. Bütün bunlardan sonra denebilir ki, bir failin fiilinin onun varlığından geriye kalması, ancak onun yetkin olmaması durumunda söz konusu edilebilir. Allah hakkında böyle bir şey tasavvur edilemeyeceğinden dolayı, O'nun fiili ve eseri olan âlem "sürekli"dir (ale'd-devâm): (İbn Rüşd, 1980a: 182-185, 274, 289, 428, 519)

Kısaca ifade etmek gerekirse bütün bu ortaya konulan gerekçeler ışığında âlemin hem öncesiz (kadim) hem de yaratılmış (hadis) olduğunu savunmak mümkündür. Bu iki şıktan yalnızca birini tercih etmek problemin çözümünü sağlamak bir yana, daha başka meselelerin doğmasına yol açar. Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisini "sürekli-yaratma" şeklinde ele almak İbn Rüşd'e göre en çıkar yoldur. Filozof, insan gerçeğini merkeze, dinî metinleri ise ciddiye alan bu yaklaşımıyla hem ilk muharrik anlayışını savunan Aristoteles ile sudûr teorisini geliştiren Fârâbi ve İbn Sînâ'dan filozoflardan ayrıldığını, hem de Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücûdçu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

İBN RÜŞD'ÜN BİLGİ ANLAYIŞI

Bilginin İmkânı ve Sebeplilik

Bilgi sorununu ayrı bir başlık altında ve bağımsız bir bölüm olarak değil de "varlık", "nefis" ve "akıl" kavramları bağlamında irdeleyen İbn Rüşd "bir şeyin gerçek anlamda bilinmesi, o şeyin sebepleriyle birlikte bilinmesi demektir" anlayışını her fırsatta tekrarlar. Bu durum bizi öncelikle filozofun "sebeplilik" anlayışını ele alma-

ya yöneltmektedir. Ona göre gerek Zorunlu Varolan yani Tanrı ile zorunsuz varolanlar toplamı olan âlem arasında gerekse zorunsuz varolanların kendi aralarında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu hatırladığında “sebeplilik” ilkesinin anlamı ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Üstadı Aristoteles gibi İbn Rüşd de madde, sûret (form), etkin (fail) ve amaç (gâye) olmak üzere dört sebepten söz eder. Bunların konumuz bakımından önem taşıyanı, etkin (fail) sebeptir. Çünkü sebeplilik sorunu bağlamında yapılan tartışmalar, fail sebebin bir şeyin yokluktan varlığa yahut kuvveden fiile çıkmasını, bir başka söyleyişle kuvve halini ifade eden madde ile fiil halini temsil eden sûretin birleşmesini, böylece hem varlığın hem de gâyenin gerçekleşmesini sağlama işlevinin, zorunsuz/sebepli varlıklara da atfedilip edilemeyeceği noktasında odaklanmaktadır.

İbn Rüşd'e göre, herhangi bir engel bulunmadığı ve şartlar uygun olduğu sürece her nesne, “doğa”ından (tabiat) kaynaklanan etkiyi (fiil) mutlaka yapar. Sözelimi ateş ile yanma özelliği olan bir cisim yan yana geldiğinde, yakma veya yanmayı engelleyici bir faktör sebebiyle yakma veya yanma gerçekleşmeyebilir. Fakat bu durum hiçbir zaman, “ateş” adı ve nelğine sahip bulunduğu sürece ateşten “yakma” niteliğinin kalktığı anlamına gelmeyecektir. (İbn Rüşd, 1980: 782-784, 806-807) Öte yandan da pamukta gerçekleşen “yanma”nın ateşin etkisi (fiili) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak etkin (fail) olması demek değildir. Çünkü gerek pamuğun, gerek ateşin ve gerekse onlardaki edilgin ve etkin “tabiat”ın varlığı, onların kendilerinden değil bir başkasından yani Etkin İlke olan Allah'tan kaynaklanmıştır; dolayısıyla da mutlak anlamda etkin (fail) olan sadece O'dur. (İbn Rüşd, 1980a: 793)

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kereste biçmeye yarayan âlet (hızır, testere) örneğine başvuran filozofumuz, söz konusu âletin bu işlevi gerçekleştirebilmesi için belli bir nicelik, nitelik ve biçiminin bulunması gerektiğinin altını çizer. Buna göre onun metal dışında bir başka malzemedenden, testere şeklinden başka bir biçimde ve rasgele bir büyüklükte olamayacağını belirten İbn Rüşd, burada bir zorunluluk var diye testereye mutlak anlamda “zorunlu varolan” denmesi gerektiği gibi, sebepli varlıkların fail olduklarının söylenmesi de onların mutlak fail sayıldıkları anlamına gelmez. (İbn Rüşd, 1980a: 178, 627-634, 787)

Nesnelerin varlığı ile onların özel fiillerini, âlemin birlik ve bütünlüğünün teşekkülü ve devamlılığına hizmet edecek bir sebep-sebepli ilişkisi içerisinde düzenleyip yöneten Allah'tır. Dolayısıyla sebep-sebepli ilişkisindeki zorunluluğun inkârı, Allah'ın âlemlerle ilgili bu fiilinin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelecektir. Bu ise O'nun, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir kral gibi tasavvur edilmesi demektir. Böyle bir anlayış ise göz açıp kapayacak bir süre için dahi olsa hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. İbn Rüşd'ün bu tespiti, onun hem bilgi felsefesinin hem din felsefesinin hem de din-felsefe uzlaştırmasında izlediği yöntemin temelini oluşturur. Çünkü ona göre, kesin bilgi (*el-ilmü'l-yakîn*), bir şeyi olduğu gibi bilmektir ve nesnelerin tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde varolanlara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa, bu, varolanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir “özyapı” veya özel bir “durum”un (*emr, hâl*) var olmasıyla mümkündür ki filozofların “tabiat” adını verdikleri şey de işte bu “özyapı”lardan ibarettir. *Allah'ın ilmi ile bu tabiatlar arasındaki ilişkide ilâhî bilgi sebep, tabiatlar sonuç iken; insan bilgisi söz konusu olduğunda tabiatlar sebep, beşerî bilgi de sonuç olmaktadır.* (İbn Rüşd, 1980a: 795-797, 812; 1964: 227-232)

Gazzâlî ve diğer kelâmcılar, etkin sebebi (fail) olan bir edilgin varolanın etkin sebep olabileceğini kabul etmezler. Çünkü onlar varolanları bu tür bir sebep-sebepli ilişkisi içinde değerlendirmenin sonsuzca gidişe (*teselsül*) yol açacağını, bunun da Allah'ın varlığının ispatı bakımından sakıncalar doğuracağını ileri sürerler. İbn Rüşd ise bir şeyin etkin (fail) sayılması için onun fiilen var olup belli bir işlevinin bulunmasını yeterli görür, ayrıca bir de edilgin olmama şeklindeki bir şartın gerekmediğini belirtir. Kaldı ki kelâmcıların sandığının tersine, bir bakıma edilgin bir bakıma da etkin varolanlar zincirinin, hiçbir şekilde edilgin olmayan bir etkinde sona ermesinin zorunluluğu, sadece edilgin olanların salt etkin olana sona ermelerindeki zorunluluktan daha açık bir durumdur. (İbn Rüşd, 1980: 370)

Daha önce de ifade edildiği gibi akıl yahut bilgi, varolanların sebeplik-sebeplilik ilişkisi bağlamında kavranılmasından ibarettir. Bu durumda biraz önce sözü edilen tabiat ve sebeplerin var olduğunun, bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağı kabul edilmemesi, insan bilgisinin geçersiz kılınması ve aklın reddedilmesi demek olacaktır. Çünkü bu yaklaşım, hiçbir şeyin gerçek anlamda bilinemeyeceği, bilirse bile bunun tahmin ve sanıya (*zann*) dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği anlamına gelir. Nesnellikten yoksun böyle bir bilgi ise ne kanıtlanabilir ne de başkasına aktarılabilir. Ayrıca bu durumda varolanların hiçbir özsel (*zati*) niteliğinden söz edilemeyeceği için bilginin yapı taşları konumundaki kategoriler yahut tümel kavramlar, anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalır. Bu arada İbn Rüşd'ün, varolanlar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan bahsederken konuya asla katı bir determinist olarak yaklaşmadığı ve mekanizme düşmediği de hatırdan çıkarılmamalıdır. (Sarıoğlu, 2006: 112)

SIRA SİZDE



Sebeb-sebepli ilişkisinin İbn Rüşd'ün düşünce sistemindeki yeri, önemi ve anlamını tartışalım.

Bilginin Kaynağı

İbn Rüşd açısından bilginin imkânını oluşturan sebeplilik bağlamında beşerî bilginin doğruluk ve güvenilirliği için, varolanların neliğini (mahiyet) belirleyen tabiat ve özel etkilerinin bulunması gerektiği açıktır. Bir şeyin neliği, tabiatı ve etkisi yahut özsel işlevi derken bir bakıma onun sûretinden söz edilmiş olmaktadır. Çünkü bir şeyin bilinmesi bir bakıma onun tanımlanması anlamına gelmekte, tanım ise o şeyin yetkinliği yani sûreti demek olan cins ve fasıldan oluşmaktadır. Bunların elde edilebilmesi sûretin maddeden soyutlanmasına bağlı olduğundan, filozofumuza göre, öncelikle bunun mümkün olup olmadığı araştırılmalıdır. (İbn Rüşd, 1958: 8)

İbn Rüşd, insan idrâkine konu olan nesnelere biri "duyulur" (heyûlânî), diğeri "akledilir" (ma'kûl) olmak üzere iki tür sûretinin bulunduğu söz eder. "Duyulur/heyûlânî sûretler" (*es-suveru'l-heyûlâniyye*) ilk maddeyle birleşerek basit cisimleri (toprak, su, hava ve ateş) oluşturan yaşlık-kuruluk ve soğukluk-sıcaklıktan ibaret dört nitelikten başlayarak inorganik ve organik varlıkların, hayal gücünde ortaya çıkan izdüşüm yahut imajlarına varıncaya dek farklı düzeylerde ortaya çıkar. Bunlar (a) ancak maddeyle bir arada bulunmaları sayesinde fiilen varolur ve değişime uğrarlar, (b) dayanakları olan cisimlerin bölünmesiyle bölünür ve çoğalır, (c) biri madde diğeri sûret konumunda bulunan iki unsurdan oluşurlar yani birleşikler ve (d) somut varlıkları ile akledilir kavramları birbirinden farklıdır. (İbn Rüşd, 1958: 73-74) "Akledilir sûretler"e (*suveru'l-ma'kûlât*) gelince: (a) Bunların kavramları ile somut varlıkları konumundaki hayalî sûretler birbirinden bütünüyle ayrı değildir; çünkü bazı tikel nitelikler taşımakla beraber hayalî sûretler de kavramlar gibi soyuttur. (b) Kavramlar, maddeden ve tikellikten uzak olup idrâk edildiklerinde -hem sonsuz sayıda ferden idrâk edilmiş olması anlamında, hem de kapsamına giren ve onu algılayan fertlerin değişmesine karşılık kendilerinin değişmemesi anlamında- sonsuzdurlar; ancak gerçek anlamda ayırık/maddesiz (*mufârik*) ve öncersiz sayılmazlar. (c) Kavramlar, kendilerini idrâk eden akıl ile özdeşleşir; halbuki duyular ve duyulur sûretler için böyle bir durum söz konusu değildir. (d) Manevî bir cevher olan akıl, kavramları, soyutlama yoluyla algıladığı için bu idrâk onda herhangi bir edilginlik ve değişime yol açmaz. (İbn Rüşd, 1958: 75-78) Görüldüğü üzere heyûlânî yani duyulur sûret nesnenin somut ve tikel (cüz'î) boyutuyla, akledilir sûret yani kavram ise onun tümel (küllî) boyutuyla ilgilidir. O halde birinci tür sûretleri algılayan idrâk gücü ile ikinci tür sûretlerle varolanların metafizik ilke ve sebeplerini algılayan idrâk gücünün bir ve aynı olması mümkün değildir.

Duyu Algısı ve İç İdrak Süreci

İbn Rüşd, hem kuvve hem de fiil halinde bulunmaları sebebiyle nefsin “edilgin” güçleri olarak değerlendirdiği “duyular”a etki ederek onların fiil alanına geçmesini sağlayanın, kendileri fiilen var olan “duyulur nesnelere” olduğunu söyler. Bununla beraber sözgelimi kuvve halindeki görme gücünü etkileyerek onun harekete geçmesini ve işlevini yerine getirmesini sağlayan nesnedeki rengin dış dünyadaki sûreti ile onun ortak duyuda beliren sûreti iki ayrı sûrettir. Bu ise duyu gücünün algıladığı sûretin, dış dünyadakine oranla soyut bir nitelik kazandığı anlamına gelir. (İbn Rüşd, 1958: 20-25; 1980b: 194, 202)

Bir nesnenin dış dünyadaki durumuna uygun bir sûretinin zihinde oluşması, farklı duyu güçleri tarafından algılanan niteliklerinin “ortak duyu” tarafından bir araya getirilmesiyle gerçekleşir. Beş duyunun işlevini yerine getirebilmesi de özne ile nesnenin uygun konum ve şartlarda bir arada bulunmalarına bağlıdır. Bu ise duyu algısı aşamasında henüz daha maddeden bağımsız imge ve kavramdan değil, sadece bir “izdüşüm”den söz edilebileceği anlamına gelmektedir. Bu izdüşümün (*sûret*) ait olduğu nesneden bağımsız bir “imaj” haline gelmesini hayal gücü (*mütehayyile*) gerçekleştirir. Bu aşamada artık özne-nesne birlikteliği olmadığı halde onun bir sûreti hayal gücünde bulunmaktadır. Hayal gücü, çeşitli imajları farklı şekillerde birleştirerek sözgelimi aslan başlı ve kanatlı bir at (pegasus) gibi dış dünyada örneği bulunmayan imajlar da oluşturabilir. (İbn Rüşd, 1980b: 193)

Duyu algısına bağlı olarak hayal gücünde teşekkül eden imajların (*hayâlî sûret*) kavram haline gelebilmesi için bunların yeni bir idrâk sürecinden geçmeleri gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, bu sürecin biri “saklama” diğeri “hatırlama” olmak üzere iki işlevi bulunan “hâfıza gücü” (*kuvvetü'l-hıfz*) tarafından yürütüldüğü kanaatindedir. Hayal gücünün oluşturduğu imajları önce alıp saklayan (*hıfz*) hâfıza gücü daha sonra bunları iradeli veya iradesiz olarak yeniden algılayabilir. Bu yeniden algılama (*istircâ'*) işleminin iradesiz gerçekleşmesi “hatırlama” (zikr), iradeli olarak yapılması ise “düşünme”dir (*tezekkür*): Hafıza gücü hatırlama işlevi dolayısıyla “zâkire”, düşünme yetisi dolayısıyla da “müfekkire” adını alır. Şu var ki düşünme yalnızca insana özgü bir yetenek olduğu halde, hatırlama, hayal gücüne sahip olan hayvanlarda da bulunur.

Hatırlamanın kesintili bir ezberleme, ezberlemenin ise kesintisiz bir hatırlama olduğunu belirten İbn Rüşd, hafıza gücünün bu işlevini yerine getirirken, hayal gücüyle bağlantı içinde çalıştığı ve yalnızca tikel kavramları (*el-ma'kûlatü'l-cüz'iyye*) algılayabildiği görüşündedir. Hatırlamanın gerçekleşmesi için (a) imaj, (b) imajın kavramı yani “imge”, (c) imgenin hatırlanması ve (d) hatırlanan imgenin daha önce duyu tarafından algılanan bir şeyin kavramı olduğunun bilinmesi gerekir. Bu sayılan unsurlardan imajı hayal gücü, imajın kavramını yani imgeyi önce ondan soyutlayan (*temyîz, tecrîd*), sonra da hatırlama esnasında onunla tekrar birleştiren (*terkîb*) ise “tasarlama gücü”dür (*el-kuvvetü'l-musavvire*): Aynı zamanda doğruluk veya yanlışlık (*icâb ve selb*) ihtimali taşıyan bir “yargı”da bulunma (hüküm verme) işlemi olan “hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunun bilinmesi” ise “akıl” tarafından gerçekleştirilir (İbn Rüşd, 1950, 79; 1980, 208-211):

Hayal Gücü, Edilgin Akıl, Etkin Akıl ve İttisâl

Filozofumuza göre insan nefsinin öteki idrâk güçlerinden mahiyet ve işleyiş bakımından bütünüyle farklı bir güç olan aklın üç temel işlevi vardır: (a) Güç halindeki akledilirleri (*ma'kûlât*) soyutlayarak (*tecrîd*) fiil haline getirmek yani kavram üretmek, (b) bu kavramları kabul etmek (*idrâk*), (c) bunlar arasında “çözümleme” (*tahlîl*) ve

“birleştirme”ler (terkîb) yaparak yeni kavram ve yargılar ortaya koymaktır (*istinbât ve tasdîk*): (İbn Rüşd, 1994, 124-125, 129-130; 1986, 54-55) İbn Rüşd önceki filozof ve yorumcuların farklı yaklaşımlarını iki grupta toplar: Bunlardan biri İskender Afrodisî'nin temsil ettiği edilgin (heyûlânî) akıllı salt bir “yetenek” (*istidât*), etkin (fa'âl) akıllı ise maddeden ayrılmış ilahî bir cevher olarak gören yaklaşım; diğeri Themistius'un temsil ettiği edilgin ve etkin akıllı bir kabul edip bütünüyle ayrılmış olduğunu ileri süren yaklaşım. Filozofumuza göre tek başına alındıklarında her ikisi de yanlış olan bu yaklaşımların uzlaştırılması halinde daha doğru bir sonuca ulaşılabilir. (İbn Rüşd, 1994, 125; 1950, 87) Çünkü heyûlânî akıl ne İskender'in ileri sürdüğü gibi salt bir yetenek ve imkân, ne de Themistius'un iddia ettiği gibi tümüyle ayrılmış (mufârik) bir cevherdir.

İbn Rüşd'e göre “heyûlânî akıl”, insana özgü olarak *hayal gücü* ile birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden ayıran bir *istidât* ve onunla ilişkili (*muttasıl*) olup her an fiil alanına çıkmaya hazır durumdaki *müste'id akıldan* oluşmaktadır. Bu noktada cevaplandırılması gereken soru şudur: Bir yönüyle *istidât* olan heyûlânî aklın dayanağı cisim mi, nefis mi, yoksa akıl mıdır? İbn Rüşd'ün bilinen “heyûlânî akıl”dan ayırmak üzere “ilk heyûlânî akıl” dediği *istidât*ın dayanağı, hayal gücünde bulunan hayalî sûretler yani imgelerdir. Filozofumuza göre hayalî sûretler bir bakıma akledilirlerin ve onları kabul eden ilk heyûlânî aklın (*istidât*) dayanağı, bir bakıma da bilinen “heyûlânî aklın” harekete geçiricisi (*muharrîk*) konumundadır. Hayalî sûretlerin bu ikinci konumu ile duyulur nesnenin duygu gücü karşısındaki konumu aynıdır; yani duyuya göre nesnelere ne ise, heyûlânî akla göre de hayalî sûretler de odur. Heyûlânî aklın iki boyutundan biri olan *istidât*, onun başlangıçta tıpkı ilk madde yahut boş bir levha gibi herhangi bir sûreti bulunmayıp sûretleri almaya hazır oluşunu; ikinci boyutu oluşturan *müste'id akıl* da onun kendi özünün bilincinde oluşunu ve soyutlama yeteneğini ifade etmektedir. İşte bu konumuyla “*müste'id akıl*”, İbn Rüşd'e göre “fa'âl akıl”ın ilk nüvesi olmaktadır. Bu durumda, özünde bir tek şey olan insan akıllı, kavramları oluşturması bakımından “etkin akıl” (fa'âl akıl), onları kabul etmesi itibarıyla de “edilgin akıl” (münfa'il akıl) adını alır. (İbn Rüşd, 1994, 124-130; 1950, 84-88; 1982, 47)

Edilgin akıl ve etkin akıllı bir ve aynı şey yani insan aklının işlevleri olarak değerlendiren İbn Rüşd, bu iki akıl arasındaki ilişkiyi yani ittisâli nasıl anlamış ve yorumlamıştır? Filozofun problemi ele alışında “heyûlânî akıl” ismi hep aynı kaldığı halde, “faal akıl” yerine *ayrık akıl* ve *ayrık sûret*, “ittisâl” yerine de *akletme* ve *yükselme* terimlerini kullanması dikkat çekicidir. Bu durum onun “ittisâl”i bir hiyerarşik yetkinlik ve ayrılmış sûretlerin idrâki olarak anladığını göstermektedir. İnsan nefsinin güçleri arasında bir sıradüzeni (hiyerarşi) ve bir tür madde-sûret ilişkisi olup birbirlerini yetkin hale getirirler. Buna göre sözgelimi hayal gücü, ortak duyuda bulunan duyulur sûretleri idrâk edip onları imaj (hayalî sûretler) durumuna yükselterek yetkinlik kazanmış olur. Aynı şekilde “fiil halindeki akıl” hayalî sûretleri idrâk eder ve onları daha yetkin bir aşamaya yükselterek akledilir sûretler haline getirir ve bu arada kendisi de yetkinleşir. Sözü edilen bu ilişkiyi bir yönüyle “varoluş ittisâli”, bir yönüyle de “idrâk ittisâli” diye adlandıran İbn Rüşd, aynı ilişkinin edilgin akıl ile etkin akıl arasında da bulunduğunu ve bu sayede her ikisinin de daha yetkin hale geldiğini savunur. (Sarıoğlu, 2006, 126 vd.)

Ona göre etkin akıl, ta başından itibaren insanla yani edilgin akılla “varoluş ittisâli” içindedir; fakat insanın ilk yetkinliği olan edilgin akıllı güç halinden fiil alanına çıkardığı için sanki ondan ayrı bir şeymiş gibi görünür. Oysa bu iki akıl arasındaki ittisâl, fail-eser ilişkisinden çok madde-sûret olan ilişkisi (ittisâli) gibidir. Etkin akıl, edilgin aklın güç halinden fiil alanına çıkarak yetkinleşmesini, yalnızca etkin

İskender Afrodisî'nin etkin (fa'âl) akıl anlayışını temellendirirken Aristoteles'ten esinlenerek başvurduğu, akıl idrâki ile duygu idrâkinin karşılaştırılmasından ibaret olan analogjiye ilişkin olarak İbn Rüşd'ün yaptığı şu değerlendirme dikkat çekicidir: “... Edilgin (heyûlânî) akla göre konumu, fiil halindeki duyulur sûretin güç halindeki duyuya oranla konumuna benzeyen bir aklın, insanın dışında var olup olmadığını ispatlanmış değildir. (...) Eğer akıl idrâkimizin duygu idrâkimize benzediğini söylüyorsak da bundan, duyulur sûretlerin zihin dışında varolduğu gibi, nefsin dışında bir aklın varolduğu sonucu çıkmaz...” (İbn Rüşd, 1986, 48-50)

sebeup olarak değil, daha çok sûret ve gâye sebeup olarak sağlar. Çünkü her yeni sûret aynı zamanda, daha yetkin bir başka sûreti kabul edecek olan bir imkânı ifade eder; fakat bu durum sonsuzca sürüp gitmez ve son yetkinlik olarak maddî olmayan bir sûretin kabul edilmesiyle sona erer. İşte bu anlamda edilgin aklın son yetkinliği “fa’âl akıl” olmaktadır. Peki bu yetkinlik nasıl ve hangi yolla gerçekleşir?

Aristoteles’in De Anima’da ortaya koyduğu fakat çözümsüz bıraktığı edilgin akıl etkin akıl ayırımının hangi gereksinime cevap verdiğini hatırd tutarak İbn Rüşd ile Thomas Aquinas’ın konuya ilişkin yaklaşımlarını karşılaştırmız.



Etkin (faal) aklın tümüyle ayrık, insanüstü, ona ışık ve feyiz gönderen bir “ontik akıl” olduğuna inanarak onunla “ittisâl” edebilmek için Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce gibi İslam filozofları ile Eflâtun’un, insanın kendisini toplumdan soyutlaması (inzivâ) ve yaşlılık dönemini beklemesi gerektiği şeklindeki anlayışları İbn Rüşd’e göre kabul edilebilir değildir. (İbn Rüşd, 1896, 51-54; 1982, 85) Aksine “ittisâl”in yani insanın yetkinlik ve mutluluğa erişmesinin yolu, öğrenim ve teorik incelemeden geçer. Bu ise insanın her şeyden önce doğal yetenek ve kapasitenin yanı sıra doğru yöntem, temel bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğretici, ayrıca kendi istek ve eğilimlerini kontrol edebilecek sağlam bir irade gücüne sahip olmasını gerektirir. (İbn Rüşd, 1992, 72-73; 1982, 103-105) Bütün bunlar ise insanın, köşesine (inziva) çekilip tek başına kalarak değil, tam tersine toplumda başka insanlarla yardımlaşma ve dayanışma içinde yaşayarak elde edebileceği imkânlardır. Bununla birlikte İbn Rüşd, hiçbir zaman işin ahlaki boyutunu görmezlikten gelmez, tersine her fırsatta teori-pratik (nazar-amel) bütünlüğünün insanın mutluluğu, yetkinliği yahut “ittisâl” açısından vazgeçilmezliğini vurgular. Ayrıca dinî ibadet ve uygulamaların bu konuda önemli katkı sağladığı gerçeğine açıkça işaret etmekten de geri durmaz (İbn Rüşd, 1982, 103-105; 1992, 72; 1964, 149):

Her şeye rağmen İbn Rüşd’ün eserlerinde, daha önce işaret edildiği üzere onun yöntem anlayışından kaynaklanan ve tek tek insanların dışında ve üstünde bir fa’âl aklın varlığını kabul ettiği izlenimini uyandıran bazı ifadelere rastlamak mümkündür. Ne var ki düşünce sisteminin bütünlüğü içinde değerlendirildiği zaman, filozofun bu bağlamda söz konusu ettiği etkin (fa’âl) akıldan kastı, olsa olsa top yekûn insanlığın ortak ürünü ve mirası olan “bilgi birikimi” olabilir.

Bilginin Sınırlılığı ve Dinî Bilgi

İnsanın sahip bulunduğu duyular, ortak duyu, hayal gücü gibi idrâk güçleri ve bunlara bağlı yetiler ile akıl gücünün ürünü olan beşerî bilgi ancak fizik dünyaya ilişkin kavram ve yargılardan ibaret kaldığı ortadadır. Halbuki İbn Rüşd’e göre bilginin gerçek bilgi olabilmesi, onun, ait olduğu şeyin sebeplerini de içermesine bağlıdır. Varolanlar arasında fiziki seviyede var olan sebep-sebepli ilişkisi ile bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan “sebepler zinciri”nin fizikötesi varlık alanına uzandığı hatırlanacak olursa, insan bilgisinin tam bir bilgi haline gelmesi için bu alana yönelmek gerektiği ortaya çıkar. Ne var ki filozofumuzun da belirttiği gibi bilginin teşekkülü için gerekli olan aşamaları bir bir geçerek gerçek bilgiye ulaşma yeteneği bakımından her insan aynı seviyede değildir. Bazı insanlar söz konusu aşamaların hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahip bulunurken (burhan ehli yahut *havâs*), bazı insanlar yalnızca duyuların ve hayal gücünün sağladığı bilgi düzeyinde kalır (*cûmhur* yahut hatâbet ve cedel ehli): Bu farklılık, bazı insanların yaratılış itibariyle birtakım olgu, olay ve sorunları kendi çabaları ile kavrama yetenek ve kapasitesinden mahrum bulunmalarıyla ilişkilidir. Ayrıca kendilerini doğru bilgiye ulaştıracak uygun yöntemi bilmemeleri, arzu ve önyargıların etkisinde kalmaları, doğru bilgilerle donanmış ve bu birikimini güzelce aktarabilecek bir öğretici bulamamaları gibi sebeplerin de bu farklılaşmada etkisi yadsınamaz. Ancak bu, filozofumuza göre, hiçbir zaman bir kısım insanın kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamadığı, fakat bilme ihtiyacında olduğu bilgilerden sonsuzadek mahrum kalacakları anla-

mına gelmemekte ve işte bu noktada “vahiy” ve “din” olgusu devreye girmektedir. Din, her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği halde kendi imkânlarıyla elde edemeyeceği metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik soru ve sorunlara cevap oluşturan bazı bilgileri en kolay ve en kısa yoldan vererek pek çok konuda insana yepyeni ufuklar açan ilâhî bir lütuftur. (Sarioğlu, 2006, 135-136)

FELSEFE İLE DİNİN UZLAŞTIRILMASI

İbn Rüşd özel bir önem verdiği din ile felsefenin ilişkileri sorununu yukarıda izah edilmiş olan bağlamda ele alıp temellendirir. İbn Rüşd de bu sorunu irdeleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi din ile felsefeyi “amaç”, “konu”, “yöntem/söylem” ve “kaynak”ları açısından karşılaştırır ama onlardan farklı olarak vahiy olgusunun nasıl gerçekleştiği hususuna rasyonel bir izah getirme gereği duymaz. Ona göre dinin, insanlara “doğru bilgi”yi (*el-ilmü'l-hakk*) ve “iyi davranış”ı (*el-amelü'l-hakk*) öğretmek şeklindeki iki amaç ve işlevine karşılık, felsefenin “bütün varolanları (mevcudat), Allah’ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamak”tan ibaret olan bir tek işlevi vardır. Epistemoloji açısından “amaç birliği” içinde olan din ile felsefe bu ortak amaca yönelik olarak kullandıkları yöntem ve söylem konusunda farklılaşırlar. Din, gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntem ve söylemler itibarıyla, yalnızca burhan (akıl yürütme-ispat) metodunu kullanan, bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeye oranla çok daha geniş kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, “felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği” sonucuna ulaşmış ve *Faslu'l-makal*. adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Kısaca dile getirmek gerekirse filozofumuza göre din, kendisiyle amaç, konu ve yöntem birliği içinde bulunan felsefeyi gerekli (vacip) görüp teşvik eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul eden İbn Rüşd bu anlayışını “süt kardeş” benzetmesiyle dile getirir ve bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışır. İbn Rüşd’ün, birçok konuda olduğu gibi, din ile felsefeyi uzlaştırmada da temel aldığı şey yukarıda ele alınan “sebeplilik ilkesi”dir. Hatılanacağı üzere eğer insan zihninde zorunsuz (*mümkün*) varolanlara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa bu, o varolanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir “öz yapı”nın (emr) bulunması demektir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu “özyapı”ların sebebi, ilâhî bilgi ve hikmetten başkası değildir. *Bir başka söyleyişle Allah’ın bilgisi bu özel yapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebi olmaktadır.* Bu yaklaşıma göre insan akli bu özyapıları kavramakla aslında ilahî hikmeti kavramış, bilgiyle aydınlanmış olur ve gerçek anlamda akıl haline gelir. (İbn Rüşd, 1980a, 812) (İbn Rüşd, 1992, 115) Buna rağmen birtakım geçici sebeplerle kimi insanlara felsefî araştırma ve burhanın, yani aklın verileri ile dini naslar ilk bakışta uyum içinde değilmiş gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır ki filozofumuza göre bunun yolu da dinî metinlerin yorumlanmasından (te’vîl) geçer. Böylesine önemli bir işleve sahip olan te’vîlin belli bir birikim ve beceri gerektirdiği, herhangi bir kimsenin rastgele yapabileceği bir iş olmadığı açıktır. Aslında bu durumun dinî tefekkür hayatının kendi iç dinamiğini oluşturduğu de ortadadır. Ne var ki düşüncümüzün isabetle belirttiği üzere her nassın açık anlamıyla kabul edilmesi kadar, yine her nassın yoruma tabi tutulması da doğru değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, dinin herkes tarafından anlaşılabilen gizemli ve karmaşık bilgiler bütünü olarak algılanmasına yol açma sakıncasını barındırmaktadır.

İbn Rüşd, din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığını kanaatindedir. Çünkü insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebeplilik ilkesinin de, vahiy ürünü olan dinin de kaynağı, Allah’ın ezeli ilim ve hikmetidir. Dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iççedir, “felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir”, “hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler”.

Özet



İbn Rüşd'ün yaşamını ve yapıtlarını özetlemek.

Hukuk alanında ün yapmış seçkin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbn Rüşd Aristoteles'in eserlerini onun doktrinine bağlı kalarak şerhettiği için İslâm âleminde "eş-şârih", Lâtin dünyasında "commentator" olarak tanınmıştır. Dinî ilimlerin yanısıra tıp ve felsefe ile de yoğun olarak ilgilenen düşünür, ünlü hekim-filozof İbn Tufeyl tarafından hükümdar Yûsuf b. Abdülmü'min'le tanıştırdıktan sonra onun teşvik ve desteğiyle Aristoteles'in eserleri üzerindeki çalışmalarını sürdürdü. Kadılık ve saray hekimliği gibi görevler de üstlenen filozof 10 Aralık 1198 (9 Safer 595) tarihinde Merakeş'te vefat etti. İbn Rüşd, dolu dolu yaşadığı yetmiş iki yıllık ömrünü tamamladığında geride biri tabip, diğeri hukukçu olan iki erkek evlat ile birçok öğrenci ve çok sayıda eser bıraktı.

İlgilendiği her alanda kaleme aldığı ve çoğu Latince ve İbrânîceye de tercüme edilen eserlerinin sayısı seksen civarında olup Türkçe'ye çevirilmiş eserleri şunlardır: *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife)*, *Felsefe-Din İlişkileri (el-Keşf an menâhici'l-edille ve akâ'idi'l-mille, Faslu'l-makâl, ed-Damîme)*, *Metafizik Şerhi (Cevâmi'u Mâbâde't-tabî'a)*, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, *Siyasete Dair Temel Bilgiler (Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn)*.



İbn Rüşd'ün varlık anlayışını değerlendirmek.

İbn Rüşd,"varlık" (vücûd) yerine "varolan" (mevcûd) terimini kullanmak suretiyle varlık-nelik (vücûd-mâhiyet) ilişkisine dair tartışmada İbn Sînâdan farklı düşündüğünü ortaya koyar. Varlığı bir şeyin duyulur, neliği ise aynı şeyin akledilir yönü olarak değerlendiren filozofa göre nasıl ki ilk madde ile suret ayrı ayrı gerçek anlamda var olmayıp daima birlikte bulunuyor ve yalnızca zihinde birbirinden ayrılabilir, varlık-nelik ilişkisi de tıpkı bunun gibidir. Şu halde varlık ile nelik dış dünyada değil ancak zihinde birbirinden ayrılabilir. Zihinsel olan, neliğin kendisi değil onu gösteren tanım ile tanımı oluşturan tümel kavramlardır. Dolayısıyla varlık-nelik ayırımının ontolojik değil, sadece epistemolojik ve mantıkî değerinden söz edilebilir.

Dış dünyadaki varolanlar birbirleriyle sebep-sebepli (illet-ma'lûl) ilişkisi içindedirler. Bu ilişkide sebep olma "etkin" (fail), sebepli olma ise "edilgin" (munfâil) konumunda bulunmak demek olup birbirine zıt bu iki nitelikten edilginliğin ilkesi "madde", etkinliğin ilkesi "suret"tir. Madde ile suretin "birleşme"sini sağlayan ise sürekli fiil halinde olan İlk İlke yani Tanrı'dır. Zihin dışında esas itibarıyla biri "zorunlu-sebepsiz", diğeri onun madde ve sureti birleşmesiyle var olan "zorunsuz-sebepli" olmak üzere iki tür varolan söz konusudur.

Zorunlu varolan ile zorunsuz varolanların toplamı demek olan âlem arasında sebep-sebepli ilişkisinin bulunduğu açık olmakla birlikte bu ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği sorunu, kelâmcı ve filozofları bir hayli uğraştırmıştır. Âlemin öncesizliği ve sonradanlığı olarak da adlandırılan bu soruna ilişkin olarak âlemin bir yaratıcısının (fail) bulunduğu gerçeğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, onu âlemi yokluktan varlığa çıkararak ve varlığını sürekli kılan "gerçek fail" olarak görür. Âlemin kendi özünde öncesiz olduğu iddiasını içeren anlayıştan farklı olarak İbn Rüşd, "sürekli yaratma" teorisi ile bir yandan âlemin yetkin ve zorunlu bir Yaratıcı'nın fiili olmak bakımından "sürekli" olduğu, diğer yandan da onun kendi özünde "yok" sayılması gerektiği fikrini bir arada savunur.



İbn Rüşd'ün bilgi anlayışını tartışmak.

Aklı ve bilgiyi, “varlıkların düzen ve tertibiy-le bunların arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin kavranması” şeklinde tarif eden İbn Rüşd'e göre bilginin imkanı olarak herhangi bir engelleme olmadığı sürece sebep-sebepli ilişkisinin geçerliliği kabul edilmelidir. Aksi halde varolanlar için bir özyapı ve tabiatın söz edilemeyeceğinden varlık kategorileri ile kavramlar anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacaktır. Bu ise kaçınılmaz olarak hiçbir şeyin gerçek anlamda bilinemeyeceği anlamına gelir. Bilginin oluşma süreci duyu algısıyla başlar. Ancak zihinde nesnenin tam bir süretinin oluşabilmesi için, onun, farklı duyu güçleri tarafından algılanan bütün niteliklerinin ortak duyu tarafından birleştirilmesi gerekir. Böylece ortak duyuda beliren izlenim hayal gücü tarafından ait olduğu nesneden bağımsız ve soyut bir imaja dönüştürülür. Bu imajların (hayalî suret) kavram haline gelmesi, saklama (hıfz) ve hatırlama (zıkr) şeklinde iki işlevi bulunan hafıza gücü tarafından gerçekleştirilir. İnsan aklının bilgi üretme sürecindeki farklı işlev ve aşamaları “heyûlanî akıl”, “meleke halindeki akıl”, “müktesep akıl” ve “faal akıl” olarak adlandırılır. İnsan nefsinin en önemli gücü olan aklın, varolanlara ait formları maddeden soyutlama işlevine faal akıl, soyutlanan ve kavram haline gelen kavram ve bilgileri kabul etme işlevine de heyûlanî akıl denilmektedir. Heyûlanî aklın içerik ve birikim olarak meleke halindeki akıl ve müktesep akıl aşamalarını geçip faal akıl düzeyine yükselerek son yetkinliğine ulaşması bir “ittisâl”dir. İttisâl, insanın köşesine çelilip (inziva) tek başına kalarak değil, toplum içinde başka insanlarla yardımlaşma ve dayanışma halinde yaşayarak elde gerçekleştirilebilir. İnsanlar dile getirilen aşamaları bir bir geçerek doğru/gerçek bilgiye ulaşma yetenek ve imkânları bakımından aynı seviyede değildir; işte bu noktada “vahiy” ve “din” olgusu devreye girer ve en üst seviyedeki insan aklının dahi kavrayıp açıklayanayacağı mahiyetteki sorulara verdiği cevaplarla insan için yeni ufuklar açar.



İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi nasıl uzlaştırdığını özetlemek.

Din ile felsefeyi aynı kaynaktan beslenen iki ayrı bilgi türü olarak gören İbn Rüşd, bunu “süt kardeş” benzetmesiyle temellendirmeye çalışır: Gerek vahiy mahsulü olan dinin ve gerekse insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebep-sebepli ilişkisini sağlayan “özyapı”ların (emr) kaynağı, ilâhî ilim ve hikmettir. İşte bu kaynaktan beslenen din ile felsefe içiçedir ve “hakikat hakikate ters düşmez, aksine birbirini destekler”. Buna rağmen birtakım sebepler dolayısıyla ilk bakışta bazı insanlara felsefi sonuçlar veya aklın verileri ile dinî nasslar arasında bir uyumsuzluk ve çelişki varmış gibi gözükabilir. Bu durumda yapılması gereken şey din ile felsefenin uzlaştırılması olup, bunun yolu da dinî nassların yorumlanmasıdır.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdaki isim ve unvanlardan hangisi İbn Rüşd'e ait **değildir**?
 - a. Aben Roşd
 - b. Averroys
 - c. Avicenna
 - d. Averroes
 - e. Commentator
2. İbn Rüşd'ün varlık anlayışında bir varolanı belirleyen ve onu başka varolanlardan ayıran şey aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Görünüşü
 - b. Madde sebebi
 - c. Nitelikleri
 - d. Gaye sebebi
 - e. Etkin sebebi
3. Aşağıdakilerden hangisi İbn Rüşd'e göre insanın varlık gayesidir?
 - a. İnsan türün devamlılığını sağlamaya çalışmak
 - b. Biyolojik varlığını korumak
 - c. Aklını kullanarak nazari ve ameli yetkinliğe ulaşmak
 - d. Evrenin sırlarını çözmek
 - e. Konforlu yaşamak
4. Aşağıdakilerden hangisi İbn Rüşd'ün ilim zihniyeti bağlamında dikkat çektiği hususlardan biri **değildir**?
 - a. Gerçeğe ulaşma isteği bir tutkuya dönüşmeli
 - b. Gerçeği arama uğruna kendisini fazlaca zora koşmamalı
 - c. Karşılaşılan engeller yolundan alıkoymamalı
 - d. Başkalarının yöntem, bilgi ve deneyimlerinden yararlanmalı.
 - e. Gerçeğe ulaşma isteğini tek başına bir değer olarak görmeli
5. İbn Rüşd'ün "varlık-nelik" ilişkisi ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Varlık ile nelik dış dünyada değil ancak zihinde ayrılabilir.
 - b. Bir şeyin varlığına ilişkin bilgi o şeyin neliğine ilişkin bilgiden öncedir.
 - c. Zihinsel olan nelik değil, onu gösteren tanım ve kavramdır.
 - d. İbn Rüşd neliği, İbn Sinâ gibi dış dünyada ve tikel olanda değil Aristoteles gibi zihinde ve tümel olanda görür.
 - e. İbn Rüşd varlık-nelik ayırımının ontolojik değil, yalnızca epistemolojik ve mantıkî bir değeri taşıdığını savunur.
6. İbn Rüşd "varlık"ı ifade etmek için aşağıdaki terimlerden hangisini özellikle tercih etmiştir?
 - a. Vücûd
 - b. Vacib
 - c. Zât
 - d. Mevcûd
 - e. Cevher
7. İbn Rüşd kozmolojisindeki varlık ilkeleri aşağıdaki şıklardan hangisinde doğru verilmiştir?
 - a. Tanrı- Suret- Akıl
 - b. Heyula-Tanrı-Zaman
 - c. İlk İlke-İlk Madde-Suret
 - d. Zaman-Mekan-Akıl
 - e. Atom-Boşluk-Tanrı
8. İbn Rüşd'e göre Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada aşağıdaki yaklaşımlardan hangisi daha işlevseldir?
 - a. Sudur teorisi
 - b. Kadîm (öncesiz) anlayışı
 - c. İlk Muharrik anlayışı
 - d. Sonradan yaratma
 - e. Sürekli yaratma
9. İbn Rüşd'e göre aşağıdaki terimlerden hangisi edilgin akıl-etkin akıl ilişkisini ifade eder?
 - a. İttisâl
 - b. İnfisal
 - c. İttihat
 - d. İmkân
 - e. İnfiâl
10. İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine bakışı bağlamında aşağıdaki ifadelerden hangisi **kullanılamaz**?
 - a. Arkadaş
 - b. Dost
 - c. Sütkardeş
 - d. Hakikat
 - e. Özdeş

Okuma Parçası

[Sebeplilik İlkesini Reddetmek Aklı Reddetmektir]

Ebü Hâmid [el-Gazzâlî] dedi ki:

[Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (*iktiran*) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında “bu odur” “o da budur” denilemez, ikisinden birinin kabulü ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş’in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasında bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah’ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. (...) Bu konuda sayılamayacak kadar çok olan olaylar üzerinde durmak uzun süreceğinden bir tek örnek belirleyelim. O da ateşe dokunan pamuğun yanması olayı olsun. Biz, birbirlerine dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görürüz; hatta ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Halbuki onlar [yani filozoflar] bunun olabileceğini kabul etmezler. (...)

Ben derim ki: Duyulur nesnelere görülen etkin sebeplerin varlığını tanımamak bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündeki [gerçeği] inkâr etmektedir ya da bu konuda sofistیک bir kuşkuyla teslim olmuştur. Dolayısıyla sebepliliği reddeden kimse, her fiilin mutlaka bir failinin bulunduğu gerçeğini kabul edemez. (...) Onlar (kelâmcılar) nesnelere dünyasında faili algılanmayan edilginlerin (*mef’ûlât*) varlığını gerekçe göstererek birbirlerini etkilediği algılanan fail sebeplerin varlığından şüphe ediyorlarsa, bu doğru değildir. (...) Dolayısıyla onun (Gazzâlî’nin) bu kısımda ileri sürdüğü görüşler safsataya dayanan bir yanıltmacadır.

Aynı şekilde [düşünülecek olursa] acaba kelâmcılar, var olan şeyin anlaşılmasının ancak onun özüne ilişkin sebeplerin anlaşılmasına bağlı olduğu hususunda ne derler? Zira nesnelere bir özü (*zât*), bir de tek tek her varlığa özgü fiillerin gerçekleşmesini gerekli kılan nitelikleri vardır. Nesnelere isim ve tanımlarının bu nitelikler sayesinde farklılık gösterdiği kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendine özgü bir tabiatı da olmazdı. Kendine özgü bir tabiatı olmayınca da ne kendine özgü bir adı ne de bir tanımı olurdu. Bu durumda ise bütün nesnelere ya tek bir şey olurdu veya bir tek şey

olmazdı. Çünkü o bir tek şey hakkında, onun kendine özgü bir tek fiilinin veya edilginliğinin ya da her ikisinin bulunup bulunmadığı sorulur. Şayet kendine özgü bir fiili varsa, onun özel tabiatından çıkan özel fiilleri bulunuyor demektir. Eğer onun kendine özgü bir tek fiili yoksa bu durumda bir tek, bir tek değil demektir. Bir tek tabiatı yok sayıldığı takdirde var olanın tabiatı yok sayılmış olur. Var olanın tabiatı ortadan kaldırıldığına ise yokluk gerekmektedir. (...)

Öyleyse sebepleri reddeden kimse aklı reddetmiş sayılır. Oysa mantık ilmi, sebep ve sebeplilerin bulunduğunu ve sebeplileri tam olarak bilmenin ancak sebepleri bilmeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Demek oluyor ki, bütün bunları reddetmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir. Çünkü bu, hiçbir şeyin gerçek bilgisine asla ulaşamayacağı, eğer bir şey varsa onun zandan ibaret olduğu anlamına gelir. Bu takdirde ne bir kanıttan (*burhan*), ne de bir tanımdan söz edilebilir. Böyle olunca mantıkî ispat yöntemindeki öncül önerme türleri de reddedilmiş sayılır. Buna göre, zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını savunan kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını da kabul etmesi gerekir.

[Âdet Ne Anlama Gelmektedir?]

Bu nitelikteki bazı nesnelere yanısıra zorunlu olmayanların da bulunduğunu, nefsin bunlar hakkında zannî hüküm verdiğini, zorunlu gibi görünseler de zorunlu olmadıklarını kabul eden kimseye gelince, onun bu görüşünü filozoflar da reddetmezler. Eğer onlar (kelâmcılar) buna “âdet” adını verirlerse, bu olabilir. (...) Yüce Allah’ın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü âdet failin kazandığı bir meleke olup bir fiilin çokça tekrarını gerektirir. (...) Bizim varlıklar hakkında hüküm verme âdetimize gelince, bu âdet aklın kendi işlevini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Akıl işte bu sayede akıl olmuştur. Bu anlamdaki bir âdeti filozoflar da inkâr etmemektedirler. Gerçekte bu yanıltıcı bir kelimedir. Araştırıldığına, altında özel bir anlam bulunmayan, yalnız bir eylemi ifade etmek için konulmuş bir kelimedir. Mesela çoğunlukla aynı fiili yapan kimse için “Falan kimsenin âdeti şöyle şöyle yapmaktır” deriz. Böyle anlaşıldığı takdirde varlıkta bulunan her şey bir eylemi (işlevi) ifade etmek için konulmuş demektir. Böyle olunca varlıkta failin hakim olduğunu gösterecek hiçbir hikmet bulunmaz.

Daha önce söylediğimiz gibi bu varlıkların birbirine etki ettikleri, bu etkiyi gerçekleştirmede kendi kendilerine yeterli olmadıkları, tersine, etki etmeleri bir yana var olmaları için de onlara dışarıdan bir failin etkide bulunmasının şart olduğu hususunda şüphe etmemek gerekir. (...)

Çünkü kesin bilgi, bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Zira varlıkta fail ve onun etkisini kabul eden için iki karşıt özelliğin imkânından başka bir şey yoksa, o takdirde göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre için bile, hiçbir şey hakkında sabit bir bilgi yok demektir. Biz bu niteliğe sahip olan faili, ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan, en yüksek güce sahip, kanun ve töre tanımayan bir zâlim hükümdar gibi farzedecek olursak, o takdirde bu hükümdarın fiillerinin doğal olarak belirsiz (*mechûl*) olması gerekir. Bu hükümdar bir fiili gerçekleştirdiğinde, bu fiilin de her an için sürekliliği doğal olarak belirsiz olacaktır.

Gazzâlî'nin bu imkânsız fikirlerinden kendisini "Yüce Allah, mümkün olan bu şeylerin varlığa geleceğine dair ancak özel zamanlarda, mesela mucizenin gerçekleşeceği vakitte bizde bir bilgi yaratır" demek suretiyle kurtulmaya çalışması, gerçek bir kurtuluş değildir. Çünkü bizde yaratılmış olan bilgi, sadece var olanın tabiatına bağlı bir şeydir. Nitekim doğru [bilgi], bir şeyin varlıkta, var olduğu şekilde bulunduğu inanmaktır. Eğer bizim bu mümkün varlıklar hakkında bir bilgimiz varsa, bu varlıkların bizim bilgimizle ilişkili olan bir yanı bulunuyor demektir. Şöyle ki, bu ilişki ya o varlıktan veya failden ya da her ikisinden kaynaklanan bir durumdur ki, kelâmcıların "âdet" dediği budur.

[Gaybı Bilmek Tabiatı Anlamaktan Öte Bir Şey Değildir]

Âdet adı verilen bu durumun ilk Fail'de (Allah'ta) bulunması imkânsız olduğuna göre, geriye sadece var olan nesnelere bulunduğu sikkı kalıyor. Daha önce de söylediğimiz gibi filozofların "tabiat" dedikleri işte budur. Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisi de böyledir. Eğer Allah'ın bilgisi varlıkların [varoluş] sebebi ise varlıklar O'nun bilgisinin gereği demektir. Bu sebeple var olan bir şeyin O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Mesela Zeyd'in geldiğini bilmek, Allah'ın bildirilmesiyle peygamberde gerçekleşirse, onun bilgiye uygun olarak gerçekleşmesinin sebebi, varlığın tabiatının ezeli bilgiye bağlı olmasından başka bir şey değildir. Çünkü bilginin, bilgi olması bakımından gerçekleşmiş bir tabiatı bulunmayan şeyle ilişkisi olamaz. Yaratıcı'nın bilgisi, var olanın ilişkili bulunduğu o tabiatın gerçekleşmesinin sebebidir. Mümkün olan şeyleri bizim bilmeyişimiz, sadece var olanın varlığını veya yokluğunu gerektiren bu tabiatı bilmeyişimizden kaynaklanmaktadır. (...)

Ebû Hâmid [el-Gazzâlî] dedi ki:

(...) Kendi dışımızdaki şeylere bakıp birçok düzenli hareketi gördüğümüzde onları yapma hususunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte yüce Allah bu bilgileri tabiatla süregelen düzene (*âdet*) göre yaratır. Bu bilgiler

sayesinde biz imkânın iki türünden birini biliriz. Fakat yukarıda geçtiği gibi buna dayanarak ikinci türün imkânsız olduğunu açıklayamayız.

[Bu Konudaki Şüpheleri Giderecek Genel Yaklaşım]

Ben derim ki: Gazzâlî, (...) bu konudaki görüşünü iki noktada toplamıştır. Bunlardan birincisine göre, bu nitelikler bir varlıkta bulunabilir, ancak ateş örneğinde olduğu gibi âdeti (tabiatı) gereği etki etmesi gereken şey üzerinde etkili olmayabilir. Mesela ateşin sıcaklığı yerinde olduğu halde, kendisine yaklaştırılan şeyde yanma özelliği bulursa da onu yakmayabilir. İkinci noktaya göre ise tek tek özel suretlerin özel bir maddesi yoktur.

Birinci noktaya gelince, filozofların bunu kabullenmesi mümkün olabilir. Şöyle ki, failerden fiillerin çıkması, birtakım dış sebeplerden dolayı zorunlu değildir. Mesela her zaman ateş pamuğa dokunduğunda, şayet bu olayda -hayvanla talk maddesinde olduğu gibi- yanmayı önleyen bir şey bulunursa ateşin pamuğu yakmaması mümkündür. (...)

Nesneler, genel ve özel olmak üzere iki nitelikte vardır. Filozoflara göre tarif, cins ve fasıl denen bu iki nitelikten oluşur. O halde bu iki nitelikten birinin ortadan kaldırılmasıyla varlığın ortadan kaldırılması arasında bir fark yoktur. Mesela insan, genel olan canlılık ile özel olan akıllılık nitelikleriyle vardır. Nasıl ki biz ondan akıllılık niteliğini kaldırdığımızda geride insan kalmazsa, ondan canlılık niteliğini kaldırdığımızda da yine insanlık kalmaz. Çünkü canlılık akıllılığın şartıdır. Şart ortadan kalkınca şartlı olan da ortadan kalkar. (...) Bütün bu şüpheleri giderecek genel yaklaşım şudur: Var olan nesnelere karşıtlar (*mütekâbilât*) ve uygunlar (*mütenâsibât*) olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer uygunların ayrılması mümkün olsaydı, karşıtların da birarada bulunmaları mümkün olurdu. Halbuki, ne karşıtlar birarada bulunmakta ne de uygunlar birbirlerinden ayrılabilir. İşte bu, yüce Allah'ın varlıklardaki hikmeti ve yaratılardaki sünnetidir (kanunu): "Sen Allah'ın sünnetinde (kanununda) bir değişme bulamazsın" [el-Ahzâb 33/62, el-Fâtır 35/43, el-Feth 48/23]. İşte insandaki akıl, bu hikmeti kavramak suretiyle akıl olur. Hikmetin ezeli akılda bu şekilde bulunması, onun varlıklarda da bulunmasının sebebidir. Bundan dolayı akıl, İbn Hazm'in sandığı gibi çeşitli niteliklerde yaratılabilecek bir şey değildir.

Kaynak: İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı-On Yedinci Mesele** (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çeviren: M. Kaya içinde), Klasik, İstanbul 2005, sf. 475-493]

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “İbn Rüşd’ün Yaşamı ve Yapıları” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. “Avicenna”nın İbn Rüşd için kullanılan isim ve unvanlar arasında yer almadığını göreceksiniz.
2. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “İbn Rüşd’ün Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını bir kere daha gözden geçiriniz. Filozofa göre bir varolanı belirleyen ve onu başka varolanlardan ayıranın özel işlevi ile “gaye sebebi” olduğunu göreceksiniz.
3. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “İbn Rüşd’ün Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Rüşd’e göre insanın varlık gayesinin “Aklını kullanarak nazari ve ameli yetkinliğe ulaşmak” olduğunu göreceksiniz.
4. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “İbn Rüşd’ün Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Filozofun zihniyet ve yöntem ilkele-ri bağlamında dile getirdikleri arasında “gerçeği arama uğruna kendisini fazlaca zora koşmamalı” şeklinde bir anlayışın yer almadığını göreceksiniz.
5. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Varlık-Nelik İlişkisi” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Rüşd’ün bu konuda İbn Sînâ gibi değil Aristoteles gibi düşündüğünü, fakat doğru ifadenin “İbn Rüşd, neliği, İbn Sînâ gibi zihinde ve tümel olanda değil, Aristoteles gibi dış dünyada ve tikel olanda görür” şeklinde olduğunu göreceksiniz.
6. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “İbn Rüşd’ün Varlık Anlayışı” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Rüşd’ün “varlık” (vücûd) terimi yerine “mevcûd” (var, varolan) terimini kullanmayı yeğlediğini göreceksiniz.
7. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Varlık İlkele-ri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Rüşd’e göre varlık ilkelerinin ilk madde ve suret ile bunları birleştiren İlk İlke yani Tanrı olduğunu göreceksiniz.
8. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Rüşd’ün Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak üzere “sürekli yaratma” teorisini önerip savunduğunu göreceksiniz.
9. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Edilgin Akıl-Etkin Akıl ve İttisâl” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Rüşd’ün edilgin ve etkin akıl arasındaki ilişkiyi ifade ederken “ittisâl” terimini kullandığını göreceksiniz.
10. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Felsefe ile Dinin Uzlaştırılması” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbn Rüşd’ün “sütkardeş”, “arkadaş” ve “hakikat” olarak nitelediği felsefe ile dini hiçbir şekilde birbiriyle “özdeş” saymadığını göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Platon evreni, birbirlerine indirgenemeyecek iki ayrı yapıya böler: İdealar zaman ve mekan üstü, değişmez ve ölümsüz yapılar iken duyulur dünya ve görünür şeyler ideaların sönük birer gölgesi ve kopyasıdır. Bu idealist yaklaşımı benimseyen İbn Sînâ da konuyu varlık-nelik (vücûd-mâhiyet) ayırımı şeklinde ele alır. Bu yolla aşıl-mak istenen sorun evrendeki “değişme” ve “süreklilik” olguları arasındaki gerilimdir. Aristoteles ise bu sorunu madde-form, güç-etki (kuvve-fiil) kavram çiftleri bağ-lamında çözüme kavuşturmak istemiştir. Aristoteles’in en büyük yorumcusu olan İbn Rüşd de sorun karşısın-da üstadınıninkine paralel bir yaklaşım gösterir. Ona göre biri “güç halinde ve pasif” diğeri “etkin ve aktif” iki var-lık ilkesi olan “madde” ile “suret” ayrı ayrı ve tek başları-na bulunamazlar, gerçek anlamda var olmaları bir arada bulunmalarına yani “birleşik” (mürekkeb) hale gelmele-rine bağlıdır. Madde ile suret kendiliklerinden birleşime giremeyeceklerinden sürekli etkin, sebepsiz ve zorunlu olan İlk İlke yani Tanrı onları birleştirerek varlık alanına çıkarır. Bu birleşimde madde her türlü değişimi, çokluk ve etkiyi edip duyulur/somut olmayı sağlayan, suret ise görünür dünyadaki sayısal çokluk ve sürekli değişimin gerisindeki birlik, bütünlük, etkinlik ve akledilirliği sağ-layan ilke olmaktadır. İbn Rüşd “varlık” (vücûd) yerine “varolan” (mevcûd) terimini madde ile suret arasında gördüğü işte bu ontolojik ayrılamazlık (mülazemet) du-rumunu vurgulamak üzere tercih eder. Bu anlayışın bir gereği olarak da varlık-nelik ayırımı zihin dışında yahut dış dünyada ve ontolojik anlamda değil, zihinde ve epis-temolojik/mantıkî anlamda söz konusu edilebilir.

Sıra Sizde 2

Sebep-sebepli ilişkisi yahut kısaca sebeplilik ilkesi İbn Rüşd’ün düşünce sisteminde merkezî yer tutar. Ona göre Zorunlu Varolan ve İlk İlke olarak Tanrı’nın varlığı bu ilişkiden üzerinden kavranıp kanıtlanabileceği gibi beşerî bilginin imkânı da yine sebeplilik ilkesi sayesinde güvence altına alınabilir. Filozof, felsefe ile dini uzlaştırma yöntem ve çabasında sütkardeş olarak nitelendirdiği din ile felsefenin beslediği kaynağı da yine sebep-sebepli iliş-kisine göndermede bulunarak temellendirir. Dahası İbn Rüşd’ün irade özgürlüğü ve kader anlayışını da sebeplilik ilkesi bağlamında irdelediği dikkate alındığında kozmo-lojiden epistemolojiye, fizikten psikolojiye, ahlaktan din felsefesine kadar İbn Rüşd felsefesinin her alanında bu ilkenin ne denli önem ve anlam taşıdığı açıkça görülebilir.

Sıra Sizde 3

Aristoteles Kitabü'n-Nefs'de (De Anima) akıllı "edilgin akıl" (el-aklü'l-münfa'il) ve "etkin akıl" (el-aklü'l-fa'âl) şeklinde ikiye ayırarak bunların mahiyetleri ile bilginin oluşması yahut özne-nesne ilişkisindeki işlevleri üzerinde durur. Ona göre insan nefsinin bir gücü ve yeteneği olan edilgin akıl, yalnızca bir "güç" ve "imkân"dan ibarettir. Bu ise bir bakıma onun "düşünme"den önce fiili bir varlığının bulunmadığı, bir bakıma da duyu gücü gibi bir organa yani bedene bağlı olmadığı, dolayısıyla da bilinen manada edilgin sayılamaması gerektiği anlamına gelir. Aristoteles bu durumu "boş levha" örneğiyle açıklar. O halde etkilenmeyen, değişmeyen, nesnelere ortak bir yanı bulunmayan ve sadece bir imkândan ibaret olan edilgin akıl, işlevini nasıl yerine getirir? Aristoteles'e göre edilgin akıllı güç halinden fiil alanına çıkaran yani bilgi üretmesini sağlayan, bütünüyle maddeden ayrı (mufârik), edilginlikten uzak, sürekli fiil halinde ve ölümsüz olan "etkin akıl"dır. Nasıl ki ışık tabiatındaki renk ve şekilleri algılamamızı sağlıyorsa, etkin akıl ile edilgin akıl arasındaki ilişki de böyledir; yani etkin akıl olmadan edilgin akıl hiçbir şeyi bilemez. Aristoteles'in bu yaklaşımı çağlar boyu onun Grek yorumcuları ve bazı İslâm filozoflarını meşgul etmiştir. Sözelimi İskender Afrodîsi, "meleke halinde akıl"ı eklediği üçlü bir akıl tasnifinde "heyûlânî akıl" dediği edilgin akıllı bedene bağımlı ve ölümlü sayarken, aktif akıllı insan nefsinde temessül eden ilâhî bir cevher olarak görür. Themistius ise edilgin yahut "heyûlânî akıl"ın da ölümsüz olduğu görüşündedir. Ona göre fa'âl akıl ile heyûlânî akıl arasında, marangoz-ahşap ilişkisinden çok sanat ile sanatın uygulandığı madde arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki vardır. İbn Rüşd bu iki yaklaşımı uzlaştırmak suretiyle edilgin ve etkin akıl diye iki ayrı akıl bulunmadığı, bunların insan aklının işlevleri olduğu sonucuna ulaşır. Özünde bir tek şey olan insan akıllı kavramları oluşturması bakımından "etkin akıl" (fa'âl akıl), onları kabul etmesi itibarıyla de "edilgin akıl" (münfa'il akıl) adını alır. Thomas Aquinas'ın edilgin ve etkin akıl anlayışı da İbn Rüşd'ün yaklaşımıyla paralellik gösterir. O da İbn Rüşd gibi etkin akıllı tanımlamaya çalışırken hayal gücü yahut imgeleme yetisine yönelir. Birçok konuda İbn Sina'nın anlayış ve yorumlarına yakın duran Thomas Aquinas'ın bu konuda İbn Rüşd'ün yaklaşımından büyük ölçüde etkilenip yararlandığı görülmektedir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Arkan, A. (2006). **İbn Rüşd Psikolojisi**. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aruç, N. Y. (2004). **İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi**. İstanbul: Rağbet Yayınları
- Çapku, A. (2009). **İbn Sina, Gazzali, İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**. İstanbul: Kayhan Yayıncılık.
- İbn Rüşd. (1948). **Tefsîru Mâba'de't-tabî'a, I-III**. Tahkik: M. Bouyges. Beyrut.
- İbn Rüşd. (1980). **Tehâfütü't-Tehâfüt, I-II**. Tahkik: S. Dünya. Kahire.
- İbn Rüşd. (1930). **Tahafot at-Tahafot**. Tahkik: M. Bouyges. Beyrut.
- İbn Rüşd. (1954). **Tahafut al-Tahafut: The Incoherence on the Incoherence, I-II**. Translated by: Simon Van Den Bergh; London.
- İbn Rüşd. (1986). **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**. Çeviren: K. Işık, M. Dağ. Samsun.
- İbn Rüşd. (1958). **Telhîsu Mâba'de't-tabî'a**. Tahkik: Osman Emîn. Kahire.
- İbn Rüşd. (1950). **Telhîsu Kitâbi'n-Nefs**. Tahkik: A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire.
- İbn Rüşd. (1994). **Telhîsu Kitâbi'n-Nefs**. Tahkik: A.L. Ivry. Kahire.
- İbn Rüşd. (2007). "Fa'âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl İle İttisâl Eder mi?", Çeviren: H. Sarıoğlu (M. Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), sf.495-500.
- İbn Rüşd. (1982). **The Epistle on the Possibility of Conjunction with Active Intellect**. Neşir: Kalman P. Bland. New York.
- İbn Rüşd. (1896). **Makâle fi ittisâli'l-akli'l-mufârik bi'l-insan**. Almancaya Çeviren: J. Hercz. (Drei Abhandlungen Über die Conjunction des Separaten Intellects mit dem Menschen içinde), Berlin.
- İbn Rüşd. (1986). **Makâle sânîye fi ittisâli'l-akli'l-mufârik bi'l-insân**. Almancaya çeviren: J. Hercz. (Drei Abhandlungen Über die Conjunction des Separaten Intellects mit dem Menschen içinde), Berlin.
- İbn Rüşd. (1964). **el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille**. Tahkik: Mahmud Kâsım. Kahire.
- İbn Rüşd. (1992). **Faslü'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl**. Neşreden ve Çeviren: Bekir Karlığa. İstanbul.
- İbn Rüşd. (1955). **İbn Rüşd'ün Felsefesi: 1. Fasl-ül-Mekaal, 2. Kitab-ül-Keşf**. Çeviren: Nevzad Ayasbeyoğlu. Ankara.

- İbn Rüşd. (1985). **Felsefe-Din İlişkileri, Faslı'l-makâl - el-Keşf an minhâci'l-edille**. Çeviren: Süleyman Ulu-dağ. İstanbul.
- İbn Rüşd. (1998). **Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn-Muhâveratü'l-Cumhûriyye**. Arapçaya Çeviren: H. M. el-Ubeydî - F. K. ez-Zehebî, Beyrut.
- İbn Rüşd. (1947). **Resâ'ilü İbn Rüşd: (Kitâbü's-Semâ'u't-tabî'î, Kitâbü's-Semâ' ve'l-'âlem, Kitâbü'l-Kevn ve'l-fesâd, Kitâbü'l-Âsârü'l-'ulviyye, Kitâbü'n-Nefs, Kitâbu Mâbâde't-tabî'a)**: Neşreden: Dâ'iretü'l-Ma'ârif, Haydarabad.
- İbn Rüşd. (1984). **Telhîsü's-Semâ' ve'l-'âlem**. Tahkik: C. el-Alevî. Dârü'l-Beyzâ.
- İbn Rüşd. (1980). **el-Hâss ve'l-mahsûs**. Tahkik: A. Bedevî. (Fi'n-Nefs içinde): Beyrut.
- İbn Rüşd. (1982). **Kitâbü'l-Makûlât, I-III**. Tahkik: C. Cihâmî, Telhîsu Mantıki Aristo içinde): Beyrut.
- İbn Rüşd. (2004). **Metafizik Şerhi**. Çeviren: Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd. (2007). **Psikoloji Şerhi**. Çeviren: Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karlıga, B. (1999). "**İbn Rüşd**", TDV İslâm Ansiklopedisi, XX, İstanbul, sf. 257-288.
- Kılınç, M. (2005). **İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi**. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Sarioğlu, H. (2001). "**İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat, Felsefe ve Din İlişkileri**", Divân-İlmî Araştırmalar, X, İstanbul, sf. 173-186.
- Sarioğlu, H. (2006). **İbn Rüşd Felsefesi**. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şulul, C. (2009). **İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi**. İstanbul: İnsan Yayınları.

8

Amaçlarımız

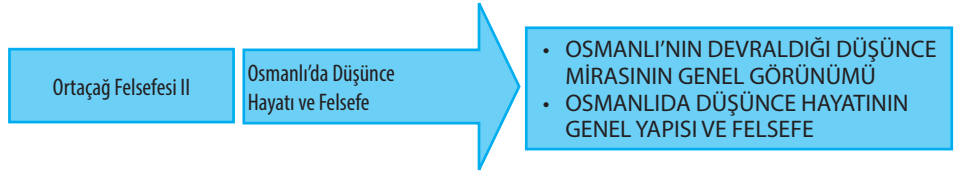
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Osmanlı'nın devraldığı düşünce mirasının genel görünümünü saptayabilecek,
- Osmanlı'da düşünce hayatının genel yapısını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Cevher-i Ferd
- Vahdet-i Vücûd
- Keşf
- Nazar
- Burhan
- Teosofi
- İrfânî Öğreti
- Egzotik
- Gnostik
- Hermetik
- Şerh
- Hâşiye

İçindekiler



Osmanlı'da Düşünce Hayatı ve Felsefe

OSMANLI'NIN DEVRALDIĞI DÜŞÜNCE MİRASININ GENEL GÖRÜNÜMÜ

Osmanlı'da düşünce hayatı ve felsefenin konumunun sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle yapılması gereken şey, İslam düşüncesinin XIII. yüzyıldaki genel görünümüne kısaca bakmak olmalıdır. Hatırlanacağı gibi İslam dünyasında düşünce hareketi kelâm, tasavvuf ve felsefe olmak üzere üç ayrı alan ve akım halinde ortaya çıkıp gelişmiştir. Bunlardan ilk ikisi İslam toplumunun kendi iç şartlarından kaynaklanıp ele aldığı sorunlar da bu çerçevede şekillenirken, üçüncüsü Antik ve Helenistik düşünce geleneğine ait eserlerin tercüme edilmesiyle İslam toplumunun gündemine girmiştir. Her biri kendi amacı, yöntemi ve ilgi alanına giren sorunlar doğrultusunda çeşitli fraksiyonlarını da üreterek bir rekabet ortamında gelişimini sürdüren kelâm, tasavvuf ve felsefe arasındaki ilişkiler, Gazzâlî ile birlikte farklı bir yapıya doğru evrilmeye başlamıştır. Onun kelâmcılara, bâtınilere, sûfilere ve filozoflara yönelik olarak dinî ve toplumsal gerekçelerle giriştiği ve epistemolojik zeminde şüpheli/kritik bir tavırla yürüttüğü hesaplaşma neticesinde filozofların "mantık"ı ve sûfilerin "keşf"ini güvenilir birer yöntem olarak tescil ve ilan etmesi, İslam düşüncesi için bir dönüm noktası olmuştur. Böylece Gazzâlî kelâm, tasavvuf ve felsefe arasında adeta yetki ve alan paylaşımına dayalı bir işbirliğinin yolunu açmış oldu. Buna göre yöntemi yetersiz olan kelâm ve diğer dinî ilimler mantık zemininde felsefe ile buluşmalı, metafizik ve değerler alanında iş görme yeterliği olmayan felsefe ise bu konuda vahiy kaynaklı din ve keşfe dayalı tasavvufa başvurmalıydı. Gazzâlî bu işbirliği ve ürünlerine dair örnekleri *İtikatta Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* ve *Nurlar Feneri (Mişkâtü'l-envâr)* gibi bazı eserlerinde bizzat göstermeye çalışmışsa da kelâm-felsefe kaynaşmasını tam olarak gerçekleştiren Fahreddin Râzî, tasavvuf ile felsefeyi tam anlamıyla kaynaştırmayı gerçek anlamda başaran ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmuştur (Sarioğlu: 1999: 218).

Aslında bir Eş'arî kelâmcısı olan Fahreddin Râzî (ö.1209), temel amaçlarından biri İslam inanç ilkelerine aykırı görülen telakkilere ve bu arada felsefeye da-ima olumsuz yaklaşım reddeden geleneksel kelâmcı tavrın dışına çıkar. Önceki kelâmcıların yaptığı gibi felsefeyi sadece eleştirip reddetmek yerine, ortak problemlere ilişkin olarak çeşitli kelâm ve felsefe okullarınca ortaya konulan çözümler karşısında seçici/eklektik bir yaklaşımla tercihler yapacağını ve bu arada kendi görüşlerini ortaya koymaktan da geri durmayacağını açıkça ifade eder.

Râzî, benimsediği yeni yöntemi *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinin girişinde şöyle dile getirir: "Ey gerçeği arayan kişi! Akıl, meşru bir yol bulduğunda bildiğinden geri çevrilemez, özlü veya ayrıntılı bir delil gördüğünde bilgidan alıkonamaz. Genel veya özel her meselede öncekilere uymanın zorunlu olduğunu şart koşarak en küçük meselelerde bile onlardan farklı düşünmeyi yasaklayanlar, onların da kendilerinden öncekilerden farklı düşündüklerini ve görüşlerine itiraz ettiklerini bilmektedirler. Bunların düşüncelerinin çelişkili olduğunu bildiğin gibi, her konuda büyük alim ve ulu hakimlere karşı çıkanların yönteminin de yanlış olduğunu bilmelisin. Her iki grubun izlediği yöntemin de yanlış olduğunu görünce, biz orta yolu tutarak daha doğru/uygun olan yöntemi tercih ettik. Bu yöntem, bir yandan öncekilerden bize intikal eden bazı görüş ve düşünceleri benimserken bir yandan da içtihat yapmamız/kendi görüşümüzü ortaya koymamızdır. ... Bu yöntemi ilk dönem bilginlerinden hiç kimse uygulamamıştır." (Râzî, 1990: 1, 89-90)

Râzî böyle bir anlayışla kaleme aldığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde felsefe problemlerini kelâmcı tavrıyla, *el-Muhassal*'de ise kelâmın meselelerini filozof tavrıyla irdeleyerek kelâm ile felsefeyi harmanlamıştır. Eleştirel bir tutumla İbn Sînânın bazı eserleri üzerine özetleme ve açıklama (şerh) niteliğinde çalışmalar da yapmış olan Râzî'nin üç ana bölüm halinde düzenlediği *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de ele aldığı konuları şöylece sıralamak mümkündür. (I.) Genel meseleler: Varlık ve mahiyet, birlik ve çokluk, imkânsızlık ve imkân, öncesizlik ve sonradanlık. (II.) Mümkün/zorunsuz varlıkların kısımları: Bu bölümde İbn Sînân'ın aktardığı şekliyle Aristo fiziğinin konuları mantıktaki kategoriler bağlamında irdelenir. Buna göre mümkün varlıklar önce cevher ve araz şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, iyelik, etki ve edilgi bütün boyutlarıyla ayrıntılı olarak incelenir. Ardından cevher olarak görülen isimler ve halleri, etkiler ve edilgiler, cansız varlıklar, astronomi, meteoroloji ile insan fizyolojisi, psikolojisi ve akıl ele alınır. (III.) Metafizik/Îlâhiyat: Zorunlu varlığın (vâcibü'l-vücûd) varlığı ve birliği, cevher ve araz olmadığı, sıfatları, fiilleri, vahiy ve peygamberlik. Üçüncü bölüm dışında işaret edilen konulardan yalnızca birinci bölümün son iki başlığı yani öncesizlik ve sonradanlık geleneksel kelâmın da meselesi olup bu hacimli eserin çok büyük bölümü felsefe problemlerine ayrılmıştır.

Râzî ilki üç mukaddimededen oluşan dört ana bölüm halinde planladığı *el-Muhassal*'de ise filozof tavrıyla kelâmın meselelerini ele almayı denemiştir. Birinci bölümde önceki kelâmcıların eserlerinde birinci problem olarak en başta ele aldıkları bilginin imkânı, edinme yolları ve değeri meselesini Râzî, bir bakıma filozofların epistemolojisi konumundaki mantık disiplini çerçevesinde ele alır. Buna göre birinci mukaddimede kavramlar/tasavvurat ve önermeler/tasdikât, ikinci mukaddimede akıl yürütme/nazar, üçüncüsünde de kanıt/delil ve çeşitleri irdelenmiştir. İkinci bölümde "bilinenler/ma'lûmat" ana başlığı altında kelâmcıların ortaya koyduğu varolan-yokolan/mevcûd-ma'dûm ve öncesiz-sonradan/kadîm-hadis kavram çiftleri ile filozofların kullandığı zorunlu-zorunsuz/vâcib-mümkün, birlik-çokluk, sebep-sebepli ve cevher-araz kavramlarından hareketle varlık sorunu ve var olanlar incelenir. Üçüncü bölüm kelâmın klasik konuları olan Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri ile bazı metafizik kavramlara ayrılmışken; dördüncü bölümde hem kelâmcıların hem de filozofların peygamberlik, vahiy, mucize, ölüm ötesi hayat ve hilâfet meselesine ilişkin görüşleri tartışılmıştır. Râzî'nin özellikle kelâm ile felsefe arasında gerçekleştirdiği bu harmanlama ameliyesini kendisinden sonraki kelâmcıların daha ileri düzeylerde sürdürdükleri görülmektedir (Câbirî, 1999: 627).

Böylece kelâm ile felsefeyi yöntem, terminoloji ve problemleri bakımından iç içe bir arada ele alarak bu iki akımın kaynaşmasını sağlayan Râzî, bununla da kalmayarak Gazzâlî'nin genel geçer bir yöntem olarak meşruiyet kazandırdığı mantık disiplinini bağımsız bir ilim konumuna oturmuştur.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu kelâm ve felsefe ile birlikte adeta aynı potada eritip yeni bir kalıba dökerek oluşturduğu "vahdet-i vücud/varlığın birliği" öğretisine dayalı teosofi, İslam düşüncesinin seyrini etkilediği kadar Osmanlı'nın düşünce hayatını şekillendiren bir unsur olması bakımından da büyük önem taşır. İslam toplumunda esas itibarıyla amacıyla dünyevî kaygılardan, siyasi ve sosyal çalkantılardan uzak kalarak Kur'an ve Sünnet çerçevesinde, iddiasız, gösterişten uzak, takvaya dayalı bir dindarlığı ve ahlaki arınmayı ilke edinen zühd hareketi, XI. yüzyılın sonlarına doğru tasavvuf adıyla anılmaya başlanmıştır. Gazzâlî öncesi dönemde marifet, tevhid, muhabbet, fakr, fenâ ve bekâ gibi bazı kavramlar etrafında teorik yorum ve farklı görüşler gündeme getirilmişse de bunlar hiçbir zaman felsefi doktrin düzeyinde olmamıştır.

Râzî'nin, Gazzâlî tarafından Sünnî çizgide derinleştirilip kelâm ve felsefeye yaklaştırılan tasavvufun da kelâm ve felsefe okullarıyla aynı konumda değerlendirilmesi gerektiğini İbnü'l-Arabî'den önce güçlü bir şekilde dile getirmiş olması ayrıca dikkate değer bir husustur.

Gazzâlî'nin tasavvufu Sünnî çizgide derinleştirip keşfi de metafizik alana açılan bir kapı olarak ilan etmesinin ardından Şehâbeddin Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in gibi sûfi-filozoflar eliyle tasavvuf felsefi bir yapı ve görünümüne bürünmüştür. Bu dönüşüm, sûfiyâne zevk ve esintilerin İslam'dan olduğu kadar kadim kültürlerden devşirilen türlü motiflerin felsefi düşünceyle yoğrulup sembolik bir dille sunulması esasına dayanmaktadır. Bu cümleden olarak keşif ve ilhama dayandığı için felsefeden, iç arınmanın çok ötesine geçip kendine özgü bir varlık yorumu oluşturma amacına yöneldiği için de tasavvuftan farklılaşan bu yeni düşünce akımının en büyük temsilcisi İbnü'l-Arabî'dir. Onun, tümüyle varlığı yorumlamak üzere ortaya attığı vahdet-i vücûd teorisine dinî bir temele oluşturmak üzere dinî metinlere getirdiği ölçüsüz bâtinî yorumlarla yaratan ile yaratılan arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldıracak bir söylem geliştirmiş olması büyük tartışmalara yol açmış ve pek çok eleştiriye konu olmuştur. Kurduğu sistem esas itibarıyla İslam eksenli olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin çok farklı kaynak ve doktrinlerden yararlandığı bilinmektedir. Bu bağlamda yaşadığı döneme kadar çeşitli tasavvuf okullarınca üretilen zengin birikimden faydalandığı kadar, memleketi Endülüs'te yaygın olan egzotik, gnostik ve vahdet-i vücûdçu öğretileri de yakından tanımıştır. İslam dünyasının doğu kesiminde yetişen Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfilerin vahdet-i vücûdu hatırlatan yaklaşımları ile Hz. Muhammed'in ezeldeki varlığını dile getiren "hakikat-i Muhammediyye" gibi birçok kavramı içeriğini değiştirerek sistemine dahil etmiştir. Ayrıca Gazzâlî'nin eserlerinden de büyük ölçüde beslendiği açıktır. Meşşâî, Yeni Eflâtuncu, Maniheist, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ* adlı ansiklopedik eser de İbnü'l-Arabî en önemli kaynağı durumundadır. Nitekim İhvân-ı Safâ'nın âlemi canlı bir organizma ve insan nefsinin küllî nefsin bir yansıması olarak gören yaklaşımı gibi kökleri Stoa felsefesine kadar geri giden küçük âlem ile büyük âlem arasında kurduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal/kâmil insan anlayışı da İbnü'l-Arabî'nin sisteminde yer bulmuştur. Onun Hermetizm ve Yeni Pisagorculuk'tan gelen sayı ve harf sembolizmine dair görüşleri de yine İhvân-ı Safâ kaynaklıdır. İbnü'l-Arabî'nin kurup idealize ettiği vahdet-i vücûd/varlığın birliği nazariyesi ve geriye bıraktığı yüzlerce eseriyle İslam toplumunun dinî, ahlaki, ilmî, felsefi ve içtimaî hayatına ışık tutacak fazla bir şey verdiği söylenemezse de İslam milletlerinin dinî-tasavvufî edebiyat alanında ortaya koyduğu başarılarla İbnü'l-Arabî teosofisinin payı büyüktür (Kaya, 1999: 520-522).

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıktığı XIV. Yüzyıl başlarında İslam düşüncesinin üç ana akımı olan kelâm, tasavvuf ve felsefenin arzettiği genel görünüm böyleydi. Bu manzara da dikkat çeken güçlü iki motiften biri Fahreddin Râzî çizgisinde ilerleyen felsefi kelâm, diğeri ise daha etkin, yaygın ve dinamik yapısıyla İbnü'l-Arabî teosofisidir.

Kelâm-tasavvuf-felsefe arasındaki rekabet ilişkisinin yerini karşılıklı girişimliliğe bırakmış olmasının sonuçları konusunda neler söylenebilir? Tartışınız.



SIRA SİZDE

OSMANLIDA DÜŞÜNCE HAYATININ GENEL YAPISI VE FELSEFE

Kuruluşundan başlayarak birçok konuda olduğu gibi devlet-tekke-medrese ilişkilerinin de bir denge içinde götürülmesini amaçlayan Osmanlılar, bunun için gerekli olan her türlü gayreti göstermişlerdir. Orhan Gazi tarafından 1336 yılında İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin başına, İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberiyeye

Molla Fenârî'den sonra öğrencisi Kutbuddin İznîkî'nin yanı sıra Yazıcızâde kardeşlerden *Muhammediyye müellifi* Ahmed Bîcân ile *Envârü'l-âşıkîn* adlı eserin yazarı Mehmed Bîcân, Akşemseddin, Eşrefoğlu Rûmî, Molla Abdullah-ı İllâhî ve daha başka ileri gelen mutasavvif-âlimler kanalıyla sonraki asırlara taşınmış olan irfânî öğreti diğer tasavvuf ve tarikat çevrelerince de belli ölçülerde benimsenerek varlığını sürdürmüştür.

tarikâtının önde gelen simalarından biri olan Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 1350) getirilmiş olmasını, amaçlanan denge açısından bir ilk adım, İbnü'l-Arabî teosofisi yahut irfânî öğreti açısından da önemli bir kazanım olarak değerlendirmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin üvey oğlu ve öğrencisi olan Sadreddin Konevî'nin (ö. 1274) talebelerinden Abdürrezzak Kâşânî'nin (Ö. 1329) yanında yetişen Dâvûd-i Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* adlı eserine şerh yazmıştır (Bayraktar: 1994: 32). İznîk medresesinde onun öğrencisi olan ve Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserini "keşf" ile ulaşılan kaideleri "nazar" ve "burhan" yöntemini benimseyenlerin de anlayabileceği şekilde ortaya koymak gayesiyle *Misbâhu'l-üns* adıyla şerheden Molla Fenârî'nin (ö. 1430) Osmanlı'nın ilk Şeyhülislâmı olduğu; ayrıca kaleme aldığı eserlerin bir kısmının medreselerde okutulduğu dikkate alınırsa (Adivar, 1982: 17), İbnü'l-Arabî teosofisinin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisinin boyutları kolaylıkla anlaşılabilir. Bir yönüyle Osmanlı'nın gözettiği devlet-tekke-medrese dengesi, bir yönüyle de irfânî öğretinin etkin oluşu adına kaydedilmesi gereken bir diğer husus da Fatih Sultan Mehmed'in kelâmcı ve sûfiler ile felsefecilerin görüşlerinin karşılaştırılması yönündeki talebi üzerine Molla Abdurrahman Câmî'nin genellikle sûfiler lehine değerlendirmeler içeren *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eseri ve bu eser üzerine birçok şerh yazılmış olmasıdır. Kısaca işaret edilen bu hususlar kuruluş ve yükseliş döneminde Osmanlı düşünce hayatının hakim unsuru yahut rengini irfânî öğretinin oluşturduğunu gösterir niteliktedir.

Medreselerde okutulan temel metinlere ve konu başlıklarına göz atmak Osmanlı düşünce hayatının bir diğer unsur ve rengini teşkil eden Fahreddin Râzî çizgisindeki kelâmın konumu hakkında bir fikir verecektir. Osmanlı medreseleri ve müfredatı üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında *Akâidü'n-Nesefî, el-Akâidü'l-Adûdiyye, el-Mevâkıf fi'l-keâm, el-Makâsîd, Hidâyetü'l-hikme ve Hikmetü'l-ayn* adlı eserler ile bunların bazı şerh ve haşiyelerinin akaid, kelâm ve hikmet adı altında verilen derslerin vazgeçilmez metinleri olduğu görülmektedir. Bu bir bakıma söz konusu dönemin din, ilim, fikir ve kültür hayatına yön veren zihniyetin bu eserlerin ürünü olduğu anlamına da gelmektedir. Şu halde Osmanlı'da düşünce hayatı ele alınırken anılan eserlerin şekil, yöntem, üslup ve muhteva itibarıyla ayrıntılı olarak incelenip karşılaştırılmaları önemli bir adım olacaktır. Ne var ki burada söz konusu eserlerin içeriği hakkında kısa bilgiler verildikten sonra genel bir değerlendirme yapmakla yetinilecektir.

Mâturidiyye okuluna mensup bir kelâmcı olan Ebû Hafis Necmeddin Ömer b. Muhammed Nesefî'nin (ö. 1142) kaleme aldığı *Akâidü'n-Nesefî*, herhangi bir açıklama ve temellendirme yapılmaksızın İslam inanç ilkelerinin son derece özlü ifadelerle ortaya konulduğu didaktik bir risaledir. Üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin çokluğu bu kısa metnin İslam ilim ve kültür çevrelerinde gördüğü büyük ilginin işaretidir. Taftazânî, bu metne yazdığı şerhte, Nesefî'nin görüşü doğrultusunda aklın gücü ve yetkisine vurgu yapmakla birlikte yer yer onu eleştirmekten de geri durmaz. Önemli boyutlara varmamakla birlikte felsefi izah ve tartışmalar da içeren bu şerh, Osmanlı medreselerinin yanı sıra İslam coğrafyasının birçok bölgesinde asırlarca temel kitap olarak okutulmuş, bazı yerlerde hâlâ okutulmaktadır. Sayıları yetmişli bulan şerh ve haşiyelerin en fazla dikkat çekmiş olanı ünlü Eşârî kelâmcısı Sadeddin Taftazânî'nin yazdığı *Şerhü'l-Akâid*'dir. Klasik kelâm kitaplarına uygun bir planla kaleme alınan ve "Sofistlerin aksine hak ehli (gerçekçiler) eşyanın hakikatinin sabit, onlara ilişkin bilginin de gerçek olduğu görüşündedir." cümlesiyle başlayıp duyular, akıl ve doğru haberin bilgi kaynağı olmasına karşılık ilhamın bilgi kaynağı sayılmadığı belirtilerek devam eden risalede dile getirilen hususlar şöylece sırala-

nabilir: Âlemin, bütün unsurlarıyla birlikte Allah tarafından sonradan yaratılmış (muhtes) olduğu; Allah'ın varlığı ve sıfatları; insanın fiilleri ve gücü (istitâat), rızık, ecel, kabir hayatı, yeniden diriliş, amellerin değerlendirilmesi, amel defteri, hesap, sırat; cennet ile cehennemin hak, yaratılmış ve bâkî olduğu; büyük günah işleyen mü'minin küfre düşmüş olmayacağı; iman ve küfrün alâmetleri; peygamberlere iman ve Hz. Muhammedin peygamberliği; meleklerle ve kitaplara iman; keramet, sahabenin dereceleri, imamet ve ehl-i sünnet inancının bazı ilkeleri; bâtinî tevillerin reddi, küfre sebebiyet veren inanç ve filler, kıyamet alâmetleri ve ictihad.

Son derece muhtasar bir risaleden ibaret olan *el-Akâidü'l-Adûdiyye*, Gazzâlî sonrası dönem Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin İcî (ö. 1355) tarafından kaleme alınmıştır. Eş'arî okulunu diğer mezheplerden ayıran özelliklere işaret eden müellif, hiçbir temellendirme ve tasnife tabi tutmaksızın aynı zamanda ilk dönem kelâmının da konusu olan başlıca meselelere birer ikişer cümleyle değinmiştir. Bu küçük risâleye de başta Sadeddin Taftazânî (ö. 1390), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 1413) ve Celâleddin Devvânî (ö. 1502) tarafından olmak üzere yedi şerh yazılmış olması, ayrıca Cürçânî şerhinin beş, Devvânî şerhinin ise sekiz haşiyesinin bulunması, onun etkisinin bir göstergesi sayılabilir.

Adudüddin İcî'nin, Fahreddin Râzî çizgisini izleyerek kaleme aldığı *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, başta Osmanlı medreseleri olmak üzere bütün İslam dünyasında yüzyıllar boyu ders kitabı olarak okutulmuş ve bazı İslam ülkelerinde hâlâ okutulmaktadır. Dikkatlice bakıldığında Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* ve *el-Muhassal*'de yapmaya çalıştığı kelâm ile felsefeyi harmanlama işini İcî'nin bu eserinde tamamladığı sonucuna ulaşılabilir. Kitabın "mevkıf" adı verilen altı ana bölümünden ilki, kelâmın geleneksel konularından bilgi ve akıl yürütmenin yanı sıra mantıktaki tanım ve istidlâl/kanıtlama meselelerini içerir. İkinci mevkıfta kelâm ilminin temel kavramları ile metafiziğin ana kavramları bir arada ele alınmıştır. Üçüncü ve dördüncü mevkıflarda ise cevher-i ferd/atom telekkisi üzerine bina edilen kelâmcı âlem tasavvuru ile Aristocu fizik felsefesi iç içe incelenmiştir. Son iki mevkıf daha çok klasik kelâmın ana meselelerine ayrılmış olmakla birlikte burada bazı filozofların metafizik görüşlerine de yer verilmiştir. Böylece İcî'nin üslup bakımından bir kelâm ve felsefe terimleri sözlüğü veya ansiklopedisi niteliği gösteren bu eseriyle felsefe sorunlarının kelâmın yapısına dahil edilip içselleştirilmesi süreci tamamlanmış oluyordu (Câbirî, 1999: 629).

Sadeddin Taftazânî'nin kaleme aldığı *el-Makâsıd ve Şerhü'l-Makâsıd*, bir yazım tekniği olarak da kabul edilen şerhcilik anlayışının en tipik örneklerinden biridir. İcî'nin *el-Mevâkıfı* gibi "maksad" adı verilen altı ana bölüm halinde düzenlenmiş olan *el-Makâsıd*'ın içerik itibarıyla *el-Mevâkıf*'tan fazlaca bir farkı bulunmamaktadır. Taftazânî'nin metin ve şerhinin de Osmanlı ilim çevrelerinde önemli ölçüde ilgi gördüğü bilinmektedir (Sarioğlu, 1999: 219-221).

Fahreddin Râzî'nin önde gelen öğrencilerinden olup felsefe, matematik ve astronomi başta olmak üzere birçok alanda eser veren Esîrüddin Ebherî tarafından kaleme alınan *Hidâyetü'l-hikme* esas itibarıyla mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Ne var ki o konudaki ihtiyacın *İsâgûcî* ile giderilmiş olması dolayısıyla mantık bölümü ihmal edilerek daha çok ikinci ve üçüncü bölümlerden istifade edilmiştir. Fizik bölümünün on fasıldan oluşan birinci fenninde, "cisimlerin genel özellikleri" başlığı altında cevher-i ferdin (atom) iptali; madde ve suret; mekân ve hayyiz; şekil; hareket ve sükûn ile zaman kavramları, yukarıda işaret edilen "sebr" ve "taksim" yöntemi kullanılarak ele alınmaktadır. İkinci fende "felekiyyât" konu edilmiş, sekiz fasıl halinde feleklerin yapısı, hareketi ve ilkeleri

Büyük ölçüde mantıktaki şartlı ve hulfî kıyasa karşılık gelen ve "sebr" yahut "taksim/bölme" adı verilen, çoğu zaman gereksiz ayrıntılara boğulduğu için zaman zaman demagojiye dönüşebilen verimsiz bir yöntemin kullanıldığı *el-Mevâkıf*'in en az kendisi kadar değer verilen Seyyid Şerif Cürçânî tarafından yazılan şerhi de Osmanlı medreselerinde büyük rağbet görmüştür.

Aralarında Seyyid Şerif Cürçânî ve Sadreddin Şîrâzî tarafından kaleme alınanlar da bulunduğu dokuz ayrı şerhi yazılan *Hidâyetü'l-hikme*, felsefenin kelâm ve tasavvufu iç içe işlendiği dönemde salt felsefe/hikmet çizgisinin devamını sağlama işlevini de görmüştür. Ebherî'nin bir ders kitabı olarak kaleme aldığı anlaşılabilir bu eserin mantığa ayrılan birinci kısmında delâlet/gösterge, tanım ve tanıtm, önerme, çelişik önermeler, önermenin döndürülmesi, kıyas, kıyas şekillerinin bazı özellikleri, hulfî kıyas, örtük kıyas, kıyasa yanlışlar şeklinde klasik mantığın temel konuları *İsâgûcî*'de olduğu gibi son derece özlü bir şekilde dile getirilmiştir.

yine aynı yöntemle ve hiçbir yenilik ortaya konulmaksızın işlenmiştir. “Unsuriyyât” başlığını taşıyan üçüncü fende dört unsur, atmosfer olayları, madenler, bitki, hayvan ve insan nefsi gibi konular altı fasıl halinde ele alınmıştır. Bu bölümde dikkat çeken tek husus, Ebherî'nin, aklın bilgi üretme sürecinde geçirdiği aşamalar hakkında başka konularda büyük ölçüde yanında yer aldığı İbn Sînâdan ayrılması ve onun insan aklına feyz gönderdiğini iddia ettiği “faal akıl”dan söz etmemiş olmasıdır. “İlâhiyyât”a (metafizik) ayrılan üçüncü kısmın birinci fenni, “varlığın sınıflandırılması” üst başlığı altında yedi fasıl olarak küllî ve cüz'î, bir ve çok, önce ve sonra, öncesiz ve sonradan, güç ve fiil, sebep ve sebepli ile cevher ve araz gibi klasik ontolojinin temel kavramlarını ihtiva etmektedir. “Yaratıcı ve sıfatlarının bilgisi”ni konu alan ikinci fen on fasıl içermekte, bu kavram ve meseleler öteden beri bilinen İbn Sînâ çizgisinde ve bir kelâmcı yaklaşımıyla açıklanmaktadır. Bu kısmın üçüncü fenni dört fasıldan ibaret olup, “ayrık akıllar/melekler” ana başlığı altında Tanrı-âlem ilişkisi, kısmen farklı açıklamalar içermekle birlikte, esas itibarıyla ünlü “sudûr” teorisi doğrultusunda temellendirilmektedir. Ebherî eserini “ahiret ve diriliş ahvâli”ni ele aldığı ve altı “hidaye”den oluşan “hatime/sonuç” bölümü ile bitirmiştir (Sarioğlu, 2008: 423-425).

Osmanlı eğitim ve düşünce hayatı bakımından önemli bir diğer metin de Ebherî'nin öğrencisi Necmeddin Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı kitabıdır. Hocası Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve *İsâgûcî'si* gibi bu eseri yanında *er-Risâletü's-şemsiye* adlı mantık kitabı da en çok okutulan metinlerden biri olmuştur. Kâtibî'nin hocası Ebherî ile paralel düşen bir özelliği olarak onun da felsefeyi kelâm ve tasavvuf ile iç içe ele aldığı hatta bu akımların gölgesinde kaldığı bir süreçte felsefenin ayrı bir yapı olduğu gerçeğini ısrarla gündemde tutma misyonunu yerine getirmiş olmasıdır. Bu durumu anlamak için *Hikmetü'l-ayn*'in konu başlıklarına bakmak yeterli olacaktır. Metafizik ve fizik olmak üzere iki ana kısım olarak planlanan eserin birinci kısmında genel meseleler üst başlığı altında varlık-yokluk, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk imkân, sonradanlık-öncesizlik kavramları ele alındıktan sonra bağımsız alt bölümler halinde sebep-sebepli, cevher-araz, ilahiyat, akıl, peygamberlik, ölüm ötesi hayat incelenmiştir. Beş alt bölüm içeren ikinci kısımda ise fizik felsefesi, gökyüzü ve dünya, mineroloji ve meteoroloji, botanik ve biyoloji konuları irdelenmiştir. Kâtibî bu meseleleri irdelerken İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Ebherî'nin eserlerine göndermeler yaptığı gibi anılan düşünürleri eleştirmekten ve aralarında tercihler yapmaktan, ayrıca konuya ilişkin kendi görüşünü belirtmekten de geri durmamıştır (Arıcı, 2011: 81, 261-262).



Ebherî ve Kâtibî'nin felsefeyi kelâm ve tasavvuftan ayrı bir düşünce akımı olarak sürdürme çabalarının göstergeleri neler olabilir? Tartışınız.

Bu arada, Osmanlı ilim ve düşünce hayatının en canlı olduğu Fatih Sultan Mehmed döneminde onun isteği üzerine “tehâfut tartışmaları” çerçevesinde kelâm ile felsefe arasında ortak olan en temel birkaç problemi üst seviyede tartışan eserlere bakıldığında da yukarıda ortaya çıkan durumun pek fazla değişmediği görülecektir (Sarioğlu, 1999: 222).

Osmanlı'da düşünce hayatı ve felsefenin konumu hakkında fikir verecek olan bir husus da bu dönemde ortaya konulan ilimler tasnifi olabilir. Bu bağlamda dikkate değer ve temsil kabiliyeti hayli yüksek isimlerin başında Taşköprülü-zâde'nin *Miftâhu's-sâade/Mevzû'âtü'l-ulûm* adlı eseri gelmektedir. Biyo-bibliyografik ve

ansiklopedik bir eser olan *Miftâhu's-saâde* ve *misbâhu's-siyâde*'de ilim ve düşünce tarihinin yaşadığı döneme kadar olan devresinde temel disiplinler ve alt dalları ile sanat, zanaat ve meslek olarak nazari/teorik ve amelî/pratik düzeyde oluşan birikimi, 300'ü aşkın bilgi alanı halinde ve her birini "ilim" kabul ederek kapsamlı bir tasnife tabi tutmuştur. Onun, yaptığı bu "ilimleri sınıflandırma" işini "ilmü tekâsîmi'l-ulûm/ilimlerin taksimi ilmi" adıyla metafiziğin bir alt dalı ve başlı başına bir disiplin olarak belirlemesi ise dikkate değer bir husustur.

Miftâhu's-saâde'yi kaleme alırken plan ve tarz itibarıyla İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâsîdî*ni örnek aldığı anlaşılan ve ilimlerin sınıflandırılmasında İbn Sînâ'nın *Aksâmu'l-ulûmi'l-akliyye* adlı risalesinden çok büyük ölçüde yararlandığını belirten Taşköprülü-zâde, ilmin ve ilim öğrenmenin değeri/fazileti, talebe ve hocanın görevleri ile öğrenim ve öğretimin âdâbı gibi pedagojik konuların ve yöntemle ilişkin hususların işlendiği dört mukaddimenin ardından, her biri "devha" adını taşıyan yedi grup halinde sınıflandırdığı ilimleri, ayrıca, "taraf" adını verdiği iki ana bölüme ayırmıştır. İkinci taraf yalnızca "bâtın ilmi" adıyla tek devhadan oluşurken, birinci taraf yazı ilimleri, dil ilimleri, mantık ilimleri, nazari hikmet, amelî hikmet ve dinî ilimler olmak üzere altı devha içermektedir. Böylece Taşköprülü-zâde, *Miftâhu's-saâde*'nin "birinci taraf"ı İbn Sînâ'nın yaptığı ilimler tasnifi ile İbnü'l-Ekfânî'nin uyguladığı yöntem ve üslubu örnek alarak telif ve tasnif etmişken, "ikinci taraf"ta Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de ortaya koyduğu anlayış ve tertibi esas almış, hatta bu eserin bir özetini yapmış olduğu anlaşılmaktadır.

Taşköprülü-zâde'nin ilim ve felsefeye bakışına gelince; hemen belirtilmelidir ki müellifin eserine koyduğu *Miftâhu's-saâde* ve *misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ulûm* yani "İlimlerin Konuları Bağlamında Mutluluğun Anahtarı ve Yücelmenin Işık Kaynağı" şeklindeki isim dahi, başlı başına onun "ilim"den ne anladığı veya ne beklediği sorusuna cevap teşkil edecek niteliktedir. Eserin dibacesindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre müellifin "mutluluk" ve "yücelme" derken öncelikle kastettiği, manevî-uhrevî mutluluk ve yücelmedir. Diğer taraftan "ebedî mutluluk" ve "sonsuz yücelme"nin ancak "ilim-amel bütünlüğü" ile gerçekleşeceğini, zira bu ikisinin birbirinin "güvence" ve "meyve"si olduğunu belirten Taşköprülü-zâde, "amelsiz ilmin yük ve sorumluluk, ilimsiz amelin ise yanılğı ve sapkınlık"tan öte bir anlam taşımadığı kanaatindedir. O, ilim ile amel arasındaki bu mülâzemet/birbirini gerektirme ilişkisinden hareketle mutluluk, yücelme ve yetkinliğe ulaşmanın iki yöntemi olduğu sonucuna ulaşır: Bunlardan biri "istidlâl/ispat" yahut "nazar/akıl yürütme", diğeri "müşâhede/keşf" yahut "tasfiye/ahlaki arınma"dır. Düşünürümüzün yedi grup olarak tasnif ettiği ilimleri, ayrıca bir de "taraf" adı altında iki ana bölüm halinde değerlendirmiş olması işte bu anlayıştan ileri gelmektedir. Bu yaklaşım, ilk bakışta her ne kadar bir bölümlenme ve ayırma gibi gözükse de aslında bu iki "taraf"ın bir tek şeyin iki yanı ve yüzünden ibaret bulunduğu anlayışının bir tezahürü, yahut bunu göstermeye matuf bir girişim olarak değerlendirilebilir. Nitekim müellif yetkinlik, mutluluk ve yüceliğe ancak bu iki yolu ve yöntemi birleştirmek suretiyle ulaşabileceğini belirtmiştir ki bu da dile getirilen yorumu destekleyen bir husustur.

İlimlerin, çok çeşitli disiplinleri ve alt dalları bulunmakla beraber dört ana grupta toplanabileceğini belirten Taşköprülü-zâde, bunu, İbn Sînâ'yı izleyerek varlığın dış dünyada, zihinde, sözde ve yazıda olmak üzere dört mertebesinin bulunmasına dayandırmaktadır. Şu var ki gerçek anlamda varlık dış dünyadaki varlık olup, diğeri ancak mecazî anlamda varlık durumundadır. Buna göre sadece dış dünyadaki

varlığı inceleyen ilimler “hakiki ilimler”dir; zira inceleme alanı olan dış dünyadaki varlığın hakikati değişmediği için bu varlığı konu alan ilimler de zaman, din ve dini geleneklerin değişmesiyle değişmezler. Buna karşılık “zihinde varlık”, “sözde varlık” ve “yazıda varlık” mertebelerini konu alan “mantık ilimleri”, “dil ilimleri” ve “yazı ilimleri” yalnızca hakiki ilimler için birer vasıta durumundaki “âlet ilimleri”dir. Taşköprülü-zâde, âlet ilimlerinin yalnızca “nazar/istidlâl” yoluyla öğrenilebildiği halde gerçek ilimlerin hem “nazar” hem de “tasfiye” yoluyla tahsil edilebileceği kanaatinde. Bu itibardır ki dış dünyadaki varlıklar eğer insanın gücü ölçüsünde ve aklın gerekleri doğrultusunda araştırılıp incelenirse ortaya çıkan ilimler “hikemî/felsefî ilimler”; şayet İslam’ın ilkeleri uyarınca incelenirse “dinî ilimler” olarak adlandırılır.

Geleneğe uygun olarak felsefi ilimleri nazari/teorik ve ameli/pratik olmak üzere ikiye ayıran Taşköprülü-zâde, bunları üçü nazari üçü de ameli olmak üzere altı ilim olarak sıralamıştır. Matematik (riyâziyât) ve fizik (tabî’iyyât) ile birlikte felsefi ilimlerin nazari kısmını teşkil eden metafizik hakkında ortaya koyduğu iki farklı değerlendirme, gerek müellifin gerekse yaşadığı dönemin ilim zihniyetine ilişkin bir ipucu özelliği taşımaktadır. Şöyle ki: Öğretim müfredatında fizikten sonra geldiği için “mâbâde’t-tabî’a” adını alan metafizik, Tanrı’ya ilişkin konuları ele alması itibarıyla “el-ilmü’l-ilâhî”, maddeden mücerret/soyut varlıkları konu edinmesi bakımından da “el-ilmü’l-âlâ” diye isimlendirilir. Var olanları (mevcûdat) var olmaları bakımından inceleyen metafiziğin konusu, “varlık olarak varlık”, gayesi ise “doğru inanç” (el-îtikâdü’l-hakk) ile “ebedî mutluluk ve sonsuz/daimî yücelik”in elde edilmesini sağlayan gerçeklere ulaştırmaktır. Bu yönüyle metafizik ilmi, onun hakikatine vâkıf olan ve inceliklerini kavrama yolunda ilerleyenler için en son gaye, en yüce hedef konumundadır; zira onun sağlayacağı hazzı tadabilen kimse büyük bir başarı ve kurtuluşa ermiş, sınırsız bir servete kavuşmuş demektir. Böylesine değerli ve yüce bir ilmin “nazar” veya “tasfiye” yoluyla elde edilebileceğini belirten Taşköprülü-zâde’ye göre Şihabüddîn Sühreverdi, Sadreddin Konevî, Kutbeddin Şirazî, Molla Fenarî ve Celaleddin Devvanî bu mertebeye erenler arasındadır.

“el-İlmü’l-ilâhî” adıyla felsefe ve metafiziği “birinci taraf” kapsamında ele alırken olumlu değerlendirdiği halde, “tasfiye tariki” ve “bâtın ilmi”ni Gazzâlî’nin *İhyâu ulûmi’d-dîn* adlı meşhur eserinin özeti mahiyetindeki “ikinci taraf”ta ise yukarıda ifade edilenin tam zıddı olan bir yaklaşım sergilemektedir. Taşköprülü-zâde’nin bu ikinci değerlendirmesine göre “el-ilmü’l-ilâhî” yani metafizik büyük ölçüde, “tabiat” yani fizik ise bir ölçüde olmak üzere felsefi ilimlerin dine aykırılığı söz konudur. Dahası felsefi ilimler sihir hükmündedir, hatta sihirden de tehlikelidir; zira felsefe, sihirden çok daha hızlı ve etkili bir şekilde “küfre” götürür. Felsefi ilimlerin diğer kısımlarının ise dine aykırılığı söz konusu değildir. Hemen belirtilmelidir ki müellifin felsefi ilimlere ilişkin olarak dile getirdiği bu son değerlendirme, Gazzâlî’nin felsefeye ilişkin genel tavır ve tutumunun olduğu gibi tekrarından ibarettir. Bununla birlikte Taşköprülü-zâde’nin bu eseri ve onda ortaya koyduğu temel yaklaşım, İslam düşüncesinin kelâm-felsefe-tasavvuf ilişkileri bakımından XIII. yüzyıldan itibaren aldığı genel görünümün Osmanlı düşünce hayatındaki sürekliliğini göstermesi yahut temsil etmesi bakımından da son derece önemli ve kıymetlidir (Sarioğlu, 2006: 59-64).

Bütün bunlar, Gazzâlî'nin başlattığı süreci kelâm alanında Fahreddîn Râzî'nin, tasavvuf alanında Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin son şeklini verdiği kelâm-tasavvuf-felsefe bütünleşmesi yahut sentezinin ortaya çıktığı XIII. yüzyıldan itibaren, ister akâid ister kelâm isterse hikmet adı altında yazılsın, bütün önemli eserlerin şekil, üslûp ve muhteva bakımından büyük benzerlikler taşıdığı, çoğunlukla da aynı şeylerin gereksiz ayrıntılara boğularak tekrarladığını göstermektedir. Yeni sentezlere varıp düşünce üretmek yerine, "gök kubbe altında söylenmemiş hiçbir şey kalmadığı, dolayısıyla yapılması gerekenin bunları anlamaya çalışmaktan ibaret bulunduğu" şeklindeki bir anlayışın kaçınılmaz sonucu, elbette skolastik bir öğretim sistemi olacaktı ve öyle olduğu anlaşılmaktadır. Böylece düşünce donmuş, bilgi kalıplaşmış bunun üstüne bir de İbn Arabî teosofisinin dayanılmaz cazibesi eklenince, "ricâl-i gayb"ın yönettiği ve aslında bir "hayal" ve "gölge"den ibaret olan evrende, insanın ve toplumun ifa edecek bir görev ve yüklenecek bir sorumluluğu olmayınca, akli muhakeme, tefekkür, nazar ve fikri içtihadı ihtiyaç kalmıyordu.

Osmanlı'da da durumun pek farklı olmadığı sölenebilir. XVI. yüzyılın ünlü Şeyhülislâmı İbn Kemâl (ö. 1534) bir yandan Hocazade'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine haşiye yazarken, diğer taraftan vahdet-i vücûd öğretisini savunuyor, dahası İbnü'l-Arabî'yi eleştirenlerin cezalandırılmaları gerektiği hususunda fetva veriyor; o devrin önde gelen isimlerinden Taşköprülü-zâde (ö. 1561), yaşadığı dönemde artık ilme ve ilmî kitaplara rağbet edilmezken şiir ve hezliyâta büyük ilgi duyulduğunu, ulemânın gece gündüz basit metinlerin istinsahı ile meşgul olmaları yüzünden ilim ve düşünce hayatında seviyenin giderek düştüğünü belirtiyordu. Bir asır sonra Kâtip Çelebi (ö. 1659) bir taraftan bu olumsuzluklar karşısında adeta feryat edip çırpınırken diğer yandan "işrâkiyyü'l-meşreb" olmaktan kendini kurtaramıyordu. Bu ve başka tarihî şahadet ve gerçeklerin gösterdiği üzere Osmanlı'nın devraldığı ilmî ve fikrî mirası koruma, anlama, tahlil etme konusunda son derece başarılı olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte sosyal, siyasi ve psikolojik birçok başka nedenlerin yanı sıra izlenen yöntem, uygulanan eğitim sistemi, teosofileşmiş tasavvuf ve felsefeleşmiş kelâmın ortak ürünü olup varlık, hayat ve dünyada cereyan eden gelişmelerden kopuk bir "zihniyet" yüzünden yeni sentezlere ve ufuk açıcı düşüncelere ulaşma konusunda aynı başarıyı gösteremediği söylenebilir. Böyle bir genel yapı içinde sistemleşme ve kurumsallaşma imkânı bulamayan bazı şahsi ve istisnâî başarıların etkili olması da zaten beklenemezdi (Sarioğlu, 1999: 222-223).

Özet



Osmanlı'nın devraldığı düşünce mirasının genel görünümünü saptamak.

İslam dünyasında düşünce hareketi kelâm, tasavvuf ve felsefe olmak üzere üç ayrı alan ve akım halinde ortaya çıkıp gelişmiştir. Her biri kendi amacı, yöntemi ve ilgi alanına giren sorunlar doğrultusunda çeşitli fraksiyonlarını da üreterek bir rekabet ortamında gelişimini sürdüren kelâm, tasavvuf ve felsefe arasındaki ilişkiler, Gazzâlî ile birlikte farklı bir yapıya doğru evrilme sürecine girmiştir. Onun kelâmcılara, bâtınîlere, sûfilere ve filozoflara yönelik olarak şüpheli/kritik bir tavırla yürüttüğü hesaplaşma neticesinde filozofların “mantık”ı ve sûfilere “keşf”ini güvenilir birer yöntem olarak tescil ve ilan etmesi, İslam düşüncesi için bir dönüm noktası olmuştur. Böylece Gazzâlî kelâm, tasavvuf ve felsefe arasında adeta yetki ve alan paylaşımına dayalı bir işbirliğinin yolunu açmış oldu. Buna göre yöntemi yetersiz olan kelâm ve diğer dinî ilimler mantık zemininde felsefe ile buluşmalı, metafizik ve değerler alanında iş görme yeterliği olmayan felsefe de bu konuda vahiy kaynaklı din ve keşfe dayalı tasavvufa başvurmalıydı. Gazzâlî'nin öngördüğü istikamette kelâm-felsefe kaynaşmasını tam olarak gerçekleştiren Fahreddin Râzî, tasavvuf ile felsefeyi tam anlamıyla kaynaştırmayı gerçek anlamda başaran ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmuştur. Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıktığı XIV. Yüzyıl başlarında İslam düşüncesinin arzettiği genel görünümün en güçlü iki motifinden biri Fahreddin Râzî çizgisinde ilerleyen felsefi kelâm, diğeri ise İbnü'l-Arabî teosofisiydi.



Osmanlı'da düşünce hayatının genel yapısını değerlendirmek.

Kuruluşundan başlayarak birçok konuda olduğu gibi devlet-tekke-medrese ilişkilerinin de bir denge içinde götürülmesini amaçlayan Osmanlılar, İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin başına, İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberiyeye tarikatının önde gelen simalarından biri olan Dâvûd-i Kayserî'nin getirilmiş olması, amaçlanan denge açısından bir ilk adım olduğu kadar İbnü'l-Arabî teosofisi açısından da önemli bir kazanım olmuştur. İznik medresesinde onun öğrencisi olan Molla Fenârî'nin Osmanlı'nın ilk Şeyhülislâmı olduğu; ayrıca kaleme aldığı eserlerin bir kısmının medreselerde okutulduğu dikkate alınır, İbnü'l-Arabî teosofisinin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisinin boyutları kolaylıkla anlaşılabilir. Fatih Sultan Mehmed'in kelâmcı, sûfi ve felsefecilerin görüşlerinin karşılaştırılması şeklindeki talebi üzerine Molla Abdurrahman Câmî'nin genellikle sûfiler lehine değerlendirmeler içeren *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eseri ve bu eser üzerine birçok şerh yazılmış olması da bu tabloyu tamamlayan unsurlardan biridir.

Osmanlı medreseleri ve müfredatı üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında *Akâidü'n-Nesefi*, *el-Akâidü'l-Adüdiyye*, *el-Mevâkıf fi'l-kelâm*, *el-Makâsıd*, *Hidâyetü'l-hikme* ve *Hikmetü'l-ayn* adlı eserlerin akaid, kelâm ve hikmet adı altında verilen derslerin vazgeçilmez metinleri olduğu görülür. Bu metinlerden son ikisi dışındakilerde felsefenin kelâm ve tasavvuf ile iç içe ele alındığı hatta bu akımların gölgesinde kaldığı dikkate alınır, Ebherî ile öğrencisi Kâtibî'nin böyle bir süreçte felsefenin ayrı bir yapı olduğu ve öyle kalması gerektiği gerçeğini ısrarla gündemde tutmaya çalıştıkları görülür. Osmanlı'da düşünce hayatı ve felsefenin konumu hakkında fikir verecek olan bir husus da bu dönemde ortaya konulan ilimler tasnifidir. Bu bağlamda akla ilk olarak Taşköprülü-zâde'nin *Miftâhu's-sâade/Mevzû'âtü'l-ulûm* adlı eseri gelmektedir. Taşköprülü-zâde'nin bu eserinde ortaya koyduğu temel yaklaşım, İslam düşüncesinin kelâm-felsefe-tasavvuf ilişkileri bakımından XIII. yüzyıldan itibaren aldığı genel görünümün Osmanlı düşünce hayatındaki sürekliliğini göstermesi yahut temsil etmesi bakımından önemlidir.

Kendimizi Sınavalım

1. Kelâm-tasavvuf-felsefe ilişkilerinde yeni bir anlayışın yolunu açarak İslam düşüncesi tarihinde bir dönüm noktası sayılmayı hak eden düşünür kimdir?
 - a. Fârâbî
 - b. İbn Rüşd
 - c. İbn Sinâ
 - d. Gazzâlî
 - e. İbn Tufeyl
2. Kelâm-felsefe ve tasavvuf-felsefe kaynaşmasını tamamladıkları kabul edilen iki düşünür aşağıdakilerin hangisinde bir arada verilmiştir?
 - a. İbn Sinâ-Fahreddin Râzî
 - b. İbn Sinâ-İbnü'l-Arabî
 - c. Fahreddin Râzî-İbnü'l-Arabî
 - d. İbn Rüşd-Gazzâlî
 - e. Gazzâlî-Fahreddin Râzî
3. Tasavvufla ilgili olarak aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Tasavvuf, zühd hareketinin XI. yüzyılın sonlarına doğru aldığı isimdir.
 - b. Tasavvuf, Gazzâlî'nin Sünni çizgide derinleştirdiği bir akımdır.
 - c. Keşfin tasavvufta göre konumu ile akıl yürütmenin felsefeye göre konumu aynıdır.
 - d. Tasavvufun Osmanlı toplum hayatına olan etkisi kelâmdan daha az değildir.
 - e. Tasavvuf, sûfî filozof Ebû Bekir Râzî eliyle teosofiyeye dönüşmüştür.
4. Aşağıdakilerden hangisi İbnü'l-Arabî'nin kurduğu varlık felsefesinin özünü ifade eder?
 - a. Sürekli Yaratma
 - b. Yoktan Yaratma
 - c. Varlığın Birliği
 - d. Ezelde Yaratma
 - e. Tanrı'dan Sudûr Etme
5. Aşağıdakilerden hangisi Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplardan biri **değildir**?
 - a. *Tehâfüt'üt-tehâfüt*
 - b. *el-Akâidü'l-Adüdiyye*
 - c. *el-Mevâkıfî'l-kelem*
 - d. *Hidâyetü'l-hikme*
 - e. *Akâidü'n-Nesefî*
6. Fahreddin Râzî'nin kelâm-felsefe kaynaşmasını oluşturduğu eserleri aşağıdakilerden hangisinde bir arada verilmiştir?
 - a. *el-Makasid / en-Necât*
 - b. *el-İşârât ve't-tenbihât / Akâidü'n-Nesefî*
 - c. *el-Akâidü'l-Adüdiyye / Hidâyetü'l-hikme*
 - d. *Hikmetü'l-ayn / el-Muhassal*
 - e. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye / el-Muhassal*
7. Taşköprülü-zâde'nin ilimler tasnifini konu alan eseri aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. *Hidâyetü'l-hikme*
 - b. *Miftâhu's-sâade*
 - c. *Makâsidü'l-felâsife*
 - d. *Tehâfütü'l-felâsife*
 - e. *Mîzânü'l-ilm*
8. Osmanlı medreselerinde okutulan Hikmetü'l-ayn isimli kitabın yazarı kimdir?
 - a. Ebherî
 - b. Taftazânî
 - c. Cürcânî
 - d. Davud-i Kayserî
 - e. Necmeddin Kâtibî
9. Felsefenin kelâm ve tasavvuf ile iç içe geçtiği süreçte hikmet adı altında bağımsız felsefe geleneğini sürdürmeye çalışan iki düşünür aşağıdakilerin hangisinde bir arada verilmiştir?
 - a. Molla Fenârî / İbn Kemâl
 - b. Hocazâde / Necmeddin Kâtibî
 - c. İbnü'l-Arabî / Fahreddin Râzî
 - d. Esîrüddin Ebherî / Necmeddin Kâtibî
 - e. Davud-i Kayserî / Taftazânî
10. Fatih Sultan Mehmed'in kelâmcı, sûfî ve felsefecilerin görüşlerinin karşılaştırılması şeklindeki talebi üzerine ed-Dürretü'l-fâhire adlı kitabı kaleme alan kimdir?
 - a. Molla Fenârî
 - b. Molla Hüsrev
 - c. Molla Abdurrahman Câmî
 - d. Taşköprülü-zâde
 - e. Alâeddin Tûsî

Okuma Parçası

Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk
(En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)

Kâtib Çelebi

Esirgeyen ve Yarlıgayan Tanrı'nın Adıyla

Aklı halk için kılavuz kılan ve doğru olmayan ile doğru olanı ayırmak yolunda onunla şeriatı güçlendiren Allah'a hamdolsun. Bu ikisinin -akıl ile şeriatın- arasını kesip bulan nakil ve kâmil akıl ile gönderilmiş olan Muhammed'e, onun soyuna ve arkadaşlarına, bilgin kişilerin toplantılarında konular dönüp dolaştığı, konuşulduğu sürece salât ve selam olsun.

Bundan sonra konuya gelelim: Yaratılışın başlangıcından beri bilgin kişiler arasında akıl ile naklin ikiz olduğu, akla dayanan ile nakle dayananın iki rahvan at olduğu herkesçe kabul edilmiştir. Bu ikisi, kişiyi kesin ve su götürmez bilgilerin yücelerine çıkarmak için yol ve kılavuz, basamak ve merdiven olduğundan dolayı, araştırma ve görüşleri ortaya koyma yollarında akıl ve nakil [kaynakları] halkın dayanağı olduğu gibi, bütün işlerde de bu ikisine başvurulmaktadır.

Kimi kişiler kendilerini vesveseye düşüren şeytanın azdırıp yoldan çıkarılması yüzünden, tanık gösterme yolunu bırakıp, bilgisizliğinden ve ahmaklığından ötürü zanlara ve içindeki kuşkulara kapılarak tanığın karşısına çıkmak diler; bundan dolayı da birkaç meselede kavgaya ve boş taassup [bağnazlık] hastalığına tutulur. Geçmişte olan taassup savaşları gibi bu akılsızların boş uğraşmalarının da zamanımızda vuruşup kırışmaya yol açmasına az kalmıştı. Bunun için kavgalı meselelerde tanık yolunu göstermek üzere birkaç satır karalayarak adına *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk* [En Doğruyu Seçmek için Hak Terazisi] denildi; ta ki herkes bu kavganın, bu birbiriyle düşmanca uyumsuzluğun konusu nedir ve bundan nasıl bir sonuç alınır, bilsinler de ahmaklık yollarından dönüp kuru kavgadan vazgeçsinler.

İşte bu küçük kitap bir giriş ile nice konulara ayrılarak düzenlenmiştir.

GİRİŞ

Akla dayanan ilimlerin gerekli olduğu konusunu ele almaktadır.

Doğruyu bulmak isteyen bilsin ki, insanoğlunun ardında koştuğu ilim var olsa gerek, yok olan mutlak olarak bilinmez. Zihin oraya yönelmez. Eğer bu bilim maddeyi gerektirmiyorsa bu soydan işlerle ilgili konulara ilâhî ilim derler, bunun dalı budağı çoktur; bu konuyu ele alan da ya hakîmdir, ya mütakellimdir.

Var olan nesne, zihinde maddeyi gerektirmeyip de dışarıda maddeyi gerektiriyorsa, bununla ilgili konulara da riyazi ilim derler; bunun kökleri dört bölümdür: sayı, hey'et, hendese ve musiki fenleri; bunların her birinin de nice dalı budağı vardır.

Var olan nesne hem dışarıda, hem zihinde mutlak maddeyi gerektiriyorsa, o soydan nesnelere ilgili konulara da tabii ilim derler; bu ilmin dalı budağı çoktur. Bunların hepsi nazari hikmetin bölümleridir. Bir bölümü de amel ile ilgili olduğundan ona da ameli hikmet ve ahlâk ilmi derler.

İşte akla dayanan bütün ilimler ile nazari ve ameli olan ilimler bu yukarıdaki bölümlerin dışında değildir. Bunlar da fikir ve nazar yolu ile söz konusu edilir. Fikirde yanlıştan korunmak için istidlal ve nazar kitapları yazılmış, adına da mizan ilmi ve mantık ilmi denmiştir. Bunlar ilimlerin ölçüsü ve ayarıdır.

Büyük bilgin Seyyid Şerif Cürçânî'nin dediğine göre; bir bilgin, ilmini bu tartı ve bu ayar ile ayarlamazsa, onun bilgisine güvenilmez ve yer verilmez. Bundan dolayı kimi bilgisizlerin bu iki ilmin dince yasadığını söylemeleri bilgisizlikten ve ahmaklıktandır. Yoksa gerçeği arayan bilginlerin çoğu bunun gerektiği düşüncesindedirler. Mantık ilmi doğrudan bir amaç değildir, amaçlara ulaşmak için bir yol ve alettir.

Yaratılışın başlangıcından beri bütün kavimlerin ve ümmetlerin arasında zaruri, gerçek ve bir delile dayanan ilimler yer tutmuştur. Bu söylenenler varlıkların gerçeğini, ne olduğunu araştıran ilimlerdir. Gökten inmiş kitaplar ve şeriat ilimlerinin konuları, adı geçen bu ilimlerin konuları ve meseleleriyle birçok noktada birleşip uyuşmuşlar ve belli bir sayıda maddede de ayrılmışlardır. Bundan dolayı Hıristiyan milletler felsefiyatı reddettiler; ama Müslümanlar *Tehâfüt* ile karşılık yazıp kesin olarak reddetmediler. Bu alanda yetkisi olanlar bu maddeleri bilirler.

Ama şeriat ilimleri de -ki bu zamanda murat İslam ilimlerinden ayrı değildir- ya doğrudan doğruya elde edilmesi istenen bir ilimdir ya da bunu elde etmeye vasıta olan bir ilimdir. Başka ilimleri elde etmeye vasıta olan bu ilimlere alet ilimleri, edebî ilimler ve Arapça ilimleri derler; çünkü bunlar öğrenilmesi doğrudan amaç olan ilimler değildir. Edeb-i ders doğrudan doğruya ve edebî nefis ise dolaylı olarak ona bağlıdır ve Arapça lafızları da konu olarak alır. Bunun bölümleri mevzuat kitaplarında yazılı olduğu üzere on iki olarak tanınmaktadır.

Amacı doğrudan doğruya kendisi olan ilimler de konu-

larıyla birbirinden ayırt edilir. Konusu Tanrı ise tefsir ilmidir ve Kur'an ilmidir, kollarıyla birlikte. Peygamberin sözü ise hadis ilmidir, kollarıyla. İkisinden ve onlara bağlı olan konulardan çıkarılıp salt inançla ilgiliyse kelam ilmidir. Nihayet müteahhirin hikmet konularını da bu ilme karıştırdılar. Büyük bilgin Sa'deddin Teftâzânî, *Şerh-i Makâsîd*'de "çok dar boğazdan onun yardımıyla çıkacak yol buldukları için" demiştir.

Eğer sırf inanç olmayıp amel ile de ilgiliyse kökleri, dalları ve onlara bağlı daha başka heveslendirme ve korkutma ilimleridir. Önceden söylendiği üzere akıl ilimleri ve hikmet ilimleri bu ilimlerin arasına sokulmuştur; o ilimleri anlamayanlar bu ilimleri de tam olarak anlayamaz.

Bundan sonra halk arasında yayılan inkâr konusuna gelelim. İslam'ın başlangıcında Peygamberin arkadaşları, Hazreti Peygamberden -Tanrı'nın salat ve selamı ü-zerine olsun- aldıkları ve rivayet eyledikleri kitap ve sünnete yapışıp İslam'ın kaidelerini gereği gibi yerleştirip berkitmeden başka ilimlerle uğraşmaya cevaz vermediler; belki de bunu yasaklamak yolunda çok sert davrandılar. (...)

İslam ilimleri işlenip kitap haline konduktan, herhangi bir yolla bunların bozulması önlenip yazıya geçirildikten sonra; İslam uluları gördüler ki eskilerin yasaklaması bu amaçlıydı, sakınca ortadan kaldırıldı ve iş bitti.

Müslümanlar için varlıkların gerçeğini bilmek önemlidir, diye Emeviler ve Abbasoğulları devirlerinde evâil [Klasik Yunan] kitaplarını çevirip Arapçaya döndürdüler. Yaradılışları sağlam, akılları başlarında olan ve doğru düşünen kimseler bunları her devirde okuyarak elde edip öğrenmekten geri kalmadılar. Kitap yazmak ve gerçeği araştırmak alanında, hikmet ve şeriatın arasını bulup birleştiren ve gerçeği araştıranların eserleri her çağda ün kazandı, itibar gördü ve geçerli oldu.

İslam bilginlerinden ve hakikati araştıranlardan İmam Gazzâlî, İmam Fahreddin Râzî, büyük bilgin Adududdin İcî ve onların izinden gidenlerden Kadî Beyzâvî, ulu bilgin Şîrâzî, Kutbeddin Râzî, yine büyük bilgin Sa'deddin Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürcânî -ulu Tanrı hepsine rahmet etsin- ve onların yolundan gidenlerden büyük bilgin Celâleddin Devvânî ile öğrencileri gerçeği bulma ve inceleme konağına ulaşip tek bir konuda kalmadılar.

Lakin nice boş kafalı kimseler İslam'ın başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız tas gibi -akıllarını kullanmadan- salt taklit ile donup kaldılar. Aslını sorup düşünmeden red ve inkar eylediler. Felsefe ilimleri diye kötüleyip, yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler. "Göklerin ve yerin hüküm-

ranlığına, Allah'ın yarattığı her şeye ve ecellerinin yaklaşmış olabileceğine bakmadılar mı?" [el-A'râf 7:185] tehdidi kulaklarına girmedir. Yere ve göklere bakmayı öküz gibi göz ile bakmak sandılar.

Ulu Osmanlı devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün salmışlardı. Ebülfeth [Fatih] Sultan Mehmed Han, Medaris-i Semaniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış, *Haşiyeye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyâtır diye kaldırıp *Hidâye* ve *Ekmel* derslerini okutmaya akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne *Hidâye* kaldı, ne *Ekmel*.

Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Kıyıda köşede, Doğu Anadolu'da yer yer kanuna göre ders gören öğrencilerin daha başlangıçta olanları bile İstanbul'a gelip büyük tafra satar oldular. Onları gören kimi kabiliyetli insanlar zamanımızda hikmet öğrenmek istediler.

Fakir [ben] de yoklama ve ders okutma sırasında istidadı olan öğrencileri, Sokrat'ın Eflatun'u heveslendirdiği gibi, varlıkların gerçeğini araştıran ilmi öğrenmeleri için heveslendirdim; bu risalede de öğüt ve hepsine nasihat olsun diye şu birkaç maddeyi ele alıp söyledim. Ta ki mutlak ilim adına olanı elden geldiğince öğrenmeye çalışsınlar, elbette bir yerde lazım olur, zararı olmaz. Kötüleyip inkâr eylemeyeler; çünkü bir şeyi inkâr, o nesneden uzak ve yoksul kalmaya yol açar. (...)

İmdi bu risaleyi yazmaktan beklenen, istidatlı olanlara tecrübe, istidat ve cedel alanında bir gösteriştir. Yoksa ayaktakımı hayvan gibidir, onların bahs ü ceddine ne itibar.

Bu da bilinir ki Âdem zamanından beri halk bölük bölüktür. Her bir bölüğün bir türlü gidişi ve bir türlü tutumu vardır, ki bu öteki bölüğe aykırı görünür. "Dinlerini parçalayan ve bölük bölük olanlardan (olmayın. Bunlardan) her fırka, kendilerinde olan ile böbürlenmektedir" [er-Rûm 30:32] denildiği gibi hepsi kendi yolunu beğenip, onu ötekinin yolundan üstün tutar.

Nihayet kimi akıllıdır, bu uyuşmazlığın hikmeti üzerinde durup düşünerek altında nice işler bulur. Kimse'nin gidişine ve tutumuna karışıp sataşmaz. Kendi dini bakımından eğer şeriatın beğenmediği bir iş ise bunu içinden inkâr ile yetinir.

Kimisi de ahmaktır, uyuşmazlığın nereden çıktığını bilmez; bütün insanlar bir gidişte ve bir tutumda olsun diye olmayacak bir şey kurar. Din işinde gereği yokken kavga ve uyuşmazlık yasak olduğu halde, işe karışmak

ve satılmak kaydına düşer, yerleşmiş ve kökleşmiş işleri kaldırmaya çalışır, mümkün olmaz, boşuna zahmet çeker.

İmdi gerekir, ki basiret sahipleri, insanlığın ondan ayrılmaz yönleri olan temeddünün ve toplu halde yaşamanın gerektirdiklerini bilerek, halkın bölük bölük bölündüğünü ve her birinin özelliklerinin ne olduğunu bilmeli, öğrenmelidirler. Bu şehir halkının sınıflarını, her sınıfın törelerini ve göreneklerini bilip anladıktan sonra, bütün yeryüzünde yaşayanların da sınıfları ve halleri üzerinde toplu bir bilgi edinmeye çalışmalıdır. Bunu da bilip öğrendikten sonra hikmet-i temeddünün sırrı gittikçe açılır, ortaya çıkar. Giderek bilinir ki bu soydan kavgacı ve iddiacı kişiler örümcek ağına düşen sinek gibi güçsüz ve dermansızdır.

ŞEYH MUHYİDDİN İBN ARABİ HAKKINDAKİ UYUŞMAZLIK ÜZERİNE

Bu konuyu dört kelime ile ele alıyoruz.

Birinci kelime: Şeyh'in hal tercümesi, yani tarihi.

Adı geçen Şeyh Muhyiddin bin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hatemî el-Endülüsî el-Müresi el-Mâlikî'dir. Endülüste, Akdeniz kıyısındaki Mürsiye adlı şehirde, beşyüz altmış ramazanının yirmiyedinci gününde [7 Ağustos 1165] dünyaya gelip Şam'da Sâlihiye nahiyesinde altıyüz otuzsekiz rebiyülâhırının yirmiikinci perşembe günü [12 Aralık 1240] öldü. Yaşı yetmiş sekiz olur.

Mağrib diyarlarını gezip ilimleri öğrenerek, mantuk ve mefhumu tamamlayarak sülük ve mücadele ile yüce mertebelere erişti. Sonrasındaysa Hicaz'a gelip Haremeyn-i Şerife'nde nice müddet oturduktan sonra da Şam'a varıp ölünceye dek orada kaldı.

Zamanında çok eser yazması ve kutsal bir güce sahip oluşuyla tanınıp Şeyh-i Ekber lakabıyla ün salmıştı. Altıyüz kadar kitap ve risale yazmayı başarıp şühud gereğince vahdet-i vücud-ı mutlak yolunu seçerek *Fusûs* ve *Fütûhât* gibi kitaplarda varidatı [Tanrı'nın sunduğu ilhamları] o yolun terimleri üzere kaleme aldı. Arapça ilimlerden hurûf ilminde *Cefr-i Kebîr* ve *Miftâh-ı Cefrî* yazıp meydana getirdi. Bununla zamanındaki bilginlerin üstüne yükselmiş ve alanında tek olmuştur. Ulu şeyhlerden Sadreddin Konevî gibi yegâneler gelip kendisine öğrenci oldular. Ve eserlerinin çoğunda cemâl semti, celal semtinden yeğ ve ona üttün olduğu için sonradan gelenlerin dedikodusuna yol açtı ve halk onun hakkında ihtilafa düştü.

İkinci kelime: Şeyh'i reddedenler üzerinedir.

Şeyh'in ölümünden sonra tasfiye yolunu tutanlardan kimileri ve nazar yolundan gidenlerin çoğu Şeyh'in vahdet-i

vücut temeline dayanarak tasfiye yolu terimleri üzere yazdığı kitaplara nazar yolu gözüyle bakıp inkâr eylediler. İnkârları da sebepsiz değildir; çünkü [bunlar] nazar kanununa göre aklın kabul edeceği şeyler değildir. Bundan dolayı bunların kimi kabul eylemeyip inkâr ile yetindi, red ile uğraşmadılar. Kimi de inkârda aşırı gidip, ısrar edip redler yazdılar, yerip kötümeler ile büyük zahmetlere girip satışmalarda bulunarak Şeyh'in kâfir olduğuna hükmettiler. Hatta bu bölüğün mutaassıpları Şeyh-i Ekber'i [en büyük şeyh] Şeyh-i Ekfer [en kâfir şeyh] biçimine soktular.

Lakin bundan önceki bölümde söylendiği üzere, bu kavga ve tartışma, bozuk bir esasa dayandırıldığı için gerçek araştırıldığında bunların bu zahmetlere katlanıp Şeyh'i kâfir saymaları kapı gıcirtısı ve sinek vızıltısı yerinde görüldü. İnsafı olanlar [bunlara] itibar ve iltifat etmeyip dinlemediler. Ancak sağı soldan ayırt etmeyen kimseler, onların yaygarasına aldanıp üzerlerine gerek değilken kötü düşündüklerinden dolayı nice veballere girdiler. "Sebeup olan daha haksızdır" dedikleri gibi buna yol açanlar da ziyade vebalden başka nesne görmediler.

Bununla birlikte [kimileri de] kendi tuttuğu yolun kanununa aykırı görünüp hafif inkâr ile yetindiler; feninin vazifesini yerine getirip vebale girmediler, belki sevap kazandılar.

Üçüncü kelime: Şeyh'i kabul edenler üzerinedir.

Tasfiye yolundan gidenlerin çoğu ve nazar yolunu tutanların bir bölümü Şeyh'in sözünün kaynağı ve kökü nedir, bildiler. Yahut dış görünüşe bakarak hüsnüzan edip asla inkâr eylemediler ve bütün söylediklerini kabul ettiler. Hatta bu bölükten kimisi de Şeyh için "evliyanın sonuncusu ve Muhammed hilafetinin vârisidir" dediler; Şeyh'e sövüp sayanlara redler yazıp onların akılsızlıklarını söylediler.

İki taraf da ifrat ve tefritten geri kalmadılar. Ama vahdet-i vücud meselesinde Şeyh'ten sonra gelen büyük mutasavvıfların çoğu Şeyh'e uydu. Nazar ve tasfiye arasını birleştirenlerden büyük hakikat araştırmacı Mevlânâ Abdurrahman Nureddin Câmî bu meseleyi bir risalede ayrıntılarıyla ve açıklamalarla yazıp anlatmıştır; isteyenler onu okusun.

Dördüncü kelime: Şeyh hakkında bir şey söylemekten geri duranlar üzerinedir.

Söylenen iki yolun yolcularından bir bölümü Şeyh hakkında geri durup kitaplarına bakmadılar. Red ve kabul ile uğraşmayı çekişme batağına uğramaktansa kenarda durmak yeğdir, selamet ondadır, dediler. Bunlar isabet eyleyip zarar görmediler.

Aslında Sadreddin Konevî hazretlerinin vasiyetnamesinden anlaşılan da budur. Çünkü onlar, bizden sonra Şeyh'in ve bizim kitaplarımızdan hiç kimse asla yararlanmaya heves etmesin; çünkü halkın çoğuna o kapı kapalıdır, diye öğütlerde bulunmuştur.

İmdi, doğruyu bulmak isteyene gerekir ki insaf eyleye. Eğer şeyhlerin sözlerindeki anlaşılması güç yerleri anlayacak seviyede değilse, o makamdan dem vurmaya, kendisini şek ve şüphe ile kınayıp sataşma vartalarına düşürmeye. Şeyh hakkında hüsnüzan yeğrekdir. Eğer onun hakkında iyi düşünmüyorsa kötü de düşünmeye. Bütün müminlerin haline layık olan budur. Allah hüsnüzanm muvaffak eyleye.

Kaynak: Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk* (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi), Çevrimyazı: O. Şaik Gökay, İstanbul 2008, s. 15-24, 58-60.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'nın Devraldığı Düşünce Mirasının Genel Görünümü” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İslam düşüncesi tarihinde bir dönüm noktası sayılan düşünürün Gazzâlî olduğunu göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'nın Devraldığı Düşünce Mirasının Genel Görünümü” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. İslam düşüncesi tarihinde Kelâm-felsefe ve tasavvuf-felsefe kaynaşmasını tamamladığı kabul edilen iki düşünürün Fahreddin Râzî-İbnü'l-Arabî olduğunu göreceksiniz.
3. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'nın Devraldığı Düşünce Mirasının Genel Görünümü” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Tasavvufun Ebû Bekir Râzî değil İbnü'l-Arabî eliyle teosofiyeye dönüştüğünü göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'nın Devraldığı Düşünce Mirasının Genel Görünümü” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. İbnü'l-Arabî'nin kurduğu varlık felsefesinin özünü ifade eden kavramın “varlığın birliği” olduğunu göreceksiniz.
5. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'da Düşünce Hayatının Genel Yapısı ve Felsefe” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. *Tehâfütü't-tehâfüt*'ün Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplardan biri olmadığını göreceksiniz.
6. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'nın Devraldığı Düşünce Mirasının Genel Görünümü” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Fahreddin Râzî'nin kelâm-felsefe kaynaşmasını oluşturduğu eserlerinin *el-Mebâhisü'l-meşrkiyye* ile *el-Muhassal* olduğunu göreceksiniz.
7. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'da Düşünce Hayatının Genel Yapısı ve Felsefe” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Taşköprülü-zâde'nin ilimler tasnifini konu alan eserinin *Miftâhu's-saâde* olduğunu göreceksiniz.
8. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'da Düşünce Hayatının Genel Yapısı ve Felsefe” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. *Hikmetü'l-ayn* isimli kitabın yazarının Necmeddin Kâtibî olduğunu göreceksiniz.
9. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'da Düşünce Hayatının Genel Yapısı ve Felsefe” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Felsefenin kelâm ve tasavvuf ile iç içe geçtiği süreçte hikmet adı altında bağımsız felsefe geleneğini sürdürmeye çalışan iki düşünürün Esirüddin Ebherî / Necmeddin Kâtibî olduğunu göreceksiniz.
10. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Osmanlı'da Düşünce Hayatının Genel Yapısı ve Felsefe” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı kitabı kaleme alanın Molla Abdurrahman Câmî olduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İslam toplumunun kendi iç şartlarının yol açtığı ihtiyaçlara dayalı olarak ortaya çıkıp gelişen kelâm ve tasavvuf ile İslam dünyasına başka kültür çevrelerinden intikal eden felsefenin bağımsız akımlar olarak yollarına devam ettikleri dönem İslam düşüncesinin en dinamik, verimli ve üretken dönemidir. Çünkü hem bu akımlardan her birinin kendi iç fraksiyonları arasında hem de birbirleriyle olan rekabet ve etkileşimi daima yeni arayış ve çözümleri bereberinde getirmiştir. Gazzâlî ile başlayıp Râzî ve İbnü'l-Arabî'de ileri noktalara varan karşılıklı tedahülün/girişimliliğin ise giderek bu rekabetin ortadan kalkmasına, zihin tembelliğine ve skolastisizme yol açmışlığı söylenebilir.

Sıra Sizde 2

Özellikle Fahredin Râzî'den sonra içerik, terminoloji, yöntem ve üslup itibarıyla kelâm-felsefe karışımı eserlerin çoğalmasına karşılık Ebherî ile Kâtibî'nin, kaleme aldıkları eserleri isimlendirirken "hikmet" terimini tercih etmeleri; gerek mantık gerekse fizik ve metafizik konularını işlerken Gazzâlî öncesi dönemde yazılan felsefe kitaplarındaki içerik, tasnif ve terminolojiyi kullanmaları; kalamcılarla filozofların görüşlerini karşılaştırdıklarında ya filozoflardan yana tavır koymaları veya kendi yaklaşımlarını belirtmeleri bu iki düşünürün felsefe geleneğini kalam ve tasavvuftan bağımsız olarak sürdürmeye yönelik çabalarının işareti olarak görülebilir.

Sıra Sizde 3

Taşköprülü-zâde'nin adlı eseriyle İslam ilim, düşünce ve eğitim tarihine yaptığı önemli ve ölümsüz katkı her türlü takdirin üstündedir. Bu durum yalnızca ilim ve düşünce tarihinin önemli bir kesitine ilişkin çok değerli bilgileri kayda geçirip sonraki dönemlere aktarmasıyla ilgili olmayıp, ayrıca müellifin kendisinden önce ortaya konulmuş olan çeşitli ilimler tasnifi ve yöntem anlayışlarını bağlamında yeni bir terkip arayışına girişmiş olmasıyla da ilgilidir. Taşköprülü-zâde'nin ortaya koyduğu temel yaklaşım, İslam düşüncesinin XII. yüzyıldan itibaren almaya başladığı genel görünümün Osmanlı düşünce hayatındaki sürekliliğini göstermesi bakımından önemlidir. Onun esas felsefeyi oluşturan metafiziği "birinci taraf"ın bir unsuru olarak "el-ilmü'l-ilâhî" adıyla ve olumlu bir tavırla değerlendirdikten sonra, "ikinci taraf"ta tam tersi bir yaklaşım sergilemesi Gazzâlî'nin bu konudaki tavrının tekrarıdır. Bu yaklaşımın, her şeyden önce müellifin eserini telif ederken yararlandığı kaynaklara ayrı ayrı güvenmesinden ötürü, o eserlerde dile getirilen tespit ve değerlendirmelere yönelik herhangi bir eleştiri ihtiyacı duymaması sonucunu doğurmuş olabilir. Bu çelişkili tutum, İslam ilim ve düşünce hayatının canlılık, gelişme ve dinamizmi açısından büyük önem taşıyan ve tehâfüt tartışmalarında en ciddi örneklerini gördüğümüz "sorgulayıcı eleştirel tutum"un belli bir dönemden itibaren büyük ölçüde terk edildiğini ve bu durumun Osmanlı ilim zihniyeti üzerinde de etkili olduğunu göstermesi yönüyle de anlamlı gözükmektedir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Adivar, A. A. (1982). **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Affî, Ebü'l-Alâ. (1999). **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, çev. M. Dağ, İstanbul.
- Anay, H. (1994). "Devvânî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, IX, İstanbul, sf. 257-262.
- Altaş, E. (2010). **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arıcı, M. (2011). **Necmeddin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi** (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baltacı, C. (1976). **XV-VI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri-Teşkilat Tarih**, İstanbul.
- Bilge, M. (1984). **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul.
- Bayraktar, M. (1994). "Dâvûd-i Kayserî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, IX, İstanbul, sf. 32-35.
- Bayraktar, M. (2009). **Dâvûd el-Kayserî**, İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Ebherî, (1998). **İsâgûcî-Mantığa Giriş**, çev. ve inceleme: H. Sarıoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.
- İzgi, C. (1997). **Osmanlı Medreselerinde İlim**, I-II, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kâtib Çelebi. (2008). **Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)**, çevrimiyazı: O. Şaik Gökyay, İstanbul.
- Kaya, M. (1989). "İbn Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", **Sosyoloji Dergisi**, III/1, İstanbul, sf. 323-329.
- Okumuş, Ö. (1993). "Câmî, Abdurrahman", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, VII, İstanbul, sf. 94-99.
- Öcal, Ş. (2000). **Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Öngören, R. (1997). "XV ve XVI. Asırda Osmanlıda Tasavvuf Anlayışı", **XV ve XVI. Yüzyılları Türk Asrı Yapan Değerler Milletlerarası Sempozyumu**, İstanbul, sf. 409-433.
- Sarıoğlu, H. (1999). "Osmanlıda Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri", **Osmanlı**, VIII /Bilim, Ankara, sf. 217-223.
- Sarıoğlu, H. (2008). "Klasikleşmiş İki Ders Kitabı: *Ebherî'nin İsâgûcî ve Hidâyetü'l-Hikme'si*", **İslâm ve Klasik**, İstanbul, sf. 417-425.
- Sarıoğlu, H. (2006). "**Taşköprülü-zâde'de İlim ve Felsefe**", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler Sempozyumu**, Kastamonu-Taşköprü, sf. 51-64.
- Taşköprizâde. (1968). **Miftâhu's-saâde**, I-III, nşr. K.K.Bekri, A. Ebü'n-Nur, Kahire.
- Yavuz, Y.Ş. (1989). "Akâidü'n-Neseffî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, II, İstanbul, sf. 217-219.
- Yavuz, Y.Ş. (1989a). "el-Akâidü'l-Adüdiyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, II, İstanbul, sf. 216.
- Yavuz, Y.Ş. (1995). "Eş'ariyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, XI, İstanbul, sf. 447-455.
- Yormaz, A. (2003). **Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri**, (yayımlanmamış YL tezi) İstanbul: Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.