

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2070
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1104

Anadolu Üniversitesi
İlâhiyat Önlisans Programı

İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİ

Editör

Prof.Dr. Mehmet BAYRAKDAR

Yazarlar

Prof.Dr. Mehmet BAYRAKDAR (Ünite 1, 10)

Prof.Dr. Burhanettin TATAR (Ünite 3, 7)

Doç.Dr. Atilla ARKAN (Ünite 2, 5, 9)

Doç.Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Ünite 6, 8)

Yrd.Doç.Dr. Burhan KÖROĞLU (Ünite 4)



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

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 © 2010 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.

Genel Akademik Koordinatörler

Prof.Dr. İbrahim Hatiboğlu (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Prof.Dr. Ali Erbaş (Sakarya Üniversitesi)

Program Koordinatörü

Doç.Dr. Cemil Ulukan

Uzaktan Öğretim Tasarım Birimi

Genel Koordinatör

Prof.Dr. Levend Kılıç

Genel Koordinatör Yardımcısı

Öğretim Tasarımcısı

Doç.Dr. Müjgan Bozkaya

Öğretim Tasarımcısı Yardımcıları

Arş.Gör. Mehmet Fırat

Arş.Gör. Nur Özer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. İlker Usta

Kitap Koordinasyon Birimi

Yrd.Doç.Dr. Feyyaz Bodur

Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Dizgi

Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

İslâm Düşünce Tarihi

ISBN

978-975-06-0753-0

1. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 38.000 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Eylül 2010

İÇİNDEKİLER

Ünite 1: İslâm Düşüncesi ve Kaynakları	2
Ünite 2: İslâm Düşünce Okulları	30
Ünite 3: İslâm Düşüncesinin Temel Sorunları	56
Ünite 4: Doğu İslâm Filozofları	76
Ünite 5: Batı Endülüs Filozofları	108
Ünite 6: Çağdaş İslâm Düşüncesi Kişiler ve Görüşler	132
Ünite 7: Osmanlı Düşüncesi	162
Ünite 8: Felsefe Eleştirileri ve Cevapları (Tehâfütlere Gelenegi)	182
Ünite 9: Tarih Düşüncesi	200
Ünite 10: İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi	224

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesi, insanlık düşünce tarihinin en önemli ve en zengin düşüncesidir. Bugün “İslâm Felsefesi” dediğimiz ve İslâm düşüncesinin en önemli bir kısmını teşkil eden felsefi düşünce tarihte çok önemli roller oynamıştır. Başta Yunan düşüncesi olmak üzere unutulmaya yüz tutmuş eski düşünceleri canlandırarak yeniden tarihe kazandırmıştır. Kur’an’ın ve Sünnet’in öğretilerinin medeniyete dönüştürülmesinde en büyük katkıyı yapmıştır. Ayrıca sırf felsefi düşünce olarak bakıldığında ve değerlendirildiğinde, felsefi düşünceye özgün katkılarda bulunmuştur. Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerine tesir ederek bu kültürlerde de felsefe geleneğinin ve akli düşüncenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşte bu ve benzer nedenlerden dolayı İslâm düşüncesinin bilinmesi sadece Müslümanlar için değil; batılılar için de önemlidir. Bundan dolayıdır ki Batı’da halâ İslâm düşüncesi üzerine çalışmalar devam etmektedir. Bugünün düşünce akımlarını anlayabilmek ve gelecek için düşünce üretebilmek için geçmişin iyi bilinmesi ve eleştirel bir gözle iyi tahlil edilmesi gerekir.

Buna bir giriş ve hazırlık olmak üzere, ders kitabı anlayışı ve çerçevesinde bu kitap ülkemizin seçkin bilim adamlarına hazırlatılarak siz genç öğrencilere sunulmuştur. Bu kitabın amacı, teferruattan uzak, İslâm felsefi düşüncesinin oluşumu, kaynakları, tarihi ve doktriner gelişimi, düşünce tarihi içerisindeki yeri ve önemi hakkında özet ve gerekli bilgileri vermektir. İslâm felsefesinin bütün meselelerini ve yönlerini böyle bir ders kitabı çerçevesi içerisinde ele almaya imkân yoktur. Ancak sizlerin bilmesi gerekli bütün konulara yer verilmiştir. Bizim sizlerden isteğimiz bu bilgilerle yetinmemenizdir; elden geldiği ölçüde ünitelerde okunması tavsiye edilmiş ve edilmemiş sahayla ilgili kitapları da okumaya çalışmanızdır. Ancak bu şekilde daha çok bilgi edineceksiniz ve İslâm düşüncesini öğrenmekten zevk alacaksınız. Her

okuma bir düşünmedir; okuya okuya düşünce oluşur. Sınıf veya ders geçme anlayışıyla okursanız, umarız ve dileriz sınıfı geçersiniz. Ancak öğrenme ve düşünme anlayışıyla okursanız, hem sınıfı geçersiniz, hem de geçmişe ve geleceğe ait düşünce üretmeye hazır hale gelirsiniz. Bizlerin sizlerden esas beklentimiz bu ikinci yoldur.

Bu yolda sizlere başarılar dileriz. Katkıda bulunan bilim arkadaşlarımıza en derin teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Aydın Ziya Özgür'e İlahiyat Önlisans Programları çerçevesinde bu kitapların yazılmasında emeği geçen koordinatörler Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'na ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Ali Erbaş'a da sonsuz şükranlarımızı arz ederiz.

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR (Editör)

1

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslâm düşüncesinin tanımı yapılabilecek,
- İslâm düşüncesinin kapsamına giren disiplinleri sıralayabilecek,
- İslâm düşüncesinin kaynaklarını tanıyabilecek,
- İslâm düşüncesinin doğuşunu açıklayabilecek,
- İslâm düşüncesinin gelişimini açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Meşşâ'iyye
- İshrâkiyye
- Rivâkiyye
- Dehriyye
- Sofistâiyye

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Genel olarak felsefenin ne olduğunu anlamak için Felsefeye Giriş adlı herhangi bir kitap okuyunuz.
- Felsefenin dini ve bilimsel düşünceden farkı konusunda bilgi edininiz.
- İslâm dünyasında ilk dönemlerde ortaya çıkan dinî ve siyasî fikir akımlar ile ilgili araştırma yapınız.
- İslâm felsefesi ve filozofları hakkında daha fazla bilgi için M. Bayraktar'ın "İslâm Felsefesine Giriş" ve M. Fahri'nin "İslâm Felsefesi Tarihi" adlı kitaplarını okuyunuz.

İslâm Düşüncesi ve Kaynakları

GİRİŞ

İslâm düşüncesi, özellikle en önemli kısmını oluşturan ve bugün “İslâm Felsefesi” dediğimiz felsefi düşünce, insanlık düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Batı, Ortaçağ’ın karanlık döneminden İslâm felsefesinin aktarımıyla kurtulabilmişlerdir. Rönesans ve Reform hareketlerinin ortaya çıkmasında Müslüman filozof ve bilginlerinin etkisi büyüktür. XI. yüzyıldan itibaren Batı’da ortaya çıkan fikirlerin temelinde İslâm felsefesi yatar. Bu açıdan, Ortaçağ ve hatta modern dönem Batı Felsefesini, anlamak ve değerlendirebilmek için İslâm felsefesini de iyi bilmek gerekir.

Batı kültür ve düşüncesinin bir ayağı Yunan-Roma medeniyetine dayanırsa da, diğer ayağı hiç şüphesiz İslâm düşüncesine dayanır. Hatta Batı, Yunan düşüncesini bile Ortaçağ’da İslâm Felsefesi ve filozofları yoluyla öğrendi. İslâm Felsefesi ayrıca bugün Müslüman dünya için de aynı şekilde önemlidir; çünkü bugün İslâm dünyası yeniden bir felsefi ve bilimsel zihin gelişmesine ihtiyacı olduğundan bu, ancak geçmişin felsefi ve bilimsel mirasının gözden geçirilmesi üzerine kurulabilir.

İNTERNET



<http://www.felsefe.gen.tr> Bu adresten anahtar kavramlar ve ilgili diğer konular aracılığıyla makale araştırması yapıp ek okumalar yapabilirsiniz.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN TANIMI

Genel ve en yalın tanımıyla İslâm düşüncesi, Müslüman düşünürlerin ve filozofların ortaya koydukları düşüncelerin ortak adıdır.

Bu düşünceye “İslâm Düşüncesi” adının verilmesi sadece düşünürlerin Müslüman olmasından değil, aynı zamanda Kur’an ve Sünnet gibi İslâm dininin en temel iki kaynağının böyle bir düşüncenin oluşumuna ve gelişimine doğrudan ve dolaylı etkide bulunmasındandır.

İşte bu açıdan, İslâm düşüncesi genel insanlık düşüncesinden, sözelimi, bir Yunan, bir Çin, bir Hind düşüncesinden ayrılır. İleride de göreceğimiz gibi, bu düşünceler ile İslâm düşüncesi arasında tarihî açıdan bir ilişkiden söz edilebilir. Buna rağmen İslâm düşüncesi, özgürlüğü, ayırıcı özelliği ve kendine has tarihî gelişimi ile genel insanlık düşüncesinden ayrılır ise de, onun en önemli bir parçasıdır. Aslında, insanlık düşüncesi bir bütündür; Hz. Âdem’den bugüne kadar tarihin en eski düşünceleri, daha sonraki

düşüncelere kaynaklık etmişlerdir. Belirli tarihî ve coğrafi şartlar altında oluşan her yeni medeniyet, devam eden düşünceye katkıda bulunarak onu zenginleştirmiştir. Tarihte varolmuş olan ve halen devam eden birçok medeniyetin oluşumunu, tarihî ve coğrafi şartların yanı sıra, çeşitli dönemlerde yenilenen dinler de sağlamıştır. Bugünkü Hind düşüncesinin temelinde Hinduizm, Çin düşüncesinin temelinde Budizm, Batı düşüncesinin temelinde Hıristiyanlık olduğu gibi, İslâm düşüncesinin temelinde de İslâm vardır.

Kur'an açısından insanlık düşüncesi vahiy ile başlamış olmasına rağmen zamanla dinlerin bozulması ve insanlığın doğa ve sosyal hayata ilişkin düşüncesinin gelişimi ile hem dinler, hem de düşünceler arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, "Dinin Doğal Tarihi" adlı eserinde "Tek tanrı inancı insanlık düşüncesini fakirleştirmiştir" diyen İskoç asıllı ünlü filozof David Hume (1711–1776)'ün görüşünün aksine, dinler gerçekte, insanlık düşüncesini zenginleştirmişlerdir.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN KAPSAMI

Düşünce, basit şekliyle duyu, akıl ve sezgi yetileriyle insanın bir ürünü olarak tanımlandığında; İslâm düşüncesi, Allah'tan insana, tarihten tabiata düşüncenin konusu olan varlık, doğal ve insanî alana ilişkin Müslüman bilginlerin ürettikleri aklî düşünceleri kapsar. Bu açıdan, günümüz felsefî disiplinleri göz önünde bulundurarak, İslâm düşüncesinin kapsamını şöyle belirleyebiliriz: Kuramsal Felsefe (mantık ve metafizik); Pratik (Amelî) Felsefe (hukuk, siyaset, ahlâk ve iktisat felsefeleri); Kelâm; Tasavvuf; Bilim Felsefesi, Sanat Felsefesi; Din Felsefesi; Dil Felsefesi ve Tarih Felsefesi.

K İ T A P



Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı eseri ile Macit Fahri'nin *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* adlı eserine bakınız.

Konumuz itibarıyla biz burada sadece İslâm düşüncesinin ana kolundan birisi olan İslâm Felsefesi üzerinde duracağız.

SIRA SİZDE



Bir düşüncenin nasıl felsefî olduğuna karar verilebilir konusunu düşününüz.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Burada, İslâm düşüncesinin ortaya çıkmasına, oluşumuna, tarihî ve doktriner gelişimine tesir eden kaynaklar üzerinde durulacaktır. Bunları, özellikleri itibarıyla İslâmî ve yabancı kaynaklar olarak iki kısma ayırmak mümkündür.

İslâmî Kaynaklar

İslâmî kaynaklar, İslâm dininin kendi temel kaynaklarıdır. İslâmî kaynaklar, kendi içerisinde, iki kısma ayrılabilir: Birincisi, Kur'an; ikincisi, Hz. Muhammed'in Sünnet'idir.

Kur'an: Bilindiği gibi, Kur'an, sadece inanç ve ibadete dair bilgi veren bir din kitabı değildir. Bu hususlarla birlikte, hatta onlardan daha çok olarak, insana, topluma, doğaya ve insanlık tarihine dair doğru bilgiler veren bir kitaptır. Farklı konulara ait bu bilgiler, ya yasa düzeyinde çok genel bilgilerdir; ya da, bazı konularda olduğu gibi, en ince bir teferruata ilişkin çok özel bilgilerdir. Bu bilgilerin anlatımından tutun onları ifade için kullanılan

temel kavramlara kadar Kur'an'daki her mesele, Müslümanları düşünmeye sevk etmiştir. Ayrıca, Kur'an'da insana düşünmesini emreden sayısız ayetler vardır. İslâm düşünürlerinin hemen hemen tamamı, esasen din ile felsefenin, başka bir ifadeyle, vahiy ile aklın uygunluğunu ve farklı tarzlarda da olsa uzlaştırılabileceğini savunmuşlardır. Bu konuda önemli mesai harcayanların başında ilk akla gelenler, Kindî (ö.866), Fârâbî (ö.950) ve İbn Rüşd (ö.1198) gibi düşünürlerdir.

Hız. Peygamber'in Sünneti de, gerek Kur'an'ı açıklayıcı olarak, gerekse Hız. Peygamber'in çeşitli konulara ve meselelere ilişkin şahsî görüş ve uygulamaları olarak İslâm düşüncesinin oluşumuna ve gelişimine kaynaklık etmiştir.

Filozofundan, bilim adamına, kelâmcısından mutasavvıfına kadar bu sahadaki Müslüman düşünürler, ya doğrudan doğruya açık bir şekilde, ya da dolaylı olarak, düşünce üretirken Kur'an ve Sünnet'e müracaat etmişlerdir. Bu iki ana kaynağı, ya düşüncelerine ilham kaynağı ve hareket noktası yapmışlar veya vardıkları sonuçları onlarla desteklemişlerdir.

İşte bunun için, İslâm düşünürlerinin birçoğu din ile felsefenin, başka bir ifadeyle, vahiy ile aklın uygunluğunu ve farklı tarzlarda da olsa, uzlaştırılabileceğini savunmuşlardır. İslâm, Kur'an ve Sünnet olarak insanlık için bir uygarlık projesidir. Bu iki kaynağı dayanarak Müslümanlar, uygarlığın en temelinde yer alan düşünce üretmişlerdir. Yabancı kaynakların da etkisiyle bu düşünce çeşitlenmiş ve zenginleşmiştir.

Yabancı Kaynaklar

İslâm düşüncesinin oluşumu ve gelişimi esnasında Müslüman bilginlerin düşüncelerine etki eden, Kur'an ve Sünnet'in dışındaki kaynaklara yabancı kaynaklar diyoruz.

İslâm tarihinin başlangıcından itibaren, Müslüman bilginler, İslâm'ın temel inanç ve ibadet esaslarına, İslâmî değerlere aykırı olmayan geçmiş medeniyetlere ait düşünce birikimlerinden faydalanmışlardır.



Bu kaynaklara "Yabancı" kaynak dememiz, İslâm'dan önceki medeniyetlere ait olmasındandır. Ancak onlardan Müslümanların İslâm dinine aykırı görmedikleri ve doğru kabul ettikleri fikirler açısından değildir; hem doğru fikir ve düşünce kim ortaya koymuş olursa olsun aslında İslâmîdir.

Yabancı kaynakları, kendi içerisinde iki kısma ayırarak ele alabiliriz: Müslüman milletlerin eski kültürleri; yabancı eserlerin tercümesi. Şimdi kısaca bunlar üzerinde duralım.

Müslüman Milletlerin Eski Kültürleri

Araplar, Türkler ve Farslar gibi İslâm'a ilk giren milletlerin İslâm öncesi kültürel miraslarıdır. Bu milletler Müslüman olunca, onların kültürel mirasların İslâm düşüncesinin gelişiminde ve farklılaşmasında az veya çok etkisini görmek mümkündür. Bu milletlerin İslâm öncesi kültür unsurları hem İslâm'ı anlama ve yorumlamada, hem de aklî düşüncenin oluşumunda etkili olmuşlardır.

Câhiliye Araplarının kabilecilik, Farsların milliyetçilik anlayışları, Müslümanların siyasî ve sosyal düşüncelerinde etkili olduğu görülmektedir. İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren ortaya çıkan hilâfet konusundaki tartışmalarda ve bu konudan dolayı ortaya çıkan fırkalaşmalarda bu tesirleri görmek mümkündür. Sözelimi, Şiiliğin gelişmesinde eski Fars kültürünün ve Zerdüştlüğün tesirlerini tespit etmek hiç de zor değildir. Ayrıca Türk soyluların eski dini gelenekleri ve toplumsal yapıları özellikle tasavvuf ve tarikatların oluşumunda etkili olmuştur.

Yabancı Eserlerin Tercümesi

İslâm öncesi kültürlere ait eserlerin Arapça'ya tercümesiyle İslâm dünyasına giren düşünceler ve eserler, İslâm düşüncesinin yabancı kaynaklarını oluşturmaktadır. Bunlar, Hermes Geleneği, Antik Yunan ve Hellenistik düşüncesi, Hind düşüncesi ve Sasanî düşüncesidir. Yabancı eserlerin Arapça'ya tercüme girişimi ilk defa Hz. Ömer zamanında olmuştur; Müslüman askerleri İran'ı feth edince, İran'da buldukları Pehlevice eski İran krallarının tarihine ait "Hudayi Nâme" adlı eseri Hz. Ömer'e gönderirler. Hz. Ömer, eserin Arapça'ya tercümesini emreder. Ancak, Hz. Ömer, tercümenin ilk bölümünü okuyunca; hoşuna gitmez ve eserin tercümesini durdurur.

Genelde yabancı eserlerin Arapça'ya tercümesi Emeviler'in son döneminde Halid bin Yezid (ö.704) ile başladığı kabul edilir. Halid'in yaptırdığı tercüme, astronomi, kimya ve tıbbı dair eserlerdi. Aynı bölümlere ait Hâlid'in yazdığı söylenen eserler de mevcuttur. Tercüme faaliyetine daha sonra Abbasiler'in ilk döneminde Mansur zamanında da devam edilmiştir. Ancak ilk sistematik tercüme faaliyeti Me'mûn'un Bağdat'ta 830 yılında Beytül-Hikme (Bilgelik Evi) adlı tercüme okulunu açmasıyla olmuştur. Şimdi sırasıyla İslâm düşüncesine kaynaklık etmiş eski kültürleri kısaca tanıtmaya çalışalım.

Arapçaya tercüme faaliyetlerinin ilk döneminde önce Sabîlik, Süryanîlik gibi Hıristiyanlık mezheplerine dâhil Arap asıllı veya olmayan Sabîî ve Süryanî mütercimler kullanılmıştır. Daha sonra, Yunanca öğrenen Müslüman mütercimler de tercüme faaliyetine katılmışlardır. Meşhur mütercimlerden bazılarının isimlerini burada analım: Sâbit İbn Kurrâ (Sâbiîdir, bir rivayete göre sonra Müslüman olmuştur); oğlu Kura İbn Sâbit (Müslüman); oğlu Sinân İbn Sâbit (Müslüman); İbn Mukaffâ (İranlı, Zerdüştlükten sonra İslâm'a geçmiştir); oğlu Muhammed; Osman el-Dımişkî (Müslüman).

Hermes Geleneği

İnsanlık tarihinin bilinen en eski düşünce geleneği, Hermes'in geleneğidir ki, Mezopotamya ve Akdeniz havzası medeniyetlerinin temelini oluşturur. Bu gelenek, İslâm'dan önce, tarihî öncelik sırasına göre, Babil, Mısır ve Yunan medeniyetlerinin ve düşüncelerinin köklü bir biçimde temelini teşkil ediyordu. Özellikle Astronomi, Matematik, Simya, Astroloji ve Sihri (okült) düşünceler bakımından zengin ve ileri seviyede bir gelenekti.

Her ne kadar, bugün, bazı yazarlar, Babilli, Mısırlı ve Yunanlı olmak üzere üç ayrı Hermes'ten bahsediyorlarsa da, aslında tek bir Hermes vardır. Bu, Babil'de yaşayan Hermes'tir; ancak, eski Mısır ve Yunan düşüncesine olan büyük tesirinden dolayı Hermes geleneği Mısır ve Yunanistan'da canlı bir şekilde yaşatılmıştır. Müslüman düşünürlerden çoğu, özellikle de

Suhreverdî el-Maktûl, Hermes'in Hz. İdris olduğu kanaatindedirler. Bunun doğru olması büyük bir ihtimaldir. Zira sözgelimi Yunan düşüncesindeki Hermes, Allah'tan bilgi alan ve bunu insanlara yorumlayarak anlatan adeta bir peygamber veya elçi konumundadır. Hermes geleneğinin İslâm düşüncesine tesiri birkaç yoldan olmuştur. Sabîlik, Yunan-Helenistik düşünce, Fars düşüncesi ve Gnostisizmi.

Hermes geleneği, İslâm dünyasında Astronomi ve Kimya gibi ilim dallarının gelişmesine doğrudan ve dolaylı bir tesiri olduğu gibi, Astroloji, Simya, hurîfilik ve büyücülük gibi sırrî-batinî disiplinlerin de temelini oluşturmaktadır. Hermes geleneğinin tesirlerini, özel olarak, tasavvufî cereyanlarda, Batnîlik ve ismaililik ve Dürzîlik gibi dinî akımlar ile İhvânü's-Safâ risâlelerinde görmek mümkündür. Söz gelimi, bazı Dürzî yazarlara göre beklenen Mehdî, Hermes'tir.

Ayrıca, Hermes geleneği Yunan düşüncesinde görüldüğü gibi, hermönetik veya yorum-bilim adıyla bir disiplin şeklinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Nitekim Aristo'nun mantık yazılarının toplandığı Organon'un bir kitabı "Hermenötik" adını taşımaktadır. Dil ve mantık yoluyla hakikati anlama ve yorumlama şeklinde ortaya çıkan bu disiplin, yani hermönötik, İslâm dünyasında Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya ilişkin nass, tefsîr ve te'vîl meseleleriyle ilgili tartışmalarda da görülmektedir. Aristo'nun Hermenötik kitabı, Arapça'ya "Kitâbü'l-İbâre" veya "Kitâbü't-Tefsîr" olarak çevrilmiştir.

SIRA SİZDE



Hermes bir peygamber ise, peygamberlerin insanlık düşüncesine "din" dışında katkılarının olup olmayacağını tartışınız.

Yunan-Hellenistik Düşüncesi

İslâm düşüncesinin en önemli yabancı kaynağını Antik Yunan ve Hellenistik düşüncesi teşkil eder. Antik Yunan düşüncesi, M.Ö.6. yüzyıldan, yani Thales ve Yedi-Hakîm zamanından, Aristo'nun ölüm yılı olan M.Ö.324 yılına kadar süren devrede oluşan düşüncedir. Bu düşüncenin oluşumunda, Anadolu İyonya medeniyeti başta olmak üzere, Fenike, eski Mısır, Mezopotamya (Babil) ve Hind düşüncelerinin etkileri vardır.

Bu devirde yetişen düşünürler, Sokrat merkez alınmak suretiyle iki kısma ayrılır: Sokrat Öncesi Filozoflar ve Sokrat Sonrası Filozoflar. Tales'ten, Fisagor ve Empedokles'e kadar Sokrat öncesi filozoflar doğa felsefesiyle ilgilendikleri için kendilerine Fizikçiler adı verilir. Sokrat ile doğa felsefesi, insan felsefesine (felsefî antropolojiye) dönüşür; zira Sokrat ve onun devrinde, yani M.Ö. IV. yüzyılda ortaya çıkan ve kendilerine Sofistler denen bir grup düşünür, felsefenin temel konusu olarak insanı ele almışlardır.

Sokrat sonrası filozoflara, sistem filozofları, felsefenin konusunu, Tanrı, doğa, Allah, insan ve toplum olarak hem genişletmişlerdir, hem de ürettikleri düşünceleri sistematik bir dille ortaya koymuşlardır. İslâm düşüncesine, eserlerinin Arapça çevirileriyle doğrudan kaynaklık eden filozoflar şunlardır: Eflâtun (Platon), Aristo (Aristoteles), Plotinus, Proclus, Galen, Alexandre d'Afrodise.

Sasânî Düşüncesi

İslâm'dan önce, Sasânîlerin özellikle eski Yunan ve Hint kültürleriyle yakın bir ilgisi vardı. Manikeizm ve Zerdüştlük gibi önemli eski İran dinlerinin,

Sasânîlerin düşüncesinin gelişimine büyük katkıları olmuştur. Sasanî hükümdarı I. Şapur (241–272)'un kurdurduğu Hozistan bölgesindeki Cündişapûr şehrinde Rûm esirleri vasıtasıyla Yunan ilmi nakledilmiştir. Daha sonra, Enûşîrvân (531–579) orada bir hastane açmış, Rûm ve Hintli tabiblerin orada vazife almasıyla tıp gelişmiştir. Aynı şekilde, Hıristiyanlaşan İranlılar için önce 363 yılında Urfa'da daha sonra Nusaybin'de birer dinî mektep açılmıştır. Burada eğitim dili Yunanca ve Süryanice idi. Bu medreselerde özellikle Eflâtun felsefesi ve Aristo mantığı okutuluyordu.

Daha sonra, bu şehirler ve İran, Müslümanlar tarafından feth edilince, İranlıların çoğu Müslüman oldu, böylece, eski Fars kültürü, İslâm düşüncesinin gelişimine kaynaklık etti. İbnü'l-Mukaffa ve oğlu Muhammed gibi âlim ve İran asıllı Müslümanlar bu kültüre ait bazı eseri Arapça'ya çevirdiler. Bu yolla, sadece, Sasânî ve Fars hükümdarlarının hayat hikâyelerini ve siyasetlerini konu olan bir dizi eser de Arapça'ya çevrilmemiş, daha önce Sasânîlere geçmiş olan Yunan ve Hind kültürüne ait metinler de Arapça'ya kazandırılmıştır. Sözelimi Hind hikmetlerine ait Kelile ve Dinme adlı meşhûr eser, İslâm dünyasına doğrudan Sanskritçe'den değil, onun Farsça çevirisinden Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Hint Düşüncesi

Câhiliye devrinden beri Arapların Hintliler ile özellikle ticarî bir ilişkileri vardı. Daha sonra, Hint Yarımadası'nın büyük bir kısmı Müslümanlarca fethedilince bir yandan Müslüman olan Hintliler vasıtasıyla, diğer yandan da Arapça'ya tercüme edilmiş Hint düşüncesine ait bazı metinler aracılığıyla, sınırlı da olsa Hint düşüncesi, İslâm düşüncesinin gelişmesine kaynaklık etmiştir. Aynı şekilde, İranşehrî ve Bîrûnî gibi Müslümanların Hint kültür ve düşüncesine dair yazdıkları eserler, bu düşüncenin Müslümanlarca bilinmesini sağlamıştır. Bîrûnî (973-1048)'nin Hint İncelemeleri (Tahkîk Mâ li'l-Hind) adlı eseri çok meşhurdur.

Bütün bu düşünceler, İslâm'dan önceki zamanlarda ve İslâm'ın doğuşu esnasında bazı belirli merkezlerde öğretiliyordu. Dolayısıyla kısaca bu merkezler üzerinde de durmak gerekiyor.

İskenderiye Mektebi

Makedonyalı İskender (Büyük İskender, M.Ö.356-323), M.Ö.331 yılında Mısır'ı fethedince, orada bugünkü İskenderiye şehrini kurdu ve bu şehir kısa zamanda bir ilim ve felsefe merkezi oldu. Burada iki mektep kuruldu. Birincisi, Hıristiyan kelâmcısı Orijen'in kurduğu İlâhiyat mektebiydi. İkincisi de Ammonius Saccas'ın kurduğu felsefe mektebiydi. Bu felsefe mektebinde, daha çok Eflâtun felsefesi gnostizimle yeniden yorumlanarak Yeni-Eflatunculuk şeklinde öğretiliyordu. Burada, Aristo'nun eserlerinin, Eflâtunculukla yorumlanmasıyla, Eflâtuncu-Aristoculuk ortaya çıktı. Burada yetişen filozoflar arasında, Plotin (203-270), Porphyry (232-304), Proclus (411-485) gibi kimseler vardı.

Bu mektep, Atina mektebinin 529 yılında kapatılmasıyla, oradan İskenderiye mektebine göç eden âlimler vasıtasıyla daha da güçlendi. Hz. Ömer devrinde Mısır'ın fethiyle 8. yüzyıla kadar ayakta kaldı. Daha sonra, bu mektep ve orada bulunan büyük kütüphane Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz devrinde Antakya'ya taşındı.

Urfa ve Nusaybin Mektepleri

Bunlar, gerçekte, birer din mektebiydi. Urfa mektebi, İranlılar tarafından 363 yılında kuruldu. O, Hıristiyanlaşan İranlılar için Yunancayı ve Hıristiyanlığı öğretmek için açılmıştı. Ancak, Aristo mantığı ve Porfyrios'un mantık kitabı İsağoji orada, uzun bir zaman okutuldu. Bu mektep, 489 yılında Bizans İmparatoru Zenon tarafından kapatıldı.

Bu mektebin kapatılması ve başta Urfa mektebinin son idarecisi Nersî'nin bazı hocalarla Nusaybin'e geçmesiyle, burada yeni bir mektep açıldı. Bu mekteple de dinî ve Eflatuncu felsefe eğitimi 9. yüzyıla kadar devam etti.



Kazım Sarıkavak'ın *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran* adlı kitabını okuyunuz.

Cüdişapur Mektebi

Cüdişapur, İran'ın Huzistan bölgesinde Sasânî hükümdarı I. Şâpur (241-272) tarafından kuruldu. Bu hükümdar oraya Rûm esirleri yerleştirdi, onlarla birlikte de Yunan ilmi bu şehre girdi. Daha sonra, Enûşirvan (Nuşirevan), 531-579 yılları arasında hükümdar olunca, bir hastane ve tıp okulu açtı. Rûm, Hind ve Farslı tabibler orada ders veriyordu. Eğitim dili Süryanice ve Pehlevice idi.

Cüdişapur, 738 senesinde Müslümanların eline geçince, bu tıp ve felsefe mektebi Abbasîler devrine kadar varlığını korudu. Abbasîler'in ilk devrinde bu mektepte yetişen meşhur tabib bir aile vardı ki, onlara Bahteyşu ailesi denir. Bu aileden bazı tabibler ile oradan yetişen ünlü hekim Yuhanna b. Masuye daha sonra açılan Bağdad medresesinde tıp ilmini okutmuşlardır.

Antakya Mektebi

M.S. 3. yüzyılda, Hıristiyanlık, özellikle de Nasturîlik eğitimi için Antakya'da bir dinî mektep açılmıştı. Bu mektepte, Hıristiyanlığın yanı sıra, Eflatuncu ve Fisagorcu felsefeler okutuluyordu. Burada hocalık yapan en önemli bilgin, Süryanî Probus'tur.

Ömer b. Abdülaziz'in (717-720) hâlifeliği zamanında, İskenderiye kütüphanesinin Antakya'ya taşınmasıyla burada Yeni-Eflâtunculuk öğretisini sürdüren yeni felsefî bir mektep daha açılmıştır.

Harran Mektebi

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Harran mektebi, Hermenötik öğretinin son temsilcisidir. Büyük İskender'in Harran bölgesini işgal etmesiyle, Harranlılar veya Sabîiler, Yunan düşüncesinin etkisinde kalmışlardır. Daha sonra da, Hıristiyanlığın etki alanına girmişlerdir. Onlardan az bir kısmı Hıristiyanlaştırılabilmiştir. Harran mektebi, astronomi, astroloji, matematik ve felsefe alanında faaliyet gösteriyordu. Aynı zamanda Yeni-Eflâtuncu felsefe de revaçtaydı. Bu mektep, Abbasîlerin ilk devrine kadar varlığını sürdürdü. Burada birçok sabîî kimse, İslâm dinini seçmiştir. Bu mektebin en ünlü temsilcilerinden birisi, Sâbit İbn Kurrâ'dır ki, bir rivayete göre, ömrünün sonlarına doğru Müslüman olmuştur. Fakat, ünlü bilginlerden olan oğlu Sinân İbn Kurrâ ve torunu Sâbit İbn Sinân, Müslüman idiler ve Abbasîler

devrinde tabib, tarihçi ve felsefeci olarak büyük hizmetlerde bulundular. Kısaca tanıtılmaya çalıştığımız bu mektepler ve ilim merkezleri, İslâm coğrafyasına dahil olduktan sonra, İslâm düşüncesinin oluşumu ve gelişimine dolaylı ve doğrudan bir tesir icra ettiler.



Yabancı kaynaklardan İslâm dünyasına aktarılan yabancı felsefî düşünceler İslâm düşüncesinin gelişimine hiç şüphesiz büyük katkılar sağlamıştır. Ancak bazı olumsuz gelişmelere de neden olmuştur.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU

İslâm düşüncesi dinî ve aklî yönüyle daha Hz.Peygamber zamanında başladığı ve ilk kelâmî düşüncelerle şekillendiği için kısaca bu konuyu anlatalım.

Hazreti Peygamber Dönemi, Vahiy ve Akıl Karşılaşması

İslâm'ın doğduğu yer olan 7. yüzyıl Arap Yarımadası, onu çevreleyen komşu ülkelerin durumuna kıyasla, o yüzyılda, zihnî faaliyetin ürünü olan felsefî ve bilimsel düşünce açısından oldukça kısır bir durumdaydı. İlahi çağrı Hz. Muhammed'in, yaklaşık 40 yaşlarındayken 610 yılında kendisine vahiy gelmeye başlamasıyla, müşrik Araplar'ın câhiliye olarak vasıflandırdığı dünya görüşünün temelinde yatan putperestliğe meydan okumaya başladı. Bu meydan okumada, arka arkaya gelen ayetler, her vesileyle, içerdikleri mesajın gerçek ve doğru bilgiler olduğunu, bunu anlayabilmek için de, insandan aklını ve duyularını doğru bir şekilde kullanılmasını istiyordu. Sayıları günden güne artan ilk Müslümanların zihinleri, ve vahyin dünya ve ahrete ilişkin somut kavramları dile getirmesiyle hareketleniyordu. Böylece, Kur'an ve Hz. Muhammed, ilk Müslümanlardan, özellikle eğitimi yüksek kişilerde, aklî düşüncenin filizlenmesini sağlıyordu.

Diğer taraftan, hem Kur'an, hem de Hz. Muhammed, Müslümanları doğrudan doğruya düşünmeye ve ilim öğrenmeye teşvik ediyordu. "Oku!"; "Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?"; "Yeryüzüne dağılın, geçmiş milletlerin akibetlerini görün!"; "Bilmediğiniz bir konuda bir bilene sorun!" meâlindeki ayetler, ilim ve düşünceye teşvik eden yüzlerce ayetten sadece birkaçıdır.

Bilindiği gibi, Hz. Peygamber, savaş esirlerini, Müslüman çocuklara öğretmenlik yapmaları karşılığı hürriyetlerine kavuşturduğu gibi, birçok Hâdis'i ile de Müslümanları düşünmeye sevk etmiştir: "İlim öğrenmek, kadın ve erkek her Müslümana farzdır"; "İlim, Çin'de de ola, alınız"; "İlmin anahtarı, sorudur" şeklindeki sözleri, burada hatırlanması gerekenlerden sadece birkaçıdır. Hz. Peygamber, ilk Müslümanların sağlık ihtiyaçlarını bilimsel olarak çözmek için, Müslüman olmamış yakınlarından, teyzesinin kocası Harise adlı kişiyi, İran'daki Cündişapûr medresesine Tıp öğrenmesi için göndermiştir. Böylece, "İlim Çin'de de olsa alınız" sözlerinin ilk uygulayıcısı kendileri olmuştur. Yukarıda işaret edilen ayetlere ve Hz. Peygamber'in bu uygulamalarına dayanarak, sonraki Müslümanlar, yabancı kaynaklardan ilim öğrenmede hiçbir mahzur ve sakınca görmemişlerdir.

İşte böylece, bir yandan Kur'an, diğer yandan Hz. Peygamber, İslâm'da ortaya çıkacak olan derin düşüncenin temelini atmışlar ve ortamını oluşturmuşlardır. Hem Kur'an, hem Hz. Peygamber aynı şekilde insanın en

temel bilgi kaynağı olarak, ilâhî vahiy yani din ile aklın birlikteliğini göstermişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, başka bir hadislerinde, ilmi, “İlim iki kısımdır; ruhların ilmi ve bedenlerin ilmi” şeklinde tarif ederken, hem kalbe idrak edilen din ilmini, hem de bedensel uzuvlarla, yani akıl ve duyarlarla algılanan dünya ilmini aynı şekilde ilim olarak değerlendirmiştir. Gazzâlî gibi bazı düşünürler de, bunu şöyle veciz bir şekilde ifade etmişlerdir: “Şeriat (din) aklın zâhiridir; akıl şeriatın bâtınıdır.”

Aklî Düşünceye İhtiyaç

İslâm vahyi tamamlanıp, Hz. Peygamber 632 yılında Dârû'l-Bekâ'ya intikal edince, İslâm toplumunda Müslümanlar arasında bir kısım ayrılıklar ve gelişmeler ortaya çıktı. Temel aklî düşüncesi bu olaylarla soyut varlığına kavuştu ve şekillendi. Hz. Peygamber, Vedâ Hutbesinde, Müslümanlara son bir uyarı yapmıştı. “Size iki şeyi emanet ediyorum, bunlara uydukça kurtuluşa ereceksiniz. Birisi, Allah'ın Kitabı, ikincisi Sünnetim.” Bu mesaj aslında, Hz. Peygamber'in manevî varlığının devam edeceğine işâret ediyordu. Onun maddî yokluğu, İslâmî akılcılığın varoluşunun nedeni olmuştur. Şöyle ki:

İlk Müslümanların gerek dinle, gerekse dünya ile ilgili zorlukları ve sorunları olduğunda, Hz. Peygamber'e soruyorlar, o da “Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz” diye cevap veriyordu. Buna rağmen inananlar ondan bir cevap bekliyorlardı. Öyle bir ruh hali içerisindeydiler ki, Hz. Peygamber'in, inananların dünya işlerini kendilerinin daha iyi bilebilecekleri şeklindeki ısrarına karşı, onlar, akıllarının sesini bile duymak istemiyorlardı. Aslında bu, ilk Müslümanlar için tuhaf bir tutum değildi.

Fakat Hz. Peygamber'in vefatı, ilk Müslümanlara kendi akıllarını kullanma ihtiyacını öğretti. Artık, meseleleri arz edecek Hz. Peygamber gibi bir otorite yoktu. Ortaya çıkan meselelerin halli için, kendileri Kur'an ve Sünnet ile doğrudan baş başa kalıyorlardı. Böylece de, kişisel görüş öne çıkıyor ve akletmeye ihtiyaç duyuluyordu. Bu yüzden, meselelerin kavranması, diğer yandan da onlarla ilişkili olarak Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması akla kalıyordu. İşte, Hz. Peygamber'in vefatı, ilk Müslümanlara bu gerçeği öğreten psikolojik bir tutum değişikliğini getirdi. Bu da, ister istemez, fikir ihtilaflarının ortaya çıkmasına sebep oldu. Her Müslüman Kur'an ve Sünnet'i, aynı şekilde anlamadığı gibi her meseleyi de aynı şekilde algılamıyordu. Bundan dolayı, bir mesele için, çok farklı çözümler ortaya çıkıyordu. “Ümmetimin görüş ihtilafında rahmet vardır” şeklindeki Hz. Peygamber'e atfedilen sözde de ifade edildiği gibi, farklı görüşlerin olması aslında bir olumsuzluk değil, gerçekten bir rahmetti. Çünkü İslâm'daki aklî düşünce, ancak böyle doğup gelişebilirdi.

Diğer taraftan, Hz. Ali ve Mu'aviye arasında hilâfet yüzünden ortaya çıkan kanlı olaylar, Cemal ve Sıffin gibi iç savaşlar, Müslümanların büyük bir kısmını, siyaseten, Hz. Ali Partisi (Şî'atü Alî) ve Mu'aviye Partisi (Şî'atü Mu'aviye) gibi iki ana kısma ayırdı. Buna ilaveten, tahkîm (hakeme başvurma, hakem tayin etme) olayı yüzünden kendilerine Hevâriç (Hariciler) yani Ayrılıkçılar denen bir kısım Müslümanların Hz. Ali'den ayrılarak üçüncü bir parti meydana getirmesi, İslâm cemaatını daha başlangıçta üç temel sınıfa bölmüş oldu. Yukarıda sözünü ettiğimiz, daha çok dinî karakterli olan, “Sûfiyye” grubuyla bu bölünme dört sınıf haline geldi. Kısaca ifade edecek olursak, özellikle Hz. Osman, Hz. Ali ve Mu'aviye devrinde cereyan

eden iç savaşlar ve üzücü siyasî olaylar neticesinde gündeme gelen dinî ve siyasî tartışmalar, farklı düşünceleri ve farklı fırkaları ortaya çıkarmıştır. O düşüncelerde, zamanla İslâm'daki kelâmî ve fikhî (hukuksal) düşüncelerin ve mezheplerin temelini teşkil etmiştir.

Aklî Düşüncenin Şekillenmesi

İslâm düşüncesi bakımından Abbasîler devri ayrı bir önemi haizdir. Abbasîler'in 750 yılında, Emevîler'den iktidarı ele geçirmelerine paralel olarak, İslâm düşüncesinde de hızlı gelişmeler olmuştur. Emevîler devrinde ortaya çıkan düşünce hareketleri, gelişerek ve yeniden şekillenerek devam ettiği gibi, kendilerine filozof (feylusûf; çoğulu felâsife) denen kimselerle birlikte H.2/M.8. yüzyılın ortasından itibaren sırf felsefî ve bilimsel düşünce ortaya çıkmıştır. Aklî düşüncenin, özellikle de felsefî ve bilimsel düşüncelerin gelişmesinde ilk Abbasî halifelerinin büyük katkısı olmuştur.

Emevîler devrindeki düşünce hareketleri, klasik devir yazarları tarafından haklı olarak fırkalar olarak nitelendiriliyordu. Bu fırkalar, Abbasîlerle beraber genel olarak mezhep denen hareketlere dönüştü ve fırka yerine mezhep denmeye başlandı. Zira düşünce hareketleri artık bilimselleşmeye, yani belirli temel tezlerle sistematik ve doktriner anlayışlar haline gelmeye başladılar. Düşünce hareketleri, Abbasîler dönemiyle birlikte, Fıkıh (Hukuk), Tasavvuf, Kelâm ve Felsefe gibi belirli ilim dalları haline geldi ve her ilim dalı için temel esaslar ve yöntemler belirlendi.

Abbasîler devrinin İslâm düşüncesi açısından ayrı bir yerinin ve öneminin olduğunu daha önce söylemiştik. Bu, sadece, yukarıda belirtmeye çalıştığımız kelâmî, tasavvufî ve hukukî sahalarda mezhepleşmelerden değil, aynı zamanda gerçek anlamıyla, felsefî, bilimsel ve teknik düşüncelerin ilk defa bu devrin başında ortaya çıkmasındandır.



<http://www.ufged.org.tr>

İslâm Felsefesi ve Tanımı

İslâm dünyasına felsefenin girmesinden sonra, Müslümanlar 12. ve 13. yüzyıllarda Müslüman filozoflar için “Felâsifetü'l-İslâm” (İslâm filozofları), “el-Felâsifetü'l-Müslimîn” (Müslüman filozoflar) demişlerse de, 19. yüzyıla kadar “İslâm Felsefesi” tabirini kullanmamışlardır; Müslüman filozofların ürettikleri felsefî düşünceye “felsefe” demişlerdir.

İslâm dünyasındaki felsefeye “İslâm Felsefesi” denmesi, 19. yüzyılda oryantalistler ile başlamıştır; da sonra bu tabiri Müslümanlar da kullanmışlardır. Felsefe tarihi çalışmaları 19. yüzyılda Batı'da yoğunlaşmaya başlayınca, farklı kültürlerde ortaya çıkan felsefeleri birbirinden ayırmak için “Yunan Felsefesi”, “Hind Felsefesi”, “Avrupa Felsefesi” gibi isimlendirmelerin yanında İslâm dünyasındaki felsefeye de “İslâm Felsefesi” denmiştir.

Batılılar, İslâm Felsefesi isminden başka “Arap Felsefesi”; “İslâm Dünyasında Felsefe”; “Müslüman Felsefesi” gibi başka isimler de kullanılmıştır. Bunlardan en çok yaygınlık kazanıp kullanılanı İslâm Felsefesi ismidir.

İslâm Felsefesi adı bazen yanlış çağrışımlar yaptırmaktadır; bazıları İslâm Felsefesi tabirinden İslâm dininin, yani Kur'an'ın ve Sünnetin felsefesi gibi anlamaktadır. Bu doğru değildir. İslâm Felsefesi, sadece İslâm dünyasında ortaya çıkıp gelişen felsefenin adıdır. Bu bakımdan genel anlamıyla felsefe ne ise, İslâm Felsefesi de odur. Dolayısıyla felsefe olmak bakımından İslâm Felsefesi, felsefeden başka bir şey değildir. Sözelimi Yunan felsefesinden, Ortaçağ Felsefesinden, Hind Felsefelerinden ne anlaşılıyorsa, İslâm Felsefesinden de aynı şey anlaşılmalıdır.

Ancak, burada şunu da belirtmek gerekir; her felsefe, disiplin olarak, konu ve yöntem açısından aynı ise de, her felsefe çıktığı ortamın ve felsefi meselelerin çözümünde filozoflarının dâhil olduğu din ve kültür gibi unsurların özelliklerini taşır. İşte bu yönüyle felsefeler birbirinden, dolayısıyla İslâm Felsefesi de diğerlerinden, farklılıklarıyla ve bir kısım özellikleriyle ayrılırlar. O halde İslâm Felsefesi, Müslüman filozofların felsefi düşüncesi olarak tanımlanır. İslâm Felsefesi, İslâm düşüncesinin önemli kısmını teşkil eder.

Bazı felsefe tarihçileri, İslâm Felsefesini, İslâm dünyasında Kindî'den İbn Rüşd'e kendilerine filozof denen düşünürlerin felsefi düşünceleriyle sınırlı görülmesi gerektiği söylerler. Diğer bazıları da felsefe denmemesine rağmen Kelâm, Tasavvuf, Usûl-i Fıkıh gibi alanlar da üretilmiş kuramsal aklı düşüncelerin de İslâm Felsefesinin kapsamına girmesi gerektiğini vurgularlar. Özellikle günümüz açısından felsefenin her disipline ve alana, İktisat Felsefesi, Matematik Felsefesi, Din Felsefesi, Siyasal Felsefesi gibi yaygınlaştırıldığını düşünürsek İslâm Felsefesinin alanını ve kapsamını ikinci görüşte olan felsefe tarihçileri gibi geniş görebiliriz.

İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU

Dört Halife ve Emevîlerin ilk döneminden itibaren, Kuzey Afrika'dan Hind Yarımadası içlerine, Yemen'den İran'a ve Orta Asya'ya kadar İslâm coğrafyası genişleyince ve Müslüman toplumu çoğalınca, astronomi ve matematik bilgisi gerektiren, Kible'nin ve namaz vakitlerinin belirlenmesi gibi dinî meseleler ile, tıp ilmini gerektiren hastaların tedavisi gibi benzer ihtiyaçların ortaya çıkması, başlangıçta yeni fethettikleri ülkelerde varolan bu alanlara ait ilimleri Müslümanların da öğrenmesi ve o alanlarda yazılmış öncekilere ait eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi ihtiyacını doğurdu. Nitekim gelişmeler böyle de oldu. Yani Müslümanlar ilk başta doğrudan felsefeyi merak etmeyip, başta matematikten, astronomi ve tıp gibi akli ve doğa ilimlerine merak ettiler. Ancak bu ilimler o dönemlerde felsefeden ayrı olmadıkları için, o ilimleri alırken ister istemez başta Yunan düşünürleri olmak üzere önceki düşünürlerin felsefi düşüncesini de İslâm dünyasına aktardılar. İşte böylece H.2/M.8. yüzyılın ortasından itibaren saf felsefe de İslâm dünyasına girmiş oldu. İslâm dünyasında böylece doğan felsefenin tarihî ve doktriner gelişimini anlatmazdan önce kısaca Felsefe ve Filozof kavramları üzerinde duralım.

SIRA SİZDE



Felsefe İslâm dünyasına aktarılmamış olsaydı, İslâm dünyasında bilim ve teknoloji gelişir miydi?

Felsefe ve Filozof

Felsefe Kelimesinin Sözlük Anlamı: Türkçemizdeki felsefe kelimesi Arapça “falsafa” (çoğulu: falsafiyât) kelimesinden gelmektedir. “Falsafa” kelimesi, Arapça’ya Yunanca’dan geçmiştir. Bu kelime, Yunanca “filosofia” (Philosophia) kelimesinin Arapça telâffuza uydurulmuş şeklidir. Bilindiği gibi, ilk defa Fisagor’un kullandığı sanılan bu Yunanca “filosofia” kelimesi, “sevgi” anlamına gelen “filo” ve “hikmet” anlamına gelen “sofia” gibi iki kelimedenden müşekkeldir. Dolayısıyla, felsefe kelimesinin karşılığı olan “filosofia”nın kelime manası “hikmet sevgisi” demektir.

Felsefenin İstilahî Tanımı: Şimdi de, felsefenin bir kavram olarak anlamını anlatmak için İslâm filozofları ve düşünürlerinin, felsefe tariflerinden bazılarını nakledeyim.

Kindî: “Felsefe, insanın kapasitesi ölçüsünde sahip olduğu ve ebedî küllî şeylerin hakikatlerinin mahiyetlerinin ve sebeplerinin bilgisidir.” Bu tarifte felsefe, nesnelere mahiyetlerinin ve nedenlerinin bilinmesi olarak anlatılıyor.

Fârâbî: “Felsefe (hikmet), bizâtihî Vâcibi Vücûd olan Hakk’ın vücûdunun, vücûd (varlık) olarak bilinmesidir. Bu tarifte felsefe, zorunlu varlığın ve genel olanağın bilgisi olduğu söylenmektedir.

İbn Rüşd: Felsefe, “Sanat eseri olarak varlıklar üzerine düşünme ve Yapıcı (es-Sânî)yi tanımadır.” İbn Rüşd’e göre felsefe o halde, Allah’ı ve O’nun sanatını bilmektir.

İbn Hindû: Felsefe, “Ruhun, ilim ve amelle terbiye edilmesidir.” Bu tarife göre ise, felsefe ilim ve amelle ruh terbiyesi olarak görülmektedir.



Hamdi R. Atademir’in *Filozoflara Göre Felsefe* adlı eserini okuyunuz.

Felsefe-Hikmet İlişkisi: Felsefe ve hikmet kelimeleri, İslâm düşünce tarihinde çoğu zaman tamamen aynı anlamda kullanılmıştır. Yani, hikmet, hem bir disiplin ve hem de bir düşünce tarzı olan felsefeyle aynı görülmüştür. Meselâ, 9. yüzyılda Kindî, önemli eserlerinin birinin adını “Risâle fî Felsefeti’l-Ülâ” olarak koyup felsefe kelimesini tercih etmişken, İbn Sinâ, daha çok hikmet kelimesini tercih etmiştir. Örneğin, “Uyûn’ul-Hikme” ve “Hikmetu’l-Maşrikiyyîn” adlı eserlerinin başlığında olduğu gibi. Bunun sebebini düşündüğümüzde ilk aklımıza gelen şey, daha erken devirlerde başlayan felsefe aleyhtarlığını, felsefe kelimesi yerine, Kur’an’da da sık sık geçen bu hikmet kelimesinin kullanılmak suretiyle, azaltmak veya başka bir ifadeyle, felsefeyi daha İslâmî bir terminolojiyle İslâmîleştirmek gibi bir gaye olabilir. Bunun yanında, etimolojik ve anlam yönünden felsefe kelimesinin içinde “hikmet” kelimesinin ve anlamının bulunuşundan ötürü olduğu da söylenebilir.

Bununla birlikte, Müslüman filozoflar bazen hikmet kelimesini felsefe kelimesinden ayırarak, farklı anlamlarda da kullandıkları olmuştur. Hikmete, felsefeden daha yüce bir değer vermişlerdir. Meselâ Kindî, hikmeti bir fazilet, iyi olanın tatbiki olarak görür: “Hikmete gelince, o, (aklı) kuvvenin faziletidir; o, küllî şeylerin hakikatleri ve bilgisi, hakikatleri yönünden sevilen şeyin yapılmasıdır.” O halde hikmet, kesin doğru bilgi, yapılması fazilet olan bir hareket tarzıdır. Hikmet, felsefeden daha geniş bir mana taşır. Her hikmet, felsefedir; fakat her felsefe hikmet değildir.

Filozofun (Feylesof) Tanımı

Feylesof Kelimesinin Sözlük Anlamı: Bugünkü filozof kelimesi yerine Türkçe’de eskiden Arapça “feylesûf” olarak telaffuz edilen kelime kullanılırdı. Arapça’daki “feylesûf” kelimesi, “felsefe” kelimesi gibi, Yunanca filosofos (philosophos) kelimesinin Arapçalaştırılmış şekli gibi başka bir şey değildir. Bu Yunanca kelime, “filo” (sevgi) ve “sofos” (hikmet) sahibi anlamına olan iki kelimedenden müteşekkil olup, “Hikmeti seven” anlamına gelir. O halde, kelime anlamı itibarıyla feylesof (filozof), hikmeti seven kimse demektir. Feylesof (filozof) kelimesinin çoğulu “Felâsife”dir.

Filozof Kelimesinin İstılâh Anlamı: Müslüman filozoflar, “feylesof”u çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Bir fikir vermek için bazılarını misâl olarak zikrederim.

Kindî: Feylesof, ilminde hakkı bulan, amelinde hakla amel eden kimsedir, denebilir. Kindî’nin tarifinde feylesof, ilimde amacı gerçeği bulmak isteyen ve fiilde amacı ise gerçeği yaşayan kimse demektir.

Fârâbî: “Feylesof (el-Hakîm), bizâtihî Vâcib-i Vücûd’un kemal derecede bilgisine sahip olan kimsedir.” Fârâbî’nin tanımında feylesof, Allah’ı en iyi bilen kimse olarak tanımlanıyor.

İslâm düşünce tarihinde, geleneksel kullanılışıyla ve klasik anlamda feylesof, sadece kendileri bu tabirde sıfatlanmış, akli (rasyonel) düşünceye ağırlık veren Kindî, Fârâbî, İbn sinâ, İbn Rüşd, İhvân-ı Safâ, Suhreverdi el-Maktul vb. kimselere denir.

Feylesof, Hakîm ve Hekim İlişkisi: Antik çağda filozofa hakîm (sofos) denirdi. Hakîm, hikmet sahibi, bütün bilgileri kendinden bulunduran kimse demektir. Fakat bir insan için bunun mümkün olmadığı anlaşılınca, özellikle Pisagor’un zamanından itibaren, hakîm kelimesinin kullanılmasından vazgeçildi ve yerine filozof kelimesi kullanılmaya başlandı. İslâm dünyasında Feylesof (filozof) ve hakîm kelimeleri aynı anlamda yan yana kullanılmaya devam etmiştir. Hakîm kelimesinin çoğulu “Hukemâ”dır ki, “filozoflar” demektir. Bununla birlikte, bazı özel kullanılışlarda hakîm sözü, her zaman tam manasıyla filozof demek değildir. Hakîm sözünün filozof sözünden daha umûmî ve derin bir manası vardır. Her hakîm filozoftur, fakat her filozof hakîm değildir. Hakîm, ilâhî bilgiye mazhar olmuş kimsedir. Nitekim Kur’an’da, Hz. Lokman’a hakîm denmiştir. Çünkü ona hikmet verilmiştir.

Ne var ki, özellikle Türkçemizde ve diğer İslâmî dillerde hakîm kelimesi telaffuz hafifletmesiyle çoğu zaman hekim şekline sokulmuştur ve tabib (doktor) yerine kullanılmıştır. Bunun için de Lokman’a “Doktor Lokman” manasına gelen “Lokman Hekim” denmiştir.



İnsanlığın en eski dönemlerinden itibaren, filozoflar aynı zamanda tıp, kimya ve fizik gibi ilimlerle uğraşmışlardır. En yakın örneği bizde İbn Sînâ’dır; o büyük bir filozof olduğu kadar önemli bir doktordur. Dolayısıyla Lokman ve benzerlerine aynı zamanda hâkim/filozof ve hekim/doktor denmesi bir çelişki değildir.

İSLÂM FELSEFESİNİN TARİHİ VE DOKTRİNER GELİŞİMİ

İslâm felsefesi H.3/M.9.yüzyıldan itibaren çok hızlı bir gelişim sürecine girmiştir. Farklı felsefî akımlar ve sistematik düşünceler ortaya çıkmıştır.

Felsefî Akımlar

Bunlar 9. ve 10. yüzyıllarda ortaya çıkan, fakat ekolleşip sistematik bir düşünce haline gelmeyen felsefe akımlarıdır. Bu akımlar, temsilcisi oldukları birkaç düşünürle sınırlı kalmıştır; 10. yüzyıldan sonra da temsilcileri yoktur. Ancak bu akımlara ait bazı fikirler Batı'nın ve İslâmî dünyamızın içerisinde daha sonraki zamanlarda da yaşamaya devam etmiştir. İslâmî kitâbiyatta bu akımlar, genelde Dehriyye (Dehriyelik), Maddiyye (Materyalizm), Mu'attıla (Ateist, Ateizm) ve Zanâdika (Zındıklar, Zındıklık) gibi genel adlar altında anılmışlardır. Bu genel isimlerle anılan felsefî akımlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz.

Sofistâiyye (Sofizm): Yunanlı sofistlerden etkilenen Müslüman düşünürlerdir. İndiye, İnadiyye ve Lâedriye gibi alt kolları vardır. Bunlar için hakikatın ölçüsü insandır. Doğruluk ve yanlışlık insanın dilini kullanmasına bağlıdır. Her şey bir çeşit dil oyunudur.

Reybiyye (Şüphencilik): Yunanlı şüphenci filozoflardan etkilenen Müslüman düşünürlerdir. Doğru ve hakikat hakkında insanın sâbit bir bilgisi olamayacağını savunurlar; zira duyular insanı yanıltır derler.

Tabî'yyun: Tabiatçı ve natüralist düşünürler. Bunlar bugünkü tabirler "Deist" düşünürlerdir. Metafizik düşüncelere önem vermezler. Bilimin sadece deney ve tecrübeye dayanması gerektiğini söylerler.

Bilinmezcilik (Tekâfü-i edille): Hiçbir şeyin doğrulanamayacağını savunanlardır. Onlara göre, bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı hakkındaki deliller ve karşıt deliller eşit derecede geçerliliğe sahiptir. Batı felsefî kavramıyla ifade edilecek olursa, bu akıma, agnotisizm denebilir.

Bu akımların temsilcileri hakkında kesin bilgilere sahip değiliz; çeşitli tabakat kitaplarında aynı bir kişi, bu akımlardan birkaçının temsilcisi gibi gösterilmektedir. Hatta iddia edildiği gibi bazı kişilerin gerçekten o akımlardan olup olmadığı konusunda da şüpheler uyanmaktadır. Bununla birlikte, bilinmezcilik akımından yani agnostik oluşlar arasında İbn Sebe, İbnü'l-Mukaffa, Hammad İbn Raviye (ö.771), Beşşar İbn Burd (ö. 783), Ebû Nuvvas (ö. 814) ve İbn Ravendî (ö.910) gibi kimseler sayılır. İbnü'l-Mukaffa örneğin aynı zamanda hem Zanâdika'dan hem de Dehriyelerden de sayılır. Ünlü filozof ve tabib Ebû Bekr Zekeriya er-Râzî, bazen tabiatçı bir filozof olarak sayılır; ama gerçekten er-Râzî bir natüralist değildir.



Bu akımlar hakkında daha fazla bilgi için İ. A. Çubukçu'nun *Gazzâlî ve Şüphencilik*; *Gazzâlî ve Batınlık* adlı eserlerine bakınız.

Sistemsel Felsefi Ekoller

Meşşâiyye: Meşşâiyye'nin (Meşşâilik) kelime anlamı “yürüyücülük” demektir. Bilindiği gibi, Aristo derslerini talebelerine onların önünde yürüyerek verirdi. Bunun için onun talebelerine “yürüyenler” veya “yürüyücüler” anlamına Batı'da “Peripataticiens” denmektedir. Bir ıstılah olarak, “İslâm Aristoculuğu” anlamına gelir. Aristo felsefesini benimseyen ve onun yolunda giden İslâm filozoflarına da “Meşşâ'ıyyûn” denir. Bu ekole İslâm dünyasında, genelde; Kindî (ö.866), Fârâbî (ö.950), İbn Sînâ (ö.1037), İbn Bâcce (ö.1138) ve İbn Rüşd (ö.1198) gibi büyük filozoflar ile onların takipçileri ve öğrencileri dâhil edilir.

Bu ekole dâhil edilen filozoflar, İbn Rüşd hariç, tâm anlamıyla Aristocu sayılamazlar. Çünkü hiç birisi tamamen her konuda Aristo'yu takip etmemişlerdir. Yeri gelince Aristo'dan esinlendikleri gibi Eflâtun'dan ve Yeni-Eflâtunculuktan da esinlenmişlerdir. Aristo'yu daha yakın olarak mantık ve metafizikte takip etmişlerdir. Dolayısıyla onların felsefeleri eklektik bir felsefedir. Bunun için Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tam manasıyla Aristocu görmek yanlıştır. İslâm Felsefesinde gerçek manada bir Aristocu düşünür varsa, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, o da İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Aristo'nun felsefesini bozmak, Eflâtun ve Yeni-Eflâtunculukla karıştırmakla suçlamıştır.



M.Muhammed Şerif'in *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünürleri*; Ali İbn Sînâ'da Tanrı Alem ilişkisi; İ.H.Aydın'ın *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*; Hüseyin Atay'ın *İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesi* okunması tavsiye edilen eserlerdir.

Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâ'î filozoflar hakkında sonraki ünitelerde daha fazla bilgi verileceği için burada teferruatla girmeyeceğiz. Bu nedenle bazı genellemeler yaparak konuyu bitireceğiz.

Bütün Meşşâ'î filozoflar, birçok katkılarıyla beraber mantık konusunda Aristo'yu takip etmişlerdir. Bilgi kuramları, mantık ve psikoloji üzerine dayanır; tündengelimini benimserler.

Varlık kuramlarına gelince; tümellerin somut dünyada gerçeklikleri yoktur; tikellerin gerçeklikleri vardır. Varlığı en genel olarak üç kısma ayırırlar: Zorunlu (vâcib), mümkün, mümteni. Tanrı, zorunlu varlıktır; Tanrı'dan başka bütün varlıklar mümkün varlıklardır. Mümteni varlık, gerçekliği hiçbir şekilde düşünülemeyen varlıktır.

Meşşâilere göre varlık kavramının veya metafiziğin temel iki ilkesi vardır. Birincisi, mantık ilkeleri; ikincisi, nedensellik (illiyet) ilkesidir. İlk ve mutlak neden, zorunlu varlık olan Tanrı'dır. Somut dünyada, yani âlemde ise dar anlamda nedensellik ilkesi vardır; bir mümkün varlık başka bir mümkün varlığa neden olur.

Meşşâi nedensellik ilkesine göre: Neden, varlık bakımından sonuçtan (nedenlemeden) öncedir; ancak aralarında zaman açısından öncelik ve sonralık yoktur. Nedenle sonuç arasındaki ilişki, zorunludur.

Aristo'yu takiple Meşşâiler dört nedenden bahsederler; ancak Aristo'nun neden sıralamasını değiştirirler. Bana göre 1) Fâil Neden (İlk neden sözkonusu olunca, bu Tanrı'dır; ancak doğadaki herhangi bir nesne de fâil neden olabilir; örneğin babanın, oğluna neden olması gibi); 2) Şekli (sûrî) neden; varlığa şeklini veren nedendir; 3) Maddî neden, bir şey neden oluşmuş

veya yapılmış ise, o onun maddî nedenidir; 4) Gâye (Gâ'î) neden; bir şey ne için yapılmış ise o gaye, onun gaye nedenidir.

Kindî ve İbn Rüşd hariç, İbn Sînâ ve Fârâbî'ye göre mümkün varlıkların ortaya çıkışı sudûr (taşma) ile açıklanır. Bu durum Yeni-Eflatuncu kozmolojinin model alındığını gösterir. Bu kozmoloji birden bir çıkar ilkesine dayanır. Dolayısıyla varlık, Mutlak Bir olan Tanrı'dan zorunlu olarak taşmak suretiyle meretebe meretebe oluşmuştur. Bu mertebeler kendilerine "Akıl" adı verilen 10 veya 11 varlık mertebesidir. Kindî ve İbn Rüşd'ün âlemin oluşunu, yani yaratılışı izâhları, daha çok kelâmcıların "Yoktan Yaratılış" kavramına benzer.

SIRA SİZDE

4

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışının neticesi olarak hangi temel meseleler ortaya çıkmış olabilir; düşününüz.

Diğer yandan Meşşâî varlık anlayışı özcü bir varlık anlayışıdır. Varlıkların bir özü (zât, mâhiyet, inniye) vardır; bir de varlığı (vücûd) vardır. Öz, varlığın neliğidir; varlık, öz üzerine ilineksel olarak giydirilen vücuttur. Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklarda varlık-öz ayrımı mantıksal ve hakiki anlamda vardır ve öz, varlıktan önce gelir. Meşşâîler Tanrı'da varlık-öz ayrımı yapmazlar.

INTERNET



<http://muslimphilosophy.com>

Rivâkiyye: Rivâkkiye (Revakiye) kelime anlamı itibarıyla "revaka mensup" veya "revaka ait" demektir. Bir ıstılah olarak genelde Stoacılık, özelde "İslâm Stoacılığı" demektir. İslâm filozoflarından; Stoacıların felsefesini kabul eden ve onların yolunda yürüyenlere de, Stoacılar anlamına "Rivâkiyyûn" denir. Bilindiği gibi Stoacılar derslerini revaklara yani sütünlara yaslanarak yaparlardı. Onun için onlara bu ad verilmiştir.

Câhız, Stoacılar için başka bir tabirin de kullanıldığını bildirmektedir: Ustuvâniyyûn, Ustuvânî veya Ashâbu'l-Ustuvâna. Ustuvâna, ustuvan kelimesinden gelmekte olup manası revak veya silindirik sütun demektir. Bazı Müslüman bilginler, çeşitli konularda Stoacılardan etkilenmişlerdir; fakat bütünüyle Stoacıları takip eden bir Müslüman düşünürü veya sistematik bir İslâm Stoacılığını İslâm düşünce tarihinde görmek mümkün değildir. Bu bakımdan mutlak manada Rivâkiyye diye müstakil bir İslâm felsefesi ekolü yoktur. Burada hatırlanması gereken ilginç bir Osmanlı düşünürü vardır: Üstuvânî Mehmet Efendi (1608-1668). Mehmet Efendi, derslerini ve vaazlarını Ayasofya Camiinde direk dibine oturarak veya yaslanarak verdiği için; kendisine, Stoacı anlamına "Üstuvânî" lakabı verilmiştir.

İşrâkiyye: İslâm felsefesinin ekollerinden diğer birisi olarak da, İşrâkiyye (İşrâkilik) gösterilir. İşrâkiyye, "işrâk" kelimesinden türetilmiştir. İşrâk, "ışığın veya güneşin doğması", "ışığın açılması" anlamlarına gelir. İşrâkiyye, meşhur filozof Şehâbeddin Sünverdi el-Maktûl (1153-1191)'in kurduğu özel bir felsefenin adıdır. Bu felsefeye kendisi "Hikmetu'l-İşrâk" (İşrâk Felsefesi) demiştir. Hikmetu'l-İşrâk, ayrıca Sühreverdi'nin eserlerinden birinin de adıdır. İşrâkî tabiri bu felsefeyi kabul eden ve savunan kimse için kullanılır; çoğulu İşrâkiyyûn'dur.

K İ T A P



Ahmet K.Cihan'ın Suhreverdi'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri adlı eserini okuyunuz.

Daha önce de gördüğümüz gibi, hakikatin, akılla değil, doğrudan doğruya sezgi veya genel bir iç aydınlanmayla elde edileceği esasına dayanan İshrâkîlik, genelde Aristoculuk, özelde Meşşâîliğe bir aksülâmel olarak doğmuştur. İshrâkîlik, aslında, Sühreverdî'den önce İbn Sînâ ve İbn Tufeyl (1106-1186) gibi filozofların kurmayı denedikleri bir "Doğu Hikmeti" (Doğu Felsefesi)'nin son aşamasıdır. Bilindiği gibi, İshrâk kavramı ilk defa Fârâbî ile ortaya atılmıştı. Fârâbî, yaptığı birçok felsefe çalışmasının aslında büyük ölçüde Yunan felsefesinin tanıtılmasına hasredilmiş bir felsefe tarihi çalışması olduğunun farkındaydı. Bunun için, o, bir gerçek Doğu Felsefesi, yani başka bir deyişle tam ve gerçek manada bir İslâm felsefesi kurmanın gerekliliğine ileri yaşında inanmıştı. Tasarladığı bu felsefeyi doğuş, aydınlanma, ışık ve parlama anlamına gelen "İshrâk" sözüyle ifade etmişti. Bu fikri, kendisinden sonra İbn Sînâ ve İbn Tufeyl işlediler. Fakat bu konuda son çabayı ve aşamayı Sühreverdî gerçekleştirdi denilebilir. Sühreverdî'nin İshrâkîliği aslında tamamen özgün bir Doğu veya İslâmî felsefe değildir. Çünkü yapısı itibarıyla, Eflâtunculuk, Zerdüştlük, Gazâlî ve daha önceki sûfilerin düşüncelerine bağlı ve hatta Meşşâîlikten esinlenerek meydana getirilmiş eklektik bir felsefedir. Buna rağmen, İslâm kültüründe yeni bir felsefe tarzı olmasından ve birçok sıkı takipçisi olduğu için işrâkîliğe İslâm felsefesinin bir ekolü olarak bakılabilir.

İshrâkîlik, Selçuklular devrinde özellikle II. Kılıçarslan ve I. Alâeddin Keykûbât zamanlarında, kurucusu Sühreverdî'nin kendisinin Anadolu'da bulunmasıyla, moda haline gelen bir felsefe olmasına rağmen, asıl hâkimiyetini ve gerçek taraftarlarını İran'da buldu ki, onlara İshrâkiyyûn adı verilir.

Gençlik yıllarında İbn Sînâ ekolüne dâhil olan Sühreverdî, daha sonra Aristocu felsefeden ayrılır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi kendi İshrâkî (Aydınlanmacı) felsefesini oluşturur. Sühreverdî, hem Aristocu mantık anlayışına, hem de varlık anlayışına karşı yeni anlayışlar geliştirmiştir. Bunları kısaca özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz.

Mantık: Pertevnâme adlı mantık eserinde Sühreverdî, önce Aristo'nun kategori anlayışına karşı çıkar. Daha sonra Kant'ın da söyleyeceği gibi kategorileri, varlığın değil zihnin kategorileri olduğunu söyler. Aristo'nun on kategorisi yerine, sadece iki kategoriden bahseder. Bunlardan birisi, "Hey'e"dir; ikincisi "Cevher"dir. Hey'e, varlığın yapısını oluşturan bütünlük, bünyesidir. Cevher, varlığın özü veya mâhiyettir.

Metafizik: Aristocu ve meşşâî metafiziğin özcü bir metafizik olmasına karşın, İshrâkî metafizik, varoluşsal bir metafiziktir. Yani varoluşta, varlık özden önce gelir. Yani Hey'e önce yaratılır; sonra ona cevher (öz) verilir.

Sühreverdî'nin en temel metafizik kavramı Nûr kavramıdır. *Nûr Heykelleri* adlı eserinde anlattığı gibi Nûr, Tanrı Nûr'udur; varlık, Nûr'un derece derece yansımalarıyla oluşmuştur. Bu açıdan Sühreverdî'nin metafiziği bir Nûr metafiziğidir.

Meşşâîlerin kullandıkları her türlü metafizik kavramı, Sühreverdî, zihni veya itibarî görür; yani kavramların manaları düşünseldir; varlıksal gerçeklikleri yoktur der. Örneğin mâhiyet (Nelik) kavramı, Meşşâîlere göre varlıksal gerçekliği olan bir kavramdır; nelik ile nesnelere birbirinden ayrılır; taş, tahtadan, "taşlık" ve "tahtalık" ile ayrılır. Sühreverdî'ye göre ise, bu ayırım mâhiyet ile değil, hey'e ile olur.

Bilgi kavramında, Meşşâilerin akılcılığına karşı Suhreverdi, sezgiyi öne çıkarır. Bu sezgi akıl, duyu ve derûnî sezgidir. Nesnelere gerçekliğini ancak sezgiyle kavrayabiliriz. Sezgi, nihai olarak insanın kendisini Tanrı Nûr'u ile aydınlatmasıdır. Suhreverdi'yi bu bilgi ve metafizik anlayışa iten en büyük neden, daha önce Necmeddin Kubrâ gibi bir büyük mutasavvıftan ders almış olmasıdır.

Ansiklopedistler

İhvanü's-Safâ (Safâ kardeşleri) gizli, gizemli bir ansiklopedist felsefe cemiyetidir. Nerede, ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu henüz kesinlik kazanmamıştır. Genelde 9.-10. yüzyıllar içinde, önce Basra veya Bağdat'ta kurulduğu kabul edilir. Kurucu filozoflardan bazılarının Sünnî ve bazılarının Şîit eğilimli kişiler olduğu söylenir. Her birisi, mantıktan musikiye, psikolojiden astronomiye ayrılmış elli iki risâleden oluşan bir eser yazmışlardır; bu eser "*Resâil*" veya *Resâilu İhvâni's-Safâ*" olarak bilinir. Resâil, tam bir felsefî ilimler ansiklopedisidir.

İhvânü's-Safâ, temelde Yeni-Fisagorcu, Eflatuncu, Yeni-Eflatuncu bir felsefî akımı temsil eder; mantık gibi bazı konularda da Aristo'yu takip etmişlerdir. Zaman zaman hurûfîliğe kaçan yorumları vardır. Felsefelerinin, genel olarak değerlendirildiğinde, özgün olmayan ve eklektik fikirlerden oluştuğu söylenebilir.



Batı'da, özellikle Fransa'da XVII. Yüzyılda bir ansiklopedistler hareketi vardır. Bu hareketi, İhvanü's-Safâ'nın ansiklopedizm hareketiyle karıştırmamak gerekir.

Bağımsız Filozoflar

Meşşâilik, İshrâkîlik ve Rivâkiye gibi felsefe ekollerine doğrudan bağlantılı olmayan bazı Müslüman filozoflar vardır ki, bunlara genelde "Bağımsız Filozoflar" denmektedir. Onları kısaca tanıtalım:

Gazzâlî: Nizâmîye Medresesi'nde kelâm dersleri verirken felsefeye derin bir merak salmıştır. Aristo ve Meşşâî filozofların felsefesini iyice öğrenmiştir. Bu felsefeyi doğru biçimde özetleyen *Makâsîdu'l-Felâsîfe* adlı eserini kaleme almıştır. Bu arada daha önce hem fıkıh için hem de felsefe için gerekli Aristo mantık geleneğini öğrenmiştir. Aristocu-Yeni Eflatuncu Fârâbî ve İbn Sînâ metafiziğini, hem kendi felsefesine hem de İslâm'a aykırı gördüğünden, ikinci önemli felsefe kitabı olan *Tehâfüt el-Felâsîfe*'yi yazarak, özellikle İbn Sînâ'yı tenkid etmiştir. Bu tenkitlerini 23 mesele olarak belirlemiştir. Üç meselede filozofları "küfürle" itham etmiştir. Bunlar âlemin kıdemi, Allah'ın cüzîleri bilmediği ve dirilişin sadece ruhsal olacağı meseleleridir. Bu meseleler 8. üniteye ele alınacağı için üzerinde durmayacağız.

Gazzâlî, bazı modern felsefî meselelere de öncülük etmiştir. Bunlardan önemli bazıları şunlardır: Birincisi yöntemsel şüpheciliktir ki, daha sonra Descartes ondan mülhem olarak konuyu yeniden ele almıştır. İkincisi, varlıksal iyimserlik düşüncesidir; bu onun şu meşhur sözünde ifâdesini bulmuştur: "Bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir". Gazzâlî'den etkilenen Leibniz'de aynı sözü tekrar etmiştir. Gazzâlî'nin üçüncü önemli katkısı, nedensellik ilkesini tenkid ve reddetmesidir; bu görüşüyle o, kendisinden etkilendiği düşünülen D.Hume'e öncülük etmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Gazzâlî felsefesi, her yönüyle bir mümküncülük (Contengence) metafiziğidir. Bu anlayışıyla da E Boutroux gibi bazı modern dönem batılı filozofların öncüsü sayılabilir.

DİKKAT



İddia edildiğinin aksine, Gazzâlî, Meşşâî metafiziği sadece dinî gerekçelerle tenkit etmemiştir. Tenkitlerinde güçlü ve karşıt felsefî kanıtlara sahiptir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî: Bağımsız olarak değerlendirilen önemli bir filozof da Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ö.1166)'dir. Aslen Yahudi olan bu filozof, orta veya ileri yaşında Müslüman olmuştur. Bağdâd çevresinde yetişen el-Bağdâdî'nin en önemli felsefî eserinin ismi "Mu'teber fi'l-Hikme"dir.

Genellikle Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin metafiziği Gazzâlî'ninkine yakındır. O da, Gazzâlî gibi meşşâî metafiziği eleştirmiştir. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, doğa felsefesi, fizik açısından önemli özgür fikirleri olan bir filozoftur. Örneğin, Eflatuncu ve Aristocu zaman anlayışlarını tenkit ederek, kendi zaman anlayışını ortaya koymuştur. Ona göre zaman, varlığın sayımıdır; yani varlığın bekâsının müddetidir. Zamanı benzer şekilde tanımlayan ünlü Osmanlı düşünürü Davûd el-Kayseri'ye (ö.1350) bir etkisi söz konusudur.

İbn Haldûn: Burada kısa da olsa üzerinde durulması gereken bağımsız bir düşünür de İbn Haldûn'dur (1332-1406). Endülüs asıllı olan İbn Haldûn, önemli bir tarihçi ve Kuzey Afrika'daki çeşitli hükümdarlara danışmanlık yapmış bir âlim bürokrattır. Mısır'a geldiğinde Memlûk Sultanı Melih Zâhir Berkûk, 1384'de Mısırlı Mâlikilere Başkadı tayin etmiştir. İslâm felsefesi geleneğini de iyi bilen İbn Haldûn, birçok eserinin yanında, "el-Mukaddime" eseriyle şöhret bulmuştur. *Kitâbu'l-İber* adlı tarih kitabına giriş olarak yazdığı *el-Mukaddime*, özellikle Tarih Felsefesi, sosyoloji ve siyaset gibi kültür ilimleri açısından önemlidir.

Bugün birçok bilgin onu, Tarih Felsefesinin ve Sosyolojinin kurucusu olarak kabul etmektedir.

Bilindiği gibi Aristo ve Aristocu filozoflar, kendi ilim anlayışlarından dolayı, tarihi ve benzer insanî ve kültürel ilimleri ilim saymamışlardır. Çünkü onlara göre "ilim" sâbit olup değişmemelidir: Tarihî ve sosyal olaylar sürekli değiştiği için bunlar ilim sayılmamıştır.

İbn Haldûn, insanı bir yanıyla doğal varlık kabul edip, insanın eseri olan tarihin ve sosyolojinin de insan tabiatı gibi değişmeyen bir yönü olduğundan hareketle tarih ve sosyolojisi doğa ilimleri gibi bir ilim olarak kurmuştur. Bunun için de tarihsel ve sosyal olayların değişken ve sâbit ilkelerini tesbit etmiştir. Devlet, tarih ve sosyal olaylar da tıpkı bir canlı gibidirler -ki bu görüşe uzviyetçi veya biyolojik anlayış denir- doğarlar, gelişirler ve ölürler. Bunların sabit ilkeleri olduğu gibi, değişken ilkeleri de vardır. İbn Haldun, sâbit ilkeleri veya kanunları tesbit ederek tarihi, sosyolojiyi ve iktisadı bir ilim olarak temellendirmiştir. Her olay tek başına ele alındığında bir atom gibidir; ancak tarihe bakıldığında olaylar birbirinden kopuk değil birbiriyle bağlantılıdır.

İNTERNET



<http://en.wikipedia.org>

ON İKİNCİ ASIR SONRASI İSLÂM FELSEFESİ

İslâm felsefesini dar anlamıyla sadece Meşşâilik, yani özelde Aristoculuk ve genelde Yunan tarzı felsefe geleneği olarak gören bazı Batılı düşünce tarihçileri, İslâm dünyasında felsefenin İbn Rüşd ile sona erdiğini söylerler. Bu tarih doğru değildir. Çünkü XII. Yüzyıldan sonra da Meşşâiler İslâm dünyasında devam etmiştir; ancak ilk Meşşâiler gibi örneğin Fârâbî ve İbn Rüşd gibi, meşhur filozoflar ortaya çıkmamıştır. Sonraki Meşşâiler, genellikle öncekileri yorumlamakla yetinmişlerdir.

Bu açıdan, İbn Rüşd'ten sonra İslâm dünyasında felsefe sona ermemiştir; ancak çeşitli nedenlerden dolayı, önceki dönemlere kıyasla bir gerilemeden söz edilebilir. Bununla birlikte, İslâm felsefesine genel anlamıyla baktığımızda, farklı yeni felsefelerin de ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Söz gelimi, tarih felsefesi söz konusu olunca, bunu ilk temellendiren, bugün herkesin kabul ettiği gibi İbn Haldun'dur. Din felsefesi sözkonusu olduğunda bir Maturîdî, bir Eş'arî ve bir Râzî gibi kelâmcılar öne çıkmaktadır. Dolayısıyla özellikle Gazzâlî'den sonra bazı nedenlerden dolayı saf bir felsefenin duraklamaya geçtiğini söyleyebiliriz. Bu nedenlerin başında, Gazzâlî ve sonrası dönemlerde felsefenin kelâm ve tasavvuf ile iç içe sokulması gelir.

Diğer önemli bir neden de, Meşşâî filozofları tenkid etmesi ve onlara bazı görüşlerinden dolayı küfür ile itham etmesinden, felsefenin zararlı olduğu kanaatinin İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasıdır. Gazzâlî'den dolayı felsefeye kötü gözle bakmak, doğrudan Gazzâlî'nin suçu sayılmaz; ancak Gazzâlî bu yolda daha sonrakiler tarafından kullanılmıştır. Çünkü Gazzâlî bir bütün olarak felsefeyi reddetmemiş; sadece Meşşâilerin bazı metafizik görüşlerini eleştirmiştir.

Bir başka neden ise, İslâm dünyasında ortaya çıkan Selefçiliğin, 14. ve 15. yüzyıllarda yeniden canlanmasıdır. Bunda daha önce meydana gelen Moğol istilası ve Haçlı Seferleri kısmî bir rol oynamıştır. Selefî ekolün 13. yüzyıldaki en önde gelen temsilcisi İbn Teymiyye'nin de Gazzâlî gibi İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi filozofları eleştirmesi felsefenin gerilemesine bir neden teşkil etmiştir.

Diğer başka bir neden de, İslâm dünyasında doğa bilimlerinin 14. yüzyıldan itibaren duraklamasıdır. Bilindiği gibi felsefe ile doğa bilimleri arasında çok sıkı bir bağ ve ilişki vardır. Bu yüzden, birisinin gerilemesi, diğerinin de gerilemesine neden olmuştur.



Yaşar Aydın'ın *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* adlı eserini inceleyiniz.

Bu ünlü Endülüslü filozoflar, daha önce de belirttiğimiz gibi Meşşâî filozoflardandır; ancak İbn Tufeyl'in sırf felsefî eserleri günümüze kadar gelmediği için onun meşşâiliği belirgin değildir; ondan bize ulaşan Hayy bin Yakzan eserinin alt başlığı işrâkiliği çağrıştırıyor ise de, o Suhreverdî gibi bir işrâkî değildir. Söz konusu eserinde bir çeşit rasyonalizm vardır. İnsan'ın yeryüzünde nasıl yaratıldığını ve insanın aklını kullanıp tabiatı gözlemleyerek nasıl kemâle erdiğini anlatırken, daha çok bir tabiat felsefesi yapar. Akla ve tabiata vurgusu açısından rasyonel bir aydınlanmadan (işrâk) söz eder. Dolayısıyla, İşrâkilerin aydınlanmacılığı rûhun aydınlatılması iken, İbn Tufeyl'in aydınlanmacılığı, aklın ve duyunun aydınlatılmasıdır. Fark budur.

Endülüste Felsefenin Canlanması

Doğu İslâm dünyasında felsefenin duraklama sürecine girdiği XIII. yüzyılda, Endülüs'te felsefe canlanma sürecine girmiştir. Aslında Endülüs'te bilim ve felsefe Muhammed bin Abdurrahman'ın (852-886) saltanatı zamanında başlamıştır. Bu faaliyetler II. el-Hakem (961-976) zamanında çok daha hız kazanmıştı; birçok Endülüslü, Doğu İslâm dünyasına giderek bilim ve felsefe öğrenip geri dönüyordu. Ancak II. Hişam zamanında (976-1009) durum tersine döndü; dinî ilimlere olan aşırı rağbet, felsefî bilimlerin önüne geçti. Öyle ki Doğu İslâm dünyasından getirilen birçok eser –ki buna Gazzâlî'nin bazı eserleri de dâhil- yakıldı. Ne var ki, 11. yüzyıldan itibaren Endülüs'te ilim yeniden canlanmaya başladı. Fakat büyük filozoflar ancak 12. yüzyılda yetişmeye başlamıştır. Bunlar sırasıyla İbn Bâcce (ö. 1166), İbn Tufeyl (ö. 1186) ve İbn Rüşd (ö. 1198)'tür.

SIRA SIZDE



Felsefe de yaşaması ve gelişmesi için diğer bilimler gibi ortama bağlı mıdır? Düşününüz.

Endülüs Emevîlerinde 13. ve 14. yüzyıllardaki siyasi iç çekişmeler tekrar felsefe ve bilimin duraklamasına neden olmuştur. Bu yüzyıllardan sonra Endülüs'ün Hıristiyanların eline geçinceye kadar felsefe açısından önemli bir gelişme olmamıştır. Endülüslü bilginler son zamanlarda, İbn Haldûn örneğinde olduğu gibi genelde Kuzey Afrika'ya göç etmişlerdir.

Osmanlı'da Felsefî Düşünce

Osmanlı felsefî düşüncesi üzerinde hâlâ yeterli çalışma olmayan bir sahadır. Bu açıdan bu düşüncenin mâhiyetini ve tarihi hakkında pek fazla bir şey söyleyecek durumda değiliz.

Osmanlı tarihinde, felsefî düşünce iddia edildiği gibi rağbet görmemiş değildir. Aşağıda göreceğimiz gibi, pek çok ilim adamı aslında felsefeyle ilgilenmiştir; felsefî meselelerde ilgili eserler kaleme almışlardır. Felsefî düşünceyi yeniden canlandırmada ilk adım bizzat Fatih ile başlamıştır. Ancak, Kânûnî'den Lâle devrine kadar, genelde, mantık dışta bırakılırsa felsefî disiplinler medreselerde okutulmamıştır. Lâle devrinde özellikle bizzat Damad İbrahim Paşa'nın girişimleriyle felsefî ve aklî ilimlere yeniden bir merak uyanmıştır. Söz konusu Paşa'nın okuz kişiden oluşan bir tercüme heyeti kurarak, Grekçe'den (Yunanca), Arapça'dan ve Farsça'dan bir kısım felsefî eserlerin Türkçe'ye tercümesini sağlamıştır. Bu heyetin başında ünlü ilim adamı Yanyalı Esad Efendi vardı. Tanzimat'la birlikte felsefe derslerinin yeniden medreselerin ve yeni açılan okulların ders programlarına girdiğini görüyoruz. Bu devirde, İslâm felsefesi yerine Batı felsefesine merak giderek artmıştır.

Felsefî düşünce deyince, klasik anlayışla, bunun içerisine başta mantık, metafizik, ahlâk ve klasik psikoloji girmektedir. Bütün bu disiplinleri ayrı ayrı ele almak, onlarda söz sahibi âlimleri ve eserlerini tanıtmak konumuzun boyutlarını aşar. Özellikle mantık ve ahlâk konusunda o kadar çok eser yazılmıştır ki, âdeta her Osmanlı ilim adamının en az bir ahlâk ve bir mantık kitabı vardır. Durum böyle olunca, biz sadece çok önemlilerine işaret etmekle yetineceğiz.

Osmanlı'daki mantık çalışmaları, temelini Aristo'dan alan, fakat Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm mantıkçılarıyla geliştirilen mantık anlayışı üzerinde odaklaşmaktadır. Ayrıca, Porfiryüs'ün İsağoci'si de en çok yorumlanan

eserlerden birisidir. Dolayısıyla, Osmanlı mantıkçıları, Ali Sedat ve Salih Zeki'ye kadar, klasik mantıkla işğal etmişlerdir: Batı'da gelişen modern mantık, ancak bu iki ilim adamıyla Osmanlılar'a girmiştir.

Metafizikte ise, genelde Eflâtunculuk, İshrâkîlik ve özel olarak da Gazzâlî ve İbn Rüşd tartışması etrafında oluşan Tehâfütçülüktür. Yani Gazzâlicilik ve kısmen de İbn Rüşdçülüktür. Buna ilaveten özellikle Lâle devrinde Aristo da kısmen yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır.

Tehâfütçülük veya Gazzâlicilik-İbn Rüşdçülük: Özellikle Fatih devrinin ünlü iki âlimi Hocaşâde ile Alâeddin Tûsî'den Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki felsefî tartışmaların ele alınmasını isteyince, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt'leri yeniden okuyarak, Osmanlı âlimleri onlardaki meseleler üzerine akıl yürütmüşlerdir. Bazı konularda Gazzâlî, bazı konularda İbn Rüşd haklı görülmüş ise de bazı konularda da âlimler kendi özel fikirlerini vaz etmişlerdir.

İlk iki Tehâfüt kitabı, dolayısıyla Hocaşâde ve Alâeddin Tûsî'ye aittir: Hocaşâde'ninki Tehâfütü'l-Felâsife adını taşıırken, Tûsî'ninki "Kitâbü'z-Zâhira" adını taşır: Onları takip edenler şunlardır:

İbn Kemâl'ın (ö.1533) *Hâşiye ala Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri Hocaşâde'nin Tehâfüt'üne bir açıklamadır. Hocaşâde'nin bu eserine başka bir açıklama da Muhyiddin Muhammed Karabâğî'ye aittir. Hocaşâde'nin eseri üzerine yazılan diğer şerhlerden birisi Yahya b. Ali Nev'î (ö.1599)'ye, ötekisi Amasyalı Müeyyedşâde (ö.1563)'ye aittir. Bunların dışında felsefî ve kelâmî tartışmaları ve aralarındaki farkları Tehâfüt'ler çerçevesinde işleyen iki eserden daha bmaşsedilebilir. Bunlardan birisi, Necmeddin Amlî b. Ömer el-Kazvî'nî (ö.1503)'nin "Tehâfütü Hâkim Şah" adlı eseridir; diğeri Mescitzâde (ö.1736)'nin "el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât..." adlı eseridir: Bunlara İbrahim el-Halebî'nin "Risâle fi'l-Hudûs ve'l-Kıdem" adlı eserini de eklemek gerekir.

Bu eserde en çok konu olan meselelerin başında, âlemin kıdemi meselesi gelir ki, bütün Osmanlı âlimleri, âlemin kıdemini savunan İbn Rüşd'e karşı âlemin hudûsunu savunan Gazzâlî'yi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin felsefe anlayışı genelde tercih edilmiştir. Ayrıca, Gazzâlî'nin başta *İhyâ ve Kimyâ-yı Sa'âdet* gibi diğer eserleri de çok okunmuştur. Böylece, hem felsefî düşüncede hem de tasavvufta Gazzâlî'nin Osmanlı düşüncesinde doğrudan ve dolaylı baskın bir yeri vardır. Başta, *Mişkatü'l-Envâr* olmak üzere, bazı eserlerinin üzerine Türkçe şerhler yazılmıştır.



Kemal Sözen'in *İbn Kemâl'de Metafizik* adlı eserini okuyunuz.

Eflâtunculuk: Bazı Osmanlı düşünürleri doğrudan Eflâtunculuğa meyletmişlerdir. Bunlar arasında, Muslihiddîn b. Sinâ, *Risâle-i Eflâtûniyye* isimli bir eser yazarak Eflâtun'un fikirlerini tanıtmış ve eserini II. Beyâzîd'a takdim etmiştir: Eflâtun'un ideler nazariyesiyle ilgilenen diğeri bir Osmanlı düşünürü de İbrahim Kasapbaşızâde (ö. 1619)'dir: Onun *Risâle fi'l-Musûli'l-Eflâtûniyye* adlı eseri meşhurdur.

Osmanlı'da Aristo'ya ilgi, özellikle mantık ilmi açısından hiç eksilmemiştir. Fakat onun metafizik ve fiziğine ilgi ancak XVII. yüzyılda Yanyalı Esad Efendi ile olmuştur. Onun, *et-Ta'limü's-Sâlis* adlı eseri, Aristo'nun *Fizik*'inin ilk üç bölümünün I. Kottinus'un kısmen şerh ve kısmen özet olan Grekçe çalışmasının Arapçaya çevirisinden ibarettir.



Aristoculuk: Özellikle Osmanlı mantık çalışmalarında ve Tehâfüt tartışmalarında Aristoculuk Osmanlı felsefesinde her zaman varolagelmiş ise de, XVIII. yüzyılda, yani Lâle Devrinde, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, saf Aristoculuğa doğru bir eğilim baş göstermiştir. Bunda meşhur bilgin Yanyalı Es'ad Hoca Efendi (ö.1731) önemli bir rol oynamıştır. Yunanca bilen Es'ad Efendi, Aristo mantığı üzerine, Aristo'nun Yunanca mantık yazılarına dayanarak önemli çalışmalar yapmıştır. Aynı şekilde Aristo'nun fiziği üzerine de çalışmalar yapmıştır; Aristo'nun Fizik kitabını, Yunanca aslından Arapça'ya çevirmiştir.

Kazım Sarıkavak'ın *Yanyalı Esad Efendi* adlı kitabını okuyunuz.

İşrâkîlik: Şuhreverdî el-Maktûl'un fikirleri, başlangıçtan beri Anadolu'da ve Türkler arasında biliniyordu. O, Anadolu Selçukluları devrinde, başta, Erzurum, Erzincan, Harput ve Diyarbakır gibi illeri dolaşmış ve fikirlerini benimseyen bilgin ve devlet adamları vardı. Osmanlılar devrinde de İşrâkîlik devam etmiştir.

İşrâkîliğin XVII. yüzyıldaki en büyük iki temsilcisinden biri, Kasapbaşızâde'dir; yazdı *Risâle fî Akvâli'l-İşrâkiyye* adlı eseriyle işrâkîliği tanıtmıştır. Diğeri, İsmail Ankaravî (ö. 1725)'dir; o, Suhreverdî'nin *Heyâkilü'n-Nûr* adlı meşhur eserine "İzâhu'l-Hikem" adıyla çok güzel bir şerh yazmıştır. Sonra İşrâkîlikle ilgilenen bir başka düşünür olarak İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725)'yi görüyoruz. Daha sonra, İşrâkî felsefeyi yayanlardan biri de Yirmisekiz Mehmet Çelebî (ö.1732) olmuştur; o, Suhreverdî'nin talebesi Şehrezûrî (ö.1288)'nin *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* isimli eserinin fizik ilmine dair dördüncü kısmını "Semeretü's-Şecere" adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

İbn Sinâcılık: Tehâfütler geleneğiyle hem genel olarak Meşşâilik, hem de Gazzâlcilik Osmanlı düşüncesinde devam etmiş ise de, bu mektepte önemli bir yeri olan İbn Sinâcılık ayrıca devam ettirilmiştir. Şimdiki bilgilerimize göre, İbn sinâ'nın doğrudan kendi eserleri ve fikirleri üzerine çalışmış bir Osmanlı düşünürüne rastlamıyoruz. Ancak Kazvinî ve Ebherî gibi İbn Sinâcı filozfların felsefî eserleri, hem çokça okunmuş, hem de birçok Osmanlı düşünürü eserleri üzerine şerhler ve hâşiyeler yazmıştır. Bu düşünürlerden bazıları şunlardır: Karabâğî, Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvinî (ö.1294)'nin *Hikmetü'l-Ayn* adlı felsefe eserine bir şerh yazmıştır. Ebherî (ö.1265)'nin *Hidayetü'l-Hikme*'si üzerine ise yüzlerce şerh ve hâşiye vardır. Hâşiyelerden en önemlileri, Hocazâde'nin, Salah el-Lârî (ö.1554)'nin Mahmûd el-Herevî'nin ve Gelenbevî'nin Hâşiyeleridir. Şerhin en önemlileri ise, Muînü'ddîn el-Meybûdî (ö.1504)'nin, Mahmûd el-Herevî'nin ve Şîrvânî'nin şerhleridir.

Osmanlı kültüründe felsefî ilimlerden olan mantık, psikoloji ve ahlâkla ilgili yüzlerce eser vardır. Bunları burada sayıp dökmeye gerek yoktur. Bazı önemli eserleri zikretmekle yetinelim. Ahlâk konusunda Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si önemlidir. Mantıkta, Molla Fenarî'nin Şerh-i İsağoci'si, Yanyalı Esad Efendi'nin, Kilisli Abdullah Efendi'nin ve Gelenbevî'nin birçok mantık eserleri önemlidir. Psikolojide, el-Kâfiyecî'nin ruh ve nefis ile ilgili üç eseri, İdris-i Bitlisî'nin *Risâle fî'n-Nefs*'i Kasapbaşızâde'nin *Risâle fî'r-Rûh ve'n-Nefs*'i en önemli eserlerdir.

Burada son olarak şu hususu da hatırlatmakta yarar vardır. Kâtib Çelebi (1609-1657) ve Hüseyin Hazerfen (ö.1691) gibi genel kültür üzerine eserler veren bilginler, eserlerinde eski Yunan filozoflarını hayat ve eserleriyle tanıtmaya devam etmişlerdir.

Özet

İslâm Düşüncesinin Tanımı

İslâm düşüncesi, başlangıçta öncelikle Kur'an ve Sünnet temel alınarak, zamanla yabancı düşüncelerden de etkilenmek suretiyle Müslüman bilginlerin ürettikleri aklı düşüncedir. Dar anlamıyla, İslâm düşüncesi, İslâm dünyasında üretilen felsefi düşünceyi ifade eder.

İslâm Düşüncesinin Kapsamı

İslâm düşüncesi geniş anlamıyla, felsefenin yanısıra, başta, kelâmî ve tasavvufî düşünce olmak üzere, hukukî, ahlâkî ve siyasî düşünceleri de içerir.

İslâm Düşüncesinin Kaynakları

İslâm düşüncesinin en temel kaynağı, Kur'an ve Sünnet'ir. Bunların yanısıra insanlık tarihinin en eski düşünce geleneği olan Hermes geleneği, Antik Yunan ve Helenistik düşüncesi, eski Fars ve Hind düşünceleri ile İslâma ilk giren toplumların İslâm öncesi düşünceleri de, İslâm düşüncesine kaynaklık etmiştir. Sadece felsefi düşünce söz konusu olduğunda Antik Yunan ve Helenistik felsefenin kaynaklığı önemlidir; diğer düşünce geleneklerinin etkileri, bunlarınkine kıyasla çok sınırlıdır.

İslâm Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi

İslâm düşüncesi, dört halife devrinde ortaya çıkan dinî, siyasî ve sosyal bazı meseleler üzerine Müslümanların akıl yürütmeleri sonucunda gelişen fikir ayrılıkları neticesinde ortaya çıkmıştır. Emeviler devrinden itibaren bu fikir ayrılıkları, İsariliyat denilen yabancı tesirlerle çeşitli mezhepler ve fırkalara dönüşmüştür. Abbasîlerin birinci asrında felsefenin de İslâm dünyasına girmesiyle İslâm felsefesi hızlı bir gelişim süreciyle M. 14. yüzyıla kadar devam etmiştir. Kelamda, tasavvufta ve felsefede önemli okullar veya ekoller teşekkül etmiştir. Felsefi ekollerin en önemlileri, Meşşailik, İsrakilik ve Rivakiye'dir. Ancak çeşitli nedenlerden dolayı, bu yüzyıldan sonra özellikle saf felsefi düşünce eskiye göre bir duraklama ve gerileme içerisine girmiştir.

Müslüman filozoflar genel felsefi düşünceye, önceki düşüncelerde olmayan yeni fikirler ortaya atarak büyük katkılar sağlamışlardır. Her felsefe geleneği ne kadar özgün ise, İslâm felsefesi de o kadar özgündür.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi İslâm dünyasında yabancı bir eseri Arapça'ya tercüme ettirme konusunda ilk girişimde bulunan kişidir?
 - a. Hz. Osman
 - b. Hz. Ömer
 - c. Me'mûn
 - d. Halid bin Yezid
 - e. Mansur

2. İslâm dünyasında saf felsefenin gelişmesine en çok etki eden düşünce aşağıdakilerden hangisidir?
- Hind
 - Arap
 - Sasânî
 - Yunan
 - Hermes
3. Aşağıdakilerden hangisi İslâm düşüncesinin doğuşuna kaynaklık etmemiştir?
- Çin düşüncesi
 - Yunan düşüncesi
 - Hint düşüncesi
 - Hermes düşüncesi
 - Sasânî düşüncesi
4. Stoacı (üstüvânî) lakâbıyla anılan Osmanlı düşünürü aşağıdakilerden hangisidir?
- Molla Fenari
 - Mehmed Efendi
 - Molla Hüsrev
 - Ali Kuşçu
 - Hızır Bey
5. Fârâbî hangi felsefî akım veya ekole dahildir?
- Rivakiyye
 - İşrâkiyye
 - Sofistaiyye
 - Reybiyye
 - Meşşâiyye

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. b Yanıtınız doğru değilse, tercüme hareketleri bölümünü okuyunuz.
2. d Yanıtınız doğru değilse, yabancı kaynaklar bölümünü okuyunuz.
3. a Yanıtınız doğru değilse, yabancı kaynaklar bölümünü okuyunuz.
4. b Yanıtınız doğru değilse, Rivakiyye bölümünü okuyunuz.
5. e Yanıtınız doğru değilse, Meşşâiyye bölümünü okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Bir düşüncenin felsefî olup olmadığı konusunda karar vermek için a) akıl ilkelerine uygunluğuna; b) öncüler ile sonuçlar ve çıkarımlar arasında tutarlılığa; c) konusunun genel ve evrensel olmasına bakılır.

Sıra Sizde 2

Kur'ân'a baktığımızda peygamberlerin din ve dinî konuların dışında da insanlığın bilimsel ve felsefî düşüncelerine katkıda bulduklarını anlatıyoruz. Örneğin Nuh'a gemi yapımının öğretilmesi gibi.

Sıra Sizde 3

Gelişemedi; çünkü felsefe kendisi her ne kadar nazarî olsa da, bilimin alt zeminini oluşturur. Her bilimin nazarî tarafları da vardır (hipotezler, postülalar gibi).

Sıra Sizde 4

Âlemin kıdemi bu meselelerin başında gelir. Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, Allah'ın yaratmada iradesinin sınırlandırıldığı meselesi ve Allah'ın fiillerinde hür olmadığı meselesi. Tabîî ki bunlar sûdur nazariyesine nasıl bakılıp değerlendirilmesi gerektiğine bağlı olan meselelerdir.

Sıra Sizde 5

Elbette; duraklama ve gerileme nedenlerinin yol açtığı olumsuz ortam, İslâm felsefesinin gelişimine engel teşkil etmiştir. Burada İbn Sînâ'nın bir sözünü hatırlayalım: Felsefe, itibar görmediği yerden başka bir yere kaçır.

Yararlanılan Kaynaklar

Bayrakdar, M. (2008), **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara.

Corbin, H. (19), **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul.

Çubukçu, İ.A. (1977), **İslâm Düşünürleri**, Ankara.

De Boer, T.J.(1960), **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Ankara.

Keklik, N. (1978), **Felsefe**, İstanbul.

O'Leary, D.L. (1959), **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, Ankara.

Sunar, C. (1967) **İslâm Felsefesi Dersleri**, Ankara.

Ülken, H.Z. (1957), **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul.

2

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan

- İslâm düşünce okullarını sıralayabilecek,
- İslâm düşüncesi kavramını tanımlayabilecek
- İslâm düşünce okulunun başlıcalarını karşılaştırabilecek,
- İslâm düşünce okullarını ortaya çıkaran sebeplerden üç tanesini sıralayıp açıklayabilecek,
- İslâm felsefe okullarını sınıflandırabilecek,
- İslâm düşünce okullarından iki tanesini karşılaştırabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- İslâm düşüncesi, Kelam, Felsefe, Tasavvuf, Tabiatçılık
- Meşşailik, İşrakilik
- Akıl, Nefs

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- İslâm düşünce okullarının bugün de devam edip etmediğini düşününüz.
- Bugün farklı din ve kültürler arasında düşünce boyutunda nasıl bir etkileşim olmaktadır? Geçmişte bu etkileşim nasıl ve hangi konular etrafında olmuş olabilir? Tahayyül etmeye çalışınız.
- İslâmın ilk fetihleriyle yayılmış olduğu coğrafyaya bir atlastan bakınız. Bu geniş coğrafyada hangi kültürlerle karşılaştı hatırlayınız.
- Yardımcı kaynak olarak, felsefe sözlüğüne ve Diyanet İslâm Ansiklopedisine başvurabilirsiniz. İslâm düşünce okullarını oluşturan sebepleri maddeler halinde sıralayınız.

İslâm Düşünce Okulları

GİRİŞ

İslâm Düşüncesi ifadesiyle Müslüman düşünürlerin Tanrı, evren, insan ve bunlar arasındaki ilişkilere dair ortaya koyduğu düşüncelerin kastedildiğini geçtiğimiz bölümde görmüştük. Dini düşünce olması itibarıyla Kur'an ve Hadislerden oluşan dini metinlerin anlaşılması ve bunun etrafındaki sorunlar da İslâm düşüncesinin ana konularından olmuştur. Ortaya çıkış döneminde İslâm Düşüncesinin anaokulları felsefe, kelam, tasavvuf, fıkıh usulü ve dil çalışmaları etrafında toplanabilir. Modern dönemde ise sosyal bilimler veya insani bilimler dediğimiz düşünce geleneği ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimler değişim olgusu üzerinde odaklaşarak insan, toplum, devlet, medeniyet, ekonomi ve tarih ilişkilerini incelemiştir. Bu ilişkiler ağında insanın, toplumun, siyasal iktidarların, medeniyetlerin ve bir bütün olarak insanlık tarihinin değişimini analiz etmeye çalışmıştır. Yine modern dönemde felsefe ahlak, siyaset, hukuk, tarih, bilim ve dil felsefeleri gibi birçok alt disiplinlere ayrılmıştır. Modern dönemde İslâm Düşüncesi kavramını kullandığımızda bunların da içine girdiğini unutmamamız gerekir.

Bu bölümde İslâm Düşünce Okullarını ve ortaya çıkış sebeplerini inceleyeceğiz. Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh Usulü düşünce okulları diğer derslerde ayrıntılı görüleceğinden dolayı burada ana hatlarıyla göreceğiz. İslâm Felsefe okullarını ise daha ayrıntılı inceleyeceğiz.



<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleih/tanitimmakale.php> adresinden anahtar kavramlar ve ilgili diğer konular aracılığıyla makale araştırması yapıp ek okumalar yapabilirsiniz.

İSLÂM DÜŞÜNCE OKULLARININ ORTAYA ÇIKIŞINI BELİRLEYEN SEBEPLER

Hız Peygamberin ölümünden sonra Müslümanların hayatta karşılaştıkları problemler artarak devam etti. İslâm bilginleri ve düşünürleri aracılığıyla dinamik olarak bu sorunlara çözüm bulmak durumundaydı. Bu doğal süreç bugünde devam etmektedir. Sonuç olarak da hayatla dinamik etkileşim neticesinde İslâm düşünce okulları ortaya çıktı.

İslâm düşünce okullarının oluşumunda İslâm vahyinin ilime ve düşünceye vermiş olduğu önemin çok büyük bir etkisi vardır. Kur'an'da düşünme etkinliği bağlamına göre nazar, re'y, tefekkür, tezekkür, tedebbür, itibar ve

akıl kelimeleriyle ifade edilmiştir. Düşünmeyle ilgili terimler gibi "bilmek" ve "bilgi" anlamına gelen ilim kelimesi ve türevlerinin de Kur'an'da yoğun biçimde kullanılır. Kur'an'da ilim ve ondan türeyen kelimeler yaklaşık 750 yerde geçer. Bu geniş kullanım hadislerde de yer almaktadır. Kur'an'ın ilim ve düşünce konusundaki tutumu İslâm'da kelâm, tasavvuf ve diğer düşünce okullarının oluşumunda destekleyici bir tavır oluşturmuştur. Böylece Müslümanlar diğer kültürlerle aklı ve medeni klasik kültürel mirası devralırken son derece istekli olmuşlardır.

İslâm Düşünce okullarını ortaya çıkaran sebepleri iki şekilde inceleyebiliriz. 1) İslâm dininin ana metinlerinden kaynaklanan sebepler ve 2) yeni dinin etkileşim alanlarından ortaya çıkan sebepler.

Dini Metinlerin Mahiyetinden Kaynaklanan Sebepler

İslâm Düşüncesinin oluşumunda dini metinlerin kendi karakterlerinden kaynaklanan özellikler bulunmaktadır. Zahirleri açısından bakıldığında, Allah'ın sıfatları, insanın irade hürriyeti gibi konularda dini metinlerin kendi içerisinde çelişik ifadeler bulunmaktadır. Bu zaman zaman Kur'an ayetlerinin birbirleriyle çelişmesi şeklinde olduğu gibi, zaman zamanda Kur'an ayetlerinin hadislerle çelişmesi şeklinde tezahür etmiştir. Mesela Kur'an Yüce Allah hakkında 'Allah'ın eli', 'O göğe yükseldi' ve benzeri ifadeler kullanılmaktadır. Yine Kur'an Yüce Allah'ın eşi ve benzerinin bulunmadığını, zamanda ve mekândan münezzehe olduğunu ifade eden ayetlere sahiptir. Bu ifadeler zahirleri itibariyle bir çelişki ortaya koymaktadır. İslâm fıkıh usulünde "tearuzü'l edille" *delillerin çatışması* bahisleri bu sorunu fıkıhla ilgili alanda çözümlenmeye çalışır. Nitekim İslâm düşünce geleneği metinlerin zahirlerindeki bu çelişkileri anlamlandırmak için yoğun bir çaba gösterecektir. Kelam, Felsefe ve Tasavvuf okullarının ortaya çıkışında bu tür dini metinler belirleyici olacaktır (İbn Rüşd, 1985, s. 244-264).

Ayrıca dinî metinlerin bünyelerinde barındırdığı kapalılığın belirleyici bir rolü vardır. Bazı ayet ve hadisler farklı şekillerde anlaşılabilmiştir. Bazı dini metinlerin anlamları herkesin aynı şeyi anlayabildiği şekilde açık ve seçik değildir. Dini ilimlerde bu olguya müteşabih, mecaz, kinaye, teşbihi, teccimi ifadeler, müphem, müşterek, müşkil, mücmel ve hafî gibi kavramlarla işaret edilmiştir. Mesela Kur'an'ın Yüce Allah hakkında kullanmış olduğu sıfatların, isimlerin nasıl anlaşılacağı böylesi bir sorundur. Yüce Allah'ın cisim olduğunu ve bir cihette, bir yönde olduğunu bildiren ayetler bulunmaktadır. Yine Kur'an'da ölümden sonraki mahiyetlerle ilgili ifadelerin nasıl anlaşılacağı da böylesi bir sorundur. İslâm düşünce okulları hem dini metinlerin anlaşılmasını bir sorun olarak tartışacak hem de bunun yöntemine dair tartışmaları yürütecektir. Özellikle Kelam düşünce okullarının oluşumunda bu husus belirleyici olacaktır. Müteşabih, mecaz, kinaye ve benzeri kelimeler bu yöntem tartışmaları çerçevesinde kavramlaşacak ve kavramsal içerikleri belirlenecektir (İbn Haldun, s. 145-7; İbn Rüşd, 1985, 187-188).

Diğer Kültür Din ve Medeniyetlerle Karşılaşma: Karşılıklı Meydan Okumalar

İslâm düşünce okullarının oluşumunun vahyin dışında İslâm'ın tarihteki yayılış serüveniyle de yakından alakası vardır. Hatırlanacağı üzere Hz.

Peygamberin Medine'ye hicretiyle İslâm'ın siyasal yapısı kurulmuş oldu. Medine'de oluşan yeni siyasî-hukukî yapı içinde bir taraftan sosyal, ekonomik ve askerî teşkilatlanma gerçekleştirilirken diğer taraftan buradaki ve Arap yarımadasındaki gayri müslimlerle iyi ilişkilerin kurulmasına çalışıldı. İslâm Peygamberinin liderliğinde gerçekleşen âdil ve kuşatıcı yönetimle İslâm Arap yarımadasındaki en büyük güç haline geldi.

Dört halife döneminde ise Suriye, Filistin, Irak ve Mısır, İfrîkiye (Tunus), Kıbrıs, İran ve Horasan İslâm topraklarına katıldı. Bu bölgelerde halkın büyük kısmı İslâmiyet'i kabul etti, diğerleri de dinî özgürlüğe ve hukukî özerkliğe sahip olarak varlıklarını sürdürdüler. Emevîler döneminde fetihlerle Mâverâünnehir, Sind ve Endülüs'ün (İspanya) İslâm topraklarına katılarak ülke sınırları Türkistan'dan Fransa'nın içlerine, Kafkaslar'dan Hindistan'a kadar genişledi. Ömer b. Abdülazîz'in İslâm'ı tebliğe özel bir önem vermesi, Kuzey Afrika'da Berberîler ve Orta Asya'da Türkler arasında İslâmiyet'in hızla yayılmasında etkili oldu. İslâm dünyasının iki ucunda yer alan ve Arap toplumu içinde asimile edilmiş küçük unsurlardan çok farklı olan bu iki büyük topluluk, daha sonra hem İslâmiyet'in yayılmasına hem İslâm uygarlığının gelişmesine büyük katkıda bulundu.

Abbasîler ise büyük İslâm coğrafyasını tek merkezden yönetmeye çalıştılar. Bu dönemde devlet yeni fetihler yerine içeride düzeni sağlamaya yöneldi. Bizans sınırı tahkim edilerek Anadolu'ya ara sıra akınlar yapıldı. Devlet olmanın gerektirdiği kurumlar kurulup güçlendirilmeye çalışıldı. Bu anlamda devletin düzen kurma çalışmalarının felsefe düşünce okullarının ortaya çıkışında çok önemli olmuştur. Tercüme faaliyetleri bu dönemde hızlandırıldı. Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de bu genişleme Batıya doğru devam etti. XIV. yüzyılın ortalarında Rumeli'ye geçen Osmanlıların Balkanlardaki ve Avrupa'daki ilerlemesi düzenli bir şekilde devam etti.

İslâm'ın yayılışıyla ilgili bu kısa özetin İslâm düşünce okullarının oluşumu açısından önemi şudur: İslâm'ın diğer iki semavi din geleneğinden önemli bir farkı vardır. İslâm, tarihi bir gerçeklik olarak devletle beraber var olmuştur. Yahudilik ve Hıristiyanlık ise doğuşları itibariyle devletle beraber ortaya çıkmamışlardır. Aksine mevcut devletlerin yöneticilerinden saklanmak zorunda kalmışlardır. Yahudiler modern İsrail devleti kurulana kadar uzun bir dönem devletle beraber var olamamıştır. Görelî olarak güvenliğe ulaştıkları zaman dilimi Müslüman idaresi altında geçirdiği dönemdir. Hıristiyanlar ise Romanın Hıristiyanlığı resmen kabul edene kadar döneme kadar Roma krallarının takibine uğradı. Konstantius 325 İznik'te Hıristiyanların kilise kurmalarına izin verdi. Kendisini de kilise dışından piskopos ilan etti. Daha sonra imparator Theodosius (375-395) -herkesin önünde- kilise yetkilisi Milanolu Ambrosius karşısında günah çıkardı. Böylece Hıristiyanlık devletle beraber var olma imkânını elde etti. Öncesi ve sonrası mukayeseli düşünüldüğünde, Hıristiyanlığın aklî mirasla ilişkisi farklılaşmaktadır. İslâm dinin durumu ise tarihsel bir tespit olarak farklı olmuştur. İslâm'ın doğuşundan itibaren devletle beraber varlığını devam ettirmesi, İslâm dininin düşünce okullarının oluşum sürecini ve mahiyetlerini etkilemiştir.

Emevîlerden itibaren ama özellikle Abbasîlerden sonra İslâm'ın siyasal organizasyonun ölçeği imparatorluk formudur. Bu olgu ise diğer din, ırk ve kültür mensuplarıyla canlı ve karşılıklı bir etkileşimi hem mümkün hem de zorunlu hale getirmiştir. Şam, Bağdat, Kahire, Kurtuba ve İslâm'ın çok kültürlü diğer büyük şehirleri bu etkileşimin doğal olarak gerçekleştiği mekânlardı. Karşılıklı etkileşim doğaldı. Müslümanlar hâkim yönetici sınıf olduğu için kültürel etkileşim süreçlerinde katı bir savunma psikolojisi içine

girmemişlerdir. Kısmen tepkiler olsa da İslâm toplumunun genelinde dışlayıcı ve katı savunma duvarları oluşmamıştır. İslâm düşünce okulları işte bu ortam içerisinde ortaya çıkmıştır. Kalam, tasavvuf ve felsefe okulları, hem sorunların ortaya çıkışı itibarıyla hem de kavramsal içeriklerin aktarılması bakımından, oluşum süreçlerinde bu kültürel zenginlikten istifade etmiştir.

Diğer taraftan İslâm'ın siyasal bir yapıyla imparatorluk formunda var olması diğer din ile kültürlerle anlamlı bir ilişkinin kurulması ve ortak bir dilin inşasını zorunlu kılmıştır. Tüm bu geniş coğrafyada bulunan yerel kimliklerin ötesinde, evrensel bir söylemin ortaya konulabilmesi devletin varlığı için hayati önemdeydi. Ayrıca tüm bu unsurlar için evrensel hedeflerin koyulması da zorunluydu. Görülen o ki, felsefenin bu noktada önemli katkısı olmuştur. Ayrıca tasavvuf düşünce okullarının gelişiminde de bu husus kendisini göstermiştir.

Bunun dışında İslâm'ın devletle beraber olması felsefenin temsil ettiği akli ilimler geleneğinin tevarüsünü zorunlu kılmıştır. Devlet vergilerin toplanması, gelirlerin hesaplanması, harcanması, dinen tespiti zorunlu olan vakitleri belirlenmesi, sağlık hizmetleri ve benzeri eylemler için matematik, fizik, tıp, astronomi gibi akli ilimlere zorunluca ihtiyaç duymuştur. Bu ise tercüme faaliyetlerini zorunlu kılmıştır. Orta çağ İslâm'ında felsefenin ihtiva ettiği akli ilimler geleneklerinin tevarüs edilmesi devlet ve yöneticiler için hayati önemdeydi.

Bu imparatorluk yapısındaki geniş coğrafyadaki kültürel zenginlik doğal olarak İslâm'a yönelik eleştirileri de ortaya çıkardı. Diğer din ve kültürlerden gelen akli eleştiriler İslâm düşünce okullarını çok çeşitli şekillerde etkiledi. Brahmanizm, Mecusilik, Dehriilik, Tabiatçılık, Batınlık ve İlah hareketler İslâm'a yönelik entelektüel eleştiri ve saldırılarda bulundu. Bu eleştiriler bir yönüyle İslâm'ın kendi metinlerinin daha farklı ve derinden anlaşılmasına yol açarken diğer yandan da "red" ve savunma çabalarıyla akli sınırlar çizilme ihtiyacını doğurdu.

Mecusiliğin bir kolunun evrenin ve evrendeki oluş ve bozuluşu açıklamak için kullandığı iki ezeli ilke yani iyilik ve kötülük ilkesi cevap verilmesi gereken bir eleştiriydi. Bu doğrudan Allah'ın birliğine yönelmiş bir meydan okumaydı. Yine **Dehriye** olarak anılan gruplar evrenin zamanın eseri olduğu şeklinde görüşler ileri sürdüler. Bu görüş aynı zamanda cahiliye Arapları arasında da bulunmaktaydı. Yine **tabiatçılar** olarak isimlendirilen bir grubun Tanrı'yı dışlayarak evreni sadece tabiatın bir eseri olduğu iddiası da cevaplanmalıydı. Bu son iki eleştiri ise Tanrı'nın mutlak ezeliğine ve varlığına yönelik bir meydan okumaydı. Yine Hint kökenli **Brahmanların** –ki Berahime olarak anılmaktaydı- Peygamberliğin imkân ve gerekliliğine yönelik eleştirileri vardı. Peygamberliğin Allah'ın mutlak adaletine aykırı olduğunu ileri sürüyorlardı. Görüşlerine göre hem peygamber hem de kavmi seçilmiş hale geliyordu. Bu ise Allah'ın mutlak adaletine aykırıydı. Allah eşit davranmalıydı. Tüm insanlarda bulunan akıl onların mutluluğa ulaşması için tek başına yeterliydi. Yine Brahmanlar ahiret hayatına yönelik olarak tenasüh inancını ileri sürmekteydiler. Ayrıca onlar sıradan insanların da mucize gösterebileceklerini iddia ediyorlardı. Brahmanların bu iddiaları Allah'ın adaleti, peygamberlik, ahiret hayatı ve mucize konularının daha derinden tartışılmasını gerektirdi. Tüm bu eleştiri ve iddialar cevaplanmalıydı. Hıristiyanlar ise Bir ama üç olan Tanrı inancını yani teslis inançlarının doğru olduğunu savunuyorlardı. Ayrıca Hıristiyanlar kendi inançlarını korumak için Kur'an'ın ezeli oluşunu da teslisin ezeli

unsurlarına benzetti. Hıristiyanların Allah'ın birliği hakkındaki bu meydan okuması en derin tartışma konusunu ortaya çıkardı. Bunun sonucunda Allah'ın sıfatları ile zatı arasındaki ilişkinin mahiyeti detaylıca tartışıldı. İslâm dünyasının kendi içinde ortaya çıkan **Bâtıniler** ise hermetik kültürle ilişki içerisindeydi. **Bâtıniler** dini metinlerin zahiri manalarının önemli olmadığını iddia ettiler. Önemli olan batını, deruni anlamdı. Onlara göre akli, objektif bilgi kurtuluşa ve mutluluğa erdiremezdi. Kurtuluş ve mutluluk ancak masum imamların takip edilmesiyle elde edilebilirdi. Bâtınilerin bu eleştirileri ise dini metinlerin anlamları konusunu tartışma odağı yaptı. Dinî metinlerin lafzıyla manaları arasındaki ilişki detaylı bir şekilde araştırılmıyordu.

İslâm Düşünce okullarının oluşum sürecinde vurgulanması gereken önemli bir husus da şudur: Bu okullar yani felsefe, kelam, tasavvuf ve dinî usul okulları karşılıklı ve sürekli bir etkileşim içerisinde olmuştur. Bu etkileşim usul, dil ve konuların içeriklerinin zenginleşmesinde kendisini göstermiştir. Klasik dönemde varlık ile dil arasında ayniyet görüldüğünden dil araştırmaları önemsenmiştir. Diğer bir ifadeyle dil varlık ve gerçekliğin aynası olarak kabul edilmiştir. Ayrıca dinî metinlerin anlamlarını tespitinde Arap dilinin sınırları bir ölçüt olarak kabul edildiğinden Kelam ve fıkıh usulü araştırmaları da bu konuya odaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle Arap dilinin kullanımı dinî lafzın anlamını belirlediğinden Kelam ve fıkıh âlimleri bu araştırmalara önem vermiştir. Usul araştırmalarında ise fıkıh usulü incelemeleri önemlidir. Fıkıh usulü tartışmalarını yapan âlimler aynı zamanda kelamcı kimlikleri de olduklarından klasik dönemde kelam ve usul tartışmaları iç içe girmiş bir şekildedir.

SIRA SİZDE

1

İslâm düşünce okullarını oluşturan sebeplerden üç tanesini tespit ediniz.

İSLÂM DÜŞÜNCE OKULLARI

Bu çerçevede ortaya çıkan önemli İslâm düşünce okulları kelam, felsefe ve tasavvuftur.

Kelam

İslâm Düşüncesinin Kelam okullarının ortaya çıkışında öncelikle siyasi olaylar etkilidir. Hz. Peygamber'in ölümünün arkasından kimin halife olacağı sorunu ortaya çıkmıştır. Hz. Ali'nin sonraki taraftarları, halifenin kimin olacağını dinen, vahiy yoluyla belirlendiğini iddia etmişlerdir. Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları meydana gelmiştir. Bu bağlamda bir Müslümanı öldürmenin dinî hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve çözümler aranmıştır. Mehdî inancı böylesi bir ortamda tartışılmaya başlanmıştır. Öte yandan Emevîler yönetimlerini meşrulaştırmak amacıyla cebir inancını yaymaya çalışmışlardır. Bütün bunlar kelâm disiplininin doğmasına sebep teşkil eden iç faktörlerdir. Hilafet meselesi etrafında Hariciler, Şia ve Mürcie grupları ortaya çıkmıştır. Kader ve cebr konuları etrafında ise Cehmiyye, Cebriyye, Kaderiyye ve Mutezile okulları ortaya çıkmıştır. Mutezile karşısında ise Selefîyye, Eşari ve Maturidi okulları ortaya çıkmıştır.

İslâm düşüncesinde kelâm geleneği ise Fârâbî'nin de tespit ettiği üzere "savunma" rolünü oynamıştır. Kelâm bir yandan İslâm inanç esaslarına yöneltilen eleştirileri akli yöntemlerle cevaplandırmıştır. Diğer yandan da eleştirilerden de istifade ederek İslâm inancını tutarlı bir akli sistem haline getirmeye çalışmıştır. Nitekim Müslüman kelâmcıların yazmış olduğu reddiyeler bunun tezahürüdür. Kelâmcıların eleştirilere cevap veriş şekli cedel formunda gerçekleşmiş ve bu da onların yöntemi olmuştur.

Müslüman toplum yaşamının gelişimi, farklı kültür ve düşünce gelenekleriyle karşılaşmayla kelâm ilminin konuları farklılaşmıştır. Daha sonra İslâm düşünce okullarının kendi içlerindeki etkileşim de bu konuları belirlemiştir. Allah'ın birliği, sıfatlarının üstünlüğü, kıdemi veya hudûsü, tekfir ve kader meseleleri teşkil ediyordu. Peygamberlik, âhirete iman ve imamet konuları ikinci sırada yer alıyordu. Şîa kelâmı ise imamet konusunu her zaman öncelikle gözükmektedir (İbn Haldun, 2005, 141-150; Karlığa, 1985, s. 179-194;)

Tasavvuf

İslâm Düşünce okullarından tasavvuf ise tarihsel olarak ilk ortaya çıkışı ekonomik zenginleşmeye tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fetihler sonrası İslâm toplumun geçirmiş olduğu zenginleşme ve dünyevileşme eğilimleri dinin, insanın, dünyanın ve yaşamın anlamına dair sorular uyandırmıştır. Sufiler hem bu soruları sormuşlar hem de buna insanın kendi iç dünyası merkezli bir cevap vermişlerdir. Tasavvufun ilk dönem temel kavramları da Allah karşısında bireyin ruhunun dalgalanmalarını, duygularını ifade eden kavramlarda kendisini bulmuştur. Korku, hüzn, ümit, sevgi, ihlas, kabz, bast ve benzeri kavramsallaştırmalar bunun örneğidir. Aynı zamanda ilk dönem tasavvufuna zühd dönemi denmesi de dünyevileşmeye gösterilen tepkinin başka bir ifadesiydi. Daha sonra özellikle Gazzâlî ve İbn Arabî sonrası felsefeyle de derin etkileşimi sonucu Allah, âlem ve insan hakkında manevî tecrübeye dayalı bir metafizik düşünce sistemi sunmuştur. Tarih tasavvufun kendi içerisinde geçirdiği evreler oldukça farklıdır. Amacımız İslâm düşünce okullarının oluşum sebeplerini açıklamak olduğu için bu kadarla yetiniyoruz. Diğer süreçler ve detaylar tasavvuf derslerinde işlenecektir (İbn Haldun, 2005, s. 160-172)

SIRA SİZDE

2

İslâm Kelâmını tasavvuftan ayıran iki farklılığını yazınız.

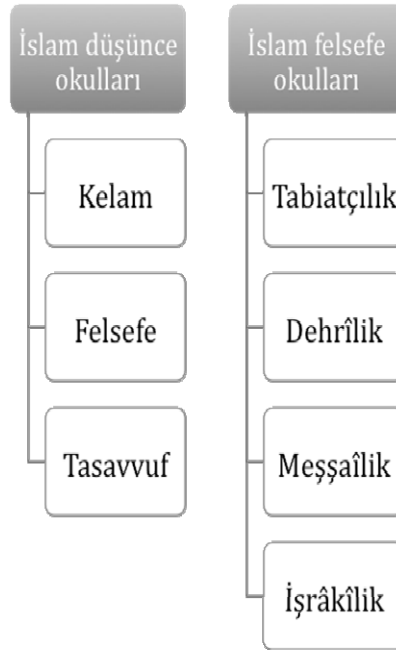
İslâm Felsefe Okulları

İslâm Düşünce Okullarından felsefenin kurulması ise farklı bir dinamikle olmuştur. Felsefenin İslâm dünyasında oluşmasının en önemli vasatı tercüme hareketleridir. Başlangıcından itibaren devlet olmanın bir gerekliliği olarak Müslüman yöneticiler akli ilimlere ihtiyaç duymuştur. Bilindiği üzere Arap toplumu akli ilmi geleneği olan bir toplum değildir. Akli ilim geleneklerinin oluşması ise tercüme çabalarıyla mümkün olmuştur. Orta Çağda felsefe tüm akli bilim ve geleneklerinin şemsiye ismidir. Ve felsefe büyük oranda bilim anlamına gelmektedir. Müslüman filozofların yazmış olduğu eserlerin isimlerinde, felsefe tasniflerinde, konularında, içeriklerinde ve ele almış oldukları problemlerde çok açık bir şekilde gözükmektedir. Felsefe metafiziği, fizik ve matematik bilimleri ve bunun dışında ahlak ve siyaset ilimlerini de kapsamaktadır. Felsefe ve alt dalları olan akli ilimler, Kuran ilimleri, Hadis gibi diğer dini ilmi geleneklerin aksine öncesi olan bir gelenektir. Müslümanlar bunları kendisinden önce gelen seleflerinden devir almıştır.

Müslüman filozoflara göre felsefe insanlığın ortaya çıkışından itibaren devam eden bir tür hakikat araştırmasıydı ve kendileri de hakikatin peşinden koşan öğrencilerdi. Müslüman filozoflar felsefenin **birikimsellik**, **süreklilik** ve **evrensellik** boyutlarını her zaman önemsemişlerdir. Kendilerinin ürettikleri felsefi birikim de evrensel dünyaya hitap etmekteydi (İbn Haldun, 2005, s.175-178).

Bir yandan İslâm varoluşu hususunda bilimlere de içeren felsefeye devlet olmanın ihtiyaçları bakımından ihtiyaç duymuştur. Fakat diğer yandan felsefe de güçlü bir siyasal destekle oluşan akli araştırmalar için gerekli olan güvenliği, maddi şartları, akli birikimin toplanılmasını ve akli araştırmaların finansını İslâm devleti aracılığıyla elde etmiştir. İbn Haldun'un da işaret ettiği gibi akli ilimler güçlü bir siyasal yapının oluşturduğu zengin şehirlerde mümkün olabilmektedir.

Akli mirasın devralınmasına yönelik tercüme hareketiyle beraber felsefenin altında birçok okul oluşmaya başladı. Bunlardan özellikle Meşşâî ve İsrâkî okul İslâm dünyasında yaygınlık kazanıp sürekli olmuştur. Bunun dışında Dehriyye ve Tabiatçılar şeklinde iki okul daha vardır. Fakat bu iki okul yaygınlık kazanamamıştır. Bu son iki okulu kısaca gördükten sonra Meşşâî ve İsrâkî okulu daha geniş bir şekilde görebiliriz.



SIRA SİZDE

3

Müslüman filozoflar geçmiş felsefe birikimine niçin önem vermişlerdir?

Dehriyye

Dehriyye şeklinde anılan okul evrenin başlangıcı ile sonu olmadığını ve yaratılmadığını iddia etmektedir. Okulun isminde bulunan “dehr” kelimesi başlangıcı ve sonu olmayan zaman anlamındadır. Bu kavram zaman zaman İslâm toplumunda ortaya çıkan tüm din dışı fikirlere isim olarak da kullanılmıştır. Bu durum, İslâm öncesi Arap toplumunun bazı kesimleri arasında dehriyye anlamında ateist bir dünya görüşü vardı. Bu akıma Maniheist inançları yaşatmak isteyen eski İran kültürüne bağlı entellektüeller

(kâtipler) arasında rastlanmaktaydı. Yine Brahmanizm'in ve Yunan materyalizmine ilgi duyan tabipler ve bilginler arasında da rastlanabilmekteydi. İslâm düşünce tarihinde bu materyalist felsefe akımının temsilcisi olarak İbnü'r-Râvendî kabul edilir.

Bu okul âlemin ezeliğini ve maddî evrenin ötesinde akıl, ruh ve Tanrı gibi manevî hiçbir varlığın bulunmadığını ileri sürmüştür. Evrenden ayrı bilinçli ve irade sahibi Tanrı fikrini reddetmiştir. Bilgi konusunda ise duyuların dışında başka bir bilgi kaynağı kabul etmemiştir. Dolayısıyla vahyi, peygamberliği ve mucizeleri de inkâr etmiştir. Bu okul Kelâmîcılar ve Meşşâî filozoflarca şiddetle eleştirilmiştir. İslâm dünyasında sürekliliği olan bağımsız bir okul oluşturamamıştır (Kaya, 1995, s. 313).

Tabiatçılar

Tabiatçı okul varlıktaki değişimi sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde sadece tabiatla açıklamaktadır. Tabiattaki her türlü oluşum, değişim ve gelişimi rasyonel olarak açıklamaya çalıştılar. Bu okul tıp, kimya, astronomi ve matematik olmak üzere çeşitli pozitif bilim dallarında ciddi araştırmalar yaptı. İslâm dünyasında Câbir b. Hayyân ile Ebû Bekir er-Râzî'nin tabiatçı felsefelerinden bahsedilmektedir. Câbir b. Hayyân kimya ilminde derinlemesine araştırmalar yaptı. Maddî evrenin yapısının açıklanmasının kimyasal analizlerle mümkün olduğuna inandı. Câbir, maddenin temel yapısının "felsefe taşı"nın keşfiyle çözüleceğine inanıyordu ve bununla belki de atomu kastediyordu.

İkincisi tabiatçı filozof ise en ünlü hekim Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî'dir. Varlığın meydana gelişini beş ezeli ilke ile açıklamaktadır. Bunlar yaratıcı Tanrı, ruh, madde, mekân ve zaman'dır. Evrendeki her türlü değişimin bu beş ezeli ile açıklanabileceği hususunda çok iddialıdır. Râzî, yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği halde dine ve peygamberlere gerek olmadığını iddia etti. Allah'ın evrenle sürekli ilişkisini mümkün görmeyen deist görüşü savunduğu için İslâm dünyasında takipçileri olmadı (Kaya, 1995 s. 313).

Meşşâî Okul

Meşşâî felsefe okulu felsefenin İslâm dünyasına aktarılması, içselleştirilmesi, sistemleştirilmesi, yeni özgün felsefi sorunların inşası ve evrensel felsefi sorunların tartışılmasına devam bakımından son derece önemlidir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Baccе ve İbn Rüşd gibi seçkin İslâm filozofları tarafından temsil olunur. İslâm dünyasında en yaygın ve en etkili olan okul Aristo felsefesini takip eder. Okul Aristo'yu Yunanlı şarihler üzerinden tanır. Ayrıca İskenderiye okulunun Yeni Eflâtuncu yorumcularının şerhleri de etkilidir.

Meşşâî okulu Aristo felsefi sistemi tarafından belirlenir ve yönlendirilir. Diğer bir ifadeyle felsefi anlamda onların dünya görüşünü oluşturan temel kaynak Aristo felsefesidir. Talebemiz modern dönemle Meşşâî felsefenin yeşerdiği Orta Çağ dönemi arasında zihni ve felsefi bir mesafe bulunduğunu unutmamalıdır. İki dönemin evren algılayışları, düşünce dünyaları ve temel kavramları birbirinden oldukça farklıdır. Bundan dolayı, Meşşâî felsefenin zihin dünyasına bir geçiş yapılması zorunludur. Bu yapılamazsa İslâm Meşşâî felsefesinin çabaları ve kavramları anlaşılmaz ve boş görünebilir. Bu ise özümsemememiz ve biraz da tahrif edilmiş sonuçlara yol açabilir (Bayrakdar, 1998, s. 102-3).

Meşşâî filozoflar niçin Aristo felsefesini seçmişlerdir? Bu cevaplanması gereken bir sorudur. Aksi takdirde İslâm felsefe geleneğini anlamlandırmamız çok zor olacaktır. En önemli sebep Aristo'nun zamanına kadar olan bütün bilgi birikimini tutarlı ve sistemli bir yapı içerisinde tasnif etmesidir. Böylece insanlığın tüm akli mirası Aristo felsefesiyle kısmen temsil edilmekteydi. Onlar için Aristo'nun kitapları bilimsel bir dilin kurucu ve açıklayıcı kavram ve teorilerini sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu okulun filozofları Aristo'nun kitaplarıyla ortaya sunmuş olduğu felsefi yapıyı gerçekliğin teorik ve felsefi ifadesi olarak görmektedir. Aynı zamanda **hakikatin hakikatle çelişmeyeceği** ilkesine dayanarak, bu yapının belli değişiklik ve tadilatla beraber İslâm diniyle uyumlu olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre İslâm dinî metinleri ile Aristocu felsefi yapı arasındaki çelişme ve çatışmalar ikincildir. Bunları gidermek ve izah edebilmek için farklı sebepler ve yollar vardır. Tevil yani yorumlama bunlardan bir tanesidir (Arkan, 2006, s.13-18).

Diğer önemli sebep Aristo'nun orijinal fikirlerini ve değerlendirmelerini sunarken izlemiş olduğu **mantıkî tutarlılık** şeklinde ifade edilebilir. Nitekim İslâm Meşşâî filozofları, Aristo'nun söylemindeki bu mantıkî tutarlılık ve rasyonelliğe verdikleri önemi, mantığı felsefe çalışmalarının girişi ve zorunlu anahtarı yapmakla göstermişlerdir. Ayrıca hepsi Aristo'nun mantık eserlerini şerh etmekle bu olguya verdikleri önemi, açık bir şekilde göstermişlerdir. Meşşâî filozoflar, felsefeyi mantık çalışmalarının adeta bir giriş ve metod olarak eklenmesiyle, artık *ispatlı* bir bilim kabul etmektedir. Onlar felsefeyi, modern anlamdaki spekülasyon şeklinde değil, fakat hakikatin -eşyânın özünün- bilgisini sağlayan kesin bir bilgi olarak tasarlamaktadırlar. Bu gerçek sebebiyle, Meşşâî filozoflar Aristo'nun eserlerini şerh etmiş, bazılarını ise farklı büyüklük ve tarzlarda açıklayıp yorumlamışlardır (Arkan, 2006, s.13-18).

Aristo'nun Meşşâî filozoflar üzerindeki etkisini derinleştiren diğer bir sebep ise, Aristo felsefi sisteminin bütüncül, tutarlı ve uyumlu bir insan anlayışı imkânını sunmasıdır. Aristo modeli, onlara Tanrıyı, evreni ve insanı uyumlu bir bütün halinde algılama imkânı vermiştir. Aristo otoritesinin muhtemel sebepleri hakkında son olarak şunu söyleyebiliriz: Aristo'nun yazış tarzı yaygınlaşması bakımından önemli olmuştur. Mesela Platon'un eserleri eğitim ve öğretim açısından çok uygun değildi. Çünkü diyaloglar halindeydi. Halbuki Aristo'nun kitapları ders kitabı olmaya daha yatkındır (Arkan, 2006, s.13-18).

İslâm dünyasında felsefe yabancı bir gelenek olduğundan Meşşâî okulun en önemli sorunlarından bir tanesi din felsefe ilişkilerinin analizi ve kurgulanması hususunda olmuştur.

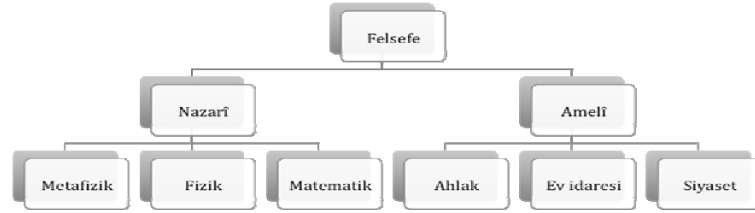
Din Felsefe İlişkisi

Meşşâî okula göre her şeyden önce din ile felsefe arasında konu ve gaye birliği bulunmaktaydı. İkisi de insanları mutluluğa götürecek gerçek bilgiyi ve gerçek ameli insanlara öğretmeyi hedeflemektedir. Dinin gayesi Allah'ı ve var olanları olduğu şekilde bilmek olan gerçek bilgiyle, insanı mutluluğa götüren ve mutsuzluktan alıkoyan bedeni ve nefsanî fiillerden oluşan gerçek ameli insanlara öğretmektir. Felsefe bu amacı hedeflemektedir. Onların felsefe tasniflerini kısaca da olsa görürsek din ile felsefe ilişkilerini nasıl tasavvur ettiklerini daha rahat anlayabiliriz (İbn Rüşd, 63-65).

Meşşâî filozoflar Aristo'yu takiben felsefeyi nazari ve amelî olmak üzere iki kısma ayırırlar. Nazari felsefe metafizik, fizik ve matematik bilimler gibi kendisinden sadece bilmenin ve bilginin hedeflendiği disiplinlerdir. Mantık ise nazari ilimlere bir giriş olarak düşünülmüştür. Mantık doğru düşünmenin ilkelerini ve yöntemini verir. Amelî felsefe ise bilginin ötesinde eyleminde hedeflendiği ve en genel anlamda insanı mutluluğa ulaştırmanın hedeflendiği disiplinlerdir. Amelî felsefenin alt disiplinleri ise kişinin kendi davranış ve eylemlerinin yönetilmesini kendisine konu alan ahlak; kişinin evini yönetmesini konu edinen ev idaresi veya yönetimi ve son olarak ta kişinin şehri veya devleti yönetmesini ele alan siyasettir.

Meşşâî filozoflar Aristocu köklerden hareketle amelî felsefeye yani ahlak siyaset ilişkisine bütüncül ve organik bir bakış açısıyla yaklaşır. Onlara göre sadece ahlak ve siyaset değil, tüm felsefî disiplinler bir bütünü oluştururlar. Tüm alt disiplinleriyle felsefe/hikmet, bilimlerin ötesinde ve onlardan kopuk salt bir spekülasyon olmayıp, bütün ilimlerin üst ismi olup varlığı inceleyip, hakikati aramaktır.

Ana Hatlarıyla Meşşâî Filozofların Felsefe Tasnifi



Bu şemada gösterilen felsefe tasnifi Meşşâî filozofların paylaştığı ana zemindir. Kindi ve Farabî'nin farklı ilimler tasnifi de bulunmaktadır.

Diğer bir ifadeyle felsefe insanın akli bilgi edinme çalışmalarına dayanıp birikimsel bir karaktere sahiptir. Din ise Yaratıcının bir lütfü olup vahye dayanır. Diğer bir ifadeyle insanlığın ortak birikimidir. Son kaynakları itibarıyla felsefe ve din kaynak birliğine sahip olsa da ortaya çıkış süreçleri birbirlerinden farklıdır. Gerçekleri öğretmede ise ikisinin takip ettiği yöntem birbirlerinden farklıdır. Din insanlara tüm hitap şekilleriyle seslenir. Çoğunlukla insanların tümünün anlayacağı retorîği/hitabî söylemi, daha az sık cedelî söylemi ve daha az olarak da bilimsel söylemi/burhanı kullanır. Felsefe ise sadece bilimsel akıl yürütme yöntemi olan burhanı kullanır.

Meşşâî filozoflar din ile felsefe arasındaki en temel farklılığı ifade biçimlerinde bulur. Felsefenin dili kavramsal, rasyonel ve ispatlıdır. Bu dil ve kullanılan kavramlar akli ilmi gelenekler içerisinde oluşur. Diğer taraftan kutsal kitaplar ise insanların tümüne hakikatleri anlayabilecekleri bir dille anlatırlar. O halde din ile felsefe dil ve yöntem bakımından birbirlerinden ayrıdır. İki bilgi kaynağı arasında çatışma veya çelişki görünen bir duruma çıktığında başvurulacak metod tevildir.

Meşşâî filozoflara göre tevili zorunlu kılan sebepler şunlardır: 1) İnsanların anlama kabiliyetleri farklıdır ve farklı yöntemlerle öğrenirler. 2)

Dini metinler zahirleriyle ele alındıklarında kaza-kader ve Allah'ın adaleti gibi konularda çelişki gibi duran ifadelerle sahiptir. 3) Dini metinlerde kapalı ve müteşabih ifadeler bulunmaktadır. Bu bakımdan dini metinlerin kendisi yorumlanmaya muhtaçtır. Meşşâî filozoflara göre burhan ehli olan filozoflar teville ve yorumlaya yetkilidirler. Bunun anlamı şudur: Din ile felsefe arasında bir çatışma veya çelişme ortaya çıktığında dini metinler yorumlanmalıdır. Diğer bir ifadeyle Müslüman filozoflara göre din ile felsefe arasındaki asıl ilişki kudu çatışmadan ziyade uzlaşma ve karşılıklı yorumdur. Bir anlamda İslâm Felsefe geleneğinin büyük bir kısmı dinî düşünce ile felsefenin dinamik ve heyecanlı etkileşim ve karşılıklı dönüşüm ilişkisinden oluşur (İbn Rüşd, 1985, s. 74-79).

Peygamberlik Anlayışları

Meşşâî filozoflar dehriyye ve tabiatçı okullarının aksine peygamberlik kurumunu kabul ederler ve felsefî olarak savunurlar. Meşşâî filozoflara göre peygamberlik kurumu toplum için zorunludur. Çünkü peygamberlerin kanun koyucu olarak siyasî rolleri vardır. Yine peygamberler örnek bir yaşam sürerek topluma ahlaki liderlik yaparlar. İnsanlara erdemli fiil ve davranışları öğretirler. Böylece toplumun mutluluğuna nasıl ulaşacaklarını öğretirler ve toplumda düzen kurarlar. Bu bakımdan peygamberlik kurumu zorunludur. İnsanlar akıllarıyla Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında belli bir bilgiye ulaşabilirler. Fakat insanların tümü aynı dereceye ulaşamayabilir. Bundan dolayı Yüce Allah lütfü ve inayetiyle insanları vahiyle desteklemiştir.

Meşşâî filozoflar peygamberliğin imkânını da açıklarlar. İzah modelleri tümel bilgiye ulaşmanın tersidir. Yani vahyin gerçekleşme sürecinin ittisal teorisiyle izah ederler. Yani vahiy, faal aklın yukarıdan aşağıya doğru seçilmiş insanlara bilgiyi aktarmasıdır. Vahiy alma sürecinde ise insanın mütehayyile gücüyle fiil halindeki akıl etkindir (Arkan, 2003, s. 87-125).

Tanrı Anlayışları

Meşşâî filozofların Tanrı anlayışını belirleyen belli hususlar bulunmaktadır. Birincisi Meşşâîler tenzihte bulunup Yüce Allah'ı her türlü eksiklikten uzak tutarlar. Bu çerçevede Tanrı zorunlu olarak en mükemmel, en yetkin ve tüm varlığın başlangıcı ilk varlıktır. İkincisi ise zamanlarının fizik anlayışıyla iç içe olan varlık anlayışlarından gelen temel kavramlar vardır. Diğer bir ifadeyle zamanlarının fizik tasavvuru Tanrı hakkında kullandıkları kavramları belirler. Bu bağlamda Meşşâîler Tanrıyı Zorunlu varlık, İlk Muharrik, En yetkin varlık, akl, âkil ve de makûl şeklinde anarlar.

Mesela Farabi Tanrı'yı şu şekilde tavsif eder: Tanrı zatı itibarıyla bir olduğundan bütün varlıklardan farklıdır. Bundan dolayı varlıklar içerisinde sadece ilk varlık ismini ve anlamını O hak eder. İlk Varlık diğer bütün varlıkların ilk sebebidir. O bütün kusur ve eksikliklerden münezzehtir. O'nun varlığı en mükemmel varlık olup diğer bütün varlıkları önceler ve O'nda hiçbir şekilde kuvve olma hali yoktur. O var oluşu hususunda sebebin olmadığı biricik varlıktır. Tanrı sebepsiz ve saf fiildir. O'nda gerçekleşmemiş hiçbir potansiyel bulunmamaktadır. O Kendisi sebebiyle Zorunlu Varlıktır. Tanrı sürekli olarak bilfiil olup, tek bir şeyin zatını akleder. O'na has olan akletme kendi mahiyetinden ibaret olan aklı idrak etmektir. Diğer bir ifadeyle Tanrı hem, akl, hem âkil, hem de makûldür.

Meşşâî filozofların Tanrı'yı sürekli bilfiil olduğu, sürekli zatını aklettiği şeklindeki kabulleri evrenin kıdemi görüşüne götürmüştür. Çünkü evren Tanrı'nın bu akletmesinden ortaya çıktığına göre, evren Tanrı'dan kaynaklanan bir şekilde ezeli olmalıdır. Bundan dolayı bazı Meşşâîler evrenin tümünü "Tanrı sebebiyle zorunlu varlık/ vacibü'l vücud ligayrihi" şeklinde kavramsallaştırır. Tanrı ilk varlık ve zorunlu varlıktır. Fakat evren yine ondan kaynaklanan şekilde ondan tabii bir zorunlulukla sadır olmuştur.

Evren Anlayışları

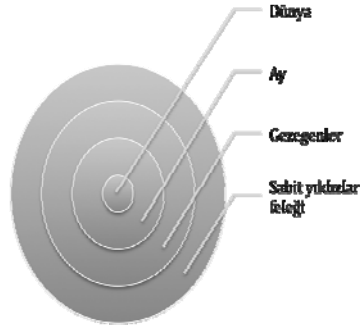
Meşşâî Filozofların evren tasarımı doğal olarak ana hatlarıyla Aristocu idi. Bu tasarımda aynı zamanda Batlamyus kozmolojisinden gelen unsurlar da bulunmaktaydı. Evren en dışta sabit yıldızlar feleğinin ve merkezde ise dünyanın bulunduğu, iç içe geçmiş eş merkezli feleklerden oluşmuştur. Bu evren tasarımı hiçbir boşluk yoktur. Evrenin her tarafı doludur. Bu evren tasarımı kelamcılarının savunacağı boşluğun bulunduğu atomcu evren tasarımıyla tamamen farklıdır. Bu evren tasarımları kelamcılarla Meşşâî filozoflar arasında sürekli tartışma konusu olacaktır.

Meşşâî filozofların tasarımıdaki felekler bu evrenin merkezinde sabit şekilde dururlar ve dünyanın etrafında sürekli olarak dairesel olarak dönerler. Dünyanın üstündeki felekler basit bir elementten yapılmış olup oluş ve bozuluşa sahip değildir. Bu basit elemente cirm veya esir adı verilmektedir. Ayrıca onların hareketi sonsuz ve daireseldir. Gök cisimleri canlı yani nefis sahibi olup akıllarıyla hareketlerini ve dolayısıyla evrenin yönetimini yerine getirmektedirler. Diğer bir ifadeyle ay üstü âlem; 1) gök felekleri, 2) gök akılları ve 3) gök nefisleri olmak üzere üç farklı unsurdan oluşur. Ay altı şeklinde isimlendirilen dünya ise oluş ve bozuluşa tabi olup, dört temel unsur ve bunların ilk nitelikleri ve formları olan sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluştan oluşmaktadır.

Evrendeki varlık hiyerarşik olarak şöyle sıralanmaktadır. İlk madde, dört unsur, homojen cisimler, birleşik cisimler (madenler), bitkiler, hayvanlar, insan, nefis ve akıl sahibi gök cisimleri ve son olarak İlk Muharrik. Bütün bunlar sonra gelenin önce gelenin gayesini oluşturduğu bir varlık şemasını ortaya koyar. Böylesi bir tasarım aynı zamanda kelâm Eşari okulunun eleştirilerinin en önemli noktalarından da birini oluşturmaktadır.

Evren bir varlık merdiveni şeklinde ve sebep-sonuç ilişkilerinin cari olduğu hiyerarşili bir düzene sahiptir. Bu çerçevede insan ise evrenin aklı gerçekliğini anlayabilmesi sebebiyle ay altı âlemi ile ay üstü arasında bir bağlantı kapısı gibidir. Meşşâî filozoflara göre insanı dünya ile metafizik âlem arasında köprü kılan şey akıldır. Evren semavi akılların yönettiği bir sebep-sonuç düzeni içerisinde işlemektedir. İnsan, aklı aracılığıyla bu düzenin işleyişini kavrayarak ilahi bir boyut kazanır. Zira evrendeki sebeplilik ilkesi Tanrının, *hakîm* ve *hikmet* sahibi oluşunun bir yansımasıdır. İnsan, aklı aracılığıyla Tanrının hikmetinden pay almaktadır. Bu tasarıma göre insan yukarıda da değinildiği üzere aklı suretlere ulaştıkça var oluşu bakımından bir dönüşüm geçirmekte ve çok seçkin bir varlık düzlemine çıkmaktadır. Böylece insan fizik ötesi alandaki faal akıl, ayırık gök akılları ve İlk Akıl hakkında dahi sınırlı da olsa bilgiye ulaşabilmektedir.

Meşşâî Evren Tasarımı



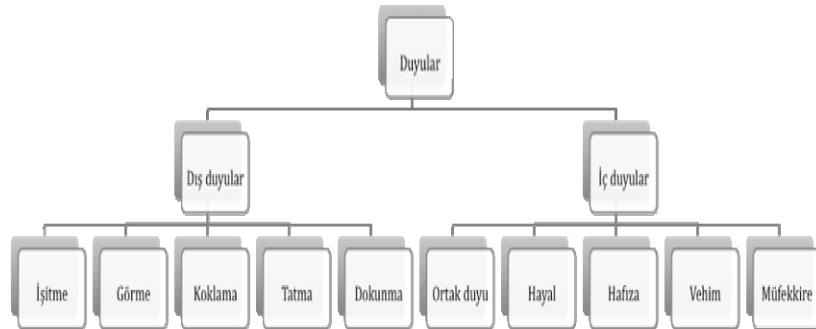
Şemada gösterilen her bir daireye felek denmekteydi. Bu feleklerin sayısını da tespit edilen gezegenler belirlemekteydi. Şemada feleklerin sayısı aynıysa gösterilmemiştir. Evren sonlu ve sınırlı idi. Evrenlerin hareketini ve düzenliliğini sağlayan gök akıllarının ve nefislerinin bulunduğu varsayılıyordu.

İnsan Anlayışları

Meşşâî filozofların insan anlayışı da temelde Aristo felsefesini takip eder. Onlara göre insan beden ve nefsten oluşmuştur. İnsan nefsi yetilerden/güçlerden oluşan bir bütünlüktür. İnsan beslenme, büyüme, üreme, beş duyu, ortak duyu, mütehayyile, hafıza, müfekkire, istek güçlerinden ve akıldan oluşur. Beslenme, büyüme ve üreme güçleri insanın maddi varlığını ve neslini devam ettirme bakımından önemlidir.

Meşşâî filozoflara göre insanın beş duyu, ortak duyu, tahayyül, müfekkire ve hafıza güçleri bulunmaktadır. Bu güçlerden her birisinin kendisine has ayrı fiili vardır. Beş duyu dış dünyadan nesnelere belli özelliklerini almaktadır. Ortak duyu ile duyu objesi hakkında beş duyuyla elde edilen parça halindeki veriler birleştirmektedir. Tahayyül gücü beş duyu ile algılanan objeyi, ortadan kaybolduktan sonra da hatırlamaktadır. Müfekkire gücü elde edilen sûretler hakkında tikel yargılar ve mânâlar oluşturmaktadır. Hafıza gücü ise söz konusu objenin hem sûretini hem de onun hakkında verilen ferdî yargıları sürekli olarak zihinde tutmaktadır.

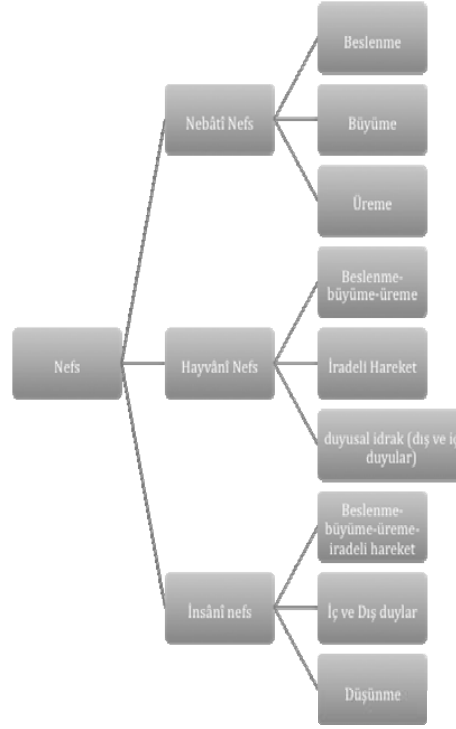
Meşşâîlere Göre Duyu Tasnif Şeması



Meşşâî filozoflara göre insanın insan olması bakımından ona has olan, dolayısıyla onun anlamını ortaya koyan fiiller veya güçler ise ister cüzî/tikel,

isterse külli/tümel evrensel-genel olsun düşünmektir. Her varlık kendi yetkinliğini kendisine has olan fiillerle gerçekleştirebildiğine ve insanın kendisine has olan fiili düşünme olarak tespit edildiğine göre, zorunlu olarak insanın tanımını, bu dünyadaki ayrıcalıklı konumunu, yetkinliğini, anlamını ve amacını ortaya koyan düşünme yetisidir. Bu bağlamda insanın düşünme eyleminin sonucu ortaya çıkan bilgi de (aklî sûret) onun en değerli kazanımıdır.

Nefs Türleri Şeması



Akıl Anlayışları

Meşşâî filozofların tümü tümel/külli bilgidен sorumlu ilkeyi akıl olarak tanımlar. Akıl evrenin gerçekliğini idrak edecek güçtür. İnsanı bu dünyadan öte dünyanın Aklı da konusu ve gelişim evreleri bakımından tasnif ederler. Aklın fiilleri ise kavramların üretilmesine karşılık gelen tasavvur, bu kavramlar arasında ilişki kurmak ve doğrulamak ve yanlışlamaktan ibaret olan hüküm vermektir. Onlara göre öncelikle akıl idrak ettiği konusu bakımından ikiye ayrılır. 1) Nazarî Akıl ve 2) Amelî Akıl. Aklın matematik, fizik, metafizik gibi teorik konuları incelediği haline nazari akıl ismini verirler. Akıl aynı zamanda eylemler, fiiler, davranışlar ve kararlar hakkında da işlemde bulunur. Meşşâî filozoflar aklın bu haline ameli akıl adını verirler.

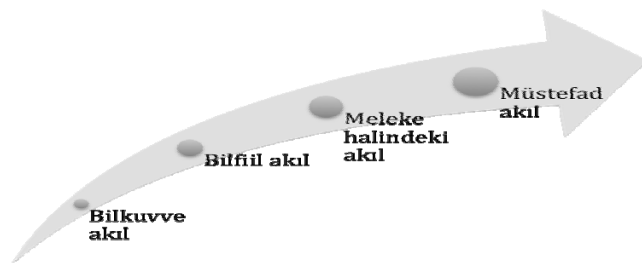


Meşşâî filozoflar insanda akli bilginin oluşması sürecini açıklarlarken semavi ve ilahi bir ilkeye daha başvururlar. Buna da Faal akıl ismini verirler. Faal akıl onuncu gök akıyla özdeşleştirilmiştir. Bu ilahi akıl düşünmesiyle ay feleğinin dönüşünü yönetir ve böylece dünyada olan olayları belirler. Meşşâî filozoflar diğer gök akılları sürekli akleden ve kendisinde hiçbir maddi suretin olmadığını kabul ederler. Faal akıl aynı zamanda insanın tümel bilgi edinme sürecinde de etkilidir. Bu akıl aynı zamanda kuvve halindeki akli fiil haline getiren akıldır.

Meşşâî filozoflar insanda tümel bilginin oluşması ve aklın gelişmesi evreleri bakımından şu şekilde tasnif ederler.

- 1. Kuvve halindeki akıl veya potansiyel akıl:** İnsanın küçüklük döneminde aklın bulunduğu haldir. İnsan tümel kavramlar oluşturma, yargıda bulunma ve düşünme potansiyeline sahiptir fakat bu dönemde daha aktif hale geçmemiştir. Bundan dolayı kuvve ve potansiyel şeklinde isimlendirilmiştir. Bu aşama nefiste makûlleri almaya yönelik saf bir imkâna işaret eder.
- 2. Fiil hale geçmiş akıl:** İnsan soyutlamaya, kavram oluşturmaya ve tümel yargılar oluşturmaya başladığı hale verilen isimdir. Aklın fiil hale geçmesinde duyu, mütehayyile yoluyla gelen suretler bir rol oynarlar. Ama aynı zamanda faal akıl da akletmenin ilkelerini vererek etkili olur. Onlara göre faal akılla ilişkiye geçmeksizin insan aklının fiil haline geçmesi imkânsızdır.
- 3. Meleke halindeki akıl:** İnsan aklının yetkinleşmesindeki bir ileri safhayı temsil eder. İnsan aklettikçe soyutlama ve tümel yargılarda bulunmada yetkinleşir. Öyle ki bu durum onda bir meleke, alışkanlık haline gelir. Bundan dolayı insan aklının bu yetkinlik hali meleke şeklinde isimlendirmişlerdir.
- 4. Müstefad Akıl:** Meşşâî filozoflar insan aklının yetkinleşmesindeki ve bilgi edinmedeki son aşamasını ayrıca kavramsallaştırırlar. Aklın bu son yetkinlik haline, *müstefad*, *mükteseb* ve *zahir*, *beyani* akıl şeklinde farklı isimler vermişlerdir. İnsan bu son yetkinlik haline yine Faal akılla ilişkiye geçerek ulaşır. Kimi Meşşâî filozoflar faal akılla ikinci ilişkiye geçmeye ikinci ittisal adını da verirler. İttisâl, insanın dış dünyadan başlayıp duyu, hayal, müfekkire güçlerinin kullanılmasıyla heyûlânî aklın faal akılla ilişkiye geçerek en yetkin külli bilgiye ulaşmasıdır. Bu insanın dünyadaki nihai amacı, ulaşabileceği en son yetkinlik, tadabileceği en büyük lezzet ve kendisi adına gerçekleştirebileceği en yüksek iyiliktir.

İnsani Aklın Gelişim Aşamaları



İnsanın Davranışını Ortaya Çıkışı ve Özgürlük

Meşşâî filozoflara göre insanın bilgiye ulaşma sürecini açıkladıktan sonra insanın davranışlarının nasıl ortaya çıktığını açıklayabiliriz. İnsan davranışının ortaya çıkmasında, dış dünya ve bunların insan nefsindeki uzantıları olan duyu ile hayali formlar etkilidir. Ama aynı zamanda istek gücü de etkilidir. Meşşâî filozoflar istek gücünü, eyleme ve davranışa yönelik olarak insanın içindeki bir tür enerji ve bir tür potansiyel olarak anlarlar. İstek gücü ise şehvet, öfke ve aklın etkilerine açıktır. İnsan davranışlarındaki çatışma ve giriftliğin sebebi de budur. Aklın istek gücü üzerinde etkili olması durumuna *ihtiyar* adı verilir. Bu durumda insanın davranışı aklın yönlendirmesiyle ortaya çıkmış olur. İnsan kendi içinde bu güçlerin çatışmasını yaşar. Ama aynı zamanda seçim gücü de bulunmaktadır. Meşşâî filozoflara göre insanın kendi içindeki özgürlüğü, davranışlarının ortaya çıkışında şehvet ve öfke güçlerinin düşünme/akıl gücü tarafından kontrol altında tutulmasıyla açıklanır. Diğer bir ifadeyle onlara göre psikoloji bağlamında özgürlük, insanın akli aracılığıyla tutku ve kızgınlıklarının tutsaklığından kurtuluşudur.

İşrâki Okul

XII. yüzyıla kadar İslâm Dünyasında en yaygın felsefe okulu Meşşâilikti. Bu yüzyılda Meşşâiliğe karşı İşrâki okul tarafından eleştiriler getirilir. Okul Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından kurulmuştur. İşrâk okulu Meşşâî bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve deruni sezgiye dayanan düşünceyi savunur. İşrâkiler kesin bilgiye ulaşmada mantıkî kanıtlama ve çıkarımların yetersiz olduğunu savunur. Bu okula göre işrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğmasıdır. İşrak bir iç aydınlanma, keşf ve zevke deruni bilgidir. Ontolojik açıdan ise işrak, Nurlar nurundan aşağıya doğru nurların derecelenmesi ve varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır (Kaya, 1995, s.315).

İşrâki okul hem Meşşâî felsefeyi eleştirmiş hem de ondan faydalanmıştır. Büyük ölçüde de Efatatunu kendilerine model olarak almışlardır. İşrak okulunun kaynakları arasında İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Tufeyl, tasavvuf geleneği, İran hikmetiyle, Hermetik geleneği sayılmalıdır. Sühreverdî tüm bu kaynaklar arasında bir sentez oluşturmayı dener. Kadim İran hikmetini İslâm Felsefe geleneği içinde eritmeye çalışır. Sonuçta özgün bir teorik ve kavramsal yapı üretir.

Sühreverdî ana eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'ta rasyonel bilgi kanalıyla gerçeğe ulaşmanın imkânsız olduğunu savunur. İnsan ancak derunî tecrübe ve mükâşefe yoluyla iç aydınlığa ve işrâka erebilir. Kesin hakikate ilâhî feyiz ve ilhamla ulaşılır. Gerçek bilgi objektif varlıklarda değil insanın kendi sübjektif dünyasında yani kendi özündedir. İşraki okul Meşşâî filozofların hiçbirinin hakikat bilgisine (zuhurî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî ve Sehl et-Tüsterî gibi mutasavvıfların başardığına inanır. Gerçek anlamda hakîm ve filozof huzuri bilgiye ulaşan bu sufilerdir. Bu okula göre gerçek felsefe derunî sezgiye ve teemmüle dayanır.

Filozofları Tasnifi

Sühreverdî temelde hakikate ulaşmanın iki yöntemi olduğunu belirtir. Birincisi düşünme ve akıl yürütmeye dayanan bilimsel ve akli araştırmadır.

İkincisi ise keşf, müşahede ve kalbi sezgi yoludur. Bu yöntemde nefsi arındırma, kalbi temizleme, ahlâki yetkinleşmeye vurgu yapılır. İbadet, kulluk, çile çekme ve diğer ahlâki arınma uygulamaları önemlidir. Bu yöntemle insanda bir iç sezgi oluşur. Bu rasyonel düşünmeden faklıdır. Sühreverdî bu yönteme “teellüh” ismini verir. Düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olan kişiye de “müteellih” denir. Müteellih Allah’a benzemeye çalışan kişidir. Sühreverdî, araştırma ve iç sezgi yöntemlerini kullanmaları bakımından hakikati arayanları üç kısma ayırır.

1. Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler;
2. Tefekkür ve rasyonel araştırmayı önemseyip teellühü ihmal edenler;
3. Her iki yolu takip edenler. İlkine müteellih, ikincisine hakîm, üçüncüsüne de müteellih hakîm veya ilâhî hakîm denir. Sühreverdî peygamberlerle sofilerin çoğunu birinci grupta, Aristo ile onu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ikinci grupta gösterir; kendisinin de dâhil olduğu üçüncü grubun sayısının çok az olduğunu ileri sürer.



İşrakilerin Meşşâi Okul Eleştirisi

İşrâkîlik felsefî görüşlerini temellendirirken Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yürür; bunlardan bazısını değiştirerek sistemine alır, bazısını da eleştirir. Mesela Meşşâilerde varlığın en yüksek cinsleri sayılan on kategoriye cevher, hareket, izafet, nicelik ve nitelik olmak üzere beşe indirir. Bir varlığı diğerinden ayırıp tanımda bu beş kategori yeterlidir. Aslında Sühreverdî, manevi varlıkları hesaba katmadan varlığı sadece maddeye indirgeyerek kategorileri belli sayı ile sınırlamanın ve bunları varlığın temel formları saymanın yanlış olduğu kanısındadır. Esasen ona göre kategorilerin ilme pek fazla katkısı da yoktur. Yine Sühreverdî, Aristo'nun tanım teorisini de eleştirir. Buna göre eğer bir şeyin tanımının cinsi ve faslıyla yani ayırıcı temel özellikleri ile yapılması yeterli değildir. Çünkü temel ayırıcı özellikler herkes tarafından bilinebilir değildir. Sühreverdî felsefî bilimler tarafından ortaya konulan şeylerin ayırıcı temel özelliklerinin kesin bir şekilde belirlenemediği kanaatindedir (Sühreverdî 2009, s. 39-40).

Varlığın Ortaya Çıkışı: Nurlar Hiyerarşisi

Felsefe geleneği en temel kavram olarak “varlık”ı kullanmaktaydılar. İşraki okul ise varlık kavramı yerine nur yani ışık kavramını kullanmıştır. Okul

agöre nur kavramı gayet açık ve seçik olduğu ve tüm varlıklarda bulunduğu için tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır.

İşraki okul varlığın ortaya çıkışını Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisine benzer bir şekilde açıklarlar. Yalnız sudur teorisindeki akılların yerine nurlar konulur. Nur mahiyetçe son derece açık ve belirgin olduğu için tarif edilemez. Nur bütün varlığa yayılmıştır. Kendisinde nurun bulunmadığı hiçbir varlık ve nesne yoktur. Tüm maddî ve manevî her çeşit varlığın oluşumunda nur vardır. Dolayısıyla tüm varlıklar içerisinde bulunan nurun yoğunluğuna göre bir hiyerarşi oluştururlar. Varlığın zirvesinde ise Nurlar Nuru, Kutsal Nur olan Yüce Allah bulunur. Biricik ve zorunlu olan bu nurdan diğer varlıklar ve nurlar sudur eder. (Sühreverdi 2009, s. 117-140).

İşrâki filozoflar nuru, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan “saf nur” ve varlığı başkasından olan “arazî nur” diye ikiye ayırır. Bu Meşşâî felsefenin varlığı vacip-mümkün ayırımının nur diline aktarımıdır. Özü itibariyle bağımsız, şuur ve idrak sahibi olan varlıklar saf nurdur. Bunlar Yüce Allah, melekler, idealar ve insanî nefisler saf nuru temsil eder. Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar ise arazî nur diye adlandırılır. Cisimler ve fizikî nesnelere gibi şuurdan yoksun varlık türleri asıl karanlığı; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise arazî karanlığı temsil eder. Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrakında, yani nurlar nuru olan Allah'tan çıkıp yayılmasında biri dikey, öteki yatay olmak üzere nurun iki tür hareketi söz konusudur (Kaya, 2001, s. 435-437).

Aslında Sühreverdi felsefesinde yaratılış tıpkı İbn Sina'da ve diğer suduru öngören Meşşâîlerde olduğu gibi her şeyin Tanrı'dan zorunlu bir sudur süreciyle tefeyyüz etmesiyle, yine fitrî ve zorunlu bir aşk saikiyle Tanrı'ya dönmek istemesiyle açıklanır. Kozmik hareketliliğin kaynağı budur. Bu varoluş sürecinde melekler varoluşa aracılık eden varlıklar olarak karşımıza çıkar ve her var olan şeye bir melek vasıta olur ki bu da sayısız meleğin varlığına işaret eder. Yine bu varoluş ve devamlılıkta üstteki yönetici nurun alttaki nura hükümranlığı ve alttaki nurun üstteki yöneten nura aşkı sudur sürecinin tamamlanmasında önemli bir yere sahiptir. Eğer İslâm düşüncesinde felsefenin temel vurgusu akıl, tasavvufun temel vurgusu aşk ise Sühreverdi hem nuru hem de aşkı vurgulayarak “hikmet” tasavvuruna yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu anlayışta nur kendi hakikatinde apaçık ve özülle başkasını da var oluşu getirendir. Tek ve yegâne gerçeklik olan bu nur, kesafet ve letafet derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebelere sahiptir. En fazla ışık sahibi olan ve tüm kâinatın kendisinden meydana geldiği Nurlar Nuru yani Yüce Allah en yoğun ışıktır. Devamlı ışığa ihtiyaç duyan karanlık ise ışığın yokluğu anlamına da gelebilir. Karanlık, mutlak anlamda nurun olmayışıdır. Ancak karanlık mutlak yokluk anlamına gelmez. Varlık esasında karanlıktır. Nurun gelmesiyle olurlu hale gelir ve âlemde nurla var olur. Dolayısıyla Sühreverdiye göre, nurun olmadığı her şey karanlıktır, yani, cisimdir. Bu iki kavram Aristoteles'teki madde ve şeklin, güç ve fiilin rolünü oynamaktadır. Burada şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki Sühreverdi'de nur ve karanlık birbirinden bağımsız iki ayrı cevher olarak ele alınmamıştır. Onun anlayışında esas olan nurdur. Karanlık ise var olmak için nura ihtiyaç duyan bir konumdadır. Yani onda Mecusiliğin ve Zerdüştin inancının düalizmi yoktur. Ona göre nur karanlığa hâkim, karanlık da nura âşıktır. Anlaşıyor ki bu nurlar metafiziği, “Nuru'l-Envar” ile en alt noktada “cisim” arasında varolan bir ışık salıyoluğun hiyerarşisidir.

Tanrı Anlayışı

Nurlar Nuru, Yüce Allah bütün varlıkların var olmak için kendisine bağımlı olduğu ve kendisinin var olmak için hiçbir şeye bağımlı olmadığı nur bu nurdur. O'nun dışındakiler varlığını ondan alır. O'nun eşi benzeri yoktur. Her şeye hükmeder. Her türlü kudret ve olgunluk ondan kaynaklanır. Varlığının şartı ve zıddı yoktur. Ezeli ve ebedidir. İsrakiler Meşşâiler gibi Yüce Allah hakkında tenzih ilkesini uygularlar. Hiçbir sıfatı, yüceliğine zeval getirir diye Tanrı'ya yakıştırmazlar. Tanrı, hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyden zengin ve müstağni, her şeyden aşkın, kendi kendine var olan yegâne varlıktır. O zorunludur. Var edendir. Niteliklerden azade ve münezzehtir. Zaten nitelikler gerçek birliğe aykırıdır. Sühreverdi'ye göre, evrendeki varlıkların hepsi Yüce nurun aydınlatmasından başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak da aslında evrendeki bütün sebepler sonuç olarak nurdur. Çünkü dünyadaki hareketlerin, göklerin ve elementlerin sebebi Nurlar Nur'unun tecellilerinden başka bir şey olmayan aracı nurlardır. Görüldüğü gibi Sühreverdi'nin varlık anlayışı Meşşâi filozoflardan hem terminoloji hem de işlevsel olarak farklıdır.

Peygamberlik Anlayışı

Sühreverdi'ye göre, Peygamber, bilge için bir rehber, toplum için de düzeni sağlayan kuralları koyan bir yol gösterici olarak mutlaka gereklidir. İnsan yaşamak için bir topluma, toplum da yasa ve düzene muhtaçtır. Bu sebeple öteki dünyadan haberleri getirmesi, insanlar arasında uyumu sağlaması için peygamberlik bir ihtiyaçtır. En iyi insan bilen insan insanların iyileri ise getirdikleri vahyi bilgiler ile peygamberlerdir. Peygamberler halkası, peygamberliğin mührü olan Hz. Muhammed tarafından tamamlanmış ve kemale ermiştir. İsrâkilik'te nübüvvet, genellikle peygamberlerin keşf ve müşahede yoluyla nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılır. Onlara göre müteellih hakîm feyz yoluyla Nurlar nurundan marifet alır ve bunu çevresindekilere yansıtır. İlâhî kaynaktan bilgi almak süreklidir. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alan insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Buna kutub da denir. Kutub bazan gizli de olabilir (Sühreverdi 2009, s. 208-9).

İsrâkî okulun temsilcileri arasında şunlar sayılabilir: Sühreverdi, Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Celâleddin ed-Devvânî ve Molla Sadra. Molla Sadra, ansiklopedik mahiyetteki el-Esfârü'l-erba'a adlı eserinde yer yer üstadını da eleştirerek bu akıma yeni bir yön ve dinamizm kazandırmıştır.

SIRA SİZDE

4

Görüşleri itibariyle Meşşâi ile İsraki okul arasındaki farklılıklardan üç tanesini açıklayınız.

Özet

Giriş

İslâm Düşüncesi kavramıyla Müslüman düşünürlerin Tanrı, evren, insan ve bunlar arasındaki ilişkilere dair ortaya koyduğu düşünceler kastedilir. Klasik dönemde bu konularda düşünce üreten disiplinler ise kelim, felsefe ve tasavvufur.

İslâm düşünce okullarının ortaya çıkışını belirleyen sebepler

İslâm düşünce okullarını şunlar ortaya çıkarmaktadır: 1) Hayatın değişimiyle ortaya çıkan yeni sorunlar. 2) dini metinlerin düşünmeyi, ilmi ve araştırmayı tavsiye etmesi, 3) dini metinlerin kendilerinde bulunan kapalılık (müteşabihlik), 4) zahirleri itibariyle bakıldığında dini metinlerin kendilerinde bulunan çelişkiler, 5) İslâm dinin diğer din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşması ve karşılıklı meydan okumalar.

İslâm Düşünce Okulları

İslâm Düşüncesinin Kalam okullarının ortaya çıkışında öncelikle siyasi olaylar etkilidir. Hilafet meselesinden sonra yaşanan savaşlarla iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve çözümler aranmıştır. Ayrıca kalam savunma amacıyla İslâm inanç esaslarına yöneltilen eleştirileri akli yöntemlerle cevaplandırmıştır. Diğer yandan da eleştirilerden de istifade ederek İslâm inancını tutarlı bir akli sistem haline getirmeye çalışmıştır. Daha sonra İslâm düşünce okullarının kendi içlerindeki etkileşim kelâmın geleneğinin gelişimine etkide bulunmuş ve sentez ürünü yaklaşımlar çıkmıştır.

Tasavvuf ise ekonomik zenginleşmeye ve dünyevileşmeye tepki olarak ortaya çıkmıştır. Tasavvuf müslüman bireyin kendi iç olgunlaşma serüvenine sürekli atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda sürekli olarak bireyin Yüce Allah'la olan duygusal ilişkisini vurgulamıştır.

Felsefe ise İslâm dünyasına akli ilim geleneklerinin aktarılmasıyla ortaya çıkmıştır. Devletin ihtiyaçları sebebiyle Müslüman yöneticiler akli ilimlere ihtiyaç duymuştur. Böylece diğer kültürlerden tercüme yapılmıştır. Müslüman filozoflar felsefenin **birikimsellik**, **süreklilik** ve **evrensellik** boyutlarını her zaman önemsemişlerdir. Kendileri de evrensel düzeyde düşünce üretmişlerdir. Ayrıca İslâm devletlerinin gücü ve zenginliği sayesinde akli araştırmalar hızla gelişmiştir. Bu çerçevede Dehriyye, Tabiatçılar, Meşşâî ve İsraki okullaroluşturmuştur. Dehriyye okulu evrenin başlangıcı ile sonu olmadığını ve yaratılmadığını iddia etmektedir. Tabiatçı okul ise varlıktaki değişimi sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde sadece tabiatla açıklamaktadır.

Meşşâî felsefe okulu felsefenin İslâm dünyasına aktarılması, içselleştirilmesi, sistemleştirilmesi, yeni özgün felsefi sorunların inşası ve evrensel felsefi sorunların tartışılmasına devam bakımından son derece önemlidir. Meşşâî okulu Aristo'nun eserlerini gerçekliğin teorik ve felsefi ifadesi olarak gördükleri için takip etmişlerdir. **Hakikatın hakikatle çelişmeyeceği** ilkesine dayanarak, Aristo felsefesinin belli değişiklik ve tadilatla beraber İslâm diniyle uyumlu olduğunu düşünüyorlardı. Çatışma gibi gözükten alanları da tevil ve yorumlamayla aşmışlardır.

Meşşâî filozoflar dehriyye ve tabiatçı okullarının aksine peygamberlik kurumunu kabul ederler ve felsefi olarak savunurlar. Meşşâî filozoflara göre peygamberlik kurumu sosyal ve siyasal bakımdan zorunludur. İmkânını ise şöyle açıklarlar: vahiy, faal aklın yukarıdan aşağıya doğru seçilmiş insanlara bilgiyi aktarmasıdır. Vahiy alma sürecinde ise insanın mütehayyile gücüyle fiil halindeki akıl etkindir. Ayrıca Meşşâî filozofların Tanrı, evren, insan ve akıl konularında kendilerine has yaklaşımları bulunmaktadır. Bunların bir kısmı dönemin akli müktesabatından alınmış iken bir kısmı da müslüman filozofların kendi özgün katkılarıdır.

İşraki okul ise Meşşâî felsefeyi eleştirerek ortaya çıkmış gibi durmaktadır. Akli düşünce ile bilimsel araştırma yerine mistik tecrübe ve deruni sezginin önceliğini savunur. Okulun kurucusu Sühreverdi rasyonel bilgi kanalıyla gerçeğe ulaşmanın imkânsız olduğunu savunur. Kesin hakikate ilâhî feyiz ve ilhamla ulaşılır. Filozofları da buna göre tasnif eder. En yetkin düşünürleri de bu iki yöntemi kullananlar olarak ilan eder.

İşraki okul varlığın ortaya çıkışını Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisine benzer bir şekilde açıklarlar. Varlık kavramı yerine nur kavramını esas alır. Nur, kendisinden daha açık-seçik bir şey olmadığından dolayı tanımlanmaya ihtiyaç duyulmayacak kadar apaçıktır. Varlığın en etepesinde ise Nurlar nuru olan Yüce Allah bulunmaktadır. Biricik ve zorunlu olan bu nurdan diğer varlıklar ve nurlar sudur eder. Varlığın yani nurların birbirlerinden ayrışması ve bir hiyerarşi oluşturması ise nurun yoğunluğu ve nurların kendilerinin farkındalığına göre olur. Bütün varlık İlk nurun ışığından pay almaktadır. Evrendeki karanlık ve kötülük ise bizatihi var olmayıp ışığın yokluğudur.

Nurlar Nuru, Yüce Allah bütün varlıkların var olmak için kendisine bağımlı olduğu ve kendisinin var olmak için hiçbir şeye bağımlı olmadığı nur bu nurdur. O'nun dışındakiler varlığını ondan alır. O'nun eşi benzeri yoktur. Her şeye hükmeder. Nurlar nurunun ışığı sürekli olduğu için ilâhî kaynaktan bilgi almak süreklidir. Yani nübüvvet peygamberlerin keşf ve müşahede yoluyla nurun kaynağından bilgi almasıdır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi İslam Felsefe okullarından değildir?

- a. Tabiatçılık
- b. Dehrîlik
- c. Meşşâîlik
- d. İşrâkîlik
- e. Rivayetçilik

2. Aşağıdakilerden hangisi İslam düşünce okulları arasında sayılamaz?

- a. Kalam
- b. Felsefe
- c. Tasavvuf
- d. Hadis
- e. Hiçbiri

3. Aşağıdaki ifadelerden hangisi yanlıştır?

- a. İslâm düşünce geleneği Mecusiliğin evrenin oluş-bozuluş ve yönetiminde iki ilkenin zorunlu olduğu şeklindeki tezine cevap vermek zorunda kalmıştır.
- b. İslâm düşünce geleneği **Dehriyye** olarak anılan grupların evrenin zamanın eseri olduğu şeklindeki görüş ve eleştirilerine cevap vermiştir.
- c. İslâm düşünce geleneği Brahmanların Mutlak Tanrı'nın birden fazla olduğu tezine cevap vermek zorunda kalmıştır.
- d. İslâm düşünce geleneği Hristiyanların teslis inancına cevap vermiştir.
- e. İslâm düşünce geleneği tabiatçıların evrenin bir var edicisinin olmadığı tezlerine cevap vermiştir.

4. **I.** Tefsir

II. Matematik

III. Metafizik

IV. Fizik

Meşşai filozofların felsefi ilimler tasnifinde aşağıdaki disiplinlerden hangisi yer almaz?

- a. Yalnız I
- b. Yalnız II
- c. Yalnız III
- d. Yalnız IV
- e. I, II, III ve IV

5. **I.** İslâm Felsefesi

II. Kelam

III. Tasavvuf

IV. Hadis

Yukarıdakilerden hangisi İslâm Düşüncesinin disiplinlerinden sayılamaz?

- a. Yalnız IV
- b. I ve II
- c. II ve IV
- d. I, II ve III,
- e. II, III, IV

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Eğer cevabınız yanlış ise İslâm düşünce okulları bölümünü yeniden okuyalım.
2. d Eğer cevabınız yanlış ise İslâm düşünce okulları bölümünü yeniden okuyalım.
3. c Eğer cevabınız yanlış ise İslâm düşünce okullarının Ortaya Çıkışını Belirleyen Sebepler Bölümünü tekrar edelim.
4. a Eğer cevabınız yanlış ise İslam Felsefe Okullarından Meşâîlik okulunu tekrar edelim.
5. b Eğer cevabınız yanlış ise İslâm düşünce okulları bölümüne yeniden dönelim.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İslâm düşünce okullarının çıkışında etkili olan sebepleri şöyle sıralayabiliriz: 1) Hilafet meselesinde olduğu gibi, Peygamberin ölümünden sonra müslümanlar yeni sorunlarla karşılaştılar. Bu soruları çözmeye çabaları farklı okulları oluşturdu. 2) Kur'an ve Hadislerin bizzat kendilerinde anlaşılabilirliği bakımından belirgin kapalılıklar ve farklı anlaşımaya potansiyeli bulunmaktadır. 3) İslâm dinin diğer din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşması ve karşılıklı meydan okumaları ortaya çıkarmıştır. Tanrının varlığı, birliği ile sıfatları, peygamberlik ve benzeri konularda olduğu gibi tüm bu konulardaki eleştiri ve meydan okumaları müslüman düşünürler cevaplamaya çalışmıştır.

Sıra Sizde 2

İslâm Kelamının ortaya çıkışını halifenin seçimi, arkasından gelen iktidar mücadeleleri ve bunların oluşturduğu problemler oluşturmuştur. Tasavvuf ise fetihlerle beraber gelen zenginleşme ve dünyevileşmeye tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kelam konusu itibarıyla Tanrı, nübüvvet, ahiret ve kulların fiileri ve özgürlüğü gibi teorik inanç esasları üzerine odaklanmıştır. Tasavvuf ise bireyin Allahla olan duygusal ilişkisi üzerine odaklanmıştır. Kelam yöntem olarak dini metinlerin analizi, cedel gibi akli yöntemleri kullanmıştır. Tasavvuf ise keşf ve müşahede gibi müslüman bireyin tecrübelerini esas alan yöntemlerini kullanmıştır.

Sıra Sizde 3

Meşâî ve İshraki okul arasındaki temel farklılıkları şöylece sıralayabiliriz: 1) slüman filozoflara göre felsefe akli ilimleri temsil etmekteydi. Ve akli ilim gelenekleri müslüman toplum ve devletin varlığı için zorunluydu. Felsefenin kaynağı insanlığın temel sorunları idi. Bu sorunların cevaplanmasında ve böylece felsefenin oluşumunda **birikimsellik**, **süreklilik** ve **evrensellik** boyutları kaçınılmazdı. Felsefe ancak tarihsel birikimin devr alınmasıyla yapılabilecek bir şeydi.

Sıra Sizde 4

Müslüman filozoflara göre felsefe akli ilimleri temsil etmekteydi. Ve akli ilim gelenekleri müslüman toplum ve devletin varlığı için zorunluydu. Felsefenin kaynağı insanlığın temel sorunları idi. Bu sorunların cevaplanmasında ve böylece felsefenin oluşumunda **birikimsellik**, **süreklilik** ve **evrensellik** boyutları kaçınılmazdı. Felsefe ancak tarihsel birikimin devr alınmasıyla yapılabilecek bir şeydi.

Yararlanılan Kaynaklar

- Abdülhamid, İrfan, 1983, **İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, İstanbul: Marifet Yayınları
- Akbulut, Ahmet, 1992, **Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri**, İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Arkan, Atilla, 2006, **İbn Rüşd Psikolojisi**, İstanbul.
- Arkan, A., 2003, "Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", **Divan İlmî Araştırmalar**, 15, 87-125.
- Arkan, A., 2006, "İbn Haldun'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", **Bilgi, Sosyal Bilimler Dergisi**, 12, 16-44.
- Arkan, A., 2004, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 12, 99-120.
- Bayrakdar, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara, 1998.
- El-Behiy, Muhammed 1992, **İslâm Düşüncesi'nin İlahi Yönü**, trc.Sabri Hizmetli, Ankara.
- İbn Haldun, 2005, **Mukaddime**, Beyrut.
- İbn Rüşd, 1992, **Faslû'l-makâl**, çev ve neşr. Bekir Karlığa, İstanbul,
- İbn Rüşd, 1985, *Keşf an menâhici'l-edille*, çev, Süleyman Uludağ, İstanbul.
- Karlığa, Bekir 1985, **İslâm Düşüncesi'nin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler**, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Kaya, Mahmut, 1995, *Felsefe* maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. 12.
- Kaya, Mahmut, 2001, *İsrakiyye* maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. 23.
- Sühreverdi, 2009, **Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi**, çev. Tahir Uluç, İstanbul.

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslâm düşüncesinin temel sorunlarını tanımlayabilecek,
- Ortaçağ ve günümüz İslâm düşüncesi arasında sorunların sürekliliğini değerlendirebilecek,
- Modern dil ile klasik sorunları analiz etme imkânını tartışabilecek,
- İslâm düşüncesindeki temel kavramların alanlarını daha iyi ayırt edebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Rasyonel düşünme
- Varlık (Ontik ve ontolojik)
- Bilgi ve yorum
- Hak ve hakikat

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- TDV İslâm Ansiklopedisinde yer alan Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd maddelerini okuyunuz.
- Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar'ın 2008 yılında Beyaz Kule Yayınları arasında yer alan İslâm Felsefesine Giriş adlı kitabını gözden geçirin.

İslâm Düşüncesinin Temel Sorunları

GİRİŞ

İslâm düşüncesi, genel olarak dinî inancın rasyonel düşünceye yol açması ve rasyonel düşüncenin dinî inancı desteklemesi şeklinde iki boyuta sahiptir. Bu nedenle o, a) dinden (iman) düşünceye, b) düşünceden dine doğru iki farklı hareketi kendisinde barındırır. Ancak inanma ve düşünme eylemlerinin kendilerine özgü karakterleri nedeniyle söz konusu iki hareket İslâm toplumlarında her zaman arzu edilen düzeyde ortaya çıkamamıştır.

İnanma ve düşünme eylemlerinin kendilerine özgü karakterlerini ana hatlarıyla tanımlamak gerekirse; inanma eylemi daha çok dinî metinlerin **anlaşılmasına** bağlı iken düşünme eylemi daha çok sebep-sonuç ilişkilerini dikkate alarak olayları **açıklamayı** amaçlar. Böylece inanma eylemi daha çok dini metinlerin otoritesine dayalı bir **itaat** şeklinde ortaya çıkarken, düşünme eylemi **soru sorarak** gerçekliği tüm açıklığıyla kavramak ister. İnanma eylemi, Allah'ın müminlerden talep ettiği hususlar bağlamında **olması gerekene** yönelirken, düşünme eylemi **olan-bitenin** nedenlerine ve muhtemel sonuçlarına dikkat kesilir.

Benzer şekilde inanma eylemi öncelikle **dini değerleri ve sembolleri** dikkate alırken, düşünme eylemi doğrudan **düşünülebilir** olana yani **muhtevaya** yönelir. Bu bağlamda inanma eylemi daha ziyade sembolleri ve değerleri ortaklaşa paylaşan insanlarla birlikte düşünmeye (**sosyal geleneksel algı**) ağırlık verirken, düşünme eylemi **bireysel algının farklılaşmasını** anlam zenginliği olarak kabullenir. İnanma eylemi en üst değerden en alt değere ve sonrasında değersize doğru bir **dikey (hiyerarşik) algı** biçimini tercih ederken, düşünme eylemi düşünülebilir olanı doğrudan tecrübe etme anlamında **yatay algı** biçimine yaklaşır. İnanma eyleminde **metin** kavramı belirleyici iken (inanın kendi yaklaşımından ziyade Kutsal metinlerde söylenenleri doğrudan anladığını varsayarken, düşünme eylemi metinlerin ancak **yorumlar** aracılığıyla anlam kazandıklarını (anlamalarını açığa çıkarabildiklerini) kabul eder.

Kuşkusuz inanma ve düşünme eylemlerinin bu özellikleri mutlak anlamda ele alınamazlar. Bu özellikler, onların çok genel görünümüne işaret etmeleri anlamında dile getirilmektedirler. Bu özelliklerini aşağıdaki gibi ikili guruplar şeklinde daha belirgin hale getirebiliriz.

İNANMA EYLEMİ	DÜŞÜNME EYLEMİ
Anlama	Açıklama
İtaat	Soru sorma/sorgulama
Olması gereken	Olup biten
Mutlak Neden (Tanrı)	Mutlak Neden ve tarihsel nedenler
Değer ve semboller	Düşünülebilir muhteva
Sosyal algı (gelenek, cemaat)	Bireysel algı farklılıkları
Dikey algı	Yatay algı
Metin	Yorum

İslâm düşüncesi tabiri içinde yer alan **dinden düşünceye** ve **düşünceden dine** şeklindeki iki farklı hareketi yukarıdaki tabloda kabaca gösterilen kavramlar arasındaki iki yönlü hareket şeklinde ele almak mümkündür. Ancak bu tür bir kuramsal ayrıştırma ve gruplandırma bize tarihsel olarak inanma ve düşünme eylemlerinin her zaman bu tabloya uygun düşecek şekilde bir ilişki içinde olduklarını göstermez. Zaman zaman farklı dinî ve entelektüel yaklaşımlar kendi temel özelliklerini sergilemenin yanı sıra diğer gurupta yer alan özellikleri de kendilerinde temsil etmeye çalışabilirler.

Sözgelimi Cebriyye mezhebi mensuplarının ‘Allah’ın kâinatta olup biten her şeyi ezelde belirlediği ve insanın adeta rüzgar önündeki yaprak gibi hareket etmek zorunda olduğu’ şeklindeki **inanma** eylemleri aynı zamanda her şeyi **açıklama** iddiasında olabilmektedir. İnanma eylemi, kâinatta olup biten her şeyi açıklama iddiasında bulunduğu zaman ister istemez rasyonel düşünme çabalarının beyhudeliğini de ima etmektedir. Benzer şekilde inanma eylemi, insan için asıl olanın Allah’a mutlak itaat olduğu fikrinden hareketle, tüm soru sorma veya sorgulama çabalarına kendisini kapattığında rasyonel düşünce sanki bir kuşku, itaatsizlik, sorumsuzluk ve bencillik gibi suçlamalara maruz kalabilmektedir. İnsanın bilmesi gereken her şeyin dini metinlerde dile getirildiği düşüncesine sahip bir inanma eylemi, rasyonel düşünme çabasını çoğunlukla anlamsız ve faydasız sayabilmektedir.

Buna karşılık, rasyonel düşünce, İslâm inancının makul karakterini açığa çıkarabilmek ve onu batıl inançlardan ayırabilmek için inanma ve düşünme eylemlerinin aynı anda karşılıklı etkileşim halinde ortaya çıkması gerektiğini ileri sürer. Olan-biteni anlamadan olması gerekenin anlaşılamayacağını kabul eder. Benzer şekilde soru sormaksızın, önce-sonra, neden-sonuç şeklindeki bağlantıları kurmaksızın olayların ve dini metinlerin doğru anlaşılamayacağını ileri sürerek **bilinçli itaat** ile **kör itaat** arasında bir ayrım yapılması gerektiğini belirtir. Dahası, Allah’ın sonsuz akıl sahibi olduğunu (âkil-akıl, makul) kabul ederek, rasyonel düşünmenin insanı Allah’a daha çok yaklaştıracığına vurgu yapar.



İslâm düşünce tarihinde bilinçli itaat anlamında genelde “tahkikî iman”, “ilme'l-yakîn” ve kör itaat anlamında “taklidî iman”, “taassup” kelimeleri kullanılır.

Fark edileceği üzere, inanma ve düşünme eylemleri arasında zaman zaman ortaya çıkan yapısal ve amaçsal farklılıklar en fazla **İslâm dininin öngördüğü akliliğin ne olduğu** sorusunu cevaplandırırken belirginleşmektedir. Bilindiği üzere, Kur'an sık sık insanları düşünmeye, akletmeye, olup bitenleri fark etmeye, zihni ve gönü gerçeklere açmaya çağırılmaktadır. Bunun yanı sıra yine Kur'an, Allah'a kesin bir iman ile bağlanmaya ve iman ederken Allah'a verilen sözleri tutmaya davet etmektedir. Kısacası Kur'an insanlardan aynı anda hem inanma hem de düşünme eylemini gerçekleştirmelerini istemektedir. Ne var ki, yukarıda kabaca açıklamaya çalıştığımız şekilde, en fazla tartışma konusu olan husus inanma ve düşünme eylemlerinin yapısı ve amacı ile ilgilidir. Kur'an ne tür bir inanma ve düşünme eyleminden söz etmektedir? Kur'an'ın öngördüğü inanma eylemi kendi başına gerçekleri anlamaya ve böylece Allah'a mutlak itaate yol açabilir mi? Şayet durum böyle olsaydı, Kur'an düşünme ve akletme eylemine sık sık vurgu yapar mıydı?



Kur'an'daki “akletme” ve “düşünme” kelimelerinin anlamı zaten inanma eyleminin ötesinde özel olarak bir düşünme çabasını gerektirmiyor mu?



İslâm düşüncesinde akıl ve iman konularıyla ilgili kelami tartışmalar için <http://www.kelam.org/> ve <http://www.kelam.org/dergi/index.htm> adreslerinde yer alan makalelere başvurabilirsiniz.

Bizzat **İslâm düşüncesi** tabiri, zaten Kur'an metni içinde yer alan inanma ve düşünme eylemlerine aynı anda işaret eden ve yukarıda kısmen dile getirdiğimiz soruları kendisinde barındıran bir tabirdir. Bu yönüyle İslâm düşüncesi tabiri, İslâm toplumlarında tarihsel olarak ortaya çıkan tüm düşünce hareketlerine işaret etmeden önce, kendisinin bir **anlama** ve **tartışma** konusu olduğunu açığa çıkarır. Buna göre, İslâm düşüncesi tabiri inanca dayalı bir düşünme çabasını mı yoksa düşünme çabasına dayalı bir inanma eylemini mi öngörür? Ancak soruyu böylesi ayrıştırıcı ve kutuplaştırıcı bir şekilde sormanın kendisi yanlış değil midir? Şayet inanma ve düşünme eylemleri insanın varolma tarzları ise, insan aynı anda hem inanarak hem de düşünerek var oluyorsa, Kur'an insanın bu temel özelliklerini aynı anda güçlendirmeyi ve sağlıklı biçimde geliştirmeyi amaçlamıyor mu? Kısacası İslâm düşüncesi tabiri, öncelikle insanların Kur'an karşısında kendilerini yeni bir gözle görmeleri gerektiğine dikkat çekmiyor mu?

İslâm düşünce tarihinde bu tür sorulara verilen cevaplar ile bizlerin bu sorulara vermemiz gereken cevaplar arasında *benzerlikler kadar farklılıklar* da olabilir. Şayet düşünmeye ve hatta inanmaya yol açan şey temelde **sorular** ise, bu durumda yukarıdaki sorular hem Kur'an'daki inanma ve düşünme ile ilgili ayetleri, hem İslâm düşünce tarihinin temel motivasyonlarını hem de kendimizi daha iyi anlayabilmek için önemli rol üstlenirler. Sorular sormaksızın ne inanabilir ne de anlayabiliriz. Sözelimi, ‘Kâinat nasıl var oldu? Bir yaratıcı güç olmaksızın kâinatın var olması mümkün müdür?’ tarzındaki sorular Allah'a olan imanı mümkün kılan sorulardır. Yine sorular olmaksızın bir varlığın farklı açılardan ve ayrıntılı biçimde insan bilincinde kendisini açması mümkün değildir. Bu nedenle en temelde İslâm düşüncesinin sorulan sorulara göre ortaya çıkabildiğini ve gelişebildiğini söylemeliyiz.

İslâm düşünce tarihine dair eserleri, düşünürlerin yaklaşımlarını zihnimizde sorular olmaksızın anlamak mümkün müdür? Sözelimi, zihnimizde Kur'an'ın günümüz için en doğru nasıl anlaşılabilceği sorusu olmaksızın, İslâm düşünürlerinin Kur'an'ın anlamı hakkındaki fikirlerini anlayabilir miyiz?

Ne var ki, soru sorma, sorgulama, söylenen, anlatılan veya gösterilen bir hususu olduğu şekliyle kabullenmek yerine farklı açılardan irdeleme konusu insandan insana, kültürden kültüre, dönemden döneme değişiklik arz edebilir. Bu nedenle İslâm düşüncesi tarihi, tabir caizse, kendiliğinden cereyan eden bir tarihsel süreç değildir. Bu tarihin oluşumunu mümkün kılan, onu geliştiren, yer yer ve zaman zaman onu durağanlaştıran, ona atılımlar veya kırılmalar yaşatan birden çok unsur vardır. Çağdaş İslâm düşüncesi, tam da bu nedenle, kendisini mümkün kılan unsurları, rasyonel bilincin gelişim safhalarını ve boyutlarını, kendisi için değişmeyen temel sorun alanlarını sürekli irdelemek durumundadır. Gerçekte aynı anda ortaya çıkan bu hususları yalnızca daha rahat anlaşılabilmesi için belli bir sıra düzeni içinde ele almakta yarar vardır.

Bu amaçla öncelikle İslâm düşüncesini ve bu düşünce tarihini mümkün kılan bazı hususlara dikkat çekmeye çalışacağız. Daha sonra bu düşünme eylemini gerçekleştirecek bilincin gelişim düzeylerine değineceğiz. Ardından İslâm düşünce tarihinde her zaman önceliklerini korumuş ve hala korumakta olan temel sorunlardan bir kaçını ele almaya çalışacağız.

RASYONEL DÜŞÜNME İMKÂNI

Kültürel Gelenekler

İslâm düşüncesi, diğer dünya düşünce gelenekleri gibi, kendisine zemin teşkil eden kültürel gelenekler aracılığı ile varlık kazanmıştır. Bu kültürel geleneklerin en başında dil gelmektedir. Öncelikle Arapça ve daha sonra İslâm'ın yayıldığı ortamlarda kullanılan diller İslâm düşüncesini hem mümkün kılmış hem de düşünme alanının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Alman filozof Wilhelm von Humboldt'un deyişiyle, dilleri dünyaya ve varlığa yönelik **perspektifler** gibi ele alırsak, bu durumda İslâm düşüncesinin içinde doğduğu ve geliştiği dillere nispetle gerçekliği farklı açılardan görme, algılama, düşünme ve ona yaklaşma imkânlarına kavuştuğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Kur'an'ın Cahiliye inançlarının yanı sıra diğer din mensuplarının inançlarıyla ilgili olarak takındığı genel eleştirel tavır, aynı dil içinde de birbirine tamamen zıt düşünme imkânlarının bulunabildiğini açıkça göstermektedir. Dilin gerçekliği açığa çıkarabilme gücü kadar bazı gerçekliklerin üstünü örtme (bazı gerçekleri fark edebilecek veya onu gösterebilecek kapasiteye erişmemiş olma) özelliği ister isteme düşünme eyleminin yön bulmasında etkin rol oynamaktadır.

Sözelimi 'mavi' kelimesinden yoksun bir dil içinde yetişen bir düşünce insanı, mavi gözlü bir insan ile karşılaştığında onu mavi renge dolaylı olarak işaret eden bir başka kelime ile ('gök gözlü' gibi) anlayabilecektir. Özellikle mitolojiler gibi, bir anlamda dillerin tarihsel klasik hafızaları olan anlatılarda, dillerin bir şeyleri söyleyebilme noktasındaki imkan ve kapasiteleri açıkça gözlemlenebilir durumdadır. İslâm düşüncesi, kaynak olarak her zaman Kur'an ve hadislerle yönelmiş olmakla birlikte, içinde yeşerdiği kültürel dillerin **söyleyebilme gücü ve imkânlarına** göre kavramlaştırmalar yapabilmıştır.



Bu yüzden Kur'an'ın indiği tarihsel ortamda yaşayan insanlara hitap ederken kullandığı kelimeler ile daha sonra Müslümanların farklı kültürlerden edindikleri farklı kelimeler birbirine nispeten yabancıdır. Sözgelimi, Kur'an "zerre" kelimesini kullanırken, daha sonra Müslümanlar bu kelime karşılığında "atom" kelimesini kullanmışlardır. Sözkonusu yabancılik nedeniyle İslâm düşünürleri otantiklik (sahihlik, asla uygunluk) ve yenilik (anlamın güncellenmesi) arayışları arasında sürekli ikilem yaşamışlardır.

Bu noktada Müslüman düşünürlerin Yunanca, Süryanice, Farsça gibi diğer kültürel dillerden yapılan çeviriler sayesinde yepyeni ve çok farklı bir kavram dünyasına sahip olmaları, her şeyden önce Arapçanın kendisini yenileyebilme ve farklı şeyleri söyleyebilme imkânının kullanılmasına işaret etmektedir. Günümüzde özellikle Batı dünyasında ortaya çıkan bilimsel ve kültürel birikimlerin kısmen çeviriler ve bazen doğrudan Türkçe içinde kendisine yer bulabilmesi, kavram yabancılaşması kadar Türkçenin kendi imkânlarının keşfedilmesine de yol açabilmektedir. Bu nedenle Türkçe içinde düşünen bir İslâm düşünürü, İslâm ile ilgili algısının Türkçenin kendi tarihsel geleneği (hazinesi) ile onun diğer kültürel dillerle olan etkileşimine dayandığını fark etmek durumundadır.

Konuya bu açıdan bakıldığında İbn Arabi, Mevlana, Yunus Emre, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun gibi farklı diller ve dönemler içinde yetişen Müslüman düşünürlerin düşünme tarzları arasındaki farklılıkların biraz da ait oldukları Arapça, Farsça, Türkçe, İngilizce ve Fransızca arasında 'söyleyebilme gücü' noktasındaki farklılıklarla irtibatlı olduklarını görebiliriz.



Dilin söyleyebilme gücü kendisini ilmi, felsefi, edebi, hikemi ve hatta argolarda hissettirmektedir. Bu nedenle bir dilde ortaya çıkan orijinal ilmi veya felsefi kavram, bir şiiresel söz, atasözü bir başka dile aynı söyleme gücü ile çevrilememektedir. Bu yüzden çoğu kez diller orijinal kelimeleri veya söyleyişleri başka dillerden ödünç almak durumunda kalmaktadırlar. **Kur'an'ın edebi mucizesi** şeklinde adlandırılan husus bir ölçüde Kur'an'ın Arapça'nın söyleme imkan ve gücünü en üst düzeye çıkarmasıyla ilgilidir. Bu durum onun diğer dillere çevirisini de hayli güçleştirmektedir.

Kültürel gelenekleri kendilerinde derleyip toparlayan diller, varlığa ve gerçekliğe yönelik perspektif oldukları kadar birer **ön-yargı (varsayım)** da oluştururlar. Burada ön-yargı (varsayım) kelimesini, bakışımızı körelten, görüntüde sapma ve eğrilik oluşturan, bizimle anlaşılacak varlık ya da nesne arasında bir tür engel teşkil eden şey anlamında olumsuz kullanmadığımızı belirtelim. Zira ön-yargı (varsayım) kelimesi, öncelikle bizimle anlaşılacak şey arasında bir tür köprü oluşturan hususu gösterir. Kısacası ön-yargı kelimesi bir şeyi bizim görüş alanımıza getiren şeye işaret eder. Arapça, Türkçe, İngilizce gibi diller, bu yönüyle, varlıkları ya da nesnelere bizim görüş alanımıza getirirler ve onunla irtibat kurmamıza yol açarlar. Eski ve çağdaş kültürler içinde yer alan mitolojiler, anlatılar, kıssalar, entelektüel ve bilimsel birikimler, tarihsel tecrübeler vs. içinde dile geldikleri dillerin ön-yargılarını oluştururlar.

Düşünme eylemi, kaçınılmaz olarak mevcut kültürel diller içinde ortaya çıktığı için, dillerin ön-yargılarını da tevarüs eder. Ancak düşünme eylemini ayrıcalıklı kılan şey, yukarıda kısmen değindiğimiz üzere soru sorma ve sorgulama yoluyla ilerlemektir. Bu yüzden o, miras aldığı ön-yargıları bir otorite olarak kabul etmek yerine, onları köklü bir sorgulamaya tabi tutar. Müslüman düşünürlerin, her zaman içinde buldukları kültürel gelenekleri (en başta dili) İslâm inancına uygun olup olmaması, rasyonel düşüncenin

taleplerine uygun düşüp düşmemesi, ahlaki ilkelerle çelişip çelişmemesi, kozmik gerçeklere uyum sağlayıp sağlamaması gibi hususlarla bir analize ve eleştiriye tabi tuttuklarını görmekteyiz. Özellikle dil konusunda hassas olan İbn Hazm gibi düşünürleri dikkate aldığımızda bu eleştirinin boyutlarını açıkça fark edebiliriz.

İbn Hazm, mensubu olduğu mezhebin (**Zahirilik**) adından da anlaşılacağı üzere, İslâm düşüncesinin içinde yeşermekte olduğu tüm kültürel gelenekleri Kur'an ve hadislerin **zahiri** (görünür, açıkça bilinebilir, fenomenal) anlamına nispetle eleştiriye tabi tutmaktadır. İbn Hazm'a göre, dini düşünce, öncelikle din diline göre varlık ve şekil kazanan bir şey ise, bu durumda İslâm düşüncesi doğrudan Kur'an ve hadislerde yer alan din dilinin açıkça bilinebilir anlamlarına göre varlık ve şekil kazanmalıdır. Bu otorite metinlerde yer almayan hiçbir husus, İslâm düşüncesinin dini karakterini belirlememelidir. Daha açık deyişle, İslâm düşüncesi dini bir düşünce olacaksa, o, bu özelliğini ancak dini metinlerin kendilerinden alabilir. Din adına yapılan yorumlar, İslâm düşüncesine dini bir meşruiyet sağlamaz. Bu, olsa olsa ancak entelektüel bir boyut kazandırabilir. Ancak böylesi bir durumda dinin kendisi ile düşüncenin kendi ürünü birbirinden ayrı tutulmalıdır.

Fark edileceği üzere, İbn Hazm'ın asıl tepkisi, *'kıyas'* yoluyla dini metinlerle kültürel gelenekleri (dilleri) ortak bir rasyonel düşünme konusu haline getirmek isteyen Hanefî, Maliki, Şafî gibi yaygın fıkıh mezheplerine mensup İslâm düşünürlerinedir. Benzer bir tepkiyi Gazali'nin **Farabi** ve **İbn Sina** gibi **Aristocu (Meşşai)** düşünürlere yönelttiği eleştirilerin özünde de fark edebiliriz. Yunanca, Süryanice, Farsça gibi dillerden Arapça'ya yapılan çeviriler sonrası kavramsal düşünme imkanı ve gücü artan Arapça ile İslâm'ın temel metinleri olan Kur'an ve hadisleri ortak bir rasyonel düşünme eylemi içinde ele almak isteyen Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlere, Gazali çevrilen metinler ile dini metinlerin dünyaları arasındaki temel farklara işaret ederek karşı çıkmaktadır. Sözelimi, Aristo'nun metinlerine hakim olan düşünme tarzı ile Kur'an'a hakim olan düşünme biçimi **tek tip rasyonel düşünme** eylemi içinde kaynaştırılmaz. *Buna göre, İslâm düşüncesi kendi rasyonalitesini oluştururken, Kur'an'ın öngördüğü düşünme biçimini kriter olarak kabul etmelidir.*



Aristocu (Meşşai) filozofların Tanrı anlayışı ile bu anlayışa yöneltilen eleştiriler için Fatih TOKTAŞ'ın Meşşai Felsefe adlı kitabını okuyunuz.

Gerek İbn Hazm gerekse Gazali gibi düşünürlerin dikkatlerimizi Kur'an'dan kültürel geleneğe doğru bir düşünme eylemine çekmeleri onların İslâm düşüncesini daha çok 'dinden düşünceye' şeklinde ele aldıkları izlenimini doğurmaktadır. Ancak bu kısımda sık sık vurguladığımız üzere, kültürel dilin kendisi düşünmeyi mümkün kılıyor ve bu yönüyle kutsal metinlerin anlaşılmasına yol açıyorlarsa, 'dinden düşünceye' şeklinde tek yönlü bir hareket bize gerçekte olup biteni ne kadar gösterebilir? İslâm'ın kutsal metinlerinin rasyonel düşüncenin oluşumundaki etkisi, 'dinden düşünceye' şeklinde özetlenebilecek bir hareket ile mi gerçekleşmektedir? Şimdi bu soruları daha yakından ele almaya çalışalım.

Dinî Metinler (Kur'an ve Hadisler)

İslâm düşüncesi, Kur'an ve Hz. Peygamberin hadislerinde ifadesine kavuşan İslâm inancının anlam dünyasını açmayı, değişen zaman ve mekanlara göre

yeniden yorumlamayı kendisine en asli görev kabul etmiştir. Bu asli görev İslâm düşüncesinin hem meşruiyetini hem de eleştirisini beraberinde getirmiştir. Kur'an ve hadisler uygun düşüğü kabul edilen düşünce hareketleri meşru kabul edilmiş, kabul edilmeyenler ise eleştiri konusu olmuştur. Bu nedenle İslâm düşüncesi tarihi, sürekli bir **meşruiyet ve eleştiri geleneğini** de beraberinde taşımıştır. Meşruiyet ve eleştiri geleneği, kendi içinde yeknesak, tek tip bir yapı değildir. Aksine birbirine neredeyse taban tabana zıt yaklaşımları içermektedir.

Sözgelimi, Kur'an ve hadislerin İslâm düşüncesi için birer kaynak olduğu görüşü, kimilerini Kur'an'ın kendi başına anlaşılabilceği inancına sevk etmiştir. Bu bağlamda en fazla dikkat çeken gurup **Haricilerdir**. "*Hüküm yalnızca Allah'ındır*" şeklinde özetlenebilecek yaklaşımlarının gerisinde 'Allah'ın kelamının anlaşılması için gereken her şey yine kelamın kendisindedir' şeklindeki bir varsayım bulunmaktadır. İlahi sözün kendiliğinden apaçık olduğu ve rasyonalitesini kendi içinde taşıdığına dair bu kanaatleri nedeniyle Hariciler diğer dini düşüncelere yönelik sert eleştiriler yapmışlardır.

Buna karşılık, insan aklının saf (fıtrata uygun) ve mantıklı kullanımı sayesinde dinî nasların asıl anlamlarına erişilebileceğine dair yaklaşımlar İslâm düşüncesinin meşruiyetini daha farklı yerlerde aramışlardır. Büyük oranda **Mu'tezilî** ve belli ölçülerde **Maturidî** ve **Eş'arî** düşünürler tarafından savunulan bu yaklaşımda rasyonalite ya da İslâm düşüncesinin aklılığı sadece Kur'an ve hadisler nispetle belirlenebilecek bir husus değildir. Aksine insan düşüncesinin rasyonalitesi zaten Kur'an ve hadislerdeki anlamın benimsenebilmesi ve tatbik edilebilmesi için peşinen gerekli bir zemindir. Bu noktada söz konusu düşünürlerin, Kur'an ve hadisler İslâm düşüncesinin rasyonelleşmesi sürecinde çok özel bir önem attıkları anlaşılmaktadır. Şöyle ki, *Kur'an ve hadisler, İslâm düşüncesine beşeri fıtratın sapma göstermesini engelleme noktasında bir rasyonalite kazandırmaktadır.*

Daha açık deyişle, Kur'an ve hadisler, bir takım beşeri, tarihsel ve kültürel nedenlerle insan tabiatında sapmaların (tahrif) meydana gelmesini insan düşüncesinin rasyonalitesine yönelik en büyük tehdit olarak görmekteyler. Zira aklın en önemli rolü, yalnızca bir takım mantıksal ve matematiksel çıkarımlarla ortaya çıkan bir şey değildir. Bu rol, en fazla, aklın fiziksel ve metafiziksel gerçekleri kavrayıp onlara uygun davranmasıyla tezahür eder. İnsanın her zaman Allah'ın huzurunda durduğunu fark ederek, kendi geleceği ile ilgili en gerçekçi ve doğru kararları alabilmesi aklın en iyi kullanımudur.

DİKKAT



İslâm'ın Hıristiyanlıktan ayrıldığı en önemli noktalardan biri "fıtrat" konusudur. Hıristiyanlık, insan fıtratının Hz. Adem ve Havva'nın Cennette yasak meyveyi yemeleri sonucu bozulduğunu ve İsa'nın bu fıtratın orijinal haline dönmesi için çarmıhta öldüğünü kabul eder. İslâm dini ise insanın doğuştan temiz bir fıtrat ile doğduğunu ve daha sonra yanlış inanç ve eylemlerle bozulabildiğini kabul eder.

Kur'an'ın bu rasyonalite anlayışı nedeniyle Mu'tezilî, Maturidî ve Eş'arî düşünürler, İslâm düşüncesinin kendine özgü bir rasyonalite kazandığını kabul ederler. Zira insanlık tarihinde genel kabul gören mantıksal, matematiksel ve bilimsel rasyonalite, ancak bu dünya hayatı sınırları içinde işlev görebilecek bir husustur. Oysa insanın ölüm sonrası hayatı da kapsayacak şekilde bir **genel rasyonalite** geliştirmesi ve tatbik etmesi

gerekmektedir. İşte İslâm düşüncesi böylesi bir genel rasyonaliteye erişmeyi ancak Kur'an ve hadisler sayesinde mümkün görmektedir.

Bir önceki kısımda kısaca değindiğimiz Gazali'nin 'dinden düşünceye' şeklindeki yaklaşımını da bu açıdan anlamak gerekmektedir. Sözgelimi, Gazali'nin *el-Munkiz mine'd-dalâl* adlı eserine baktığımızda mantık, matematik, tıp, fizik gibi disiplinlerin bu dünya hayatını ve fiziksel dünyayı anlamak için uygun olduğuna dair görüşleri bulmaktayız. Ancak konu **manevi (metafiziksel) gerçekliklere** ve öte dünyaya geldiğinde, burada yalnızca bu dünya için geçerli olduğu aşikar olan disiplinlerle yol alamayız. Artık söz, yukarıda kısmen dile getirdiğimiz Kur'an'ın öngördüğü özel rasyonalitenindir. Buna göre İslâm'ın kutsal metinlerinin öngördüğü rasyonalite hem bu hem de öteki dünyayı ilgilendirmesi anlamında mantık, matematik, fizik, tıp gibi disiplinlerin rasyonalitelerini kapsar ve bunların ötesine gider. Böylece salt bu dünyayı ilgilendiren hususlarda 'düşünceden dine' şeklinde bir yaklaşımı benimsemek mümkün ve gerekli iken, öte dünyayı ve manevi gerçekleri ilgilendiren hususlarda 'dinden düşünceye' şeklinde bir yaklaşımı benimsemek gerekmektedir.

Ancak Farabi ve İbn Sina gibi filozofların bu noktada yaklaşımları daha farklıdır. Onlara göre, İslâm'ın kutsal metinleri felsefi düzeyde anlaşılabilir metafiziksel hakikatlere insanların çoğunluğunun anlayacağı **sembolik** ve **metaforik** bir söylemle işaret ettiği için, İslâm düşüncesinin asıl rasyonalitesini felsefi düşünme tarzı içinde aramak gerekmektedir. İbn Sina, *Şifa* adlı eserinin "Peygamberliğin Kanıtlanması" kısmında kutsal metinlerin ancak felsefi düşünmeye meyilli insanların fark edebileceği bir takım işaretler sunduğunu belirtir. Hakikati başkalarından aktarılan söylemlerle anlamaya yatkın insanlardan farklı olarak, felsefi zekalar Kur'an ve hadislerde işaret edilen hakikati apaçık şekilde tecrübe etmeye çalışırlar. Bu nedenle Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin gözünde İslâm düşüncesi gerçek rasyonalitesini Kur'an'da yalnızca işaret edilen felsefi hakikatleri tecrübe ederek kazanabilir. Bir başka deyişle, kutsal metinler sadece rasyonel düşünmenin bir imkanı ve motivasyonudurlar. Rasyonel düşünce, mantık ve metafizik ilkelere uygun düşünme çabası söz konusu olduğunda tezahür edebilecek bir olaydır: Allah tarafından insana bahşedilen bir özel metafizik tecrübedir.

Ne var ki Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin bu yaklaşımı çoğu İslâm düşünürünün zihnine bir takım soruları da düşürmüştür: Şayet felsefi düşünme çabası, en azından eğitim (hazırlık) aşamasında eski Yunan, Fars, Hint gibi Müslüman olmayan kültürler içinde ortaya çıkmış eserlere bağımlı ise, bu durumda nasıl İslâm inancına yabancı ve kısmen zıt eserlerin öğretileri doğrultusunda Kur'anî hakikatleri anlayabiliriz? Kur'an'ın öngördüğü rasyonalite, öte dünya hayatı ve metafiziksel gerçeklikler gibi, çok farklı bir anlam dünyasını kuşatacak özgünlükte ise, nasıl olur da bu anlam dünyasına yabancı kültürlerde gelişen felsefeleri izleyerek İslâm düşüncesi bir rasyonalite geliştirebilir? Yabancı kültürlerle ait felsefeler İslâm'ın temelde benimsediği rasyonaliteyi tahrif etmeyecek midir? Dahası felsefi çabalarla erişilebilecek hakikat tecrübesi ile Kur'an inancı doğrultusunda erişilecek hakikat tecrübesinin aynı olduğunu filozoflar nasıl iddia edebilirler?

Günümüz İslâm dünyasında özellikle Batı düşüncesi karşısında yer yer seslendirilen bu tür sorular, bizi 'yabancı kültürler' bağlamında rasyonel düşünme imkanını tartışmaya sevk etmektedir.

Yabancı Kùltürler

İslâm'ın Arap yarımadasının sınırlarını aşarak Endülüs'ten Çin'e uzanan geniş bir alanda yayılması ile birlikte yabancı kùltürler sorunu gittikçe genişlemiş ve kökleşmiştir. Müslümanları gittikleri her bölgede ayrı kùltürel diller, adetler, inançlar, ilmi ve felsefi birikimler ile yüzleşmeleri kaçınılmaz şekilde İslâm düşüncesinin karşılaşılan yeni ortama nispetle yeniden ifadesine kavuşturulmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum doğal olarak, sözelimi, Endülüs ile Hint alt kıtasında İslâm düşüncesinin daha farklı söylemler geliştirmesine yol açmıştır. Endülüs'te İslâm düşüncesi daha zahiri, mantıksal işlemlere daha fazla yer veren bir görünüm alırken, Hint alt kıtasında Hint mistik felsefesinin etkisiyle mistik ve hikemi (hikmetli) görünüm kazanmıştır. Yunan felsefesinin kısmen yaşatıldığı bölgelerde (Harran gibi) İslâm düşüncesi duru bir kavramsal tartışma ve analiz diline sahip olurken, İran'da daha ziyade edebi denebilecek bir söyleme bürünmüştür. Kısacası İslâm düşüncesi İslâm'ın yayıldığı bölgelerde yerleşik olan entelektüel birikimlerden hem etkilenmiş hem de bu birikimlere sahip insanları etkilemiştir.

Bu durum bir bakıma çağdaş filozof Ludwig Wittgenstein'in geliştirdiği "dil oyunları" sorununa benzer sorunlar oluşturmuştur. Mistik söylemlerin kabaca izledikleri dil ve düşünce kuralları bir oyunun kuralları gibi tasarlanırsa, arı duru bir klasik Yunan felsefesinin etkisinde gelişen felsefi din anlayışı farklı bir oyun kuralını izleyecek demektir. Benzer şekilde fıkıhçıların izledikleri usul, 'fikhi dil oyunu' şeklinde adlandırılabilir bir kurallar topluluğu iken, Kelam ilmi daha farklı bir oyun kuralına göre gelişim göstermiştir. Ne var ki, futbol için meşru olan bir kural (ayakla topa vurma), basketbol oyunu için meşru değildir. Bunun gibi, tasavvufi dil oyunu içinde meşru ya da en azından tolerans gösterilebilir bir söylem, fikhi düşünce (dil oyunu) açısından tamamen gayri meşru kabul edilebilir.

INTERNET



www.dilbilimi.net/diloyunlariveoyunteorisi.pdf web adresinden Wittgenstein'in dil oyunları ile ilgili geniş bilgiyi adresinde bulabilirsiniz.

Bu nedenle Hallac-ı Mansur'un *Ene'l-Hak* şeklindeki bir mistik sözü fikhi dil oyunu içinde Allah'a şirk koşmak olarak ele alınabilmiştir. Buna karşılık fıkıhçıların din anlayışı, çoğu mutasavvıfın gözünde anlamın yüzeyinde dolaşmaktan başka bir şey değildir. Farabi ve İbn Sina'nın daha ziyade Aristocu felsefenin etkisinde sahip oldukları bazı anlayışlar (Allah'ın tek tek varlıkları bilmesi, öte dünyada bedenle dirilme konularındaki yaklaşımları), farklı dil oyunları içinde düşünen diğer İslâm düşünürleri açısından meşru değildir.

Burada İslâm düşüncesi içinde yer alan tüm disiplinlerin (farklı dil oyunlarının) yabancı kùltürlerin etkisiyle geliştiği sonucu asla çıkarılmamalıdır. Ancak bu disiplinlerin yabancı kùltürlerle Müslümanların karşılıklı etkileşimleri esnasında yeni boyutlar ve sorunlar kazandığına işaret etmekteyiz. Yabancı kùltürler, hemen her zaman Müslüman düşünürler için yeni düşünme imkanları ve sorun alanları teşkil etmiştir. Düşünürlerin bu imkanları kullanımı ve sorun alanlarına yaklaşım tarzları kaçınılmaz olarak yabancı kùltürler sorununun her zaman dinamik kalmasına yol açmıştır. Daha açık deyişle, yabancı kùltürler sorunu evrensel olarak kendisini sunan İslâm'ın ve bu dinin yol açtığı düşünme tarzının ulaşabildiği her noktada tecrübe edeceği peşinen belli olan bir sorundur.

Felsefe ve İslâm dini arasında temelde bir zıtlık olmadığını kanıtlamak için için büyük çaba gösteren **İbn Rüşd**'ün özellikle *Faslu'l-makâl* adlı eserinde yabancı kültürler sorununa açıkça değindiğini görmekteyiz. İbn Rüşd, yabancı kültürlerle ait hususların tümünden reddedilmesinin anlamsızlığına işaret ettikten sonra kısmen yararlanma konusuna sözü getirir. Bu noktada Kur'an'ın en temel dini öğretilerinin kriter olabileceğini belirtir. İslâm'ın asli inanç ilkelerine aykırı olmadıkça yabancı kültürlerden felsefi ve ilmi hakikatleri almanın meşru olduğunu ileri sürer. Bu meşruiyet, İbn Rüşd'ün gözünde, felsefi düşünmenin zaten Kur'an tarafından teşvik edilmiş olmasına dayanır. Daha açık deyişle, Kur'an'ın farklı söylem düzeyleriyle (**burhanî, cedelî, hatabî**) işaret ettiği hakikatler ile felsefi düşüncenin—mantık ve metafiziksel ilkelere uygun düştüğü sürece—keşfettiği hakikatler birbirine zıt değildirler. Hakikat, hakikate zıt olamaz. Bu bakımdan, İbn Rüşd için, İslâm düşünürlerine düşen görev, Kur'an'ın inanç ilkelerine zıt olmayan hakikatleri yabancı kültür içinde keşfedilmiş olsalar da alıp benimsemektir. Fark edileceği üzere İbn Rüşd, bu yaklaşımı ile *hakikatlerin kendileri ile hakikatlerin keşfedildiği ortamların birbirinden ayrı tutulması* gerektiğini ima etmektedir. Hakikatlerin, içinde keşfedildikleri kültürel ortamlara indirgenmeleri, hakikatin üstün değerini fark edememektir. Zira İbn Rüşd için hakikat zaman ve mekân göre değişmeyen gerçekliklerin bilinmesi ve tecrübe edilmesidir. Bu bakımdan hakikatle, içinde keşfedildiği tarihsel ortamı birbirine karıştırmak, değişebilen ile değişmeyi birbirine karıştırmaktır.

K İ T A P



İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkilerine dair yaklaşımlarını Süleyman Uludağ'ın hazırladığı Felsefe-Din İlişkileri adlı kitapta daha geniş kapsamlı bulabilirsiniz.

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı karşısında akla şu tür sorular gelebilir: Şayet yabancı kültürlerle ait hususlara yaklaşırken temel kriter Kur'an ve hadislerde bize veriliyorsa, bu durum Kur'an ve hadislerin bizim rasyonel bilincimizin gelişimi için yeterli olduğunu göstermez mi? Bir başka deyişle, Kur'an ve hadisleri anladığımızda, yabancı kültürlerle ait felsefi eserlerin uygunluğunu belirleyebilecek düzeye erişiyorsak, neden Kur'an bizi ayrıca felsefi düşünme ve araştırmaya teşvik ediyor olsun? Şayet İbn Rüşd'ün dediği gibi, Kur'an bizi felsefi araştırmalara çağırıyorsa, bu durum Kur'an'ın kendi başına bizim rasyonel bilincimizin gelişimi için yeterli olmadığını göstermez mi?

SIRA SİZDE



Günümüzde bazı İslâm düşünürlerinin İslâm'ı doğru anlamak için klasik geleneğimize ve geleneksel kavramlarımıza bakmamızı yeterli görmeleri doğru mudur? İslâm düşünce geleneği bir şekilde yabancı kültürlerle ilişkisi esnasında zengin bir kavram dünyasına sahip olduğuna göre, bugün İslâm'ı sadece kendi geleneğimize bakarak anlamamız, sözcüğü Batı ve diğer düşünce geleneklerinden etkilenmememiz gerektiği düşüncesi tarihsel olarak tutarlı mıdır?

Şimdi bu soruların daha iyi anlaşılmasına imkân verecek şekilde İslâm düşüncesinde rasyonel bilincin gelişimi konusuna değinmeliyiz.

RASYONEL BİLİNCİN GELİŞİMİ

Ontolojik Gelişimi

İslâm düşünürlerinin rasyonel bilinç bağlamında en önem verdikleri husus, rasyonel bilincin gerçeklik (hakikat) tecrübeleri doğrultusunda ontolojik bir gelişim göstermesidir. Daha açık deyişle, gerçeklik (hakikat) tecrübesi arttıkça, rasyonel bilinç kendisi olmaya başlar. Potansiyel durumundan aktif bir konuma yükselir. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için genelde

verilen örnek, yazı yazma potansiyeli ile fiilen yazma durumu arasındaki farklılıktır. Sözgelimi çocuk, yazı yazma potansiyeline sahiptir, ancak yazı yazmayı öğrenmediği sürece bu potansiyel işlenmemiş haliyle kalır. Öğrenme süreci ile birlikte fiilen yazı yazmaya başlar ve yazdıkça bilinç kendisi olmaya başlar.

Dile getirmeye çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılabilmesi için, özellikle İslâm filozoflarının eski Yunanca *hyle* kelimesinin Arapça telaffuza uygun hale getirilmiş şekli olan *heyula* kavramına verdikleri önem bilinmelidir. **Hyle (heyula)** “henüz olmayan, henüz kendisi olmayan” anlamlarına gelir. Daha sonra bu kelime Latince **potentia** (olabilme, yapabilme gücü, potansiyel) ve Arapça **imkân** kelimeleriyle karşılanmıştır. Ancak klasik Yunanca anlamına uygun anlaşıldığında, **heyula** kelimesi rasyonel bilincin bir şeyi yapabilmesinden daha köklü olarak, *bir şeyi yaparken kendisi olabilmesini, kendisini gerçekleştiribilmesini* dile getirir.

İşte insan bilincinin rasyonel gelişim gösterebilmesi için öncelikle doğuştan gelen kapasitesinin (*hyle, heyula*) fiiliyata dönüşmesi (*bilfiil*) ve böylece daha büyük bir kapasiteye erişmesi, sonra bu kapasitesinin fiiliyata dönüşmesi şeklinde ilerleyen bir sürece girmesi gerekmektedir. Bu süreçte **kapasite** ile **fiiliyat** arasında sınırları gittikçe genişleyen karşılıklı (döngüsel) bir ilişki vardır. Bu yüzden çocuk iken daha sınırlı bir kavrayış imkan ve eylemine sahip olan insanın büyüdükçe ve araştırdıkça kavrayış imkan ve eylem alanı gittikçe genişler.

Ancak rasyonel bilincin ontolojik gelişimi, en fazla bilincin neleri kavradığına bağlı olarak değişiklik arz edebilir. Klasik İslâm düşünürleri, biraz da Aristocu ‘Yüksek gerçekleri bilmekle insan bilinci yükselir’ şeklinde özetlenebilecek ilke doğrultusunda ontolojik gelişimi anlamışlardır. Bu açıdan bakıldığında bilenebilecek en yüksek gerçek (hakikat) Allah’tır. Allah’ı bildikçe, O’nunla ilgili hakikatleri kavradıkça, O’ndan gelen hakikatleri tecrübe ettikçe insan bilinci erişebileceği en yüksek ontolojik düzeye doğru ilerler. İnsan aklı, olması gereken duruma erişir. Sonuçta insanın rasyonel bilinci, hakikatin bir parçası olmaya başlar.

Ancak ontolojik gelişim, insanların kendi başlarına, tabir caizse el yordamıyla erişebilecekleri bir husus mudur? Yoksa o belli bir metodolojik süreci gerektiren bir durum mudur? Daha açık deyişle, insanın rasyonel bilinci, felsefi, bilimsel, hikemi eserleri okuyup araştırmadan ontolojik bir gelişim gösterebilir mi? Yoksa o, yukarıda yazı örneğinde olduğu üzere, belli bir öğretim, eğitim ve araştırma sürecini zorunlu olarak gerektirir mi?

Bu sorular bizi rasyonel bilincin kuramsal gelişimi konusunu ele almaya sevk etmektedir.

Kuramsal Gelişimi

İslâm düşünürlerinin büyük sabır ve çabalarla oluşturdukları ve günümüze miras bıraktıkları önemli eserlerin yazılış amaçları, açıktır ki, rasyonel bilincin kuramsal gelişimine katkı yapabilmektir. Elbette yazılı eserler, rasyonel bilinç için sadece kuramsal bir katkı yapabilirler, zira bu eserlerde yazılan hususları kavramak, onları potansiyel durumlarından aktif hale getirmek okurların çabalarına kalmış bir husustur. *Yazılı olan her eser, okuru karşısında yeniden hayata getirilmeyi bekler; okurun zihni gücü sayesinde yeniden bir gerçeklik kazanmaya başlar.* Daha açık deyişle, okuru sayesinde **okuru ile çağdaş** hale gelir.

Ancak, ontolojik gelişim kısmında dile getirdiğimiz üzere, okur da yazılı eserleri okuyup anladığı ve ileri düzeyde araştırdığı (sorguladığı) süreçte kendisini gerçekleştirebilir. Böylece okurun zihni gelişimi ve gerçekleşmesi de eserlere bağlıdır. İşte rasyonel düşüncenin kuramsal gelişimi, insan bilinci ile büyük felsefi ve entelektüel eserler arasında gerçekleşen bu karşılıklı ilişki sayesinde mümkündür.

Özellikle yabancı kültürlerden yapılan çeviri faaliyetleri sonrasında İslâm düşünce tarihinde bir büyük değişim ve dönüşümün yaşanması öncelikle İslâm düşüncesinin kuramsal gelişimi açısından önem arz etmiştir. Zira İslâm düşüncesi, Arap dil ve kültüründe yer almayan çok farklı kavramlara çeviri faaliyetleri aracılığıyla sahip olmuş, önemli bir kavramsal donanımına erişmiştir.

‘Kuramsal’ tabirinden de anlaşılacağı üzere, bu gelişim safhasında önemli olan ‘görebilme, ayırt edebilme, fark edebilme’ gücüne erişmektir. **Kuram** kelimesi, daha ziyade *theoria (teori)* kelimesiyle irtibatlıdır ve zihinsel olarak bir şeyleri görebilmeyi ifade eder. Sözelimi matematik, geometrik ve mantıksal işlemlerimiz zihnin görme gücü sayesinde gerçekleşirler. ‘Üçgen’ veya ‘daire’ kelimesini gördüğümüzde zihnimiz hemen üçgen veya daire şeklini kendi içinde çizer ya da görür.

Büyük İslâm düşünürleri, bu bilinç doğrultusunda, klasik Yunan filozoflarından Hint bilgelerine değin çok farklı zaman ve kültürlerle mensup insanları sanki kendi çağdaşları gibi kabul edip, onların eserlerinden kuramsal gelişim amacıyla yararlanmışlardır. ‘Yabancı kültürler’ kısmında kısmen değindiğimiz üzere, kültürlerin yabancılığı ile bu kültürlerde ortaya çıkan kuramsal bilgi ve hakikatler arasında ayırım yapılmıştır. Zira çoğu Müslüman düşünür için önemli olan, hakikat tecrübesine erişebilmek için gerekli olan araçlara, donanımına sahip olabilmektir. Nasıl ki ev yapımı için gerekli olan bir aletin yabancı kültürden alınmasında bir sakınca yoksa, benzer şekilde hakikat tecrübesine erişebilmek için gerekli kuramsal hususların yabancı kültürlerden alınmasında sakınca yoktur.

Her ne kadar rasyonel bilincin kuramsal gelişimi doğrultusunda İslâm düşünürlerinin genel tutumu yukarıdaki gibi olsa da, sözelimi **İbn Tufeyl**’in *Hayy b. Yakzan* adlı eserine baktığımızda farklı bir tabloyla karşılaşmaktayız. Bu eserde **Hayy**, ıssız bir adada büyür ve tabiatı gözlemleyerek kendi teorik ve ontolojik rasyonel bilincini geliştirir. Her ne kadar bu eser, kurgusal bir roman olsa da, yine de insan bilincinin kuramsal gelişimi noktasında farklı bir yaklaşımı ön plana çıkarması açısından ilgi çekicidir.

İnsan bilincinin rasyonel gelişimi, onun tarihsel pratik ortam içinde doğruları keşfedebileceğini, doğru eylemleri gerçekleştirebileceğini, kısacası kuramsal doğruları pratik doğrulara dönüştürebileceğini garanti edebilir mi? İnsan hayatında asıl önemli olan, fildişi kulelerinde kuramsal doğruları keşfetmekten daha çok, pratik olarak doğru sonuçlara yol açacak eylemleri gerçekleştirmek değil midir? İnsan bilincinin rasyonel gelişiminin asıl göstergesi insanın pratik ortamda ahlaki ve ilmi olarak doğru olan tercihleri yapabilmesi ve gerçekleştirebilmesi değil midir?

Pratik Gelişimi

Kuramsal alanın kendince açık seçikliğine karşın, pratik hayat ortamının bir sürü öngörülemez durumu kendisinde potansiyel olarak barındırdığı pek iyi

bilinen bir husustur. Bu zorluğu kabaca görsel olarak anlaşılır kılmak için verilen klasik örnek, sık ağaçlarla dolu ormanda yol bulabilmektir. Kuramsal gelişim, bir bakıma, ormana üstten bakmak gibidir. Oysa insan her zaman pratik bir ortam içinde yaşar ve karşısına çıkan sorunlar karşısında neyin doğru neyin yanlış olduğunu peşinen bilemez. Dahası, doğru olarak gördüğü bir tutum ya da davranışın zaman içinde nasıl bir sürece ve sonuca yol açacağını baştan bilemez. En doğru gördüğü bir fikrin zaman içinde beklenmedik sonuçlara yol açabildiğini fark edebilir ve böylece söz konusu fikri yeni baştan gözden geçirmek durumunda kalabilir.

Bu açıdan bakıldığında rasyonel bilincin kuramsal gelişimi daha ziyade ormanda yol bulabilmek için insan bilincinin ormana üstten bakabilmesini ilgilendirir. Zira açıktır ki, ormanda tek tek ağaçlara bakılarak asla bir çıkış yolu bulunamaz. “Yön” fikri, her zaman tek tek nesnelere aşan, onları belli bir amaç doğrultusunda organize etmeyi gerektiren bir fikirdir. Aksi halde insanın tek tek nesnelere ayrıntıları içinde kolayca kaybolması kaçınılmazdır. Buna karşılık tek tek nesnelere tanımadan, onların karşımıza çıkardığı imkan ve sorunları fark etmeksizin yola devam edebilmek de mümkün değildir. Zira belli bir yön doğrultusunda atılan her adım kuramsal değil, pratiktir. Pratik ortama dikkat edilmediği zaman, meşhur bir sözde dile geldiği üzere, yıldızlara bakarken, önümüzdeki çukura düşme ihtimali her an mevcuttur.

İşte **kuram** ve **pratik** arasındaki bu *karşılıklı ilişki* İslâm düşünürlerinin her zaman yüzleşmek durumunda kaldıkları ve asla tam anlamıyla açıklığa kavuşturamadıkları bir husustur. Açıklığa kavuşturamamaları bir kusur değil, aksine pratik ortamın sürekli değişkenliğinden ve belirsizliğinden kaynaklanan bir durumdur. Sözgelimi, fıkıh usulünün kendince açık seçikliğine karşı pratik hayat içinde ortaya çıkan ve potansiyel olarak sonsuz sayıdaki fıkhi sorun bir sürü belirsizliği kendisinde taşır. Ahlaki ilkelerin kuramsal olarak açık seçikliğine karşın, pratik hayatta neyin ahlaken en doğru olduğuna karar verebilmek bir çok belirsizliğin üstesinden gelmeyi gerektirir.

Kuramsal düşüncenin düzenli denebilecek dünyasına nispetle pratik ortamın düzensiz ve belirsiz dünyası karşısında İslâm düşünürlerinin önerebildikleri en önemli yaklaşım, **basiret**, **sezgi**, **ince düşünce**, **öngörü** şeklinde anlaşılabilir yaklaşım. Bir başka deyişle pratik sorunların çözümü kuramsal rasyonel bilincin yanı sıra farklı bir bilinçlilik durumunu gerektirir. *Bu bilinçlilik durumu, insanın içinde bulunduğu ortamın çağrısına kulak vermesi, ortamın kendine özgü niteliklerini kavraması, peşin kanaatler yerine, ortam içinde yeni olanı görmeye çalışmasıyla ortaya çıkar.*

İslâm filozofları rasyonel bilincin pratik gelişim sorununu daha ziyade siyaset ve ahlak ile ilgili eserlerde ele almışlardır. Burada **siyaset** kelimesinin **tıp** ve **hukuku** da içerecek şekilde, beden sağlığının korunması, yiyecek ve içeceklerin rasyonel biçimde düzenlenmesi, insan davranışlarının en makul düzeyde gerçekleştirilmesi gibi hususlarla da ilgili olduğunu belirtelim. Farabi ve İbn Sina’da pratik bilinç konusu daha ziyade toplumun siyasi filozof liderinin temel özelliklerinden biri olarak ele alınırken, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi filozoflarda şehir halkı içinde yaşayan filozofların özelliklerinden biri olarak yansıtılır.

İslâm düşünce tarihinde rasyonel bilincin ontolojik, kuramsal ve pratik gelişim safhalarını aynı anda ilgilendiren temel anlam alanları vardır. İslâm düşünürlerinin yüzleştikleri hemen her felsefi, kelami, fıkhi, siyasi ve estetik

sorun bir şekilde bu anlam alanları içinde yer alırlar ve onların özel bir bölgesini oluştururlar. Şimdi İslâm düşüncesinin bu anlam alanlarına (topografyasına) ana hatlarıyla değinelim.

RASYONEL DÜŞÜNCENİN TOPOGRAFYASI

Şehir (Medine)

Şehir (Medine), belki İslâm düşüncesinin en temel alanı ve de sorunudur. Zira İslâm düşüncesini mümkün kılan dil, her şeyden önce şehir dilidir. Şehrin sınırlarının dışı, yani kırsal, köy, çöl, vs. *sınırlı sayıda kelime hazinesi* ile hayatın temel pratik ihtiyaçlarının karşılanmasını mümkün kılar. Ancak köklü bir entelektüel hayat ve bilimsel araştırmalar için gerekli dil zenginliğine sahip değildir. Dilin sürekli zenginleştiği ve derinleştiği yer şehirlerdir. Bu yüzden İslâm dininin kendisi gibi İslâm düşüncesi de şehirlidir, şehre aittir.

Sokrat ve Platon gibi klasik Yunan filozofları için şehir, öncelikle **diyalojik bir ortamdır**. Şehirler İnsanların karşılıklı konuşmaları sayesinde hakikatin tezahür ettiği mekânlardır. Bu nedenle hakikat, insanlar arasında ortaktır. Bu hakikat tecrübelerinin artmasıyla şehir insanın entelektüel gelişimini mümkün kılan yegâne ortama dönüşür. Sonuçta şehir, insanın bir varolma tarzı haline gelir. Daha açıkçası, insan ancak şehirde kendisini üst düzeyde gerçekleştirebilir, en üst ontolojik konuma erişebilir.

İslâm düşünürleri de temelde klasik Yunan filozoflarının bu yaklaşımını kabul ederler. Ancak felsefeye karşı Müslümanların ve Müslüman yöneticilerin verdikleri genel olumsuz tepkiler ve baskılar nedeniyle filozofların düşüncelerini kısmen gizlemek durumunda kalmaları, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan* adlı romanında da fark edileceği üzere, felsefi düşüncenin şehrin dışında kendisine bir tür sığınak aradığını ima etmektedir. Durum ne olursa olsun, İslâm düşüncesine ait tüm birikimler ve disiplinler, şehirlerde var olabilen ve gelişebilen birikim ve disiplinlerdir. Bu nedenle şehirlerin baskıcı veya özgürleştirici mekânlar haline gelmesi, İslâm düşüncesinin karakterini ve gelişimini doğrudan etkileyen ilk unsurdur.

Gerçeklik (Ontik ve Ontolojik)

Genel olarak İslâm düşüncesinin ve özel olarak felsefi düşüncenin en asli hedefi hakikati keşfedebilmek, hakikat tecrübesine erişebilmek ve bu tecrübeyi bilgi düzeyinde insanların ilgisine sunmaktır. Hakikatin keşfi, her şeyden önce **Varlık** sorusu doğrultusunda gerçekliğin farklı düzeylerini araştırmakla mümkündür. İslâm düşünürleri bu bağlamda cansız maddi gerçeklik düzeyinden, en yüksek gerçek olan Allah'ın varlığına değin bir hiyerarşiyi benimsemişler ve bu iki kutup arasında kalan gerçekliğin hangi düzeylerde tezahür ettiğini araştırmışlardır.

İslâm düşünürlerinin varlık ve kainat tasavvurlarına dair eserlerde bu **hiyerarşik gerçeklik** anlayışı hakkında yeterince bilgi bulunmaktadır. Burada biz daha ziyade bu varlık veya gerçeklik tasavvuruna hakim olan iki temel kavramdan söz edeceğiz: **Ontik** ve **ontolojik**.

İslâm düşünürleri, varlığın dış dünyada **kendi başına** bir gerçeklik olarak bulunması ile bu varlığın zihnimizde bir kavram ve imge aracılığı ile farklı bir gerçeklik olarak yer alması arasında ayırım yapmışlardır. Biz bu gerçekliğin ilkine (*dış dünyadaki haline*) **ontik**, *zihnimizde kendisini açmışlık durumuna ontolojik* adını vermekteyiz. Sözelimi, dışarıdaki bir ağaç ontik gerçekliktir; bu ağacın zihnimizde kendisini ifşa etmiş hali (onunla ilgili bilgimiz) ontolojiktir. Bu açıdan bakıldığında İslâm düşünürlerinin en asli hedefi olan **hakikat**, ontik düzeydeki varlığı tecrübe edebilmek yani onun zihnimizde ontolojik bir gerçeklik olarak açığa çıkmasını sağlamaktır. “Eşyayı olduğu gibi bilmek” şeklinde özetlenebilecek hakikat anlayışı genel olarak varlığın ontik ve ontolojik düzeyleriyle ilgilidir.

Değer (Hak) ve Hakikat

Ancak araştırma konusu varlık sorunundan değer soruna geldiğinde karşımıza **hak** ve **hakikat** şeklinde bir ayırım çıkmaktadır. İslâm düşünürleri genel olarak *hakikat* ile, yukarıda kısmen değindiğimiz, varlığın ontik ve ontolojik düzeylerini kast ederken, *hak* kavramı ile bir varlığın (buna insani eylem ve düşünceler de dahildir) olması gereken yerde durduğunu kast ederler. İbn Hazm’ın bu noktada verdiği örnek açıklayıcıdır: Zulmün varlığı hakikattir (ontik ve ontolojik bir gerçektir) ama hak (doğru) değildir. Olması gereken şey zulmün ortadan kaldırılmasıdır, adalettir.

Buna göre hak kavramı daha ziyade insanların düşünme, isteme, eyleme gibi farklı boyutlarıyla ilgilidir. Pratik ortam içinde karşılaştığımız her bir ahlaki, siyasi, hukuki, ekonomik vs. sorunun çözümü için en temel yönlendirici kavram ‘hak’tır. İslâm düşünürlerine göre, zaten Kur’an vahyinin insanlığa gönderilme amacı **hakikat** düzeyinde cereyan eden haksızlıkların giderilerek **hakkın** tecelli etmesidir. Kısacası bir değer olarak hak (doğru)’kın ontik ve ontolojik gerçeklik haline gelmesidir.

Yorum

İslâm düşüncesi, Kur’an ve hadisleri kendisine kaynak olarak kabul ettiğinden, kendisine en temel görev olarak bu metinleri yorumlamayı vermiştir. İslâm düşünce tarihi, bu açıdan, bir yorum tarihidir. Ancak burada yorum kavramını, **tefsir** kavramından daha genel ele almak gerekmektedir. Zira tefsir kavramı daha çok Kur’an metnini dilsel ve tarihsel boyutlarıyla anlamayı ifade ederken, **yorum** kavramı Müslümanların içinde yaşadıkları tarihsel ortam ile Kur’an metni arasında bağlantı kurma çabasına işaret eder. Bu yüzden Müslüman düşünürlerin varlık sorusu ekseninde fiziksel varlıklardan Allah’ın varlığına değin farklı gerçeklik düzeylerini araştırmaları ve bu noktada bilgi oluşturmaları genel olarak Kur’an yorumudur. Kur’an’ın insanın bu dünyadaki sorumlulukları ve öteki dünyadaki geleceği ile ilgili söylediği hususları, varlık düzeylerini inceleyerek daha iyi anlama çabasıdır. Buna göre yorum kelimesinin tefsir kelimesinden farklılığı, tefsirin daha ziyade Kur’an metninin kendisine yönelmesine karşın, yorum kelimesinin ayrıca Kur’an’ın işaret ettiği dış dünyadaki hususların araştırılmasını da içermesidir. Kabaca örnek verirsek, Kur’an ayetlerine bakarak insanın adaletli davranması gerektiğini belirlemek bir tefsir, pratik hayat ortamı içinde adaletli davranmak ise bir yorumdur.

İslâm filozoflarının tümünü ilgilendiren din-felsefe ilişkisi, bu açıdan Kur’an tefsirinden çok Kur’an yorumu bağlamında anlaşılabilir bir husustur. Ancak İbn Sina ve Gazali gibi bazı filozoflar zaman zaman

Kur'an'ın bazı ayetlerini felsefi kavramlarla tefsir etmişlerdir. Buna rağmen, sözgelimi, Gazali *el-Munkiz* adlı eserinin sonuna doğru konuyu Sufilerin yaşama tarzına getirdiğinde vurguyu Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanma üzerine yapar. Burada onun kastettiği şey, Kur'an'ı gerçek şekilde anlamının tefsirden ziyade yorumlamakla mümkün olduğudur. Zira yorum, yukarıda söylediğimiz gibi, bir metin ile dış dünya (kendi varlığımız, davranışlarımız, düşüncelerimiz vs.) arasında ilişki kurmak ve böylece kendimizi dönüştürmektir.

Dil

İslâm düşüncesi tarihi, dilin belli bir takım formlar veya oyun kuralları içinde kullanım tarihidir. Kelam, felsefe, fıkıh gibi disiplinlerin soyut bir kavramsal dili olmasına karşın tasavvuf daha ziyade sembolik bir dil kullanımına sahiptir. Kavramsal dilin anlaşılması, ilgili alanda yeterli birikime sahip olmayanlara zor geldiği kadar yanlış anlamaya da yol açmaktadır. Filozoflar, İslâm toplumlarında felsefenin genel olarak sevilmemesinin en büyük nedenini felsefi dilin soyut kavramsal yapısına bağlarlar. Bu yüzden İbn Sina ve İbn Tufeyl gibi bazı filozoflar sembolik dil aracılığıyla kendi düşüncelerini halkın dikkatine sunmaya çalışmışlardır.

Var olan her şeyi dil içinde kavradığımız ve ifade ettiğimiz için İslâm düşüncesinin topografyası sonuçta dilin bir topografyasına dönüşür.

Özet

İslâm düşüncesinin temel sorunlarını tanımlayabilmek,

Temel sorunlar, İslâm düşüncesinin rasyonelleşme imkanı, rasyonel bilincin gelişimi ve rasyonel düşüncenin topografyası ile ilgilidirler.

Ortaçağ ve günümüz İslâm düşüncesi arasında sorunların sürekliliğini değerlendirebilmek,

Rasyonelleşme imkânı, rasyonel düşüncenin gelişimi ve rasyonel düşüncenin topografyası Ortaçağ ve günümüz İslâm düşüncesi arasında sürekliliği sağlayan en temel hususlardır.

Modern dil ile klasik sorunları analiz etme imkânını tartışabilmek,

Ontik ve ontolojik ayrımı, bir değer olarak hak kavramı, dil oyunları metaforu, dikey ve yatay algı kavramları, hiyerarşik varlık tabiri gibi pek çok modern söylem ile klasik İslâm düşüncesinin analizi İslâm düşüncesinin sürekliliğinin sağlanması ve güncellenmesi bakımından önemlidir.

İslâm düşüncesindeki temel kavramların alanlarını daha iyi ayırt edebilmek,

Tefsir ile yorum, iman ile düşünme, hak ve hakikat, şehir (medenî) ve şehir-dışı (bedevi) gibi temel kavramlar arasındaki farklar daha açık seçik hale gelmiş durumdadır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi inanma eyleminin temel özelliklerinden biri değildir?
 - a. Anlama
 - b. İtaat
 - c. Dikey algı
 - d. Değer
 - e. Düşünülebilir muhteva
2. “Dilin söyleyebilme gücü” İslâm düşüncesini en çok hangi açıdan etkilemektedir?
 - a. İslâm düşüncesi içinde farklı yaklaşımların oluşmasına yol açmaktadır.
 - b. Kur’an’ın farklı dillere çevirisini zorlaştırmaktadır.
 - c. İslâm düşüncesine zenginlik kazandırmaktadır.
 - d. İslâm düşüncesinin farklı kültürlerde anlaşılmasını engellemektedir.
 - e. Müslümanların kendi kültürünü anlamasını zorlaştırmaktadır.
3. İbn Hazm’ın Zahiri düşüncesi hangi ilkeyi esas kabul etmektedir?
 - a. Kur’an metni her çağda yeniden yorumlanmalıdır.
 - b. Kur’an ve hadislerin dışında dini meşruiyet kaynağı yoktur.
 - c. Kıyas, İslâm düşüncesinin gelişimi için gereklidir.
 - d. Dinin kendisi ile rasyonel düşüncenin ürünleri aynı hakikati temsil ederler.
 - e. Asıl olan Kur’an’ın Batını anlamlarına erişmektir.
4. Aşağıdakilerden hangisi rasyonel bilincin ontolojik gelişimi ile ilgili değildir?
 - a. Varlık (hakikat) tecrübesi
 - b. Potansiyel konumdan aktif (bilfiil) konuma yükselme
 - c. Kendisi olabilme/ kendisini gerçekleştirme
 - d. Yüksek gerçekleri kavradıkça yüksek bilince erişme
 - e. Büyük din bilginlerinin görüşlerini dini inanç için kriter kabul etme

5. Aşağıdakilerden hangisi İslâm düşüncesinin rasyonel özellikleri arasında gösterilemez?

- a. İnsanın hem bu dünya hem de öte dünyayı düşünerek davranması
- b. İnanma ve düşünme eylemlerini aynı anda gerçekleştirme
- c. Farklı kültürlerden meşru ölçülerde yararlanma
- d. Kur'an'ın anlamının yalnızca Kur'an metnine bakarak anlaşılabilmesi
- e. İslâm düşüncesinin sürekli bir sorgulama çabası içinde olması

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. e Yanıtınız doğru değilse, bu bölümün “Giriş” yazısını yeniden okuyunuz.
- 2. b Yanıtınız doğru değilse, “Kültürel Gelenekler” konusunu yeniden okuyunuz.
- 3. b Yanıtınız doğru değilse, “Kültürel Gelenekler” konusunu yeniden okuyunuz.
- 4. e Yanıtınız doğru değilse, “Ontolojik Gelişimi” konusunu yeniden okuyunuz.
- 5. d Yanıtınız doğru değilse, genel olarak bölümü ve özel olarak “Yorum” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Gerektiriyor çünkü Kur'an'daki akletme ve düşünme kelimeleri, hem kültürel hem dini hem de ilmi açıdan birden çok boyuta ve anlam katmanına sahiptir.

Sıra Sizde 2

Mümkün değildir, çünkü zihnimizde bu sorular olmaksızın klasik eserlerde ele alınan konuları kavrayamaz, bu konuların önemini fark edemezdik.

Sıra Sizde 3

Tutarlı değildir çünkü İslâm düşüncesi içinde bulunduğu ve temas halinde olduğu kültürlerle etkileşim içinde kendi kavramlarına şekil vermiştir. Bu noktada kullanılan kavramların çoğunlukla Arapça olması bu durumu değiştirmez. Zira önemli olan kelimelerin hangi dile ait oldukları değil, içerikleridir. Sözelimi, “uçak” kelimesini kullanırken kastettiğimiz nesnelere yabancı kültürler içinde üretilen uçaklardır. Kelimelerin bir dile ait olması, içeriklerinin de o dil içinde ortaya çıktığını göstermez.

Yararlanılan Kaynaklar

Bayrakdar, M. (2008). **İslâm Felsefesine Giriş**. Ankara

el-Gazzali (trz), **Dalaletten Hidayete**, Çev. A. S. Fırat. İstanbul.

Uludağ S. (Hazırlayan), (2004). **Felsefe-Din İlişkileri**. İstanbul.

4

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Doğu İslâm filozoflarının temel görüşlerini açıklayabilecek,
- Bu düşünürlerin evrensel kültüre katkılarını sıralayabilecek,
- Kindî, Fârâbî ve İbn Sina'nın bilgi teorisi, ahlak ve siyaset düşüncesi ve din felsefesi alanındaki görüşlerini karşılaştırabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Meşşai felsefe, Grek Düşüncesi, Kelam ilmi
- Sudûr, Feyz, Akıl, Nefis, Faal Akıl, Semâvî akıllar
- Nübüvvet, Sezgi, Rasyonel düşünce
- Fazilet, Rezilet, Erdem, Saadet (Mutluluk)

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- “Büyük Filozof ve Bilim adamlarını ancak büyük medeniyetler yetiştirir” ifadesini düşününüz.
- Fârâbî ve İbn Sina gibi filozof ve bilim adamlarının eserlerinin yüzyıllar boyu doğu ve batı dünyasını etki altına alabilmiş olmasının sebeplerinin neler olabileceğini düşününüz.
- Bugün İslâm dünyasından dünya çapında filozof ve bilim adamı yetişmemesinin sebeplerini düşününüz.

Doğu İslâm Filozofları

GİRİŞ

İslâm Felsefesi geleneğinin oluştuğu coğrafyayı kabaca ikiye ayırmamız mümkündür: Abbasi Devleti'nin kuruluşu ile ivme kazanan ve Bağdat merkezli olarak gelişerek İslâm dünyasının doğu kesiminde yaygınlık kazanan felsefi geleneğe mensup düşünürlerin temsil ettiği “Doğu İslâm Filozofları” grubu. Sekizinci yüzyıldan itibaren İberia yarımadasının İslâm hâkimiyetine girmesi ile meydana çıkan ve 14. Yüzyıl sonlarına kadar bu yarımadada ve Kuzey Afrika’da medeniyet alanında birçok önemli başarıya imza atan Endülüs Uygarlığı’nı temsil eden filozoflarını da “Batı İslâm Filozofları” grubu.

Her ne kadar her iki grup filozof da İslâm Medeniyetinin farklı kültürlerle entelektüel karşılaşmalar, etkileşimler ve hesaplaşmalarının birikimini yansıtsalar da, coğrafi, tarihsel ve her bölgenin kendisine ait hususiyetlerinden dolayı iki farklı grup olarak ele alınabilirler.

Bu çerçevede Doğu İslâm Filozofları başlığı altında birçok düşünürün isminin zikredilmesi mümkün olsa da biz en çok öne çıkan ve en çok etki bırakan üç ismi incelemeye çalışacağız. Bu isimler Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ’dır.

Her bir düşünürü önceki bölümlerde çeşitli vesilelerle değinildiği, hatta meşşailik bahsinde, zaman zaman bu düşünürlerin görüşleri zikredildiği için, biz burada tekrara kaçmamaya gayret ederek. Her bir düşünürün hayatı, eserleri ve felsefi sisteminin ana hatlarını ele almaya çalışacağız.

İNTERNET



<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/tanitimmakale.php> Bu adresten anahtar kavramlar ve ilgili diğer konular aracılığıyla makale araştırması yapıp ek okumalar yapabilirsiniz.

Kindi ve Felsefesi

1. Hayatı ve Eğitimi

İslâm düşünce tarihçileri tarafından ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Yakup İbn İshak el-Kindî (öl. 252h/866m?), soylu bir ailenin çocuğu olarak bugünkü Irak’ın güneyinde İslâm döneminde kurulmuş önemli bir şehir olan Kûfe’de doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmemekle birlikte yaklaşık olarak

yukarıdaki tarih tespit edilmiştir. Yıllarca Kûfe valiliği yapan bir babanın oğlu olarak iyi bir eğitim aldığı tahmin edilebilir. O dönemin geleneğine göre temel dini bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm dersleri yanında, dil ve edebiyat tahsili görmüştür. Gençliği Kûfe ve Basra'da geçtiği için, Mutezile kelam okulunun Basra kolunun faaliyetlerinden haberdar olduğu ve diyalektik anlamda ilk zihni disiplini burada aldığı düşünülüyor. Kendisi de sonraki hayatında bir dönem Mutezile kelamının savunuculuğunu yapmıştır. Daha sonra Bağdat'a giderek öğrenimini tamamlayan Kindî, hayatının geri kalan kısmını bu büyük medeniyet merkezinde geçirmiştir. (Mahmut Kaya, DİA, 2002, c. 26, s. 41)

Kindî'nin Bağdat'a gittikten sonra da bilim ve felsefe alanında kendisini geliştirdiği kesindir. Çünkü kısa zamanda halife Me'mun'un takdirini kazanmış, sarayda mütad olarak düzenlenen dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılarak ilim ve felsefe alanlarındaki başarı ve yetkinliğini kanıtladığı gibi Me'mun'un 215/830'da kurduğu Beytü'l-hikme'deki bilgin, kâşif ve mütercimler kadrosu içinde yer almayı da başarmıştır. (Mahmut Kaya, 2002, s. 3)

Abbasi halifeleri Memun, Mutasım Billah ve Vasık Billah'ın ilgisini çeken ve desteklerini alan Kindî, özellikle halife Mutasım'ın oğlu veliahd Ahmet'e özel hocalık yapmış, bazı kitaplarını da ona ithaf etmiştir. Daha sonra gelen halife Mütevekkil felsefî faaliyete fazla sıcak bakmayınca gözden düşmüş, Kindî'nin şahsî kütüphanesine el konulmuş, hayatının son yirmi yılını saraydan uzak geçirmiştir. (M.M. Şerif, 1997, s. 8).

Eserleri

Kindî'nin birçok klasik ve modern felsefe tarihçisi tarafından "ilk İslâm Filozofu" olarak kabul edilmesinde şüphesiz O'nun döneminin tabii ve insani bilimlerdeki üstün kavrayışı, fizikten metafiziğe, astronomiden matematiğe, tıptan kimyaya, döneminin hemen bütün bilimlerinde yazdığı eserlerin çeşitliliği ve yetkinliği etkili olmuştur. Müslümanların önceki kavimlerin felsefe ve bilimleriyle tanışmasından sonra, kendisinden önce gelenlerden felsefe ve bilim alanlarında böylesine yetkinleşen bir başka düşünür yoktu. Kindî bir taraftan özgün eserler yazarken bir taraftan da yukarıda zikri geçen "**Beytü'l-hikme**" adlı kurumda Grek ve İran felsefe ve bilim eserlerinden Arapçaya yapılan tercüme faaliyetinde etkin rol aldı.

Bazı klasik kaynaklar ve onlardan alıntı yapan bir takım modern çalışmalar, Kindî'nin şahsen ve fiilen tercüme yaptığını ve hatta en iyi mütercimlerden birisi olduğunu söylese de, işin doğrusu Kindî, doğrudan tercüme yapmaktan çok, bazı klasik dillerdeki kavramları biliyor, onların Arapça'ya doğru tercüme edilip edilmediğini kontrol ediyor, tercüme edilen metinleri kavram ve üslup açısından gözden geçiriyordu. (M. Kaya, 2002, s. 15). Kendisi, bir grup mütercimle birlikte yürüttüğü bu tercüme faaliyetinde kullanılmak üzere Arapça'da geliştirdiği bilim ve felsefe kavramları yoluyla, Yunanca felsefî düşüncenin Arapça konuşulan dünyada kabulünü belirlemede çok önemli bir fonksiyon görmüştür. (Adamson, 2007; 35-36).

Nitekim o, yanlışlıkla Aristo'ya isnat edilen ve Plotinus'un Enneades adlı eserinin IV-VI. bölümlerinden ibaret olan ve Esulucya (Theologia) adıyla tanınan eseri Abdülmesih b. Nâima el-Himsî'ye tercüme ettirmiş, sonra kendisi üzerinde gerekli düzeltmeler yaparak veliaht Ahmed'e takdim etmiştir. Her ne kadar İbnü'n-Nedîm anılan kitabı onun tefsir ettiğini

söylüyorsa da, buradaki tefsiri bilinen anlamda değil, düzeltme amacıyla metne bazı müdahalelerde bulunma şeklinde yorumlamak gerekir. Hatta onun mütercimliğini de bu bağlamda yorumlamak mümkündür. (M. Kaya, 2002, s. 16)

Filozoflar ve eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklar bize onun yaklaşık 277 eseri olduğundan bahsederler. Birkaç sayfalık risalelerden, daha büyük hacimli kitaplara kadar farklı boyutlarda ve döneminin bilimlerinin hemen her alanında yazılmış bu eserlerin birçoğu bu gün maalesef kaybolmuştur. Kindî'nin eserlerinin sayısının tespiti ve tasnifi ile hem klasik İslâm döneminde hem de modern dönemde, Arap, Oryantalist ve Türk yazar ve araştırmacılar çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Farklı çalışmalar Kindî'nin eserlerini birbirine yakın sayılarla ortaya koymuşlar. Kindî üzerine en son yapılmış çalışma sayılan Mahmut Kaya'nın Kindî'nin Risaleleri isimli eserinde onun eserleriyle ilgili çeşitli araştırmacıların yaptığı dökümler tablo halinde verilmiştir: Tablo I, M Kaya, 2002, s. 66)

KİNDÎ'NİN ESERLERİNİN TASNİF VE SAYISI

Eserlerin Konulara Göre Tasnifi	İbnü'n-Nedîm	İbnü'l-Kıfî	İbn Ebî Usaybi'a	Mahmut Kaya
Felsefe	20	20	22	22
Mantık	9	9	11	14
Fizik	-	-	-	10
Psikoloji	5	5	5	8
Ahlâk ve Siyaset	12	12	12	12
Reddiye ve Tartışmalar	17	16	21	14
Aritmetik	11	11	11	11
Geometri	23	17	25	20
Astronomi	19	18	23	14
Astroloji	10	9	9	13
Kehânet	5	4	-	6
Küresel Varlıklar	8	8	8	9
Gökküreleri	16	14	20	16

Boyutlar ve Mesafeler	8	8	14	9
Meteoroloji	14	11	18	16
Tıp	22	24	31	33
Kimya	-	-	-	9
Optik	-	-	-	6
Mûsikî	7	6	8	7
Çeşitli Konular	33	32	43	28
TOPLAM	241	224	281	277

Bu tablo bize Kindî'nin akli bilimlerin İslâm dünyasında yeni gelişmeye başladığı dönemde ne derece etkin rol oynadığını gösteriyor. Kendisinin bu kadar çok eser telif etmesinin sebebi, o dönemde yeni kurulmakta olan İslâm medeniyetinin, farklı kültürlerle yoğun ilişkiye girmiş olmaktan dolayı, hem eski kültürleri anlamada hem de bu kültürlerin temsilcilerinin İslâm'ın temsil ettiği yeni kültüre yönelik entelektüel saldırılarına cevap verecek bir bilimsel ve düşünsel donanımın duyulan ihtiyacıdır.



Kindî'nin birkaç risalesini tenkitli neşir olarak bazı oryantalistler yayınlamıştır. Fakat onun Süleymaniye kütüphanesinde bulunan yazma mecmuasındaki eserlerini ilk defa bütün halinde Abdulhadi Ebu Ride *Resail el-Kindî el-Felsefiyye* (Kahire I, 1950; II, 1953) adı altında yayınlamıştır. Mahmut Kaya da birinci ciltte yer alan on dört risaleyi Türkçe'ye çevirerek *Kindî, Felsefi Risaleler* başlığı altında neşretmiştir. Burada Kindî'nin bütün eserlerini saymak imkânımız yoktur. Ama örnek olması açısından çok önemli kabul edilen birkaç eserini zikredebiliriz:

Felsefe alanındaki kitapları: 1. Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ: Felsefe alanında yazdığı en hacimli eserdir. Dört bölümlük kitabın elimizde sadece birinci bölümü bulunmaktadır. Kitabın günümüzde Arapça olarak tenkitli neşri yapılmıştır. İngilizce'ye tercümesi de yapılan kitabın Türkçe'ye tercümesini Prof. Dr. Mahmut Kaya "İlk Felsefe Üzerine" ismi altında yaparak, Kindî'nin diğer bazı eserlerinin tercümesiyle birlikte "Felsefi Risaleler" içinde yayınlamıştır. 2. Risale fi hudûdi'l-eshyâ ve rusûmihâ: Felsefi bazı terimlerin açıklamasını içeren bu risaleyi, Mahmut Kaya Türkçe'ye "Tarifler Üzerine" başlığı altında tercüme etmiştir. 3. Akıl Üzerine: Hacmi itibarıyla küçük, İslâm filozofları ve Latin skolastikleri üzerindeki etkisi bakımından önemli olan bu risâleyi Kindî, bir öğrencisinin eski Yunan filozoflarının akıl hakkında ne düşündükleri yönündeki sorusuna cevap olarak kaleme almıştır. O, bu konuda Aristo ile hocası Eflâtun'un görüşlerine dayanacağını söylüyorsa da akılla ilgili olarak Eflâtun'da ayrıntılı bir bilgi bulunmadığının farkında olacak ki: "Zaten bu konuda Eflâtun'un görüşünün özü, talebesi Aristoteles'in görüşüdür" (s. 149) diyerek bu kavramın yorumunda Aristo'yu esas alacağını ima etmektedir.

- a. Fizik alanında:** 1. “Kitabu’l-ibane”, kitabı Mahmut Kaya “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi” adıyla neşretmiştir.
- b. Psikoloji Alanında:** 1. El-Kavl fi’n-nefs: Başka dillere de tercüme edilen bu risale Mahmut Kaya tarafından “Nefis Üzerine” adı altında Türkçe’ye çevrilerek yayınlanmıştır. 2. Kalam fi’n-nefs muhtasar veciz: Bu kısa risaleyi Mahmut Kaya “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz” adıyla Türkçe’ye çevirerek Felsefi Risaleler içinde yayınlamıştır.
- c. Ahlak ve Siyaset:** Risale fi’l-hile li def’il-ahzân: İtalyanca’ya da çevrilen bu eseri Mustafa Çağrıcı Üzüntüden Kurtulma Yolları adıyla (İstanbul 1998) Mahmut Kaya da Üzüntüden Kurtulmanın Çareleri (İstanbul 2001, s. 37-53) başlığı altında tercüme ederek yayınlamışlardır.
- d. Reddiye:** Makale fi’r-red ale’n-nasâra. Hristiyanlıktaki teslis akidesini eleştiren bir risaledir.

Bunun dışında filozofun Geometri, Astronomi, Astroloji, Küresel Varlıklar, Gökküreleri, Metooroloji, tıp ve kimya gibi alanlarda bir çok eseri vardır.

Bilimler Tasnifi

Kindi İslâm Düşünce tarihinde ilk bilim tasnifi yapanlardandır. Kindi ilimleri öncelikle dini ve insani olmak üzere ikiye ayırır. Dini (ilahî) ilimlerin kaynağı vahiydir. Vahiy, istek ve iradeye gerek kalmadan, çaba harcamadan, mantık ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatmasıyla oluşan bir bilgidir. İnsanî ilimler felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri doğrudan ilim, diğeri başka ilimler için bir alet ve bir başlangıç sayılmak üzere başlıca İkiye ayrılır. Doğrudan ilim olanlar da teorik ve pratik diye iki grupta ele alınır. Teorik sayılanlarda altta fizik, ortada psikoloji, üstte metafizik bulunmaktadır. Psikoloji bir yönüyle fizyolojiye bağlı, bir yönüyle de metafiziğe açık olduğundan fizikten metafiziğe geçişe bir aracı ve bir eşik durumundadır. Filozofa göre Allah nefsi, latif olmayan madde ile latif olan metafizik arasında bir mertebeye koymuştur. Böylece fizikten metafizik bilgiye geçmek mümkün olmaktadır. (Kindi, Resail II, 11-12)

Pratik ilimler ise ahlak ve siyasetten oluşur. Başka ilimlere giriş için kullanılan alet ilimleri de mantık ve matematik olmak üzere iki kısma ayrılır. Mantık, Aristo'nun organon külliyatında yer alan Kategoriler, Önermeler, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Hitabet ve Şiirden oluşur. Matematik ise başlıca aritmetik, geometri, astronomi ve müzik olmak üzere dört disiplini içerir. (Felsefi Risaleler, s. 163-164). Kindi'ye göre matematik bilimleri bilmeyen kimse bir ömür boyu felsefe okursa da anlayamaz, sadece yazılanları tekrarlamış olur. (DİA, Kindi Maddesi, c. 26, s. 44)

Felsefesi

Felsefesinin Genel Yönelimi

Kindi'nin felsefi sisteminin genel yönelimini tespit etmek felsefesinin bazı özellikleri dolayısıyla zor bir hedeftir. Kindi, kelamla ilgili yoğun tartışmalar

sonrasında gelerek ciddi felsefe yazımının ilk örneklerini vermek durumunda kalmıştı, fakat onun döneminde bir çok felsefe eseri henüz Arapça ya çevrilmiş, felsefi kavramlar oturmuş değildi. Bir taraftan Mutezile kelamcılarını ile yakın ilişkide olan Kindî, diğer taraftan da felsefi bir dil geliştirmeye çalışıyordu. Bir taraftan Abbâsî devletinin bir takım Gnostik akımlara karşı yürüttüğü politikalarına ilmi destek verirken, diğer taraftan da bazı Hermetik metinlerle ilişki içindeydi. Felsefi düşünceyi bütün bir sistem olarak benimseme eğilimindeydi, ama aynı zamanda İslâm akidesine bağlı kalmaya da gayret ediyordu. Dolayısıyla, bu kadar farklı eğilim ve etki altındaki bir felsefenin genel yöneliminin tespitinde bir takım çelişkiler yaşanması doğaldır. (Köroğlu, 2001, s. 153).

Felsefe Tanımı

Felsefeyi ve metafizik bilgiyi tanımlaması ve felsefeyi metod açısından diğer ilimlerden ayıran yaklaşımıyla Kindî'nin, İslâm dünyasında evren ve insanı, dinin temel öğretilerini de dikkate almak suretiyle felsefi ve bilimsel bir bakış açısı ile ilk ele alan düşünür olduğu söylenebilir. Bu bağlamda onun felsefe ve metafizik bilgiye ilişkin yaptığı tanımlar özel önem taşır. O, felsefenin tanımını verip değerini açıkladığı bir ifadesinde şöyle demektedir: “İnsan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir. Felsefenin tanımı: ‘İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir’. Çünkü filozofun bilgiden amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sadece eylemde değil, gerçeğe uygun olarak davranmaktır. İnsan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi felsefedir” diyen Kindî, varlığı derinden kavramak ve o doğrultudaki bilgilerimizi temellendirmek için felsefenin vazgeçilmez bir disiplin olduğunu söyler. (Kindî, İlk felsefe üzerine, s. 1)

Bir başka eserindeki “Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir” (Kindî, Beş Terim üzerine, s. 10) ifadesinden ise onun, felsefeyi aklî, rûhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Metafizik

Kindî Felsefe'yi insanın uğraşı alanına giren sanatların en değerlisi, felsefenin de mertebe bakımından en değerli disiplininin metafizik alanı olduğunu söyler. Tabiat bilimi yani fizik evrende değişen ve başkalaşan şeylerin bilgisini bize sağlarken, metafizik bilimi ise değişmeyen varlıkların bilgisini içerir. (Kindî, İlk felsefe üzerine, s. 10-11). Dolayısı ile metafizik bize varlığın değişmeyen ilk sebebinin ve en son gayesinin bilgisini verir. O halde varlık hakkında bize küllî bilgi sunan ve oradan da “ilk sebep”in bilgisine yani Tanrı bilgisine götüren metafiziktir.

Metafiziğin en çok ele aldığı konulardan olan Varlık problemi Kindiyi de çok meşgul etmiştir. Bir İslâm filozofu olarak Kindî , metafiziğin en temel problemlerinden biri olan Allah-âlem ilişkisinin yorumunda Aristocu doktrinden tamamen ayrılarak, bu meseleyi İslâm ilkeleri doğrultusunda temellendirmeye çalışmıştır. O, kendi döneminde, âlemin ezeli olduğunu savunan materyalistlere (dehrîler) karşı, onun, Allah'ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan (‘an leys) yaratıldığını, birçok eserinde matematik ve mantıksal delillerle ispatlamaya çalışmıştır.

Kindi Allahın varlığı ile ilgili bir delilini de nedensellik ilkesine dayandırmıştır. Var olan her şeyin varlığı için bir neden olmalıdır. Nedenler dizisi sonludur ve bunun sonucu olarak da bir ilk neden ya da gerçek neden vardır, o da Allah'tır. Aristo'nun saydığı nedenler, maddi, formel, etken ve gaye (erek) nedendir. Kindi felsefesinde bir çok risalesinde tekrar ettiği üzere Tanrı etken nedendir. (M. M. Şerif Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, s. 15).

Bilgi Teorisi

Önceki bölümde ele alındığı üzere, Meşşai felsefe bilginin elde edilme süreçleri ve akıl denilen mekanizmanın nasıl işlediği konusunu ilgisinin merkezine yerleştirmiştir. Meşşai okulun İslâm Dünyasındaki kurucusu kabul edilen Kindi de bilgi teorisinin klasik konuları olan bilginin kaynağı, bilginin değeri gibi meselelerle uğraşmış, duyu algıları, akıl, sezgi ve vahiy gibi meseleleri bilgi teorisi ile ilişkisi bağlamında ele almaya çalışmıştır. Şimdi bilginin bu kaynaklarını sırasıyla ele alalım:

I. Duyu Algıları: Kindi kabaca duyu algılarının bize tikel nesnelere hakkında bilgi verdiğini, buna karşılık aklın bizi tümel kavramlara ulaştırdığını söyler. Duyu bilgisinin kaynağı, alemi sürekli bir değişim içinde olan maddi varlık alanı olduğu ve bu maddi alanı algılayan duyu algıları da sürekli değişim içinde olduğu için, değişken özne ile değişken nesnenin ilişkisi sonucunda elde edilen duyu bilgileri, duyu organlarına bağımlı ferdi ve tikel bilgidir. Bundan dolayı duyu algıları bize varlığın mahiyeti ve hakikiti hakkında tam bir bilgi veremezler. Bilgilerimizin tam olabilmesi için akıl tarafından da onaylanmaları gerekir. (Kaya, 2002, s. 144-145).

II. Akıl: Kindi'ye göre akıl tümel kavramları oluşturmamızı sağlar. Ayrıca akılla maddi olmayan varlıklar alanına ait bilgileri aracısız ve zorunlu olarak elde edebiliriz. Kindi buradan hareketle, bir yandan aklın tikelden tümele yükselmek sûretiyle metafizik varlıkların, tümelden tikellere inerek fizikî nesnelere bilgisini edinme güç ve yeteneğini vurgularken, diğer yandan ise akli bilginin duyu bilgisi gibi sübjektif değil, objektif olduğunu göstermek istemektedir.

Aklın soyutlama yapması ve bilginin aşamaları: Kindi kendisinden önce de yoğun tartışma konusu yapılan soyutlama işlevi ve tam bağımsız bilginin ortaya çıkışı ilgili tartışmalara akli dörde ayrılarak çözüm getirmeye çalışmıştır:

1. Sürekli Fiil Halindeki Akıl (el-aklü'İlezi bi'l-fi'l ebeden)

Aristo'nun aktif akıl dediği bu akıl, Kindi'nin adı geçen eserinden anlaşıldığına göre, insana dışardan etki eden bir güç olmayıp, nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir. Şöyle ki, nefis maddeden bağımsız, soyut bir cevher olduğundan varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Sonra insan akli güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeller aktif akıl (*bilfiil akıl*) rolü oynarlar.

2. Güç Halindeki Akıl (el-akl bi'l-kuvve)

İnsanda doğuştan var olan bu akıl, özne-nesne ilişkisi gerçekleşmediği, daha doğrusu sürekli fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç sayılmaktadır.

3. Fiil Alanına Çıkan Müstefâd Akıl (el-aklû'llezî harece mine'l-kuvve ile'l-fi'l)

Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle özne-nesne ilişkisinde akıl işlemeye yani nesnelere soyutlama yaparak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akıl ile kavram (akıl ve ma'kûl) birleşip özdeşleşir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır.

4. Beyânî veya Zâhir Akıl (el-aklû'l-beyânî evi'z-zâhir)

Bu akıl bir önceki müstefâd aklın aktif durumudur yani bilgiyle özdeşleşen aklın, sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasındır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, mesela yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur. (Kindî, Akıl Üzerine, 149-152) M. Kaya, DİA, Kindi Maddesi.

III. Sezgi: Kindî'ye göre duyarlar ve akla ek olarak diğer bir bilgi kaynağı da sezgidir. İnsan nefsi arınma ve ruhi temizlenme ile öyle bir hale ulaşır ki, O'nda varlığa ait tüm bilgi formları kendiliğinden belirmeye başlar. Nefs ne kadar arınıp temizlenirse o derecede daha berrak bilgiler elde eder. Fakat Kindî'nin burada kastettiği arınma mistik olmaktan çok nefsin bilgi ve güzel eylemlerle arınmadır. Böylece nefis sezgiye hazır hale gelecektir. Bu açıdan bakıldığında bunun rasyonel sezgi olduğu söylenebilir. Filozofa göre ruhları ve zihinleri böylesine arınan kişilerin gördüğü rüyalar da gerçek çıkar. Kaya, 2002, Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 133-134

IV. Vahiy: Müslüman bir filozof olarak Kindî vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu söyler. Onun mâhiyetine ilişkin farklı bir teori geliştirmese de vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine, hiçbir çaba harcamadan, mantıkî ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın, peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmaksızın ortaya çıkan bir bilgi olduğunu belirtir. Dolayısı ile vahiy bilgisi mahiyeti gereği akli bilgidan farklı elde edilen, fakat kaynağı Tanrı olduğu için mutlak anlamda gerçekliği ifade eden, yanılması olmayan saf bilgidir ve sadece peygamberlere hastır.

PSİKOLOJİ

İslâm düşünce tarihinde nefsin mâhiyet ve işlevlerini, arınmasının yol ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan irdeleyip temellendiren ilk filozof Kindî'dir. Onun bu konuda yazdığı beş eserden üçü bugün elimizdedir. Bunlar; Nefis Üzerine, Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz ile Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine adlı eserlerdir. Kindi kendisinden önce gelen filozofların nefisle ilgili çeşitli tanımlarını inceledikten sonra kendisi bir tanım geliştirmiştir. Buna göre nefis madde gibi eni, boyu ve derinliği olan bir şey değildir; o basit, şerefli, değeri büyük ve yetkindir. Güneş ışınlarının güneşten geldiği gibi onun cevheri de yüce Yaratan'dan gelmektedir. (Kindî , Nefis Üzerine, 130). Kindî'ye göre nefis, bedenden önce vardır; bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Bu anlayışıyla Kindî hem dinî telakkîyi hem de Eflâtun'un görüşlerini paylaşırken, öte yandan nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen Aristo ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâîlerden de ayrılmış olmaktadır. (M. Kaya, Kindi Madd, DİA. S. 49)

Filozof, nefsin ölümden sonraki durumu hakkında yine Eflâtun'a göndermeler yapar, fakat onun ruh göçüyle ilgili görüşlerine yer vermez.

Buna göre, ölümle birlikte düşünen aklı nefisler feleğin ötesine, yani Yaratan'ın nurunun bulunduğu tanrılık âlemine yükselirler. Ancak, arınmamış ve bilgiyle aydınlanmamış olanlar oraya kadar yükselemeyip bir müddet ay feleğinde kalırlar. Daha sonra merkür feleğine yükselerek temizleninceye kadar orada kalırlar. Böylece her felekte durup arınarak nihayet en yüksek feleğe çıkar ve tamamen temizlenirler. Duyu ve hayalden kaynaklanan kir ve pastan temizlenince felekleri aşarak en şerefli, en yüce olan akıl âlemine yükselirler. Orada Yaratan'ın nuruna kavuşup onunla hemhal olurlar. İşte o mertebede varlığa ait bütün bilgiler ona âşikâr olur. Yüce Yaratan'ın nuruna bu derece yakın olunca O'nu duyu ile değil, akıl gözüyle görürler. (Kaya, DİA, 2002, s. 49)

Ahlak

Dinî telakkînin dışına çıkarak ahlâkı bir felsefe problemi olarak tartışan ilk Meşşâî filozofunun Kindî olduğunda şüphe yoktur. O, doğrudan ahlâkla ilgili olmak üzere dört eser kaleme almıştır. Bunlar: Risâle fi'l-ahlâk, Risâle fi't-tenbîh 'ale'l-fazâil, Risâle fi teshîli sübûli'l-fezâil ve Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân'dır. Bugün bunlardan yalnız sonuncusu elimizdedir. Bununla birlikte Tarifler Üzerine adlı eserinde onun felsefe-ahlâk ilişkisine ve ahlâkî erdemlere dair görüşlerini, Nefis Üzerine'de ise ruhun, dolayısıyla ahlâkın arınma yol ve yöntemleri hakkındaki düşüncelerini bulabilmekteyiz. Ayrıca Ebû Süleyman es-Sicistanî'nin Müntehabü Sıvânî'l-hikme adlı eserinde yer verdiği Kindî'ye ait hikmetli sözler ve vecizelerden de onun ahlâk hakkındaki düşüncelerinin ipuçlarını yakalamak mümkündür.

Yukarıda görüldüğü üzere Kindî felsefenin pratikteki yararını dikkate alarak onu "İnsanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir" diye tarif etmekte ve bununla o, insanın hikmet, kudret, adâlet, iyilik, güzellik ve gerçeklik gibi ilâhî sıfat ve erdemleri edinerek tam erdemli bir kişi olacağını söylemektedir. "Felsefe ölümü önemsektir" tarifinin yorumunda, ise biri tabii, öteki iradî olmak üzere iki çeşit ölümden söz eden filozofa göre önemli olan ikincisidir yani nefsin istek ve arzularını öldürmektir. Çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer. Demek ki, felsefenin pratikteki yararı insana ahlâkî erdemleri kazandırmasıdır. (Kaya, DİA, 2002, s. 50)

SIRA SIZDE



Kindî'nin bilgi teorisinin ana unsurlarını belirleyiniz.

Fârâbî ve Felsefesi

Giriş

İslâm dünyasında Kindî sonrası felsefî Faâliyetin seyrini önemli ölçüde belirleyen filozofların başında gelen Fârâbî ise, İslâm dininin tabiatı gereği ortaya çıkan Tanrının birliği, peygamberlik, rûhun ölümden sonraki durumu (meâd) gibi bir takım tartışmaların yanı sıra, doğunun ve batının felsefî karakterli düşünce birikimini de dikkate alarak, din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarına bir derinlik kazandırmış, bu uzlaştırma çabasını metafizik, din, toplum ve siyaset felsefesi gibi alanlara ustaca yaymayı başarmıştır. (Köroğlu, 2001, s. 224)

Hayatı

Türkistan'ın Fârâb şehri yakınlarındaki Vesiç'te yaklaşık 258h (871-72m) tarihinde doğan Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türki (ö. 339/950), gerek babasının Vesiç kaleci kumandanı olması sebebiyle, gerekse Sâmânîler Devleti'nin hâkimiyetinde önemli bir eğitim ve kültür merkezi konumunda bulunan Fârâb'da ilk eğitimini almış olması dolayısıyla dinî ilimler ve Arapça'da yetkinleşmiştir. Fârâbî, dil ilimleri ve akli ilimlerde daha da ilerleme gayesiyle döneminin Buhara, Semerkant, Merv gibi ilim ve kültür merkezlerinden başlayıp Bağdat'ta sona erecek bir akademik seyahat yapmış ve kırk yaşları civarında Bağdat'a geldiğinde bir çok ilimde yetkinleşmişti. (Kaya, DİA, XII, 1995, s. 145-146) Bağdat'ta Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus'tan Mantık okuyan düşünür, daha sonra Harran'lı Yohanna b. Haylân'dan mantık ve felsefe eğitimi almış ve kaynakların bildirdiğine göre bu hocadan çok istifade etmiştir. Kadı İbn Sâid gibi bazı klasik kaynaklar Fârâbî'nin İbn Haylan'dan Bağdat'ta mantık okuduğunu söylerken daha sonraki tabakat yazarlarından İbn Hallikân onun Mettâ'dan mantık okuduktan sonra Harran'a gittiğini ve orada bir müddet kalarak İbn Haylân'dan mantık tahsil ettiğini söyler. Uzun süre Bağdat'ta kalan Fârâbî, Dımaşk (Şam), Halep ve Mısır'a da ilmi yolculuklar yapmıştır. Hayatının son yıllarını Dımaşk'ta geçirdikten sonra Receb 339'da seksen yaşlarında orada vefat etti. Cenazesine önde gelen on beş devlet büyüğüyle birlikte Emîr Seyfûddeve katıldı ve naşı Bâbüssagîr denilen semtin dışında toprağa verildi. (Kaya, DİA) XII, s.146)

Fârâbî, künyesindeki Uzluğ ve Türki kelimelerinden de anlaşılacağı üzere Türk kökenlidir. Bunun dışında onun biyografisini veren kaynaklar da Türklere ait olan külâh ve abayı sırtından çıkarmadığını bildirirler. Hayatı ile ilgili klasik kaynakların söylediğine göre Fârâbî'nin çok renkli bir kişiliği vardır. Bu rivayetlerin bir kısmı abartılı olsa da Fârâbî'nin çok büyük bir filozof ve bilim adamı olduğunda şüphe yoktur. Bazı kaynaklar onun 70 dil bildiğini, kendi geliştirdiği bir müzik aletini kullanarak dinleyenleri önce ağlattığını, sonra güldürdüğünü sonra da uyuttuğunu bildirirler. (İbn Hallikan, V, 155-156). Fakat kendisi yetmiş dil bilmese de birçok dilde ciddi malumat sahibi olduğu *Kitab'el-hurûf, Elfâz el-Müsta'amele fi'l-mantik* gibi eserlerinde Arapça kelimelerle, Grekçe ve Süryanice kelimeler arasında yaptığı karşılaştırmaları bile anlaşılabilir. Fârâbî'nin antik kültür mirası konusundaki engin bilgisinde farklı dillere olan bu hâkimiyeti önemli bir etken olmuştur.

Aynı zamanda müzik alanında yazdığı *Mûsika'l-kebir* isimli eseri onun müzik bilgisinin ne kadar kapsamlı olduğunun ve güçlü bir müzik kuramcısı olduğunun en güzel göstergesidir. Yine kendisinin Şam'da eğitim gördüğü sırada gündüzleri bahçıvanlık yapmış, geceleri de felsefe okuduğu söylenir. Bir süre kadılık da yapan Fârâbî daha sonra tamamen ilim ve felsefeye yönelmiştir.

DİKKAT



Fârâbî'nin Mısır, Suriye, Irak ve Harran bölgesi gibi antik bilim ve düşüncenin bütün merkezlerine gidip eğitim almış olması, onun felsefesinde yansımaları gösterir. Fârâbî geçmiş kültürlerin hem rasyonel hem de mistik unsurlarını dikkate alarak kendine has bir felsefe sistemi geliştirmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Gerçekleştirmeye çalıştığı felsefi sistem o kadar başarılı bir model oluşturmuştur ki, kendisine antik felsefenin en büyük otoritesi kabul edilip "birinci muallim" adıyla anılan Aristoteles'e ilaveten "ikinci muallim" lakabı verilmiştir.

Şahsiyeti

Fârâbî maddî servete değer vermeyen, şöhret ve gösterişten nefret eden, ruh ve ahlâk temizliğini her şeyin üstünde tutan bir zâhid idi. İlim ve sanat adamlarına büyük değer vermesiyle tanınan Seyfûddeve filozofa ikram ve ihsanda bulunmak istemişse de Fârâbî günlük ihtiyacını karşılayacak 4 dirhem gümüş paradan başkasını kabul etmemiştir. Genellikle münzevi bir hayat yaşamayı seven Fârâbî hiç evlenmemiş ve mal mülk edinmemiştir. Fırsat buldukça su kıyılarında ve bağlık bahçelik yerlerde gezinir, öğrencileriyle buralarda buluşurdu. Tahsîlü's-saade adlı eserinde kâmil bir filozofun niteliklerinden, "Öğrenim sırasında karşılaştığı güçlüklerle katlanmalı, üstün bir zekâ ve kavrayışa sahip bulunmalı, 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" (s. 94) şeklinde söz ederken âdeta kendisini anlatmaktadır. (Kaya, DİA, XII, 1995 s. 147)

Eserleri

Fârâbînin eserleri üç kabaca üç başlık altında toplanabilir:

1. Popüler nitelikli olanlar;
2. Bilimsel incelemelerden elde edilen sonuçların derlemelerinden oluşanlar;
3. Sistematik çalışmalar.

Onun özellikle sistematik olan eserleri, mantık, matematik, astronomi ve astroloji, fizik bilimi, psikoloji, doğa tarihi, müzik, genel felsefe, ahlak ve siyaset, dil, bilimler sınıflaması, tasavvuf ve din gibi başlıklar altında ele alınabilir. Klasik dönemde Latince ve İbranice'ye yapılan tercüme dışında modern dönemde de İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca gibi batı dillerine ilaveten Farsça, Türkçe ve diğer doğu dillerine tercüme edilen bu eserler ilk yazıldığı yıllardan bu günlere kadar dünya bilim ve felsefe hayatını derinden etkilemiş bir külliyattır.

Fârâbî'nin 96 civarında olan eserlerinin hepsini burada saymak mümkün değildir. Onun için örnek olmak üzere bazılarını seçerek sayabiliriz. Mesela mantık alanında, Aristoteles'in ikinci analitiklerine (Burhan), Porphyrius'un İsağojî'sine şerhleri veya Kesin Bilginin Koşulları isimli, Tartışma Mantığı Kuralları Üzerine (Kitâb fi edebî'l-cedel) isimli kitapları, matematik alanında örnek olarak Öklid'in kitabının birinci kısmına yazdığı şerh, Kitâb el-medhal ilâ el-hendese el-vehmiyye (Kurgusal Geometri'ye Giriş), astronomi ve astroloji alanında Batlamyus'un Almagesti'sine şerh, Astroloji Üzerine Kitâbu'n-Nucûm, fizik biliminde Aristoteles'in Gökyüzü kitabı "Kitâbu's-semâ"ı üzerine şerh, Atom hakkında bir risale gibi, psikolojide Aristoteles'in Kitab en-Nefs'ine şerh, Risâle fi mâhiyeti'n-nefs (Nefsin Mahiyeti Hakkında), Risâle fi meâni'l-akl (Aklın anlamları üzerine) gibi kitaplar, müzik alanında Kitâb el-Mûsîka el-Kebîr (Büyük Musiki Kitabı), genel felsefe alanında Felsefe'nin Tanımı ile ilgili, Felsefe Öğreniminden önce Bilimesi Gereken Konular isimli, Felsefe'nin Temel Meseleleri isimli eserler, Ahlak ve Siyaset el-Medinetü'l-fâzıla (Erdemli Şehir), es-Siyasetü'l-Medeniyye (Siyaset Üzerine), Tahsîlü's-sa'âde (Mutluluğa Ulaşma), bilim

alanında İlimlerin Sayımı gibi kitaplar sayılabilir. (Kaya, DİA, 1995, s. 157-158, Topdemir, 2009, 17-24).

İlimler Tasnifi

Fârâbî Aristo ve Kindî'den daha kapsamlı bir tasnif yapmış, İhsâu'l-ulum isimli eserinde her bir ilimin teorik ve pratik açıdan değerini belirtecek eğitim ve öğretimdeki önemine işaret etmiştir. Fârâbî önce ilimleri beş ana başlık altında sınıflandırır, sonra da aşağıda görüldüğü gibi her ilmin kapsamındaki diğer ilimleri sıralar: 1. Dil: Sarf, nahiv, 2. Mantık: Organondaki sekiz kitap. 3. Matematik: Aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, mekanik. 4. Fizik ve Metafizik: Fizikten maksat Aristo'nun tabiat ilimleri alanındaki sekiz kitaptır. 5. Medeni İlimler: Ahlak, siyaset, fıkıh, kelim.

Fârâbî bu kapsamlı tarifinde öncekilerden farklı olarak fıkıh ve kelamı da teorik ve pratik kısımlarıyla birlikte tasnifine eklemiştir. Fârâbî ilimleri taşıdıkları değer açısından da sınıflandırmış. Ona göre bir ilmin değeri, konusunun şerefli oluşundan, kullandığı delillerin kesin sonuç vermesinden veya pratikte büyük yarar sağlamasından kaynaklanır. Buna göre astronomi birinci kategoriye, geometri ikinci kategoriye, dini ilimler de üçüncü kategoriye girer. (Kaya, DİA-12, 1995, s.147).

Mantık

Fârâbî'nin en büyük başarısını mantık alanında gösterdiği kabul edilir. Filozof kendisi öncesindeki bütün Aristo yorumcularının yorumlarını da dikkate alarak Aristoteles'in mantık külliyatını çok detaylı incelemiş, her bir kitabı için şerhler, özetler yapmış, kendisinden önceki yorumcuların çözemedikleri veya anlayamadıkları bütün belirsizlikleri çözümlenmiştir. (Kadı Said el-Kurtubî, s. 61) Ayrıca kendisi de mantığın her bir bölümü için müstakil kitaplar kaleme almıştır. Fârâbî mantığı daha önce Aristo'nun yapmadığı biçimde "tasavvurat" (kavramlar) ve "tasdikât" (hükümler) şeklinde ikiye ayırarak ele almış, kendisinden sonra İslâm dünyasında yazılan bütün mantık kitapları da bu tasnifi dikkate almıştır. (Kaya, DİA-12, 1995, 147).

Fârâbî dil ve mantık arasında sıkı bir ilişki olduğunu temellendirmeye çalışır. O'na göre dil bilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğru düşünmenin kurallarını vermektir. Dil bir dış konuşma ise mantık da bir iç konuşmadır. Buna göre dil lafızlarla iş görürken mantık da kavramlarla iş görmektedir. Fakat gramer bir milletin diliyle ilgili kuralları içerirken mantık bütün insanlığın düşüncesine ait kanunları içermektedir. (Kaya, DİA-12, 1995, 147; Fârâbî, 1949, s. 54-63)

Felsefesi

Fârâbî'nin felsefi sistemi hem Kur'ân'daki evren anlayışının kendisine sağladığı bakış açısı, hem de felsefi görüşlerinden faydalandığı Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncu okulların perspektifini dikkate alarak oluşturduğu, evreni bir bütün olarak kabul eden ve bu bütünlüğü fizik dünyanın inorganik ve organik en basit unsurlarından başlayarak aşama aşama evrenin mutlak hakimi olan Tanrı hakkında doğru kadar ulaşan bütüncül bir sistemdir. Bu

sistem içinde ontoloji, epistemoloji, psikoloji ve ahlak birbirini tamamlar sistemler oluşturur. Tabiatı başlıyıp en son gaye olan Tanrı'ya kadar varlığın gayesini araştıran bu felsefe sistemi gayeci bir anlayışa sahiptir.

Ontoloji

Fârâbî en önemli eserlerinden biri olan **Erdemli Devlet**'in girişinde analizine en salt ve en mükemmel varlık olarak nitelendirdiği Tanrı kavramından başlayarak maddî varlığın en alt tabakasına kadar inen bir evren şeması çizmektedir. Onun felsefî sistemi bu şema bilinmeden kavranamaz. Bu şemaya göre kademeli bir varlık yapısı gösteren evrenin en tepe noktasında hem ontolojik olarak en yüce olan hem de insan aklının kavrayabileceği en mükemmel varlık formu olan **Tanrı (İlk Sebep)** bulunmaktadır. İkinci sırada **“maddeden ayırık akıllar”** (el-ukûlü'l-mufârıka) adını verdiği ay küresinin üstündeki gök cisimlerinin akılları yer alır. Varlıklarını Tanrı'dan alan bu akıllar, üçüncü varlık seviyesi olan **Faal Akıl** ve gök cisimlerini oluştururlar. Fârâbî'nin Cebrail olarak isimlendirdiği bu faal akıl Tanrı ile ay altı alem arasında aracı konumundadır. Dördüncü mertebede başka bir manevî varlık olan **nefis** bulunur. Nefis ay altı alemdeki insan, hayvan ve bitkilerin biyolojik, psikolojik ve fizyonomik faaliyetlerinin de sebebidir. Beşinci ve altıncı mertebeyi **suret ve form** ikilisi oluşturur. Bunlar birbirine muhtaçtır, biri olmazsa diğeri olamaz. Bu ikilinin birleşmesi ile **ay altı alemde** öncelikle dört unsur (toprak, su, hava ve ateş) oluşur. Bunların karışımından da önce ayaltı alemdeki inorganik, sonra organik varlıklar meydana gelir. Ay altı alemdeki cisimlerin maddesi bu dört unsur iken, ay üstü alemdeki cisimlerin maddesi havadan da hafif olan **esirdir**. (Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla (Erdemli Şehir) 1986, s. 57-58, Kaya, DİA-12, 1995, 149.

Vâcib-Mümkün: Fârâbî yukarıdaki hiyerarşik şemaya bağlı olarak yaptığı diğeri bir sınıflama da varlığı zorunlu (vâcib) ve varlığı zorunlu olmayan (mümkün) olarak ikiye ayırmıştır. Özü itibariyle zorunlu varlık olan Tanrı var olmada ve varlığını devam ettirmede hiç bir şeye muhtaç değildir. Onun yokluğu düşünülemez. Onun altındaki varlıklar ise varlığında O'na göre mümkündürler. Yani olmasalar da olabilir. Onun altındaki varlık ise Tanrı'ya göre mümkün ama bir altındakine göre zorunludur. Çünkü o da bir altındakinin varlık sebebidir. Mesela Güneş özü bakımından mümkün varlıktır çünkü yaratılmıştır, fakat yaratıldıktan sonra onun ısı ve ışık kaynağı oluşu bir zorunluluktur. Tanrıdan başka bütün mümkün varlıklar, varlıklarında bir sebebe bağlıdırlar. Bir üstteki varlığa. Bu zincir Tanrıya kadar gider. (Fârâbî, Uyun el-Mesâil, s. 66-67)

Sudûr Teorisi: Fârâbî Tanrı'dan yukarıdaki sıraya göre evrendeki varlıkların meydana gelişini de Sudûr teorisi adı verilen bir teori ile açıklar. Fârâbî genel olarak alemin Allah'ın hür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığını kabul eden İslâm kelamcılarının hilafına, Aristo ve Platon felsefesinin bir sentezini yapmaya çalışan Yeni Platoncu düşüncenin bazı felsefî ve mantiki gerekçelere dayanarak Alemin Tanrı'dan sudur denilen bir süreçle meydana geldiğini şeklindeki tezini İslâm düşüncesi içersinde ifade etmeye çalışmıştır. İlk anda yaratma teorisine zıtmış gibi gelen bu teori Fârâbî ve sonrasında İbn Sina gibi bazı meşşai filozoflar tarafından savunulmuş, İslâm'ın yaratma anlayışı bu şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu teoriye baştan beri karşı çıkan İslâm kelamcılarının bu itirazları Gazzali'nin meşhur Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) isimli eseri ile zirvesine ulaşmıştır.

Fârâbî ve onun çizgisinden gelen İslâm filozofları Evrenin varolması için böyle bir doktrin geliştirmelerinin arkasında mantıki bazı gerekçeler olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre:

1. Mutlak anlamda bir olan Allah'tan çokluk aleminin doğrudan yaratma ile meydana geldiğini kabul etmek Allah'ın da zatında bir çokluk olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu durumdan kurtulmak için meşşai filozoflar “Birden ancak bir çıkar” prensibini benimsemek zorunda kalmışlardır.
2. Varlığın sonradan yaratıldığını kabul edecek olursak da ortaya zamanla ilgili problemler çıkar. Mesela yaratma bir fiildir ve bir süreçte gerçekleşir. Halbuki madde ve hareket yokken zamanın varlığından söz edemeyiz. Ayrıca Alem sonradansa Allah ondan önce ne yapıyordu? sorusu sorulabilir. Eğer bir şey yapmıyor idiyse âtil ve pasif bir Tanrı kavramı ile karşı karşıyayız demektir.
3. Alem sonradan yaratılmışsa Allah'ın Alemleri yaratmadan önceki iradesi ile sonraki iradesi arasında bir fark vardır. İrade sıfatındaki değişiklik onun zatında değişiklik de olabileceğini akla getirir. Bu da Allah'ın uluhiyeti ile çelişir.
4. Neden Allah varlığı belli bir anda yaratmayı irade etmiştir. Acaba daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olacak bir durum mu vardı? (Kaya, DİA 12, 1995, 150)

İşte bütün bu sorunlardan dolayı Fârâbî Kâinat'ın mutlak anlamda aşkın olan Allah'tan hiçbir irade ve seçimi olmaksızın ve zorunlu olarak çıkması suretiyle (Sudûr) meydana geldiği düşüncesini temellendirmiştir. Buradaki zorunluluk Allah'ın zorunlu varlık olması nedeniyledir. Mutlak olan Allah salt akıldır, kendi zatını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. O hem akıl, hem akleden (âkil), hem de akledilendir (ma'kûl). İşte Allah'ın kendi zatını bilmesi bütün varlığın ondan çıkmasına sebep olmuş, O'nun kendisi hakkındaki bilgisi evrenin varlığının sebebi olmuştur.

Fakat Allah'ın ezelde var olduğunu ve kendi zatını ezelde bildiğini düşünürsek aslında varlığın da onun kendini bilmesi sonucu var olduğunu ve dolayısı ile Evreni de aslında Allah gibi ezeli olduğu sonucu mantıki bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

“Birden ancak bir çıkar” ilkesi gereğince Allah'dan bir manevi mükemmel bir varlık olan İlk Akıl çıkar. Bu akıl Allah'a nispetle zorunlu, kendi özü gereği mümkün bir varlıktır. Bu akıl hem Allah'ı hem de kendisini düşünür, işte bu çoklu düşünce sonucunda teklikten çokluğa geçiş de mümkün olmuştur. Şöyle ki, bu İlk Akılın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden birinci göğün (feleğin) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, kendi özü itibarıyla mümkün varlıktır. Bu akıllar hiyerarşisi bu şekilde onuncu akıl olan Faal akıl seviyesine kadar iner. Bu seviyeye kadar tamamen manevi olan varlıklar silsilesi Faal akılla birlikte Ay küresi seviyesine ulaşır ve artık Faal Akıl, yani Ay küresinin akı, ay altı alemdeki her türlü fiziki, kimyevi, biyolojik oluşu bozuluşun ilkesi olarak ortaya çıkar. Kaya, DİA-12, 1995, 150, Fârâbî, El-Medinetü'l-fâzıla, 61-62). Bu sudur süreci boyunca varlıklar Tanrı'dan uzaklaştıkça çokluk ve noksanlık artmakta, birlik ve yetkinlik azalmaktadır.

Fârâbî'nin din ve felsefeyi uzlaştırma projesi çerçevesinde dini bir doktrine akli bir izah bulma çabasının bir ürün sayılabilecek olan bu teori ve buna bağlı çıkarımlar, İslâm düşünce dünyasında hem taraftar hem de ciddi muhalifler bulmuştur karşısında. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği sudûr anlayışına tepkilerin zirvesinde Gazzâlî bulunur. Konuyla ilgili olarak Gazzâlî bölümü okunabilir.

Bilgi Teorisi

Fârâbî Aristocu cizgiye yakın durarak bilginin kaynağının duyular olduğunu savunur. Bu yüzden Platon'un "doğuştan bilgi" teorisini reddeder. Doğuştan zihni bomboş olan çocuk duyu organları aracılığı ile dış dünyadan edindiği tikel algı deneylerini akıl gücü ile analiz ve sentez yoluyla düzenleyip tümel bilgiye ulaşır, sonra da bunlar aracılığı ile yeni bilgiler üretir. Aklın bu bilgileri işleme biçimini açıklamak için meşşai geleneğin psikolojik akıllar teorisine başvurur. Bu teoriye göre güç halindeki (bilkuvve) aklın fiil haline (bilfiil) çıkması için sürekli fiil halinde bulunan bir dış etkene ihtiyaç vardır. İşte Aristo'nun Faal akıl adını verdiği bu etken Fârâbî tarafından hem aklın işlevini açıklamak hem de Peygamberlik gibi İslâm'a has bir anlayışı rasyonel açıdan temellendirmek için kullanılmıştır.

Fârâbî Me'âni'l-akl adlı risalesinde aklın anlamlarını tartışırken akli önce ameli ve nazari olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ameli akıl insan davranışlarını belirler. Nazari akıl ise duyularla gelen bilgilerin nefis aracılığı ile mükemmelleşmesini sağlar. Nazari aklın duyuları üç aşamada adeta rafine eder: a- Güç halindeki akıl (el-akl bi'l-kuvve): Nefsin bir gücüdür. Varlığa ait renk ve şekilleri soyutlayarak kavram haline getirir. Faal aklın etkisi olmadan kendiliğinden faaliyete geçip soyutlama yaparak bilgi üretmez. Güneşin gözün görmesini sağlaması gibi Faal akıl da feyzini göndermedikçe bu akıl bir fonksiyon göremez. b- Fiil halindeki akıl: (Bilfiil akıl) Güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir. Bu aşamada akıl soyutlama yaparak maddeden tam bağımsız bilgilere ulaşır. Bu aşamada insan hem kendini bilir hem de külli ve aksiyomatik bilgilere ulaşır. c- Müstefâd akıl. Duyu algılarıyla ilişkisi kalmayan bu akıl insan aklının ulaşabileceği en yüksek seviyedeki akıldır; sezgi ve ilhama açık olduğu için faal akılla ilişki kurma imkanına sahiptir. Bu seviyede insan teorik düzeyde düşünme ve akıl yürütme imkanına sahiptir. Kaya, DİA-12, 1995, 152; Fârâbî, Me'âni'l-akl, 49-56).

Ahlak

Fârâbî'ye göre her insanın nihai hedefi mutlu olmaktır. O'na göre mutluluk başka hiçbir şeye ulaşmak için araç olmayıp doğrudan kendinde amaç olan bir değerdir. İnsan mutluluğu elde ettiğinde başka hiç bir şeye ihtiyacı kalmamış demektir. Ancak bazı insanlar mutluluğu servette, bazıları maddi hazlarda, bazıları politik güçte, bazıları da bilgide arar. Fârâbî'ye göre gerçek ve en yüce mutluluk bilgiyle aydınlanmaktır. Yalnız burada Fârâbî'nin kastettiği bilgi, insanın olgunlaşarak Faal akılla irtibat kurması ve evrensel bilgi ile kuşanması anlamındaki bilgidir. Fârâbî'ye göre bu tür bilgiye ancak filozoflar ve peygamberler ulaşır.

Bu tür bir seviyeye ulaşmak için teorik bilgi yanında insanı mutluluğa götürecek bir takım faziletlerin (erdemli davranışların) kazanılması gerekir.

Fârâbî erdemli davranışların, Aristoda olduğu gibi her konuda ifrat-tefrit denilen iki aşırı uçtan uzak, dengeli davranışlar olduğunu söyler. Mesela cömertlik, cimrilikle savurganlık arasında bulunan erdemli bir davranıştır.

Fârâbî faziletleri dört kategoriye ayırır:

1. Nazari faziletler: bütün teorik ilim dalları ve en yüce varlık olan Allah'la ilgili bilgi.
2. Fikrî faziletler: düşünme gücünün fert ve millet için en yararlı olanı araştırma çabasıdır. Bu faziletin ahlakçılarla, kanun koyucularda bulunması gerekir.
3. Ahlaki faziletler: İnsanın iradeli davranışlarında her türlü aşırıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinmesidir.
4. Ameli faziletler: insanın çeşitli sanat ve mesleklere karşı eğilimlerini geliştirerek o alanda iyi yetişmesi anlamına gelir. (Fârâbî, Tahsîlu's-saâde, 68-76)

Siyaset ve Toplum Felsefesi

Fârâbî Platon ile başlayan geleneğe uygun olarak insanın gerçek mutluluğunun ancak erdemli bir devlet içinde gerçekleşebileceği tezini işler ve bu tezi İslâm toplum ve siyaset yapısına uydurmaya çalışır.

El-Medinetü'l-fazıla (Erdemli Devlet) isimli meşhur eserinde ve diğer bazı eserlerinde öncelikle devletin menşei meselesi üzerinde durmuş ve devlet yapısı fikrinin insan topluluklarında nasıl oluştuğu meselesinde kafa yormuştur. Bu bağlamda dört anlayışı öne çıkarır:

- a. Ontolojik teori: Varlık planındaki düzen, insan toplulukların böyle bir planlı yapı kurmaya sevk etmiş olabilir.
- b. Biyo-organik teori: İnsan kendi vücudundaki organların koordineli çalıştığını tespit ettiğinde, bu düzeni toplum yapısında da gerçekleştirmeyi istemiş olabilir.
- c. Fitrat Teorisi: Doğuştan topluluk olarak yaşamaya göre yaratılmış olan insan, ihtiyaçlarını karşılamak için dayanışmayı sağlayacak bir örgütlenme ihtiyacı duymuş olabilir.
- d. Adalet Teorisi: insan, kendi mutluluğunu ona temin edecek adalet ortamını sağlayabilmek için, adaleti gerçekleştirecek bir yapıya ihtiyaç duymuş olabilir.

Fârâbî ayrıca insan topluluklarını da tam gelişmiş ve az gelişmiş olarak ikiye ayırır. Tam gelişmiş topluluklar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik) olarak üçe ayrılır. Az gelişmiş topluluklar da aile, sokak, mahalle ve köy olmak üzere dörde ayrılır. Küçük şehir devletini en ideal devlet olarak gören Yunan düşüncesine karşılık Fârâbî'nin öne sürdüğü birleşik devlet şeklindeki model Fârâbî'nin yaşadığı İslâm toplumunun evrensel yaklaşımını yansıtmaları açısından önemlidir.

Devlet biçimlerini erdemli (faziletli) devlet ve erdemli olmayan devletler olarak iki bölümde inceler. Erdemli devletin sadece bir şekli varken,

erdemsiz, bozuk devletlerin dört şeklini zikreder. Bunlar sapık, fasık, değişebilen ve cahil devletler olup her birinin olumsuz özelliklerini sayar.

Daha sonra ilgisini erdemli devlete yoğunlaştıran Fârâbî bu devleti sağlıklı bir bedene benzetir. Her bir organın kendine has fonksiyonunu en iyi şekilde yerine getirdiği bir beden gibi ideal devlette de kurum ve kuruluşların bu uyum içinde çalışması gerekir. Bedende bulunan kalp organına karşılık olarak ideal devlette devlet başkanını koyan Fârâbî bu ideal başkanın özelliklerinin neler olması gerektiğini ayrıntılı olarak açıklar. Bunlar: Mükemmel bir fiziki yapı, sağlıklı anlama ve değerlendirme yeteneği, güçlü hafıza, kıvrak zeka, ifade ve üslup güzelliği, bilim sevgisi ve tutkusu, yeme, içme, oyun, eğlence ve cinsel ilişki gibi geçici kaba hazlara düşkün olmama, doğruluk ve dürüstlük sevgisi, kişilik sahibi ve insanlık onuruna düşkün olma, adalet sevgisi, kararlılık ve uygulama cesareti, gönül zenginliği ve tok gözlülük olarak saydığı oniki erdemdir. Bütün bu özelliklere sahip olan kişi hem erdemli deletin hem milletin hem de bütün yeryüzünün sahibi ve imamıdır.

Bu özelliklerin tümüne sahip olan kişi bulunamazsa, sadece altı özelliğe sahip olan yeni başkanın önceki başkanın koyduğu kanunları uygulaması gerekir. Bu özellikler: bilge olmak, öncekilerin koyduğu kanun ve töreleri bilmek, öncekilerin görüş beyan etmediği bir konuda kanun koyabilecek kadar hukuk formasyonuna, yeni bir meseleyi çözebilecek üstün zekâyâ, kanunları halka kabul ettirebilmek için üstün İkna kabiliyetine ve savaş sırasında aldığı kararları yürütecek irade ve kudrete sahip bulunmak.

Bu üstün niteliklerin hepsi bir kişide bulunmayabilir. O takdirde devleti iki kişi yönetecektir. Bunlardan biri kesinlikle bilge olacak, öteki ise diğer özelliklere sahip bulunacaktır. Bu niteliklerden her biri ayrı kişilerde bulunduğu takdirde devlet altı erdemli başkan tarafından yönetilecek demektir. Eğer devleti yöneten kadroda altı nitelikten beşi bulunup bilgelik bulunmayacak olursa o erdemli devlet başkansız sayılır ve her an tehlikeyle yüz yüzedir. Eğer bir bilge kişi bulunamayacak olursa giderek devlet yıkılır.

Filozofların kral ve kralların filozof olmasını öneren Eflâtun'dan farklı olarak Fârâbî, kişinin dünya ve âhiret mutluluğunu ve toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak bir nizam vaad eden Kur'ân-ı Kerim'in ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında yani İslâm halifelerinde Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir.

Nübüvvet

Fârâbî'nin kendisinden sonra tartışma yaratan diğer bir yaklaşımı da peygamberlik müessesesi ile ilgili yorumlarıdır. Sistemini "tek hakikat" ilkesi üzerine kuran ve bir müslüman filozof olan Fârâbî nübüvveti, akılla nakli veya felsefe ile dini bir ortak paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görür; bunun için de vahyin mahiyetini, ulvî âlemle süflî âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan peygamberin vahyi nasıl aldığını kendine has bir yöntemle açıklamaya çalışır. Filozofun birçok problemi çözmede sihirli bir formül gibi başvurduğu faal akla bu konuda da rol verdiği görülmektedir. Fakat vahiy gerçeğini rüya olayı ile irtibatlandırarak akılla duyu arasında aracı durumunda bulunan muhayyile gücünün etkinliğine bağladığı için önce bu ilişkinin nasıl kurulduğunu görmek gerekir. Ona göre muhayyile gücü bir yandan sürekli bir şekilde duyulardan gelen izlenimleri alarak düşünme

gücüne iletmekte, öte yandan da istek gücünün etkisi altında bulunmaktadır. Muhayyile gücü ancak uykuda iken bu güçlerin etkisinden kurtulup serbest kalır. Ne var ki muhayyile gücü daha önce aldığı izlenimleri koruyup sakladığı için serbest kalabildiği uyku halinde onların üzerinde birtakım işlemlerde bulunur; meselâ onların analiz ve sentezini yaptığı gibi taklitlerini de (sembol) oluşturabilir.

İşte faal aklın etkisi ile müstefâd akılda son yetkinliğine ulaşan insan aklının bu muhayyile gücü Faal akılla irtibat sağlayınca maddi varlıkla ilgili bilgiyi sadık rüyalar, manevi varlıklarla ilgili olarak ise gaipten haber verme (nübüvvet) şeklinde ortaya koyar. Bu durum pek nâdir olarak bazı kimselerde uyanikken de gerçekleşir.

Bir insanın, böylesine mükemmel bir şekilde gelişmiş olan muhayyile gücü sayesinde ulaşabileceği en son mertebe nübüvvet mertebesidir. Bu mertebedeki insan faal akıldan (Cebrail) gelen feyzi (vahiy) düşünmeye ve akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanikken de alır. Böylece ulvî âlemlere ait varlıkları gerçekten görür, hal ve istikbale dair bilgiler verir. Bundan daha aşağı mertebede bulunan veliler bazı keşif ve ilhamlara mazhar olsalar da ruhanî varlıkları göremezler. Sıradan halka gelince, onların muhayyile gücü zayıf olduğundan uykuda da uyanikken de faal akılla asla ilişki kuramazlar. (Kaya, DİA-12, 1995, s. 154-156, Fârâbî, 1986, s. 108-116.)

Fârâbî'nin din-felsefe uzlaştırması projesinin en önemli uygulama alanlarından biri olarak gördüğü nübüvvet teorisi bize din ile felsefenin aynı kaynaktan yani faal akıldan geldiğini, dolayısı ile aralarında mahiyet farkı değil sadece derece farkı olduğunu gösterir. Bu teorinin bazı yorumcuları peygamberin faal akılla ilişkiye Allah'ın inayeti ile ulaşmasına karşılık filozofun akıl ve düşünce gücü ile ulaştığını söylemesi ile Fârâbî'nin filozofu peygamberden daha üstün tuttuğunu iddia etmişlerdir. Bu iddia saçmadır. Çünkü Yukarıda belirtildiği üzere faal aklın etkisi önce peygamberin müstefâd aklına, oradan da son derece gelişmiş olan muhayyile gücüne ulaşmaktadır. Şu halde böylesine mükemmel iki algı gücüne sahip bulunan peygamber sadece akıl gücüyle yetinen filozoftan üstün olacaktır. Buna göre her peygamber filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir. (Kaya, DİA-12, 1995, s. 156.)

Etkileri

Fârâbî kendisinden sonraki İslâm Felsefesi ve Hristiyan-Yahudi düşüncesi geleneğini en derinden etkileyen düşünürlerden biridir. Gerçek kurucusu olduğu meşşai felsefesi geleneği, İbn Sînâ ile zirvesine ulaşmış ve etkileri yüzyıllar sürmüştür. Mantık alanındaki çalışmaları onu bütün otoritelerin üstünde bir konuma oturttu. Artık ana başvuru kitapları onun kitaplarıydı.

Kaynağını Plotin'den alan ve Fârâbî felsefesinde sisteme kavuşan sudur teorisi, buna bağlı olarak ittisal, saadet ve nübüvvet nazariyeleri İhvân-ı Safa ile İbn Sînâ başta olmak üzere İslâm ve Latin Ortaçağ filozofları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuştur. Robert Hammond *The Philosophy of Alfârâbî and Its Influence on Medieval Thought* adlı eserinde skolastik felsefenin en ünlülerinden olan St. Thomas ile Fârâbî felsefesinin karşılaştırmasını yapmış ve St. Thomas felsefesinin âdetâ Fârâbî sisteminin bir tekrarı mahiyetinde olduğunu göstermiştir. (Kaya, DİA-12, 1995, s. 157).

Onun nübüvvetle ilgili bu orijinal tezi kendisinden sonraki İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Meymun, Albertus Magnus ve Spinoza gibi düşünürleri de etkilemiştir.

SIRA SIZDE

2

Fârâbî'nin varlığın meydana gelişi ve Erdemli Devlet'in nitelikleri ile ilgili görüşleri arasında nasıl bir paralellik vardır düşününüz.

İBN SİNA

Hayatı

Asıl adı Hüseyin olan İbn Sînâ, Ebû Ali künyesiyle anıldığı gibi, tıp ve felsefe alanında en büyük otorite demek olan “**eş-Şeyhü'r-Reîs**” ünvanıyla tanınmakta, Batı'da ise “Avicenna” olarak bilinmektedir. Kültürlü bir ailenin çocuğu olarak 370/980-981 yılında Buhara yakınlarındaki Efşene'de doğdu. İlk öğrenimini babası Abdullah'tan gören İbn Sînâ, on yaşında Kur'ân'ı ezberledi. Çağının eğitim sisteminde yer alan dil, edebiyat ve dinî ilimleri tahsil ederken bir yandan da matematik, geometri, astronomi, mantık ve felsefe dersleri aldı. Onun mantık ve felsefe alanındaki hocaları içinde sadece Ebû Abdillâh en-Nâtîlî'den söz edilmektedir. Sonra tıbbâya yönelerek dönemin ünlü hekimlerinden Ebû Sehl İsa b. Yahyâ ve Sâ mânânoğulları'nın hekimbaşısı olan Ebû Mansur Hasan b. Nuh el-Kumrî'den tıp tahsil etti. Henüz on sekiz yaşındayken bu dahi genç, o sırada Sâ mânî hükümdarı olan Nuh b. Mansur'u tedavi ederek saray hekimliğine getirildi. Saray kütüphanesinde o güne kadar görmediği zengin bir tıp ve felsefe literatürüyle karşılaşan İbn Sînâ'nın yetişmesinde bu ilim hazinesinin büyük rolü olduğu söylenir.

Sâ mânî Devleti'nin 396/1005 yılında yıkılmasıyla Buhara'dan ayrılmak zorunda kalan filozofun hayatında fırtınalı bir dönem başlar. Önce Hârîzm bölgesindeki Gürgeç'e gider. Gittiği her yerde devlet büyüklerinden büyük bir saygı gören İbn Sînâ Gürgeç'te Bîrûnî, Ebû Sehl el-Mesihî, İbnü'l-Hammâr ve İbnü'l-İrâk gibi bilginlerle tanıştı ve bu ilim adamlarıyla çeşitli konularda tartışmalarda bulundu. Bu sırada kendisini davet eden Gazneli Mahmud'un bu davetini kabul etmeyerek Gürgeç'ten ayrılmak zorunda kaldı. Yedi yıl süren bir seyahatten sonra Cürcan'a gitti ve orada sadık öğrencisi ve filozofun biyografisini yazan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî ile tanıştı. Burada bir yandan eserlerini kaleme alırken bir yandan da felsefî ve ilmî konularda ders veriyordu. İki yıl Cürcan'da kaldıktan sonra Rey, Kazvin ve Hemedan'da Büveyhî emirlerinden Mecdüddeve ve Şemsüddeve'nin sarayında ağırlandı ve bu emirlerin tedavisinde gösterdiği üstün başarıdan dolayı büyük ödüller aldığı gibi bir ara Şemsüddeve'nin veziri oldu. Emir ölümünden sonra oğlu Semâüddeve'nin yaptığı vezirlik teklifini reddettiği için Büveyhîlerle arası açılan filozof, 415/1024 tarihinde İsfahan'a gitmek üzere kardeşi, iki hizmetçisi ve talebesi Cüzcânî ile birlikte Hemedan'dan gizlice ayrılarak sıkıntılı bir yolculuktan sonra Taberân'a ulaştı.

İsfahan'da Alâüddeve'nin meclisine katılan İbn Sînâ, burada saygı gördü ve Alâüddeve tarafından vezirliğe getirildi. Sultanın tertip ettiği ilmî toplantılar filozofun şöhretinin yayılmasını sağladı. İsfahan'da kaldığı yıllar boyunca nisbeten sakin bir hayat süren İbn Sînâ, Gazneli hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirdi. İbn Sînâ'nın bu dönemde sağlığı da bozuldu ve devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalandı.

Kendisini tedavi etmeye çalışsa da bunda başarılı olamayan filozof, 428/1037 tarihinde Alâüddevle ile çıktığı Hemedan seferinde elli yedi yaşlarında vefat etti ve Hemedan'a defnedildi. (Alper, DİA, 1999, s. 319-320; Beyhaki, s. 73, İbnü'l-Kıftî,). İbn Sînâ'nın babasının İsmailî dailerini evinde ağırladığını rivayet etmesinden dolayı onun Şiiliği konusunda görüş bildiren felsefe tarihçileri vardır. Fakat Dimitri Gutas konuyu ayrıntılı olarak incelediği makalesinde Onun Hanefî mezhebine mensup olduğu tespitinde bulunmuştur. (Gutas, 2004, İstanbul, 13-29)

Eserleri

İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ'nın mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve metafizik gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli, Kindî ve Râzî gibi kendisinden önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha şümullüdür. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koyması bakımından seleflerinden, hatta ustası Fârâbî'den ileridedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı sûrelerini tefsir etmesi; namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi konuları tartışarak doğrudan dinî meseleler üzerinde yoğunlaşması. İslâm dünyasında eserlerinin daha fazla kabul görmesine yol açmıştır. Doğu'da V(XI) ve VI. (XII.) yüzyıllardan sonra Kindî ve Fârâbî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken İbn Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefi eğitimin temelini oluşturmuştur. Eserlerinin mevcut nüshaları da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Kindî'nin eserlerinden sadece iki el yazmasına ulaşılabilmiş, Fârâbî'nin eserlerinden önemli bir kısmı eksik kalmışken İbn Sînâ'nın çalışmalarının neredeyse tamamı pek çok nüsha halinde günümüze kadar gelmiştir. George C. Anawati, *Müfellefâtü İbn Sînâ* adlı çalışmasında dünya kütüphanelerinde filozofa nisbet edilen 276 adet eser tesbit etmiştir. (Alper, DİA, 20.cilt, 337-338)

Filozofun, bütün bilim alanlarını kapsayan yüzlerce eserini burada zikretme imkanımız yoktur. Burada sadece kitap boyutunda olan belli başlı eserlerini örnek olması açısından sıralayabiliriz:

1. eş-Şifâ. Felsefeye dair en önemli eseridir. Ansiklopedik bir tarzda yazılmış olup mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelmektedir. İlk defa İbrahim Medkûr başkanlığındaki bir heyet tarafından yirmi iki cilt halinde yayımlanmış (Kahire 1952-1983), ardından bu neşir on cilt olarak yeniden gerçekleştirilmiştir (Tahran 1984).

2. en-Necât. Felsefenin temel konularında okuyucuya bilgi vermek ve bu alana yönelen kimseleri yetiştirmek amacıyla 417 (1026) veya 418 (1027) yılında kaleme alınmıştır. Önemli ölçüde eş-Şifâ'nın mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetinde olan eserin riyâziyyât bölümü Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. en-Necât'ın çeşitli bölümleri Süryânîce, İbrânîce, Farsça, Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca ve İspanyolca'ya çevrilmiş, esere Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere pek çok müellif tarafından şerh yazılmıştır. en-Necât'ın *Kitâbü'n-Nefs bölümü* Fazlurrahman tarafından doktora tezi olarak İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Oxford 1952).

3. el-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefenin mantık, tabîyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularında yazılmış olup eş-Şifâ'daki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulması bakımından özgün bir eserdir. İlk defa Jacques Forget tarafından yayımlanan kitabın (Leiden 1892) son İlmî neşri, Na-sîrüddîn-i Tûsî şerhiyle birlikte Süleyman Dünyâ tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha sonra da bu neşre dayanılarak birçok baskısı yapılmış ve Farsça, Fransızca, İngilizce, Rusça ve İspanyolca gibi dillere çevrilmiştir. Ayrıca esere pek çok şerh ve telhis yazılmıştır.

4. Dânişname-i Ala'î. Felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. Alâüddevlü Muhammed b. Rüstem'e ithafen kaleme alınan kitap mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç bölüm halinde yazılmış olup riyâziyyât bölümü, daha sonra Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak meydana getirilmiştir. Gerek üslûbu gerekse muhtevası açısından ei-İşârât ve't-tenbîhât ile en-Necât'tan farklıdır ve Farsça'daki felsefe terminolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Eser iki cilt halinde Fransızca'ya (Paris 1955-1958), Rusça'ya, Metafizik bölümünü *The Metaphysica of Avicenna* adıyla İngilizce'ye (New York 1973) çevrilmiştir.

5. el-Mebde ve'l-me'âd. Metafizik ve ahlâk konusunda yazılmış olup üç bölümden oluşmaktadır. (Tahran 1984).

6. *Uyûnü'l-hikme*. Mantık, tabîyyât ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan kitabın tabîyyât bölümü ilk defa *Tis'u resâ'il* içerisinde neşredilmiştir.

7. *Hay b. Yakzân*. Sembolik hikâye tarzında yazılmış bir eserdir. Kitapta, insanın bedenî ve nefsanî güçlerini aşarak bilginin semavî kaynağı ile temas kurabileceği ve böylece varlık mertebeleri içerisinde kendisinin yerini kavrayabileceği düşüncesi işlenmektedir. Türkçe çevirisiyle birlikte M. Şerefettin Yalçın (İstanbul 1937), AhmedEmîn (Kahire 1952) ve Fransızca çevirisiyle beraber Henry Corbin (Tahran-Paris 1954) tarafından yayımlanmıştır.

8. *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*. 418 (1027) veya 419 (1028) yılında yazılan eser İbn Sînâ'nın diğer ansiklopedik çalışmalarında olduğu gibi mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Kısmen günümüze ulaşan eser, başlığı sebebiyle çeşitli tartışmalara konu olmuştur. İbn Sînâ, bugün mevcut olan mantık bölümünün girişinde mantığı Meşrikîler'in başka şekilde adlandırdığını, fakat bu eserinde mantık adını kullanmayı sürdüreceğini söylemekte ve eş-Şifâ'ı gençlik yıllarında avam için yazmış olduğunu kaydederek bu kitabı da kendi konumunda bulunanlar için kaleme aldığını belirtmektedir.

Felsefesi

İslâm Düşüncesi İçindeki Yeri

İslâm felsefesi geleneğinin hem kendisinin mensup olduğu meşşai ekolu, hem de diğer ekoller tarafından otoritesi, kendisine eleştiriler yapanlar tarafından bile kabul edilmiş büyük ve güçlü bir felsefi sistem kuran İbn Sînâ Latin ortaçağında da en büyük filozoflardan kabul ediliyordu.

İbn Sînâ İslâm bilim ve düşünce tarihinde ilk defa bir felsefe ve ilimler ansiklopedisi vücuda getirdiği gibi aynı zamanda nesir, nazım ve hikâye tarzında felsefî eserler kaleme alan sanatkâr-filozoftur. Aristo gibi İbn Sînâ da eserlerini kendi dönemindeki bilimler sınıflamasına uygun olarak kaleme alır. Bunlar en geniş çerçevede mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât konularını içerir. Arapça, bilim ve felsefe dili olarak İbn Sînâ'nın eserlerinde zirveye ulaşmış, felsefî ve ilmî eserler onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye kavuşarak sonraki nesiller için örnek teşkil etmiştir. Bilimler sınıflamasına göre yazdığı büyük, orta ve küçük hacimli bütün eserlerinde İbn Sînâ salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırır. Hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiliğini, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir üslûpla açıklamaya çalışır. (Durusoy, DİA, c. XX, s. 322)

Bilgi Teorisi ve Mantık

İbn Sînâ bilgi problemini mantık ve psikoloji (nefis) konularıyla birlikte ele alır. Ancak genellikle nefisle ilgili yazılarında bilme sürecini, mantıkta ise bilgiyi biçim (suret) ve içerik (madde) bakımından inceler. En temel özelliği bilmek, istemek ve yapmak olan insanın her çeşit bilgiye ulaşabileceğini söyleyen İbn Sînâ, bilmenin zihnin soyutlama yapmasıyla başladığını belirterek bunu idrak terimiyle ifade eder. Diğer bir ifadeyle bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin suretini alıp bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Şu halde soyutluk durumuna göre zihinde iki çeşit bilmeden söz etmek gerekir; eğer bilgiye konu olan şey somut bir varlık ise çeşitli soyutlama derecelerinden geçerek zihinde oluşur ve o şeyin bilgisine ulaşılmış olur; fizikî varlıkların bilgisi bu şekilde elde edilir. Bilgiye konu olan manevî ve metafizik bir şey ise o zaman soyutlama işlemine gerek duyulmayacağı için o şeyin bilgisi doğrudan kazanılan bir bilgi olacaktır. Şu halde nesnel dünyanın verileri çeşitli aşamalardan geçerek zihnimize ulaşmakta, zihin kendine has faaliyetlerle onu yeni işlemlerden geçirmekte ve sonuç olarak bir kavram (tasavvur) veya bir yargı (tasdik) elde etmektedir. Bu sonuçlara ulaştırılan işleme düşünme (fikir) denilmektedir. (Durusoy, DİA, 1999, s. 323, İbn Sînâ, eş-Şifâ en-Nefs, 1975, s. 52, 53, 312)

DİKKAT



İbn Sînâ'ya göre bilgi sadece düşünceyle elde edilmez: bu konuda daha önemli ve kestirme yol sezgidir. Bu bakımdan filozofun sezgiye düşünceden de fazla önem verdiği söylenebilir. Çünkü konu iyice incelenirse bilgi değeri taşıyan önermelerin bu husustaki kabiliyeti gelişmiş kişilerin sezgilerine dayandığı görülür. İbn Sînâ'ya göre düşünce ve sezgi özünde birdir. Düşünce bir zaman sürecinde gerçekleşen sezgi, sezgi de bilginin âdetâ zamansız olarak bir anda kazanılmasıdır. Ancak sezgi bazan insanın iradesi dışında gerçekleştiği halde düşünce daima iradeli bir faaliyettir. İbn Sînâ, 1975, s. 219 vd)

Akıllar konusunda İbn Sînâ Kindî ve Fârâbî'den farklılaşan bir teori geliştirmiştir. Buna göre insanın sahip olduğu bilme **yeteneği 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 ulaşması **müstefâd akıl adını alır**. Ancak üstün yeteneklere sahip olan peygamberlerin mazhar oldukları vasıtasız bilgi onların **kutsî akli** tarafından algılanır. Fakat genel anlamda bilme nazarî akıl gücünün bir işlevidir. İbn Sînâ, eş-Şifâ en-Nefs, 1983, s. 39-40, 185-186. 219-220; el-İşârât, S. 94-95.

Psikoloji

İbn Sînâ, Aristo geleneğine uyarak psikolojiye tabiat felsefesi içinde yer vermekle birlikte nefsin bağımsız ve gerçek bir varlık (cevher) olduğu ve Ölümsüzlüğü gibi nefisle ilgili bazı önemli görüşleriyle ondan ayrılır. Bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Hayvanî nefis, söz konusu fiillerin yanı sıra hayvanlarda görülen duyuşal İdrak ve iradenin de ilkesidir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka aklı idrak ve irade gücüne sahiptir. Nefis aynı zamanda bedene de yetkinlik kazandırır. Nitekim duyu organları nefis sayesinde anlamlı işlev görebilmektedir.(İbn Sînâ, eş-Şifâ' en-Nefs, s. 25-26, 32,207. Durusoy, DİA, 1999, s. 325)

Nefsin hakikati: İbn Sînâ'ya göre nefis her insanın “ben” sözüyle kastettiği şeydir. İbn Sînâ bu lafızla işaret edilen şeyin “bir çok insanın ve kelâmcıların çoğunun zannettiği gibi” beden olmadığını, bu zannın yanlış olduğunu, aksine burada işaret edilenin nefis (ruh) olduğunu vurgular: Nefs, “Bu kalıba feyz ederek ona can veren, onu bilgileri ve ilimleri kazanmak için bir alet olarak kullanan, böylece cevherini mükemmelleştirerek Rabbini tanıyan, onun verdiği malumatın hakikatlerini kavrayan, bunun sonucunda da onun huzuruna dönmeye hazır hâle gelerek onun meleklerinden bir melek olup sonsuz mutluluğu elde eden ruhanî cevhere denir. (İbn Sînâ, Risâle fî marifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ, Albert Nadir'in İbn Sînâ ve'n-nefsi'l-beşeriyye, (Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, tsz.), 30-31.)

Nefsin varlığının ispatı: İbn Sînâ psikolojiye özel bir önem vermiştir. Bunun için nefsin varlığının ispatı ile ilgili de felsefi literatürde önemli yer tutan bazı deliller geliştirmiştir. Bunlar: - Cisimler cisim oldukları için değil, onların cisimliğine ilave bir takım sebepler dolayısıyla hareket ederler. Hareket bu sebeplerden, etkiden sonucun doğması gibi doğar. Cisimlerin iki türlü hareketleri olduğuna göre, bunların sebepleri de iki türdür: Birincisi cisimlerin aşağıya düşmesi gibi zorunlu bir harekettir. Bu hareketin illeti de cisimlerin kendilerine aittir, yani muhtevasının tabiatına ve bir unsurunun diğerine üstün gelmesine bağlıdır. Diğer ise zorunlu olmayan harekettir. İnsan cisminin, tabiatı gereği durması gerekmesine rağmen yürüyerek hareket etmesi gibidir. Diğer taraftan kuşlar da, cisimlerin ağırlığı gereği yere düşmeleri gerekirken uçarlar. Bu tür hareket cisimlerin tabiatıyla ve yapısıyla ilgili olmadığına göre, burada bu cisimlerin unsurlarına ilaveten başka bir hareket ettiriciye ihtiyaç vardır ki bu da nefis (ruh)tir.

- Cisimlerin bazıları idrak sahibi olan, bazıları da idrak sahibi olmayan olarak sıfatlanırlar: İdrak edenlerin bu gücünün cisimlerine atfedilmeleri mümkün değildir, aksine cisimlikleri dışında başka güçlere sahip olmaları gerekir. İşte bu güçlere nefis (ruh) denir.

- Eğer bir insan bir konuya çok dalmışsa kendi kendine, şu vakitte, şunları yaptım diye konuşur ve o anda bedeninin diğer bütün azalarını unutmuştur. Öyleyse o insanın zâtı bedeninden başka bir şeydir ki bu zat nefstir.

- İnsan bedeninin organları çocukluğunda, gençliğinde, orta yaşlılığında ve ihtiyarlığında sürekli olarak değişikliğe uğrar. Buna karşılık o, çocukluğundaki ve hayatının değişik aşamalarındaki hâllerini hatırlamaya devam eder. Bu durum insanda, bedenindeki değişmelere rağmen değişmeyen ve sabit kalan bir şey olduğu anlamına gelir ki işte bu şey insanın nefsidir.

- İbn Sînâ'nın günümüz araştırmacıları arasında en meşhur olmuş delili ise "uçan adam delili" olarak isimlendirdikleri delildir. Delilin metni şöyledir:

"Şöyle farz edelim: Bir kişi bir defada ve yetişkin olarak yaratılmış olsun. Fakat bu insan dış dünyada olup bitenleri de göremez durumda olsun. Bu insan havada veya boşlukta yüzer durumda olsun, ve böylece hiç bir duyu algısı olmasın. Organları da hiçbir şekilde temas etmeyecek şekilde birbirinden ayrı ve bağlantısız olsun. Önce kendi benliğinin var olup olmadığını düşünür ve kendi benliğinin var olduğundan şüphe etmez, bununla beraber hiç dış veya iç organını göremez. Kendi benliğinin farkındadır ama onun uzunluğu, genişliği veya derinliği var mıdır bilemez. Bu hâldeyken bir el veya başka bir organı hayal etme imkânı olsa, bunları kendi benliğinin bir parçası veya kendi varlığı için gerekli bir şey olarak algılamaz. Bilindiği üzere idrak eden etmeyenden, tasdik eden etmeyenden farklıdır. Böylece kişi kendine özgü ve idrak etmediği cisimden ve organlarından farklı bir varlığı olduğunu bilir."

Eskilere göre İbn Sînâ'nın ruhun varlığıyla ilgili en muteber delili ise insanın madde ve arazlarından soyut kavramlara ulaşmasıyla ilgili tespitidir. Bu, ya kavramın "ilim" kavramında olduğu gibi madde ve arazlarından zatında ayrı olmasından, ya da "ağaç" kavramında olduğu gibi aklın onu maddenin arazlarından soyutlamış olmasından dolayıdır. Bu soyut kavramlar, madde ve arazlarından soyutlanarak elde edilmişlerdir. Fakat alındıkları konulara göre değil, alan özneye kıyasla elde edilmişlerdir. Başka bir ifadeyle bu soyut kavramlar akılda varlık bulmalarıyla maddeden soyutlanmış olurlar. Aklın cisimde hulul etmesinden söz edilemez. Çünkü akıl makulattan yani kavramlardan ibarettir, bunlar ise soyutlanmışlardır; soyutlanmış bir şeyin de soyutlanmamış bir şeyde hulul etmesinden söz edilemez. Öyleyse makulatin yerinin başka bir şey olması gerekir ki bu da nefis (ruh)tur. (İbn Sînâ, eş-Şifâ: Tabiiyyât, 1952, s.241.)

İbn Sina'nın metafizik görüşüne yer darlığı dolayısı ile giremiyoruz. Fakat bu konuda Fârâbî ile aynı ekole mensup olmasından dolayı aralarında büyük benzerlikler vardır. Bu yüzden bu bölümdeki diğer filozofları bütünleyici olması açısından onun din felsefesi konusundaki görüşlerine yer vermek daha uygun olacaktır.

Tıp İlmindeki Yeri

Büyük bir filozof olduğu kadar ünlü bir hekim olan İbn Sînâ, bu alandaki eserleriyle İslâm dünyasıyla birlikte Avrupa tıp geleneğini de derinden etkilemiştir. Onun Batıdaki etkisinin XVII. yüz-yıla kadar sürdüğü ve eski Yunan tıp otoriteleri olan Hipokrat ile Galen'in şöhretini gölgede bıraktığı kabul edilmektedir. Nitekim ölümünden yüzyıl sonra, bir tıp şaheseri olarak bilinen el-Kânûn ü't-tıb adlı eserinin İspanya'da Latince'ye tercüme edilip XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa üniversiteleri tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve XVII. yüzyılda Vallodolid Üniversitesi'nde bir İbn Sînâ (Avicenna) kürsüsünün ihdas edilmesi bunu göstermektedir. Ayrıca el-Kânûn fi'tıbb'ın Latince bir neşrinde (Pavia 1510) yer alan kapak resmi, onun tıp iimindeki otoritesi-nin nasıl değerlendirildiğinin bir göstergesidir; zira resim İbn Sînâ'yı ortada bir tahtta, Hipokrat ve Galen'i de onun iki yanında otururken tasvir etmektedir. İslâm dünyasında kendisinden sonra gelen İbnü'n-Nefis ve Hacı Paşa gibi müslüman tabipler hakkında "devrin İbn Sî-

nâ'sı" tabirinin kullanılmış olması, bu otoritenin İslâm dünyasında da devam ettiğini göstermektedir. (Arslan Terzioğlu, 1999, s. 336)

Din Felsefesi

İbn Sînâ'nın din felsefesiyle ilgili düşünceleri insanlık için dinin gerekli olup olmadığı, vahyin imkânı ve mahiyeti, vahiy dilinin yapısı gibi konular etrafında yoğunlaşır. Dinin gerekliliğini siyasî ve hukukî açıdan ele alan filozof, insanın tek başına yaşaması durumunda bütün ihtiyaçlarını karşılamasının imkânsız olduğunu, bu sebeple topluluk içinde yaşamak mecburiyetinde bulunduğunu hatırlatarak birlikte yaşayan insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaları, kamu düzenini ve iç barışı sağlamaları gerektiğini, bunun da ancak iş bölümüyle başarılacağını belirtir. Devletler ve toplumlar da bu gerçekten doğmuştur. Toplumsal ilişkilerin ve iş bölümünün sağlıklı yürüebilmesi için herkesin samimiyetle benimseyip uyacağı başlıca yasaların ve kuralların ortaya konulmuş bulunması gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu düzenin dayanağı olan temel ölçüleri belirleme işi bütünüyle toplumun kendisine bırakılırsa o zaman herkes kendi yararına olanın adalete uygun, zararına olanın ise adalete aykırı ve zulüm olduğunu İleri sürecektir. Böylece ortak ahlâkî ve hukukî normlarda bir anlaşma bulunamayacağı için kamu düzeni sürekli sarsılacak ve toplum kalıcı bir barışa ulaşamayacaktır. Bundan dolayı ilâhî inayetle toplum içinden bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiş, ona ferdî ve içtimâî hayatı düzenleme yönünde gerekli bilgi verilmiştir. Çünkü ilâhî inayet fert ve toplumun iyiliğini, kamu düzeninin gerçekleşmesini, kamu düzeni de nübüvvetin varlığını gerekli kılar. (eş-Şifâ el-İlâhiyyât, 1952, s. 441-443; Risale Adhaviyye fi emri'l-me'âd, s. 110; Risâletu'l-Arûs, s. 398; el-İşârât, s. 152, Kitâbü'l-Hidâye, s. 298-299)

DİKKAT



Ayrıca peygamberin nefsi yaratılıştan teyit edilmiş olup onun akıl gücü de sezginin en üst düzeyinde bulunan kutsî akıl seviyesindedir. Bu kişinin yaratılıştan getirdiği bilgi yetenekleri sıradan insanın yeteneklerinin çok üstündedir. Hiçbir eğitim ve öğretime gerek kalmadan vahiy yoluyla ona varlık, hukuk ve ahlâka dair temel bilgiler verilir. Bu bilgi önce onun nazari aklına, oradan mütehayyile ve ortak duyusuna geçer; böylece soyut ve tümel olan bilgi somut hale gelir. (İbn Sînâ, en-Nefs, 1952, s. 154, 219-220; el-İşârât, 1960, s. 161-167).

İbn Sina'nın din felsefesi onun metafiziği ve ahlâk felsefesiyle yakından ilgilidir. Öte yandan birer formel kalıptan ibaret olan ahlâkî kavramlara içerik kazandırma zorunluluğu, maddî haz ve elemelerle veya denemesinama yoluyla iyi ve kötüyü belirlemenin imkânsızlığı, ayrıca insanın mutluluğu için vazgeçilmez değer taşıyan soyut metafizik gerçeklerin her seviyedeki insana anlatılması mecburiyetinden doğan dil sorunu gibi hususlar dikkate alındığında, sırf insan aklı ve manevî melekeleri açısından bakıldığında anlaşılabilir, yaşanabilir hakiki bir dinin varlığı zorunlu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre hiç kimse akıl adına dinî bilginin imkânsız ve gereksiz olduğunu ileri süremez. Nitekim vahyin ışığı olmadan iyi ve kötü sorunu çözülemez; çünkü insan iyi ve kötü sorunu karşısında salt akıl düzeyinde kalamaz, objektif düşünemez ve objektif davranamaz. Bu değerlere ilişkin durumlarda duygular da harekete geçip İnsanı subjektif yargılar vermeye ve hareket etmeye zorlar. İnsanı tutkuları konusunda uyararak onlara kapılmaktan koruma ve akla göre davranmaya yöneltmede dinin varlığı gerekli olup onun yerini başka bir şey tutamaz. Diğer taraftan akıl bazı metafizik gerçeklikleri bir ölçüde anlayabilse dahi dil sorunu yüzünden bu gerçeklikler toplumun büyük bir kesimine anlatılamaz, onlarla

paylaşılamaz. Bu sebeple olmalı ki İbn Sînâ, metafizikle ilgili yazılarında akli kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanarak felsefi kavramların dindeki karşılıklarını göstermeye çalışır. Bazan da düşüncesinin ulaştığı sonuçları bir âyet ve hadisin belli bir kısmına veya kelimesine göndermeler yaparak destekler. eş-Şifâ el-İlâhiyyât, 445-446) Meselâ metafizikteki vacip varlık Allah Teâlâ olarak geçer; imkânının karşılığı küfür faal aklın karşılığı "er-rûhu'l-emîn", "Cibril", "en-nâmû-sü'l-ekber" veya "levh-i mahfûz"dur. Nefsin bilgisinden Tanrı'nın varlığının bilgisine yükselmek "âyetlerin enfüste gösterilmesi diye de ifade edilir. Gök akılları mukarreb melekler, gök nefisleri hamele ve müvekkel meleklerdir. İbn Sînâ oluşun derecelerini de ibda', sun", halk ve tekvîn şeklindeki dinî terimlerle ifade eder. (Durusoy, DİA, 1999, s. 330)

SIRA SİZDE

3

İbn Sînâ'nın kitapta zikredilen devasa eserleri ve insan bilgisinin her alanını kapsayacak çalışmaları, sizce kendisinden sonraki yüzyıllarda ne tür bir etki yapmıştır.

Özet

Doğu İslâm filozoflarının temel görüşleri

Bu bölümde doğu İslâm düşünürlerinin Tanrı-Evren-İnsan ilişkisini bağlamında geliştirdikleri belli başlı öğretisi ve teorileri ele aldık. Bu çerçevede filozofların bilimleri İslâm kültürü ile evrensel düşünceyi uzlaştıracak şekilde yeniden yorumladıklarını gördük. Ayrıca Tanrı ve Evren hakkında doğru bilgiye ulaşmada insan aklı ile dini vahyin aynı sonuca ulaştığını ama farklı metodlar kullandığını vurguladık. Her bir filozofun farklılıkları ile birlikte İslâm vahyinin rasyonel açıdan temellendirmesi için ortaya koyduğu, sudûr teorisi, semavi akıllar teorisi gibi teorileri ele aldık.

Bu düşünürlerin evrensel kültüre katkıları

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın geliştirdikleri bilim tasnifleri, mantık konusundaki çalışmaları, nefis ile ilgili yorumları ve nefsin varlığına dair geliştirdikleri deliller, yaptıkları akıl tasnifleri ve Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlığın Tanrıdan çıkışını izah eden sudur teorileri ve kozmolojik teorileri yoluyla hem İslâm düşüncesini hem de ortaçağ batı ve Yahudi düşüncesini etkilemişler, Maymonides, Büyük Albert gibi bir çok düşünürü etki etmişlerdir.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sina'nın bilgi teorisi, ahlak ve siyaset düşüncesi ve din felsefesi alanındaki görüşlerinin birbiri ile karşılaştırılması

Filozoflarımızdan Kindî İslâm düşüncesi içinde felsefe geleneğinin başlatıcısı olması nedeniyle Arapça'da bir felsefe dili oluşturmak, kelimeler metodolojisinden felsefi yönetime geçmek için gerekli olan bilim ve düşünce altyapısını oluşturmaya gayret ederken, Fârâbî felsefi bilimlerin İslâm kültüründe kökleşmesini sağlamış, Aristo mantığı ve bilim anlayışını, din-felsefe uzlaştırması, Tanrı-Evren ilişkisi gibi konuları izah etmek için kullanma konusunda yoğunlaşmıştır. İbn Sînâ ise bütün bu çabaların zirvesini sembolize eder. O da Fârâbî geleneğini takip etmekle birlikte, hem eser sayısı, hem kullandığı dil ve üslup hem de ele aldığı konuların çeşitliliği açısından önceki iki düşünürü de çok aşmıştır. Felsefe'ye ilaveten İbn Sînâ'nın Tıp alanında İslâm dünyası ve batıdaki etkisi de çok büyük uzun süreli olmuştur. Ahlak ve Siyaset düşüncesi alanlarında da özellikle özellikle Farabi ve İbn Sina Aristo-Eflatun geleneğini İslâm ahlak ve siyaset anlayışı ile uzlaştırma çabası içinde olmuşlardır.

Kendimizi Sınayalım

1. Kindi'ye göre en şerefli ilim hangisidir?
 - a. Matematik
 - b. Siyer
 - c. Fizik
 - d. Metafizik
 - e. Tarih

2. Aşağıdakilerden hangisi İbn Sina'ya göre akıl çeşitleri arasında yer almaz?
 - a. Beyani Akıl
 - b. Bilkuvve Akıl
 - c. Meleke Halinde Müstefâd Akıl
 - d. Meleke Halinde Akıl
 - e. Hiçbiri

3. Fârâbî'nin nübüvvet görüşünün temelinde nefsin aşağıdaki güçlerinden hangisi yer alır?
 - a. Vehim
 - b. Ortak Duyu
 - c. Teorik akıl
 - d. Muhayyile
 - e. Hiçbiri

4. İbn Sina'nın felsefesini en geniş bir şekilde ortaya koyan ansiklopedik eserin adı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Necat
 - b. İşarat vet-Tenbihat
 - c. Şifa
 - d. el-Kanun
 - e. Mübahasat

5. Kindî, Fârâbî ve İbn Sina adlı üç düşünür ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi yanlıştır?
- Meşşai İslâm Felsefesi geleneğine mensuplardır.
 - Din ile Aristo felsefesinden etkilenmişlerdir.
 - Sudûr görüşünü savunmuşlardır.
 - Bilgi teorisini önemsemişlerdir.
 - Peygamberlik konusunda görüş bildirmişlerdir.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- d** Eğer cevabınız yanlış ise Kindî bölümünü tekrar okuyunuz.
- a** Eğer cevabınız yanlış ise Fârâbî bölümünü tekrar okuyunuz.
- d** Eğer cevabınız yanlış ise Fârâbî bölümünü tekrar okuyunuz.
- c** Eğer cevabınız yanlış ise İbn Sina bölümünü tekrar okuyunuz.
- c** Eğer cevabınız yanlış ise Kindî bölümünü tekrar okuyarak onun sudûr görüşünü savunup savunmadığına bakınız.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Kindî'nin meşşai karakterli bilgi teorisi insan bilgisinin beş duyumuzun bize sağladığı tikel verilerden başlayarak, aklın soyutlama ve sentez yapma yoluyla nasıl tümel kavramlara ulaşıldığını izah etmeye çalışır. Kindî'nin aklın bu işleyiş aşamalarını izah etmek üzere belirlediği dört aşama aracılığı ile tek tek duyumlardan başlayıp, müstefad akıl seviyesinde tümeleri ve varlığa ait tür ve cinsleri algılaması ve zahir akıl yoluyla da elde ettiği bilgiyi aktif hale getirmesi aşamasına kadar ulaşır.

Kindî'nin aklın temsil ettiği rasyonel bilgiye ilaveten vurguladığı diğer bir bilgi kaynağı da nefsin bilgi ve güzel eylemler yoluyla arınmasıyla elde ettiği sezgi gücüdür ki, bu tür bir güce sahip olan kişilerin rüyaları doğru çıkar.

Son olarak da Kindî vahiy bilgisinin Allah'ın seçtiği kullarına bahşettiği ve hiçbir çaba harcamadan, mantıki ve matematik yöntemlere baş vurmadan Allah'ın tertemiz peygamberlerinin ruhunu aydınlatması ile oluşan, doğruluğu mutlak olan bilgi olduğunu vurgular.

Sıra Sizde 2

Bir sistem filozofu olarak Fârâbî bütüncül bir yaklaşımla bütün varlığı açıklayabilecek bir felsefi sistem oluşturmayı amaçladığı için varlık ve evren tasavvuru ile toplum ve insan anlayışı arasında da bir uyum gözetmiştir. Bu çerçevede toplum ve siyaset felsefesini açıklamak amacı ile yazdığı "erdemli devlet" isimli eserine başlarken de evrende, bütün varlığın kendisinden neşet

ettiği Yüce ve Aşkın Tanrı'dan başlayarak bu evrenin kendisinden nasıl bir düzen içinde oluştuğunu açıklamıştır. Ayrıca evrenin en küçük parçaları ile en yüce bölümleri arasında ne büyük bir işbirliği ve uyum olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde siyaset felsefesini ortaya koyarken de, insanın nihai hedefi olan gerçek mutluluğun içinde gerçekleşebileceği erdemli devletin başında bulunan ideal yöneticiden başlayarak en aşağı tabakalara kadar tam bir uyum içinde olması gerektiği vurgusunu yapar.

Sıra Sizde 3

İbn Sînâ'nın gerek ansiklopedik karakterli eserleri, gerekse geliştirdiği dil ve üslup kendisinden sonraki İslâm ve Latin düşünce dünyasını derinden etkilemiş olmalıdır. Kitapta onun eserlerinin birçok dile çevrildiği ve yorumlandığı söz edildiğine ve düşüncesinin rasyonel ve bilim temelli karakteri vurgulandığına göre, bu yaygın etkinin Avrupa'nın içinde bulunduğu ortaçağ karanlığından kurtulmasına çok büyük etki yaptığı kesindir. Aynı şekilde İslâm dünyasındaki etkisi de diğer bütün filozoflar ve bilim adamlarından daha fazla ve sürekli olmuştur.

Yararlanılan Kaynaklar

- Alper, Ömer Mahir; 1999, İbn Sînâ Maddesi, Hayatı ile ilgili bölüm, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 20. Cilt, İstanbul.
- Adamson, Peter, 2007, **İslâm Felsefesine Giriş**, İstanbul.
- Aydınlı, Yaşar, 2008, **Farabi**, İSAM Yayınları, İstanbul.
- Durusoy, Ali, 1999, İbn Sina Maddesi (Felsefesi), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. 20.cilt, İstanbul
- Ebû Rîde, Abdulhadi, 1950, **Resail el-Kindî el-Felsefiye I, II**, Kahire.
- el-Endelüsî, Kadı Sâid, 1912, **Tabakâtu'l-ümem**, nşr. Luis Şeyho, el-Matbaatu'l-katolikiyye, Beyrut
- Fârâbî, 1986, **el-Medînetü'l-fâzıla**, nşr. Albert N. Nader), Beyrut.
- Fârâbî, 1949, **İhsâu'l-ulum**; thk. Osman Muhammed Emin. -- Kahire : Dârü'l-Fikri'l-Arabi.
- Gutas Dimitri, 2004, **İbn Sînâ'nın Mirası**, Derleme ve Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- İbn Sînâ, 1960, **el-İşârât** (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran
- İbn Sînâ, 1952, **Nefs** . Nşr. Fuâd el-Ehvânî, Kahire
- İbn Sînâ, **eş-Şifâ en-Nefs**, Nşr. G. Anawafî- Said Zâyyid, Kahire 1983.
- İbn Sînâ, **Risâle fî marifeti'n-nefsi'n-nâtuka ve ahvâlihâ**, Albert Nadir'in İbn Sînâ ve'n-nefsi'l-beşeriyye, (Beyrut, el-Matbaatü'l-Katûlîkiyye, tsz.

- İbn Sînâ, 195, *.eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, Nşr, Mahmud el-Hudayri v. Dgr) Kahire
- Kaya Mahmut, 1995, Fârâbî Maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 12. Cilt.**
- Kaya, Mahmut, 2002, Kindî Maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 26. Cilt.**
- Kaya, Mahmut, 2002, Kindî, **Felsefi Risaleler**, Klasik Yay, İstanbul.
- Kindî, “Akıl Üzerine”, 2002, **Felsefi Risaleler**, Klasik Yay, İstanbul.
- Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 133-134, **Felsefi Risaleler**, Klasik Yay, İstanbul
- Köroğlu, Burhan, **İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe**, Basılmamış Doktora Tezi, 2001.
- M.M. Şerif, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Terzioğlu, Arslan, 1999, İbn Sina Madd. (Tıp), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 20.cilt,**
- Topdemir , Hüseyin Gazi, 2009, Farabi : Doğu bilgeliğinin kapısı, İstanbul : Say Yayınları.

5

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Endüslü İslâm filozoflarının görüşlerini açıklayabilecek,
- İbn Bâcce'nin mutluluk görüşü ile İbn Tufeyl'in Meşrikî felsefesini açıklayabilecek,
- İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi hakkındaki özgün görüşlerini değerlendirebilecek,
- Endülüste yaşanan felsefi canlanma ve hareketlilik ile Doğu İslâm dünyasında gelişen felsefe arasında karşılaştırmalar yapabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Endülüs filozofları
- İbn Bâcce, yalnız yaşam, mutluluk
- İbn Tufeyl ve Meşrikî felsefe
- İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisi, tevil
- Şerh, ittisal

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Diyanet İslâm Ansiklopedisinden İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd maddelerini okuyunuz.
- Yaşar Aydın'ın *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* adlı eserini inceleyiniz.
- Atilla Arkan'ın *İbn Rüşd Psikolojisi* adlı kitabını okuyunuz.
- Hüseyin Sarioğlu'nun *İbn Rüşd Felsefesi* başlıklı eserini okuyunuz.

Batı Endülüs Filozofları

GİRİŞ

Endülüs, İslâm felsefe geleneğinin en özgün örneklerinin sunulduğu bir coğrafyadır. Felsefî çalışmalarında fiziği öncelemeleri, astronomi çalışmalarında dünya merkezli tasarımı tartışmaya açmaları, ahlak ve siyaset konularına önem vermeleri bakımından ayrılmaktadırlar. Bunlara ilaveten Endülüslü filozoflar insanın mutluluğu ve ittisal sorununu öncelikli bir sorun olarak tartışmışlardır. Bu durum biraz da felsefenin dini çevreler tarafından Endülüs'te meşru görülmemesi ile ilgilidir. Biraz da genel anlamıyla Endülüs'te siyasal gücün zayıflamasıyla ortaya çıkan karışıklık sebebiyledir. Siyasal gücün zayıflamasının içe kapanmayı desteklediği görülmektedir. Tüm bunların sonucu filozoflar Endülüs'te sıkıntılı günler yaşamışlardır.

Endülüs filozofları özellikle İbn Bâcce ve İbn Rüşd beraber düşünüldüğünde Aristo metinlerini daha yakından takip ettikleri görülmektedir. Yeni Eflatuncu etkiler ayıklanmaya çalışılmıştır. Endülüslü filozofların felsefî kaynaklarına göz attığımızda Eflatun, Aristo ve bazı Yunan filozoflarının eserlerinin tercüme yoluyla Endülüs'e ulaştığını görmekteyiz. Ayrıca Aristo'nun eserlerinin İskender, Themistius gibi Yunan ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman şerhleri Endülüs'te bulunmaktadır. Müslüman filozofların diğer eserleri de çok yakından takip edilmektedir.

Bu bölümde İslâm Felsefe geleneğini temsil eden üç yetkin ismi inceleyeceğiz. Bunlar İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'dür.

İBN BÂCCE

İbn Bâcce (ö. 533/1139) Batı İslâm dünyasında yetişen ilk Müslüman filozoftur. Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta (Saragossa) şehrinde muhtemelen 470'te (1077) dünyaya geldi. İbnü's-Sâiğ olarak da tanınan İbn Bâcce Batı literatüründe genellikle Avempace diye anılır. İyi bir eğitim aldığı ve felsefenin tüm alanlarında donanımlı olduğu eserlerinden ve tarihsel anekdotlardan anlaşılmaktadır. Döneminin klasik eğitime uygun olarak Kur'anı Kerimi ezberlediği ve dini eğitim aldığı bilinmektedir. Kendisi müziğe son derece meraklı idi. Müzikte otorite olarak kabul ediliyordu. Devletin yönetici elitiyle iyi ilişkileri olmuş aynı zamanda kendisi vezirlik de yapmıştır. Aynı zamanda eğitim çalışmalarıyla da meşgul olmuştur. Bir filozof olarak avam kesiminden ciddi baskılar da görmüştür.

İbn Bâcce'nin felsefî eserlerinde gözümüze çarpan en önemli özellik Aristo'nun ve Fârâbî'nin eserlerine yazmış olduğu şerhlerdir. Bu aynı zamanda döneminin felsefe yapma tarzını da yansıtmaktadır. İbn Bâcce şerh yazım tekniklerinde Fârâbî'yi model almaktadır. İbn Bâcce'nin kendisi de şerh şeklinde yazım tarzında İbn Rüşd üzerinde çok etkili olacaktır. Bunun dışında İbn Bâcce'nin felsefenin tüm alanlarına dair eserleri bulunmaktadır. *Tedbîrül-mütevahhid, Risâletü'l-vedâ, İttisâlü'l-'akl bi'l-insân, el-Vukuf ile'l-akli'l-fa'âl, Fi'l-gâyeti'l-insâniyye*, isimli eserleri insanın mutluluğu, ahlak ile siyaset ilişkileri, bu bağlamda akli bilgiye ulaşmanın imkânı ve önemini tartışmaktadır. Bu çerçevede faal aklın rolünü de incelemektedir. Diğer bir eseri olan *Kitâbü'n-Nefs* ise Aristocu plan üzerinden nefis ve güçlerini ele almaktadır. Eser İbn Bâcce'nin diğer çalışmaları gibi tamamlanmamıştır.

İbn Bâcce Batı İslâm'ında Endülüs'te felsefe alanında yetişen ilk iyi isimdir. İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin bu yetkinliğini açıkça zikreder. İbn Bâcce'nin felsefî görüşlerini incelemeyen önce felsefî kaynaklarına göz attığımızda Platon, Aristo ve bazı Yunan filozoflarının kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Ayrıca Aristo'nun ilk dönem Yunanlı şarihleri İskender, Themistius ve diğerlerinin şerhleri kullanılmaktadır. Endülüslü filozofların genel yaklaşımına uygun olarak İbn Bâcce de, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şerhlerini ve eserlerini takip etmektedir. İbn Bâcce'nin en çok önem verdiği arasında en önem verdiği Fârâbî'dir.

Endülüslü Müslüman filozoflarda akıl, ittisal, mutluluk, sosyal ve siyasal yaşamla ilişkileri konularının merkezde olduğunu görmekteyiz. Bunun en önemli sebebi İbn Bâcce döneminde Endülüs'te yaşanan iç karışıklık ve siyasal birliğin bölünmüşlüğüdür. Ayrıca böylesi bir ortamda filozoflar çok sıkıntılı dönemler yaşamaktadır. Dini çevrelerin felsefe çalışmalarına hoşgörüsüz davrandığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı İbn Bâcce erdemsiz toplumda yalnız başına kalan filozofun mutluluğa nasıl ulaşabileceğini teorik olarak tartışmaktadır.

İbn Bâcce'nin felsefesinin temel konusu insan ve insan mutluluğudur. İnsan, yapısı itibariyle evrene benzer. Onda üç boyut bulunur: 1) Tabiî, 2) duyuşal ve 3) aklî boyut. Fakat insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği aklıdır. İbn Bâcce Aristocu çizgiyi takip ederek insanı bu doğanın bir parçası olarak kabul eder. (Köroğlu, 1996, s. 50) Tabiî boyut dediğimiz alan burasıdır. Bu boyutu itibariyle insan dört unsura, bunlardan oluşan mürekkep parçalara, beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. İkinci boyutuyla ise duyu güçlerine sahiptir. Bunlar ortak duyu, hayal ve hafıza güçleridir.

İnsanın idrak ve bilgi süreci de burada başlar. İnsanın idrak süreci duyuşal, hayalî ve aklî olmak üzere üç bölüme ayrılır. Bu aynı zamanda dış dünyadaki eşyanın soyutlama sürecidir. Duyulardan başlayarak aklın maddeden tamamen soyut kavramlarına kadar devam eden bu soyutlama faaliyeti sırasıyla his, tahayyül ve akletme aşamalarından geçer.



Yaşar Aydın'ın *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* adlı eserini okuyunuz.

Duyusal ve hayalî idrak arasında derece farkı olsa da ikisi de dış dünyadaki tekil nesnelere temsil ederler. Aklın ise maddilikle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Diğer idrak güçlerinin aksine akıl kendi idrakinin de bilincindedir. Aklî idrak alanı maddeden ve maddî bağıntılardan tamamen soyutlanmış olup genel ruhanî suretler oluşur. Aklî idrak süreci de temelde tahayyül gücünde bulunan özel ruhanî suretlere veya anlamlara dayan-

maktadır; ancak düşünme gücü bu suretleri tümel bir görüşle ve maddî bağın-
tularından soyutlayarak kavramlar halinde idrak eder.

İnsanın en yüksek ve yetkin boyutu ise akıldır. En temel fiili ise **tümel kavramlar oluşturmaktır**. İnsan düşünme kabiliyeti ise diğer varlıklardan ayrılmakta ve doğal yaşamın dışında farklı alternatifler üretebilmektedir. Hayvanlar ise doğal yaşamı sürdürmektedir. (Aydınlı, 1997, s. 56-64) İnsan akli aracılığıyla seçkinleşmekte ve farklılaşmaktadır. İnsan duyuşal yönü itibarıyla hayvanlara benzemektedir. Ortak duyu, hayal ve hafıza yetilerine hayvanlar da sahiptir. İnsanın mutluluğu bu seviyelerin üstündeki akıl aracılığıyla mümkündür. İbn Bâcce'ye göre filozof bilgi ve idrak mertebelerinde yükselip kendisine mutlak saadeti tattıracak olan faal akılla ittisâl mertebesine ulaşmak için duyu algılarının verilerinden başlayıp, ortak duyu, hayal ve hafıza güçlerinin kullanılması ve aklî soyutlamalar aracılığıyla bir tür mânevî yükselişi gerçekleştirmek zorundadır. İnsan yukarıda zikredilen soyutlama mertebelerinden geçerek cismanîlikten rûhânîliğe doğru yükselir. Son aşama olan müstefâd akıl mertebesine ulaşıp faal akılla ittisâl edince, yani felsefî hikmet idealine ulaşıncaya en yüce nazârî ve ahlakî erdemleri tatmış ve âdetâ ilahî bir kişilik kazanmış olur. Böylece insan akli sayesinde metafizik dünya ile irtibata geçmekte ve bu dünya hakkında bilgi edinebilmektedir.

İbn Bâcce, insanın duyuşal algıdan başlayıp nihâî düzeyde müstefâd akıl elde edişine kadar yükselen entelektüel gelişimini, çeşitli bilme ve kavrama duraklarından geçen bir mânevî yükseliş olarak tasvir eder. Şu halde aklın yetkinleşme süreci temelini duyu verilerinde bulmaktadır. Onun bilgi kuramı bu yönüyle Aristocudur. Buna göre şeylerin gerçek bilgisi soyutlamaya dayalı ve dolaylı bir kavrayıştır. İnsanın bilgisi duyu, mütehayyile ve akıl duraklarından geçerek oluşur. İbn Bâcce gerçek bilginin tümel olanın bilgisi olduğunu, bunu ise ancak aklın elde edebileceğini özellikle belirtir. Çeşitli düzeylerde gerçekleşen soyutlama işleminin son aşamasında, yani müstefâd akıl düzeyinde akıl bu fonksiyonunu başka hiçbir şeye ihtiyâç duymaksızın kendi üzerine dönerek başarabilecek bir duruma yükselir. Filozof ya da mütevahhidin bu gaye için kullanacağı yol ise sufi müşâhede, ilahî feyz ve sudûr gibi mistik yollar olmayıp İbn Bâcce'nin ifadesiyle aklî, teorik çalışmalardır. (Aydınlı, 1997, s. 171-206)

İbn Bâcce insanları aklî suretleri elde etmelerine ve buna bağlı olarak ulaşan akli yetkinliklerine göre derecelendirir.

1. Cumhûr (sıradan insanlar) mertebesi: Bu seviyede olan insanlar aklın konusu olan şeyleri ancak "maddî sûretler aracılığıyla idrak edebilmektedir. Yetkin bir soyutlama yapamadıkları için eşyanın zihinlerindeki karşılıkları tam oluşmamıştır. Bundan dolayı bu seviyedeki insanların zihninde aynı eşya farklı tasarımlarda oluşabilir. Bu seviyedeki insanlar yetkinlik bakımından en düşük seviyede olanlardır.

2. Nuzzâr: Bu sınıf tabiat bilimleri ve matematiksel bilimlerle uğraşan kimselerdir. Soyut sûretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan ma'kûller olarak idrak edebilmektedirler. Fakat bu sınıf da mânevî suretleri doğrudan idrak edememektedir.

3. Su'edâ (mutlu insanlar): İbn Bâcce'ye göre bu son grup filozoflardır. Tabiat âlimi maddî ve mânevî suretleri yani ma'kûlleri elde ettikten sonra yetkinleşmesine devam eder. Yetkinleşme sonucunda ma'kûlleri doğrudan idrak edebilir, eşyanın mahiyetini aynıyle kavrar. Böylece akıl akledilen

suretlerle aynileşir. İbn Bâcce bu hale müstefâd akıl adını verir. Bu son yetkinlik halinde insan akli faal akilla ittisâl eder. Bu ise akli varlık olan insanın ulaşabileceği en büyük ve ebedî mutluluktur. Çünkü insanı diğer tüm varlıklardan ayıran temel özellik akıl sahibi oluşudur. Diğer iki sınıf insan grubunun tam bir mutluluğa ulaşabilmesi İbn Bâcce'ye göre mümkün değildir. (Köroğlu, 1996, s. 52) İnsan aklını yetkin bir şekilde kullandıkça maddî kayıtlardan ve çokluktan kurtulup sürekliliğe ve Birliğe ulaşabilir. Bu ise gerçek mutluluktur. Yüce Allah'ın birliğini ve düzenini temaşa etmek demektir.

Burada şunu dikkatle vurgulamak gerekir. İbn Bâcce'nin burada kast ettiği mutluluk tasavvufun önerdiği mutluluk yolundan ayrılmaktadır. Mutasavvıflar keşf, zevk ve müşahede yolunu önerir. İbn Bâcce ise teorik bilgineme ve entelektüel yetkinleşmeyi vurgular. Ona göre mutluluğa akli bilgi olmaksızın ulaşmak imkânsızdır. İbn Bâcce bu bağlamda Gazzâlî'yi de ciddi bir şekilde eleştirir.

Ahlâk ve Siyaset

İbn Bâcce'nin ahlak ve siyaset konusundaki görüşleri özellikle Fârâbî'ye oldukça benzerdir. İnsan fiilinin ortaya çıkışını istek, öfke ve akıl güçlerinin çatışmasında açıklar. Yönetim çeşitlerini bireyin kendisini yönetmesi, ailesini yönetmesi ve şehir yönetimi olmak üzere üçe ayırır. Buna ilaveten Yüce Allah'ın evreni yönetmesini de tedbir kavramı altında inceler. Erdemli yönetim, bozuk yönetim ve bunların karakterlerini açıklamada da Fârâbî'ye oldukça benzerdir. İbn Bâcce'yi özgün kılan şu soruya cevap aramasıdır: *Bozuk bir toplumda yaşayan entelektüel kabiliyetleri gelişmiş bir filozof nasıl erdemli kalabilir ve mutluluğa ulaşabilir?* Orijinal eseri *Tedbîrül-mütevahhid* bu soruya cevap arar. Bu soru Aristocu gelenek içerisinde çok zordur. Çünkü onlara göre erdemli bir yaşam ancak toplum içinde mümkündür.

İbn Bâcce siyaset felsefesinin tüm konularını bu sorun etrafında inceler. Mütevahhid, **yalnız adam**, toplumun geneli gibi yaşamayan aykırı ve sıra dışı kişidir. İbn Bâcce bu tür insanlar için nevbât "ayrık otu" kavramını kullanır. Fârâbî'de bu kavram olumsuz içerik taşımaktaydı. İbn Bâcce ise erdemsiz toplumda erdemli yaşamaya çalışan insan anlamında olumlu kullanır. Bu tür kimseler için şöyle der: "onlar garîbdirler, çünkü: kendi vatanlarında, akranlarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile, fikirleriyle onlara yabancıdırlar. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir göç gerçekleştirmişlerdir".



Burhan Köroğlu'nun Divan İlmî Araştırmalar Dergisi'nde yer alan (1996/1) "**İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi**" başlıklı makalesini okuyunuz.

Halkın süs ile göçsterişe battığı, insanların aşırı dünyevileştiği cahil bir toplumda *yalnız insan* mütevahhidin bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması, kendi mutluluğu açısından zorunludur. Yalnız insan, maddî heveslere, gelip geçici zevklere dalmış bir toplumda akli ve manevî yetkinliği hedefleyen insandır. Yalnız insan hedeflerine yönelik adım attıkça toplumundan ayrışır ve süreç içinde de dışlanır. Hakikat peşinde koşan bu insan için yalnızlık zorunlu bir kaddedir. Ayrıca yalnızlık bu kişinin mutluluğa ulaşması için alması gereken bir tedbirdir. Nasıl ki insan sağlıklıyken sıhhatini korumak, sıhhatini kaybetmesi halindeyse tıp sanatını

kullanarak yeniden kazanmak durumundaysa, mutluluğu kazanmak için tedbiri uygulamak veya kendinde mutluluğa erişmesini engelleyen arzular varsa onları izale etmek durumundadır. Nasıl insan sağlıklı durumunu korumak için korunma tedbirleri almak durumundaysa, aynı şekilde erdemli ve mutlu olan mütevahhidin de bu durumunu korumak için üzerine düşen fiilleri yapması gerekir. Bu yüzden korunma bedenlerin tıbbi diye isimlendirilirken, mütevahhidin eylemleri de “Tıbbu'n-nufûs” (rûhânî tıp) diye isimlendirilir. (Koroğlu, 1996, s.64)

İbn Bâcce'ye göre erdemsiz bir toplumda mutlu ve erdemli bir şekilde yaşamak mümkün müdür? İbn Bâcce'nin **mütevahhid** tanımı üzerinden bu konu üzerinde düşününüz.

İbn Bâcce bu yalnızlık halini sürekli bir hal olarak görmez. Bu durum zorunlu bir geçiş dönemidir. İleride oluşacak erdemli toplum da ancak yetkinleşmiş insanlarla mümkündür. Diğer bir ifadeyle yetkinleşmiş yalnız insanlar erdemli toplumun nüveleridir. *Yalnız insan* bencilce sadece kendi yetkinliğini hedeflememektedir. Aksine gelecekteki erdemli yönetimi mümkün kılacak metafiziksel ve diğer teorik bilgileri edinmektedir. İbn Bâcce'ye göre bu teorik yetkinlikler ve bilgiler olmaksızın erdemli toplum imkânsızdır. *Yalnız insan* bu amaçla hicret bile edebilir.

İBN TUFEYL

Endülüs felsefe okulunun ikinci önemli ismi İbn Tufeyl'dir (ö. 581/1185). İbn Tufeyl aynı zamanda tabib ve fakihtir. İbn Bâcce'nin kitapları onun eğitiminde önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda İbn Tufeyl meşhur filozof İbn Rüşd'ü Muvahhidî Halifesi Ebû Yakub Yûsuf b. Abdülmümin'e takdim eden kişidir. İbn Rüşd yine İbn Tufeyl'in yönlendirmesi ve Halife'nin isteğiyle meşhur şerhlerini yazacaktır.

Felsefe Anlayışı

İbn Tufeyl'in felsefesi hakkında bilgi edindiğimiz tek eser *Hay b. Yakzân*'dır. Bu eserde İbn Tufeyl Fârâbî, İbn Bâcce ve kısmen İbn Sînâ'yı eleştirir. Kendi meşrikî hikmet tasavvurunu sunar. Sunduğu hikâye çerçevesinde din-felsefe ilişkilerini ve insanın mutluluğa nasıl ulaşacağını tartışır (İbn Tufeyl, 1975, s. 73, 77-82). İbn Tufeyl'in diğer filozoflara yöneltmiş olduğu eleştirileri burada ele almayacağız. Daha ziyade onun meşrikî hikmet tasavvuru üzerine ve din-felsefe ilişkilerini nasıl kurguladığına odaklanacağız.

İbn Tufeyl'e göre meşrikî hikmet teorik akıl yürütmeyle yetinmez. Sadece akıl yürütme ve araştırma en yüksek yetkinlik derecesine ulaşmak için yeterli değildir. İnsanın duygu dünyasında yaşamış olduğu manevi tecrübeleri ihmal edilmemelidir. Müşahede, zevk, huzur ve ruhi tecrübe önem kazanır. İbn Tufeyl kesin hakikate ve mutluluğa ulaşmada tasavvuf ehlinin vurguladığı yöntemi öne çıkarır. Gazzâlî'nin bu noktada model olduğunu belirtir. Ona göre Gazzâlî müşahede ve huzur hallerini yaşamış ve böylece en yüce mutluluğa erip, kutsî mertebelere ulaşmıştır (İbn Tufeyl, 1975, s. 79-82).

İbn Tufeyl'in bir filozof olarak kendi yaşam tecrübesi de göz önüne alındığında felsefî araştırma yönteminin keşf ve müşahede yoluyla desteklenmesini önerdiği anlaşılmaktadır. Hakikat yolcusu teorik araştırma

sonuçlarını manevi haller yaşayarak takviye etmelidir. Manevi yaşanmışlık ve bireyin kendi ruhi tecrübeleri son derece önemlidir. Bu haliyle İbn Tufeyl'in bir sentez önerdiğini düşünebiliriz.

SIRA SIZDE

2

İbn Tufeyl'e göre bilgiye ulaşmanın yolu niçin sadece rasyonel akıl yürütme ile sınırlandırılmaz?

Bilgi Anlayışı

Hay ıssız bir adada hayata gelen bir insanı temsil etmektedir. İbn Tufeyl Hay'ın adada hayatının başlamasıyla ilgili iki tane teori ileri sürer. Bir tanesi Hay'ın yandaki bir adadan bırakılmasıdır. İkinci teori ise Hay'ın tropikal bir bölgede toprağın mayalanması ve nefesin üfürülmesi ile canlılık kazanmasıdır (İbn Tufeyl, 1975, s. 83-84). Hay'ın adada dünyaya gelişinden sonraki dönemi gözden geçirdiğimizde ise onun duyu, gözlem, deney, doğayı taklit ederek, tikel mukayeseler ile akıl yürütmeyle varlığını devam ettirdiğini ve yaşam biçimlerini iyileştirip değiştirdiğini görürüz (İbn Tufeyl, 1975, s. 90-94). Diğer bir ifadeyle Hay idrak güçleri aşamasıyla bilgi edinmekte ve kendisine bir yaşam alanı oluşturabilmektedir. Bu süreçlerde evrenin gerçekliği yavaş yavaş ama süreklile keşfetmektedir. Hay ihtiyaçları ortaya çıktıkça ameli aklını kullanılır araçlar ve teknikler icad eder. Bu şekilde yaşamına devam eden Hay varlığı keşfetmeye çalışır. Akıl yürütmeleri sonucunda tabiatı, evrendeki bütünlüğü, gayeliliği, düzeni ve hikmeti keşfeder. İbn Tufeyl'in burada sunduğu evren tasarımı Aristocu şemayı takip ederek organikdir. Yani İbn Tufeyl evreni büyük bir canlı olarak tasavvur eder. Bunun detayları daha sonraki diğer derslerde sunulacaktır. Bunun için şimdilik bu kadarla yetiniyoruz. Yalnız şu kadarını söyleyelim ki, sonuç olarak Hay tabiattan yola çıkarak yaratıcı Tanrı fikrine ulaşır. İbn Tufeyl'e göre bozulmamış bir insan aklı metafizik alem hakkında bilgilere ulaşabilir. Hay, evreni tam bir organik bütünlük olarak kavradığında onun bir yaratana muhtaç olduğunun da farkına varır. Bundan sonra ise evrendeki düzenin iki veya daha fazla yöneticiyle olamayacağını keşfederek Tanrı'nın bir olması gerektiği sonucuna ulaşır.

Tabiattaki varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olduğunu, ve varoluşları hususunda başka varlıklara muhtaç olduğunu gören Hay yaratıcı Tanrı'nın böyle olmaması gerektiği sonucuna varır. Tanrı öteki varlıklara muhtaç olmamalıdır. Varlığının bir sebebi de olmamalıdır. O zorunlu varlık olmalıdır. Temelde Hay Tanrı hakkında Onun en mükemmel varlık olması ve her türlü eksiklikten uzak olması gerektiği sonucuna varır. Hay Tanrı'nın her türlü kusur, zaaf ve eksiklikten de uzak olması gerektiği sonucuna ulaşır. Böylece Tanrı cisim ve cismanî sıfat ve özelliklerden münezze olmalıdır. Hay teemmül ederek Tanrı'nın yetkinliği ve mükemmelliğinin Onun ilim, kudret ve hikmet gibi sıfatlara da sahip olmasını gerektirdiği sonucuna varır. İbn Tufeyl Hay üzerinden evrenin ortaya çıkışını ise Fârâbî'nin sudur teorisiyle açıklar. Hay ölüm, öte dünya ve öte dünyadaki mahiyeti hakkında da muayyen sonuçlara varır. Hikâyede Hay yandaki komşu adadan gelen Absal ile tanışır. Bu tanışmayla beraber İbn Tufeyl kurumsallaşmış din ile felsefe ilişkilerini analiz eder.

Din Felsefesi

Hay b. Yakzân isimli hikâyenin son bölümünde gerçek anlamda bir din felsefesi tahlili yer almaktadır. Bu tahlilde temel felsefi hakikatlerle sahih bir dinin yaygın kabul görmüş hakikatleri arasında bir mukayeseye gidilmekte ve

bu hakikatlerin rasyonel, mistik ve sosyal kavranış biçimleri değerlendirilmektedir (Kutluer 1999, s. 423).

Hikâyede Hay, adaya sonradan gelen Absal ile tanışır. Absal dini eğitim almış ama dinin deruni anlamları üzerinde teemmülde bulunmuş bir kişidir. Absal dini öğretinin zahiri yönüyle yetinmeyip bâtinî yönlerini de araştırmıştır. Hikâyedeki Salaman ise Absal'ın arkadaşı ve dindaşıdır. Fakat Salaman dinin sadece zahiri yönleriyle yetinmekte olan abid ve dindar bir kişidir. Dini metinleri yorumlamaya ve derin anlamlarını keşfetmeye son derece mesafeli durmaktadır. Salaman bu haliyle dinin zahirine bağlı geniş kitleleri temsil eder.



İbn Tufeyl'in Türkçe'ye de tercüme edilen *Hayy b.Yakzân* adlı eserini okuyunuz.

Absal ve Salaman tiplmeleri dinin farklı anlaşılma ve yaşanma biçimlerini temsil eder. Bu tiplmeler üzerinden vahye dayalı doğru bir dinin insanları bireysel ve toplumsal kurtuluşa götürdüğü açıkça ortaya konur.

İbn Tufeyl'in hikâyedeki çözümlemelerinden anladığımız kadarıyla dinî metinler, hakikatleri herkesin anlayabilmesi için temsillerle, benzetmelerle ve hayali ifadelerle anlatmaktadır. Böylece geniş halk kitleleri temel doğru ve davranışları en kolay bir şekilde anlayabilmektedir. Fakat dinî metinlerinin zahirlerinin dışında deruni ve batini anlamları da bulunmaktadır. Absal'ın temsil ettiği kişiler dini ifadelerin deruni anlamlarını kavrayabilmekte, dini metinleri keşf ile müşahedelerinin rehberliğinde yorumlayabilmektedir. Hayy'ın kendi başına ulaştığı hakikatlerle Absal'ın sufi tecrübeleriyle ulaştığı yorumlar arasında hiçbir fark yoktur. Böylece İbn Tufeyl'e göre nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğretisi arasında da bir çelişki yoktur. İnsanların çoğunun anlayış seviyeleri düşük, ahlaki yetkinlikleri gelişmemiş ve dünyaya bağlılıkları çok fazla olduğundan ne Hayy'ın temsil ettiği nazari yöntemi ne de Absal'ın temsil ettiği müşahede yöntemini takip edebilirler. Bundan dolayı dini hitap bu gerçekliği göz önüne alarak insanların mutluluğu için gerekli olan temel metafizik hakikatleri ve salih amelleri mesellerle, kıssalarla ve hayali ifadelerle anlatmıştır. Bundan dolayı geniş halk kitleleri için iyi olanın dinin zahirî kurallarına riayet etmek ve dini yorumlamaktan uzak durmaktır. Hikâyede Hay ve Absal'ın Salaman ve arkadaşlarıyla anlaşamaması ve sonunda ayrılmak zorunda kalmaları bu durumu sembolize etmektedir. İbn Tufeyl'in din ile felsefe arasındaki bu çözümlemeleri karşılığını İbn Rüşd'de de bulacaktır.

İBN RÜŞD

Endülüs'ün üçüncü en önemli filozofu İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198). İleri gelen bir ailenin çocuğu olan İbn Rüşd Meşşâi okulunun son temsilcisi, filozof, fakih ve hekimdir. Aristo'nun felsefi doktrinine sadık kalarak eserlerini şerh ettiğinden İslâm âleminde “şârih”, Latin dünyasında “commentator” unvanıyla tanınmıştır. İbn Tufeyl onu dönemin emiriyle tanıştırır ve tanışmadan sonra emirin isteği üzerine İbn Rüşd Aristo'nun eserlerini şerh etmeye başlar. İbn Rüşd fıkıhla da ilgilenmiş ve İşbiliye ile Kurtuba gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerinde kadılık yapmış, fıkıh alanında oldukça seviyeli iki eser bırakmıştır. Ancak çağdaşları ve sonrakiler tarafından bir fakih olarak hak ettiği ilgiyi görememiştir.

İbn Rüşd ilmi dini ve akli geleneklerin hemen hepsinde ürün vermiştir. **Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid**, İbn Rüşd'ün fıkha dair mukayeseli bir hukuk kitabıdır. İbn Rüşd'ün felsefi analiz kabiliyetini fıkıh alanında sergilemiş olduğu bir eserdir.

Faslul-makâl fi-ma beyne's-şer'ia ve'l-hikme mine'l-ittisâl, İbn Rüşd'ün vahiy ile aklın, dinle felsefenin uzlaştırılması ve tevil konularında kaleme aldığı eserdir. Din-felsefe ilişkilerinde özgün ve analitik bir eserdir.

el-Keşf an menâhici'l-edille, dini metinlerin zahirlerini esas alarak, tüm kelimelerin geleneğini sistematik konular çerçevesinde yorum kabiliyeti bakımından kendi perspektifinden incelediği eserdir.

Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sine reddiye olarak kaleme aldığı eserdir. Yüzyılları aşan etkisi bulunmaktadır.

İbn Rüşd bunun dışında Şarih-i A'zam ünvanına layık olarak Aristo'nun hemen hemen tüm eserlerini üç farklı tarz ve boyutta şerh etmiştir. Aristo'nun eserleri dışında Galen'in tıbbi risalelerini ve Eflatun'un devletine de kısa bir şerh yazmıştır.

Mantığa dair, İbn Rüşd, İsmâğül ile birlikte Organon içinde yer alan sekiz kitaba hem kısa hem orta ölçüde, el-Burhân'a ise büyük hacimde şerh yazmıştır. İsmâğül, Kitâbü'l-Makûlât, Kitâbü'l-İbare, Kitâbü'l-Kıyâs, Kitâbü'l-Cedel, Kitâbü's-Safsata, Kitâbü'l-Hatabe ve Kitâbü's-Şiir şerh yazdığı eserlerdir.

Fiziğe dair olarak ise İbn Rüşd Aristo'nun Arapça'ya çevrilen tabiat bilimleri alanındaki üç eserine kısa, orta ve büyük şerh; iki eserine kısa ile orta şerh; iki eserine de kısa şerh yazmıştır. Bunlar Kitâbü's-Semâ vet-tabîi, Kitâbü's-Semâ ve'l-âlem, Ki-tâbü'l-Kevn ve'l-fesâd, Kitâbü'l-Âşâri'l Ulviyye, et-Ta-bî'iyâtü's-suğrâ, Kitâbü'n-Nefs, Kitâbü'l-Hayevân. Ayrıca fiziğe dair telif olarak Makale fi'l-büzür ve'z-zer'i yazmıştır.

Metafiziğe dair ise Aristo'nun Metafiziğine küçük, orta ve büyük olmak üzere üç türde şerh yazmıştır. Bunun dışında heyulani aklın faal akılla ittisalinin dair ayrı üç tane risalesi bulunmaktadır (Karlığa, 1999, s.272-288).

Şarihliği

İbn Rüşd'ün genel olarak bütün bir felsefe tarihini derinden etkileyen en önemli özelliği felsefi şerh yazmasıdır. Ayrıca Osmanlı düşüncesi de büyük ölçüde şerh yazım teknikleriyle eser ürettiği için İbn Rüşd'ün şerhçiliğine yakından incelemeyi uygun bulduk. Böylece talebelerimizin İbn Rüşd'ün şerhçiliği üzerinden Osmanlı şerh geleneği hakkında doğru sorular ve inceleme yöntemleri edinebileceklerini düşünüyoruz. Bilindiği üzere İbn Rüşd tarz ve boyut olarak üç tür şerh yazar. Bunlar Büyük, Orta ve Küçük şerhlerdir.

Küçük Şerhleri

Küçük Şerhler diğer iki şerhte olduğu gibi Aristo metnine doğrudan bağımlı değildir. Kullanılan dil ve üslup İbn Rüşd'ün bizzat kendisindedir. İbn Rüşd kendi görüşlerini özetleyerek doğrudan aktarmayı tercih eder. Özellikle mukayeseli olarak düşünüldüğünde İbn Rüşd'ün *Küçük Şerhleri* ile *Orta Şerhleri* arasında konuları ele alışı üslup bakımından çarpıcı farklılıklar

bulunur. *Küçük Şerhler* ele aldıkları kitabı içerik ve konu bakımından takip ederler. Aristo metnini yakından takip etmedikleri için daha planlı ve konular arası geçişler daha işlenmiş bir halde bulunur. Bu halleriyle Aristo'nun ilgili kitaplarından bağımsız olarak da okunabilir.

Küçük şerhler asıl metni belli atlama ve haziflerle içerik olarak okuyucusuna aktarır. Mesela *Kitâbü'n-Nefs* bunun örneğidir. Burada İbn Rüşd Aristo'nun kendinden önceki filozofların nefse dair görüşlerini değerlendirdiği *De Animası*'nın birinci bölümünü içerik olarak da hazfeder. Aristo öncesi döneme ait tarihsel bilgi yığınına aktarmamayı tercih eder. Psikolojinin detay tartışmalarına girmez. Bunun istisnası heyûlânî akıl konusudur. Eser bu yönüyle pedagojik hedefler de gözetir mahiyettedir. Fakat bunun dışında İbn Rüşd *Küçük Şerh*'te Orta ve Büyük şerhlerinden farklı olarak, *De Anima*'nın konularını tartışmadan önce Aristo'nun *es-Simâu't-tabî'î*, *Sema ve'l-âlem*, *Kevn vel-Fesad*, *el-Âsâr*, *Kitabu'l-Hayevan* isimli eserlerine atıflarda bulunarak, ilk maddeden başlayıp, dört unsur ve nefis sahibi ilk canlıya varıncaya kadar suretlerin yani varlıkların hiyerarşisini sunar. Böylece *Küçük Şerh* psikolojinin fizikle olan ilişkisi hem teoriler, kavramlar ve Aristo fiziğinin temel ilkeleri hem de Aristo'nun fiziğe dair eserlerine doğrudan atıfla tespit eder. (Sarioğlu 2003, s. 77) Bu bağlamda İbn Rüşd, İbn Bâcce'ye daha yakındır. Ayrıca ontoloji, suretler etrafında tespit edildiğinden, psikolojideki suretleri ve onların ontolojik yerlerini tespit eder Böylece insanın evrendeki konumunu belirleyebilme imkânını elde eder.

Orta Şerhler

Orta Şerhler ise yapı ve üslup bakımından *Küçük Şerhler*'den farklılık arz ederler. Aristo'yu lafzen ve plan olarak adım adım takip ederler. Ayrıca *Orta Şerhler* konuları Aristo'yu daha yakından takip ettiği için, Aristo'nun düzensizlik ve dağınıklığından nasıpdardır. İbn Rüşd doğrudan kısa cümleler halinde Aristo metninden alıntılarda bulunur ve daha sonra da bunu açıklar. Bu haliyle zaman zaman Aristo metninin lafzî bir tefsiri gibi durur. Şerh, Aristo metnindeki müphemliği farklı kelimelerin ve kavramların teklifiyle aşmaya çalışır. *Orta Şerhler*, Aristo metninin Arapça'nın kültür dili olduğu çevrelerde daha derinden anlaşılmasını amaçlamaktadır. Ayrıca *Orta Şerhler*, Themistius ve İskender gibi ilk dönem Yunan Aristo şarihlerinden de istifade eder. Ayrıca *Orta Şerhlerde* pagan kültürüne ait unsurları hazf eder. Mesela Aristo'nun farklı nefis örneklerini sunduğu yerde Tanrı nefsi örneğini İbn Rüşd kendi metnine almaz. Bununla beraber bu husus ondan önceki mütercimler tarafından da yapılmış olabilir.

Büyük Şerhler

İbn Rüşd'ün *Büyük Şerhlerde* konuları ele alış tarzı daha farklıdır. Bu metinlerde Aristo'dan doğrudan alıntılar yapar ve daha sonra Aristo metnini şerh eder. Mesela *Kitâbü'n-Nefs*'in Büyük şerhinde akıl konusu gibi problematik ve kapalı bir konu da Aristo'nun bir iki cümlelik metinleri, İbn Rüşd tarafından iki-üç sayfa analiz edilip şerh edilir. Aristo'nun metnini muhtemelen elindeki Arapça çevirilere dayanarak aynen almakta ve daha sonra kendisi bu metni uzunca tefsir etmektedir. (Genequand 1984, dn.494) Büyük şerhler dönemde felsefi bakımdan önemli ve sorunlu görülen konuları derinlemesine alıp incelemektedir.

İbn Rüşd Büyük şerhlerde Aristo metninin mantıklı ve iç tutarlılığı olan bir şekilde sunulması ve okuyucunun bu yapıyı rahat bir şekilde anlayabilmesini hedefler. Bundan dolayı da İbn Rüşd bir noktaya kadar kendisini Aristo metnine bağlı hisseder. İbn Rüşd Aristo metninin anlaşılmasını temin ettikten sonra ve özellikle de müphem, felsefe geleneği içerisinde tartışmalı ve problemlili konularda –ki bunun en güzel örneği heyûlânî akıl ve makullerin mahiyeti konularıdır- kendi değerlendirme ve görüşlerini sunar. Bu bağlamlarda ise adeta konunun bağımsız ele alındığı bir makale veya doktora tezi yazıyormuş gibidir.

Küçük ve Orta Şerh'te İbn Rüşd diğer otoritelere nadiren atıfta bulunmakta iken *Büyük Şerhlerde* çok sık bir şekilde, Aristo sonrası Yunanlı şarihlerden Themistius, Aleksander Aphrodisias, Theophrastus'a, çağdaşlarını dediği Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'ye sıklıkla atıfta bulunur. Teorik tartışmalarını kaynaklar çerçevesinde sanki bir tür zihinsel mekik hareketi şeklinde götürür. İncelemesi çok daha derinlikli, analitik, geniş ve titizdir. Kaynak kullanımı ve referansları oldukça zengindir. Akıl yürütmesi oldukça incelikli olup takip edilebilmesi aşırı bir dikkat gerektirmektedir.

İbn Rüşd'ün üç tür şerhinin kendilerine has özelliklerini gördükten sonra, anlama ve farklı yorumlar üretirken başvurduğu uygulama ve yöntemleri ana hatlarıyla sunabiliriz.

İbn Rüşd'ün Üç Tür Şerhinde Kullanmış Olduğu Açıklama ve Yorum Teknikleri

İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu önemli tekniklerden birisi **kavramsal analiz**dir. Kavramsal analiz hem metnin anlaşılması bakımından, hem de muayyen sorunların çözümünde uygulanmıştır. Bu şerhlerin sıkça kullandığı bir yöntemdir. Mesela İbn Rüşd, kuvve, nefis, ilk madde ve suret gibi Aristo felsefesinin temel kavramlarını sürekli analiz eder.

Endülüslü filozofun metinleri anlarken ve şerh ederken kullandığı tekniklerden diğer bir tanesi de **Aristo sonrası tarihsel birikimin analizi ve otoritelere** başvuruştur. İbn Rüşd için otorite Aristo'dur. İkincil olarak **Kudema** olarak atıfta bulunduğu Yunanlı şarihler Themistius ve Aleksander Afrodisias'tır. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'ye ise **çağdaşlar** olarak atıfta bulunur. Aristo dışındaki tüm kaynaklara, kendilerinden farklı yerlerde istifade etmesine rağmen yeri geldiğinde açıkça eleştirilerde bulunur. Fakat metinlerin akış seyrinden anlaşıldığı kadarıyla çağdaşlarını daha rahat bir şekilde eleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda İbn Rüşd Aristo sonrası tarihsel birikimi de ciddi bir şekilde analiz edip değerlendirir. Mesela *Büyük Şerh Nefs*'in akıl konusunu ele alış konusunda bunu açık bir şekilde görürüz. İbn Rüşd burada Aristo sonrası Yunanlı şarihlerden Themistius, Aleksander Afrodisias ve kısmen de Theophrastus, Müslüman filozoflardan ise Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce'nin görüşlerini değerlendirir. Galen, Ebu'l-Ferec Babilî, Eflâtun, Nicolaus Peripateticus, Empodekles'e ise nadiren de olsa atıfta bulunur. Themistius ve Aleksander Afrodisias ise İbn Rüşd'ün Aristo sonrası önemli kaynaklarından iki tanesi olarak gözüktür. Aristo dışı tüm kaynaklara, kendilerinden farklı yerlerde istifade etmesine rağmen yeri geldiğinde açıkça eleştirilerde bulunur.

Bu bağlamda üçüncü olarak metinlerin anlaşılmasında Endülüslü filozofun klasik bir metni anlama ve şerh etme tekniği olarak **eleştiriyi**

sistemantik olarak kullanır. Kendisinden önceki filozofları eleştirmeyi sistemantik olarak kullanır. Öncelikli olarak Themistius ve Aleksander'ın görüşlerini detaylı bir şekilde sunar. Müslüman filozofların görüşlerini ise bu iki filozofun konumlarının uzantısı olarak görür. Eserleri boyunca Müslüman filozofları ulaştıkları bazı sonuçları bakımından eleştirir.

İbn Rüşd metinleri sürekli bir analizle ve diğer Aristocu şarihleri sürekli eleştirmekle teorik sorunlara çözüm bulmaya ve yeni konular üretmeye çalışır. İbn Rüşd eleştirirken dairesel bir hareket çizer. Eleştirirken içselleştirir ve yeni çözümler üretir. Mesela akıl konusu bağlamında bu teorik sorunlar küllî bilginin sübjektif ve objektif alanlarını tutarlı ve gerçeklikle uyumlu bir şekilde izah etmektedir. Akıl konusunda İbn Rüşd'ün eleştiri ve yeni anlayış imkânları arayışını belirleyen diğer sorunlar ise insanın bilgiye ulaşma sürecinde vahiyle bilgi alabilme imkânını vaz edebilmek ve insanın ölümden sonraki varlığını izah edebilmektir.

İbn Rüşd'ün özellikle zor ve karmaşık sorunların tartışılmasında konuyu en başından ve Aristo'nun diğer eserlerini de göz önünde tutarak tartışır. Bunun önemli bir sebebi *sistem içi tutarlılığın takibi ve iç çelişkilerden sakınma* hassasiyetidir. Bu aynı zamanda diğer filozoflara yönelttiği eleştirilerinin de önemli bir kalkış noktasıdır.

Bu çerçevede İbn Rüşd'ün Aristo'yu muayyen bir tarzda okuyup yorumladığını görmekteyiz. İbn Rüşd bunu nasıl yapabilmektedir Endülüslü filozof sistem içinde konu ve sorunların ağırlık noktalarını değiştirmekte veya açıklamalarında kavramların vurgularını ve *vurgu noktalarını* değiştirmektedir. Örneklendirme açısından psikolojideki ittisâl, faal akıl ve heyûlânî akıl konularının böyle olduğunu söyleyebiliriz.

Yorum teknikleri bakımından, özellikle metafizik dışındaki teorik çalışmalarla ilgili bir noktayı daha vurgulamamız gerekmektedir. İbn Rüşd Metafiziğin Küçük şerhinde, metafiziğin konumunu değerlendirirken, diğer teorik ilimlerde elde edilen tikel sonuçların küllî ilkeler bakımından gözden geçirme görevinin Metafiziğe ait olduğunu belirtir. (İbn Rüşd 1958, s. 6; Sarıoğlu 2004, s. 150) Özellikle *De Anima* şerhlerinde akıl konusunun bu bağlamda ele alındığını ve bu konuda yorumların ortaya çıkışında Metafiziğin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda en çarpıcı örnek, *De Anima*'nın büyük şerhinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd Themistius'u eleştirirken heyûlânî aklı gerçek anlamda maddî olarak kabul etmenin saf bir materyalizme götüreceğinden dolayı bunun kabul edilemeyeceğini bildirir.

İbn Rüşd'ün *De Anima*'ya yapmış olduğu üç farklı şerh ayrı bir tarz anlama ve yorumlama çabası örnekleri olarak kabul edilebilir. Bu süreçte İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu yorum teknikleri *kavramsal analiz, Aristo sonrası tarihsel birikimin analizi ve otoritelere başvuru, sistemantik olarak eleştirinin kullanılması* ve problemler ve kavramlar düzeyinde *sistem içi vurguların değiştirilmesi* şeklinde özetlenebilir.

İbn Rüşd şerhleri bir yanda felsefî geleneğin kendi sürekliliğini aksettirir mahiyette Aristo metinlerinin sürekli ve yoğun yorumlanmasından oluşan bir evrim iken diğer yandan ise, orijinal metinlerin sınırlarının ötesinde kendi kültür havzasından kaynaklanan felsefî sorunlara çözüm arayan felsefî ve dinamik bir çabayı yansıtır. O bu anlamda tarihin belli bir noktasında durmaktadır. Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün Aristo'dan ayrı düştüğü yerlerde ve Aristo'nun açık olmadığı hususlardaki yorumlamalarında kullanmış olduğu teknikler, vardığı sonuçlar ve bunların muhtemel metafizik ve dinî sebepleri

oldukça önemlidir. Bununla beraber iki filozof arasında mutlak bir kopukluk olduğu da düşünülmemelidir. İbn Rüşd ve Aristo örneğinde, iki kültür havzasındaki iki okuyucu arasında ortak ve evrensel bir anlamının ne dereceye kadar mümkün olduğu sorunun basit ve kolay genellemelerle aşılamaz.

Din-Felsefe İlişkisi

Bilindiği üzere Gazzali Tehafütü'nde filozofları üç meselede küfürle, onyedi meselede bidatle itham etmişti. Onun bu meşhur hücumundan sonra ve Eş'ariler'in nüfuzları kendi dışında hiçbir düşünce ekolüne yaşam hakkı tanımayacak derecede artmıştı. Şarih-i Aristo olarak anılan, Endülüslü Ortaçağın en büyük filozofu kabul edilen İbn Rüşd'ün felsefenin gerekliliğini savunmasından ve felsefenin meşruiyet temellerini kurmaya çalışmasından daha tabii bir şey olamazdı (Bayrakdar 1997, s. 183; Ülken 1983, s. 166). Nitekim bu amaçla Kur'an ayetleri ve akli verilerle felsefenin gerekliliğini ortaya koyduğu, din-felsefe ilişkilerinde alan ve sınırları belirlemek ve böylece de din ve felsefenin uzlaşmasını sağlamak üzere bir zemin oluşturduğu *Fasl'ul-Makâl*'ı yazar. Yine Eş'ari kelamcısı konumunda olan Gazzâlî'nin filozoflara yapmış olduğu ithamları cevapladığı ve ayrıca düşünce metotlarındaki ve ithamlarındaki tutarsızlıkları gösterdiği ve böylece de felsefeyi başka bir boyuttan savunduğu, felsefi olarak nitelendireceğimiz *Tehafut-üt Tehafüt*'ü yazar. Ve buna ek olarak din ve felsefenin her biri adına belirlemiş olduğu alan ve sınırları aşmayarak ayetlerin iç bütünselliğine dikkat çektiği *el-Keşf an-Menâhic-il Edille* adlı kitabını yazar. Bu son eserde tevil kuralları çerçevesinde zımni bir uzlaşmayı göstermek üzere ayetleri yorumlar ve yeri geldiğince de ayetlerin yorumlanışında tevilin kurallarına uymadıkları için doğru yönü bulamayan düşünce ekollerinin nasıl ortaya çıktığına işaret eder. Ayrıca bu ekollerin metot, üslup ve hatalarını değerlendirir.

O bütün bu gayretleri sebebiyle bir anlamda din-felsefe ilişkilerinin filozofu olarak anılmayı hak etmiş ve bu konuların ele alındığı her türlü çalışmada metot ve görüşleri kabul edilsin veya edilmesin bir referans kaynağı olarak görülmüştür.



Daha geniş bilgi için Mübahat Türker Küyel'in *Üç Tehafüt Bakımından Din Felsefe Münasebeti* ve Gürbüz Deniz'in *Kelâm-Felsefe Tartışmaları* adlı kitaplarını okuyunuz.

İbn Rüşd din-felsefe ilişkilerini ele aldığı *Fasl'ul-Makâl*'e din karşısında felsefenin meşruiyetini ve gerekliliğini sorgulamakla başlar (İbn Rüşd, 1987, s. 64). Temelde bilgi kaynağı vahiy olan din, bilgi kaynağı duyular ve akıl olan felsefeye karşı nasıl bir tavır sergiler? Dine göre felsefe mübah mı, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi, emredilmişse mendup olarak mı yoksa vacip olarak emredilip gerekliliği vurgulanmış mıdır?

Bu bağlamda filozofumuz felsefeyi şöyle tarif eder; "*Var olanlara bakmak ve varlıkların Sani', Tanrıya delaleti bakımından onları değerlendirmektir*" (İbn Rüşd, 1987, s. 64). Yani felsefe bütün varlığı Allah'ın varlığına hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından inceleyen ve yorumlayan bir ilimdir. İbn Rüşd'ün felsefi sistemi göz önüne alınarak düşünüldüğünde bu, sebep-sonuç ilişkisi temeline dayalı olarak, varlık âlemindeki sebepler ve sonuçlar arasındaki hikmetleri kavrayarak, Allah'ın hikmet ve kudretini, külli bir açıdan bakıldığında da yaratıcının

yaratmasının bir sonucu olan âlemin ilk sebebinin, yani Allah'ın varlığını kavramakla gerçekleşmektedir. Bizim varlık hakkındaki bilgimizin derinliği yaratıcı hakkındaki bilgi ve imanımızın artmasına olumlu olarak etkide bulunmaktadır.

O halde felsefe her şeyden önce kâinattaki her türlü varlık hakkında bilgi edinme ameliyesi, varlığın hakikatını kavrama süreci ve sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak varlığın Allah'la ilişkisini kurma ameliyesidir. Böylece insanın varlık hakkındaki bilgi ve kavrayışı Allah hakkındaki bilgisinin fazlalığını ve imanının kuvvetliliğini doğru orantılı olarak etkilemektedir. Varlığı mükemmel bir şekilde kavrayış varlığın yaratıcısını da mükemmel bir şekilde bilmek sonucunu doğurmaktadır (Sarioğlu, 2003, s. 245).

SIRA SİZDE



Yukarıda anlatılanlar müvacehesinde, İbn Rüşd'ün felsefenin gerekliliğini hangi dinî yaklaşımla temellendirdiği söylenebilir?

Filozofumuz felsefenin gerekliliğini ortaya koymak için fıkıh ilmindeki Kur'an ayetlerinden delil getirmeye benzer bir şekilde ayetlerden delil getirir; "Ey basiret sahipleri ibret alın". Düşünürümüze göre bu ayet hem akli hem de şer'i kıyasın kullanılmasını kesinlikle emretmektedir. Zira ona göre i'tibar; varlık âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini ve hikmetlerini kavrayıp bunların ilk sebep olan yaratıcıyla ilişkilerini kurmak, böylece de bilinenden bilinmeyeni çıkarmaktır. İşte bu kıyas yahut da kıyasla yapılan bir şeydir.

Felsefenin gerekliliğini ortaya koymak için Kur'an ayetlerinden delil getirmeye devam eden filozofumuz, uzay ve yer varlık âlemlerine dikkat çeken ve bunlar üzerinde düşünmeye davet eden ayetlere dikkat çeker. Ona göre bu ayetler açık bir şekilde insanı nazara, düşünmeye yani felsefe yapmaya davet etmekte ve felsefenin bilgiye ulaşmada aleti olan kıyası teşvik etmektedir. Felsefenin, diğer bir ifadeyle aklımızın varlık hakkında bilgiye ulaşmasının ve bilinenden bilinmeyeni çıkarmanın metodu ve aleti kıyas tır. Durum böyle olduğuna göre doğru bilgilere ulaşabilmemiz için bu metod hakkında yeterince bilgiye sahip olmamız; kıyası, kıyas türlerini, mutlak kıyası, mutlak olmayan kıyasları ve kıyası meydana getiren bölümleri, öncülleri ve bunların çeşitlerini bilmemiz gerekir (İbn Rüşd, 1987, s. 65). Bunlar 1.Burhana dayalı kıyas, 2.Cedele dayalı kıyas, 3.Hitabete dayalı kıyas ve 4. Mugalâtaya dayalı kıyastır.

Bu tasnif aynı zamanda şeriata göre tevil açısından insanların sınıflarını da belirler. Bilgiye ulaşma metodu ve kaynağı vahiy olan dinden farklı olarak felsefenin bilgiye ulaşma metodu kıyas ve mantık olması sebebiyle ve ayrıca bu metod farklılığının her iki alanın mahiyetini belirlemesi sebebiyle İbn Rüşd'ün mantığın ve kıyasın gerekliliğini savunması doğrudan felsefenin gerekliliğini savunması anlamına gelir.

İbn Rüşd'ün felsefenin gerekliliğini ortaya koyabilmek için başvurduğu diğer bir yolda gereklilik ve meşruiyetini ispatlamış olan fıkıhla-felsefe arasında benzerlikler kurmaktır. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid* gibi dört ciltlik karşılaştırmalı fıkıh kitabının müellifi olan filozofumuzun felsefeyle fıkıh arasındaki benzerlik ve ilişkileri tespit edebilmesinde fakihliğinin çok önemli yeri vardır. Her ne kadar filozofumuz felsefe ile fıkıh arasında var olan benzerlikleri tespit ederek felsefeye bir meşruiyet zemini ve yaşam alanı sağlamaya çalışsa da, öbür tarafta felsefe aleyhinde cevaplanması gereken bir takım iddialar bulunmaktadır.

Felsefe ve mantığın asr-ı saadette olmadığı için gereksiz olduğu ve kullanılmaması gerektiği iddiasını geçersiz bulan filozofumuz, bu tezi çürütmek için daha öncede açıkladığımız gibi yine fikhla benzerlik kurarak, fikhî kıyasın da asr-ı saadette olmadığı halde bugün geçersiz sayılmadığı gibi, burhani kıyasında geçersiz sayılmayacağını söyler. Zaten Müslümanlar arasında Haşeviyye taifesinden az bir topluluğun dışında hiç kimse akli kıyasa itiraz etmemektedir (İbn Rüşd, 1987, s. 68).

İbn Rüşd'e göre felsefe, **bilim ve mantık çalışmaları tüm insanlığın bilgi ve tecrübe birikimleriyle geliştirilmiş** evrensel bir kazanımdır. Felsefe ve mantık çalışmalarında kendisinden faydalandığımız önceki insanların dinde bizimle ortak olmasıyla, olmaması farksızdır. İbn Rüşd felsefe, bilim ve mantık çalışmalarının bir gelenek işi olduğunun ve bunların "süreklilik-devamlılık" prensibiyle var olabildiklerinin farkındadır (Karlığa, 1992, s. 35).

"Gerçekten biz şu günümüzde geometri fenninin ve Astronomi fenninin yok olduğunu varsayacak olsak ve bir kişi de kendi kendine gök cisimlerinin miktarlarını ve birbirleriyle olan uzaklıklarını kavramak istese bu onun için mümkün olmaz. Söz gelimi güneşin yeryüzünden büyüklüğünün miktarını veya diğer yıldızların miktarını bilmek isterse bu kişi tabiat bakımından insanların en zekisi olsun yine de bunu başaramaz. Hatta ona dense ki, Güneş yeryüzünden yüz elli veya yüz altmış kat büyüktür. O, bu sözü söyleyenin deliliğinin belirtisi sayar. Halbuki bu husus burhan ile hey'et ilminde öylesine tespit edilmiştir ki, bu ilmin ehli olan kimse ondan hiç kuşku duymaz" (İbn Rüşd, 1987, s. 70).

Filozofumuz Gazzali'nin filozofları küfürle ithamını bu süreklilik zincirini koparmaya yönelik bir tehdit olarak algılar. Böylece bilim ve felsefe çalışmalarının meşruiyet zeminini ortadan kalkmaktadır.

"Varlık hakkında bizden önceki ümmetlerden biri tarafından yapılmış ve burhanın gerektirdiği şartları taşıyan inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak bu konuda onların söyledikleri ve kitaplarında kaydettikleri şeye bakıp değerlendirmemiz gereklidir. Bunlardan hakikate uygun olan bulunursa onu memnuniyetle kabul eder ve bunun içinde onlara teşekkür ederiz. Bunlardan hakikate uygun olmayan bulunursa da onlara dikkatleri çeker, başkalarını onlardan sakındırır ve kendilerini bu yüzden mazur sayarız."

İnsanlar şu sebeplerle felsefi çalışmalarda yanlışlar yapmaktadır. a. yaratılış, itibariyle felsefe için gerekli olan zekâ düzeyine sahip olamadıkları; b. düşünce alışkanlıklarına ve metodolojisine sahip olamadıkları; c. felsefe öğretim ve eğitim imkânlarına sahip olamadıkları ve d. objektiflik için gerekli ahlaki olgunluğa sahip olamadıkları için. Ayrıca şu da hatırlanmalıdır ki, söz konusu olumsuz arızı durumlar sadece, hedefi ilmi fazileti sağlamak ve hakikate ulaşmak olan felsefeye özgü olmayıp, diğer bütün ilimler içinde geçerlidir. Hatta bizzat kendi ilimleri ameli fazileti gerektirmesine rağmen birçok fikhçinin ilmi, takvalarının azalmasına ve dünyaya dalmalarına sebep olmaktadır. (İbn Rüşd, 1987, s. 74).

İbn Rüşd felsefenin varlığını ve gerekliliğini tehdit eden üçüncü tezi yani "filozoflar felsefe yaparken yorumlarında Müslümanların manevi otoritesini ve siyasi birliğini sembolize eden icmayı aşmaktadırlar" iddiasını da cevaplamaya çalışmıştır. Şii İslâm âlemindeki "Masum İmam" inancının oluşturduğu manevi otoriteye denk gelen "**icma**" müessesinin filozofların yorumlarıyla aşıldığı tezi aynı zaman da siyasi otorite üzerinde etki

oluşturmaya çalışan kelami ekollerle yakından alakalıdır. İbn Rüşd, bu bağlamda filozofların yaptıkları yorumlarda icmayı aşmadıkları kanaatindedir (İbn Rüşd, 1987, s. 78-82, 89-91). Zira icmayı aştıkları iddia edilen konularda, icma şartlarının yerine gelmemesi sebebiyle kat'î icma oluşmamaktadır. Söylenebilecek en kötümser şey onların bu hususlarda hataya düşmüş olabilecekleridir ki onların bu hataları da mazur karşılanmalıdır.

Din ile felsefe, hakikatleri insanlara öğretmek bakımından gaye birliği içerisindedirler, **onlar birbirinin sütkardeşidir**. Dinin gayesi Allah'ı ve varolanları olduğu şekilde bilmek olan gerçek bilgiyle, insanı mutluluğa götüren ve mutsuzluktan alıkoyan bedeni ve nefsanî fiillerden oluşan gerçek ameli insanlara öğretmektir (Küyel, 1956, s. 117). Aynı şekilde felsefede fitraten zeki, şeri adalet ve fazilete sahip insanlara gerçekleri öğretmeye çalışmaktadır. Fitraten zeki olan insanlar sınırlı sayıda olduğundan, din bütün insanlara hitap ederken felsefe belirli sayıda insana hitap etmektedir. Böylece din hitap ettiği kitle bakımından felsefeden daha genel olmaktadır. Kendisinden iki asır önce yaşayan Amiri tarafından dile getirilen (Turhan, 1992, s. 266) "Her Nebi Hakîm, fakat her Hakîm Nebi değildir" formülünü benimseyen filozofumuz aynı zamanda dinin mahiyet ve içerik bakımından da felsefeden daha genel ve daha kuşatıcı olduğunu kabul etmektedir. Yani felsefe hem varlık kitabında hem de kutsal kitapta bildirilen hakikatleri anlamaya çalışmaktadır.

Filozofumuz dinin hakkında hiç bir şey söylemediği, fıkhıta *meskûnun anh* olarak kabul edilen alanda din-felsefe ilişkileri bakımından hiçbir sıkıntının olmadığını ifade etmektedir. Bu alan fıkhıta olduğu gibi burhan ehlinin ictihat yetkisi içindedir. Sıkıntı din ile felsefenin ortak olarak beyanlarda bulunduğu alanlarda ortaya çıkmaktadır. Kanaatine göre bu alanda da temelde din ile felsefenin verileri birbirleriyle uyumla beraber, zaman zaman zahirde aralarında bir çelişki varmış gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu da kavram kargaşasından, ya da nassların doğru anlaşılıp yorumlanmamasından, ya da kullanılan kelimelerin mecazî veya hakiki manalarından hangisinin kast edildiğinin doğru tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Bütün bu problemlerin halledilebilmesinin ve din ile felsefe arasında varolan uyumun gösterilebilmesinin biricik yolu tevildir, yani yorumdur.

Tarıftan anlaşıldığı üzere tevil denilen olgu, her şeyden önce dilin imkânları içerisinde cereyan eder. Bundan dolayı tevili yapacak olan kişinin her şeyden önce metnin bulunduğu dili iyi bilmesi ve dilin edebi inceliklerine vakıf olması gerekir.

Filozofumuz bu temel dini ilkelerin, ya bu hususların aklın yetki sınırları dışında olması sebebiyle, ya da akli bilgilerin her zaman bu ilkelerle uyumlu olacağı önermesine dayanarak burhani bilgiyle çelişmeyeceği kanaatindedir. Bu önermenin arka planında ise daha önce geçtiği üzere din ile felsefenin hakikatin kendileri oluşu ve hakikatin ise hakikatle çelişmeyeceği yani hikmet ile dinin sütkardeşi olduğu önermesi bulunmaktadır. Dinin temel ilkelerinde olmaksızın din ile felsefe arasında bir çelişki ortaya çıkarsa Kur'an Ayetlerinin kesinlikle tevili kabul edeceğini iddia etmektedir. Yani filozofumuz burhani bilimsel metotla elde edilen bilgilerin Kuran'ın verileriyle uyulacağı kanaatindedir.

İbn Rüşd'e göre insanların anlayış ve kavrayış düzeylerinin ve bilgiye ulaşma metotlarının farklı olması ve bütün insanlara hitap eden şeriyyatın bunu

gözeterek nassları bu özellikte vahyetmesi tevil ve yorumu zorunlu kılmaktadır. Ayrıca dilin Allah'ın kaza-kaderi, adaleti ve zulmü gibi konuları ifade de yetersiz kalması sebebiyle Kuran'da birbiriyle çelişir gibi gözükün manaların bulunması da teville ihtiyaç bırakılmaktadır. Bunun dışında vahyiden farklı bilgi kaynağı olarak kabul edilen akıl ve duyulara dayanan felsefenin verilerinin zaman zaman nassların zahiriyle çelişmesi de sebeplerden dolayı tevil olgusunu gerekli kılmaktadır. Ayrıca bizzat Kur'an'ın kendisi "**muhkem** ve **müteşabih**" ayrımından bahsederek tevilin ilimde derinleşmiş âlimlere has olduğunu vurgulamakta böylece de tevilin varlığını ve gerekliliğini teyit etmektedir. İbn Rüşd'e göre tevilin gerekliliğini ortaya koyan diğer bir hususta iletişimi sağlayan dilin Allah'ın kaza-kaderi, adaleti-zulmü gibi konuları ifade de yetersiz olmasıdır. Bu tür ayetler manaları itibarıyla zahirlerinde birbirleriyle çelişir gibi gözükmektedir.

Mana bakımından birbiriyle çelişir gözükün ayetlerden farklı olarak Kur'an da bol miktarda bulunan teşbihler, Allah hakkında insanbıçimci karakterdeki ifadeler İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren teville zorunlu olarak ortaya çıkarmıştır. Allah'ın 'Arşa istiva ettiğine', 'Allah'ın kıyamet gününde görünmesinin mümkün olduğuna' işaret eden ve yine Allah'ın "Yed" (Eli), "Vech" (Yüzü), "Ayn" (Gözü) olduğuna dair ayetler bunlardan başlıcalarıdır. Bu anthrpomorphik karakterdeki ayetler Kur'an'ın müteşabihatını oluşturmakta ve teville kendiliğinden gerekli kılmaktadır. Ayrıca bazen din-felsefe ilişkileri bakımından da tevil gerekli olabilmektedir.

İbn Rüşd din ile felsefenin uzlaşması bakımından nassların tevil imkânı bulunduğuna işaret ederken, felsefi metinlerin de tevil imkânı bulunduğunun farkındadır. Tevil, birbirlerini etkileyen bu iki alanın metinlerinin yorumlanarak ortak noktaya çekme gayreti olarak ta tanımlanabilir. Hakikatin birliğine inanan filozofumuz için bunun ne kadar gerekli bir eylem olduğu ise kendiliğinden anlaşılır.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkilerine dair bu çözümlerinin ahlak alanında da yansımaları bulunmaktadır. Şimdi onun ahlak alanındaki görüşlerini inceleyebiliriz.

SIRA SİZDE

4

İbn Rüşd, felsefenin dinle çeliştiği varsayılan noktalarını izah etmek suretiyle bu çelişkiyi aşmaya çalışırken hangi yöntemsel araca başvurmuştur?

Ahlak

İbn Rüşd'ün ahlak alanındaki görüşleri Aristo ile Eflatun'un görüşlerinin sağladığı arkaplanla kendisinin özgün katkılarından oluşur. Birazdan da göreceğimiz üzere ahlak alanına dair sorunları kendi tecrübeleri ve birikiminin ışığı altında tekrardan inceler.

İbn Rüşd'e göre ahlak ilminin iki kısmı bulunur. İlk anlamıyla ahlâk, iradî fiil ve alışkanlıklarla ilgilidir. İkinci kısım, bu alışkanlıkların nefse kazandırılması yöntemleri ile kötü huyların nefisten uzaklaştırılması yani tedavisiyle ilgilidir.

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir İbn Rüşd'e göre ahlâk, siyasetten ayrılamaz. Bu orta çağ felsefe anlayışının bariz bir özelliğidir. Gerçekte ahlâk, siyasetin bir girişi olup, mantıken siyasetten önce gelir. İnsan için dört tür mükemmellik, yetkinlik veya erdem kategorisi vardır: Nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî. (Lerner, 2005, s. 5) Bunların zirvesini ise teorik yetkinlik olup

diğerleri onun hizmetinde ve hazırlayıcıdır. (Lerner, 2005, s. 5, 92, vd.) İbn Rüşd insanların yardımı olmadan bir insanın bu mükemmelliklerin tümüne ulaşması mümkün görmez. Bundan dolayı da siyasî organizasyon zorunludur. Bu noktada İbn Bâcce'den ayrılır. Ayrıca insanların ferdî yetenek ve doğaları farklı olduğundan her bir ferdin tüm yetkinliklere ulaşamaz. Üstelik bireylerin doğalarının farklılığı da belli bir amaca matuftur. Dolayısıyla iş bölümü, yardımlaşma ve bunun mükemmel üst kurumu olan yoksa siyasal organizasyonlar yani devlet zorunludur.

İbn Rüşd Eflâtuncu çizgiye uygun olarak nefsin üç parçasının her birinin mükemmelliği ile özdeşleştirdiği hikmet, cesaret ve iffet erdemlerini temel erdemler kabul eder. Bunlar aynı zamanda şehrin veya devletin üç parçasına karşılık gelir. Dolayısıyla, akli kısmı öfke ve şehvet kısmını idare ettiği oranda kişi akıllıdır; öfkelenen kısım aklının kontrolüne girdiği, doğru oranda ve doğru zamanda işlev gördüğü kadarıyla kişi cesaretlidir. İbn Rüşd, iffetin de şehvet gücünün aklın kontrolüne girmesinden oluştuğunu kabul eder. Yalnız adalet gibi tek bir parçadan ziyade, nefsin bütün parçalarına atfedilen iffeti tartışırken tereddüt eder. İbn Rüşd bireyin kendi içindeki adaleti nefsin her bir parçasının sadece yapması gerekeni, uygun oranda ve uygun zamanda yapması olması olarak tanımlar. Topluma yönelik olan adalet ise şehirdeki her insanın tabii olarak kendisine ait işi yapabileceği en iyi şekilde yapması olarak tanımlar. Bu da aklın, nefsin diğer iki gücünü veya şehrin bu güçlere karşılık gelen kısımlarını idare etmesi anlamına gelir. Âdil insan erdemi hem kendinde, hem de diğer insanlarla olan ilişkisinde gösterir. Bu nedenle adalet sadece kişiyle sınırlı olmayıp onun komşularıyla olan ilişkisini de kapsar.

İbn Rüşd ahlâkî alanda üç soruyu tartışır:

Bu erdemlerden her birini gerçekleştirmek için gerekli şartlar nelerdir? Mesela, cesaret nefste atılganlık ile ürkeklik arasında orta bir huy olarak tanımlanır. Fakat bu erdemin ortaya çıkabileceği şartlar açıkça belirlenmedikçe, bu tanım erdemi gerçekleştirmek için yeterli değildir. Çünkü ahlâkî bilginin amacı sadece bilmek değil, doğru eylem ve doğru davranıştır.

Bu erdemler gençlere nasıl kazandırılacak ve nefse yerleştikten sonra nasıl korunacak? Aynı şekilde, reziletler nasıl yok edilecek? İncelemenin bu kısmı, tıbbın iki kısmına benzetilebilir: Hijyen sağlığın korunması ile ilgilenirken, terapi ise hastalıkların tedavisiyle ilgilenir.

Hangi huylar veya erdemler diğer huy ve erdemleri kuvvetlendirir veya onlara engel olur? Çünkü sağlığın korunması gibi, ahlâkî karakterin korunması da, kısımların bir biriyle olan irtibatının doğru bir şekilde anlaşılmasıyla başarılabilir.

İbn Rüşd, genel olarak ahlâk ve siyasetin, erdemleri vatandaşlara kazandırma olan pratik gayesine ulaşmanın iki yolu olduğuna inanır: ilki delillendirme olup ikincisi ise zorlamadır. Bu bağlamda, onun düşüncelerinin en ilginç kısmı, vatandaşların her sınıfına uygun gelecek delil türünü belirlemektir. Çoğunluğa hitâbî ve şiirsel deliller uygunken, seçkin azınlığa ise burhânî deliller uygundur. Bu sınıflardan her biri, kendi tabiatlarının kabul ettiği mükemmellik türünü kazanabilirler. (Fahri, s. 128-134; Lerner, 2005, s.10)

Bu değişik tür delil sınıflandırmalarına yani hitâbî ve burhânî sınıf arasına cedel ehli diye bir orta sınıf ilave eder. Bu orta sınıfla İbn Rüşd, öncüllerinin

en fazla muhtemel veya genel kabul görmüş (*meşhûr*) olmaları nedeniyle, delillerinin belirsiz karakterinden dolayı burhânî seviyeye çıkamayan kelâmcıları, özellikle de Eş'arî kelâmcılarını kasteder.

İbn Rüşd'e göre, insanların bu üç sınıfa ayrılması ve buna karşılık gelen delil türü sınıflandırmasının dinî-ahlâkî önemi şudur: Böylece şeriat nihâî mutluluğunun temeli olan teorik ve pratik hakikatleri tüm insanlara öğretir. Bu hakikat ise Allah'ın varlığı ile birliğinin bilgisi ve nihâî mutluluk ve mutsuzluk bilgisidir. Din mutluluğa ileten fiillerin işlenmesi ve mutsuzluğa ileten fiilleri ve bunlardan kurtulma yollarını öğretir. Yani bu fiiller, zahirî veya bedenî fiilleri, yani fıkıh ilminin ilgilendiği zahirî hükümleri ve "meâd ilminin" ilgilendiği nefse bağlı batınî fiilleri içerir.

Bu üçlü tasnife göre burhan ehli yani filozoflar diğer herkese karşı kesin bir üstünlüğe sahiptir. Entelektüel sınıflar içerisinde nasların müteşabih kısımlarının tevili onlara aittir. Filozofların mutluluğu Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâce'nin de belirttiği gibi, insanın tabiatının mükemmelliğinin gerçekleştiği faal akılla ittisalle gerçekleşir. İbn Rüşd'e ve diğer filozoflara göre ittisal semavi gök akıyla ilişkiye geçmektir. Bu ise ancak insanın akli ve teorik öğrenme süreçleri sonucunda gerçekleşir. İnsanın ahlaki yetkinliği bu sürece hazırlayıcı olarak katkıda bulunur. Ferdin irade eğitiminden sonra faal akılla ittisal mümkündür. Böylece bu kişinin akli tabiatı tam anlamıyla kemale ulaşır ve o sonsuza dek akli âlemde yaşayarak ayrıntı akıllar âlemini temaşa eder. (Fahri, 2004, s. 132; Kalman P. Bland, 1982)

Özet

İbn Bâce

Endülüs felsefesinin üç önemli ismi İbn Bâce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'dür. İbn Bâce felsefe literatüründe şerhleri, akıl konusuna verdiği önem ve *Tedbirül-mütevahhid* adlı eserinde erdemsiz bir toplumda yalnızlaşan bir filozofun mutluluk sorunu ele almasıyla öne çıkar. Doğu filozoflarında olduğu gibi İbn Bâce'de de bilgi insan yetileri bakımından duyu, hayal ve akıl olmak üzere kademeli olarak oluştuğu kabul edilir. Ama akli bilgi tüm diğer çeşitlerin üstündedir. Akli bilgi kavram oluşturma ve tümel yargılarda bulunabilme anlamında gelir. İbn Bâce insan aklının kavramlara ulaşma ve akli bakımdan son yetkinliğine erişme noktasında faal akılla ittisali zorunlu görür. Yalnız insanın bilgi edinme sürecinin duyularla yakın ilişkisini de vurgular. İbn Bâce akli bilgiye ulaşma bakımından insanları cunhûr, nuzzâr ve sueda olmak üzere üç gruba ayırır.

İbn Bâce'nin temel felsefi sorunlarından bir tanesi maddî heveslere, gelip geçici zevklere dalmış bir toplumda bir filozof nasıl yaşmalıdır. *Tedbirül-mütevahhid*'in konusu budur. "Yalnız insan" akli ve ahlaki yetkinleşme hedeflerine yönelik adım attıkça toplumundan uzaklaşır ve süreç içerisinde yalnızlaşır. Erdemsiz toplumda yalnızlık filozoflar için zorunlu bir katedir. Yalnız İbn Bâce bu yalnızlık halini sürekli bir hal olarak görmez. Zorunlu bir geçiş dönemidir. İleride oluşacak erdemli toplum da ancak yetkinleşmiş insanlarla mümkündür. Diğer bir ifadeyle yetkinleşmiş yalnız insanlar erdemli toplumun nüveleridir.

İbn Tufeyl

İbn Tufeyl'in sadece Hay b. Yakzân isimli eseri bize ulaşmıştır. İbn Tufeyl öncelikle kendisinden önceki filozofları eleştirir ve meşriki hikmet tasavvurunu ortaya koyar. İbn Tufeyl'e göre meşriki hikmet sadece teorik akıl yürütme olmayıp insanın tecrübe dünyasında yaşamış olduğu manevi hallerinde sürece katılmasıdır. Bu halleri sufileri takiben keşf, müşahede ve zevk kavramlarını öne çıkarır.

İbn Tufeyl Hay b. Yakzân'da sunduğu din-felsefe ilişkileri analizinde iki gelenek arasında uyum olduğunu düşünür. Dinî metinler muhatabların kolay anlaması için temsillerle, benzetmelerle ve hayali ifadeleri kullanır. Bundan dolayı dini metinlerde zahir-batın ayrımı zorunludur.

İbn Tufeyl'e göre nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğreti arasında da bir çelişki yoktur. İbn Tufeyl'in din ile felsefe arasındaki bu çözümlenmeleri etkisini İbn Rüşd'de de bulacaktır.

İbn Rüşd

İbn Rüşd Meşşâî okulunun son temsilcisi Aristo'nun eserlerinin şarihî ve din-felsefe ilişkileri filozofudur. İbn Rüşd'ün *De Anima*'ya yapmış olduğu üç farklı şerh ayrı bir tarz anlama ve yorumlama çabası örnekleri olarak kabul edilebilir. Bu süreçte İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu yorum teknikleri *kavramsal analiz, Aristo sonrası tarihsel birikimin analizi ve otoritelere başvuru, sistematik olarak eleştirinin kullanılması* ve problemler ve kavramlar düzeyinde *sistem içi vurguların değiştirilmesi* şeklinde özetlenebilir. İbn Rüşd şerhleri bir yanda felsefî geleneğin kendi sürekliliğini aksettirir mahiyette Aristo metinlerinin sürekli ve yoğun yorumlanmasından oluşan bir evrim iken diğer yandan ise, orijinal metinlerin sınırlarının ötesinde kendi kültür havzasından kaynaklanan felsefî sorunlara çözüm arayan felsefî ve dinamik bir çabayı yansıtır. O bu anlamda tarihin belli bir noktasında durmaktadır. Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün Aristo'dan ayrı düştüğü yerlerde ve Aristo'nun açık olmadığı hususlardaki yorumlamalarında kullanmış olduğu teknikler, vardığı sonuçlar ve bunların muhtemel metafizik ve dinî sebepleri oldukça önemlidir. İbn Rüşd'ün şerh faaliyeti aynı zamanda din felsefe ilişkilerini yeniden kurmak bakımından da önemlidir.

Din ile felsefe, hakikatleri insanlara öğretmek bakımından gaye birliği içerisindedirler, **onlar birbirinin sütkardeşidir**. Dinin gayesi Allah'ı ve varolanları olduğu şekilde bilmek olan gerçek bilgiyle, insanı mutluluğa götüren ve mutsuzluktan alıkoyan bedeni ve nefsanî fiillerden oluşan gerçek ameli insanlara öğretmektir (Küyel, 1956, s. 117). Aynı şekilde felsefede fitraten zeki, şeri adalet ve fazilete sahip insanlara gerçekleri öğretmeye çalışmaktadır. Fitraten zeki olan insanlar sınırlı sayıda olduğundan, din bütün insanlara hitap ederken felsefe belirli sayıda insana hitap etmektedir. Böylece din hitap ettiği kitle bakımından felsefeden daha genel olmaktadır. Kendisinden iki asır önce yaşayan Amiri tarafından dile getirilen (Turhan, 1992, s. 266) "Her Nebi Hakîm, fakat her Hakîm Nebi değildir" formülünü benimseyen filozofumuz aynı zamanda dinin mahiyet ve içerik bakımından da felsefeden daha genel ve daha kuşatıcı olduğunu kabul etmektedir. Yani felsefe hem varlık kitabında hem de kutsal kitapta bildirilen hakikatleri anlamaya çalışmaktadır.

Din ile felsefe bazen çatışır gözükmektedir. İki gelenek arasındaki çatışma kavram kargaşasından, nassların doğru anlaşılıp yorumlanmamasından,

kullanılan kelimelerin mecazi veya hakiki manalarından hangisinin kast edildiğinin doğru tespit edilememesinden kaynaklanır. Bütün bu problemlerin halledilebilmesinin ve din ile felsefe arasında varolan uyumun gösterilebilmesinin biricik yolu tevil, yani yorumdur.

Kendimizi Sınayalım

1. İbn Bâcce'nin "*Tedbîru'l-mütevahhid*" adlı eseri aşağıdaki sorulardan hangisine cevap aramaktadır?
 - a. Erdemsiz bir toplumda erdemli bir şekilde yaşamak mümkün müdür?
 - b. Erdemli bir toplumda mutluluk mümkün müdür?
 - c. Doğru bilgiye ulaşmanın yolu nedir?
 - d. Doğru yönetimin şartları nedir?
 - e. Metafizik bilgiye nasıl ulaşılır?
2. İbn Tufeyl'in felsefesi aşağıdaki terimlerden hangisini ifade eder?
 - a. Meşşâlik
 - b. İşrâkîlik
 - c. Rivâkîlik
 - d. Meşrîkîlik
 - e. Reybîlik
3. İbn Rüşd'ün, tevil problemini konu edindiği eseri aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Şerhu Mâ Ba'de't-tabî'a
 - b. Bidâyetu'l-müctehid
 - c. el-Keşf an menâhici'l-edille
 - d. Faslu'l-makâl
 - e. Telhîsu Kitâbi'n-Nefs
4. Aşağıdakilerden hangisi İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşünü en iyi ifade eder?
 - a. Felsefe dînî düşüncüyü dışlamaktadır.
 - b. Felsefi ve dînî düşünce aynı kaynaktan beslenmekte ve aynı amacı gütmektedir.
 - c. Dînî düşünce ile felsefi düşünce arasında telif edilmesi mümkün olmayan çelişkiler mevcuttur.
 - d. Din, felsefeye tâbidir.
 - e. Felsefe dînî bir düşüncüyü yönlendiren ana fikri benimseyemez.

5. İbn Rüşd'e göre nefsin aklî kısmının kendisiyle özdeşleştirildiği erdem aşağıdakilerden hangisidir?
- Hikmet
 - Şecaat
 - İffet
 - Cömertlik
 - Dostluk

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- a** Cevabınız doğru değilse İbn Bâcce konusunu tekrar okuyunuz.
- d** Cevabınız doğru değilse İbn Tufeyl konusunu tekrar okuyunuz.
- c** Cevabınız doğru değilse "İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu açıklama ve yorum teknikleri" konusunu tekrar okuyunuz.
- b** Cevabınız doğru değilse İbn Rüşd'de din-felsefe ilişkisi konusunu tekrar okuyunuz.
- a** Cevabınız doğru değilse İbn Rüşd'de ahlak konusunu tekrar okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İbn Bâcce'ye göre erdemsiz bir toplumda erdemli ve mutlu bir şekilde yaşamak mümkün değildir. Filozof erdemsiz bir toplumdaki erdemli kişiyi **garîb** olarak adlandırmakta ve onun kendi başına erdemleri elde etmek üzere bu toplumdan uzaklaşması gerektiğini vurgulamaktadır.

Sıra Sizde 2

İbn Tufeyl'e göre Meşrîkî hikmet teorik akıl yürütmeyele yetinmez. Zira sadece akıl yürütme ve araştırma en yüksek yetkinlik derecesine ulaşmak için yeterli değildir. Buna ilaveten müşahede, zevk, huzur ve ruhi tecrübe gibi sezgisel bilgi yolları önem kazanmaktadır.

Sıra Sizde 3

Filozofumuz felsefenin gerekliliğini ortaya koymak için özellikle şu ayeti delil getirir; "Ey basiret sahipleri ibret alın!". Düşünürümüze göre bu ayet hem aklî hem de şer'î kıyasın kullanılmasını kesinlikle emretmektedir. Zira ona göre i'tibar; varlık âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini ve hikmetlerini kavrayıp bunların ilk sebep olan yaratıcıyla ilişkilerini kurmak, böylece de bilinenden bilinmeyeni çıkarmaktır.

Sıra Sizde 4

Bu noktada İbn Rüşd tevil yöntemini kullanmaktadır. Zira İbn Rüşd'e göre insanların anlayış ve kavrayış düzeylerinin ve bilgiye ulaşma metotlarının farklı olması ve bütün insanlara hitap eden şeriatın bunu gözeterek nasları bu özellikte vahy etmesi tevil ve yorumu zorunlu kılmaktadır. Ayrıca dilin Allah'ın kaza-kaderi, adaleti ve zulmü gibi konuları ifade de yetersiz kalması sebebiyle Kuran'da birbiriyle çelişir gibi gözükten manaların bulunması da teville ihtiyaç bırakmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

Arkan, Atilla, 2006, **İbn Rüşd Psikolojisi**, İstanbul.

Arkan, Atilla, 2006, "Klasik Eser [*De Anima*] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12 2005, 16-23.

Aydınlı, Yaşar, (1999), **İbn Tufeyl**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 20.

Aydınlı, Y. (1997), **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, İstanbul, İfav yay.

Bayrakdar, M. (1997), **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara.

Bland, K. P. (1982), **Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narbani: A Critical Edition and Annotated Translation**, New York.

Fahri, Macid, (2004) **İslâm Ahlak Teorileri**, çev. Atilla Arkan, Litera-İstanbul.

Geneauand, C. (1984), **Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aritotle's Metaphysics, Book L**, Leiden.

İbn Rüşd (1958), **Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a**, nşr. Osman Emin, Kahire.

İbn Rüşd (1987), **Faslu'l-Makâl**, Beyrut.

İbn Tufeyl (1975), **Felsefetu İbn Tufeyl ve Risaletuhu "Hayy b. Yakzân"**, nşr. Abdulhalim Mahmud, Beyrut.

Karlığa, B. (1992), **İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi**, İstanbul.

Karlığa, B., (1999), **İbn Rüşd**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 20.

Köroğlu, Burhan, (1996), **Divan İlmî Araştırmalar** "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", İstanbul.

Kutluer, İlhan, (1999), **İbn Tufeyl**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 20.

Lerner, R. (2005), **Averroes on Plato's Republic**, Ithaca: Cornell University Press.

Sarioğlu, H. (2003), **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Küre yay.

Turhan, K. (1992), **Amiri ve Felsefesi**, İstanbul.

Ülken, H. Z. (1974), **İslâm Felsefesi**, İstanbul.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Bazı Çağdaş İslâm Düşünürlerini isimlendirebilecek,
- Verilen Çağdaş İslâm Düşünürlerinin önemli eserlerini belirleyebilecek,
- Verilen Çağdaş İslâm Düşünürlerinin önemli görüşlerini açıklayabilecek,
- Verilen Çağdaş İslâm Düşünürlerinin İslâm düşüncesine katkılarını açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Gelenek
- İsyan Ahlakı
- Değişim
- Reform

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Metin içerisinde tanımı verilmeyen sözcükler için *Felsefî Terimler Sözlüğüne* bakınız.
- Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* eserinin "Giriş", ve "II. Meşrutiyet" bölümlerini okuyunuz.
- Macit Fahri'nin *İslâm Felsefesi Tarihi* kitabının "Modern ve Çağdaş Temayüller" bölümünü okuyunuz.
- Mevlüt Uyanık'ın *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi* eserinin "Çağdaş İslâm Düşüncesi Kavramı" bölümünü okuyunuz.
- İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* isimli eserini inceleyiniz.

Çağdaş İslâm Düşüncesi Kişiler ve Görüşler

GİRİŞ

Modern dünyanın bugün ulaştığı nokta dikkate alındığında bunda İslâm medeniyetinin katkısı yadsınamaz. Tarihsel süreçte birçok İslâm düşünürü buluşları ve bilimsel çabalarıyla insanlık için önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Günümüzde teknik imkânlar hazırlama bakımından İslâm dünyası Batı medeniyetine oranla bir durgunluk dönemi içerisinde bulunuyor olsa da özellikle son iki yüz yıldır beşerî, siyasî, kültürel alanlarda insanlık için önemli fikirler ortaya koyan düşünürler İslâm medeniyetinin geçmişteki parlak günlerinin birer yansıması olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Bu ünite de biz de son dönemlerde hem İslâm dünyası için hem de bütün insanlık için düşünceleriyle katkı sağlamış düşünürlerin hayatı, eserleri ve önemli görüşleri hakkında kısaca bilgiler sunacağız.

Aşağıda da görüleceği gibi, bu düşünürler hem yaşadıkları coğrafyanın hem de bütün insanlığın sorunlarını ele alıp çözümlenmeye çalışmışlar. Bu bağlamda bütün dünyada yankı uyandıracak fikirler ileri sürmüş, özellikle Müslümanların içine düştüğü geri kalmışlıkla mücadele uğruna önemli bir misyon üstlenmişlerdir.

CEMÂLEDDİN AFGÂNÎ

Hayatı (1838–1897)

Cemâleddin Afgânî'yi çağdaş müslüman düşünürler içerisinde kabul etmemiz yaşadığı dönem itibarıyla itirazlara sebep olabilir. Ancak modern toplumlarda müslümanları uyanışa, çalışmaya, düşünmeye, okumaya çağırması, bu uğurda ailesini, vatanını, mevki ve makamlarını terk etmiş olması bizce önemlidir. Onun uyarıları ve yol göstermeleri çağdaş Müslümanlar için önemli değişimlere sebebiyet verdiği için Cemâleddin Afgânî üzerinde durmamız bir gerekliliktir.

INTERNET



<http://www.tr.wikipedia/wiki/Cemaleddin-Afgani>

Cemâleddin Afgânî Hemedan yakınındaki Esedabad'da doğmuştur. 10 yıllık eğitim-öğretim neticesinde, İslâmî ilimleri özümsemiş, bu esnada felsefe ve modern bilimlere ise özel ilgi duymuştur. Anadili *Türkçe*'nin yanında

Arapça, Farsça, Fransızca, İngilizce ve Rusça öğrenmiştir. 18 yaşında Hindistan'a gitmiş. Buradan birçok Müslüman memleketlere uğradıktan sonra Mekke'ye yönelerek Hacc ibadetini yerine getirmiştir. Sonra memleketi Afganistan'a dönmüş. Afganistan'dan Hindistan'a gelişi İngilizler tarafından tehlike olarak görülmüş ve Hindistan'ı terk etmek mecburiyetinde bırakılmıştır. Oradan Kahire'ye gitmiş ve çok iyi karşılanmıştır. Ezher hocaları ve öğrencileri ile özel dostluklar kurmuş ve evinde birçok insana ders vermiştir. Mısır'dan sonra İstanbul'a gelmiş. Ayasofya ve Sultan Ahmet camilerinde vaazlar vermiş, kısa süre sonra kendisi *Meclis-i Kebir-i Maarif* azalığına getirilmiştir.



Cemaleddin Afgani'nin hayatı ve düşünesi için Muhsin Abdülhamid'in *Cemaleddin Afgani, Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler* adlı eserini okuyunuz.

Görüşleri

İstanbul'a gelişinde devlet erkânı tarafından çok iyi karşılanan Cemâleddin Afgânî'nin konuşmaları ve ortaya attığı fikirleri bazı resmî ulemayı rahatsız etti. Bu rahatsızlık görüşlerinden çok Afgânî'ye gösterilen ilgi dolayısı ile idi. Özellikle Şeyhulİslâm Hasan Fehmi Efendi ve diğer bazıları Afgânî'nin Daru'l-Fünûn'da verdiği konferanslarındaki bazı görüşlerini bağlamını kopararak Afgânî aleyhine deliller haline getirerek saraya jurnallediler. Afgânî'nin "*Peygamberlik bir sanattır.*" sözü üzerine Afgânî aleyhine kampanyalarını genişlettiler. Ve nihayet Afgânî materyalizmi reddeden eserler yazmasına rağmen bir kolaycılık aracı olan dinsizlikle itham edildi. Bu dedikodular dolayısıyla Mehmet Âkif Ersoy daha sonraları Afgânî'yi *Sırât-ı Müstakîm*'in 90 ve 91. sayılarında savunan yazılar yazdı. Afgânî, yukarıdaki olumsuzlukları gidermek, ümmete yeni ufuklar açmak için felsefe ve kelimadan bahsediyor, fizik, usûl-i fıkıh ve tasavvuf dersleri veriyordu. Derin, tutarlı ve kuşatıcı düşünce olmadan var olmanın mümkün olmadığını çevresine sürekli izah ediyordu.

Muhammed Abduh'la birlikte müslümanları Batı'nın sömürgeciliğine karşı harekete geçirmeyi hedefleyen Arapça haftalık bir gazete olan *El-Urvet el-Vuskâ*'yı çıkardı. Çok geçmeden İngilizler gazeteyi Mısır ve Hindistan'da yasakladılar; yine de kısa ömrü boyunca bu ülkelerde bir etki oluşturmaya muvaffak oldu. İngilizler Afgânî'nin fikirlerinden ve yürüttüğü eylemlerden rahatsız idiler. Bu sebeple Afgânî'nin İngiliz sömürüsü altındaki Müslüman topraklara girmesi İngiliz hükümeti tarafından yasaklandı; ancak Avrupa'ya gitmesine ses çıkarılmadı. Bu vesileyle Afgânî, Londra, Paris ve Amerika'ya gitti. Afgânî'nin çıkardığı *Urvetu'l-Vuskâ* dergisinin, İngilizler'in egemenliği altındaki Müslüman topraklarına girişi yasaktı. Ancak görüşleri başta **Muhammed Abduh, Reşid Rızâ** ve mazlum milletlerin haklarını savunan her aydın üzerinde etki bıraktı.

1892'de II. Abdülhamid Londra Türk sefiri vasıtasıyla Afgânî'yi İstanbul'a davet etti. O da bu davete icabet ederek ikinci kez İstanbul'a geldi. Kendisine hem ikametgâh hem de maaş bağlandı.

Afgânî'nin İstanbul'a geldiği ilk dönemlerde sultan ve saray çevresiyle araları çok iyiydi. Ancak ilk gelişinde olduğu gibi kendisini çekemeyenler aleyhine iftira ve dedikodulara başladılar, hatta işi o kadar ileri götürdüler ki onu küfürle bile itham ettiler. Bu da II. Abdülhamit ile Afgânî'nin arasının açılmasına neden oldu.

En önemli eseri materyalistlere karşı yazdığı “*er-Redd ale'd-Dehriyyîn*” adlı kitabıdır. Bu eser sağlığında Türkçeye çevrilip bizzat kendisinin yazdığı bir mektup ile II. Abdülhamit’e takdim edilmişti. Cemâleddin materyalist tarih yorumunu savunan partizanların ancak kafa kurcalayıp yanıltmaya yönelik mantık hatalarıyla dolu kelime yığınlarından oluşan iddialarını ve onların icraatını daha Avrupa’da iyice tanımamışken sert bir dille kınamıştır.

Afgânî'nin hayatı düşüncesiyle tam bir uyum içindeydi. Onda teori ve pratik birbiriyle çok yakından bağlantılıydı. Hayatı da düşüncesi de üç ayırmedici nitelikte belirlenmiş bulunmaktaydı: İnsanı hayretler içinde bırakacak mükemmellikte bir maneviyat, engin bir dinî coşku ve bütün faaliyetlerini çok kuvvetli bir şekilde etkilemiş olan yüksek bir ahlakî şuur.

DİKKAT



Afgânî gerçek bir müslüman ve bir akılcıydı. Bütün cephelerden müslümanlara ancak İslâm'a özgü bir ayrıcalık teşkil eden akılcılık prensibinden istifade etmelerini samimiyetle rica etmiştir.

Afgânî'ye göre Batılılar Doğuda yurtseverlik ruhunu bastırmak, millî eğitimi sindirmek ve Doğu kültürünü yıkmak için alışılmamış metotlar kullanmakta ve bu şekilde Doğularını ülkelerindeki mevcut her türlü güzelliği, her türlü fazileti ve itibar edilecek türden bütün değerleri inkâr etmeleri için tahrik etmektedirler.

Bunun için, hiç gecikmeksizin müslümanlara yeni bir coşku ve ruh kazandırmak ve yeni bir nesil ortaya çıkarmak için yeni girişimlerde bulunulması gerekmektedir.

Kendilerini yabancı hakimiyetinden kurtarabilmeleri amacıyla tüm Müslüman halkların bir tek halife altında birleşmeleri üzerinde duran Afgânî, Batılı yazarların deyimiyle "politik Pan İslâmizm" in kahramanı olmuştu. (Zaten bu düşüncüyü desteklemesi için Sultan Abdulhamid'in kendisine özel ilgi gösterdiği bilinmektedir.) Avrupa devletlerinin Doğu memleketleri üzerine giriştikleri saldırı ve hareketlerini hep sonrakilerin geri kalmışlığına dayandırarak haklı çıkardıklarını ifade etmiştir. Ancak o, yine aynı devletlerin ellerinde bulunan bütün kuvvetle ve hatta savaş yoluyla müslüman kitlelerin ıslahını ya da uyanışını hedefleyen her teşebbüsün önüne geçtiklerini ısrarla vurgulamıştır.

DİKKAT



Bütün bunlardan kurtuluş ona göre, İslâm dünyasının tamamıyla silinip yok edilmekten kendilerini koruyabilmeleri için, büyük bir savunma ittifakı tesis edip birleşmesinin bir zorunluluk arzettiğini, bunun için de Batı'daki ilerlemenin teknik açıdan kavranması ve Avrupa'nın gücünün sınırlarına vakıf olunması gerektiğini ileri sürmüştür.

MUHAMMED ABDUH

Hayatı (1845–1905)

Mısırlı büyük bir düşünür, sosyolog ve ıslahatçı olan Abduh, çağdaş İslâm düşüncesinin en önemli simalarından biri kabul edilir.

Muhammed Abduh, Mısırlı bir çiftçinin oğluydu. *Bahire* ilinin küçük bir köyü olan *Mahalletü'n-Nasr*'da dünyaya geldi. İlk olarak Tanta'daki Ahmedî Mescidi'nde öğrenim gördü. Buradaki aklî araştırmayı engelleyen eğitim Abduh'un cesaretini öylesine kırmıştı ki, eğer amcası Şeyh Derviş onu ikna etmeseydi öğrenimi tamamen bırakacaktı.

Genç Muhammed Abduh'la ilgili en önemli olay, İslâmi ilimlerin geleneksel merkezi olan *Ezher Üniversitesi*'ne 1866 yılında kaydoluşuydu. Bununla birlikte, uygulanmakta olan eğitim metotlarının tamamıyla eskimiş ve bayatlamış olmalarından dolayı Muhammed Abduh burada iki sene boyunca katılmış olduğu derslerden pek faydalanamamıştı. Abduh, Ezher'de ruhî bunalıma girdi. Daha sonra, Abduh'un zühde yönelip kendini toplumdandan soyutlamaya ve çile hayatı yaşamaya çalıştığı görülecekti. Fakat Şeyh Derviş'in bilgece öğütleri Abduh'un bu ruhî bunalımdan kurtulmasını sağladı.

Bununla birlikte, diğer bir büyük kişilik, Abduh üzerinde derin etkiler bırakacak ve takip etmesi gereken yolu ona gösterecekti. Bu kişi, Cemâleddin Afgâni'ydi. Cemâleddin Mısır'a geldiği zaman etrafına, aralarında Muhammed Abduh'un da bulunduğu birçok öğrenci toplanmıştı. Cemâleddin'in manevî mürşitliği, Abduh'un münzevi bir şekilde yaşamayı terk edip aktif bir insan olmasını sağlamıştı. Giderek gelenekçiliği terk eden Abduh, hepsi de Ezher'in müfredat programının dışında kalan *felsefe, matematik, ahlak ve siyaset* üzerinde çalıştı. Klasik Arap eserlerini yeni bir bakış açısıyla değerlendirmesine ve Arapçaya çevrilmiş Batılı eserlerden zevk almasına Cemâleddin sebep olmuştu. Afgani, Abduh'ta, *milli duygular, özgürlük aşkı ve anayasal sistem düşüncesinin* doğmasına yol açmıştı.

Abduh, 1877 yılında, kendisine âlim unvanını ve İslâmi ilimlerin değişik sahalarında hocalık yapma yetkisini veren **el-Alimiyye** diplomasını aldı. Önceleri özel dersler vermek suretiyle, daha sonra da Ezher'de din, mantık ve ahlak üzerine verdiği derslerle geçimini sağladı. Bu dersler, büyük bir öğrenci grubunun dikkatlerinin Abduh üzerinde yoğunlaşmasına neden olan farklı bir metoda sahipti.

Abduh, Cemâleddin'in tavsiyesi üzerine gazetecilik faaliyetlerine de zaman ayırdı. Arap basınının merkezi, ilk ortaya çıkmış olduğu yer olan Mısır'dır. Abduh, Hidiv Tevfik yönetiminin ilk yıllarında "*Resmi Gazete*"nin editörlüğüne getirilmişti. Çok geçmeden baş editörü olduğu bu yayın organı Abduh'un katkılarıyla yeni bir önem kazanmıştı. Muhammed Abduh'un eserlerinin ayırıcı özelliği olan dinde ve ahlakta ıslahat gerçekleştirme gayret ve yönelimi bu yayın organında kendini göstermeye başladı.

Muhammed Abduh, fakirlere maddî-manevî yardım yapmak ve eğitim seviyelerini yükseltmek amacıyla kurulmuş olan "*Müslüman Hayırseverler Cemiyeti*"nin kurucularından biriydi. Abduh, klasik yazarların şaheserlerini yayımlayacak olan "*Arapça Eserleri Canlandırma Cemiyeti*" isimli bir dernek daha kurdu. Diğer yandan Şeriat Mahkemelerinin ıslahı için de çalıştı.

O, insanların irade ve olayları değerlendirme kabiliyetine sahip olduğuna dair kesin inanca sahip keskin zekâlı ve açık yürekli bir insandı. Avrupalı düşünürlerin belli başlı eserlerini okumuş bulunan Abduh, bu geniş bilgisini Afrika ve Avrupa'ya yapmış olduğu seyahatlerde daha da zenginleştirmişti. Doğulu ve Batılı birçok dostu olan Abduh, aralarında *Herbert Spencer, Gustave Le Bon, W.S. Blunt ve Tolstoy*'un da bulunduğu pek çok Avrupalı düşünürle de yazışmaktaydı.

Muhammed Abduh, Ezher'in skolastik düşünce tarzından kısa zamanda kurtulmuş, ıslahatların nasıl yapılacak ve nasıl etkili hale getirileceklerini gösteren insancıl ve pragmatik düşünceler geliştirmişti. Abduh, felsefî tefekkürün sürekli olarak nazarı ya da fikrî planda kalamayacağını farkındaydı. Felsefî tefekkür bizi, varlığımızı tam bir tecrübe ve şuurla

kavramamız için aktif olarak dünyada yerimizi almaya, sorumluluklarımızı yerine getirmeye yöneltmeli, inzivaya çekilip murakabeye dalmaya sevk-etmemeliydi.

Mantık ilmi hakkındaki düşünceleri de, Abduh'un doğru düşünce ile amel-i salih arasında dinamik bir ilişkinin var olduğuna dair kesin inancını niteler görünmektedir. Abduh'a göre mantık ve düşüncenin genelde bilimsel olan tabiatı yüksek bir ahlakî karakter ve rol üstlenmeliydi. Genç Abduh, Ezher'e girdiğinde İslâm felsefesi öylesine geri kalmış bir durumdaydı ki, nerdeyse felsefenin inkârı halini almıştı. Üniversitede okutulmakta olan mantık ve kelim ile ilgili ders kitapları altıncı/onüçüncü ve yedinci/ondördüncü yüzyılda yazılmış olan eserlerdi. Genç Abduh, 1875 yılından itibaren, o zamanlar çoğu el yazması olarak bulunan klasik mantık eserlerini incelemeye başlamıştı. İki yıl sonra henüz Ezher'de öğrenci iken yazmış olduğu bir makalede, haklarındaki belli başlı önyargıları, halkın ve hatta Ezherlilerin onlar hakkındaki şüphelerini de gözden geçirerek mantık ve kelâmı kararlı bir şekilde savunmuştu. Abduh, akli delillerin imanı zayıflatmayıp aksine güçlendireceğine ve düşünme sanatı ve bilimi olan mantığın değerini tam olarak kavramanın İslâm kelâmı için zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir.

Abduh, içtihadı, yani kişinin bütün kayıtlardan bağımsız olarak düşünebilme, serbestçe araştırma yapabilme hakkını her zaman savunmuş, bunun yanında, kişinin şahsî araştırma ve serbestçe araştırma haklarını kullanmayıp, din otoriteleri tarafından kendisine sunulan dogmaları delil istemeksizin gözü kapalı kabul etmesi anlamına gelen taklitle savaşmaktan da geri durmamıştır. Nihayet bazılarının iddia ettiği gibi içtihad kapılarının kapalı olmadığını, aksine, değişen hayat şartlarının ortaya çıkardığı sorunlara tatmin edici cevaplar vermek için ardına kadar açık olduğunu söylemiştir. Abduh, İslâm'ın aslında akılcı bir din olduğunu ileri sürmüştü. "İslâm", demişti, "*insanı din adamlarının otoritesinden kurtarıp Allah'la yüzyüze getirmiş ve ona hiçbir aracıya bel bağlamamayı öğretmiştir*".

Abduh'a göre akıl, nassın yardımı olmaksızın iyiyi kötüden ayırabilir. Abduh, tespit etmiş olduğu bu ilkedен çıkarsamalar yapmaktan geri durmamıştır. Abduh'un bu iyi kavramını ortaya koyarken aklın rolünün öneminden ısrarla söz etmesi, böylesi bir yaklaşımın ahlakî ve toplumsal açıdan büyük öneme sahip pratik sonuçlar doğuracağına inandığı içindir. Mısırlı ıslahatçının Mutezilî akılcılığın yeniden canlanması lehine olan bu tutumuyla içtihad ilkesinin ve her konuda araştırma yapma serbestisinin İslâm dünyasında yeniden işlerlik kazanmasına katkıda bulunmayı umduğu şüphesizdir.

Mısırlı filozof, hür irade konusuna da son derece pragmatik yaklaşmıştır. Abduh, Allah'ın her şeyi ezelden bilmesi ile ilgili olarak şöyle der: "*Allah'ın herşeyi bilmesi, kulun kendi iradesi ile ne yapacağını, yerine getirdiği için mükâfatlandıracağı ameli falan zamanda işleyeceğini bilmesi gerçeğini içerir.*" Abduh'a göre, bu önceden bilme, insanın belli bir ölçüde ihtiyar sahibi olmasını önleyemez: "*Allah'ın herşeyi biliyor olması, insanı dilediğini seçmek ve seçimi doğrultusunda amel işlemekten alıkoymaz.*" Allah'ın olmuş ve olacak herşeyi bilmesinin ne insanı amel işlemeye zorladığı, ne de amelden alıkoymadığı söylenemez. Abduh, insanın hür olduğunu açıklamak ve ispat etmek için, hemen her seferinde, Descartes gibi vicdanın tanıklığına başvurur. Aynı şekilde, günlük hayatta kişinin amellerini etkilemekte olan sağduyuyu da buna delil olarak ileri sürer. Dahası ona göre, irade-i cüz'iyeyi yok kabul ettiğimizde ilâhî emirlerin hiç bir anlamı kalmayacaktır.

Muhammed Abduh'un biyografisini yazmış olan hemen herkes, onun hayatı boyunca İslâm toplumunda dinî ıslahatlar yapmaya çalıştığını işaret etmişlerdir. Bu görüş bir dereceye kadar doğrudur. Bununla birlikte, eğer Abduh'un faaliyetlerini dikkatlice inceler ve öğretisini iyice gözden geçirirsek Mısırlı ıslahatçının gayretlerinin daha çok ahlaki reforma yönelik olduklarını görürüz. Abduh'a göre dinî ya da felsefi problemlerin çoğu ahlâkla ilgilidir. Abduh, bütün gayretini bu yüzden ahlakî reforma yöneltmiştir. Abduh'ın bazı yaygın dinî inanış, âdet ve davranışlarla savaştırması, adaletsizlikleri, sosyal ve politik suistimalleri alenen suçlaması, Ezher'in öğretim metotlarını değiştirmek için çabalaması sadece ve sadece İslâm toplumunun ahlâkında bir ıslahat gerçekleştirebilmek içindir.

DİKKAT



İslâm dünyasında Abduh'un ismiyle birlikte anılan dinde ıslahat hareketinin Abduh tarafından ahlâkta reform amacını gerçekleştirmeye yarayacak bir araç olarak görüldüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz.

Gerçekte, Abduh doğuştan ahlakçıydı. Az veya çok tutarlı dinî bir sistem kurmak yerine doğrudan doğruya insanların vicdanlarını etkilemeyi ummuştu. Platon gibi, Abduh da, ancak doğrudan doğruya iletişimin insanları harekete geçireceğine inanıyordu. Abduh'un öğretisi ve eylemleri son derece etkileyiciydi. Ona göre kelimî ya da felsefi problemlerin çoğu, irade-i cüz'iyeye, nübüvvet ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili problemlerde olduğu gibi ahlakî şartlardan kaynaklanıyordu. Abduh, öncelikle, İslâm ahlâkının yeniden tesisi için zorunlu kabul ettiği eğitimde ıslaha yönelmişti. Bu yolla elde edilecek sonuçların, bir devrimle elde edilecek sonuçlar kadar çabuk gerçekleşmeyecekse de onlardan daha derin ve daha sağlam olacıklarına inanıyordu.

Abduh'un Kur'an tefsiri alanında da önemli çalışmaları olmuştur.

DİKKAT



Muhammed Abduh'a göre en önemli mesele Kur'an'ın lafzî anlamında takılıp kalmayıp özünü ve genel anlamını açıklamak olduğundan, Kur'an'ı tamamıyla filoloji ve gramer açısından ele alan pek çok Kur'an tefsirinin bomboş şeyler olduklarını başından itibaren ortaya koymaya çalışmıştır. Abduh'un tefsiri, Kur'an'ın manevî anlamını akla uygun bir şekilde vermeye çalışmaktadır.

Kendisini öğretim ve ıslah çalışmalarına vermiş olmakla birlikte, bize fikirlerinin gelişimini sergileyen ve ismini ebedileştiren kitaplar bırakmaya da imkân buldu. Fakat Abduh'un eserlerini okumak onun çağdaşları üzerindeki derin etkisini anlamak için tek başına yeterli değildir.

İNTERNET



<http://www.kurannesli.info/bilgibankasi/yazi.asp?id=1432>

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ

Hayatı (1869-1946)

İsmail Hakkı İzmirli, İzmir'de İkiçeşmelik mahallesinde doğmuştur. Henüz çok küçük iken babası vefat etmiştir. Kendisi ve kardeşlerini annesi büyüttü. Eğitimine amcasının yanında başladı ve kendisinden hafızlık eğitimi aldı. Medrese eğitimi gördüğü gibi, bugünkü orta okullara denk düşen Rüştiyeye de giderek burayı bitirdi.

İsmail Hakkı, çok kısa bir süre sonra İzmir idadisinde (lise) fahri hoca olarak görev yaptı. İstanbul'a giderek eğitimini sürdürdü ve öğretmen yetiş-

tirmek amacıyla kurulmuş olan *Darü'l-Muallimin-i Aliye*'ye girdi. Bu okulun Edebiyat Şubesinden 1892 yılında mezun oldu. Bu arada medrese eğitimini de devam ettirerek Fatih dersiamlarından Hafız Ahmed Şakir Efendiden ders aldı. Buradaki eğitimini de tamamladıktan sonra hocasından icazet alıp, mezun oldu.

İstanbul'un muhtelif okullarında çalıştı. Bu okullarda; muallim, müderris olarak görev yaptığı gibi bazılarında müdürlük de yaptı. Eğitim Bakanlığı, yani o zamanki adıyla Maarif Nazırlığının bünyesinde olan *Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyetinde* bulundu. Bakanlığa bağlı bir büro olan bu kurum; telif, tercüme vs. bastırılmak istenen eserleri inceler, bastırılmasında sakınca bulunmayanların bastırılması için izin verirdi.

SIRA SİZDE

1

İsmail Hakkı İzmirli telif ve tercüme işi için hangi kurum bünyesinde görev almıştır?

Daha önce talebe olarak girdiği *Darü'l-Muallimin-i Aliye*'ye tarih öğretmeni olarak atandı. Bunların dışında önce *Darüşşafaka* ve bilahare *Darü'l-Muallimin-i Aliye*'de müdürlük yaptı. Eğitim programlarını ıslah etmek gayesiyle kurulan *Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye* içinde yer alarak çalışmalarına katıldı.

İsmail Hakkı, öğretmen okulunda hocalık yaptığı sırada, verdiği dersler ve yazdığı eserleriyle dikkatleri üzerine çekti. İlmî konulardaki ehliyetini ispatlamasına paralel olarak daha önemli görevlere getirildi ve kendisinden istifade edildi. 1914 yılında kurulan ve medreselerin ıslahını amaçlayan *Darü'l-Hilafeti'l-Aliye* müfettişliğine getirildi. Bir yıl sonra da *Süleymaniye Medresesinin* Kelam kürsüsünde İslâm felsefe tarihi müderrisliğine tayin edildi. 1923 yılına kadar burada hocalık vazifesini sürdürdü.

İzmirli'nin getirildiği önemli görevlerden bir tanesi de *Darü'l-Hikmet-i İslâmiye* üyeliği ve başkan vekilliğidir. Sayıları 3 bin cildi bulan kitapları için, kendi adına izafeten Süleymaniye Kütüphanesinde bir oda tahsis edildi. *Darü'l-Hikmet-i İslâmiye*'de bulunduğu süre zarfında ilmî müzakerelere katıldığı gibi, önemli yazılar da yazdı.

İsmail Hakkı İzmirli, *Ankara'da Umur-ı Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti*'ne bağlı olarak kurulan *Tedkikat ve Te'lifat-ı İslâmiyye Heyetinde* üye olarak çalıştı. Bir ara buranın başkanvekili ve başkanlığında da bulundu. Cumhuriyetin ilk yıllarında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreseler kapatıldı. Bunların yerine Darülfünun'ların yeniden yapılandırılmasına gidilince Ankara'dan İstanbul'a geçti. *İstanbul'da İlahiyat ve Edebiyat Fakültelerinde* hocalık yaptı, 1931 yılında İlahiyat Fakültesi reisliğine atandı.

Muhtelif okullarda hocalık ve idarecilik yapan İzmirli, ilmî faaliyetlerin yanı sıra çeşitli cemiyetler ve komisyonlarda bulunarak değişik hizmetlerde bulundu. *Maarif Nezareti* tarafından; Abdullah Cevdet'in tercüme ettiği "*Tarih-i İslâmiyyet*" adlı kitap hakkında rapor hazırlamak için kurulan komisyonda yer aldı. Bunun dışında *Tedkik-i Kütüb, Ulum-u Diniye ve Arabiye ve Ahlakiye* komisyonlarında bulundu ve *Cem'iyyet-i Sufiyye*'de yer aldı. Cumhuriyet döneminde de görev almayı sürdürdü. Türk Tarih Kurumu yedek üyeliği ve Paris'teki *Milletlerarası İlimler Akademisi* Türk grubu üyeliğinde bulundu.

Eserleri

Kur'an İlimleri, hadis, kelim, fıkıh, felsefe ve mantık alanlarında bir çok eser kaleme aldı. Bunlardan bazıları; *Yeni İlm-i Kelam; Miyaru'l-Ulum; Mantiki Tatbiki ve Fenn-i Esalib; Kitabu'l-İfta ve'l-Kaza; İlm-i Mantık; Hikmet-i Teşri; Usul-i Fıkıh Derleri; Arab Felsefesi; Fenni Menahic; Muhtasar Felsefe-i Ula; Mizanu'l-İtidal; Felsefe Derleri; Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme; Ihvan-ı Safa Felsefesi; Mulahhas İlm-i Tevhid; Felsefe-i İslâmiyye Tarihi; Müslüman Türk Filozofları; Arab Filozofu el-Kindi; Ebu Bekir Razi ve Felsefesi'dir.*

Haftalık olarak yayınlanan "Meram" adlı dergiyi de yayımlayan İzmirli'nin, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad*'da da birçok makalesi yayımlandı. Ayrıca, *İslâm Ansiklopedisi*'ne de birçok madde yazdı.

Görüşleri

İsmail Hakkı İzmirli, ilim ile dini bir bütün kabul eder. Onlar arasında bir çelişki ve çatışma görmez. Doğru bilginin kesinlikle dini verilere ters olmadığını söyler. O, tüm çalışmalarında bu konuyu ön planda tutmuş, ilim ile dinin bütünlüğü görüşünü savunmuştur.

Ona göre, İslâm akla büyük değer verir. Kur'an akıl sahiplerine hitap eder ve insanları akletmeye çağırır. Dinin çağrı yolu da akıldır. Yüce Allah'ın varlığının ve birliğini anlamak, insanlığa gönderdiği ilahî çağrıyı açıklamak için de akıl gerekir. Zira, İslâm dini akli kesin ve kaçınılmaz bir delil olarak kabul etmektedir.

İzmirli'ye göre dinimiz birçok ayetle insanları *tefekküre, tezekküre, itibara, tedebbüre, teakkule* ve *tefehümme* davet eder. *Nazar ve tefekküre* ait ayetlerin sayısı 500 den fazladır. İslâm akıl nurunu söndürmez, basiret meşalesini köreltmez. Aksine düşünceyi kuvvetlendirir, fikri düzeltir, akla rehber olur, ulaşamadığı hakikate akli aydınlatır, göremediği zarar ve tehlikelerden onu kurtarır, akıl için ilahi bir kandil olur, onu nurundan faydalandırır.

İzmirli, insanın çok yönlü sorumluluğu olduğunu bildirir. İnsanın kendine, ailesine, din kardeşlerine, komşularına ve yaratıcısına karşı birçok sorumluluğu olduğunu söyler. Allah'ın mükâfatına nail olabilmek için insan bu sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirmeye çalışmalıdır. Allah bize sorumluluklarımızı yerine getirme ve iyilik yapma güç ve yeteneği vermiştir. Allah bizim yararımızı bizden daha iyi bilir. O halde şer, yasaklandığı için kötü değildir. Kötü olduğu için yasaklanmıştır. İyiliğin Allah'tan kaynaklandığı ve kötülüğün ise, O'na isnat edilemeyeceği görüşü doğru değildir. Çünkü Allah tüm fiillerin yaratıcısıdır.

İ. H. İzmirli'nin dinî fikirleri akılcı ve bilimseldir. Dinî konuları akıl ve mantık verileri doğrultusunda açıklamaya özen gösterir. Onun dini konuları açıklaması, İslâm inancını çeşitli inanışlar ve akımlar karşısında savunma doğrultusunda olup, akıl ve ilim temellerine dayanır. Açıklamalarında akli ve nakli delilleri birlikte kullanır. Gerektiğinde akli nakle üstün tutar. Ona göre, aklın önceliği doğrudan dini verilere, Kur'an ayetleri ve sahih hadislerin otoritesine dayanır.

İzmirli, gerek doğu felsefesi gerekse Batı felsefesi hakkında bilgi sahibi idi. Rumca, Arapça, Fransızca, Rusça gibi dilleri bilmesi onun hem Yunan felsefesini ve İslâm felsefesini hem de Batı felsefesinin kaynaklarından tetkik etmesine imkân sağladı. Eserlerinde birçok Antik Yunan filozofu, İslâm filozofu ve Batılı filozoflar hakkında bilgiler vermiştir. Belki de, onun İslâmî ilimlerde yaptığı en büyük katkı bu filozofları bir araya getiren ve sentezleyen çalışmaları olmuştur.

BABANZÂDE AHMET NAİM

Hayatı (1872-1934)

Bağdat'ta doğdu. Babanzâdeler'den Mustafa Zihni Paşa'nın oğludur. Bağdat Rüşdiyesi'ni bitirdi. Daha sonra İstanbul'a gelerek Galatasaray Sultanîsi ve Mülkiye Mektebi'nde okudu. Bir ara Hariciye Nezâreti Tercüme Kalemi'nde çalıştıktan sonra Maarif Nezâreti Yüksek Tedrisat Müdürlüğüne getirildi (1911–1912). Galatasaray Sultanîsi'nde Arapça okuttu (1912–1914) ve Maarif Nezâreti Telif ve Tercüme Odası üyeliğinde bulundu (1914–1915). Bunların yanında medresede dinî ilimleri tahsil etti. Hariciye Nezareti (Dışişleri Bakanlığı)'nde Tercüme Kalemi'nde çalıştı. Galatasaray'da öğretmenlik yaptı. 1908'de Maarif Nezareti'ne geçti. 1911–1912 yılları arasında Tedrisât Müdürlüğü yaptı. 1933 Üniversite Reformu'yla kurulan İstanbul Üniversitesi bünyesine alınmadı. 13 Ağustos 1934'te vefat etti, Edirnekapı mezarlığına defnedildi.

Eserleri

1. *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* 2. *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs* (G. Fonsgrive'den tercüme) 3. *İslâm'da Daavâ-yı Kavmiyyet* 4. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*. TBMM kararı ile hadis tercüme ve şerhi yapılması için Ahmet Naim'e görev olarak verildi. 12 cild olarak *Diyanet İşleri Başkanlığı* tarafından yayımlandı; 5 *Felsefe Dersleri*; 6 *İlm-i Mantık*; 7. *Kırk Hadis*; 8 *Temrinât. Sarf-ı Arabî'ye Mahsus Temrinât ve Mekteb-i Sultaniyye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinât*; Ayrıca *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebülürreşad*"da birçok makalesi yayımlanmıştır.

Görüşleri

Ahmet Naim kültürü geniş, felsefî birikime sahip ve yaşadığı dönemin sorunlarıyla içli dışlı bir aydıdı. Bildiği doğruları açıklamaktan kaçınmazdı.

O, Arapça, Farsça ve Fransızca'yı çok iyi bilirdi. Doğu ve Batı kültürünü tam mânasıyla hazmetmişti. Edebiyat ve mûsiki dostu, Garp ilminin âşığı, fakat maddeciliğin amansız düşmanı bir felsefe âlimi idi. O yazacağı konuyu Doğu ve Batı kaynaklarından inceledikten sonra kaleme alırdı. Taklitçi ve kuru bir mütercim olmayıp tenkit ve tercihler yapan bir düşünürdü.

Ahmet Naim 1914 'de Maarif Nezareti Tercüme Dairesi azalığına getirildi. Bu daire bünyesinde kurulan İstılahat-ı İlmiye Encümeni'nin çalışmalarına katıldı. Bu Encümenin hazırlayarak yayınladığı Felsefe İstılahatları ve Sanat İstılahatları adlı kitapların hazırlanmasında büyük emeği

geçti. 1914–1933 yılları arasında Darülfunun’un felsefe, psikoloji, mantık, metafizik, ahlak derslerinin müderrisliğini yapmıştır. Bu dersler için hazırladığı kitapların bir kısmı daha sonra kitaplaştırılmıştır.

Ahmet Naim felsefî metinler, ilmi-felsefi terimler, hadis tercümeleri ve milliyetçilik meselesi etrafındaki tartışmalarla temayüz etmiş bir fikir adamıdır. Maarif Nezaretinde aldığı görevler ve Darülfunun’daki felsefe grubu dersleri hocalığı sırasında Fransızca yeni felsefi terimlerin Osmanlıca’ya nasıl aktarılacağı konusunda önemli çalışmalar yaptı. İlim ve felsefe terimlerinin mümkün olduğu ölçüde, İslâm Osmanlı felsefe-kelam-tasavvuf-dil geleneği hesaba katılarak üretilmesini savundu. Onun felsefi terimlere Türkçe karşılıklar bulma çalışmasında getirdiği yorum ve şerhler felsefi değeri olan takdire değer ürünlerdir.

Özellikle tercümelerinde terimlerin tam karşılığını bulmak için büyük bir titizlik göstermiştir. Felsefe alanında değerli bir mütercim olduğunu, Georges Fonsgrive’in birçok terim ihtiva eden psikoloji kitabını İlmü’n-nefs adıyla Türkçe’ye çevirmekle ispat etmiştir. Telif ve Tercüme Odası’nda üye iken de aynı hassasiyeti gösterir, kabul ettiremediği fakat doğru olduğuna inandığı terimleri kendi eserlerinde kullanırdı. Tecrîd-i Sarih Tercemesi’nde, Türk dilini kullanmadaki ustalığı yanında Arapça kelimelerin en uygun karşılığını bulmadaki mahareti de açıkça görülmektedir. Ahmed Naim, maddeciliğe ve belli bir hizbe bağlılık gösterenlere karşı çıkarak onlarla mücadele ettiği gibi eski usulle Arapça öğretimine de cephe aldı. Ayrıca hadis okutma usulünün ıslaha muhtaç olduğunu ortaya koydu. Türk dilinin istiklâlinin korunmasına dair yazılar yazdı; ilmî terimlere dokunulmadan Türkçe’nin arındırılmasını ve üslûbun sadeleştirilmesini savundu. Kendisine "Arapçacı" denmesine rağmen yazılarında Türkçe’yi ustalıkla kullandı. Hatta onun Mehmed Akif’le birlikte Âsim Efendi’nin Kamus Tercümesi’ndeki Türkçe kelimeleri seçerek bir Türk lügati yapmaya çalıştığı, ancak bu teşebbüsün yarım kaldığı da bilinmektedir.



Ahmet Naim’in vazifeleri ile ilgili İsmail Kara’nın *Bir Felsefe Dili Kurmak* eserini okuyunuz.

Ahmet Naim, hem İslâm felsefesini, hem de Batı felsefesini bilen, her iki düşünce dünyasının temel dinamiklerini ve köklü problemlerini iyi kavramış olan nadir düşünürlerimizdendir. O çeşitli çalışmalarıyla döneminin felsefe ve sanatına katkıda bulunmuştur. Bu alanda Cumhuriyet nesline rehberlik yapmıştır.

Ahmet Naim’in en dikkat çeken ve üzerinde tartışılan eseri “*İslâm’da Daava-yı Kavmiyye*”dir. O burada bir taraftan İslâm kardeşliğini zedeleyecek ırkçı bir çıkışı tenkit ederken bir taraftan da *Türkçülüğün Esasları* üzerine eleştiriler getirmiştir. Bu makale ve buna Ahmet Ağaoğlu’nun Türk Yurdu’nda verdiği cevap bu dönem fikri tartışmalara ve yeni fikirlere yol açmaya istisna güzellikte örneklerdir.

“*İslâmiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali*” başlıklı makalesinde ise şu görüşlere yer verir. Müslümanların inançları içinde Hıristiyanlıkta olduğu gibi akli esaretin ayak bağı edecek sırlı şeylere tesadüf edilmez. Bir Müslüman, oluşun hakikatlarını düşünmekten men edilemez, bilakis kuru bir imanla iktifa edip iç ve dış dünyaların, göklerin ve yerin sayısız ve sonsuz hakikatlarını ve sırlarını düşünmekten atıl olanları kötöleyen ayetler pek çoktur... İslâm dini akılla daima barışık gider. Akl-ı selim ile sahih nakil arasında hakiki bir tearuz yoktur... İslâm dini her türlü dünyevi imtiyazları, fertler arasında hukuk açısından üstünlük taslamayı sahasından ebediyen

tardetmiş kardeşlik ve çeşitlik dinidir... İslâm bütün manasıyla ahlak ve fazilet dini olduğu gibi en yüksek mertebede ilim ve hakikatın hamisidir. İslâmiyet'te dinle ilim ikizdir.



Ahmet Naim İslâm Milletinin içine düştüğü problemleri şöyle sıralar; Kuvvet hazırlamada kusur yapma yani teknik yetersizlik. İlerlemeye ayak uyduramama. Ruh ve beden olarak gevşeklik ve tembellik gösterme. Bilgisizlik ve ilme gereken önemin verilmemesi. İslâm kardeşlik ve dayanışmasının bozulması. İdarecilerin yetersizliği ve sırf iktidar ihtirası, aşırı batı taklitçiliği. Bütün bu sorunlara çözüm ise yeniden yenilenerek İslâm'ın ilkelerine sarılmaktır.

MEHMET ÂKİF ERSOY

Hayatı (1873–1936)

İstanbul Fatih'te doğdu, yine İstanbul'da vefat etti. Babası Fatih Medresesi müderrisi Mehmet Efendi'dir. Aslen Arnavuttur. *Fatih Mekteb-i İdadisi*'ni bitirdi. Mülkiye'nin (Siyasal Bilgiler) Âlî kısmına geçti. Ancak babasının vefatı nedeniyle hazır bir mesleğe sahip olmak için baytar mektebine gitti. Birçok yerde baytar olarak çalıştı. 1908'de Dâru'l-Fünûn'un Edebiyât-ı Osmâniye müderrisliğine tayin oldu.

1913'te İttihât Terakkîciler, Âkif'in çıkardığı *Sebîlü'r-Reşâd* dergisinin yayın çizgisini beğenmemeleri sebebiyle Âkif, *Dâru'l-Fünûn*'daki hocalık görevinden istifa etmek zorunda kaldı. I. Dünya Savaşı'nda Mısır ve Hicaz'da görevler yaptı. Anadolu'nun birçok yerini gezerek insanların Millî Mücadele'ye destek vermeleri için büyük gayret sarfetti. I. Meclis'te (1920) Burdur milletvekili oldu.

12 Mart 1921'de İstiklâl Marşı TBMM'de millî marş olarak kabul edildi. Şiirine karşılık verilen para ödülünü büyük imkânsızlıklar içinde olmasına rağmen kabul etmedi. İkinci meclis döneminde kurulan hükümetle uyuşmaması nedeniyle Ekim 1923'te Mısır'a gitti. Buna rağmen meclis ona Kur'an-ı Kerîm meâli hazırlaması görevini verdi ve kendisi de kabul etti. Ancak muhtelif bazı gerekçelerle ölümünden sonra hazırladığı meâlin yakılmasını istedi.

1926'dan 1936'ya kadar Mısır'dan Türkiye'ye hiç dönmedi. *Câmiatu'l-Mısriyye*'de *Edebiyât-ı Türkiyye* dersleri verdi.

1935'te karaciğerinden rahatsızlandı. 1936'da İstanbul'a geldi. Bu rahatsızlık onu ölüme götürdü. Edirnekapı Mezarlığı'nda en yakın dostu Babanzâde Ahmet Naîm'in yanına vasiyeti gereği defnedildi.

Eserleri

A. Manzum Eserleri. Mehmed Âkif'in sağlığında yedi ayrı kitap halinde bazıları birkaç defa basılan, ölümünden sonra tek cilt olarak yayımlanan ve tamamı aruzla yazılmış 11.240 mısralık 108 manzumeden ibaret külliyyatının genel adı *Safahaf*'tır.

B. Mensur Eserleri, Telifleri, Tefsirler. Mehmed Akif'in on sekizi manzum olan ve *Safahat'a* alınmış bulunan elli yedi tefsir yazısının tamamı *Sebülürreşâd'ın* 183. sayısından itibaren muhtelif nüshalarında "*Tefsîr-i Şerîf*" başlığı altında yayımlanmıştır. Bunlar, dönemin güncel meseleleriyle ilgili âyetlerin ele alındığı yazılardan meydana gelmektedir. Dergide "*Hadîs-i Şerîf*" başlığı altında çıkan dört yazısı da günün meselelerine çözüm olabilecek hadislerle dayalı makalelerdir.

C. Tercümelere. 1908'den önce *Resimli Gazete* ile *Servet-i Fünûn'da* yayımlanmış ve ayrıca basılmamış olanların dışında kalan çevirileri tamamen *Sebülürreşâd* ve *Sirât-ı Müstakim*'deki yazılardır. Mehmed Akif'in makaleleri ve tercüme yazıları gibi Safahaftaki şiirlerinin çoğu da *Sirât-ı Müstakim* ve *Sebülürreşâd* dergilerinde yayımlanmıştır.

SIRA SİZDE



Mehmet Akif makale ve çevirilerini daha çok hangi dergilerde yayınlamıştır.

Görüşleri

Mehmed Akif'in yetişme yıllarında şahsiyetinin oluşumunda rolü bulunan kişilerin başında kendisine ilk dinî bilgileri veren, Arapça'sının, fıkıh ve akaid bilgilerinin gelişmesine yardım eden babası Tâhir Efendi gelmektedir. Ayrıca "*Abdülhamid devrinin hürriyetperver şahsiyetlerinden*" Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nde Türkçe muallimi *Mehmed Kadri Efendi*, hafızlık hocası *Mehmed Râsim Efendi* (Arap Hoca), *Mesnevi* ve *Gülîstan* derslerini takip ederek Farsça'sını ilerlettiği mesnevîhan *Esad Dede*, Arapça hocaları olarak kendisinden Müberred'in *el-Kâmil*'ini okuduğu *Hersekli Ali Fehmi Efendi* ile *Mu'allakât* hocası *Hâlis Efendi* zikredilmelidir. Doğu ve Batı edebiyatlarından zengin bir birikimi olan Akif'in okudukları arasında çoğu yazıldığı dillerden olmak üzere *Mu'allakât*, *Dîvân-ı Hafız*, *Gülîstan*, *Mesnevi*, *Fuzûlî Divanı* gibi eserlerle Doğu'dan *İbnü'l-Fâriz*, *Feyzî-i Hindî*, *Muhammed İkbal*; Batı'dan *W. Shakespeare*, *Milton*, *Victor Hugo*, *Ernest Renan*, *Anatole France*, *Alfred de Musset*, *Lamartine*, *J. J. Rousseau*, *Alphonse Daudet*, *Emile Zola*, *Alexandre Dumas Fils*, *Sienkievicz* gibi şair ve yazarların eserleri vardır.

Âkif İslâmcı bir düşünürdür. İslâmcı düşünceye geçişi **Muallim Nâci** vasıtasıyla olmuştur.

Mehmed Âkif'in itikad dışında bir dünya nizamı olarak ele aldığı İslâm'ı daima çağındaki meselelere en isabetli çözümler üretecek şekilde takdim etmesi dikkati çekmektedir. Dinin cevherinde olan ebedîlik dünün, bugünün olduğu kadar yarının insanına da hitap etmeyi gerektirir. "*Böyle gördük dedemizden*" demenin mânası yoktur. "*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı*" mısraları bu konudaki kanaatlerini ifade eden bir formüldür. *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı kitabında fikirlerini sistemleştiren Âkif daha sonra bu sistemin yaşama tarzı, ahlâk, insanın kendi çevresiyle ve başka insanlarla olan ilişkileri, ilim ve teknik karşısındaki tavrı gibi teferruata inen meselelere çeşitli vesilelerle çözüm getirmeye çalışır. Bazan doğrudan doğruya Kur'an ve hadis gibi dinin temel kaynaklarından hareket ederek bazan da yine bu temellere dayanıp daha çok kendi döneminin problemleriyle iç içe bir ifade tekniği kullanmıştır. İlkine *Hakkın Sesleri* ve *Hâtralar*'daki âyet ve hadislerin serbest tefsirleri, ikincilere de *Fatih Kürsüsünde* ve *Âsım* ile *Hâtralar* daki "*Berlin Hâtraları*" örnek olabilir. Akif'in İslâmcılığının esasını inançta, emir ve nehiylerde kaynağını İslâm'dan alan bir hayat tarzı ile çağdaş medeniyetin İslâm'a aykırı olmayan güzelliklerinin telifi teşkil eder.

Aktif bir siyaset ve ideoloji adamı olmayan Âkif İslâmî an'aneeye uygun danışmaya ve hürriyete dayalı meşrutî bir rejim taraftarı olarak II. Abdülhamid'in sıkıyönetiminin aleyhinde bulunmuş, 1908'den önce dönemin aydınları arasında yaygın olan gizli komite faaliyetleriyle bir ilişkisi olmamıştır. Ayrıca Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre sonra Fatin Hoca (Gökmen) tarafından *İttihat ve Terakki Cemiyeti*'ne kaydedilirken üyelerin cemiyetin bütün kararlarına kayıtsız şartsız uyacakları şeklindeki yemin cümlesinin değiştirilmesini şart koşması onun seciyesini ortaya koyan en dikkat çekici anekdotlardan biridir. Ancak bu üyeliği de İttihat ve Terakkî'nin *Şehzadebaşı İlmiye Mahfili*'nde bir süre Arap edebiyatı dersleri vermekten ibaret kalmış, cemiyetin maceracı iç ve dış siyasetiyle İslâm'a karşı çıkan aydınların tesiri altında hareket etmesi üzerine kısa süre sonra muhalefete geçmiştir.

Düşünsel manada etkilendiği şahıslar, *Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Abdürreşîd İbrahim*'dir.



Âkif'e göre sanat sanat için değil, sanat cemiyet içindir. Zaten onun *Safahât*'ını okuyan her okuyucu bu temayı rahatlıkla görür.

Âkif, İslâm düşüncesine ait klasik metinleri iyi bildiği gibi çağındaki düşünürlere ve Batı edebiyatına da vakıf bir şahıstır. Öyle ki klasik metinler noktasında Osmanlı medreselerinde pek makbul karşılanmayan Şeyh Bedreddîn'in *Vâridât*'ını bile Şeyhülislâm Musâ Kâzım Efendi'den okumuştur. Sözüne sadık, söylediğini bilen, Müslümanların sorunlarıyla uğraşmayı ise kendisine görev bilmiş bir insandır. Âkif düşünsel manada başlangıçta *selefi*, ömrünün sonlarına doğru ise *sufî* bir düşünsel içeriğe yönelmiştir.

ELMALILI HAMDİ YAZIR

Hayatı (1878–1942)

Son devir din âlimlerinden Hamdi Yazır Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğdu. Burada İslâmî ilimler hususunda icazet aldı. 1895'te İstanbul'a geldi. *Mekteb-i Nüvvâb*'ı bitirdi. Felsefe, edebiyat ve matematik ile uğraştı. 1905'ten 1908'e kadar Beyazıt Cami'nde ders okuttu. Aynı zamanda Şeyhülislâmlık kaleminde de görev yaptı. Ahkâm-ı Evkaf, fıkıh ve mantık derslerini okuttu. *Meclis-i Maarif* azalığı yaptı, *Huzur Dersleri*'ne muhatap olarak katıldı.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Antalya mebusu seçildi. Görevi olmadığı halde II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesi için hall fetvasını yazdı. Damat Ferit Paşa hükümetlerinde I. ve II. kabinelerde *Evkaf Nazırlığı* (Vakıflar Bakanlığı) yaptı. 1919'da Ayan (Senato) üyesi oldu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilim şubesinde görev yaptı.

Eserleri

1- *Hak Dini Kur'an Dili*. 2- *İrşâdü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkaf*. 3- *Hz. Muhammed'in Dini İslâm*. 4- *Metâlib ve Mezâhib* 5- *İstintâci ve İstikrâi Mantık*.

Görüşleri

Elmalı'nın gerek Kur'an tefsirindeki yorumları ve gerekse de başka hususlarda (özellikle hilafetin kutsal olmadığı hakkındaki görüşleri nedeniyle) modern Türkiye'de birçok Müslüman aydını etkilemiştir.

Elmalı'nın TBMM kararıyla yazdığı ve Türkiye Diyanet Başkanlığı tarafından yayınlanan "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı eseri günümüzde hem orijinal metin halinde ve hem de sadeleştirilmiş haliyle okuyucularına sunulmuştur. Milli Mücadele aleyhinde kararlarda bulunan Damat Ferit Paşa kabinesinin sorumlusu olarak gıyabında idama mahkum edildi. Ancak Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde görülen davada, daha önceleri İttihad ve Terakki Cemiyeti üyeliği nedeniyle beraat etti. Bu tarihten sonra İstanbul'da ölümüne kadar inzivaya çekilip özellikle TBMM tarafından kendisine verilen tefsir yazma işine yoğunlaştı. Bu dönemde "*Metâlib ve Mezâhib*" adlı felsefî eseri Fransızca'dan terceme etti ve hatta bir fıkıh alimi olarak bu eserin önsözünde bu eser vasıtasıyla Allah'ın kendisini afv etmesini de talep etti. Elmalı'nın bu esere yazdığı önsöz zamanının önemli bir metni olarak kabul edildi ve Elmalılı bu felsefî öğretim ve düşünce tarzının Müslümanların içinde buldukları süreçten kurtulmaları için önemine vurgu yapmaktadır.

Çağdaşları arasında benzerine az rastlanan geniş kültürlü mütefekkir bir din âlimi olan Elmalılı Muhammed Hamdi aynı zamanda sanatçı bir kişiliğe sahipti. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmasına rağmen edebî yönüyle pek tanınmamıştır. Eserlerinde kullandığı dil üzerinde yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre Elmalılı yazılarında genellikle sade Türkçe kelimeleri tercih etmiş, ancak Türk dilinin öz malı haline gelen Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimeleri de ihmal etmemiştir. İlmî ve dini konulara ilişkin yazılarında ise oldukça ağır ve ağıdalı bir üslup kullanmış, yer yer secili cümleler kurmuş, mantık örgüsü sağlam uzun cümleler kullanmakta başarılı olmuştur.

Mûsikiye de âşinâ olan Elmalılı'nın sanatçı kişiliği daha çok hattatlığında ortaya çıkar. Sülûs, nesih, ta'lik ve celi türünde çeşitli levhalar yazmıştır. Çoğu torunlarına ait koleksiyonlarda, bulunan hatlarında arayış psikolojisinin hâkim karakter haline geldiği kabul edilir. Muhammed Hamdi rik'a ve icazet hattında da başarılı görülmüş, böylece son devrin seçkin hattatları arasında sayılmıştır.

Elmalılı, İslâm ümmetinin içtimaî vicdanını kaybetmesinin büyük felâketlere sebep olacağını, müslümanları Avrupalılaştırmanın bir hata olduğunu ve kurtuluşun Avrupa'yı içimizde eritip kendi değerlerimizi korumakla mümkün olabileceğini yazılarında ısrarla belirtmiştir. Ona göre Batı'nın değerlerinden değil ilminden faydalanmak gerekir. Çünkü insanlar ancak İslâmî esaslara bağlı kalmakla mutlu olabilirler. Esasen insanlık kendi türünü devam ettirebilmek için bir gün mutlaka İslâmiyet'i benimsemeye mecbur kalacak ve gelecekte İslâm dini daha iyi anlaşılıp uygulanacaktır.

DİKKAT



Muhammed Hamdi, İslâmî ilimlerdeki derin vukufunun yanı sıra felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahipti. Nitekim dinî endişelerle pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunmuştur.

Elmalılıya asıl ününü kazandıran eseri *Hak Dini Kuran Dili* adlı meşhur tefsiridir. Ona göre Kur'an-ı Kerîm hiçbir dile hakkıyla tercüme edilemez. İhtiva ettiği mânaları keşfetmek çok zor olmakla birlikte Kur'an'ı tefsir

edebilmek için kelimelerin gerçek anlamını belirlemek, lafız ve mâna bakımından ilişkili olan kelimeler arasında bağlantı kurmak, lafızların yer aldığı metnin genel kompozisyonunu dikkate almak ve neticede kastedilen asıl mâna ile tâli mânaları ayırt etmek gerekir

Tefsirde hem rivayet hem dirayet metodunu kullanan Elmalılı İbn Cerîr et-Taberî, Zemahşerî, Râgıb el-İsfahânî, Fahred-din er-Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi belli başlı müfessirlerin eserlerinden geniş ölçüde faydalanmış, tasavvuf konularında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kitaplarından alıntılar yaparak fikirlerini bazan tasvip etmiş bazan eleştirmiş, fikhî konularında genellikle Hanefî kaynakları ile yetinmiştir.

Üç dört yıl aralıksız felsefe ile meşgul olan Muhammed Hamdi, Batılı bazı yazarların mantık ve felsefe kitaplarını tercüme etmek, pozitivism, materyalizm ve tekâmül nazariyesi başta olmak üzere çeşitli felsefî sistemleri eleştirmek suretiyle felsefede de söz sahibi bir âlim olduğunu göstermiştir. Bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlak senteze varmayı önemli gören Elmalılı, diğer mütefekkir ve âlimlerden bağımsız olarak düşünebilmesi ve onları yer yer eleştirerek farklı görüşler ortaya koyması açısından müslümanların tefekkür hayatının canlanmasına katkıda bulunmuştur.

Elmalılı varlık şuurundan insanın açık seçik bilgisine, oradan da Allah'ın varlığına ve idealist bir âlem anlayışına ulaşabilmiş, nübüvvet konusunu felsefî problemler arasına alarak felsefe - din kavgasına köklü bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Ona göre mutlak olarak dinle çatışan filozoflar gerçeğe ulaştıklarından değil gerçeği kavrayamadıklarından bu tavır içine girmişlerdir. Gözlem ve deneycilikte bir taassup olan pozitivism gerçekte fikrî taassuba kapılmış ve duyu ötesini inkâr etmek suretiyle aklın ilkelerine, hatta tecrübî verilere aykırı düşmüştür. Zira hiçbir aklı ilkeye veya deneye göre "tecrübe sınırlarının ötesi yoktur" denemez; aksine bütün deneylerin verileri bize gözlemlenilen deneyin ötesinde bilemediğimiz bazı gerçeklerin bulunduğunu öğretir. Elmalılı'ya göre gerçeği kavramak için akıl tek başına yeterli değildir, onun da ötesinde iman alanı vardır. Akıl bu alanın gerçekliğini kavrayıp doğrulayabilir. Gerçekliğin bütünü felsefî tefekkürüne konu edinen Elmalılı tekâmül nazariyesinin tutarlı olmadığını söyler. Zira canlı varlıkların meydana geliş biçimlerini ortaya koyarken spekülasyon yerine gözlem ve deneye dayanmak gerekir.

Bilgi probleminde ise kelâm ekollerini ikânî (dogmatik) ve tedrîbî (tecrübeci) olmak üzere iki gruba ayırır. Ehl-i sünnet'e bağlı olan Elmalılı. İslâm akaidine aykırı bütün akımları takip ederek bunlar karşısında yeni deliller geliştirmiş, Vehhâbîlik gibi yeni ortaya çıkan bazı mezhepleri de tenkit etmiştir

MUHAMMED İKBÂL

Hayatı (1883–1938)

Pakistan'ın büyük şair ve filozofu İkbâl, Pencap Eyaleti'nin Sialkot şehrinde dünyaya gelmiş, Lahor'da vefat etmiştir.

Muhammed İkbâl'in Babası Şeyh Nur Muhammed dindar bir zattı. İkbâl'in sadece dinî eğitim almasını isteyen babası onu beş yaşında iken cami

hocası olan Mevlevî Gulam Hüseyin'in yanına verir. Bir yıllık Kur'ân Kursu eğitimini bitirdikten sonra İkbâl hocası Mîr Hasan'ın teşvikleriyle ilkökula başlamış, 1893'te İngilizce öğretilen İskoçya Misyon Lisesinden mezun olmuştur. Yüksek öğrenimine ise aynı okulun Yüksekokul kısmında başlamıştır. Bu sırada Mevlânâ Mir Hasan'dan Arapça ve Farsça dersleri almış, ahlak, kelam ve tasavvuf dersleri okumuştur. İkbâl hocası Mir Hasan'ın teşvikleriyle şiirler yazmaya bu dönemde başlamıştır. İkbâl, 1899'da Lahor'un ünlü Doğu Yüksek Okulunun (Oriental College) Arapça öğretim üyeliğine atanmıştır. Daha sonraları Mevlânâ'nın ölümsüz eseri *Mesnevî*'yi İngilizce'ye tercüme ederek ayrı bir ün kazanmıştır. Yıllar sonra kendisinin *Esrâr-ı Hûdî* isimli eserlerini İngilizce'ye çeviren **Nicholson** ve büyük şarkiyatçı **G. Browne** ile tanışmıştır. Hocası **Mc. Tagget**'in tavsiyesi üzerine felsefede doktora yapmak amacıyla 1907 de Münih Üniversitesine kayıt yaptırmış, ayrıca Heidelberg Üniversitesinde derslere devam etmiştir. Kasım 1907'de Münih'te Prof. **F. Hommel**'e "*İran'da Metafizik'in Gelişmesi*" adlı doktora tezini sunarak Doktor unvanını almıştır. 1908 tarihinde yurda döndükten sonra tekrar Lahor'da *Government College*'de Felsefe ve İngiliz Edebiyatı Öğretim üyeliğinde bulunmuştur.

İkbâl, Doğu-İslâm dünyasının mümtaz niteliklere sahip bazı mutasavvıf, şâir bilgilerinin etkisiyle kendini bulmuş, olgunluğa kavuşmuştur. Hallâc (ö.922), Şebüsterî (ö.1320), Mevlânâ (ö.1273), Hâfız (ö.1390), Bîdil (ö.1720), Gâlib (ö. 1869), Cemâleddîn Afganî (ö.1897), Şiblî Numanî (ö.1914), Said Halim Paşa (ö.1921) ve Ebulkelâm Azad (ö.1888) gibi zatlar bunların başlarında gelmektedir.

İkbâl, Avrupa'da iken de Friedrich Hegel (ö.1831), Nietzsche (ö.1900) gibi filozoflarla Dante (ö.1321), Milton (ö.1674), Goethe (ö.1832) gibi ediplerin ve A. F. J. Remy ve L. Massignon (ö.1962) gibi bazı müsteşriklerin eserlerini okumuş bunlardan değişik yönlerden yararlanmıştı.

Eserleri

İkbâl eserlerini *İngilizce*, *Farsça* ve *Urduca* ile kaleme almıştır. Yine o, *Arapça*, *Pencabî* ve *Almanca* dillerini rahatça kullanabilmektedir.

İkbâl'in dördü *Urduca*, yedisi *Farsça* olmak üzere 11 şiir kitabı bulunmaktadır. Şiir kitaplarından en meşhuru *Esra-ı Hodî* (Benliğin Sırları) adlı eseridir. Nesir olarak yazdığı en önemli eseri ise verdiği 7 konferanstan oluşan "*İslâm'da Dinî Düşünce'nin Yeniden Teşekkülü*"dür. Bu eser klasik İslâm düşüncesi ve Müslüman filozofların görüşlerinden hareketle yeni yorumlar denemesidir. Bir eserinde 1922 yılında yazdığı "*Tulû-ı İslâm*" adlı şiirinde Türklerin kurtuluş mücadelesini İslâm'ın şahlansı olarak ele almıştır.

Görüşleri

İkbâl'in yaşadığı dönemde İslâm dünyası uykudadır. Müslümanlar kendisinden, değerinden ve içinde bulunduğu çağdan habersizdir. Derin bir çöküş ve bunalım yaşanmaktadır. Bu durum İkbâl'i üzmektedir. Ancak, asıl üzüntüsü, çok önemli üstün şahsiyetler yetiştiren, medeniyetler kuran Müslümanların böyle bir durumu kabullenmiş olmalarıdır. Dahası değiştirme yolunda çaba sarfetmemeleri, var olan enerjilerini kullanmamaları ve eyleme geçememeleridir. İkbâl, çöküşün başka sebeplerle birlikte İslâmî öğretiyi kavrayamayıştan ve fikrî durgunluktan ileri geldiğini düşünür. İslâmî

güçlenişin nasıl ve niçinlerini gün yüzüne çıkarır, tartışır. İşin tarihî arka planını ve çağdaş sebeplerini tahlil eder. Yenileşmenin sosyal, siyasî, dinî, fikrî ve medenî boyutlarını ele alır. Değişimin sağlanıp Müslümanların güçlenmeleri için ciddî projeler geliştirir. İkbâl'in yakındığı hususlardan birisi şudur: Eskiler şahsiyet yaratırlardı, biz ise, ahlak kitapları okuyucuları yaratıyoruz. İkbâl, burada ilmin amele dönüşmesi ve şahsiyet üzerinde olumlu tesirler bırakmasını arzu etmektedir.

İkbâl kendi dönemindeki İslâmın dar, katı ve sert kalıplar içine sokulmuş olduğunu düşünüyordu. Ancak o, hayatı gelişen ve dinamik bir şey olarak görüyordu. Fosilleşmiş dinî dogmatizmin bireylerin ve toplumların bilinçlenmesine yol açacak bir dünya görüşünü üretmeyeceği düşüncesindeydi. Ancak yanlış hakikat anlayışının kaynağı sadece dinî dogmatizmin darlığı değildi. Onunla birlikte mekanik materyalizmin de etkisi söz konusuydu. Dinî dogmatizm dini zedelemişti. Milliyetçilik ve ırkçılık insanlığı hasım, mütecaviz gruplara bölmüştü. Materyalist felsefe ise, ruhu ve manayı maddenin ikinci dereceden zayıf bir tezahürü haline getirmişti. İkbâl, temel kavram ve sonuçları insan hayatının arınmasını ve her yönde ilerlemesini mümkün kılacak bir ideoloji geliştirmeye devam etti. Onun ideolojisini tek bir izm'le açıklamak zor olacaktır. İkbâl, manayı temel gerçeklik kabul ettiği için bir maneviyatçı ya da idealist olarak adlandırılabilir.



Fikirleri için Halife Abdülhakim'in."Muhammed İkbâl", Çev. Yusuf Z. Cömert, İslam Düşüncesi Tarihi, (içinde) makalesini okuyunuz.

İkbâl *modernlik* ile *geleneği* birbirleriyle uzlaştırmaya çalışan, Batı medeniyetinin başarısını tipik bir dönem İslâmcısı olarak İslâm'da arayan bir düşünürdür. (Karahana, 1974)

İkbâl'e göre, İslâm âlemi manen Batı'ya süratle yol almaktadır. Bu yönelişte yanlış bir şey yoktur. Çünkü Avrupa kültürü entelektüel açıdan İslâm kültürünün en önemli bazı bölümlerinin daha gelişmiş halidir. Bununla beraber yaptığı ve yazdığı her hususta –doğru veya yanlış- samimi bir Müslüman olarak bulunmuş ve kafa yormuştur. Yaşadığı şartların olumsuzluğu birçok Müslüman düşünürü zemini sağlam olmayan fikirler üzerine düşüncelerini inşa etme cihetine yönlendirmiştir.

İkbâl'in kişiliğinde birbirlerini tamamlayan üç boyut müşahede etmekteyiz: Gönlü İslâm inancıyla yanıp tutuşan mümin İkbâl; estetik duygusunun en üst çizgisini yakalayan şâir ve sanatkâr İkbâl ve sanatını, evrensel düşüncenin formları ve muhtevasıyla zenginleştirerek yepyeni bir düşünce sistemi kurmaya çalışan mütefekkir İkbâl.

İkbâl, edebî kişiliği bakımından, insanlığın az yetiştirdiği müstesna yaratılışlı şâir düşünürden biridir. İkbâl'in edebî oluşumu, onun, Avrupa'ya gidip Doğu ile Batı arasındaki doldurulması güç uçurumu ve oradaki yaşam koşullarının insanlara maddî alanda kolay ve rahat bir ömür sürmek fırsatı sağladığını, ama buna karşılık bu kıta uygarlığının gündün güne çöküntüye doğru kaydığını görüp anlamasından çok şey kazanmıştır.

İkbâl'in Tanrı, insan ve kâinat anlayışı, onun tüm felsefesinin etrafında döndüğü eksenini oluşturur. Tamamıyla İslâmî gelenek içinde yetişmiş ve eğitilmiş İkbâl, Müslüman filozofların, velilerin yanı sıra, özellikle idealist ve metafizikçi Batı filozoflarının yazılarından etkilenmiştir. Onun tüm düşüncesi, Kur'ân'ın öğretileri, Hz. Peygamber'in sözleri ve sahabenin



uygulamalarıyla kayıtlanmıştır. Bu yüzden İkbâl'in felsefesinde Doğu ve Batı'nın, mistik tecrübe ile rasyonel düşüncenin, ruhçu yönelim ile bilinçli realizmin uygun ve ahenkli bir karışımını bulmaktayız.

İkbâl'in kişiliğini oluşturan üç boyut hangileridir?

Muhammed İkbâl'e şiir, mistisizm alanlarında en büyük etkiyi Celaleddîn-i Rûmî'nin yaptığı görülür. İkbâl'in yüzyıllar boyu eser vermiş şiir, tasavvuf ve fikir adamları içinde Mevlânâ'yı kendisine örnek seçmiş olmasının nedeni, ulusunun selameti ve insanlık adına hayatta uygulamak istediği ilkelerinin orijinal kaynaklarını onda bulmuş olmasıdır.

İkbâl'i etkileyen iki düşünür olan Niethzsche ve Mevlânâ, düşüncenin zıt kutuplarında yer almakla birlikte, edebiyat ve düşünce tarihinde özel ilgi merkezi oluşturan birleşme ve kopuş noktalarıdır.

İkbâl'in Müslüman filozoflar hakkındaki malumatı ise, çoğunlukla oryantalist yorumcuların bilgileri doğrultusundadır. Yaptığı yorumlar, eleştiride bulunduğu Müslüman filozoflar kadar yetkin değildir. Ancak aynı şeyi İkbâl'in şiiri için söylemek doğru değildir. O, şiirde eski ile yeni modern bir sufi üslupta bir araya getirmeyi başarmış bir şairdir. Bu bağlamda Müslüman toplumlarda birçok insanı etkilediği gibi Mehmet Âkif Ersoy üzerinde de etki bırakmıştır.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Hayatı (1901–1974)

Hilmi Ziya Ülken İstanbul'da doğdu. Ülkemizde sağlam bir felsefe geleneğinin, bir düşünce tabanının oluşmasında büyük hizmeti geçti. Bu çok yönlü aydın, bütün öğretim yaşamı boyunca binlerce öğrenciye ders verdi.



<http://www.superbilgiler.com/ulken%E2%80%99in-ogretisinin-analiz-ve-sentezi.html>.

Hilmi Ziya Ülken'in düşünce tarihi ve felsefeye ilişkin elliden çok eser vermiş, birçok çeviri yapmıştır. Türk dergiciliğinde de önemli bir yeri vardır. Özellikle Selahattin Eyüboğlu ve Cemalettin Ezine ile birlikte çıkardığı “İnsan” dergisi, bir dönemin aydın dünyasında hümanist yaklaşımıyla büyük bir etki bırakmıştır. Felsefe yıllıkları yayımlamış, sosyoloji ve felsefe dergilerinin çıkmasına önayak olmuş, uluslar arası birçok felsefe ve sosyoloji kongresine katılmıştır. Kimi yapıtları yabancı dillere de çevrilen Ülken'in çok yönlü kişiliği; resim, şiir, roman gibi çok değişik alanları kapsıyordu.

Eserleri

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Aşk Ahlakı, Uyanış Devirlerinde Felsefenin Rolü; Yirminci Asır Filozofları; İlliyet Meselesi ve Diyalektik; İçtimai Doktrinler Tarihi; Sosyoloji; Sosyolojiye Giriş; Resim ve Cemiyet; İslâm Sanatı; Varlık ve Oluş; İnsani Vatansızlık; İslâm Felsefesi; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Bilgi ve Değer, Felsefeye Giriş, Mantık Tarihi, v.b.*

Görüşleri

Hilmi Ziya Ülken'i bir düşünce-bilim tarihçisi olarak ele alabiliriz. Düşüncenin tarih içindeki yeri her zaman Hilmi Ziya Ülken'i ilgilendirmiştir. Kitap ve yazılarına baktığımızda, düşünce tarihine gösterdiği ilgiyi bütün boyutlarıyla görürüz. Daha 1927'de genç bir lise öğretmeniyken yazdığı *Bizdeki Fikir Cereyanları* başlıklı yazısında, tarihimizdeki düşüncenin önemini ve onun toplum sorunlarıyla ilişkisini saptamıştı. Orada düşünceyi toplumsal olayların gölgesine benzetiyor, son yıllara kadar bunun böyle sürüp gittiğine değiniyordu. Ona göre, düşünce, bizde toplumsal sorunlara çare ararken bulunmuş bir şeydi.

Ülken, düşünce tarihini çeşitli düşünce guruplarına ayırmakta ve düşünce tarihi yazılırken kolektif düşünceye de verilmelidir demektedir. Nitekim kendisi, bu konuya *Türk Tefekkür Tarihi*'ne *Türk kozmogonisi*, *Türk mitolojisi*, *İslâm Uygarlığı* gibi kolektif alanları inceleyerek başlamış, kişiler ve onların düşünceleri üzerinde daha sonra durmuştur.

Ülken, bilimi ve bilimsel düşünceyi uygarlık tarihi içinde ele almak istemekle birlikte, Türk bilim ya da felsefesi tarihinden çok, bir Türk düşünce tarihi yazmayı istemektedir. Bunu iki nedenle yaptığı anlaşılıyor: Birincisi, okullarımızda okutulan edebiyat tarihlerinde düşünce tarihinin yer almaması büyük eksikliklerdir. Nitekim şöyle diyor: “*Öğrenciler, şair Baki'yi öğreniyorlar ama onun zamanında yaşayan İbn-i Kemal'den haberleri yok. Oysa bugünkü Türk dilini, Türk duygusunu tanımak için onun tarih ve geleneğini bilmek ne denli zorunlu ise, bugünkü Türk düşüncesini anlamak için de onun geçirdiği tekâmülü bilmek o denli önemlidir. Türk edebiyatının Türk düşünce yaşamından daha özgün olduğunu kimse söyleyemez. Türk edebiyatı ne denli özgün ise Türk düşüncesi de o denli özgündür.*” İkincisi ise, Türk tarihinde Batı'da olduğu gibi filozoflar, bilim adamı olarak görülmemektedir. Böyle olunca yalnız felsefe ya da bilim tarihi yapma olanağımız yok demektir. Filozof dediklerimiz, birer çevirmen ya da yorumcu olmaktan öteye geçememişlerdir.

Hilmi Ziya Ülken'e göre önceki yüzyıllarla yapılan küçük bir karşılaştırma bile 19. yüzyılımızın değerini belli etmektedir: 19. yüzyılda her bakımdan yenilmiş bir Osmanlı Devleti vardı. Böyle bir devlet en sarsıntılı döneminde dünya uygarlığının düşünce ürünlerini geniş boyutlarıyla kavrayamazdı. Kafaların savaflara ve devrimlerin sonuçlarına kuşkuyla çevrildiği yıllarda, Kant ve Hegel'deki sistemleri derinleştiren akademik çalışmalar beklenemezdi. Hilmi Ziya Ülken böyle söyleyerek, felsefe ve düşünce yaşamındaki geriliğimizin başlıca nedeni olarak toplumsal olayları göstermektedir.

Hilmi Ziya sanatla da ilgilenmiştir. 1947'de İstanbul Teknik Üniversitesi'nin mimarlık tarihi kürsüsünde İslâm sanatını anlatırken tarihe yöneldi. 1948'de yayınladığı *İslâm Sanatı* bu derslerin kitabıdır.

Hilmi Ziya Ülken, toplumsal sorunların düşünce alanında büyük akademik çalışmalara engel olduğunu savunmaktadır. Fakat öte yandan da yıkılmakta olan bir düzene seçenek arayışının aydınları Batı düşünce akımlarıyla ilgilenmeye götürdüğünü söylemiştir. Böylece toplumun edilgen olmaktan çıkıp düşüncedeki eylem gücünü keşfettiğine inanmıştır.

O, çağdaşlaşmamızda eğitimin, onunla birlikte basın ve yayının sanıldığından daha etkili olduğunu söylemiştir. Ülken, düşüncelerin toplum-

sal eyleme aşırı bağılılığının bir kusur bile sayılacağına ayrıca dikkatimizi çekmektedir. Çünkü ona göre derinleştirilmiş düşünce ancak bu bağımlılıktan kurtulduğu oranda sağlıklı ürün verebilir. İşaret etmek isteği şey, düşüncenin, özellikle felsefenin bağımsızlığını, özgür oluşunu her zaman göz önünde tutmak gerektirir. Türk felsefecileri ve düşünürleri bu zorunluluğu göz önünde tuttıkları oranda özgün yapıtlar ortaya koyacaklardır.

O'na göre, sosyoloji ile felsefe birlikte, beraber, aynı paralelde yürümelidir. Sosyolojinin ancak felsefe temeline dayanılarak kurulabileceğini kabul eder.

SIRA SIZDE

4

Ülken'in sosyolojinin felsefe temeline oturması gerektiğine vurgu yapmasının nedeni ne olabilir? Düşününüz.

Hilmi Ziya Ülken'in tüm çalışmaları dikkatli olarak okunduğu takdirde yazıldığı dönemlerin kimi özelliklerinin eserlerine önemli ölçüde yansıdığı görülür. Temel siyasal değişiklikler Hilmi Ziya'nın çalışmalarında önemli farklılıklara yol açmıştır. Hilmi Ziya'nın düşüncelerindeki değişikliklerin çok bariz bir vasıf taşıması ve neredeyse göze sokulacak ölçüde belirgin niteliği, çalışmalarının özelliklerinden kaynaklanır. Hilmi Ziya Ülken bilimin soyut genellemelerine olağanüstü yakındır ve sadece sosyal bilimlerdeki değil, doğa bilimlerindeki gelişmelere karşı da çok duyarlıdır. Sorunlara çok kapsamlı bakması düşüncelerindeki değişikliklerin daha kolay yakalanmasını sağlamaktadır. Eğer Hilmi Ziya, örneğin Yirminci Asır Filozofları'nda o zamana kadarki düşünce serüvenini kendisi belirtmemiş olsaydı, Hilmi Ziya hakkındaki nitelermeler çok daha farklı olurdu.

Hilmi Ziya düşün hayatının çoğu döneminde dünyaya ve Türkiye'ye hep başka pencereden, ama geniş bir pencereden bakmıştır. Değişik dönemlerde düşüncelerinin gerektirdiği çok farklı konularla ilgilenmiştir. Eski batı ve doğu kültüründen, romana, genel anlamda felsefeye, sosyoloji teorilerine, doğa bilimlerindeki gelişmelere ve hatta resim yapıp *Resim ve Cemiyet* yapıtını yazacak kadar sanatın her alanına yönelik yoğun bir ilgisi vardır. Farklı dönemlerde farklı konulara öncelik vermesine karşın müktesabatının genişliği ciddiye alınmasına yol açmıştır. Bilim adamlarının, genelde aydınların toplumu bilgilendirme tercihinin başat eğilim olduğu bir dönemde işlevinin derinliğinin önemsenmesi gerekmektedir. Diğer bilim adamlarının ve aydınların bilgilendirmenin daha dar alanlarında uğraş verdikleri bir dönemde o çok daha yaygın bir etki alanına kavuşmuş, bu arada dönemin çoğu bilim adamını da etkilemiştir.

NURETTİN TOPÇU

Hayatı (1909–1975)

Milletimizin XX. Asırda yetiştirmiş olduğu en önemli fikir ve hareket adamlarından biri olan Nurettin Topçu İstanbul'da doğmuştur. Sırasıyla *Bezmiâlem Valide Sultan Mektebi*, *Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi*, *Vefa İdadisi* ve *İstanbul Erkek Lisesi*'nde okumuştur. 1928–1934 yılları arasında Fransa'da kalmıştır. Bu zaman zarfında önce iki yıl *Bordeaux Lisesi*'nde lise tamamlama, daha sonra da Sorbonne da lisans eğitimi ve doktora çalışması yapmıştır. Sorbonne'da felsefe alanında doktora yapan ilk Türk öğrenci olan Topçu'nun doktora çalışması, *İsyan Ahlakı* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiş olan eseridir.

Fransa'da kaldığı 6 yıllık süre içerisinde **Louis Massignon** ve *Hareket Felsefesi*'nin kurucusu olan **Maurice Blondel** ile tanışmıştır. Bu olay Topçu'nun fikirlerinin oluşması açısından önemlidir. Çünkü Nurettin Topçu, hareket felsefesinin etkisinde kalmış, bu felsefenin kavramlarını ve metodunu kullanarak meselelere kendi kültürümüz açısından yaklaşmıştır. Hatta kendisinin çıkardığı ve vefatına kadar da yayınladığı *Fikir ve San'atta Hareket* isimli dergi hareket felsefesinden esinlenmiştir.

Fransa'dan 1934 yılında Türkiye'ye dönen Topçu, 1935 yılında Galatasaray Lisesi'nde öğretmenlik görevine başlamış ve 1974'te İstanbul Lisesi'nde yaş haddinden emekli olmuştur. Bu zaman zarfında sıkıntılı ve mücadelelerle dolu günler, hatta yıllar geçirmiştir. Düşüncelerinin arkasında tavizsiz ve kararlı duruşundan dolayı hakkında birçok soruşturma açılmış, sürgün edilmiştir. Bu anlamda onun düğün günü akşamı İstanbul'dan İzmir'e sürgün edilmesi manidardır.

Nurettin Topçu, İzmir'de bulunduğu yıllarda *Fikir ve San'atta Hareket Dergisini* çıkarmaya başlamıştır (1939). Vefatına kadar çeşitli aralıklarla yayınlanan, hatta vefatından sonra da bir müddet yayın hayatına devam eden bu dergi etrafında hareket ekolü denen bir ekol oluşmuştur.

Nurettin Topçu İmam Hatip Liselerinin kuruluşu çalışmalarında Celalettin Ökten Hocayla birlikte çalışmış, hatta İstanbul Lisesi'nde öğretmenken İstanbul İmam Hatip Lisesi'nde felsefe derslerine girmiştir.

Nurettin Topçu İstanbul'da iken bir aile dostu vasıtasıyla Nakşi tarikatının şeyhlerinden Abdülaziz Bekkine ile tanışmış ve ona intisap etmiştir. Topçu bu kişi ile saatlerce, hatta sabahlara kadar sohbet ettiğini, böylece kendisinde oluşmuş olan birçok soruya cevap bulduğunu söylemektedir.

Topçu'nun bu şekilde Nakşi tarikatına girmesi, onun çocukluğundan beri varlığını kendi içinde devam ettirdiği İslâmi değerlerin Batı'da yaşadığı yıllarda daha da önem kazandığını ortaya koymaktadır.

Bu 66 yıllık ömründe her türlü gösteriş ve nümayişin dışında bir hayat süren Nurettin Topçu, resmi görüşlerin, büyük kalabalıkların kabulüne yaslanma gayretlerine düşmeden, son nefesine kadar kendini yetiştirmeye çalışmıştır. Ömrünü her an büyük mahkemenin huzurundaymışçasına hesap vermeye hazır, hiçbir otoritenin tesirinde kalmadan milletinin meseleleriyle geçirmiştir.

Eserleri

Bütün eserleri *Dergah Yayınları* tarafından basılmıştır. Bunlar: *İsyan ahlakı; Yarınki Türkiye; İslâm ve İnsan; Ahlak Nizamı; İradenin Davası; Mehmed Akif; Felsefe; Büyük Fetih; Bergson; Amerikan Mektupları Düşünen Adam Aranızda; Ahlak; Devlet ve Demokrasi; Sosyoloji; Millet Mistikleri; Psikoloji; Mantık; Mevlana ve Tasavvuf; Reha; Kültür ve Medeniyet; Taşralı; Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi; Var Olmak; Türkiyenin Maarif Davası*'dir.

Görüşleri

Nurettin Topçu'nun fikir ve düşünce dünyası deyince zengin bir dünya ile karşılaşırız: Fertten topluma, devletten millete ve tarihe, ekonomik nizamdan sanata ve dine, hepsinin üstünde de ahlaka kadar uzanan bir fikir ve felsefe dünyası. Ahlak bütün bu fikirlerinin hem üstünde, hepsinin bir tacı gibidir, hem de hepsinin temelinde olan bir vakıadır. Çünkü fert ve toplum ahlaki varlıklardır. Böylece insani hareket ve değer dünyasının her basamağında bulunan ahlakın kendisi ise, Nurettin Topçu'ya göre bir "ısyan iradesi"dir.



Geniş bilgi için Mustafa Kök'ün "Nurettin Topçu ve Rönesansımız", Nurettin Topçu'ya Armağan, (içinde) yazısını okuyunuz.

Topçu, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında yaşamıştır. Batı düşüncesinin kalbi olan Fransa'ya gitmiş, Batı düşüncesini çok iyi tetkik etmiş, Batılılaşma peşindeki Türkiye'nin tek taraflı Batı anlayışının yanlışlığını gözlemlemiştir. Pozitivist ve maddeci Batı'nın dışında ruhçu ve maneviyatçı bir Batı da vardır. Ailesi ve yetiştiği sosyo-kültürel çevre dolayısıyla geleneksel değerleri tanıyan, ayrıca Batı'yı çok iyi tahlil eden ve gözlemleyen Topçu, geleceğin Türkiye için sağlıklı bir Türk Düşüncesi geliştirmiştir.

Yurda dönen Topçu, sevdalısı olduğu medeniyet projesini Anadolu'da kurmak ister. Bu projede görev alacak insanların niteliklerini ve yapacakları işleri, ideal kavramlar halinde sıralar. O'na göre "Yarınki Türkiye'nin kurucuları, yaşama zevkini bırakıp yaşatma aşkına gönül verecek, sabırlı ve azimli, lakin gösterişsiz ve nümayişsiz çalışan, ruh cephesinin maden işçileri olacaklardır. Bu ruh amelesinin ilk ve esaslı işi, insan yetiştirmektir..." Anadolu insanının eğitim ve kültür seviyesi yükseltilmeden, bu insanlar yoksulluk çemberinden kurtarılmadan bu topraklar üzerinde istikrarı ve huzuru yakalamak, sağlamak ve sürdürmek mümkün değildir.

Topçu'nun düşüncelerinin başlıca boyutlarından biri, **Blondel, Bergson ve Massignon'un** yorumlarıyla değerlendirdiği ve esas olarak **Abdülaziz Bekkine, Hallacı Mansur, Yunus Emre ve Mevlâna** tefsiri etrafında şekillenmiş olan tasavvufi birikimidir.



Topçu, Hz. Muhammed'in samimi tarikatının adı olduğunu belirttiği tasavvufu bir kalp eğitimi olarak görmektedir. Ona göre tasavvuf, dinde dogmatizmi reddeden felsefi bir tutumdur. Dini aktif bir güç ve bir hareket haline getiren şeydir. Ayrıca tasavvuf, İslâm'ın ahlaki özünü mistik tecrübenin konusu yapan derin bir felsefi yaşayıştır.



Bu konu için Nurettin Topçu'nun Türkiye'nin Maarif Davası, eserini inceleyiniz.

Topçu'nun sosyalizmiyle tasavvuf ahlâkı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Tasavvufun araçsal rasyonalite karşıtı tutumu, Topçu'nun sosyalist görüşlerine ve ahlâkına yansımıştır. Topçu, bu nedenle yaşamın cevherini ruhsal ve ahlâki değerlerde aramış ve yine tam da bu ahlâkın merhamet, sorumluluk ve hizmet ilkelerini takiben Boğaziçi'ndeki yalılarda oturan fabrikatörlerin gecekondulara, işçilerin ise yalılara yerleştirilmesinin adaletin gereği olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Topçu'nun sosyalizmi, pozitivist anlamda bilimsel (Marxist) bir sosyalizmden ziyade, "etik bir seçim olarak sosyalizm" görüşüne daha uygun olan ahlâkçı bir sosyalizmdir ve diğer bütün sistemlerden daha fazla komünizm karşıtıdır. Ahlak nizamını esas alan ve buna dayalı ekonomik paylaşımı gözetken bir ruhçu sosyalizmdir.

Davasının “İslâm ahlakına dayanan bir cemiyet düzeni kurmak” olduğunu söyleyen Nurettin Topçu, sosyalizm düşüncesini tercih etmesinin ve benimsemesinin nedenlerini şu şekilde ifade etmektedir: “Biz ne için sosyalizm davasına bağlanıyormuşuz; işte sebepleri: Otuz milyonluk bir milletin emeğinin, kırk bin yahudinin midesine esaretten kurtarılması için. Bin yıllık Müslüman-Türk kültürünün, batılı uşakların okullarının eşliğinde kurban edilmekten kurtarılması için... Komünizm ile masonluk gibi yabancı ideolojilerden Müslüman Türk’ün ruhunu korumak için... Yokluk ve çaresizlik içinde boğuşmaya mahkum olan köylü ile ... şehirlinin dertleriyle kalplerini birleştirmek için... İktidar hırslarıyla yanıp da yoksulları göremeyen kör gönüllerin gafletinden halkı uyandırmak için... Nihayet her varlığı kendi nefsi için tasarlayan kemirici egoizmden ruhları kurtararak onlarda Allah’ a ulaştıracak merhameti canlandırmak için.”(Topçu, Ahlka Nizamı)

DİKKAT



Topçu’ya göre ahlak, insan hareketlerinin metafiziğidir. Dolayısıyla prensipleri ister dine isterse de başka bir şeye dayansın her ahlâk, bir kıymetler sistemine bağlı olup metafizik karakterini de buradan elde eder. Zira hiçbir ahlâk tamamen deneyler tarafından ortaya çıkarılmış değildir. Ahlâk, aynı zamanda dinî olgunluktur; hayvanî hayattan insanî hayata yükseliştir. İlke ve prensipleri dinî kurallara dayanır.

İslâm dinin özü ve esası ahlaktır. Müslüman olmak aynı zamanda İslâm ahlâkına sahip olmaktır, onu kendi hayatında yaşatmaktır. İslâm ahlâkının sabır, şükür, af, adalet, eşitlik gibi birçok prensibinin olmasına rağmen gerçekte onun üç temel esası vardır: Hürmet, merhamet ve hizmet.

Nurettin Topçu’nun düşünce sisteminin önemli boyutlarından birisi de **ısyan ahlakıdır**. O “ısyan” kelimesiyle nizam yıkıcı ihtilal ve anarşiyi değil, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyerek başkaldırmasını kastetmektedir. İsyan, hem tabii, hem de sosyal determinizme karşı bir savaştır. İsyan, iradenin mükemmelliğe giden yolda önünü kesen her engele karşı çıkmasıdır. Bir başka ifadeyle isyan, iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle her çeşit menfaat ve tutkuya, sonlu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk idealidir. İsyan ahlakı, iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle, her çeşit menfaat ve tutkuya, sonlu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk ideali olmaktadır. Ferdî ve içtimai menfaat ve gayelerden değil, merhamet duygusundan doğan, nefse ve mahkûm edici kuvvetlere karşı olan isyan hareketi bir ahlak hareketidir. Bununla birlikte, ilahi merhametten değil de, nefsin arzu ve isteklerinden beslenen isyan hareketi ise ahlaki bir hareket değildir.

Topçu’ya göre her isyan bir harekettir, ancak her hareket bir isyan olmamaktadır. Çünkü bir hareketin isyan hareketi olabilmesi için kendi içerisinde, başkaldırdığı nizam karşılık, daha üstün bir nizamın iradesini taşıması gerekir.

Nurettin Topçu’nun isyan anlayışında hem bir anarşist, hem de bir uysal vardır. İsyandaki anarşist, bu hareketin her türlü esaretten kurtulmak için vermiş olduğu mücadelede yatmaktadır. İsyandaki uysal ise, esaretten kurtulan iradenin ilahi iradeye teslim olmasıdır. Ortaya koymuş olduğumuz ahlaki hareket, bizim tarafımızdan bir anarşizm, ilahi irade karşısında ise itaat ve uysallık olmaktadır.

K İ T A P



Geniş bilgi için Hüseyin Karaman’ın Nurettin Topçu’nun Felsefesinde “İsyan Ahlâkı”, isimli makalesini okuyunuz.

Sanat konusu üzerinde ciddi olarak durmuş olan Topçu'ya göre sanat, ne hayalgücü için bir fantezidir, ne bir oyundur ve ne de dış dünyadan duyular alma ve bunlar arasında bir seçim yapabilme kabiliyetidir. Ayrıca sanat, eşyanın insan tarafından görünüşü ve bir hayal gücü hastalığı, bir bilgi sistemi de değildir. Sanat bunlardan başka ve bunların ötesinde bir şeydir. Belki bir ideal, bir dava ve bir iradedir. Kendisi hakikat olmamakla birlikte insanı hakikate ulaştıran bir araçtır. İnsanın kendisini varoluşun bütününde görebilmesi ve kâinatın sayfaları arasında okuyabilmesidir.

Yurt dışında felsefe, ahlak, sosyoloji, psikoloji sanat tarihi alanlarında tahsil görmüş olan Nurettin Topçu, felsefenin bir alt dalı olan estetiğe ve dolayısıyla da güzel sanatlar ile edebiyata da ilgi duymuş, bu alanlarda çeşitli yazılar yazmıştır. Topçu'ya göre hakikat yolculuğunda bir basamak olan sanat, kendisinden daha üst basamakları temsil eden ahlak ve hayrın yanında anılmalıdır. Sanat insanı, Allah'a yolculukta kendisinden daha ileri durak olan ahlaki yaşayışa da hamlelere hazırlar.

Ona göre sanat, kültürün inşa edici unsurlarından biridir ve kültürün diğer yapısal unsurları ile kaçınılmaz bir etkileşim içerisinde. Kültür milli olduğu için, sanat da bir yönüyle millidir ve milli olmak durumundadır. Kültürün diğer unsurları gibi sanat da bir toplum olayıdır ve toplumsal değişmeye bağlı olarak değişir.

ROGER GARAUDY

Hayatı (1913–....)

Roger Garaudy 1913'te Marsilya'da doğdu. Sorbon'da felsefe öğrenimi gördü. Hareketli bir gençlik çağı yaşadı. Dini duyguları zayıf bir aileye mensup olmasına rağmen kendisini koyu bir Protestan olarak yetiştirdi. Bir süre *Protestan Gençlik Teşkilatı*'nın başkanlığını yaptı. 1933'te *Fransız Komünist Partisine* üye oldu. Bu tarihten 1962lere kadar çeşitli dönemlerde milletvekilliği ve senatörlük yaptı. Zaman zaman da çeşitli fakültelerde öğretim görevlisi olarak bulundu.

1956 da Komünist Partisi siyasi büro şefi oldu. *Marksist Araştırma ve İncelemeler Enstitüsü Müdürlüğü* yaptı ve Marksizm hakkında araştırmalarda bulundu. Marksit felsefeyi çeşitli cepheleriyle ortaya koyan pek çok eser kaleme aldı. Türkçe'ye *Jean Paul Sartre ve Marksizm, Sosyalizm ve Ahlak, İslâmiyet ve Sosyalizm* adlı eserleri çevrildi.

Garaudy 1981 yılında Müslüman oldu. İslâm ile ilk karşılaşması Cezayir de oldu. 1940 larda üç yıl hapse mahkum edilen Garaudy, Cezayir sahrasında askeri bir kışlada tutuklu kalmıştı. Hapishanede çıkan bir isyana liderlik ettiğinden bölgedeki Fransız komutanı onu idama mahkum etmiş ve cezayı infaz etmesi için de Cezayirli bir Müslüman askere emir vermişti. Müslüman asker ateş etmeyi reddetmiş ve Müslüman bir askerın şerefının, silahsız bir adama ateş etmeye mani olduğunu söylemişti. Garaudy bu olaydan daha sonra şöyle söz edecekti: Bu olay, Sorbon'da on yıllık tahsilimde öğrendiğim şeylerden daha mühim şeyler öğretti.

70'li yıllardaki uzun ve yoğun araştırmalar onu İslâm'ı tanınmasına vesile oldu. Bu dönemde çalışmalarının ürünü olarak, 80 li yılların başında *İslâm*

İstikbalimize Yerleşecek ve *İslâm'ın Vaat Ettikleri* isimli eserlerini neşretti. Nihayet Katolik Kilisesinin Filistin meselesi hakkındaki menfi tutumunun içyüzüne vakıf olduktan sonra İslâm'a girme kararı kesinleşti. Roger Garaudy Müslüman olduktan sonra **Reca Carudî** ismini almıştır.

Görüşleri

Roger Garaudy yaptığı çalışmalar ve savunduğu fikirlerle kısa zamanda ilgi çekti ve sadece Fransa da değil, tüm dünyada hatırı sayılır bir düşünür olarak eserleri kuramcılar arasında oldukça önemli bir mevki işgal etti.

70'li yıllar onun için politikadan uzak ve ilmi araştırmalarla dolu bir dönem oldu. Araştırmacı ve dinamik karakteri onu yeni sahalara yöneltti. Batı Medeniyeti'nin, üçüncü dünyanın ve daha genelde insanlığın temel problemleri ve geleceği hakkında yoğun araştırmalar yaptı. Bu çalışmaların önemli ürünlerinden biri olarak *Yaşayanlara Çağrı* isimli eserini yayınladı. Bu kitabında özet olarak şunları söylüyordu:

Bugün bizler öyle bir mecraya girdik ki, sistemimizin bütün gidişatı intihara doğru... Faustçu olarak adlandırabileceğimiz bir kültür modeline bağlı olarak büyüyor, geliyoruz. Faustçu kültür ise, ferdiyetçiliği ve kuru akıl anlayışını insanlar ve tabiat üzerine hâkim kılmak esasına dayanıyor. İşte bu perspektif içinde her geçen gün felakete doğru ilerliyoruz. Çünkü bu büyüme modeli insan ile tabiat arasındaki ilişkileri asıl mecrasından uzaklaştırmaktadır. Cemiyetlerimiz, orman insanı ferdiyetçiliği ile totalitarizm arasında gidip gelmektedir. Fakat asla bir cemaat düşüncesine sahip olamadık. İnsandaki ulvi duygu varlığını, ilahi yönü hep ihmal ettik, bu hislerin gücüne inanmadık.

Ona göre, büyüme sadece iktisadi ve siyasi bir fenomen değil her şeyden önce bir iman fenomenidir. Günümüzde insan, yalnızca üretmek ve yalnızca tüketmek için vardır... Bilimsel sosyalizm dedikleri de bu bozuk iktisat anlayışının bir uzantısıdır.

Garaudy bu çalışmalarını daha da verimli hale getirebilmek için *UNESCO* ya bağlı *Medeniyetlerin Diyalogu İçin Milletlerarası Enstitüyü* kurdu.



http://www.sevde.de/Yabancilar/roger_garaudy.htm

Özet

Bazı çağdaş İslâm düşünürlerini isimlendirebilmek

Bir düşüncenin kavranabilmesi için onun kimler tarafından, hangi şartlarda ortaya atıldığı oldukça önemlidir. Böylece düşünce sahiplerinin hayatı eğitimi, çevresi ve fikirlerini etkileyen diğer sebepler rahatça irdelenebilecektir. Bu anlamda bu ünite de Mehmet Akif'den Hilmi Ziya Ülken'e on düşünür ele alınmıştır.

Bu düşünürlerin önemli eserlerini belirleyebilmek

Düşünürler eserleri ile birlikte yaşarlar. Onların yaşadıkları dönemi şekillendiren ve onları bugüne taşıyan yegâne varlıkları eserleridir. Bu ünite okuyuculara son iki yüzyılın önemli düşünürlerinin birçok eserini tanıma imkanı sağlayacaktır. Düşünürlerin eserleri fikirlerinin toplamından ibarettir. Eserlere hakim olunca doğal olarak fikirler de öğrenilmiş olacaktır.

Bu düşünürlerin önemli görüşlerini açıklayabilmek

Bu düşünürler, içerisinde yaşamış oldukları sosyal ve siyasal ortam gereği daha ziyade İslâm âleminin yaşadığı geri kalmışlığı aşabilmek için önemli çabalar sarf etmişlerdir. Onların bu yöndeki görüşleri yeniden İslâm medeniyetini teşekkül ettirmek isteyen büyük kitleler için bir umut olmuştur. Dolayısıyla onların bu görüşleri oldukça büyük önem arz etmektedir.

Bu düşünürlerin İslâm düşüncesine katkılarını açıklayabilmek

Son merhalede ise, düşünürlerin fikirleri ile İslâm dünyasında oluşturdukları olumlu ve olumsuz etkileri irdelenmiştir. Düşünceleriyle ne ölçüde kabul görüp, eleştirildikleri ele alınmıştır. Onların özelde İslâm dünyası genelde bütün insanlık yararına ortaya koydukları iyi niyete dayalı fikirlerine işaret edilmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Sultan Abdülhamid'in C. Afgânî'yi İstanbul'a davet etmesi hangi siyasi nedenle ilişkilidir?
 - a. Pan-İslâmizim politikasında desteğini almak istemesi
 - b. Mısır'da çıkabilecek ayaklanmaları engellemek istemesi
 - c. Süleymaniye medresesine müderris tayin etmek istemesi
 - d. Kendi adına bir Kur'an tefsiri hazırlatmak istemesi
 - e. Fikirlerini beğenmediği için cezalandırmak istemesi
2. Muhammed Abduh'un hayatı boyunca güttüğü temel hedef aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Mısır valisi olmak
 - b. Dinî ıslahatlar yapmak
 - c. Arap ülkelerinde birliği sağlamak
 - d. Osmanlı'ya karşı bağımsızlık mücadelesi vermek
 - e. Ezher medresesinin başına geçmek
3. Elmalılı Muhammed Hamdi ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Arapça ve Türkçe'ye hakimdir.
 - b. Felsefe ve mantık ile ilgilenmiştir.
 - c. Meşhur tefsirini felsefeyi reddetmek için yazmıştır.
 - d. Hat sanatında icazet sahibidir.
 - e. Devlet tarafından tefsir yazmak için görevlendirilmiştir.

4. “İsyân Ahlakî” projesi aşağıdaki düşünürlerden hangisine aittir?

- a. Hilmi Ziya Ülken
- b. İsmail Hakkı İzmirli
- c. Mehmet Akif Ersoy
- d. Nurettin Topçu
- e. Elmalılı Hamdi Yazır

5. “İslâm’ın Vaat Ettikleri” adlı eserin yazarı aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Muhammed İkbâl
- b. Roger Garaudy
- c. Muhammed Abduh
- d. Cemaleddin Afgânî
- e. Fazlurrahman

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. a Yanıtınız doğru değilse Cemaleddin Afgânî konusunun “**görüşleri**” kısmını tekrar okuyunuz.
- 2. b Yanıtınız doğru değilse Muhammed Abduh konusunun “**görüşleri**” kısmını tekrar okuyunuz.
- 3. c Yanıtınız doğru değilse Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır konusunun “**görüşleri**” kısmını tekrar okuyunuz.
- 4. d Yanıtınız doğru değilse Nurettin Topçu konusunun “**görüşleri**” kısmını tekrar okuyunuz.
- 5. b Yanıtınız doğru değilse Roger Garaudy bölümünü tekrar okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Maarif Nazırlığının bünyesinde olan *Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyetinde*

Sıra Sizde 2

Sırât-ı Müstakim ve *Sebilürreşâd* dergilerinde yayımlanmıştır

Sıra Sizde 3

1. Gönlü İslâm inancıyla yanıp tutuşan mümin 2. Estetik duygusunun en üst çizgisini yakalayan şâir ve sanatkâr 3. Sanatını, evrensel düşüncenin formları ve muhtevasıyla zenginleştirerek yepyeni bir düşünce sistemi kurmaya çalışan mütefekkir.

Sıra Sizde 4

Olayların anlatımında sosyolojiyi tarihten ayırma imkânı olmazdı.

Yararlanılan Kaynaklar

- Çakan, İ. L. (1991) “*Babanzâde Ahmet Naim*”, **DİA**, İstanbul.
- Çelik, İ. (2004). **Muhammed İkbâl’in Tasavvufî Düşüncesi**, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Çetinkaya, B. A. (2000). **İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İstanbul.
- Emin, O. (1991), “*Cemaleddin Afgani*” **İslâm Düşüncesi Tarihi** (içinde), Çev. Kerim Urtekin, İstanbul.
- Emin, O. (1991), “*Mısır’da Rönesans: Muhammed Abdüh ve Okulu*” **İslâm Düşüncesi Tarihi** (içinde), çev. İhsan Durdu, İstanbul.
- Garaudy, R. (1983), **İslâm’ın Vaat ettikleri**, Çev. Nezh Uzel, İstanbul.
- İkbâl, M. (2001) **Yansımalar: Gençlik Notları**, haz. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Kara, İ. (1998,) **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi I-III**, Kitabevi, İstanbul.
- Karaman, H. (2010). **Nurettin Topçu**, Kaynak Kitaplığı, İstanbul.
- Kaynardağ, A. (1998) “*Hilmi Ziya Ülken’in Düşünce Tarihi İle İlgili Çalışmaları*”, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi** (içinde), İstanbul.
- Kök, M.(1995). **Nurettin Topçu’da Din Felsefesi**, İstanbul.
- Okay, M. O; Düzdağ, E. (2003) “*Mehmet Akif Ersoy*”, **DİA**, Ankara.
- Ülken, H. Z. (1998), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). “*Elmalılı Muhammed Hamdi*”, **DİA**, İstanbul.

7

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Osmanlı düşüncesinin temel tarihsel dönüşümlerini ayırt edebilecek,
- Osmanlı düşünce tarihinin hangi genel özelliklere sahip olduğunu tartışabilecek,
- Osmanlı düşüncesinin sorunları ile günümüz düşüncesinin sorunları arasında bağlantı kurabilecek,
- Osmanlı düşüncesi hakkında yeni kavramlarla tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Osmanlı düşüncesi
- Yatay (bölünmüş) bilinç
- Estetik imar
- Metafizik
- Sentez
- Mekan (zemin)

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Ülker Öktem'in "Osmanlı Medreselerinde Felsefe" başlıklı makalesini aşağıdaki adrese başvurarak okuyunuz:
- Remzi Demir'in *Philosophia Ottomanica* genel başlığı altında Osmanlı felsefe geleneğiyle ilgili Eski Felsefe, Eski-Yeni Felsefe ve Yeni Felsefe şeklinde adlandırdığı üç ciltlik çalışmasına göz atınız.

Osmanlı Düşüncesi

GİRİŞ

Osmanlı toplumunda bir felsefe geleneğinin olup olmadığı üzerinde tartışmaların devam ettiği bir konudur. Osmanlı döneminde üretilmiş metinlerin önemli bir kısmı halen el yazmaları halinde tetkik edilmemiş ve yayınlanmamış halde bulunduğu için, tartışmalar yalnızca bilinen eserlerden hareketle bir genelleme yapma şeklinde cereyan etmektedir.

Tartışmanın farklı taraflarında yer alanlar ya sadece medreselerde felsefe ve mantık gibi derslerin okutulup okutulmadığına göre karar vermekte ya da felsefenin tasavvuf, kelam, şiir, musiki, ahlak ve siyaset gibi çeşitli alanlarla karışmış halde varlığını sürdürdüğüne işaretle farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar.

Bu sorunun tatmin edici şekilde çözülebilmesi için gerekli kaynaklara henüz yeterince erişilememiş olmasına karşın, elde mevcut bilgilerin sınırları içinde bazı yorumlar yapabilmek mümkün görünmektedir. Ancak bu yorumların yapılabilmesi için öncelikle bizleri araştırmalarda yönlendirecek anlamlı soruların sorulması gerekmektedir. Osmanlı dönemindeki şartlarla günümüz şartlarının oldukça farklılaşması **anakronizm** denilen bir düşünme hatasına da yol açabilmektedir. Anakronizm, daha çok günümüz için geçerli olan bir takım kavram ya da anlayışları, bu kavram ya da anlayışların söz konusu olmadığı zaman dilimlerinde aramakla ortaya çıkar.

Bizler bugün daha ziyade Batı düşüncesinin etkisinde tarih, felsefe, kültür, siyaset, bilim anlayışlarına sahibiz. Bu anlayışlara göre Osmanlı döneminde felsefe olup olmadığını araştırmak ve bir sonuca varmak bugünün değerlerini geçmişi anlamının bir kriteri haline getirmek yani anakronizme düşmektir.

Anakronizmden kurtulmak için Osmanlılardaki felsefi düşüncüyü yalnızca kendi şartları içinde algılamaya çalışmak ise **tarihselcilik** adı verilen bir başka yöntem sıkıntısına yol açmaktadır. Bu yöntemi benimsemek durumunda, kendimizi kendi tarihsel şartlarımızdan soyutlayarak bir başka dönemi nasıl anlayabileceğimiz sorusuna kapı aralamış oluruz. Bugün bize bir ölçüde yabancı olan Osmanlı dönemine kendimizi nasıl zihnen transfer edebiliriz? O dönemin şartlarını zihnimize tasarlarken kendi tarihsel şartlarımız farkında olalım ya da olmayalım bizi hala etkilemeyecek midir?

Bu tür sorunlar nedeniyle Osmanlı dönemini sadece kendi şartları içinde anlama çabası da nesnellik adına yapılan ama öznellikten kurtulamayan bir çabaya dönüşür. Bu nedenle kanaatimizce izlenmesi gereken en makul yol hem bugünü hem de Osmanlı dönemini aynı anda ilgilendiren sorular sormaktır. Aksi halde, yukarıda kısmen ima ettiğimiz gibi, ya tarihselci sorular sorarız (Osmanlıyı Osmanlılar gibi algılamak iddiasıyla), ya da anakronizme düşeriz (Osmanlıyı bugünün değerleriyle algılama, Osmanlıyı Osmanlıdan daha iyi algılama iddiasıyla). Kendimizi Osmanlı dönemine veya Osmanlı dönemini günümüze transfer etmeden Osmanlıyı nasıl anlayabiliriz? İşte hem bizi hem de Osmanlıyı aynı anda ilgilendirecek sorular sormak bir şekilde Osmanlı düşüncesi ile belli sorular ekseninde yüzleşmek, karşılaşmak, aramızdaki benzerlik ve farklılıkları görebilmek demektir.

Bu bağlamda Osmanlıda felsefenin varlığı ya da yokluğu gibi soruyu ‘varlık-yokluk’ şeklinde iki kutuplu formüle etmek yerine, Osmanlının felsefeye *felsefi bir anlam* yükleyip yüklenmediği şeklinde sormak daha uygun görünmektedir. Bu soru Osmanlılar kadar günümüz için de anlamlı bir sorudur. Zira günümüz Türkiye’nde felsefeye felsefi anlam yüklenip yüklenmediği felsefe bağlamındaki en kritik noktalardan biridir.

Bu soruyu daha iyi anlayabilmek için felsefeye günümüz Türkiye’nde daha ziyade tarih, din, eğitim (pedagoji), siyaset, retorik, argo ve hatta ekonomik çıkarlar açısından anlamlar yüklediğini fark etmemiz gerekmektedir. Çoğunluk için felsefe, tarihte yaşamış bir takım düşünürlerin fikirlerini öğrenmekten ibarettir. Bazı dini hassasiyetlerle felsefi düşüncenin uzlaşmayacağı kanaatinde olanlar felsefeye dini anlam yüklemektedirler. Kimileri için felsefe daha çok bir eğitim sorunudur. Kimileri için bir siyasi duruş, argo konusu (‘felsefe yapma!’ şeklindeki argolarda olduğu üzere), ya da geçim kaynağıdır. Dolayısıyla günümüz Türkiye’inde felsefeye felsefi bir anlam yüklenip yüklenmediği sorusu aynı zamanda Osmanlı dönemindeki felsefenin konumunu anlayabilmek için bir imkan sağlamaktadır.



Osmanlı düşüncesi araştırmalarında izlenecek yöntem tartışmaları bağlamında http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/Turk_Felsefe-Bilim_Hayatinin_Cercevesi.pdf adresine başvurabilirsiniz.



<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1272/14652.pdf>

OSMANLI DÜŞÜNCSİNİN TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

Estetik İmar Kaygısı

Osmanlı toplumunun özellikle yükseliş ve duraklama şeklinde anılan dönemlerindeki genel karakterine bakıldığında felsefi düşünme tarzının ve felsefi eserlerin felsefi bir sorun olarak algılanmadığı fark edilebilir. Toplumun genel olarak İslâm’ın Kur’an ve hadisler gibi temel kaynaklarına ve onların belli fihhi, kelami ve tasavvufi yorum geleneklerine bağlılığı kavramsal felsefi düşünme tarzını ve bu düşüncenin eserlerini pratik dini hayat içinde ‘konumlandırmasına’ yol açmış görünüyor. Daha açık deyişle dini düşünce, Osmanlı pratik hayatının en genel çerçevesini oluşturduğu için, felsefe ancak bu genel çerçeve içinde *konumlandırılarak anlamlandırılan* bir husustur. Böylece o, Osmanlı toplumunun genel dünya görüşünü belirleyen,

dünya görüşünün çerçevesini ya da sınırlarını oluşturan bir anlam dünyası değildir. Zaten varolan bir pratik dini anlam dünyası içinde kendisine olumlu ya da olumsuz şekillerde ‘yer verilen’ bir şeydir.

Kuşkusuz bu genel durum, Osmanlı toplumu içinde yaşayan her birey için geçerli olmayabilir. Ancak Osmanlı bilginlerinin klasik İslâm düşünürlerinden ve yabancı kültürlerden gelen entelektüel mirası daha ziyade şerh ve haşiye şeklinde yorumlayarak güncelleştirdikleri ve onaylama ya da reddetme şeklinde yöntemler izleyerek bu mirası genel bir senteze eriş­tirdikleri bilinmektedir.

Osmanlı bilginlerinin klasik entelektüel mirası daha ziyade şerh ve haşiye şeklinde yorumlamaları asla bir küçültme şeklinde değer yargısı sorununa indirgenmemelidir. Zira şerh ve haşiye geleneği, basitçe bazı metinlerin kısmen yorumlanarak ve açıklayıcı notlar eklenerek yeniden bilimsel tedavüle (dolaşıma) sokulması değildir. O daha ziyade *mevcut bir genel dünya görüşü içinde metinlerin ve metinlerde ele alınan konuların yeniden konumlandırılması* olayıdır.

Bu bağlamda Alfred N. Whitehead’ın bütün Batı düşünce tarihini ‘Platon (Eflatun)’a düşülen notlar’ şeklinde görmesi önem arz edebilir. Whitehead bu sözüyle iki hususa aynı anda işaret ediyor görünmektedir. Birincisi, Platon, Batı düşünce tarihinde oluşturulan felsefe gelenekleri içinde sürekli yeniden konumlandırılan bir büyük düşünürdür. İkincisi, bu geleneklerin hepsi bir şekilde Platon tarafından oluşturulan genel felsefi düşüncenin sınırları içinde kalmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında farklı felsefe gelenekleri aslında Platoncu felsefenin sınırları içinde konumlandırılması gereken ve böylece Platoncu felsefeyi şerh eden, açıklayan, yorumlayan geleneklerdir.

Whitehead’ın bu görüşünün doğruluğunu tartışmak ayrı bir husustur. Ancak burada bizi ilgilendiren husus, bu yaklaşımın Osmanlıdaki şerh ve haşiye geleneklerinin anlamını daha iyi kavrayabilmemiz için sunduğu imkandır. Osmanlı toplumu genel olarak pratik dini hayatı dünya görüşünün çerçevesi haline getirdiği için imparatorluk sınırları içinde ortaya çıkan her türlü ilmi, felsefi, kelami, fıkhi ve sanatsal etkinlikler bu çerçeve içinde konumlandırılan yani genel çerçeveyi şerh eden, açıklayan, yeniden yorumlayan hususlardır. Daha kestirme ifadesiyle bu genel çerçeve içinde gerçekleşen sentezin birer unsurudurlar.

‘Osmanlı düşünürü’ sıfatını hak eden felsefeci, mutasavvıf, kelmacı, fıkıhçı vs. bilginlerin genel tutumu mevcut bir genel dünya algısı ya da çerçevesi içinde sentezleme yoluyla fikir üretmektir. Dolayısıyla bu dünya algısı ya da çerçevesinin kendisini topyekün bir dönüşüme uğratma ya da ortadan kaldırma gibi bir radikal yaklaşım pek görünmemektedir. Daha açık deyişle, Osmanlı’nın yükseliş ve duraklama dönemlerinde nihilistik, ateistik, materyalist yaklaşımlar gibi genel çerçeveyi yerinden edecek faaliyetler pek dikkat çekmemektedir. Bu yüzden Hurufilikten selefi tutuma, kelmacı yaklaşımdan tasavvufi hayata değin farklı yaklaşımlar yalnızca genel çerçeve içinde konumlandırılan hususlardır.

Bu açıdan bakıldığında Osmanlı düşünürleri—son dönemler hariç—‘genel çerçeve’ ya da ‘dünya görüşü’ diye adlandırdığımız genel sabit mekan (zemin) anlayışı içinde tasarım geliştiren insanlardır. Bir başka ifadeyle, Osmanlı düşünürlerinin çoğunluğu için düşüncenin kendisine dayanacağı zemin ya da mekan sorunu yoktur. Burada mekan derken hem coğrafi

anlamda imparatorluk sınırları içinde kalan fiziksel mekanları hem de siyasi, bilimsel, ekonomik, sosyal, sanatsal ve metafiziksel mekanları kastediyoruz.

Son dönemler dışında Osmanlı düşünürleri için mekan sorunu olmadığından mekanı sabit olarak algıladıklarından geriye kalan sorun bu mekanlar içinde farklı unsurların bir araya getirilerek yeni biçimlere kavuşturulması yani sentezlenmesidir. Bu sentezleme işlemi kural ya da ilkelerini mantıktan alır. Bu nedenle Osmanlı düşünce tarzında en fazla önem arz eden disiplinlerden biri mantıktır (Aristocu mantık geleneği).



Osmanlı mantıkçıları hakkında genel bilgi için Süleyman Hayri Bolay'ın *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* adlı çalışmasını okuyunuz.

<http://www.kalemguzeli.net/osmanli-medreselerinde-mantik-egitimi-uzerine.html> web adresinde Osmanlılarda mantık eğitimi için başvurabilirsiniz.

Osmanlı düşüncesinde mantığın yerini görebilmek için sadece medreselerde okutulan mantık eserlerine bakmak yeterli değildir. Belki mantığın daha fazla önem arz ettiği yerler--siyasi ve ekonomik alanların yanı sıra-- felsefe, kelim, edebiyat (özellikle şiir, aruz vezni), hat sanatı, tezhip ve mimaridir. Bu alanlarda mantığın kullanım tarzlarına dikkat ettiğimizde onun basitçe bir alet ilmi olarak görülmediğini fark edebiliriz. Mantık, her şeyden önce Allah'ın varlıkları yaratma tarzının yani alemdeki düzenliliğin açığa çıkma tarzıdır. İslâm'daki tek Tanrı inancı en büyük desteğini alemin düzenliliği fikrinden aldığı için, bu düzenliliğin tecellisini en fazla yakalama imkanını veren disiplin mantıktır.

Osmanlı düşünürleri için mantık, bu bağlamda genel çerçeve ya da mekan içinde oluşturulacak sentez faaliyetinin kurallarını veren bir disiplindir. Bir başka deyişle mantık Allah'ın alemde kurduğu düzenin (kozmos) bir benzerini, bu düzene uyum sağlayacak düzenleri beşeri faaliyet alanları içinde kurma tarzıdır. Kısacası mantık, beşeri alandaki imar faaliyetinde izlenmesi gereken rotayı verir. O, kurulacak sistemin iç ahengini oluşturma tarzıdır. Bu yönüyle mantık, estetik imar çabasının zorunlu bir unsurudur.

Geldiğimiz noktada Osmanlı düşünürlerinin temelinde bir mimar anlayışıyla hareket ettiklerini görebiliriz. Bu anlayışın en önemli kaygısı 'estetik'tir. Beşeri faaliyet alanının Allah'ın kainatta kurduğu nizama, düzene göre estetik bir ahenk içinde imar edilmesidir. Osmanlı düşünürlerinin zihnin estetik ahengi için felsefeye, ruhun estetik ahengi için tasavvufa, inancın estetik ahengi için kelama, sözün estetik ahengi için şiire, kulağın estetik ahengi için musikiye, eylemlerin estetik ahengi için ahlaka, toplumun estetik ahengi için siyaset, ekonomi ve hukuka, maddi yapıların estetik ahengi için mimariye vs. aynı mantık kuralları ile yaklaştığını görmekteyiz.

Bu yüzden kelami ve felsefi tartışmalardaki detaylar ile tezhip, hat, şiir ve mimari alandaki detaylar aynı görüş tarzının ürünüdürler. Bir celi sülüs yazının istifinde (kompozisyonunda) gözetilen iç ahenk ya da mantık ile aruz vezninde yazılan bir şiirin iç ahengi, bir Selatin (Sultanların yaptırıkları) camiinde gözetilen ayrıntıların arasındaki iç ahenk ile bir Kâr-ı Neva (uzun usullerle bestelenen musiki eserleri)'daki iç ahenk sabit bir mekan algısını (genel çerçeveyi) baştan kabullenir. Bunların hepsi sabit mekan ya da genel çerçeve içinde oluşturulmaya çalışılan sentez faaliyetinin aynı mantığı izlediklerini gösterir. Bu nedenle Osmanlı'nın yükseliş ve gelişim dönemlerinde kelimci, mutasavvıf, fıkıhçı, felsefeci, hat ve musiki sanatkârları, siyasetçi ve mimar arasında 'estetik imar bilinci' noktasında pek farklılık yoktur.

Estetik imar bilincini yönlendiren temel unsur dini bir dünya görüşü olduğundan, Allah'ın kainatta kurmakta olduğu düzenin bir tür yansıması, izdüşümü ya da benzerini üretmek temel hedeftir. Bu nedenle yukarıda saydığımız alanlarla üretim yapan Osmanlı düşünürlerinin kabaca Platoncu 'asıl-kopya' ikiliğine dayalı felsefe yapma tarzını sürdürdükleri söylenebilir. Elbette Davud el-Kayseri gibi vahdet-i vücud (varlığın tekliği) anlayışını savunan düşünürler de vardır.

K İ T A P



Vahdet-i vücud hakkında ayrıntılı bilgi, Sadreddin Konevi'nin *Vahdet-i Vücut ve Esasları* (Çev. Ekrem Demirli) adlı eserinde bulunmaktadır.

Ancak Osmanlı düşünürlerinin sentezci ya da genel mekan ya da çerçeve içinde farklı hususları konumlandırıcı yaklaşım tarzlarına bakıldığında, sentez işleminin belli bir ideal, amaç, hedef, kavram doğrultusunda yapıldığı görülecektir. İşte bu amaç ya da kavramın kendisi bir şekilde asıl-kopya ikiliği içinde sentez faaliyetinin gerçekleştirildiğini açığa çıkarmaktadır. Zira beşeri alanda oluşturulması gereken düzen (sentez)'in temel ideası, fikri, orijinali zaten Allah tarafından kainatta (asıl) yaratılmıştır. Bu durum Osmanlıların fizik ve metafizik araştırmalarına neden hikmet adını verdiklerini de gösterir. Hikmet, Allah'ın düzenine uyum sağlayarak beşeri alanı düzenleyebilmektir.

Ancak bu hikmetin açığa çıkarılma tarzı temelde mantığa dayandığı için soyutlayıcıdır. Osmanlı düşünürleri için felsefe, kelam, fıkıh, hat, musiki, şiir ve mimari gibi alanlarda önemli olan tek tek nesnelere (sentezde yer alan unsurların) kendileri değil, aralarındaki soyut ilişkidir. Bu yüzden Osmanlı'nın yükseliş ve duraklama dönemlerinde verilen eserlerin genel karakteristiği soyutlamaya dayanması ve bu yüzden 'düşünülür' olmasıdır. Tek tek unsurlar arasında kurulan soyut ilişkilerin kavranması kaçınılmaz olarak ayrıntılı bir kavram dünyasına sahip olmayı gerektirmektedir.

Bu dönemlerde verilen eserlerin genel olarak 'düşünülür' olmasının anlamı da buradadır. Bu eserler, anlamlarını açıkça 'göstermekten' çok, muhatabın, okurun, bakan veya dinleyen kişinin düşünme süreci içine girmesini talep ederler. Kısacası Osmanlı düşüncesi 'teşhir' ya da 'kendini gösterme' anlayışından farklı olarak, muhatabın ayrıntılı bir kavram dünyasına sahip olmasını, soyutlama faaliyeti içine girerek tek tek unsurlar arasındaki soyut ilişkileri fark etmesini gerektiren bir yapıya sahiptir.

SIRA SİZDE

1



Yukarıda kısaca açıklanan alanlarda eserlerin 'düşünülür' olma özelliği, Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde özellikle Batı dünyasında ortaya konmuş eserlerin taklidi şeklinde üretilen eserlerde de görülebilir mi?

Ne var ki, Osmanlı düşüncesinin genel olarak bir estetik imar kaygısıyla hareket etmesi, tüm estetik yapıların genel sorununa maruz kalmasına da yol açmıştır: **Kendi içine kapalılık**. Estetik yapılar, iç ahenge önem veren, kendi içinde tutarlı olan, kısacası kendi içine kapalı anlam dünyalarına sahip yapılardır. Estetik yapılar kendi içlerinde mükemmellik idealine göre kurgulanan (sentez işlemine dayalı) yapılar olduğundan kendi dışını bir anlamda kaos (karışıklık) olarak görür.

Osmanlı düşünürleri zihin (felsefe), ruh (tasavvuf), söz (şiir), inanç (kelam), kulak (musiki), göz (görsel sanatlar), eylem (ahlak), toplum (siyaset, hukuk, ekonomi) ve maddi unsurlar (mimari) gibi alanları kapsayan genel bir estetik imar faaliyetini (medeniyet) gerçekleştirirlerken, miras aldıkları farklı birikimleri sentezleme yoluna gitmişler, ancak tam da bu sentez işlemini

yaparken dünyayı estetik olarak iç ve dış şeklinde ikiye ayırmışlardır. Burada **iç**, estetik imar faaliyetinin gerçekleştiği mekanları ve **dış** ise bu imar alanının dışında kalan dünyayı göstermektedir.

Anlatmak istediğimiz husus, bir hat levhasını dikkate aldığımızda daha bir anlaşılır hale gelir. Hat levhasının iç kısmı kendi içinde hassas bir denge ya da mantıksal ahenge sahip anlam dünyasıdır. Orada tek tek harfler sabit bir mekanda mükemmelliği yakalamak isteyen bir estetik imar faaliyetiyle ilişki içine girerler. Ancak hat levhasının tüm estetik kaygısı kendi içiyle ilgilidir ve dışarıyla bir bağlantısı yoktur. Söz konusu levha bir estetik imar ürünü olan mimari yapı içine konumlandırılırsa mimari yapının bütünlüğünü sağlayan bir unsur haline gelir. Bu mimari eser daha geniş bir alanın estetik imarının parçası olabilir (bir şehir düzenlemesinin kurucu unsuru olmak gibi). Şehir de bir ülkenin estetik imarının bir parçası olabilir. Ancak sonuçta hala dünya bu estetik imar eylemine göre iç ve dış şeklinde ikiye ayrılmış halde kalır.

DİKKAT



İç ve *dış* kelimeleri, özellikle mimari tasarımları belirleyen mekansal düşünmenin temel kavramlarıdır. Bir mimar, zemin, duvar ve çatı şeklinde üç boyutlu düşündüğünde, mecburen dünyayı yapının içi ve dışı şeklinde ikiye bölmüş olur. Benzer durum dini düşüncenin algılanmasında da sık sık tezahür etmektedir. Bir mezhebe mensup düşünür, kendi mezhebinin temel kural ve amaçlarına uygun olarak kelami veya fıkhi düşünce ürettiğinde, ister istemez bu kurallardan oluşan bir zihni yapı inşa eder ve böylece dünyayı iç ve dış şeklinde böler.

Bölünmüş (Yatay) Bilinç

Dünyanın iç-dış mantığıyla estetik açıdan ikiye ayrılması kendi içine kapanmayı da beraberinde getirdiği için Osmanlı düşünürlerinin, duraklama döneminin sıkıntılarını fark edinceye değin, dış dünyadan ve özellikle Avrupa'daki gelişmelerden zamanında yeterince haberdar olamadıkları anlaşılmaktadır. Duraklama dönemi bir bakıma dışarısının fark edilmesi ve içeriğinin anlamının yeni bir gözle değerlendirilmeye başlanmasıdır. Felsefi olarak söylersek 'Ben'in 'Sen' veya 'Başkası' aracılığıyla kendisini yeniden fark etmeye başlaması dönemidir. Bu durum, yükseliş döneminde estetik imar faaliyetine yön veren tek hakikat veya en üstün model anlayışının sarsıntı geçirmeye başlaması demektir.

DİKKAT



Ben-Sen veya Ben-Öteki ilişkisi modern düşüncenin, özellikle Alman filozofu Hegel'den itibaren en tartışmalı sorunlarından birini teşkil eder. Bugün dinler arası diyalog, kültürler arası ilişkiler ve birlikte yaşama sorunu diye adlandırılan konular, Ben-Sen ilişkisinin farklı alanlardaki tezahürleri olarak görülürler.

Artık dışarı, basitçe kozmos (düzen)'un dışı yani kaos (karışıklık, düzensizlik) değildir. Avrupa'daki bilimsel, felsefi, siyasi, hukuki, ekonomik ve mimari alandaki köklü değişimler ister istemez Osmanlı düşünürlerinin yavaş da olsa kendileri hakkında bir eleştirel düşünce geliştirmelerine yol açmıştır. Bu yüzden yükseliş döneminin genel karakteristiği olan estetik imar kaygısı duraklama döneminde yerini iç ve dış arasındaki genel kabullerin sarsıntısına yani kendi kendine yetmezlik kaygısına bırakmaya başlamıştır. Osmanlı düşünürlerinin kısmen eğitim, bilim, askerlik, hukuk gibi alanlarda yenilik arayışları içine girdikleri ve kendi dünyalarını eski ve yeni şeklinde iki farklı açıdan algılamaya başladıkları görülüyor. Bu duruma **bilincin kendi içinde bölünmesi sorunu** adını vermekteyiz.

Duraklama dönemi Osmanlı düşünürlerinin ayrıcalıklı özelliği bölünmüş bilinç sorunuyla yüzleşmeleridir. Daha iyi anlaşılması açısından bu bilinç durumu ile estetik imar bilinci arasındaki farka işaret etmek iyi olacaktır. Estetik imar bilinci, biraz da klasik hiyerarşik varlık ve kainat anlayışının etkisinde farklı unsurları kendi aralarında dikey (hiyerarşik) olarak organize ederken, bölünmüş bilinç farklı unsurları eski ve yeni şeklinde tarihsel (yatay) olarak organize etmeye başlamıştır.

SIRA SİZDE

2

Günümüz İslâm düşüncesinde bölünmüş bilinç sorunu daha çok hangi terimlerle dile getirilmektedir?

Zemin (Mekan) Kaybı

Özellikle Viyana bozgunu sonrasında Osmanlı Devletinde askeri ve siyasi anlamda ortaya çıkan başarısızlıklar ve toprak kayıpları iç ve dış kavramlarının anlam sınırlarını iyice dönüştürmüştür. İmparatorluğun eğitimden ekonomiye, siyasetten bilime, askeri güçten toprak bütünlüğüne değin çok farklı alanlarda sürekli kayıplara ve güçsüzlüğe maruz kalması, yükseliş dönemine hakim olan 'sabit mekan' algısını büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Sabit mekan algısının ortadan kalkmasıyla Osmanlı düşünürleri kaçınılmaz olarak belki ilk kez mekan(sızlık), zemin(sızlık) yani kaos sorunuyla yüzleştiler.

Osmanlı'nın çöküş dönemini tecrübe eden düşünürlerin en ciddi entelektüel sorunu bu açıdan kaos sorunudur. Yükseliş döneminde sorular daha ziyade 'hangi unsurlar'ın estetik imar faaliyetinin bir parçası olacağına dair iken, çöküş döneminde sorular 'hangi zeminde' siyaset, ekonomi, sanat, felsefe, bilim gibi faaliyetlerin gerçekleştirileceği şeklindedir. Kısacası daha önce tartışma konusu olmayan genel çerçeve, dünya görüşü ya da sabit mekan algısı yerini gittikçe farklı çerçevelerin birlikte düşünülmesine, zıt dünya görüşlerinin mücadelesine, değişken mekan algısına bırakmıştır. Bu nedenle son dönem Osmanlı düşünürlerinin temel karakteristiği kaos-kozmos ikilemi içinde düşünce üretmeleridir.

Özellikle Batı'da üretilen felsefi eserlerin son dönem Osmanlı düşünürleri için çok önem arz etmesi, hızlı bir çeviri faaliyetinin gerçekleştirilmesi, hararetli felsefi tartışmaların yapılması, ateizmden materyalizme, pozitivistikten ruhçuluğa birbirine çok zıt felsefi akımların aynı anda Osmanlı sınırları içinde taraftar bulması genel kaos-kozmos sorunuyla yakından ilgilidir. Felsefe, artık kaybolmakta olan zeminin yerine yeni ve sağlam bir zemin arayışı için hayati önem arz etmeye başlamıştır. Böylece Osmanlı düşünce tarihinde felsefe belki ilk kez konumlandırılan bir husus olmaktan çıkıp, farklı unsurları konumlandırma faaliyetine dönüşmüş, yani çerçeve veya dünya görüşü haline gelmiştir.

Şimdi çok genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız Osmanlı düşüncesinin tarihsel dönüşümüne tanıklık etmiş ve bu dönüşümde rol oynamış düşünürlerin bir kısmına değinebiliriz. Burada dönüşüme tepki veren ve gelenekçi ya da selefî çizgiye sahip oldukları düşünülen ilim insanlarına (Birgivi gibi) ve Kadızadeliler ve Sivasiler diye anılan guruplar arasındaki tarihsel tartışmalara yer vermeyeceğiz. Ayrıca söz konusu tarihsel dönüşümü daha anlaşılır kılma adına yaptığımız kavramlaştırmaların belli dönemleri tek başına temsil etmediklerini belirtelim. Zira Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişen pek çok düşünür, bir şekilde estetik imar geleneğini sürdürmüşlerdir. Burada tarihsel dönüşümleri kesin hatlarla birbirinden ayırmaya değil,

yalnızca Osmanlı düşünürlerinin genelde izledikleri üç ayrı düşünme tarzına dikkat çekmeye çalışmaktayız.

TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜN TANIKLARI

Estetik İmar Sürecine Katkı Yapanlar

Orhan Gazi tarafından İznik'te kurulan Osmanlı Devletinin ilk medresesinde uzun yıllar müderrislik yapmış olan **Kayserili Davud (Davud el-Kayseri)**, eğitimini Kayseri, Mısır, Tokat Niksar ve İran gibi yerlerde mantık, usul, dini ilimler, kelim, tasavvuf, felsefe, matematik, astronomi gibi çok farklı alanlarda tamamladı. Onun bir düşünür olarak başarısı bu farklı alanları özellikle İbn Arabî'nin vahdet-i vücud'çu (Varlığın Birliği) öğretisi doğrultusunda felsefi kavramlarla yorumlayarak sentezlemesi yani kelim, tasavvuf ve felsefeyi ortak bir dil içinde buluşturmasıdır. Böylece o, akli düşünme ve keşif/ sezgi gibi ayrı bilgi yollarını aynı dil içinde harmanlayarak Osmanlı medreselerine genel olarak hakim olacak akli ve keşfi ilimler birlikteliğine öncülük etmiştir.

Kayserili Davud, genel olarak Selçuklu medreselerinde ortaya çıkmış birikimi Osmanlı medreselerine aktardığı için iki farklı dönem arasında bir entelektüel köprü şeklinde görülür. Ancak onun asıl işlevi var olan tarihsel entelektüel birikimi tartışarak yeniden organize etmesi, kendince yeni kavramlaştırmalara gitmesi ve böylece eleştirel yaklaşımla bilgiyi güncellemeye çalışmasıdır. Bu bağlamda o Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman Meşşai (Aristocu) filozofların varlık ve zaman görüşü ile bu görüşleri eleştiren Ebu'l-Berekat Bağdadi'nin yaklaşımlarını kendi açısından eleştirerek farklı bir zaman anlayışı geliştirmiştir. Kayserili Davud, zaman anlayışını *Nihayetü'l-Beyan fi Dirayeti'z-Zaman* adlı eserinde dile getirmiştir.

İbn Arabî'nin *Füsusu'l-Hikem* adlı eserine yazdığı *Matla'u Hususi'l-Kilem fi Mâ'âni Fususi'l-Hikem* adlı şerhiyle ünlenmiş ve bu eserinde İbn Arabî'nin Varlığın Birliği öğretisini felsefi kavramlarla savunmuştur. Özellikle bu eseri aracılığıyla kendisinden sonra İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki düşünürleri etkilemiştir.

Temel İslâmi ilimlerin yanı sıra mantık, felsefe ve astronomi gibi alanlarda eğitim gören **Bedreddin Simavi (Şeyh)** hem fıkıh hem de tasavvuf felsefesi alanında yazdığı eserlerle ilmi önem kazanmış bir düşünürdür. Düşünür olmanın temel şartını bilgi aktarımından ziyade şahsi görüş ve içtihatlar geliştirmeye bağladığı için eserlerinde kendi şahsi yaklaşımı ön plandadır.

Bedreddin Simavi, vahdet-i vücud nazariyesi doğrultusunda Varlık, âlem, ruh-beden ilişkisi, ölüm sonrası hayat gibi konulardaki klasik yaklaşımları eleştirmiş ve hemen her hususu Allah'ın varlığının zuhuru açısından açıklamaya çalışmıştır. Felsefe, tasavvuf ve kelim alanlarını kapsayan eserinin adı *Vâridat*'tır. Genelde klasik Ehli Sünnet çizgisinin dışına çıkan yaklaşımları nedeniyle tarihi süreç içinde lehinde ve aleyhinde görüşler ileri sürülmüştür. Bugün bile Şeyh Bedreddin'in felsefi, tasavvufi ve kelami görüşlerinin yorumlanmasında farklı yaklaşımlar sergilenmektedir.

Onun “maddeci panteizm” e yaklaşan çözümler getirdiği kanaati (Bolay, 2005) yanında genelde yanlış anlamalar nedeniyle felsefi derinliğinin fark edilemediği inancında olanlar da vardır. Genel olarak bakıldığında, Şeyh Bedreddin’in özgünlüğü, vahdet-i vücud nazariyesini mantıksal tutarlılık açısından gidebileceği son noktaya götürmek istemesi ve böylece Müslümanlar arasında genel kabul görmüş dini inançları sembolik olarak değerlendirerek teville gitmesidir. Böylece o ruh-beden ayrımını, öte dünyada bedenle dirilmeyi, kainatın zamansal sonluluğunu reddetmiştir. Şeyh Bedreddin’in fıkıh alanında müctehid derecesinde görülmesine yol açan fıkıh eserleri de vardır.

Eğitimini hem nakli hem de felsefe, mantık, astronomi ve matematik gibi ilimlerle tamamlayan **Molla Fenari**, Osmanlı Devletinin ilk şeyhülİslâmı’dır. Osmanlı ilim geleneğinin ve medrese eğitiminin en önemli temsilcilerinden biri olması, onun kelim, tasavvuf, felsefe, mantık ve fıkıh gibi ilimleri sentezlemesinden (aynı anda temsil etmesinden) kaynaklanır. O hem *Şerh-i İsağoci (er-Risaletü'l-Esiriyye fi'l-Mizan* adlı esere yazdığı şerhtir) gibi yakın zamana değin medreselerde okutulan bir mantık kitabının yazarı hem Sadreddin Konevi’nin *Miftahu'l-Gayb* adlı tasavvufi eserine ve muhtelif fıkıh ve kelim kitaplarına şerh yazan, ayrı bir fıkıh kitabı telif eden biridir. Diğer bir deyişle kuramsal ve pratik akıl, nakil, keşf gibi klasik bilgi yollarını aynı anda benimseyen ve temsil eden bir düşünürdür.



Osmanlılarda klasik dönem Medrese sistemi için Hasan Akgündüz’ün *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi* adlı kitabına göz atabilirsiniz.

Kayserili Davud ve Bedreddin Simavi gibi, Molla Fenari’ de vahdet-i vücud nazariyesinin savunucudur ve bu nazariyenin Osmanlı döneminde belli oranda kabul görmesinde önemli bir etkisi vardır. Ancak Molla Fenari’nin, Bedreddin gibi, söz konusu nazariyeyi radikal noktalara götürmediği anlaşılmaktadır. Onun farklı bilgi yollarını aynı düşünce sistemi içinde buluşturabilmesi biraz da vahdet-i vücud nazariyesini benimsemesiyle ilgilidir; zira bu nazariyede alemde ortaya çıkan her gerçeklik Allah’ın isimlerinin farklı alanlarda zuhuru ya da teayyünü (somutlaşması, mekan kazanması, bireyselleşmesi)’dür. Kısacası, bilgi yolları sıfır noktadan ya da boş bir insan bilincinden varlık ya da gerçekliğe uzanan (açılan) yollar değildir; tam tersine tek olan Varlık(lar)ın kendisini bilinçte ve bilinç dışında açması sürecidir. Böylece farklı ilim dalları aynı gerçekliğin farklı açılardan fark edilmesi ile oluşmaktadır.

Hocazade (Muslihiddin Mustafa), Kemal Paşazade (İbn Kemal), Muhammed Karabağı, Müeyyedzade (Abdullah Çelebi), Yahya Nev’i Efendi ve Mestçizade Abdullah Efendi, Osmanlı döneminde devam eden *Tehafüt geleneğinin* temsilcileri olarak dikkat çeken düşünürlerdir. Bilindiği üzere, Tehafüt geleneği ilk önce Gazali’nin Farabi ve İbn Sina’nın felsefi fikirlerini eleştirmek için yazdığı *Tehafütü'l-Felasife* adlı eseri ile başlamış ve İbn Rüşd’ün hem Gazali’yi hem de yer yer Farabi ve İbn Sina’yi eleştirdiği *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eseriyle gelişme göstermiştir.

Fatih Sultan Mehmet, kendi yönetimi esnasında akli ilimlere olan düşkünlüğü nedeniyle Gazali ve Meşşai filozofların fikirlerinin tartışılmasını dönemin entelektüellerinden talep etmiş ve böylece Osmanlı döneminde Tehafüt geleneğinin devam etmesinde rol oynamıştır. Bu bağlamda Hocazade *Tehafütü'l-Felasife* ve Ali Tusi *Kitabu'z-Zahîra* adlı eserler yazmışlar ve Hocazade’nin eseri, devrin bilginlerince daha fazla onaylanmıştır. Hocazade’nin Gazali’yi ve filozofları yer yer eleştiren ve zaman zaman iki

tarafın yaklaşımlarından birini onaylayan eserine, daha sonra yukarıda adlarını yazdığımız Kemal Paşazade, Karabağı, Nev'i Efendi ve Abdullah Efendi şerhler ve notlar yazmışlardır.

Kuşkusuz bu bağlamda en fazla dikkat çeken düşünür Hocasade'dir ve o, Mehmet Ali Aynî gibi son dönem Osmanlı entelektüellerinin gözünde, en büyük Türk filozoflarından biridir. Kemal Paşazade'nin, *Haşiye Ale't-Tehafüt* adlı eserini Türkçeye çeviren ve tahlilini yapan Ahmet Arslan da, Hocasade ile Kemal Paşazade'nin bütüncül bir düşünce sistemi oluşturmamakla birlikte çeşitli felsefi sorunlar karşısında felsefi değeri hayli yüksek fikirler ortaya attıklarını düşünmektedir (Arslan, 1987).

Tehafüt geleneğini sürdüren bu düşünürlerin ortak yönlerinden biri, görebildiğimiz kadarıyla, daha önce kısaca tanıttığımız düşünürlerden farklı olarak tasavvuf geleneği ile ilgilenmemiş olmalarıdır. Bu yüzden Tehafüt geleneğinde yer alan düşünürler daha çok akıl ve nakil diye adlandırılan bilgi yolları açısından sorunlara yaklaşmışlar ve felsefi kelimeler geleneği içinde konumlandırılacak bir tutum geliştirmişlerdir. Ancak 'felsefi kelimeler' tabiriyle bu düşünürlerin kendilerini birer kelimeci olarak gördüklerini kastetmiyoruz. Osmanlı düşünürlerinin sentezci bir yaklaşımı medreselerde eğitim tarzı olarak benimsediklerini hatırlarsak, bu tabirin daha ziyade onların akıl ve nakli mantıksal önermeler eşliğinde uzlaştıran tutumlarına işaret ettiğini görebiliriz.

Molla Lütü'nin *Risale fi Tahkiki Vücudi'l-Vacib* adlı eseri, İbn Sina'nın görüşlerini özetlemesi ve bu bağlamda eski ve yeni kelimecilerin filozofları yanlış anladığını ileri sürmesi dolaylı da olsa Tehafüt geleneğine bir katkı olarak görülebilir.

Molla Lütü'nün *Mevzuâtü'l-Ulûm* adlı eseri, bilimlere tasnif etmesi ve onları tanımlamaya çalışması açısından hem klasik ilimler tasnif geleneğini sürdürür hem de yaşadığı dönemde ilim zihniyetini sergiler. Bu ilim zihniyeti ilerleyen zamanlarda kendisini daha çok ansiklopedik bilgi sahibi olma şeklinde gösterecek ve bu bilgi birikimine sahip olanların 'allâme' tabiriyle anılmasına yol açacaktır. Bir bakıma bu ilim zihniyeti piramitler gibi zeminde en geniş ve tepede en dar bir görünüm kazanacaktır. İlimlerin çokluğu ve zeminde genişlemesi daha ziyade *öğrenim* safhasına karşılık gelirken, bütün bu ilimlerin metafiziksel ve ahlaki açıdan insanı yükseltmesi *amel* ya da *yaşama* safhasına karşılık gelmektedir.

Bu nedenle Molla Lütü ve sonrasında, **Kınalızade Ali Efendi**, **Muhyî-i Gülşenî** ve **Taşköprülüzade Ahmet Efendi**'de genel bilgi birikiminin sergilenmesinin yanı sıra özellikle ahlak ve siyaset gibi amel ya da yaşama alanlarına daha fazla vurgu yapıldığını görmekteyiz. Molla Lütü'nün *Harnâmesi* mizahi yolla ahlaki eleştiri düşüncesini pekiştirirken, Kınalızade'nin Ahlak ile ilgili felsefi eseri *Ahlak-ı Alâ'î*, Gülşenî'nin *Ahlak-ı Kebîr*'i ve Taşköprülüzade'nin *Mevzuât-ı Ulûm*'u (aslî Arapça olarak *Miftahu's-Saâde* ve *Misbahu's-Siyâde* adıyla yazılmış ve sonra oğlu tarafından yukarıdaki başlıkla Türkçeye çevrilmiştir) ahlak ve siyaseti kuramsal ve pratik yönleriyle ele alırlar.

Bu eserlerin genel olarak verdikleri izlenim, kuramsal tartışmalarla rasyonel olarak temellendirilen ve açıklanan ilimlerin bir anlamda kendi sınırlarına eriştikleri yani eylem alanına açılan bir *geçit* (*dehliz*) olarak işlevlerini gördükleridir. Belki bu nedenle Taşköprülüzade'nin İslâm düşünce tarihi içinde kabul görmüş ilimlerle ilgili çizdiği genel çerçeve bir şekilde

kendisinden sonra artık kuramsal (felsefi) tartışmaların alanını daha net bir şekilde belirlemiş izlenimi vermektedir. Bir başka deyişle, kuramsal tartışmaların genel çerçevesinin çizilmesi, *estetik imar kaygısı* başlığı altında dile getirdiğimiz pratik dini hayat içersinde ilimlerin konumlandırılması anlamına gelmektedir. Bilimler artık anlamlarını kendi muhtevalarından ziyade, pratik dini hayat içinde ahlak ve siyaset bağlamında insanın yücelmesine yaptıkları katkılar açısından kazanmaya başlayacaklardır.

DİKKAT



Klasik İslâm düşünürleri arasında geçit (dehliz ya da dihliz) kavramına en fazla vurgu yapanlardan biri Gazali, diğeri Aynu'l-Kudat Hemedani'dir. Bu kavramı onlar daha çok Kur'an'ın zahiri anlamının bizim için manevi gerçeklikleri tecrübe edebilmemiz için bir geçit olarak ele alırlar.

Bu nedenle özellikle Taşköprülüzade'nin ilimlerin tasnifiyle ilgili eserinin (*Mevzuatü'l-Ulûm*'ın bir kısmı) sadece Osmanlı ilim geleneğinin genel bir görünümünü ve ilim zihniyet modelini yansıtmaya açısından değerlendirilmesi eksik olacaktır. Belki daha çok bu eser, bizzat ilimlerin anlamının dönüşmeye başladığını ima etmektedir. Zira bütün ilimlerin anlamını genel bir çerçeve çizerek vermek, aslında bu genel çerçevenin *kendisinin* nereden anlam kazandığı sorusuna yol açmaktadır. Kuşkusuz daha önceki düşünürler de, yazdıkları eserlerin konularından anlaşılacağı üzere, çok farklı ilimlerle ilgilenmişlerdir. Ancak daha önceki düşünürlerde ilimlerin anlam kazandığı ufuk çizgisi pek belirgin değildir.

Molla Lütü, Taşköprülüzade ve sonraki Osmanlı düşünürlerinin bilgi birikiminin toplamını belli bir ufuk çizgisi ya da anlam çerçevesi içinde konumlandırmaya kalkışmaları bir yandan ilim geleneğinin sürekliliğini sağlama noktasında işlev görürken diğer taraftan kuramsal tartışmaların anlam alanının sınırlanmasına yol açmış görünmektedir. Osmanlı düşünce tarihinde daha sonra kuramsal (felsefi) tartışmalara karşı selefi ve gelenekçi eleştirilerin yükselmesi, biraz da bu ufuk çizgisinin belirginleşmeye başlaması ile ilgili olmalıdır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ilimler tasnifi ve ilimlere genel bir çerçeve çizilmesi, kaçınılmaz şekilde, bir süre sonra bu ilimlerin topyekûn sorgulanmasına ve onların konumlandırıcı değil, konumlandırılan bir şeye dönüşmesine yol açmaktadır. Böylece ilimler, anlamlarını bizzat kendi muhtevalarından değil, eylem alanıyla ilgileri açısından (pratik yarar-zarar) ikilemi açısından almaktadırlar.

SIRA SİZDE



3

İslâmi disiplinleri ve diğer fen ve sosyal bilimleri pratik yarar ve zarar açısından ele almak ne kadar doğrudur?

Bu durum, Osmanlı imparatorluğunun, bazen söylendiği gibi, 'doğal sınırları'na eriştikten sonra duraklamaya başlamasına benzer bir algının oluşmasına neden olmaktadır. Taşköprülüzade sonrasında düşünce alanının kendi kuramsal sınırlarına eriştiği sanısı ortaya çıkmış gibidir. Böylece ahlak ve siyaset alanında pratik kaygılar ön plana çıkarak kavramsal düşünce yerini daha ziyade edebi, sanatsal ve mimari alanda estetik imar kaygısına bırakmıştır. Kuramsal düşüncenin gittikçe gözden düşmesi yani ilimlerin anlamını kendi muhtevalarından kazanma özelliğini gittikçe yitirmesi, felsefe, kelam ve mantık gibi derslerin medreselerde okutulmaya devam etmesine rağmen, felsefenin felsefi anlamını çok büyük oranda kaybetmesinin nedeni olarak görülüyor.

SIRA SİZDE



4

Bu durumun ortaya çıkmasında şerh ve haşiye geleneğinin etkisi olabilir mi?

Bir başka deyişle, felsefe artık insanı dönüşüme uğratan bir gerçeklik algısı olmaktan daha çok, öğretilen, aktarılan, bilginin zihni, sözel ve yazılı boyutları içinde 'kavranan' yani 'sınırları çizilen, nesneleştirilen' birikime (kalıntı, çözümlü, çökelti, kütle) dönüşmüştür. Genel olarak kuramsal düşüncenin ve özel olarak felsefenin bu anlam kaybının açıkça fark edilmesi, Osmanlı düşünürlerinin Batıdaki ilmi ve teknik gelişmeleri izlemeye başlamasıyla mümkün olacaktır. İlmî gelişmeler anlaşıldıkça, en fazla dikkat çekecek olan husus, Batıda bilginin kendi muhtevasından ötürü anlam kazanması olacaktır. Kısacası, Osmanlı düşünürleri, yitirdikleri bir klasik değeri (bilginin anlamını kendi muhtevasından kazanmasını) ilerleyen dönemlerde Batı'da bulacaklardır. Bu durum onlarda hem kendi geçmişleri ve yaşadıkları dönem arasında eski-yeni şeklinde hem de yaşadıkları dönem ile Batı dünyası arasında geri-ileri şeklinde bir bilinç bölünmesine yol açacaktır.

Bölünmüş (Yatay) Bilinç Tecrübesi

Kuşkusuz bilinç bölünmesi dediğimiz olay ve süreç, birden bire ortaya çıkmış değildir. **Gelibolulu Mustafa** ve **Koçi Bey**'in eserlerinde görüldüğü üzere, Osmanlı'nın toplumsal, kurumsal (askeri, mali, ilmi vs.) yapısında ve idari kararlarında ortaya çıkan büyük zafiyet ve bozulma öncelikle bu alanlarda düşünürlerin eleştirel görüşler geliştirmesine ve çözüm arayışlarına girmesine yol açmıştır. İlk olarak çözümlerin eskiye yani Osmanlı'nın güçlü zamanlarında uygulanan kurallara geri dönüş şeklinde dillendirilmesi nostaljik bilincin ortaya çıktığını, **eski-yeni** şeklinde bilincin *ikili bir zamansal görünüm* kazandığını göstermektedir. İlmiye sınıfındaki sıkıntılar bu dönemde vasıfsız ve tamahkar insanların medreselerde kendilerine yer bulabilmesi şeklinde dile getirilmektedir.

Ancak **Katip Çelebi**'nin *Mizanu'l-Hak* ve *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserlerine bakıldığında teşhisin daha bir epistemolojik düzeyde konulmaya başlandığını görmekteyiz. Katip Çelebi için nakli ilimlerin kavranmasının temelinde akli ilimler vardır. *Öncelikle akli ilimlerin öğrenilmesi ve bu bilgiler ışığında nakli ilimlerin kavranması gereklidir.* Oysa kendi döneminde yapılmakta olan şey tam tersidir. Akli ilimlerin medreselerdeki konumu iyice küçülmüş ya da yok mertebesine ulaşmıştır. Felsefî ilimlerin yerine fıkhi disiplinler konulmak istenmektedir.

Katip Çelebi'nin kendi döneminde medreselerde artık felsefe öğretiminin söz konusu olmadığına dair ifadelerinin tarihsel olarak yanlışlığına dikkat çeken çok sayıda araştırmacı vardır. Bu eleştiriler tarihsel veriler ışığında doğru görünmektedir. Ancak konuya Katip Çelebi'nin akli ilimlerin öğreniminin nakli ilimlerden önce gelmesi gerektiği şeklindeki düşüncesinden ve Koçi Bey gibi düşünürlerin ilmiye sınıfındaki sıkıntılarla ilgili sözlerinden hareketle bakıldığında durumun kısmen daha farklı görülebilmesi mümkündür. Kanaatimizce tartışmalı durum, müfredat içinde felsefî (buna Kelam ve mantık gibi ilimler de dahildir) derslerin okutulmasıyla değil, bizzat bu derslerin felsefî anlamını yitirmesiyle ilgilidir.

Katip Çelebi, yabancı dil bilenler aracılığıyla Batı'da ortaya çıkmış olan bir takım ilmi gelişmelerden de kısmen haberdardır ve bu açıdan coğrafya ve haritacılık gibi alanlarda klasik yaklaşımla modern yaklaşım arasındaki farkı görebilmektedir.

Osmanlı yönetimi, askeri, ilmi, teknik anlamda Avrupa'daki gelişmeleri ve kendi sıkıntısını ciddi biçimde fark etmeye başladığında Avrupa'ya elçiler göndermiş ve oradaki gelişmelerden kendilerinin haberdar edilmesini istemiştir. Bu teşebbüsler sonrasında Osmanlı topraklarında ilk kez **İbrahim Müteferrika**'nın matbaa kurmasına izin verildiğini görüyoruz.

İbrahim Müteferrika, zaten aslen Avrupalıdır ve çok sayıda Batı ve Doğu dilini bilen bir mühtedir. Bu yüzden İbrahim Müteferrika, Kopernik devriminden haberdardır ve Batıdaki teknolojik gelişmeleri bir ölçüde yakından izleyebilmektedir. Osmanlı topraklarında ilmi zihniyetteki aksaklıkları Batı ile mukayeseli bilebilecek biri olduğu için, Osmanlı Devletinin toparlanmasının ancak yeni bir düşünme tarzı ile mümkün olacağına inanır. Bu düşünme tarzının adına da, *Kanun-i Kadim*'e nispetle, **Nizam-ı Cedit** (Yeni Düzen) adını verir. Bu düşünme tarzında fizik, astronomi ve coğrafya bilmenin, Amerika'nın keşfini fark etmenin büyük yeri vardır. Kendisi bir papazın oğlu iken daha sonra mühtedi olduğundan, Hıristiyanlık ve İslâm'ı karşılaştırabilecek biridir ve bu bağlamda özellikle dinler tarihi alanında değer taşıyan ve İslâm'ın üstünlüğünü savunan *Risale-i Islâmiye* bir eseri vardır.

Bölünmüş (yatay) bilinç, Osmanlı'nın yenileşme çabalarında açıkça görüleceği üzere öncelikle *mekan algısının değişmeye başlamasıyla* ortaya çıkmıştır. Bu değişim, Batı dünyasının ya da mekanın farklı algılanması kadar, klasik düşünceyi temsil eden mekanlarla yeni düşünmeyi temsil eden mekanlar arasındaki farklılaşmayı da içerir. Artık **üst mekan-alt mekan** şeklinde Batı'yı aşağı görme yerine Batı, ilerleyebilmek, dönüşebilmek için temas kurulması gereken bir mekandır.

Bu açıdan bakıldığında bölünmüş bilinç sadece felsefe ve bilimde değil, sanat ve mimaride de ortaya çıkar. **Dede Efendi**'nin temsil ettiği klasik musikinin yanında Batı musikisine ilgi her geçen gün büyümekte ve yenileşmenin musiki ile derin ilgisi fark edilmektedir. Klasik 'soyutlayıcı mimari' yerine, özellikle Fransa'daki sarayların 'somutun teşhirine dayalı mimari' sine bir hayranlık duyulmaktadır.

Osmanlıda yenileşme (reform) hareketine destek veren **Mustafa Sami, Sadık Rifat Paşa, Safvet Paşa, Şinasi** ve bir ölçüde **Ahmet Cevdet Paşa** gibi düşünürler, hala mekanın yani değişim için gerekli zeminin 'elde mevcut' olduğunu tasarlamaktadırlar. Onlar için önemli olan aynı zemin ya da mekana zamanın ruhuna uygun yapılar (kurumlar, kurallar, sistem, bürokrasi, eğitim müfredatı gibi) inşa edebilmektir. Ancak zaman içinde hem coğrafi anlamda hem de askeri, ilmi, bürokrasi gibi alanlarda istenen atılımların gerçekleştirilememesi anlamında mekan kaybı ortaya çıkacaktır. Sorunun sabit bir mekanda eski yapı yerine yeni bir yapının inşa edilmesinden daha derinlerde olduğu belirginleşecektir. Bizzat yapının hangi zeminde inşa edileceği sorulmaya başlanacaktır. Kısacası temel soru şu olacaktır: İmar faaliyeti için gereken zemin ya da mekan nerededir? Bu durum Osmanlı'nın yıkılış zamanlarında bir kaos düşüncesine yol açacaktır, tıpkı deprem bölgelerinde mekanın hareketliliği karşısında düşüncenin de kararsızlaşması gibi.

Zemin (Mekan) Arayan Düşünürler

Osmanlı düşüncesinin son tarihsel dönüşümü zemin arayışı ekseninde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda klasik İslâm inancının öngördüğü bir dünya

görüşü içinde ilimleri, kurumları, insanı, tarihi vs. konumlandırma çabasının yerini, dinin, dini kurum ve geleneklerin, geçmiş değerlerin hangi zeminde konumlandırılacağı sorusu almıştır. Soru daha da genişleyerek, siyaset, devlet, insan, değer, sanat, tabiat gibi en temel kavramların hangi zeminde algılanacağı tartışılmıştır.

Bu tür sorulara cevap bulabilmek için Batı dünyasında o dönem revaçta olan hemen tüm felsefi akımlar, bir şekilde anlaşılmaya ve benimsenmeye başlanmıştır. Bu felsefi akımlar **pozitivizm, materyalizm, evrimcilik, ruhçuluk, sezgicilik, sosyolojizm, feminizm** gibi birbirine kısmen ya da büyük ölçüde zıt yaklaşımları kapsar. Dolayısıyla zeminin ne olacağı sorusu farklı felsefi düşüncelere sahip insanlarca farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Bu bir bakıma felsefi eserlerin artık felsefi anlam yüklenerek ele alınmaya başladığını göstermektedir.

Ancak burada **'felsefi anlam'** tabiri açıklanmaya muhtaçtır. Zira son dönem Osmanlı düşünürleri felsefeyi bütüncül yani din, insan, tarih, devlet, özgürlük, siyaset gibi beşeri, fiziksel ve hatta manevi tüm varlık alanını kuşatan bir algı biçimi olarak anladıkları için hala metafizikselidir. Bu bağlamda materyalizm ile ruhçuluk gibi karşıt felsefeleri savunanlar bir anlamda benzer bir felsefi tavır sergilemişlerdir: **metafizik**. Burada metafizik, basitçe fizik ötesi varlıkları araştırma şeklinde ele alınmamalıdır. Metafizik, tüm varlık alanını tek bir zeminde anlama/temellendirme çabasıdır ve bu bağlamda materyalizm kadar pozitivizm de bir metafiziktir. Kısacası metafizik, zeminin kendisini salt zihni, maddi veya ilmi düzeyde 'belirlenebilir' bir şey olarak kabul eden düşünme tarzıdır.

Bu açıdan bakıldığında Osmanlı düşüncesinin son tarihsel dönüşümü *klasik metafizikten modern metafiziklere geçişi* temsil eder ve bu yüzden Osmanlıların ilk metafizikçileri ile son metafizikçileri arasında sınırlı da olsa bir sürekliliğin bulunduğunu açığa çıkarır.

Yukarıdaki anlamına ilaveten, metafizik kaçınılmaz şekilde gerçekliğin nasıl bir şey olduğunu açıkça resmetmesi, belirlemesi, yani gerçekliğin başı ile sonunu aynı anda kuşatması açısından bir **kurtuluş öğretisi ya da teolojisi**dir. Bu durum son Osmanlı düşünürlerinin sürekli bir yenilenme, çöküşten, yok oluştan kurtulma, gerçekliği olduğu gibi kavrama, maddi ve manevi anlamda huzura ve refaha erişme gibi hususlara vurgularında açıkça görülebilir.

Kısacası *metafizik olarak felsefe, bu dönem düşünürleri için aynı zamanda bir kurtuluş teolojisidir*. Materyalizm, evrimcilik, feminizm, ruhçuluk gibi felsefi akımlar bir felsefi araştırma veya anlamlandırma çabasının ötesinde kurtuluş teolojisi olarak değer üstlenirler. Bu yüzden son dönem düşünürleri arasında dini inanç yerine tabiatçılığı ya da materyalizmi savunanlar yani zemini madde ya da tabiat olarak kabul edenler bir bakıma bu felsefelerin kendilerini bir din gibi algılamış görünmektedirler.

Son Osmanlı düşünürlerinden Kethüdazâde Mehmed Arif Efendi ile ilgili bir anekdot bu durumu örneklendirmektedir. Kendisine, "Efendim, Tıbhane Mektebi'nde Allah'ı inkar ediyorlar imiş, bu olan şeyleri, bütün tabiat yapar, her şey tabiatla olur diyorlar imiş" dendiğinde, "Ey, öyle ise onlar Allah'ın adını tabiat koymuşlar; çare yok, bir Allah'a muhtacız" şeklinde karşılık vermiş. (Remzi Demir, C. III, 2007)

Metafizik olarak felsefe yapma çabası siyasi alanda Osmanlı Devletinin geleceğini kurtarma adına **İslâmcılık**, **Batıcılık** ve **Türkçülük** gibi üç farklı yaklaşımda kendisini açığa vurmuştur. Bu üç yaklaşım, benzer şekilde kurtuluş teolojisinin özelliklerini kendisinde barındırmaktadır.

Son Osmanlı düşünürlerinin zemin (mekan) kaygısı eşliğinde bir kurtuluş teolojisi yani metafizik olarak felsefeye yönelmeleri, öyle görünüyor ki, son Osmanlı Devletinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İslâm düşüncesini radikal biçimde etkilemiştir. Zira bu dönem sonrasında İslâm dini, inanç ilkeleri, kurumları, pratik hayattaki yansımalarıyla artık 'konumlandırılan' bir husus haline gelmiştir. Bu durum kaçınılmaz olarak dini hayatta yenilenme (teceddüd) fikrini yani İslâm'ı yenilenen (çağdaş) mekanlar içinde yeniden konumlandırma arzusunu sürekli gündemde tutmuştur. Bu ise İslâm'ın genel bir seküler dünya görüşünün gündemde tuttuğu modern (Batılı) bir estetik imar kaygısının bir parçası haline gelmesinden başka bir şey değildir.

Kanaatimizce İslâm düşüncesinin böylesi bir rol değişimine uğramasında materyalizm, pozitivism, tabiatçılık gibi felsefeleri savunanlar kadar bu felsefelere direnmeye çalışan ve bu bağlamda Batılı ruhçuluk, sezgicilik, panteizm veya monizm (tekçilik) gibi felsefi akımlardan destek alan Müslüman düşünürlerin de katkısı vardır. Zira İslâm düşüncesini savunmak isterken metafizik olarak felsefe yapmak, aynı zamanda İslâm dinini metafiziksel olarak belirlenen bir mekanda 'konumlandırmak' demektir.

Son Osmanlı felsefi düşüncesinin tarihsel dönüşümüne dair bu değerlendirmelerden sonra farklı metafiziksel felsefelerin önde gelen temsilcilerinin adlarını verebiliriz. *Materyalist* yaklaşım en belirgin şekliyle **Baha Tevfik**, *Ruhçu (spiritualist)* yaklaşım **Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi**, *Pozitivist* yaklaşım **Rıza Tevfik**, *Sosyolojik pozitivist* yaklaşım **Ziya Gökalp**, *Sezgici* yaklaşım **Mustafa Şekip** tarafından temsil edilmişlerdir. Bu düşünürlerin yanında metafizik olarak felsefe yapmayan, ancak yine Batı düşüncesi ile irtibat halinde İslâm düşüncesine katkı yapan çok sayıda düşünür vardır. Bunlar arasında **M. Şemsettin Günaltay**, **Elmalı Hamdi Yazır**, kadın hareketleri bağlamında **Fatma Aliye** ve **Emine Semiye** (ki bunlar Ahmet Cevdet Paşa'nın kızlarıdır), **Mehmet Akif**, **Namık Kemal** gibi isimler ön plandadır.

Özet

Osmanlı düşüncesinin temel tarihsel dönüşümlerini ayırt edebilmek,

Osmanlı düşüncesi genel olarak üç büyük dönüşüm geçirmiştir. Bunlar daha çok yükseliş döneminde estetik imar faaliyeti, duraklama döneminde yatay (bölünmüş) bilinç ve çöküş döneminde zemin (mekan) arayışı şeklinde adlandırılabilir.

Bu düşünce tarihinin hangi genel özelliklere sahip olduğunu tartışabilmek,

Genel olarak Osmanlı düşüncesi sentezcidir. Bu sentez faaliyeti ilk başlarda kelam, felsefe ve tasavvufun ortak bir dil içinde kaynaştırılmasına yöneliktir. Son dönemlerde ise ağırlıklı olarak metafizikselidir. Yatay bilinç ve mekan arayışı safhalarında eleştirel özelliği güçlenmiştir.

Osmanlı düşüncesinin sorunları ile günümüz düşüncesinin sorunları arasında bağlantı kurabilmek,

Osmanlı düşüncesinde yer alan farklı İslâmi disiplinler arasında ortak dil arayışı, Batı düşüncesi ile ilişkisi, değişen zaman ve mekanlarla dini algının ilişkisi günümüz İslâm düşüncesi için de geçerli olan hususlardır. Özellikle Osmanlı düşüncesinin son döneminde ele alınan yenileşme sorunu günümüzde en tartışmalı hususlardan biridir.

Osmanlı düşüncesi hakkında yeni kavramlarla tartışma imkanına sahip olmak,

Estetik imar faaliyeti, kaos ve kozmos, yatay (bölünmüş) bilinç, tarihsellik gibi kavramlarla Osmanlı düşüncesini farklı açılardan analiz etmek yararlı sonuçlara kapı aralamaktadır.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Osmanlı düşüncesi açısından estetik imar konusu değildir?
 - a. Mantık
 - b. Mimari
 - c. Kalam
 - d. Felsefe
 - e. Sihir ilimleri
2. Bölünmüş (yatay) bilincin en belirgin özelliği aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Eleştirel olması
 - b. Tarihsel gelişime önem vermesi
 - c. Farklı mekanlar arasında aşağılık-üstünlük ilişkisi kurmaması
 - d. Yabancı kültürleri incelemesi
 - e. Kendini merkez olarak görmemesi
3. Taşköprülüzade'nin ilimlerin tasnifiyle ilgili kitabı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Varidat
 - b. Tehafütü'l-felasife
 - c. Mizanu'l-Hak
 - d. Keşfu'z-Zünun
 - e. Mevzûâtü'l-ulûm

4. Katip Çelebi'nin akıl-nakil ilişkisindeki temel tutumu aşağıdakilerden hangisidir?
- Nakil akla öncelik arz etmesi
 - Akli ilimlerin nakli ilimlerle birlikte öğrenilmesi
 - Batılı ilimlerin nakili anlamak için gerekli olması
 - Önce akli sonra nakli ilimlerin öğrenilmesi
 - Felsefenin nakli ilimlerle her zaman çatışması
5. Son Osmanlı düşünürlerini metafizik olarak felsefeye yönlendiren temel sorun aşağıdakilerden hangisidir?
- Askeri yenilgiler
 - Felsefenin okullarda yeniden yaygınlık kazanmaya başlaması
 - Batıdan yapılan çeviriler
 - İlmi açıdan Batının gelişmişliği
 - Osmanlı toplumunun temel sorunlarına genel bir çözüm zemini bulabilmek

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- e** Yanıtınız doğru değilse, “Estetik İmar” konusunu yeniden okuyunuz.
- c** Yanıtınız doğru değilse, “Bölünmüş (Yatay) Bilinç” konusunu yeniden okuyunuz.
- e** Yanıtınız doğru değilse, “Estetik İmar Sürecine Katkı Yapanlar” konusunu yeniden okuyunuz.
- d** Yanıtınız farklıysa “Bölünmüş (Yatay) Bilinç Tecrübesi” konusunu yeniden okuyunuz.
- e** Yanıtınız doğru değilse, “Zemin (Mekan) Arayan Düşünürler” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Son dönemlerde eserler daha çok taklit bağlamında üretildiği için ‘düşünülür’ eser özelliğini bulmak hayli zor görünmektedir. Özellikle sanat alanında Batıda revaçta olan Barok ve Rokoko gibi akımlar, zaten görsel olanın kendisini teşhirini amaçlamaktaydı. Bu nedenle artık maddileşme, dünyevileşme düşüncesi doğal olarak eserin kendisini teşhir etmesi özelliğini beraberinde getirmekteydi.

Sıra Sizde 2

Gelenekçilik-modernlik, Batıcılık-Doğuculuk, Yenileşme-Muhafazakarlık gibi ikili kavramlarla dile getirilmektedir.

Sıra Sizde 3

Bu durum bizzat yarar ve zarar kavramlarının hem kuramsal hem de pratik açılardan anlaşılıp anlaşılmadığına göre değişebilecek bir konudur. Bu kavramları sadece gündelik pratikler bağlamında ele alırsak, bu durumda tercihlerimizi yönlendiren temel fikirlerimizin neler olduğunu bilemeyebiliriz. Yarar ve zarar kavramlarının kendileri aynı anda hem kuramsal hem de pratik boyutlara sahiptirler. Önemli olan bu boyutların farkında olabilmektir.

Sıra Sizde 4

Olabilir. Zira felsefe sadece bir takım eserlere yorum getirmek ve onları açıklamak değil, bizzat felsefenin kendi anlamını da yeni baştan sorgulamasını beraberinde getiren bir düşünme çabasıdır. Kısacası felsefe, öğretilen bir şey olmaktan ziyade, hayat tarzının kendisidir.

Yararlanılan Kaynaklar

- Arslan, A. (1987). **Haşiyet Ala't-Tahafüt Tahlili**. İstanbul.
- Bolay, S. H. (2005). **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**. Ankara.
- Demir, R. (2005-7), **Philosophia Ottomanica**, Cilt I,II, III. Ankara.
- Güzel, A. (1991). **Karabağ ve Tehafütü**. Ankara.
- Kafadar, O. (2000). **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**. İstanbul
- Kaygı, A. (1992). **Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma**. Ankara.
- Maraş, İ. (1992). **Molla Lütfi'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri** (Yüksek Lisans Tezi). Ankara.
- Ülken, H. Z. (1992). **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**. İstanbul.
- YKY (1999). **Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi**. İstanbul.

8

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslâm düşüncesinde eleştiri geleneğinin oluşumunu tanımlayabilecek,
- Bu eleştirilerin ortaya çıkış nedenlerini değerlendirebilecek,
- Eleştiri geleneğinin tarihsel süreçte izlediği safhaları açıklayabilecek,
- Tehâfüt geleneğiyle başlayan eleştirilerin İslâm düşüncesinin gelişimine olumlu - olumsuz etkisini açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Eleştiri
- Tehâfütü Tehâfütî'l-felasife
- Âlemin kıdemi
- Burhânî isdidlâl
- Cüz'î ve küllî

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Metin içerisinde tanımı verilmeyen sözcükler için Felsefî Terimler sözlüklerine bakınız.
- Mehmet Bayrakdar'ın *İslâm Felsefesine Giriş* adlı kitabındaki “İslâm'da Felsefî Düşüncenin Gerilemesi ve Sebepleri” konusu ile “Metafizik” konusunu inceleyiniz
- Mübahat Türker'in *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti* adlı eserinin “İlahiyat Grubuna Ait Olan Meseleler” konusunu inceleyiniz.
- Macit Fahri'nin *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı eserinin “İbn Rüşd ve Meşşâliğin (Aristoculuk) Savunulması” bölümünü okuyunuz.

Felsefe Eleştirileri ve Cevapları (Tehâfütler Geleneği)

GİRİŞ

“Eleştiri”, Yunanca yargılama, ayırt etme anlamına gelen krisis sözcüğünden gelmektedir. Bir terim olarak ise; bir kişiyi, bir düşünceyi, bir eseri, sistemi alternatif görüşleri belirterek titiz bir incelemeye tabi tutmaktır. Bu anlamda felsefi düşünce de önemli ölçüde eleştirel bir düşüncedir.

Eleştirmek; gerçeği aramanın başka yoludur. Eğer eleştiriler, hakikati keşfetmek maksadıyla yapılırsa, düşüncelerin gelişmesine büyük katkı sağlar. Bu türden eleştirilerin yanında, eleştiri yapanın kendisini, yabancı olduğu düşüncelere karşı koymak maksadıyla yaptığı eleştiriler vardır ve bunlar ufuk açıcı olmaktan çok fanatizmin doğmasına neden olmuştur.

Bazı eleştiriler ise, siyasi egemenlikleri için problem teşkil eden fikirlere karşı egemenliklerini kuvvetlendirmek maksadıyla sultanlar tarafından alimlerin görevlendirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Müslümanlar, felsefi eserlerin tercümesiyle aynı zamanda yabancı oldukları yeni düşünce ve inançlarla tanıştılar. Bu düşünce ve inançlara ait ilk eserlerin tercümeleri devlet desteğiyle yapıldı ve tercüme saray çevresinde büyük rağbet gördü. Ancak zamanla bu tercüme içerisnde yer alan bazı düşüncelerin İslâm’ın inanç esaslarına aykırı olduğu kanaati ortaya çıkmaya başladı. Bundan dolayı da felsefeye bireysel düzeyde eleştiriler yöneltildi. Bu kapsamdaki eleştiriler, felsefenin İslâm Dünyasında yaygınlaşmasına engel olmadığı gibi felsefi düşüncenin yeniden kendini ifade ettiği bir alan olarak karşımıza çıktı.

İslâm düşüncesi başlangıçtan günümüze bu türden eleştiriler ortamında bazen gelişmiş, bazen susturulmuş ve bazen de onun düşünce dinamizmi pasifize edilmiştir. Bu bağlamda felsefeye karşı başlangıçta sistematik olmayan, dağınık ve yetersiz eleştiriler yapılmış ve bu eleştiriler de çoğu zaman filozoflar tarafından dikkate alınmamıştır.

Yunan felsefesinin tercümesiyle beraber, Müslümanlar tarafından tanınan felsefe, Müslüman düşünürleri üçe ayırdı:

1. Sırf felsefe yapanlar.
2. Felsefeyi dinle uzlaştıranlar
3. Felsefi metotla dini savunanlar.

Konumuz açısından burada daha çok ikinci ve üçüncü gruplar önem arz etmektedir. Yukarıdaki tasnifte yer alan ikinci grubu filozoflar, üçüncü grubu ise kelâmcılar temsil etmektedirler.

Kindî (ö.866), Fârâbî (ö.950) ve İbn Sinâ gibi filozofların (ö.1037) felsefeyi dinle uzlaştırma çabaları, felsefenin Müslüman toplumlarda kabul görmesini sağladı. Bu filozofların din ve felsefe arasındaki uzlaştırıcı rollerinin yanı sıra İslâm dünyasında sırf felsefe yapanlar veya felsefeyi kendi batınî fikirleri için araç olarak kullananlar ise şiddetli tepkilerle karşılaştılar. Bunun önemli örneklerinden biri Selçuklular dönemindeki Batınîlik'tir. Bu hareket siyasal anlamda büyük sorunlara sebep oldu. Dolayısıyla batınîliğe yönelik tepkiler beraberinde felsefeye karşı da bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur.

Başlangıçta felsefeyi tamamen reddedenler içinde bir kısım şahıslar olmakla birlikte; Hanbelî-Zâhirî fıkıh ve hadis ekolü, klasik Selefiyye, ilk dönem Şia, Malikiler ve ilk Şafiilerden bahsedilebilir. (Bayrakdar, M. 1999 s.129) Bunlara göre insanın ihtiyaç duyduğu her şey Kur'an ve hadislerin zahirinde mevcuttur. Kur'an ve sünnet dışındaki dinle ilgili diğer yorum ve görüşler bid'attır.

İslâmiyet'te dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar dinden felsefeye doğru olmak üzere Kelamcılarla, felsefeden dine doğru olmak üzere Filozoflardır. İki sistemde telif edilmek istenen unsurlar şunlardır: Âlem ezeli ve ebedî midir? İki Allah mümkün müdür? Allah'ın zatı ve sıfatları nedir? Allah tarif edilebilir mi? Allah zatını, gayrını ve cüz'ileri bilir mi? Gök canlı mıdır? Gök ruhları cüz'ileri bilir mi? Ruh nedir? Cesetler dirilir mi? Mucize mümkün müdür?

İslâm dünyasında felsefî alandaki eleştirileri ortaya çıkaran birçok sebepten bahsedilebilir.

Yukarıda da değinildiği gibi, ilk dönemde felsefî fikirlerin bir kısmının siyasi hareketler tarafından kullanılmaya başlanması bu sebeplerden biri olarak değerlendirilebilir. Hassan Sabbah'ın (ö. 1124) felsefî fikirleri de kullanarak dine batınî yorumlar getirmesi bunun örneklerindedir. Buna ilaveten Şii Batınîliği'nin gelişmesi ve bunun Selçuklu Devleti'nin siyasi gücünü zayıflatan bir tarza dönüşmesi, başta Selçuk veziri Nizamülmülk (ö.1092) olmak üzere birçok devlet erkânını rahatsız etmiştir. Bu nedenle Selçuklu Nizamiye medresesinin büyük hocası Gazzâlî, bu fikirlerin kaynağı olan görüşleri eleştirmek için saray tarafından görevlendirilmiştir. O da bazı nedenlerden dolayı bir kısım felsefî fikirleri kendisine hedef seçmiştir. Bunun için felsefeye karşı en sert eleştirilerinin kaynağı olarak görülen *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserini kaleme almış, böylece de Tehâfüt geleneği başlamıştır.

Ebu Hamid el-Gazzâlî, İslâm düşüncesinde dönüm noktasını oluşturan fikirler ileri sürmüştür. Özellikle kendisinden önce İslâm hakkında yorum yapan kelâmcılar, filozoflar ve batınî görüşlere sahip kişiler hakkındaki fikir ve eleştirileri, İslâm düşünce hayatında ciddi kırılmalara sebep olmuştur.

Gazzâlî büyük birikimi ve zekâsını kullanarak yazdığı eserlerle kendisinden sonra felsefeye karşı felsefî-kelâmî veya yalnızca kelâmî anlamda etkili bir düşünce mirası bırakmıştır.

İslâm dünyasında felsefeyi tamamen reddedenlerin kimler olduğunu inceleyerek bu tutumlarının neden kaynaklandığını belirtiniz.

SIRA SİZDE





Şekil 8.1: İslâm ilim geleneğini sembolize eden en önemli araçlar, kalem, hokka ve yazı.

Eleştiri/Tehâfüt Geleneğinin Ortaya Çıkışı

Eleştiri, sorgulama konusu felsefi aktivitelerde her zaman önemli olmuştur. Çünkü sistem geliştirmek kadar eleştirmek ve sorgulamak da felsefenin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bütün bunların yanında, felsefe hareketinin kendi içinde eleştiriye barındırdığı da bilinen bir gerçektir. Çünkü her filozof az ya da çok başka filozofları eleştirmiştir. Bu eleştiriler felsefe eylemlerini olumsuz olarak etkilemiş olduğu gibi olumlu yönden, felsefeye adeta hayat kaynağı da olmuştur. Tehâfüt geleneği de böyle bir felsefe aktivitesi kapsamında oluşmuştur.

Bugün Türkçede “**tehâfüt**” kelimesi daha çok “*tutarsızlık*” terimi ile karşılanmakta; “*yıkım*”, “*çöküntü*”, “*acelecilik*”, “*düşüncesiz sonuç*”, “*istikrarsızlık*”, gibi sözlük anlamlarıyla da kullanılmaktadır. Ancak Gazzâlî tarafından kullanılan “*tehâfüt*” teriminin karşılığını, yine onun ifadelerinde aramak daha doğru olsa gerektir. O, bu terimi, “*tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurulmuş olan fikir yapıları; arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak, pervanenin lambaya çarpması gibi, filozofların hatalara düşmesi*” anlamında kullanmıştır. Bu manada “*Tehâfütü'l-Felâsife*” de “*Filozofların Tutarsızlığı*” anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu tanımlara konumuz açısından baktığımızda, temelinde eleştirel bir bakışla, hakikati bulmak amacıyla sistemlerin kendi iç dinamikleriyle ve genel ilkelerle olan uyumsuzluklarını, tutarsızlıklarını, sistem bozukluklarını, yanlışlıklarını, yine felsefi eleştirel bir yaklaşımla ifade etmeyi içerdiğini söyleyebiliriz.

Tehâfüt geleneğinin ortaya çıkış nedenleri incelendiğinde bunların en başında felsefe - din ilişkisi görülür. Bu açıdan Tehâfüt geleneğinin felsefe - din ilişkisi üzerine inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Zaten düşünce tarihinde formu, tarzı, boyutu ne olursa olsun, bu iki sistem arasında daima bir ilişki

kurulmuştur. Hem felsefe hem de din, insan hayatında iki ayrı ihtiyaca cevap verdiği için, her devirde bu ilişki, içinde bulunduğu şartlara göre olumlu ya da olumsuz bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu ilişkiyi açıklama çalışmaları, özellikle İslâm dünyasında daha çok dinin lehinde olmuştur.

Tehâfüt geleneğinin nasıl bir siyasi ve kültürel ortamda başlayıp geliştiğini yakından inceleyecek olursak, bu geleneğin özellikle eleştirel niteliği daha da netleşecektir. İslâm dünyasında IX. yy'ın sonlarına doğru Abbasi hükümdarlığının siyasi otoritesi zayıflamış, İspanya, Mısır ve İran'da müstakil yönetimler oluşmaya başlamıştı. XI. yy'ın sonlarına XII. yy'ın başlarına gelindiğinde ise, İslâm dünyasında pek çok müstakil devletler oluşmuştu. Bu siyasi ayrışmalar beraberinde düşünce alanında da farklılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o dönemde kurulan Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarının başında istenmeyen fikir akımlarıyla mücadele etmek gelmekteydi. Hatta Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü yazmadaki nedenlerinden birinin de filozofların ehl-i sünnet inancıyla bağdaşmayan fikirlerini eleştirerek, Eş'ariliği güçlendirme olduğu söylenebilir.

Gazzâlî *Tehâfüt*'ünü yazarken; siyasi çalkantıları, İslâm kültür ve medeniyetinin bütün imkânlarını, pek çok fikir mücadelelerini, eleştirileri ve bunların sonuçlarını görüp değerlendirebilecek bir konumda bulunuyordu. Dolayısıyla Gazzâlî açısından yapılması gereken en önemli şey, özellikle avam (geniş halk kitleleri) olarak inananların inançlarını, onları tehdit eden fikirlerden korumaktı.

Her ne kadar Gazzâlî *Tehâfüt*'ünde İslâm filozoflarını metafiziğe ilişkin konulardaki, kendince yanlış görüşleri nedeniyle küfür ve bid'atle itham etmişse de buradaki "*küfür*" kavramı, dini anlamı yanında felsefeye ilgilenenlerin geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle İslâm toplumunun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam da taşımaktaydı.

İlk *Tehâfüt* yazarı Gazzâlî, eserini yazmadaki gayesini; hakikati, bilmek ve bildirmek olduğunu, kendisinin de bir hakikat arayıcısı olduğuna işaret ederek belirtmiştir. Bu noktada felsefenin de hakikatin peşine düşmek olduğunu hatırlarsak, tehâfütlerle felsefe arasında gaye bakımından bir ilişkinin olduğu açığa çıkacaktır. Nitekim Gazzâlî bu gayesini şöyle ifade etmiştir. "*Benim amacım varlıkların hakikatini bilmektir. Bunun için öncelikle bilginin hakikatini, onun ne olduğunu araştırmak gerekir.*" "*Hakikatin bilgisine ulaşmayı*" kendisine genel bir gaye edinen Gazzâlî, *Tehâfüt*'ünün önsözünde de bu eseri yazmasının amacını belirtmiştir. Ona göre, bazıları akli yeteneklerine güvenerek dinî ilkelerle hareket etmeyi, doğruyu hakikati bulmayı önemsemeyip bu yolu terk etmişlerdir. Hakikati bulmak, anlamak için akıllarının yeteceğini kabul etmişlerdir. Bu durumun yanlış ve tutarsız olduğunu, bu nedenle de dayanılan temellerinin çürük olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Her ne kadar Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü yazmasındaki gayesinin ne olduğu konusunda bunlardan başka farklı görüşler olsa da genel anlamda, onun gayesi bir takım filozofların bazı görüşlerinin yanlışlığını açığa çıkarmak için güçlü bir tez – antitez ortaya koymak suretiyle konuyu çözümlenmek olduğu söylenebilir. Nitekim tehâfüt geleneği içinde ikinci eseri yazan İbn Rüşd'ün gayesi de Gazzâlî'de olduğu gibi hakikate, gerçeğe ulaşabilmektir. Yani iki düşünürün de *Tehâfüt*'lerini yazmadaki gayeleri genel anlamda aynıdır.



Tehâfütler objektiflikten uzak, tarafgir bir yaklaşımla yazılmamıştır. Sorgulayıcı yeni yeni fikirlerin doğmasına zemin hazırlayan bir eleştiri anlayışıyla yazılmıştır. Her tehâfüt kendinden önceki tehâfütü ya da tehâfütleri, içerdikleri fikirlerin bazılarını eleştirmesinin yanında, bazılarını da tasdik etmek için yazılmıştır.

Özellikle Gazzâlî'den sonra yazılan tehâfütlerin ortak gayesi ise; Gazzâlî ile filozoflar arasındaki felsefî tartışmalara, bir anlamda hakemlik yapmaktır. Bu gaye tehâfüt yazarlarını ister istemez Aristoteles felsefesiyle İslâm dini arasında bir uyum olup olmadığı ya da vahiy ile gelen hakikatlere, burhânî istidlâllerle ulaşıp ulaşılamayacağı konusuna odaklanmak zorunda bırakmıştır. Gerek İbn Rüşd, gerekse sonra gelen tehâfüt yazarları, Gazzâlî'nin fikirlerini aktararak sapkınlıklara karşı koymak ve insanları bilgilendirmek amacıyla yazdıkları tehâfütlerde din – felsefe ilişkisiyle karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla bu durum tehâfüt geleneğinde felsefe ve din ilişkisini merkeze taşımıştır.

Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife*'sini yazdığı dönem, mantığın ve felsefî yöntemlerin kelimaya ilmüne girmeye başladığı bir dönemdir. İkinci *Tehafüt*'ü yazan İbn Rüşd'ün dönemi ise, bu felsefî yöntemlerin yaygınlaşır, önemli ölçüde kelamî eserlerin felsefî nitelik taşıdığı dönemdir. İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, Gazzâlî ve Râzî sonrası mütefekkirlerin eserlerinde kelimaya ve felsefe konuları birbirinden ayırt edilemeyecek duruma gelmiştir. Dolayısıyla bu durum, tehâfütlerin konu merkezine felsefe-din tartışmasının nasıl geldiğini açıklamaktadır. Ayrıca hemen şunu da hatırlatalım ki, tehâfütler kelamî eserler değil felsefî eserler kategorisindedirler. Her ne kadar Gazzâlî'nin eleştirileri din merkezli kabul edilse felsefî yönleri ağırlık taşımaktadır. Nitekim Gazzâlî, ilimleri; mantık, matematik, fizik, metafizik, ahlak ve siyaset olmak üzere altı grupta değerlendirmiştir. Bu ilimlerin dinî ilkelerle olumlu ya da olumsuz bir ilişkilerinin olmadığını ve din adına bu ilimlerin dışlanması, eleştirilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.

Gazzâlî filozofları daha çok metafizik görüşlerinin dinî ilkelerle örtüşmediği gerekçesi ile eleştirmiştir. Eleştirisinin amacı da hakikati bilebilmek ve anlatabilmektir. Gazzâlî bunu yaparken, metafizik önermelerin bilgi değerini analiz ederek, bunların ispat açısından dinin önermelerinden daha güçlü olmadığını, felsefî anlayışın gereklerini dikkate alarak ileri sürmüştür. Konuyu daha iyi anlayabilmek için kısaca düşünürün hayatına yer vermemiz faydalı olacaktır.

Ebu Hamid el-Gazzâlî

1058'de İran'ın Horasan bölgesi, Tûs (bugünkü Meşhed) şehrinde doğdu. Yine 1111 yılında bu şehirde vefat etti. Babasının vefatı üzerine henüz çocuk denecek yaşta, babasının sûfî arkadaşı tarafından Cürcan'a İslâmî eğitim almak üzere gönderildi. Cürcan'da beş yıl eğitim gördükten sonra memleketine dönerken soyguncular tarafından içinde bulunduğu kervan soyuldu. Soyguncular kervanda bulunanların mallarını, paralarını gasp ederken, Gazzâlî'nin de ders notlarını (ta'likat) elinden aldılar. Gazzâlî soyguncuların başı ile görüşerek bu notların onların işlerine yaramayacağını ancak kendisinin beş yıllık emeğinin karşılığı olduğunu belirterek notlarını geri istedi. Soyguncu başının Gazzâlî'ye söylediği; "kağıtların elinden gidince âlimliğin bitiyor mu?" şeklindeki alaylı sözleri Gazzâlî'nin utanmasına sebep olur. Tûs'a dönünce üç yılını bu notları ezberlemeye ayırır.

Gazzali'nin özgünlüğü biraz da bu bilgileri özümsemesinden kaynaklanmaktadır.

Gazzali'nin felsefî ve kelâmî düşünceyle tanışması, bu fikirlere ilgi duyması, hocası olan, kelâmın Eş'arî ekolünün büyük üstadı İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cuveynî (öl: 1084)'nin öğrettikleri dolayısıyla'dır.

İmam Cuveynî'nin ölümünü müteakip Gazzali, Nizâmülmülk'ün sarayında henüz 28 yaşında iken siyasî danışman olarak görevlendirilmiştir. Bu görevinin amaçları şunlardır:

1. Hasan Sabbah'ın başkanlığını yaptığı, siyasi cinayetler işleyen batınlığı düşünce düzeyinde durdurmak.
2. Mısır'da el-Ezher'i kuran Ezher Şiasî'nin kültürel gelişmesiyle rekabet etmek.
3. Nişabur'da insanlara inançlarından dolayı zulmeden Mutezile'ye cevap vermek.

Bu görevleriyle birlikte Gazzâlî 1091 yılında vezir Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir.

1092'de vezir Nizâmü'l-Mülk'ün, 1093'de Sultan Melikşah'ın Batınîler tarafından öldürülmeleri Gazzâlî üzerinde derin etkiler bıraktı. Siyasî olayların karmaşası ve Gazzali'nin hakikati arayış sürelerinin yorgunluğu onu iç dünyasında çelişkiler ve çıkmazlarla karşı karşıya getirdi. Sultan Berkyaruk'dan hacca gitmek için izin aldı. Yerine kardeşi Ahmet el-Gazzalî'yi Bağdat Nizamiye Medreseleri'ne hoca olarak bırakarak görevinden ayrıldı.

Bağdat'tan ayrılışından sonra Şam'da bulundu ve tasavvuf felsefesi içerikli kitaplarının çoğunu burada yazdı. Daha sonra Kudüs'e ve oradan da Hicaz'a gidip hacc yaptıktan sonra, 1106 yılında tekrar Nişabur'a döndü. Nizamiye medresesinde üç yıl sürecek eğitim öğretim işiyle uğraştı. Birinci dönem hocalığı için; "mevki kazandıran ilim hayatı" derken ikinci dönem hocalığı için ise "mevki terk ettiren ilme çağrı" adını vermiştir.

SIRA SIZDE

2

Tehafüt geleneğinin başlamasında siyasi otoritenin etkisini inceleyerek, Gazzâlî'yi bu konuda eser yazmaya teşvik eden devlet adamının kim olduğunu belirtiniz.

Nitekim, 1109'da bu görevi tekrar bırakarak evinin yanında bir hankâh (tekke) yaptırarak sufi dostlarıyla muhabbet, öğrencileri ile de ilmi faaliyetine devam etti. Burada da eser telifine devam etti.

Gazzali 18 Aralık 1111'de Tûs'ta vefat etti. Mezarı ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yanındadır.

İNTERNET



http://tr.wikipedia.org/wiki/Nizamiye_Medreseleri

SIRA SIZDE

3

Gazzâlî'nin hayatını inceleyerek Nizamülmülk'ün kendisini hangi konuda görevlendirdiğini açıklayınız.

Eleştirinin İlk Eseri: Gazzâlî ve Tehâfütü'l-Felâsife'si

Gazzâlî dönemine kadar, kelâmcılar veya müslüman âlimlerin felsefeyi tenkitleri ferdidir. Felsefeye ilk ciddi tenkit Gazzâlî'den gelmiştir. Gazzâlî,

hicri 478-488 yılları arasında yazdığı *Tehâfütü'l-Felasife* adlı eseriyle, meşşâî filozoflarını özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik fikirlerini hedef almıştır. Onun felsefe hakkında çok ciddi çalışmaları olduğundan, felsefeye dışarıdan ve ona uzak biri gibi değil, bizzat bu işin içinden biri olarak eleştirilerde bulunmuştur.

Gazzâlî'ye göre filozofların görüşleri üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı bütünüyle dini inançlarla çatıştığından dolayı onları reddetmek gerekmektedir. İkinci kısım görüşlerinin ise dini inançlarla bir bağlantısı yoktur. Bunlar mantık, riyâzî ve geometri ile ilgili ilimlerdir. Din ile felsefe arasındaki asıl tartışma, büyük oranda ilâhiyyât ile kısmen de tabiiyyât konusundaki görüşlerindedir. Bu görüşlerinden dolayı Gazzâlî, filozofları tenkit ve küfürle itham etmiştir. Özellikle ilâhiyyât ve tabiiyyâtın, ilâhiyyâtı ilgilendiren bölümlerine hücum etmiştir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife*'de filozoflara yönelik eleştirilerini, yirmi meselede ele almış, bu meselelerin üçünde filozofları küfürle itham etmiş, on yedi meselede ise filozofların bid'at içinde olduklarını vurgulamıştır.



İmam Gazalî'nin *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Bekir Sadak) kitabını inceleyiniz.

Gazzâlî, öncelikle filozofları eleştirmek işine, felsefeyi öğrenmekle başladı. İki yıl süren bir okuma ve bir yıl süren mütalaa sonunda önce *Makâsidü'l-Felâsife* adlı eserini kaleme aldı. Bu eserinin mukaddimesinde, gayesini şöyle ifade etmektedir: “(Filozofların) anlayışlarını kavramadan önce, görüşlerinin yanlışlıklarına vakıf olmak imkânsızdır. Dahası bu, karanlığa körü körüne taş atmak gibidir.

Gazzâlî bu kitabında, felsefî ilimlerin tasnifini yaparken, *Tehâfütü'l-Felasife*'de hangi konularda filozoflara eleştirilerde bulunacağını işaretlerini de vermektedir. O *Makâsıt*'ta felsefî ilimleri dört başlıkta ele almaktadır:

1. Riyaziyyât: Matematik ve geometri olup, bunların akıl ve dinle çelişen hiçbir yönleri yoktur. Bunların inkârı imkânsızdır.

2. İlahiyât: Filozofların buradaki görüşlerinin çoğu yanlıştır, doğruları azdır.

3. Mantık: Buradaki görüşlerin çoğu doğru, yanlışları azdır. Anlaşmazlık yalnızca kavramlar ve onların kullanışlarındadır. Anlam ve gayelerde ihtilaf yoktur.

4. Tabiiyyât: Bu alanda hak batıla, doğru yanlışla karışmıştır. Üstün gelenle üstün gelinen (galip ile mağlup) hakkında hüküm vermek mümkün değildir.

Görüldüğü üzere Gazzâlî, eserinde ilahiyât ve tabiiyyât konularında filozofları eleştireceğinin işaretini vermektedir.

Ona göre, filozofların matematik ilimlerin hepsinde ve tabii ilimlerin bir kısmında burhanî önermelere hiç şüphesiz olarak sahip buldukları meydandadır. Fakat, ilahiyat konularında da böyle önermeleri olduğu iddiaları temelsizdir.



Gazzâlî'nin tenkitleri muayyen bir manadaki felsefeyi, Aristo felsefesini hedeflemiş olmakla beraber, neticede, İslâmî görüş bakımından hangi neviden bir felsefenin uygun olamayacağını göstererek yeni bir felsefe aramaya gidecek yolu açmış durumdadır.

Gazzali'nin Filozofları Eleştirisi'de Hareket Noktaları

Gazzali'ye kadar felsefeye eleştiriler daha çok felsefî bağlam ve içerikte idi. Gazzâlî ile beraber felsefî içeriğe ek olarak dinî terminoloji de (insanları küfürle itham etmek gibi) kullanılmıştır. Gazzali'nin *Tehâfütü*'ünde en dikkat çekici nokta filozofları küfürle itham etmesidir. Bu şekilde konuyu iman meselesi haline getirmiş olması bu konudaki tartışmaların yüzyıllar boyunca gündemde olmasının sebeplerinden biri olmuştur. Bu anlayış, aynı zamanda Gazzâlî sonrası felsefe ile uğraşmak, yeni fikirler üretmek yerine kelamî görüşlerin yaygınlaşmasına da neden olmuştur.

Gazzâlî hedeflediği gaye doğrultusunda, *Tehâfütü*'ünde, Aristo'nun yolunu takip ederek, İslâm akidesinin hayati doktrinlerinden bazılarının yanlış anlaşılmasına sebep olan müslüman filozofların delillerine ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Onların akıl yürütmelerini eleştirel olarak açıklamış ve delillerinin zayıflığını göstermeye gayret etmiştir. Bu sebeple *Tehâfütü* adlı eseri, Aristo'nun fikri önderliğini benimsemiş olan bütün müslüman düşünürlere karşı büyük bir meydan okuma olarak kabul görmüştür. Gazzâlî'nin filozoflara karşı çıkışı, onların bu iddialarını ispatlamada yetersiz oldukları noktasındadır. Yani ona göre filozofların delilleri, iddia ettikleri gibi burhanî olmayıp, zannîdir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ndeki bu görüş ve iddiaları, ister haklı isterse haksız bulunsun, sonuçta bu eleştirel tutum İslâm düşüncesinin gelişmesinde ciddi bir sorun oluşturmuştur. Bu sorun, o günden bugüne kadar Müslümanların zihnini meşgul etmiş ve bir ilim olarak felsefeyle ilgilenme konusunda ciddi tartışmalara sebep olmuştur.

Bütün bunlara rağmen Gazzâlî'nin felsefeye bu denli bir olumsuz etkide bulunmayı amaçlamadığı açıktır. Nitekim Gazzâlî bu anlayışıyla, Fârâbî ve İbn Sina'nın aktardığı şekliyle Aristoteles felsefesini hedef almıştır. Çünkü o küçük bir azınlık olarak kabul ettiği, İbn Ravendî vb. dışındaki filozofların, bütün peygamberlerin ortak çağrısı olan Allah ve ahiret gününe iman ilkesinde birleştiklerini belirtmiştir. Diğer taraftan, Gazzâlî filozofları en acımasız şekilde eleştirirken, özellikle meşşai filozofların eleştiriye konu olabilecek olan hususlarını belirtirken, eleştiriye gerek olmayan düşüncelerinin doğru olan boyutlarının varlığından da söz etmiştir. Yani filozofların düşüncelerinin tamamını ret etmemiş olması bizce önemli bir ayrıntıdır.

DİKKAT



Gazzâlî filozofları sadece metafizik ve tabiiyyât alanında yirmi konuda eleştirmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Gazzâlî'nin bizzat doğrudan doğruya felsefî eyleme, entelektüel çabaya karşı olduğunu söylemek imkânsızdır. Aynı şeyleri diğer tehâfüt yazarları için de söylememiz gerekmektedir.

Özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini yazmasında yukarıda belirttiğimiz üzere, felsefeye zarar vermek, felsefî hareketin önünü kesmek gibi bir düşüncesi olmadığını ifade etmeliyiz. Onun filozoflara karşı getirmiş olduğu eleştiriler, gerek art niyetli kişiler, gerekse konuya vakıf olamayanların yaklaşımı ile filozofların düşüncelerine değil de doğrudan felsefeye yapıldığı sanısı oluşmuştur. Bunun sonucunda da felsefenin yabancı, bid'at, dine ve pratik hayata katkısı olmayan, faydasız hatta zararlı, insanı dini olumsuzluklara sevk eden bir eylem, ürün olduğu düşüncesi taraftar bulmuştur. Bunun bir sonucu olarak da İslâm medeniyetini daha çok tefsir, hadis gibi yoğun bir şekilde nakle dayalı ilimlerle, ziraat, ticaret, tıp

gibi yararı doğrudan fark edilen pratik ilimler yönlendirip şekillendirmiştir. Bu durum entelektüel anlayışların gelişimini bir hayli yavaşlatmıştır. Bazı çevrelerin bu durumu felsefeye vurulan bir darbe olarak değerlendirmiş olmaları da ayrı bir gerekçedir. Bu değerlendirme belli oranda başarılı olmuş, İslâm dünyasında özellikle on ikinci yüzyıldan sonra felsefeye tereddütle yaklaşılmasına yol açmıştır. Hatta felsefenin zaman zaman eğitim kurumlarından dışlandığı da olmuştur.

Burada şu husus vurgulanmalıdır ki; Gazzâlî'nin yukarıdaki görüşleri, ondan sonra ilim çevrelerinde devamlı tartışılmıştır. Çoğu zaman Gazzâlî'yi anlamaktan uzak, iyi niyetli olmayan kimseler, onun ismini kullanarak felsefe ve filozoflara ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki eleştirilerinin bütün yönleriyle değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır.



Macit Fahri'nin *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı eserinin "Yeni – Eflatunculuğun Sistematiği: Gazzâlî" bölümünü okuyunuz.

Eleştirilere Cevap: İbn Rüşd ve Tehâfütü't-Tehâfüt'ü

Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilere ilk ciddi karşı koyuş, Endülüslü filozof ve fakih İbn Rüşd'den (ö.1198) gelmiştir. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseriyle, Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği yirmi ayrı meselenin her birini ayrı ayrı ele alarak, kendine göre onun eleştirilerinde haksız olduğu noktaları ortaya koymuştur.

Bilindiği üzere İbn Rüşd, Aristoteles'i şerh eden ve onu en iyi bilen filozof olarak kabul edilir.

Gazzâlî'nin eleştirileri, İbn Rüşd'ün Aristocu selefleri olan Fârâbî ve İbn Sinâ'ya yöneldiğinden dolayı, onları savunmak işi de İbn Rüşd'e kalmıştır. Ancak İbn Rüşd, bütün meselelerde seleflerini savunmamış, yeri geldiğinde onları eleştirmekten de geri durmamıştır. Onu bu tartışmalara sevk eden asıl neden Gazzâlî'nin filozofları bazı konularda yanlış anlayarak onları küfürle itham etmesidir. O, Gazzâlî'nin bazı meseleleri anlamadan filozofları eleştirdiğini ve bundan dolayı da Allah'ın hüsrana uğrayacağını ayetlerden delil getirerek belirtmektedir. "*Ey Muhammed de ki: Size, amelce en çok kayba uğrayanları haber vereyim mi? Bu kimselerin dünya hayatındaki çalışmaları boşa gitmiştir. Oysa onlar güzel iş yaptıklarını sanıyorlardı.*" (Kehf, 103-104) Yine o, eserinin bir başka yerinde bizzat Gazzâlî'nin kitabına hücum eder ve "*Tehâfüt*" isminin yalnızca; "*Gazzâlî'nin Tutarsızlığı*" şeklinde olması gerektiğini ifade eder.

İbn Rüşd, *Tehâfüt* adlı eserinin sonunda, Gazzâlî hakkındaki kanaatini şöyle belirtmektedir: "Bu adam (Gazzâlî), filozofları şu üç meselede küfürle itham etmiştir. Bunlardan birincisi sözünü ettiğimiz cesetlerin haşri meselesidir. Biz (burada) filozofların bu meselede nasıl bir görüşe sahip olduklarını ve onlara göre bunun nazari (kuramsal) meselelerden biri olduğunu söyledik. İkinci mesele, Allah'ın cüz'îyyâtı (tikelleri) bilmediğini söylemeleridir ki, biz bu görüşün de onların görüşü olmadığını söylemiştik. Üçüncü olarak, onların âlemin kıdemi konusundaki görüşleridir. Yine biz, filozofların (kıdem) deyimini, kelâmcıların filozofları küfürle suçladıkları anlamda kullanmadıklarını söylemiştik. Gazzâlî bu kitapta (*Tehâfütü'l-Felâsife*) ruhanî dirilmenin hiçbir müslüman tarafından ileri sürülmediğini, bir başka kitapta ise, böyle bir şeyi sufilere söylediklerini belirtmektedir.

Kuşkusuz bu adam (Gazzâlî) hikmet konusunda yanıldığı gibi şeriat konusunda da yanılmıştır.”

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofları tenkidinde insafsız davrandığını ve filozofların söylemedikleri bazı şeyleri Gazzâlî'nin onlara mal ettiğini belirtmektedir.

İbn Rüşd, Gazzali'nin filozofları küfürle itham ettiği üç meselede hem ona hem de bahse konu olan filozoflara açık eleştirilerde bulunmuştur. Kısaca bu konuya yer vermemiz faydalı olacaktır.

İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, filozoflar âlemin kıdemi (ezelilik) meselesinde kullandıkları kıdem terimini Tanrı'nın kadîm oluşuyla hiçbir zaman özdeş görmemişlerdir. Filozoflara göre âlemin kıdemi demek, ilk olarak âlem sudur (taşma) bağlamında varlığa getirilirken âlemden önce zamanın bulunmamış olmasıdır. Çünkü onlara göre kıdem bir şeyin zamanla öncelenmemiş olması demektir. Filozoflara göre zaman hareketin birimidir. Hareket ise varlığa gelmiş varlığın bir özelliğidir. Varlık henüz varlığa gelmemiş iken, hareketten ve zamandan söz etmek mümkün olmadığından, âlemin ilk varlığa gelişi bu anlamda kadîmdir. Bu ifadelerinin yanında Allah kadîm bi'z-zat (kıdemi zatından) tır. Âlem ise kadim bi'z-zaman (âlemin kıdemi zaman itibariyledir) dır. Burada da Gazzâlî'nin ifade ettiği anlamda Tanrı'nın kadîm sıfatını âleme verme gibi bir anlam yoktur.

DİKKAT



Yani İbn Rüşd'e göre, Gazali'nin iddia ettiği gibi filozoflar âlemi bizzat Tanrı ile birlikte ezeli kabul etmiş değillerdir.

Filozofları küfürle itham ettiği ikinci meselede Gazzâlî, filozofların “*Tanrı'nın küllî (tümel)leri bilip, cüz'î (tikel)leri bilmediğini*” söylemiş olduklarını ifade etmiştir. İbn Rüşd'e göre eğer bu hakikat olsaydı gerçekten filozoflar savunulamayacak bir iş yapmış olurlardı. Halbuki İslâm filozoflarının böyle bir ifadesi bulunmamaktadır. İbn Rüşd'e göre Gazali bu konuda filozofları yanlış yorumlamıştır. Bunun nedeni de Gazzali'nin, “*filozofların Tanrı ile insanın bilgisini aynı kategoride ele aldıklarını*” zannetmiş olmasıdır.

Oysa İbn Rüşd'ü yorumlayan Devvânî bu konuda Tanrı ile insan ve diğer varlıkların mukayesesini doğru bulmaz. Ona göre, örneğin rengârenk bir kumaş üzerinde hareket eden bir karıncayı düşünelim. Bu karınca santim santim bu kumaş üzerinde ilerlerken birbirini takip eden renklerden diğerine geçerek ilerler. Yani her santimi geçerken hangi renk üzerinden geçiyorsa sadece o rengi görür. İlerleyince diğer rengi görür. Ama kumaşa yukarıdan bakan bir insan o kumaştaki bütün renkleri aynı anda görür. İnsan bir defada o cismi kuşatıcı bir bakışla algılar ve bilir. Dolayısıyla karıncanın cüzi bir şekildeki algısı ve cüzlerin toplamı, insanın küllî bakışıyla aynı şeyi ifade eder. Bu konuda insanın daha detaylı düşünmesini öneren Devvânî, bir takım inceliklerin bilinmesi hususunda araştırmayı tavsiye eder.

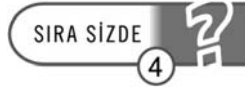
Bu durumda derin düşünen insan, Allah'ın ilminin geçmişi, geleceği ve içinde bulunduğumuz hali ihata ettiğini, O'nun ilminde bir değişiklik ve dönüşüm olmaksızın her şeyi kapsadığını bilir. Ancak Devvânî'ye göre, her fırsatı tartışmaya vesile edinenler, mesnetsiz iddialarla bu konuları tartışarak ancak cahilliklerini ortaya koyarlar. Dolayısıyla bu konuda söylenmesi gereken şey; Allah'ın her şeyi icmalî ve tafsili bilgisiyile bildiğidir. Bu bilgi hariçteki cüzilerin bilinmesini de kapsar. Hiçbir şey onun dışında kalmaz. Onun tümel bilgisi tikelleri bilmesinin ilkesidir. Bu sebeple İmam-ı Gazzâlî ve

onu takip edenlerin işaret ettiği “*tekfir*”, bu görüşe sahip İslâm filozoflarını kapsamamalıdır, bu itham Allah’ın cüziyyatını bilmesini imkansız görenlere yönelik olabilir. Çünkü bu şekilde Allah’ın ilmi yok sayılmış olur. Bu takdirde Allah’ın bazı cisim ve nesnelere bilmediği ortaya çıkar ki, ne İbn Sînâ ne de Fârâbî bu anlayışı taşır. İbn Rüşd ve onu izleyenlerin kanaati bu yöndedir.

Filozofların küfürle itham edildikleri üçüncü mesele olan ruh ile beraber bedenlerin haşrinin inkarı ise bu hususlarda Gazzali’yi nispeten haklı çıkaracak tek meseledir. Ancak filozoflar bedensel haşri kabul etmez iken, bireysel sorumluluk olan ahirete iman etmenin esasını asla inkar etmemişlerdir. Onlara göre bireysel sorumluluk, bireysel ceza mutlaka vardır. Bedensel haşrin ise kendilerine göre olmasının sakıncalarını ifade etmişlerdir. İbn Rüşd *Tehâfüt*’ünün diriliş ile ilgili bölümünde bedensel haşrin Kur’an-ı Kerim’de zikredilmediğini beyan etmekte ve bu hususta kitabının girişinde söylediklerinin aksine Gazzali ile aynı görüşte olduğunu beyan etmektedir.



Fatih Toktaş’ın *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* kitabının “Nefis-Beden ilişkisi” bölümünü okuyunuz.



İbn Rüşd’ün Gazzâlî’yi hangi noktalardan eleştirdiğini inceleyerek, âlemin kademine ilişkin düşüncesini belirtiniz.

İbn Rüşd Sonrası Tehâfüt Geleneği

Tehâfütlerin yazılış nedenlerini analiz etmek, onların felsefî değerini ve düşünce alanına katkılarını ortaya koymak bakımından önemlidir. Diğer taraftan, tehâfüt tutkusunun sebeplerini kavramak, İbn Rüşd’den, Osmanlı bilginlerine değin süre gelen felsefî eyleme karşı oluşan tavrı belirlemede önemli bir etkidir.

İbn Rüşd sonrası tehâfütlerin kaleme alınmasının başlıca nedenleri şunlardır:

1. Başta Fatih Sultan Mehmet olmak üzere devlet yöneticilerinin aklî ve felsefî ilimlere olan ilgisi. Onların bilim, düşünce ve kültür alanlarında canlılık sağlanmasına yönelik olarak serbest düşünceye imkân tanımları ve bilimsel tartışmalara yer vermeleri,
2. Felsefe ve kelim arasında ortak olan temel problemleri bilimsel seviyede tartışma isteği,
3. Din-Felsefe ilişkisinin incelenmesi,
4. Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün *Tehâfüt*’lerinin incelenip karşılaştırma yapılmak suretiyle değerlendirilmesi,
5. Fikrî alandaki dinamizmin yeniden canlandırılıp devam ettirilmesi arzusu,
6. Düşünce alanında tenkitçi ortamın hazırlanmasını sağlayarak, taklitten uzak orijinal fikirler ileri sürülerek çözümlerinin üretilmesidir.

Gazzâlî ile başlayıp İbn Rüşd ile devam eden tehâfüt geleneği (dolayısıyla da felsefî hareket) yaklaşık iki yüz yıl kadar süren bir kesintiye uğramıştır. Ancak Fatih Sultan Mehmet’in tehâfüt tartışmalarını yeniden başlatması ile

felsefi hareket de önemli bir ivme kazanmıştır. Dolayısıyla bir yandan felsefi harekete engel olan tehafüt geleneği, diğer taraftan felsefi harekete önemli oranda canlılık kazandırmıştır. Felsefi ilimlere meraklı olan Fatih Sultan Mehmed'in yeniden tehafüt yazılmasını istemesindeki neden, felsefi problemler üzerinde tartışma zemini hazırlamak ve eleştirel düşüncüyü geliştirmektir. Her ne kadar bir dönem medreselerin müfredatından felsefe çıkarılmış olsa da, tehafütler yine de İslâm dünyasında felsefi harekete bir canlılık getirmiştir.

SIRA SİZDE

5

İbn Rüşd sonrası Tehafüt geleneğinde yer alan eserlerin yazılış nedenlerini inceleyerek temel konularını belirtiniz.

DİKKAT

Tehafüt tartışmalarının, Gazzali sonrası yaşanan felsefi durgunluğun yeniden canlandırılması amacına yönelik olduğu da söylenebilir. Zira yukarıda da belirtilen tehâfüt niteliği taşıyan eserlerde tartışılan meselelerin özü dikkate alındığında onların ne denli felsefi düşünce özelliği taşımakta oldukları görülecektir.

Gazzâlî'den sonra gelen Fahreddin Razî (ö.1209), felsefe ile kelâmı birleştirmiştir. Felsefeyi kelâma katarak, kelâmın meşruluğundan hareketle felsefi konuları kelim içinde okumak da bir ölçüde meşrulaşmıştır. Ancak felsefe, şahsiyetini ve istiklalini kaybettiği için fazla bir ilerleme kaydedilememiştir. Bu durum diğer tecrûbi ilimleri etkilediği gibi, felsefenin gerilemesine ve sönmesine de sebep olmuştur.

Fahreddin Razi'den sonra bu konularla doğrudan ilgilenenler, Sultan Fatih'in görevlendirdiği, Hocazâde ve Ali Tûsi'dir. Devrin ünlü âlimlerinden olan Ali Tûsi (ö.1482) ile Bursalı Hocazâde Mustafa Muslihuddin (ö. 1488) bu hususta birer eser kaleme alırlar. Hocazâde'nin eseri medrese uleması tarafından Ali Tûsi'nin eserinden daha çok beğeni toplar. Bu sebeple de Fatih, onu Tûsi'den daha fazla mükâfatlandırır. Bizim için burada önemli olan husus ise; bu düşünürlerin aldıkları mükafattan ziyade felsefi düşünceye yaptıkları katkıdır.

Her iki yazar da kitaplarını Fatih Sultan Mehmet Han'ın emriyle kaleme almıştır. Hem Ali Tûsi ve hem de Hocazâde, Sultan Fatih'in kendilerinden İmam Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne benzer kitap yazmalarını emrettiğini belirtmektedirler. Hocazâde bazı konularda Gazzâlî'ye muhalefet ederken Ali Tûsi, Gazzâlî'yi aynen takip etmektedir.

İslâm geleneğinde Hocazâde ve Ali Tûsi'den sonra birkaç *Tehâfüt* daha yazılmıştır. Ancak bu *Tehâfüt*'ler, bağımsız olmaktan ziyade, Hocazâde'nin eserine haşiye şeklindedirler. Bunlardan birincisi Kemal Paşazade'nin, Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne yazdığı haşiyedir. Bu eser, Hocazâde'nin eserinin on dört bölümünü içermekte olup, Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün bir yorumudur. İkincisi ise Karabâğî'nin yine Hocazâde'nin eserine yazdığı bir şerhtir. Bu tehâfütler, Hocazâde ve Ali Tûsi'nin tehâfütleri kadar beğeni toplamamışlardır.

Gazzâlî ile başlayan tehafut geleneği, Osmanlının son Şeyhülİslâmlarından olan Musa Kazım Efendi'nin (ö. 1918) yazdığı "*İbn Rüşd'ün Felsefi Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*" başlıklı eserine kadar devam etmiştir. Yaklaşık bu 800 yıllık süre içinde İslâm dünyasında gerek müstakil tehâfüt, gerekse mevcut olan bir tehâfütün yorumu tarzında, bu gelenek kapsamında on iki eser yazılmıştır.

Gazali ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'leri ekseninde kaleme alınan bu eserlerin konularını dört kategoride değerlendirmek mümkündür: Bunlar; tabiiyâta ait meseleler, ilahiyâta dair meseleler, âlemle ilgili meseleler ile gök hakkındaki meselelerdir.

DİKKAT



Görüldüğü üzere, tehâfütlerde ele alınan konular genel olarak Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı ile ilgili meseleler ve tabiata (salt alem) ilişkin problemlerdir.

Gazzâlî sonrasındaki kelimciler, kelimenin tam anlamıyla felsefeyi bilmiyorlardı. Onlar felsefeye karşı kelâmı savunurken, bu görüşlerini ortaya koymak için felsefeyi, yani kendilerinin tenkit etmek istedikleri felsefi görüşleri öğreniyorlardı. Bundan dolayı da felsefeyi ve felsefecileri tam öğrenme imkânına kavuşmamışlardır.

Burada üzerinde durulması gereken husus, Gazzâlî'nin halk için yazdığı kitaplarından dolayı düşüncelerinin ve tenkitlerinin daha çabuk yayılmış olmasıdır. Buna mukabil, Gazzâlî'nin iddialarına cevap veren İbn Rüşd'ün görüşleri, Gazzâlî kadar etkili olmamıştır. Gazzâlî'nin havas (âlimler) için yazdığı kitaplarının halk ve vasat ulema tarafından tam olarak anlaşılmaması ise İslâm düşüncesinin gelişmesine çok ciddi engeller oluşturmuştur. Felsefeden büyük ölçüde kaçınan medrese zamanla ortaya çıkan birçok problemi çözememiştir.

Eleştiri/Tehâfütler Geleneğinin Değerlendirilmesi

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan tehâfüt geleneği felsefi düşüncenin gelişimi açısından hem olumlu, hem de olumsuz olarak değerlendirilebilecek bir harekettir. Gazzâlî öncesi İslâm felsefesi genelde mühim ve ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmadan parlak bir dönem geçirmiştir. Gazzâlî'den önce bilindiği gibi eleştiriler, farklı felsefi anlayışlar üzerinde oluşmuştur. Bu eleştiriler tamamen felsefi merkezli olduğundan felsefe ile yakından ilgilenmeyenlerin dikkatini çekmediği gibi, yaşantı ile de ilişkilendirilmemişti. Ancak Gazzâlî eleştirilerinin merkezine, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, din-felsefe ilişkisini alıp, özellikle kullandığı, “*küfr, hata, sevap*” gibi kavramlarla tartışmayı bütün Müslümanların ilgi alanına taşıması oldu. Doğruyu, hakikati bulmak amacıyla yola çıkan Gazzâlî, özellikle *Tehafütü'l-Felasifesi*'nin üçüncü mukaddimesinde filozofların dinin temel ilkelerine aykırı hükümlere vardıklarını belirterek insanları bu filozoflar için iyimser olmamaları konusunda uyarmayı amaçladığını belirtmiştir. Yani burada eleştirisini bir anlamda din adına yapacağını vurgulamıştır. Örneğin, gerek *Tehafütü*'nün, gerekse *el-Munkız*'ının hemen başında, “*Filozoflar hangi sözlerinde tekfir olunurlar... Hangi hususlarda bid'at ehlinden sayılırlar...?*” ifadesine yer vermesi, ayrıca konuların din ile çatışıp çatışmadığına işaret ederken “*çoğu kez bizim inançlarımızın tafsilatı konusunda bize muhalefet etmişlerdir.*” gibi ifadeler kullanarak eleştirilerine dinî bir nitelik kazandırmasından dolayı, eserleri çoğu kez din noktasından dikkate alınmıştır. Özellikle muhatap aldığı filozofları üç konuda tekfir etmiş olması, bu şekilde bir eleştiri yapacağını belirtmesi olayı daha da hassaslaştırmıştır. Bu tavır, İslâm dünyasındaki felsefi hareketleri olumsuz yönde en fazla etkileyen tavrılardan biri olmuştur. Nitekim bu konuda muhatap aldığı filozofların İslâm dünyasında, hatta felsefe dünyasında en ünlü filozoflardan olmasından dolayı eleştirinin filozofların eleştirilmesinden çok felsefi eylemin eleştirisi gibi bir yanlış kabule de neden olması, felsefe adına önemli bir talihsizlik olmuştur.

İbn Rüşd sonrası felsefi bir düşünce hareketi olarak da değerlendirebileceğimiz tehâfüt geleneği, genelde İslâm dünyasında, özelde ise, Osmanlı Türk düşüncesinde felsefi düşünüş tarzının devamını sağlamada etkili olmuştur. Çünkü tehâfüt nitelikli eserlerde, kelami-felsefi bir takım problemler analitik bir yaklaşımla, ilmi tenkitçilik çerçevesinde ve rasyonel bir yöntemle ele alınmıştır

Özet

İslâm düşüncesinde eleştiri geleneğinin oluşumunu tanımlayabilecek

Müslümanlar, felsefi eserlerin tercümesiyle aynı zamanda yabancıları oldukları yeni düşünce ve inançlarla tanıştılar. Ancak zamanla bu tercüme içerisnde yer alan bazı düşüncelerin İslâm'ın inanç esaslarına aykırı olduğu kanaati ortaya çıkmaya başladı. Bundan dolayı da felsefeye bireysel düzeyde eleştiriler yöneltildi. İlk dönemde felsefi fikirlerin bir kısım siyasi hareketler tarafından kullanılmaya başlanması ilk eleştiri sebeplerinden biri olmuştur. Hatta Selçuklu Nizamiye medresesinin büyük hocası Gazzâlî, bu fikirlerin kaynağı olan görüşleri eleştirmek için saray tarafından görevlendirilmiştir. Bunun için felsefeye karşı en sert eleştirilerinin kaynağı olarak görülen *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserini kaleme almış, böylece de tehâfüt geleneği başlamıştır.

Bu eleştirilerin ortaya çıkış nedenlerini değerlendirebilecek

Bu eleştirilerin ortaya çıkış nedenleri dine aykırı bulunan görüşleri ret etme, siyasi birliğin dağılmasını engelleme, yanlış görülen bilimsel düşünceleri tashih etme gibi sebeplerdir.

Eleştiri geleneğinin tarihsel süreçte izlediği safhaları açıklayabilecek.

Başlangıçta bireysel anlamda felsefeye eleştiriler yöneltmiştir. Bunu selefi anlayışa sahip ekol ve mezheplerin karşı duruşu izlemiştir. Daha sonra ise, Gazali'nin ilk *Tehâfüt*'ü yazmasıyla yüzyıllar süren bir gelenek içerisinde eleştiri süreci devam etmiştir.

Tehâfüt geleneğiyle başlayan eleştirilerin İslâm düşüncesinin gelişimine olumlu - olumsuz etkisini açıklayabileceksiniz.

Tehâfüt geleneği ile felsefi hareket önemli bir ivme kazanmıştır. Ancak dini argümanlarla filozofların eleştirilmesi felsefeye karşı olumsuz bir tavra da neden olmuştur. Dolayısıyla bir yandan felsefi harekete engel olan tehâfüt geleneği, diğer taraftan felsefi harekete önemli oranda canlılık kazandırmıştır. Tehâfüt geleneğinin etkisiyle felsefe, her ne kadar bir dönem medreselerin müfredatından çıkarılmış olsa da, tehâfütler yüzyıllar boyu felsefi harekete önemli bir dinamizm getirmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdaki düşünürlerden hangisi tehâfüt geleneği içerisinde değerlendirilemez?
 - a. Gazzâlî
 - b. Fârâbî
 - c. Hocaşâde
 - d. İbn Rüşd
 - e. Ali et-Tûsî
2. Aşağıdakilerden hangisi Gazzâlî sonrası Tehâfüt yazma nedenlerinden biri değildir?
 - a. Felsefe ve kelâm arasında ortak olan problemleri tartışma isteği
 - b. Din felsefe ilişkisinin incelenmesi
 - c. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt'lerinin tahlili
 - d. Fikrî alandaki dinamizmin yeniden canlandırılıp devam ettirilme arzusu
 - e. Dinin felsefenin amaçlarına hizmet ettirilmesi
3. Aşağıdakilerden hangisi İslâm dünyasında felsefeye yöneltilen eleştirilerin sebeplerinden biri değildir?
 - a. Felsefî fikirlerin dinî-siyasî hareketler tarafından kullanılması
 - b. Felsefî fikirlerin dine alternatif olduğunun düşünülmesi
 - c. İslâm dininin insan aklına ve düşünceye önem vermesi
 - d. Yunancadan tercüme edilen eserlerde İslâm inancına aykırı fikirlerin bulunması
 - e. Kur'an ve sünnetin bütün bilgileri kapsadığına olan inancın felsefî düşünceyi dışlaması
4. Aşağıdakilerden hangisi Gazalî'nin filozofları tenkit ettiği noktalardan biridir?
 - a. Filozofların fazla seyahati sevmeleri
 - b. Filozofların akla önem vermemeleri
 - c. Filozofların yüksek halk tabakasından insanlar olmaları
 - d. Filozofların ahirette insanın ruhun dirileceğini kabul edip, bedenini dirilişini inkar etmeleri
 - e. Filozofların yabancı dil bilmemeleri

5. Aşağıdakilerden hangisi felsefi düşüncenin gerileme nedenlerinden biri biridir?
- Gazzâli'nin bir kısım filozofların bazı görüşlerine yönelttiği eleştirilerinin yanlış anlaşılması
 - İbn Rüşd'ün Gazali'nin eleştirilerine yanıt vermesi
 - Fatih Sultan Mehmet'in tehâfüt geleneğini devam ettirmesi
 - Medreselerde felsefi ilimlere yer verilmesi
 - Başka dillerden felsefi eserlerin tercümesinin hız kazanması

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- b** Yanıtınız doğru değilse “İbn Rüşd Sonrası Tehâfüt Geleneği” bölümünü okuyunuz.
- e** Yanıtınız doğru değilse “Eleştiri/Tehâfüt Geleneğinin Ortaya Çıkması” bölümünü okuyunuz.
- c** Yanıtınız doğru değilse “Giriş” bölümünü okuyunuz.
- d** Yanıtınız doğru değilse “Gazzâli'ye Cevap: İbn Rüşd ve Tehafütü't-Tehafütü” bölümünü okuyunuz.
- a** Yanıtınız doğru değilse “İbn Rüşd Sonrası Tehafüt Geleneği” bölümünü okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Bunlara göre insanın ihtiyaç duyduğu her şey Kur'an ve hadislerin zahirinde mevcuttur. Kur'an ve sünnet dışındaki dinle ilgili diğer yorum ve görüşler bid'attır.

Sıra Sizde 2

Nizamülmülk.

Sıra Sizde 3

1. Hasan Sabbah'ın başkanlığını yaptığı, siyasi cinayetler işleyen Batınlığı düşünce düzeyinde durdurmak. 2. Mısır'da el-Ezher'i kuran Ezher Şiası'nın kültürel gelişmesiyle rekabet etmek. 3. Nişabur'da insanlara inançlarından dolayı zulmeden Mutezile'ye cevap vermek.

Sıra Sizde 4

İbn Rüşd'e göre, Gazali'nin iddia ettiği gibi filozoflar âlemi bizzat Tanrı ile birlikte ezeli kabul etmiş değillerdir.

Sıra Sizde 5

Tehâfütlerde ele alınan konular genel olarak Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı ile ilgili meseleler ve tabiata (salt âlem) ilişkin problemlerdir.

Yararlanılan Kaynaklar

- Arslan, A. (1999). **Felsefeye Giriş**, Ankara.
- Aydın, İ.H. (2006). “**Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme**”, AÜİFD., Erzurum.
- Bayraktar, M. (1997). **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara.
- Çağrı, M. (1996). “**Gazzâlî**”, DİA. İstanbul.
- Cevizci, A. (2000). **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul.
- Fahri, M. (1992). **İslâm Felsefesi Tarihi**, (çev. Kasım Turhan) İstanbul.
- Gazali, Ebû H.(1966). **Tehafütü'l-Felâsife**, Kahire.
- Güzel, A. (1991). **Karabaği ve Tehafütü**, Ankara.
- İbn Rüşd, (1966). **Tehâfütü't-Tehâfüt**, Kahire.
- Karlığa, B. (1981). “**Gazzâlî ve Tehâfüt el-Felasife**”, İstanbul.,
- Sözen, K. (2005). “**Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu**”, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta.
- Toktaş, F. (2004). **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul.
- Türker, M. (1956). **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara.

9

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslâm tarih düşüncesinin önemli isimlerini belirleyebilecek,
- İbn Haldun'un tarih anlayışını geleneksel tarih anlayışlarıyla karşılaştırabilecek,
- İbn Haldun'un ümran ilmini açıklayabilecek,
- Göçebe/Bedevi ile Şehirli/Hadari yaşam tarzları arasında karşılaştırma yapabilecek,
- Asabiyet kavramını açıklayabilecek,
- Devlet ve Mülkün oluşumu arasındaki ilişkiyi analiz edebilecek,
- Siyasal organizasyonların değişim evrelerini açıklayabilecek,
- Aklî ilimler geleneğinin kurulmasının ümranla ilişkisini açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Tarih düşüncesi, Asabiyye
- Bedevi, Hadari, Tavırlar Nazariyesi
- Devlet, Mülk, Ümran, Aklî ilimler

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Tarih düşüncesinin temel sorunlarına dikkat ediniz.
- Anlamakta zorlandığınız kavramlar için olarak bir felsefe sözlüğüne başvurunuz.
- Daha geniş bilgi için Diyanet İşleri İslâm Ansiklopedisine başvurabilirsiniz.

Tarih Düşüncesi

GİRİŞ

Tarih düşüncesi tarihte olan olayları sebep-sonuç ilişkileri içerisinde aklı olarak açıklamayı hedefler. Tarihi hadiseleri tesadüfi olaylar akışı yerine rasyonel bir şekilde açıklamaya çalışır. Siyasi örgütlenmelerin ortaya çıkışını, tarihteki büyük değişikliklerin ortaya çıkışını, devletler ile medeniyetlerin nasıl ve niçin yükselip düştüklerini, farklı yaşam biçimlerini, bunların devletin gücüyle ilişkisini, üretim biçimlerini, toplumda adalet ve mutluluğun nasıl gerçekleşeceğini açıklamaya çalışır.

INTERNET



<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/tanitimmakale.php> İSAM'ın sunmuş olduğu bir hizmettir. Bu adreste İbn Haldun'la ilgili makaleler bulunmaktadır. PDF yazan yere tıkladığınızda makalelerin tamamına ulaşabilirsiniz. Ayrıca daha ileri okumalarınızı burdan yapabilirsiniz. Diğer tarih düşünür ve konularıyla ilgili makale de araştırabilirsiniz.

BİRÛNÎ

İslâm'da tarih düşüncesinin önemli isimleri arasında saymamız gereken ilk kişi Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnîdir (ö. 453/1061 [?]). Kendisi Astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih ve dinler tarihi başta olmak üzere çeşitli alanlarda önemli eserler vermiştir. Bîrûnî aynı zamanda İbn Sînâ ile çağdaştır. Bîrûnî düşünce yapısını matematik, astronomi ve fizik ağırlıklı inşa ederken, İbn Sina metafizik ve psikoloji ağırlıklı oluşturmuştur. Bîrûnî matematik ve fizik ilimlere çok fazla önem vermiştir. Bîrûnî gözlem ve deneye önem vermesiyle ve bunların matematik diliyle açıklama çabasıyla farklı bir düşünürdür. Ayrıca ilmî metodolojiye verdiği önem de dikkatle kaydedilmelidir. Bîrûnî, Ebû Bekir er-Râzî'nin klinik gözlem ve deneye dayalı tecrübî yaklaşımını kendisine daha yakın bulmuştur. Birunî'nin gözlem, deney ve ilmi objektifliğe verdiği önem onun tarih anlayışında da etkili olmuştur. Tabiatı anlamak için kullandığı yöntemleri, yani, gözlem, deney, tefekkür ve akıl yürütmeyi ve bunlardan edindiği akli yetkinliği tarihi olayları ve tarihi anlamaya da uyguladığı görülmektedir (Tümer, s. 206).

Ayrıca farklı din ve kültürleri mukayeseli olarak incelemek için gerekli olan dilleri öğrenmiştir. Kendisi Hârizmce, Soğdca, Arapça, Farsça, Grekçe, İbranî'ce, Süryânîce ve Sanskritçe bilmekteydi. Bunlardan Arapça, Farsça ve Sanskritçe'ye birinden diğerine tercüme yapacak kadar hâkimdi. Hindistan'la ilgili eserinde ise Sanskritçe'den Arapça'ya yaptığı çevirileri

zikretmektedir. Sanskritçe'den Arapça'ya yaptığı çevirilerden günümüze ulaşan bir örnek *Tercümetü Kitabi Batencel* (Patanjali) adlı eseridir. Bîrûnî farklı dilleri bilmesi sayesinde farklı kültürleri içeriden bir bakışla takip edebilmiştir. Bu ise mukayeseli tarih çalışmaları imkânı vermiştir.

Yaşam tecrübesi bakımından Bîrûnî'nin Hindistan'la, diğer din ve kültürlerle ilgisi de önemlidir. Bîrûnî çok çeşitli dinler ve felsefelerle mukayeseli olarak uğraşmıştır. Grek, İran ve Hint kültürlerinin belli başlı klasiklerini derinden incelemiş ve çeşitli pozitif bilim dallarında çağının standartlarının çok üstünde bir bilgi seviyesine ulaşmıştır. Kendisi Gazne'de bulunan Hintli bilginlerle tanışmış ve onlardan Sanskritçe'yi bir ölçüde öğrenmişti. Bu sürecin sonucunda Hindistan hakkındaki bilgisi artmıştı. Bîrûnî, zamanındaki Sûmenât ve Mûltan seferlerinde bulunup Kuzey Hindistan, Keşmir ve Pencap bölgelerini incelemiştir. Pencap'taki Hint bilginleriyle görüşmelerde bulunmuştur. Bütün bu tecrübeleriyle tarih, devlet, toplum, değişim gibi tarih düşüncesinin temel olguları hakkında derinlemesine ve mukayeseli bilgi ve düşünceler üretebilmiştir. Bu birikimin analitik ve eleştirel bir zihin oluşturduğu veya bilgeliğe kazandırdığı açıktır. Nitekim *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye* isimli eserinde geçmiş olayları sadece bir kronoloji biçiminde değil, toplum yapıları, dinsel inançlar ve uygarlık açısından da inceler. Yine Gazneli Mahmud'un seferi sırasında yazdığı *Tahkîk mâ li'l-Hind* adlı eserinde bambaşka bir dinî atmosferi ve kültür âlemini tanıma gayreti içine girmiştir. Eser antropolojik bir yaklaşıma sahip olup açık seçik bir yöntemi vardır. Grek dini ve felsefeleri, hıristiyan mezhepleri, Maniheizm ve Hinduizm arasında mukayeseler yapar ve ilmî objektifliğini sürekli korur (Tümer, s. 206). Bîrûnî ayrıca bu eserde Hint medeniyetinin niçin düşüşe geçtiğini tartışır. Bu amaçla Yunan medeniyetiyle karşılaştırmalar yapar.

Ona göre serbest araştırma ruhuna dayalı Grek ilminin başarılarına karşılık Hintli bilginleri taklitçi ve içine kapalı yaklaşımları yüzünden o kadar başarılı olamamışlardır. Bîrûnî, onların manasız gururlarının hem Grek ilmiyle temas kurmalarını hem de İslâm vahyi ile tanışmalarını engellediğini belirtir. Bîrûnî'ye göre bu durum, Hindular arasında cehaletin yaygınlaşmasına ve ilmin verileriyle dinî inançların çatışmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Hint bilgini Brahmagupta, Brahmasiddhanta adlı eserinde ay ve güneş tutulmalarını Brahmanlar'ın mitolojilerine uygun tarzda yorumladığı için ilmî anlayışla bağdaşmayan bir duruma düşmüştür. Bîrûnî'ye göre Brahmagupta tutulmaların tabii ve astronomik sebeplerini bilmiyor değildi, ancak dinî çevrelerin tepkisinden korkmuştu. Hâlbuki Varamihira adlı bir başka bilgin mitolojik açıklamaları reddetmiş ve ilmî haysiyete uygun bir tutum takınabilmişti.

Bîrûnî kendi dönemindeki tarih ve tarihçilik anlayışından farklı bir yöntem benimsemiştir. 10. ve 11. yüzyıllarda İslâm tarih yazıcılığında rivayetçi anlayış hâkimdir. Hadis metinlerinin nakledilişindeki gibi, tarih rivayetleri ravi zinciri ile beraber nakledilmekteydi. Tarihçilerin ana ilgisi de metinden ziyade ravi zinciri üzerine odaklanmıştı. Bîrûnî rivayet eleştirisi metotlarını da hiç şüphesiz kullanmıştır. Fakat o, bunlara ek olarak, tarihsel olayları birleştirerek yorumlamış, sentezlemiş ve aktarılan tarihsel bilginin bizzat kendisini eleştirmiştir. Farklı kaynaklardan gelen haberleri birbirleriyle mukayese ederek yanlış olanı tespit etmiştir (Duman 2007, s. 191-2).

Ayrıca Bîrûnî haberleri kendi dönemindeki akıl ve bilimin verileri çerçevesinde inceler. Bîrûnî İbn Haldun'u önceleyecek bir şekilde, evrende

belirli yasaların bulunduğuna inanır. İnsan, Allah'ın evrene ve parçalarına koyduğu bu yasaları keşfetmek ve anlamak zorundadır. Evrene ve işleyen yasalara dair bildiğimiz dönemin akıl ve bilim anlayışını oluşturmaktadır. Dolayısıyla aktarılan tarihsel haberler bu çerçevede tekrar değerlendirilmelidir. Mesela Bîrûnî Hintliler, âdit/âditya ismini verdikleri meşhur putun son Kartâcuk/Kritayuga döneminde yapıldığı iddialarını red eder. Çünkü bu dönemden kendi dönemine kadar olan zaman aralığını 216314 yıl olarak tespit eden Bîrûnî havanın ve yerin nemli olduğu yerde ağaçtan yapılmış bir putun asla bu kadar uzun var olamayacağını belirtir.

Hint medeniyetinin düşüşünü gören Bîrûnî milletlerin ve medeniyetlerin yükseliş ve düşüş sürecini analiz eder. Ona göre bu süreç bir düzen içerisinde olur. Tarih yasalar çerçevesinde döngüsel olarak işler. İnsanlarda olduğu gibi milletlerin de başına yokoluşa benzer haller gelir. Bunun sonucu olarak yeryüzü çoraklaşır, harap olur. Daha sonra imar ve yükseliş süreci tekrar başlar. Yeni kuruluş aşamasında insanların ihtiyaçları en az seviyededir. Sayıları ve medenileşmeleri arttıkça ihtiyaçları da artar. Zanaatlar ve sanatlar gelişmeye başlar. Medeniyet geliştikçe zanaatlar da yetkinleşmeye ve giriftleşmeye başlar. Zirveden sonra çöküş başlar. Durum böylece devam eder. Bîrûnî'ye göre tüm milletler için bu yükseliş ve düşüş süreci döngüselidir (Duman, 2007, s. 197).

Bîrûnî'nin tarih düşüncesinin köşe taşlarını özetleyecek olursak:

1. Bîrûnî geleneksel rivayetçi tarih anlayışından farklılaşarak tarihi aklî bir birikim ve çerçeve içinde anlar.
2. Tarihsel rivayetleri eleştirmeyi metodik olarak kullanır.
3. Birikimin arka planı olarak İslâm kültüründen, Hint medeniyetinden, Yunan Felsefe geleneğinden ve bunların İslâm dünyasındaki temsilcisi olan Farabi'den istifade etmiştir.
4. Yöntem olarak mukayeseli tarih anlayışını kullanır. Mukayese sürecinde gözlemlerine başvurur. Tarihsel olguların ve farklılıkların ortaya çıkış süreçlerinde sebep-sonuç ilişkilerini kurar (Azadarmaki, 1992, s. 108).

SIRA SİZDE

1

Bîrûnî'yi diğer tarihçilerden ayıran özellikler nelerdir?

İBN MİSKEVEYH

İslâm düşünce geleneğinde tarih düşüncesinin önemli ikinci ismi İbn Miskeveyh'tir. Tarih, felsefe, matematik ve tıp alanlarında eser vermiştir. Ahlâk felsefesinde öncü olup kendisinden sonraki müslüman ahlâkçıları etkilemiştir.

Onun tarihçilik anlayışı *Tecâribü'l-ümem*'in muhtevasında görülebileceği gibi bu eserin kısa önsözünden de çıkarılabilir. İbn Miskeveyh'e göre tarih sadece rivayetleri nakletmek değildir. Aynı zamanda yorumdur. Akılcılık, tenkitçilik ve faydacılık prensiplerine bağlı kalınarak yapılan bir tarihçilikte amaç geçmiş olayları doğru tesbit etmek, bunları sebepleriyle açıklamak, nihayet bu olaylara dayanıp gelecek için var sayımlar üretmektir (Bayraktar, s.203).

Tarihçi sadece olayların tasviriyile yetinmemeli; lakin felsefi bir görüşle, onları hali hazırdaki sebepleri olan beşeri menfaatler çerçevesinde yorumlamalıdır. Tarih sadece durağan ve birbirlerinden koparılmış olayların kaydedilmesi ve toplanılması değildir. O doğadan farklı olarak insanın aklının, ruhunun ve medeni ve kültürel birikiminin de devrede olması sebebiyle dinamik bir süreçtir (Bayrakdar, s.203). Tarih toplumların ideallerinin, gelecek vizyonlarının da yansıdığı yaşayan ve gelişen canlı bir organizmadır. Tarih sadece geçmişle ilgilenmez, geçmiş ve bugünü anlarken geleceği de belirler (Bedevi, 1990, s. 97).

Tarihçi hayal veya gerçek olmayan hadiselerle hakiki tarihî olayları karıştırma temayülüne karşı tedbir almalıdır. Bilgilerini toplarken eleştiri yöntemini bu amaçla titizce kullanmalıdır. İbn Miskeveyh hurafe ve aslı astarı olmayan rivayetleri aktaran tarihçileri ciddi bir şekilde eleştirir. Bu rivayetleri aktarmanın hiç kimseye bir faydası olmadığını ısrarla vurgular. (İbn Miskeveyh, 1987, s. 2) İbn Miskeveyh'e göre tabiatta olduğu gibi tarihte de tesadüfe yer yoktur (Bedevi, 1990, s. 97). Tarihteki olaylar belli sebep-sonuç ilişkileri içerisinde anlaşılıp açıklanabilir. Tarih milletlerin sebepler zincirine dayanan belgesidir. Bir belge yorumlanırken devrin ahlâk, iktisat ve toplum psikolojisiyle ilişkileri kurulmalıdır. Tarihî olaylar birbirinin benzeri olarak tekerrür eder; benzer sebepler benzer sonuçlar doğurur. Ancak bu görüş, İbn Miskeveyh'in determinist bir tarih anlayışı sergilediği anlamına gelmez. (İbn Miskeveyh, 1987, s.1; Khan, 1969, s., 710-730) Ona göre tarih, esas anlamını insan zihninden aldığı için insan zihninin gelişimine ve değişimine paralel biçimde değişken ve hareketlidir. İbn Miskeveyh'in tarih yazımı ile ilgili önemli bir dipnot da şudur: *Tecâribü'l-ümem*'de Hz. Muhammed dâhil hiçbir peygamberin tarihine yer vermez.

İBN HALDUN

İslâm ilim geleneğinde tarih düşüncesi bakımından en meşhur ve en etkili isim hiç şüphesiz İbn Haldun'dur (ö. 808/1406). İbn Haldun 1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332) Tunus'ta doğdu. İlk bilgileri babasından aldı, daha sonra Kur'an'ı ezberledi, kıraat ilmini öğrendi ve âlimlerden Arap dili ve edebiyatı konusunda dersler aldı. Ayrıca Sahîh-i Müslim, el-Muvatta ile Kütüb-i Sitte'nin diğer kitaplarının bazı bölümlerini okuyup fıkıh tahsil etti. Abdülmüheymin'den hadis ve siyer, Zevâvî'den kıraat, Sattî'den fıkıh, Âbilî'den fıkıh usulü, kelâm, mantık, felsefe ve matematik dersleri aldı. Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ilmindeki usulünü öğrendi.

Yetiştirdiği siyasî ve içtimâî ortam İbn Haldun'un ilmî kişiliğinin oluşması bakımından büyük önem taşır. Onun zamanında Tunus'ta Hafsîler, Fas'ta Merînîler, Tîlîmsân'da Abdülvâdîler, Endülüs'te Nasrîler Mısır'da Memlûkler yönetimdedi. Kuzey Afrika ve Endülüsteki devletler hem birbiriyle mücadele ediyor hem de kendi içlerinde sık sık taht kavgalarına girişiyorlardı. Merîni, Hafsî ve Abdülvâdî hanedanlarının yönetiminde bazan sultan ve emîrler kadar etkili olmuş, iktidarların el değiştirmesinde önemli roller oynamış, bu özelliğiyle hem desteğine ihtiyaç duyulan hem muhalefetinden korkulan bir kişi durumuna gelmiştir. Devletin en üst kademelerinde bulunma hırsı takibata uğramasına, sürgün ve hapsedilmesine sebep olmuştur. Sıkıntılı bazı dönemleri olmakla birlikte çoğunlukla saray ve konaklarda refah içinde itibarlı bir hayat sürmüştür. Diğer taraftan sık sık kabileler arasında gözlemlerde bulunarak bedevî kabile hayatını yakından tanımıştır. Ünlü Mukaddime'sini, tarih düşüncesine dair görüşlerini ve umran ilmini böyle bir bilgi ve deney birikimiyle yazmıştır. Devletlerin yükseliş ve

düşüşlerine dair bu kişisel tecrübesi İbn Haldun'un tarih düşüncesi konusundaki analizleri bakımından son derece belirleyicidir. Böylesi bir yaşam tecrübesi toplumsal değişimi merak ettiren fikrî çerçeve veyaraticı gücü vermiştir. Toplumsal değişimi kendisine araştırma konusu yapmış, bu değişimin sebep ve sonuç ilişkilerini teorik bir çerçeve içerisinde açıklamaya çalışmıştır. İbn Haldun'un tarih anlayışı da bu arka planda anlaşılabilir.

Tarih Anlayışı

İbn Haldun'un tarih anlayışının, “zahirî görünüşü itibarıyla eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen olaylardan haber vermekten daha fazla bir şey” olmadığını söylediği klasik tarih anlayışından farklılaştığını dikkatle vurgulamamız gerekmektedir (Mahdi, 1957, s. 70). Onun gözünde tarih ilmi, sadece olayların kaydedilip aktarılmasından ve rivayet edilmesinden ibaret olmayıp, artık teorik ve kavramsal bir çalışmaya dönüşmüştür. Tarihin zahirinde görünen olay ve hallerin arkasındaki açıklayıcı derin sebeplerin tespit edilmesi bu ilmin en önemli vazifesi olmuştur (Husrî, 2001, s. 128; Fahri, 1987, s. 260). Böylece sebeplilik ilkesi teorik bir çerçevede ümran, ümranın halleri, bedevî ve hadarî, asabiyye gibi özgün kavramsallaştırmalarla tarih ve topluma titizlikle uygulanır (İbn Haldun, 2005, s. 13-14; Uludağ, 2004, s. 159, 198-200).

İbn Haldun'a göre tarih, sadece geçmiş zaman içerisinde olan olayların dış görünüşleriyle tasvir edip anlatmak olmamalıdır. Hâlbuki tarih aynı zamanda, iç sebepleri bakımından “tarih; düşünmek, hakikati araştırmak ve olayların sebeplerini bulup ortaya çıkarmaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih asil ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya layık ve müstahaktır.” Bu alıntıda İbn Haldun'un tarih ve sebepler arasında kurduğu ilişkiye ve bundan dolayı tarihi nasıl hikemî ilimler grubuna dahil ettiğine dikkat edilmesi gerekir (İbn Haldun, 2005, s. 13-14; Uludağ, 2004, s. 158-160). İbn Haldun *Mukaddime*'nin altıncı bölümünün otuzuncu faslında felsefeye doğrudan eleştiriler yöneltecektir. Bu husus oradaki konumuyla görünüşte de olsa bir çelişki olarak durmaktadır (Rosenthal, 1971, s. 116). Diğer taraftan, İbn Haldun'un yeni tarih anlayışına verdiği önem ayrıca tarih kitabının bizzat kendi isminden de anlaşılmaktadır. Bu bakımdan *Mukaddime*'nin kendisine bir giriş olarak yazıldığı *Kitâbu'l-iber ve divânu'l mubteda ve'l-haber fi'eyyâmi'l-arab ve'l-acem ve'l-berber ve men aşarehum min zevî's-sultanu'l-ekber* oldukça ilginçtir. Bu başlıktaki *iber* kelimesi dikkatlice seçilmiş gözükmektedir. İbn Haldun bu kelimeyi düşünme, akıl yürütme ve ibret anlamlarında kullanmaktadır. Böylece *iber* tarihi olaylardan onların tabiatlarına ve sebeplerine doğru bir düşünce yolculuğu olmaktadır (Mahdi, 1957, s. 70).

İbn Haldun'un yeni oluşturduğu tarih anlayışı taklitçi ve asalak tarihçiler diye betimlediği diğer bir grup tarihçiyi eleştirisinde de kendini gösterir (İbn Haldun, 2005, s. 14-15.). Bu tip tarihçiler olayların ve ahvalin sebeplerine dikkat etmeyip yeterince incelemede bulunmamaktadırlar. Bundan dolayı da saçma ve anlamsız rivayetleri terk etmemektedirler. Onlar, sebep-sonuç ilişkilerine dayalı teorik çerçeveleri olmadıkları için ve zamanın değiştirdiği toplumun hallerinden habersiz olup yeni nesillerin ve milletlerin değişen adet ve alışkanlıklarından habersiz kaldıkları için tarihi tahkiki yeterince iyi yapamamakta ve rivayetler arasında ayıklamaya az başvurumaktadırlar. Bütün bunların sonucu olarak ise bu tür tarihçilerin haberleri hata ve yanlış bilgilerle dolu olmaktadır. Onlar ulaştıkları bütün rivayetleri doğru, yanlış,

gerçek vehim ayırt etmeksizin nakletmektedirler. Hâlbuki İbn Haldun'a göre "Ümranın bir takım tabiatları vardır. Haberlerin buna uygun olup olmadığı araştırılıp ayırt edilmelidir" (İbn Haldun, 2005, s. 37-9; Uludağ, 2004, s. 200).

İbn Haldun böylece tarih anlayışını eleştirirken, ümran dediği ilimle yeni bir bakış açısı getirir (İbn Haldun, 2005, s. 37-8). Yeni tarih anlayışı ve buna bağlı olarak ümran ilmi rivayet aktarımı olmaktan ziyade aklı, hikemi yani felsefi bir disiplin olarak kurulmaktadır. Aristocu anlayışla mukayeseli düşünüldüğünde, artık tarih ve toplum bir varlık alanı olarak ele alınmakta, (Görgün, s. 544) aynen doğada olduğu gibi bu varlık alanında da sebeplilik ilkesinin işlediği, toplumun değişim doğasının bulunduğu ve bu değişim hallerinin bedevi-medeni, asabiyet, mülk, ümran gibi teorik kavramlar etrafında açıklanabileceği iddiası sergilenmektedir. İbn Haldun'un yaklaşımında bu değişim, pozitivist tarih anlayışındaki gibi ilerlemeci bir evrimci çizgi izlemez. Aksine bu değişim dairesel bir döngü şeklinde gerçekleşir. Ayrıca onun yaklaşımı Tanrı'yı dışlayan katı bir kaderci anlayışından da uzaktır (Busch, 1968, s. 317-21).

İbn Haldun'un *el-İber*'i altı bölüme ayrılır. Mukaddime'ye ayrılan 1. cildten sonraki ikinci kitabı, başlangıçtan İbn Haldun'un zamanına kadar milletlerin ve hanedanların, başta Araplar olmak üzere onlara komşu olan Nabatîler, Süryânîler, Farslar, yahudiler, eski Mısırlılar, Yunanlılar, Rumlar. Türkler ve Franklar gibi milletlerin tarihini kapsar. Eserin II-V. ciltlerini oluşturan bu kitapta İbn Haldun kısaca Hz. Peygamber, Hulefâyi Râşidîn, Emevîler ve Abbasîler, Doğu İslâm dünyasındaki diğer müslüman yönetimlerin tarihine yer vermiştir. İbn Haldun, el-İber'in fazla özgün kabul edilmeyen bu bölümünü yazarken geniş ölçüde Taberî ve Mes'ûdî gibi tarihçilerin verdikleri bilgileri aktarmakla yetinmiştir. Bununla beraber bu kısımda yer yer güzel analizlere, mâkul açıklamalara ve gerçekçi yorumlara da rastlanır.

SIRA SİZDE

2

İbn Haldun'un göre tarih anlayışı nasıldır?

Ümran İlimi

İbn Haldun *Mukaddime* isimli eserinde, her şeyden önce *ümran* olarak isimlendirdiği yeni bir ilim ve perspektif inşa eder. Ümran ilmi her ne kadar kelâm, fıkıh, siyaset felsefesi, İran nasihatname geleneği (İbn Haldun, 2005, s. 40- 1; Uludağ, s. 205-6) gibi farklı disiplinlerden istifade ederek oluşturulsa da, vurgulamalarından anlaşıldığı üzere temelde tarih disiplinin bir uzantısı şeklindedir. Ümran ilmi tarihte olup bitenleri ve toplumların başına gelenleri ve gelecekte olabilecekleri anlama hususunda genellemeler yapılabilecek tarzda bir bakış açısı geliştirebilmeyi kendisine görev edinmektedir. İbn Haldun filozofların doğaya uyguladığı sebep-sonuç ilişkisini daha soyut bir düzlemde yani tarih, toplum ve gelecek boyutunda uygular.

DİKKAT

Ümran ilmi günümüzdeki tarih felsefesi, sosyoloji ve medeniyet tarihi çalışmalarına belli noktalardan benzese de, birçok hususta ayırıcıdır. Kavramın kendisine has bir içeriği vardır.

Bu ilim, âlemin ümranından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği arız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini **konu** edinmektedir. **Ümran ilminin amacı**, insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın

anlaşılması konusunda bir bakış açısı kazandırmaktır. İbn Haldun, bu oluş ve bozuluş âleminde kalıcı olanı tesbit ederek olup bitenin (kâinat) kendisine dayandığı esasları ortaya çıkarmak, böylece hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını mümkün kılacak bir ilim arayışı içindedir. Ümran, konusu, amacı ve yöntemiyle yeni ve bağımsız bir bilim olarak inşa edilir. Bu bilim toplumun zorunlu hallerini ele alır. Böylece insanın tarih içinde toplumsal varlık oluşunu ve toplumsal değişimi inceleme konusu yapar. İbn Haldun toplumların tabiatlarının değiştiğini tespit eder. Süreç içerisinde bu değişimin insanların tabiatlarına, şehirlerin sosyal yapılarına ve devletlerin siyasî dinamiklerine de sirayet ettiğini belirtir. İbn Haldun'un "insanın alışkanlıklarının onun ikinci tabiatı olması" sözünde de işaret ettiği üzere, sosyal ve siyasî yapılara paralel olarak insan tabiatının da değişime uğradığını belirtir. Bu bağlamda insan tabiatını dinamik bir şekilde anlamaktadır. İbn Haldun değişim sürecinin son derece yavaş gerçekleştiğini ve o sürecin bizzat içinde yaşayanların bile bu süreci algılamalarının çok zor olduğunu, dolayısıyla sürecin geri döndürülemez olduğunu iddia eder. İbn Haldun, değişimi çok anlamlı olarak kullandığı asabiyet kavramı etrafında açıklar. İbn Haldun asabiyetle tarihsel değişimi izah ederken, onu sistemdeki diğer tüm belirleyicilerle ilişkili dâhilî bir değişken olarak ele almıştır (Kayapınar, 2006, s. 83-114). İbn Haldun birazdan daha yakından göreceğimiz şekilde, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alır, bunu bir metodolojiye bağlar. Tarihsel olguları ümran ilmi ismini verdiği teorik kavramsal bir çerçevede anlamlandırır. İşleyişindeki akli temeller bakımından ümran ilmini tarihin olduğu kadar felsefenin de bir kısmı olarak görür.

İbn Haldun iki tür varlık alanından bahseder. Birincisi unsurlar âlemidir. Bu alanı araştırmak fiziğin ve kısmende metafiziğin görevidir. İkinci ise **havadis yani olaylar âlemidir**. Yani tarihte ve bugün ortaya çıkan topluluklar, insanların ihtiyaçlarını giderme yolları, siyasal yönetimler, bunların yükseliş ve düşüşleri, şehirler, şehirlerde üretilen zanaat ve sanatlar, ilimler ve benzeri bir çok konu havadis âlemini oluşturmaktadır. Bu alanı araştırmak ise ümran ilminin görevidir. İnsan hiç şüphesiz bir yönüyle tabiatın bir parçasıdır. Bu bakımdan fizik ve onun alt kolları olan biyoloji tarafından incelenir. Ama havadis âlemi doğrudan insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla var olabilir, aynı şekilde insan da yalnız onunla vardır. İnsan **akıl** ve **irade** sahibi olması sebebiyle unsurlar âleminden ayrılır. İnsan **akıl** ve **iradesine** dayanarak fiiller ortaya koyar. Böylece toplum halinde yaşama ve çevresini imar etme imkânını elde eder. (İbn Haldun, 2005, s. 45- 6; Uludağ, s. 213-4) İnsan **hafıza** ve **kaydetme** özellikleriyle yaşadıklarını kendisinden sonra gelen nesillere aktarabilir ve muhafaza edebilir. Böylece havadis âleminin kaydı olarak tarih ortaya çıkar. Sonuç olarak insan hem toplumsal hem de tarihsel bir varlık olmuş olur. Diğer bir ifadeyle tarihsel birikim veya durum insan bireyinin gelecek yaşam tarzını belirler.

İnsanların birlikte yaşama özelliğinden asabiyet, mülk, devlet, bedevi ile şehirli yaşam, kazanç, geçim yolları, sanatlar, ilimler gibi birçok olgu ortaya çıkar. Ümran ilmi bu halleri ve bunların nedenlerini kendisine inceleme konusu yapar. İnsanlar saydığımız üç sınıf ihtiyaçlarını karşılamak için tabiat üzerinde eylemlerde bulunur. Böylece insanoğlu diğer tüm canlılardan farklı olarak çevresini içinde bulunduğunu doğayı akıl, tarihsel birikim ve iradesi aracılığıyla yeniden inşa eder. İbn Haldun buna imar şeklinde isimlendirir. Ümran da bu inşa neticesinde ortaya çıkar. İbn Haldun siyasal organizasyonların sona ermesiyle belli insan toplulukların meydana getirdiği ümranın yok olduğunu tespit eder. İnsanlık tarihinde ümran halden hale

geçer. (Arslan, s. 92-3). Ümran **akıl** ve **irade varlığı insanın** bir üretimi ve eseridir. Ümranın ahvalinin değişmesiyle tarihî-toplumsal varlık da değişime uğrar. İbn Haldun'un burada gözlemlediği diğer bir önemli husus değişen ümranın aynı zamanda bu ümran içerisinde yaşayan insanların da tabiatlarını zamanla değiştirmesi olgusudur. Mesela bedevi toplumdaki gelen bir kişinin şehire taşınmasıyla alışkanlık, huy ve karakterinin zamanla değişmesi bunun en güzel örneğidir. (İbn Haldun, 2005, 95-100; Uludağ, 2004: 269-75).

İbn Haldun ümran ilminin konusu olan tarihî-toplumsal alanını doğal varlık alanından tamamen ayrı olduğunu farkındadır. Bu ayrım birincisinin itibarı olduğundan kaynaklanır. Bu alanın **asabiyet, mülk, güç** gibi temel unsurları insanların kabullerine dayanmaktadır. Mesela doğadaki bir taş varlığını insanların kabullerinden almaz. Ama ümranın konusu olan asabiyet veya yöneticinin gücü insanların kabullerine ve değer vermelerine bağlıdır. Bu haller insanların kabul ve değerleriyle var olur, onları yitirdiklerinde de yokolurlar. Fakat insanların kabulleriyle ümranın halleri var olduktan sonra doğadaki varlıklar gibi sürekli geçerli hale gelirler. Geriye dönüş de mümkün değildir. Oluşan siyasi ve sosyal yapılar insanlara kendilerini zorunlu olarak kabul ettirirler. Nitekim göçebelikten şehirli olan kişi şehirdeki tüm sosyal ve siyasal yapıları kabul etmek zorunda kalır. Mesela göçebe iken özgürlüğüne düşkünken şehire geldiğinde bu özgürlüğü sınırlanmaya başlar. Şehirdeki otoriteleri ve onların kurallarının kabul etmek zorunda kalır. Yaşam biçimi değişir. İnsanın doğal hali ve bu haldeki özgürlük ile sonradan kazanılmış tabiatlar ve bunların ortaya çıkarmış olduğu sınırlanmışlık arasında bir çatışma halinin bulunduğunu da İbn Haldun tespit eder.

İbn Haldun'un tarih anlayışını, ümran ilminin konularını, amacını tespit edişini ve diğer bilimlerden nasıl ayırdığını gördükten sonra onun toplumu nasıl temellendirdiğini ve bundan sonraki süreçlerin gelişimini görebiliriz.

İbn Haldun'a Göre Rivayetçi ve Ümran İlmine Sahip Tarihçilerin Mukayesesi



SIRA SİZDE



Rivayetçi tarihçi ile ümran ilmine sahip tarihçi arasındaki farklardan üç tanesini sayınız.

Toplumun Temellendirilmesi ve Devletin Ortaya Çıkışı

İbn Haldun tasvir ettiği tarih çalışmasına ve ümrân ilmine teorik bir giriş olarak toplumu temellendirir. Bu bağlamda toplumun ortaya çıkışını iki ana noktadan yola çıkarak açıklar. Birincisi Aristocu köklere sahip olup “insanın doğası gereği dayanışmaya ve paylaşmaya açık olduğu” kabul ve önermesine dayanmaktadır. (İbn Haldun, 2005, 45-46; Uludağ, 2004: 213-214). Ayrıca bu temel Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kendisinden önceki Meşşâî filozoflar tarafından da vurgulanmıştır (Rosenthal, 1996: 124). İkinci açıklaması ise ilk çağda kısmen sofistlerde, daha sonra gerek Makyavelli ve gerekse de Hobbes'ta gözlemleyeceğimiz yaklaşıma daha yakındır. İbn Haldun insanların hayvani bir yönünün bulunduğunu ve birbirlerine zarar verdiklerini, aralarında çatışma halinin bulunabildiğini, bundan dolayı da bir otoriteye ihtiyaç duyduklarını belirtir. Bu durum ise toplumsal yaşamayı zorunlu hale getirmektedir. (İbn Haldun, 2005, 46-47; Uludağ, 2004: 215-216)

Belirttiğimiz gibi insanın toplumsal bir varlık oluşu İbn Haldun'un düşüncesinin hareket noktasını teşkil eder. İnsan ancak bir toplum içerisinde ve sosyalleşerek var olur. İnsan doğası gereği hem beslenmeli, korunmalı, hem de varlığını devam ettirebilmek için canını ve sahip olduğu şeyleri muhafaza etmek zorundadır. İnsanın tüm zorunlulukları yerine getirebilmesi ancak bir toplum içerisinde ve dayanışmayla gerçekleşebilir. Diğer bir ifadeyle insan ancak bir toplum içerisinde her türlü varoluşunu gerçekleştirebilir. Toplum içinde yaşamak ise, insanların yalnız belli mekânda bir arada yaşamaları değil, aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamalarını zorunlu kılar. İnsanın varlığının devamı için yapılması gereken, gıda temini, iklimin zor şartlarına hazırlık, dış saldırılara karşı savunma gibi işler düzenin niçin kurulması gerektiğinin cevabıdır. Özellikle dış tehditlere karşı savunmayı herkes aynı güçte yapamayacağı için aralarında bir iş bölümü ve otoritenin tesisi zorunlu olur. Dolayısıyla insanlar aynı zamanda birbirlerinin düşmanı olduğundan savunma gücüne böylece de toplum halinde yaşamak zorunda kalırlar (İbn Haldun, 2005, 45-46; Uludağ, 2004: 213-214). İnsanların toplum halinde yaşam formları ise temelde bedevi ve hadarî olmak üzere iki çeşittir.

İbn Haldun, tarih düşüncesi açısından aklî birikimi ve gözlemlerini tarihin temel sorunlarını izah etmek için seferber edip tarihi olguları izah için teorik bir çerçeve kurar ve orijinal kavramsallaştırmalarda bulunur. Bu kavramlardan ikisi de bedevi (göçebe) ve hadarî (yerleşiklik/şehirli) kavramlarıdır. İbn Haldun bu iki kavram çerçevesinde tarihte dünya üzerinde iki tür yaşama biçimi ve bunlara bağlı olarak da farklı ahlak, kurum ve özelliklerin oluştuğunu tespit eder. **Onun ayırımının temelini insanların ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları karşılama biçim ve yöntemleri oluşturur** (İbn Haldun, 2005, s. 127-8; Uludağ, 2004, s. 323-4).

İbn Haldun fıkıh literatüründen de istifade ederek insanların ihtiyaçlarını üçe ayırır. Bunlar 1) zarurî, 2) hâcî ve 3) kemalî ihtiyaçlardır. **Zarurî ihtiyaçlar** insanın yaşamını sürdürebilmesi için zorunlu yiyecek, giyecek, barınma ve korunmadan ibarettir. **Hâcî ihtiyaçlar** ise insanın yaşamı için zorunlu olmayan fakat insanın varlığını kolaylaştıran ve insanın gelecek ihtiyaçları bakımından önemli olan ihtiyaçlardır. **Kemalî ihtiyaçlar** ise gelecekteki ihtiyaçlarını karşılama konusunda belli bir noktaya gelmiş olan insanların estetik ve başka kaygılarla geliştirdiği hususlardır. İbn Haldun göçebe ve şehirli insanların bu ihtiyaçlarını karşılamada farklılaştığını gözlemler. İçlerinde yaşadıkları doğa ve iklim şartları insanların bu tabii

ihtiyaçlarını karşılama yöntemlerine etki etmektedir. Ayrıca sahip oldukları imkânlar bu ihtiyaçları elde etme seviyelerini de belirlemektedir. Bedevîler ellerindeki imkânlar sınırlı olduğu için zaruri ihtiyaçlarla yetinmek zorundadır. Şehirli ve yerleşik insanlar ise hâcî ve kemalî ihtiyaçlara da ulaşabilmektedir. Zaten insanlar şehirli ve yerleşik kültüre hem zaruriyi daha kolay elde etmek ve hem de hâcî ve kemalî ihtiyaçlara ulaşabilmek için geçerler. (İbn Haldun, 2005, s. 128-38; Uludağ, 2004, s. 324- 334).

İbn Haldun'un İhtiyaçlar Şeması



DİKKAT



Şemada ihtiyaçlar aşağıdan yukarıya temel ve zorunlu ihtiyaçlardan lüks ihtiyaçlara doğru sıralanmıştır.

Bedevî yaşam temelde tabiatın sunduğu imkânlarla dayanır. Göçebeler doğanın verdikleri üzerinde hemen hemen hiçbir işlem yapmadan ihtiyaçlarını giderirler. Bunlar ise o coğrafyada bulunan bitki ile hayvanlar olup bir de kendilerinin yetiştirdikleri hayvanlardır. Göçebeler bunlardan elde edilen yiyecek, giyecek ve diğer eşyalarla ihtiyaçlarını karşılarlar. Yaşam biçimi böyle olduğundan dolayı göçebe vermeden almayı temel ilke edinmiştir. Göçebe, doğanın kendisine sunduğu nimetlerle yetinir. Onları tükettikten sonra yeni kaynaklar bulmak için zorunlu olarak göç eder. İbn Haldun'a göre göçebelik insanların birlikte yaşama biçimlerinin ilk ve öncelikli şeklidir. Göçebenin herhangi bir yerde uzun süre kalması mümkün değildir. Çünkü doğal olarak nüfusun artmasıyla doğanın sundukları bitmektedir. Ayrıca göçebeler kendi varlıklarını devam ettirmek için hayvanlarla beraber yaşarlar. Ayrıca onlar kendi varlıklarının devamına yardımcı olan koyun, at, deve gibi hayvanların da ihtiyaçlarını karşılamak zorundadırlar. Bu sebeple sürekli yer değiştirmek zorundadırlar (İbn Haldun, 2005, s. 129- 130; Uludağ, 2004, s. 324- 326).

İbn Haldun'un en özgün katkılarından birisi insanların temel yaşam biçimleriyle onların karakterleri arasındaki ilişkiyi gözlemleyip kavramsallaştırmasıdır. Diğer bir ifadeyle insanların ihtiyaçlarını karşılama biçimleri, alışkanlıklarını ve sonra da karakterlerini belirlemektedir. Nitekim göçebeliliğin en belirgin özelliği zor şartlarda hayatı sürdürme mücadelesi verilmesidir. Göçebelikle hayat mücadelesi çift yönlü olarak gerçekleşir: İlki yiyecek, içecek gibi insanın zorunlu biyolojik ihtiyaçlarının temini; **ikincisi** ise dış tehditler ile düşmanlardan korunma yani güvenlik. Bu iki temel ihtiyacı karşılamak insanlar arası dayanışmayı zorunlu kılar. Diğer taraftan insan doğası aynı zamanda hükmetme arzusuna da sahiptir. Bu durumda göçebelik toplumsal yaşamayı, asabiyeti (toplumsal dayanışmayı) ve sonunda da hükmetme arzusunu ortaya çıkarır. Bu da otorite veya iktidarın oluşumuyla sonuçlanır (İbn Haldun, 2005, s. 148- 49; Uludağ, 2004, s. 348-49).

Göçebe Yaşamın Temel Özellikleri

İhtiyaçlarını karşılamalarına bağlı olarak oluşan yaşam şartlarının **göçebelerde oluşturduğu temel özellikler** şunlardır: 1) Özgürlüğe düşkünlük, 2) güçlü asabiyet, 3) doğal ve dayanıklı olmaları 4) işlerini kendileri görmeleri, 5) cesaret, 6) iyiliğe daha meyyal olmaları.

- 1. Özgürlük:** Göçebe topluluklar insanın ilk haline yakın yaşadıkları için doğal ve özgürdürler. İhtiyaçları en alt düzeyde oldukları için başkalarına bağımlılığı en alt düzeydedir. İkincisi özgürlüğün sınırlanması üst otoritelerin yönetme ve düzenleme amacıyla kurallar koymasıyla olur. Bu ise şehirli topluluklarda ortaya çıkar.
- 2. Güçlü asabiyet:** Göçebe topluluklar doğadan ve dış düşmanlardan kaynaklanan tehditlerin üstesinden ancak birbirlerine tutkunluk ve güçlü bir dayanışma ruhu ile aşabilirler. Asabiyet böylece oluşur (İbn Haldun, 2005, s. 134- 37; Uludağ, 2004, s. 330-33).
- 3. Doğal ve dayanıklı olmaları:** Doğal olmaları göçebeliliğin insanlığın ilk yaşama biçimi olmasından kaynaklanır. İnsanlar, yiyecek içecek gibi ihtiyaçlarını doğada buldukları şeylerle temin ederler. Dayanıklılık ise göçebelerin tabiatın zor yaşam şartlarıyla mücadelesinden kaynaklanır.
- 4. İşlerini kendileri yapmaları:** Bu durum göçebe yaşam biçiminin sunduğu az imkânlardan kaynaklanır. İhtiyaçlarını karşılamak için detaylı bir iş bölümü olmadığı için hemen hemen tüm işlerini kendileri yaparlar. Savunma, elbise, yemek ve içecek temini gibi tüm işleri göçebe insan kendisi temin eder. Ticarete bu yüzden sınırlıdır (İbn Haldun, 2005, s. 133- 34; Uludağ, 2004, s. 329-30).
- 5. Cesaret:** Bedeviler işlerini kendileri yaptıkları için savunma işini de kendileri üstlenmişlerdir. Bundan dolayı sürekli silahla dolaşırlar. Doğanın ve düşmanların tehditlerine karşı sürekli karşı koyunca metanet ve cesaret bedevinin tabiatı haline gelir. (İbn Haldun, 2005, s. 133- 34; Uludağ, 2004, s. 329-30).
- 7. İyiliğe daha meyyal olmaları:** Göçebeler fitrata daha yakın bir yaşam çizgisine sahiptirler. Dolayısıyla insan doğuşu itibarıyla iyidir. Göçebe yaşam tarzı ve ihtiyaçları onun fitratından uzaklaştırılmaz. İkinci olarak göçebe insanın ihtiyaçları daha az olduğundan dolayı dünyadan beklentisi ve hırsı daha azdır. Lüks ve şehvete dalmadığından arzularının peşinden koşup aklını ve kalbini bunların peşinden koşturmaz (İbn Haldun, 2005, s. 131- 32; Uludağ, 2004, s. 325-26).

Şehirli Yaşamın Temel Özellikleri

İbn Haldun'un ihtiyaçlarını karşılamaları temelinde ikinci gördüğü yaşam biçimi hadarî veya şehirli yaşam biçimidir. Şehirli yaşam biçimi ikincil bir yaşam biçimidir. Ancak bedevi yaşam biçiminden sonra ortaya çıkabilmiştir. Şehirli yaşam biçimi zamanın geçmesiyle insanların doğalarında belli karakterler oluşturur. Şehirliilerin temel özellikleri ise şunlardır: 1) Bağımlılık ve sınırlanmışlık, 2) zayıf asabiyet, 3) rahat yaşama alışmışlık, kırılabilirlik ve tembellek 4) iş bölümü ve uzmanlık, 5) korkaklık, 6) iyiliklere duyarsızlık.

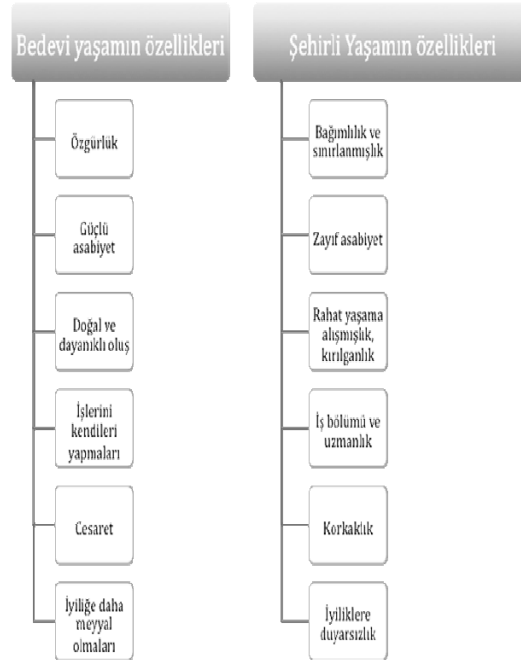
İbn Haldun tarihin oluşumunda göçebe ve şehirli topluluklar arasında sürekli bir çatışma olduğunu gözlemler. Bu çatışma tabii ve zorunludur.

İbn Haldun'a göre bedeviler hayat şartları gereği cesur ve hemen bütün işlerini kendileri gören insanlardır. Şehirli insanlar ise iş bölümü yapıp sadece bir konuda uzmanlaşmışlardır. Bunlar, güvenlik de dâhil olmak üzere bütün alanları ya başkalarına veya bir otoriteye devretmişlerdir. Sonuçta ise dayanıksız ve konfor düşkün olurlar. Göçebeler sadece zorunlu ihtiyaçları düşünürken yerleşik kültüre geçenler, giyim için elbise, ikamet için ev gibi hacî ihtiyaçlara da yönelirler. Bu noktada üretkenliği arttırmak için iş bölümü zorunludur.

Şehirli bir yaşam tarzının getirdiği düzene uyma zorunluluğu ve toplumsal iş bölümü neticesinde ortaya çıkan rahat yaşama tarzı insanların karakterlerinde oldukça önemli farklılıklar meydana getirir. İbn Haldun şehirlere hâkim olan siyasal yönetim biçimlerinin de insanlar üzerinde kalıcı huy değişikliklerine neden olduğunu belirtir. Mesela zulmün hâkim olduğu zorbalığa dayalı yönetimlerde insanların teşebbüs kabiliyeti yok olur. Bu insanlar zamanla korkaklaşır. Ayrıca iş bölümü sebebiyle savaşçı özelliklerini de kaybeder (İbn Haldun, 2005, s. 128- 37; Uludağ, 2004, s. 323-34).

Ayrıca şehir hayatında insanların birbirlerine zarar verebilmeleri mümkün olduğundan dolayı yöneticiler tedbirler alıp kurallar koymuştur. İbn Haldun yöneticilerden kaynaklanan zulümleri ise istisna görür. Devletin uygulayabileceği zulümlerin nasıl kontrol altına alınabileceği konusu İbn Haldun'un ilgi alanına girmemiştir. Muhtemelen modern devletin kazandığı merkezi güçle uygulayabildiği yaygın zulümleri İbn Haldun gözlemleyebilseydi, bunu ümranın yeni bir hali olarak görüp kendisine araştırma konusu yapardı. İbn Haldun göçebe yaşam biçiminde bireyler arasındaki anlaşmazlıkları itibarlı, tecrübeli ve yaşlı insanların çözümlediğini gözlemler.

İbn Haldun'a Göre Göçebe ve Şehirli Yaşamın Özelliklerinin Karşılaştırması



Asabiyet

İbn Haldun insanları toplum halinde yaşayışlarını, devletlerin yükseliş ve düşüşlerini dolayısıyla da tarihin oluşumunda açıklayıcı kavramlardan bir tanesi de asabiyettir. Asabiyet insanın kendi akrabalarına karşı duyduğu yakınlık ve bağlılıktır. İbn Haldun'a göre Yüce Allah bu dayanışma duygusu ve bağlılığı insanın fitratına koymuştur. Göçebeler arasında tabii bir aidiyet ve bağlılık mevcuttur. Bu sayede dış tehditlere ve vahşi doğadaki yaşamın güçlüklerine karşı ayakta kalabilirler. Asabiyet ve nesep bağı olmayan insanlar göçebe halinde yaşayamazlar. Çünkü onları zorluklar karşısında direnmeye itecek herhangi tabii bir güç mevcut değildir.

Asabiyet, akrabalık bağının yakın ve uzak oluşuna göre farklı derecelerde olur. Eğer aradaki kan bağı yakınsa, o kişi ya da kişilere duyulan yakınlık ve yardım etme arzusu da o derece kuvvetli olur. Dolayısıyla, bir kişinin akrabaları için duyduğu yakınlık hissi, kendi ailesinden başlayarak en uzak akrabasına doğru gittikçe zayıflar. İbn Haldun'a gerçek ve ilk asabiyet kan bağına dayanır. Fakat asabiyet itibari bir halle de gerçekleşebilir. Özellikle insan nüfusunun yoğun olduğu yerlerde durum böyledir. Ayrıca İbn Haldun asabiyeti kan bağı ile sınırlamaz. Asabiyetin sığınma, **velayet** ve **sözleşme** olmak üzere manevi olarak üretilebildiği kanaatindedir. İbn Haldun'un asabiyetin etrafında ikinci kullandığı kavram kaynaşmadır. Asabiyet sadece nesep değil aynı zamanda kaynaşmayla da oluşur. Kaynaşma ise birlikte yaşama, beraber savunma, sürekli iletişim, beraber yetiştirme, ölüm ve hastalık gibi acıları paylaşmayla oluşur. Böylece o en küçüğünden en büyüğüne tüm siyasal organizasyonları açıklayabilme gücüne erişmektedir. Nitekim ona göre asabiyetin kaynağı vahşi doğa şartlarındaki mahrumiyet ile dıştan gelen meydan okuma ve tehdittir. Bu akıl yürütmeyi devam ettirdiğimizde; insanlar ortak amaçlar ve menfaatler çerçevesinde sığınma, velayet ile sözleşme yoluyla kaynaşma oluşturup yeni asabiyetler üretebilir (İbn Haldun, 2005, s. 135- 45; Uludağ, 2004, s. 330-44). İbn Haldun'un asabiyet kavramıyla izah ettiği bağlılık ve dayanışmayı 18 yüzyıldan sonra oluşan ulus devletlerde ve günümüzde milliyetçilik, kimlikler ve ideolojiler karşılamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu kavramlara İbn Haldun'un asabiyet analiziyle yaklaştığımızda hem sürekliliği kurabilir hem de zengin bir anlam içeriğiyle karşılaşılabiriz.

İbn Haldun göçebe toplulukların asabiyetlerinin güçlü olup siyasal ve ihtiyaçlarını temin etme bakımından sosyal yapıları bir kıvama geldiğinde doğal olarak "mülk" sahibi olmayı hedeflediklerini belirtir.

Devlet ve Mülk

Asabiyet sahibi göçebe topluluklar savaşkan, cesur, dayanıklı olduklarından mülk sahibi olmak için şehirlere, yerleşik kültürlerle doğru saldırıda bulunurlar. Bedeviler böylece zorunlu ihtiyaçlarının ötesinde diğer ihtiyaç türlerine de ulaşmak isterler. Şehirliler savaşma kabiliyetlerini kaybettiklerinden, uyuşuk, tembel ve birbirleriyle dayanışma duygularını kaybettiklerinden göçebe toplulukların saldırılarına karşı koyamazlar. Asabiyeti güçlü göçebe topluluğu hâkim olma ve mülk arzusuyla gücü miktarınca şehirleri hâkimiyeti altına alır. Bunun neticesinde "devlet" ve "mülk" denilen toplumsal bir varlık şekli ortaya çıkar. Devlet olma yoluna girmiş bir asabiyet, karşısında kendisini savunacak gücü olmayan bir devletle karşılaşırsa onun yerine geçer; onun hâkim olduğu bölgelere sahip olur. İbn Haldun'a göre tarihî-toplumsal varlık alanı aynı zamanda bir güç oluşturma

ve güç talebi alanıdır. Toplum olarak yaşamak güce dayanır, güç de hâkimiyeti birlikte getirir. Hâkimiyet gücü arttırır, artan güç daha fazla hâkimiyet talep eder; bu durum şartlar ve zamanın imkân verdiği ölçüde sürer. Ancak sahip olunan güç zaman içerisinde yok olmak zorundadır. Her şey bir sona, her son yeni bir başlangıca doğru gider (İbn Haldun, 2005, s. 148- 49; Uludağ, 2004, s. 348- 49).

İbn Haldun asabiyetle dini davet arasındaki ilişkiyi de analiz eder. Ona göre din ile asabiyet arasındaki ilişki karşılıklıdır. Bir dinin yayılması asabiyet olmaksızın mümkün değildir. Diğer taraftan asabiyetin ulaşacağı mülkü ve genişliği belirleyen önemli hususlardan birisi de dindir. Diğer bir ifadeyle din asabiyetin güçlenmesinde ve yayılmasında olumlu roller oynamaktadır. (Husri, 2001, s. 2009) Çünkü din insanların nefislerini eğitmekte, kalplerini yumuşatmakta ve birbirlerine kaynaştırmaktadır. Nitekim Hz. Peygamberden sonra müslümanların hızlı bir şekilde çok geniş bir alana yayılmaları böylece mümkün olmuştur. Fetihlerin belli bir noktada durmasını da İbn Haldun yine asabiyetle açıklar. Yani nesillerin değişmesiyle asabiyet zayıfladığından fetihler durmuştur.

İbn Haldun göçebe ve şehirli toplum yapılarına geçişte ve devletin geçirdiği evrelerde insanların ahlaki yapılarının değişmesini daikkatle kaydeder. Ona göre mülkün ve iktidarın sürekliliği asabiyet ve gerekli ahlâkî özelliklerin hem sultanda hem de asabiyete mensup üyelerde gerçekleşmesi zorunludur. Aksi takdirde zulüm yaygınlaşmaya başlayıp iktidar ve yönetim meşruiyetini yitirmeye başlar.

İbn Haldun göçebelerle şehirli arasında bu mücadelenin dairesel ve sürekli olduğunu düşünür. Devletlerin ve mülklerinde tabii bir ömrü vardır. Bunun sonucunda onlarda yıkılır. Devlet ve mülkün sağladığı nimetlerle **lüks ve rahat** dönemi ortaya çıkar. Refah sayesinde nüfus ve asabiyette bir artış görüldüğü gibi kölelerin sayısında, sanatlarda ve akli ilimlerde bir artış olur. Ancak bu durum zaman içerisinde zorunlu olarak devletin giderlerini arttırır. Konfora alışan insanlar yaşam seviyelerini düşürmeyi asla istemezler. Ancak devletin gelirleri sınırlıdır. Nüfusun, kölelerin artışı ve lükse ayrılan paraların çoğalmasıyla devletin gelirleri giderleri karşılamaz. Devlet gelirlerini arttırmak için ek gelirler çıkarır. Fakat bu da toplum tarafından zulüm olarak algılanır ve hoşnutsuzluk artar. Bundan sonra olumsuzluklar birbirini takip eder. Devleti ve mülkü kuran asabiyet artık tartışmalı hale gelir. Olumsuzluklar ve şehirleşme ile insanların da tabiatları değiştiği için devlet yıkılma sürecine girer. Artık yeni bir asabiyetin ve mülkün gelme zamanıdır. Bu döngü sürekli devam eder.

İbn Haldun devletlerin yükseliş ve düşüş devirlerini tavırlar nazariyesi ile açıklar. Devletler yaşam süreçleri boyunca farklı tavır, dönem ve hallerden geçerler. İbn Haldun sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tüm devletlerin bu hallerden geçtiğini bildirir.

Tavırlar (Aşamalar) Nazariyesi

İbn Haldun'un **tavırlar (aşamalar) nazariyesi**, onun tarihî-toplumsal varlık alanını nasıl kavradığının önemli bir misalini teşkil etmektedir. Bu tavırlar, şahısların veya grupların planlayarak gerçekleştirdikleri veya planlayarak değiştirebilecekleri bir şey değildir; tarihî-toplumsal varlık alanının mahiyeti gereği ortaya çıkar ve yok olur. Bundan dolayı tavırların farkında olmakla olmamak arasında önemli bir fark yoktur. Bazı şeylerin bilinmesi, belki bazı

adımların daha geç veya daha erken atılmasına yardımcı olur, ancak sürecin tâbi olduğu kuralları değiştiremez. Çünkü tarihî-toplumsal varlık alanının tâbi olduğu kurallar bu varlık alanının mahiyeti ve tabiatının zorunlu neticesidir.

1. Kuruluş ve zafer aşaması: Buna göre bir devletin kuruluş devri onun **ilk aşamasını** ifade eder. Devlet bu aşamada **asabiyyetin** müşterek gayretiyle ortaya çıkar. Zafer ve birlik aşaması olup güç ile iyi ahlâk bir araya gelmiştir. Mülk ortaya çıkar. Mülk bir yönüyle maddî, diğer yönüyle de manevîdir. Maddî kısmı doğrudan güce, manevî kısmı ahlâka tekabül eder. Sadece güç ile ahlâkın birleşmesi yeni bir varlık alanını inşa edebilir. Bundan dolayı ilk aşamasında mülkün sahipleri diğer insanlara göre imtiyazlı bir konumdadır.

2. Gücün şahsileşmesi dönemi: Bu süreçte iktidar tek bir kişinin veya ailenin elinde toplanır. İbn Haldun'a göre bu durumda tabiidir. İktidar bölünmeyi kabul etmemektedir. , ve ortaklığı kabul etmez. İktidarın ve tüm yetkiler tek bir elde toplanır. Hükümdar iktidara ortak olacağı endişesi ve lüks noktasındaki taleplerinden sakınarak kendi kabilesiyle arasına measafe koyar. Hükümdar gücünü devam ettirmekiçin velayet veya anlaşma yoluyla kabile dışı yabancı unsurlarla yönetimini yeniler. Kölelerden eğitim yoluyla eleman devşirerek iktidarını sağlamlaştırıp yaygınlaştırır.

3. İmar dönemi: Bu aşamada siyasi istikrar sağlanır. Vergiler düzenli olarak toplanır. Asker sınıfına ve ülkenin imarına odaklanılır. Yönetimde görev alanlar büyük bağış ve hediyelerle mükâfatlandırılır. İnsanlar servet edinmeye başlar. Ülkede yüksek binalar ve prestijli yapılar yapılmaya başlar. İbn Haldun dönemi devletin en yetkin noktası olarak görür. Fakat diğer taraftan bu dönem aynı zamanda düşüşün de başladığı dönemdir.

4. Sulh ve istikrar dönemi: Bu dönemde atalardan devralınan gelenek ve kurumlar muhafaza edilmeye çalışılır. Gelenek ve kurumların ortaya çıkaran sebepler ve hedeflenen amaçlar unutulur. Bunlar anlam ve işlev bakımından analiz edilmezler. Taklit ve muhafaza kaygı ve duygusu hakimdir. Halbuki gelen her yeni gün yeni haller ve sorunlar getirmektedir. Yöneticiler yapıların derinlerinde gerçekleşen değişimleri fark etmezler. Dolayısıyla tedbir de alamazlar. Devlet hem iç işlerinde hem dış ilişkilerinde muhafazakâr davranır. Yöneticiler devleti mümkün mertebe çatışmadan uzak, barış içerisinde tutmaya çalışırlar.

5. Çözülme ve yokoluş devresi: İktidarı elinde tutanlar keyfilik bataklığına saplanırlar. Hükümdar kendi ve çevresinin zevklerini tatmin etmek için hazineyi tamamen tüketir. Hem siyasal yapı hem de sosyal yapı tamamen kokuşur. Asabiyyet tamamen ortadan kalkar. Ahlaki yapılar tükenir. Böylece devlet ve mülk başka bir göçebe kavmin saldırısına açık hale gelir. İbn Haldun'a göre tüm bu süreçler zorunludur ve döngüseldir. Bu süreç Allah'ın kudret ve kanunlarının zuhurudur. Baki olan sadece Yüce Allah'tır. (İbn Haldun, 2005, 172- 87; Uludağ, 2004: 386- 99)

SIRA SİZDE



4

İbn Haldun'un tavrılar nazariyesinde aşamalar durdurulabilir mi? Niçin

Devletin Geçirdiği Döngüsel Aşamalar Şeması



Ümranın Gelişimi ve Aklî İlimler

İbn Haldun'un tarih anlayışını, ümran teorisini gördükten sonra ilmin, öğretimin ve buna bağlı olarak aklî ilimleri nasıl incelediğini görebiliriz. O bunların beşeri ümranın tabii bir durumu olarak ortaya çıktığını belirtir. İlimler insanın düşünen bir varlık olması sebebiyle meydana gelmektedir. İnsan düşünme gücü sayesinde yaşamını sürdürebilmenin ve geçimini sağlayabilmenin yollarını bulabilmekte, bu hususta diğer insanlarla yardımlaşmış hem cinsleriyle bir araya gelmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun, muhtemelen zamanın yaygın anlayışına uygun olarak, doğuşları ve devamlılıklarının sürdürülebilmesi bakımından ilimleri bir tür sanat olarak kabul eder. İlimlerin neşet edebilmesi, gelişip ilerleyebilmesi ise ancak ümranın büyümesi ile mümkündür. Çünkü ilimler de aynen sanatlar gibi şehirlerde gerçekleşmektedir. İnsanlar yaşamları için zorunlu ihtiyaçları tedarik edip fazladan bir gelir elde edebildiklerinde, kemal bakımından ihtiyaç olan sanat ve ilimlere yönelebilmektedir. İbn Haldun tek başına olmasa da felsefeyi de içine alan bir şekilde entelektüel faaliyetlerin sürekliliğinin ekonomik gelişmeyle yakından alakalı olduğunu farkındadır. Dolayısıyla felsefeyi de içine alacak şekilde ilimler ancak ümranın tekâmülü ve medeniliğin artmasıyla gelişip çoğalmaktadır (Batseva, 1971, s. 122; Goodman, 1972, s. 256).

İbn Haldun'un felsefe ile açıklamalarına gelince *Mukaddime*'nin iki ayrı yerinde ayrı başlıklar altında aklî ilimleri yani felsefeyi ele alır. *Mukaddime*'nin beşinci bölümünün on üçüncü kısmında, kelâm ve tasavvuftan sonra insanın ilmi çalışmalarının bir parçası olarak felsefeyi ele alır. Buradaki yaklaşımı oldukça objektif ve tasviridir. İnsanın düşünce gücüne sahip olması sebebiyle aklî ilimlere sahip olmasının son derece doğal olduğunu ve onların bütün insanlar için ortak olduğunu belirtir. Felsefe ve hikmet olarak isimlendirilen aklî ilimler evrenseldir ve ümranın başlangıcından beri bu ilimler vardır (İbn Haldun 2, s. 175- 6; Uludağ, 2004, s. 870).

SIRA SİZDE



İbn Haldun'a göre ümranın gelişmediği bir toplumda aklî ilimler gelişebilir mi? Niçin?

İbn Haldun Meşşâî filozofların taksimini takip ederek, felsefi ilimleri dört ana kısma ayırır.

1. İlki akıl yürütme ile bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarırken zihni yanlış yapmaktan koruyan *mantık* ilmidir. Mantığın yararı şudur; araştırma yapan kişi hangi kavram ve sonuçların zorunlu veya arazi olduğunu bilerek araştırmasında yanlış doğrudan kolayca ayırır. Sonuç olarak filozof araştırma ve düşüncelerini son sınırına kadar kullanarak olumlu veya olumsuz evrenin gerçekliğine ve mahiyetine ulaşır.

2. İbn Haldun aklî ilimlerden ikinci olarak fizik bilimlerini zikreder. Fizik bilimler konu olarak, temel elementleri, bunlardan oluşan, maden, bitki, hayvan, gök cisimleri, doğal hareketleri ve kendiliğinden hareket eden hayat (nefis) sahibi varlıkları inceler (İbn Haldun 2, 175).

3. Düşünürümüz üçüncü olarak duyu ötesi manevî hususları inceleyen disiplini, ilm-i ilâhî, ilahiyat şeklinde isimlendirir. İbn Haldun'un burada vurguladığı şekliyle ilm-i ilâhî Aristo'nun ve nispeten de İslâm Meşşâî filozoflarının metafiziğinden farklılaşmaktadır. Aristo'nun sunduğu şekliyle metafizik yalnızca duyu ötesi, yani oluş ve bozuluşun olmadığı ay üstü varlıkları değil, aynı zamanda fizikte kullanılan kavram ve teorilerin de genel bir değerlendirmesi ve savunmasını içerir. Fizikte kullanılan kavram ve teorileri incelemesiyle, Aristo'nun da belirttiği gibi en genel anlamda varlığı inceleyen bir ilim dalı olur. İbn Haldun'un burada sunmuş olduğu yaklaşım daha ziyade İslâm Kelâmcılarının yaklaşımına denk düşmektedir (İbn Haldun 2, s. 175).

4. Son olarak andığı ise nicelikleri kendisine konu edinen *matematik ilimler*dir. İbn Haldun matematik ilimlerini i) çizgi, yüzey ve geometrik cisim gibi sürekli nicelikleri ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen geometri, ii) sayılardan ibaret olan süreksiz nicelikleri değerlendiren aritmetik, iii) ses ve nağmelerin birbirleriyle olan oranlarını sayısal olarak açıklayan musikî ve iv) gök cisimlerinin sayısını ve hareketlerini araştıran astronomi olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtir (İbn Haldun 2, s. 175-6; Uludağ, 2004, s. 871). İbn Haldun temel yedi ilmin bunlar olduğunu belirtir. Sayılabilecek diğer ilimlerin ise bunları şubesi olduğunu belirtir. Tıp, fiziğin; hesap, feraiz ve alışveriş hesapları matematiğin; zîc ilmi yani astronomik tablolar ilmi ve astrolojinin de astronominin şubesi olduğunu belirtir (İbn Haldun 2, s. 176; Uludağ, 2004, s. 871).

İbn Haldun daha sonra felsefenin İslâm öncesi tarihsel serüvenini özetler. İbn Haldun'un gözüyle felsefeye en çok fazla değer veren İslâm öncesi iki millet İranlılar ve Yunanlılar idi (İbn Haldun 2, s. 176-3; Uludağ, 2004, s. 871-2). Zira İslâm'dan önce ve İslâm'ın zuhurunda devlet ve iktidar bu iki millette olup bu sayede onlar *umran* ve medeniyette ileri gitmişlerdi. İbn Haldun genel umran teorisine uygun olarak bunun sebebini bu iki milletin hanedanlıklarının son derece büyük ve iktidarlarının da sürekli olmasıyla açıklar. Böylece felsefî ve ilmî gelişme için gerekli olan ekonomik zenginliği ve ilmî birikimi elde edebilmişlerdir. İbn Haldun, Yunan ve İran öncesi ilim ve düşüncenin çizgisini Süryaniler ve çağdaşları Kıptîler ve sonrada Keldanîler (Babilliler) şeklinde belirtir. Kıptîlerin, Kuran'daki Harut ve Marut kıssasının da işaret ettiği üzere sihir, astroloji, büyü ve tılsım ilimlerinde çok ilerlemiş olduklarını açıklar (İbn Haldun 2, s. 176; Uludağ, 2004, s. 873).

İbn Haldun aklî ilimler ve onlarla uğraşanlar vesilesiyle İslâm'a bazı zararlı unsurların da girdiğini, halktan birçok kimselerin bunlara meylederek heva ve nefislerinin peşinden koştuğunu belirtir. Fakat İbn Haldun bundan sonraki tavrının zıttına bu durumlarda sorumluluğu felsefeden ziyade o kötü fiilleri işleyen şahısların kendilerine ait olduğunu belirtir.

İbn Haldun'a göre Müslümanların dinin ilk çıkışında basit ve sade bir yaşantıları vardı ve ilimlerle sanatların öneminin farkında değillerdi. Gerçekleştirdikleri fetihler sonucu İran ve Rum beldelerini hâkimiyetleri altına alıp zenginleşmişler ve mülklerini güçlendirmişlerdi. Saltanatları ve hanedanlıkları yavaş yavaş yerleşip, en üstün düzeyde medeniyetten paylarını alınca ilim ve sanatların çok çeşitli şubelerini gerçekleştirdiler. Böylece felsefi ilimleri de iyice öğrenmeyi arzu ettiler. İbn Haldun'a göre bu arzunun oluşmasının sebebi Müslümanların gayri müslim papaz ve keşişlerden felsefeye dair işittikleri ile insan düşüncesinin aklî ilimlere olan doğuştan ilgi ve merakıdır. Fakat İbn Haldun büyük ölçekli devletlerin var oluşlarını devam ettirmesinde aklî ilimlerin önemini pek vurgulamaz.

Özet

Birûnî

Birûnî'nin tarih düşüncesinin köşe taşlarını özetleyecek olursak; Birûnî geleneksel rivayetçi tarih anlayışından farklılaşarak tarihi aklî bir birikim ve çerçeve içinde anlar. Tarihsel rivayetleri eleştirmeyi metodik olarak kullanır. Birikimin arka planı olarak İslâm kültüründen, Hint medeniyetinden, Yunan Felsefe geleneğinden ve bunların İslâm dünyasındaki temsilcisi olan Farabi'den istifade etmiştir. Yöntem olarak mukayeseli tarih anlayışını kullanır. Mukayese sürecinde gözlemlerine başvurur. Tarihsel olguların ve farklılıkların ortaya çıkış süreçlerinde sebep-sonuç ilişkilerini kurar

İbn Miskeveyh

İbn Miskeveyh'e göre tarihçilikte amaç geçmiş olayları doğru tesbit etmek, bunları sebepleriyle açıklamak, nihayet bu olaylara dayanıp gelecek için var sayımlar üretmektir. Bir belge yorumlanırken devrin ahlâk, iktisat ve toplum psikolojisiyle ilişkileri kurulmalıdır. Tarihî olaylar birbirinin benzeri olarak tekerrür eder; benzer sebepler benzer sonuçlar doğurur. Tarih sadece geçmişle ilgilenmez, geçmişi ve bugünü anlarken geleceği de belirler.

İbn Haldun

İbn Haldun rivayetçi tarih anlayışından ayrılarak tahkike dayalı bir tarih anlayışı kurar ve buna umran ilmi ismini verir. Umran ilminin amacı insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda bir bakış açısı kazandırmaktır. İbn Haldun toplumu insanın doğası gereği dayanışmaya ve paylaşmaya açık oluşuyla ve insanların birbirlerine zarar verişleriyle açıklar. Her iki halde de insanlar toplum halinde yaşamaya ve otorite tesisine yönelirler. Temelde insanlar bedevi/göçebe ve hadari/şehirli olmak üzere iki tür yaşam biçimlerine sahiptir. Bu yaşam biçimlerini ise insanların ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları karşılama biçim ve yöntemleri oluşturur. Bunlar 1. zarurî, 2. hâcî ve 3. kemali ihtiyaçlardır. **Bedevî yaşam** temelde tabiatın sunduğu imkânlarla dayanır. Bedevi yaşam biçiminde oluşan temel özellikler şunlardır: 1. özgürlüğe düşkünlük, 2. güçlü

asabiyet, 3. doğal ve dayanıklı olmaları 4. işlerini kendileri görmeleri, 5. cesaret, 6. iyiliğe daha meyyal olmalarıdır. Şehirlilerin temel özellikleri ise şunlardır: 1. Bağımlılık ve sınırlanmışlık, 2. Zayıf asabiyet, 3. Rahat yaşama alışmışlık, kırılğanlık ve tembellek 4. İş bölümü ve uzmanlık, 5. Korkaklık, 6. İyiliklere duyarsızlık.

İbn Haldun insanları toplum halinde yaşayışlarını, devletlerin yükseliş ve düşüşlerini dolayısıyla da tarihin oluşumunda açıklayıcı kavramlardan bir tanesi de asabiyettir. Asabiyet insanın kendi akrabalarına karşı duyduğu yakınlık ve bağlılıktır. Asabiyet devletlerin yükseliş ve düşüşünde hayati rol oynar. İbn Haldun devletlerin yükseliş ve düşüş devirlerini tavırlar nazariyesi ile açıklar. Devletler yaşam süreçleri boyunca farklı tavır, dönem ve hallerden geçerler. İbn Haldun sebep-sonuç ilişkisi içerisinde tüm devletlerin bu hallerden geçtiğini bildirir. Bunlar kuruluş ve zafer aşaması, gücün şahsileşmesi dönemi, İmar dönemi, sulh ve istikrar dönemi, çözülme ve yokoluş devresidir. İbn Haldun akli ilimlerin de beşeri ümranın tabii bir durumu olarak ortaya çıktığını belirtir.

Kendimizi Sınayalım

1. Umran ilminin amacı nedir?
 - a. İslâm medeniyetinin ortaya çıkışını anlamak
 - b. İnsan davranışlarını açıklamak
 - c. Tarihi-toplumsal varlık alanındaki değişimleri ve süreklilikleri tespit etmek
 - d. Dini ve akli ilimlerin teşekkülünü anlamak
 - e. Devletlerin yükseliş ve çöküşlerini açıklamak
2. İbn Haldun'un tarih anlayışında yatan temel değer aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Hadis temelli bir tarih anlayışının geliştirilmesi
 - b. Tahkike dayalı tarih anlayışının tesisi
 - c. Rivayetçi tarih anlayışını yeni bir formda yeniden kurulması
 - d. Tarihi olayları Kurana göre yorumlanması
 - e. Tarih düşüncesini Yunan felsefesiyle harmanlanması
3. Asabiyet kavramı aşağıdakilerden hangisiyle tanımlanabilir?
 - a. Mücadele ruhu
 - b. Yaşama arzusu
 - c. Devlet haline gelme arzusu
 - d. Sahip olma güdüsü
 - e. Dayanışma ruhu

4. İbn Haldun'a göre devletin gücünü belirleyen en önemli unsur aşağıdakilerden hangisidir?
- Askeri güç
 - Ülkenin zenginliği
 - Erdemler
 - Asabiyet
 - Hiçbiri
5. İbn Haldun'a göre mülkün kaynağı aşağıdakilerden hangisidir?
- Tahakküm
 - Savaşçılık
 - Zenginlik
 - Yoksulluk
 - Adalet

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- c** Cevabınız doğru değilse Ümran İlmi konusunu tekrar okuyunuz.
- b** Cevabınız doğru değilse Tarih anlayışı konusunu tekrar okuyunuz.
- e** Cevabınız doğru değilse Asabiyet konusunu tekrar okuyunuz.
- d** Cevabınız farklı ise Devlet ve Mülk konusunu tekrar okuyunuz.
- a** Cevabınız farklı ise Devlet ve Mülk konusunu tekrar okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Bîrûnî geleneksel rivayetçi tarih anlayışından ayrılır. Tarihi aklî bir birikim ve çerçeve içinde anlar. İkinci olarak tarihsel rivayetleri eleştirmeyi metodik olarak kullanır. Son olarak ise o, yöntem olarak mukayeseli tarih anlayışını kullanır. Tarihsel olguların ve farklılıkların ortaya çıkış süreçlerinde sebep-sonuç ilişkilerini analiz eder.

Sıra Sizde 2

İbn Haldun'a göre tarih ilmi, sadece olayların kaydedilip aktarılmasından ve rivayet edilmesinden ibaret olmayıp, artık teorik ve kavramsal bir çalışmadır. Tarihin zahirinde görünen olay ve hallerin arkasındaki açıklayıcı derin sebeplerin tespit edilmesi bu ilmin en önemli görevidir. Tarih sebeplilik ilkesi zemininde ümran ilminin sunduğu imkânlarla anlaşılmalıdır. Tarihçi zamanın değiştirdiği toplumun hallerine dikkat etmeli, yeni nesillerin ve milletlerin değişen adet ve alışkanlıklarını, ümranın hallerini, bedevî ve hadarî yaşam biçimlerini dikkate almalıdır. Asabiyye çerçevesinde gibi özgün kavramsallaştırmalarla tarih ve topluma titizlikle uygulanır.

Sıra Sizde 3

İbn Haldun'a Göre Rivayetçi ve Ümran İlmine Sahip Tarihçilerin Mukayese şemasına bakınız.

Sıra Sizde 4

İbn Haldun'a göre tavırlar nazariyesindeki aşamalar durdurulamaz. Çünkü insanın toplumsal varlığının Bundan dolayı tavırların farkında olmakla olmamak arasında önemli bir fark yoktur. Bazı şeylerin bilinmesi, belki bazı adımların daha geç veya daha erken atılmasına yardımcı olur, ancak sürecin tâbi olduğu kuralları değiştiremez. Eğitim ve benzeri başka tedbirlerle bu yavaşlatılabilir. Çünkü tarihî-toplumsal varlık alanının tâbi olduğu kurallar bu varlık alanının mahiyeti ve tabiatının zorunlu neticesidir. Diğer bir ifadeyle devleti oluşturan asabiyyet nesillerin değişmesi ve yaşam biçimlerinin değişmesiyle zayıflamaktadır. Bu durumda da ruhu giden bedeninin canlılığını yitirmesi gibi devlet zikredilen tavırları zorunluca yaşar.

Sıra Sizde 5

İlimler insanın düşünen bir varlık olması sebebiyle meydana gelmektedir. İnsan düşünme gücü sayesinde yaşamını sürdürebilmenin ve geçimini sağlayabilmenin yollarını bulabilmekte, bu hususta diğer insanlarla yardımlaşıp hem cinsleriyle bir araya gelmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun, ilimleri bir tür sanat olarak kabul eder. İlimlerin neşet edebilmesi, gelişip ilerleyebilmesi ise ancak ümranın büyümesi ile mümkündür. Çünkü ilimlerde aynen sanatlar gibi şehirlerde gerçekleşebilir. İnsanlar yaşamları için zorunlu ihtiyaçları tedarik edip fazladan bir gelir elde edebildiklerinde, kemal bakımından ihtiyaç olan sanat ve ilimlere yönelebilmektedir. İbn Haldun akli ilimlerin gelişimini şehirleşme ve ekonomik gelişmeyle ilgili bulur. Dolayısıyla ümranın gelişmediği bir toplumda akli ilimler gelişemez..

Yararlanılan Kaynaklar

Arslan, Ahmet, (1997), **İbn-i Haldun**, Ankara Vadi yay.

Azadarmaki, Taghi, **An Analysis of the roots of İbn Khaldun's social theory: A case study in social metatheorizing**, (Ph. D. thesis) Universty of Maryland College Park, 1992.

Bayraktar, Mehmet, "**İbn Miskeveyh maddesi**", D.İ.A., c. 20.

Batseva, S. M. (1971) "**The Social Foundations of İbn Khaldûn's Historico-Philosophical Doctrine.**" *Islamic Quarterly* 15, no. 2.

Abdurrahman Bedevi, **İslâm Düşünce Tarihi**, c. 2, (ed. M.M. Şerif), İstanbul 1990.

Brun, Ahmed (1994) "**İbn Khaldun: Dynastic Change and Its Economic Consequences.**" *Arab Studies Quarterly* 16, no. 2.

Busch, Briton Cooper (1968), *History of Religions*, "**Divine Intervention in The Muqaddimah of İbn Khaldun**", 7/4.

- Casewit, Stephen (1985) “**The Mystical side of the Muqaddimah Ibn Khaldun's View of Sufism.**” *Islamic Quarterly* 29, no. 3.
- Çaksu, Ali, (2002) “**İbn Haldun ve Hegel’de tarihte nedensellik: Aristo mirasını yeniden değerlendirmek**”, *Divan*, sa. 12.
- Çaksu, Ali, (1999) *Causality in History: İbn Khaldun’s and Hegel’s Transformation of Aristotelian Causes*, ISTAC, Kuala Lumpur 1999.
- Dhaouadi, Mahmud, (1986) “**An Exploration into İbn Khaldun and Western Classical Sociologists’ Thought on the Dynamics of Change**”, *The Islamic Quarterly*, 30/3.
- Duman, Abdullah, Ramazan Altınay, “**Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Biruni’nin “Fihrist” adlı risalesi ve çevirisi**”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, sayı: 30, 2007.
- Fahri, Macit, (1987), **İslâm Felsefesi Tarihi**, (terc., Kasım Turhan), (terc., Kasım Turhan) İstanbul İklim yay.
- Goodman, Lenn Evan, (1972) “**Ibn Khaldun and Thucydides**” , *Journal of the American Oriental Society* 92, no. 2.
- Görgün, Tahsin, “**İbn Haldun maddesi**”, D.İ.A., c. 19.
- Husrî, Sâfî, (2001) **İbn Haldun üzerine araştırmalar**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul Dergah yay..
- İbn Haldun, **Mukaddimet-ü İbn Haldun**, c. 1, 2005, thk., Abdul Vahid Vafî, Beyrut.
- İbn Haldun 2, **Mukaddimet-ü İbn Haldun**, c. 2, 2005, thk., Abdul Vahid Vafî, Beyrut.
- İbn Miskeveyh, 1987, **Tecâribü'l-Ümem**, Tahran, thk. Ebu Kasım İmami,
- Lambton, A. (1985) **State and Government in Medieval Islam**. Oxford: Oxford University Press, s., 155.
- Kayapınar, Akif, “**İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım**”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, 2006.
- Khan, M. S., “**Miskawaih and Arabic Historiography**”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 4 (Oct. - Dec., 1969)
- Mahdi, Muhsin, (1957) **İbn Khaldun’s Philosophy of History**, London.
- Mohammad, Fida, (1999) “**İbn Khaldun’s Theory of Social Change: A Comparisan with Hegel, Marx and Durkheim**”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 15:2.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1971), “**İbn Jaldun’s attitude to the falasifa**”, *Studia Semitica, Islamic Themes*. Vol. II. Cambridge: Universtiy Press.
- Rosenthal, Erwin I. J., (1996) **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, Trc. Ali Çaksu. İstanbul: İz yy, s. 154

Rosenthal, Franz, (1983) “**Ibn Khaldun in his Time**” *Journal of Asian and African Studies* 18, no. 3-4: 167-178.

Schleifer, Aliah, (1990) “**Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic and Knowledge**” *Islamic Quarterly* 34, no. 2.

Toktaş, Fatih, (2004) **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul Klasik Yay.

Tümer, Günay, “**Biruni**”, D.İ.A., c. 6

Uludağ, Süleyman, (2004) **Mukaddime** [Türkçe terc.] İstanbul Dergah yay.

Ülken, Hilmi Ziya, (1946) **İslâm Düşüncesi**, İstanbul.

10

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Batı'da Felsefi Düşüncenin doğuşunu açıklayabilecek,
- İslâm Felsefesinin Batı'ya geçiş yollarını ifade edebilecek,
- Batı'nın İslâm düşüncesini aktarmaya niçin ihtiyaç duymuş olduğunu tartışabilecek,
- İslâm Felsefesinin Batı düşüncesindeki yarattığı gelişme ve değişimi açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Etkileşim
- Gelişim
- Skolastisizm
- Rönesans ve Reform

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- İslâm Felsefesinin Batı'ya etkisi konusunda daha fazla bilgi için Otto Spies'in *Doğu Kültürünün Avrupa üzerindeki Tesirleri*; adlı kitabını okuyunuz.
- İslâm felsefesinden etkilenen batılı filozoflar hakkında Felsefe Ansiklopedilerinden bilgi edininiz.
- Düşünce tarihinde tercüme ve etkileşim konularında araştırmalar yapınız. Hilmi Z.Ülken'in *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* adlı kitabını okuyunuz.

İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi

GİRİŞ

İslâm düşüncesi ve biliminin Hıristiyan ve Yahudi (Batı) medeniyeti için ne anlama geldiğini, şu tarihî tespitin en güzel şekilde ifade edebileceğini düşünüyoruz:

Bilindiği gibi, İslâm'dan önce Musevîliğin yaklaşık 2000 yıllık ve Hıristiyanlığın 600 yıllık geçmişleri vardır. Bu iki dine mensup Yahudilerin ve Hıristiyanların MS. 9. ve 10. yüzyıllarda İslâm düşüncesi ve bilimiyle tanışmaya başlamalarından önce Philon (Filon), St. Augustin ve Boetius gibi kişiler hariç ne bir Yahudi, ne de bir Hıristiyan, sözgelimi filozof, matematikçi, fizikçi vardır; bu birkaç kişinin bazıları da doğuştan Hıristiyan veya Yahudi değil, pagan kültürde yetişmişlerdi ve sonradan Hıristiyan veya Yahudi olmuş kişilerdir.

İNTERNET



http://www.wikipedia.org/wiki/Orta-Çağ_Felsefe

Her iki dinde bilim veya düşünce, sadece kutsal metinleri anlama olarak anlaşıldığı için, sadece dogmatik kalamcı (theolog) yetiştirebilmişlerdir.

DİKKAT



Biz burada sadece Müslüman bilginlerin ve filozofların felsefî düşüncelerinin etkisinden bahsedeceğiz. Matematik, fizik, tıp, kimya, biyoloji gibi bilimlerdeki etkilerinden söz etmeyeceğiz. Bu bilimlerde de Müslümanların Batı'ya yaptıkları büyük etkileri vardır.

Özellikle MS. 2. yüzyılda Hıristiyanlıkta papalığın ve kilisenin oluşmasıyla ve daha sonra 4. yüzyılda papalığın konkordata sistemine göre, eğitim-öğretimi üzerine almasıyla, klasik dönem Yunan ve Roma düşüncesinin, putperestlerin düşüncesi olduğu gerekçesiyle öğretilmesini yasaklamışlardır. MS. 4. yüzyıldan itibaren MS. 10. yüzyıla kadar süren Batı Ortaçağı'nın Karanlık döneminde, Aristo ve diğer bazı Yunanlı filozofların isimleri bile unutulmuştu.

K İ T A P



De Boer'in *İslâm'da Felsefe Tarihi* kitabının giriş ve bölümünü inceleyiniz.

İslâm felsefesinin Batı'ya tesiri iki yönde olmuştur. Birincisi, İslâm felsefesi yoluyla klasik Yunan felsefesinin Batı'ya geçmesidir. Batılılar, unutulmuş olan Yunan felsefesini de İslâm bilginlerinden ve filozoflarından öğrendiler. Çünkü Müslüman filozoflar daha önce Yunan felsefesini İslâm dünyasına aktararak, onların eserlerini Arapça'ya çevirmişler ve üzerlerine şerhler yazmışlardı. Müslüman filozofların Yunan felsefesi üzerine yazdıkları

eserleri Latinceye çevirerek, batılılar büyük ölçüde Yunan felsefesi geleneğini böylece Müslümanlardan öğrendiler.

İkincisi, Müslüman filozofların kendilerine has felsefî düşünceleridir. Müslüman filozoflar felsefî düşünceye oldukça özgün katkılarda bulunmuşlardır. Çevirilerde batılılar Müslüman filozofların kendi düşüncelerini de öğrendiler.

Genel olarak ifade edecek olursak, İslâm felsefesinin batı felsefesine katkıları şu alanlarda olmuştur. Metafizik, mantık, ahlâk felsefesi, bilim felsefesi, psikoloji ve mûsiki.

INTERNET



<http://www.İslâmfelsefesi.net> adresini konumuz açısından inceleyiniz.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN BATIYA GEÇİŞ YOLLARI

İslâm düşüncesi Batı'ya birkaç yolla geçmiştir. Birincisi, Hristiyanların Müslümanlarla Sicilya, Endülüs (İspanya) ve kısa süreli olarak Güney İtalya'nın fetihlerinde doğrudan temasıdır.

İkincisi, batılıların İslâm ülkelerine eğitim için gitmeleridir. İtalya, İspanya ve Güney Fransa'dan XI. ve XII. yüzyıllarda zengin çocukların İslâm medreselerinde okumaya gittiklerini görüyoruz. Matematik, felsefe, tıp ve felekiyat tahsil eden bu talebeler bir müddet sonra Batı'da açılan üniversitelerinde öğretmen oldular.

Üçüncüsü, İslâm eğitim kurumlarının taklit edilmesidir. İslâm medreselerini taklit yolu ile ilk Batı üniversiteleri kuruldu. Binaların mimarî tarzı, ders programları, öğretim metodları tamamen medreselerin taklidi idi. İlk defa Napoli krallığında Salerno Mektebi kuruldu. Burada okutulan ilimler gramer, retorik, mantık, hesap, musiki, hendese ve felekiyat idi. Salerno vasıtası ile İslâm medreselerinden İtalya'ya Aristo'nun eserleri ve şerhleri girmeğe başladı. Sicilya kralı II. Frederik ilimleri himayesiyle tanınmıştı; Napoli mektebini kurdu. Aristo'nun eserlerini Arapçadan Latinceye tercüme ettirdi. İbn Seb'in ile felsefî mektuplaşmaya girdi. Castille ve Lyon kralı X. Alphonse İslâm eserlerini tetkik ettirmek suretiyle astronomi cetvelleri yaptırdı. Bu sırada Padua, Napoli, Capua ve Toulouse'da daha sonra Lyon'da mühim mektepler kuruldu.

İslâm ilmi İtalya vasıtası ile Fransa'ya ve başka Avrupa ülkelerine girmişti. 13. yüzyıl başlarında Boulogne ve Montpellier mektepleri kuruldu. Daha sonra Paris üniversitesi faaliyete başladı. Bu sırada aynı model üzerinde Oxford ve Cologne (Köln) üniversiteleri teşekkül ederek İslâm ilmi İngiltere ve Almanya'ya da sokuldu.

İslâm düşüncesinin Batı'ya geçişi araştırmacıların ortaya çıkmasına neden oldu; bunlar İslâm memleketlerine giderek şahsi incelemelere başladılar. Afrikalı Constantin ve Adelard ilk defa böyle araştırmalara girdiler. 11. yüzyıl sonunda Kartaca'da doğan Constantin bütün İslâmî ülkeleri dolaştı. İslâm âlimlerinin tıbbî eserlerinden başka Hipokrat ve Galen'in Arapça tercümelerinden Latinceye tercümeler yaptı.

Dördüncüsü, diplomatik ilişkileri. Bunların ilki Harun Reşid ile Şarlman arasında cereyan etmiştir. Bilindiği gibi Harun Reşid ona mekanik bir çalar saat göndermişti; bu olay Batı'da İslâm bilimine karşı hayranlık yaratmıştı.

Beşincisi, Haçlı savaşlarıdır. Bu savaşlarda Batılılar İslâm ülkelerinden bir çok alet ve adevat, bilimsel ve felsefî eseri Batı'ya aktarmışlardır.

Altıncısı ve en önemlisi de, Arapçadan yapılan tercüme hareketleridir. Burada tercüme hareketi üzerinde kısaca duralım. Kendisi gençliğinde Endülüs ve Kuzey Afrika'da Arapça öğrenerek Müslüman memleketlerde İslâm ilimlerini öğrenen Papa Slyvestre Saccy, papa seçildikten sonra Kuzey İspanya'nın Rippol şehrinde, aynen Beytü'l-Hikme gibi 910 yılı civarında bir tercüme okulu açtırdı. Burada Müslüman bilginlerin eserlerini Latinceye çevirtmeye başladı. Tercüme işi için önce Arapça bilen dönemin Yahudi asıllı bilginleri görevlendirildi. Arapça'dan Latinceye tercüme faaliyetleri Batı'da 18. yüzyıla kadar devam etti. XII. Ve XIII. yüzyıllardan itibaren Hıristiyan bilginler de Arapça, hatta Türkçe ve Farsça öğrenerek tercüme faaliyetlerine katıldılar. Ünlü İngiliz filozofu John Locke (1632-1704) bile Arapça öğrenme ihtiyacı duymuştur.

SIRA SIZDE



Tercüme faaliyetlerini gerektiren asıl nedenin ne olduğunu düşününüz.

İslâm felsefesinin Batı Hıristiyan ve Yahudi felsefesine etkisi sanıldığından daha büyüktür. Bu etki, Müslüman filozofların eserlerinin Latince ve İbranice başta olmak üzere, diğer yerel dillere de çevirmeye başlandığı X. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmış ve çeşitli yollar ve şekillerde tâ Yakınçağ felsefesinin başlangıcına dek sürmüştür. Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde bu etki, çeviriler vasıtasıyla doğrudan doğruya olmuştur; ister Hıristiyan olsun, ister Yahudi olsun batılı filozoflar ve düşünürler, Müslüman filozofların adlarını ve eserlerini zikrederek alıntılarda bulunmuşlardır. Aydınlanma devrinde ve Descartes ile başlayan ve Hegel'e kadar süren modern felsefedeki bu etki hem doğrudan, hem de dolaylı olarak devam etmiştir. Doğrudan, çünkü Ortaçağ ve Rönesans devrinde çevrilen eserler, bu devirlerde de Batılı filozoflarca biliniyor ve okunuyordu. Dolaylı, çünkü bu devirlerin batılı filozofları, batılı Ortaçağ ve Rönesans devri düşünürleri okurken, onlar vasıtasıyla Müslüman filozofları da az çok öğreniyorlardı. Ne var ki Aydınlanma devri ve modern dönem batılı filozoflar, artık Müslümanların ad ve eserlerini genelde pek zikretmeye başladılar. Mesela, Descartes gibi bir filozofun, ister Müslüman olsun, ister Hıristiyan olsun, faydalandığı filozofları eserlerinde açıkça zikretmemesi adeti, açık olarak bilinen bir husustur.

Özellikle tercüme yoluyla X. yüzyıldan itibaren Batı'ya aktarılmaya başlayan İslâm felsefesi, gerçek anlamda Batı'da felsefî bir geleneğin doğmasına sebep olmuştur. Bunun için, Batı felsefesinin önemli kaynaklarından birisi ve hatta en önemlisi İslâm felsefesidir. İslâm felsefesi bilinmeden, Batı felsefesinin tarihi ve doktrinal gelişimi iyice kavranamaz. O halde Batı felsefesini iyi bilmek için, İslâm felsefesini iyi bilmek gerekir.

Hıristiyanlığın resmi din olarak VI. yüzyıldan itibaren Batı'ya yayılmasıyla, kilise ve din adamları eskisinden daha çok felsefeye karşı derin bir tepki gösterdiler; felsefî düşünceye ve bilime kapılarını kapattılar. Böylece Skolastik ve Ortaçağın en karanlık dönemi başladı. Bu durum felsefe için XI. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş değişti. Daha önce, IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm bilimine ilgi duyarak bu alandaki eserleri Latinceye çevirmeye başlayan Batılılar, ister istemez bilim yoluyla, zamanla

felsefeye de merak sardılar. Müslüman filozoflara, bu arada onlar vasıtasıyla öğrendikleri Aristo ve Eflâtun'a da ilgi duydular. Neticede bilimsel eserlerin yanında, sırf felsefi mahiyetteki eserleri de Latinceye çevirmeye başladılar. Bu demektir ki, daha önce İslâm dünyasıyla Yunan-Helenistik dünyası arasında vaki olan kültür alış-verişi ve safhaları, bu defa benzer bir şekilde, Batı dünyasıyla İslâm dünyası arasında vaki oldu.

Tercümelerle bir yandan daha önce unutulmuş olan Aristo başta olmak üzere bazı Yunanlı düşünürler canlandırılırken, diğer yandan Müslüman filozofların felsefesi öğreniliyordu. Böylece Batıda, felsefi düşünce yavaş yavaş XI. Yüzyılda oluşmaya başladı. Hıristiyan kelamcılarında Fransiskanlar daha çok İslâm Yeni-Eflâtunculuğuyla Augustinciliği birleştirirken, Dominikenler Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ve onların Aristoculuğunu benimiyorlardı. Bu arada bazı Hıristiyanlar ve Batı'da yaşayan Yahudilerin çoğu da, İbn Rüşdçülüğe eğildiler. Kısa zamanda beklenmedik bir inkişaf gösteren İbn Rüşdçülük özellikle kilise çevrelerinin dışında etkili olmaya ve Hıristiyan dogmasına ağır bir darbe indirmeye başladı. İbn Rüşd'ün akılcılığı ve onun bazen yanlış yorumlanması, Batıda kiliseye karşı hür düşüncenin ve hatta dinsizlik cereyanlarının doğmasını hazırladı. Bu durumu fark eden, gerek Fransiskan ve gerekse Dominiken kelamcıları XII. yüzyılda İbn Rüşdçülükle mücadeleye başladılar. Bunu yaparken, o zamanlar Batıda yeni yayılmaya başlayan Gazâliciliği silah olarak kullanmayı uygun buldular. Bu da Batı'da sonu gelmeyen din-felsefe çatışmasını başlattı. Albertus Magnus ve St. Thomas gibi büyük kelamcı filozoflar, tamamıyla, Gazâlici bir pozisyonda İbn Rüşdçülüğe reddiyeler yazdılar.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Gazâlicilik hakim felsefi görüş olarak varlığını sürdürürken, XV. yüzyılda İbn Rüşd ve onun doğurduğu akımlar yavaş yavaş baskın felsefi görüşler olarak geliyordu. Bu durum Rönesans ve Reform hareketlerinde büyük rol oynadı. Daha sonraki yüzyıllarda da, Gazâlici ve İbn Rüşdçü tutumlar kendini göstermeye devam ederken, ki bu devrin en önemli iki felsefesiydiler, Descartes'in öncülüğünü yaptığı ve esasında İbn Rüşdçülüğün uzantısından başka bir şey olmayan akım da Kartezyanizmdir. Özellikle XVII. yüzyılda İbn Tufeyl'in fikirlerinin Batı'da revaç bulmasıyla Batı'da Aydınlanma devri olarak adlandırılan yeni bir devir başlar. Empirizmin ve tabiatcılığın doğuşuyla ve materyalizmin yeniden canlanmasıyla özellikle Aydınlanma devri felsefesinin temelinde, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl ve onların Batılılarca yorumlanması vardır. XVII. yüzyıldan sonra gelişen felsefe hareketlerinde de Müslüman filozofların tesirleri görülmeye edevam etmişse de, -ki bunun en açık delili şudur: Leibniz ve Clarke arasında vuku bulan tartışmalarda birincisi, İbn Rüşd'ün Hıristiyanlığa darbesini kabul etmekle birlikte yine de İbn Rüşd'ü ve ikincisi Gazâli'yi canlandırmaya çalışmıştır- bu tesirler dolaylı olmuştur.

DİKKAT



İbn Rüşd'ün felsefesi, kilise ve Hıristiyan düşünürlerinin teslise inancının akılla izah edilemez olduğunu güçlendirdiği için, papalık ve din adamları onun yasaklandığına dair birçok ferman yayınlamışlardır.

Bu söylediklerimizin, Müslüman olmamızdan dolayı düşünülebilecek bir abartmadan kaynaklanmadığını, kendisi, hâlâ XIX. yüzyılda, bir İbn Rüşdçü görünümünde olan Ernest Renan'ın şu cümleleri göstermeye yeter sanırsız: "Ortaçağda Yahudilerin bütün edebiyat kültürleri, sadece Müslüman kültürünün bir yansımasıdır. Saadiya isminin bağlı olduğu ilk kelam hareketi, Arap tesiriyle kendini X. Yüzyılda, (Bağdat yakınındaki) Sora Akademisinde gösterdi. İspanya'daki Müslüman hakimiyeti de aynı neticeleri meydana getirdi. ... Daha X. yüzyıldan itibaren, Arapça Müslümanların, Yahudilerin

ve Hıristiyanların ortak diliydi. ... Musa b. Meymun'dan beri Yahudi felsefesi sadece Arapların felsefesinin bir yankısı olmakla birlikte, İspanya Yahudilerinin felsefeye eğilmeleri, özellikle Saadiya tarafından Ortadoğu'da yapılmış incelemelere verilen hızlandırmadan kaynaklandığını kabul etmek gerekir." Aynı yazar şunu da ilave etmektedir. "İbn Rüşd'te şahsiyetleşen Arap Aristoculuğu, söz gelimi, Kuzey İtalya'da tutunur ve varlığını tüm XVII. yüzyılda sürdürür." XII ve XIII. yüzyıllarda bazı Cizvitler hala İbn Rüşd'e hücum fikrini taşıyorlardı. Moreri, d'Herbelot, Bayle, Rapin geleneğe uyarak İbn Rüşd'ün müşrikliğini kabul ettiler. Hatta XVII. ve XVIII. yüzyıllarda da aynı suçlamalar ısrarla tekrar ediliyordu. Leibniz İbn Rüşd'e Hıristiyan dünyasına en büyük darbe yapmış tehlikeli bir yazar olarak bakıyor.

Görüldüğü gibi, İbn Rüşdçülük, doğuşundan beri şu veya bu şekilde Batı'da her zaman gündemdedi. Gerek Yahudi asıllı ve gerekse Hıristiyan Batılı filozoflar, isimlerini zikrederek veya zikretmeyerek Müslüman filozoflardan oldukça faydalanmışlardı.

SIRA SİZDE



İbn Rüşd'ün fikirlerinin sürekli gündemde olmasının nedeni nedir?

İkinci ve daha önemli bir tercüme devri, XII. Ve XIII. Yüzyıllarda başlar. Batılılar bu ikinci devrede, sadece Müslümanların eserlerini, çoğunlukla Latince ve İbranice, kısmen de başta İspanyolca olmak üzere eski Fransızca ve hatta Yunancaya çevirmekle kalmadılar, birçok Batılı öğrenci İspanya'da olduğu kadar Kuzey Afrika'daki, hatta Suriye'deki ve İran'daki, mesela Marâğa medresesi gibi, önemli kültür merkezlerini ve medreselerine gelerek, orada öğrenim gördüler. İlim misyonerleri teşkil ederek çeşitli İslâm ülkelerine gönderdiler ve böylece elde edebildikleri ölçüde Müslümanların eserlerini tercüme edilmek üzere Batı'ya aktardılar. Arap dilinin tedrisi, İslâm bilim ve felsefesinin daha geniş çapta öğretilmesi açısından, yeni mekteplerde de sürdürüldü. Bunlardan en önemlisi Fransa'daki Montpellier ve Paris, İngiltere'deki Oxford mektepleri idi. Ayrıca hükümdarlar, saraylarına bizzat Müslüman alimleri davet ediyorlar ve böylece onlardan ilim ve felsefe öğreniyorlardı. Bu hükümdarların en meşhuru Sicilya kralı Roger II (1127-1154) ve oğlu William I (1154-1166) idi; diğer Müslüman âlimler yanında mesela meşhur âlim el-İdrisi (1100-1166) onların sarayında uzun zaman hocalık etmiştir. Tercümeciliğin yanı sıra birçok Hıristiyan ve Yahudi Batılı âlim, Müslüman filozof ve bilim adamlarının düşünceleri üzerine araştırmalar ve onların eserlerine şerhler yaparak da, İslâm felsefesinin ve biliminin Batı'da yayılmasını sağladılar. Gerek tercüme faaliyeti ve gerekse araştırmalar, daha sonraki yüzyıllarda da devam ederek bugüne kadar kesintisiz gelmiştir.

Batı'da özellikle Hıristiyanlığın resmi din olarak tanınmasından sonra kilisenin tutumu ve yasakları yüzünden felsefe ve bilim dışlanmış ve böylece, Batıda X. yüzyıla kadar sürecek olan karanlık Ortaçağ oluşmuştur. Batılılar daha önce de belirttiğimiz gibi, Yunan ve Helenistik felsefeyi ve bilimini tamamen unutmuştu; ne Aristo'nun ne Eflâtun'un, ne Öklid'in adı biliniyordu. Buna karşılık, bunlar ve diğerleri ancak İslâm medeniyetinde yaşama hakkı bulmuşlardı. Batılılar, onları tekrar, ancak XI. Yüzyılın sonlarından itibaren İslâm'dan yapılan tercümeyle yeniden öğrenmeye başladılar. Dolayısıyla tercüme faaliyeti, batılılara sadece Müslüman alimlerin ve filozofların kendi özgün görüşlerini tanımalarını sağlamakla kalmadı, onlar vasıtasıyla eski Yunan ve Helenistik mirasının da tanınmasını sağlamıştır. O halde denebilir ki, Batı'da bilim ve felsefenin yeniden doğuşu tamamen İslâm'ın tesiri ile olmuştur.

Batılılar 16. yüzyıldan sonra faydalandıkları Müslüman filozofların dinlerini niçin zikretmiyorlar?

BATI FELSEFESİNE ETKİ EDEN MÜSLÜMAN FİLOZOFLAR

Burada, daha önce de belirttiğimiz gibi, Batı Felsefesine sadece önemli derecede tesir etmiş olan Müslüman filozoflar ve onların Latinceye ve İbraniceye tercüme edilen felsefî eserleri söz konusu edilecektir. Dolayısıyla tesirleri az ve sürekli olmayan Müslüman filozoflardan bahsedilmeyecektir.

D.M.Dunlop'un *Arabic Science in the West* adlı eseri tavsiye edilir.

Kindî

İlk Müslüman filozof ve bilim adamı Kindî'nin bilimci ve filozof olarak Batı düşüncesine ve bilimine o kadar etkisi olmuştur ki, büyük Latin düşünce tarihçisi G.Cardano, *De Subtilitate* adlı eserinde onun kendi devrine kadar gelip geçen dünyanın en meşhur oniki harikasından biri olduğunu zikreder. Batı'da Latinler arasında Al-Kindus olarak meşhurdur.

Kindî'den Tercümeleler

a. Kindî'nin Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *Risâle fî Mâhiyeti 'l-Akl*: İki kez Latinceye çevrilmişti ve kısa adıyla *De Intellectus* olarak meşhurdur. Birincisi, Gerardo da Cremona tarafından yapılmıştır: *Verbum Jacob Alkindi de Intentione Antiquorum in Ratione* adıyla; İkincisi Johannes Hispanesis: *Liber Alkindi de Intellectu et Intellecto* adıyla.
2. *Fi'l-Cevâhiri'l-Hamse*: *De quiquie essentiis* adıyla çevrilmiştir. Mütercimi, Gherardo da Cremona'dır.
3. *Risâle fî Mahiyyati'n-Nevm ve'r-Rûyâ*: *De somna et uisione* adıyla çevrilmiş olup, çeviri Gerardao da Cremona'ya aittir.
4. *Risâle fî-İcaz ve İhtisar fî'l-Burhâni'l-Mantıkî*: *Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis*. Gerardo da Cromena tarafından çevrilmiştir. Latinler arasında çok meşhur olan bu eserin, bazen Fârâbî'ye de atfedildiği olmuş ise de Kindî'ye veya talebelerinden birine, mesela Serahsi'ye ait olduğu sanılmaktadır.
5. Hangi eser olduğu belli değil: *De Certicis diebus henüz* elyazması halinde olan bu tercümenin, kimin tarafından yapıldığını bilmiyoruz.
6. *Kitâbu't-Tuffâha*: Bugün Kindî'ye ait olduğundan şüphe edilen bu eser, Ortaçağda Kindî'ye atfedilmiş ve *liber de pomo* adıyla Latinceye tercüme edilmiştir.
7. *Tractatus de erroribus philosophorum*: Arapça aslına sahip olmadığımız bu kitabın Latince çevirisi de Kindî'ye atfedilmiştir.

b. Kindî'nin İbraniceye Çevrilen Eserleri

1. *Kiâbu't-Tuffâha*: Eserin İbranice tercümesi, el yazması olarak, Leiden Or. 4764, s.'de kayıtlı bulunmaktadır.

Kindî'nin Tesirleri

a. Hıristiyan Filozoflara Tesiri

Birçok Hıristiyan filozofu, Kindî'yi ismen zikrederek, ondan etkilenmişlerdir. Kindî'den etkilenen ilk Batılı filozoflar arasında Guillaume d'Auvergne ve Albertus Magnus vardır. Her iki düşünür, genelde Kindî'nin ilimler tasnifini aynen benimsemişlerdir. Albertus Magnus *De Somno et Vigilia* adlı eserini, Kindî'nin aynı mahiyetteki ve Latinceye *De Somno Visione* olarak tercüme edilen eserinden nakillerle teşkil etmiştir. XIII. yüzyılda Kindî'den etkilenenler arasında meşhur St. Thomas d'Aquine, *Summa contra Gentiles* adlı eserinde Kindî'nin akıl teorisini kabul etmiştir.

b. Yahudi Filozoflara Tesiri

Kindî birçok Yahudi filozofuna da çeşitli konularda tesir etmiştir. Mesela Isaac ben Solaman İsraili (ö.932), *The Boks of Definitions* adlı eserinde ve Ebû Süleyman Rabi Yahya, *Aritmetic of Nicomadius of Gerasa* adlı eserinde birçok felsefi deyimini Kindî'nin *Risâle fi Hududi'l-Eşyâ ve Rusumiha* adlı eserinden aynen aktarmıştır; adeta Kindî'nin sözkonusu eserini kopya etmiştir. Kindî'nin talebesi durumunda olan Ebû Süleyman Rabbi b. Yahya, ruh hakkındaki görüşlerini ona borçludur.

Fârâbî

Batı Hıristiyan ve Yahudi düşüncesine en çok etkisi olan Müslüman filozoflardan birisi de Fârâbî'dir. Denebilir ki, Fârâbî, daha hayatının son yıllarında bile, İbn Meserre (ö. 319/931) ve İbn Gabriel (Avicbron, ö. 450/1058) gibi Yahudi filozofların aracılığıyla Batı'da tanınmaya başlamıştır. Latinler ve Batılı Yahudiler arasında Alpharabius, Avennasar, Abunazar, Albnasar ve Albumasat Al-Fârâbî gibi çeşitli isimlerle meşhurdur.

Fârâbî'den Tercümeler

a. Fârâbî'nin Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *itâb fi'l-Akl (Sağir)*: Liber Alpharabii de Intellectu et Intellecto. Eseri meşhur mütercim ve filozof Dominicus Gundissalinus tercüme etmiştir.
2. *Kitâb fi'l-Fusûli'l-Münteze'a*: Collectio Sententiarum variarum ad regimen politicum spectantium. Mütercimi belli değil.
3. *Kitâb fi'l-Hatâbe*: Bu eserin Latince tercümesini, Hermann Almannus yapmıştır. İki kez basılmıştır, a. Declaratio compendiosa supra libris rhetoricorum Aristotillis, Venedik, 1484; b. Thetorica Aristotelis cum

funtatissimi artinm et th eologiae dostoris...: nec nom Alpharabij compendiosa declarationa... Venedik, 1515.

4. *Kitâbu İhsâi'l-Ulûm*: Üç kez Latinceye çevrilmiştir:

- i. Compendium om-nium scientiarum adıyla John of Seville tarafından;
- ii. De scienciis adıyla G.da Cremona tarafından;
- iii. De divisisne philosophiae adıyla Gundissalinus tarafından.
Bu son tercüme yakın zamana kadar bizzat bu mütercimim kendi özgün eseri olarak kabul ediliyor ve ona mal ediliyordu.

5. *Kitâbu Merâtibi'l-Ulûm*: De ortu scientiarum adıyla.

6. *Tenbih alâ Sebili's-Sa'ade*: Bu eserin de Gundissalinus tarafından Latinceye çevrildiği bildirilmektedir.

7. *Kitâbu'l-Mizac*: Alphorabius de tempore adıyla tercüme edilmiştir.

b. Fârâbî'nin İbraniceye Çevrilen Eserleri

1. *Kitâbu fi'l-Akl (Sağir)*: Üç kez çevrilmiştir:

- i. Birinci tercümenin mütercimi belli değildir,
- ii. İkinci tercüme, Jedaja ha Penini veya Ketab ha Deat adıyla olup, mütercimi belli değildir,
- iii. Üçüncü tercüme de, Kalonymos ben Kalonymos (ö. 1314) tarafından yapılmıştır.

2. *Cevâbât li-Mesâi'l Suile anhâ*: Todros Todrois tarafından çevrilmiştir.

3. *Kitâbu Felsefe Eflâtun ve Eczâ'iha ve Merâtib Eczâ'ihâ min Evvelihâ ilâ Ahirihâ*: Şamtob ben Yosep ben Falaguera (XIII. asır) tarafından yapılmıştır. Tercüme mütercimim Reşit ha-Hokma adlı eseri içinde bulunmaktadır.

4. *Kitâbu fi'l-Fusûli'l-Munteze'a*: Mütercimi belli değildir.

5. *Fusûlun Yuhtâcu İlâyha fi Sınâati'l-Mantık*: Mütercimi belli değildir.

6. *Kitâbu İhsâ'il-Ulûm*: Kalonymos ben Kalonymos tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme, Falaquera'nın Reşit ha-Hokma'sı içerisinde.

7. *Kitâbu Kiyas'is-Sağir*: Mütercimi belli değildir.

8. *Risâle fi Mâhiyati'n-Nefs*: Zerachia ben Isaac tarafından, 1284 de Roma'da tercüme edilmiştir. Tercüme, Edelman Hemdah Gemzah içinde Könisberg'de 1856 yılında neşredilmiştir.

9. *Kitâbu'l-Münhal ilâ Sına'ati'l-Mantık*: Mütercimi belli değildir.

10. *Risâle fi's-Safsata*: Mütercimi belli değildir.

11. *Kitâbu's-Siyasati'l-Medeniye*: Moses ben Samuel ben Tibbon tarafından 1284'de Sefer ha-Tehalot adıyla tercüme edilmiştir. Tercüme, M. Philoppovski tarafından Sefer ha-Asiph adlı eser içinde Londra'da 1850-1851'de neşredilmiştir.
12. *Şerhu Kitâbi'l-Makûlat li Aristûtâlis*: Mütercimi belli değildir.
13. *Şerhu Kitâbi'l-Muğâlata li Aristûtâlis*: Mütercimi belli değildir.
14. *Kitâbu Tahsili's-Sa'ade*: Falaquqera tarafından kısmen tercüme edilmiştir. Tercüme, mütercimim Tesit ha-Hokmâ'sı içinde bulunmaktadır.
15. *Uyunu'l-Mesai'l'alâ Ra'y Aristûtâlis*: Mütercimi belli değildir.
16. *el-Kavi ft Şerâiti'l-Yakîn*: Mütercimi belli değildir.

c. Fârâbî'nin Katalancaya Çevrilen Eseri

Fârâbî'nin eserlerinin, Latince ve İbraniceden başka, bazı yerel Avrupa dillerine de çevrildiğini biliyoruz. Bunun bir örneğini, Arapça aslı henüz bulunmamış olan, Katalancaya çevrilmiş bir eseridir: *De ortu scientarum*.

Fârâbî'nin Tesirleri

a. Hıristiyan Filozoflara Tesiri

Fârâbî felsefesinin Batı Hıristiyan filozoflara tesiri büyüktür. Fârâbî'nin ilimler sınıflaması, yakın zamana kadar hemen hemen her Batılı filozofça tekrarlanmıştır. Bu konuda yazılan eserler, Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinin adeta kopyasıdır. Mesela, Dominicus Gundisalini (ö. 1151) *De Divisione Philosophiae* adlı eseriyle, Fârâbî'nin sözkonusu eseri arasında hemen hiç fark yoktur. Fârâbî tesirinin çok bariz olarak görüldüğü sahalardan birisi de, onun akıl teorisi ve akılların sınıflamasıdır. Hıristiyan aleminin Ortaçağdaki iki büyük düşünürü; Albertus Magnus ve St. Thomas d'Aquine, Fârâbî'yi ismen zikrederek çeşitli konularda fikirlerinden yararlanmışlardır.

Bu filozoflar, Fârâbî'den özellikle ontoloji konusunda etkilenmişlerdir. Fârâbî'nin Varlık tarifi St. Thomas tarafından aynen tekrarlanmıştır. Allah'ın varlığının ispatı için Fârâbî'nin ortaya koyduğu deliller ve Allah'ın sıfatları hakkındaki yorumu, benzer bir şekilde aynı kimse tarafından *Summa Theologia* adlı eserinde tekrarlanmıştır.

Aynı filozoflar, Fârâbî'yi sadece varlık konusunda değil, bilgi konusunda da tekrarlamışlardır. Fârâbî'nin bilgi teorisiyle St. Thomas'ın bilgi teorisi arasında büyük benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, duyuların bilginin teşekkülündeki rolü, aklî ve ruhî kuvvetlerin bilgi oluşturmadaki fonksiyonları, insan aklının Allah'ın bilgisine ulaşma şekli konularında görülür.

b. Yahudi Filozoflara Tesiri

Yahudi filozofların en çok tesiri altında kaldıkları İslâm filozoflarından birisi Fârâbî'dir. Eserleri onlar tarafından pek tutulmuştur. Mesela, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* (veya *Mebâdiu'l-Mevcûdat*) adlı eserini, meşhur Musa b.

Meymun, Rabbi Samual İbn-Tibbon'a tavsiye ederken şöyle der: "Genellikle tavsiye ederim; zira yazdıkları, özellikle de *Mebâdiu'l-Mevcûdât* adlı eseri, undan lokma gibidir.

Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fâzıla* adlı eserindeki, iyi ruhların ölümsüzlüğü hakkındaki görüşünü, Yahudi filozoflardan Isaac b. Lâtif (Scha'ır-Schamaïm, I. Kitap, 28. bölüm 128) adlı eserinde ve İbn Falaquera More-ha-More, (III. 51. s. 135) adlı eserinde aynen tekrarlamıştır. Ayrıca, Fârâbî'nin Yeni-Eflâtuncu fikirlerinden Endülüslü Yahudi filozoflardan İbn Meserre ve İbn Gabirol (Avi-Cebron) oldukça faydalanmışlardır.



Robert Hammond'un *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Tesiri*" adlı kitabını okuyunuz.

İbn Sînâ

Batı dünyasına en çok etki eden Müslüman filozoflardan olan İbn Sînâ'nın ismi, Latince Avicenna şeklinde Latinceleştirilirken, Yahudilerce de Aven Sînâ şeklinde İbranileştirilmiştir.

İbn Sînâ'dan Tercümelere

a. Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *İbn Sînâ'nın Hayatı (Otobiyografi)*

Önce İbn Sînâ'nın kendisinin kaleme aldığı, sonra talebesi Cüzcânî'nin tamamladığı bu eser, Avendeauth tarafından *Prologous Discipuli et Capitula* adıyla ve Venedikli Nicole Massa tarafından çevrildi. Cüzcânî'nin ismi Corcanus şeklinde Latinceleştirildi. Tercüme İbn Sînâ'nın Latinceye çevrilen bu basılan diğer eserlerinden bazılarının başına eklenerek basılmıştır.

2. *Kitâbu 'ş-Şifa'*

Batı'da *Assipha* veya *Sufficientia* adıyla bilinen eser tek kişi tarafından değil çeşitli kısımları farklı zamanlarda çeşitli kimseler tarafından çevrildi. Eserin felsefi kısımlarının tercümesinden bahsedelim:

Mantık ve *İsogaci* şerhini ihtiva eden bölüm, *De Universalibus* adıyla John Avendeauth (İbn Davûd) tarafından.

Metafizik: Metafiziğin tamamı "Metaphysica Aicennae... de Prima Phi-losophia" adıyla Gundisalvo tarafından.

Psikoloji: Tamamı *Leder de Anima* veya *Liber Sextus naturalium* adıyla John Avendeauth tarafından.

Fizik: Büyük bir kısmı *Sufficietia Phsicorum* adıyla John Avendeauth tarafından.

3. *Kitâbu'n-Nefs: Compendium de Anima* adıyla 1546 yılında Andrea Alpogo tarafından çevrilmiştir.

4. *Kitâbu'n-Necât*: Eserin çeşitli bölümleri, farklı kimseler tarafından Latinceye çevrilmiştir.

b. Fransızca'ya Çevrilen Eseri

Kitâbu'ş-Şifâ'nın mantık kısmı, *La Logique d'Avicenne* adıyla Vattier tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir ve tercüme Paris'te 1658 yılında basılmıştır.

c. İbn Sînâ Üzerine Latince İnceleme ve Araştırmalar

1. Hugues de Sienna (veya Hugues Beniz, 1370-1439), Fransız filozofu ve tabibi, İbn Sînâ'nın psikolojisi üzerine bir inceleme yapmıştır.

d. İbn Sînâ'nın Süryanice'ye Çevrilen Eserleri

Şimdiki bilgilerimize göre *Kitâbuş-Şifâ*'nın bazı kısımları, Süryani Hıristiyan yazar ve düşünür İbnu'l-İbrî (ö.1286) tarafından Süryaniceye çevrilmiştir. İbnu'l-İbrî ile birlikte, bazı Süryani yazarlar da İbn Sînâ'nın özellikle ruh hakkındaki görüşlerinin tesiri altında kalmışlardır.

İbn Sînâ'nın Tesirleri

a. İbn Sînâ'nın Hıristiyan Filozoflara Tesiri

İbn Sînâ'nın kendileri üzerinde açık tesiri görülen ilk Hıristiyan filozoflarının başında Alexandre de Hales ve Guillaume d'Auvergne gelir. Sonucusu, çeşitli eserlerinde Aristo ile yan yana müracaat ettiği ve "Asil Filozof" dediği Müslüman filozof İbn Sînâ'dır. Mesela sadece *De Univers* adlı eserinde, otuzdan fazla müracaatta bulunur. Onu, Duns Scot, Saint Thomas, Saint Bonaventure, Albertus Magnus ve Roger Bacon takip ederler. Bunlardan Albertus Magnus hemen bütün eserlerini, her sayfasında İbn Sînâ'ya bir atıfta bulunur. Aynı şekilde XIV. yüzyılın ilk İbn Sînâcıları arasında William of Occam vardır; bilhassa İbn Sînâ'nın etkisi görülen modern Batılı filozoflar arasında Bonaventura (1221-1274), Albertus Magnus (1200-1280) ve Descartes'i zikretmek gerekir, o, özellikle İbn Sînâ'nın ruhun varlığının, ruhun bedenden ayrı olarak var olduğunu ispat için kullandığı "Uçan Adam" misalini aynen tekrarlamıştır.

b. İbn Sînâ'nın Yahudi Filozoflara Tesiri

İbn Davud ve Musa b. Meymun, İbn Sînâ'dan etkilenen ilk Yahudi filozoflar arasındadırlar. Özellikle onun zorunlu ve zorunsuz varlık ayırımı, bu iki filozof da dahil, genelde bütün Yahudi filozoflarca kabul edilmiştir. Palqera, ilimler sınıflamasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sınıflamalarını birleştirerek bir sınıflama yapar.



A.M.Goichon'un İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sına Tesiri adlı kitabını okuyunuz.

Gazzâlî

Batı dünyasına en az İbn Sînâ ve İbn Rüşd kadar tesir eden bir başka filozof da Gazzâlî'dir. Batıda "Algazel" olarak biliniyordu. Gazzâlî'nin önemli eserleri, XII. yüzyıldan itibaren Latinceye ve İbraniceye çevrilmeye başlamıştır.

Gazzâlî'den Tercümeleler

a. Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *Makâsîdu'l-Felâsîfe*: Duminique Gundisalvei tarafından XII. yüzyılın sonlarına doğru çevrilmiştir ve çeviri Petrus Listenstein de Cologne tarafından Venedik'e 1506'da *Logica et philosophia Algazelis Arabis* adı altında yayınlanmıştır.
2. *Tehâfutu'l-Felâsîfe*: Gundisalvi tarafından çevrilmiştir.
3. *En-Nefsu'l-İnsânî: De Anima Humana* adıyla, Gundisalvi tarafından çevrilmiştir.
4. *Miškâtü'l-Envâr: Fenestra Luminarium*.

b. İbraniceye Çevrilen Eserleri

1. *Mizanu'l-Amel*: XIII. yüzyılda Rabbi Abraham ben-Hasdai de Barcelon tarafından çevrildi. Bu çeviri, Goldenthal tarafından *Compendium Doctrinae Ethice* adıyla, Leipzig'de 1839 yılında yayınlanmıştır.
2. *Makasidu'l-Felâsîfe*: Birçok kez *Kawwanot ha-Philosophim* adıyla İbraniceye çevrilmiştir.
3. *Tehâfutu'l-Felâsîfe*: Birkaç kez tercüme edilmiştir. İlk kez, Don Benvenisti tarafından, ikinci kez, Zerachiah ha-levi ben Isaac (ö.1411) tarafından çevrilmiştir.
4. *Miškatul'l-Envâr*: Isaac Aflâsi çevirdi.

c. Gazzâlî Üzerine İnceleme ve Araştırmalar

Meşhur Yahudi filozofu Rabbi Mose Almosnino (ö.1538) filozofları tenkidinde Gazzâlîci kesilmiştir. *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'yi İbranice şerh etmiştir.

Gazzâlî'nin Tesirleri

a. Batılı Hıristiyan Filozoflara Tesiri

Hıristiyan filozoflara en az İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Rüşd kadar büyük tesiri olan başka bir Müslüman filozof da Gazzâlî'dir. Gazzâlî'den etkilenen ilk Batılı filozoflar arasında Raymond Martinis, Alexandre de Hales ve Guillaume d'Auvergne vardır.

İlki, *Pugio Fidei* ve *Esplanatio Symbbili* adlı eserlerini, tamamen Gazâlî'nin Latinceye çevrilen eserlerin seçtiği parçalardan meydana getirmiştir. İkincisi de, *Polignard* adlı eserinde İbn Rüşd ve Batılı İbn Rüşdçüleri tenkit ederken Gazâlî'den etkilenmiştir.

Sonuncusu *De Anima* adlı eserinde ismini zikrederek Gazâlî'ye akıl konusunda müracaat etmiştir. Asıl Batılı Gazzâlîciler arasında, Albertus Magnus ve Saint Thomas vardır. Özellikle sonuncusu, *Summa Theologica* adlı eserinde oldukça sık olarak çeşitli konularda Gazzâlî'ye atıfta bulunur. Başka bir Gazzâlîcide, Raymond Lulle'dür. O, İbn Rüşd'e yönelttiği hemen bütün tenkitlerinde Gazâlî'nin filozoflara yaptığı tenkitleri kullanır.

XIV. yüzyılda Gazâlî'den en çok etkilenenler arasında, Wilhelm d'Occam, Nicolas d'Antrecourt ve Peter d'Ally gibi bazı şüpheci ve sezgici filozoflar vardır. Bunlar Gazâlî'nin nominalist ve metodik şüpheci görüşlerinden etkilenmişlerdir. Modern Batılı filozoflardan Pascal, Gazâlî'nin "Kalp gözü teorisi" sezgiciliği ve "Bahse Girme" yoluyla Allah'ın ispatı görüşünden etkilenmiştir. Batı'da bu bahse girme "Pari de Pascal" olarak bilinir. Aynı şekilde Descartes, Gazâlî'nin metodik şüpheciliğinden ve Malebranche da vesileciğin (occasionalisme)den etkilenmişlerdir. Ayrıca Kant ile Gazâlî arasında kategorilerin, zihin kategorileri olarak ele almada bir benzerlik görülmektedir. XVII. yüzyılda meşhur Gazzâlîciler arasında Clarke'ı da saymak gerekir, zira Leibniz ile tartışmalarında onun İbn Rüşdçü tutumuna karşılık, o Gazzâlîci bir tutum takınmıştır.

b. Doğu Hıristiyan Filozoflarına Tesiri

Gazâlî bir çok doğulu Hıristiyan düşünürleri de etkilemiştir. Gazâlî'nin en çok tesiri altında kalan filozof şüphesiz, İslâm dünyasında Ebû'l-Ferec adıyla tanınan Süryani Bar Herbraeus'tur. Onun sırasıyla Süryanice ve Arapça kaleme aldığı *Ethison* ve *Kitâbu'l-Hamame* adlı eseri, Gazâlî'nin *İhyâ'sının* birer kopyasından başka bir şey değildir.

c. Gazâlî'nin Yahudi Filozoflara Tesiri

Gazâlî çok eskiden beri Yahudiler arasında bilinmesine rağmen, onlar arasında gerçek Gazzâlîcilik XV. ve XVI. yüzyıllarda başlar. Daha önceleri, felsefelerine daha çok İbn Sînâ ve İbn Rüşd hakimdi. Fakat Joseph Albo, Abraham Bibago, Isaac Abravanel ve özellikle de Rabbi Mose Almosnino (ö.1538) yardımcı, alemin hadisliği, haşr ve ilâhî aşk konularında Gazâlî'den etkilenmişlerdir. Mesela Crescas; Aristo'yu tenkit ederken; Gazâlî'nin Aristoculara yönelttiği tenkitlerden oldukça faydalanmıştır. Özellikle de *Makâsidu'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kullanmıştır. Gazâlî'nin ahlak ve tasavvufî tesirlerinin XVI. yüzyılda çokça görüldüğü bir başka Yahudi de, Moise ben Habib'dir. Daha sonra Spinoza ve Mendelssohn gibi modern Yahudi filozflarda da Gazâlî etkisi vardır.



Gazâlî'nin bazı Yahudi ve Hıristiyan düşünürlerce tercih edilmesinin nedeni, felsefede dinî konuları da akılcı bir yaklaşımla savunması ve temellendirmesidir.

İbn Bâcce

Batı'da Avenpace veya Avempance olarak biliniyordu. Eserleri XVI. yüzyılın başlangıcından itibaren Latince ve İbraniceye çevrilmeye başlanmıştır.

a. İbn Bâcce'nin Latinceye Çevrilen Eserleri

1. *Kitâb Tedbiri'l-Mutavahhid*: de regimine solitarii adıyla Moses b. Tibbon tarafından yapılmıştır.
2. *Risâletu'l-Vedâ*: Eser, İbranice tercümesinden XV. Yüzyılın ilk yarısında Abraham de Balmes tarafından Latinceye aktarılmıştır.

b. İbn Bâcce'nin İbraniceye Çevrilen Eserleri

1. *Kitâb Tedbiri'l-Mutavahhid*: Bu kitabın İbraniceye bir analizi ve bazı kısımlarının çevirisi XIII. yüzyılın ilk yarısında Moses b. Tibbon tarafından yapılmıştır.
2. *Risâletu'l-Vedâ*: David b. Bilial için, XIV. yüzyılın başlarında Juda ben Vives (Vivas) tarafından çevrilmiştir.

INTERNET



[http:// www.endalus.net](http://www.endalus.net)

İbn Bâcce'nin Tesirleri

İbn Bâcce'nin Batılı Hıristiyan ve Yahudi filozoflara tesiri, diğer İslâm filozoflarına nazaran daha çok bir sahada olmuştur. En çok tanınan görüşü, ruhların ittisali teorisi. Bunu en çok benimseyen Batılı Yahudi filozofu Moise de Narbonne'dur. Genelde bütün İbn Rüşdçü Batılı Hıristiyan ve Yahudi filozoflar İbn Bâcce'nin fikirlerini de benimsemişlerdir. Ancak onlar, İbn Bâcce'nin genel felsefesini daha sonra İbn Rüşd tarafından daha açıklıkla ele alınmasından dolayı, doğrudan İbn Bâcce'ye atıfla yetinmişlerdir.

İbn Tufeyl

Latinlerce Abubacer veya Aben Tofal olarak tanınan İbn Tufeyl'in bize kadar ulaşan tek eseri Hayy b. Yekzân, özellikle Batı'da bilimsel roman türü gibi edebî bir türün ve felsefî düşüncenin gelişmesine büyük katkı yapmıştır.

1. Hayy b. Yekzân'dan Tercüme

1. Latinceye

Hayy b. Yekzân'ın iki Latince tercümesi vardır. İlk Latince tercüme, Pico della Mirandola tarafından XV. Yüzyılda yapılmıştır. Eser ikinci defa Latinceye, Edward Pocecke Sr. (1604-1671)'in ilk defa Arapça neşrini esas alarak oğlu Edward Pocecke Jr. (1648-1722) tarafından Philosophus autodidactus adıyla tercüme edilmiştir ve Arapçasıyla birlikte 1671'de, Oxford'da yayınlanmıştır. Bu tercüme, 1700'de ikinci kez yayınlanmıştır.

2. İbraniceye

İlk defa İbranice'ye Moise de Narbonne tarafından XIV. yüzyılın ortalarında çevrilmiştir. Ayrıca aynı kişi, eseri İbranice olarak da şerh etmiştir.

3. İngilizceye

Eser üç kez Ed. Poccoke Jr.'ın Latince tercümesinden İngilizceye çevrilmiştir. Birincisi, G.Ashwell tarafından Oxford, 1671. İkincisi George Keith tarafından, Londra 1798; ikinci baskısı, Londra 1731. Üçüncüsü Arapça aslından Simon Ockley tarafından The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Ebn Yokdhan... adıyla, Londra, 1708. Ockley'in bu tercümelerinin, daha sonra Londra'da 1711 ve 1731 yıllarında iki kez baskısı yapılmıştır. Başka bir İngilizce tercüme, P.Bronnle, tarafından The Awakennig of the Soul adıyla yapılmıştır, Londra 1904.

4. Türkçeye

Babanzâde Reşid tarafından yapılmış ve Mihrab dergisinde 1923 yılında tefrika edilmiştir.

5. Hollandacaya

Hayy bin Yakzan'ı Hollandaca'ya ilk tercüme eden meşhur filozof Spinoza'dır. Daha sonra S.D.Bouwmeester ikinci kez tercüme etmiştir. Bouwmeester'in tercümesinin ilk baskısı Amsterdam 1672'de; ikinci baskı, Rotterdam 1701'de yapılmıştır.

6. Almacaya

İki kez Almacaya çevrilmiştir. Birincisi J.G.Pritius tarafından Der von sich selbst gelehrte Weltweise adıyla, Frankfurt, 1726. İkincisi J.G.Eichhom tarafından Der Naturmensch öder Geschichte des Hai Ebn-Yoktân adıyla, Berlin, 1782; bu tercümenin ikinci baskısı da, 1783'de yapılmıştır.

7. İspanyolcaya

İlk defa İspanyolcaya Pons Boigues tarafından El Filosofo Audidacto de Abentofail adıyla çevrilmiştir. Zaragosa, 1900, İkinci kez, Gonzalez Palencia tarafından, Madrid, 1934.

8. Fransızcaya

Arapçasıyla birlikte, ilk Fransızca tercüme. Leon Gauthier tarafından yapılmıştır. Hayy Ben Yaqdan, Alger, 1900.

9. Farsçaya

Bediu'z-Zaman Firüzânfer tarafından Zindah-e bedâr adıyla, Tahran, 1956.

10. Rusçaya

J.Kuzmin tarafından Leningrad, 1920.

İbn Tufeyl'in bu eserinin bütün dillere çevrilmesindeki asıl sebebin ne olduğu hakkında düşününüz.

İbn Tufeyl'in Tesirleri

a. Hıristiyan Filozoflara Tesiri

Leibniz, İbn Tufeyl'i şu sözleriyle kendince onurlandırmak ister: "Arapların öyle filozofları var ki, onların uluhiyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hıristiyan filozoflarının fikirleri kadar yüksektir. Bunu Poccocke'un Arapçadan tercüme ile neşrettiği Philosophus Autodidactus (Haya b. Yakzan) adlı eserden anlamak mümkündür."

Şüphesiz, *Hayy b. Yekzân*'ın Latinceye çevrilmesinden önce, İbn Tufeyl'in bazı felsefi fikirleri İbn Rüşd vasıtasıyla biliniyordu. İbn Rüşd'ün *De Anima* olarak Latinceye çevrilen eserinin beşinci bölümünde filozof, İbn Tufeyl'in idrak ile muhayyile güçlerinin özdeşleştiğini savunmasını tenkit ediyordu. Bu görüşe katılan Latin skolastikleri vardı. İbn Tufeyl'i asıl üne kavuşturan bu görüşü değildir. Ne zaman ki, XVII. yüzyılda *Hayy b. Yekzân*, Arapça ve Latince çevirisiyle neşredildi, o zaman İbn Tufeyl, Avrupa'da dini ve felsefi düşüncede devrim yarattı. Naturalizm ve amprizm cereyanlarının doğuşunda büyük rolü oldu ve Aydınlanma felsefesini yarattı.

Şöyle ki, *Hayy b. Yekzân*'ın Arapçasını neşreden Edward Poccocke Sr. Avrupa'da tanınmış bir İngiliz ilim adamıydı. Eseri 1671 yılında neşredince, o zaman tanınmış Avrupalı bilim adamı ve oryantalistlere birer nüsha gönderdi. Oryantalistler arasında Fernand, Capellain, Herbelote ve Petit de la Croix; Bilim adamları arasında ise Huygens ve Melehiesedek Thevonet (1620-1692) vardı. Kısa sürede eser, Belçika, Hollanda, Fransa, İtalya ve İngiltere'de meşhur oldu. Devrin "Bestseller" kitabı oldu. Edward Poccocke Sr.'ın talebesi, arkadaşı ve daha sonra eseri Latinceye çevirecek olan oğlu Edward Poccocke Jr.'ın mürebbsi olan meşhur İngiliz filozof John Locke (1632-1704) *Hayy b. Yekzân*'dan en çok etkilenen kişi oldu. Emprizmin ve Asosyonalizm'in babası sayılan John Locke, bu izmlerin ifade ettiği yeni bilgi teorisini İbn Tufeyl'in fikirlerine borçludur. İngiltere'de David Hume; Fransa'da Voltaire ve özellikle çocuğun tabii eğitimi görüşüyle J.J.Rousseau; Almanya'da Leibniz, John Locke'u takiple ve onun vasıtasıyla İbn Tufeyl'in "tabii insan" fikirlerinden yararlanmışlardı.

Hayy b. Yekzân, Avrupalıların dini düşünce ve duygularında da aynı şekilde büyük bir tesir icra etmiştir. Mesela İngiltere'deki "Kuaker" mezhebinin salikleri bu eseri adeta dini kitapları olarak benimsemişlerdi. David Hume'un, "Tabii din" teorisinde İbn Tufeyl'in etkisi görülür.

İbn Tufeyl'in bunlardan başka bir tesir sahası da, Avrupa'da yeni bir edebiyat akımının çıkışında görülür. Batıda ortaya çıkan ve genel olarak "Robinsonad" ya da "Adasal Roman" diye adlandırılan bilimsel roman türleri, *Hayy b. Yekzân*'ı örnek alarak almıştır. Bunlar arasında Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'i, Thomas Morus'un *Ütopya*'sı, Daniel Defoe'nin

Robinson Crusoe'su vardır. Ayrıca İbn Tufeyl'in aynı türden İspanyol edebiyatı üzerinde de tesiri vardır.

b. Yahudi Filozoflara Tesiri

Hayy b. Yekân'a ilk defa Yahudi filozoflarınca ilgi duyulmasına rağmen, şimdiki bilgilerimize göre, Spinoza'ya kadar fazla etkilenme görülmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu eseri İbraniceye ilk defa çeviren ve üzerine 1349 yılında İbranice bir şerh yazan, meşhur Yahudi düşünür Moise de Narbonne'dur. Ondan sonra esere ilgi duyan Spinoza olmuştur. S. Von Borokowski ve M. Meijer'e göre, eseri Hollandacaya çeviren kimse, bizzat Spinoza'nın kendisidir. Onun Dekartçı rasyonalizmden uzaklaşarak sezgici bir mistisizme kaymasında İbn Tufeyl'in etkisi düşünülebilir.

İbn Rüşd

Batılılarca ismi, Averroes, Averroys, Aben-Rassad, Avenryz, Adverroys, Aben-Rois, Aben-Rust ve benzer şekillerde Latinceleştirilen İbn Rüşd, Batı felsefesinin oluşumunda en çok payı olan İslâm filozofudur.



<http://www.enduluskultur.com>

İbn Rüşd'ten Tercüme

1. Latinceye Tercüme Edilen Eserler

a. Şerhleri

1. *Şerhu 's-Sema ve 'l-Âlem*: Michel Scot (ö.1235)
2. *Telhisu 's-Semâ ve 'l-Âlem*:
3. *Şerhu Kitâbu 'n-Nefs*: Michel Scot
4. *Telhîsu Kitâbi 'n-Nefs*
5. *Telhûsu 'l-Kevn ve 'l-Fesâd*: Michel Scot
6. *Tefsiru 'l-Kevn ve 'l-Fesâd*
7. *Telhîsu Kitâbi 'l-Hiss ve 'l-Mahsûs*
8. *Telhîsu Ma ba 'da et-Tabi 'a*: Michel Scot
9. *Telhîsu Kitâbi 'l-Ahlâk*: Hermann I' Allemand
10. *Şerhu 's-Semâ 'it-Tabi 'i*: Michel Scot
11. *Telhisu 's-Semâ 'it-Tabi 'î*
12. *Telhîsu 's-Kitâbi 'ş-Şi 'r*: Hermann I' Allemand

13. Organon'un Kitaplarının Telhislerinin Tamamı:

14. *ez-Zarûrî fi'l-Mantık*

15. *Cevâmî Siyaseti Eflâtun*

b. Özgün Eserleri

1. *Tehâfutu't-Tehâfut*: İbranice tercümeden, Calonyme ben-Calonyime Destructio Desructionum adıyla 1328 bu tercüme Venedik'te 1573'de yazılmıştır. İkinci kez Arapçadan Calonyme ben-David ben Todros; üçüncü kez İbraniceden Calo Calonyme ben-David, XVI. yüzyıl, Venedik.
2. *Makâle fi İttisâli'l-Akl bi'l-İnsân*: İbrahice tercümeden, Calo Calonyme ben-David, XVI. yüzyıl, Venedik.
3. *Cevheru'l-Cirm*: Michel Scot, De Substantia orbis adıyla.
4. *Kitâb fi'l-Fahs*
5. *Zamîma*: Raymond Martin tarafından XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Tercüme Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos aslı eser içinde Leipzig'de 1687 yılında yayınlanmıştır.

2. İbraniceye Tercüme Edilen Eserler

a. Şerhleri

1. *Tefsir Mâ ba'da et-Tabi'a*: Moise Aben-Tibbon, XIII. yüzyılın başlarında, ikinci bir tercüme, Zerarchia ben Isaac, 1284, Barselona, Üçüncü kez, Calonyme ben-Caloyme, 1317. Dördüncü kez, Moise ben-Salomon.
2. *Cevâmî'is-Semâ'i't-Tabia*: Moise Aben-Tibbon, XII. yüzyılın başlarında
3. *Organon Telhisi*: Jacob ben-Abba-Mari, Napoli, 1232. İkinci kez, Jacob ben-Machir, 1298.
4. *ez-Zarûrî fi'l-Mantık* (Organon'un bütün kitaplarıyla, Porphyrios'un Isagoge'un kısaltmasıdır.): Jacop ben-Abba-Mari, Napoli, İkinci kez, Semeon Anatoli.
5. *Şerhu's-Semâ ve'l-Âlem*: Salomon ben-Joseph ben-Job, Beziers, 1359. İkinci bir tercüme, Zerarchia ben-Isaac, 1284, Barselona. İkinci kez, Calonyme ben-Calonyme, 1317. Üçüncü kez, Calonyme ben-Calonyme, 1317. Dördüncü kez, Moise ben-Tabora ben-Samuel ben-Schodai.
6. *Şerhu's-Semâ'i't-Tabi'i*: Zerachia ben-Isaac, 1284, Barselona. İkinci kez, Calonyme ben-Calonyme, 1317. Üçüncü kez, Schem-Tob ben-Isaac de Tortose. Dördüncü kez, Juda ben-Tachiri MAimon.

7. *Telhisu 'l-Kevn ve 'l-Fesâd*: Birinci kez Calonyme ben-Calonyme; ikinci kez, Juda ben-Tachin Maimon.
8. *Şerhu Kitâbi'n-Nefs*: Birinci kez Calonyme ben-Calonyme. İkinci kez, Schem-Tob ben-Isaac de Tortose. Üçüncü kez, Juda ben-Tachin Maimon.
9. *Telhisu 'l-Burhan, Telhisu 'l-Cedel, Tehlisu 'l-Kiyas*: Calonyme ben-Calonyme, 1314.
10. *Telhisu 'l-Kitâbi 'l-Ahlâk*: Birinci kez Rabbi Samuel ben-Juda ben-Ivleschullam, 1321. İkinci kez, Todros Todrosi, 1337.
11. *Cevâmiu Siyâseti Eflâtun*: Rabbi Samuel ben-Juda ben-Meschullam, 1321.
12. *Telhisu Kitâbi's-Safsata, Talhisu Kitbâbi's-Şi'r Telhisu kitâbi 'l-Cedel*: Todros Todrosi, 1337.
13. *Telhisu Kitâbi 'l-Kiyâs*: Jacop ben-Schem Tob.
14. *Telhisu Kitâbi 'l-His ve 'l-Mahsûs*: Moise ben-Tibbon
15. *Şerhu makâleti 'l-İskender fi 'l-Akl*.

b. İbn Rüşd Üzerine İbranice İnceleme ve Araştırmalar

1. Levi ben-Gerson (Messer Leon): İbn Rüşd'ün birçok şerhine şerhler yazmıştır. Ayrıca İbn Rüşd'ün özgün eserlerinden *Cevheru 'l-Cirmi ve Risâle fi İmkâniyyeti 'l-İttisâl* adlı eserleri de şerh etmiştir.
2. Moise ben-Narboone (Messer Vidal): İbn Rüşd'ün Şerh eserlerinden olan *Şerhu Makâlâti 'l-İskender fi 'l-Akl*, Aristo'nun *Metafizik* ve *Ahlâk* şerhlerine açıklamalar yaptığı gibi, özgün eserlerinden *Cevheru 'l-Cirm* ve *Risâle fi İmkâniyyeti 'l-İttisâl* adlı eserleri de 1344 ve 1349 yıllarında şerh etmiştir.
3. Elie del Medigo: İbn Rüşd'ün özgün eserlerinden *Risâle fi İmkâniyyeti 'l-İttisâl* ve *Cevheru 'l-Cirm* üzerine 1485'de şerhler yazmıştır.

İbn Rüşd'ün Tesirleri

a. Hıristiyan Filozoflara Tesiri

İbn Rüşd'ten etkilenen ilk Hıristiyan filozofları arasında Michel Scot ve Hermann l'Allemand vardır. Fakat ilk ateşli İbn Rüşdcüler, XII. yüzyılın ortalarına doğru görülür; bunlar arasında Amaury de Bene, David de Dinant ve onların talebeleri, Robert de Courçon ve Maurice Espagnol'dur. Onları da Alexandre de Hales ve Robert de Lincoln takip etmiştir. Fakat İbn Rüşd'ü en çok takdir eden Guillaume d'Auvergne olmuştur. *De Universo* adlı eseri, İbn Rüşd'ten alıntılarla doludur.

XIII. yüzyılda İbn Rüşd'ten etkilenenlerin başında Roger Bacon ve Saint Thomas gelir. Sonuncusu, sadece İbn Rüşd'ün birçok fikirlerini

benimsemekle kalmamış, aynı zamanda kendinin de ifade ettiği gibi, İbn Rüşd'ün Aristo'yu şerh etme metodunu da kendisinin Aristo üzerine yaptığı şerhlerde uygulamıştır. Hıristiyanlığa aykırı düşen bazı görüşlerini mesela, akılların birliği doktrini benimsenmiş ve şiddetle tenkit etmiştir. Genelde İbn Rüşd'ü Gazâlî'ye tercih etmiştir. Duns Scot, İbn Rüşdcülüğü tenkit etmesine rağmen, İbn Rüşd'ün “şekilsiz madde” doktrini benimsenmiştir.

XIII. yüzyılda, yani 1209, 1215 ve 1277 yıllarında Paris'te üç ayrı kez yapılan konsillerde kilise ve din adamları üç ayrı kez İbn Rüşdcülüğü yasaklamışlardır ve aforoz etmişlerdir. Bu babtan olmak üzere Sorbonne Üniversitesi çevresinde yetişen en ateşli İbn Rüşdcülerden Siger de Brabant, 1266 yılında öldürüldüğü gibi, Orvieto (ö.1281) veya 1284) da ölümüne kadar hapsedildi. Özellikle İspanya ve Fransa'da birçok kimse İbn Rüşd'e karşı cephe almıştı. Fakat bütün bunlara rağmen, İbn Rüşdcülük, tüm Avrupa'da başta İtalya'da, Venedik ve Padoua tıp ve felsefe mektepleri çevresinde devam etti. Burada bütün İbn Rüşdcü Batılıların isimlerini zikretme olanağı yoktur. Önemlilerinden bazıları şunlardır: Hollandalı rahip Hermann van Riswick meşhur İbn Rüşdcülerdendi, bu sebepten dolayı 1512 yılında Den Haag'da kilise tarafından yakıtıldı. Montaigne, Descartes ve David Hume de, İbn Rüşd'ten etkilenen Batılı filozoflardır. İbn Rüşd'ten etkilenen ve İbn Rüşd'ü açıkça savunan diğer Batılı filozoflar arasında Spinoza ve Leibniz vardır. Mesele Leibniz, İbn Rüşd'ün fikirlerinin Hıristiyanlığa büyük darbeler indirdiğini ifade etmesine rağmen, ondan etkilenmeksizin duramamıştır. Clarke ile giriştiği çeşitli felsefi tartışmalarda İbn Rüşdcü görünmüştü.

Önemli olduğu için burada kısaca başta Siger Brabant gibi önemli İbn Rüşdcülerin İbn Rüşd'e izafe ettikleri “Çifte Hakikat” kuramını hatırlatmak gerekir. Latin İbn Rüşdcüler, İbn Rüşd'e göre iki ayrı hakikat vardır; birisi, din hakikati, diğeri akıl veya bilim hakikati. Bu iki hakikat de birbirinden ayrıdır demişlerdir.

Gerçekte İbn Rüşd'te böyle bir hakikat kuramı yoktur. İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl* adlı eserinde din ve felsefe insanı tek hakikate götüren ikiz iki yoldur der. Dinin ayrı, felsefenin yani aklın veya bilimin ayrı bir hakikati olmadığını söyler.



Latin İbn Rüşdcülerin, niçin İbn Rüşd adına böyle bir kuram ortaya attıkları konusunda farklı yorumlar vardır. Bunlardan önemli olan birisi, onlar İbn Rüşd'ü yanlış anlamışlardır görüşüdür. Diğeri, kilisenin baskısından kurtulabilmek için yapmışlardır; onlar esasen aklın hakikatine inanıyorlardı. Fakat Hıristiyanlara din de bir hakikat yoludur diyerek Hıristiyan otoritelerine tahiye yapmışlardır görüşü. Bu son görüş kabule daha şayandır.

b. Yahudi Filozoflara Tesiri

XII. ve XIII. yüzyıllarda İbn Rüşd'ten etkilenen ilk Yahudi filozoflar arasında meşhur Musa b. Meymun ve talebesi Joseph ben-Juda vardır. Özellikle sonuncu, el-Kifti'nin dediğine göre, onun haşir konusundaki ve ruh hakkındaki görüşlerinden etkilenmiştir ve haşrin sadece ruhani olduğunu savunmuştu. Samuel Aben Tibbon, *Les Opinions des Philosophes* adlı ansiklopedik eserini, İbn Rüşd'ten alıntılarla meydana getirmiştir. Aynı şekilde Juda ben-Salomon Cohen de, 1247'de yazdığı *La Recherche de la Sagesse* adlı eserinde, İbn Rüşd'e oldukça sık atıflarda bulunur. Başka bir Yahudi İbn Rüşdcü de, Gerson ben-Salomon'dur; onun *Porte des Cieux* adlı eseri, İbn Rüşd'ten uzun iktibaslarla doludur.

İbn Rüşdcülük XIV ve XV. Yüzyıllarda da Yahudiler arasında devam etmiştir. Levi ben-Gerson (Messer Leon), devrin başta gelen Yahudi filozofudur; İbn Rüşd'ten etkilenerek âlemin kıdemini savunmuştur. Schem-Tob, oğlu Moise Falawuera, Michel Haccohen ve Elie del medigo devrin diğer önemli İbn Rüşdcüleridir. İbn Rüşd, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Yahudiler arasında önemini yitirmeye başlarsa da mantık kitapları, özellikle de *Telhisu'l-Mantık* adlı kitabı, son zamanlara kadar Yahudilerin çok rağbet ettikleri klasik bir eser olarak kalmıştır.

Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılacağı gibi Bîrûnî, Suhreverdi ve İbn Miskeveyh gibi filozof ve bilginlerin eserleri Ortaçağ'da Latinceye hiç çevrilmemiştir.



Bunun sebebi üzerine düşününüz.

Özet

Batı'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu

Bilindiği gibi, 3. yüzyıldan itibaren dini otoritelerin Yunan-Roma düşünce geleneğini hristiyanlığa aykırı görerek yasaklanması neticesinde Batı'da felsefe ve akli ilimlerin olmadığı anlamına, 9. ve 10 yüzyıllara kadar devam eden bir karanlık dönem vardır. Batılıların 11. yüzyıldan itibaren Müslüman filozofların ve bilginlerin eserlerini Latinceye çevirmeleriyle Batı'da felsefi düşünce yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır. Batılılar, çeviri yoluyla sadece İslâm düşüncesini öğrenmediler, aynı zamanda Arapçaya çevrilmiş eserlerini Latinceye çevirerek Aristo ve Eflatun gibi Yunan düşünürlerini de İslâm düşüncesi vasıtasıyla yeniden öğrendiler.

İslâm Felsefesinin Batı'ya Geçiş Yolları

İslâm düşüncesi, altın çağını yaşadığı bir zamanda X. yüzyılın sonlarına doğru başta Kur'an olmak üzere, özellikle XI. Ve XII. yüzyıllarda Müslüman filozof ve bilginlerin eserleri Latince ve İbraniceye çevrilerek, bugünkü Batı düşünce ve medeniyetinin temellerinden birisi atılmıştır. Latince ve İbranice çeviri faaliyetleri bu geçişte en önemli rolü oynamakla beraber, Batı'nın İslâm dünyası ile olan ticari ve diplomatik ilişkileri de bunda etkin olmuştur. Hatta Haçlı Savaşları bile katkıda bulunmuştur.

İslâm Düşüncesini Aktarmaya Duyulan İhtiyacın Nedeni

Batılıların İslâm düşüncesini kendilerine aktarmalarının en önemli nedeni, Ortaçağ'da İslâm dünyasının her alanda en ileri düzeyde ve uygar, siyaseten ve iktisaden en güçlü toplum olmasıdır. Bunun da nedeni olarak Batılıların, Müslümanların felsefi ve bilimsel düşünceye önem verip geliştirmiş olmalarını anlamalarıdır.

İslâm Felsefesinin Batı Düşüncesinde Yarattığı Değişim ve Gelişim

İslâm düşüncesiyle batılılar herşeyden önce akli düşünmeyi öğrendiler. Bu ilerleyen zamanda Batı'da felsefe-hristiyanlık çatışmasını doğurdu. Çünkü Papalık ve diğer dini otoriteler gelişen akli ve hür düşüncenin hristiyanlığı zayıflatmakta olduğunu fark ederek Müslüman bilginleri, özellikle de İbn Rüşd felsefesini yasakladılar. Fakat her şeye rağmen İslâm düşüncesinin

etkisini yok edemediler. İslâm felsefesinin Batı düşünce tarihinde oluşan Skolastisizm, Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi düşüncelere büyük katkıları olmuştur.

Bugün birçok Batılı yazarın da artık kabul ettiği gibi, Batı düşünce ve biliminin en esaslı temeli, İslâm düşüncesidir. Bunun en canlı şahidi, birçok bilim adı ve onlarda kullanılan kavramların aslının Arapça olmasıdır. Örneğin Algebra'nın aslının el-Cebr; Alchemy'nin, el-Kimya; Zero'nun Sıfır olması gibi. Nasıl Yunan düşüncesi İslâm düşüncesine kaynaklık etmiş ise, İslâm düşüncesi de Batı düşüncesine öyle kaynaklık etmiştir. İşte bundan dolayı, nasıl Yunan düşüncesini, bilmeden, İslâm düşüncesi tam olarak bilinmezse, İslâm düşüncesi bilinmeden de Batı düşüncesi tam olarak bilinemez.

Kendimizi Sınayalım

1. Aşağıdaki batılı düşünürlerden hangisi İbn Tufeyl'in "*Hayy bin Yakzan*" adlı eserini Hollandaca'ya çevirmiştir?
 - a. Descartes
 - b. Spinoza
 - c. Sartre
 - d. Malebranche
 - e. Kant
2. İbn Sînâ'nın "Uçan Adam" kavramını aynen kullanan batılı filozof aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Spinoza
 - b. Kant
 - c. Descartes
 - d. Hegel
 - e. Alain
3. Rippol'da ilk tercüme bürosunu açan papa kimdir?
 - a. II. Jean Paul
 - b. IV. Paul
 - c. IV. Benedictus
 - d. XII. Leon
 - e. Sylvestre Saccy

4. Siger de Brabant hangi felsefî ekole mensuptur?
- Latin İbn Rüşdçülük
 - Latin İbn Sinacılık
 - Latin Gazzalicilik
 - Latin Farabicilik
 - Latin Platonculuk
5. Ortaçağ'da batılılarca bilinmeyen Müslüman düşünür aşağıdakilerden hangisidir?
- Fârâbî
 - İbn Sînâ
 - Gazzâlî
 - İbn Miskeveyh
 - İbn Rüşd

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- 1. b** Yanıtınız doğru değilse İbn Tufeyl bölümünü okuyunuz.
- 2. c** Yanıtınız doğru değilse İbn Sina bölümünü okuyunuz.
- 3. e** Yanıtınız doğru değilse İslâm Felsefesinin Batı'ya Geçiş Yılları bölümünü okuyunuz.
- 4. a** Yanıtınız doğru değilse İbn Rüşd bölümünü okuyunuz.
- 5. d** Yanıtınız doğru değilse, bütün bölümleri bir daha gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Hayatı sadece din ile yetinme anlayışıdır.

Sıra Sizde 2

Çünkü İbn Rüşd'ün ve diğer Müslüman filozofların felsefesi akılcı idi ve makul gerçekleri öğretiyordu. Felsefenin yanında bilimi de önceliyordu.

Sıra Sizde 3

Batılılar o dönemlerden itibaren artık kendilerinin de bilim ve felsefe ürettiklerini varsayarak, ideolojik amaçlarla Müslüman filozof ve bilginlerin isimlerini anmıyorlar.

Sıra Sizde 4

Çünkü İbn Tufeyl, insanın yaratılışını, geleneklerden farklı bir biçimde anlatıyor. Diğer taraftan da insanın, doğayı öğretmen kabul ederek, Allah'ın varlığını aklıyla kavrayabileceğini anlatıyor. Tabiatın insanı kemale erdireceğini savunuyordu.

Sıra Sizde 5

Çünkü o filozofların ve bilginlerin yetiştikleri bölgeler Avrupa'dan daha uzak olduğu için onların eserlerine ulaşamamışlardır. İbn Sînâ gibi filozoflar da aslında uzak bölgelerde yetişmişlerdi; ancak onlar çok meşhur olduğu için onların eserlerine her yerde kolayca erişmek mümkündür.

Yararlanılan Kaynaklar

Bammat, H. (1975). **İslâm'ın Çehresi**, İstanbul

Bayraktar, M. (2004) **İslâm Düşüncesi Yazıları**, Ankara

Durant, W. (Tarihsiz). **İslâm Medeniyeti**, İstanbul.

Hunke, S. (1997). **Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi**, İstanbul

İzmirli, İ.H. (1955), **İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, Ankara.

Ülken, H.Z.(1935). **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul

Ülken, H.Z. (1963). **“İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri”**, AÜ: İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 8, Ankara.

