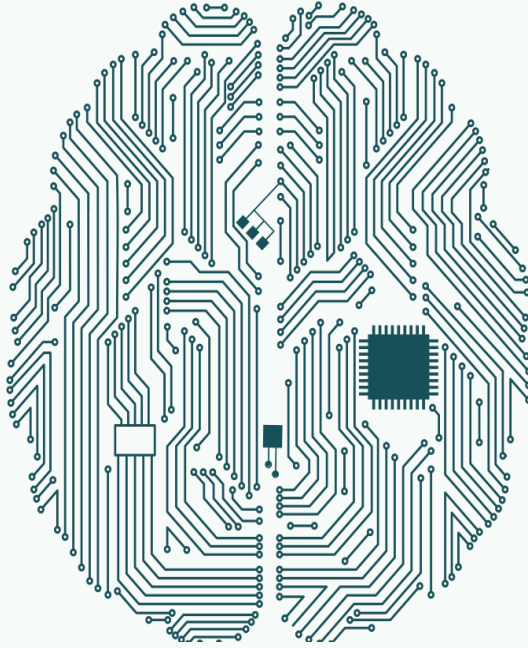


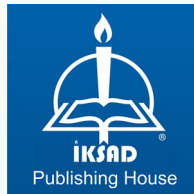
İslam Düşüncesinde

AKIL VE DİN

BAĞDAT'TAN İSFAHAN'A



Dr. Hamdi ONAY



İslam Düşüncesinde

AKIL VE DİN

BAĞDAT'TAN İSFAHAN'A

Dr. Hamdi ONAY



Copyright © 2023 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or
transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical
methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses
permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social
Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TURKEY TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

E mail: iksadyayinevi@gmail.com

www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.

Iksad Publications – 2023©

ISBN: 978-625-367-061-0

Cover Design: İbrahim KAYA

April/ 2023

Ankara / Turkey

Size = 16 x 24 cm

ÖNSÖZ

Akil ve din terimleri, İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren, modern dönemleri de içine alacak şekilde insanoğlunun zihnini meşgul eden iki temel olguyu ifade eder. Daha genel olarak düşünüldüğünde bu problem felsefe-din ilişkisinin tartışma alanına giren bir konudur. Felsefe ile din, Ontolojiden epistemolojiye, etikten estetiğe kadar belli önermeler ve hükümler bütününe sahip olan bu iki alan, insanlık tarihi içerisinde çeşitli açılardan ele alınıp incelenmiş, onların mahiyet ve keyfiyetleri konusunda birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Felsefe ile din gerçeğini müstakil olarak anlamaya ve izah etmeye çalışan düşünürler, birbirleriyle paralellikler arz edebilen bu iki alanın nasıl bir münasebet içerisinde olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle Gazali'nin Meşşâî filozofları ağır bir şekilde eleştirmesi ve dini açıdan töhmet altında bırakması, İslam düşüncesinin seyrinin akıl alanında görece daralmasına ve akıl konusunda daha mesafeli bir tutumun benimsenmesine sebep olmuştur. Daha sonra böyle bir düşünce ortamda yetişmesine rağmen İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisi konusundaki yaklaşımının mevcut anlayışları değiştirmeye ve doğrudan Kuran metnine yapılan referanslarla bizzat Kuran'ın öngördüğü çerçevede bir akıl-vahiy ilişkisi tasavvuru geliştirmeye matuf düşünceler ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

Düşünce tarihi göz önünde bulundurulduğunda beşerî akla dayanan felsefe ile ilâhî vahye dayanan din arasındaki ilişki konusunun çok eskilere dayanan kadîm bir problem olduğu görülmektedir. Akıl-vahiy, akıl-nakil, felsefe-din ve din-bilim ilişkisi gibi çeşitli tabirlerle ifade edilen bu mesele, farklı gelenekteki düşünür ve filozofların tartışma konusu olduğu gibi, islam düşünürleri ve filozoflarının da temel problemini teşkil etmektedir. Hatta denilebilir ki bir yönüyle İslam tefekkür tarihi, akıl ile vahiy, felsefe ile din arasındaki ilişkinin bir serüveninden ibarettir. Açıktır ki fıkıh, kelâm ve felsefe gibi muhtelif disiplinler içerisindeki

ekollerin ve mütefekkirlerin bu konuya yaklaşımı ve ulaştıkları sonuçlar bazı farklılıklar arz etmektedir.

Bilginin kaynağı ve sınırları hakkındaki epistemolojik tartışmalar felsefede en fazla üzerinde durulan konular arasında yer almaktadır. Akıl ve duyu verilerinin yanı sıra vahyin üçüncü bir bilgi kaynağı olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesi, teolojik düzlemde gerçekleşen felsefi tartışmalara konu olmuştur. Vahyin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi, akılla ulaşılan verilerle vahyin bildirdikleri arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı problemini doğurmuştur. Bu sorun farklı geleneklere sahip filozoflar tarafından ele alınmış, değişik yaklaşım tarzları ortaya konmuştur. Bazı filozoflar akıl ile vahyin birbirini dışladığını söylerken, başka bir kısım filozoflar akıl ile vahiy arasında çelişki olmadığını, son tahlilde bunların birbiriyle uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Bu çalışmada, aynı gelenek içinde, farklı dönemlerde yaşamış bir bakıma birbirinin devamı olan anlayışları okuyucuların dikkatine sunmaya çalışacağız. Bu anlayışlardan biri Bağdat merkezli Meşşâî felsefenin diğeri ise daha sonra gelişen ve İsfahan ekolü olarak bilinen İsraki felsefenin akıl ve din anlayışlarını ortaya koymaya gayret göstereceğiz. Bunu yaparken, tarihsel olarak önce gelenle sonradan oluşan görüşlerin son dönem İslam düşüncesine nasıl yansıdığını göstermeye çalışmaktır.

İslâm filozoflarının ortaya koyduğu eserler üzerine çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da esasen konuyu metafizikten epistemolojiye, varlık felsefesinden iktisat ve ahlâka kadar çeşitli yönleriyle ele alıp irdeleyen sistematik ve kapsamlı bir çalışma yapılabilmemiş değildir. Bu bakımdan ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî ile İslam felsefesinin yetkin ve kendinden sonra gelen fikri ve felsefî hayatı derinden etkileyen Farabî ve İbni Sina'da akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi problemiyle başlamayı uygun gördük. Daha sonra bu anlayışın bir devamı olan İsfahan merkezli anlayışları bunun üzerine değerlendirmeye çalışacağız. Böylece İslam geleneğinde oluşan iki farklı dönemi karşılaştırma imkânını elde

etmekle "Akıl ve Din" adıyla gerçekleştirdiğimiz bu çalışmanın konuyla ilgili mevcut eksikliği bir ölçüde gidereceğini ve Türkiye'deki İslam felsefesi çalışmalarına mütevazî bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Çalışma bizden tevfiğ Allah'tandır.

Dr. Hamdi ONAY
Malatya/2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	vii
Giriş.	1
1. Aklın Sınırlandırılması	7
2. Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Akıl-Vahiy İlişkisi	12
BİRİNCİ BÖLÜM: BAĞDAT MERKEZLİ İSLAM DÜŞÜNCESİ (Meşşâî Felsefede Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi)	23
A- KİNDİ FELSEFESİNDE AKIL-DİN İLİŞKİSİ	25
1. Kindi Felsefesinde Hakikatin Birliği	27
a. Aklî Bilgi (Felsefe) nin Hakikat Oluşu	28
b. Aklî Bilginin Kaynakları ve Oluşumu	30
c. Aklî Bilginin Yapısı ve Doğası	34
2. Dini Bilgi (Vahiy) nin Hakikat Oluşu	36
a. Vahiy Bilginin Mahiyeti	36
b. Din Dili ve Tevil	37
3. Felsefî Bilgiyi Talep Etmenin Mantıkî Zorunluluğu	42
B- FARABÎ'DE AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ ---	44
I. Senkronik (Eş-Zamanlı) Olarak Akıl-Vahiy/Felsefe-Din Uzlaştırması	47
a. Felsefenin Birliği	47
b. Felsefe ile Dinin Birliği	50
1. Konu ve Gaye Birliği	51
a. Felsefenin Konu ve Amacı	51
ab. Felsefenin Tanımı	53
ac. Felsefenin Kısımları	55
b. Dinin Konusu ve Amacı	58
ba. Konu ve Amaç Birliği	60
c. Hakikatin Birliği	63
ca. Aklî Bilgi (Felsefe)nin Hakikat Oluşu	63
2. Vahiy Bilgi (Din) nin Hakikat Oluşu	75

a. Vahiy ve Nübüvvetin Mahiyeti -----	76
b. Dinin Mahiyeti -----	81
3. Hakikatin Birliğinin Sağlanması -----	87

II. Diakronik (Ard-Zamanlı) Olarak Akıl-Vahiy/Felsefe-Din Uzlaştırması ----- 89

C. İBN SİNA'DA AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ - 97

1. Konu ve Gaye Birliği -----	100
a. Felsefenin Konu ve Amacı -----	100
aa. Felsefenin Tanımı -----	101
ab. Felsefenin Bölümleri -----	103
ac. Dinin Konusu ve Amacı -----	107
ad. Konu ve Amaç Birliğinin Sağlanması -----	109
2. Hakikatin Birliği -----	112
3. Akıl Bilgi (Felsefe)nin Hakikat Oluğu -----	113
a. Akılın Ontolojik Mahiyeti -----	113
b. Akılın Epistemolojik Mahiyeti -----	118
4. Akıl Bilginin Mahiyeti ve Yöntemi -----	124
a. Vahiy Bilginin Hakikat Oluğu -----	128
b. Vahyin Mahiyeti -----	136
5. Din Dili ve Tevil -----	138
a. Hakikatin Birliğinin Tesisi -----	142

D. GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ ----- 146

1. Gazalî'de Dinî Bilginin Kaynağı Olarak Akıl -----	148
a. Gazalî'de Akılın Önemi -----	150
2. İbn Rüşd 'de Akıl-Vahiy İlişkisi -----	161

İKİNCİ BÖLÜM: İSFAHAN MERKEZLİ İSLAM DÜŞÜNCESİ (İŐrakî Felsefede Akıl/Vahiy-Felsefe/Din İlişkisi) ----- 169

A- İSLAM TARİHİNDE AKIL VE DİN TARTIŞMALARI -- 181

B- MOLLA SADRA DÜŞÜNCESİNDE AKIL VE DİN ----- 192

1- Akıl ve Dinin Anlamı -----	192
2. Akıl ve Dinin Karşılıklı Konumları -----	195
3. Din Felsefesi -----	207
a. Dini öğretilerde akıl ve dinin birbirlerine karşı konumları	209
aa. Tanrı, Evren ve İnsan İlişkisi -----	209

ab. Allah'ın Ezeli İlmi -----	215
ac. Âlemin kıdemi Meselesi-----	219
ad. Cismani Haşr (Diriliş, Toplanma) Konusu-----	225
ae. Cehennemde Azabın Ebedî Oluşu-----	241
b. Varlıklarda İdrak, Şuur ve Aşkın Varlığı-----	255
c. Ruhların Bedenlerden Önce Yaratılması Problemi -----	266
SONUÇ -----	285
KAYNAKÇA-----	299

Giriş

İnsan hayatını anlamlandıran ve bireyi her yönden kuşatan din, bilim, felsefe, hukuk, sanat, ahlâk, kültür gibi varlık alanları birbiriyle iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir. İnsan hayatına değer katan bu kavramlar, çoğu zaman bir bütünün ayrılmaz parçası gibi gözükmürler. Bunlardan din ve felsefe, kaynakları itibarıyla farklı alanlar gibi gözükse de metafiziğe dair meseleleri araştırma bakımından ortak konu ve amaca sahiptirler. Buna göre felsefe geniş anlamıyla "insanın gücü ölçüsünde fiillerini Allah'ın fiillerine benzetmesi"; "sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti"; "insanın kendini bilmesi ve insanın gücü nispetinde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesi" gibi muhtelif tanımlarla açıklanagelmiştir.¹ Dine gelince aklın ötesinde, gayb alanını kapsayan ve ilahî varlıkla insan arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir inanç ve uygulama alanı olarak düşünülmektedir. Cürcanî'nin "Akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahî bir kanundur."² tanımıyla beraber pek çok bilge tarafından farklı yorumlarla ele alınmıştır.

Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin ne şekilde gerçekleştiği meselesi tüm dinlerde önemli bir yere sahiptir. Genel olarak dinlerde Tanrı'nın, insanlarla vahiy yoluyla iletişime geçtiği ifade edilir. Elbette ki Vahyin kendine özgü bir sistematığı bir mekaniği vardır. Bu mekaniği anlamak açısından, vahyin muhayyileye dayanan sembolleşmesini ve felsefenin akla dayalı olan kavramsallığını insan doğasına dayandırmak mümkündür. Yani insan, doğası itibarıyla sembollerle toplumsallaşır. Çünkü sembollerde görsellik ve işitselliğin etkisi daha çok öne çıkmıştır. Tarih boyunca insanları bir arada tutan ve toplum olma şuurunu veren semboller olmuştur. Doğal olarak bu semboller çıplak hakikatin örtüye bürünmüş biçimleridir. Fakat kavramlar hakikatin çıplak temsilleridir. Bu temsiller yani kavramlar insanların

¹ Kindî, Felsefî Risâleler, Çev. s. 66-67.

² Cürcanî, Ta'rifât, Mektebeti Lübnan, Beyrut, 1985, s.111.

bireyselleşmesine yol açar. Bu yönüyle de tanrı biyolojik anlamda insanın sembolleri anlama yönüne hitap ederek toplum olmaya uygun hale gelmesini sağlarken, insanda var olan düşünme melekesi, insanın kavrama yönüne hitap eder ve onu bireyselleştirir. Dinler tarihinde baktığımızda Tanrı, insanlarla kavramlar aracılığıyla da iletişime geçebilir miydi? Yoksa semboller iletişimin tek geçerli yolu olarak mı görünmektedir? Bu noktada esas sorumuz kavramsal düşünme noktasına gelmiş bir insan dini nasıl anlayacaktır? Çünkü Tanrı, mahiyet farklılığından dolayı insanlara semboller vasıtasıyla iletişim kurmaktadır. İnsanlardan bazıları vahyin bu sembollerinden yola çıkıp kavramlara ulaşabilir.

Düşünce evreninin merkezi konularından olan din ve felsefenin ne anlama geldiği, alanları, problemleri ve birbiriyle ilişkileri yüzyıllardır pek çok bilim adamının ilgi alanına girmiştir. Semavi dinler açısından din-felsefe arasındaki ilişki ilk olarak Yahudi filozofu Philon'un Yunan felsefesini Tevrat'la özdeş kılmaya çalışmasıyla başlamıştır. Ona göre Platon'un ideaları, Tanrısal aklın düşünceleridir.³ Daha sonraki dönemlerde Hristiyan dünyasında, Aristoteles ve Yeni Platonculuğun metafiziğe dair düşünceleri, Ortaçağda St. Augustinus, St. Thomas gibi filozofların din ve felsefe uzlaştırması çalışmalarını etkilemiştir. Müslüman filozoflar da din-felsefe ilişkileriyle ilgili tartışmalardan uzak kalamamış, kendilerini bu tartışmanın ortasında bulmuşlardır. Böylece aklî bilgi ile vahiy bilgisinin değeri, bunların birbirlerine göre konumları, hangisinin daha önce mevcut olduğu vb. sorular felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle beraber tartışılmaya ve hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimlerle, aklî ilimlerin yeri ve vahiy karşısındaki değeri sorgulanmaya başlamıştır.⁴ Bu sorgulamalar neticesinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlar dinî eğilimleri ağır bastığından dolayı İbn Teymiye ve Tevhidi gibi felsefeyi tamamen yadsıyanlar; iki alana da eşit ağırlık vererek Farabî, İbn Sina, İhvân-ı Safâ, İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi filozoflar, ikisinin de hakikatin bir yüzünü

³ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul,1990, s.129.

⁴ İlhan Kutluer, Yitirilmiş Hikmeti Ararken, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 71.

temsil ettiğini düşünenler; doğal din anlayışını benimsemelerinden dolayı Ebu Bekir Zekeriya er-Razi gibi felsefe alanını tercih edenler; felsefe ve dinin farklı alanlar olduğunu düşünerek, iki alanın da kendi içinde önemini kabul ettiği halde Gazalî ve İbn Haldun gibi düşünürler de uzlaştırma içinde olmayanlar şeklinde örneklendirilebilir.

Varoluşundan itibaren insanoğlunu etkileyen din ile felsefe, düşünce tarihinde çeşitli şekillerde ele alınıp incelenmiştir. Kadim bir problem olan felsefe ile dinin mahiyetleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve aralarında nasıl bir ilişkinin olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu itibarla söz konusu meselede düşünürler, sadece İslâm medeniyetinde değil, diğer medeniyetlerde de şu veya bu şekillerde ilgilenmişlerdir. Bilindiği üzere Ortaçağda filozoflar din ile rasyonel düşünceyi gerçeğin iki farklı kaynağı olarak kabul ettiler. Bu şekilde din ile felsefenin, gerçeğin elde edilmesi ve ortaya konması noktasında birbirini destekleyen iki farklı otorite olarak görülmesi, birbiriyle uyuşmayan, hatta birbirine zıt görüşlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Bu da beraberinde daha büyük problemlerin oluşmasına neden olmuştur.⁵ İslâm toplumunda, din–felsefe ilişkisi probleminin, felsefe ve bütün entelektüel etkinliklere bağlı olması, birçok İslâm filozofunu, farklı şekillerde de olsa, problemle ilgilenmeye ve çözüm yolları aramaya sevk etmiştir.⁶ Bu konuda İslâm filozoflarının büyük çoğunluğu, din ile felsefenin temelde uzlaştığını kabul etmişler ve bu uyumu ele alan önemli eserler kaleme almışlardır.⁷

Din-felsefe ilişkilerine dair İslâm dünyasında Mutezile ile başlayan aklî sorgulamalar daha sonra sistemli bir niteliğe bürünmüştür. Buradan hareketle Kur'an'ın akla uygun olduğu

⁵ Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner, New York 1963, s. 13.

⁶ Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1956, s. 1-40

⁷ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 179-182.

şeklindeki tez, ilk defa İslâm felsefesinde farklı ve detaylı bir şekilde Kindî (ö.873) tarafından ele alınmış ve böylece akıl-vahiy ilişkisi probleminin bir anlamda temeli oluşturulmuştur.⁸ Din-felsefe uzlaştırması hareketinin ilk temsilcilerinden Kindî, din istismarcılarını şiddetle eleştirerek, varlığın hakikatini araştıranları küfürle itham edenlerin, dinle ilişkilerinin kalmayacağını belirtmiştir. Çünkü o, metafizik, ahlâk, zararlı ve yararlıyı elde etme ve bunlardan korunma gibi bütün bilgilerin felsefeyle kazanılabileceğini, bunların hepsinin de dinî bilgiyle aynı şey olduğunu kabul etmektedir. Hakikate ulaşma noktasında felsefî bilginin gerekliliğini ifade eden filozof, felsefeyi eleştirenlerin dahi sebep gösterme ve ispat etme gibi yöntemler bakımından felsefeyi bilmek zorunda olduklarını söyleyerek, din-felsefe münasebetleri bağlamında önemli bir noktaya vurgu yapmıştır.⁹

Çalışmamıza konu olan akıl ve din terimleri, düşünce tarihinde insanın bilgilenmesi ve aydınlanması konusunda yöntemleri farklı olsa da amaçları bakımından bir olan iki temel kavramlardır. Bu problem genel olarak felsefe-din ilişkisi olarak ele alınmaktadır. Ancak bazen felsefeye karşılık akıl, din terimi yerine dinin kaynağı olan vahiy kavramları tercih edilmiştir. Biz çalışmamızın adını akıl ve din koyarak, insanın iki farklı aydınlanma yolunu ifade etmek istedik. Bu anlamda din, Allah-evren-insan ilişkileri bağlamında ontolojik, epistemolojik, etik ve sosyal problemleri içermektedir. Nitekim insan yaşamının anlamlı olması hakikat bilgisine, bu bilgiye uygun eylemde bulunmaya ve dolayısıyla diğer varlıklarla olan ilişkinin düzgün tanzim edilmesine bağlıdır. Bu, aynı zamanda insanın yaratıcısına karşı sorumluluğuna da yön veren ve onu sonsuz mutluluğa hazırlayan işlevsel bir bağlıdır.

Diğer taraftan din-felsefe ilişkisi insanın biyolojik yapısıyla alakalı bir durum sergilemektedir. Madde ve ruhtan müteşekkil

⁸ Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s.28.

⁹ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", Felsefî Risâleler, s.5.

insan bir taraftan bedenine yönelik duyu verileriyle algılama şeklinde olan ilimleri elde ederek onların gerekliliklerine cevap bulmakta, diğer taraftan ruhun algılayabileceği ve tatmin olacağı alana yönelmektedir. İşte bu sebeple insanın bilme ve eylemlerinde, din ve felsefenin insana kattığı faydayı göz önünde bulundurmamak gerekir. Müslüman düşünürler genel olarak ilimleri üst perdede peygamberden alınan şeriat (din) ilmi ve şer'i olmayıp aklın idrakiyle ortaya çıkan ve gelişen felsefî ilimler olarak kabul ederek, bunları da kendi aralarında beğenilen ve beğenilmeyen, yararlı ve zararlı olarak ayrıma tabi tutmaktadırlar. Ona göre tıp, hesap, veraset gibi hayatın devamını sağlayan, insanlık ve sıhhatin düzenini oluşturan ilimler, beğenilen akîl ilimlerdenidir. Ancak büyü, hokkabazlık, göz boyacılığı gibi dünya işine yaramayan, iyi şeyleri bozan ilimler kötülen ve zararlı ilimlerdenidir.¹⁰

Bu tasnif dikkate alındığında dinî ilimlerin hepsi beğenilen ve kıymetli ilimlerdir. Ancak bazı ilimler bu ilme bürünüp, onun gibi görünür ve şer'i zan olurlar. Nitekim ilmin bizzat kendisi, kötü olamaz. Bilakis kötülük, ilmi öğrenen kişiden kaynaklanır ve bu durum bilginin doğru anlaşılması ve doğru yerde kullanılması ile alakalı bir husustur. Felsefî ilimlerle uğraşanların da böyle olduğunu, onların da bazen doğruyu yanlıştan ayıramadığını, başkalarını etkilemek için yanlış yollara saptıklarını kabul etmek gerekir. O halde mesele ilmin nasıl ve niçin kullanıldığına göre değişmektedir. Din ve felsefenin kendisi kötü ve zararlı olmadığı halde, onlarla meşgul olanların anlayış kapasitesine ve dinî bilgilerinin seviyesine göre farklılık olabilmektedir.

Din ve felsefenin değeri, insana kattığı fayda bazında ele alınmalıdır. Çünkü ilim dalları çoktur ve bunların hepsini bilmeye bir insanın ömür yetmeyecektir. Bu sebeple yapılması gereken şey, ilimler arasında doğru seçim yapmak ve sıralamayı iyi tespit etmektir. Bu bakış açısı din ve felsefe arasındaki hiyerarşiyi ve bunların birbiriyle olan ilişkisini göstermek bakımından önem arz

¹⁰ Taşköprüzade, Mevzuatü'l-Ulûm, Sad. Mümin Çevik, c. I, II, III, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1975, c. III, s.10.

etmektedir. O halde hakikati elde edip, gerçek mutluluğa ulaşmak için önce ontolojik olarak İlk Varlık'ı sonra diğer ilimlerle uğraşmak gereklidir. Kelâmda inanç meselelerini öğrenmeli, cedel ve hilaf herkes için gerekli değildir, mantık da kelâma dâhildir. Felsefî ilimlere gelince dine muhalif olan meselelerin çoğu metafizikle, bazıları da tabiatla ilgili olsa da her konuda çelişme söz konusu değildir. Özellikle matematik alanında çelişki hiç yoktur. Ancak asıl gerekli olan ahiret ilimlerine yönelmektir.¹¹ Her ne kadar farklı isim ve sıfatlarla ifade edilse de ilim bir bütündür. Bu sebeple dinî ve felsefî ilimler arasında derece farklılığı olduğu kabul etsek bile bunlar birbirini doğrulayan ve tamamlayan ilimlerdir. Dolayısıyla insanlığa faydası olan her türlü ilmin peşinden gitmek gerektiğini düşünmek insanlık görevidir. O halde felsefe dine aykırı olmamak şartıyla önemlidir, hatta dini anlamak ve açıklamak için de pek çok ilke felsefe ilminde bulunmaktadır. Mutluluk ahirete iyi hazırlanmakla mümkündür. Ancak bunu sağlayan dinî ve felsefî ilimlerin doğru öğrenilmesine bağlıdır.

Aklî ilimler taklit ve kulaktan duyma yoluyla değil, öğrenme ve kanıtlama (istidlal) yoluyla meydana gelir. Dinî ilimler ise peygamberden taklit yoluyla elde edilir. O da Allah'ın kitabını ve sünneti öğrenmekle olur. Aklî ilimler bazen kalbin tatmin olması için yeterli olmasa da dinî ilimleri anlamak için zorunludur. Bu sebeple sadece dinî ilimleri önemli ve yeterli aklî ilimleri gereksiz gören cahil kimselerdir. Aynı şekilde sadece akli yeterli görüp dinî ilmi önemsemeyen de mağrur kimselerdir. Çünkü aklî ilimler gıda, dinî ilimler de ilaç gibidir. Her kim aklî ilimler, dinî ilimlere uymaz zanneder ve ikisini birleştirmeyi imkânsız görürse kördür, basiretsizdir. O halde böyle söyleyen kimse kendisine göre dinî ilimlerin bazısı bazısına uymayınca nasıl davranacaktır? Ya aklî ilimlerin faydasını itiraf edecek ya da dinde noksanlık olduğuna inanıp dinden uzaklaşacaktır. Din ve akıl kuma gibidir, birini sevindirirsen diğerini kızdırır ve gücendirirsin. Bunun için bazı din âlimlerini dünyevî ilimler konusunda cahil görürsün, tersi de olabilir

¹¹ Taşköprîzâde, Mevzuatü'l-Ulûm, c. I, s.338.

(aklî ilimle meşgul âlimleri din konusunda cahil görürsün). Din ve dünya işlerinde basiret sahibi olup, ikisini birleştirmek ancak Ruh'u'l Kudüs ile desteklenen peygamberlere kolay olur. Diğer insanlar böyle olmayıp, bunlardan biriyle meşgul olduklarında diğerinden ayrılırlar.¹² Bu ifadelerinden açık olarak anlaşıldığı üzere din-akıl ya da din-felsefe birlikteliğini destekleyen, bilginlere göre dini bilginin değeri, kaynağının vahiy olmasından kaynaklanır.

Şüphesiz ki İslam düşüncesi geleneğinde filozofların, akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi konusuna yaklaşımlarının önemli ve özel bir yeri vardır. Bu durum onların meydana getirdikleri felsefî, bilimsel ve kültürel çerçeve yanında, meseleyi belli bir sistem içerisinde küllî olarak ele almalarından kaynaklanmaktadır. İslam düşüncesinin temel bir problemi olarak görülen bir konuya filozofların nasıl yaklaştığını ve nasıl çözüm ürettiğini tespitte çalışmak, İslam düşüncesini bir bütün olarak kavramada önemli bir katkı sağlayacaktır.

1. Aklın Sınırlandırılması

Etimolojik olarak Arapça bir kelime olan "*akıl*" kelimesi sözlükte: yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, korunmak ve tutmak gibi anlamlara gelmektedir. Felsefî bir kavram olarak ise "*akıl*", "İnsandaki soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, farklılıkların ve benzerliklerin bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yeteneği" ve "eşyanın sebeplerini yakalama melekesi"¹³ gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.

Düşünce tarihine baktığımızda her filozof veya bilginin aklı kendi dünya görüşleri, sistemleri ve bağlı buldukları ekoller açısından ele aldıklarını görmekteyiz. Burada özellikle, insanın

¹² Taşköprizâde, Mevzuatü'l-Ulûm, c. III, s.323-324.

¹³ Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 7.

ihtiyaçlarını giderebilmesi için bilim ve teknolojinin verilerine ulaşmada akılı nasıl kullanması gerektiği sorusu ile aklın insanı hakikate ulaştırıp ulaştıramayacağı ve bir sınırının olup olmadığı, yani aklın insana her şeyin bilgisini verip veremeyeceği gibi problemler tartışılmıştır.¹⁴ Bu perspektifle değerlendirildiğinde akıl, genel olarak bütün canlılarda, özel olarak ise insandaki en yüce ve en üstün özellik, güç ve kabiliyettir. İnsan, sahip olduğu bu kuvvet vasıtasıyla düşünür, zekasını çalıştırır, hayatını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu sanatları, gıdaları ve çeşitli aletleri elde eder. Değişik ilimlere sahip olur, elbise diker, marangozluk, dokumacılık ve inşaatçılık gibi meslekleri yapar, geometri bilgisi öğrenir ve yöneticilik yapar. Sıcağa, soğuğa, yağmura, kara ve su taşkınlarına karşı kendisini korur, elbiselerini hazırlar, bedenindeki diğer organları yönetir, hatta sonsuz sayıdaki sanat eserleri de bu akıl yetisinin ürünü olmaktadır. Bu noktadaki örnekler çoğaltılabilir de bütün bu farklı fiiller, basit ve tek bir güçten meydana gelmektedir. Canlılar içinde sadece insan böyle bir güce, yani akla sahip olmaktadır. İnsandaki bu önemli güç çok gizlidir. Dolayısıyla insanda bulunan tabii kuvvetler ilk bakışta kolayca anlaşılabilirlerken aklın hakikati ilk bakışta anlaşılabilir değildir. Bu sebeple İslam filozofları düşünce ve sistemlerinde akla önemli bir yer vermekte ve onu, insanın varlığını devam ettirebilmesi için zorunlu olan bir güç olarak görmektedir. Çünkü bu kabiliyetten yoksun olan ve sadece hayvanî (canlı) kabiliyetlere sahip olan insan, varlığını devam ettirmekte zorlanır nihayet yok olup gider.¹⁵

Bu özelliklere sahip olan akıl Tanrı'dan insana akıp gelmiş ilahi bir özdür. Dolayısıyla akıl insanda bulunan Tanrısal bir yetidir. Bu bağlamda insan, akla sahip olması nedeniyle Tanrı'ya benzemektedir. Yine insan, sahip olduğu bu akıl gücü sayesinde doğru ile yanlış birbirinden ayırma gücüne sahiptir.¹⁶ Tanrı'dan

¹⁴ İsmail Yakıt, "Mevlana'da Akıl ve Aklın Kritiği", SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, y. 1996, S. 3, s. 2

¹⁵ İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, thk. Hüseyin Atay, AÜİF. Yayınları, Ankara 1972, I/53, 128; I/72, 197

¹⁶ İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, I/2, 29;

bize doğru akıp gelen bu akıl, aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan bağ olmaktadır. Bu bağı kuvvetlendirmek isteyen kişi, kendini soyutlayarak Tanrı'ya düşünmeli, O'na bağlanmalı, sürekli O'na doğru ilerlemeli ve aklı düşünceyi O'na ulaşmak için kullanmalıdır. Tanrı ile arasındaki bağı zayıflatıp tamamen koparan kişi, düşüncesini Tanrı'nın dışındaki şeylerle meşgul eder, yani her türlü nimeti bahşeden Tanrı'ya zihninden atar ve sadece yemek, içmek, giyinmek ve gezmek gibi zorunlu şeylerle ilgilenir, sonunda Tanrı ile arasındaki bağı gevşeyip kopmasına neden olabilir. Aklın her şeyi idrak edip edemeyeceğini konusunda İbn Meymûn, felsefî sisteminde aklı, önemli bir konuma yerleştirdiği görülmektedir. O, aklın belirli bir gücünün olduğu ve varıp duracağı, daha ötesine geçemeyeceği bir sınırın bulunduğu görüşünü kabul eder. Ona göre akıl, yapısı gereği her şeyi idrak etmeye müsait değildir. Dolayısıyla da bazı objeler aklın alanı içerisinde bulunurken, bazıları da onun gücünün ötesinde kalmaktadır. Akıl ancak, gücü dahilinde olan ve idrak edilmesi tabiatına uygun olan şeyleri idrak edebilir. Bununla birlikte varlıkta, aklın herhangi bir şekil ve yolla idrak edemeyeceği varlıklar ve bilemeyeceği işler de vardır. Aklın tabiatında bilemediği şeyleri idrak edememe özelliği vardır. Çünkü akıl bir varlıkta, fenomenolojik bazı durumları idrak edilebilirken bilemediği bazı durumları idrak edemez.¹⁷ Bu sebeple o, varlığı idrak edip edememe konusunda kategorik bir ayırma tutmaktadır: Aklın idrak edebileceği varlıklar, hiçbir şekilde idrak edemeyeceği varlıklar ve bazı durumlarını idrak edip bazı hallerde idrak edemeyeceği varlıklar.

İbni Meymûn, aklın bu fonksiyonu ile duyular ve diğer bedenî kuvvetlerin durumu arasında ilişki kurmaktadır. Örneğin, duyular belli uzaklık aralığında olan objeleri idrak ederken, çok yakın ve daha uzaklıkta olanları idrak edememektedir. Diğer bedenî kuvvetlerdeki durum da bundan farklı değildir. Bir insanın 200 kg ağırlığındaki bir yükü taşıyacak kadar kuvvetli olması, aynı kişinin

¹⁷ İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, I/31, 71.

300 kg ağırlığındaki başka bir yükü taşıyabilecek kadar kuvvetli olduğu anlamına gelmez. Zaten insanların hissi idrak kapasiteleri ile bedenî kuvvetlerinin birbirinden farklı olduğu her kes tarafından bilinmektedir. Ona göre aynı durum, insanın aklî idraki için de geçerlidir. İnsanlar, hem kavrayış ve anlayış düzeyleri açısından birbirlerinden farklıdır, hem de her insanın aklî kavrayışının varıp duracağı bir sınır vardır. Bir insan herhangi bir şeyin belirli bir yönünü idrak ederken, başka bir insan ondan daha fazlasını veya azını idrak edebilir. Hatta böyle bir kişi, birtakım örnek ve açıklamalarla kendisine uzun bir süre açıklansa yine de onu anlayamayabilir. Bu durum, ilim sahipleri tarafından açık seçik bir şekilde bilinmektedir.¹⁸ Aslında insanın zihnini idrak edemeyeceği alanlarla yorması fitratındaki bir noksanlık veya bir tür saplantı hastalığından kaynaklanmalıdır. O zaman kudretimiz dahilinde olan bir noktada duralım ve kıyas ile idrak edilemeyen şeyleri büyük ilahi feyzi alan kimseye (peygamber) bırakalım.¹⁹

Buna ilaveten İbn Meymûn, aklın Tanrı ve mufarık varlıkları da idrak edemeyeceğini belirtmektedir. Tanrı'nın aklın idrak alanının dışında olduğunu ifade etmek için; "varlığı zorunlu olan, nedeni olmayan, basit olan ve mükemmel zatına ilave edilecek bir anlam da bulunmayan Tanrı'yı aklımız nasıl idrak edebilir?" diye sormaktadır. Ona göre insan, fiziksel varlıkların formuna sahip olduğu ve onları idrak ettiği gibi, Tanrı ve mufarık akılların formuna sahip olamaz ve onları idrak edemez. Akıl anlayışta ne kadar yükselirse yükselsin O'nun varlığını kavrayamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığı zatidir. Zat ve varlık O'nda aynı şeydir. Zatını kavramak mümkün olmadığı için varlığı da tam olarak kavranamaz. Dolayısıyla insan, Tanrı'nın mahiyetini değil, ancak inniyetini idrak edebilir. Bütün insanlar, Tanrı'nın akılla idrak edilemeyeceğini ve Tanrı'nın mahiyetini ancak Tanrı'nın kendisinin idrak edebileceğini açıklamışlardır.²⁰ Ayrıca filozof, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "*fakat*

¹⁸ İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, I/31, 71.

¹⁹ İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn II/24, 353.

²⁰ İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, I/37-38, 91-94; I/58,141, 143; I/59, 145-146.

yüzüm görülmeyecek"²¹ ifadesinden hareketle de Tanrı'nın hakikatinin akıl tarafından idrak edilemeyeceğini belirtmektedir. Böylece o, aklın sınırlı oluşu ile Tanrı'nın hakikatinin bilinmezliğini birleştirmiş olmaktadır. Bu noktada şunu ifade belirtmeliyiz ki, İbn Meymûn, aklın sınırlarının olduğu fikrini, yani aklın her şeyi bilemeyeceği görüşü dinden hareketle ulaşılmış bir sonuç değildir. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir: "Bizim, insan aklının yetersizliği ve duracağı bir sınırın olduğu ile ilgili olarak söylediklerimizin şeriata uymak için söylenmiş bir ifade değildir. Bu filozofların, belirli bir görüş ve doktrinle ilişkileri olmaksızın söylemiş ve doğru olarak kabul etmiş oldukları bir düşüncedir. Aynı şekilde o, delille ortaya konmuş olan ve cahil kimseler hariç hiç kimsenin şüphe etmediği doğru bir yargıdır."²² Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Meymûn, filozofların da aklın her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını ve aklın sınırlı olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Ancak hangi filozofların bu görüşte oldukları yönünde herhangi bir belirlenimde bulunmamaktadır. İbn Meymûn, aklın bu şekilde sınırlı veya mutlak bir idrake sahip olamamasını aklın kendisiyle değil, aklın taşıyıcısı konumunda olan insanla (madde) ilişkilendirmektedir. Çünkü madde, mufarık akılların oldukları gibi idrak edilmelerini engelleyen güçlü bir örtüdür. Söz konusu maddilik olunca, en yüce ve en saf madde olan feleklerin maddesinden tutun, bizzat insanın kendi maddesi için de durum aynıdır. Dolayısıyla da aklımız Tanrı'yı ve mufarık akılları bilmek istediği zaman kendisi ile bilmek istediği şey arasına büyük bir örtü girer. Bu durumda insanın Tanrı'yı ve mufarık akılları idrak edememesinin nedeni madde olmaktadır. Bunun sonucu olarak insanın akli ile bedeni arasında sıkı bir bağ olduğu için ne Tanrı'yı ne de mufarık akılları kavrayabilmektedir. Dolayısıyla da akıl, sadece, varlık mertebesi açısından mufarık

²¹ Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, 33/23.

²² İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, I/31, 73.

akılların altında olan madde ve forma sahip varlıkları bilebilmekte ve onların bilgisini insana sağlayabilmektedir.²³

2. Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Akıl-Vahiy İlişkisi

İslam Dini, Arap Yarımadasında sade ve basit bir hayat içinde doğmuş ve ilk dönem itibariyle de toplum yaşamında önemli problemleri olmamıştır. Ancak fetihler yoluyla dışa açılan Müslümanların yabancı kültürlerle karşı karşıya gelmesi, özellikle fethedilen topraklardaki halkın yönetilmesi meselesi, dini, siyasi ve kültürel yönden ciddi problemler oluşturuyordu. Kadim medeniyetlerin mirası, eski din ve düşünce ekollerinin etkisi, yeni fikirleri de harekete geçiriyordu. Öyle ki coğrafyanın farklı bölgelerinde yeni Müslümanlık anlayışları ortaya çıkıyordu. Böylesine karmaşık bir hal alan toplumda doğru bir din algısı ve sağlam bir İslam anlayışı ortaya koyma zarureti kendiliğinden ortaya çıkmıştır.²⁴ Bununla birlikte, bilhassa Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde ortaya çıkan karışıklıklar sonucu baş gösteren olaylar ve yeni durumlar, bazı itikadi ve fikri problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş, teorik konuların uygulamaya konulmasında derin problemler oluşturuyordu. Bu çerçevede iman-amel ilişkisi, bir başka ifade ile amelin imana dahil olup olmayacağı konusu ile bütün bu olup bitenlerin ilahî bir takdir sonucu mu yoksa insanların özgür iradeleri ile yaptıkları davranışlar neticesinde mi oluştuğu şeklindeki problemler dönemin en belirleyici konuları olarak ortaya çıkıyordu.

²³ Shlomo Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, İbn Bajja, and Maimonides", Maimonides: A Collection of Critical Essays, ed. Joseph Antony Buijs, University of Notre Dame Press, İndiana 1988, s. 102.

²⁴ Hamdi Onay, İmam-I Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine, Hikmet Yurdu Dergisi, Yıl: 12, Cilt: 12, Sayı: 24, Ss. 69 – 88.

İtikadi, siyasal ve sosyal yansımaları bulunan bu sorular karşısında Haricîler, büyük günah işleyenin kâfir olduğunu söyleyerek bu durumdan insanın kendisini sorumlu tutuyordu. Mürcie ise, büyük günah işleyen hakkında hüküm vermekten kaçınmayı öğütüyor ve böyle bir kişinin kaderini Allah'ın tayin edeceğini ifade ediyordu. Bu tartışmalara Mutezile de insanın fiillerinde özgür ve sorumlu olduğunu savunan düşüncesiyle katıldı. Büyük günah işleyenin ne kâfir ne de mümin olabileceğini söyleyen bu fırka, günahkâr kişinin iki durum arasında bir yerde (menzile beyne'l-menzele) olabileceği hükmünü ortaya koyuyordu.²⁵

Müslümanların gerek kendi aralarındaki ihtilafları gerekse yabancı kültürlerle olan tartışmaları farklı anlayışların doğmasına sebep oldu. Bu durum, İslam kelâmında akîl tefekkür için bir tahrik unsuruna dönüştü. Esasen Müslümanların kendi aralarındaki tartışmalarda kullandıkları naslardan (Kur'an ve hadis metinleri) hüküm çıkarma ve akıl yürütme yöntemi, yabancıların inançlarını alt etmede yeterli görülmedi. Bu noktada bilhassa Mutezile hareketi hak din olarak İslam'ı savunmak ve karşıt görüşleri çürütmek amacıyla yabancı kültürlerle temasa geçme ve onların kullandıkları kadim Yunan düşüncesi ve biliminden yararlanma yoluna gitti. Bu süreçteki tartışmalar, İslam inançlarını akîl temeller üzerinde savunmaya çalışan kelâm ilminin bir disiplin haline gelmesine, Mutezilenin ise bir hareket olarak gelişmesine yol açtı.²⁶ Mutezileyi başlangıçtan beri farklı kılan özellik, onların Allah'ın fiillerinin akla uygun olması gerektiği konusundaki düşünceleridir. Bu iddialarını da vahyi göz ardı etmeksizin akîl olarak ispat etmeye çalışmalarıdır. Bu bakımdan onların, iyi ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle, yani vahiyle tayin edilen itibari ya da keyfî kavramlar olmadıkları, fakat sırf akılla tayin edilen iki akîl kategori olduğunu iddia etmeleridir. Nitekim bu öncülden yol alan Mutezile,

²⁵ Fazlur Rahman, İslam, çev. Mehmed Dağ-Mehmed Aydın, İstanbul, 1981), s. 106 vd

²⁶ W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981. s. 232.

Allah'ın akla aykırı bir şeyi emretmeyeceğini ya da yarattıklarının iyiliğini düşünmeksizin bir şey yapmayacağını ileri sürmüştür. Aksi halde bu bir manada Allah'ın hikmet ve adaletini tehlikeye sokacaktır.²⁷

Mutezileye göre Allah'ın adâleti gereği bir şeyin iyi ya da kötü oluşu Allah'ın o şey hakkında iyi ya da kötü demiş olmasıyla ilişkili değildir. Çünkü iyilik ya da kötülük varlıkların özlerinde bulunur. Bu sebeple insan akli şeylerin iyi ya da kötü olduğunu kendi başına anlayabilir. Onların iyi ve kötü olduklarını belirtmek için bir kısım kanunlara ihtiyaç yoktur. Bu da eşyanın iyi ve kötü oluşunun açık olduğunu ve böyle olduklarını ortaya koymak için seriattan delil getirmeye ihtiyaç olmadığını gösterir. Mutezilenin bir diğer temel ilkesi olan Allah'ın birliği (tevhid) konusuna gelince bu prensip de öncelikle Allah ile yarattığı varlıklar arasındaki her türlü benzerliği reddederek O'nun yarattıklarına karşı mutlak manada aşkın ve müteal olduğu fikrini tasdik ve kabul etme gereğini ifade etmektedir. Bu anlayış onları bir yandan Allah'a insanî nitelikler atfeden her türlü eğilimi reddetmeye götürürken diğer yandan böyle bir düşünce onları Kur'an'da Allah hakkında kullanılan insan biçimci (anthropomorphic) ifadelerin sembolik olarak yorumlanmaları için tevil edilmeleri gerektiği görüşüne sevk etmiştir.

Mutezilenin vahyi bilgiyi hakikat pınarı olarak görmekle birlikte iyi ve kötünün vahiy olmadan da bilinebileceği şeklindeki düşünceleri, Kur'an'da literal olarak ifade edilmesine rağmen Allah'a atfedilen birtakım sıfatları yoruma tabi tutmaları ve Allah hakkında kullanılan insan biçimci (anthropomorphic) ifadelerle beraber ahiret hayatı ile ilgili tabirleri mecazi ve sembolik olarak yorumlayıp aklen tevil etmeleri, onların akla yükledikleri misyon ve ona duyulan güvenle ilişkilidir. Akla en çok değer veren kelâm ekolü olarak şöhret kazanan Mutezile bilginlerinin akılla alakalı

²⁷ Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", İslam, Gelenek ve Yenileşme, İstanbul, 1996), s. 45-54;

tanım ve yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda, onların akli kesin bir bilgi kaynağı olarak gördükleri, vahiy karşısında akla birinci dereceden yer verdikleri ve dolayısıyla vahyin yokluğunda da akli, hakikati kavramada sorumlu tuttıkları açıkça görülebilmektedir.²⁸

Hakikatin akıl yoluyla bilinebileceğini savunan ilk kişi, Mutezilenin kurucusu olarak bilinen Vasıl b. Ata'dır. Mutezilenin Bağdat Ekolüne mensup olan ve Yunan felsefesine vukufiyeti ile bilinen Sümâme b. Eşras (ö. 213/828) ilk defa akli bilgiyi dinî bilginin önüne geçiren kişi olarak gösterilmektedir. Aynı şekilde felsefeye vâkıf olan ve Basra Ekolüne mensup bulunan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840) ise akli, insanın kendisi ile çevresindeki canlı-cansız bütün varlıkları ayırt edebildiği zorunlu bilgi vasıtası olarak tanımlamaktadır.²⁹ Cahız'a (ö. 255/868) gelince o da diğer mutezili alimler gibi hakikati bulmada akli delil olarak görmekte ve şöyle ifade etmektedir: "Gözünün gösterdiğine değil, aklının gösterdiğine itibar etmelisin. Her şey için iki hüküm söz konusudur: Duyuların vermiş olduğu zahiri hüküm ve aklın verdiği bâtni hüküm. Çünkü her iki halde de akıl hüccettir.

Mutezilenin dinî konularda vahye verdiği değeri akla da vermiş olması ve kimi zaman akli hakem olma noktasında vahyin önüne geçiren tutumu birtakım tepkilere yol açmış böylece bu hareket ve düşünce tarzı özellikle Ehl-i hadis ve bazı fukahanın şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır.³⁰ Mutezilenin yaşadığı çağın anlayışının ilerisinde olan bu düşünceleri heteredoks (Batını-selefi) çevreler tarafından anlaşılmadığı için yoğun tepkilere maruz kalmıştır. Bunun üstüne bazı mezheplerin kendi düşüncelerini daha makul gösterme çabasıyla Mutezileyi aşırı akılcılıkla suçlamaları İslam Dünyasında gelişmekte olan akli ve felsefi ilimlerin hızını

²⁸ W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 232-35.

²⁹ Ebu'l-Hasen el-Eşari, Kitabu Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallin, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 480.

³⁰ Bekir Karlığa, Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi, Giriş, İstanbul 1992, s. 24-25.

azaltmıştır. İslam dünyasında kelimadan felsefeye geçişte mutezile alimlerinin ilim ve hikmete sunduğu katkı yadsınamayacak yetkinliktedir.

Mezheplerin çoğaldığı ve mezhep taassubunun yoğun olarak yaşandığı dönemlerde İmam Şafii'nin (ö. 204/819) Mutezileye ve dolayısıyla bütünüyle kelâm ilmine karşı takındığı tavır, selefi olarak bilinen İmam Mâlik ve Ahmet b. Hanbel'den çok ta farklı değildi. Onun kelâma dalmak hususunda mezhebinin esası, kelâma giren hiç kimsenin felâh bulamayacağı ve halkı kelâm ilmi tahsil etmekten şiddetle sakındırma üzerine kuruluydu. Vahiy bilgiyi ya da dini, mutlak otorite olarak kabul eden ve bunun kesinlikle sorgulanamayacağını bildiren Şafii, bazı ayetlere dayanarak, insanların kendi başlarına bir bilgi sahibi olamayacaklarını ve insanlardaki bilginin ise yalnız Allah'ın öğrettikleri sınırlı olduğunu kaydetmektedir.³¹ Böylece ona göre insanların bu öğretilen ilimle yetinmeleri ve başka bir şeye bağlanmamaları gerekmektedir. Zira ilim, belli bir hiyerarşi içerisinde ve bunun en üst basamağını Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünneti oluşturmaktadır.³² Kur'an bilmeyenin âlim olamayacağını onu bilen de cahil olamayacağını ifade eden Şafii, insanların neyin âdil, neyin âdil olmadığını bilgisine ancak vahiyle ulaşabileceğini belirtmektedir. Hakikatin bilgisinin ancak Allah'tan bir nas yahut O'ndan bir işaret yoluyla elde edilebileceğini savunur. Zira ona göre Allah Teâlâ hakikati Kitaba ve Sünnete koymuştur.³³

"Ehl-i hadis" olarak bilinen anlayışın temsilcilerinden olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dönemi kelâm tartışmalarının zirve yaptığı ve Mutezilenin güçlü olduğu dönemi ifade etmektedir.³⁴ Zira Abbasî halifeleri Me'mun (ö. 813), Mu'tasım (ö. 841) ve Vâsık (ö. 846) dönemlerinde mutezili görüşler devletin resmi politikası haline

³¹İmam Şafii, er-Risâle, (çev. Abdulkadir Şener) , Ankara, 1996, s.8-9,19.

³² Şafii, er-Risâle, s.248.

³³ Şafii, Er-Risâle, S. 13, 271.

³⁴ Bekir Karlığa, Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi, S.25.

gelmiş ve bu uygulamalara karşı çıkan bazı kimseler takibata uğrayabilmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Mutezilenin benimsediği "Kur'an'ın yaratılmış olduğu" görüşüne karşı çıkmış, bu sebeple gözetim altında tutularak işkenceye maruz bırakılmıştır.³⁵ Ehl-i hadis içerisinde yer alan Buhârî (ö. 870), İbn Kuteybe (ö. 889) ve Ebu Said ed-Dârimî (ö. 893) gibi kelâm ilmi ve yöntemini eleştirenler arasında, kuşkusuz Ahmed b. Hanbel'in özel bir yeri vardır. Kaynaklar Ahmed b. Hanbel'in kelâm karşıtı söylemleri bulunmaktadır. O, kelâm ilmi yapan bir kimsenin felah bulamayacağını belirtmekte ve kelâmdan şiddetle uzak durmayı tavsiye etmektedir.³⁶ (Bu konuya ikinci bölümde genişçe yer verilecektir.)

İslam toplumunda mezhep çatışmalarının yaşandığı dönemlerde nasları doğru yorumlama ve yaşanan hayatın problemlerine doğru çözümler getirme arayışları hız kazanmıştır. Hüküm verme konusunda her rivayeti delil olarak kabul etmeyen, dinî hükümlerin gerekçesinin (illet) çoğunlukla akılla kavranabilen hususlar olduğunu kabul eden, illet ve gerekçeleri bilinen hükümlerin benzerleriyle kıyas edilebileceğini savunan, bu yöntemleri kendi anlayışıyla birleştiren, naslardaki temel amaçların tespit edilmesine önem vererek, dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gereğine inanan anlayışlar da ortaya çıkmıştır.³⁷ Yaşanan bu zor süreçte İmam Azam Ebu Hanife, Müslüman toplumda, itikat, ibadet ve ahlâk konularını genel ilkelere bağlayarak fikirlerin ve inançların doğru anlaşılması için yöntemlerin gelişmesine öncülük etmiştir.

Akil ve akletme eylemi gerçek anlamını duyularla algılanamayan metafizik alana ait bilgileri kavramakta bulur.

³⁵ Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi Ve Fikhî Mezhepler Tarihi, Çev. Sıbgatullah Kaya, İstanbul, 1993, S. 480 Vd.

³⁶ M. Said Özervarlı, Son Dönem Kelâm İlminde Metot, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994, S. 22.

³⁷ Hamdi Onay, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine, Hikmet Yurdu Dergisi, YIL: 12, CİLT: 12, SAYI: 24, Ss. 69 – 88.

Metafizik düşüncenin en temel problemleri inanç konularıdır. Bu yüzden İmam Azam'ın inanç konuları arasında iman kavramını nasıl bir tanımla ele aldığını görmek ve anlamak gerekir. Çünkü iman etme eylemi, insanın en kararlı tavrıdır.³⁸ Ebu Hanife imanı: "kalbin tasdiki ve marifeti" şeklinde tanımlayarak, bütün inanç evrenini bu temel üzerine inşa eder. Ona göre iman, öncelikle Allah'ı kalbi bir tasdikle bilmektir.

Ebû Hanife'nin dini görüşlerinin, yaşadığı yüzyılı aşarak çağlar ötesine geçmesi, içinde yaşadığımız çağda bile hâlâ güncel değerini korumasının yegâne sebebinin, onun, akıl-din ilişkisi konusunda izlediği yöntemde aramak gerekir. Ebû Hanife düşüncesinde akıl önemli bir yer işgal eder. Bu konuda o, akla olması gereken değeri vererek, düşünce sistemini Kur'an, doğru haber ve akletme üzerine kurmuştur. Ona göre, dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır. Aklın görevi ise, bu malzemeleri doğru bir şekilde yorumlamaktır. Diğer taraftan, Ebû Hanife'nin, metafizik konuları analitik yargılara bağlı olarak evrensel bilgi düzeyinde anlaması, modern çağın sistem kurucu filozofları ile bütünleştiğinin bir göstergesidir. Onun, aklın tümel olarak kavradığı kimi konuları, özeller (tikel) düzeyinde sentetik yargılardan hareketle vahye dayandırması, akıl vahiy ilişkisini dengeleme açısından büyük anlamlar ifade etmektedir.³⁹

Ebû Hanife, her ne kadar kendi çağında aklın önemini hafife alan ve aklî düşünce girişimlerini mahkûm eden zihniyetler olmasına ve bunların kendisine de karşı çıkmalarına rağmen, akletme (re'y) konusunda hiçbir zaman ödün vermemiştir. Bir hakikat araştırmacı olarak o, her zaman kimden gelirse gelsin-doğrunun fâiline değil, fiiline/eylemine bakmayı başarmıştır. Doğru bildiği görüşlerini her zaman ve her şartta, dönemin siyasetçilerine karşı sivil itaatsizlik şeklinde yorumlanmış olsa bile savunmuş ve

³⁸ Wilfred Cantwell Smith, Faith And Blief, Princeton University Press, New Jersey, 1979, S. 33.

³⁹ Hamdi Onay, "İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine", ss. 69 – 88

arkasında durmuştur. Ebû Hanîfe, her ne kadar ehli hadis tarafından, dini doğru anlamada re'yciliği bir yöntem olarak benimsemesinden dolayı, bir din mucidi (!) şeklinde suçlanmış olsa da Hadislerin anlaşılmasında geliştirdiği yöneme bakılırsa, ona haksızlık edildiği açığa çıkacaktır. Onun Hadisleri Kur'an'a arz ederek kritiğe tabi tutma metodu, günümüzde, dini ilimler alanında yeni yöntem arayışlarının yapıldığı bir dönemde, çözüme yönelik olarak heyecan yaratıcı bir çıkış yolu bulmaya hizmet edebilir.

Ortaya koymaya çalıştığımız bu düşüncelerden de anlaşılacağı üzere bir problem olarak akıl-vahiy ya da akıl-sem', akıl-nakil, akıl-haber ilişkisi meselesi İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmalı ve özellikle fetihler sonucu Müslümanların yabancı din ve kültürlerle karşılaşmasıyla birlikte konunun boyutları genişlemiş ve mesele daha farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Nitekim İslâm toplumu içerisinde ortaya çıkan farklı ekollerin akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımlarındaki çeşitlilik ve bakış açısı bunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte özellikle kelâm ilminin mümessilleri konumunda bulunan Mutezilenin çok çeşitli sonuçlar doğuran tevhid ve adâlet prensiplerini vazediş tarzları, yabancı akım ve görüşlere karşı rasyonel düşünceleri savunma çabaları ve böylece aklen nübüvvetin gerekliliği ile Kur'an'ın akla uygun olduğu şeklindeki tezleri ilk defa Kindî ile birlikte İslam felsefesinde çok farklı ve detaylı bir biçimde ele alınıp işlenecek olan akıl-vahiy ilişkisi probleminin bir anlamda temelini oluşturmuştur. Bunun yanı sıra konunun İslam felsefesi içerisinde bir problem olarak ele alınmasında bilhassa tercümeler yoluyla Arapça 'ya aktarılan Yunan kaynaklı bilim ve felsefelerin de derin etkileri olmuştur. Bu etki bir yandan akıl-vahiy ilişkisi meselesinin filozoflar tarafından ele alış tarzında ortaya çıkarken, öte yandan daha önceki dönemlerden ayrı olarak problemin epistemolojiden ontolojiye kadar çeşitli yönleri gözetilerek sistematik bir biçimde ortaya konulmasını sağlamıştır.

İslam Felsefesi eserleri incelendiğinde, Osmanlılardaki felsefe çalışmaları ile ilgili bir boşluğun var olduğu görülmektedir.

Bu bilgi ve belge eksikliği, Osmanlılarda felsefe ve felsefi düşünce geleneği olmadığı zehabını doğurmaktadır.⁴⁰ "*Osmanlılarda felsefe yoktur*" iddiası, iki şekilde anlaşılabilir. Ya gerçekten Osmanlıda felsefe yoktur ve bizim fikir anlamında çektiğimiz sıkıntıların bundan kaynaklandığı düşünülebilir. Ya da felsefi miras var olmakla birlikte, problem, onun gün yüzüne henüz çıkarılmamış olmasıdır ki bu sebeple fikir anlamında sıkıntı çekilmektedir. Osmanlı bilim ve kültür yapısı içinde felsefenin konumu, henüz yeterince işlenip tam olarak açığa çıkarılmışmış değildir. Osmanlı Devleti'nin düşünce dünyasını, fikir akımlarını ve bilim adamlarını araştıran çalışmaların henüz yeterli seviyeye ulaşmamış olması buna bir neden olabilir. Oysa her milletin, kendi toplum yapısına uygun bir tarzda ilme yatkınlığı ve isteği elbette vardır. Milli bir kaynakça merkezi oluşturulduğunda mevcut eserlerle beraber yapılacak yeni bilimsel araştırmalar, Türk Milletinin nasıl bir düşünce yapısına sahip olduğunu belirlemek mümkündür.⁴¹

Bu çalışmanın içeriğinden de anlaşılacağı üzere, İslami ilimler alanındaki Kelam ile Tasavvufun, felsefe problemlerini ele alarak, onlara yeni bir bakış açısı getirmeleri, felsefe yapmanın farklı bir tarzını gerçekleştirdikleri muhakkaktır. Nitekim bu alanlarda yapılan çalışmalar, Osmanlıda felsefenin her dönem var olduğunu gözler önüne sermektedir. XIV. yüzyılda tarih sahnesine çıkarı Osmanlılar, İslam düşüncesini XII. yüzyıldan itibaren içine düştükleri duraklama dönemin sonrasında devralmışlardır. Elbette ki bazı dönemlerde Osmanlı medreselerinde Akli ve felsefi ilimlere, ders programlarında daha az yer verildiği tarihsel bir gerçekliktir. Ancak Osmanlıda özellikle Farabi, İbn Sina, gazali ve Fahrettin Razi gibi filozofların eserleri üzerine felsefi çalışmalar yapılarak felsefe üretilmiştir.⁴² Burada altını çizmek istediğimiz konu, XII. Yüzyıldan itibaren akli ve felsefi ilimlerin duraklama dönemine girmesi, bu

⁴⁰ Enver, Demirpolat, Osmanlılarda Felsefenin Serüveni, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,14:1, 2009, ss.105-118

⁴¹ Demirpolat, Osmanlılarda Felsefenin Serüveni, ss.105-118.

⁴² M. Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, s.182 vd.

ilimlerin Anadolu coğrafyasında yoğunlaşmasını sağlamıştır.⁴³ İslam Felsefesi Selçuklulardan sonraki süreçte bir yönüyle "Hermetik" düşünceyle birleşerek daha doğuda Batını anlayışın etkin olduğu bölgelerde "İrfani felsefe" adıyla bugün İran'da devam eden "*İsfahan Ekolü*" nün gelişmesine imkan verirken, diğer yönüyle Osmanlıda felsefe hareketlerinin başlamasına katkı vermiştir.

Bu sebeple kitabın II. Bölümünde İsfahan ekolünün akıl ve din düşüncesini değerlendirmeye çalışacağız. Gerek Osmanlı düşüncesinin gerekse İsfahan ekolünün gelişme serüveninde benzer ve farklı yanlar olduğunu söylemek mümkündür. Benzer yanları, başlangıçta Meşşâî felsefe ve bu felsefeyi sürdüren filozofların düşünceleri üzerine felsefelerini kurmaya çalışmış olmalarıdır. Ayrıldıkları yön ise Osmanlı alimleri dini düşüncelerini realize etmek için kullanırken, İsfahan ekolü, batını ve Şii geleneğin etkisinde kalarak "masum İmam" anlayışının gölgesinde felsefe yapmaya çalışmıştır. Elbette bu ekol içerisinde masum imam düşüncesini aşarak daha derin felsefe yapabilen filozoflar da yetişmiştir. İşte bunlardan biri de akıl ve din konusunda ağırlıklı olarak müracaat edeceğimiz Molla Sadra'dır.

⁴³ Wilfred C. Smith, Faith And Blief, S. 35 vd.

BİRİNCİ BÖLÜM

BAĞDAT MERKEZLİ İSLAM DÜŞÜNCESİ

(Meşşâ Felsefede Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi)

Aristoteles, felsefi bir tartışmaya başlamazdan önce, "sinonim", "homonim" ve "paronim" in ne olduğunu bilme gereğini vurgulamıştır. (Peri Hermeneias). Kung Fu Tze de toplum idaresine talip olanların, ilkin dili düzeltmekle işe başlamalarını salık vermiştir. Çünkü, dili düzeltmek zihinleri düzeltmektir; zihinleri düzeltmek ise toplumu düzeltmektir (Borger, Kramer, Lansberger). Biz de bu felsefi geleneği sürdürerek, "İslam düşüncesinde akıl ve din" başlıklı çalışmada ilkin, "İslam düşüncesi" kavramını belirleyip, sonra "İslam düşüncesinde akıl ve din nedir?" sorusuna bir cevap arama sürecinde bir tartışma açmaya çalışacağız.

"İslam Düşüncesi" ifadesine baktığında, insan, ilkin onu açık-seçik ve çift anlamlılıktan uzak bir kavram zannedebilir. Oysa, durum, zannedildiği gibi değildir. "İslam" kelimesi telaffuz edildiğinde sözlük manası olan "boyun eğme, teslimiyet, rıza gösterme, kabul etme" anlamlarından, başka iki anlam daha kastedilmektedir. Birisi "İslam dini", ötekisi "İslam Medeniyeti" dir. Bu iki kavramın kapsam alanları farklı olduğundan anlamları birbirleriyle örtüşmez. "İslam medeniyeti" kavramının kapsamı,

"İslam dini" kavramının kapsamından daha geniştir. Medeniyet, "İnsanın kalıtımla getirmeyip, öğrenme yoluyla edindiği ve doğaya kattığı bütün katkılar" olarak alındığında, din kavramından daha geniş halde bulunur. Din ise, medeniyetin felsefe, bilim, teknoloji, sanat, ekonomi, maliye, ticaret, örf-adet, gelenek-görenek. ... gibi yüzlerce ögesinden ancak, bir tanesidir. Medeniyetin temelini oluşturan Medine, insan gurubunun bir sur içerisinde veya dışarısında olarak bir arada oturdukları yer anlamında kullanılır. "Medeni" ise, böyle bir "Medine" ye mensup kişi anlamına gelir. Ancak, "medeni" kelimesinin anlamı sonradan genişletilmiştir. - Medeniyetin sayılıp dökülen yüzlerce ögesinin yanında hala, dinin bir fonksiyonu sayanlar bulunmaktadır.

Biz, burada, kültürle medeniyet arasında, şimdilik, bir fark gözetmiyoruz. Bununla beraber, kültürün yüzlerce tarifi yapılmış olduğundan haberdarız. Bu tariflerin her birinde kültür, başka açılardan ele alınmıştır. Bununla beraber kültürler karşılaşıyorlar, etkileşiyorlar ve birbirlerinin içerisine kalıklar (survivance) bırakıyorlar. Bize, öncelikle düşen şey, "İslam" dendiğinde, İslam Dini' nin mi yoksa İslam medeniyeti 'nin mi kastedildiği hususunda bir açıklık getirilmesini istemektir. Çünkü, İslam dini, Kur'an ve Sünnete dayanan bir din olduğu halde, İslam Medeniyeti, bu dinin ulaşmış olduğu topraklarda doğmuş olan yeni yaşam tarzıdır. Bu açıdan bakıldıkta, "İslam düşüncesi" terimi, "İslam medeniyeti" terimine uygun olarak genişletilmiş olur. Bu durumda, "İslam düşüncesi", İslam Medeniyeti içindeki her tür düşünce faaliyetini de kapsamına almış olur. İslami düşünceye ancak bütün bu saydıklarımızın içeriklerini ortaya koyup, onları tasnif, tanzim, terkip ve tedvin etmekle ulaşılır. Bu, çok geniş bir projedir. O halde burada, "İslam düşüncesi" deyince, İslam dininin bakış açısına yerleşiyor ve bu açığa bağlı olarak 'İslam dinine göre akıl nedir, vahiy nedir? sorusunu kastediyor değiliz. Soru, böylece İslam Medeniyeti içerisinde, akıl ve din konusunda nasıl bir tefekkürde bulunulmuştur, şekline dönüşecektir.

Ben, uzmanlık alanım gereği, soruyu "İslam düşünürlerine göre akıl ve din" şekline dönüştürerek bir alan belirlemeye çalışıyorum. Bu sebeple ağırlıklı olarak felasifenin temsil ettiği Bağdat merkezli bir felsefenin akıl ve din anlayışını tespit etmeye çalışacağız. Daha sonra farklı coğrafyalarda yaşamış olsa da bu düşünce ekolünü zenginleştiren Meşşâî anlayışın temsilcilerinin düşüncelerini birinci bölüm olarak belirlemeye çalıştık. Doğuşundan itibaren, gitgide felsefi bir karaktere bürünmüş olan Kelama, Tasavvufa ve bunlarla Felasife arasındaki geçişlere değinmeyeceğiz. Ancak şurasını ifade ediyorum ki, Felasife' nin terminolojisi, İslami ilimlerle (Ulum-i dahile) beraber Platon, Aristoteles, Plotinos, Stoalılarla, matematikçilerin, astronomların ve tabiplerin eserlerinin tercümeleri yoluyla zaman içerisinde kazandırılmıştır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, İslam düşünürleri temel kavramlarını İslam dini metinlerinden çıkarmışlardır. Ancak bu kavramların anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması konusunda kadim medeniyet ürünlerinden yararlanarak gerçekleştirmişlerdir.

A- KİNDİ FELSEFESİNDE AKIL-DİN İLİŞKİSİ

İlk islam filozofu olarak kabul edilen Kindi, islam düşünce tarihinde akıl ile vahiy ya da felsefe ile din arasında köprü oluşturma, bu kavramları uzlaştırma ve felsefi literatürün islam dünyasında yerleşip gelişmesini sağlayan filozoftur.

Klasik İslam kaynakları onun pek çok felsefi eserinin yanında, aklın eylem gücünü artıran ve mantıkçıların *burhani ispat* metoduna başvurarak, telif ettiği "*tevhid*" ve "*nübüvvetin ispatı*" gibi konularda da eserler verdiğini kaydetmektedirler.¹ Kindi'nin bizzat eserinden referans aldığımız şu sözler, onun mücadelesi açısından oldukça anlamlı görünmektedir:

¹ İbnü'n-Nedîm, el- fihrist, Kahire thz, s. 376; İbn Cülcül, Tabakatü'l-Etibba ve'I-Hükema, Beyrut 1985, thk. Fuad Seyyid, s. 74;

Şimdi, bizim iç yüzümüzü iyi tanıyan ve bizim kendi varlığını, birliğini ispat etmek için nasıl çalıştığımızı, onu inkarda diretenlere karşı getirdiğimiz delillerle kendilerinin ve firkalarının iç yüzlerini ortaya sererek onları nasıl perişan ettiğimizi bilen Allah'tan bizi ve bizim yolumuzdan gidenleri güçlü himayesine alarak korumasını diliyoruz.²

Bir yanda din adına felsefe karşıtlığının, öte yanda ise felsefe adına din aleyhtarlığının yapıldığı kültürel bir ortamda Kindî, İslam felsefesinin temel konularından biri olan akıl-vahiy, daha genel bir ifadesiyle felsefe ile dinin uzlaştırılması hareketinin başlatıcısı olmuştur. Ona göre, beşerî aklın uğraş alanı olan felsefe ile ilahî vahyin bilgisi olan dinin aynı konu ve amaca yönelik olduğu, ayrıca felsefe ile dinin aynı hakikati temsil ettiğinden dolayı felsefî bilgiyi talep etmek mantıkî bir zorunluluktur.³ Bu sebeple, Kindî, bu iki alan arasında bir ortak nokta tespit etmekte ve bunun bir yönüyle bu iki alanı ilişkilendirerek ortak bir çerçeve içine aldığı görülmektedir. Bu ortak nokta, her iki alanın da konu ve amaç bakımından müşterek olduğu anlayışıdır. O, girişmiş olduğu iki farklı alanı uzlaştırma çabasını konu ve amaç birliği temeline dayandırmaktadır. Böyle bir temele dayalı olarak giriştiği faaliyetin anlaşılması, bizzat felsefenin ve dinin ne olduğu, konu ve amaçlarının neleri kapsadığı noktasındaki görüşlerinin kavranmasıyla mümkün olacaktır.

Kindî'nin gerek *Tarifler Üzerine* gerekse *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserlerinde konusu itibariyle verdiği felsefe tanımlarından da anlaşılacağı üzere ebedî ve küllî varlıkların hakikati, mahiyeti ve sebepleri, felsefenin temel konusunu oluşturmaktadır.⁴ Böylece felsefenin temel görevi de Yaratıcı ile akıl âlemi hakkında sorular

² Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s. 5-6.

³ Ahmed Fuad el-Ehvanî, "Kindî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, çev. Osman Bilen, c. 2, İstanbul, 1990, s. 39;

⁴ Kindî, *Risaleler*, s.157.

sorarak bu konuların bilgisine ulaşmaktır. Felsefenin temel konusunu oluşturan "varlığın hakikatinin bilgisi", İlahiyat, vahdaniyet ve ahlâk bilgisini hatta yararlı olan şeyleri elde etmeye yarayan her türlü bilgi ile zararlılardan korunmaya ait bilgileri kapsamaktadır.⁵ Elbette ki felsefenin hedefi sadece bilgi edinmek değildir. Bundan öte bilgi elde etmenin hedefi, erdemlerin kazanılması, böylece dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesidir. İşte dinin konusu ve amacının felsefeyle örtüştüğünü vurgularken peygamberlerin getirdiklerinin filozofların ortaya koyduğu ve hedefledikleri amaçla aynı olduğunu belirtmektedir.

Kindî'nin felsefe ile din arasında bağ kurduğu iki temel alandan biri, teorik ilimler içerisinde en üstün yeri teşkil eden ilk Felsefe, yani ilk Sebebin (Tanrı) bilgisi, diğeri ise felsefenin bir bakıma nihai hedefi ve pratik ilimlerin en önemlisi olan ahlaki bilgidir. Bu da kazanılması ve her türlü çirkinlikten vaz geçilmesi prensibine dayanmaktadır. Bu hedefin dini söylemdeki karşılığı Allah'a iman edip, salih amel etmeye tekabül etmektedir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, doğru bilginin elde edilmesi ve bu bilgiye göre yaşamının nasıl olacağı felsefe ile dinin konu bakımından ortak alanı ifade ederken, erdemli insanlar olarak dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesi her ikisinin ortak amacını oluşturmaktadır.

1. Kindi Felsefesinde Hakikatin Birliği

Felsefe-din ya da akıl-vahiy gibi iki farklı alanın konu ve amaçlarının bir ve aynı yönde olması bu iki alanın uzlaştırılabilmesi için yeterli midir? Baka bir ifadeyle her iki alan aynı konu ve amacı taşımakla aynı gerçekliğe sahip olurlar mı? Eğer aynı gerçekliğe sahip değillerse hakikati temsil edenle etmeyen nasıl bir araya getirilebilir? Kindî 'ye göre bu her iki alan konu ve amaç birliğine sahip oldukları gibi hakikat birliğine de sahiptirler. Her iki alan da

⁵ Kindi, Risaleler, s. 1, 67.

hakikati ifade etmekte ve hakikati temsil etmektedir. Zaten bu nedenle ikisi arasına geçilmez bir sınır çekilemez ve ikisinden biri dışarda tutulamaz. Bu durumu Kindî'nin akıl ve din kavramlarının hakikat oluşu hakkındaki görüşlerini değerlendirerek ortaya koymaya çalışalım.

a. Aklî Bilgi (Felsefe) nin Hakikat Oluşu

Aklî bir bilginin (felsefe) gerçekliği meselesi, doğru bilgiyi üreten aklın mahiyeti, fonksiyonu ve hakikate kaynaklık etme sorunu ile yakından alakalı olduğu gibi, aklî bilginin ne olduğu ve nasıl oluştuğu ile de ilgilidir. Aklî bilginin gerçekliğinin temelde aklın bu ontolojik ve epistemolojik olarak nasıl algılandığı problemiyle açıklanabilir. Klasik felsefede akıl, nefis (ruh) teorisi içerisinde ele alındığından Kindî aklın ontolojik mahiyeti konusundaki görüşlerini nefis anlayışı ve nefsin varlık içerisindeki yerini ele aldığı konular içerisinde bulmak mümkündür. Evrendeki tüm varoluşu ve varlık kategorilerini bir sebeplilik hiyerarşisi içerisinde gören Kindî, hiçbir şeyin kendi kendisinin varlık sebebi olamayacağını çeşitli yollarla ortaya koymakta ve aksini savunmanın tam bir çelişki olacağını belirtmektedir.⁶ Her yönetenin bir yöneteni, her etkin olanın bir etkini, her varedenin bir varedeni, her evvelin bir evveli ve her sebebin bir sebebi olduğunu ifade eden Kindî, varlık hiyerarşisinin en üst noktasına ezeli ve ebedî olan, kendisinin hiçbir sebebi ve etkini olmayan ve her şeyi yok iken var eden ilk Sebep (Tanrı) koymakta ve sebepler dünyasının da O'nun tarafından meydana getirilmiş olduğunun altını çizmektedir.⁷

Kindî'ye göre, ister duyu isterse akılla algılsın, bir şeyi kendisi yapan onun formudur (suret). Nefis ise canlılık aklî (basit, gayri maddi) formundan ibarettir. Platon ve Aristoteles'in farklı düşünüyormuş gibi algılanmalarına rağmen aslında aynı düşüncüyü

⁶ Kindî, Risaleler, s. 93.

⁷ Kindî, Risaleler, s. 94.

paylaştıklarını savunan Kindi, onların nefsi, "eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevher" diye tanımladıklarını ve nefsin, fonksiyonlarını cisimle ve cisimde gerçekleştirip, felek vasıtasıyla oluşan varlıklar üzerinde işlevini gerçekleştirdiğini söylediklerini belirtmektedir.⁸ Kindi, nefsin; canlılık yeteneği olan ve organlı tabii bir cismin tamamlanmış hali, potansiyel canlılığa sahip tabii bir cismin ilk yetkinliği ve kendiliğinden hareket eden akli bir cevher şeklinde farklı tanımlarını vermektedir.

Kindî, nefsin birçok güce sahip olduğunu kaydederek insani nefsin Platon'da olduğu gibi düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç gücü olduğunu belirtir. Şehvet ve öfke gücü türün devamını ve vücudun onarımını sağlarken düşünme gücü erdemleri kazanmak ve tamamlamak için vardır. Nefsin güçlerine dair açıklamalarında Kindi, Aristoteles geleneğinden ayrılır; bu gelenekteki bitki, duyu, akıl ve hareket şeklindeki dörtlü ayrımla üç melekeli Platoncu nefis anlayışının bir sentezini ortaya koymaya çalışır.⁹

Kindi, her ne kadar Yeni-Platoncu gelenekle bir benzerlik arz etse de aslında Hermetik düşüncenin izlerini yansıtır bir biçimde insani nefsin en ayırıcı yönü olan ve düşünme gücünün kendisinde bulunduğu akli nefsin basit, şerefli ve yetkin bir değerinin olduğunu kaydeder. Güneş ışığının güneşten gelmesi gibi onun cevherinin de şanı yüce yaratıcıdan geldiğini söyler.¹⁰ Akli nefsin yapısının şerefli oluşundan ve bedende açığa çıkan öfke ve arzu güçlerine zıt bir karaktere sahip olan bu nefis, cisimden bağımsız, cevheri de ilahi ve ruhanidir. Çünkü öfke gücü bazan insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevk edebilir; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur veya tıpkı bir süvarinin atını dizginlediği gibi o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önleyebilir.¹¹ Bu durum insanın öfke gücünün öfkeye engel olan nefisten başka olduğunun açık bir delilidir. Arzu gücüne gelince o

⁸ Kindi, Risaleler, s. 136.

⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 73.

¹⁰ M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-I Ulâ, haz. Nuri ak, İstanbul, 1994, s. 190.

¹¹ Kindi, Risaleler, s. 131.

da zaman zaman bazı şehvi şeyleri arzular; fakat aklî nefis, bu konuda onun hata ettiğini ve bu halin kendisini bayağı durumlara sürükleyeceğini hatırlatarak engel olmaya çalışır. Bu durum da her iki gücün aklî nefsten başka olduğunu kanıtlamaktadır. Ona göre aklî nefis soyutlanınca tıpkı Yaratıcının bilmesi gibi diğer şeyleri bilme gücüne kavuşur. Çünkü "ona yüce Yaratıcının nuru sirayet etmiş olur". Bu nefis, bedenden sıyrılıp soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl alemine kavuşursa Yaratıcının nuruna nail olur ve Yaratıcıyı görür, Böylece her şeyin bilgisine vakıf olmuş olur.¹²

b. Aklî Bilginin Kaynakları ve Oluşumu

Nefsin tabiat gereği "bilen" bir karakter olduğunu belirten Kindî, bilginin akıl ve duyudan kazanıldığını, bilinen her şeyin ya akıl ya da duyu bilgisinden meydana gelmiş bir fenomen olduğunu ifade etmektedir.¹³ Ona göre insana ait algılar, aklın ve duyuların algıları olmak zere ikiye ayrılır. Maddeye bağlı tikel bilgiler duyuların alanına girerken cinsler ve türler, duyusal alanın dışında kalmakta, doğal olarak "insan aklı" denilen insanî nefsin alanına girmektedir.¹⁴

Fiziğin değişenin, metafiziğin ise değişmeyenin bilgisini verdiğini kaydeden Kindî, fizik alanda duyuları, metafizik alanda ise aklı kullanmayı önermekte ve metafizik konuları somutlaştırmaya karşı çıkararak bunu, çocukluk çağının arızı bir niteliği olduğu görüşünü serdetmektedir. Bu görüş oldukça anlamlıdır. Çünkü canlılarda ortak olan duyu gücü eşyanın formunu, renk, şekil, tat, ses, koku ve dokunmayla bu bireysel özellikleri algılamaktadır. Duyu organı cevherle doğrudan değil, nicelik ve niteliğin aracılığı ile ilişki kurar. Bu sebeple nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun

¹² A. Fuad el-Ehvanî, İslam Düşüncesi Tarihi, s. 46.

¹³ Kindî, Risaleler, s. 143.

¹⁴ Kindî, Risaleler, s. 8.

olan duyu, cevherin bilgisinden de yoksundur. Duyu bilgisine *ilk cevherlerin bilgisi*, kavram olarak sabit, değişme ve akıştan uzak buldukları için sürekli ve tam bilgi olan akîl bilgiye (metafizik) *ikinci cevherlerin bilgisi* diyen Kindî, ilk cevherlerin bilgisine konu olan nesnelere kesintisiz bir biçimde sürekli akmakta, değişmekte ve tümüyle ortadan kalkmadıkça tükenmediklerini belirtmekte ve duyulur cevherlerin çokluğu sayılarının çokluğundan kaynaklandığı için sürekli aktıkları şeklinde düşünöldüğünü ifade etmektedir. Zira her sayılan sonlu ise, her sayılanın katını alarak artırmak mümkündür. O halde cevher, nesnelere veya artırılan katlarının sayısınca bilfiil değilse bile bilkuvve olarak sonsuzca artmaktadır. Çünkü sadece sonsuz olanın bilgisi kuşatılamamaktadır.¹⁵ Konuyla ilgili olarak önemli açıklamalarda bulunduğuy Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine adlı risalesinde Kindî, akıl ile duyunun nefsin birbirine uzak güçlerinden iki önemli güç olduğunu, büyüyen canlı bir cisim olan insanda bu iki güç arasında da aracı güçler bulunduğunu ve tasarlama gücünün bunlardan biri olduğunu kaydeder.

Tasarlama gücü tek tek nesnelere gayri maddî formlarını kazandıran güçtür ve duyular, nesnelere nitelikleriyle ilişki kurmadan onlar hakkında oluşturulan tasarımı kapsamaktadır. Eski Yunan filozoflarının "fantezi" adını verdikleri gücün bu güç olduğunu belirten Kindî, duyu ile tasarlama gücünün farkını temelde "duyu bize nesnelere formunu maddi nitelikleriyle birlikte verir; tasarlama gücü ise niteliğe ve niceliğe ait tüm özellikler olmadan nesnenin soyut formunu kazandırır" şeklinde ortaya koymaktadır. Bu durumun sıradan insanlarda böyle olduğunu belirten Kindî, parlak akıl, zihin ve ayırma gücüne sahip olan seçkinlerde onların parlak zihin güçlerinin duyu verilerine gerek kalmadan varlığın soyut formlarını kazanabildiklerini ifade etmektedir. O bu görüşü şöyle geliştirir: Bir kimse hiçbir duyunu kullanmayarak düşünceye dalar ve bu şekilde uykuya geçerse tasarlama gücü en güçlü bir şekilde fonksiyonunu yerine getirir. Bu

¹⁵ Kindî, Risaleler, s. 159.

durumda düşünce, duyu verilerinden gelen formları algılamakla meşgul olmadığı için duyu organı gibi soyut olarak görür. Bu hususta duyu gücü ile tasarlama gücü arasında asla fark yoktur. Hatta her düşündüğü şeyin soyut formu duyu algısından daha temiz, daha berrak ve daha net olarak belirir. Çünkü duyu gücü duyularını ikinci bir araçla sağlar ki, bu araç aynı zamanda ortaya çıkan iç ve dış etkilerden ötürü güçlenebilir ve zaafa uğrayabilir. Ama tasarlama gücünün güçlenecek veya zaafa uğrayacak ikinci bir aracı bulunmamakta ve 0, soyut nefisle (Sırf zihin gücüyle) kavramları elde etmektedir.

Duyulur nesnelere kendilerini algılayana tâbi olduğundan, idraklerdeki belirsizlik, bozukluk ve her çeşit değişiklik onun madde ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Tasarlama gücü ise duyu algıları gibi maddeye ilişkin olmadığından onda bir bozulma söz konusu değildir. Bu sebeple uykuda görülen şekiller daha mükemmel ve daha güzeldir. Ayrıca tasarlama gücü duyu gücünün elde edemediklerini de tasarlar. Mesela 0, formları duyu ile birleştirebildiği halde duyu bunu yapamamaktadır. Duyu maddeyi ve fonksiyonlarını karıştırmak suretiyle aralarında ilişki kurma gücüne sahip değildir. Söz gelimi göz, bize boynuzlu veya tüylü ya da tabî olmayan herhangi bir şekilde bir insan tasavvuru veremediği gibi konuşmayan bir hayvanı da konuşan ekinde gösteremez. Çünkü duyu organında bunu tasarlayacak güç asla mevcut değildir.¹⁶

Düşünce gücünün insanı uçan veya yırtıcı, tüylü bir hayvanı da konuşan bir varlık olarak tasavvur etmesinin imkânsız olmadığını belirten Kindî, bu tasarlama gücünün sadece duyu algısına dayanan düşünceleri şekillendirebileceğini söylemektedir. Duyulara konu olan şeylerin görünüşler olduğunu, iki değerli duyunun, işitme ve görmenin hakiki bilgilerin sebebi ve faziletleri sağlayan felsefî bilgileri elde etme aracı olduğunu belirtir. Kindî,

¹⁶ Kindî, Risaleler, s. 142.

duyu organlarının cüz'ileri algıladığını dolayısıyla zihinde duyu verileri olarak tasarlanan ne varsa hepsinin duyu organlarına bağlı olduğu gücün bu organları kullanması sonucu meydana geldiğini kaydeder.

Nefsin ve güçlerinin aklî bilginin kaynağı olması bakımından yapısı, fonksiyonları, aralarındaki ilişkileri ve bilgiye konu olan şeylerin hangi türleriyle ilgili oldukları Kindî'nin eserlerinde mevzu ettiği kadarıyla aklın nasıl soyutlamalarda bulunduğu, bilginin nasıl aşama aşama meydana geldiğini ve bu soyutlamaların her aşamadaki bilginin nasıl *akıl* terimiyle adlandırıldığını gösteren epistemolojik akıllar teorisi" ne geçilebilir.

Sürekli fiil halindeki akla "ilk akıl" adını veren ve ona faal aklın muhteva ve fonksiyonuyla benzeşen bir özellik atfeden Kindî, ilk aklın verici niteliği, nefsin ise alıcı niteliği olduğunu belirterek bilkuve (nefiste güç halinde bulunan akıl) aklın ilk akıl sayesinde bilfiil akleden duruma geldiğini söylemektedir. Kindî, bir şey karşısında alıcı durumda olan her şeyin kendiliğinden fiil alanına çıkamayacağını eğer kendiliğinden bunu yapabilseydi onun da sürekli fiil halinde bulunacağını, dolayısıyla güç halinde bulunan her şeyin fiil durumunda olan bir başka şeyle fiil alanına çıkabileceğinin altını çizmektedir. Aynı şekilde İlk Felsefe Üzerine adlı risâlesinde ise nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halindeki akıl durumuna getirenin, yani "varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren" şeyin bizzat küllî kavramların kendisinin olduğunu belirtmektedir.

Nefsin bölünme kabul etmeyen bir bütün olduğundan hareket eden Kindî, aklî suretin nefisle birleştğinde aralarında ayrılık ve gayrılığın kalmadığını, nefis ve aklın bir tek şey haline geldiğini ve bunun da aklın hem akleden hem de akledilen demek olduğunu ifade etmektedir. Nefse göre akıl ile makul bir şeyken ilk akıl ile akledilen (obje)nin aynı olmadığını ifade etmektedir. O halde nefse göre akıl ile makul bir şeydir. Ama sürekli fiil halinde bulunan ve nefis güç halinde aklederken, onu bilfiil akleden duruma getiren akla gelince, onun aklettiği ile kendisi aynı şey

değildir. Bu nefis açısından akıl ile makulün bir olduğu, ama ilk nefis açısından, nefiste akledilen ile ilk aklın bir tek şey olmadığı anlamına gelmektedir.

c. Aklî Bilginin Yapısı ve Doğası

Kindî bilgiyi (ilim), bilenin (süje) zihninde bilinenin (obje) belli bir tarzda yer etmesi şeklinde açıklamakta ve bilenin zihni, bilinenle belli bir tarzda birleşmedikçe bilginin meydana gelemeyeceğini ifade eder. İlim terimini, "varlığın hakikatini bilme" şeklinde tanımlayan Kindî bunu, "bir şeyin dış görünüşüne bakarak onun hakkında karar verme anlamına gelen "zan" dan ve "söz ya da yazıda temellendirilmemiş bir görüşten ibaret olan "rey" den açık bir biçimde ayırmaktadır.

Kindî'ye göre bilgi sebeplilik bağıntısı üzerine kuruludur, ancak sebep bilinirse bir şey tam olarak bilinmiş olur. Sebep ise Aristoteles'ten itibaren bilindiği şekliyle, maddî, formel, etkin ve tamamlayıcı (gai) sebep olmak üzere dört türdür.¹⁷ Varlık hakkındaki bilginin dört terimle soruşturulduğunu kaydeden Kindî, her tarif edilene ait gerçekliğin, tarifin içinde bulunacağını ifade eder.

Ayrıca Kindî'ye göre bilgi, kümülatif bir yapı arz etmektedir. Nitekim O, bilim adamına ve gerçek bir filozofa yaraşır bir hakşinaslık içerisinde, geçmişte yaşamış olup bilimsel ve felsefî eserleriyle gelecek kuşaklara katkı sağlayan kimselere teşekkürün bir borç olduğu yorumlarıyla birlikte bilginin bu doğasını da açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kindî, kendinden önceki felsefî ve bilimsel geleneğin "bazı gerçekleri görememiş" olduğunu, hatta yoğun çaba sarfedilmiş olmasına rağmen, bu gelenek içerisinde yer alan bir kısım insanların "ya gerçek adına bir şey elde edememiş ya da gerçekle mukayese edildiğinde çok az ey elde edebilmiş

¹⁷ Kindî, Risaleler, s. 2.

olduklarını belirtmektedir. Yine 0, ne kadar kabiliyetli olursa olsun tek bir kişinin böyle bir birikimi ortaya koyamayacağını, bunun ancak geçmişten beri süregelen bir birikimle elde edilebileceğini çarpıcı bir dille ifade etmektedir.

Şu hâlde gerçeğin bilgisinin, başka bir ifadeyle varlığın hakikatının bilgisinin son sınırı ve durağı neresidir? Bilgiyi elde etme süreci tamamlanmış bir süreç midir, yoksa bu süreç "açık uçlu bir proje midir"? Eğer tamamlanmış bir süreç olarak görünüyorsa bunun kriteri nedir? Bu ve benzeri soruların cevabını ayrıntılı olarak Kindî'nin günümüze ulaşan eserlerinde bulmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte çeşitli konularla ilgili olarak yapmış olduğu açıklamalarından onun felsefenin ya da gerçeğin bilgisinin genel olarak tamamlanmış bir birikim halinde "önümüzde durduğu" ve bu birikimin gerçeği temsil ettiği düşüncesine sahip olduğu görülebilmektedir. Zaten onun Aristoteles'in eserlerini tanıtırken hemen hemen her şeyi kuşatıcı küllî bir birikimi ortaya koyuyor görünmesi ve onlarda herhangi bir eksikliğin olduğuna temas etmemesi, hatta felsefeye sahip olmak isteyenlerin bütün o birikimi elde etmesi gerektiğini vurgulaması onun böyle bir görüşe sahip olduğunu pekiştirmektedir.

Kindî'nin felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir" şeklinde tanımlaması ve felsefeden "varlığın hakikatinin bilgisi" diye söz etmesi onun Platon ve Aristoteles'te görüldüğü üzere felsefeyi "episteme", yani kendisinden kuşku duyulmayan (doğru ve bilimsel) aklî "bilgi" manasında kullandığını ortaya koymaktadır.¹⁸ Bu bakımdan "gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefe) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız derken sağlam ve doğru bilginin "tamamlanmış bir durum" olduğuna işaret etmektedir. Bunun yanında, onun tüm gücün harcanarak elde edilmesi gereken "hakikat oluşuna" da işaret etmektedir. Kindî bu

¹⁸Edmund Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1995, s. 33.

noktada o kadar kararlı görünmektedir ki varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkanların ve din adına onu (felsefe) küfür sayanların kendilerinin dinle bir ilişkilerinin kalmaması gerektiğini vurgulayacak kadar.¹⁹

2. Dini Bilgi (Vahiy) nin Hakikat Oluşu

Dini bilginin gerçekliği problemi bir yandan o bilginin mahiyeti, diğer yandan ise onun keyfiyeti üzerine bina edildiğinden Kindî'de bu konu, ilk olarak dini bilgi (Vahiy) nin mahiyeti daha sonra da din dili ve tevil olmak üzere iki temel başlık altında incelenecektir.

a. Vahyi Bilginin Mahiyeti

Kindî, insanın istemesi ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilen bilginin (felsefe) karşısına bir başka tarzda elde edilen bilgiyi koyar ki bu vahiy bilgisidir. İstmeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıki ölçülere başvurmadan zamansız oluşan bu bilgi sadece peygamberlere özgü bir bilgi türüdür. Bu bilgi Allah'ın, hakikati kabul edecek bir kimseyi kıvama getirmek için onların (peygamberler) nefislerini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, O'nun desteği, ilham etmesi ve vahyetmesiyle gerçekleşir. Bu bilgi peygamberleri diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Çünkü peygamberler dışında bir insanın gerçek ikinci cevherlerden olan bu çok önemli ilmi (metafizik) bilmesi, zamanlı olan duyulara ait birinci cevherleri, bunlara arız olan halleri talep etmeksizin, mantık ve matematik usullere başvurmaksızın anlaması imkansızdır. Peygamberlerin ise bu süreçlerin hiçbirini ile ilişkileri yoktur. Bilakis onların bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini gönderen Allah'ın iradesi ile gerçekleşir.

¹⁹Kindî, Risaleler, s. 60.

Kindî aklın, bu tür bilginin Allah katından olduğunu yakinen bileceğini söyler. "Çünkü insanlar bir benzerini ortaya koymaya güç yetiremeyeceğinden vahyin gerçekliği sabit olur" diye açıklamaktadır. Ona göre bu bilgi insanın tabiatının ve yapısının üzerinde olduğu için kişi peygamberlerin getirdiklerine kabullenmek suretiyle itaat eder ve yaratılışı itibariyle tasdik ederek ona bağlanır. Her iki bilgi türünün de hakikati ifade ettiğini düşünen Kindî, vahyi bilgiyi veciz, açık-seçik, kapsamlı olma bakımından beşerî bilgiden üstün tutmaktadır.²⁰

Kindî, açıklamasına "0 Allah ki sizin için yeşil ağaçtan ateş yarattı; işte siz onu yakıyorsunuz"²¹ ayetini esas alarak devam etmekte ve bu ayeti Platon ve Aristoteles'ten itibaren Yunan filozofları için yabancı olmayan genel bir ilke içerisine, "zıtların zıtlardan meydana gelmesi" ilkesine dahil ederek Allah'ın bu ayetle bir şeyin kendi zıddından meydana gelmesi gerçeğini ortaya koyduğunu söylemektedir. Daha sonra 0, mantıki istidlal yoluyla ateşin nasıl ateş olmayan bir şeyden meydana geldiğini ortaya koyarak "olan her şey kendi dışında başka bir şeyden olmuştur; demek oluyor ki her olan şey yoktan var muştur" sonucuna ulaşır. Böylece çürüyüp yok olan kemiklerin yeniden var olması da ispatlanmış olmaktadır.

b. Din Dili ve Tevil

Bir peygamber olan HZ. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerinin hepsinin aklın verilerinde mevcut olduğunu belirten Kindî, insanlar arasında ancak akıldan yoksun olan veya cehaletle yoğrulan kimselerin bu gerçeği inkâr edebileceğini söylemektedir. Kindî, HZ. Muhammed'in peygamberliğine inanan ve onu tasdik eden birinin sonra kalkıp Peygamber'den aldıklarının yorumunu (tevil) yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkmasının açıkça onun

²⁰ Richard Walzer, "Kindî", İslam'da Bilgi ve Felsefe, yayma haz. Mustafa Armağan, İstanbul, 1997, s. 80.

²¹ Yasin, 36/80.

ayırt etme (temyiz) günün zayıf olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre böyle yapan kişi ya bu konuda farkına varmadan yaptığını yıkmaktadır veya Peygamber'in getirdiği dinin dilini ya da çekim kurallarını ve etimolojiyi bilmemektedir. Her ne kadar bu gibi problemler Arap dilinde çoksa da bu durumun bütün diller için söz konusu olduğunu kaydeden Kindî, Arap dilinde benzer isimlerden kaynaklanan pek çok kelime çeşidinin olduğunu hatta bir tek ismin iki zıt anlamı dahi ifade edebileceğini söylemektedir. Mesela bir şeye hakkını veren anlamındaki "âdil" kelimesi, zıddı olan "zalim" anlamına da gelmektedir.²²

Kindî, kendisinden sonra gelecek Farabî ve İbn Sina gibi büyük filozoflardan farklı olarak peygamberliği felsefî terminoloji ve yaklaşımlarla izah etmediği gibi vahyi ve din dilini de onlardan farklı olarak ele almamıştır. Nitekim O, -diğerlerinin dinin sembolik bir dile sahip olduğunu iddia etmelerinin ve vahyi bilgiyi felsefî bilgiden aşağıda görmelerinin aksine- ilahî bilginin felsefî bilgiden daha açık-seçik, veciz ve kapsamlı olduğunu, dolayısıyla felsefî bilgiden üstün bir yerde olması gerektiği görüşündedir. Bununla birlikte O, din dilinin Arapça olması hasebiyle vahyin anlaşılmasını Arap dilinin yapı ve inceliklerinin bilinmesiyle yakından alakalı görmektedir. Halbuki daha yetkin filozoflar vahyin gerçekliğini anlama konusunda Arapça'ya bir araç olmanın ötesinde bir imtiyaz tanımazlar.

İslam düşüncesinde tevil, esasen Kur'an'ı anlama konusunda başvurulan yöntemlerden biridir. Usul-i fıkıh bilginleri bu hitabın tefsiri için (uyulması gereken) birtakım kurallar koyma noktasında oldukça gayret içerisinde bulunurlarken, kelâm bilginleri tevil konusuna sınırlar getirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu durum, Arapça üsluplardaki lafız ve anlam arasında ortaya çıkan ilişkiyle irtibatlandırılmıştır. Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında tevil konusunda aklın yeri bağlamında ihtilafa düşülmüş olmasına

²² Kindi, Risaleler, s. 113-114.

rağmen, onlar tevilde beyan çeşitlerinin (vücuhu-l beyan) izin verdiği sınırlara bağlı kalmak ve onları aşmamak noktasında ittifak halindedirler. Bir başka ifade ile Arapça, tevili tayin eden önemli bir amil olmaktadır. Onlar Arap diline rağmen yapılmış bir tevili mümkün ve geçerli saymamaktadırlar. Öte tarafta ise Şia, mutasavvifa ve çeşitli batını akımların uygulamış olduğu tevil çeşidi vardır ki bundan tamamen ayrılmaktadır. Bu tevil türünde naslar, kaynağını antik dini felsefelerde ve bilhassa Hermetik gelenekte bulan fikir ve görüşleri içine alan birtakım sembol ve işaretlerle açıklamaya çalışılır.

Bu bağlamda Kindî, nasları sembolik veya rumuzlu olarak görmeme eğilimi göstererek ve tevil konusunda dilin yapısına bağlı kalarak, dilin sınırlarını aşan bir yorumlamada bulunmamaktadır. Bu konu Usul-i Fıkhın ve tefsir ilminin müşterek lafız, müşterek isim bahislerinde önemli bir yer tutmakta, dil ile ilgili çalışmalarda temel konulardan birini oluşturmaktadır. Dilbilimciler bir ismin ya da bir kelimenin farklı manalara geldiği durumlarda belirli bir yerde kullanımı halinde sadece bir mana mı yoksa birden çok mana mı kastedilmektedir, tartışmasında Kindî'nin, bir kelimenin bir yerde tek bir anlamının olabileceğini kabul ettiği görülmekte ve bu anlamın muhtemel anlamların dışarıda tutulması gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun, tercih edilen anlamın bir karine ile tespitini de gerekli gördüğü bazı ayetlerin tevilden ortaya çıkmaktadır.

Kindî için anlamı tespit ve ayetleri tevil etmede dil, önemli bir belirleyici olmakta, birden çok anlama gelen bir kelimenin hangi anlamının esas alınacağı noktasında mutlaka bir karineye dayanmak gerektiği tartışılmaz bir duruma gelmektedir.²³ Burada dikkati çeken bir başka nokta da Kindî'nin akîl veya felsefi bilgiyi karine olarak kullanarak anlamın tespitinde önemli bir veri ve vahyi bilginin açıklanmasında kullanması durumudur. Ayetlerin tevili

²³ Fritz W. Zimmerman, "AI-Kindi", ed. M. J. L. Young, Religion, Learning And Science İn The Abbasid Period Cambridge 1990 s. 367.

bağlamında Kindî'nin getirdiği açıklamalar dikkate alındığında yapmış olduğu tespitler ve vermiş olduğu bilgiler anlamın ortaya çıkmasında, vahyi bilgi ile felsefî bilgi arasındaki ilişki kurmayı ve bunları uzlaştırmayı ne kadar ustaca gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte üzerinde önemle durulması gereken husus onun dili asıl belirleyici olarak görmesi ve dilin sınırlarının aşacak bir tevili etmemiş olmasıdır. İşte bu durum onu diğer filozoflardan ayırt eden temel noktalardan birisidir.

Bütün bunlardan sonra şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Eğer felsefî/aklî bilgi ile ilahî/vahyi bilgi hem konu ve gaye açısından hem de hakikati temsil etmeleri yönünden bir ayniyet oluşturuyorlarsa vahyi bilgiye ya da dine niçin ihtiyaç duyulmaktadır? Peygamberler aracılığıyla böyle bir bilginin insanlara öğretilmesinin anlamı ve değeri nedir? Bu ve benzeri sorular tarihi süreçte yabancı kültürlerin de etkisiyle önemli ölçüde kafa karışıklığına sebep olmuştur. Böyle bir bilginin Allah'ın insanlara bir rahmeti olduğunu göremeyenler, Peygamberlerin gönderiliş sebep ve hikmetini anlayamamışlardır.

Kindî, bilginin belli bir süreç içerisinde gerçekleştiği, kümülatif bir yapı arz ettiği, bazı bilgilerin gözden kaçırılabilmesi gibi durumların yaşanabileceği görüşündedir. Buna mukabil vahyi bilgi tamamlanmış, açık-seçik bir halde gelmekte, kendisini elde etmek için herhangi bir sürece, zamana ve çabaya gerek duyulmamaktadır. Bu perspektifle yaklaşıldığında vahyi bilginin lüzumu ortaya çıkmakta ve insanların ona olan ihtiyacı kendisini belli etmektedir. Bu çerçevede söylenebilecek bir diğer husus ise vahyi bilginin felsefî bilgiyi kontrole tâbi tutması yönündeki fonksiyonuyla alakalıdır. Bu konuda Kindî'nin herhangi bir açıklaması olmamakla birlikte -hatta zaman zaman çelişkili tutumlar sergilemiş olmasına rağmen- onun bazı ifadelerine bakarak vahyi bilgiye böylesi bir fonksiyon yüklediği izlenimi edinilmektedir. Mesela onun Meşşâî felsefe geleneğine rağmen evrenin yoktan yaratılmış olduğunu ve ahiretteki haşrin bedensel

olacağı düşüncesini ispatlama çabaları²⁴ vahye aykırı bulduğu kimi noktalarda vahyi bilgiyi esas aldığını ya da en azından felsefe geleneği içerisinde bu konularla ilgili olarak vahiy ile uyuşan görüşleri seçtiğini göstermektedir.

İnsanın tabiatı gereği "bilen" sıfatını aldığını belirten Kindî, insan nefsinin en önemli gücü olan düşünme gücünün ya da aklın belirli bir eylemden sonra bilmeye durumdan bilfiil durumuna geçtiğini ve böylece varlığın çeşitli alanlarına ait bilgi elde ettiğini ortaya koymaktadır. Bilgi, zan ve reyden farklı olarak kesin bir bilişi ifade etmekte ve ancak bilenin zihni ile bilinen şeyin belli bir tarzda örtüşmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Kindî, felsefî bilgiyi tarihî süreç içerisinde kümülatif olarak oluşmuş bir hakikat bilgisi olarak görür. Dolayısıyla felsefî bilgi öylesine doğru ve kesin bir hakikat bilgisidir ki, "*gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete*" hiç durmaksızın sahip olunmalıdır. Kindî bu noktada o kadar inançlı ve ısrarlıdır ki, varlığın hakikatinin bilgisi demek olan felsefeye karşı çıkanları da sert bir dille eleştirmekte ve din adına onu kötü sayanların dinle bir ilişkilerinin kalmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Herhangi bir çabaya, araştırma ve incelemeye, mantık ve matematik gibi birtakım araç ve çarelere baş vurmaksızın elde edilen ve sadece peygamberlere özgü olan dinî ya da vahyi bilgiler de kesin olarak gerçekliği ifade etmektedirler. Bu konuda en küçük bir kuşkuya dahi yer yoktur. Zira bu bilgi Allah'ın desteği ve rahmeti olan vahyi ile gerçekleşmektedir.

Kindî'ye göre Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verileriyle ya da felsefî bilgi ile uygun ve uzlaşır nitelikte olup ancak akıldan yoksun olanlar ya da cehaletle yoğrulanlar bu gerçeği inkâr edebilir. Bununla birlikte dinin gelmiş olduğu dilin inceliklerine vâkıf olmak ve gerektiğinde tevile baş vurmak bu

²⁴ Kindî, Risaleler, s. 13,160 vd.

gerçeği görenler için bir zorunluluktur. Aksi halde dinin gerçeğini tam olarak kavramak mümkün olmayacaktır. Felsefe ile dinin her ikisinin de hakikati ifade ettiğini açık ve net bir biçimde ortaya koyan Kindî, yine de vahyi bilgiyi veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olma bakımından aklî bilgiden önde tutmaktadır. Hatta böyle bir bilgiyi bu niteliklerde ortaya koymak insan gücünün çok üzerindedir ve beşer kudretinin bunun bir benzerini ortaya koyması dahi imkânsızdır.

3. Felsefî Bilgiyi Talep Etmenin Mantıkî Zorunluluğu

Kindî, kendilerini hadisçiler kalamcılar olarak selefi akideyi temsil ettikleri anlaşılan ve felsefeye karşı çıkan bir kısım kimseleri kastederek "layık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir; bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan içtihat yapma düzeyinde değildir" diyerek onları ağır bir dille eleştirmektedir. Bu kimselerin amaçlarının riyaset ve din tacirliği yapmak olduğunu kaydeden Kindî, aslında bu gibi kimselerin dinden yoksun bulunduğunu, çünkü bir şeyin ticaretini yapanın o şeyi sattığını, sattığı şeyin ise artık kendisinin olamayacağını ve dolayısıyla din tacirliği yapanın dininin olamayacağını açıkça söylemektedir. Kindî bununla sınırlı kalmayarak gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayan herkesin dinle herhangi bir ilişkisinin kalamayacağını belirtir.²⁵

²⁵ Âmiri de Kindî gibi felsefe yapmanın dolayısıyla felsefeye sahip çıkmanın dinen gerekli olduğunu, "Sözü dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele!" (Zümer 39/17-18) ayetini buna delil göstermektedir. Ayrıca dini zorunluluk bağlamında felsefeyi elde etmeyi savunan İbn Rüşd'ün yaklaşımı için bk., İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl (İstanbul1992), çev., Bekir Karlığa, s, 63 vd.,

Kindî, felsefeyle din arasında kurulmasını zorunlu gördüğü ilişkiyi burada bırakmaz, felsefî bilgiyi elde etmenin mantikî bir zorunluluk olduğunu da ortaya koymaktadır. Ona göre, ne adına olursa olsun felsefeye karşı olanların da felsefeyi savunmaları gerekmektedir. Çünkü bu kimseler ya felsefenin gerekli olduğunu ya da lüzumsuz olduğunu söylemek durumundadırlar. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icap etmektedir. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Oysa sebep gösterme ve ispat etme varlığın hakikatini bilme (felsefe) alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre, onların da felsefeyi talep etmeleri bir zorunluluktur.

İslam Dünyasında ilk defa Kindî'nin sistemli bir biçimde başlatmış olduğu felsefe ile din arasında bir köprü oluşturma çabası ve her ikisi arasında bir uzlaşma olduğu, her iki alanın da elde ediliş biçimleri farklı olsa da konu ve gaye bakımından aynı hakikati ifade ettikleri, bununla birlikte vahyi bilginin belirli noktalardan daha önde tutulması gerektiği tezi bir ekol olarak kendisinden sonra da devam etmiş görünmektedir.²⁶

Ebu'l-Hasan el-Amiri (ö. 381/991) de benzer çizgiyi sürdürerek, dine ve dinî ilimlere aykırı olduğu varsayımıyla felsefeye ve felsefî ilimlere hücum eden kimselere karşı felsefeyi savunmuştur. Burhani bir ispatla desteklenen, aklın gerekli gördüğü şeyle gerçek dinin vacip kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık olamayacağını ortaya koyan Amiri, her iki tür bilginin (felsefî ve dinî), araçları farklı olmakla birlikte kaynaklarının aynı olduğu ve bunun da akıl olduğunu belirtmektedir.²⁷ Bununla birlikte ona göre peygamberlerin akli ile öteki insanların akli da aynı değildir. Peygamberler, insanlığın

²⁶ Gerhard Endress, "The Defense of Reason: The Plea For Philosophy In The Relicous Comunity.", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-İslamischen Wissenschaften, Frankfurt 1990, c. VI, s. 24

²⁷ Ebu'l-Hasan el-Amiri, Kitabu'l-İlam bi'l-Menâkibi'l-İslam, ed. Ahmed Abdulhamid Gurab, Riyad 1988., s. 238.

seçkinleri olarak Allah'tan vahiy yoluyla bilgi ve faziletleri güçlü bir şekilde kabul eden ilahî akla sahip oldukları halde, öteki önderlerin akli ancak bu birinciler vasıtasıyla bu bilgi ve faziletlere ulaşabilirler. Amiri'nin "her peygamber hakîmdir, fakat her hakîm peygamber değildir"²⁸ önermesiyle formüle edilebilecek bu ilişkide peygamberin sahip olduğu derecenin yüksekliği dinî ilimlerin felsefî ilimlerden yüksek olmasının da sebebi olmaktadır.

B- FARABÎ'DE AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

İslam dünyasında Kindî ile başlayan felsefî hareketin merkezî problemlerinden biri olan akıl-vahiy ya da felsefe-din ilişkisi, ortaçağ islam felsefesine yön veren ve kazandığı haklı şöhretten dolayı Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sâni" unvanını alan büyük sistem filozofu Farabî'nin felsefesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Kindî'de olduğu gibi Farabî'de de temelde bir uzlaştırma problemi olarak ortaya çıkan akıl-din ilişkisi problemi, Farabî felsefesinin temel özelliklerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Kindî'nin hakikat öğretisini takip eden Farabî'ye (ö.950) göre de din ve felsefe varlıklarının ilkeleri ve ilk nedeni hakkında bilgi verdikleri için aynı konuları ele alırlar. Her ikisi de en yüksek mutluluğa ulaşma konusunda ortak amaca sahiptir. Felsefe akla, din ise hayal gücüne dayanan bilgiler verir. Felsefenin ispat ettiği şeylerde, din ikna edicidir. Çünkü felsefe hakikatin bir yüzünü, din ise diğer yüzünü temsil etmektedir. Felsefî bilgiden yararlanılamıyorsa hata filozofta değil, onu dinlemeyen veya dinlemenin gerekli olmadığını düşünenlerdedir. Ayrıca felsefenin seçkinlere, dinin halka hitap ettiğini düşünen ve dine felsefî bir bakış açısıyla yaklaşan Farabî, felsefenin zaman bakımından dinden

²⁸ el-Amiri, Kitabu'l-İlam, s.80.

önce geldiğini ifade etmektedir. Üstelik ona göre din, olgunlaşmış felsefeye tâbi olduğunda doğru bir din anlayışı olacaktır.²⁹

Farabi'de akıl konusunu incelemek demek, sırası geldiğinde vahyi, hatta bütün varlıkları incelemek demektir. Başka türlü ifade edecek olursak, Farabi'de vahiy, bağımsız, kendi başına müstakil bir bölüm teşkil etmez. Vahiy, akıl bahsi ile beraber onun bağlantılı bir bölümü olarak ele alınır. Farabi'nin akıl bahsine yaklaşımı, birbirine paralel iki yolla vuku bulur. Birincisi, "ruh" un anatomi ve fizyoloji ile olan bağlantısı gösterildikten ve yetilerinin psikolojisi yapıldıktan sonra Farabi'nin "ruh" un bir cüzü veya bir yetisi saydığı aklın, metafizik surette ele alınmasıdır. Buradan yola çıkarak, evvelce psikolojide açıklanması, bir şekilde eksik bırakılmış olan vahyin açıklanmasının tamamlanmasıdır. Öbür yol ise aklın, kendisini dilde yansıtmış olduğu şekliyle yani mantık konusu olarak ele alınmasıdır. Ancak bu, Farabi'nin mantığı asla bir düşünce psikolojisi saydığı anlamına gelmez. O, mantığı hiçbir zaman bir düşünce psikolojisi derekesine indirmiş değildir. Çünkü ona göre mantık formeldir, düşünce psikolojisi değildir.

İslam felsefesi tarihi yakından incelendiğinde Farabi'nin, böyle bir uzlaştırma zemini üzerinde yeni bir felsefe inşa eden ilk filozof olduğu görülmektedir.³⁰ Bu sebeple, felsefe ile dinin uzlaştırılması probleminin İslam düşünce geleneği içerisinde felsefî ve fikri çabaların temelini oluşturduğunu, Farabi'nin felsefe tarihi içerisindeki gerçek yerinin tespit edilebilmesi ancak onun felsefe-din ilişkisi probleminin yaklaşımının çeşitli boyutları ile kavranılması sonucu mümkün olabilir. Farabi'nin felsefe ile dini uzlaştırma çabasına sisteminde temel bir yer vermesi, başka bir ifade ile *"felsefî bir din ya da dinî bir felsefe"* kurma gayretleri salt entelektüel saiklerle açıklanmamalıdır. Farabi'nin bu teşebbüsünde içinde bulunduğu kültürel ve dinî ortamın da etkili olduğu muhakkaktır. Hicrî III. ve IV. yüzyıllarda peygamberlik anlayışı

²⁹ Farabî, Kitâbu'l-Hurûf, thk. Muhsin Mehdi Beyrut 1990, s.70-71, 88.

³⁰ İbrahim Madkur, "Farabî", İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, çev. Osman Bilen, İstanbul, 1990 c. II, s. 74.

etrafında yoğunlaşan şüpheli ve inkar hareketlerine karşı Farabî, peygamberliği dini aklî ve felsefî bir temelde savunarak felsefe ile dinin, akıl ile vahyin uzlaşabileceğini göstermek istemiştir.³¹ Nitekim Farabî'nin, nübüvveti inkar eden ve onun aklî temellerine saldırarak peygamberlik müessesesini eleştirenlere karşı reddiyeler kaleme aldığı da kaynaklarda mevcuttur.³² Farabî'de felsefe ile dini uzlaştırma çabası bazı yönlerden Kindî'nin yaklaşımları ile paralellik arz ediyor olsa mahiyeti ve sonuçları itibarı ile önemli farklılıklar söz konusudur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Farabî'nin felsefe ile dini birbirinden tamamen bağımsız iki farklı alan olarak düşünmemesi ve yine onun "*beşerî olan*" ve "*ilahî olan*" gibi felsefe ile din arasında temel bir ayrıştırmaya gitmemesi iki filozof arasında bir farklılaşmayı ortaya çıkaran önemli bir etmen olarak görülmektedir.

Farabî'nin bu eserlerinde, Platon, Aristoteles, Plotinos ve Stoalıların eserleriyle, Hippokrates, Galenos ve Ptolemaios'un eserlerinin kaynak oluşturdukları malumdur. Ancak bu farklı kaynakları terkip ederek Tanrı'da varlık ile varoluşun bir olduğu fakat yarattıklarında ayrı olması gibi orijinal felsefî katkılar, İslam medeniyetinin bir ferdi olan bu Türk filozofun eseridir. Çağdaş felsefe tarihçisi Etienne Gilson' un, onu akıl ve zihin yolculuğuna refere ederek, "Felsefede bir an" olarak değerlendirmiş olmasının sebep-i hikmeti bu olsa gerektir.

İfade etmek gerekir ki, Farabî'de akıl-vahiy uzlaştırması olarak düşünülen konu Kindî 'ye nazaran oldukça kompleks bir mahiyet arz etmekte, zaman zaman uzlaşmanın sınırlarını zorlayan ve hatta aşan bir durum sergilemektedir. Fakat bu durum neticede uzlaşma ilişkisi zemininde cereyan ettiğinden, akıl-vahiy ilişkisi ile ilgili farklı açılımları da bizi, konuyu yine o zeminde ele almanın daha uygun olacağı fikrine götürmektedir. İşte konuyu bu uzlaşma zemininde ele alırken kapsamlı olabilmek için Farabî'de felsefe-din

³¹ İ. Madkur, "Farabî", İslam Düşüncesi Tarihi, s. 156.

³² İbn Ebî Useybia, Uyunu'I-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ Nizâr Rıda, Beyrut h. 1326, 5. 608.

uzlaştırması konusu, senkronik (eş-zamanlı) ve diakronik (ard-zamanlı) olmak zere iki ana çerçevede incelenecektir.

I. Senkronik (Eş-Zamanlı) Olarak Akıl-Vahiy/Felsefe-Din Uzlaştırması

Senkronik açıdan bakıldığında Farabî'de felsefe-din uzlaştırması biri diğerine giriş olmak üzere iki temel iddia üzerine bina edilmektedir. Bunlardan birincisi felsefenin birliğini ortaya koyarken ikincisi, felsefe ile dinin birliğini esas almaktadır. Şimdi bu iddialar beraber felsefe-din uzlaştırılmasının nasıl bina edildiğini konu içerisinde de bazı alt başlıklara giderek detaylı bir şekilde inceleye çalışalım.

a. Felsefenin Birliği

Gerçek felsefe ve filozoflar arasında temel görüş ayrılıklarının olamayacağı ve felsefenin bir olduğu esası Farabî'nin genel felsefesini belirleyen en temel hususlardan biri olduğu gibi, onun felsefe-din uzlaştırmasını bina ettiği iki ana noktadan da birisini oluşturmaktadır. Çünkü "din ile felsefe arasında katî ve nihai bir telif yapabilmek dinî akidede olduğu gibi, az çok kararlı ve değişmez bir felsefî sistemin varlığını içermektedir.³³ Felsefe-din uzlaştırmasında felsefenin birliği meselesi gerçekten de önem arz etmektedir. Eğer felsefe ile dinin uzlaştığı iddia ediliyorsa ve bu bilhassa her iki alanın da hakikati ifade ettiği anlayışı üzerinde şekilleniyorsa, bu durumda öncelikle belli bir metoda bağlı olarak ortaya çıktığı ve kesin bilgi ifade ettiği iddia edilen felsefenin ayrı noktalara varan farklı "*felsefeler*" olmaması gerekmektedir. Felsefe-din birliğinden önce felsefenin bir olduğu ispat edilmelidir. Çünkü dinin uzlaşabileceği sabit bir nokta bulunması ve o nokta

³³ Aydın Sayılı, "Farabî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri": Belleten, Ankara, 1951, c. XV, sy. 57, s.43.

etrafında bir ilişki ve uzlaşma sağlanması gerekmektedir. Yine şurası açıktır ki "*felsefeler*" söz konusu olduğunda birbirinden farklı felsefelerden söz ediliyor demektir. Bu durumda, hakikat olduğu kabul edilen dinin birbirini nakzeden ve doğruluk bakımından eşit güce sahip olan felsefelerden biriyle uzlaştırılmaya çalışılması anlamına gelmektedir. Bu ise görece doğruluk taşıyan bir alanla (felsefe) kesin doğruluk ifade eden bir alanın (din) telif edilmesini ortaya çıkarır. Kısaca ifade etmek gerekirse, felsefenin kabul edilebilmesi ve din ile uzlaştırılabilmesi onun doğru ve hakikat olabilmesine bağlıdır; bu ise, felsefenin bir olmasını gerektirir.³⁴

İşte buradan hareketle Farabî, *Kitabu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eserinde Platon'la Aristoteles arasında esasa ilişkin bir fark bulunmadığını, farklılığın basit ve yüzeysel olduğunu ispata çalışarak bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmayı denemiştir. Farabî'nin böyle bir uzlaştırma teşebbüsünde bulunmasının gerçek sebebini onun "*tek hakikat*" ilkesine bağlı olduğunun kanıtıdır. Ama hakikatin birliğini savunan filozofun sonuçta felsefe ile dini uzlaştırma durumunda kalacağı da kaçınılmaz bir durumdur.³⁵ Elbette ki felsefenin birliği tezi ilk defa Farabî ile birlikte ortaya atılmış bir tez değildir. Farabî'den önce çeşitli felsefî düşünceleri ve özellikle Platonla Aristoteles'i birbirlerine yaklaştırma teşebbüsleri olmuştu. Farabî'nin bu konuyla ilgili görüşleri geç dönem Yunan ekolleri tarafından, özellikle de İskenderiye akademisine bağlı filozoflarca önceden benimsenmiş bir anlayıştı. Mesela Porphyry, birçok risalesini Platon ile Aristoteles'in felsefelerini uzlaştırma çabalarına hasretmiştir. İskenderiye akademisinden birçok kimse de onun yolunu izlemiştir.³⁶

Farabî'nin bu çabalarından anlaşıldığına göre, İskenderiye'de telif edilen eserlerin içeriğinde Platon ile Aristoteles'in fikirlerinin birbiriyle tezat oluşturduğu, metafizikten siyasete felsefenin

³⁴ Ebu Hatim er-Razi, A'lâmu'n-Nübüvve, nşr. Salâh es-Savf-Gilam Rıza A'vanî, Tahran, 1977, s. 131 vd.

³⁵ Mahmut Kaya, "Farabî", DIA, XII, İstanbul1995, s. 152.

³⁶ Betül Çotuksöken, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, İstanbul, 1993, s.91,96;

neredeyse bütün disiplinlerinde bu iki filozofun temel görüşlerinin birbiriyle uyuşmadığı şeklinde yaygın bir kanaat hakimdir. Aslında bu kanaat, bir bütün olarak felsefenin kendi içerisinde tutarsız olduğu, felsefe ile gerçeğin ve mutluluğun elde edilemeyeceği kanaati Platon ve Aristoteles'in şahsında ifade edilmiştir. Çünkü Platon ve Aristoteles adete felsefe ile özdeşleşmiş model kişilerdir. Nitekim Farabî bu iki filozofu "felsefenin kurucusu olarak felsefenin ilk prensiplerinin kaynağı, son detayına varıncaya kadar tamamlayıcısı ve felsefenin temel problemlerinde baş vuru kaynağı"³⁷ olarak göstermektedir. O halde bu iki filozofun birbirleriyle çelişir olduğunu iddia etmek, gerçekte felsefenin kendi içerisinde çelişkili ve eksik olduğunu iddia etmek demektir. O günkü kültürel ve dinî ortam göz önüne alındığında Farabî'nin yaşadığı dönemde yaygın olan bu felsefe karşıtlığının bit takım dinî nedenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İslam dünyasında Kindî ile başlayan felsefe hareketi karşısında Kindî'nin de eserlerinde açıkça işaret ettiği gibi mahiyeti ne olursa olsun "*din adına*" felsefeye karşı bir muhalefet söz konusu olmuş ve bu durum Kindî'den sonraki dönemlerde de devam etmiştir. İşte Farabî dönemindeki felsefe karşıtlığını da bu zeminde oluşan bir karşıtlık olarak görmek gerekmektedir.³⁸ Hiç kuşkusuz, bu din adına yapılan felsefe karşıtlığının arkasında, felsefenin din ile uzaklaştırılmayacağı, hatta böyle bir teşebbüsün dahi yanlış olacağı kanaati hakimdir. Çünkü dinin kesin ve mutlak hakikati ifade ettiği, felsefenin ise çelişkilerle dolu, tutarsız ve hakikate ulaşmaktan uzak bir olguyu ifade ettiği anlayışı yatmaktadır. İşte Farabî'nin filozoflar arasında böyle bir uzlaştırmaya gitmesi, öncelikle felsefenin tutarlı bir bütün ve hakikat olduğunun gösterilmesini ve bu hakikatin birliğinden hareketle de felsefe ile dinin birliğinin ortaya konulması amaçlamaktadır.

³⁷ Farabî, Kitabu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, nşr. Alber Nasri Nadiri, Beyrut, 1986, s. 80.

³⁸ Mahmut Kaya, "Farabî", s. 316.

Bu iki filozofun düşüncelerinin "kusur ve eksiklikten uzak olması nedeniyle her ilmî disiplinde kendisine itimat edilecek asıl" olduğunu belirten Farabî, düşünen insanların ve akıl sahiplerinin çoğunun bunun böyle olduğuna inandıklarını söylemekte ve felsefenin birçok konusunda bu iki filozof arasında ihtilaf olduğu anlayışı esasen onlar hakkındaki eksik bilgiden kaynaklandığını ifade etmektedir. Böylece ona göre bu iki filozofun görüşleri yeterince tanındığında aralarındaki ihtilafın yüzeysel olduğu fark edilecek, gerçek felsefenin bir olduğu anlaşılacak olacaktır.³⁹

Farabî'nin felsefe-din uzlaştırmasının dayanaklarından birini oluşturan felsefenin birliği tezini bu şekilde ortaya koyduktan sonra onun bu uzlaştırmanın diğer dayanağı olan felsefe ile dinin birliği tezine geçilebilir.

b. Felsefe ile Dinin Birliği

Farabî felsefe ile dinin birliği tezini, felsefe ile dinin konu ve amacının aynı olduğu ve bunların aynı hakikati ifade ettikleri anlayışı üzerine kurmaktadır. Kuşkusuz Farabî'nin felsefesinde böyle bir birlikteliğin söz konusu olması onda felsefe ile dinin ayniyet özelliği taşıdığı anlamına gelmemelidir. Farabî'ye göre bu iki alan birbirinden tamamen ayrı olmasa da onların ortaya çıkış tarzlarında bir farklılık söz konusudur. Aynı zamanda bu aynı tarzların onların mahiyetlerinde de bir farklılaşmayı getirdiği aşikardır. Buna rağmen Farabî, bu iki alan arasındaki farklılığın temel farklılık olmadığını ve onlar arasında çok güçlü birliktelik noktalarının olduğunu düşünmektedir. Şimdi onun bu iki temel nokta etrafında, felsefe ile din arasında var olduğunu öne sürdüğü bu birliği nasıl tesis ettiğini incelemeye çalışalım.

³⁹ Cemil Saliba, *Tarihu'l-Felsefet'l-Arabiyye*, Beyrut, 1981, s. 146

1. Konu ve Gaye Birliği

Farabî'ye göre felsefe ile din farklı biçimlerde tezahür etmiş olmakla birlikte aynı konu ile ilgilenmekte ve anım gayeyi gözetmektedir. Bu bir anlamda felsefe ile dinin teorik ve pratik alanlardaki konu ve amaç birliğine işaret eder. Felsefe ile din bir yandan insanlara ya da topluma öğretmek ve kavratmak istediği konuları belirlerken, diğer yandan bunlarla neyin hedeflendiği ve insanın yeryüzündeki var oluş sebebinin ne olduğu sorusuna da cevap verirler. Her ikisi de bunu yaparken farklı bir dil ve yöntem kullanmış olmakla beraber özleri itibariyle aynı noktada buluşmaktadırlar. Şimdi Farabî'de felsefe ile dinin konu ve amacının neler olduğunu ve bu ikisi arasında konu ve amaç birliğinin nasıl kurulduğunu başlıklar halinde ele almaya çalışalım.

a. Felsefenin Konu ve Amacı

Farabî'nin felsefenin konu ve amacına ilişkin düşüncelerini tespit etmek onun öncelikle felsefenin mahiyetine ve bölümlerine dair görüşlerinin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu bakımdan biz önce onun felsefenin mahiyetine dair görüşleri ve felsefenin kısımları ile ilgili görüşlerini serdederek konuyu ele almaya çalışacağız.

aa. Felsefenin Mahiyeti ve Kaynağı

Uzun zamanlardan beri felsefe tarihçileri ve hatta filozoflar felsefenin ilk defa nerede doğduğu, ilk temsilcilerinin kimler olduğu ve nasıl geliştiği, hangi konuları ele aldığı gibi hususlarda araştırma ve tartışmalarda bulunmuşlar; bunlarla ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.

Felsefenin ilahî kaynaktan geldiğini, onun nebevî hikmetin bir yansıması ve yorumu olduğunu savunanların yanında, felsefeyi

hermetik kültürün bir ürünü olarak gösteren yaklaşımlar da söz konusudur. Buna göre felsefe eski devirlerde (mesela Lokman veya Hz. İdris'in yaşadığı dönemlerde) Şam, Irak ve Mısır gibi bölgelerde ortaya çıkmış ve toplumdan topluma aktararak süregelmiştir. Günümüzde kabul gören görüş ise, Doğu'nun düşünce ve inançlarından etkilenmekle birlikte felsefenin, Batı Anadolu'daki eski bir İyonya şehri olan Milet'te doğduğu ve daha sonra Yunanistan'a geçerek orada geliştiği düşüncesidir.⁴⁰ Farabî'ye göre gerçek manada felsefe birdenbire ortaya çıkan bir olgu değildir. O, insanlık tarihi boyunca belli bir birikim kaydedilerek olgunlaşma ve gelişme süreci sonunda; hatabî, cedelî ve kesin bilgi vermeyen diğer metotların eksikliğinin fark edilip aşılmaya başlanması ve sağlıklı sonuçlar verecek olan burhani metoda ulaşılmasıyla varlık kazanmıştır.⁴¹ Ona göre bu metotla görünmeye başlayan felsefenin ilk çıkışı Keldaniler arasında olmuştur. Bu daha sonra Mısırlılara geçmiş, onlardan Yunanlılara, Yunanlılardan Süryanilere ve onlardan da Araplara ulaşmıştır.⁴² Farabî'ye göre süreç içerisinde belli bir dönemde burhani metot elde edilmiş olsa da, felsefenin bütün alanlarını kuşatacak genişlikte ve diğer metotlardan tamamen uzaklaşmış olarak her disiplinde burhanî-yakinî yöntemin kullanılması ve böylece müstakil bir sistem olarak "*felsefe*" nin vücut bulması Platon ile birlikte mümkün olabilmiş, hatta tam bir istikrara kavuşması Aristoteles'le sağlanmıştır. O halde felsefenin bütün eksikliklerden uzak ve her şeyi kuşatıcı bir noktaya ulaşması Aristoteles'le gerçekleşmiştir.⁴³ Felsefenin her şeyi kuşatan yapısının ilk defa olarak Yunanca, daha sonra Süryanice ve ondan sonra da Arapça ile ortaya konulduğunu kaydeden Farabî, "kusur

⁴⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1991, s. 3.

⁴¹ Farabî, *Kitabu'l-Huruf*, s.131, 150-151.

⁴² Farabî, *Kitabu Tahsilü's-Saâde: el-Amalu'l-Felsefiyye*, thk. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1992, s. 181.

⁴³ Farabî, *Huruf*, s. 151, 152.

Platon ve Aristoteles'in felsefe tarihindeki yerini gösteren bu değerlendirme hemen hemen bugün de çağdaş araştırmacılar tarafından benimsenmektedir. Bkz. Richard Robinson, "Plato": *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. J. O. Urmson, Landon, 991, s. 242.

ve eksiklikten uzak olması nedeniyle her ilmî disiplinde kendisine dayanılacak asıl" olduğunu söylediği Platon ve Aristoteles'in, gerçek anlamda "felsefenin kurucusu, onun ve ilk prensiplerinin kaynağı; detaylarına varıncaya kadar tamamlayıcısı, felsefenin bütün konularında esas kaynak" olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Görüldüğü gibi, Farabî somut bir ilim olarak felsefeden söz ettiğinde öncelikle Platon ve Aristoteles'in bırakmış oldukları bir mirası kastetmektedir. Kuşkusuz Farabî bu mirasa çeşitli nedenlerden ötürü gerçek manada ulaşabilmiş değildir. Ancak önemli olan belli metinler içerisinde kendisine ulaşmış ve kendisinin katkıda bulunmuş olduğu, belli bir sistematığe sahip muayyen görüşlerin felsefe adı altında onun zihninde yer etmesidir. Böylece O, felsefenin mahiyetine, konu ve gayesine atıfta bulunduğu içerik olarak oldukça güven duyduğu bu metinleri esas almakta gerek felsefenin birliği gerekse felsefe-din birliği tezinde böyle bir zihni muhtevayı taşımaktadır.

ab. Felsefenin Tanımı

Felsefe kelimesinin sözlük olarak "*hikmet-i uzmayı tercih etmek*" ya da "*hikmeti sevmek*" anlamına geldiğini kaydeden Farabî, felsefeyle paralel gördüğü ve onun özünü oluşturduğunu düşündüğü hikmetin ne olduğuna ilişkin olarak çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre hikmeti gerçek varlığın bilgisine ulaşmak, varlıkların uzak sebeplerini bilmek, en üstün bilgi ile varlıkların en üstününü bilmek, aklın en üstün bilgi ile eşyanın en üstününü seçmesi ve bilmesi, tüm varlıkların fazilet ve kemellerini kendisinden aldıkları Bir'i (tanrı) ve O'ndan varlıkların bu fazilet ve kemali nasıl ve hangi miktarda aldıklarını bilmek, insanı gerçek

⁴⁴Farabi, Kitabu'l-Cem', s.80.

saadete erdiren akıl, zeka, anlayış gibi insanın aklî (nutkî) cüzünün bir fazileti gibi çok çeşitli tarzlarda tanımlamak mümkündür.⁴⁵

Farabî, mutluluğu ve hakikati olduğu gibi kavrayanlara ise "*hakîm*" (filozof) denileceğini kaydetmektedir. Farabî; "*gerçek varlığı*", bizâtihi zorunlu varlık (Tanrı) ile özdeşleştirmekte ve hakîmin, kendisinde mükemmel olarak zorunlu varlığın bilgisi bulunan kimse olduğunu ifade etmektedir. Zorunlu varlık dışındaki varlıkların varlıklarında bir eksikliğin olduğunu zikreden Farabî, buradan hareketle diğer varlıkların idraklerinde bir eksiklik olduğunu belirtmekte ve bizâtihi mükemmel bilgiye sahip olduğundan hakîmin, ilk'ten başkasının olamayacağını altını çizmektedir.

Felsefeyi kesin bilgiye (yakîn) dayalı bir ilim, varlıkların aynıyla insan nefsindeki burhana uygun bir ilmi olarak gören Farabî, onun "*ilimler ilmi*", "*ilimlerin anası*", "*hikmetler hikmeti*" ve "*sanatlar sanatı*" diye adlandırıldığını ifade ederek felsefeyi öğrenmekten maksadın Tanrı'yı bilmek, filozofun davranışlarının amacının ise, elden geldiğince Tanrı'ya benzemeye çalışmak olduğunu kaydetmektedir.⁴⁶ Benzer şekilde Felsefeyi cedel, hitabet, şiir ve safsata gibi kıyas sanatları içerisinde kesin bilgiye ulaştıran "*burhan*" yerine de kullanan Farabî, ilimleri ya da sanatları konularına göre küllî ve cüzî olarak ikiye ayırdığını; hikmeti, ilk felsefe (metafizik) ile özdeşleştirerek ayırt edici karakteristik özellikler belirlemektedir. Bu ayırt edici karakteristik ilkeler, düşünmenin yönü, bilmenin miktarı ve bilmenin amacı şeklinde dört çeşittir. Hikmeti, ilkeleri açısından diğerlerinden ayırt eden özellik onun yakînî öncüllere dayanması, düşünme yönü açısından onun bir şeyi bütün yönleriyle teemmül etmesi, bilme miktarı açısından onun bir şeyi bilmede insanın ulaşabileceği en son

⁴⁵ Farabî, Kitabu Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fazıla, nşr. Alber Nasri Nâdir, Beyrut 1986, s. 47-48; Farabî, Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye ths. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut 1983, s. 86.

⁴⁶ Farabi, Tahsilu's-Saâde, s.184.

noktaya ulaşması ve amacı bakımından ise bütün varlıkların uzak sebeplerine vakıf olmasıdır.

Felsefeyi zihnin bilimsel bir gücü olarak da algılayan Farabî, teorik ilimleri elde edip de bu ilimleri başka alanlarda kullanma gücüne sahip olmayan kişiler eksik bir felsefeden söz edilebileceğini zikretmektedir. Demek ki bu anlamda tam felsefe, salt teorik bilgileri elde etmek değil aynı zamanda bu bilgileri kullanma gücünü de ifade etmektedir. Bu bakımdan Farabî için mutlak manada olgun bir filozof hem teorik ilimleri elde eden hem de bunları mümkün oldukça başka alanlarda kullanma gücüne sahip olan kişi demektir.

ac. Felsefenin Kısımları

Felsefenin bölümlenmesi, genel olarak felsefenin hangi disiplinleri kapsayan bir yapıda olduğunu ve bu disiplinlerin konu ve amaç bakımından neleri kapsadığını ortaya koymak, felsefenin tam olarak konu ve amacını anlayıp analiz etmede oldukça önemli fonksiyona sahiptir. Gerçekten de felsefe tarihinde, felsefenin bölümlenmesi ve ilimler tasnifi konusunda Farabî önemli bir yere sahiptir. Onun İhsau'l- Ulum adlı eseri, Klasik İslam dönemlerinden günümüze ulaşan ilimler sınıflamasına dair ilk müstakil ve sistematik eser olma özelliğini halen sürdürmektedir.⁴⁷ Bu önemli eserinden başka Farabî'nin diğer eserlerinde kısa da olsa konuyla ilgili açıklamalar bulmak elbette mümkündür.

Aristoteles'in ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifiyle Kindî'nin beşerî ve dinî ilimler tarzındaki ikili tasnifi incelendiğinde Farabî'nin daha kapsamlı ve kendine özgü bir tasnif yaptığı görülür. Bu sebeple Farabî Çeşitli eserlerinde, değişik açılardan felsefeyi sınıflandırarak, felsefenin alt disiplinlerini tanıtmaya çalışmaktadır. Felsefi ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili

⁴⁷ Mahmut Kaya, Farabi, s. 147.

açıklamalarda bulunurken "*felsefe*" yerine aynı anlama gelecek şekilde "*ilimler*" ve "*sanatlar*" gibi çeşitli tabirler kullanan Farabî, felsefenin kısımlarını ortaya koyarken de küllî-cüzî, nazarî-amelî ve genel-özel gibi farklı ayrımlara gitmektedir. Aynı şekilde Farabî felsefeyi, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısma ayırmakta; teorik felsefeyi, kendisiyle amel etmenin söz konusu olmadığı varlıkların bilgisinin elde edildiği felsefe; pratik felsefeyi ise, kendisiyle yapıp-etmelerle ilgili şeylerin bilgisinin elde edildiği ve güzel olanı yapma hususunda belli bir gücü kazanmayı felsefe diye tanımlamaktadır.⁴⁸

Farabî felsefeyi matematik, fizik, metafizik ve medenî ilim olmak üzere dört bölüme ayırmakta ve her bir bölümün kısımları ve konuları hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre matematik; aritmetik, geometri, astronomi ve müzik olmak üzere dörde ayrılmakta; yukarıdakinden farklı olarak optik çıkarılarak astronomi ve müzik ilave edilmektedir. Farabî, fiziğin cisimleri ve tabiî olarak cisimde bulunan şeyleri araştırma konusu yaptığını söylerken; metafiziğin, cisimle birlikte olmayan ve cisimde bulunmayan şeylerle beraber bütün ilimlerin kapsamış olduğu şeylerin uzak sebeplerini araştırma konusu yaptığını belirtmektedir. Medenî ilmin ise, mutluluğu ve şehirlerde uygulandığında şehir halkının mutluluktan uzaklaşmasına sebep olacak hususları araştırdığını kaydederek bu ilme insanî ya da amelî (pratik) felsefe dendiğini sözlerine ilave etmektedir. Ona göre böyle bir adlandırma yapılabilmesinin sebebi, bu ilmin ya da felsefenin irade ile yapılabilecek ve irade ile elde edilebilecek hususları araştırmasıdır. Aynı şekilde Farabî "*mantık sanatı*" na da değinerek onun felsefenin bölümlerinde kullanıldığında teorik ya da pratik konularda kendisiyle yakinî ilmin elde edildiği bir "âlet" olduğunu söylemekte ve mantık sanatı olmaksızın kesin ve doğru bilginin elde edilemeyeceğinin altını çizmektedir.

⁴⁸ Farabî, Kitabu't-Tenbih ala Sebîli's-Saâde': el-Amalu'l-Felsefiyye, thk. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1992, s. 256.

Farabî'nin ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili en kapsamlı ve sistematik eseri hiç kuşkusuz tek tek ilimlerin ele alınıp konu ve kapsam yönünden değerlendirilmeye çalışıldığı İhsau'l-Ulum adlı eseridir. Burada ilimler teorik ve pratik yönünden sırasıyla dil, mantık, matematik, fizik, metafizik, medenî ilimler olarak ele alınmaktadır.

Metafizik Farabî'nin felsefî ilimler tasnifinde merkezî bir yere sahiptir. O, İhsau'l-Ulum adlı eserinde metafiziğin bölümlerini ve konularını serdederken bunu açıkça ifade etmektedir. Burada metafizik tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi; varlıkları sırf varlık olarak ele alıp inceleyen ontoloji bölümü, cüzi-nazarî ilimlerdeki burhanların prensipleri ile mantık, matematik ve fiziğin ilkelerini araştıran ve cüzi-nazari bilimlerin sağlıklı bir zemine oturtularak konularının belirlenmesini sağlayan bölüm, cisim olmayan ve cisimde de bulunmayan varlıkları araştıran bölüm olmak üzere üç kısımda telakki edilmektedir. Farabî üçüncü bölüm içerisinde incelenmesini ve araştırıp doğru ve kesin bir bilgiye ulaşılmasını öngördüğü bu bölümde Allah Teala'nın varlığı, sıfatları, O'nun hiyerarşik bir düzene sahip kâinatın en üstünde bulunması, melekut âlemi, kozmoloji, kozmogoni gibi konuların ele alındığını belirtmektedir. Ayrıca bu ilmin Allah ve O'nun evrenle ilişkisi hakkındaki her türlü yanlış anlayış ve görüşlerin düzelticisi olduğunu, bu konularla ilgili doğru bilginin ölçüsü olduğunu kaydetmektedir.⁴⁹

Medenî ilme gelince Farabî bunu, irade ile yapılan her türlü iş ve davranışların meydana gelmesine sebep olan meleke, ahlak, seciye ve huyları araştıran bir ilim olarak görür. Yine ona göre bu ilim, fiillerin kendileri için yapıldığı amaçları; meleke, ahlak, seciye ve huyların insanda nasıl geliştiği, ne yönde düzenlendiği ve bunların nasıl muhafaza edilmesi gerektiğini araştırmakta ve gerçek mutluluk ile sahte mutluluğun ne olduğunu beyan etmektedir. Bu ilmin, gerçekte saadetin bu hayatta değil de ancak

⁴⁹ Farabî, İhsa, s. 60 vd.

ahiret hayatında mümkün olabileceğini açıkladığını kaydeden Farabî, bu dünyadaki servet ve lezzet elde etmenin gerçek saadet olamayacağını, asıl mutluluğun hayırları, güzellikleri ve erdemleri elde etmeyle kazanılacağını sözlerine ekleyerek medenî ilmin bütün bunları ortaya koyacağını zikreder. Farabî, medenî ilmin erdemli kişi, erdemli toplum ve erdemli başkan ile bunlar arasındaki ilişkiyi konu edinerek "*siyaset*" in, medenî ilmin önemli bir kısmını oluşturduğuna işaret etmektedir.

Burada Farabi'nin fıkıh ve kelâm gibi şerî ilimleri, medenî ilmin içerisinde değerlendirdiğinin altını çizmek gerekmektedir. Farabî, şerî ilimler tabirini kullanıyor olmasına rağmen Kindî'nin yapmış olduğu gibi bu ilimleri felsefî ilimlere mukabil olabilecek şekilde ele almaz. Başka bir ifade ile onun ilimler tasnifinde, felsefî ilimler ve dinî ilimler gibi bir ayırım söz konusu değildir. Felsefî ilimler vardır ve şerî ilimler (fıkıh ve kelam) bu ilimlerin bir alt disiplinini ifade etmektedir.

b. Dinin Konusu ve Amacı

İnsanın varoluş amacının mutluluk olduğunu belirten Farabî, bu amaca ulaşmanın insanın gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmesini, onu kendisine hedef yapması ve birtakım fiilleri yerine getirmesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Ona göre insan fitratı, kabiliyeti ve yeteneklerine göre hiyerarşik bir yapı arz ettiğinden her insanın kendiliğinden gerçek mutluluğun ne olduğunu ve bunu elde etmek için nelerin yapılması gerektiğini bilmesi mümkün olmamaktadır. Bu nedenle bir yol gösterici ve öğreticiye ihtiyaç duyulmaktadır. Farabî'ye göre her insanın başkalarına yol göstermesi, onlara birtakım prensip ve uygulamaları öğretmesi ve bazı sorumluluklar yükleyip belli bir hedefe yönlendirmesi de mümkün olamamaktadır. Bunun için belirli yetenek ve donanıma sahip olmak gerekmektedir. Bunlara ilk başkan (yasa koyucu) sahip olduğu için buna dayalı olarak insanları mutluluğa ulaştırma

bağlamında teorik ve pratik alanlarla ilgili açık prensipler koymaktadır. Bütün bunlar ise dini (mille) oluşturmaktadır. Nitekim Farabî, "mille" ve "şeria" terimleriyle müradif gördüğü dini, "ilk başkanın, şartları belirlenmiş, sınırları çizilmiş olarak toplum için koyduğu görüş ve davranışlar" şeklinde tanımlamakta ve başkanın bununla toplumda belli bir hedefi (mutluluk) gözettiğini vurgulamaktadır.⁵⁰

Dinin, "görüşler" ve "fiiller" olmak üzere iki yönünün olduğunu ısrarla belirten Farabî, bu iki yönün neleri kapsadığını, dolayısıyla dinin konusunun da ne olduğunu özetle ortaya koymaktadır. Onun görüşüne göre dinin nazarî kısmının konuları şöylece sıralanabilir:

1. Allah'ın sıfatları, ruhanilerin (melekler) sıfatlar, kendi aralarındaki hiyerarşi Allah Teala karşısındaki konumları ve her birinin fiilleri.

2. Alemin oluşumu, âlem ve cüzlerinin nitelikleri ve mertebeleri, ilk cisimlerin nasıl oluştuğu, onlardan diğerlerinin nasıl meydana geldiği ve mertebeleri, âlem içerisinde bulunan şeylerin birbirleriyle ilişkisi ve düzeni, orada zulmün değil adaletin olduğu, her durumun Allah'a ve ruhanilere nispeti.

3. insanın oluşumu, nefsin insanda meydana gelişi, akıl ve bunun âlemdeki yeri ile Allah ve ruhaniler karşısındaki konumu.

4. Nübüvvetin mahiyeti, vahyin meydana gelişi ve mahiyeti.

5. Ölüm, ahiret hayatı, ahiret hayatında erdemlilerin ulaştığı mutluluk ve kötülerin hak ettiği ceza ile bunların nitelikleri.

6. Geçmiş peygamberler, erdemli yöneticiler, hak ve hidayet önderlerinin vasıfları, onların fiilleri, her birinin kendisine özgü hayırlı davranışı, onların ahiretteki durumu, kötülerin eylemleri ile

⁵⁰ Farabî, Kitabu'l-Mille, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1968, s. 46.

ahiretteki durumlarının kısaca olarak anlatılması ve bunlarla ilgili şimdikiye ait örneklerin verilmesi.

Görüldüğü üzere Farabî, dinin konusu ile ilgili görüşlerini başlıklar halinde açık bir biçimde ortaya koyarak bize bunların felsefe ile bir mukayese imkanını vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Farabî, din dediğinde islam dinini kastetmekte ve dinin konu ve amacını ele alırken de Kur'an'ı göz önünde bulundurmaktadır. Dinin konu ve amacını herkesin bildiği bir metinde ifadesini bulduğundan Farabî, çok geniş açıklamalara gitmemektedir. O sadece böyle bir dinî metin içerisinde yer alan konuların ve bu metnin gözetmiş olduğu amacın kapsayıcı başlıklarını verme yoluna gitmiştir. Bu da genel hatlarıyla da olsa her iki alan arasında bir karşılaştırma yapabilmeyi mümkün kılmaktadır. Felsefe ile dinin konu ve gayelerinin ne olduğunu ve neleri kapsadığını Farabî'nin eserlerinin imkân vermesi ölçüsünde böylece gördükten sonra, şimdi de onun konu ve gaye bağlamında temelde hangi noktaları "birliğe" esas yaptığını ve bu birliği ne surette tesis ettiğini inceleyebiliriz.

ba. Konu ve Amaç Birliği

Farabî, ortaya çıkış tarzları farklı olmalarına rağmen felsefe ile dinin konu ve amaçlarının aynı olduğunu açık bir biçimde dile getirmektedir. O burada felsefe ile dinin her ikisinin de varlıkların en uzak ilkelerini verdiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre felsefe ile din, en temelde varlıkların ilk ilkesini ve ilk sebebini vermektedir ki bu Tanrı'dır. Yine ona göre felsefe ile dinin her ikisi de insanın kendisi için yaratılmış olduğu en yüce amacı yani, "tam mutluluğu" kazandırmaya çalışmaktadır. Yukarıda çeşitli başlıklar altında açıkça ortaya konulduğu gibi Farabî, felsefe ile dinin en genelde teorik (nazarı) ve pratik (amelî/iradî/medenî) olmak üzere

iki yönünün olduğunu vurgulamakta ve daha baştan böyle bir bölümlenmede bu ikisinin örtüştüğünü göstermiş olmaktadır.⁵¹

Farabî teorik felsefeyi kendisiyle amel etmenin söz konusu olmadığı, sadece varlıkların bilgisine ait bir alanla (fizik, ontoloji, metafizik vs.) sınırlı tutmakta, pratik felsefeyi ise, sadece kendisiyle yapıp-etmelerle ilgili konuların bilgisinin elde edildiği ve güzel olanı yapma hususunda belli bir gücün söz konusu olduğu alanla kayıtlandırmaktadır. Pratik felsefenin alanı birey gözetildiğinde ahlakı, toplum gözetildiğinde ise siyaseti oluşturmaktadır. O halde pratik felsefenin konusu ahlakın ve siyasetin konusundan oluşmaktadır. Onun felsefenin konu ve amacı ile ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde nazarî felsefenin konusunun bütün bir varlık alanını, gerçeğin alanını, metafizik alanı, ontolojik alanı ve aslî olarak Tanrı'yı kapsadığı görülecektir.

Farabî'de varlık hiyerarşisi felsefî bilimlerdeki hiyerarşiyi, dolayısıyla felsefenin konularını yönlendirdiğinden, varlık mertebelerinin en üstünde yer alan ve bütün varlıkların kendisinden sudur ettiği Tanrı, teorik felsefenin birincil konusunu oluşturmaktadır. Felsefenin pratik yönünün konusunu ise, zikredildiği üzere esasen ahlak ve siyasetin konusunu oluşturmaktadır. Farabî'nin açıklamalarından anlaşılacağı üzere bu bölümün konusu en genelde mutluluğa götürecek bireysel ve toplumsal davranışları temel almaktadır.

Dinin konusuna gelince Farabî, dinin teorik konularını sıralarken, dikkat edilirse, gerçekten de felsefenin nazarî konularına tekabül edecek konular zikretmektedir. Onun bu sıralamasında metafizik, daha özel olarak Tanrı, felsefede olduğu gibi birincil konuyu oluşturmaktadır ve varlıkların hiyerarşisine göre de diğer konular sıralanmaktadır. Aynı şekilde dinin pratik alanının konularını ile felsefenin pratik konularının örtüştüğü görülmektedir. İfadeler ve kavramlaştırmalar farklı olsa da temelde ahlâk ve

⁵¹ Farabî, Mille, s. 46-47.

siyaset burada da iki ana konu olarak yer almaktadır. Nitekim orada son madde açık bir biçimde siyaseti ifade ederken, ilk maddeler daha çok ahlaki kapsamaktadır. Farabî, felsefe ile dinin amacını da aynı görmekte ve bunun en yüce mutluluk olduğunu belirtmektedir. Mutluluk kavramı, Farabi'nin ahlak felsefesinin ve hatta genel felsefesinin en temel konusunu oluşturmaktadır. Kuşkusuz Farabi'nin kastettiği mutluluk, bedenî ve maddî arzuların tatminine yönelik bir mutluluk olmayıp aklın ve akla göre yaşamanın verebileceği en yüksek bilgi, düşünce ve ahlak donanımıyla kazanılabilecek ruhî bir yetkinlik halidir. İşte bu anlamıyla felsefe ile dinin teorik ve pratik alanları böyle bir mutluluğu sağlamak amacını hedeflemektedirler.⁵² Burada bir noktaya daha işaret edilmesi gerekmektedir. Salt akla dayalı olarak "bilmek", ona göre yaşamak ve böylece de mutluluğu elde etmek mümkün iken, niçin dine ihtiyaç duyulmaktadır? Bir başka ifade ile, konu ve amacı aynı olduğu halde dinin böyle bir "felsefî" tarzdan farklı bir biçimde tezahür etmesi ve bu farklılıkla insanları ya da toplumu bilmeye, ona göre yaşamaya ve dolayısıyla da mutluluğa çağırmasının nedeni nedir? Farabî böyle bir ayrışmanın sebebini insanlardaki istidat ve kabiliyetlerin farklılaşmasında görür. Ona göre her insan kendiliğinden (felsefî yoldan) mutluluğu elde edemeyeceğinden, kendi dışında bir yol göstericiye ve onun ortaya koyduğu teorik ve pratik bir öğretiyeye ihtiyaç duymaktadır ki bu da dindir. Bu sebeple felsefe ile dinin farklı muhatapları (avam ve havâs) söz konusu olmakla birlikte her ikisinin de insanlara öğretmeyi ve yaşatmayı amaçladığı şey aynıdır.

⁵² Miriam Galston, "The Theoretical and Praktical Dimensions of Happiness as portrayed in the Political Treatises of al-Farabi": The Political Aspects of Islamic Philosophy, ed. Charles E. Butterworth, Massachusetts 1992, s. 95-151.

c. Hakikatin Birliği

Farabî'nin akıl-vahiy/felsefe-din uzlaştırmasının diğer bir dayanağını kuşkusuz felsefe ile dinin aynı hakikati ifade ettiği iddiası oluşturmaktadır. Kindi'de olduğu gibi Farabî'de de felsefe ile dinin konu ve amacının bir oluşması onların uzlaşabilmesi için tek başına yeterli görülmemektedir. Bundan da öte böyle bir uzlaştırmanın olabilmesi için felsefe ile dinin aynı hakikati ifade ettiği tezi zorunlu bir şart olarak görülmektedir. Çünkü konu ve amaç birliğine sahip olsalar da birbiriyle çelişki içinde olan iki alanın bir potada eritilmesi mümkün görülemez. Bu nedenle bir filozoftan beklenir şekilde tutarlı olabilmek için böyle bir uzlaştırma iddiasında bulunan kimsenin bu iki alanın hakikat olma noktasında da birliğini göstermesi kaçınılmaz olmaktadır. İşte Farabî bunu denemektedir. Farabî'nin bu iddiasını ortaya koymak üzere önce onun felsefenin hakikat oluşuna ilişkin düşüncelerini ortaya koymak, daha sonra da dinin hakikat oluşu fikri, temelleri ile birlikte verilerek Farabî'nin felsefesinde hakikatin birliğinin nasıl tesis edildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

ca. Aklî Bilgi (Felsefe)nin Hakikat Oluşu

Farabî'de hakikatin birliği tezini bütün boyutlarıyla ortaya koyabilmek için onun felsefeyi, aklî bilgiyi ve aklın belli bir metot dahilinde ürettiklerini nasıl hakikat olarak gördüğünü; böyle bir hakikati kavradığı iddia edilen aklın ontolojik ve epistemolojik tasavvurunu öncelikle izah etmek gerekmektedir. Bu nedenle burada felsefenin hakikat oluşu tezi "Aklın Ontolojik Mahiyeti", "Aklın Epistemolojik Mahiyeti" ve "Aklî Bilginin Mahiyeti ve Yöntemi" olmak üzere üç alt başlıkta incelenmeye çalışılacaktır.

Aklın Ontolojik Mahiyeti:

Klasik İslam filozoflarında olduğu gibi Farabî'de de epistemoloji, ontolojik bir temele oturmaktadır. Bu bir anlamda onun ontolojisinin, epistemolojisini belirlediği anlamına gelmektedir. Farabî'de, metafizikten siyasete aklî bir bilgi olma vasfını taşıyan felsefenin hakikat oluşu, insan nefsinin ve bu nefsin en önemli gücü olarak aklın ontolojik tasavvuruyla doğrudan alakalı bir durum arz ettiğinden kısa da olsa önce aklın bu yönünün araştırılması ve ortaya konulması kaçınılmaz olmaktadır.

Farabî felsefesinde aklın ontolojik bir mahiyete kavuşması, kendisinde hiçbir eksikliğin olmadığı, eşi ve benzeri bulunmayan, herşeyin en yücesi ve varlık sebebi olan "ilk Sebep" ten ya da "ilk Varlık" tan (Tanrı) hiyerarşik bir düzen içerisinde diğer varlıkların sudûru ile mümkün olmaktadır.⁵³ İlk Varlık'tan ilk olarak sudûr eden, ilk Varlığı ve kendi özünü idrak edebilen ilk akıldır. İlk aklın ilk varlığı idraki sebebiyle ikinci akıl, kendi özünü akletmesi sebebiyle en uzak gök (birinci sema) meydana gelir. Sonra ikinci aklın ilk Varlığı idrak etmesi ile üçüncü akıl, kendi özünü düşünmesi ile de sabit yıldızlar göğü meydana gelir. Bu sudûr vetiresi birbiri ardınca onuncu akıl (faal akıl, rhu'l-kuds) ve ona tekabül eden Ay küresi meydana gelinceye kadar devam eder. Onuncu akılla kozmik akıllar silsilesi ve Ay küresi ile de müstedir hareketleri ezelden beri bu kozmik akıllarca tayin edilen semavî küreler dizisi tamamlanmış olur.⁵⁴ Semavî bölgenin altında, onuncu akıl tarafından yönetilen Arz küresi bulunmaktadır. Burada gelişme süreci semavî bölgenin aksine noksandan daha mükemmele basitten daha karmaşığa doğru bir seyir izlemektedir. En aşağı seviyede ilk madde yer alır, onu dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet arz üzerindeki en üstün varlık olan insan takip eder. İnsanın varlık

⁵³ Farabî, el-Medinetü'l-Fazıla, s. 37 vd.

⁵⁴ Farabî, el-Medinetü'l-Fazıla, s. 161,162.

kazanmasıyla birlikte hiyerarşik gelişme süreci de kemâl noktasına ulaşır.

Nefsin en değerli yetisi olan insanî akıl Farabî'ye göre, başlangıçta, akledilirleri kavramaya hazır (kabiliyetli) bir mahiyette bulunmaktadır ki, bu durum onun "bilkuvve akıl" ya da heyulanî akıl" diye adlandırıldığı konuma işaret etmektedir. Bilkuvve aklın, kendisinde akledilirlerin kavrandığı "bilfiil akıl" durumuna dönüşmesi kendiliğinden mümkün olamamaktadır. Akıl, bilkuvve halinden bilfiil hale dönüşmesini sağlayacak bir başka etkene ihtiyaç duymaktadır ki bu, cevheri maddeden ayrı, bilfiil akıl olan bir "zât" tır. Bu etken aklın bilkuvve akla göre durumu, göze ışığını gönderen güneşin durumu gibidir. Nasıl gözün bilkuvve halinde bulunan görme gücü ışıkla birlikte bilfiil görmeye dönüşüyorsa, bu etken akıl da insanda bilkuvve olarak bulunan akli bilfiil duruma dönüştürmektedir. Maddeden ayrı olarak bulunan etken aklın bilkuvve akılda gerçekleştirdiği faaliyetin, güneşin gözde yaptığı faaliyetle benzerlik arz ettiğini ve bundan dolayı da bu aklın "faal akıl" olarak adlandırıldığını kaydeden Farabî, düşünme gücünün bilfiil hale gelmesi için faal akılla buluşmasının gerekliliğinin altını çizmektedir.

Farabî faal aklın, düşünme gücü için "bilkuvve düşünülür" olan eşyayı bilfiil düşünülür duruma dönüştürdüğünü, bunun sonucu olarak bilfiil akıl durumuna gelen bilkuvve aklın, başlangıçta kendisine tabîi olarak verilmiş varlık mertebesinde daha üst bir varlık mertebesine çıkarılmış olduğunu ifade etmektedir. Böylece ona göre, bilfiil durumuna getirilmiş akıl, bilfiil olarak zatını idrak eden faal aklın mertebesine yükselmekte ve âkil, makul ve akıl onda tek bir şey durumuna gelmektedir. Farabî'ye göre başlangıçtaki durumundan farklı olarak bilkuvve akıl, bizâtihi akıl ve makul konumuna gelmekte, heyulanî iken ilahî olmaktadır. İşte mutluluğun kemâli de bu noktada gerçekleşmektedir.

Platon'dan farklı olarak nefsin bedenden önce var olamayacağını ve bedende bulunmadığını zikreden Farabî,

tenasühü kabul edenlerin aksine, nefsin bir bedenden başka bir bedene geçmesinin de mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre nefsin bekası için beden zorunlu değildir. Ölümle birlikte bedenden ayrılan nefis, düşünce gücünün ulaşmış olduğu mertebeye göre ya mutluluk içerisinde ya da mutsuzluk ve azap içerisinde bozulmaya uğramadan bedenden ayrı olarak var olmaya devam edecektir.⁵⁵

Aristoteles gibi ölümsüzlüğü yalnızca nefsin aklî kısmına veren, daha doğru ifadeyle onu nefsin aklî kavrayış derecesine bağlayan Farabî, faal akıl ile birleşip mutluluğu elde eden ve nefsleri bedenlerinden ayrılincaya kadar bu hal üzere kalanların ebedî olarak mutluluk içerisinde kalacaklarını belirtmektedir. İnsan aklının ulaşmış olduğu bu kemal nedeniyle nefis, maddeden bağımsız olarak var olmaya devam edecek ve yok olmayacaktır. Ona göre mutluluğa ulaşmış yeni nefisler bedenlerinden ayrıldığında daha önce benzer durumda olan nefislerle buluşacak ve böylece mutlulukları ve bu mutluluktan duydukları lezzetleri artacaktır.⁵⁶ Ebedî azaba duçar olacak nefisler ise, mutluluğu tanıyıp ta ondan yüz çeviren ve dünyevî arzu ve zevklere dalan kişilerin nefisleridir. Bunların duyduğu acı da benzer ruhlar kendilerine katıldıkça artacaktır.

Farabî'nin üçüncü bir şık olarak nefsin bekası ile ilgili bazı tartışmalara yol açan görüşü ise mutluluğu tanımamış, kemâle ermemiş ve heyulanî akıl seviyesinde kalmış nefislerin bedenlerinin çürüyüp bozulmasıyla birlikte kendilerinin de bozulacağı ve yokluğa karışacağı şeklindedir.⁵⁷ Şunu ifade etmek gerekir ki insan nefsi bu üç durumdan hangisine girerse girsin Farabî için bu konuda belirleyici olan insanî aklın, bedenin bozulmasından önce içerisinde bulunduğu mahiyettir.

⁵⁵ Farabî, Uyun, s. 64 vd.

⁵⁶ Farabî, Siyaset. s. 81-82.

⁵⁷ Farabî, el-Medinetü'l-Fazıla, s. 142-143.

Aklın Epistemolojik Mahiyeti:

İnsanın, akla sahip olması sebebiyle insan olduğunu ve ondaki en değerli şeyin de bu akıl olduğunu belirten Farabî, kuvve-i Natika olarak da adlandırdığı akı, akledilirlerin kavranabildiği, güzel ve çirkin şeylerin ayrıştırılabildiği, yararlı ve zararlı olanın bilinip yapılması ve yapılmaması gerekenlerin düşünülebildiği bir güç olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca onu, ilimlerin ve sanatların elde edilebildiği bir meleke olarak görmektedir.⁵⁸ Genel anlamda akla idrak gücü de denilebildiğini kaydeden Farabî, duyu tecrübelerinin akfî bilginin oluşum süreçlerindeki rol ve işlevinin nasıl temel bir yer işgal ettiğini vurgulama konusunda aklın duyu tecrübelerinden başka bir şey olmadığını altını çizmekte, tecrübeler ne kadar çok olursa aklın da o kadar kemâle ereceğini söylemektedir. Ona göre yeni doğan bir çocuk duyu ve idrak vasıtalarına sahip olarak dünyaya gelmekle birlikte Platon'un savunduğunun aksine bilgiye sahip olarak doğmamaktadır. Ondan ancak "*potansiyel bir bilen*" olarak söz etmek mümkün görülebilir. Duyulara yaptığı vurguyla birlikte, insan aklında bilginin ortaya çıkışı hususunda nefsin diğer güçlerinin de önemli bir yer işgal ettiğini ifade etmektedir. Ona göre eşyanın suretlerinin akılda meydana gelişi, bazılarının sandığı gibi duyuların duyulurlarla (mahsusat) doğrudan ve aracasız olarak temasa geçmesi sonucu olmamaktadır. Nefsin güçleri arasında birtakım araçlar vardır ki bunların birbirleriyle ilişkili olarak faaliyet göstermeleri sonucu akılda bilgiler oluşmaktadır. Farabî, duyuların duyulurlarla teması sonucu duyularda bir kısım suretlerin meydana geldiğini, bunların ortak duyuya iletildiğini, ortak duyunun ise bu suretleri mütehayyile gücüne iletildiğini belirtmekte; mütehayyile gücünden geçen bu suretlerin saf, açık ve ayrıışmış bir vaziyete getirilmesi için temyiz gücüne iletildiğini ve böyle bir işlemden sonra bunların akla ulaştığını, bu son aşamayla birlikte aklın onları elde etmiş olduğunu öne sürmektedir.

⁵⁸ Farabî, el-Medinetü'l-Fazıla, s. 87.

Duyu gücünün yaptığı işin, herkesçe bilinen beş duyu vasıtasıyla duyulur şeylerle beraber acı ve lezzet veren şeyleri idrak etmek olduğunu belirten Farabî, duyuların zararlı ile yararlıyı, güzel olan ile çirkin olanı ayırt edemeyeceğini söylemektedir. Ona göre gerçekte idrak eden, nefsin kendisidir. Duyu gücünün sadece duyulur şeyleri duyumsaması ve etkilenmesi söz konusudur. Nefs, duyulur suretleri duyularla, akledilir suretleri de onların duyulur suretleri vasıtasıyla idrak etmektedir. Çünkü bu suretlerin akledilirliği onların duyulurluğundan çıkarılmaktadır. Ayrıca nefis, duyulur ve hayal edilir şeyleri birtakım organlar vasıtasıyla idrak ederken, küllîleri ve akîleri doğrudan zatiyla idrak etmektedir.

Farabî, duyuların sadece tikel olan varlıkları idrak edebildiğini ifade ederek bu cüzî duyu idraklerinden küllîlerin meydana geldiğini, aslında küllîlerin de tecrübelere dayandığını söylemektedir. Ona göre insan doğuşundan itibaren duyularıyla tek tek nesnelere algılamakta ve zaman içerisinde dağınık vaziyette oluşan bilgilerin farkına varıldığında bazıları bunların başlangıçtan itibaren kişinin nefsinde var olduğunu zannetmektedir. Oysa bu bilgiler duyu idrakleri sonucu oluşmuşlardır. Şu var ki duyular nesnelere buldukları şekliyle algıladıkları için duyu bilgileri cüzîdir; akıl ise duyuların algıladıklarının ötesinde varlıkları zıtlarıyla birlikte düşünebilmekte, idrak ettiği bilgilerden analiz ve sentez yoluyla küllî olanın bilgisine ulaşabilmekte ve mukayeseler yaparak yeni bilgiler üretebilmektedir.⁵⁹ Burada şunu kaydetmek gerekmektedir ki çocuk diğer bilgilerin kendilerine dayandırıldığı zarurî ve küllî ilkeleri duyuların yardımına baş vurmaksızın elde etme kabiliyetindedir ve bundan da öte bu ilk bilgiler her hangi bir kasıt ve bilinç olmaksızın elde edilmektedir. Çocuğun bu ilk bilgileri elde etmesi için onun bu istidatta olması yeter sebeptir. O halde bilgilerin elde edilmesinde duyular sadece vasıtalar olarak

⁵⁹ Farabî, Cem', s. 99; el-Medinetü'l-Fazıla, s. 103, 105.

karşımıza çıkmaktadır.⁶⁰ Varlığı kendisi ile kaim olan düşünme gücünün soyut olması sebebiyle kendi zatını idrak edebildiğini, oysa varlığı başkasına bağlı olan duyu gücünün kendi zatını idrak edemeyeceğini kaydeden Farabî, buna neden olarak bir şeyin gerçekte akledilirliğinin o şeyin maddesinden soyutlanması olduğunu ortaya koyar.⁶¹ Düşünme gücünün ya da aklın nazarî (ilmî) ve amelî olmak üzere iki yönünün bulunduğunu söyleyen Farabî'ye göre amelî (pratik) akıl, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği eylemleri bilgisine konu yapan, yapıp etmelerle ve bir halden başka bir hale dönüşebilenlerle ilgili olan şeylerin ayrıştırılmasını sağlayan bir güç olup beceriyle ilgili ve düşünceyle ilgili olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Beceriyle ilgili olan güç marangozluk, çiftçilik ve tıp gibi meslek ve sanatların elde edildiği güç iken düşünceyle ilgili olan (fikrî), yapmak istediğimiz şeyin yapılmasının mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse, o işi nasıl yapmamız gerektiğini bilmek istediğimizde, kendisiyle o şey üzerinde etraflıca düşündüğümüz bir meleke ve insanî eylemlerin hangilerinin yapılmasının gerekli olduğunu ortaya koyan bir güçtür.

Nazarî (teorik) akli ise Farabî, "bütün parçadan büyüktür" ya da "bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir" gibi, ilimlerin ilk ilkeleri olan zarurî-küllî (a priori) öncüllerin yakinî bilgisinin herhangi bir inceleme ve kıyasa baş vurmaksızın tabii, fitri, ya da çocukluktan kazanılmış olarak veyahut nasıl ve nereden geldiği bilinmeksizin kendisine sağlandığı güç olarak tanımlamaktadır. Ona göre insan, nazarî bilgilerin ilk prensipleri olan bu öncüllerden hareket ederek "üç rakamının tek, dört rakamının çift olması" gibi kendisinin yapıp etmesiyle meydana gelmeyen ve bir durumdan başka bir duruma dönüştürülemeyen diğer nazarî varlıkların bilgisine ulaşır.

⁶⁰ Farabî, et-Talikât, el-Amalu'I-Felsefiyye, thk. Cafer Aİi Yasin) içerisinde, Beyrut 1992. s. 373-374.

⁶¹ Farabî, Talikât, s. 387.

Farabî'ye göre nefis cevherinin kemâle ermesinin (tamamlanmasının) gerçekleştiği aklın, bu ilk bilgileri elde etmesi, onlara dayalı olarak diğer bilgilere ulaşarak soyutlamalarda bulunması süreci Aristoteles'ten itibaren Meşşâî gelenekte devam eden psikolojik akıllar teorisinin açık etkisini yansıtır biçimde ortaya konulmakta ve bu süreçte aklın üç aşamalı bir durumdan geçtiği kaydedilerek her aşamada bilgi akıl olarak ifade edilmektedir.⁶² Başlangıçta aklın bilkuvve akıl olduğunu belirten Farabî, bu akıllı bir bakıma nefis, nefsin bir cüzü nefis güçlerinden bir güç ya da tüm varlıkların mahiyetlerini ve maddelerinden ayrı olarak formlarını soyutlayarak kavramlaştırmaya hazır ya da kabiliyetli bir şeyin zâtı olarak tanımlamaktadır. Ona göre bilkuvve akılda varlıkların formları veya akledilirler ortaya çıktığında bilfiil akıl (meleke halindeki akıl) aşamasına geçilmiş olur ve bu aynı zamanda bilkuvve akledilirlerin de bilfiil akledilir hale gelmesi demektir. Bu durumda bilfiil akıl, bilfiil makul ve bilfiil âkil ayrıla tek bir manayı ifade eder. Farabî'de göre üzerinde şekillerin oluşturulabileceği bir madde, mesela pürüzsüz bir mum gibi olan bilkuvve aklın, kendisinde akledilirlerin kavrandığı bilfiil akıl durumuna dönüşmesi kendiliğinden mümkün değildir. Bilkuvve akıl böyle bir dönüşümü gerçekleştirebilmesi için kendi dışında bilfiil durumunda olan başka bir etkene ihtiyaç duymaktadır ki bu etken, cevheri maddeden ayrı olan faal akıldır. Farabî bu görüşü de Aristoteles'in güç ve fiil ayrımına dayanır. Buna göre güç halinde bulunan hiçbir şey kendi dışında sürekli fiil halinde olan bir başka şey olmadan fiil alanına çıkamaz. Aristoteles bilkuvve aklın kendi başına bilgiyi üretemeyeceğini savunarak sürekli olarak etkide bulunan bir faal aklın varlığından söz etmekte ve faal aklın varlığını kabul etmektedir. Ayrıca bilginin irrasyonel bir kaynaktan geldiğini savunmakla bu konuda eleştirdiği hocası Platon düşüncesine hayli yaklaşmaktadır.⁶³

⁶² Mahmut Kaya, Farabi, s. 145-162.

⁶³ İbrahim Madkur, a.g.m, s. 79.

Düşünme gücünün bilfiil hale gelmesi için faal akılla birleşmenin gerekliliğini vurgulayan Farabî, faal aklın bilkuvve akla göre konumunu göze ışığını gönderen güneşin konumuna benzetmektedir. Nasıl ki bilkuvve görme gücüne sahip göz, güneşin ışığı sayesinde bilfiil görür duruma geliyorsa, benzer biçimde faal aklın etkisi ile bilkuvve akıl bilfiil hale gelmektedir. Benzer şekilde faal akıldan "ışığını" alan bilkuvve akıl, duylardan gelen ve mütehayyile gücünde saklı bulunan idrakleri bilfiil akledilirler olarak kavrar. Bunlar bütün insanlar için ortak olan ilk akledilirlerdir. Bunları; geometrik bilginin ilk prensipleri, Ahlakî bilginin ilk prensipleri ve kendileriyle varlıkların hallerinin, ilkelerinin ve mertebelerinin bilindiği metafizik bilgilerin ilk prensipleri olmak üzere üç gurupta toplamak mümkündür.⁶⁴

Farabî, kendisinde zarurî-küllî ilk (a priori) ilkelerin meydana geldiği aklın istidadının, kendisi için hazır olan şeyleri ortaya çıkarmaya yetecek kadar güçlendiğini belirtmekte ve elde ettiği bilgilerde hatanın vuku bulmayacağını, bilakis ilim olarak elde ettiği her şeyin doğru ve kesin olacağını kaydetmektedir. Ona göre insanın ilk akledilirleri elde etmesi onun ilk kemâlini oluşturmaktadır ve bu ilk bilgiler onda tabîî olarak düşünme, hatırlama ve çıkarımda bulunma gibi birtakım faaliyetleri motive edecektir. Bu yönde gelişen insan, kendisine daha önce sağlanan ilk ilkeleri kullanarak yeni kavrayış ve bilgilere ulaşabilecek; böylece son kemâlini de gerçekleştirecektir. İşte bu da mutluluğun kendisidir.⁶⁵

İnsan aklının bilgi elde etme süreci içerisinde ulaşabildiği en yüksek basamağı temsil eden üçüncü aşama, tamamen soyut şeylerin kavrandığı müstefad akıl aşamasıdır. Bilfiil akıl, kendisinde bulunan bilfiil akledilirlerin suretlerini akdettiğinde artık müstefad akıl aşamasına geçilmiş olur. Burada müstefad akıl bir bakıma, bilfiil aklın kendi zatının bilfiil olduğunu idrak etmesi kudreti olarak

⁶⁴ Farabi, el-Medinetü'l-Fazıla, s. 102.

⁶⁵ Farabî, el-Medînetü'l-Fazıla, s. 105.

karşımıza çıkmaktadır. Bu aşamada bilfiil aklın maddesinden soyutlayarak elde ettiği suretlerin kavranması yanında hiçbir zaman maddede bulunmayan ve bulunmayacak olan varlıkların kavranılması da söz konusu olmaktadır. Burada son olarak şunu kaydetmek gerekir ki, her ne kadar Farabî'ye göre akıl eşyayı ve varlıkları bilebilme gücüne sahipse de bu bilme belirli sınırlılıkları bünyesinde taşımaktadır. Nitekim o, insanın eşyanın hakikatine vâkıf olabilmesini imkânsız görmekte ve onun eşyanın hakikatine delalet eden ve her bir şeyin belirleyicisi olan fasılları değil, sadece hassaları, levazımı ve arazları bilebileceğini kaydetmektedir. Ona göre İlk'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun, toprağın ve hatta araz, cevher ve benzeri şeylerin hakikatini bilmek insan aklının kapasitesi dışında kalmaktadır.⁶⁶ Aynı şekilde Farabî, insanın eşyanın hakikatini bilememesine neden olarak insanın bilme sürecinin başlangıcının his olmasını ve daha sonra akıyla eşyadaki benzer ve farklı olan şeyleri temyiz ederek varlıkların bazı hassalarını, levazımını ve zatına özgü şeylerini bilebildiğini ve buradan da eşyanın hakikatine varamayıp sadece genel bir bilgiye sahip olabilmesini gösterir.⁶⁷

Aklî Bilginin Mahiyeti ve Yöntemi:

Bilgiyi (ilim) nazarî (teorik) aklın bir fazileti olarak gören Farabî onu, varlığı ve varlığının devamı asla insana bağlı olmayan varlıkların varlığı, onlardan her birinin ne olduğu ve ilk küllî zarurî doğru (apriori) öncüllerden oluşmuş kesin delillerin nasıl oluştuğu konusunda insan nefsinde yakînin meydana gelmesi şeklinde tanımlamaktadır. Farabî bu bilgiyi biri; bir şeyin varlığı, varlığının sebebi ve hem kendisinin hem de sebebinin başka türlü olamayacağı konusunda kesinliğin bulunduğu bilgi; diğeri ise, varlığının sebebi zerinde durmaksızın sadece bir şeyin varlığı ve onun başka türlü olamayacağı konusunda kendisinde kesinliğin

⁶⁶ Farabî, Talikât, s. 374-375.

⁶⁷ Farabî, Talikât, s. 387.

olduğu bilgi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Farabî, kazanılmasını dünya ve ahiret saadetine ulaşmanın şartlarından biri olarak gördüğü ve nihai amacının varlıkların yakînî bir biçimde kavranması olduğunu söylediği bu nazârî bilgilerin elde edilmiş keyfiyetleri açısından bir tasnife tâbi tutmakta ve birincisi, insanın başlangıcından itibaren elde etmiş olduğu, nasıl ve nereden geldiğinin bilincinde olmaksızın elde ettiği ilk bilgiler; ikincisi ise, bu ilk bilgilerden düşünme, araştırma, çıkarım, öğrenim ve öğretim yoluyla elde edilen bilgiler olmak üzere ikiye ayırarak ortaya koymaktadır.

Farabî'ye göre gerçek bilgi belirli bir zamanda değil, her zaman doğru ve geçerli bir bilgi olup bazen doğru bazen ise yanlış olabilen bilgi değildir. Çünkü ona göre bunun aksi olursa biz bir şeyin şimdi mevcut olduğunu biliriz; fakat biraz zaman geçince artık o belki yok olmuş olabilir; o takdirde biz onun mevcut olup olmadığını bilemeyiz ve bizim kesin bilgimiz (yakinimiz) şüphe ve yalana dönüşür. O bakımdan böyle olan şey, artık ne bilgidir ne de kesinlik ifade eder. Bundan dolayı eskiler "bir halden diğer bir hale değişebilen şey" in idrakini bilgi olarak kabul etmemişlerdir. Buna örnek olarak bir insanın şimdi oturduğuna dair bilgimiz gösterilebilir. Çünkü onun değişmesi ve oturduktan sonra ayağa kalkmış olması mümkündür. O halde ancak değişmesi mümkün olmayan bir şeyin varlığıyla, örneğin "üçün tek bir sayı olması" ile ilgili yakîn, bilgi olarak kabul edilebilir. Çünkü üçün tek oluşu" değişmez; 0, her zaman tektir.⁶⁸

Farabî, zannın ve yakîninin görüş olma bakımından müşterek vasıf taşıdıklarını fakat anlamlarının farklılığına dikkat çekerek görüşü (rey), "bir şeyin şöyle ya da böyle olduğuna inanmak" şeklinde tanımlamaktadır. Zan, bir şeyin öyle ya da böyle olduğuna inanmakla birlikte onda, o şeyin varlığının bulunduğu duruma olan inancın aksi çıkması da mümkündür. Yakînde ise şöyle ya da böyle

⁶⁸ Farabî, Fusulu'l-Medenî, nşr. ve İng. çev. D. M. Dunlop, Cambridge 1961. s, 126.

olduğuna inanılan bir Şeyin aksinin çıkması kesinlikle söz konusu olamaz ve zihinde inanılan Şeyin dıŐarıdaki gerçeklikle kesin bir mutabakatı söz konusudur.

Bilgiyi "salt tasavvur" (mutlak tasavvur) ve "tasdikle beraber tasavvur" ya da "tasavvur" ve "tasdik" olmak üzere bir başka açıdan ikiye ayıran Farabı, birincisine Güneş, Ay, akıl ve nefsin tasavvurunu; ikincisine ise, göklerin birbiri içerisinde meydana geliŐinin gerçekleŐmesini ve âlemin sonradan oluşmuş olduğuna ilişkin bilgimizi örnek vermektedir. Tasavvurun da daha önce başka bir tasavvura bağlı olarak tamamlanabilecek bir türünün olduğunu söyleyen filozof; uzunluğu, genişliği ve derinliği tasavvur etmeksizin cismin tasavvurunun mümkün olmadığını buna örnek olarak ifade eder. Böyle bir durumun yani tasavvurun kendinden önce bir başka tasavvura dayandırılması gerektiği hususunun her tasavvurda lüzumlu olmadığını, bunun bir noktada son bulması gerektiğini belirten Farabı vücud", "vacip" ve "imkân" kavramlarının bu türden olduğunu ve bunların kendilerinden önce başka bir tasavvura dayanmadığını söylemekte; bunların zihinde yer etmiş doğru ve açık anlamlar olduğunu beyan etmektedir.⁶⁹ Farabı, tasdikin de, kendinden önce başka Şeyleri idrak etmedikçe kendisinin idrak edilemeyeceği bir nn bulunduğunu belirterek "lemin sonradan olduğu" bilgisini buna örnek olarak vermektedir. Ona göre böyle bir tasdikten önce evrenin mellef olduğu ve her mellefin de sonradan meydana gelmiş olduğunun tasdiki hasıl olmalıdır. İŞte ancak bundan sonra âlemin sonradan olduğu sonucuna varılabilir. Bu da tıpkı tasavvurda olduğu gibi daha geriye gtrlemeyecek tasdiklerde son bulmalıdır. Bunlar ise, "iki zit Şeyden biri doğruysa diğer i yanlıştır" ya da "bütün parçalarından büyüktür" gibi akılda açık bir biçimde bulunan ilk hükümlerdir.

Farabı'nın bilgi sisteminde mantık disiplininin oldukça mühim bir yeri vardır. Mantiğın, kıyas tekniklerinin her birine ait kurallar

⁶⁹ Farabi, *Uyunu'l-Mesâil es-Semeretl-Mardiyye*, nşr. Friedrich Dieterici içerisinde, Leiden 1890, s. 56.

koyduğunu belirten Farabî; onu, kesin bilginin elde edilmesinde biricik vasıta olarak görür. Nitekim 0 mantığı, "felsefenin bölümlerinde kullanıldığında; bu bölümlerdeki teorik (ilmî) ve pratik (amelî) alanların kapsadığı tüm konularda kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn) nin elde edildiği bir âlet" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre mantığa başvurmaksızın bilinmesi istenilen konularda gerçek yakîne (doğru bilgi) kavuşmak imkansızdır.

Filozofların, kesin bilgiye ulaştırdığını ve yalnız kendilerinin kullanıyor olduğunu iddia ettikleri burhani kıyas yöntemi, Farabi tarafından "felsefe" olarak adlandırılmakta ve bir şeyin kesin bilgisinin ortaya çıkarılması suretiyle gerçeğin öğretilmesi ve açıklanmasının amaçlandığı bir teknik (sanat) olarak tanımlanmaktadır. Felsefî ilimlerin yakînî bilgiye dayalı ilimler olduğunu ve sürekli bir biçimde problemlerini ele alırken bilimsel kıyasa (burhan) dayandıklarını söyleyen Farabî, bu bilimsel kıyas türünü, "zarurî yakîn" ile bilinen öncüllerden elde edilen kıyas olarak tanımlamakta ve üç türlü burhandan söz edilebileceğini ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi, bir şeyin varlığının burhanı; ikincisi ise, bir şeyin sebebinin burhanıdır. Üçüncüye gelince bu, her iki türün kendisinde bir araya geldiği burhan olup mutlak manada burhan olarak ifade etmektedir. Devamla Farabi, bir şeyin varlık ve sebebinin kesin olarak bilinmesine de burhani ilim dendiğini sözlerine ilave etmektedir.

2. Vahyi Bilgi (Din) nin Hakikat Oluşu

Dinin hakikat oluşu fikri iki alt başlıkta ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri dinin hakikat oluşuyla doğrudan alakalı olan ve dinin ortaya çıkmasına kaynaklık eden vahiy olgusu ile nübüvvetin işlendiği "Vahiy ve Nübüvvetin Mahiyeti" problemi; diğeri ise, esasta vahye dayalı olan dinin nasıl tezahür ettiği ve hangi boyutlarda hakikati temsil ettiğini ortaya koymaya çalışan "Dinin Mahiyeti" meselesidir.

a. Vahiy ve Nübüvvetin Mahiyeti

Semavi dinlerin tümü kaynak itibariyle vahye dayalıdır. Hz. Muhammed'in son olarak getirmiş olduğu İslam, en saf ve sahih haliyle vahye dayanmaktadır. Sahih ve hakikat kabul ettiği müddetçe bir filozofun, belli bir din olgusunu savunmaması ve onu rasyonel olarak açıklamaması mümkün görülemez. İşte Farabî bu noktada felsefe tarihi açısından oldukça önemli sayılabilecek çabalar harcamıştır. Nitekim araştırmacılar haklı olarak onun vahiy ve nübüvvetle ilgili görüşlerini felsefe ile dini uzlaştırma teşebbüsünü de değerli görüşler olarak mütalaa etmektedirler.⁷⁰

Vahyin, müstefad akıl vasıtasıyla faal akıldan münfail akla doğru gerçekleşen bir akış ve feyezana olduğunu belirten Farabî; vahiy gerçeğini, "*ulvî âlem*" ile kurulan bir bağın sonucu olarak görmekte; vahyin, belirli bir mahiyete ulaşmış insan nefsinin hiyerarşik olarak kendi üstünde bulunan varlık ile bir tür bilgi iletişimini ifade ettiğini düşünmektedir. Farabî'ye göre insan münfail aklını, bütün akledilirlerle kemâle erdirip bilfiil akıl ve makul hale getirdiğinde, önceki bulunduğu akıl mertebesinde daha üst bir akıl mertebesine yükselerek akıl itibariyle maddeden ayrı (mufarık) bir konuma gelmekte ve faal akla da yaklaşmış olmaktadır. İşte buradan kendisine ulaşılan müstefad akıl ise, münfail akıl ile faal akıl arasında aracı bir konumu ifade etmekte ve müstefad akıl ile faal akıl arasında başka bir mertebeye de bulunmaktadır. Bu durumda münfail akıl müstefad aklın, müstefad akıl ise faal aklın maddesi mesabesinde görülmekte ve bu mertebeden itibaren o insan artık faal aklın kendisiyle ilişkiye geçtiği bir insan olmaktadır. Farabî bu ilişkinin düşünme gücünün iki cüzü olan teorik ve pratik akılda gerçekleşmesi halinde o insanın artık kendisine vahyedilen bir insan olduğunu belirtmektedir.⁷¹

Aynı şekilde vahiy problemini, kendisi ile faal akıl arasında hiçbir aşamanın ve aracının bulunmadığı müstefad akıl mertebesinde ve nefsin, faal akıl ile birleşmesi sonucunda

⁷⁰ İbrahim Madkur, Farabî, s. 80.

⁷¹ Farabi, el-Medînetü'l-Fazıla, s. 124-125.

meydana geldiğini söyleyen Farabî vahyi, faal akıldan münfail akla doğru, kendisi ile eşyanın ve fiillerin tanımlanıp mutluluğa doğru yönlendirilebildiği bir güç olarak görmektedir. Farabî vahyin, - münfail aklın faal akılla ittisali sonucunda- faal akıldan kaynaklandığını söylemiş olsa da son tahlilde vahyin kaynağının ilk Sebep, yani Allah Teâlâ olduğunu belirtir. Çünkü ona göre faal akıl İlk Sebebin varlığından feyezana ederek varlık bulmuştur. O halde insana, ilk Sebep vahyetmekte olup bunu faal akıl vasıtasıyla yapmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ faal akla vahyetmekte, faal akıl da kendisine vahyedilene müstefad akıl vasıtasıyla münfail akla ulaştırmakta, buradan da mütehayyile gücüne feyezana etmektedir. Feyezana (vahyin) münfail akla varmasıyla insanın hakîm, filozof ve tam anlamıyla müteakkil olduğunu; mütehayyile gücüne ulaşmasıyla ise, cüzilerden olup da gelecekte olacak şeyleri bildiren ve uyarıcı ve şu anda olan şeyleri haber veren kimse olduğunu belirten Farabî, böyle bir kimsenin insanlık mertebelerinin en kâmiline ve mutluluk derecelerinin en üstününe ulaşmış olduğunu da sözlerine eklemektedir.

Farabî, nübüvvetin ve dinî bilginin mütehayyile gücü ile temellendirilişi ve bu gücün faal akıldan vahyi nasıl aldığı ve nasıl bir işleme tâbi tuttuğu ile ilgili önemli açıklamalar yapmaktadır. Farabî, vahiy akışının gerçekleşebilmesi için akîl ya da entelektüel bir yeterliliği ve yetkinliği zorunlu görmesine rağmen bu başlıklar altında yaptığı açıklamada vahiy daha çok "tahayyül" fiili çerçevesinde değerlendirilen nübüvvet konusu ile ilgili olarak işlemektedir. Mütehayyile gücünün duyu ve düşünme gücü arasında orta bir yere sahip olduğunu belirten Farabî, duyu gücünün bütün tâbilerinin bilfiil duyup da fiillerini yaptıklarında, mütehayyile gücünün bunlardan etkileneceğini söylemekte ve duyuların duyulurlardan elde ettiklerini ona aktarması, onların orada resmolunması, tehayyile gücünün düşünme gücünün hizmetinde olup arzu gücünü harekete geçirmesi sebebiyle mütehayyile gücünün meşgul olacağını belirtmektedir. Ona göre duyu, arzu ve düşünme gücü -uyku durumunda olduğu gibi- fiillerini yapmamak suretiyle ilk mükemmeliyet halini aldığı anda, mütehayyile gücü duyuların sürekli olarak kendisine aktardığı duyulurların resimlerinden uzaklaşmış olarak kendi başına kalır ve hem düşünme hem de arzu gücünün hizmetinden boşalarak kendisinde mevcut bulunan duyulurların resimlerine dönüp

onlardan terkip ve ayrıştırılmalar yapar. Mütehayyile gücünün bu saklama, birleştirme ve ayrıştırma fonksiyonundan başka bir fonksiyonu daha vardır ki bu da taklit ve temsil fonksiyonudur.⁷² Kendisinde bulunan duyulurların resimlerini terkip ve ayırma işleminden başka onları taklit ve temsil etme fonksiyonu nefis güçleri içerisinde yalnız mütehayyile gücüne mahsus bir eylemdir. Mütehayyile gücü bazan beş duyu ile elde edilen duyulurları taklit ve temsil ederken, bazan akledilirleri, kimi zaman ise beslenme ve arzu gücünü taklit ve temsil eder. Kimi zaman da 0, beden tesiri altında kaldığı mizacı taklit ve temsil fonksiyonunu görür.

Farabî'ye göre mütehayyile gücü kendisine ulaşan şeyleri birincisi, onları olduğu gibi ve kendisine ilka edildiği gibi; ikincisi ise bunları, duyulurlarla taklit ve temsil etmek üzere iki biçimde almaktadır. Bu güç nefsanî bir güç olduğundan gelen şeylerin onun tarafından kabul edilebilmesini bu gücün tabiatına uygunluğu ile açıklayan Farabî, mütehayyile gücünün, kendisine gelen şeyleri olduğu gibi kabul edememesi durumunda onları kendisinde varolan duyulurlarla taklit ve temsil ederek aldığını söylemektedir. Ona göre ilk Sebep, maddeden mufarik şeyler ve semavat gibi düşünme gücünün elde ettiği akledilirler düşünme gücü tarafından mütehayyile gücüne verildiğinde bu güç onları olduğu gibi değil, duyulurlarla taklit ve temsil yaparak alır. Duyulur olan şeyler de bazan olduğu gibi, bazen de kendisinde önceden varolan duyulurlardan taklit ve temsil yapılarak alınmaktadır.⁷³ Düşünme gücünün; biri, akledilirleri akletmek olan teorik akıl; diğeri ise, şimdi ve gelecekteki cüzleri yapıp etmelerle ilgili olan pratik akıl olmak zere iki kısmının bulunduğunu kaydeden Farabî, mütehayyile gücünün, düşünme gücünün bu iki kısmıyla da ilişkili olduğunu belirtmekte ve düşünme gücünün faal akıldan elde ettiklerinin mütehayyile gücüne taşıdığını ya da feyezana ettiğini söylemektedir. Faal aklın mütehayyile gücünde bir etkisinin bulunduğunu belirten Farabî, onun bazan nazarî akılda oluşabilecek akledilirleri, bazan da pratik akılda oluşabilecek duyulur cüzileri mütehayyile gücüne verdiğini kaydederek mütehayyile gücünün de akledilirleri, kendisinin terkip etmiş olduğu duyulurlarla taklit ve temsil etmek suretiyle aldığını ifade etmektedir. Cüzilere gelince ona göre,

⁷² Deborah L. Black, 'AI-Farabî. History of Islamic Philosophy, ed. Seyyid Hossein Nasr-Oliver Leaman, London 1996, c. 1, s. 185.

⁷³ Farabî, el-Medînetü'l-Fazıla, s. 109-111.

mütehayyile gücü bunları bazen olduğu gibi tahayyül etmek, bazen de diğer duyulurlarla onları taklit ve temsil etmek yoluyla almaktadır. Bunlar genellikle uyku halinde sadık rüyalarla bildirilen; bazan şimdi olan, kimi zaman ise, gelecekte olacak eylerdir.

Farabî'ye göre bir insanda mütehayyile gücü güçlü ve tam olduğunda; dışarıdan onun üzerine eklenen duyulurlar onu bütünüyle istila edip kaplamadığında ve onları düşünme gücünün hizmetinde kullanmadığında; bu gibi şeylerle uğraşırken mütehayyile gücünde kendine özgü fiilleri işleyecek pek çok üstünlük bulunduğu; uyanıklık durumunda bu işlerle uğraştığındaki hali, bu işlerden kurtulmuş olduğu uyku anındaki halinden farksız olduğunda ve faal aklın kendisine verdiklerini mütehayyile gücü gözle görünür duyulurlardan olan şeylerle taklit ve temsil edip tahayyül ettiğinde, bu tahayyül eden eyler döner ve duyu gücünde resmedilir. Ona göre bu "resimler" ortak duyuda meydana geldiğinde görme gücü bu resimlerden etkilenir ve görme gücünde varolan bu resimler de göz ışığı ile katedilen aydınlık havada meydana gelir. Bu resimler havada oluştuğunda, bu sefer tersine olarak gözde bulunan görme gücü üzerine yeniden resmolunurlar. Buradan ortak duyuya ve oradan da mütehayyile gücüne yansır. Çünkü bunların tümü birbiriyle ilişki halindedir ve bu şekilde, faal aklın vermiş oldukları, bu insan için gözle görülür hale gelir.⁷⁴

Mütehayyile gücünün kendilerini taklit ve temsil ettiği şeyler, kemâl ve güzelliğin en üst biçiminde duyulur hale getirildiğinde, bunu gören kişinin "Allah ne yüce azamete sahipmiş" sözünü diyeceğini ve diğer varlıklar içerisinde böyle bir şeyin var olamayacağını düşünceğini kaydeden Farabî; mütehayyile gücünün, en yüksek kemâl noktasına ulaşması durumunda uyanıklık halinde faal akıldan şimdinin ve geleceğin cüzlerini ya da onların duyulur haldeki taklit ve temsillerini alabileceğini; maddeden ayrı akledilirlerin ve diğer şerefli varlıkların taklit ve temsillerini alıp onları görebileceğini söylemektedir. Farabî, böylece, akledilirlerden elde edilmiş olan şeyler vasıtasıyla o kişi için ilâhî şeyleri haber verme (nübüvvet) durumunun meydana geleceğini ve bu durumun mütehayyile gücünün ulaşabileceği ve

⁷⁴ Farabî, el-Medînetü'l-Fazıla, s. 114.

bu mütehayyile gücü sayesinde de insanın varabildiği en yüksek merteye olduğunu ifade etmektedir.

Bazı durumlarda insan mizacının değişebileceğini ve böylece bazı şeylerin faal akıldan bazan uyanık bazan da uyku halinde alınabileceğini kaydeden Farabî, bunun bir kimsede uzun zaman sürebileceği gibi, bazan da kısa bir süre sonra kaybolabileceğini belirtmektedir. Yine o, kimi zaman ise, birtakım nedenlerle insan mizacının bozulmaya uğraması sebebiyle kişinin tahayyüllerinin bozulabileceğini ve mütehayyile gücünün terkihi ile oluşup da varlığı mevcut bulunmayan ama herhangi bir varlığın temsili de olmayan birtakım şeylerin o kimse tarafından görülebileceğini de söylemektedir. Ona göre deli ve benzerlerinin durumu bu şekildedir.⁷⁵

Farabî, faal akıldan insana feyezân eden vahiy, ilham ve bilgi akışını biri, filozofa ait; diğeri ise, peygambere ait olmak üzere iki farklı düzeyde ele alır. Filozof seviyesinde vahiy sadece faal akıldan münfail akla feyezân ederken, peygamberlik düzeyinde bu vahiy mütehayyile gücüne ulaşmaktadır. Bazı iddiaların aksine peygamberlik, filozof olma mevkiini dışarıda bırakan, filozoftan farklı ve onun aşağısında bir düzey olarak görünmemektedir. Çünkü o, peygamberliği sağlayıcı vahyin tahakkukunu müstefad akıl mertebesine ermek gibi entelektüel bir yetkinlik ve yeterliliğin olması şartına bağlamaktadır.⁷⁶ Sadece müstefad akıl mertebesine ulaşmış bir kimse faal akılla bu düzeyde birleşme sağlayabilir. Bu nedenle o, peygamberlik makamını insanlık makamının en kâmil ve mutluluğun en üstün mertebesi olarak görmektedir. Peygamberin filozofa göre üstün tarafı onun faal akıldan gelen bilgileri mükemmel bir şekilde sembolize edebilecek yetkin bir mütehayyile gücüne sahip bulunmasından kaynaklanmaktadır.

İnsan ruhunu aynaya, nazarî akıl ise onun cilasına benzeten Farabî, parlak aynalarda şekillerin resmolunması gibi, ilahî feyzden gelen akledilirlerin de nazarî akıl ile arındırılmış ruhta resmolunduğunu belirtmektedir. Ona göre insan ruhu tabiatı gereği saf ve temiz olduğundan; arzu, öfke, his ve tahayyülden uzak olup

⁷⁵ Farabî, el-Medînetü'l-Fazıla, s. 116.

⁷⁶ Yaşar Aydın, "Farabî'nin Nübüvvet Öğretisi", İslami Araştırmalar, Ankara 1988, c. II, s. 40, 43

emir âlemine yöneldiğinde melekut âlemine nail olur ve en yüce lezzetlere erer. Böyle bir mertebeye ulaşma konusunda Farabî, "kutsal ruh" ve "beşerî ruh" gibi bir ayrıma gitmekte ve kutsal ruhun uyanıklık durumunda melekler âlemi ile irtibatının olabileceğini böylece akledilirleri herhangi bir insanın öğretimine gerek kalmadan alabileceğini söylerken beşerî ruhun bunu ancak uyku halinde gerçekleştirebileceğinin altını çizmektedir.⁷⁷

Farabî kutsal ruh-melek ilişkisini anlatırken meleklerin insanı muhatap aldığında onların iç ve dış duyusunu "yukarıya" cezbedeceğini ve onların insanın tahammül edebileceği bir melek suretine gireceğini; böylece insanın meleği asli suretinden farklı bir biçimde görüp kelâmı işiteceğini söylemektedir. Vahyin, meleğin muradından insan ruhuna vasıtasız olarak gelen bir yansıma olduğunu belirten Farabî, bunun gerçek kelâm demek olduğunu söylemektedir. Ona göre kelâm ile kastedilen, muhatap alan (melek) ın kendisinde bulunan şeyin bir benzerinin oluşması için muhatap alınan (insan) daki tasviridir. Meleğin bâtınının insanın batını ile doğrudan temasa geçmekten aciz kaldığı durumda bir aracının edinildiğini kaydeden Farabî; işte bu durumda ses, yazı ya da işaret ile konuşmanın ve iletişimin gerçekleştiğini ifade etmektedir. Farabî, "muhatap alınanın ruh olması halinde bununla vahiyde bulunan ruh arasında bir perdenin olmayacağını ve güneşin saf suya geçişi gibi vahyedilenin de insana geçeceğini ve onda nakşolunacağını belirtmektedir.

b. Dinin Mahiyeti

Farabî'ye göre insanın varoluş gayesinin mutluluk olduğu, bu gayeye ulaşma konusunda fitraten yetersiz olan insanların belli vasıflara sahip yol göstericilere (ilk başkan) ihtiyaç duyduğu, ilk başkan, insanları saadete ulaştırma konusunda teorik ve pratik alanlarla ilgili belli bir dinin (mille) oluşturduğu birtakım prensipler ortaya koyar. Dinin ortaya çıkışında oldukça temel bir rolü olduğundan burada öncelikle "ilk başkan" kavramı üzerinde çok kısa da olsa durmak gerekmektedir. Farabî "erdemli toplumun" da lideri olan ilk başkanı genel olarak, hiçbir konuda bir başka insanın

⁷⁷ Farabî, Fusus, s. 72.

kendisine başkanlık yapmasına ve ona yol göstermesine ihtiyaç duymayan, bilakis bilgi ve marifetleri bilfiil elde etmiş olan kişi olarak tanımlamaktadır. Filozof çeşitli eserlerinde onun vasıfların, kabiliyetlerini ve donanımlarını uzunca anlatmaktadır. Farabî'nin, Platon'un filozof-kralını çağrıştıran yaklaşımına göre ilk başkan, filozof, kanun koyucu, şeriat koyucu, imam ya da eskilerin deyimiyle kral, bilkuvve akıllı müstefad akıl mertebesine ulaşmış; teorik akıllı, pratik akıl ve mütehayyile gücü ileri derecede bir kemâle ermiş, dolayısıyla faal akılla ittisal halinde bulunan ve kendisine vahyedilen; başkanı bulunduğu erdemli toplumu Allah'tan gelen vahiy doğrultusunda ve ilahî âlemdeki yönetimle uyum içinde yöneten; uzuvların tamlığında, anlama ve kavramada, ifade etmede, davranışları belirleme ve yol göstermede yetkinlik; öğretmeyi sevme, ikna edebilme, hayal ettirebilme ve alçak gönüllülük gibi birtakım fizyolojik, ahlaki ve zihnî özellikleri bulunan; kısacası, filozofluk ve peygamberlik gibi iki temel vasfı zerinde taşıyan bir kimse olarak kendini göstermektedir.⁷⁸ Farabî "mille" ve "şeriat" terimleriyle müradif gördüğü dini, "ilk başkanın, şartlarla belirlenip sınırlanmış olarak toplum için koyduğu görüş ve davranışlar" şeklinde tanımlamakta ve başkanın bununla toplumda belli bir hedefi gözettiğini vurgulamaktadır.⁷⁹

Dinin, yöneticinin ya da başkanın konumuna göre çeşitlilik arz edebileceğine ve tıpkı erdemli olan ve olmayan şehirler olduğu gibi, erdemli olan ve olmayan dinin de olabileceğine işaret eden Farabî, ancak erdemli olan başkanın erdemli bir din koyabileceğini söylemektedir. Erdemli şehri erdemli dine, erdemli dini de erdemli başkana bağlayan Farabî, ilk başkanın Allah'tan gelen vahiy ile bağlantılı olduğunu ve erdemli dinde belirlediği görüş ve fiillerin ancak vahiy ile şekillendiğinin belirtmektedir. Farabî'ye göre bu ya herşeyin kendisine belirlenmiş olarak vahyedilmesi; ya ilk başkanın vahiyden ve Vahyedici'den istifadesiyle elde ettiği "güç" ile kendisine erdemli görüş ve fiillerin belirlenebileceği şartların açılması suretiyle ya da bazılarının birinci şekilde, bazılarının ise ikinci şekilde olmasıyla gerçekleşmektedir. İlk başkanı dinin merkezine yerleştiren Farabî, onun bazen bütün

⁷⁸ Farabî, el-Medinetü'l-Fazıla, s. 125.

⁷⁹ Farabî, Mille, s. 43.

fiilleri belirleyip kuşatamayacağını, bazen de belirlediği fiillerin şartlarını kuşatamayacağını söylemekte ve çeşitli sebeplerden dolayı belirlenmemiş bir kısım fiillerin kalmasının mümkün olabileceğini belirterek bu sebepleri öyle sıralamaktadır:

1. Ölümün gelip çatması,
2. Savaş vs. gibi birtakım zorunlu şeylerin engel olması,
3. Fiillerin gözlenen birtakım olaylar ve problemler karşısında ve her hangi bir konuda soru sorulduğunda belirlenmesi,
4. Problemlerin bütünün ilk başkanın zamanında ve mekânında ortaya çıkmaması; farklı pek çok problemin farklı mekân ve zamanlarda ortaya çıkabilmesi,
5. Amacı ve gayesi bilindiğinde, kendilerinden başka hükümlerin çıkarılabileceği asılların bulunduğunu bilmesi.

Ancak bir din, ilk başkan tarafından ortaya konulduğunda bütün mekân ve zamanları kuşatacak bir mükemmellikte ortaya konulmaması ya da tamamlanıp son şeklini almaması da mümkün olabilmektedir. Bir kısım yetersizlikler ve eksiklikler kendini gösterebilmektedir. Bazen de dinin çeşitli konularda belirlenmiş fiilleri olmasına rağmen bunlar belli tarihi şartlar içerisinde "doğru" ve "faydalı" olduklarından belli bir mekân ve zamanla sınırlı kalmakta ve evrensellik taşıyamamaktadırlar. Fakat şunu hatırlatmak gerekir ki, Farabi'nin bu çerçevede söylemiş oldukları dinin görüşler, yani nazarî olan kısmıyla alakalı olmayıp dinin pratikle ve fiillerle ilgili olan kısmıyla alakalıdır. O halde dinde vuku bulacak birtakım değişim, tamamlanma vs. gibi durumlar olabilirse de bunlar tamamen fiillerle ilgili olacaktır.

Farabi düşüncesinde ilk başkan öldüğünde, aynı şartları haiz bir başka başkan onun yerine geçerse, ilk başkanın belirlemediklerini belirler ve hatta onun koymuş olduğu pek çok hükmü değiştirir. Bunu böyle yapması elbette ki ilk başkanın hata etmesinden değil, onun zamanında en faydalı ve geçerli olan bir hükmün sonradan gelenin zamanında böyle olmamasından kaynaklanır. Dolayısıyla o da kendi zamanı ve mekânı için en uygun olan hükmü uygulamasındandır. Yoksa ilk başkanın belirlemiş olduklarını tekrarlamaz. Zira o bilir ki, eğer ilk başkan

kendi zamanında yaşamış olsaydı önceden koymuş olduğu hükümleri değiştirecekti. Bu durum gelecek muhtemel başkanlar için de geçerlidir.⁸⁰ ilk başkandan sonra yerine geçecek başkan birincinin sahip olduğu vasıflara sahip olmadığına, Farabi ilk başkanın ortaya koyduğu ve belirlediği şeyler aynen takip edilecek, herhangi bir değişikliğe gidilmeyeceğini belirtmektedir. Eğer ilk başkanın açıklıkla ortaya koymadığı problemler söz konusu olursa şeriat koyucunun belirlemiş olduğu şeylere bakılarak çıkarımlarda bulunulacak ve onların ışığında problemlere çözümler aranacaktır. İşte bu yönetim biçimi ilk başkana ya da ilk yönetime "tâbi yönetim" biçimidir.

Şimdi din olgusunun nasıl gerçekleştiğine, ilk başkanın inisiyatifinde dinin nasıl bir mahiyet kazandığına değinelim. Farabî'ye göre insanların çoğu ya yaratılışları ya da alışkanlıkları gereği varlıkların ilkeleri, onların hiyerarşik mahiyetleri, mutluluk, faal akıl ve erdemli toplumların yönetimi gibi konuları anlama ve "tasavvur etme" kudretinde değillerdir. Bu nedenle bu gibi hususlar, onların benzeri olan şeylerle insanlarda belli bir hayal oluşturacak şekilde sembolik hale getirilmelidir.⁸¹ Tasavvuru birtakım metafizik, ontolojik, ahlakî vb. ilkelerin gerçekte var oldukları şekilde öylece insan nefsinde bulunması olarak tanımlayan Farabî, tahayyülü ise, bu gibi ilkelerin hayallerinin (imajlarının), benzerlerinin ve taklidi olan şeylerin insan nefsinde bulunması (resmolunması) olarak açıklamaktadır. Farabî'ye göre bu ilke ve konuların anlamları ve zatlari tek olup değişmezken, onları taklit eden şeyler çok çeşitli olup bazıları taklit edilen şeye daha yakın, bazıları ise daha uzaktır. Konuyu bir örnekle açıklayan Farabî, insanın bizzat görülmesiyle onun sudaki yansıması ya da başka bir yerdeki yansımanın sudaki yansıması arasındaki farkın bir şeyin hakikatteki gibi tasavvuruyla onun tahayyülü arasındaki fark mesabesinde olduğunu söyleyerek insanın sudaki yansımanın insanın hakikatteki durumuna daha yakın, insanın bir yerdeki yansımasının ise insanın hakikatine daha uzak olduğunu ifade ederek tahayyüldeki taklit kısmında da aynı durumun, yani kimilerinin hakikate daha yakın kimilerinin ise daha uzak olabileceğini belirtmektedir.

⁸⁰ Farabî, Mille, s. 49.

⁸¹ Farabî, Mille, s. 50,51.

Dinde bulunan teorik görüşlerin kapsamı içerisinde bulunan şehirdeki krallar, yöneticiler, hizmetçiler, bunların konumları ve birbirleriyle olan ilişkileri ve görevleri türünden her şeyde; davranış ve konumlarında kendilerine örnek olsun diye açıklanan hususlarda bunların topluma anlatmanın sembolik sıfatlarla yapılmasının gerekli olduğunu, ancak bu suretle toplumun bunlara uyum sağlayacağını sözlerine ilave etmektedir. Dinin, düşünce ve eylem olmak zere iki yönünün olduğunun ısrarla altını çizen Farabî; görüşlerin, ya doğrudan kendisine delalet eden isimlerle ifade edildiğini ya da doğrudan değil de gerçeğini taklit edilerek sembolik bir isimle ifade olunduğunu kaydederek, dindeki görüşlerin ya bizzat gerçeğin ya da gerçeğin sembolik olarak ifadesi olduğunu ifade etmektedir. O, gerçeği ise ya bizzat ilk bilgi ile ya da burhan ile insanın bir şeyi kesin olarak bilmesi şeklinde tanımlayarak herhangi bir dinin görüşleri bu tarzda ya doğrudan kendisi ya da sembollerini yoluyla kesin olarak bilinmedikçe onu sapkın din olarak görmektedir. Demek ki Farabî'ye göre bir dinin gerçek veya erdemli din olması onun hakikatının ya da sembolik halinin ya doğrudan veyahut burhan yoluyla bilinmesi şartına bağlıdır.⁸²

Her toplum için hakikatin farklı sembollerinin ya da benzerlerinin (taklidinin) getirilebildiğini söyleyen Farabî, bundan dolayı hepsi aynı saadete yönelmiş olmalarına rağmen erdemli toplumların dinlerinin farklılık ahzedebileceğini zikretmektedir. Çünkü din, "hakikatin nefisteki resimleri ya da imajlarının resimleridir". Toplum bazı şeylerin bizatihi hakikatini anlamakta zorluk çektiğinde bunlar onlara başka şekilde, yani benzerlerini getirme, taklit etme suretiyle öğretilir. Bu benzetme ve taklit etmenin her toplumun örfündeki en çok bilinen şeylerle gerçekleştirildiğini kaydeden Farabî, bir toplum için en çok bilinenin bir başkası ile farklı olabileceğini de belirtmektedir.

Farabî'ye göre mutluluğu amaçlayan insanların çoğu hakikati bizzat olduğu gibi değil ancak onların hayallerini kabul ederler. Böylece kabul edilmesi, uyulması, yüceltilmesi ve saygı gösterilmesi gereken prensipler insanların çoğunluğu tarafından "tasavvur edilmiş" değil "tahayyül edilmiş" olarak kabul edilir. Buradan hareketle Farabî, mutluluğu tasavvur edilmiş olarak amaçlayıp prensipleri de hakikatte oldukları gibi kabul edenlere hakîm; bizzat

⁸² Farabî, Mille, s. 46.

hakikatleriyle değil de tahayyül edilmiş olarak kabul edenlere ise, mümin adını vermektedir.⁸³ Hakikatin benzerlerini ve taklidini gerçekleştirmede kullanılan unsurların eşit derecede olmadığını, bunların birbirine göre üstün veya düşük seviyede olabileceğini söyleyen Farabî, bu nedenle hakikatin hayallerinin bazısının daha sağlam ve tam olduğunu, bazısının ise eksik olduğunu belirterek; buna bağlı olarak ta hayalî olan şeylerin hakikate yakın ve uzak olma durumlarından bahsedilebileceğini belirtmektedir. Buna göre bazen hayalî olanlar, hakikatin kendisiyle gizli olarak çelişebilir bir durumdayken ya da çelişkiyi çok zor oluşturabilmekteyken bazı durumlarda açık bir çelişki meydana getirebilmekte ya da kolayca bir çelişki oluşturarak hakikati çarpıtabilmektedir. Belli bir hakikatin benzerlerinin ya da hayalî olanlarının çeşitlilik arz edebileceğini söyleyen Farabî, bunların, hakikatin taklidi ya da benzeri olma noktasında eşit bir yetkinliği söz konusu olduğunda hepsinin ya da üzerinde ittifak edilen birisinin kullanılabilirliğini; eğer aralarında yetkinlik farkı ve derecesi söz konusu ise, bu durumda en mükemmel benzer ya da taklidin kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre benzer ve taklitler arasında derecelenme ortaya çıktığında hiç çelişki taşımayan ya da çok az ve gizli çelişki taşıyanı tercih etmeli, hakikate en yakın olanını alıp diğerlerini terk etmelidir.

Görüldüğü üzere Farabî’de dinî ilkeler, hakikatin doğrudan doğruya ifadesi olabildiği gibi, hakikatin birtakım benzetmeler yoluyla dolaylı ifadesi de olabilmektedir. Ancak din kavramını esas olarak hakikatin saf halinin birtakım benzetmeler ve taklit yoluyla tahayyülünden ibarettir. Başka bir deyişle sosyal hayatta din, hakikati olduğu gibi anlamakta yetersiz kalan genel halk kitlesinin bu hakikatleri kavramasını sağlamak amacıyla onların farklı bir dille ifade edilmiş sembolik halini anlatmaktadır. Aslında bu durumu Farabî çok daha net ve açık bir biçimde ifade etmekte; dini sadece, saf hakikatleri, benzerlerini ve taklitlerini sağlayan semboller yoluyla tahayyül ederek bilmek şeklinde tanımlamaktadır. Yine felsefe-din ilişkisini farklı bir perspektiften ele alan Farabî; dinin, felsefe yoluyla elde edilen teorik ve pratik hakikatlerin topluma,

⁸³ Gerhard Endress, "The Defense Of Reason: The Plea For Philosophy In The Religious Community", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1990 c. VI, s. 20.

onların anlayacağı şekilde hayalî ya da ikna edici bir şekilde öğretilmesi olarak değerlendirmektedir.⁸⁴

3. Hakikatin Birliğinin Sağlanması

Farabî'ye göre, fizikten metafiziğe, ahlaktan siyasete kadar geniş bir yelpazede yer alan aklî bilgi (felsefe), bilkuvve olan aklın, bilfiil akıl ve daha sonra da Müstefâd akıl aşamasına ulaşması sonucu ortaya çıkan bir gerçekliği ifade etmektedir. Böyle bir bilginin kaynağı hiç kuşkusuz varlık mertebesi bakımından insanın üstünde yer alan faal akıldır. Felsefe, nihayetinde, faal aklın belli bir yetkinliğe sahip olan insan aklına ışığını göndermesi sonucu meydana gelen bir aydınlanmadır. Farabî, faal akıldan yardım alan aklın elde ettiği bilgilerde hata olamayacağını, tam tersine ilim olarak elde ettiği herşeyin doğru ve kesin olacağını açıkça ortaya koymaktadır. Zaten o pek çok yerde bu bilgiyi tanımlarken böyle bir bilginin burhana dayalı kesin (yakini) bir bilgi olduğunu, her zaman ve her yerde doğru olup aksinin düşünülmesinin imkânsız olduğunu açık bir biçimde ifade etmektedir. Bundan da öte o, Müstefâd akıl aşamasına gelmiş bulunan akıl ile faal akıl arasında hiçbir aykırılığın kalmadığını, bu mertebeden sonra kişinin kendisine vahyedilir konuma geldiğini ve Allah Tealâ'nın faal akıl vasıtasıyla insana vahyettiğini belirtmektedir. İşte bu aşamadan sonra kişi tam filozof ve hakîm olmaktadır.

Farabî insanî çabayı kabul etmekle birlikte başlangıcı ve sonucu itibariyle felsefeyi vahye dayandırmaktadır. Elbette ki kaynağı Tanrı olan bir bilginin hatalı ve yanlış olması düşünülemez. Çünkü o, saf hakikati ifade etmektedir. İşte bu nedenledir ki Felsefenin Birliği başlığı altında genişçe ele alındığı gibi Farabî, "felsefenin kurucusu, onun asıllarının ve ilk prensiplerinin menşei, felsefenin bütün konularında müracaat mercii olarak gördüğü Platon ile Aristoteles'ten gelen şeylerin bir nevi kusur ve eksiklikten ari olduğunu düşünmektedir.

Dine gelince Farabî, onu da vahye müstenit kılmakta ve dolayısıyla farklı bir tarzda ifade edilse de felsefî hakikatle aynı olduğunu ispata çalışmaktadır. Nitekim Filozof bu durumu, Kitabu'l-

⁸⁴ Farabî, Kitâbu'I-Hurûf, s. 131, 133.

Mille adlı eserinde açıkça belirtmektedir. Ona göre vahiy yoluyla dini getiren ilk başkan hem bir filozof hem de bir peygamberdir. Faal akıldan insana feyezan eden vahiy ya da bilgi akışının biri filozofa ait, diğeri peygambere ait olmak üzere iki farklı düzeyinin olduğunu kabul eden Farabî, filozofun düzeyinde vahyin sadece faal akıldan münfail akla feyezan ettiğini, peygamberlik düzeyinde ise bu feyezanın, mütehayyile gücüne kadar ulaşabildiğini kaydetmektedir. O halde aynı zamanda filozof ve peygamber olan ilk başkan filozofluk düzeyindeki hakikatleri mütehayyile gücündeki mükemmellik sayesinde sembolik hale getirebilmekte ve böylece toplumun önemli bir kesimine yol gösterebilmektedir. Demek ki felsefe ile dinin kaynakları birdir. O halde bu ikisi arasındaki ayırım, ortaya konuluş ve sunuluş tarzlarından kaynaklanmaktadır.

Farabî, Kitabu'l-Huruf adlı eserinde de belirttiği gibi, gerçek felsefe ile gerçek dini asla birbirine muhalif görmemektedir. Ona göre din ile felsefenin aynı hakikati ifade etmeyeceği fikri, dinde ortaya konulanların, felsefedeki hakikatlerin temsilî olarak ifade edilmiş şekli olduğunun kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Oysa dinin ortaya konuluş tarzı doğru kavrandığında, felsefe ile din arasında -her ikisinin de hakikati temsili açısından- bir çelişkinin olmadığı anlaşılmış olacaktır. Demek ki Farabî'ye göre felsefe ile din birbiriyle çatışmamakta, insanlar onu çatıştırmakta veya çatışır olarak algılamaktadırlar. Bu da bilgisizlik ve kavrayış eksikliği sonucu ortaya çıkan bir durumdur.⁸⁵

Görüldüğü üzere din ile felsefe, konu ve amaçları bakımından olduğu gibi, hakikati temsil etme bakımından da birdir ve aralarında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Bununla birlikte bu ikisi arasında sadece ortaya konuluş tarzı ve mertebe farkı söz konusudur. Ona göre dinin pratik kısmının genel ilkeleri pratik felsefede bulunmaktadır. Bu genel ilkeler dinde belli şartlarla takdir edilmiş ve kayıtlanmış olarak yer almaktadır. Kuşkusuz belli şartlarla kayıtlanmış olan, herhangi bir şarta bağlı olmayıp mutlak olandan daha özeldir. Örneğin, yazan insan "insan" dan daha özel

⁸⁵ Farabî, Huruf, s. 155.

olması gibi. O halde erdemli dinin pratik kısmının tümü felsefenin pratikle ilgili olan yönündeki genel ilkelerin altında yer almaktadır. Dinin teorik kısmının burhanları (kanıtları) ise, teorik felsefede bulunmaktadır. Felsefede burhanlarıyla ortaya konulan teorik görüşler dine burhansız geçirilir. İşte pratik ve teorik veçheleriyle din ile felsefe arasındaki bu ilişki dinin felsefenin altında yer almasını gerektirir. Aynı şekilde felsefenin teorik kısmı da dinin teorik kısmının burhanlarını ortaya koymaktadır. Demek ki her halükârda felsefe, dinin kapsadığı bütün şeylerin burhanlarını taşımaktadır. Bu da dinin neden felsefenin altında yer aldığını izah eder.⁸⁶

Sonuç olarak denilebilir ki Farabî'ye göre felsefe ile din hem konu ve amaçlarının bir olması hem de her ikisinin de aynı hakikati ifade etmesi sebebiyle bir birlik oluşturmaktadır. Aralarındaki fark, farklı insan kesimlerinin (avam ve havas) varlığından ve felsefe ile dinin aynı konu ve gayeyi aynı hakikate dayandırılarak ortaya koysa da bunları, değişik tarz ve derecelerde izhar etmesinden meydana gelmektedir.

II. Diakronik (Ard-Zamanlı) Olarak Akıl-Vahiy/Felsefe-Din Uzlaştırması

Farabî, felsefe ile dini insanlık tarihinde belli bir gelişim ve tekâmül süreci sonucunda ortaya çıkan ve birbiriyle temelden ilişkili olan iki ayrı olgu olarak ele alır. Dinin zaman bakımından felsefeden sonra geldiği ve ona tâbi olduğu görüşünü savunan Farabî, felsefe ile dini bu tabiiyet ve ardıllık (selef-halef olma) hali çerçevesinde ele alarak bir uzlaştırma teşebbüsünde bulunmaktadır. Çok çeşitli felsefeler ve dinlerden söz edilebileceğini kabul eden Farabî, gerçek felsefeyi, burhani (yakini) felsefe olarak anlarken, gerçek dini ise, bu burhani ya da yakinî felsefeye tâbi olan ve kanıt ve ilkelerini ondan alan din olarak görmektedir.

⁸⁶ Farabî, Mille, s. 47.

Bununla birlikte o, burhani felsefenin ve dolayısıyla ona tâbi olan dinin ortaya çıkışının birdenbire değil, insanlık tarihi içerisinde belirli safhalardan geçerek meydana gelmiş olduğu düşüncesini taşımaktadır. Farabî, basit ve pratik sanatlardan başlayarak burhani kıyas yöntemine dayalı olarak ortaya çıkan gerçek (yakînî) felsefenin insanlık tarafından nasıl bir süreç içerisinde keşfedildiğini ve ilk bilinen kıyas türünün hatabî ya da hatabî kıyas türü olduğunu söylemektedir.⁸⁷ Ona göre bu kıyas türü, yakîn söz konusu olmaksızın herhangi bir görüş konusunda muhatapın ikna olmasını amaçlamakta ve insanda o görüş doğrultusunda belli bir kararlılık meydana getirmeyi hedeflemektedir. Hatabî yöntemin yakîne yakın güçlü bir zan dahi oluşturmadığını kaydeden Farabî, bu yöntemin, halkın sahip olduğu bilgi miktarını, onların ilk elden kabul ettiği öncülleri ve yine onların mutad bir biçimde kullandıkları ifade biçimlerini esas aldığını belirtmektedir. Farabî'ye göre belli bir süreç sonucunda insanlar yeryüzü , yeryüzünde olan şeyler, gök ve diğer duyulur şeylerin sebeplerini bilmeyi arzu etmiş; şekiller, sayılar, renkler ve benzeri konularda malumat sahibi olmak istemişlerdir. Böylece bu arzu ve merak bütün bu türden şeylerin sebeplerini araştıran kimselerin dogmasına yol açmıştır. İşte hatabî yöntem, bu hususların araştırılmasında, doğru diye kabul edilen birtakım görüşlerin düzeltilinde, başkalarına öğretmede ve belli bir kriter oluşturmada ilk kullanılan yöntem olmuştur. Çünkü insanlar kıyas türleri içerisinde ilk defa bunun farkına varmışlar ve böylece matematik ve tabiatla ilgili konularda araştırmalar yapmaya başlamışlardır. Bu konularda düşünenlerin belli bir zaman hatabî yöntemi kullanmaya devam ettiklerini ve fakat süreç içerisinde farklı görüş ve anlayışların ortaya çıktığını kaydeden Farabî, her görüş sahibinin kendi görüşünü doğrulamaya çalışarak karşı tarafın görüşünü sorguladığını belirtmektedir. Böylece ona göre insanlar düşündükleri konulardaki görüşlerinin doğruluğunu sağlam bir biçimde ortaya koyacak merci ve yöntemlere ihtiyaç duyarak karşı

⁸⁷ Farabî, Huruf, s. 142, 150.

çıkılmaz ya da çok az muhalefet edilebilecek yöntemleri araştırmaya başlamışlardır. İnsanların daha güvenilir bir metodu araştırma ve tecrübe etme durumu cedelî yöntemle ulaşıncaya kadar devam etmiştir.⁸⁸

Farabi, hatabî yöntemin kullanıldığı dönemlerde aslında farkına varılmasa da gerek sofistik yöntem gerekse cedelî yöntem birbirine karışmış bir biçimde kullanılmakta olduğunu ileri sürmektedir. Ancak daha sonra hatabî yöntem terkedilmiş olmasına rağmen sofistik yöntemin cedelî yöntemle benzemesi sebebiyle pek çok insanın cedelî yöntemle geçememiş olduğunu, araştırmalarında ve düşüncelerinin doğrulanmasında sofistik yöntemi kullanmış olduklarını belirtir. Farabî, ancak cedelî yöntem tam olarak keşfedildiğinde sofistik yöntemin tamamen farkına varılmış olduğunu zikretmektedir. Daha sonra ise nazarî konuların incelenip araştırılmasında ve buradan elde edilen fikirlerin doğrulanmasında cedelî yöntemde istikrarın oluştuğunu ve sofistik yöntemin kullanılmayıp terk edildiğine işaret eder.

Cedelî yöntemle gelince Farabî bunun iki durumda ortaya çıktığını söylemektedir. Birincisi, soru soran kişi herkesin kabul ettiği meşhur sözlerle, karşısında cevap verme konumunda olan kişiye baskın gelmeyi arzu ettiğinde, karşıdaki kişi, yine meşhur sözlerle kendisini savunmayı ve galip gelmeyi sağlayacak şekilde cevap verdiği durumda ortaya çıkmaktadır. Eğer karşılıklı olarak meşhur ifadeler kullanılmazsa ona göre burada cedelden söz etme imkânı olmaz. İkincisi ise, insanın ya kendi kendisinde ya da başkalarında düzeltmek istediği bir fikir hakkında güçlü bir zan oluşturma ve hatta gerçekte öyle olmadığı halde onun kesin olduğuna dair bir imaj oluşturma durumunda tezahür etmektedir. Görüldüğü üzere gerek sofistik gerekse cedelî yöntemde kesinliğe dayalı bir görüş ortaya koyma söz konusu değildir, esasen muhatap alınan kişiye üstün gelme ve onda belli bir etki oluşturma amaçlanmaktadır.

⁸⁸ Farabî, Huruf, S. 50-151.

Farabi, cedelî yöntem geliştikçe ve bütün boyutlarıyla kavrandıkça bunun da kesin bilgi elde etme konusunda yetersiz olduğu açığa çıkmış ve kesin bilgiye götüren yöntemler araştırılmaya devam edilmiştir anlayışını taşımaktadır. Bu zaman zarfında matematiksel yöntemlere vakıf olunmaya başlanmış ve belli bir olgunluğa da erişilmiştir. Böylece araştırma yapan kimseler için cedelî yöntem ile yakinî yöntem arasındaki farklar belirlemeye başlamış ve birtakım ayrıştırmalara gidilmiştir. Bununla beraber insanlar başlangıcını irade ve ihtiyarın oluşturduğu medenî (siyaset ve ahlak) konuları bilmeyi arzu etmişler ve cedelî yöntem ile yakinî yöntem birbirine karışmış olarak bu konuları araştırmaya girişmişlerdir. Böylece cedelî yöntemle sağlamaştırılabilecek pek çok hakikate ulaşılmış ve neredeyse bu, ilmî kabul edilebilecek bir duruma gelmiştir. Bu şekilde felsefede durum Platon'un zamanında ulaşılan seviyeye kadar devam etmiştir. Sonra bu, yaygınlık kazanarak Aristoteles'in dönemindeki istikrarına kavuşmuştur. Artık ilmî düşünce nihayet bulmuş tüm yöntemler birbirinden ayrılmış ve felsefe kemaline ermiştir. Bundan sonra araştırılacak bir konu kalmamış, sadece bunların öğrenilmesi ve öğretilmesi söz konusu olmuştur.⁸⁹

Yakinî (burhani) yöntemin keşfedilmesi ve bu yöntemle eşyanın araştırılıp incelenmesi suretiyle yegâne gerçek felsefe olarak adlandırılabilir "yakinî felsefe" nin ortaya çıktığını ve bu felsefenin Aristoteles ile birlikte kemale kemal noktasına ulaştığını belirten Farabî, daha önceki yöntemlerle elde edilen felsefelerin gerçek felsefeler değil, zannî felsefe ya da yanıltıcı felsefe olduğunu kaydetmektedir. Yakinî felsefenin oluşmasıyla birlikte geriye sadece bunu öğrenip öğretme işlevinin kaldığı ifade edilmişti. İşte Farabî bu öğretme görevinin insanlar arasında iki farklı kesimde gerçekleştirileceğini belirterek, biri avama diğeri ise havâsa yönelik olmak üzere iki türlü öğretim tarzından söz edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre yakinî felsefenin nazarî ve amelî konuları havâsa, burhani yöntemle öğretilirken, yakinî

⁸⁹ Farabî, Huruf, s. 151-152.

felsefenin aynı konuları avama, diğer cedelî, hatabî ve şiiresel yöntemlerle öğretilmelidir.⁹⁰ Çünkü insanların çoğu ya yaratılışları ya da alışkanlıkları gereği yakinî hakikatleri burhani yöntemle anlama ve "tasavvur etme" kabiliyette değıllerdir.

Farabî'ye göre felsefenin ya da felsefî hakikatlerin halka öğretilmesi, onların eğitilmesi ve mutluluğa kavuşturulması için yasalar getirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Kanun koymayı bir sanat olarak değerlendiren Farabî bunu, halka tasavvuru zor gelen soyut konuları hayale baş vurarak ifade edebilme, mutluluğa ulaşmada fayda sağlayan siyasî-ahlakî eylemlerle ilgili çıkarımda bulunma ve halka öğretilmesi gereken nazari ve amelî konularda bütün ikna yöntemlerini kullanabilecek kadar ikna gücüne sahip olma yetkinliği olarak ortaya koymaktadır. İşte Farabî'ye göre ilk başkan, kanun koyucu yasa yapıcı, imam ve melik gibi muhtelif isimlerle adlandırılabilir olan ve çeşitli vasıfları yanında bu zikredilen kanun koyma sanatına da sahip bulunan kişi bir kısım felsefî hakikatleri hayale ve ikna edici yöntemlere baş vurarak halka öğretmek amacıyla yeni belirlemeler ve kurallar koyduğunda din (el-mille) meydana gelmiş olur.

Farabî, dinin zaman bakımından felsefeden sonra geldiğini açıkça beyan eder: "Din, insana özgü olduğunda, zaman bakımından felsefeden sonradır. Çünkü din ile amaçlanan, insan topluluklarına felsefede çeşitli yollarla elde edilmiş nazari ve amelî konuları ikna, hayal etme ya da her ikisi ile birlikte öğretmektir". Buradaki "insana özgü olma" ifadesi, bütün insan topluluklarını muhatap alma" anlamına gelmektedir. Zaten din ile insan toplulukları arasındaki bağlantıyı açıkça kurmakta ve felsefenin seçkinlerle sınırlı dünyasını bütün insanları muhatap alacak kadar genişletildiğinde din olgusunun ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Farabî'ye göre felsefenin kemal bulması ve ona dayalı olarak ilk başkanın dini oluşturmasının ardından kelam ve fıkıh ilmi ortaya

⁹⁰ Farabî, Huruf, s. 152.

çıkıştır.⁹¹ Kalam sanat ile insan, dini getirenin belli bir biçimde dinde düzeltmeler yapmış olduğu görüş ve davranışları karşı tarafa sözlerle kabul ettirmeye ve ona muhalefet eden görüş, inanç ve uygulamaları çürütmeye muktedir olmaktadır. Fıkıh sanatı ise, din koyucunun belirlediği prensiplere dayalı olarak, onun sessiz kaldığı konularda bu getirilmiş prensiplerin koyulmasındaki amaç ve illetler tespit edilmek suretiyle yeni hükümler çıkarmayı sağlamaktadır. Dinin itikat (inanç) ve amel (eylem) olmak üzere iki yönünün olduğunu kaydeden Farabî, fıkıhın da buna paralel olarak iki bölümünün olduğunu söylemektedir. Fakih ile kalamcı arasındaki farkı da ortaya koyan Farabî, fakihin, din koyucunun koymuş olduğu görüş ve amelleri aynen kabul ederek aldığını ve bunları kendisine temel yaparak gerekli olan hükümleri ondan çıkardığını ifade etmektedir. Buna mukabil kalamcının ise, fakihin temel kabul ederek alıp kullandıklarını herhangi bir çıkarım yapmadan muhaliflerine karşı savunduğunu belirtmektedir.

Farabî kalam ve fıkıhın dine, dinin de felsefeye tâbi olduğunu beyan eder. Fakat ona göre eğer din, burhani felsefeye değil de sofistik ya da cedelî felsefeye, bir başka ifade ile zannî ya da yanıltıcı felsefeye tâbi olursa, kalam ve fıkıh da bu din ve felsefeye tâbi olur ve hatta bunlardan daha da düşük bir seviyede yer alırlar. Çünkü din, bu felsefelerden birtakım prensipler alıp da bunların yerine hayallerini ve sembollerini koyarak o prensipleri değiştirdiğinde kalam, bu hayalleri ve sembolleri kesin gerçek diye alır ve onların doğruluğunu ispata çalışır. Farabî'ye göre eğer ilk kanun koyucudan sonra ikinci bir kanun koyucu gelir de birinci kanun koyucunun zannî ya da yanıltıcı felsefeden alarak hayalî ve sembolik hale getirdiği teorik konuların kendilerini değil de hayal ve temsillerini gerçeğin kendisi diye alıp onları yeniden hayal ve temsil yoluna giderse, o dindeki kalamcı da benzerin benzeri ya da hayalin hayali olan bu prensipleri gerçek diye alır ve savunmaya başlar. Böylece bu ikinci dindeki kalamcının savundukları birincideki kalamcıya ve dolayısıyla birincideki dine göre hakikatten çok daha

⁹¹ Farabî, Huruf, s. 131.

fazla uzak olan şeyler olmuş olur. Çünkü o hayalin hayalini ya da benzerin benzerini gerçeğin kendisi diye savunmuş olacaktır.

Farabî'ye göre mademki din, felsefedeki nazarı şeyleri ikna ve hayal yoluyla insanlara öğretmekte ve bu dine tâbi olanlar da bu iki yoldan başka öğrenim usulü bilmemektedir; o halde, kelimeler de ikna edici söz ve yöntemlerle görevini yerine getirmektedir. Özellikle gerçeğin benzerleri sanki gerçeğin kendisiymiş gibi savunulmak istendiğinde o, iknanın ise, ilk elden kabul edilen ve yaygın olan öncül ve temsillerle yapıldığını, kısacası hatabî yöntemlerle gerçekleştirildiğini söylemektedir. O halde kelamcı nazarı konuların savunmasını, toplum tarafından ilk elden kabul edilen ve onlar arasında müşterek olan eyler üzerine dayanarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır.⁹² Sadece burhani (gerçek) felsefeye tâbi olarak meydana gelen dinin sahih bir din olabileceğini belirten Farabî, burhânî-yakinî felsefe olmaya varamayıp da halen hatabî, sofistike veya cedelî seviyede kalan felsefi görüşlerin tamamının, çoğunluğunun ya da önemli bir kısmının farkına varılmaksızın yanlış olabileceğini söylemekte ve dolayısıyla dinin böyle bir felsefe üzerine bina edilmesi durumunda onda da pek çok yanlış görüşün olabileceğinin altını çizmektedir.

Farabî'ye göre burhani felsefeye tâbi olan bir din, bir toplumdaki başka bir topluma aktarıldığında, O toplum bu dinin o felsefeye tâbi olduğunu ve saf hakikatlerin misallerini ifade ettiğini bilmiyor ve onları hakikatlerin kendisi diye kabul ediyorsa, daha sonra kendilerine o dinin tâbi olduğu felsefe aktarıldığında bu dinle felsefenin çatışması ve felsefe taraftarlarıyla din taraftarlarının birbirlerine karşı çıkması mümkündür. Bununla birlikte kuşkusuz felsefe taraftarları bu dinin o felsefenin misalleri ve hayalleri olduğunu kavradığında dine olumsuz yaklaşımları söz konusu olmayacaktır. Fakat bu dinin taraftarları felsefe taraftarlarına yine de karşı çıkmaya devam edeceklerdir. Böyle bir toplumda felsefenin ve felsefe taraftarlarının bu dine ve taraftarlarına

⁹² Farabî, Huruf, s. 131-132.

başkanlık yapması mümkün olmayacağı gibi, aksine felsefenin ve felsefe taraftarlarının kıymeti kalmayacak ve zarar görmeleri de mümkün hale gelecektir. Bundan dolayı belki de bu durumda felsefe taraftarları kendi selametleri için din taraftarlarına karşı mücadele vereceklerdir. Böylece onlar bizzat dine karşı çıkmaksızın din taraftarlarının dinin felsefeye karşı olduğu şeklindeki kanaatlerini belirtmeye ve dinin felsefedeki hakikatlerin sembolik anlatımı olduğunu anlatmaya çalışacaklardır. Farabî felsefe ile dinin kesin olarak uzlaşamayacağı şartları ve durumları da ortaya koyar. Ona göre din, bozuk felsefeye tâbi olarak bir topluma aktarılır da ardından bu topluma burhani ya da gerçek felsefe ulaşırsa, burada felsefe her cihetten dine karşı bir tavır sergiler ve çatışır duruma gelir. Aynı şekilde din de bütünüyle felsefeye karşı bir durum arz eder. Bu ikisinden her biri, yani felsefe ile din bir diğerinin batıllığını ispata çalışır. Böylece galip gelen ve nefislerde yer eden anlayış diğerinin varlığına imkân tanımaz.⁹³

Görüldüğü üzere Farabî düşüncesinde, gerçek felsefe ile gerçek dinin kesinlikle uzlaşır olduğu görüşü hakimdir. Çünkü din felsefede ortaya konulan teorik görüşlerin halka kavratılması amacıyla hayali ve temsilî ifadesinden başka bir şey değildir. Din felsefeye tâbi olduğundan, başka bir ifade ile din ilkelerini ve kanıtlarını felsefeden aldığından aralarında zaten derece farkı olmakla birlikte bir ayniyet söz konusudur. Ona göre din, sadece belli bir zümreye (havâs) hitap eden felsefenin toplumun geneline (avam) hitap eder bir hale getirilmesinden ibarettir. O halde felsefe ile dinin çatışması gibi bir durumun imkânı kendiliğinden ortadan kalkmış olmaktadır. Bununla birlikte Farabî'ye göre bu durumun kavranamaması, yani felsefe ile dinin doğasının anlaşılabilmesi insanları bu ikisi arasında bir uzlaşmazlık olduğu zehabına götürebilir. Oysa dinin ortaya koyduğu hakikatlerin saf hakikatler olmayıp felsefî hakikatlerin hayali ve temsilî ifadeleri olduğu anlaşıldığında bu yanlış anlayış ortadan kaybolacaktır. İşte

⁹³ Farabî, Huruf, 5.156.

filozoflara düşen en önemli görevlerden biri bu anlayışın yanlışlığını ortaya koymak olmalıdır.

Farabî bu durumu, dinin ve felsefenin başka toplumlardan aktarılmış olmaları durumuyla izah etmektedir. Çünkü ona göre din, daha önce başka toplumlarda gerçek felsefeye tâbi olarak doğmuş olabilir. Ancak bu din belli bir zaman sonra bir başka toplumlar aktarılabilir. Ne var ki bu aktarım yapılırken din aynen alınmaz, mevcut toplum göz önünde bulundurularak eksiltme ve ilavelerle ya da önemli değişikliklerle yeni toplumun şartlarına uyarlanır. İşte İslam'ın Hristiyanlıktan farkı da buradan kaynaklanmaktadır. Farabî teorisinde, yine İslam toplumundaki durumu açıklamaya çalışırken, felsefenin bir topluma dinden sonra da gelebileceğine yer vermektedir. Fakat bu o toplumun felsefeyi keşfetmesiyle değil, onu başka bir toplumdan aktarılmasıyla elde etmiş olabilir. İşte bu durum ona göre İslam toplumunda olan durumu açıklamaktadır. Çünkü burada dinin aktarılmasından sonra felsefe aktarılmıştır. Nitekim Farabi açıkça "bugünkü mevcut felsefe Arapçaya Yunanlılardan aktarılmıştır"⁹⁴ demektedir. İşte böyle bir toplumda din, normal gelişim seyri içerisinde felsefeye tâbi olarak varlığa çıkmadığı ve daha sonra aktarılan felsefenin bu dinin aslı olduğu bilinmediği için din taraftarları ile felsefe taraftarlarının çatışması kaçınılmaz olmaktadır. Zaten Farabî'ye göre içerisinde yaşadığı toplumdaki problem de buradan neşet etmektedir. Yoksa felsefe ile ona dayalı olarak ortaya konulan dinin çatışması mümkün değildir.

C. İBN SÎNA'DA AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

İslam dünyasında Kindî ile başlayan felsefî geleneğin kemâl noktası İbn Sina felsefesidir. Bu felsefenin, biri kendinden önceki felsefeleri sentez yeteneği, diğeri ise felsefe ile dini uzlaştırmadaki

⁹⁴ Farabî, Huruf, s.159.

gücü olmak üzere orijinal yönlerinin olduğunu söylemek mümkündür. İbn Sina, Aristoteles'in mantık, fizik ve ahlâkından, Neo-Platonizm'in metafizik ve psikolojisinden ayrıca Stoacılık ile Hermetisizmden belirli düşünce ve kavramları alarak bir senteze ulaşmış, oluşturmuş olduğu felsefi düşünce ile islam vahyini uzlaştırmayı başarmıştır. İbn Sina, Helenistik ve İslam dünyası gibi iki ayrı dünyaya hâkim olduğunu söylemek mümkün görülebilir. O, kendi zihninde bu iki dünyayı adeta birleştirmiştir. Bu sebeple o gerek İslam geleneğini gerekse Helenistik mirası güçlü bir şekilde yorumlamıştır. Bu husus İbn Sina'nın bütün felsefesinde görülmekle beraber, daha bariz bir şekilde onun nübüvvet anlayışında bulmak mümkündür.⁹⁵ Elbette ki İbn Sina için önemli olan mesele kendisini mensubu gördüğü bu iki anlayışı birleştirmek ya da uzlaştırmaktır. Denilebilir ki bu uzlaştırma çabasını, özellikle sonuçları ve etkileri bakımından kendinden öncekilere kıyasla çok daha başarılı bir biçimde gerçekleştirmiştir.⁹⁶

İbn Sina, bazı İslâm filozofları (Gazâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Razi (ö. 606/1209), İbn Teymiye (ö. 728/1328) vs.) nin eleştirilerine muhatap olsa da asırlarca İslam felsefesi geleneğine hâkim olmuş son derece tafsilatlı ve mükemmel bir felsefe sistemi kurmayı başarmış bir filozoftur. Onun üslubunun kusursuzluğu, eserlerinin felsefe araştırmacıları, fikir tarihçileri ve daha başka bilginler arasında yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca mantıkçı ve filozof olarak şöhretine rağmen mezhepler tarihçisi Şehristânî (ö. 548/1153), kelimacı Fahreddin Razi ve ahlak düşünürü Nasreddin Tusi (ö. 671/1272) gibi VI. ve VII. yüzyıl ünlü müelliflerinden birçoğu İbn Sina'nın eserlerini açıklamaya ya da şerh etmeye adanmışlardır.⁹⁷ Bu açılardan bakıldığında, Kindî ile başlayan, Farabî ile problemin en esaslı meseleleri belirlenen ve

⁹⁵ Fazlur Rahman, "İbn Sina", İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, çev. 5man Bilen, İstanbul 1990, C.II, 5. 117.

⁹⁶ Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", AÜİFD, Ankara 1955, c. IV, S. 1, s. 94.

⁹⁷ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 105.

felsefî sistemi itibariyle zirveyi temsil eden İbn Sina'dır, dolayısıyla akıl-vahiy/felsefe-din uzlaştırmasının da kemâl noktasını yine İbn Sina oluşturmaktadır.

Başlangıcından itibaren İslâm felsefe hareketine bakıldığında asıl olarak onun felsefî prensiplerin formülleştirmesiyle ile başladığı, daha kapsamlı incelemelere doğru gelişerek evrildiği ve bu prensiplerin felsefe ile din arasındaki ilişkilere uygulanmaya başlandığı görülür. Aynı şekilde felsefe hareketinin Müslüman toplumda nübüvvet, vahiy, şeriat (yasalar) ve dinî tecrübe gibi din fenomeninin çeşitli yönlerini daha yakından ve detaylı olarak inceleme yönünde hareket ettiği ve geliştiği gözlemlenebilir. Farabî, İslâm dini gibi herhangi bir muayyen dini ele almak yerine daima genel bir din olgusu üzerinde durmuş ve felsefe sistemini bu çerçevede geliştirmiştir. Bu tutum sayesinde o, felsefe din ilişkisi probleminde, dine felsefî ve bilimsel yaklaşım sergileyerek, özellikle siyaset felsefesi alanında bir dini anlayışa ulaşmasında oldukça cesur davranabilmiştir. Oysa İbn Sina ile birlikte felsefe ile din arasındaki ilişkinin merkezî problemi konuyla ilgili mecazi anlatımların olabileceği bir anlayışın başladığı görülmektedir. Fakat yine de ortada dinin felsefî bir yorumu vardır. Genelde din özelde İslam olgusunun çeşitli yönleri İbn Sina tarafından Farabî'nin dine bakışını devam ettiren bir tarzda açıklanmaktadır.

Aralarında önemli farklar bulunsa da Kindî ve Farabî'de olduğu gibi İbn Sina'da da akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi meselesi asıl olarak bu iki olguyu uzlaştırma temelinde anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında farklı şekillerde tezahür etse de İbn Sina'ya göre felsefe ile din birbiriyle çatışan ve çelişen değil, birbiriyle uzlaşan ve uyum içinde olan iki ayrı olguyu ifade etmektedir. Bu çerçevede İbn Sina felsefe ile din arasındaki ilişkiyi, onların uzlaşır nitelik ve öz taşımalarını iki temel zerine bina etmektedir. Kindî ve Farabî'de olduğu gibi bunların biri, felsefe ile dinin konu ve gaye birliği, diğeri ise bu ikisinin hakikat olma noktasındaki birlikleridir. Böyle bir girişten sonra İbn Sina'da da konu ve gaye

birliği ile hakikat oluş temeli üzerinde yükselen felsefe din uzlaştırmasının nasıl gerçekleştiğini bütün yönleriyle ele alınabilir.

1. Konu ve Gaye Birliği

İbn Sînâ'ya göre felsefe ile din gerek konuları gerekse amaçları bakımından birbirlerine paralel, hatta özdeşler. Felsefe ile dinin, meseleleri ele alış ve ortaya koyuş tarzları ile izledikleri yöntem farklılık arz edebilir. Bununla birlikte her ikisi de aynı konu üzerinde durmakta ve aynı amacı gütmektedir. İnsanların ya da toplumların var oluşları gereği bilmeleri gerekenlerle, yapmaları ve eylemeleri gerekenler vardır. İnsanlık âleminde bu durum kaçınılmazdır. İbn Sînâ'ya göre gerek varlık gerekse kemâl bakımından insan, diğer canlı (hayvan) lardan farklı olarak, teorik ve pratik açılardan belli donanımlara sahip olmalıdır. Bu, varlığı bu dünya ile sınırlı olmayan insanın vazgeçemeyeceği bir durumdur. İşte felsefe ile din insana böyle bir donanımı kazandırmak, yani kendisine hem teorik hem de pratik açıdan bir yükseliş sağlamak için vardılar. Felsefe ile din bunu yaparken takip ettikleri tarz farklı olsa da gerek bilmenin ve yapmanın konusu gerekse amacı itibariyle örtüşmektedirler. Böylece bu örtüşme zemininde İbn Sina, felsefe ile dinin birbirine muhalif değil uzlaşır olduğunun da inşasını gerçekleştirmektedir.

Şimdi İbn Sina'nın önce felsefenin daha sonra da dinin konu ve amacına ilişkin görüşleri ile konu ve amaç birliğini nasıl tesis ettiğini muhtelif başlıklar altında ele almaya çalışalım.

a. Felsefenin Konu ve Amacı

İbn Sina'da felsefenin konu ve amacını bütün boyutları ile ele almak öncelikle onun felsefeden ne anladığını geniş bir biçimde ortaya koymakla mümkün olacaktır. Bu çerçevede onun, felsefenin doğrudan mahiyetini gösteren felsefe tanım ile bütün ana

disiplinlerini kuşatacak şekilde felsefeyi bölümlemesini incelemek gerekmektedir.

aa. Felsefenin Tanımı

Genel olarak felsefeyi hikmet terimiyle ile müradif olarak kullanan İbn Sina onu, belli bir ortak noktayı muhafaza etmek kaydıyla, muhtelif şekillerde tanımlama yoluna gitmiştir. İbn Sina Eş-Şifa adlı eserinde felsefeyi, insanın, mümkün olduğu ölçüde eşyanın hakikatine vâkıf olması şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre tanımda da yer alan eşya, bir başka ifade ile varolan şeyler, ya insanın dilemesi ve fiili sonucu ya da bu iki unsurdan tamamen bağımsız, yani insanın dilemesi ve yapıp-etmesiyle herhangi bir ilişkisi olmadan meydana gelen ve varolan eyler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Burada birinci kısma giren konuların bilgisi pratik (amelî) felsefeyi, ikinci kısma dahil olan konuların bilgisi ise teorik felsefeyi oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile teorik felsefe, sadece bilmeyi ve belli bir görüşe inanmayı sağlarken, pratik felsefe, yalnızca eylemde bulunmayla alakalı konuların bilgisini kazandırmaktadır. Aynı şekilde İbn Sina düşüncesinde teorik felsefe nefsi sadece bilme yoluyla kemâle erdirirken pratik felsefe, yapılması, yani pratiğe geçirilmesi gereken konuların bilinmesi ve bunun eyleme geçirilmesi suretiyle insanı belli bir kemale götürmektedir.⁹⁸

İbn Sina felsefeyi (hikmet), nefsin şereflenmesi, kemâle ermesi, varolan âleme benzer akledilir bir âlem olması ve öte dünyadaki gerçek mutluluğu elde etmesi için insanın, gücü ölçüsünde kendisi vasıtasıyla tüm varlığın ilkelerini elde ettiği ve Zorunlu Varlık'ı vasıflarıyla birlikte tanıdığı düşünme (nazar) sanatı olarak tanımlamaktadır. Burada da o felsefeyi, teorik ve pratik kısım olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Teorik kısım tevhid ilmi ve

⁹⁸ İbn Sina, "el-Medhal", thk. Georges C. Anawati, eş-şifa, Kahire 1966, c. 1, s. 12.

hey'et ilmi gibi, varlığı insanın eylemine bağlı olmayan varlıkların durumu hakkında yakînî bir bilgi verip -amel değil- sadece belli bir görüş (re'y) oluştururken pratik kısım, insanın yapıp-etmeleriyle, yani amelleriyle ilgili hususlarda iyi olana yönelik sağlıklı görüşü kazandırmaktadır. Birinciden ayrı olarak ikinci kısımda sadece doğru bir görüş sahibi olmak için değil, aynı zamanda bununla eylemde bulunmak için de böyle bir yola girilmektedir.

İbn Sina felsefeyi (hikmet), insanın, gücü nispetinde birtakım şeyleri tasavvur etmesi, teorik ve pratik hakikatlerin tasdiğiyle nefsini kemâle erdirmesi olarak ortaya koymaktadır.⁹⁹ İbn Sina'nın buradaki tanımına benzer ve onu biraz daha açıklayıcı bir tanıma eş Şifa'nın el-Burhan adlı bölümünde rastlanılmaktadır. Burada da felsefe, insan nefsinin, kendisi için mümkün olan kemâline doğru ilim ve amel bakımından ilerlemesi olarak açıklanmaktadır. Tanımda zikredilen "ilim ve amel bakımından" ifadesine açıklık getiren İbn Sina, felsefenin ilim yönünün kişinin varlıkları oldukları şekliyle tasavvur, hükümleri ise oldukları gibi tasdik etmesini ortaya koyduğunu, amel yönünün ise, "adâlet" olarak da isimlendirilen ahlakın o kişide bulunuyor olmasını ifade ettiğini belirtmektedir.

İbn Sina felsefeyi gerek konu gerekse yöntem açısından daha da somutlaştırarak en üstün olanı en üst bilgi ile bilmek olarak tanımladığı felsefenin aslında ilk felsefe (metafizik) olduğunu kaydetmektedir. Ona göre en üstün bilgi burhana dayalı yakînî bilgidir. Bu bilginin en üst konusunu ise Allah Teâla ve O'ndan sonra gelen sebepler, yani varlıkların diğer uzak sebepleri oluşturmaktadır. Felsefenin asıl konusunun metafizik ya da daha özelde Tanrı'nın bilgisi olduğu, dolayısıyla gerçek felsefenin Tanrı'yı bilmek olacağı fikri oldukça açık bir biçimde işlenmektedir. Filozofların, felsefe (hikmet) tabirini tam ilim ve sağlam amel için kullandıklarını belirtilen İbn Sina çok daha özelleştirerek Zorunlu Varlık'ı ya da gerçek varlığı bilmek olarak tarif edilmektedir. Tabii ki "gerçek varlık" tabiri burada Tanrı'yı ifade etmektedir ve O'nun

⁹⁹ İbn Sina, "Uyunu'l-Hikme", Resailü İbn Sina, nşr. Hilmi Ziya Ülken, Ankara 1953, c. 1, s. 13.

bilgisine tam olarak sahip olan kişi "hakîm" olarak adlandırılmaktadır.

Fakat burada insanın Tanrı'yı gerçekten tam olarak bilip bilemeyeceği konusunda bir problem söz konusudur. Farabî gibi İbn Sina da Tanrı dışındaki bütün varlıkların varlıklarında bir tür eksikliğin olduğu ve böylece bu varlıklarda idrak eksikliği bulunduğu düşüncesinden hareketle insanın mükemmel bir biçimde Tanrı'yı bilemeyeceğini ifade etmekte ve gerçek manada hakîmin yalnız Tanrı olduğunu kaydetmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında insana hakîm denmesi ancak mecaz olarak mümkün olabilmektedir. Görüldüğü üzere İbn Sina felsefeyi yöntemi, konusu ve amacı olmak zere çeşitli yönlerinden ele almak suretiyle tanımlamakta, bununla birlikte farklı şekillerde ifade edilmiş olsa da hepsinde ortak olan birtakım özelliklere tanımlarında yer vermektedir.

ab. Felsefenin Bölümleri

Eserlerinde felsefenin ya da felsefî ilimlerin bölümleriyle ilgili olarak açıklamalarda ve atıflarda bulunan İbn Sina bu kadarla yetinmeyerek, felsefî ilimlerin taksimiyle alakalı olarak müstakil bir risale telif etmiştir. Bu eser, İbn Sina'nın felsefe ve felsefenin bölümleriyle ilgili yaklaşımını açık bir biçimde ortaya koyma bakımından oldukça önem taşımaktadır. İbn Sina, bu eserinde de öncelikle felsefeyi teorik (nazari) ve pratik (ameli) olmak üzere iki kısma ayırarak, her birini kendi içerisinde birtakım sınıflandırmalara tabi tutmaktadır. Buna göre felsefenin teorik kısmıyla alakalı ilimler fizik, matematik ve metafizik, pratik felsefe ise ahlâk, ev idaresi ve siyaset bölümlerinden oluşmaktadır.¹⁰⁰

¹⁰⁰ İbn Sina, Fî Aksami'l- Ulumi'l-Aklîye, Tis'u Resail içerisinde, Konstantiniyye, 1881, s. 41-73.

İlimlerin farklılaşmasına konularının farklı olmasının yol açtığını kaydeden İbn Sina, bunun da aslında varlıkların doğasındaki farklılaşmadan kaynaklandığı görüşündedir. Bu açıdan bakıldığında teorik ilimlerin fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üçe ayrılmasının sebebi onların ele aldığı konuların, yani incelemek istediği varlıkların doğasındaki farklılaşma sonucudur. Buna göre teorik ilimlerden fizik ilmi madde ve hareket ile ilişkili olan haddi (tasavvuru) varlıkları konu edinmektedir. Buna misal olarak gök cisimleri, dört unsur, bunlardan meydana gelenler ve hareket, sükûn, değişim, oluş ve bozuluş gibi kendilerinden birtakım hallerin meydana geldiği varlıklar gösterilebilir. Matematik ise, varlığı madde ve hareket ile ilişkili olan, tasavvur edilemeyen yani madde ve hareketle ilişkileri bulunmayan şeyleri konu edinmektedir. Buna da kare, daire ve sayı örnek olarak verilebilir. Metafiziğe gelince o hem haddi hem de varlığı itibarıyla madde ve hareket ile ilgisi bulunmayan varlıkları konu edinmektedir. Buna da örnek olarak zat açısından Allah Teala'nın zatı, sıfatlar açısından ise birlik-çokluk, külli-cüzi ve neden-sonuç gibi anlamlar verilebilir.¹⁰¹

İbn Sînâ'ya göre bu üç teorik ilim arasından insana en yakın olan ve ona en anlaşılabilir gelen ilim fizik ilmidir. Bununla birlikte bu ilim diğer ilimlerle kıyaslandığında daha çok belirsiz olan yönler taşımaktadır. Matematikte ise daha az ihtilaf ve karışıklık söz konusudur. Çünkü bu ilim hareket ve değişimin ötesine geçebilmektedir. İlk felsefeye, yani metafiziğe gelince bunun konusu bir kere kesinlikle cüzilerle ilgili değildir. Bundan da öte onun konusu mutlak varlık olması sebebiyle metafizik de mutlak ilimdir. Metafizik ile ilgili önemli bir husus da onun konusunun "varlık olarak varlık" olması hasebiyle diğer ilimlerin konusundan tamamen ve temelden farklı olmasıdır.

İbn Sina, teorik ilimlerin kendi içerisinde asıl ve fûru olmak üzere ikiye ayrıldığını belirterek bunların her birinin neleri

¹⁰¹ İbn Sina, Fî Aksami'l-Ulumi'l-Aklyyye, s. 72-73.

kapsadığını ortaya koyar. Ona göre fizik ilminin aslî ilimleri, bütün fiziğin genel konularının, yer-gök, oluş-bozuluş, madenler, bitkiler, hayvanlarla beraber nefsin ele alındığı, Aristoteles'in fiziki ilimlerle ilgili sekiz kitabından oluşmaktadır. Feri ilimler ise tıp, astroloji, ilmi feraset, ilmi tabir, simya ve kimyadır. Matematik ilimlere gelince bunların aslî ilimleri aritmetik, geometri, astronomi ve musiki, ferî ilimleri ise aritmetikle ilgili olarak toplama ve bölme işlemi gibi ilimler, geometri ile ilgili olarak alan ilmi ve optik gibi ilimler, astronomi ile ilgili olarak takvim ilmi gibi ilimler ve musiki ile ilgili olarak alet yapım ilmi gibi ilimlerdir. Metafiziğin aslî ilimleri ise beş bölümden oluşmaktadır: (1) Birlik-çokluk, neden-sonuç, kuvve-fiil gibi bütün varlıklar için geçerli olan genel anlamların bilgisini araştıran bölüm, (2) usul ve prensipleri araştıran bölüm, (3) Allah Teâlâ'nın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve bu sıfatların ne anlama geldiğini araştıran bölüm, (4) mertebe olarak Allah Teâlâ'dan sonra gelen ilk ruhanî cevherler (mukarreb melekleri) ile bunlardan sonra gelen ikinci ruhanî cevherlerin (göklerden sorumlu, arşı taşıyan, tabiatı idare eden ve oluş ve bozuluş âleminde olanları düzenleyen melekler) ispatı konusunu ele alan bölüm, (5) gök ve yerin cismani cevherlerinin bu zikredilen ruhanî cevherlere boyun eğişini ve bunlar arasındaki irtibatı inceleyen bölüm. Metafiziğin ferî bölümüne gelince bu, vahyin nüzulünü inceleyen bölüm ile eskatoloji (ilmu'l-mead) oluşmaktadır.

Ayrıca İbn Sina, metafiziği dört bölüme ayırmaktadır: (1) Bir sebebe bağlı olarak Varlık kazanmış tüm varlıkların uzak sebeplerini araştıran bölüm. (2) Bir sebebe bağlı olarak varolan bütün varlıkların kendisinden sudur ettiği İlk Sebeb'i inceleyen bölüm, (3) Varlıkların arazlarından bahseden bölüm ve (4) İlimlerin ilkelerini ele alan bölüm.¹⁰² Teorik ilimlerin bölümlere ayrılması varlıkların doğasındaki farklılaşmadan kaynaklandığı gibi natık nefsin bir fazileti olan pratik felsefenin kapsamında yer alan pratik

¹⁰² İbn Sina, eş-şifa, el-İlâhiyat (thk. Georges C. Anawati), I-II, Tahran 1964, c. 1, s. 14.

ilimler de İbn Sînâ'ya göre varlık olarak insanın durumunun farklılaşmasından doğmaktadır. Buna göre insanlar birey ve birliktelik hali olmak üzere iki temel varlık durumu gösterirler. Birliktelik durumu ise ailevî ve toplumsal (medenî) olmak üzere iki şekilde ortaya çıkar. İşte bu ayırım esas alınarak pratik ilimler ya da pratik felsefe birey, aile ve toplum yönetimi ile ilgili olarak üç kısma ayrılmaktadır. Bireyin yönetimi ahlâk ilmini, aile yönetimi ev idaresini ve toplum yönetimi ise siyaset ilmini oluşturmaktadır.¹⁰³

Pratik ilimlerden ahlak, bireyin davranış ve eylemlerinin nasıl olması gerektiğinin bilgisini vererek dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak için nelerin yapılması gerektiğini gösterir. Ev idaresi ise insanın evini, eşini, çocuklarını ve sahip olduğu şeyleri nasıl idare edeceğinin bilgisini vererek mutluluğun ne şekilde sağlanabileceğini gösterir. Siyaset ilmine gelince bu da yönetimlerin ve başkanların türleri ile erdemli ve erdemsiz şehir ve toplumların bilinmesini, bunlarla ilgili olarak olumlu şeyleri geliştirip olumsuzlukların giderilmesini ve erdemli topluma nasıl erişileceğinin bilgisini sağlar. İbn Sina'ya göre medenî ilmin ya da siyasetin bir bölümünü de nübüvvetin varlığı ile insan türünün varlığı, varoluşu ve gidişatı konusunda nübüvvet kurumuna duyduğu ihtiyacı ortaya koyan bölüm oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda insanın farklı toplumlara ve zamanlara ait şeriatları tanımasıyla beraber gerçek peygamber ile sahte peygamber iddialarını ayırt etmesini öğretir.¹⁰⁴ Felsefenin teorik ve pratik bölümlerini böylece ortaya koyan İbn Sina, ilimler sistemi içerisinde mantık ilmine de önemli bir yer verir. Ona göre mantık ilmi, insana teorik ve pratik (burhani) ilimleri kazandıran, onu araştırma ve düşünmesinde hata ve yanlıştan koruyan ve gerçek bir delil olan burhanı bilmesini sağlayan bir alet ilmidir.¹⁰⁵

¹⁰³ İbn Sina, Aksamu'l-Ulumi'l-Akliye, s. 73.

¹⁰⁴ Muhsin Mahdi, "Avicenna", Encyclopedia Iranica), ed. Ehsan Yarshater, New York 1989, C. III, s. 84-88.

¹⁰⁵ İbn Sina, Aksamu'l-Ulumi'l-Akliye, s. 79.

Her ilmin ilkelerinin daha üst bir ilimde bulunduğunu ve her ilmin kendi ilkelerini oradan aldığını kaydeden İbn Sina, cüzî ilimlerin ilkelerinin külli ilimde olduğunu belirtmektedir. Ona göre mesela tıp ilminin ilkeleri fizikte, alan ilminin ilkeleri geometridedir. İşte böylece cüzlerin durumunu araştıran fizik ve matematik ilimlerin ilkeleri de metafizikte yer almaktadır. Böylece ilimler hiyerarşisi içerisinde metafizik en üstte diğer ilimler ise onun altında sıralanmaktadır.¹⁰⁶

ac. Dinin Konusu ve Amacı

Evrenin yaratılış amacını insanın varlığına bağlayan İbn Sina, insanların tabiatı gereği tek başına yaşayamayacaklarını, bu nedenle de topluluklar halinde birlikte yaşama esasına dayalı olarak var olabileceklerini söyleyerek insanların ancak bu şekilde kemale erebileceklerini belirtmektedir. İşte bu ilkeden hareketle İbn Sina ilahî inayet gereği diğer insanlarda bulunmayan meziyetlerle donanmış bir insanın, yani peygamberin ortaya çıktığını ve onun bir arada yaşayan insanların adalet ve düzen içerisinde yaşayabilmelerini sağlayacak ilkeler ve düzenlemeler getirdiğini kaydetmektedir. O halde din, peygamberin vahye bağlı olarak getirmiş ve uygulamış olduğu bütün bu ilke ve düzenlemeleri ifade etmektedir.

İbn Sina'ya göre peygamberin getirmiş olduğu dinin insanlara öğretmeye çalıştığı temel prensip, her şeyi yaratan, mutlak kâdir, gizli ve açık olanı bilen bir Tanrı'nın var olduğudur. Bu çerçevede din anlatılan bu sıfatlara sahip bir Tanrı'ya itaat edilmesinin gerekliliğini, O'na itaat edenleri mutlu bir sonun, âsi olanları ise acı bir akıbetin beklediğini ortaya koyar. Bu yüzden insanlar, Allah Teâlâ ve meleklerden Peygamber'in dili üzere gelen

¹⁰⁶ İbn Sina, el-İşarât ve't-Tenbihât, thk. Süleyman Dünya, I-IV, Beyrut 1993. c. 1, s. 482-483.

bütün bildirimleri dinleyerek onlara itaat ederler.¹⁰⁷ Çünkü O'nun bilgisi bütün bilgilerin başında yer alır. Bütün bilgilerin elde edilmesindeki nihai amaç Allah'ın zatı ve sıfatlarının bilgisi ile O'nun fiillerinin kendisinden nasıl sâdır olduğunun ilmini elde etmektir. İşte bu yüzdendir ki, O'nun zatına karşılık gelen bilgilerin bir arada bulunduğu "ihlâs" suresi Kur'an'ın üçte birine denk addedilmiştir.

Tarihin her anında bir peygamberin gelmesinin imkansızlığına işaret eden İbn Sina, bu sebepten dolayı peygamberin, insanlığın yararına olacak konularda getirmiş ve uygulamış olduğu hususların bekası için önemli ve büyük tedbirler alacağını söylemektedir. Ona göre dinde esas olan kural insanların Yaratıcıyı bilme ve öte dünyayı anlama konusundaki sürekliliklerini sağlamak ve peygamberin ardından tarihî süreç içerisinde bu esasın unutulmasına sebep olan unsurlara engel olmaktır. O halde dinin insanlara namaz, oruç, hac ve zekât gibi birtakım amelleri ve fiilleri yüklemesi gerekmektedir. Böylece onların sürekli olarak Allah'ı ve ahireti hatırlamaları sağlanmalıdır. Onlara şöyle denilecektir: Bu fiiller sizleri Allah Teâlâ'ya yaklaştıracak ve bunun sonucunda büyük bir mükafat elde edeceksiniz. İşte tün bu fiil ve amellerle insanların nefislerini arındırmaların ve ahlakî olgunluk kazanmaları sağlanarak öte dünyada mutluluğu elde etmeleri temin edilmiş olacaktır. İbn Sina'ya göre dinin getirmiş olduğu bir diğer boyut ise aile ve toplum düzeninin kurulması ile ilgili alanı oluşturmaktadır. Din bireyin yönetimi ile ilgili hususları (ahlâk) tanzim ettiği gibi, aile ve toplumun yönetilmesi (siyaset) problemini de düzenlemiştir. Bu bağlamda din, ailenin hangi şartlarda oluşturulacağı, nikah, boşanma, miras gibi hususların yanı sıra toplumun işleyişini düzenleyen yasalar, yönetim, ticaret, hukuk gibi toplumsal alanlarla ilgili düzenlemeler getirerek toplumun adâlet içerisinde gelişmesini sağlamayı arzulamıştır.

¹⁰⁷ İbn Sina, el-İlahiyat, C. II, s. 441-442.

Dini, nefsin arındırılması olarak gören İbn Sina, bunu hem batıl inançlardan hem de kötü ahlaktan arınma olarak anlar. Ona göre din hakikati nefse naksetmeden önce onu yanlış olan anlayışlardan arındırması gerekmektedir. Ancak bu işlemlerden sonra kutsal bilgiler ve ilâhî ilimlerle nefsin teorik gücü kemâle erdirilebilir. Bu gerçekleştirildikten sonra din, güzel ve doğru davranışlarla nefsin pratik gücünü kemâle erdirmeye çalışır. Bu konuda da Allah'a itaat ve hizmet büyük bir yer tutmaktadır. Zira gerçek manada salih amel sahibi olmak O'na itaatten geçmektedir.¹⁰⁸

ad. Konu ve Amaç Birliğinin Sağlanması

İbn Sina'da gerek felsefenin tanımı gerekse felsefenin kısımları incelendiğinde felsefenin iki yönünün olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri felsefenin salt bilmeye alakalı teorik yönü diğeri ise uygulamayla, yani yapıp-etmelerle ilgili olan pratik yönüdür. Felsefenin konusu ve amacı başlığı altında ortaya konulanlar göstermektedir ki, felsefenin teorik yönü, yani bilmeye alakalı kısım varlıkların, varlıkların ilkelerinin ve asıl olarak da İlk Varlık'ın (Tanrı) bilgisidir. Nitekim eş-Şifa'nın el-İlahiyat bölümünde ve et-Talikât adlı eserde bilginin en üstün konusu ve gerçek felsefenin Allah'ı Teala'yı bilmek olduğu açıkça ifade edilmektedir. Felsefenin pratik boyutu ise, yapılması ve hayata geçirilmesi gereken konularda bilgi sahibi olarak pratik hayatın doğru ve güzel eylem ve davranışlarla mükemmelleştirilmesidir. Fakat her iki durumda insan nefsinin teorik ve pratik gelişmesi sağlanarak dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesi amaçlanmaktadır. O halde felsefe gerçek mutluluğu elde etmek amacı bilgi ve eylemde kemâle ermeyi ifade etmektedir.

¹⁰⁸ İbn Sina, el-Ala, et-Tefsiru'I-Kur'ani ve'I-Lugatu's-Sufi fi Felsfseti İbn Sina içerisinde, nşr. Hasan Asi, Beyrut 1983. s. 101.

İbn Sînâ'ya göre din de felsefe gibi temelde teorik ve pratik olmak üzere iki şekilde değerlendirilir. Yine felsefede olduğu gibi teorik kısmı salt bilmeye ve inanmaya, pratik yön ise yapıp-etmelerle ilişkilidir. İbn Sina peygamberin getirmiş olduğu dinin insanlara öğretmeye çalıştığı temel prensibin Tanrı'nın varlığı meselesi olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Tanrı ve sıfatlarının bilgisi en temel bilgidir. İşte bu Tanrı bilgisi dinin teorik yönünün esasını oluşturmaktadır.¹⁰⁹ İbn Sina'ya göre dinin pratik yönü ise birtakım eylem ve davranışları kapsamakta ve bunlar vasıtasıyla nefsin arındırılması ve ahlakî olgunluğun sağlanması arzulanmaktadır. Nitekim İbn Sina dini, nefsin arındırılması olarak tanımlamaktadır. İbn Sina dindeki bu bilgi ve amelin amacının sonuçta insanın teorik ve pratik yönünden kemâlini sağlayarak mutluluğu elde edilmesi olduğunu vurgulamaktadır. İbn Sina felsefe ile dini, konuları bakımından ortak görürken bunu teorik planda tabi ki sadece Tanrı'nın bilgisiyle sınırlandırmamaktadır. Aynı şekilde felsefî ifadesiyle Tanrı'dan sonra gelen sebepler, gök akılları (melekler), öldükten sonraki hayat, insanın âlemdeki yeri vb. konularda da felsefe ile dinin ortak olduğu görüşündedir. Ona göre teorik bakımdan felsefenin ortaya koyduğu konuların dinde de karşılıkları bulunmaktadır. Yine ona göre, pratik açıdan felsefe ile din birey, aile ve toplum yönetimi konularında aralarında konu birliği bulunmaktadır.

Bütün ilimlerin tek bir amaç etrafında birleştiklerini kaydeden İbn Sina, bunun da mutluluğa ulaşmak amacıyla insan nefsinin kemâle erdirmek olduğunu belirterek bütün ilimlerin elde edilmesindeki amacın gerçek mutluluk olduğunu beyan etmektedir. İbn Sina gerçek ve tam mutluluğu ise şöyle açıklamaktadır: "Gerçek mutluluk, insandaki ruhî erdemlere göre davranma, bedenî erdemler ve beden ile ruhun dışında kalan erdemlerin birleşmesidir. Ruhî erdemlerden yoksun olan kimse, öteki erdemler gerçekleşmiş olsa bile, asla mutlu olamaz. O takdirde sıhhat ve

¹⁰⁹ İbn Sina, el- İlahiyat, c. 1, s. 17.

nimete birlikte sahip olan hayvanlar gibi olur. Şayet ruhî erdemler mevcut olur da bedenî erdemler ve (beden ile ruhun) dışında kalan erdemler bulunmazsa o kişi yine de mutlu olur. Çünkü insana özgü gerçek erdemler ruhî olanlardır. Geriye kalanlar ise bu erdemin araçlarıdır. Ne var ki bu türden mutlu olana, mutluluğu bulanık deriz. Ayrıca ahlâkın değerlisiyle ahlaklanmış, var olanların hakikatlerini bilen kişiye malında, ailesinde veya bedenindeki bir eksiklik ve musibetten dolayı mutsuzdur denemez.¹¹⁰

İbn Sina felsefe ile dini hem konu hem de amaç bakımından birleşmesinin bir sonucu olarak erdemlerin temelini ne olduğu sorusuna da şöyle cevap vermektedir: "Erdemlerin esası Aziz ve Celil olan Allah'ın ululuğunu uzun uzadıya düşünerek O'na dönmektir. Çünkü kim O'nu düşünürse, O yüce inayetini o kimse üzerine seriverir. Sonra O'nun elçiliğini bize tebliğ etmiş ve dinini göstermiş olan peygamberine saygı duymamızdır. Sonra da onun getirmiş olduğu oruç, namaz ve iyi davranışlar gibi, şeriata ilişkin düzene uymaktır. Bu konuda zayıflık göstermek, iki cihanda da mutluluğu önleyen ve mutsuzluğu çeken şeydir.¹¹¹ Anlaşılacağı üzere İbn Sina, gerek felsefeyi ve dini teorik ve pratik olmak üzere ikiye taksiminde gerekse konularında felsefe ile dini bir ve aynı görmektedir. Benzer şekilde her ikisinin amacı mutluluğun elde edilmesi olarak gösterilmesi açısından da felsefe ile din arasında bir özdeşlik ve uzlaşma kurulmaktadır.¹¹²

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Eğer felsefe ile din aynı konu ve amaca sahipse ve ikisi de insanın kemale ermesini sağlayacak hem teorik hem de pratik bir içeriğe sahipse aralarındaki bu farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Belirtmek gerekir ki din genel olarak bütün insanlara ve özel olarak bu bilgiye ve mutluluğa başka yoldan kendi yetileri ve çabaları ile erişmeleri

¹¹⁰ Bekir Karlığa, "İslam Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler", M. Ü. 1. F. D., III, İstanbul 1985, s. 138.

¹¹¹ Mahmut Kaya, "İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, ed. Müjgan Cunbur, Ankara 1984, s. 495-500.

¹¹² Ahmet Arslan, "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri" . Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, ed. Müjgan Cunbur, Ankara 1984, s. 382;

mümkün olmayan insanlara, yani halka, avama hitap etmektedir. Bu noktada İbn Sina, kaynağı ta Platon'a kadar geriye giden, daha sonra Aristoteles, İslam felsefesinde Farabî tarafından devam ettirilen filozof-halk, havâs-avam, yönetenler-yönetilenler ayrımını temele alarak vahiy veya şeriatın sahip olduğu bazı temel özellikleri açıklama yoluna gitmektedir. Buna göre havâs ve avam olarak ikiye ayrılan insanların birinci kategorisinde yer alanlar akıl ve burhan, ikinci kategoride yer alanlar ise hayal gücü ve ikna ehlidir. Seçkinler soyut hakikatlerden ve burhani ispatlardan, halk ise somut örneklerden ve hitabî sözlerden anlarlar. Bundan dolayı İbn Sina'ya göre peygamberler getirmiş olduklarını halkın anlayış gücüne ve kapasitesine uydurmak zorundadırlar. Nitekim böyle de yapmışlardır ve bu nedenle bir din dili oluşmuştur.¹¹³

Sonuç olarak Farabî'de olduğu gibi İbn Sina'da da felsefe ile dinin iki farklı tarzda ortaya çıkışı insanların yetişme tarzlarından gelen farklılıkla izah edilmektedir. İnsanların avam ve havâs gibi iki farklı kategoride yer almaları ve anlayışlarındaki düzey farklılığı felsefe ve din gerçekliğinin temel nedeni olarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Ama her ne surette olursa olsun sonuç olarak felsefe ile dinin her ikisi de insanlara gerçeğin bilgisi ile o gerçeğe göre yaşamayı öğretmekte ve böylece mutluluğu kazandırmayı amaç edinmektedir.

2. Hakikatin Birliği

İbn Sina'nın akıl-vahiy/felsefe-din uzlaşmasının bir diğer dayanağını kuşkusuz onların her ikisinin de hakikat olduğu iddiası oluşturmaktadır. Seleflerinde olduğu gibi İbn Sina'da da felsefe ile dinin konu ve amaç bakımından bir olması onların uzlaşabilmeleri için yeterli görülmemektedir. Gerçekten de farklı iki sistem konu ve amaç olarak bir aynılık gösterebilir. Bununla birlikte ikisinden birinin hakikati ya da doğruyu içinde barındırmaması, "batıl" bir

¹¹³ İbn Sina, "el-Keramât ve'l-Mucizat ve'l-Eacib", nşr. Hasan Asî, Beyrut 1983, s. 229.

temel üzerine kurulması onların uzlaşmalarını mümkün kılmayacaktır. Hak ile bâtilin, yanlış ile doğrunun bir araya gelmesi ve aralarında bir uzlaşma sağlanabilmesi mantıki olarak imkânsızdır. O halde felsefe ile dinin uzlaşır olduğunu iddia etmek onların her ikisinin de hakikat olduğunu ve hakikati ifade ettiğini ispat etmek ve ortaya koymakla mümkündür. Aksi halde bu ikisini uzlaşır olduğu iddiası anlamsız olacaktır. İşte İbn Sina, sistematik olarak felsefe ile dinin hakikat oluşunu müstakil bir biçimde ortaya koymasa da eserlerinde içkin olarak bu iddia bütünüyle yer almaktadır. Hatta denilebilir ki onun bütün eserleri ve felsefesi böyle bir ilke gözetilerek oluşturulmuştur. Bu ilke onun aynı zamanda felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

İbn Sina'nın bu temel tezini ele almadan önce onun hakikati ifade eden olgular olarak felsefe ile dini nasıl değerlendirdiğini, daha sonra da bu iki hakikatin uzlaşmasını hangi esaslar üzerine oturttuğunu ortaya koymak gerekmektedir.

3. Akli Bilgi (Felsefe)nin Hakikat Oluşu

İbn Sînâ'ya göre felsefe ile dinin aynı hakikat olduğunu ortaya koyan iki temel dayanaktan biri felsefenin ya da felsefî bilginin hakikat olduğu anlayışıdır. Bu nedenle felsefenin hakikat oluşunun ontolojik ve epistemolojik esaslarının tespit edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu konu ele alınırken evvela felsefî veya akli bilgiyi ortaya çıkaran aklın, ontolojik yönü daha sonra da epistemolojik yönü ortaya konularak akli bilginin mahiyeti ve yöntemi üzerinde durulacaktır.

a. Aklın Ontolojik Mahiyeti

İnsanı dünyadaki en değerli varlık (eşref-i mevcudat) olarak gören ve bunun akli sayesinde gerçekleştiğini belirten İbn Sina, insanın en önemli yönünü oluşturan aklın var oluşunu sudur

nazariyesi çerçevesinde izah etmektedir. Buna göre insanın da içerisinde yer aldığı bütün varlıklar varlığı zorunlu, her varlığın ilk ilkesi ve sebebi olan Tanrı'dan belli bir sıra ve düzen içerisinde sudûr ederek var olmuşlardır.¹¹⁴ Ona göre Tanrı'nın kendini bilmesi sonucu meydana gelen ilk varlık ilk akıldır. Tanrı'dan ilk sudur eden bu ilk aklın Tanrı'yı bilmesinden ikinci bir akıl; kendi varlığının Tanrı'ya nispetle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden ilk göğün nefsi; kendi başına varlığının mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden ise, suretiyle birlikte ilk göğün maddesi oluşur. Bu oluş süreci, ikinci aklın ve ondan sonraki akılların bilgisi sonucu benzer şeyler meydana gelecek şekilde aşağıya doğru devam eder. Nihayetinde Ay feleğine ait faal aklın (küllî nefs/dünya nefsi) var olmasıyla birlikte kozmolojik akılların sudûru tamamlanmış olur. Faal akıldan da -gök cisimlerinin ve gök nefislerinin etkisi ile birlikte- her türün kendisine özgü suretlerinin feyzan etmesi neticesinde sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve sonunda da insanın yaratılmasıyla Ay-altı âlemindeki canlı-cansız bütün varlıklar vücut bulur.¹¹⁵ Ay-üstü âlemdeki oluşumun en yüce varlıktan en aşağıya doğru, Ay-altı âlemde ise, bunun tersine, en aşağı varlıklardan en yüce varlığa doğru bir oluşum seyrinin gerçekleştiğini belirten İbn Sina, insanın oluşumuyla birlikte Ay-altı âlemdeki en üstün varlığın ortaya çıktığını ve böylece kemâle doğru giden bu ontolojik var oluşun sona erdiğini kaydeder.¹¹⁶

İbn Sina, İnsanı nefis ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak görmekte, cevher olarak kabul ettiği bu nefsin, cisim ya da cisime bir güç olmadığını belirtmektedir.¹¹⁷ Ona göre insanî nefis, mufarık akıllar cinsinden olup maddeden ve maddî niteliklerden uzaktır. İnsanî nefsin bedenle olan münasebeti ise, onun beden üzerinde tasarruflarda bulunması ve bedeni belli bir kemâle

¹¹⁴ İbn Sina, er-Risaletü'l-Arşîyye, thk. İbrahim Hilâl, Kahire 1980, s. 36, 37.

¹¹⁵ İbn Sina, el-İlahiyat, c. II, s. 405 vd; el-İşarât ve't-Tenbihât, c. III, s. 219 vd.

¹¹⁶ İbn Sînâ, el- İlahiyat, c. II, s. 435; er-Risaletü'l-Arşîyye, s. 37.

¹¹⁷ İbn Sînâ, Ahvalu'n-Nefs, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Kahire 1952, s. 189.

ermeye kendisine boyun eğdirmesidir. O nefsi, "bilkuve canlıya sahip tabîî cismin ilk yetkinliği" ya da "organı bulunan tabîî cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlayan İbn Sina, nefsin bir yönden kemâli olduğu cismin ihtiyari olarak hareket ettiricisi olduğunu, diğer yönden ise küllî olan şeyleri idrak ettiğini kaydederek bunun da sahip olduğu akıldan kaynaklandığını belirtmektedir. Akıl ise insan nefsinin diğer nefislerden ayıran temel bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁸

Eserlerinde nefis konusuna geniş yer veren ve hatta büyük eseri eş-Şifa'nın bir cildini bu konuya tahsis eden İbn Sînâ, insan nefsinin bir tek zât olmakla birlikte üç mertebede ele almakta ve her bir mertebedeki nefsi çeşitli güçleriyle birlikte oldukça detaylı bir biçimde ortaya koymaktadır.¹¹⁹ Buna göre ilk mertebede yer alan nebati nefis beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç güce sahip bulunmaktadır. İkinci mertebede yer alan hayvânî nefis ise, muharrike ve idrak gücü olmak üzere iki temel güce sahiptir. İdrak gücü beş duyu veya dış idrak güçleri ile iç idrak güçlerinden (ortak duyu gücü, hayâl ve musavvire gücü mütehayyile ve mütefekkiye gücü, vehim gücü, hatırlama gücü gibi) oluşur. Muharrike gücü ise, bâise ve fâile olmak üzere iki genel güce, bâise gücü de nuzuiye ve şevkiye güçlerine ayrılmaktadır. Şevkiye gücü ise arzu ve öfke güçlerinden müteşekkildir. Üçüncü mertebede yer alan nefis ise natık (düşünen) nefistir. İşte insanı gerçek manada diğer canlılardan ayıran ve onun en üstün varlık olmasını sağlayan ise bu nefsin gücüdür.

İbn Sina'ya göre nefis-i natika bilen ve yapan olmak üzere iki güce sahiptir. Bu güçlerin her birine "akıl" adı verilmektedir. Onun insana özgü olan akı, nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere ikiye ayırması nefsin ontolojik mahiyeti gereğidir. Bir tek cevher olan insanî nefis, kendi üstünde ve altında bulunan alanlarla iki yönlü ilişki içerisinde. Nefsin bu iki alanla ilişkisi ise, bir kısım

¹¹⁸ İbn Sina, "er-Risâle fi'l-Hudud" Tis'u Resail, Konstantiniyye, 1881, s. 56.

¹¹⁹ İbn Sînâ, en-Nefs, s. 32-37; H. Ömer Özden, İbn-i Sina-Descartes, Metafizik Bir Karşılaştırma, İstanbul 1996, s. 83.

güçlerle gerçekleşmektedir. İşte teorik akıl gücü, nefsin kendi üstünde bulunan bu ulvî alanla ilişkisini sağlayarak bu alanın onun üzerinde belirli etkilere yol açmasını gerçekleştirmektedir. Pratik akıl gücü ise nefsin kendi altında bulunan süflî alanla ilişkisini temin etmekte, yani bedenle olan ilişkisini tanzim ederek onun yönetilmesini sağlamaktadır. Teorik aklın ulvî alanla olan ilişkisinden ilâhî feyze nail olma ve bilgi sahibi, pratik aklın süflî alanla olan ilişkisinden ise, ahlâk doğmaktadır.¹²⁰

İbn Sina'ya göre gerek teorik akıl gücü gerekse pratik akıl gücü bir istidat ve kemale ulaşma kabiliyetine sahip bulunmaktadır. İster teorik isterse pratik akıl olsun bu istidat bilkuvve akıl (heyulanî/maddî akıl) olarak isimlendirilir. Bütün insan bireylerinde bulunan bu akıl, akledilirleri tasavvur etme yönünde nefsin bir istidadıdır. Dolayısıyla nefis akledilirleri kavradığında bilkuvve olan akıl bilfiil akıl durumuna gelir. Aklın bilkuvve durumdan bilfiil halini alması ancak maddeden ayrı ve sürekli bilfiil durumda bulunan bir akıl vasıtasıyla gerçekleşmektedir ki bu akıl sürekli etkin olan faal akıldır. İbn Sînâ da faal akıl ile insan akli arasındaki ilişkiyi güneş ışığı ile göz arasındaki ilişkiye benzetir. Güneş ışınlarının cisimleri aydınlatıp gözün görmesini sağladığı gibi, faal aklın etkisi de insan nefsinde akledilirlerin oluşmasını gerçekleştirir. Bu anlayışta "yukarıdan gelen bir aydınlanma (ışrak) söz konusudur ki bunun anlamı, faal akıldan birtakım suretlerin insan nefesine feyazan ederek orada iyice yerleşmesidir. Demek ki nefis, ulvî âlemle ilişki kurabilecek ve oradan belirli etkilenmelere maruz kalabilecek ontolojik bir mahiyet arz etmektedir.¹²¹

İnsan aklının kemâle ermesinde faal akıl ile irtibatını kaçınılmaz gören İbn Sina, insan aklının faal akılla kurduğu bu irtibat ve ilişki sayesinde birtakım etkilenmelere ve değişime maruz kaldığını belirterek insan aklının çeşitli mertebelerden geçtiğini ifade etmektedir. Bu durumda İbn Sina, faal akıl vasıtasıyla

¹²⁰ İbn Sînâ, en-Nefs, s. 38-39;

¹²¹ İbn Sînâ, en-Nefs, s. 39, 186, 208, 209; en-Necat, c. II, s. 43-44.

bilkuvve akılda meydana gelen ilk değişimin bilkuvve aklın meleke halindeki akıl durumuna gelmesi olduğunu söylemektedir. Meleke halindeki akıl oluştuğunda ise nefis, bilfiil akıl ve Müstefâd akıl aşamasına hazır hale gelmiş olur. Bu en son aşama ise, insan türünün tamamlanıp kemâle erdiği ve insanî gücün bütün varlıkların ilk ilkelerine benzediği aşamadır.¹²²

İbn Sina'ya göre, nefsin güçleri kendi içerisinde bir hiyerarşiye sahiptir ve buna göre bu güçler birbirleriyle yöneten ve yönetilen ya da idare eden ve hizmet eden şeklinde bir ilişki içerisinde. Bu hiyerarşik ilişki içerisinde Müstefâd akıl en üst konumda bulunmakta ve diğer bütün güçler ona tâbî olup hizmet etmektedirler. Çünkü o ulaşılması istenilen nihai amaçtır. Bundan sonra ise bilfiil akıl gelmektedir. Bunu, yöneten ve yönetilen ilişkisi aşağıya doğru devam etmek üzere sırasıyla meleke halindeki akıl, bilkuvve ya da heyulanî akıl ve son olarak da kendi üzerindeki bütün güçlere hizmet eden pratik akıl izlemektedir. Daha sonra ise bunu yine kendi içerisinde belli bir hiyerarşiye uygun olarak yöneten ve yönetilen ilişkisi çerçevesinde hayvânî nefsin güçleri ve ardından nebati nefsin güçleri takip etmektedir.

İbn Sina, nefsin bedenden önce ferdî bir varlığının olmadığı görüşündedir. Nefsin, beden maddesinin belirli bir kıvama (mizaç) gelmesi sonucu dışarıdan gelen manevi bir cevher olduğunu kaydeder. Nefs bedenle kaim olmadığından dolayı onun ve dolayısıyla aklın, beden mizacının bozulmasıyla birlikte bozulmayacağını, ebedî olarak baki kalacağını ve başka bir bedene geçmesinin (tenasüh) de imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ölümü, insanın özü olan nefsin âletlerini (beden organları) kullanmayı terk etmesi ya da nefsin bedenden ayrılması olarak tanımlayan İbn Sina'ya göre, insanın ölümünden sonra bâki olacak nefis için mutluluk ve elem (şekavet) olmak üzere iki durum söz konusudur ve nefsin bu iki durumdan hangisinde olacağı onun

¹²² İbn Sînâ, en-Nefs, s. 40, 186, 208; el-İşarât ve't-Tenbihât, c. II, s. 388-391.

teorik ve pratik akıl gücündeki yetkinlikle irtibatlıdır.¹²³ Ona göre natik nefis faal akılla birleşme melekesini kazandığında, organlarıyla değil kendi zatıyla aklettiginden onları kaybetmesi, yani ölümün meydana gelmesi sebebiyle herhangi bir zarara uğramamaktadır. Bundan da öte, Müstefâd akıl mertebesine ulaşmış natik nefis, beden ve bedeninin arazlarından kurtulduğunda, faal akılla tam bir birleşme durumuna geçmekte; akî güzelliğe ve ebedî lezzete kavuşmaktadır.¹²⁴

b. Aklın Epistemolojik Mahiyeti

İbni Sina, insanı diğer canlılardan ayıran düşünme ya da akıl gücünü teorik (nazari) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre nefis-i natıkanın teorik gücü esas itibariyle ulvî aleme yönelik olduğundan ilimler, onun bu alanla olan ilişkisinden doğmaktadır. Nefis-i natıkanın pratik gücü ise, aşağı alem ve bedenî olana yönelik olup onun da bu alanla ilişkisinden maddî ve geçici eyler hakkında birtakım tedbirlerin ortaya konulması, beşerî sanatların çıkması, burhani ispata baş vurmaksızın "yalan ve zulüm kötüdür" gibi bir kısım meşhur görüşlerin belirtilmesi ve pratiklerle ilgili düşüncelerin meydana gelmesi sağlanmaktadır. Kısacası ahlak bu güçten, yani pratik akıl gücünden doğmaktadır.

İbn Sina'ya göre teorik akıl gücü, küllî olan şeylerin mahiyetlerinin küllî olarak kazanılmasını ve maddeden soyutlanmış küllî suretlerin nefiste yerleşmesini sağlamaktadır. İşte gerçek ilmi de bu oluşturmaktadır.¹²⁵ Teorik aklın kavradığı suretlerin ya soyut hali ya da maddelerinden soyutlanmamış durumda bulunduğunu kaydeden İbn Sina, bu suretlerin soyut olması halinde teorik aklın onları oldukları şekilde kolayca aldığını, soyut olmadıklarında ise

¹²³ İbn Sina, el-İlahiyat, s. 425-432; en-Necat, c. II, s. 151-160.

¹²⁴ İbn Sînâ, en-Nefs, s. 219.

¹²⁵ İbn Sina, Hudûd, s. 55; İbn Sina, en-Nefs, s. 39.

teorik aklın onları maddeden ve maddî olandan hiçbir, şey kalmayacak şekilde soyutlandıktan sonra kabul ettiğini söylemektedir. Bununla birlikte teorik aklın, maddelerinden soyutlanmamış durumda bulunan suretleri, maddelerinden tamamen soyutlanmış olarak kavrayarak değişmez bilgiye ulaşması, bir başka ifade ile, dış dünyadaki cüzlerin idrak edilerek nefste küllî bir biçimde akledilir hale gelmesi hadisesi ise İbn Sînâ tarafından duyu idrakiyle başlayan ve akfî idrakle sona eren dört aşamalı bir süreç içerisinde ele alınmaktadır.

Suretleri maddeleriyle birlikte bulunan cüzleri idrake ilişkin olarak İbn Sina, ilk aşamada söz konusu olan duyu algısının bir tecrit işlemi olmadığını, bu aşamada suretin, madde ve maddeye ilişkin özelliklerle birlikte idrak edildiğini belirtir. Ayrıca ona göre bu tür bir idrakte cisim ile duyu güçleri arasında belli bir nispet söz konusudur. Ancak bu nispet ortadan kalktığında idrak de ortadan kalkmaktadır. Bu, insanın duyu algısına giren bir cismin duyu algısı sınırları dışına çıktığında daha önce algılanmış bulunan o algının da ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Çünkü sûret maddeden tam olarak tecrit edilerek elde edilemediğinden, diğer bir ifadeyle suretin algısı madde ile birlikte gerçekleştiğinden maddenin ortadan kaybolmasıyla birlikte idrak de yok olmak durumundadır. Bu yüzden burada bir tecrit söz konusu olmamaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse duyuların (beş duyu) yaptığı iş, duyuya muhatap olan duyuluru almak ve hayal gücüne aktarmaktır.¹²⁶

İbn Sina'ya göre ikinci aşamadaki idrak hayâlî bir idraktır. Hayâl gücü bir şeyin maddesi duyulardan uzaklaşmış olsa dahi onun suretini saklayabildiğinden burada sûret maddesinden tecrit edilmiş olarak algılanabilmektedir. Bununla birlikte algılanan bu suret henüz maddeye ilişkin özelliklerden tecrit edilebilmiş değildir. Çünkü hayâl gücünde bulunan suret duyulardan gelen ve dolayısıyla duyuların belli bir nitelik, nicelik, yer ve konum

¹²⁶ İbn Sînâ, en-Nefs, s. 50-51; H. Ö. Özden, İbn-i Sina-Descartes, s. 83; Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 128 vd.

içerisinde algılamış olduğu surettir. İşte bu nedenledir ki, hayal gücünün idrak ettiği herhangi bir şeyin sureti o şeyin türünün bütün fertlerinin değil yalnızca bir tek ferдинin sureti olabilmektedir. Mesela insan türü söz konusu olduğunda hayâl gücünün algıladığı suret yalnızca bir insan ferдинin sureti olabilmektedir. Bu aşamada bütün fertlerinin içerisinde yer aldığı "insan"ın algılanması söz konusu olamamaktadır.

Üçüncü aşama olan vehim idrak aşaması tecrit yönünden öncekine nispetle daha ileri bir aşamayı ifade etmektedir. Bu mertebede, kendinde maddî olmayan fakat madde ile birlikte ortaya çıkan iyi-kötü dost-düşman, yararlı-zararlı gibi birtakım anlamların kavranılması söz konusudur. Vehim gücünün idraki, hayâl gücünde bulunan cüzi suretlere dayandığından bu gücün algılamış olduğu anlamlar da küllî değil cüzî bir mahiyet arz etmektedir. Yani vehim gücü genel olarak iyiyi ve kötüyü, yararlıyı ve yararlıyı değil, hayâl gücünde idrak edilmiş bulunan bir şeyin iyi mi kötü mü yararlı mı zararlı mı olduğunu idrak etmektedir. Bu da aklî idrak ile vehmi idrak arasındaki en önemli farkı ortaya koymaktadır.¹²⁷ İdrakin en üstün seviyesini oluşturan son aşama aklî idrak aşamasıdır. Bu aşamada suretler maddeden ve maddenin özelliklerinden tam manasıyla soyutlanmış olarak ve küllî bir biçimde kavranılmaktadırlar. Mesela yine insan türü söz konusu edildiğinde bu amada tek tek insan fertlerinin suretlerinden bütün bu fertleri kapsayan "insan" kavramına ulaşılmaktadır. Böylece çeşitli idrak aşamalarından geçilmek suretiyle akıl eşyayı akleder hale gelmekte ve onun mahiyetini kavrayarak hakikî bilgisini elde etmiş olmaktadır.

Bilgi ve hikmetin kaynağı olarak gördüğü nefsin, akledilirleri bizzat; cüzî olan duyulurları ise iç ve dış duyu organlarıyla idrak edip bildiğini ifade eden İbn Sina; ilk üç aşamada gerçekleştirilen duyu idraklerinin zahirî, cüzî ya da gelip-geçici olduğunu, bu son aşamada gerçekleştirilen aklî idrakin ise, yakinî ve sürekli olduğunu

¹²⁷ İbn Sina, en-Nefs, s. 51-52; el-İşarât ve't-Tenbihât, c. II, s. 370.

belirterek gerçek bilginin ancak nefsin akledilirleri kavramasıyla mümkün olabileceğini kaydetmektedir.¹²⁸ İbn Sina idrakler arasındaki bu epistemolojik farkın sebebini ise, mutlak manada basit olmasından dolayı akıl gücünün cevherinin diğer güçlerin cevherlerinden daha üstün olmasına ve onun maddeden tamamen ayrı bulunmasına bağlamaktadır. Burada vurgulanması gereken bir diğer husus, hakikî bilginin oluşmasını sağlayan küllîlerin, aklın kendisi tarafından ortaya çıkarılmayıp ona "dışarıdan verilmiş olduğudur. İbn Sina'ya göre insan akli hayâl gücünde bulunan cüzî idrakler üzerinde düşündüğünde faal aklın nuru onu aydınlatmakta, düşünme sonucu hazır hale gelen insan aklına küllîler feyezân etmektedir.¹²⁹

İnsanî nefsin faal akıl ile birleşmesi sebebiyle bilginin ortaya çıkışında hayâl gücüne önemli bir fonksiyon yükleyen İbn Sînâ, bunun her zaman böyle olmayabileceğini, yani nefsin faal akılla birleşmesinde hayâl gücüne baş vurmanın her zaman zorunlu olmadığını da sözlerine ilave etmektedir. İbn Sina epistemolojisinde anahtar bir kavram olarak kullanılan "hads" (sezgi) kavramı, tam da burada devreye girmektedir. İbn Sina'ya göre akıl gücü bir şeyi iki yolla bilmektedir; bir başka ifade ile bilgi, faal akıldan insan aklına iki şekilde feyezân etmektedir. Bunlardan biri düşünme diğeri ise sezgi yoludur. Yukarıda işaret edilen düşünme fiili, nefsin hayâl gücünün yardımıyla belirli anlamlar arasında yaptığı bir hareketi ifade etmektedir. Sezgi ise zihnin ani bir kavrayışı olup ilâhî bir feyz ve faal akılla doğrudan aklî bir ittisaldir; kesinlikle çalıışıp çabalamayla elde edilebilecek bir şey değildir.¹³⁰

Akl gücünün akledilirleri kavraması ya da faal akıl yoluyla akledilirleri elde etmesi probleminde kemal noktasına varıncaya kadar birtakım merhalelerden geçtiğini ifade eden İbn Sina, bunları sırasıyla "bilkuvve akıl", "bil meleke akıl", "bilfiil akıl" ve "müstefâd

¹²⁸ İbn Sina, et-Talikât, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran 1983, s. 80.

¹²⁹ İbn Sînâ, en-Nefs, s. 208; Fazlur Rahman, a. g. m., s. 114-115.

¹³⁰ İbn Sînâ, "Mübahesat", Resail'u İbn Sina, nşr. Hilmi Ziya Ülken içerisinde, I-II, İstanbul 1953, s. 107; Aİ Durusoy, a. g. e., s. 132-136.

akıl" olmak zere dört aşamada ele almaktadır. Aklın, akledilirleri kavraması açısından içerisinde bulunduğu ilk aşama, "bilkuvve akıl" (heyulanî/maddî akıl) aşamasıdır. Bütün insan fertlerinde bulunan bu akıl, bilmeye ya da aklî suretleri kavramaya ilişkin olarak mutlak bir istidadı ifade etmektedir. Zaten bu akla heyulanî akıl denmesinin nedeni de onun, henüz herhangi bir surete sahip olmayan ilk maddenin (heyula) suret kazanmasına yönelik istidadına benzetilmesi sebebiyledir. İkinci aşama, bilkuvve aklın, bilfiil akıl aşamasına yakın olacak şekilde kemâle erdiği "bil meleke akıl" aşamasıdır. Bu aşamadaki akıl, genel olarak "kabul edilmiş görüşler" i ihtiva ettiğinden küllî suretleri kavrama bakımından belli bir güç ve "meleke "ye sahip bulunmaktadır.¹³¹ Burada "genel olarak kabul edilmiş görüşler" ile kastedilen, kendisiyle ikinci akledilirlerle ulaşılan 'bütün parçadan büyüktür', 'bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir' gibi apriori öncüllerden oluşan ilk akledilirlerdir. Nefs, düşünmeye temel olan bu önermeleri kazandığında bil meleke akıl aşamasına geçmiş olur. Böylece bil meleke akıl mertebesindeki nefsin bilfiil ve müstefâd akıl aşamalarına ulaşmaya hazır hale gelmektedir. İbn Sina'ya göre insanda bil meleke akıl oluştuğunda nefis, kıyas ve tanım yapmaya muktedir olabilecek ve böylece çalışma ve çabalamayla elde edilen ilimleri ya da ikinci akledilirleri elde edip onlarla kemâle erebilecektir.¹³² Bil meleke aklın çok güçlü olması durumunda buna kudsî güç adını veren İbn Sînâ, ilk akledilirleri kavramış ve böylece de ikinci akledilirleri elde etmeye hazır hale gelmiş bulunan bil meleke aklın, ikinci akledilirleri düşünme ya da sezgi (hads) yoluyla elde edebileceğini de görüşlerine ilave etmektedir.

Nefs, ilk akledilirlerden fizik ve metafizik bilgiler gibi ikinci akledilirleri elde ettiğinde üçüncü aşama olan "bilfiil akıl" aşamasına geçmiş olur. Burada artık elde edilmiş ve adeta nefiste saklı bulunan suretler istenildiği anda düşünülebilir. Yine

¹³¹ İbn Sînâ, el-İşarât ve't-Tenbihât, c. II, s. 389; Hudûd. s. 55.

¹³² İbn Sînâ., el-Mebde ve'l-Mead, thk. Mehdî Muhakkik, Tahran 1984, s. 99; en-Necat, c. II, s. 12.

nefis bu aşamada kendisinin onları aklettiğini de akledebilmektedir. Bu aşamaya bilfiil akıl adının verilmesi bu aklın, akledilirleri istediği anda herhangi bir çaba ve yola baş vurmaksızın bilfiil olarak akledebilmesi sebebiyledir.¹³³ Bu aşamanın da kendisinden öncekine kıyasla bilfiil kendisinden sonrakine kıyasla ise, bilkuvve akıl durumunda bulunduğunu belirten İbn Sina, bilfiil aklın güç olarak belli bir aşamaya geldiğini, ama fiil olarak tam bir kemâle henüz kavuşmadığını ifade etmektedir. Son aşama ise, teorik aklın kuvve halinden tamamen kurtulup mutlak fiil halini aldığı ve tam olarak kemâle erdiği "müstefâd akıl" aşamasıdır. Bu seviyedeki akıl, kendisinde hazır halde bulunan akledilirleri bilfiil akledebilmekte ve yine bilfiil aklettiğini de akledebilmektedir. Tam bir fiil durumunu ifade eden teorik aklın bu aşamasına müstefâd akıl denmesinin sebebi ise aklın, bilkuvve halinden bilfiil hale geçişini faal akıldan "istifade" ile gerçekleştirmiş olmasındandır. Ona göre bilkuvve akıl sürekli fiil halinde olan faal akılla bir tür birleşme gerçekleştirdiğinde birtakım suretler onda meydana gelir ve yerleşir. Böylece de bu suretleri "dışarıdan" kazanmış (müstefâd) olur.¹³⁴

Buraya kadar ortaya konulanlardan anla anlaşılacağı üzere gerçek bilgi, cüzlerden küllîye ya da duyulurlardan akledilirlerle doğru bir süreç içerisinde meydana gelmektedir. Ancak nefis bu süreç içerisinde kendi güçlerini devreye sokmasına rağmen bilginin oluşmasını yalnız başına gerçekleştirememektedir. Duyuların bilginin oluşumundaki payı kabul edilse bile, duyu bilgisini gerçek bir bilgi olarak görmeyen İbn Sina, gerçek bilgi olarak kabul ettiği aklî bilginin oluşumunu bir dış faktöre, yani faal akla bağlamaktadır. İnsan aklının eşyayı ya da varlıkları bilmesinin sınırı ve derecesi konusu da aklın epistemolojik mahiyetini tespit açısından oldukça önemlidir. Bu bakımdan bu noktaya burada çok kısa da olsa temas etmek gerekmektedir.

¹³³ İbn Sînâ, en-Nefs, s. 40; en-Necat, c. II, s. 13.

¹³⁴ İbn Sînâ, el-İşarât ve Tenbihât, c. II, s. 391; Hudûd, s. 55.

İbn Sina'ya göre insanın eşyayı ve varlıkların bilmesi demek onların hakikatlerine vakıf olmak anlamına gelmemektedir. Çünkü eşyanın hakikatini bilebilmek beşer takatinin üzerindedir. İnsan sadece eşyanın hassalarını, levazımlarını ve arazlarını bilebilmekte, eşyanın hakikatine delâlet eden ve onları oluşturan fasılları bilememektedir. Mesela insan İlk'in (Tanrı), aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini hiçbir şekilde bilememektedir. Aynı şekilde akıl da arazların hakikatini bilememektedir. Mesela insan cevherin gerçekliğini kavrayamamaktadır. Aslında insanın cevher hakkında bildiği şey onun hassasıdır, yani onun "mevzu'da bulunmayan bir varlık" olduğudur. Bu ise onun hakikatini bilmek demek değildir. Yine insan cismin hakikatini bilememekte, sadece onun uzunluk, genişlik ve derinlik gibi hassalarını bilmektedir. O halde insanın bilgideki kemâli sınırlıdır ve onun bu sınırı çeşitli yolları deneyerek aşması mümkün değildir.¹³⁵

Görüldüğü üzere İbn Sînâ insan aklına, her varlığın ve nesnenin gerçekliğini bilen, sınırları sonsuz ve mutlak bir güç olarak bakmamakta, onun bilme kapasitesini eşyanın ve varlıkların belirli alanlarıyla sınırlandırmaktadır.

4. Aklî Bilginin Mahiyeti ve Yöntemi

Bilginin (ilim); bir şey nasılsa o şeyin öyle olduğuna dair bir inancı ifade ettiğini belirten İbn Sina, onun bir türü olarak kabul ettiği yakinî bilginin ise, bir şeyin öyle olduğuna ve hiçbir zaman da başka türlü olamayacağına yönelik bir inancı ortaya koyduğunu söylemektedir. Zannetmeye gelince İbn Sina onu görüş (re'y) olma bakımından bilgi ile aynı kabul etmekte ancak mahiyeti itibariyle ondan tamamen ayırmaktadır. Çünkü ona göre zan, bilgide olduğu gibi bir şey hakkındaki bir inancı ifade etmekte, ama onda bilgiden ayrı olarak o inanılan şeyin farklı sonuçlanma ihtimali söz konusu

¹³⁵ İbn Sina, et-Talikât, s. 34-52.

olmaktadır. Başka bir ifade ile bilgi, bir şey hakkındaki sabit ve değişmez bir inancı gerektirirken zan, inanılan şey hakkında bir değişme imkanını sürekli taşımaktadır. Bu sebeptendir ki İbn Sina, bilginin konusunu "zorunlu olan" olarak görürken, zannın konusunu, mümkün olan ve belli bir kurala bağlanamayan değişebilir şeyler olarak ortaya koymaktadır.¹³⁶

Bilginin, bilen öznenin nefsinde meydana gelen bir hal ve keyfiyet olduğunu, bilinen nesnenin varlığıyla bu bilginin ancak var olabileceğini, onun yokluğu ile yok olacağını kaydeden İbn Sina, bir şeyi bilmenin o şeyin sebeplerini ve varlığını bilmek üzere iki aşamalı olduğunu belirtmektedir. Sebeplerini bilmek yoluyla bir şeyin bilgisini elde etme konusunda İbn Sina, bir kişinin güneş tutulmasının nasıl ve ne zaman meydana geleceğini bilmesini örnek olarak gösterir. İkinci tür bilmeye, yani bir şeyin varlığı ve gözlemlenmesi yoluyla bilgisinin elde edilmesine gelince, ona göre bu durumda bilinen şey bilmenin illetini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bilinen ortadan kalktığında onu bilmek de söz konusu olmamaktadır. Çünkü illet bulunmadığında malumun varlığından da bahsedilemez.¹³⁷

İbn Sînâ'ya göre her bilgi tasavvur ve tasdikten oluşmaktadır. Mahiyetlerle ilgili bulunan tasavvurlar ilk bilgidir tarif (tanım) ile elde edilirler. Buna örnek olarak zihnin "insan"ı tasavvur etmesi verilebilir. "Her beyaz arazdır" yüklemine kendisini gösteren tasdik ise, kıyas yoluyla elde edilmektedir. O halde tanım (had) ve kıyas bilinmeyenlerin bilinir hale getirildiği iki araç konumundadır. Had, "bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz" olup amacı, kıyasa konu olabilecek önermeleri oluşturmaktır. Kıyas ise, her biri bir konu ve yüklem içeren iki veya daha fazla öncüllerle kurulan mantiki ilişkileri sonucunda bilinmeyen bir öncülün çıkarımını sağlamaktır. Öncüller arasındaki mantıksal çıkarımı büyük terim, küçük terim ve

¹³⁶ İbn Sina, el-Burhan, s eş-Şifa, thk. Ebu'l-Ala Afifi, Mısır, 1965, 256-259.

¹³⁷ İbn Sina, en-Necat, c. I, s. 9; el-Burhan, s. 17.

orta terim olmak zere üç terim sağlamaktadır.¹³⁸ Bu üç terim içerisinde orta terim İbn Sina'ya göre bilginin temelini oluşturduğundan bu konuda oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim O, bilgiye ulaşma yollarından biri olan düşünmeyi "nefsin, orta terimi elde etmek için bazı anlamlar arasında yapmış olduğu hareketi" diye tanımlarken, diğer bir bilgi yolu olan hadsi (sezgi) de "orta terimin zihinde bir anda oluşması" şeklinde tarif etmektedir.

Bilginin belli bir yol ve yöntem ile elde edilebileceğini kaydeden İbn Sina, bu yol ve yöntemin doğru kıyası oluşturan yakînî kıyas, yani burhan olduğunu ifade etmektedir. O halde bilgiye ulaşmada öncelikle burhan yönteminin bilinmesi gerekmektedir.¹³⁹ Bu da kesin bilginin elde edilmesinde mantık ilmini bilmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü mantık, kendisiyle doğru tanım ve doğru kıyasın (burhan) bilindiği teorik bir sanattır.¹⁴⁰ Burhanı, "kesin sonuç vermesi için kesin öncüllerden (yakîniyat) oluşturulan kıyas" olarak tanımlayan İbn Sina, yakîniyatın ise evveliyat, tecrübiyat, mütevatirat ve mahsusat türünden olabileceğini, kaydetmektedir. Demek ki kesin bilgiye ulaştıran burhani kıyasın elde edilebilmesi öncelikle bu kıyası oluşturan öncül ve önermelerin kesin olmasını zorunlu kılmaktadır. Aksi halde cedelî, hatabî, sofistike gibi zan ifade eden kıyas türlerinden söz edilmiş olunacaktır.

İbn Sina'ya göre burhanî kıyası oluşturan ve dolayısıyla kesin bilgiyi elde etmeyi sağlayan evveliyat, selim aklın doğrudan doğruya fitrî olarak ya da apriori bir biçimde kabul etmek zorunda kaldığı hükümlerdir. Ona göre akıl "bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir" ya da "bir şeyin bütünü o şeyin parçasından yüküdür" şeklindeki bu hükümleri tasavvur ettiğinde haricî hiçbir neden olmaksızın onları tasdik eder. Kesin önermelerin ikincisi tecrübiyat ise, bir tür kıyas ile birlikte duyuların tasdik ettiği hükümleri ifade etmektedir. Buna da "kayıtı ishal yapar" hükmü

¹³⁸ Bilal Kuşpınar, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, İstanbul, 1995, s. 112.

¹³⁹ İbn Sina, el-Burhan, s. 258; Bilal Kuşpınar, a. g. e., s. 112-113.

¹⁴⁰ İbn Sina, en-Necat, c. I, s. 10.

örnek olarak gösterilebilir. Üçüncü tür önermeleri oluşturan mütevatirata gelince bunlar, herhangi zan ve şüpheden uzak bir biçimde tevatür derecesinde gelen haberlerle tasdik edilen bilgilerden oluşmaktadır. Görülmediği halde bazı ülkeler ve şehirler hakkındaki bilgiler bu kabil bilgilerdir. Son olarak mahsusat ise, "kar beyazdır" hükmünde olduğu gibi, duyularla tasdik edilen kümleri ifade etmektedir. Her burhanî ilmin kendine has konusu, ilkeleri ve problemleri olduğunu belirten İbn Sina, meselelerin çözümünün, bir başka ifade ile bir şeyin mahiyeti, varoluşu, varoluş sebebi ve de ayrımları hakkında bilgi edinmenin belli terimlerle varlık hakkında doğru sorular sormak yoluyla gerçekleştiğini kaydetmektedir.

İnsanın bilgisini ilahî bilgi olan Tanrı ve mufarik akılların bilgisinden ayırmak ve insan bilgisine belirli bir nitelik kazandırmak amacıyla İbn Sina, bilgiyi basit ve fikrî bilgi olmak üzere ikiye ayırır.¹⁴¹ Basit bilgi, ayrı ayrı suretler olarak değil tek bir bütün halinde var olan bilgi iken fikri bilgi, ancak belli bir terkip ve düzen içerisine sokulduğunda tam bir kemalin sağlanabileceği birbirinden ayrılmış dağınık bilgiyi ifade etmektedir. Bu iki bilgi türünü İbn Sina, bildiği konu hakkında kendisine soru sorulan fakat o konuyu daha önce ayrıntısıyla düşünmemiş bir kişiyi örnek vererek açıklar. Bu kişi daha başlangıçta kendisine sorulan sorunun cevabını öz olarak bilmektedir. Bundan da öte cevap vermeye başladığında detaylı bir biçimde bu soruya cevap vereceğinden de emindir. İşte ayrıntılarına girmeksizin öz olarak kendisinde bulunan bu bilgi basit bilgiyi ifade etmektedir. Cevap vermeye başlayıp da ayrıntılı bir biçimde bunu ortaya koyduğunda ise burada fikri bilgi mevzu bahis edilmektedir. Çünkü o ki artık bu basit bilgiyi bir anlamda cevap verme esnasında kendisine de öğretmek ayrıntılı bir biçimde bilmiş olur.¹⁴²

¹⁴¹ İbn Sina, er-Risaletü'l-Arşıyye, thk. İbrahim Hilâl, Kahire, 1980. s. 25-26; Kuşpınar, a. g. e., s. 137.

¹⁴² İbn Sina, en-Nefs, s. 214-215.

İkinci tür bilginin ancak birinci bilgiyle ortaya çıkabileceği ifade edilen bu açıklamada İbn Sina, basit bilgiyi fikri bilginin ilkesi olarak görmekte ve diğer bilginin bu birinci tür bilgiden feyezana ettiğini düşünmektedir. Burada anlatılmaya çalışılan basit bilgi İbn Sina'ya göre ilahî türden bir bilgi olup tek, zamandan üstü ve mutlak, ikinci tür bilgi ise, zamandan ayrılmayan, tüm hakikati kuşatamayan, dağınık ve parçalar halindeki insan bilgisidir. İnsanın zaman ve mekân boyutundan tamamıyla kendini soyutlayamamış olması, duyu, hayal ve vehim gibi kuvvelerle birlikte bulunması, -her ne kadar bu şartlar içerisinde meydana gelen bilginin aklı bilgi olabilmesi söz konusu olsa da- onun cüzlerden ve çokluktan tamamıyla kurtulabilmesini mümkün kılmamaktadır.¹⁴³

a. Vahyi Bilginin Hakikat Oluşu

İbn Sina'da hakikatin birliği tezinin, bir başka ifadeyle felsefe ile dinin hakikat olmada ortak olduğu iddiasının bir diğer boyutunu vahyi bilginin ya da dinin hakikati ifade ettiği görüşü oluşturmaktadır. Eğer felsefe ile dinin hakikat olma noktasından uzlaştığı doğruysa ve yukarıda ortaya konulduğu zere felsefi bilgi hakikati ifade ediyorsa, o halde vahyi bilginin de hakikati ifade etmesi gerekmektedir. Aksi halde bu iki alan arasında bir uzlaşmadan değil, çatışmadan söz edilebilir. Felsefe ile dinin hakikat olma noktasından çatıştığı görüşü kabul edilmeyen ve reddedilen bir görüştür. İşte bu nedenle burada İbn Sina'nın vahyi bilgiye ve dine nasıl hakikat olarak baktığı ele alınarak nübüvvetin ve vahyin mahiyeti ile din dili ve tevil konuları incelenecektir.

¹⁴³ Kuşpınar, a. g. e., s. 136 vd.

Nübüvvetin Mahiyeti:

Nübüvvet meselesine pek çok eserinde çok kısa da olsa yer veren İbn Sina bu konuyu esasen metafizik yönüyle beraber toplumsal (medenî) bir temele oturtmaya çalışır. Nitekim O, nübüvvetin temellendirilmesi meselesinin medenî ilmin bir cüzünü oluşturduğunu kaydetmektedir. O halde öncelikle İbn Sina'nın bu temellendirmeyi nasıl yaptığını ve nübüvvetin ortaya çıkışı ile onun gerekliliğini ne şekilde izah ettiğini ele almak gerekmektedir. Daha sonra da konumuz gereği nebi ya da peygamberi diğer insanlardan ayıran temel vasıfları İbn Sina'nın metafizik ve psikolojisi çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Nübüvvet meselesinde İbn Sina, esasta Farabi düşüncesine bağlı kalmakla birlikte konuyu daha detaylı ve somut bir biçimde sunmanın yanı sıra onun temellendirilip kanıtlanması yönleriyle Farabi'den ayrılmaktadır.¹⁴⁴ Özellikle nübüvvetin kuruluş ve işleyiş mekanizmasında Farabi'yi izleyen İbn Sina, toplumsal-siyasal bir yaklaşıma ve birkaç zorunluluk fikrine yer vermesiyle selefinden farklı görülür ki bu onun aynı zamanda konuyla ilgili ayrıcalığını oluşturmaktadır. Mesela nübüvvetin gerekliliğini bazen bir ihtiyaçtan kaynaklanan zarurete, bazen vakıadan çıkardığı bir zarurete ve bazen de iyimser felsefesinin bir sonucu olarak hayır nizamının gereği olarak Allah'ın ilmi ve fiili ile ilgili olan zarurete dayandırır.¹⁴⁵

İbn Sina'ya göre insan diğer canlılardan farklı olarak doğası gereği, yalnız başına kaldığında, yani zorunlu ihtiyaçlarını karşılama hususunda kendisine yardım edecek birilerinin bulunmaması durumunda yaşamını gerektiği gibi sürdüremez. İnsanoğlu, yaşamında kendisine yardımcı olacak ve onun birtakım ihtiyaçlarını giderebilecek başka insanlara ve dolayısıyla bir iş bölümüne ihtiyaç duymaktadır. Mesela bir kişi ziraatla meşgul olurken diğeri fırıncı olacak, bir başkası terzilik yaparken öteki ise çanak-çömlek işleri ile

¹⁴⁴ Fazlur Rahman, *Prophecy in İslam*, London, 1958, s. 31.

¹⁴⁵ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 206-207.

uğraşacaktır. Böylece bütün bu insanlar bu birliktelik ve iş bölümü sayesinde kendilerine yeterli hale geleceklerdir. O halde insanların gerçek manada şehirler ve toplumlar oluşturmaları zarureti ortaya çıkacaktır. Böyle yapılmadığı takdirde, yani şehirler kurulurken medeni şartlar yerine getirilmediği ve sadece topluluk olarak kalındığı takdirde sadece insanların bir araya gelmesi onların kemâle ermelerini sağlayamayacak ve insan türünde olması gereken medeni vasıflar yeterince temin edilemeyecektir. Yine de bu kemâli ve vasfı kazanamayan insanların hiç olmazsa bir toplum oluşturmaları ve medenîlere benzemeleri gerekmektedir. Bu durum açık olduğuna göre insanın varlığı ve bekası konusunda ortak davranışlar geliştirmenin zorunluluğu gerekmektedir. Ortak hareket oluşturabilmek ise öncelikle karşılıklı ilişkiyi gerektirmektedir ki, bu da kânun ve adâlet ile gerçek manada sağlanabilir. O halde kanun koyucu (şari) ve adâleti düzenleyici bir insana (nebiye) ihtiyaç vardır. Onun mutlaka insan olması gerekmektedir, çünkü muhatap alınan ve tâbi olması beklenenler insanlardır.¹⁴⁶

İnsanları ihtilaf içerisinde kendi görüşleriyle baş başa bırakmanın ve herkesin kendi lehine olan şeye adâlet, aleyhine olan şeylere de zulüm diyecekleri bir ortama izin vermenin doğru olamayacağını kaydeden İbn Sina, insan varlığının devamı konusunda kanun koyan ve adalet dağıtan "salih bir insan"a duyulan ihtiyacın hayatta zarurî görülen pek çok şeyden daha elzem olduğu görüşündedir. Ona göre ilahî inayet gereği insanlara varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli olan pek çok şeyin verilip de onlara nispetle daha da zarurî olan böyle bir insanın verilmemiş olması düşünülemez. İlk ilke (Tanrı) ve O'ndan sonra gelen meleklerin insan varlığı için gerekli olan pek çok hususu bilip de

¹⁴⁶ İbn Sina, el-İlahiyat, c. II, s. 441; en-Necat, c. II, s. 165; İbn Sina'nın toplum içerisinde kanunlar koyan ve adalet dağıtan bir insan peygamberin olması gerektiği, çünkü onun muhataplarının insan olduğu şeklindeki fikri şu ayete referans gibidir: " Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten peygamber olarak insan değil bir melek gönderirdik" (İsra, 17/95).

bunu bilmemesi mümkün değildir. O halde bir toplum içerisinde nebinin bulunması ve onun insan olması, kendileriyle insanların onun peygamber olduğunu anlayabilecekleri birtakım özelliklerin onda bulunması zorunludur. İşte toplumda bu tür vasıfları haiz bir kimse bulunduğunda onun, Allah Teala'nın izni, emri ve ona vahyi indirmesiyle insanların işlerinde belirli kanunlar koyması kaçınılmaz olmaktadır.

Böyle bir insanın, her zaman mevcut olamayacağını kaydeden İbn Sina bunu insanın varlık yapısındaki terkiplerle izah eder görünmektedir. İbn Sînâ'ya göre insanı oluşturan maddenin nübüvvet kemalini kabul edecek kıvama gelmesi nadiren vuku bulan bir durumdur. Bu nedenle insanlık mertebesi içerisinde en üst kemali ifade eden nübüvvet her zaman ortaya çıkamamaktadır.¹⁴⁷ İbn Sina'ya göre insanların en üstününü nefsinin bilfiil akıl haline getiren ve erdemleri elde eden kişi oluşturmaktadır. Bu kemal derecesine erişmiş kişiler arasında da en üstün olanlar nübüvvet mertebesine hazır hale gelenlerdir. Böyle bir konuma ulaşan kişinin nefsanî güçlerinde Allah Teala'nın kelamını işitmek ve O'nun meleklerini görmek gibi -ki melekler bu durumda, görülebilecek bir surete büründürülmüştür- birtakım hasletler bulunur.

"İnsan" ismine layık olabileceklerin yalnızca ahirette gerçek mutluluğu elde edebilecek olan kimseler olduğunu ifade eden İbn Sina, mutluluğu elde edecek olanlar, insan kavramına dâhil olanlar arasında da birtakım derecelerin var olduğunu belirtir. İşte bu kimseler arasında en üstün ve en yetkin olanlar nübüvvet gücüne sâhip olanlar, yani peygamberlerdir. Nübüvvet gücünün bazen tek bir şahısta bir araya gelen bazen de farklı şahıslarda ayrı ayrı bulunan üç temel özelliğinin bulunduğunu belirten İbn Sina bu özelliklere eserinde genişçe yer vermektedir.¹⁴⁸ Bu üç temel özelliğinin ilki, akıl gücüyle alakalıdır. Buna göre oldukça güçlü bir

¹⁴⁷ İbn Sina, el-İlahiyat, c. II, s. 441-443.

¹⁴⁸ İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 115-116.

hadse sahip olan nebi faal akıl ile ittisalindeki mükemmeliyet nedeniyle herhangi bir öğretimden geçmeksizin en kısa zamanda birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere ulaşır. Bu oldukça az ve nadir görülmesine rağmen mümkün olan bir durumdur.

Akıl sahipleri tarafından reddedilmesinin mümkün olmadığını söylediği hadisi İbn Sina, kıyastaki orta terimin herhangi bir öğretim olmaksızın bir anda zihin tarafından kavranması olarak tanımlamaktadır. Böylece güçlü bir hadse sahip olan insan hads yoluyla bütün ilimleri elde edebilmektedir. Zira hadsin dâhil olmadığı hiçbir konu yoktur. Bununla birlikte İbn Sina'ya göre insanlardaki hadsin derecesi farklı olduğundan, yani bazı insanlarda çok güçlü bazılarında ise zayıf olduğundan elde edilen şeyler de bazısında çok bazısında az olabilmektedir. Bu nedenle peygamberlerdeki hadsin güçlü olması onların bütün bilgileri ya da pek çok bilgiyi elde etmesini temin etmekte, ama bu durum herkes için geçerli olamamaktadır.¹⁴⁹

Hads bir kimsede güçlü ve zayıf olabileceği gibi, uzun ve kısa sürelerde de gerçekleşebilir. Bu sebeple bazı insanların bütün akledilirleri ya da onların çoğunu mümkün olan en kısa zamanda hads yoluyla kavraması ve birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere terkipler oluşturarak geçmesi imkânsız değildir. Ayrıca böyle bir nefse sahip olan kişinin birtakım tabîî, şehvanî ve gazabî güçlere değil de akla kulak vermesi ve o doğrultuda hareket etmesi uzak görülemez. İşte tüm bu nitelik ve niceliklere sahip olan kimse peygamberlerin en şerefli ve en üstünü konumundadır. Özellikle aşağıda zikredilecek olan diğer iki vasfa da bu kimseler sahip olduğunda bu tespit tamamen doğruluk kazanmaktadır. Böyle bir insanın aklî gücü sanki bir kibrit, faal akli ise, onu bir anda yakan ve kendi cevherine dönüştüren ateş gibidir. Ayette de denildiği gibi

¹⁴⁹ İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 116.

o nefis, tıpkı bir kandilin yağı gibidir ki "Onun yağı, kendisine ateş değmese dahi ışık verir"¹⁵⁰

Nübüvvet gücünün ikinci temel özelliği ise, hayal gücü ile alakalıdır ki, böyle bir güç ancak mizacı kemale ermiş insan için söz konusu olabilir. Ona göre bu özellik sayesinde nebi, olacakları haber vermekte ve gayba ilişkin konulara işarette bulunmaktadır. Bu durum aslında çoğu insanın uyku halinde iken rüya görmesi yoluyla mümkün olabilmektedir. Yani pek çok insan, rüyasında, gelecekte olabilecek bir kısım olayları görebilmekte ve gayba belli ölçüde aşına olabilmektedir. Bununla birlikte bu durum peygamberler için hem uyku hem de uyanıklık halinde vuku bulabilmektedir. Ancak bu özellik sadece peygamberlere hastır. İbn Sînâ'ya göre gelecekte olacak şeylerin bir şekilde bilinmesi insan nefsinin göksel nefislerle birleşmesi sonucu gerçekleşmektedir. Çünkü gök nefisleri maddî âlemde meydana gelen şeyleri ve bunların nasıl meydana geldiğini bilebilmektedir. Nefislerin gök nefisleri ile ittisali ise çoğunlukla bu nefisler arasındaki benzerlikten dolayı olmaktadır, bir başka ifade ile bu nefislerin görev ve fonksiyonlarındaki yakınlıktan kaynaklanmaktadır. Ay- üstü âlemde görülenlerin çoğu, bu insan nefsinin bedeninin halleri ile cinsten olduğu ya da ona yakın bir durum arz etmektedir. Eğer nefis küllî olarak ittisal ederse gök nefislerinden ciddi bir biçimde etkilenir ve onlara yakın hale gelir. Tatbiki burada bahsi geçen ittisal, akf ittisalden ayrı olarak vehim ve hayâl gücü yönüyle söz konusu olmakta ve bu ikisinin cüzleriyle ilişkili değildir.

Uyanık halde iken insanın hayâl gücünün kendine özgü fonksiyonlarını yerine getirmesini biri hayâl gücünün altında diğeri ise onun üstünde olmak üzere iki gücün engelleyebildiğine işaret eden İbn Sina, bunlardan ilkinin duyu gücü, ikincisinin ise akıl

¹⁵⁰ İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 116-117; 24/35. İbn Sina sadece peygamberlerde bulunmakta olan ve yaratılıştan gelen bu yüksek derecedeki hads gücüne ya da akıl gücüne "kutsal ruh", bazen de "kutsal nefis gücü" adını vermektedir. Bil meke akıl cinsinden olan bu güç, İbn Sina'ya göre insani güç mertebelerinin en üstünüdür.

olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ikisinden birinin faaliyeti yavaşladığında ya da durduğunda hayâl gücü güçlenir ve o birtakım şeyler görür. İnsanların çoğu uyanık halde iken gök nefisleri ile ittisalde bulunamazlar. Dahası, o nefislerden uzak düşerler. Fakat uykuya daldıklarında -duyuların âtil hale geçmesi sonucu- onlarla ittisal için bir fırsat bulabilmektedirler. Eğer insanlar böyle bir fırsat bulurlarsa bu dünyada iken öte dünyanın birtakım hallerine tanık olabilirler. İşte bu durumda hayâl gücü onları ya oldukları gibi alıp nakleder ya da çoğu zaman olduğu gibi gördüğü herşeyin taklidini oluşturur. Bunu da o gördüğü şeylerin ya benzerlerini ya da zıtlarını bulmak suretiyle gerçekleştirir.¹⁵¹

Bir kimsede hayâl gücü ve nefis-i natika ile beraber ileri derecede güçlü olduğunda, onu duyular tamamen meşgul etmediğinde, o kişinin Semavi âlemle ittisali gerçekleştiğinde, bu aynı zamanda onun uyanıklık halinde mümkün olduğunda ve hayâl gücü hazır hale geldiğinde o kişi hakikati görür ve onu muhafaza eder. Hayâl gücü kendisine özgü fillerini yerine getirerek adeta görülerek veya işitilerek elde edilmiş bir algı gibi gördüğü şeyi tahayyül eder. Bunların bazıları nasıl olduğu vasfedilemeyecek derecede salt bir misal olarak tahayyül edilirken, diğer bazıları hayâl gücü tarafından mükemmel bir şekilde sembolleştirilerek benzerleri ile taklidi gerçekleştirilmiş bir kelâm olarak tahayyül edilmektedir. İbn Sina'ya göre peygamberin hayâl gücü diğer bir kısım insanlardan farklı olarak bu tür tahayyüllerini kâinatın ilkeleri (gök nefisleri) ile ittisal durumunda gerçekleştirilmekte, aksine faal aklın kendisine yönelerek onun nefisini akledilirlerle aydınlatması (işrak), yani suretlerin ondan akarak (feyezan) peygamberde yerleşmesi yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bu durumda peygamberin hayâl gücü verilmiş olan akledilirleri alarak onları tahayyül etmekte, duyulurlardan elde edilmiş benzerleriyle onların taklidini oluşturmakta ve ortak duyuda (hiss-i müşterek) onları tasavvur etmektedir. Artık o, Allah'ın vasfedilemeyecek yücelikteki

¹⁵¹ İbn Sina, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 118.

büyüklüğü ve kudretini görmektedir. Çünkü onun hem natık nefsi hem de hayâl gücü tam bir olgunluğa ermiş kimse olmaktadır.¹⁵²

Nübüvvet gücünün, bir başka ifade ile "peygamberin nefsi"nin üçüncü temel özelliğine gelince bu o nefsin ya da gücün tabiatı değiştirebilmesi, yani mucize gösterebilmesi hususudur. İbn Sina'ya göre vehim gücünün birtakım şeyleri vehmetmesi sonucu herhangi bir vasıta devreye girmeksizin nasıl insanda korku ve dehşete kapılma ve hatta bu sebeple bedeninin ve birtakım eylemlerden etkilenmesi söz konusu ise, aynı şekilde herhangi bir vasıta olmaksızın tabiat olaylarının nebideki bu güç sayesinde etkilenmesi ve değişmesi mümkün olabilmektedir. Ona göre bedene küllî olarak kapılmamış olan oldukça güçlü nefisler kendi dışındaki başka bedenleri etkileyebilir ve onlardan dünyadaki unsurları etkileyebilecek birtakım eylemler olabilir. Böylece onun şifa vermesiyle hastalar iyileşebilir, dilemesiyle yağmur yağabilir ve zelzele, tufan gibi felaketler ile peygamber ve velilerde görülen olağanüstü hadiseler meydana gelebilir.¹⁵³

İbn Sina el-Al'a suresinin tefsirinde nübüvvet ve nebi ile ilgili oldukça önemli tespitlerde bulunur. Ona göre "Sana okutacağız; artık Allah'ın dilemesi hariç sen hiç unutmayacaksın"¹⁵⁴ ayetinde de belirtildi üzere Allah Teâlâ, peygamberinin ruhunu güçlendirmiş ve onu "kudsî nefis" olacak şekilde kemale erdirmiştir. Bu kemâl onu gerçek ilimleri ve ilâhî bilgileri bilen ve bildikten sonra da asla unutmayan bir kimse kılmaktadır. Ona göre "Allah'ın dilemesi hariç" ifadesi ise insani nefsin tabiatının, dolayısıyla peygamberin nefsinin mutlak bir kudrette olamayacağını bazen unutmama ve birtakım hataların olabileceğini ortaya koymaktadır. Peygamberin bilgisinin doğruluğunu Allah Teala'nın bilgisinin her şeyi kuşatmasına bağlayan İbn Sina, bahsedilen teorik kemâlin yanında peygamberin pratik bir kemâle de sahip olduğunun altını çizer. Ona

¹⁵² İbn Sînâ, el-Mebde' ve'l-Mead, s. 119; en-Nefs, s. 219.

¹⁵³ İbn Sina, el-Keramat ve'l-Mucizat ve'-Eacib, et-Tefsiru'l-Kur'ani ve'l-Lugatu's-Sufi fi Felsefeti İbn Sina içerisinde, nşr. Hasan Asi, Beyrut 1983, s. 237-238.

¹⁵⁴ A'la, 87/6.

göre insanların tümü yaratılışları itibariyle güzel-çirkin, cüretkâr-iffeti olarak idrak etmeye güç yetirebilirler. Bununla birlikte insanların bazısı fitratları gereği bu konuda oldukça aşırılığa da kaçabilirler. Ancak peygamberlik sıfatıyla iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkinini bilebilme gücüne sahiptir. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre hem teorik hem de pratik bakımdan kemale ermiş bulunan peygamberin kendi dışında kemal bakımından eksik olan insanları kemale erdirmeye yönelik bir çabası ve aynı zamanda da gücü bulunması gerekmektedir.

b. Vahyin Mahiyeti

İbn Sînâ felsefesinde vahiy problemi, peygamberlikle ve ilâhî bilginin elde edilmesiyle doğrudan ilgili bir konu olarak ele alınmıştır. Bunu onun peygamberlik ve peygamber tanımında açıkça görmek mümkündür. Nitekim ona göre peygamberlik, dünya ve ahiret mutluluğunun temini için vahiy olarak adlandırılan bir feyezani (ilahi bilgi akışı) ifade etmektedir. Peygamberi ise vahiy diye adlandırılan bu akıştan elde edileni siyaset yoluyla hissî dünyayı, bilgi yoluyla da aklî dünyayı mamur etmek amacıyla insanlara aktaran kişi şeklinde anlatmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere vahiy hâdisesi peygamberlik ile neredeyse birebir örtüşen bir durum arz etmektedir. Bu manada vahiy, insanlar için gerek bu dünya gerekse de öte dünyadaki mutluluğun elde edilmesinde teorik ve pratik kemali sağlayan bir bilgi akışını ortaya koymaktadır. İbn Sina vahyin ne anlama geldiğini açıkça ortaya koyarak onun vasitasız olarak melekten sudur eden ilâhî feyz olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁵ Ona göre bu, aynı zamanda '*gerçek bir söz*' anlamına gelmektedir. Zira söz (kelam), hitap edenin zihninde bulunan şeyin hitap

¹⁵⁵ İbn Sina, er-Risale Fi İsbati'n-Nübüvvat ve Tevili Rumûzihîm, Tis'u Resail içerisinde, Konstantiniyye 1881, s. 84. Bununla birlikte İbn Sina meleği "feyz edilmiş ve kabul edilmiş kuvve" şeklinde tanımlamakta ve onu peygamberin kabul ettiği bir akıl kuvvesi olarak ortaya koymaktadır.

edilende bir benzerini meydana getirebilmek için yapılan tasvir demektir. Eğer muhatap, hitap edenin niyetine doğrudan temas ederek onun zihninde bulunanları olduğu gibi alabilme kudretine sahip değilse bu durumda hitap edenle muhatapın düşünceleri arasındaki iletişimi gerçekleştirecek bir aracıya müracaat edilir. Bu da ses, yazı veya işaretle 'konuşma' şeklinde tezahür eder. Bu bağlamda İbn Sina Allah'ın "kelam" sıfatını şöyle açıklamaktadır: Faal akıl ya da mukarreb melek diye de tabir edilen "nakşedici kalem" vasıtasıyla Allah Teala'dan peygamberin kalbine ilimlerin akmasıdır (feyezan). O halde kelam nebi için meydana gelen ilimlerdir.¹⁵⁶

Kelâm aynı zamanda İbn Sînâ için vahyi ifade ettiğinden vahiy bu çerçevede ilimlerin peygamberin kalbine feyezan etmesi olarak görmektedir. Nebinin gayb ilmini melek vasıtasıyla aldığını kaydeden İbn Sina, bu ilmin mütehayyile gücüne geçtiğini ve bu gücün o bilgileri harf ve muhtelif şekillerle tasavvur ettiğini belirtmektedir. Daha sonra ise duyu gücünü boş bulan mütehayyile gücü bu ibare ve suretleri ona nakşetmekte ve böylece bunlar işitilen manzum bir kelâm halini almaktadır. Dolayısıyla vahiy, bu süreci ifade etmektedir. Zira vahiy bir şeyi herhangi bir öğretim süreci olmaksızın nebinin kalbine ilka edilmesidir. İbn Sina'ya göre bu tasavvur edilenler nebinin içinde bulunduğu şartlar gereği topluma bazen İbranice, bazen de Arapça ile ifade olunmaktadır ki bu vahiy yoluyla oluşan dinin belli bir dilde ortaya çıkmasının nedenini göstermektedir.

İbn Sina'ya göre muhatap, ruh olduğunda ve bu ruh ile hitap eden (ruh) arasında bir perde bulunmadığında hitap eden ruh güneşin saf suya nüfuzu gibi muhatap ruha adeta nüfuz eder ve onda birtakım suretlerin nakşedilmesini sağlar. Bununla birlikte ruhta bu nakşolunan eyler güçlü olduğunda iç duyuya ulaşır, orada yerleşir ve müşahede edilecek hale gelir. Böylece o, kendisine vahyedilen kişi konumuna ulaşır ve batını (iç dünyası),

¹⁵⁶ İbn Sina, er-Risaletü'l-Arşıyye, s. 30-31.

melekle temas haline geçerek o meleğin vahyettiği şeyleri elde eder. Ardından ise melek görülür bir surete, kelamı da işitilir bir sese dönüşür. Bu durum meleğin ve vahyin kişinin iç ve dış duyu güçlerinden her ikisine birden ulaşması, yani her iki güç tarafından idrak edilmesi demektir. O halde nebi önce bilmekte sonra duyularıyla idrak etmektedir.¹⁵⁷

5. Din Dili ve Tevil

İbn Sina peygamberlerin kendisine vahiy yoluyla gelen bilgileri dönemin mevcut şartlarına uygun olarak insanlara aktardıklarını, daha açık bir ifade ile onların, vahiyle elde ettiklerini İbranice ya da Arapça gibi içinde buldukları toplumun diline mutabık olarak ortaya koyduklarını kaydetmektedir. Fakat burada ele alınacak asıl problem bu gerçeği aşan bir duruma tekabül etmektedir ki bu, hangi dilde olursa olsun peygamberin ortaya koyduklarının kendine özgü bir dilsel karakterde arz edildiğidir. İbn Sina düşüncesinde da din, doğrudan bütün bir topluma yönelik bir olguyu ifade etmektedir. Bu nedenle dinin ortaya koyduğu hakikatlerin halkın tamamının anlayacağı bir lisanla ortaya konulması zorunluluğu olmaktadır. Bu da İbn Sina'nın açıkça ifade ettiği gibi bir din dilini gerektirmektedir. İşte bu din dilinin aslı özelliği onun sembolik ve mecazi bir yapıda olmasında yatmaktadır. Böylece genel olarak insanların kavrayamayacağı birtakım hakikatler onların anlayacağı bir dile çevrilmiş olacak ve bu sayede de o hakikatlerin zihinlere yaklaştırılması kolaylaştırılmış olacaktır. Hayrın kaynağı olan Allah Teala'nın bu konuda da insanlar için en hayırlı olanı takdir etmesi tabiidir. Bu nedenle "O'nun hitabının, var oluşları felsefi araştırmalar yapmaya yatkın olanlara çağında

¹⁵⁷ İbn Sina, er-Risaletü'l-Arşiyeye, 31,32.

bulunan bir kısım işaret ve sembolleri kapsamında bir beis görülemez".¹⁵⁸

İbn Sina, bu yaklaşımını açık bir biçimde ortaya şöylece ortaya koymaktadır. Şeriatların geniş halk kitlelerine hitap edecek şekilde varit olduğunu belirterek bunun da benzetme ve sembolleştirme (teşbih ve temsil) yoluna baş vurularak gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Böylece insanların anlayabildiklerinden hareketle onların, anlayamadıkları hakikatlere yakınlaşmaları sağlanacaktır. Peygamberin kelâmının sembolik olmasının şart olduğu görüşüne kail olan İbn Sina, mesela dinin esasını teşkil ettiğini söylediği Allah Teala ve sıfatları ile ahiret hayatının insanlara tanıtılmasında insanlarca bilinen birtakım semboller ve benzetmelerin kullanılmasının gereğini vurgulamaktadır. Buna göre örneğin Allah'ın yüceliği ve azameti anlatıldığında insanlarca yücelik ve azamete işaret eden semboller ve mecazlar kullanılacaktır. Yine ahiretle ilgili anlatımlarda yöntem olarak insanların onun keyfiyetini tasavvur edebileceği ve kalplerinin yatışabileceği hususlar benimsenecek, mutluluk ve azapla ilgili olarak insanların anlayıp tasavvur edebilecekleri misaller verilecektir.¹⁵⁹

İbn Sina'ya göre dinlerle ilgili temel bir kural onların halkın tamamına hitap eder olduğudur. Fakat dinler bazı temel gerçekleri bütün çıplaklığı ile halka verememektedir; bu imkânsız bir durumdur. Mesela sahih anlamıyla tevhid tek bir Yaratıcıyı tasdik etmekle birlikte O'nun her türlü nicelik, nitelik, yer, zaman, konum ve değişim gibi birtakım arazlardan uzak (münezzeh) olmasını kabul etmek demektir. Aynı şekilde O'na iman etmek demek O'nun ortağı olmayan tek bir zat olduğuna, niceliksel veya manevî bir varlığa sahip cüzlerinin bulunmadığına, bu âlemin içinde ya da dışında olmadığına ve kendisine işaret edilebilecek bir yerde durmadığına gönülden inanmak demektir. Bununla birlikte halka böyle bir tevhid anlayışı sunulmamaktadır. Çünkü tevhid bu şekliyle

¹⁵⁸ İbn Sina, el-İlahiyat, c. II, s. 443.

¹⁵⁹ İbn Sina, el-İlahiyat, c. II, s. 443; en-Necat, c. II, s. 167.

verildiğinde Araplar, İbraniler ya da başkaları kaçınılmaz olarak kendisine çağırılan imanın aslında "olmayan"a iman etmek olduğu sonucuna varırlardı. Bundan dolayı Tevrat'ın bütününe teşbih hâkim olmuş yani onun toplumda yerleşmesi teşbihle gerçekleştirilmiştir. Kur'an'a gelince onun sadece bir kısmı teşbih yoluyla varit olmuştur. Tevhid konusu böyle olunca önem bakımından ondan sonra gelen diğer itikadi konuların ise nasıl olacağı aşikârdır. Yani o konulara teşbih ve temsil daha çok hâkim olacaktır. Nitekim ahiret mutluluğu ve azabı ile ilgili Kur'an'daki pek çok anlatım ve tasvir tamamen sembolik bir tarzda ortaya konulmuş ve bu nedenle de pek çok insan onun sadece maddî (nesne) olduğunu zannetmişlerdir ki gerçekte bu doğru bir anlayış değildir. Bu sembolik anlatım biçimi diğer konularla ilgili olduğu gibi burada da isabetli bir anlatım yöntemi olmuştur. Zira ahiret durumuyla ilgili olarak anlatılanlar cismani değil de ruhânî olarak anlatılmış olsaydı zihinlerin bu gerçekleri ilk anda anlamaları mümkün olmazdı. Bu durumda da dinlerin çağrıları ya da sakındırmaları bir anlam ifade etmeyecekti. İşte bu nedenlerden dolayı din sembolik anlatım yoluna başvurmuş, böylece de insanların onun gerçek manalarına yakınlaşmaları kolaylaştırılmak istenmiştir.¹⁶⁰

Bütün bunlardan anlaşılın şudur ki, her konuda dinin zahirini delil kabul etmek mümkün değildir. Aksi halde insanlar kabul edilmesi muhal ve gerçekten çirkin olan birtakım konuları kabul etmek durumunda kalacaklardır. Ayrıca peygamberin kullandığı sembollerin manası kavranmadığında ilâhî âlemin sırlarına nail olmak da mümkün olmayacaktır.¹⁶¹ O halde yapılması gereken bu tür sembollerin çözümlenmesi, gerçek manaların kavranılması, bir başka ifade ile onların tevil edilmesidir. İbn Sina eserlerinde açık olarak bir tevil teorisi geliştirmemekle birlikte Kur'an'da geçen birtakım ibare ve ifadeleri zahirî anlamlarının dışında belli bir perspektiften yorumlamak suretiyle bir tevil pratiği

¹⁶⁰ İbn Sina, el-Adhaviyye fi'I-Meâd, thk. Hasan Asi, Beyrut, 1987, s. 97-98, 103.

¹⁶¹ İbn Sina, Fi İsbati'n-Nübüvvat, s. 85.

ortaya koymaktadır. Buradan anlaşıldığına göre İbn Sina tevilini iki esas üzerine kurmaktadır. Bunlardan biri Kur'an'ın dili olan Arapça, diğeri ise, burhana dayalı felsefe olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Sina'ya göre Kur'an Arapların diliyle gelmiştir ve diğer dillerde olduğu gibi onların dilinde de mecaz önemli bir özelliktir. Bundan dolayı Kur'an'da geçen "Allah'ın eli" ve "Allah'ın yanı" gibi ifadeler Arapçayı bilenlerin şüphe edemeyecekleri mecazlardır.¹⁶² O halde dile ve dil kurallarına riayet gösterildiğinde bunların mecaz olduğu anlaşılacak ve onların zahirî anlamları değil, bu tür mecazların dildeki gerçek karşılıkları ortaya çıkarılabilecektir.

İbn Sina tevilini sadece Arap dili ve onun özelliklerine dayandırmamakta, nasların tevilini felsefî bilgi birikimiyle de gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede ona göre Kur'an'da geçen "kalem" cansız bir âlet, "levh" düz bir şey , "kitabeta" de bir yazı olarak anlaşılmalıdır, kalem ve levh ruhânî birer melek, kitabeta de hakikatlerin tasavvuru şeklinde anlaşılmalıdır. Kalem İlahî emirdeki birtakım anlamları almakta ve bunu ruhânî bir yazıyla "levh"a aktarmaktadır. Böylece hüküm (kaza) kalemde, kader ise levhadan çıkmaktadır ki bu emir çeşitli mertebelerden geçerek göklerden yeryüzüne inmekte ve oradaki varlıkları ve oluşları gerçekleştirmektedir. İbn Sina'nın literatüründe meleğin, feleklerin akılları ve bilhassa faal akıl için kullanıldığı düşünülürken onun yeryüzündeki varlıkların oluşumunu izah eden metafiziğinin buraya yansımış olduğu söylenebilir. Buradaki fark daha çok bu açıklamaların dinî terminoloji kullanılarak yapılmış olmasında yatmaktadır.

Kuşkusuz İbn Sina'nın ayetleri felsefî olarak tevilini bu örneklerle sınırlı değildir. Aksine İbn Sina, tevil pratiğini felsefî olarak gerek Kindî gerekse Farabî'den daha nicelikte ortaya koymuştur. Nitekim Kur'an'da geçen Arşî cismanî varlıkların sonu, düğümlere üfleyen büyücü kadınları, bedenini büyümesini sağlayan görevli nebati güçler, "haset ettiği zaman hasetçiyi," beden ve

¹⁶² İbn Sina, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, 100.

onun bütün güçleri ile nefis arasındaki meydana gelen çekişme, "sinsi vesveseci"yi tahayyül gücü ve nihayet "gerek cinlerden gerek insanlardan" ayetindeki "cin" ve "insan"ı dış ve iç duyular olarak tevil etmektedir.¹⁶³

Anlaşılabileceği üzere İbn Sina dinin ortaya koyduğu bir kısım bildirimleri kendi felsefî birikimiyle anlamaya çalışmakta ve onları, zahirî manalarının ötesine taşıyarak felsefî anlayışa paralel bir biçimde tevil etmektedir. Bu tevil anlamları kavramada aklın ulaşabileceği mertebeyi göstermektedir. O halde burada akıl bir araç olmaktan öte bir muhteva olarak ele alınmış ve aklın üretmiş olduğu felsefî birikim aklın gücüne bağlanmıştır. Öyleyse İbn Sina'ya göre zorunlu olarak dinin kendine özgü bir dili bulunduğundan ya da din sembolik bir ifade yöntemi benimsediğinden bunun doğru bir biçimde kavranılması onun akla, yani felsefî birikime dayalı olarak anlaşılmasını gerektirmektedir.

a. Hakikatin Birliğinin Tesisi

İbn Sina'ya göre varlığın bütün alanlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan felsefî ya da aklî bilgiler, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere hakikati kavrama noktasında nefsin bir yetkinliği olan aklın belli bir süreç ve merhaleden geçmesi sonucu oluşmaktadır. Epistemolojik açıdan insan aklının ilk merhalesini oluşturan bil kuvve aklın, bil meleke ve bil fiil akıl aşamalarından geçerek müstefâd akıl seviyesine ulaşması sonucu insan zihni var olanlar ve var olması gerekenlerle ilgili bilgiyi ya da hakikati elde etmiş olmaktadır.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Aklın bu elde etmiş olduğu bilgilerin hakikat oluşunun dayanağı ne olmaktadır? İbn Sina'nın bilgi kuramı yakından incelendiğinde onun, zihinde tasavvur edilenlerle dış dünyada olanların birebir mutabakatı olarak

¹⁶³ İbn Sina, Fî İsbati'n-Nübüvvat, s. 87.

tanımladığı kesin bilgiyi, haricî bir etkiye, yani Tanrı ya da faal akla dayandırdığı görülecektir. Nitekim ona göre aklın bilkuve olan ilk aşamasında da bilfiil olan sonraki aşamasında da bilgi, ancak ilâhî ilham ya da faal akıldan insan aklına birtakım suretlerin feyezân etmesiyle oluşmaktadır.

İbn Sina, bilkuve akılda akledilir suretlerden hiçbir ey olmadığını kaydetmekte ve bu akılda akledilirlerin iki şekilde meydana geldiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, yukarıda da ortaya konulduğu üzere ilk kavramlar ya da apriori kümelerdir. Peki bu apriori hükümler nereden gelmektedir? İbn Sina'ya göre insan akıl bu hükümleri duyulardan istifade yoluyla elde etmediği gibi, herhangi bir eğitim ve öğretim süreci sonunda da kazanmamıştır. Bunlar doğrudan ilâhî bir ilhamla elde edilmişlerdir. İkincisi ise kıyas ve burhanî çıkarım yoluyla elde edilen bilgilerdir. Bu ikinci kısımda yer alan bilgiler de filozofa göre birinci tür bilgilere dayanarak ve zihnin faal aklın yardımıyla belirli eylemler sonucu elde ettiği bilgilerdir.

İnsan zihni, apriori bilgilerin ötesinde hakiki bilgiyi oluşturan küllî suretleri belli bir soyutlama ve ayırma sonucunda elde etmiş olsa da İbn Sina'ya göre bu bilgiler de neticede insan aklına dışarıdan gelmektedir. Çünkü insan aklı, hayâl gücünde bulunan cüz'î algılar (idrak) üzerinde düşündüğünde faal aklın nuru onu aydınlatmakta, düşünme sonucu hazır hale gelen insan aklına külli (tümel) bilgiler yukarı alemde feyezân etmektedir. O halde aklın gerek başlangıçta gerekse sonraki aşamalarda elde ettiği bilgi ilahî (gerçek, doğru) bir bilgi olup yanlış olması düşünülemez. İnsan aklının belli bir yöntemle bağlı kalarak kendisinde bulunan apriori bilgilerle faal aklın etkisi sonucu elde ettiği bütün bilgiler bu nedenle hakikati ifade etmektedir.

İbn Sina felsefî bilgi gibi vahyi bilgiyi de hakikat olarak görmektedir. Ona göre vahyi bilgiyi getiren nebi insanlık mertebeleri içerisinde en üst kemâlî ifade eden nübüvvet makamında bulunmaktadır. Bu makamda bulunan kişi, yani

peygamber yüksek derecedeki sezgi (hads) yeteneği (kudsî güç) ve mütehayyile gücü gibi diğer insanlarda başlangıçta bulunmayan birtakım hasletlere sahiptir. Oldukça güçlü bir sezgiselliğe sahip olan nebi, faal akıl ile birleşmesindeki mükemmel uygunluk nedeniyle herhangi bir beşerî eğitim ve öğretimden geçmeksizin en kısa zamanda filozofun uzun bir çabayla elde ettiği bilgiyi vahiy yoluyla doğrudan alabilmektedir. Zira vahiy Allah Teala'dan faal akıl vasıtasıyla bilgilerin peygamberin kalbine akması (feyezan) durumudur. İbn Sina, Kur'an'a dayanarak açıkladığı gibi mutlak bilgiye sahip olan Allah'tan gelen bilgilerin yanlış olabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu bilgiler de felsefî bilgiler gibi kesin hakikatlerdir.

Eğer hem felsefî bilgi hem de nebevî bilgi doğru ve hakikat ise o halde aralarındaki fark nereden kaynaklanmaktadır? İbn Sina'ya göre felsefî bilgi ile vahiy bilgi arasındaki fark onların ortaya konuluş tarzları ile alakalıdır. Felsefe belli nitelikleri kazanmış az sayıdaki (havâs) insana hitap ederken din, esasen genel halk kitlesine (avam) seslenmektedir. Halk ya da avam ise birtakım hakikatleri bütün çıplaklığı ile algılama ve kavrama yetisine sahip değildir. Bu nedenle peygamber, başka insanların sahip olamayacağı derecedeki güçlü mütehayyilesi sayesinde birtakım hakikatleri benzetmeler ve sembollerle insanlara duyurmaktadır. Aksi halde kendilerinden inanmaları ve kabul etmeleri istenen eyler insanlar tarafından tam olarak algılanamazdı.¹⁶⁴

İbn Sina, felsefî hakikatlerle vahiy hakikatler bir ve aynı olmalarına rağmen özellikle "tevhid" ve "mead" konularında olduğu gibi zahirî bir bakışla aralarında sanki bir çelişkinin olduğu zannedilebilir, açıklaması yapmaktadır. Bu durum gerçekte "din dili" ile felsefe dilinin farklı tarzda olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü din genel olarak bütün bir halka hitap ettiğinden onun sembolik bir dile sahip olması zorunludur. O halde bu din dili

¹⁶⁴ Michael E. Marmura, "İbn Sînâ", İslam'da Bilgi ve Felsefe, İstanbul, 1997, s. 94.

açıldığında, gerçek anlamına döndürüldüğünde, kısacası doğru tevil edildiğinde aslında her ikisinin de aynı hakikatten söz ettiği apaçık görülecektir.

İbn Sina'ya göre fizikten metafiziğe, ahlâktan siyasete kadar felsefî ilimlerin hiçbirinde dinin muhalefet edeceği bir husus bulunmamaktadır. Eğer birtakım insanlar felsefeyle uğraşıp ya da felsefeye çağırıp ta dinin yolundan çıkıyorlarsa, kesinlikle bu durum felsefeyle ilgili görülmemelidir. Çünkü doğru felsefe yapıldığında, felsefenin insanları sapkınlığa götürmesi düşünülemez. Böyle bir sapkınlık olsa olsa onların âciz ve kusurlu oluşlarından kaynaklanmaktadır.¹⁶⁵ Felsefe ile din arasında herhangi bir çatışmanın olamayacağını defaatle ortaya koyan İbn Sina, her ikisinin de hakikati ifade etmesinin ötesinde bunların aynı zamanda birbirlerini tamamladığını ifade etmektedir. Doğal olarak din akılı tamamladığı gibi, gerektiği yerde akıl da dini tamamlamaktadır.¹⁶⁶

İbn Sina, felsefe ile dinin hakikat olma bakımından uzlaşıyor olmaları konusuna yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre teorik felsefenin özellikle metafizik bölümünün bazı temel ilkeleri ilahi bilgi sahibi din alimlerinden elde edilmiştir. Bu din bilgeleri bu ilkeleri ikna edici yolla insanlara aktarmış ve halkı bu konularla ilgili olarak uyarmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte İbn Sina, bu ilkelerin mükemmel olarak elde edilmesinin akıl gücüyle burhanî yoldan yapıldığını ortaya koymaktadır. Yine O, felsefenin pratik kısmının ilkelerinin ve onların iyi bir biçimde tanımlanmasının din tarafından ortaya çıkarıldığını, aklın teorik gücünün ise pratik kanunları bilerek ve bunları cüzi konularda kullanarak bu ilkelerde birtakım tasarruflarda bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁶⁷ Benzer bir biçimde İbn Sina, felsefenin pratik kısmını anlatırken, pratik konularla ilgili bilgilerin sıhhatinin hem teorik olarak burhan ile hem de dinin şهادeti ile anlaşılabileceğini söylemekte, bu pratik

¹⁶⁵ İbn Sina, *Fi Aksami'l-Ulumi'l-Aklyyye, Tis'u Resail* içerisinde, Konstantiniyye 1881, s. 80.

¹⁶⁶ İbn Sina, *Fi Aksami'l-Ulumi'l-Aklyyye*, s. 78-79; *İlahiyat*, c. II, s. 423.

¹⁶⁷ İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme*, s. 13-14.

ilimlerin ayrıntılarının ve belirlenmesinin de din ile gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Sina, felsefe ile din arasında kesinlikle hakikat olma yönünden herhangi bir ayrıma gitmemekte, felsefî/aklî bilgilerin tamamının dini/vahyi bilgilerle tam bir uyum içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bundan da öte felsefe ile dinin bütün bir insanlık düşünüldüğünde birbirini tamamladığını ve hatta aralarında ilkesel birtakım ilişkiler bulunduğunu belirtmektedir. Bu durum, aynı zamanda felsefenin, bir kısım ilkelerini dinden aldığı anlamına da gelmektedir. O halde aralarında bir çelişkinin olması değil, aynı ilkeleri kullandıklarından dolayı bir uzlaşmanın olması gereklidir.

D. GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE AKIL-VAHİY/FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

Bilginin kaynağı, doğruluğu ve sınırları hakkındaki epistemolojik tartışmalar felsefede üzerinde en fazla durulan konular arasında yer almaktadır. Akıl ve duyu verilerinin yanı sıra vahyin üçüncü bir bilgi kaynağı olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesi, bu konuyla ilgili teolojik düzlemde gerçekleşen felsefi tartışmalarda merkezi bir yer tutmaktadır. Vahyin bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğinde, akılla ulaşılan verilerle vahyin bildirdikleri arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı sorunu gündeme gelmektedir. Bu sorun gerek Müslüman gerekse Hıristiyan gelenek içinde yer alan filozoflar tarafından farklı biçimlerde ele alınmış, değişik yaklaşım tarzları ortaya konmuştur. Bazı Batılı filozoflar akıl ile vahyin birbirini neredeyse dışladığını söylerken, başka bazı Batılı ve İslam filozofları akıl ve vahiy arasında çelişki olmadığını, son tahlilde bunların birbiriyle uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Biz burada dinî bilginin elde edilmesinde garezi aklın yeterli olmadığını ileri süren Gazali ile felsefi görüşleri kendinden sonraki İslam düşüncesinden daha çok Batı felsefesinde etkili olmuş bir filozof

olan İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine dair görüşlerine yakından bakmaya çalışacağız.

Gazalî filozofların kabul ettiği akıl-vahiy uyumun gerçekten var olup olmadığı konusunda farklı bir yer işgal ederek, filozofların iman-akıl, din-felsefe ilişkilerini doğru bir tarzda anlamadıklarını ifade etmektedir. el-Munkız Mine'd-Dalal adlı eserinde felsefecileri dehriler, tabîiler ve ilahîler olmak üzere üçe ayıran düşünür, ilahîlerden saydığı ve İslâm filozoflarının da takip ettiği Aristoteles'in felsefesini inkâr (küfr), bidat ve inkârı gerektirmeyen üç alandan müteşekkil görmektedir. Felsefeyi matematik, mantık, tabiat, metafizik, siyaset ve ahlâk olmak üzere altı kısma ayırarak, her bir alanda felsefenin dinle olan münasebetini tartışan Gazalî, metafizikte filozofların yaptıkları hatanın yirmi esasa dayandığını, bunların üçünün inkâr, diğer on yedisinin de bidat sayıldığını söylemektedir.¹⁶⁸ Gazalî'ye göre metafizik bilgi bilimsel açıdan mümkün değildir. Çünkü bu alan zan ve tahminlerden ibaret olup, mantık ve matematik gibi zorunlu, tabiat ilimleri gibi mümkün önermeleri içermez. Dolayısıyla dinle felsefe tamamen ayrı alanlardır ve hakikat ancak dinî bilgiye dayandığı için bu merhaleye ulaşmada akıl yeterli olmayıp, sezgi gücüyle elde edilen bilgiye ihtiyaç vardır. Nitekim ona göre "Nübüvvete inanmak aklın ötesinde bir âlemin varlığını kabul etmektir ki orada aklın idrak edemeyeceği bazı şeyleri idrak edecek bir göz açılır". Dolayısıyla Gazalî felsefenin matematik ve mantık gibi alanlarında menfi ya da müspet yönden dinle alakalı bir durum olmadığını dile getirirse de filozofların bu ilimleri hatalı kullandıklarını düşünerek, gerçeğe ulaşma noktasında felsefî bilgiyi yetersiz bulmakta, hatta zararlarından bahsetmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Gazalî, el-Munkız Mine'd-Dalal, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s. 80.

¹⁶⁹ Gazalî, Munkız, s.29, 32.

1. Gazalî'de Dinî Bilginin Kaynağı Olarak Akıl

Gazalî'nin dinî bilginin kaynağı olarak akla ne ölçüde değer verdiği konusu önem arz etmektedir. Çünkü Gazalî'de dinî bilginin elde edilmesinde garazi aklın tek başına yeterli olmadığı ileri sürülmüştür. Gazalî bu eksikliği gidermek için kelamcıların akıl anlayışına filozofların akıl anlayışını ve sufilerin kalp anlayışını eklemek suretiyle yeni bir bakış açısı getirmiştir. Gazalî'nin ortaya koymuş olduğu bu akıl anlayışı, her insanda doğuştan var olan garazi aklın geliştirilmesi ve yetkin hale getirilmesi düşüncesidir.

Öte yandan Gazalî dinî bilginin kaynağı ile ilgili olarak kelamcı, filozof ve sufilerin görüşlerine yer vermek suretiyle değerlendirmeye çalışmıştır. Nihayet Gazalî'de akıl ile bilgi arasındaki ilişki, onun akıl kelimesine yüklediği farklı anlamlar, mülk ve melekût âlemlerini anlamada aklın rolü gibi başlıklar Gazalî'nin felsefe-din ya da akıl-vahiy ilişkisini ele aldığı ve derinlemesine incelediği konular arasındadır. Daha sonra bilginin elde edilme yöntemleri konusundaki değerlendirmeleri ile akıl konusundaki düşüncelerinin dinî bilgi ve iman ile nasıl ilişkilendirildiği tartışmaları, konunun aydınlatılmasında önemli yer tutmaktadır.

Dini bilginin anlaşılmasında ilk kelamcılar olan Mutezile alimleri, üzerine dinin kurulacağı asılların istidlal yöntemiyle nasıl elde edildiğini ortaya koymaya çalıştılar. Onlar âlem araştırmasında bazı küllî (tümel) kavramlara ulaştıklarını ve bu küllî, bedihî kavramlardan da tümdengelim metoduyla dinî bilgilere vardıklarını ileri sürerler. Gazalî, Mutezilîler'in marifetullaha ulaşmak için geliştirdikleri bu yöntemin tutarlı olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir.

Kelâm grupları ya da kelamcılarla filozoflar arasında marifetullaha ulaşma noktasında yapılan tartışmaların hepsi, ispatlamanın tutarlı bir şekilde yapılıp yapılmadığına yöneliktir. Burada tutarlılık, nastan bağımsız olarak ortaya konan marifetullah

ile düşünce sisteminin diğer ögeleri arasındaki uyumdur. Burada en genel bir manada "Marifetullah" tan kastedilen şey, "Allah'ın varlığı ile onun âlem ve insan ilişkisini bilmektir." Bu konuda filozoflar ilk neden, ilk muharrrik gibi kanıtlarla aklî olarak "Vacibu'l-Vücut" olan Allah'ı bilmeyi kastederler. Sufiler ise, Allah ve onun sıfatları, filleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübeyle elde edilen bilgiyi kastederler. Düşünce sisteminin diğer ögelerinden kastımız ise, onun âlemi ve insanı açıklamada kullandığı teorileridir. Örneğin kelamcılar âlemi cevher-araz teorisiyle açıklarken, filozoflar madde-suret teorisiyle açıklarlar. Marifetullah ile âlem ve insanın kendisiyle izah edildiği teoriler arasında sıkı bir ilişki vardır. Sistemin kabul edilebilir olması bu ilişkisinin tutarlı olmasıyla doğru orantılıdır. Dolayısıyla marifetullah ne olduğu ve bunun hangi yolla elde edildiği her grubun düşüncesinin en önemli konusudur.

Gazalî aklî ilkelerden yola çıktığı halde farklı sıfatları olan bir Allah anlayışına ulaşırken filozoflar aynı ilkelerden sıfatları kendisinin aynısı olan bir Allah anlayışına ulaşmışlardır. Çünkü her ikisinin aklın yetkinlik sınırını aynı çizgide tuttuklarından bahsedemeyiz. Şu hâlde her grubun marifetullaha ulaşmaya nasıl imkân buldukları ve bunu hangi yöntem ve kaynakla yaptıkları önemli bir konudur. Çünkü hem imkânı sağlayan şeyin hem de süreçte takip edilecek kaynak ve yöntemlerin, sistemin tamamıyla uyumlu olması gerekmektedir.

Bu konuda Gazalî, kelâmın temel kabullerinin mantıksal zorunlu sonuçlarını sonuna kadar takip etmeye çalışan ve problemleri gördüğü yerlerde "İhya" adı altında yeni çözümler üreten bir düşünürdür. O, nedensellik veya tabiat araştırması üzerinden marifetullaha ulaşmanın Eşari düşüncesinin temel kabulleriyle uyuşmadığını görmüş, bunun yerine sırf akli ilkelerden yola çıkarak marifetullaha ulaşmanın bir yolunu bulmaya çalışmıştır. Akli ilkelerden yola çıkma konusunda Eşarilerin akıl anlayışının uygun olmadığını görünce de filozofların akıl anlayışını kendi sistemine taşımıştır. Daha sonra felsefeden aldığı "nefs" teorisini tasavvufun

marifetullahı tecrübi yolla ulaşma yöntemleriyle birleştirerek metafizik bilgiye ulaşmanın keşfi yolunu açmıştır.

a. Gazalî’de Aklın Önemi

Gazalî ilim bahislerine, aklın bilgi elde etme konusunda ne kadar önemli olduğunu görmüş ve ifade etmiştir.¹⁷⁰ Aklın önemi, bilginin kaynağı ve bilgiyi meydana getiren kurucu unsur olmasından kaynaklanır. Gazalî’ye göre akıl ile bilgi arasındaki ilişki, ışığın güneşe nispeti veya meyvenin ağaca nispeti gibidir. Aklın önemine dikkat çekmek için Gazalî’nin kullandığı bazı ayet ve hadislerin yorumunda filozofların etkisini görmek mümkündür. Ancak hemen peşinden bu hadisin kelâm anlayışında araz olarak değerlendirilen akılla uyuşmayacağını söyleyerek, gelebilecek itirazların farkında olduğunu belirtir ve bununla ilgili bir açıklama için İhya kitabının uygun olmadığını ifade eder.¹⁷¹ Buna mukabil Faysalü’t-tefrika adlı eserinde ise Allah’ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğu hadisindeki akıl kelimesini “melek” şeklinde tevil ettiğini görülmektedir. Dolayısıyla melek, eşyanın bilgisine zatıyla sahip olmasından dolayı akıl, peygamberlerin kalbine bilgiyi ulaştırmasından dolayı ilham veya vahiy diye isimlendirilebilir. Nitekim başka bir hadiste “Allah’ın ilk yarattığı şeyin kalem” olmasını değerlendiren Gazalî, bunu meleğin farklı bir itibarla isimlendirilmesi olarak yorumlar.¹⁷²

Alexander Treiger, Gazalî’nin akıl konusunda felsefi ve tasavvufi teorileri Eşari anlayışla birleştirdiğini ve bunu yaparken de dinî çağrışımları dikkate alarak farklı kavramsallaştırmalara başvurduğunu söylemektedir. Dinî çağrışımı olan kavramlar, felsefi teorilerin Eşari ulema arasında da kabul görmesine hizmet ettiği de

¹⁷⁰ Gazalî, İhya, Darü’l-Minhac Yay., c.1, Cidde, 2011, s.305.

¹⁷¹ Gazalî, İhya, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1974, c.1, s.211,212.

¹⁷² Gazalî, Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zenadika, thk Mahmut Bicu, Cidde, 1993, s. 37.

söylenbilir. Dolayısıyla onun insan idrakiyle ilgili açıklamalarında merkez kavram kalptir. Ona göre kalp kavramı yerine bazen ruh, akıl, nefis ve basiret (gönül gözü) gibi kelimeler de kullanılmışsa da çoğu zaman kalp merkezi bir konumda olup bu diğer kavramlar onun farklı seviyelerdeki tezahürüne denk gelir. Bu tür durumlarda örneğin akıl, kalbin teorik algısına ruh, insanın canlılığına basiret, onun mükâşefeyle elde ettiği idraklere denk gelebilir. Ancak bütün bu idraklerin birleştiği yer olan kalp insandaki fiziksel kalpten farklı olarak insan hakikatine karşılık gelir. Bu anlamda kalp, kendisinde marifetullahın gerçekleştiği yerdir.

Her ne kadar Gazalî kalp kavramını birçok farklı bağlamda farklı anlamlarda kullanmış olsa da bu kavramın filozoflardaki "nefs-i natıkaya" denk geldiğini söylemek daha doğru bir yorum olacaktır.¹⁷³ Gazalî'nin akıl konusundaki görüşlerini sistematize etmenin zorluğu, onun değişik kitaplarında akılla ilgili farklı görüşleri dile getirmiş olmasından kaynaklanır. Onun akılla ilgili görüşlerinin çelişki barındırıyor görünmesi, onun düşüncelerin inişli çıkışlı, daha açık bir ifadeyle düşünce kaynaklarının farklılığına bağlamak gerekir. Bu görüşler dikkatle takip edildiğinde farklılığın bazı sebepleri tespit edilerek bu çelişkinin açıklanabilir olduğu ortaya konabilir. Örneğin Gazalî'ye göre bir akıl tanımı yapmak gerekirse, onun akli kaç kısma ayırdığını ve yaptığı tanımı hangi tür akıl için yaptığını dikkat etmek gerekir.¹⁷⁴ Aynı şekilde bilgi elde etmede aklın rolünü tespit etmeye çalışılıyorsa bilgi türlerinin dikkate alınması gerekir. Aksi takdirde Gazalî'nin bilgi elde etme hususunda bazı yerlerde aklın yetkinliğinden bahsederken, bazı yerlerde ise aklın yetersizliğinden bahsetmesi anlaşılabilir bir durum oluşturur. Bu tespit bir hakikat araştırmacısı olarak nitelendiren Gazalî'nin araştırmalarının sonucunda anlayışının farklı aşamalardan geçmiş olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin, bazı eserlerinde ruh kavramını akli da içine alacak şekilde geniş

¹⁷³ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, New York, Routledge Yay., 2012, s.17,18.

¹⁷⁴ Gazalî, *İhya*, Daru'l-Minhac Yay., c.1, s.312-315.

anlamda kullanır.¹⁷⁵ Bu durumda onun ruh için yaptığı ayırımları dikkate aldığımızda onun akıl anlamına gelebilecek ruhtan nebati ve hayvani ruhu kastetmediğini, bu durumda insani ruhu, yani nefs-i natıkayı kastettiğini anlayabiliriz.

Gazalî'ye göre, insanın hakikatini temsil etmesi için farklı disiplinlerin kullandıkları kavramların ortak bir noktası vardır. Bu nokta da bütün bu kavramların aynı anlama isim olarak verilmiş olmasıdır. Örneğin filozofların nefs-i natıka dedikleri şeye sufiler kalp, kelamcılar ise cism-i latif derler. Ona göre bu farklılık, ya insan hakikatini karşılması için tercih edilen kavramın farklı olmasından ya da verilen ismin insan hakikatinin bir mertebesine denk gelip diğerlerini dışarıda bırakmış olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin filozofların insan hakikatine nefs demeleri ile sufilerin kalp demeleri arasında sadece farklı kelimenin tercih edilmesi sebep olmuştur. Bu durumda sufilerin nefs dedikleri şey, filozofların hayvanî ve nebatî ruh dedikleri şeye karşılık gelir. Kelamcıların insan hakikatine cism-i latif demeleri de yine insana canlılık veren ruh anlamına gelir ki bu, insanın hakikatini tümüyle temsil eden bir şey değildir.

Aklî ilimlerden insanı manevi anlamda bilgilendirmeyi amaçlayan bir ilim, kalbi maddi açıdan değil, onun manevi yeteneklerini dikkate alarak tanımlamak zorundadır. Bu ilmin kendi amacına uygun olarak ruhu algılama ve bilgi elde etme yetisi olarak tanımlaması ise onun ikinci anlamı olur. Gazalî zikri geçen kavramları da aklî ilimlerin manevi alanıyla ilgili tanımı olan ikinci anlamlarında kullandığını ifade eder.¹⁷⁶

Gazalî'nin âlem anlayışına bakıldığında, onun âlemi mülk ve melekût olmak üzere iki kısma ayırdığını görür.¹⁷⁷ Onun bu taksimatı kendisini hem bu muhtelif âlemlerle ilgili bilgilerin farklı taksimatına hem de ruhun bu farklı âlemlerle ilgili bilgileri elde

¹⁷⁵ Gazalî, İhya, çev. Ahmet Serdaroğlu, c.3, s.9-12.

¹⁷⁶ Gazalî, İhya, Daru'l-minhac Yay., c.5, s.13-19.

¹⁷⁷ Gazalî, Mearicü'l-Kuds fî Medarici Marifeti'n-Nefs, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 1988, s.74-76.

etmesinde çeşitli yetilerinin olması anlayışına götürmüştür. Bu sebepten dolayı o öncelikle adına ruh veya akıl dediği şeyin kendisini ve melekût âlemini kavrayabilecek niteliklerini ispat etmeye çalışır. Ona göre ruhun varlığı, öncelikli olarak başka delile ihtiyaç duymayacak açıklıkta bazı ayet ve hadislerin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber o, ruhun varlığının aklî olarak izahının şöyle yapılabileceğini söyler. Var olan şeyler birtakım hususlarda ortak olmakla beraber, onları bireyselleştiren diğer birtakım niteliklerde farklı olmaları gerekir. Tüm cisimler cisim olmaları bakımından müşterek oldukları halde bazıları hareket etme ve idrak etme özelliklerine sahip olmaları bakımından diğerlerinden ayrılırlar. Onların bu özelliklerinin cisim olmalarından kaynaklanması düşünülemez. Çünkü böyle bir durumda bütün cisimlerin hareket etme ve idrak etme yeteneklerine sahip olmaları gerekirdi. O halde onların bu özellikleri diğerlerinde olmayan başka hususiyetlerinden kaynaklanmaktadır. İşte bu hususiyet onların ruh sahibi olmalarıdır. Örneğin bitkilerin beslendiklerini, büyüdüklerini, çoğaldıklarını ve kendilerine özgü birtakım hareketlerde bulduklarını görmekteyiz. Onların bu şekildeki hareketleri cisim oluşlarından kaynaklanıyor olsaydı bütün cisimlerde bu hareketlerin görülmesi gerekirdi. Böyle olmadığına göre demek ki onların bu hareketleri cisim olmalarının ötesinde taşıdıkları bir manadan kaynaklanmaktadır.

Gazalî'ye göre bitkilerdeki bu farklılığı sağlayan, onlara özgü olan ve hareket etmeyen cisimlerde bulunmayan şey nebati ruhtur. Bitkilerde olduğu gibi hayvanlarda da bitkilerin bu farklılıklarına ek olarak başka niteliklerin görülmesi, onların nebati ruha ilave bir şey taşıdıklarını gösterir. Bu ise hayvanî ruhtur. İnsanlarda ise bütün bunlara ek olarak eşyayı idrak etmede küllileri (tümel) kavrama yeteneği vardır. İnsanların küllileri kavraması, onun diğer varlıklarda olmayan bir yetisinin varlığına işaret eder ki, bu da insanî ruh anlamına gelen nefs-i natikadır.¹⁷⁸ Doğal olarak, aklın tanımı ve hakikati konusunda yapılan birçok tartışma o kavramın

¹⁷⁸ Gazalî, Mearicü'l-Kuds, s.42,43.

birden fazla anlama sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Akla farklı isimlerin verilmesi bazen idrak edilecek eşyanın akla nispetine göre farklılık arz etmesinden kaynaklanırken, bazen de nefsin sahip olduğu farklı yetilere karşılık gelmesi yönünden kaynaklanmaktadır.

Aynı şekilde nefsin bir yetisinin heyulanî akıl diye isimlendirilmesi de bulunduğu merteye açısından diğer akıllardan farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Gazalî filozofların bu farklılıkları dikkate alarak akli sekiz farklı anlamda kullandıklarını söyler. Bu isimlerden birincisi; fitrî (garazi) akıl olup kalamcıların da akıl dediklerinde kastettikleri şey bu akıldır. Gazalî, akıl dediklerinde insandaki fitri yeteneği ve zorunlu fitrî bilgileri kastettiklerini kalamcılara dayandırarak şöyle ifade eder: "Akıl kendisiyle mümkünü (câiz) mümkün olarak, imkânsız (müstahil) imkânsız olarak bildiğimiz zaruri bilgidir". İkincisi; ise teorik bilgileri idrak eden nazarî akıldır. Aklın aldığı diğer isimlerden dört tanesi nazarî aklın bulunduğu hallere karşılık gelir. Bunlar ise şunlardır: Heyulanî akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve akli müstefâd, yedinci isim nefsin hareketlerini idrak eden ve yöneten amelî akıldır. Sekizincisi ise faal akıl olup bu, nefs-i natıkanın güçlerinin dışındaki bir akıldır.¹⁷⁹

Aklın bütün bu anlamlarını içine alabilecek bir tanım yapmak mümkün olmadığı için Gazalî aklın tanımını akıl için tespit ettiği dört farklı anlam üzerinden ayrı tanım yapmaya çalışır. Buna göre aklın birinci anlamı, insanı diğer canlılardan ayırt eden bir vasıf olmasıdır (garize). Bu vasfı sayesinde insan düşünce mahsulü olan ilim ve zanaatları elde etmeye elverişli bir durumda olur. Gazalî aklın insanda fitri bir özellik olduğunu hayat (canlılık) ve ayna örnekleriyle açıklar. Ona göre nasıl ki hayat canlı olan cisme cansız olan cisimden farklı bir şeyler temin ediyorsa akıl da canlıları düşünülerek elde edilmesi mümkün olan bilgileri elde etmeye uygun hale getirir. Ayna da nasıl ki bir özelliğinden dolayı diğer cisimlerden ayrılıp başka şeyleri gösterebiliyorsa, insanın akıl

¹⁷⁹ Gazalî, Miyaru'l-İlim, Beyrut: Daru'l-Endülüs Yay., Beyrut, thz, s.208-210.

özelliği de ona başka şeylerin şekil ve renklerini hikâye edebilme imkânını verip onu diğer varlıklardan ayırır. Aklın ikinci tanımı: Gazalî'ye göre insandaki ilk bilgilere de akıl demek mümkündür. Çünkü bu bilgiler sayesinde insan imkânsız imkânsız olarak, mümkünü de mümkün olarak bilir. Aklın birinci tanımını kabul etmeyip sadece bu tanımla yetinen kişi onu doğru tanımlamış sayılmaz. Ama birinci tanımı asıl kabul edip bu ikinci tanımı ona eklerse, o zaman bu ikinci tanım da doğru kabul edilebilir.

Gazalî bazı eserlerinde akla sadece zaruri, külli bilgiler anlamı yükler. Bu durumda akıl melekût âleminin bilgilerine ulaşma imkânına sahip olmadığı için insana bu bilgiye ulaşma imkânı sunan başka bir gücün ihdasına ihtiyaç duyar. Bu güç aklın ötesinde, akla görünmeyeni görebilen kutsî güçtür. Gazalî'ye göre insanların dinî inançları da onların sahip oldukları güçlere göredir. Yani insan dinî inançlarıyla ilgili bilgilerini hangi gücüyle temin ediyorsa, bu elde etme gücüne göre o bilginin bir değeri olur. Örneğin müşahede yöntemi ile elde edilmiş ilme dayanan iman ile istidlal yöntemiyle elde edilmiş ilme dayanan iman derece bakımından birbirinden farklıdır. Çünkü müşahede yöntemiyle elde edilen bilgide kalbin tatmin olması, istidlal yöntemiyle elde edilen bilgiye duyulan güvenden daha fazladır. Mücerret taklitle elde edilmiş olanı ise bu ikisinden derece bakımından daha alt kategoridedir.¹⁸⁰

Üçüncü tanım: Tecrübeyle elde edilmiş bilgilere de akıl demek mümkündür. Yukarıda ikinci tanımın doğru kabul edilmesi için gerekli olan şart, bu tanım için de geçerlidir. Dördüncü tanım: İnsanda bulunan fitri kuvve (birinci anlamdaki akıl) öyle bir noktaya ulaşır ki bu akli elde etmiş kişi, tedbirini işlerin geçici lezzetlerine göre değil sonuçlarına göre alır. Gazalî'ye göre bu dört tanım da akıl için kullanmak mümkündür. Ancak bunlardan birincisiyle, herkeste zorunlu olarak var olan aklın temel ve en

¹⁸⁰ Gazalî, Mişkâtü'l-Envar, çev. Şadi Eren, Nesil Yayınları, İstanbul, 2007, s.62.

genel anlamının, fakat diğer üç anlamla ise daha sonra bir çabayla elde edilenin kastedildiğini söyleyebiliriz.

Frank Griffel, Gazalî hakkında yazdığı *Al-Ghazali's Philosophical Theology* adlı kitabında akıl insanın özü ya da nefsi anlamındaki düşüncelerinde Gazalî'nin Eşari ve felsefî anlayışlar karşısında çekimser kaldığını söyler. Ona göre Eşariler, insan aklını bedenindeki atomlarda yerleşik olan bir araz olarak kabul etmişlerdir. Filozoflar ise insan aklını kendisiyle kaim gayri maddi bir cevher olarak düşünmüşlerdir. Gazalî ise bu iki farklı açıklamadan filozoflara ait olanı savunmaktadır.¹⁸¹ Gazalî'nin yukarıdaki açıklamalarına bakarak, diğer kelamcılardan farklı, insanda aklın bir cevher olarak varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, insanda bulunan bu cevherin aklın sahip olacağı farklı aşamaların meydana gelebilmesi için bir temel oluşturduğunu söylemektedir. Aklın insanda bulunan bir cevher olması anlamında Gazalî'nin yaptığı izahları ve verdiği örnekleri, son dönem Gazalî araştırmacıları olan Abdurrahman Bedevi ve Wensinck, Platoncu hatırlama teorisine benzetir. Her ne kadar Gazalî bunun açıklamasını Kur'an'daki ayetlere dayandırsa da bunu Farabi veya İbn Sina kanalıyla öğrenip öğrenmediğini sormak gerekir. Çünkü Gazalî, akıl cevherinde bütün bilgilerin saklı olarak bulunmasını yerin altında bulunan bir suyun bir vesileyle ortaya çıkarılması örneğiyle açıklamaktadır. Tıpkı bunun gibi akîf suretlerin akıl veya kalpte doğal olarak bulunduğunu; bu suretlerin ortaya çıkarılması, başka bir ifadeyle metafizik bilginin elde edilmesini aklın bedensel faaliyetlerden veya kalbin kötülüklerden arındırılmasıyla ortaya çıkacağını söylemektedir.

Akılda veya kalpte fitrî olarak saklı bulunan bilgilerin bir sebeple açığa çıktığını söylemek, bu anlamda Sokrates veya Platonun hatırlama teorisini akla getirir. Bu izahını temellendirmek için Gazali, zikrettiği ayetleri bu manada yorumlamaktadır. Örneğin

¹⁸¹ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s.285.

"...Allah insanları bir fitrat üzerine yaratmıştır"¹⁸² mealindeki ayet gibi. Gazalî'ye göre bu ayette geçen fitrattan maksat, Allah'ın her insanı kendine iman etmeye uygun bir şekilde hatta belki de her şeyi olduğu gibi anlamaya ve bilmeye uygun bir şekilde yaratmış olmasıdır. Bu noktada sözlerine açıklık getirerek bu ayette kastedilen hususun insanın sahip olduğu marifet ve bilginin potansiyel olarak aklın tabiatında mevcut olduğunu ileri sürmektedir.

Bu düşüncelerden yola çıkarak Gazalî, insanları iki gruba ayırır. Birinci grup, yaratılıştaki kendisinde tabiat olarak bulunan bilgileri hatırlayıp Müslüman olurlar. İkinci grup ise bu saklı bilgilerden yüz çevirmek suretiyle unutup kâfir olurlar. Gazalî sahip olduğumuz bilgilerin, en azından Allah ile ilgili olanların akıl cevherinde tabiat olarak bulunduğuna "...Umulur ki hatırlasınlar"¹⁸³ ile "...Akıl sahipleri hatırlasın diye"¹⁸⁴ gibi ayetleri delil getirmektedir.

Gazalî'nin son dönem akıl anlayışında her ne kadar filozofların nefis teorisinin izleri açık bir şekilde görülebilse de onun felsefi bazı kavramları bilinçli olarak değiştirdiğini ileri sürenler de olmuştur. Bu anlayışa göre Gazalî'nin, felsefi teorileri felsefi olmayan kavramlarla anlatmasının sebebi, bu düşünceleri ulema arasında felsefi olanın kötü olduğu zehabını ortadan kaldırma psikolojisiyle gerçekleştirmiştir.¹⁸⁵ Gazalî bazı eserlerinde ise nefis, kalp, akıl ve ruh kelimelerinin farklı disiplinlerde farklı anlamlarda kullanıldığını ama kendisinin bu dört kelimeyi aynı manayı kastetmek üzere müradif olarak kullanacağını şöylece ifade eder: Bilmiş ol ki, insanın kalbinde (diğer duyarımızın eksikliklerine oranla) kemal sıfatlara sahip bir gözü vardır ki buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, kimi zaman da insanî nefis ismi verilmektedir. Şimdi bir tek mana için kullanılan bu muhtelif isimleri, isimler

¹⁸²Kur'an, 30/ 30

¹⁸³ Kur'an, 2/ 169.

¹⁸⁴ Kur'an, 5/7

¹⁸⁵ Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thouth*, s.18.

çoğalınca anlamların da çoğalacağını düşünecek olanın kafasının karışma ihtimaline karşın, bir kenara bırakalım. Biz bütün bu kelimelerle karşılanan anlamla kastettiğimiz, akıllı kimseyi emzikteki bebekten, hayvandan ve deliden ayıran anlamı kastediyoruz. Biz bu anlama cumhurun ıstılahına (genel kullanım) uyarak akıl diyeceğiz.¹⁸⁶

Gazalî'nin akılla ilgili değerlendirmelerinden anlaşılıyor ki, ona göre bilgi sadece zihinde bazı algıların tertip ve düzenlenmesinden ibaret değildir. Belki de bunlardan daha üstünü bilginin sağlam olması bakımından insanın iradî olarak elde ettiği bilgiye kalbin onay vermesidir. Bu değerlendirmelerin ışığında onun iki tür bilgi elde etme yolunu birbiriyle kıyasladığını söyleyebiliriz. Bunlardan birinci yol, daha çok formel bir yöntemle kesin bilgiye ulaşacağına inanır. Yöntem olarak daha çok cedel, safsata ve münazarayı kullanır. Bu yöntemler ise hakikatin ortaya çıkarılmasından ziyade aradaki tartışmada bir tarafın yenilgisiyle sonuçlanmasına götürür. Bu yöntem insanlar arasında zıtlaşmayı daha da arttıracığı için her iki tarafı da hakikate ulaşma amacından uzaklaştırır.

Gazalî'ye göre bu yöntemin bazı faydaları olsa da halk için bu yöntemin zararı daha fazladır. Çünkü bu yöntemde amaçlanan hedef doğru bilgiye ulaşmak değil, aksine sahip olduğu bilgileri hakikat olup olmadıklarına bakmaksızın onları cedel sanatının inceliklerine göre tertip etmek suretiyle haklılığını ispat etmektir. Bu şekilde haklılığını ispat etmeye çalışan kişi hem kendine hem de muhatabına zarar verir. Çünkü onun haklılığına kanıt olan şey, söylediklerinin hakikati değil yöntemi kullanmadaki ustalığıdır. Savunduğu görüşlerin doğruluğu yöntemle belirlenince onun görüşlerinde eğer bir hakikat varsa bile o buna varoluşsal düzeyde bir katılımla değil daha yüzeysel bir katılımla onları tasdik eder. Çünkü onların onayı tertip ve düzenindeki ahenge bağlıdır. Durum böyle olunca bütün dikkatler hakikatten ziyade düşünceleri haklı çıkaran tertip ve düzene, yani cedel sanatındaki inceliklere

¹⁸⁶ Gazalî, Mişkâtü'l-Envâr, s.122.

kaymaktadır. Bu durum doğruyu savunanda samimiyeti ortadan kaldırmakta muhatabını bağnazlaştırmaktadır.¹⁸⁷

Gazalî, her durumda cedel yöntemini kullananları kendi ifadesiyle şöyle eleştirir: Bu yöntemin sahiplerini nefsin hevası, taassup ve mücadeleci hasma karşı duyulan nefret ve muhalif grubun buğzu bütün kalbini kapsamış ve hakkın idrakinden öyle uzaklaşmıştır ki böyle bir insana: "Allah'ın kalbinden perdeyi kaldırmak suretiyle, gözle görülürcesine hakikatin muhatabın fikirlerinde olduğunu sana göstermesini ister misin?" diye sorulduğu zaman hasmının sevinmesinden korkarak bu hakikate razı olmayacaktır. Dolayısıyla bu yöntemin amacı hakikati keşfedip onu olduğu gibi bildirmek değildir.¹⁸⁸

Gazalî'nin düşüncelerini toparlayacak olursak: Bu düşünce yapısı, filozofların ve sufilerin kozmoloji anlayışlarından alınan öğelerle yeni bir safhaya ulaşmıştır. Her ne kadar Eşari anlayışın geleneksel kadim-hâdis (sonradan olma) ayırımına dayanan kozmoloji anlayışını sürdürse de bu anlayışa filozofların akîf-heyulanî (ay üstü-ay altı) ve sufilerin mülk-melekût anlayışlarını katmak suretiyle geliştirmiştir. Filozoflardan alınan bu anlayışlar Gazalî'yi Eşari anlayışın kozmolojisini sürdürübilmede zor durumda bırakmıştır. Örneğin o Eşarilerin "vesilecililik" anlayışında Allah'ın aracısız yaratmasının yanında aracı vasıtalarla da yaratabileceği kabulünü eklemiştir. Aynı şekilde âlemde Allah'ın fiillerini açıklama konusunda bir açıdan baktığımızda her şeyin irade edicisinin ve yaratıcısının Allah olması yönüyle kalamî izler taşıdığını, diğer bir açıdan baktığımızda onun hareketlerinin birbirilerine sebep olması bakımından felsefi izler taşıdığını görebiliriz.

Eşari kelâmın Allah'ın dışındaki her şeyi cevher-araz ayırımına tabi tutan anlayışının yerine, âlem mülk-melekût veya ay altı-ay üstü olarak taksim edildiğinde bunun beraberinde düşüncenin birçok alanında değişimler getireceği muhakkaktır. Gazalî'nin

¹⁸⁷ Gazalî, İhya, çev. Ahmet Serdaroğlu, c.1, s.245-246.

¹⁸⁸ Gazalî, İhya, Daru'l-Minhac Yay., c.1, s.355.

düşüncesine kattığı bu yeni öğelerin ortaya çıkardığı sonuçlara baktığımızda, bunu düşünceyi geliştirmekten ziyade bir değişim olarak yorumlamak da mümkündür. Çünkü bu değişimlerle beraber hem insan tanımı hem bilgi tanımı hem de iman tanımı değişmiştir. Gazalî'nin daha önceki anlayışında, akıl insanda bilgileri kendisinde araz olarak taşıyan bir yetenek iken, felsefi ve tasavvufi etkilerden sonra artık akıl birçok yetisiyle farklı âlemlerden mahiyetlerin bilgisine ulaşabilen, insanın özü ve mahiyeti denilen bir karakter kazanmıştır. Yeni anlayışta artık her türlü aklî bilgi ya filozoflarda olduğu gibi faal akıldan taşması, ya da sufilerin ileri sürdüğü gibi müşahede yöntemiyle kalbe doğan ilhamlar neticesinde elde edilir olmuştur.

Akıl ve bilgideki bu değişimin kendini dinî bilginin imkân ve kaynağında da göstermesi beklenir. Nitekim Gazalî, âlem, akıl ve bilgi konusunda yaptığı taksimata uygun bir ayırımı iman konusunda da yapmıştır. Bu ayırımı göre mülk âleminden edinilen bilgiye dayalı iman ile melekût âleminden elde edilen bilgiye dayalı iman aynı olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Böylece ona göre biri taklidî olmak üzere üç türlü iman olduğu ortaya çıkmıştır. Bunlardan taklidî iman, tahkik edilmiş bir bilgiden ziyade var olan bilgilerin araştırılmaksızın olduğu gibi kabulüne dayanan sıradan halkın imanıdır. İkinci iman türü mülk âlemindeki varlıkları nazarı itibara alarak istidlal yöntemiyle ulaşılan bir iman türüdür ki Gazalî bu iman türü için avamın taklidi imanına yakın bir mertebe olduğunu söyler. Üçüncü iman türü ise bilgi kaynağı melekût âlemi olan, yöntem olarak da müşahede yöntemi kullanılarak elde edilen bir iman türüdür. Gazalî'ye göre bu iman türü ariflerin yakın nuruyla elde ettikleri bir iman olup, kendi içinde birçok derecesi olan, diğer iman türlerine nazaran mertebesi en yüksek ve en kuvvetli olan iman türüdür.

2. İbn Rüşd 'de Akıl-Vahiy İlişkisi

Akıl-vahiy ilişkisi meselesi, İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren en hararetli tartışma konularından biridir; özellikle Gazali'nin Meşşâî filozofları ağır biçimde tenkit etmesi ve bunu yaparken belli konularda onları dini açıdan suç kabul edilen "küfür" ile itham etmesi, İslam düşüncesinin seyrinin akıl alanında görece daralmasına ve akıl konusunda daha mesafeli bir tutumun benimsenmesine sebep olmuştur. Genel anlamda böyle bir düşünce yapısının egemen olduğu bir ortamda yetişen İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisi konusundaki yaklaşımının mevcut yanlış anlayışları gidermeye ve doğrudan Kuran metnine yapılan referanslarla bizzat Kuran'ın öngördüğü çerçevede bir akıl-vahiy ilişkisi tasavvuru geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. İbn Rüşd'e göre, akıl ile vahiy arasında bir çelişki bir zıtlık olması bir yana bunlar arasında tam bir örtüşme ve uyumluluk söz konusudur.¹⁸⁹ O, bu iddiasını temellendirmek için akıl ve aklın en üst biçimde iş gördüğü etkinlik alanı olan felsefe ile vahyin toplandığı ilahi metin olan Kuran'ın nihai anlamda neyi amaçladığı sorusunun cevabını araştırarak işe başlar.

Din-felsefe uzlaşması konusunda İslâm düşüncesinde zirveyi temsil eden İbn Rüşd'e göre dinin gayesi ve işlevi insanlara gerçek bilgi ile doğru davranışı öğretmektir. Din insanın gerçek anlamda mutluluğu açısından büyük önem taşıyan ilim-amel, teorik-pratik bütünlüğünü amaçlamaktadır. Felsefenin nihai amaç ve işlevi ise var olanları, Allah'ın varlığını, Onun hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibarettir. Bu da felsefeyi teorik ve pratik açıdan dinin hedeflediği gaye ile ortak noktada buluşturmaktadır. Nitekim din-felsefe ilişkisi bağlamında felsefeyi bir fıkıhçı gözüyle değerlendiren İbn Rüşd, felsefeyle meşgul olmanın vacip olduğunu söyleyerek, insanların hatalarından dolayı bu bilgiyi reddetmenin doğru olmayacağını düşünmektedir.

¹⁸⁹ İbn Rüşd, Faslü'l-Makâl, (Çev. N. Ayasbeyoğlu), İbn Rüşd'ün Felsefesi, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara: 1955, 30.

Ona göre halktan kimselerin felsefî konulara bakması nedeniyle sapıttıklarının zannedilmesinden dolayı bazı kimselerin hikmet kitaplarına bakmayı yasaklamaları; bir topluluğun su içerken suyun boğazında kalıp ölmesi nedeniyle susamış kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin tutumu gibidir. Çünkü su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek arızı bir haldir, susuzluktan ölmek ise zatî ve zarurî haldir.¹⁹⁰ Felsefî bilgi derinlemesine inceleme denilen nazar bilgisini verdiği için bu bilgiden insanları alıkoymak bilgisizliktir ve Allah'tan uzaklaşmakla aynı anlama gelir. "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et. Ve en güzel olanla tartış (Nahl, 125)." ayetini, felsefî yöntem için delil olarak gösteren İbn Rüşd'e göre felsefe dine aykırı sonuçlara götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine uygun olur ve onun lehine şahitlik yapar. Dolayısıyla vahyin anlaşılması ve doğru yorumlanması ancak akılla mümkün olabilir ve yöntemini de felsefe verebilir. Bu sebeple İbn Rüşd adına vahyin özünü kavrayacak ve anlatacak ne halk ne kelamcı ne de fıkıhçidir, yalnız filozoftur demek yanlış olmayacaktır. Çünkü felsefe, dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri bakımından dost olan bu iki alan birbiriyle uyum içindedir ve gelişmeleri mümkün değildir.¹⁹¹

İbn Rüşd'e göre, felsefenin mahiyeti, en genel anlamda, yaratıcıya delalet etmeleri bakımından var olanları incelemektir; benzer biçimde din/ Kuran, insanlardan evrenin var oluş özelliklerini araştırmalarını ve aklî kıyasta bulunarak yaratıcı fikrine ulaşmalarını talep etmektedir.¹⁹² İbn Rüşd Kuran'daki birçok ayete atıfta bulunarak, Allah'ın insanları düşünmeye, bilinenden kıyas yoluyla bilinmeyi çıkarmaya çağırdığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, akletmek ve bunun en doğru yolu olan kıyas hem felsefe hem de dinin en temel ortak özelliğidir.¹⁹³ Kıyasın neliğinin ve türlerinin daha önce Müslüman olmayan filozoflar tarafından

¹⁹⁰ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.71-72.

¹⁹¹ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.75.

¹⁹² İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s. 1.

¹⁹³ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.2-3.

ortaya konmuş olması, kıyasın dini bağlamda kullanması konusunda herhangi bir meşruiyet sorunu doğurmaz. Zira kurban kesmek için kullanılan bir bıçağın Müslüman olmayan insanlar tarafından yapılmış olması, bu aletle kurban kesmenin sahih olmadığını göstermez; önemli olan bıçağın kesici olup olmadığıdır. Benzer biçimde, kıyas ve kıyasın en üst şekli olan "Burhan", bilinenden evren ve Tanrı'ya ulaşılabilirliğini gösterir ve bu, Kuran'ın talepleri ile örtüşen bir sonucun ortaya çıkmasına sebep olur. İnsanların akıllarını kullanırken kimi durumlarda yanlış sonuçlara ulaşması, özsel değil ilintisel bir durumdur; yanlış örneklerden hareketle akletmenin kötü bir fiil olduğunu düşünmek, su içerken boğulan bir insana bakarak suyun zararlı olduğunu söylemek kadar yanlıştır; doğası gereği yararlı olan bir şeyi ilintisel zararları sebebiyle terk etmek akıl dışıdır. Dolayısıyla, insanlar akıllarını doğru kullandıklarında, dinin onlardan talep ettikleri ile uyumlu sonuçlara ulaşacaklardır; akıl/ felsefe ile vahiy/din arasında uzlaşmazlık olduğu düşüncesi, insanların din ve felsefenin mahiyeti konusundaki bilgi eksikliğinden kaynaklanır, dinin ve felsefenin özünden değildir.¹⁹⁴

Tanrı'nın peygamberden, insanları hikmet ve güzel öğütle Tanrı'nın yoluna çağırmasını ve bu konuyu onlarla değerlendirmesini istemesi, vahyin akla uygunluğunun en önemli kanıtlarından biridir. Kuran'ın öngördüğü Tanrı tasavvuru bütünüyle rasyonel bir özellikte olduğu için, insanları meydan okuyucu bir yolla Tanrı'ya inanmaya çağırmaktadır. Tanrı, insanları sadece vahiyle bildirdiklerini onaylamaya değil, akıllarını kullanmaya, evren üzerinde düşünmeye ve ulaşılan metafizik sonuçlar konusunda ahlaki bir tutum benimsemeye davet etmektedir. Daha açık bir anlatımla, Tanrı Kuran'da kendi varlığını akıl sahibi muhatapları için tartışmaya açmakta ve insanların rasyonel bir yolla kendisine ulaşmalarını beklemektedir. İbn Rüşd'e göre, bu durum Hz. Muhammet'in son peygamber olması ile de

¹⁹⁴ Fehrullah, Terkan, Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine, Elis Yayınları Ankara, 2007, s. 89.

yakından ilişkilidir. Ona göre, Hz. Muhammet'in en son peygamber olması, ona bildirilen vahyin insanları Tanrı'ya ulaştırın bütün rasyonel kanıtları içermesi sebebiyledir. İslam vahyi, daha öncekilerle karşılaştırıldığında, insanları mucize türünden doğaüstü yollarla değil aklını kullanarak Tanrı'ya inanmaya çağırıldığı, Tanrı'nın Hz. Muhammet'ten sonra tekrar bir vahiy göndermesini gerektirmeyecek ölçüde evrensel bir özelliğe sahip olduğu için olgunluk dönemine karşılık gelmektedir.¹⁹⁵

İbn Rüşd'ün yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız akıl-vahiy uygunluğu anlayışı, onun, başta Tanrı olmak üzere, peygamberlik, ahiret, insan özgürlüğü (kader) ve kötülük meselesi gibi dinin temel kavram ve konularını açıklayış biçiminde etkili olmaktadır. O, bir anlamda, akıl-vahiy ilişkisi konusundaki temel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra, değişik örnekler üzerinden bu uyumu göstermeye çalışmaktadır. Biz burada İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığının ispatlanması konusunda benimsediği deliller ile peygamberlik ve mucize ilişkisi konusundaki görüşlerine, akıl-vahiy ilişkisi anlayışına kısaca temas etmeye çalışacağız.

Bilindiği üzere İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için filozoflar tarafından ortaya konulan imkân delili ile kelamcıların savunduğu hüduş delilini tenkit etmektedir. İbn Rüşd bu delillerden farklı olarak kendisinin "inayet" ve "ihtira" olarak adlandırdığı ve Kuran'daki Tanrı tasavvuru ile daha uyumlu olduğunu ileri sürdüğü ardışık iki delilli savunmaktadır. İnayet deliline göre, evrende mevcut olan her şey gerek tek tek gerek bir bütün olarak düşünöldüğünde içinde insanın hayatını sürdürebileceği en uygun özelliklere sahiptir; yerin ve göğün, gece ile gündüzün, bitkilerin, mevsimlerin evrendeki her şeyin, insanın hayat sürmesini sağlayacak bir ahenk içerisinde olması tesadüfen gerçekleşmiş olamaz. Bütün bunlar evrenin bir yaratıcısı olduğunu ve bu yaratıcının insan için bir inayette bulunduğunu göstermektedir.¹⁹⁶

¹⁹⁵ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.21-22, 41.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.53.

Benzer biçimde ihtira delili ise Tanrı dışında var olan her şeyin Tanrı'nın yaratması ile meydana geldiğini; var oluş özellikleri yakından incelendiğinde her bir var oluşun yaratıcıya muhtaç olduğunu içermektedir. İbn Rüşd'e göre, Kuran'daki birçok ayet, evrendeki değişik varlıkların birbirinden ayrı yaratılış özelliklerine ve bunlar arasındaki ahenge insanların dikkatini çekmekte; bütün bu düzenin insanlar için kurulmuş olduğuna vurgu yapmaktadır. İbn Rüşd'ün imkân ve hüduş delilleri yerine yukarıda zikredilen delillerin benimsemesi, özellikle inayet delili konusundaki yaklaşımı, onun akıl-vahiy anlayışı ile yakından ilişkilidir. Ona göre evren, en temel özelliği düşünmek olan bir varlığın (insan) içinde yaşamasını mümkün kılacak en elverişli özellikte yaratılmıştır. İnsan aklını kullandığı, evrenin yapısal özellikleri üzerinde derinlemesine düşündüğünde, bütün her şeyin kendisi için yaratıldığını ve bu durumun kendisini Tanrı'ya karşı sorumlu kıldığını anlayacaktır. Evrendeki her şey insanın böyle bir akıl yürütmeyi yapmasını sağlayacak bir düzenlilik içerisindedir ve bu akıl yürütme ile ulaşılacak olan sonuç tam da vahyin insandan talep ettiği şeydir. Dolayısıyla, evrenin rasyonel yapısal özellikleri sadece içinde insanın yaşamasını sağlamakla kalmamakta aynı zamanda insanın akıl yürütmesinin doğru sonuçlara ulaşmasının zeminini de teşkil etmektedir. Dolayısıyla, evrenin insan için yaratılmış olması ve bunlar üzerinde düşünen insanın vahyin beklentileri ile örtüşen sonuçlara kaçınılmaz olarak ulaşması, akıl ile vahiy arasında tam bir uyumluluk olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd'ün akılla vahiy arasında gördüğü koşutluk fikrinin arka planındaki en önemli etkenlerden biri de İslam vahyinin evrensel bir öz taşıdığı inancıdır.¹⁹⁷ O, vahye konu olan, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, insanın bu dünyadaki hayatının anlamı gibi pek çok konuyu bu tümel bakış açısıyla yorumlamaktadır. Onun evrensellik anlayışının en açık biçimde kendini gösterdiği konulardan biri de peygamberlik hakkındaki görüşleridir. İbn

¹⁹⁷ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.21-22.

Rüşd'e göre, peygamberlik iddiasında bulunan kişi açısından önemli olan onun doğaüstü olaylarla desteklenmesi değil, kendisine bildirilen vahyin muhtevasının ne ölçüde rasyonel olduğudur. Bu sebeple, tarihsel, duyusal ve olumsal bir olgu olan mucize, peygamberlik iddiasının ispatlanmasında sağlam bir dayanak oluşturmaz. İbn Rüşd bu düşüncesini açıklamak için doktor olduğunu iddia eden iki kişinin durumunu örnek verir. Bunlardan biri doktorluğunu, suyun üstünde yürüdüğünü; diğeri ise verdiği ilacın hastayı iyileştirdiğini söyleyerek ispatlamaya çalışmaktadır. İbn Rüşd'e göre, birincisinin doktorluğu kanaat ile ikincisinin ise burhan ile bilinir. Sıradan insanlar, birincinin suyun üstünde yürümesine bakarak, onun hastayı da iyileştirebileceği kanaatine varabilirler. Ancak, görünüşten çok gerçeğe değer veren bilgi sahibi insanlar ikincisinin doktor olmayı daha çok hak ettiğini kesin bir bilgiyle bilirler. İslam vahyini insanlara bildiren peygamberin asayı yılanı dönüştürme, ölüleri diriltme gibi hissi mucizeler göstermemiş olması, onun getirdiği vahyin sahih olmadığını değil, esasen bu vahyin hiçbir biçimde hissi mucizelerle desteklenmeye ihtiyaç duymayacak kadar evrensel ve aklî olduğunu gösterir.¹⁹⁸ İbn Rüşd'e göre, nasıl tıp biliminin delaleti hastaları iyileştirmek ise İslam vahyi de insanları dünya ve ahirette mutluluğa eriştirecek en doğru ilkeleri içermesi sebebiyle kendi içinde bir mucize olma özelliği taşımaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd akıl ile vahiy arasında tam bir uyum olduğunu kabul etmekte ve bunu değişik delillere dayalı olarak göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, akıl ile vahiy sütkardeşi olacak kadar birbirine yakındır. Aynı yerden beslenen bu iki bilgi kaynağı arasında hiçbir çelişki/zıtlık olamaz. Çünkü ona göre, "hak hakka karşı zıt düşmez." Ancak burada, İbn Rüşd'ün akıl ile vahiy ilişkisini açıklarken vurgu yaptığı bir hususa değinmek yararlı olacaktır. İbn Rüşd, her ne kadar akıl ile vahiy arasında tam bir uyum olduğunu kabul etse de bütün insanların bunu idrak edemeyeceğinin farkındadır. Bu durum hem vahyin farklı anlam

¹⁹⁸ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.21-23.

katmanlarına hem de insanların değişik kavrayış düzeylerine sahip olmasının doğal bir sonucudur. Ona göre, vahyin bir görünen bir de derin anlamı vardır.¹⁹⁹ Sıradan insanların görünen anlama bağlı kalması zorunludur. Buna karşılık, bilgi ve hikmet sahibi seçkin insanların, vahyin derin anlamlarını araştırmaları gerekir.

İbn Rüşd, ilke olarak, aynı kaynaktan gelen akıl ile vahiy arasında çelişki olamayacağını kabul etmekle birlikte, görünüşte çatışma olduğu düşünülen durumlarda vahyin akla göre tevil edilmesini ancak bunu sıradan insanların değil hem din hem dünya konusunda derin bilgi sahibi kimselerin yapması gerektiğini ve onların bu çabasının başarılı sonuçlar doğuracağını ısrarla vurgulamaktadır. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak akıl ile vahiy birbiriyle çelişirse, ilimde derinliği olanlar bu çelişkiyi doğru yorumla ortadan kaldıracırlar. Bu açıklamalar gösteriyor ki bu dünyada var olan ilahi düzen ve nizamı anlayacak ve ona göre çıkış yolu bulacak yetkin bir insanın aklıdır. Çünkü insan ancak akıl ve buna bağlı duyularını kazandığı zaman Allah'ın teklifine muhatap olmuştur. Yapıp ettiklerinden sorumlu olmak ta o zaman kendisine yüklenmiştir. İslam dininde zaten akıl kuvveti fonksiyonunu icra edemeyen kimseler, ilahi emirler karşısında sorumlu tutulmamıştır.

Görülmektedir ki, insanın en belirgin özelliği düşünen bir varlık olmasıdır. Kur'an, ısrarla insanların düşünmesini, aklını kullanmasını, ibret almasını istemektedir. Düşünmeyen aklını kullanmayan kimseleri şiddetle eleştirmektedir. Bu sebeple dünya hayatında insan akli her alanda etkin olmak durumundadır. Akıl devre dışı kaldığı zaman ne insanlıktan ne de dinden söz edilebilir. İnsanın fitratına uygun din olan islam dininde aklın önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda vahiy, insan için olduğuna göre, akıl olmadan vahiy anlaşılmaz; vahiy olmadan da akıl dar kalıplar içine hapsedilmiş olur. Akıl ve vahyin beraberliği, insanın mükemmele yaklaşabilmesi için gerekli olan gerçek hürriyetin kapılarını açar.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, s.12-35.

İnsanın inancı, hürriyeti, bilgisi, tarihi varlık oluşu ondaki akıl sayesinde. İnsan bu özelliğe sahip olduğu için Allah meleklerden insana saygı göstermelerini istemiştir.

İnsan, düşünme ve bilme yeteneği sayesinde kendi öz benliğini ve Rabbini tanır. Dolayısıyla bilerek inanan bir varlık haline gelir. Kur'an insanın iyiliği kötülükten ayırma gücünün bulunduğunu ve tabiat güçlerinin onun hizmetine verildiğine işaret etmektedir.²⁰⁰ Allah insanı inanma kabiliyeti ile birlikte yaratmıştır. Fakat onu inanıp inanmamada serbest bırakmıştır. Eğer böyle bir hürriyet olmasaydı, inanmak bir zorunluluk olacak böylece insanın meleklerden farkı kalmayacaktı. O zaman da insanın üstünlüğünden söz etmenin bir anlamı olmayacaktı.

²⁰⁰ Kur'an, İsra/70.

İKİNCİ BÖLÜM

İSFAHAN MERKEZLİ İSLAM DÜŞÜNCESİ

(İşraki Felsefede Akıl/Vahiy-Felsefe/Din İlişkisi)

Gazalî'nin Felasife (Farabî ve İbn Sina) nin bazı metafizik görüşlerine yönelttiği geniş kapsamlı ve sistematik eleştiriler, kendisinden sonra gelen alimler tarafından gerek onu anlayamadıklarından ve gerekse kasıtlı olarak bizzat felsefeye reddiye olarak görülmesi veya gösterilmesi, başka sebeplerle de birleşerek İslâm'da felsefi düşüncenin gerilemesine sebep olmuştur. Hâlbuki Gazalî'nin bu eleştirisi, yöntemi farklı olsa da tıpkı Aristoteles'in hocası Eflatun'u, Farabî'nin de Galen'i eleştirmesi gibi herhangi bir filozofun bir başka filozofu eleştirmesi şeklinde doğal görülmesi gerekirdi. Elbette ki burada cevap verilmesi gereken soru, Gazalî'nin bir disiplin olarak felsefeyi reddetmediği halde, onun filozofları eleştirisi niçin "felsefeye reddiye" olarak değerlendirilmiştir. Bu sorunun cevabını ağırlıklı olarak Gazalî'de

aramak gerekir: Gazali filozofları eleştirirken yöntem hatası yaparak felsefi ve bilimsel eleştirilerine bir de dini yönü eklemiştir. Farazi düşüncenin doğru olması için her şeyden önce, zahiren de olsa dinin açık öğretileriyle çelişmemesi gerektiğini düşünen Gazali'nin eleştirilerinde dinî ciheti de işin içine katması, kendinden sonraki birçok kimsede sanki onun felsefeyle dinin tam bir zıtlık içinde gördüğü zehabını doğurmuştur.

Genel manada İslami ilimlere bakıldığında, hemen hepsinde gizli açık akıl-din/vahiy karşıtlığı görülmektedir. Bu karşıtlık o derece ileri boyutlara ulaşmıştır ki yaşanan kafa karışıklığı günümüzde hala aşılabilmiş değildir. Bir taraftan vahyi anlamak için "akıl" ilk ve tek şart olarak görülürken diğer yandan aynı akıl "doğru" yu bulmakta yetersiz görülmüş, vahye muhtaç olduğu kabul edilmiştir.¹ Oysa başta Kur'an olmak üzere bizim geleneğimizde hem Felasife hem mutezile hem de Maturidilik anlayışları incelendiğinde görülecektir ki aynı kaynaktan gelen akıl ile vahyi birbirine karşıt görmenin doyurucu ve ikna edici bir anlayış olamayacağı muhakkaktır. Çünkü akıl, Allah'ın insana dünya hayatıyla baş etmek ve kendi tekamülünü gerçekleştirmek için verdiği bir yetidir. Aklı yetersiz ve güvensiz görmek, onu insana bahşedene karşı belki farkında olmadan yapılan büyük bir kusurdur. Dolayısıyla vahiy ne kadar ilahi ise akıl da en az o kadar ilahidir. Onları birbiriyle yarıştırmak ve karşıt olarak konumlandırmak ancak hastalıklı bir ruh halinin ve dengesi bozulmuş aklın eseri olabilir.

¹ Ali Özek, İslami İlimlerde Metodoloji IV. Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 2,3.

Peygamber Allah'tan aldığı vahyi tebliğ ettiğinde, nihai belirleyici yine "Akıl" dır. Çünkü peygamberin gerçek ya da sahte olduğuna, gelen vahyin güvenilir olup-olmadığına karar verecek odur. Dolayısıyla hem vahyin Allah'tan geldiğine hem de vahyi tebliğ edenin doğru sözlü ve güvenilir olduğuna karar verme makamında olan aklın, vahye karşıt ve onunla çelişen bir konumda gösterilmesi açık bir çelişkidir. Tarih boyunca kendi kendini test eden ve kendi kendisini düzeltip doğrulayan yegâne kaynak akıldır. Kendi üzerine düşünen ve kendisini kritik eden bu akıl, insana akılı lütfedenin, akla verdiği apriorik mahiyeti çok iyi analiz etmelidir. Doğal olarak böyle bir akılla din arasında bir çatışma söz konusu değildir. İslam düşüncesi geleneğinde; *"akıl ile nakil/vahiy çelişirse akıl esas alınır, nakil o asla uygun olarak tevil edilir"* prensibi geliştirilmiştir.² Ancak tarihi süreçte bu prensip hak ettiği konumu ve değeri tam olarak bulamamıştır. Ayrıca böyle bir prensibe ulaştıran vasitanın akıl olduğu gerçeği hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir.

İslam düşünce tarihinde "akıl" kadar mağdur edilmiş, hak ettiği yeri bir türlü bulamamış, hemen her konuda rehberliğine başvurulmuş hem de görmezden gelinmiş başka bir değerden söz etmek imkânsız gibidir. Elbette ki bu genel tavır içerisinde az da olsa ona gerçek değerini ve konumunu vermeye çalışanlar de olmuştur. Bireysel olarak bazı bilginlerle beraber Mutezile ve Felasifeyi zikredebiliriz. Her iki ekolü de gelenek içerisinde "heretik" akımlar olarak dışlanıp önemli ölçüde tarih sahnesinden kaldırıldıkları düşünüldüğünde, bu çabaların da tıpkı aklın kendisi

² Özek, İslami İlimlerde Metodoloji IV, s. 3 vd.

gibi mağdur edildiğini söyleyebiliriz. Ortaçağ boyunca uzun ömürlü bir medeniyetin temel dinamiği ve kurucu ögesi olan İslam anlayışı, dini ilimlere konu olduktan sonra akli ve felsefi ilimleri üreten aklın Müslüman toplumdan uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. Aslında bu temel problemin nedenlerini tespit edebilir hem vahye tabi olup hem de aklımızla barışık yaşamayı başarabiliriz.

İslâm filozofları akli, '*varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher*', aklın eylem alanı olan felsefeyi de beşerî aklın ürünü ve felsefenin amacının Allah'a varma çabası olarak görmelerini sağlamıştır. Artık onlara göre Mantık yöntemine dayan felsefe değerli bir faaliyet ve aklın görevini de gerçeği bulma çabası olarak kabul görmektedir. Akılla kavranan varlığın ilkelerini birleştiren Müslüman filozoflar, vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu göstermeye çalışmışlardır.³ Nitekim vahiy üzere kurulan dinin, temelde felsefe ile çelişmeyeceğini ortaya komaya çalışan Meşşâî filozoflara göre, gerçekte varlığın bilgisi, rububiyetin bilgisinden ayrı bir şey değildir. Çünkü birliğin bilgisi (Vahdaniyet) insanı doğrudan erdem bilgisine götürür. Onlar, sonlu, sınırlı ve pek çok bakımdan yetersiz bir varlık olan insanın, dünyanın yok iken varlığa çıkması (yaratılışı), ölümden sonra dirilişin nasıl gerçekleşeceği ve peygamberlik müessesesi gibi akî diyalektik ile üstesinden gelemeyeceği bazı konularda vahyin kılavuzluğunun gerekli olduğunu kabul etmişlerdir.

Meşşâî felsefenin temsilcileri, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirileceğini tespit etmeyi ve

³ Mehmet, Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", MİLEL VE NİHAL inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi cilt 8, sayı 1, Ocak – Nisan 2011, s. 84.

buna bağlı olarak ikisi arasında birinin diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmayı amaçlamışlardır. Din ile akıl veya farklı bir ifadeyle şeriat ile hikmet arasında aramaya çalıştıkları uzlaşma zeminin kaçınılmaz bir sonucu olarak, akıl ve dini metinler arasında temelde bir çelişki görmemiş, her ikisinin, kategorik olarak farklı biçimlerini temsil ediyor olsalar da aynı hakikatin; evrensel, küllî (tümel) ve nihâî gerçekliğini ifade ettiklerini dile getirmektedirler. Çünkü onlara göre hakikat, hakikate ters düşmez; bilakis hakikat hakikate uygun olur ve onun lehine şahitlik eder yani biri diğerini doğrulayıp pekiştirir.⁴

Bununla birlikte İslâm filozofları insanın görme, işitme, duyma gibi duyu organlarının ve bilgi elde etme kabiliyetlerinin sınırlı olduğunu, dolayısıyla insan aklının da bir sınırının olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre eğer hakikatler sadece akılla ortaya çıkabilseydi, o zaman ne peygamberlere ne de ilâhî kitaplara ihtiyaç kalırdı. Çünkü insan akli, kendisine ulaşan doğru bilgiyle akletmektedir. Akla yanlış bilgi ulaştığında veya akli örten durumlar yaşandığında, aklın da yanılması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca soyut ve somut bütün gerçeklerin akıl tarafından algılanmaları mümkün olsaydı bu durumda insan aklının *mutlak* olması gerekirdi. Oysa insan sınırlı kabiliyetlere sahip ve çoğu kez sorunlar karşısında acze düşebilen eksik bir varlıktır. Mutlak olanla ilgili bilgi, akli aşar ve artık akıl böyle bir bilgiye ancak vahiy sayesinde ulaşabilir. O halde sonlu, sınırlı ve her bakımdan âciz bir varlık olarak insanın, akli diyalektik ile üstesinden gelemeyeceği, yani akıl erdiremeyeceği

⁴ Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", s. 86.

konularda vahyin kılavuzluğuna ihtiyaçı vardır.⁵ Dinin ve aklın ilkelerini birleştirmeye alışan İşlâm filozofları, dinin temelde akla dayanan felsefe ile çelişmediğini göstermek istemişlerdir.

İşlam dünyasında aklı hareketin adeta öncülüğünü yapan Mutezile aklı, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarı bilgilerin öğrenilmesini sağlayan g, insandaki anlama ve kendisini zararlı Őeylerden koruma gücü, kötü Őeylerden alıkoyan ve iyi Şeylere yönelten bilgi Şeklinde tanımlamaktadır.⁶ Bu nedenle Mutezile kalamcıları ilk temsilcilerinden itibaren, akla büyük önem vererek, sağlam ve doğru bilginin akıl yoluyla bilinebileceğini ne sürmüşlerdir. Ayrıca bazı Mutezile kalamcıları, tıpkı kendilerinden sonra gelen filozoflar gibi aklı, *'bilgi'* ile özdeş kabul etmişlerdir. Nitekim hakikatin bilinmesini sağlayan kaynağın aklı deliller olduğunu öne süren Mutezile bu anlamda bilgi de sahibini akıl dışı Şeyler yapmaktan alıkoyar, anlayışını benimsemişlerdir. Mutezilenin Aklı, insandaki anlama ve kendisini zararlı gördüğü Őeylerden koruma gücü olarak betimlemesi, Felasifenin aklı, *'kötü Őeylerden alıkoyan ve iyi Şeylere yönelten bilgidir'* Şeklindeki fikirleri birbiriyle oldukça örtüşmektedir. Kuşkusuz Mutezileyi diğer kalam ekollerinden ayıran en önemli nokta, aklı önceleyerek oluşturdukları Kelâm Metodudur. Ne var ki Mutezilenin aklı ne çıkaran tutumlarından dolayı onların, dini yani vahyi ihmal etmiş oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü onlar, aklın alanına giren hususlarda aklı, vahyin alanına giren konularda da dini metinleri (nasları) kullanmışlardır.

⁵ Kubat, "İşlâm Düşüncesinde Akılın Vahiy Karşısındaki Konumu", s. 87.

⁶ Cemalettin Erdemci, Kelâm İlmine Giriş, İstanbul, 2009, s. 96.

Mutezile, akletmenin insana ait bir fiil olduğunu kabul ettiğinden, insanın diğer fiilleri gibi aklın da yanılabilirliğini kanaatini taşımaktadır. Akıl toplumdaki örf ve âdetlerden yanlış etkilenebilir. Nitekim bu görüşü benimseyen en-Nazzam, bazı olgu ve olayları bu düşünceye dayanarak açıklamaya çalışmıştır. O, cinlerin insanlara görünmesinin psiko-sosyal durumlardan kaynaklanan bir tür yanılğı olduğunu öne sürerek, insandaki şüphe, zihin dalgınlığı ve psikolojik bozukluklar sebebiyle görmediğini görmüş, duymadığını duymuş gibi zanneden insanların bu tecrübeleri, başkalarından dinlenen bir şiir veya atasözüyle teyit edilince, kendisinde oluşan bu vehimler inanç haline gelmektedir. Yeni yetişen nesillerin bu inançlarla büyütülmesi ve terbiye edilmesi neticesinde de bâtil inançlar birer hakikatmiş gibi topluma yer etmeye başlamaktadır.⁷

İslam dünyasının büyük düşünürlerinden Ebû Mansur Maturidi ise akılı, *'birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme yetisi'*, yani insanda var olan temyiz (ayırma) gücü olarak kabul ederek⁸, kavramların insanda oluşumunun akıl tarafından gerçekleştiğine işaret etmiştir. Doğal olarak akıl, dış dünyada algılanan varlıklarda bulunan aynı nitelikleri bir araya getirmekte; aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de ortaya koyarak tek tek tikel nesnelere kavramlar oluşturmaktadır. Ona göre akıl, bu faaliyeti tefekkür ve nazar yolunu kullanarak meydana getirmektedir. Maturidi'ye göre,

⁷ Ayhan Tekineş, İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar, İstanbul, 2001, s. 212.

⁸ Ebû Mansur Maturidi, Kitabu't-Tevhid, (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara, 2003, s.6.

insanın gerek iyi ve kötü olanı bilmesi, gerekse de toplum içinde diğer canlılar üzerinde hâkimiyet kurması akıl ile gerçekleşmektedir. Akılla iyilik ve kötülüğü tanıyan insan, onunla diğer canlılardan üstün olduğunu bilir ve onunla bütün kâinatı yönetmek için gerekli bilgiye sahip olur.⁹ İnsan akını böyle bir konuma yerleştirmek, gerçekte Kur'an'ın akla yüklediği işlevselliği devam ettirmek anlamına gelir. Gerçekte akılı tanımanın ancak onun eylemlerinden hareketle işlevselliğini, yani görev ve fonksiyonları açısından aklın tanınabileceğinin mümkün olduğu söylenebilir.

Aklın eylem alanlarının başında var olanları, olay ve olguları anlama ve açıklama gelirken onun görevlerinden bir diğeri ise Allah'ı bilme (marifet)dir. Ancak Kur'an ayetlerini inceledikten sonra bazı dâhilçileri yanımıza alarak aklın eylemlerinin sonuçlarının değerlendirilme ve sonuca bağlama yerinin kalp olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple bazı dini metinlerde akletmenin anlamlarından biri de kalben ikna olmaktır. Bundan ötürü bazı İslam âlimleri aklın, duyuların mahalli olan beyinde bulunduğunu öne sürerken, diğerleri hayatın özünün kalpte bulunduğunu ve aklın mahallinin kalp olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim İmam Maturidi, iman etmekle sorumlu kılınmanın akla bağlı bulunduğunu, imanı oluşturan şeyin hakikatinin bilinmesinin ise tefekkür ve nazar yoluyla gerçekleşebileceğini ifade ederek, bu eylemi gerçekleştirmenin kalplerin işi olduğunu açıklamaktadır. Bu

⁹ Ebu Mansur, Maturidi, Tevilatu'l-Kur'an, (Thk Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2006, V/171.

açıklamasından hareketle Maturidi düşünce geleneğinde akletmenin kalpte gerçekleştiği anlayışı hakimdir.¹⁰

Ne var ki İslam dünyasında aklın fonksiyonelliği ve işlevselliği bir zaman sonra bazı iç ve dış sebeplerle beraber, birtakım problemlerin çözümü noktasında yerini, düz bir nakilciliğe bırakmıştır. Özellikle Abbasilerin zayıflamaya başlamasıyla Müslüman coğrafyada irili ufaklı birçok devlet ve siyasi güç merkezleri oluştu. Öte yandan bu gelişmelere bağlı olarak bazı mezhep ve dini gruplar arasındaki çekişmeler hat safhaya ulaştı. Bu arada bir de "Batınlık" gibi bazı cereyanların gündem güne büyüyerek, İslâm inançlarının bozulmasına varacak kadar tehlikeli boyutlara ulaşması Müslüman toplumu fazlasıyla tedirgin etmekteydi. Bu siyasî ve dinî gidişat neticede, İslâm âleminde ta başlangıçtan beri var olan ve genel olarak adına "*Selefilik*" dediğimiz akımların yeniden canlanmasına sebep oldu.¹¹ Bunun için Selefiler, genelde naklî ilimlerle yetinmeyi esas alarak, aklî ilimler olarak görülen felsefe, tasavvuf ve hatta müspet ilimlerle uğraşmayı bidat sayarak, bu ilimlere karşı oldukça katı bir tutum takınmışlardır.

Başlangıçta ne siyasîlerin ne halkın ne de din adamlarının çoğunluğu nezdinde kabule şayan bir dünya görüşü olarak rağbet görmedi. Ne var ki, İslâm âlemi, kısaca yukarıda işaret etmeye

¹⁰ Sönmez Kutlu, 'Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî', İmam Maturidi ve Maturidilik içinde, Ankara, 2003, s. 31.

¹¹ Bilindiği üzere Selefilik, Kur'an ve Hadis metinlerinin sadece zahiri anlamlarından bir dünya kurmanın yeterli olduğunu, insanın ne onları yorumlamanın ne de onlara ilâve olarak başka öğretilerden yararlanmanın gereksiz bir çaba olduğunu öne süren bir anlayıştır. Dahası onlar, insan aklının ortaya koyacağı her türlü fikir ve düşünceyi din dışı (bidat) olarak gören bir gruptur.

çalıştığımız gibi tarihî, siyasî ve dinî çalkantı içine girdiği her dönemde selefi anlayış yeniden canlanarak Müslüman toplumların kalkınması ve ilerlemesinin önünde bir engel teşkil ediyordu. Şöyle ki, Selefi anlayışa göre, İslâm âleminin bu problemlili duruma düşmesinin sebebi iman zayıflığından kaynaklanmaktadır. Felsefe ve müspet ilimlerin gerçekten bir faydası olsaydı, zaten İslâm âlemi böyle durumlara düşmezdi, şeklinde yorumlandı. Başımıza gelen bu durum bilim ve felsefeden kaynaklanan iman zayıflığıdır. O halde bu durumdan kurtulmak için Selefiliğe dönmekten başka yapılacak bir iş yoktur. İslâm âleminin çöküntüden kurtuluşunun tek çaresi olarak gösterilen bu görüş, yavaş yavaş bu duruma çare arayan bazı devlet adamları ve ulema ile beraber halk kitlelerince de gerçek sebep olarak rağbet görünce, artık toplum felsefe ve bilimle uğraşan kimselere rağbet etmemekle kalmadı, onlardan yüz çevirdiler. Bununla beraber eskisi gibi, filozofları koruyan hükümdarlar, vezirler, bilimsel ve felsefî araştırmaları maddî bakımdan destekleyen zenginler de görülmez oldu. Hatta halk kitlelerine filozof ve bilim adamları düşman olarak gösterildi. Meselâ bir Şehabettin Sühreverdi'nin katline, Selâhaddin Eyyubi ve bazı ulema grubunun iş birliği sebep oldu. Aynı şekilde İbn Rüşd'e birçok eziyet yapıldı, sürgün reva görüldü. İbnü'l-Arabî'nin Şam'da öğretimi yasaklandı ve bir nevi göz hapsinde tutuldu. Bu tür misalleri çoğaltmak mümkündür.

Bütün bunların neticesi olarak önceki dönemlerde, bilim ve felsefeye verilen değer kaybolup gitti. Artık bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren, İbn Teymiye ve Selef ekolünün görüşleri, bütün ilmi çalışmaların genel çerçevesi haline gelince ve onların tesiriyle

yetişen ulemanın zaman zaman iman zayıflığını gündeme getirmeleriyle felsefe ve bilim gelişme gösteremedi. Sonraki dönemlerde farklı coğrafyalarda bazı küçük uyanışlar oldu ise de onlar da geçici hareketlenmeler olarak akim kaldılar.

Hâlbuki İslâm âleminin çöküşünün asıl sebebi, ne felsefe ve bilime verilen değer ve ulemanın gösterdiği rağbet, ne de onlardan kaynaklandığı düşünülen iman zayıflığıydı. Asıl sebep hiç şüphesiz zaman zaman dini ve mezhep gruplarının aralarındaki görüş ayrılıklarından, bazen de zamanın hükümdarları arasındaki siyasî taht kavgalarından kaynaklanan siyasî ve ideolojik bölünmelerdir ki başlangıcını ta İslâm'ın ilk devirlerine kadar gerilere götürmek mümkündür.

Selçuklular zamanında özellikle II. Kılıçarslan ve I. Alâeddin Keykubat dönemlerinde, Anadolu'nun da içinde bulunduğu coğrafyada moda haline gelen yeni bir felsefe gelişir. Bu felsefe epistemolojik olarak hakikatin, akılla kavramaktan ziyade, doğrudan doğruya sezgi veya genel bir iç aydınlanmayla elde edileceği esasına dayanan İsraki felsefedir. İslam filozofları arasında Farabi ile başlayan İbn Sina ve İbn Tufeyl ile devam eden yeni bir İslami felsefe kurma çabaları Gazali'nin çıkışıyla iyice belirgin hale geldi. Elbette ki bu konuda son aşamayı doğu hikmeti veya doğu felsefesi adıyla Sühreverdî gerçekleştirdi.

İsrakilik, bireysel sezgiyle aydınlanmaya dayanan felsefi, fikri, dini ve batini öğretilerin genel adıdır. İslam dünyasında XII. asırda yaşamış ve genç yaşta öldürülmüş olan Şehabettin Sühreverdî'nin ortaya koymuş olduğu ve bunu takip edenlerin felsefe-sine İsrakilik (Işıkcılık) denir. İsrak kelimesi, lügat anlamı itibariyle güneşin

doğmasını, ışığın ortaya çıkmasını ifade eder. Işık ise, ta ilk düşüncelerden beri kutsallığın ve iç aydınlanmanın simgesidir. Bu felsefenin ileri gelen düşünürleri, başta kurucusu Sühreverdi ve onun talebesi Şemseddin Şehrezuri, İbn Kemmûne (öl. 1284) Nasireddin Tusi' dir. Şeyh Ali İbn Muhammed (Musannifek, öl. 1366), Celaledin Devvanî (öl. 1501), Mir Da-mad, Gıyaseddin Mansur Şirazi (öl. 1542), Vedûd-i Tebrizi (öl. 1524), Molla Sadra Şirazi (öl. 1640) diğer önemli İşrakiler arasında yer alırlar.

Gazali'nin felasifeyi eleştirmesinden sonra İslam dünyasında felsefi düşüncenin durma noktasına geldiği yorumlarının aksine, İslam toplumunda özellikle Meşşâi felsefenin durma noktasına gelmesinin tek sebebinin Gazali olduğunu öne sürmek, dönemin şartları ve yeni bir felsefe kurma çabalarını görmezden gelmek manasını taşımaktadır. Buna bir de Gazali taraftarlarının onun düşüncelerini yeterince anlamadıklarını, dolayısıyla doğru temsil edemedikleri gerçeği de göz önüne alındığında, böyle bir tavrın haksız bir yargılama olacağını belirtmek gerekir.

Gazali'nin eleştirileri elbette felsefeye karşı toplum üzerinde olumsuz bir etki bırakmıştır. Ancak bu etki, İslam dünyasında bir felsefe karşıtlığının oluşmasına sebep olsa da felsefenin tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Çünkü toplumların hayatında bir anlayışın birdenbire ortaya çıkması ya da var olan bir anlayışın bir anda kaybolup gitmesi düşünülemez, bu değişimlerin gerçekleşmesi için uzun yıllar almaktadır. Bağdat merkezli bir İslam medeniyetinden sonra felsefe ve akli ilimler İslam coğrafyasında yer değiştirmiştir. Bugün adına "İsfahan okulu" dediğimiz birazda "ezoterik" bir anlayışla meczolmuş bir felsefe geleneği günümüzde

varlığını İran'da hala devam ettirmektedir. Bu bölümde ağırlıklı olarak İsfahan merkezli gelişen felsefenin akıl- din anlayışını ele almaya çalışacağız. Konu edineceğimiz felsefenin geliştiği coğrafya Batını düşüncelerin kök saldıği bir coğrafya olması sebebiyle, bu düşüncelerle beraber felsefe yapmanın zorluğunu da dikkate alarak, bu felsefenin yetkin filozoflarından olan Molla Sadra'nın düşünceleri etrafında yoğunlaşacağımızı ifade etmek isterim. Zaman zaman Çağdaş İranlı yazarlardan Allame Mustafa Tabatabai'nin yorumlarıyla da destekleyeceğimiz Sadra XVI. Yüzyıl sonlarında yaşadığı için yine bölüme İslam tarihinden bir girişle başlamak uygun olacaktır.

A- İSLAM TARİHİNDE AKIL VE DİN TARTIŞMALARI

Her ne kadar da nakli ilimlerde aklın delil olması üzerinde önemli vurgulamalar olsa da tarihte bazı gurup ve mezhep farklılıkları aklın delil olması ve itibarı konusunda tereddüte kapılmış neredeyse onu görmezden gelip inkâr etmeye kadar gitmişlerdir. Bu doğrultuda bazı dini guruplar, İslam'ın öğretilerinde akla bu denli önem verilmesini şiddetli bir şekilde kınamış ve tenkitlerde bulunmuşlardır. İkinci yüzyıldan itibaren "hadis ehli" diye bir gurubun ortaya çıkması ile genel olarak İslami öğretilerde (hatta İslam kelimasında) akli konulara muhalefet başlamış ve bu konuları bidat ve haram saymışlardır. Onlar, dini konularda her türlü sorgulama ve eleştiriyi hatta soru sormayı yasaklamış bu yüzden mutezile, Eşariler ve Maturidiler ile ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun nedeni ise, adı geçen fikir akımlarının akli konulara olan

temayülleridir. Hadis ehli, mantık kelim ve felsefenin haram olduğuna dair fetvalar vermişlerdir. Hadis ehlinin başında Hanbeli mezhebinin kurucusu Ahmet b. Hanbel ile Malikî mezhebinin kurucusu Malik b. Enes'i saymak mümkündür.

Hicri 661-728 yılları arasında yaşamış ve kendisinden geriye birçok eser bırakmış olan İbn Teymiye de hadis ehlinin ciddi savunucularından olmakla birlikte onlar gibi mantık ve kelam ilminin haram olduğuna fetva vermiştir. Yine bir hadisçi olan Celaleddin Suyutî, Kelam ve Mantık konularını inceleyen eserler kaleme almıştır. O, kitabında, kelam ve mantık ilmini tenkit etmiş ve onlara yönelenleri şiddetle eleştirmiştir. Konuyu daha da ileri götürerek, mantık ve kelam ilmini reddeden ve bu ilimlere olumsuz yaklaşan şahsiyetlerin isimlerini *Şavnü'l-Mantık ve'l-Kelam an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm* adlı eserinde zikrederek aklî ilimleri kabul etmediklerini açıkça beyan etmiştir.¹²

Hadis ehlinin bu konudaki temel görüşlerini şöyle ifade edebiliriz. Bize ulaşan hadislerin zahirini almalı ve onları akli olarak tevil ve yorumlamaktan kaçınmalıyız, yine aynı şekilde bu gurubun hadisleri aklî olarak eleştirme ve tenkit etme konusundaki çalışmaları da hoş karşılamadıklarını söyleyebiliriz. Bu sebeple onlar bütün rivayetleri hiçbir yoruma başvurmadan, akla ters olsa bile, kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Örnek olarak Ehl-i Hadisin ilk savunucularından olarak bilinen Ahmed b. Hanbel'in *es-Sünne* kitabı ile İbn Hazime'nin *et-Tevhid* adli eserinde Allah'ın elinin,

¹² Murtaza Mutahhari, *Aşınayı Ba Ulum-i İslami*, Sadra Yayınları, Kum,1368, c. 2, s. 26.

ayağının, kollarının, parmaklarının göğsünün, yüzünün, gözlerinin ve nefesinin olduğunu gösteren rivayetler dile getirilmiştir.

Hadis ehlinin inançları olarak bilinen ve akılla çelişen rivayetleri şöylece sıralamak mümkündür:

1. Kıyamet günü Allah insana benzer bir bedenle görülecektir.

2. Allah arşın üzerinde gökyüzüne yerleşmiştir.

3. İnsanın bütün iyi ve kötü amelleri Allah'ın iradesinde olan kaza ve kader ile belirlenir.

4. İnsan kendi eylemlerinde mecburdur, seçme hakkına sahip değildir.

5. Peygamberin bütün sahabeleri istisnasız bir şekilde adildirler.

6. Sultanlara yani toplumu yöneten kimseler ister adil ister zalim ister Mümin isterse fasık olsunlar, onlara itaat etmek farzdır.

7. Peygamberden sonra gelen halifeler dindeki faziletlerine göre halifelik yaptılar ve onların Fazilet ve üstünlükleri halife oluş şekillerine göredir.¹³

Ehl-i Hadis topluluğuna zaman içerisinde, Sünnet Ehli, Hanabile ve Selefîye de denmektedir. Bu dönem itibarıyla her türlü aklî, kalamî ve felsefî konuları bidat ve haram sayan hadis ehli

¹³ Nakî Cafer Subhanî, El-Milel ve-Nihal, Tebligatı İslami Yayınları, 1374,1.c, s.

karşısında mutezile yer almaktadır. Mutezilenin en önemli özelliği dini öğreti ve inançları da akfî konular olarak özgür bir şekilde ortaya koyması ve tartışmasıdır. Aslında Mutezilenin yöntemi dinin sosyal hayattaki inceliklerini anlama, açıklama, kavrama konusunda mantık ve istidlal (kanıtlama) den yararlanma metodudur, onlar aklın delil olmasına, bağımsızlığına ve özgürlüğüne inanan, İslam'ı anlamaya, onu yaymaya; Dehriilerin, Yahudilerin, Hristiyanların, Mecusilerin ve Sabiilerin karşısında onu savunmaya adanmış kimselerdir. Bu ekol, ideallerini İslam adına yerine getirmek amacıyla öğrenciler yetiştirip onları tebliğ amaçlı farklı bölgelere gönderirdi.

Mutezile ekolu itikadi konularda aklın delil olma durumunu ve bağımsızlığını kabul etmenin yanı sıra ahlakî ve amelî konularda "Hüsün ve Kubuh" yani insanın akıl yoluyla iyiliği ve kötülüğü anlama kabiliyetinin olduğunu kabul eder. Onlar bütün varlıkların iyilik ve kötülüklerinin olduğunu ve aklın da büyük ölçüde o iyilik ve kötülükleri anlayıp kavrayabileceği anlayışını savunurlar. Bunun ötesinde Mutezile, başta Kur'an olmak üzere dini metinleri de akıl yolu ile tefsir edebileceklerini öne sürerler. Onlara göre akilla uyuşmayan ayetlerin zahirî akıl yoluyla tevil edilmesi, yorumlanması gerekir. Hadisler, daha genel bir ifadeyle rivayetlerin akilla çeliştiği yerlerde akla öncelik verirlerdi. Dönemin şartları gereği sahabeye yönelik eleştirilerin caiz ve hatta gerekli olduğuna ve bununla birlikte bütün sahabenin akıl ve bilinç seviyeleri bakımından aynı bilgi ve kültür düzeyinde olmadığından adil olmadıklarını kabul etmektedir.

Mutezile, ehli hadis ile hemen her konuda farklı görüşe sahip bir topluluktur, onlar Allah'ın sıfatları konusunda Tevhid teorisine ve hayatın işleyişi bakımından da ilahi adalet ilkesine bağlılıkları sebebiyle "Tevhid Ehli" veya "Ehlü'l Adl" olarak isimlendirilmişlerdir. Mutezilenin ortaya çıkışı hicri I. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Bu grubun temsilcisi Vasil bin Ata, hocasının fikirlerini tartışmaya açıp ondan ayrılınca, hocası Hasan-ı Basri - Vasil bizden ayrıldı (itizal etti) dediği için, Vasil'in öğretilerini kabul edip ardından gidenlere, ayrılanlar manasında "Mutezile" adı verilmiştir. Vasil b. Ata'nın arkasından gelenler onun fikirlerini hem geliştirdiler ve hem de İslam toplumunda yaydılar. Daha sonraki dönemlerde bir kelam ekolü olan mutezile felsefeden de güç alarak Müslüman toplumda Kelamdan felsefeye geçişi kolaylaştıracak çalışmalar gerçekleştirildiler.

Abbasilerin iktidara gelmesiyle birlikte, mutezili alimler, oluşturulan özgür ortamın avantajlarını kullanarak Müslüman toplumda entelektüel çabaların artmasını sağlayarak adeta İslam medeniyetine giden yolun ilk habercileri oldular. Çünkü mutezilenin fikir ve düşünceleri yaşadıkları toplum ve çağın üzerindedir. Zamanla yoğun eleştiriler olsa da mutezile aklın ve doğru bilginin ışığında yürümeyi ısrarla sürdürdüler. Mutezilenin tebarüz ettiği dönemlerde Huzeyl b. Allâf, İbrahim b. Nazzam ve meşhur "Canlılar Kitabı" nın yazarı Cahız, mutezilenin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerdir.¹⁴ Mutezilenin sonraki dönemlerde yetiştirdiği bazı şöhretli şahsiyetleri şöyle sıralayabiliriz: Kabî adıyla tanınan

¹⁴ Subhanî, El-Milel ve-Nihal, 1.c, s, 135

Ebu'l Kasım Belhi (ö. h. 217), Ebu Ali el-Cubbaî (ö. 303), Kadı Abdulcebbar (ö. 415), Ebu'l Hüseyin Hayyat, Sahip b. Abbad, Zemahşeri (ö. 582), Ebu Cafer Eskafî, Ahmed Bin Ebî Davut, Muammer b. Abbad es-Sülemi.

Hicri 4. yüzyılın başlarına kadar mutezileye rakip olabilecek bir kelim ekolü yoktu. O zamanlar Ebu'l Hasan Eşari adıyla bilinen ve yıllarca mutezili alimlerden eğitim almış ve itizal düşüncesini iyi kavramış bir şahsiyet yetişti. Daha sonraları bu zat Ehl-i hadis çizgisine yaklaşarak, mutezili anlayıştan uzaklaştı, bir farkla ki o, ehli hadisin usulüne istidlal (kanıt getirme) metodunu ekleyerek bu anlayışı kelamî bir ekol haline getirdi. Ebu'l Hasan Eşari geçmişte bilinen ehli hadisin aksine akli istidlalleri kullanmayı dinin usulünde uygun görerek bu doğrultuda Kur'an ve sünnetten faydalanmanın temellerini atmıştır. Ona ait olan meşhur eserin adı *Risalet'un Fi İstihsan el Havz fi-İlmi'l Kelam'* dır.

Ebu'l Hasan Eşari' nin ortaya çıkışıyla ehli hadis iki gruba ayrıldı, bir kısmı Hanbeliler, başka bir deyişle, selefiler olarak akli delilleri ve istidlalleri dinin usulünde haram gören Ahmed bin Hanbel'in takipçileri, diğer kısım ise Eşariler diye bilinen kelam ilmini ve akli konuları dinin inanç boyutunda kullanmayı uygun gören Ebu'l Hasan Eşari' nin takipçileri olarak bilinen kimselerdir. Aynı dönemde Semerkant'ta ehli sünnetin bir başka ekolü olan ve Maturidilik olarak bilinen kelam ekolü, nasların akıl ile bilinebileceğini ön gören anlayış ta oldukça dikkat çekici bir şekilde geliyordu. Ebu'l Hasan Eşari' nin vefatından sonra (yaklaşık h.330) bu ekol de seçkin şahsiyetler yetiştirmiştir. Bunlardan

bazılarını şöylece sıralayabiliriz: Ebubekir Bakıllani Ebu İshak İsfarayani, İmamı'ul Hameyn Cuveynî (Gazalî'nin hocası) İmam-ı Gazalî (ö. h.505) ve Fahreddin'i Razi.

Eşari ekolünün (mezhep) Gazalî döneminde önemli ölçüde değişime uğradığını söyleyebiliriz. Zira bu anlayış zamanla kelamî ekol olma özelliğini kaybederek İshraki, İrfani bir felsefeye dönüşmüştür. Aslında Gazalî anlayışın Eşari kelamı ile Platoncuların düşüncelerinde yer alan irfani akımın bir tür birleşimi olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵ Gazalî'nin akıl hakkındaki fikirleri, açıkçası bir filozoftan ziyade entelektüel seviyeden uzak bir din adamı seviyesindedir. Ona göre Akıl sadece şeriatın sınırlarında kalarak yani imanın gölgesinde hakikatleri idrak etme başarısına ulaşabilir. Bu doğrultuda onun salt akıl ve felsefe insan için hakikati idrak etme konusunda yetersiz olduğuna inandığını görmekteyiz. Hakikatin bilinmesi sadece şeriat ve mükâşefe yoluyla mümkündür. Akıl ancak şeriatın ve İrfan'ı keşiflerin gölgesinde insanın yol rehberi olabilir. Bundan dolayıdır ki Gazalî, "*Tehafütü'l Felasife*", "*Mekasidü'l Felasife*", "*el Munkız Mine Dalal*" adlı eserlerinde filozoflara şiddetle hücum etmiş ve onların felsefelerinden ziyade inançlarını eleştirerek bazılarını küfürle yaftalamıştır.¹⁶

Eşari kelamı Fahreddin Razi vesilesi ile felsefeye yaklaşmış, aklî ve istidlali konular daha belirgin hale gelmiştir. Daha sonra gelen Nasreddin Tusî'nin yazmış olduğu özellikle *Tecrid'ul İtikad* adlı eseriyle kelam ilmi felsefi mahiyete bürünmüştür. Bundan

¹⁵ Murtaza, Mutahhari, Mecmua-î Asar, Sadra Yayınları, Kum, 1380, s. 885.

¹⁶ Mutahhari, Aşınayı Ba Ulum-i İslami, c. 2, s. 26-30.

sonra yetişen Eşari ve mutezile kelimcileri bu büyük filozof-kelamcının yolunu takip etmişlerdir.¹⁷ Bu coğrafya XII. Yüzyıl başlarından itibaren yoğunluklu olarak batınlığın etkisiyle belirgin olarak ehl-i sünnet (Sünni) ve Şia (Şii) ayrışmasına yol açmıştır. Şia'nın, dini derinliğe sahip konuların masum imamlar ve onların başı Hz. Ali tarafından ortaya atılması düşüncesi, Şia ekolünde aklın çok öncelerden felsefî diyalektiğe olmasa da istidlali akıl olarak şekillenmesine sebep oldu. Zira Şia'nın önde gelen alimleri tarafından miras bırakılan ilmî eserler, Şîî âlimlerin inanç ve itikat konularında aklî ve istidlali delillere yönelmelerini sağlamıştır.¹⁸

Bunun yanında Ehlisünnet kelimcilerinin ilk alimleri ister Eşariler ister Maturidiler ister mutezililer, ilmi yönden Şia ekolünün ilk imamı olarak kabul ettiği Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Alim sahabelerden kalan eserlere vâkıf olan kimselerin bildikleri gibi bu eserlerden hiçbirisi felsefî yöntemle yazılmadığı söylenemez. Sadece müminlerin emiri Hz. Ali'nin ilahiyatın derin felsefî konularında oldukça cazip beyanatları vardır. Sahabe ve onları takip eden tabiiilerin, ondan sonra gelen Araplarının felsefî düşünce ve fikir yapısı konusunda hiçbir pratikleri yoktu. Hicri II. yüzyıldan günümüze ulaşan İslam düşünürlerinin yazılı ve sözlü ifadelerinde felsefî mahiyette bir araştırmanın ve incelemenin olmadığı görülmektedir. Ancak Şii anlayış birazda tarafgir davranarak, Şia'nın önderlerinden olan birinci imam Hz. Ali ve sekizinci imamın

¹⁷ Mutahhari Mecmua-î Asar, c. 3, s. 65-101 ve c. 6, s. 883-887.

¹⁸ Allame Tabatabai bu konuda şöyle yazmaktadır: Mutezile akımının yayılması ile hicri II. yüzyılda kelam ilminin gelişmesi en yüksek seviyeye ulaştı. Şîî âlimleri, özellikle Ehlîbeyt mektebinin öğrencileri bu akım içerisinde kelimcilerin ön saflarında bulunmaktaydılar.

(Ali b. Musa Rıza) ifadelerinin felsefi mahiyet arz ettiğini ifade eder. Hatta biraz daha ileriye giderek, bu zengin felsefi hazineye sahip olan açıklamalarla seçkin öğrencilerini bu tür düşüncelere aşına bir şekilde yetiştirdiklerini öne sürmektedir.

Şia ekolü İslam toplumunda felsefi düşüncenin ortaya çıkışında etkili olduğu gibi bu düşüncenin gelişmesinde, akli ilimlerin Müslüman toplumda yayılmasında da etkili rol oynamıştır. Bu yüzden her ne kadar İbni Rüşd'ün vefatıyla ehli-sünnetin çoğunluğu felsefeden uzaklaşmış olsa da Şia toplulukları arasında felsefe ve akli ilimler var olmaya devam etmiştir. XII. Yüzyıldan sonra Şii anlayışın baskın olduğu coğrafyalarda Nasreddin Tusî, Şemseddin'i Türki, Mir Damat, hadi Sebzevari, Sadru'l-Müteellihin (Molla Sadra) gibi seçkin filozoflar ve birbiri ardına yetişerek, toplumda felsefenin öğreniminde ve felsefi metinlerin yazılışında çaba gösterdiler. Bütün ilimler özellikle İrfani felsefe Şii alimlerin yorgunluk bilmeyen çabalarıyla büyük derinliklere ulaştı.

Ancak Şii anlayışın önde gelen alimleri, Felsefi ve akli düşüncenin Şia'da ve Şia vesilesiyle diğer toplumlarda oluşmasında ve onları etkilemesinde en önemli etken Şia'nın imam ve önderlerinden kalan ilmî hazinelerdir, ifadelerini sık sık kullanmaktadırlar. Bu düşüncenin devamında Şia ekolünün kalıcı olması ve devam etmesini yine bu ilmî hazinelere bağlamaktadırlar.¹⁹ Bu yüzden ki Şia her zaman o kaynaklara saygı ve ihtiram gözüyle bakmıştır. Şia alimlerinin bu yaklaşımı

¹⁹Mutahhari, Aşınayı Ba Ulum-i İslami, c. 2, s. 28-30.

aslında akli düşünce ve felsefi nosyondan ne kadar uzak olduklarını göstermektedir. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, konunun daha aşikâr olması için ehlibeytin bıraktığı ilmî eserleri zamanla yazılmış felsefe kitapları ile karşılaştırmak yeterli olacaktır. İster Ehli Beyt'in bıraktığı ilmi hazineler isterse Şia'nın imam ve önderlerinden kalan ilmî eserler, adına ne derse densin, bir fikrin, düşüncenin, öğretinin sorgulanmadan, eleştirilmeden kabul edip benimsenmesi bir dogmatik anlayış ve bir ön kabuldür. Oysa İslam Dinin doğuş ve gelişme sürecine baktığımızda, Batı'daki Kilise anlayışında olduğu gibi dogmatik bir düşünceye benzer bir anlayış yoktur. İslam dininde hiçbir tavsiye ya da yasaklama yoktur ki onun nedeni, hikmeti, amacı ve hedefi açıklanmış olmasın. Çünkü aklın aydınlığında hiçbir sır, gizem ve ön kabule yer yoktur.

Burada bir konuya açıklık getirmek gerekir. Yukarıda yazılanlar ışığında Şia'nın zorlama bir yorumla başlangıcından itibaren İslam düşüncesinin gelişmesine taptığı muhtemel katkılardan söz edilmektedir. Mutezilenin akli ve felsefi ilimlerin İslam toplumunda yaygınlaşması ve derinleşmesi konusundaki çabalardan sonra Şii alimlerin rivayetlerindeki ifadeler devreye sokulmaktadır. Oysa İslam düşüncesi mutezile ile kelamdan felsefeye geçmiş, sonrasında peş peşe gelen Meşşâî filozoflar aracılığıyla Müslüman toplumlarda felsefi düşünce gelişmiş ve derinleşmiştir. Buradan mutezile alimlerinden fasılasız bir şekilde Şii alimleri ve onların görüşlerini zikrederek bütün bir İslam dünyasına şamil etmek, en hafifinden haksız bir Şii propagandası yapmaktır.

Ayrıca hermetizm etkisiyle gelişen bu felsefeyle eş zamanlı olarak gelişen Osmanlı felsefi düşüncesinden bahis dahi açılmamaktadır.

Osmanlılarda 1450-51'e kadar müspet ilimlerin merkezi bir konuma sahip olmadığı kabul edilmektedir. Ancak Fatih Sultan Mehmet (ö.1481)'in tahta çıkışıyla beraber akli ve felsefi ilimlerin Osmanlı Türklerinde bir ivme kazandığı görülmektedir.²⁰ Sultan Fatih'in bizzat bilim, sanat ve felsefeye açık tutumunun etkisinin büyük rol oynadığı düşüncesindeyiz. Zira onun, yayınladığı ferman ile ülkesinde adeta felsefe yarışması yaptıracak kadar akli düşünceyi teşvik ettiği tarihsel bir gerçekliktir. Bizzat padişahın, Yunancadan Arapça'ya çevrilen felsefi eserleri okuyarak bilginlerle tartışmış, özellikle Aristoteles Felsefesi ile fazlaca meşgul olmuştur. Osmanlı dönemi ile ilgili ilmi ve fikri hayati detaylı olarak araştıran eserlerin yeterli düzeye ulaştığında, Osmanlı Türk toplumunda yapılan akli ve felsefi eserler gün yüzüne çıkacaktır.

Bütün bunları dikkate alarak İrfani felsefe diye bilinen İsfahan ekolü filozoflarının ağırlıklı olarak felsefe yapmaya çalıştıkları bu düşünceyi değerlendirmeye çalışalım.

²⁰ Demirpolat, Osmanlılarda Felsefenin Serüveni, ss.105-118.

B-MOLLA SADRA DÜŞÜNÇESİNDE AKIL VE DİN

1- Akıl ve Dinin Anlamı

Molla Sadra'nın akıl ve din konusundaki düşünceleri diğer İslam filozoflarından farklılık arz eder; Batınlığın yaygın olduğu coğrafya yetişmesine rağmen Şia ekolünün fikirlerine oldukça uzak görünmektedir. Sadra bu konuda ilk önce akıl ve dinin anlamları üzerinde durur. Ayrıca o, "*Şerhu-Usulü Kâfi*" adlı eserinde "aklımız Rahman'a ibadet ve cennet kazanma vesilesidir" rivayetine yer vererek "akıl" farklı manalarına işaret etmektedir. Farklı manalar içeren akıl kelimesini Molla Sadra, şu şekilde açıklamaktadır:

1. Şüphesiz hayvanla insanı birbirinden ayıran akıl gücüdür. Her ne kadar bu güç bütün insanlar da olsa da herkeste aynı seviyede değildir. Aksine insanlardaki bu güç, hayat içerisinde şiddet ve zaaf durumlarına maruz kalabilir.

2. Akıl açık (Bedihi), kesin, meşhur olan şeyleri bilme özelliği vardır ki bu durumda akılda şiddet ve zaaf oluşmaz yani eğer bir kimse apaçık ve meşhur olan şeylerin bazılarını biliyorsa hepsini biliyor demektir.

3. Akıl diğer bir anlamı insan nefsinde bir haletin pratik tecrübe yoluyla veya farklı eylemler ile zamanla oluşması anlamındadır. Bu yüzden halk arasında denenmiş, işi bilen usta kimselere akıllı denir. Bu kısımda da akıl şiddet ve zaafı vardır.

4. Yine her hangi bir konuyu çabuk kavramaya veya iyi anlamaya da akıl denir. Aynı şekilde yapılması veya terk edilmesi

gereken şeyleri çabuk idrak etmeye, her ne kadar bazen dünyevi veya nefsanî meseleler olsa da halkın gözünde bu gibi tahlil ve analiz gücü yüksek insanlara akıllı denmektedir. Bu yüzden insanlar Muaviye'ye akıllı derlerdi ancak hakikat ehlinin bakışıyla öyle kimselere akıllı denmez. Akıllı o kimsedir ki ahiret âleminde gerçek maslahatını en iyi şekilde anlar, şehvetten şöhretten ve hileden uzak durur. Bizim "Akıl Rahmana ibadet ve cennet kazanma vesilesidir" rivayetimizden kastedilen de bu manadır.

5. Akıl, Molla Sadra'nın "Kitabu'n-Nefs" adlı eserinde dört mertebeye sahiptir. Bunlar: Bilkuvve akıl, Bilmeleke akıl, Müstefad akıl, Bilfiil akıl. Sadra'nın ifade ettiği akıllar hiyerarşisi Kindi ile başlayan Meşşâî felsefede ortaya konan Farabi, İbn Sina, Gazali gibi filozofların da sıkça kullandığı bir isimlendirme şeklindedir.

6- Nihayet akıl hem madde hem de misal âleminde, tek başına var olan, maddî özelliğe sahip olmayan manevî bir yeti anlamına gelmektedir.²¹

Aslında aklın gerçek manasını ilk tanımda görmek mümkündür diğer tanımlar aklın ya gerekliliği (levazımı) ya da sonucudur. İmam Gazali, aklın dört mertebesini saydıktan sonra bu konuyu şöyle ifade eder: Akıl gücü, apaçık ve meşhur şeyleri bilmek, tecrübe yolu ile kazanılan ilim, insanın şehvetini kontrol etmek için karşılaştığı şeylerin sonucunu anlama kabiliyetidir. Gerek sözlükte gerek kullanımda Akıl kelimesinden anlaşılan şey, akıl gücüdür. Bu güç, garize şeklinde insanın içinde gizlidir, bazı

²¹ Molla Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, Mektebeti Mahmudiye Yayınları, Tahran,1391, s.18-20

bilgilere akıl denmesinin sebebi "bir ağacın meyvesi ile tanınması" gibi insanın içinde gizli olan o gücün eserleri olmalarından kaynaklanır.

Başka bir ifadeyle söylersek, sanki ilimler fitri bir şekilde akıl gücünde gizli idiler ve bir etken sayesinde kendilerini gösterirler. Sanki bu ilimler dışarıdan kazanılmadı da o gücün kendisinde vardı ve sonradan ortaya çıktı. Yerin derinliklerinde bulunan su kaynaklarının kuyu kazmak ile ortaya çıkması veya bademdeki yağ, topraktaki meyve gibi..."²²

Din konusuna gelince, din kelimesinden maksat elbette ki genel anlamda dinin sözlük veya terim manası değildir. Aslında dinden kastedilen şey semavî dinler özellikle İslam ve onun içeriğini oluşturan dini metinler yani Kur'an ve Sünnettir. İslamiyet'ten önce gelmiş ilahi dinlerin bozulmamış şeriatlarının elimizde bulunmamasını göz önünde bulundurursak onların akıl ile uyum içinde olup olmadıklarını anlamak bizim için mümkün olmayacaktır. Bu durumda konunun başlığında din dendiği zaman kast edilenin İslam dini olduğu aşikardır. Burada kısaca söylemek gerekirse din, "peygamberin getirdiği her şey" anlamındadır. Masum imamlardan bize gelen bilgiler göz önüne alındığında, o bilgilerin kaynağı da Resulullah'tır. Peygamber onları imamlara emanet bıraktı, yeri ve zamanı geldiğinde onlar bu bilgileri kullandılar ve insanlara ulaştırdılar. O sebeple imamlardan gelen

²² Gazalî, İhya, 1.c. s. 81-84.

bilgiler de "peygamberin getirdiği bilgilerin bir benzeri" mesabesinde görülmelidir.²³

Bir üst paragrafta yazılanlar, günümüzde İran'da yaşayan çağdaş alimlerden M. Hüseyin, Tabatabai'nin görüşleridir. Şia'nın dini metinlere bakışını yansıtması bakımından güzel bir örnek olduğu için aktarmayı uygun bulduk. Bizim görüşümüz ise, Hz. Peygamber ne sahabeye ne de imam veya alimlere biç bir özel bilgi emanet etmemiştir. Kur'an ve peygamberin uygulamaları önce kendi toplumuna sonrada bütün insanlığa emanettir. Aklını doğru kullanan sağlam ve doğru bilgi ile hareket eden herkes bu emanete sahip olabilir. Allah kulları arasında bazılarını diğerlerine tercih etmez. Bu hayatta kim daha fazla çalışır, gayret eder, emek verirse, o bir adım öne geçer. Yeter ki her yaptığını iyi niyet ve samimi gayretle yapmış olsun.

2. Akıl ve Dinin Karşılıklı Konumları

Sadru'l-Müteellihin²⁴ (Mola Sadra) akıl ve dinin birbirleriyle olan ilişkileri hakkındaki görüşlerini birçok eserinde açık bir şekilde beyan etmiştir. Onların bir kısmına şu şekilde işaret edebiliriz: Sadru'l-Müteellihine göre akıl ve din bir taraftan birbirlerinin onaylayıcısı, diğer taraftan birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Asla gerçek din ve onun temelini oluşturan kitap ve sünnetin doğru

²³ M. Hüseyin, Tabatabai, el-Mizan, İslami Yayınları, 1374, s. 38.

²⁴ Sadru'l Müteellihin sıfatlaması, tam adı Sadreddin Muhammed Şirazi olan özellikle de Türkiye'deki entelektüel çevrelerde Molla Sadra adıyla maruf İranlı alim ve filozoftur. Biz de bu çalışmada yeri geldiğinde her üç unvanı da kullanacağız.

içerikleriyle akli ilkeler ve doğru çıkarsamalar arasında çelişki ya da bir uyumsuzluk yoktur. Molla Sadra bu konuyu şöyle temellendirmektedir. "insanların işiterek öğrendikleri Şer'i ve naklî kaynaklardan faydalanmaları akli kaynaklardan daha fazladır. Öyleyse nefsin mücerret olduğunu ispatlamak için şeri delillere yönelmeliyiz ki akıl ile dinin birbirleriyle olan uyumunu ispatlayabilelim. Hayatta karşımıza çıkan felsefi ve akli konulardaki uygunluk durumu da böyledir. Doğru dini bilgi ve hikmetler, aynı şekilde doğru akli ilkeler ve bunlardan yapılan çıkarımlarla çelişkili ve uyumsuz olmaktan beridir, İslam'ın kitap ve sünnetine uymayan ve ona muhalif olan hiçbir felsefe yoktur.²⁵

Sadra bu açık ve net cümlelerinde akıl ve dinin devam eden uygunluğu konusunda düşüncelerini ifade etmiş ve hiçbir dini öğretinin akli ve yakini kaidelere ters düşmeyeceğini açıkça beyan etmiştir. Demek ki uyumsuzluk görülen bazı yerlerde ya konunun akli ve yakini olduğundan şüphe edilmeli ya da kitap ve sünnetten anladığımız çıkarımı bir daha gözden geçirmeliyiz her ikisinde de düzelme olmazsa çelişki olduğu düşünülen hüküm ve kaideler bir daha gözden geçirilmelidir.

Sadru'l-Müteellihin, yakîn ve marifet ehlini (doğru bilgi ve hikmet sahibi), akıl ve dinin beraberliği konusunda derinleşen ve bu alanda bütünüyle ifrat ve tefritten yani aşırılıklardan kaçınarak her ikisinin etkisini ve ağırlığını koruyan kimseler olarak adlandırılmıştır.

²⁵ Molla Sadra, Esfaru'l-Erba'a, İhya-u Turas Arabi Yayınları,1981, s. 17 vd.

Sadra bu kimseleri şöyle tarif etmektedir: Bu kimseler bir kanıt ve İlahî delillere güvenmekle birlikte vahiy ve sünneti kendilerine rehber edinerek hidayet yolunun ilim ve yakîn sırlarına ulaşanlardır. Kendilerinde var olan basiret ile ilahi kitabın hikmetini ve inceliklerini idrak edebilmişlerdir. Kendi varlıklarının derinliklerinde dinin gerektirdiği şeylerle aklın gerekliliklerini öğrenmiş ve onlar arasında bütünlük ve beraberliğin hakikatine ulaşmışlardır. Bu vesileyle akıl ve din arasında ihtilaf, çelişki ve bir zıtlık olmadığını ve olamayacağını bilmektedirler.

Onlar Zahir ehli olan Hâşeviyye²⁶'nin taklitçilikte ve delillerin zahirine uyumada ne kadar katı olduklarını bilirler. Bunun sebebi ise, onların akıllarında olan eksiklik ve zayıflıktan kaynaklanmaktadır. Bununla beraber mutezilenin ileri gelenleri felsefi bir diyalektikle aklın din karşısındaki rolüne aşırı paye vererek, dinin kesin emirlerine karşı çıkmışlardır.²⁷ Onlar kendi iç

²⁶ Zahir ehli şu demektir: Dini ilimlerde zahir-batın (açık-gizli) ayrımı vardır. Dini metinler veya ele alınan konu daha iyi ve daha doğru anlaşılın diye çoğu zaman bu ayrım yapılmaktadır. Ancak bazı mezhepler yeterince ilmi derinliğe ulaşamadıklarında konuyu her zaman ya zahirine ya da sadece batınına bağlı kalarak konunun doğru yorumlanmasına engel oluştururlar. Oysa bir konu veya metnin çözümlenmesi hem zahiri hem batını hem de bütün yöntemleri dikkate alarak yorumlamak gerekmektedir. Sadece literal okumak bazen çözüm için yeterli olmayabilir.

²⁷ Daha önce kısmen ifade etmeye çalıştığımız gibi Mutezile ekolü Müslüman toplumda çok erken bir dönemde aklın mahiyeti, fonksiyonu işlev ve değerini fark eden ve bu doğrultuda bilime hayata ve hayatta gerçekleşen olaylara bakabilmeyi başarmış bir topluluktur. Yaşadıkları dönme itibarıyla çağının çok ilerisinde bir anlayış sergilediklerinden dolayı başka bir ifade biçimiyle çağı aşan bir bilgi ve anlayışla akli ve felsefi derinliğe sahip olmalarından dolayı bu seviyenin gerisinde kalan mezhep ve gurupların hücumuna uğramıştır. Aslında çok fazla eleştirecek bir konu bulamadıklarından dönemin dini gurupları Mutezileyi "aşırı akılcı" yaftasıyla dini koruma adına bir tür akıl karşıtlığı yaparak kendilerini koruma altına almaya çalışmışlardır. Ancak sonraki dönemlerde İmam-ı Azam, İmam Maturidi, kadı Abdulcebbar gibi bilginler Müslüman toplumda akıl karşıtlığını kırmaya çalışmışlardır.

dünyalarındaki kötülüğü aşikâr etmekten başka bir şey yapmamışlardır. Öyleyse akıl konusunda ister kendisini uzak tutan ister şeriat karşısında ona fazlasıyla değer veren kimselerin ihtiyattan uzak görüşlü kimseler olmadıklarını söyleyebiliriz. Çünkü inanç esaslarında orta yolu bulmak ve sağlam doğru yolda yürümek gerekir. Doğru yolu bulamayan, hayatın dengesini bozan her iki taraf da yanlış içerisindedirler ve doğru ve iyi niyetli kimseler tarafından sevilmezler. Bir kimse ona ulaşan rivayetleri olduğu gibi taklit eder ve o rivayetler üzerinde ilmî tartışmaları kabul etmezse nasıl doğruyu bulabilir? Dinin, peygamberin tebliğ ettiği ve onun sözü dışında Allah'tan başka bir dayanağı ve delilinin olmadığını bilmez mi? Akli deliller o sözleri tasdik eder ve doğru yola ulaşılacağını beyan eder.

Sadece akla güvenen, onunla yetinen kimse de dinin kolaylığını ve güzelliklerini görmeden hareket ederken, İlahî hükümleri anlamada ve o hükümleri bulmada akıldan yardım isterken çaresizliğini görmek isterim? Acaba bu kişi bilmez mi ki akıl eğer dinin nuru ile hidayete ulaşamazsa onun hakikatlerinde olan nasibi önemsiz ve zayıf kalır. Çünkü onun manevra alanı çok dar ve sınırlıdır? Akıl ve din arasında birlik ve ülfet kuramayan kimse kesinlikle zarar ve ziyan içerisindedir. Dünyada sapkınlığın kucağına düşmüştür, ahirette de mutsuz olacaktır. Akılın örneği sağlam ve sağlıklı bir göz gibidir. Kur'an'ın örneği ışıklarını yansıtan güneş gibidir. Bu İkisinden birisini (Kur'an veya akıl) tercih eden diğerinden mahrum olan kimse sapıklıklar arasında çırpınmaya mahkûmdur.

Akıldan yüz çeviren sadece vahiyle yetinmeye çalışan kimse güneşin ışıklarına gözlerini kapatan kimseye benzer, bu durumda gören ile kör arasında hiçbir fark yoktur. Akıl ile vahiy "Nur üzerine Nurdur." Din ile aklın birleşmesi ile kazanılacak başarı sadece bir grubun değil bütün insanlığın nasibi olacaktır. Çünkü sadece ilim ve Hikmet'in nurun nübüvvetin kaynağından alanlar, doğru yaşamayı başarabilenlerdir.²⁸

Sadru'l-Müteellihin' in Usulü kâfi kitabına yazdığı şerhte akıl ve dinin konumunu ve önemini anlatan şu rivayeti getirerek önemli açıklamalarda bulunmuştur. " Bir kimse benim karşıma iyi bir sıfatla gelirse diğer güzel sıfatları aramadan kabul ederim, ama akıldan ve dinden yoksun bir şekilde gelirse asla kabul etmem, zira dinden yoksun olmak hayatta emniyetten ve güvenden yoksun olmak demektir ve korku ile yaşanan bir hayat tatlı değildir. Akıldan yoksun olmak hayattan yoksun olmak gibidir. O şahıs Ölülere denktir" Sadra bu rivayetin şerhinin bir kısmında şöyle söylemektedir: "Akıl aslında diğer âlemdeki hayat konumundadır yani aklın diğer özelliklerin yanındaki durumu kalbin bedendeki diğer azalara karşı olan durumu gibidir. Dinin konumu ise o bedenin güvende olmasına ve sağlığına denktir ahirette akıldan yoksun olan kimse bu dünyada ölü kimse gibidir. Bu durumda hiçbir güzel özelliğin ona faydası olmayacaktır. Bedendeki azaların ölü bir insana fayda vermediği gibi hayatsız camit varlıklar gibi ölümlere denk olacaktır.

²⁸ Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, s. 438.

Dini terk eden bir kimse ise akıl sahibi olsa bile yaşayan ama bütün uzuvları kesilmiş bir insan gibidir. Öyle bir şahıs her ne kadar yaşasa bile tatlı ve güzel bir hayata sahip değildir, her zaman acı, çile ve zorluklarla iç içedir. Bir insanın, bu dünyada hayatta ve sağlıklı olması durumunda eksiklerini tamamlama ve sahip olmak istedikleri şeyleri tedarik etme ihtimali olduğu gibi aynı şekilde ahirette akıl ve dine sahip olan bir kimse güzel bir sıfatla Allah'ın huzuruna çıkarsa Allah günahlarını affeder. Hatalarını affeder ve eksik olan bütün güzel sıfatları görmezlikten gelir ve onu ateşe ve azaba sokmaz. Sonuç olarak imamın bu rivayette ki maksadı akıl ve din ile birlikte güzel bir sıfat sahibi olmak insanı azaptan koruduğu gibi bütün günahlarının da affi olmasına sebep olacaktır.²⁹

Şiraz'lı filozofun akıl ve din ilişkisi hakkındaki görüşü onların iki ilahî işaret ve kanıt olmaları doğrultusundadır. Birincisi zahirî (açık, görüne) işaret diğeri batınî delildir. Bunların her ikisi de bir doğrultuda görev üstlenmiş, aynı hedef kilitlenmiş ve aynı amaca hizmet etmektedir. O İmam Cafer Sadık'tan gelen şu rivayeti aktarır ve açıklar. "Allah'ın kullarına hücceti peygamber, kullar ile Allah arasındaki hüccet ise akıldır" Burada imam Sadık'ın "Allah'ın kullarına hicretinden" maksadı zahiri (görünen) delildir, bu delil bireysel akılların gerekli kemal seviyesine ulaşmasını sağlamak amacıyla Allah'ü Teala tarafından gönderilmiştir. Bu görünen delil, Allah'ü Teala tarafından apaçık delillerle birlikte gönderilen peygamberden başkası değildir.

²⁹ Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, s. 117.

İmam Cafer'in kul ile Allah arasındaki delilden kastı ise görünmeyen, gizli delildir. Zira peygamberler ve mümkün olduğu kadar kitaplar insanlara gönderildikten sonra insanlar ile Allah arasında gizli delil olacak akıldan başka bir hüccet kalmadı. Sonuç olarak hüccet iki tanedir, iç hüccet ve dış hüccet: İnsanlar ya akıl ve basiret sahibidirler ya da göremeyen örtüler arkasındadırlar. Göremeyen örtüler arkasında olanlar için delil dış hüccettir. Zira kör bir kimsenin yolunu bulması için dışarıdan takip edeceği bir yol göstericiye ihtiyacı vardır ama basiret ehlinin yol aydınlığı dış hüccetten yararlanmanın yanında içlerinde bulunan nurdan da faydalanırlar. Bu kimseler basiret nurları ile Allah'ın yolunu akıllarıyla bulurlar. İşte o takip ettikleri yol nübüvvetin onurlandırdığı, kitaplar ve sünnetin aydınlattığı yoldur. Bu yüzdendir ki bu yolu kat etmede attıkları adımda onlara birisinin yol göstermesine ihtiyaç duymazlar, aksine Allah'ın onlara olan hücceti ve yol göstermesi, akıllarındaki basiret ve hidayettir.³⁰

Bilinmelidir ki batınında yani kalbinde Haktan ve hakikatten yana nur ve hüccet müşahede edenlerin sayısı çok azdır. Bu kimselerin toplum içindeki durumu, taşların arasında kırmızı yakut örneği gibidir. Ne güzel söylemişler; hazreti Hak her talep edenin kısmeti olmaktan daha yücedir zira O'nun marifetine sadece çok nadir insanlar ulaşabilirler. Öyleyse yaratılmışlar arasında çok azını saymazsak diğerlerinin görünen bir kılavuza ihtiyacı vardır bu da bizzat Allah tarafından gönderilen peygamberdir.³¹

³⁰ Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, s. 112-113.

³¹ Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, s. 115 vd.

Sadra'ya göre, akıl eğer İlahî nur ile desteklenirse insan, dinin tavsiye ettiği bütün emirleri anlama kabiliyetine sahip olur. Yani doğru yolu tanıyıp kendisini sapıklıktan ve zulmetten kurtarabilir ve belirlenen hedefe ulaşabilir. O bu derin manalı rivayet hakkında buyuruyor ki "insanın temeli ve mayası akıldır. Zihin, anlama kabiliyeti, ezber ve ilim akıldan kaynaklanmaktadır. İnsan akli sebebiyle kemale ulaşır, (bu bağlamda) insana yol gösteren, önünü görmesini sağlayan ve işlerini yoluna koyan şey akıldır. Bu durumda eğer insanın akli İlahî nur ile desteklenirse sonuç olarak o insan, bilgi sahibi, öğrendiğini ezberleyen, geçmişteki öğrendiğini hatırlayan, anlayan ve zeki biri olur. Yani akıl yoluyla her şeyin nasıl, niçin ve nerede yapılacağını anlar ve bilir..." Sadra bu konuda şöyle devam eder:

Caferi Sadık, ilk önce insanın temelini ve özünün (insanın bütün hal, sıfat ve yetkinliklerinin kaynağının) akıl olduğunu söyler. Akılın özellikleri ve emarelerini de şöyle açıklar: akıl, insanın tamamlayıcısı ve onun zarar ve karının ölçüsü olarak belirlenmiştir. Akıl insanı varlığın hakikatini tanımada gerekli yetkinliğe ulaştıran ve bununla birlikte ilim ve rahmet kapılarını açmak için gerekli olan anahtardır. Bu özellikler sadece nur ile desteklenen akıl içindir. Belli ki bu nur, madde ve zulmet alemine ait olan değil Melekut âlemine ait olan nurdur. İlim basiretinin nuru ile desteklenen nur ise insanın İlahî hidayet yolunda huzura kavuştuğu, cehennemden şiddetli azabından kurtulma gücüne kavuştuğu ve bununla birlikte Onu Allah'ın rahmet ve rızasından koparacak, gazap ve ateşine düşürecek her şeyden uzak tutan şeydir. İnsan, bu akıl vesilesi ile

ahiret yolunu nasıl kat edeceğini bilir ve yine akıl vesilesi ile ahiret yolculuğunun hedefi olan eksiklikten kemale, değersizlikten değere, mutsuzluktan mutluluğa ve karanlıklardan aydınlığa doğru yol almayı arzu eder. Aklın insana kazandırdığı diğer bir özellik ahirette insanı kurtaracak doğru yolu tanımak ve o yolun menzillerini bilmektir.

İlahî nur ile desteklenen akıllı insan bu kazançları gördükten sonra kalbinde hissettiği bütün riya ve farklı amaçlardan uzaklaşıp Allah'ın birliğinde temizlenme mecburiyeti hisseder. Kendi içinde ve dış dünyadaki eylem ve niyetlerinde kulluk ve itaate yönelerek batın, zahir, nefis, kalp ve beden aracılığı ile ibadet eden ve dinine hizmet eden kimselerin arasında yer alarak yaratanın hakkını tanır. Bununla birlikte kulluk ve marifet denizine dalar, yani sadece O'nu arar ve O'ndan başkasından yüz çevirir. Bu amelleri yapıp bunların devamlılığında sabrederse Allaha kulluk yolunda yaptığı eksiklikler ve hataları tövbe, tevazu ile İlahî makama karşı telafi edebilir. Ölüm ve kıyamet geldiği zaman Allah'ın huzuruna kalbi selim, doğru kalp ve huşu içindeki nefis ile çıkabilir. İnsan ancak bu şekilde belalara sabırlı ve nimetlere şükredenlerden sayılabilir. Allah'ın vadettiği sınırsız nimetler, daimî mutluluk, cennette ebedi hayat ve sınırsız rahmet, rahatlık ve sevinçlerin hepsi Allah'ı tanıyan, aşkla bağlanan ve O'nun vadettiği şeylere sahip olmak isteyen kimseler içindir. Onlar bu makama ulaştıktan sonra bulunduğu bu cihanın hakikatini anlayacak ve o yüce makamdan hangi sebeplerden dolayı bu değersiz seviyeye düştüğünün farkına varacaktır. Bununla birlikte hangi âlemden bu âleme geldiğini ve

bu âlemden sonra hangi âleme gideceğini bilecektir... Bütün bunları tanımak akıl vesilesiyle mümkündür. Öyle bir akıl ki ilim ve basiret nuru ile nurlanmış ve aydınlanmıştır. Zira bu nur vesilesi ile zatı eksiklik ve yetersizliklerden kurtularak Allaha doğru iman ve kulluk adımları ile yürüyecektir. İlim ve akıl kanatları ile Allaha yaklaşacak ve ilahi müşahedeye doğru kanat çırpacaktır.³²

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Sadra'ya göre hidayete ermiş bir akıl, insanı dinin belirlediği bütün hedefleri tanımaya vesile olur ve bu hidayet yolu dinin vadettiği bütün mutlulukları ona kazandırabilir. Doğal olarak bu açıklamalar Sadra'nın din ve akıl birliği konusundaki görüşlerini açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır Sadra'dan yorumlayarak naklettiğimiz bu açıklamalar sanırım onun akıl ve din birliği konusundaki görüşlerini anlamada yeterli olacaktır.

Burada ele alınacak problem şu olacaktır: Molla Sadra'nın bu açıklamalarından öncelikli olarak kastettiği temel şeyin ne olduğudur. Acaba Sadra, dini öğretilerin akılla çatışmadığını mı ispatlamaya çalışıyor, daha açık bir ifadeyle, dini öğretiler akli hükümlerle çelişki, uyumsuzluk ve karşıtlık içerisinde değildir mi demek istemektedir? Sadra'nın iddia ettiği ve peşinde olduğu şey, daha geniş alanda dinî öğretilerin tümünün akla uygun olduğunu ve akîl kanıtlama yoluyla ispatlanabileceğini mi savunmaktadır?

Aslında dini öğretilerin akla uyumlu olduğu iddiasından her iki anlamı da çıkarmak mümkündür. İlk anlam olarak dinî öğretilerin

³² Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, s. 113 vd.

aklı kabul edip etmediği dikkate alınmadan akıl ve din arasında çelişkinin olmadığı, diğer anlamı ise; dinî öğretiler ile aklın hükümleri arasında tam bir uyum olduğu, dinin söylediği şeyleri aklın ve aklın söylediği şeyleri de dinin kabul ettiği anlamıdır. Başka bir deyişle dinî öğretiler her zaman aklı kabul eder ve hiçbir zaman aklı reddedip onunla çelişkiye düşmez. Çünkü o bazı açıklamalarında dinin metinlerini oluşturan kitap ve sünnet hükümlerinin aklın bize öğrettiği kesin ve şüphe götürmez ilkelerle ters olamayacağı ve bütün dini hükümlerin akıl ile mutabık olduğunu ifade etmektedir.

Sadra'nın eserlerinde yaptığı açıklamaların tümünü dikkate aldığımızda onun akıl ve din uyumluluğundan kastettiği şeyin dinî öğretilerdeki kesin hükümler ile aklın çıkarsama yoluyla ortaya koyduğu hükümler arasında çelişkinin olmadığını ispatlama peşinde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu açıklama tarzı dinin zahirî (literal) emirlerinden anlaşılan her şeyin akılla uyumlu ve beraberlik içerisinde olduğu anlamına gelmez. Zira dinin zahirî hükümlerinden bazılarını aklın kesin hükümleri ile uyuşmaması da mümkün olabilir. Fakat dinde açıklanan zahirî ifade (ibare) ve kelimelere bağlı kalma konusunda ısrarcı olunmaz da daha derin bir bakış ile Allah'ın iradesinin gerçekliğini bulmaya çaba gösterirsek bu durumda Akıl ile dinin hükümleri arasındaki çelişkinin ve uyuşmazlığın ortadan kalktığı görülecektir.

Diğer taraftan dinin kesin öğretilerinin aklın bazı hükümleri ile uyuşmadığını görüldüğünde daha derin bir inceleme ile baktığımızda aklın hükümleri sandığımız şeylerin ya zannî

olduklarını ya da Aklın hükümleri olmadıklarını, başkalarından taklit olarak hakikat zannettiğimiz şeyler olduklarını anlaşılacaktır.

Sadra'nın açıklamalarından anlaşılan konulardan biriside akıl ve dinin birbirlerini tamamlayan ve birbirilerine muhtaç olan iki ayrı unsur olmalarıdır. Ne din akıl olmadan hedefine tam olarak ulaşabilir nede akıl din olmadan beşeriyetin huzur ve sükûn içerisinde idare edebilir. Sadra bu konuyu bir metaforla açıklamaya çalışır. Filozof akılı gören göze ve dini de varlıkların görülmesini sağlayan güneş ışığına benzetmektedir. Her insan görmek için hem iyi gören bir göze hem de parlayan güneş ışığına ihtiyaç duyar. Zira sağlam olsa da bir göz ışısız hiçbir şeyi göremez, göz de görmez ise nesnelere gösteren ışıkta bir işe yaramaz. Başka bir metaforda Sadra akılı hayata dini ise emniyete ve güvene benzetmektedir. Çünkü insan ne hayattan vazgeçebilir nede emniyet ve güvenden. Zira hayattan vazgeçmek ölmek demektir, buna buna mukabil emniyetsiz ve güvensiz bir hayat da insan için tercih edilen ve huzur verici bir hayat değildir.

Bu metaforik anlatımlardan akıl ve dinin birbirini tamamlayan iki anlama sahip olduğu çıkarılabilir. İlk olarak insan hakikati keşfetme yolunda bu ikisinden birisi ile iktifa edemez. Çünkü akıl, dinin İlahî öğretileri olmadan hakikati keşfedemez. Bu yüzden dinin açıklamaları aklın birçok hakikati keşfetmesine yardımcı olmaktadır. Molla Sadra bu konuyu şöyle bir örnekle açıklamaktadır: her ne kadar dünya hayatının sonunda bir hesaplama günü ile karşılaşılacağı düşüncesi birtakım akli deliller ve felsefî yollarla ispatlanabilmiş olsa da eğer din bu konuya aydınlık getirmeseydi

akıl asla bu sonuca varamazdı. Diğer taraftan dinin açıklamaları ve bununla kastedilen, gerçek iradenin anlaşılması da aklî dayanaklar dışında mümkün değildir. Diğer bir manada şudur ki hiç kimse ebedî saadet kurtuluş yolunda bu ikisinden (akıl ve din) birisiyle yetinemez. Zira her biri, saadet yolunda gerekli olan ihtiyaçların bir kısmını gidermektedir. Akıl, insanın hayatını düzenleyen düşünce yapısını oluşturur, aksi halde onsuz, insan hayatının canlılardan hiçbir farkı olmayacaktır. Çünkü din, insan hayatının güvenliğini, huzurunu ve rahatlığını sağlamaktadır. Yani dinsiz bir hayat huzur verici sevilen bir hayat olmayacaktır. Başka bir deyişle din insan hayatındaki zorlukları ve sıkıntıları azaltarak hayatın daha anlamlı ve güzel geçmesini sağlar. Bununla birlikte daha yeni güzelliklere doğru insanları yönlendirir.

Sonuç itibariyle, Sadra'nın bu açıklamalarından akıl ve din hakkında şu sonuçlara ulaştığını söyleyebiliriz. a) Dinin öğretileri akıl ile uyumludur ne akla zıt ne de akıl ile çelişki içerisindedir b) Akıl ve din birbirlerinin tamamlayıcısı tekmil edicisi konumundadır.

3. Din Felsefesi

Sadru'l Müteellihin, bazı eserlerinde şeriatı (kanun) beşerî toplumun düzeni, toplumsal adaletin oluşması ve insanların düzenli ve kurallı yaşamaları için gönderilmiş ilahi kanunlar olarak adlandırılmaktadır. Molla Sadra'ya göre, insanların asla yalnız yaşayamayacakları görüşündedir. Bu yüzden insanlar, ihtiyaçlarını karşılamak için toplumsal hayata ve toplumsal hayatın devam

etmesi için de kanunlara ihtiyaç duyarlar. İnsanları doğru yola iletecek yasalar ise şeri kanunlardır.

İnsan kendi varlığı ve bekası konusunda kendi kendine yeterli değildir. Çünkü insan dendiğinde sadece bir bireyle sınırlı değildir. Bu yüzden ki; dünyada medeniyet, yardımlaşma ve toplumsal düzen oluşturulmadan insanın bireysel olarak tek başına yaşaması mümkün değildir. Bu toplumsal hayatta farklı milletler ve çeşitli medeniyetler ortaya çıkmıştır. Hiç şüphesiz bu milletlerde meydana gelecek alışverişler, evlilikler ve hatta işlenecek suçlarda bütün insanların adaleti icra etmek için müracaat edecekleri bir kanun düzenine ihtiyaç duyulur. Böyle olmasaydı insanların birbirine galip gelmek için savaş ve çatışma sonucunda düzensizlik ve bozgunculuk ortaya çıkardı. İnsan neslinin akamete uğramasına sebep olacak kargaşa ve terör olayları baş gösterir. İşte bunu engelleyen düzenin temel ilkeleri şeri yasalardır. Nitekim günümüz dünyasında bazı ülkelerde bu yasaların yetersizliği sebebiyle ve ülkelerarası ilişkilerde ise yasaların işletilememesi sebebiyle kargaşa ve terör olayları yaşanmaktadır.

Bu sebeple insanlar, dünya hayatında düzenli ve huzurlu bir yaşam sürmeleri için bir kanun koyucuya, yol göstericiye ihtiyaç duyarlar. Bunun yanında onlara ahirette ebedi mutluluğu hatırlatacak ve Allah'a giden bu yolda yardımcı olacak kimseye ihtiyaç duyarlar.³³ Molla Sadra'nın şeriat hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklayabiliriz: Şeriat, toplumun düzene girmesi, bireyler

³³ Molla Sadra, eş-Şevahid-i Rububiyye, Merkezi İntişaratı Danışgahi Yayınları,1360, s. 359-360.

arasındaki ilişkilerin iyileşmesi, toplumda adaletin sağlanması ve insanları ahirete hazırlanmak için gönderilmiş ilahî öğretisi ve kanunlardır. Sadra'ya göre, şeriat kanunlarını belirleyen kimse, toplumun ihtiyaç duyduğu bütün kanun ve kaideleri beşeriyete sunmak zorundadır. O, açıkça İlahî şeriatla gelmiş olan ibadet, alışveriş, takas, evlilik, boşanma, nafaka, nikah, mahremiyet, miras, sadaka vb. gibi hükümlerin toplumsal açıdan gerekli olduğunu açıkça ifade etmektedir.

a. Dini öğretilerde akıl ve dinin birbirlerine karşı konumları

Molla Sadra'nın ele aldığı konular arasında akıl ve felsefenin esasları ile çeliştiği zannedilen, akılla açıklanamayan bazı dinî hüküm ve öğretileri örneklerle değerlendirerek akıl ve dinin birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Konunun önemine binaen ve bu kitabın hedefleri bağlamında işaret akıl ve din ilişkisinden dolayı onların bazılarını işaret edeceğiz.

aa. Tanrı, Evren ve İnsan İlişkisi

Bir taraftan felsefî ve bilimsel ölçütler, diğer taraftan dinin kesin hükümleri esas alınarak akıl ve din arasında çelişki ve uyumsuzluk olduğunu iddia eden, buna Allah'ın varlık âlemi ile olan irtibatı ve ilişkisini örnek veren kimseler olduğunu öne sürer. Sadru'l Müteellihin, kendine has felsefî görüşleri doğrultusunda uyumsuzluk ve çelişki düşüncesini gidermeye çalışmaktadır.

Felsefede konu edilen problemlerden biri de Allah'ın ilk sebep oluşu, âlemdeki bütün varlığın, varlığa çıkış sebebinin kaynağı oluşudur. Bu sebeple O, akıl âlemini, misal âlemini ve madde ile tabiat âlemini yaratmıştır. Tabiat âleminde de maddi sebep ve etkenler vesilesi ile farklı oluşumlar meydana gelmektedir. Bu âlemde her oluşum, belirli sebeplerin bir sonucudur. Bu âlemde asıl rol oynayan, boyuna ve enine dizilmiş, teselsülü geçersiz sayan sebepler dizisidir. Bu da varlıkların kaynağı olan ilk yaratıcıyı kabul etmekle mümkündür. Zira Allahu Teâla, bütün varlıklara mahiyetlere varlık verendir ki onlar da verilen bu varoluşu kabul ederler.

Bu bakış açısıyla her ne kadar Allah'ı bütün varlıkların oluşum kaynağı olarak görssek te O'nun bu varoluştaki rolü, silsile yoluyla sebepler vasıtası ile var ederek etkisini uzaktan göstermektedir. Yani onu varoluşta mübaşir ve yakın etken olarak görmek yanlıştır. Öyleyse bütün varlıklar bir veya birkaç vasıta ile varlıklarını Allah'tan almaktadırlar. Ama ortada görünenler yakın ve vasıtasız sebeplerdir. Örneğin, tabiat âlemi misal âlemine, misal âlemi akıl âlemine bağlıdır, yani rüzgârın çıkıp yağmurun yağması ve bitkilerin yeşermesi maddi ve tabîî etkenlerden oluşmaktadır ve diğer oluşumların durumu da böyledir.

Bundan öte, Allah'ın bütün oluşumlara olan ilmî, doğrudan ve vasıtasızdır. Yani kendi yarattığı varlıklara ve eserlerine ister birinci dereceden vasıtasız ve isterse ikinci dereceden vasıtalı olsun direkt ilim sahibidir. Felsefede bilinen ve kabul edilen kanunlardan birisi "sebeb olan ilim, sonucu olan ilimi getirir" bu yüzden Allahu

Teala'nın bütün sebeplere karşı ilim sahibi olması, o sebeplerin sonuçlarına karşı da ilim sahibi olması demektir. Ancak vahiy ve sünnet gibi dini metinlerden anlaşıldığı kadarıyla durum bundan farklıdır. Çünkü bu kaynaklarda açık ve net bir şekilde Allah'ın âlemde bulunan varlıklar karşısında doğrudan ve vasitasız fail olduğu beyan edilmektedir. Bununla birlikte bütün varlıkları kapsayan ve onların var oluşlarının devamını sağlayan, her an onlarla birlikte olan ve onlara hâkim olan kimse olarak tanıtılmıştır. Bütün Âlemin varoluşunda direkt rol oynayan odur. Her şey onun doğrudan kontrolünde gerçekleşmektedir. Yağmuru ve rüzgârı gönderen odur, fırtınayı şimşegi oluşturan odur, bitkiyi yeşerten meyveyi olgunlaştıran odur. Âlemde gerçekleşen bütün olaylar onun Cemal ve Celalinin nuru, zatının bir tecellisidir. Var olan bütün şeyler onun fiil ve eserleridir. Bütün varlıklar onun karşısında fakirdir. Hiçbir varlığın kendisinden bağımsızlığı ve özgürlüğü yoktur. Görülen her şey onun Cemal aynasının bir nişanesi ve celal sıfatının bir tezahürüdür. Başka bir tabirle âlem onun tecellisi ve cilvesidir. Hangi tarafa dönersen ona doğru dönmüşsün demektir. O, her şeyden vasitasız bir şekilde haberdardır o her şeye yakındır ve hiçbir şeyden ayrı değildir. Sebebi oluşturan odur sebepleri ortadan kaldıran da olur. Âlemde var olan bütün etkenler ve sebepler bu özelliklerini anbean ondan almaktadırlar, daha da ötesi bütün varlıklar onun devam eden Feyzi olarak her an varlıklarını ondan almaktadırlar. Bu yüzden O, bütün kalpleri, niyetleri, hedefleri, amelleri ve fiilleri vasitasız olarak bilen, onlara hâkim olanıdır. Hatta varlıkları kendilerinden daha iyi bilir ve onların iç

dünyasından haberdardır. O, varlıklara o kadar yakındır ki kalplerinden ve zihinlerinden geçen sözleri bile bilir.³⁴

Mutahhari, insan ve Allah arasındaki irtibatı incelerken bu konuda Kur'an ayetleri ile filozofların öğretileri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Kur'an-ı Kerim, Allah arasındaki irtibatı güzel şekilde açıklamaktadır. Kur'an'ın Allah'ı, filozofların Allah'ı gibi insanlara yabancı katı ve ruhsuz değildir. Kur'an'ın Allah'ı insana can damarından daha yakındır. İnsanla alışverişi olan, karşılıklı birbirlerinden razı olan, onu kendisine çeken onun kalbinin huzuru olan kimsedir. "Gerçekten de sadece Allah'ın zikriyle kalpler mutmain olur". İnsanlar onunla ülfet ve samimiyet içerisindeyler. O, bütün varlıkların [kendisine] ulaşmak için çaba gösterdiği, O'na yöneldiği kimsedir. Bütün varlıklar iç dünyalarında onunla sırdaşlıklar, onlar şükreder ve onu zikrederler. Oysa filozoflar O'nu her şeyin hareket ettiricisi veya Vacibu'l-Vücut olarak tanırlar. O, [filozoflara göre] sadece insanları yaratan ve dünyaya gönderen, ama onlara yabancı kimsedir. Ama Kur'an'ın Allah'ı istenilen, yürek bağlanan ve onları fedakârlığa hazırlayan kimsedir. Bazen insanın gece uykusunu bazen de gündüz huzurunu alır. Bu yüzdendir ki insan için; bir amaç ve eşsiz değer taşıyan mukaddes varlık haline gelir.³⁵

Sadru'l Müteellihin, kendine has olan ölçü ve esaslar çerçevesinde akıl ve dinin birbirlerine olan uyumunu ispat etmeye çalışmış ve bu konuda oldukça başarılı olmuştur diyebiliriz.

³⁴ Kur'an-ı Kerim, Fatır, 15; Bakara, 22, 115, 186; Kaf, 16; Enam, 103; Hicr, 21-22; Hadid,4; Mücadele, 7; Taha, 50; Nebi,6-7; Nahl, 15.

³⁵ Mutahhari, Mecmuayı Asar, 2.c, s. 222

Sadra'nın konuyu bu şekilde ele alış tarzı kendine ait olan "Hikmet-i Mütealiye" adlı eserine temel olmakla kalmamış, kendinden sonra gelen filozofların önemli ölçüde dikkatlerini çekmeyi başarmıştır.

Molla Sadra, felsefede varlık konusuyla ilgili olarak, vücudun asilliği, mertebeleri ve aşamaları, hakikatin birliği konularında, varlıkların zatî eksiklik ve ihtiyaçlarını ortaya koyarak sebep sonuç ilişkisi bağlamında birtakım betimlemeler yapmaya çalışır. Bu konuda bazı tespitler yaparak, insanların ilahi marifeti anlayınca hikmet kapıları insanların yüzüne güleceğini ifade etmektedir. Şöyle ki Allah'ın tabiat ve insanla olan ilişkisini Kur'an ve sünnette işaret edildiği şekliyle insanlara anlatmaya çalışır.

Sadra'nın ifadesiyle Hikmet-i Mütealiye felsefesinin esasları arasında, sonucun sebebe olan bağlılığı bize bu konuyu daha belirgin bir şekilde açıklamaktadır ki sonucun sebebe olan kesintisiz irtibatı ve ihtiyacı o sonucun asıl hüviyetini ve varlığını oluşturmaktadır. Yani bir şey farklı açılardan hem varlıktır hem var olandır hem de varoluştur. Aynı şekilde hem irtibat kurandır hem irtibat kurulandır hem de bizzat bu irtibatın kendisidir. Bu açıklamaya göre malulün hakikati, malulün illete olan ihtiyacı ve ihtiyacın bizatihi kendisi farklı şeyler değildir. Bunların hepsi bir bütündür, sebebe bağlılık var olanın Hüviyetini ve kimliğini oluşturur. Bu durumda bizim âleme olan bakışımızı birbirine bağlı bir hakikat veya aralıksız bir çizgi gibi görmeliyiz. Varlıklar arasındaki farkı varlığın güç veya zaaf, kemal veya eksiklik olarak bilmeliyiz. Bu görüşe Hikmet-i Mütealiye düşüncesinde zatî ya da vücudî fakirlik ve ihtiyaç adı verilmektedir.

Bu açıklamalar doğrultusunda varlığın birliği ve yaratılıştaki birlik (tevhit) inancı daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar sebebin sonucu karşısında birtakım bağımsızlığı olsa da bütün sebepler ve sonuçlar Allah'ü Teâla karşısında fakirliğin bağlılığın ve ihtiyacın ta kendileridir. Hiçbirisinin Allah karşısında bağımsızlığı yoktur. Bu yüzdendir ki gerçek yaratıcı ve bağımsız var edici Allah'tır. Bunun manası bütün varlıkların hangi seviyede olurlarsa olsunlar bütün durum ve zamanlarda Allah'a muhtaç olmaları demektir. Yani varlık seviyesi ne olursa olsun hiçbir varlık ondan bağımsız bir şey yapamaz. Bu konu Şirazlı filozofun açıklayıcı düşünceleriyle İslam felsefesinin önemli bir kazanımı olarak felsefe dünyasına kazandırılmıştır.³⁶

Molla Sadra'nın bu konudaki reformist fikirleriyle insan, evren ve Allah arasındaki irtibatı anlatan dini metinlerin ortaya koyduğu delillerin anlamlarını daha iyi idrak edilebilir. Bu sebeple onları felsefi olarak ta daha kolay ve doğru temellendirebiliriz. Özellikle onun yenilikçi düşüncelerini diğer alanlarda da örneğin Allah'ın varlık âlemindeki oluşumlara olan ilmi, varlık âleminin teşkiki aşamaları, varlıkların birbirleri ile olan hakiki birliktelikleri vb. konular hakkındaki görüşleri de eklenirse daha aydınlatıcı ve açıklatıcı sonuçlara varılabilir.

Burada belki şu duruma daha fazla dikkat kesilmek gerekir. Din dili seçkin bir dildir. Bu sebeple din dilinin özellikleri ve inceliklerine yeterince vakıf olmak gerekir. Bütün felsefe ekolleri düşüncelerini ifade ederken, bu dile hakimiyetleri oranında

³⁶ Mutahhari, Mecmuayı Asar, 6.c., s. 667-669.

fikirlerini doğru ifade edebilirler. Bu konuda da Molla Sadra'nın yeterince mütebahhir olduğunu söylemek gerekir.

ab. Allah'ın Ezeli İlmî

Semavi dinlerin özellikle İslam'ın öğretilerinde merkezi konulardan birisi Allah'ın bütün varlıklardan haberdar oluşudur. Bu sebepten dolayı hiçbir şey Allah'ın ilmi ve bilgisi dışında değildir. Dinî metinlerimiz her fırsatta Allah'ın Âlim sıfatına vurguda bulunmaktadır. Bu inancın etkisi düşünce ve eylem alanında açıklama yapmaya gerek duyulmayacak kadar açıktır. Her ne kadar Allah'ın ilminin kapsayıcı olduğunu kabul eden inanç, dinin emirlerinden sayılsa da bu konuda aklî ve felsefî analizler çeşitli şüphelerin dillendirilmesine neden olmuştur. Bu şüphe ve tereddütler de konunun giderek derinleşmesine ve genişlemesine sebep olmuştur. Aslında Allah'ın ilminin hakikati din felsefesinin kompleks konuları arasında yer almaktadır. Felsefe ve kelim ilminin önde gelen düşünürleri bu alanda şüphelere cevap vermek için büyük çabalar göstermişlerdir.

Molla sadra ise bu konuyu şöyle ele almaktadır. Zikre konu olan problemin seviyesi yüksek makamı yüce incelikleri çoktur. Zihinler bu konuyu anlamaktan aciz, kalpler onu idrak etmekte yetersiz, Gözler ise onun aydınlığı karşısında kamaşmaktadır.³⁷ Allah'ın ilmi konusundaki önemli eleştirilerden birisi Allah'ın bu âlemde çoğul halde bulunan maddî varlıkları tek tek nasıl biliyor

³⁷ Molla Sadra, Esfaru'l-Erbaa, 6.c. s. 235.

olması (zati ilmi) dir. Yani Allah'ın zatında kendisini ve âlemde bulunan diğer varlıkları bilme konusunda elbette ilim sahibidir. Diğer taraftan Allah'ın maddi şeylerle de ilgili ilim sahibi olması bazı şüpheleri beraberinde getirmektedir. Örneğin; maddî varlıklar çokluk içerisindedir. Allah'ın onlara karşı zatında ilim sahibi olması demek Allah'ın zatının da çokluk ve parçalardan oluştuğu düşüncesini çağrıştırabilir. Bu düşünce Allah'ın Vahdet, basitlik ve kendinde varlık olması ile uyumlu değildir. Başka bir şüphe ise; maddeler değişim ve dönüşüm içerisinde olduklarından Allah'ın onların ilmüne sahip olmasının anlamı Allah'ın zatında da değişim ve dönüşüme maruz kalmasını hatıra getirebilir. Bununla beraber madde hakiki anlamda ne idrak edicidir ve nede idrak edilendir. Yani maddî olan şeylerin şuur ve idrak etme kabiliyetleri yoktur ve idrak edilmeleri de mümkün değildir. Bunları göz önünde bulundurarak nasıl olur da Allah'ın maddi varlıkları bilme konusunda ilim sahibi olduğunu söyleyebiliriz?

Allah'ın âlemde bulunan tikel varlıklara ve olaylara karşı bilgi sahibi olma şüphesini daha da karmaşık hale getiren diğer bir konu da husulî (meydana gelen) ilimin İlahî makamda mümkün olamayacağı düşüncesidir. Yani Allah'ı Teâla için sadece huzuri (olan, oluşan) ilim tasavvur edilebilir. Bu aşamada şöyle bir soru akla gelebilir; huzuri ilimde bilinen şey, tüm varlığı ile o ilme sahip olan kimsenin huzurundadır, Allah'ı Teâla Zatı itibarı ile bütün varlıklar henüz yaratılmadan önce, yani ezelden onlara karşı nasıl ilim sahibi olabilir?

Allah'ın ilminde husulî ilimin olamayacağını delilleri şunlardır: Öncelikle husulî ilim zihin olan yerde ortaya çıkar ve zihin nefsin kuvveleri olarak maddeye ait bir şeydir. Onlarda varlıklar arasında insan ve diğer canlılarda vardır. Oysa salt soyut mahiyette olan Allah, bu tür bir bölünmeden beridir. İkinci olarak eğer Allah'ın ilimi ezeli husulî ilim olsaydı bunun gereği farklı ilmi suretlerin Allah Teala'nın zatına girmesi anlamına gelirdi, bu da çokluğun ve parçalanmanın Allah'ın zatına girmesi demektir.

Bu açıklama ile beraber İsraki filozofların Allah'ın ilminin huzuri olma konusundaki düşünceleri her ne kadar isabetli gibi görünse de onlarda Allah'ın cüzî varlıklarla ilgili tafsili ilmini açıklamada yetersiz kalmışlardır. Bu sebeple onlar Allah'ın eşyaya dair zatî ilmini icmalî ilim olarak kabul etmişlerdir. Bu da Allah'ın eşyaya ait tafsili ilmini inkâr etmek anlamına gelir. Bu ifadedeki problem, bizim dini anlayışımıza ters düşmesinin yanında Allah'ın zatında eksiklik ve noksanlık olduğu sonucunu doğurur. Zira eşyaya olan teferruatlı ilim varlığın kemalindedir ve mutlak manada kâmil olan Varlık bundan yoksun olamaz.

Yapılan bu tartışmalardan anlaşılmaktadır ki Allah'ın eşyaya ait zatî ilmi, bir problem olarak din ile akli karşı karşıya getiren birtakım çelişki ve şüpheler barındırmaktadır. Molla Sadra bu ve çıkacak muhtemel şüpheleri, Hikmet-i Mütealiye felsefesinde çözmeye çalışmaktadır. Onun bu konudaki fikirlerinin daha iyi anlaşılması için öncelikle şu iddiaların kabul edilmesi gerekmektedir. Vücut asıl mahiyet itibaridir. Her çeşit yetkinlik varlıktan ve eksiklik yokluktan kaynaklanır. Varlık âleminde bulunan

maluller bütün özellikleri ile en yetkin şekilde ona varlık veren illetin zatında mevcuttur. Bu söylediklerimize "bütün eşya bölünmez hakikatine sahiptir" felsefi ilkeyi eklersek yaratılmış bütün varlıkların Allah'ın ilminde hazır oldukları sonucuna varırız. Öyleyse Allah'ın kendi zatında bulunan bölünmez (basit) genel ilmi ezeliyi aynı zamanda yaratılmış bütün varlıklarda olan teferruatlı ilimle eşittir. Zira âlemde bulunan bütün varlıklar Allah'ın zati makamında birlik ve bütünlük içerisinde bulunmaktadır.

Sadra bu esasları ortaya koyduktan sonra fikirlerini açıklamaya şöyle devam eder: bu saydığımız ilkeler kabul edildikten sonra diyebiliriz ki Vacibu'l Vücut³⁸ (Allah), varlıkların hakikatini başlatan feyiz sahibi olan Allahu Teala'dır. Bu da O'nun bölünmezlik ve birlik (vahdet) sıfatlarıyla birlikte her şey olması anlamına gelir. Biz daha önce de akıl ve makul konusunda bölünmez gerçek varlığın her şey olması gerektiğini söylemiştik ve bu konudaki delillerimizi sunmuştuk. Bu durumda Allah'ın varlığı her şey ise Allah'ı tanıyan herkes aynı zamanda her şeyi idrak etme yoluna girmiş demektir. Yine diyebiliriz ki Allah kendi zatında gerçek ilim sahibidir. Öyleyse âlemde bulunan bütün varlıklar karşısında da âlimdir ve kendi zatında olan ilmi herkesten daha çok olduğu için dolaylı olarak yaratılmış varlıklar hakkında olan ilmi de kendilerinden daha çoktur. Böylelikle Allah'ı Teâla zat makamında bütün varlıklara karşı ilim sahibidir sonucuna varırız. Bu ilim bir yönden tafsili (ayrıntılı) ilimdir. Diğer yandan icmali (genel) ilimdir.

³⁸ Vacibu'l Vücut, varlığı kendinden olan ya da varlığı zorunlu olan manasına gelen bu ifade, Allah için bir sıfat olarak kullanılmaktadır. İslam düşünce tarihinde Kelam, İslam Felsefesi ve nihayet Din Felsefesi gibi disiplinler başta olmak üzere bütün İslam literatüründe kullanılan bir ifadedir.

Çünkü her şey onun bölünmez tek ve kapsayıcı özelliklere sahip zatında mevcuttur.³⁹

İslam dünyasının bazı düşünürleri, Sadra'nın Allah'ın zatında bulunan tafsili ilmi hakkındaki düşüncelerini doyurucu ve ikna edici bulurlar. Öyle ki insan aklının, felsefî düşüncede ulaşabileceği en yüksek seviye olarak nitelemektedirler.⁴⁰ Günümüz İslam filozofları açısından Allah'ın ilmi hakkında ortaya atılan şüphelerle birlikte geçmişte filozoflar arasında harareti tartışmalara sebep olan bu konunun büyük ölçüde Molla sadra tarafında çözüme kavuşturulduğu düşüncesi hakimdir.⁴¹

ac. Âlemin kîdemi Meselesi

Din ve felsefe problemleri arasında tartışılan konular arasında âlemin hadis ve kadim olması meselesi de yer almaktadır. Filozoflar genelde âlemin kadim olduğuna inanırlar. Zira onlara göre Allah'ın feyzi daimidir, bu feyzin kesilmesi imkânsızdır. Allah'ın feyyaz sıfatı mutlak olduğundan bu sıfatı fiiliyatta dönüştürmesi eksiksiz ve noksansız bir şekilde olacaktır. Nasıl olurda Allah'ın var olduğunu kabul edenler onun feyiz ve sudur vermediğini söyleyebiliriz.

Filozoflar her ne kadar da âlemin kadim ve ezeli olduğu konusunda ısrarcı olsalar da dini metinler âlemin kadim değil hadis (sonradan olma) olduğunu kabul etmemektedir. İlahî dinlerin ortak

³⁹ Molla Sadra, Esfaru'l-Erbaa, 6.c, s. 270-271.

⁴⁰ Misbah Yezdi, Teallikati Ala Nihayetu'l-Hikme, Dergâh Hak Yayınları, 1405, s. 443

⁴¹ Mutahhari, Mecmuayı Asar, 6. c. s. 1044

olarak ele aldığı konulardan birisi âlemin hadis olma konusudur. Nitekim Kur'an birçok ayetinde âlemin yaratılışına işaretle, bazen de "altı günde yaratıldığını ifade ederek zaman sınırlaması belirleyerek açıklanmaktadır.⁴²

Öyleyse akıl ve dinin tartışmaya açtığı, bazen de çelişkiye düştüğü konulardan birisi de âlemin hadis ve ay kadim olma konusudur. Sadra'dan önceki filozoflar bu problemi çözmek için dinin hadis olma konusundaki görüşünü zamansallığın dışında zati ve süreç itibariyle yorumlamışlardır. Ancak Sadra, dini metinlerin zamansal olarak sonradan var olduğuna delalet ettiği görüşün teyit ederek bu problemi Hikmet-i Mütealiyede kendine has felsefi bir üslupla ele almaktadır.

Molla Saldıra, Allah'ın Ezeli ve ebedi olması ile âlemin hadis olması ve feyzin devam etmesi arasında bir çelişki olmadığını ifade etmektedir. Hareketi cevheri görüşüne göre tabiatta her an değişim ve yenilenme gerçekleşmektedir. Bu durumda Âlem, zati hudusun yanında zamansal olarak da hadistir. Yani hareket halinde değişken bir gerçekliktir. Hatta hareketin ta kendisidir bile diyebiliriz. Çünkü hareket, her zaman yenilenmeyi, değişimi gerektirir. Bu oluş ve bozuluş alemi de her zaman yeni bir yaratılış içerisinde. Sadra'nın bu konuda açıklamasına şöyle devam eder: Daha önce defaatle ifade ettiğimiz gibi hikmet hiçbir zaman şeriatın gerçek hükümleri çelişmez. Hatta o ikisinin (din ve felsefenin) bir hedef üzere olduğunu söyleyebiliriz. O hedef ise Allah'ı tanımak ve onun sıfatlarını fiillerini bilmektir. Bu hedefe bazen nübüvvet adı

⁴² Araf, 54; Fussilet, 9-12

verilen vahiy ve peygamber yoluyla bazen de hikmet yoluyla ulaşılır. Ancak dinin emirlerini felsefi Burhanlara tatbik edemeyenler bu iki yolun amaçladığı hedefinin birbirine zıt olduğunu zannedebilirler. Bunların dışında hikmet ilimlerini derinlemesine öğrenmiş ve nübüvvetin sırlarına vakıf olmuş kimseler bu birlikteliği anlamaya güç yetirebilirler. Bunun yanında hikmet ilmini iyi bir şekilde öğrenip dini öğretilerden ve ilahi metinlerden nasibini almamak da mümkündür. Bazen de tam tersine dinî öğretiler ve İlahî kitaplarda derinleşip hikmet ve felsefeden de nasiplenmemek mümkündür.

Öyleyse eğer insan akli selim ile düşünür ve insafli olmaya dikkat ederse, inat ve taassuptan uzak durursa görecektir ki daima toplumlarda temiz nefislere sahip akıllı insanlar bulunmaktadır. Onlar ilim ve amel yolunda şaşkıncu çabalarıyla Allah'ın inayetini kazanmış ve onun tarafından korunmuş, teyit edilmişlerdir. Onlar âlemin hadis olduğuna inanır ve bir gün bu alemde göklerin parçalanacağına, yıldızların dağılacağına, bütün ışık saçan şeylerin kararacağına, yeryüzünün yok olacağına, denizlerin kaynayacağına ve dağların dağılacağına inanırlar. Oysa âlemin kadim olduğunu kabul eden kimseler nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra, hayır ve şer belirlendikten sonra kıyamet gününün kalıcı olduğuna inanırlar. Dolayısıyla bu görüş onların dini inancına hiçbir zarar getirmemektedir. Onların bu görüşü savunmaları bilgi eksikliğinden veya derinlemesine düşünemediklerinden kaynaklanmamaktadır. Çünkü onlar bu konudaki görüşlerini sağlam ve doğru inanç üzere beyan etmişlerdir.

Daha sonra aklî burhanlarına müracaat ettiğimiz zaman onların delil için kullandıkları önermelerin yakinî olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte sunulan delillerin âlemin yaratıcısını tek ve ihtiyaçsız olarak tanıttığını ve onun faaliyet, feyiz ve ihsanında hiçbir eksikliğin, yetersizliğin, tembelliğin, değişimin, cimriliğin olmadığına delalet ettiğini görürüz. Yani bu feyzin devamının, sonradan oluşan iradeyle, belirlenmiş bir vakte, kendisi için beklenen bir maslahata bağlı olmadığını belirlemeliyiz. Şu konuyu açıklığa kavuşturmalıyız, Allah, fail olmasında ve iradesinde tam ve eksiksizdir, yani zatında ek bir kasıt ve sonradan oluşan bir irade yoktur. Bu onun her zaman yaratıcı ve feyiz verici olmasını, ezelî ve ebedî olarak hiçbir acizlik ve eksiklik olmadan rahmet, ihsan ve bağışlamasını gerektirir.

Sonuç olarak hikmet ve şeriatı bu önemli konuda birleştirmek sadece Allah'ın bize doğru yolu göstermesi ve hakikati olduğu gibi görmek için gözlerimizden perdeleri kaldırması ile mümkündür. Buda tabiatta bulunan cisimlerin oluşum içerisinde olduğunu, onların hiçbir zaman bu oluş ve değişimden geri kalmadığını kabul etmektir. Öyleyse Allah tarafından gelen feyz kalıcı ve daimidir. Âlem her an değişme ve oluş itibarıyla zeval içerisinde. Tabii varlıkların kalıcılığı suret değiştirme yolu ile mümkündür bizim suret ve bedenlerimizin hayat boyunca kalıcı olması gibi. Aslında bedenlerimiz kendi benzerlerinin yer değiştirmesi ile kalıcılığı mümkündür, yoksa kalıcılığı şahsi değildir.⁴³

⁴³ Molla Sadra, *Esfaru'l-Erbaa*, c. 7, 326-327.

Her ne kadar Sadra'nın hareketi cevheriye teorisinde iddia ettiği âlemin devamlı olarak hadis olma görüşü doğru ise bu iddia dinî metinlerle ne kadar uyumludur? Sorusunu beraberinde getirmektedir ki başka bir ifadeyle kitap ve sünnetin âlemin hadis olması ile ilgili görüşlerinden böyle bir anlam çıkartılabilir mi?

Sadra'nın böyle bir açıklama yapmasındaki amaç, dinî metinlerin âlemin hadis olması ile ilgili görüşlerini filozofların âlemin ezeli olması ile ilgili görüşleriyle birleştirmektir. Ancak gerçek şu ki; kitap ve sünnette açıklanan hüds anlayışının âlemin ezeli olma görüşü literal olarak mümkün değildir. Kitap ve sünnetten anlaşılan; âlemin belli bir zaman içerisinde oluştuğu ondan önce var olmadığı yönündedir.

Mir Damat'ta "*Kabasat*" adlı eserinde teselsülün sonsuza dek sürmesinin imkânsız olduğunu delil göstererek âlemin (tabiat) hadis olduğunu beyan etmiş ve onun ezeli olduğu görüşünü reddetmiştir. Ona göre varlıkların oluşumunda teselsülün imkânsız olması gibi ardı sıra sonradan gelen varlığa bağlı oluşumlarda imkânsızdır. Öyleyse âlemin başlangıç noktası olması gerekmektedir. Mir Damat'a göre, âlemin boyutlarından olan mekânın sınırsız olmasının imkânsızlığı Allah'ın feyiz sıfatının sınırsız olmasıyla çakışmadığı gibi âlemin zamansal olarak sınırlı olması Allah'ın feyzinin daimî olması ile de çakışmamaktadır. Zira her iki surette sınırlılığa sebep olan şey, failde değil âlemde olan eksiklikten kaynaklanmaktadır.⁴⁴

⁴⁴ Misbah Yezdi, Taallukat, s. 429.

Tabatabai de âlemin hadis olduğunu ve ezelf olmadığını kabul ederek dini metinleri zahirlerinin (literal) anlaşıldığı şekliyle kabul etmiştir. Onun bu konudaki düşünceleri şu şekildedir: Tabiat cevheri ve arazi hareket halindedir, daha açık söylemek gerekirse Evren bir bütün olarak hareket halindedir. Hareket çeşitli parçalardan oluşmaktadır ve her parçanın zamansal olarak hadis olduğunu kabul edersek bir zaman olmadığını kabul etmek zorunda kalırız. Her bütünü oluşturan, o bütünün parçaları olacağından kaçınılmaz olarak parçaları zamansal olarak hadis olan şeyin bütünü de hadis olacaktır.⁴⁵

Misbah Yezdi, Mir Damadın ve Tabatabai'nin âlemin hadis olması hakkındaki delillendirmelerini yetersiz ve eksik bulmaktadır. O, bu konuyu şöyle değerlendirir: Öncelikle teselsülün konusunu ortaya atarak âlemin kadim olmasının imkânsızlığını iddia eden delil doğru değildir, çünkü teselsül zamansal geçmişi kapsamaz. İkinci olarak; âlemin bütün hareketlerinin zamansal olarak hadis olması için bütün parçaların sınırlı olması gerek. Eğer parçaları sınırsız olursa bütünün zamansal olarak sınırlı olması mümkün değildir. Daha sonra şöyle devam eder, âlemin hadis veya kadim olması zamansal olarak iki tarafın da cedel yoluyla tartıştığı konulardandır, bu konu bir kesinlik kazanmamıştır. Kesinlik kazanıncaya kadar bu konuyu imkân ve ihtimal dâhilinde görmek gerekir.⁴⁶ Bununla beraber ona göre, rivayetler (dinî metinler) her ne kadar da âlemin hadis olduğuna delalet etse de akıl bu konuda suskun kalmaktadır ve açık bir hüküm vermemektedir.

⁴⁵ Tabatabai, Nihayetu'l-Hikme, Neşr İslami Yayınları, 1375, s. 324-325.

⁴⁶ Misbah Yezdi, Taallukat, s. 492-493.

Âlemin hadis olma konusu, Allah'ın feyzinin devamı ve kadim oluşu göz önünde bulundurulduğunda rivayetlerin zahirinden âlemin hadis olduğu anlaşılabilirse bile bunun İlahi feyzin devamlılığı ile hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü ayet ve rivayetlerin belirtmek istediği konu, şimdiki âlemin hadis olduğu, altı günde yaratıldığı ve âlemin altı günden önce var olmadığını açıklamaktır. Ancak bu iddia, madde âleminin temelden var olmadığına ve bunun yanında, akıl ve misal âleminin bir mertebesi olarak hadis olduğuna delalet etmemektedir. Çünkü ayet ve rivayetler⁴⁷ üzerinde daha fazla düşünülmesi bu sonucu teyit edecektir.

ad. Cismani Haşr (Diriliş, Toplanma) Konusu

Her zaman Tartışma yaratan ve araştırmalar neticesinde farklı konuların ortaya atıldığı dini konulardan birisi de cismani haşr (bedensel diriliş) konusudur. Dini deliller literal olarak meadın cismani olacağına delalet eder. Ancak dinin zahiri öğretisi birçok aklî ve naklî şüphelere maruz kalmıştır. Onlardan yok olan şeyin tekrar var olmasının imkânsızlığı, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene geri dönmesinin imkânsızlığı, bu konunun Reenkarnasyon ile karıştırılması, bazı canlıların diğer canlılar tarafından yenmesi, bir şahsın yaşam boyunca bedendeki hücrelerin değişerek farklı bedenlere sahip olması ve ruhun hangi bedene ait olacağı şüphesi, geçmişte ve günümüzdeki ölen dirilerek fiziksel bedenleri ile haşr olurlarsa yeryüzünün onlara dar geleceğiz şüphesi vb.

⁴⁷ Fussilet Suresi 9-12, gibi,

Cismani diriliş sadece aklî ve bilimsel şüphelerle değil bununla beraber dini şüphelerle de karşı karşıyadır. Örneğin; bu konunun rivayetlerde anlatıldığı üzere insanın amel ve niyetlerinin şekillenmesi ile domuz, kurt, tilki, karınca vb. hayvanların şeklini alması bir çelişkilidir. Bazı rivayetlerde de cennet ehlinin genç ve güzel, cehennem ehlinin ise çirkin ve kötü görünüşlü ve bazen uzuvlarının olağandışı şekilleneceği ifade edilmektedir. Aynı şekilde bazı rivayetlerde insanın uzuvlarının idrak ve şuura sahip canlılar olarak konuşacağını ya da cehennem ehlinin dağların ve taşların bile tahammül edemeyeceği, tasavvuru dahi zor bir azaba çarptırılacakları ya da cennetliklerin fevkalade geniş mekâna sahip oldukları ve [sahip oldukları] nimetlerinin eşsiz bir bolluk içerisinde olduğu, birden fazla eşlere sahibi olmaları vb. Bütün bunlar dünya hayatındaki bedensel yaşama uyuşmayan ve tanımlanamayan şeylerdir.

İbni Sina'nın konu hakkındaki görüşleri:

Bu konuda İbn Sina'ya müracaat edilmesinin sebebi, Molla sadra düşüncesinin kaynakları belli seviyede İbn Sina felsefesine dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce ifade edilen şüphelere dayanarak Şeyhu'r- Reis İbni Sina, meadın cismani olacağını bazı kitaplarında kabul etmez. O meadın ruhsal olarak gerçekleşebileceğini kabul etmektedir.

Onun bu konu hakkındaki yorum ve düşünceleri şöyledir: Kur'an ayetleri ilk nazil olduğu zaman ki muhatapları ruhlar âlemi ile pek aşına değildiler. Bu yüzden Kur'an onlara sade anlaşılır bir

şekilde ifade ederek aklî konuları hissedilir fiziksel kalıplarda açıklama yoluna gitmiştir. İbni Sînâ, bu görüş doğrultusunda meadın aslında ruhların Allah'a dönüşü ya da tecerrüt âlemine dönüşü olarak adlandırılmaktadır. Ruhun bedene dönüşü değil. O, dini öğretilerde gelen Kıyamette tadılacak fiziksel lezzet ve acıları aslında mecaz ve zihnî yakınlaştırma olarak anlamaktadır. Ona göre Allah'ü Teala bu mecazları halkın genelini güzel işlere teşvik edip kötü işlerden sakındırmak için kullanmıştır.⁴⁸

Ancak İbni Sina, her eserinde böylesine denenmesi imkânsız bir konuda soyut açıklamalarda bulunmaz. O farklı eserinde her ne kadar da ruhani diriliş konusunu aklî saadet ve hüsrân olarak felsefî ve aklî olarak ispatlasa da dinin literal olarak beyan ettiği cismanî diriliş konusunu özellikle halkın anlayabilmesi ve inançlarına bir zarar gelmemesi için açıkça dile getirmektedir. Filozof *en-Necat* adlı eserinin ilahiyat bölümünde şu düşüncelere yer vermektedir. Gerçekte meadın bir kısmı şeriat dışında hiçbir şekilde onun ispatı mümkün değildir, ancak şeriatla ispat edilebilir tarafından ispatlanabilir. Bu da fiziki bedenlerin tekrar dirilmesidir. İhtiyaçları olan bu bedenlerin sevdiği ve sevmediği ettiği şeyler vardır. Bu konuda Hz. Peygamberin tebliğ ettiği son şeriat olan İslâm, bedeninin mutluluğu ve mutsuzluğu hakkında yeterince doyurucu açıklamalarda bulunmuştur. Meadın diğer bir kısmı ise akıl ve burhan ile idrak edilebilir bu kısım peygamberin de tasdiklediği, ruhların ve nefislerin saadeti ve hüsrânıdır. Her ne

⁴⁸ İbn Sina, el-Adhaviyye, s. 50.

kadar bugün bizim tasavvurumuz bunu idrak etmekten aciz olsa da.⁴⁹

İbni Sina, bazı eserlerinde cismanî dirilişi şaşkırtıcı bir şekilde aklî delillere baş vurarak temellendirmeye çalışmaktadır. Aslında bu açıklama literal olarak dinî açıdan problemlili olduğu kadar, aklî bir delillendirme sayılıp-sayılamayacağı da bir o kadar problemlili görünmektedir. İbn Sina'nın bedenleriyle haşrolacağını beyan ettiği kimseler görünüm itibariyle eksik nefisler (olgu ve olayları aklî soyutlama mertebesine ulaşamamış nefisler) dir. Bunlar ölümden sonra gök cisimlerine aittirler, onların bir parçası olmadan kendi hayal âlemleri için onlardan yardım alırlar. Bununla birlikte şeriatla beyan edilen kabir, kıyamet, lezzet ve azapları idrak ederler.⁵⁰

Molla Sadra, İbni Sina'nın ilk görüşünü (dini metinleri tevil etme) eleştirerek şöyle açıklamaktadır: Bazı İslam filozofları, tevil ve yorum kapısını sonuna kadar açmış cismani haşir konusundaki açık ayetleri bile yorumlamaya kalkışmışlardır. Bununla birlikte ahirette sözü edilen cismani konuları ruhani konularla karıştırmış şöyle ifade etmişlerdir; Allah'ın hitabı avam halka ve Arapların, İbranilerin cahillerine yönelik idi. Zira onlar ruhani konulardan anlamazlardı. Oysa Arap dili mecaz ve istiare terimleriyle doludur. Çok şaşkırtıcıdır ki neden o (İbni Sînâ) da diğer filozoflar gibi uhrevî cisimlerin ve şekillerin var olduğu başka bir cismanî âlem olabileceğinden habersizdir. Ve yine neden cismani mead hakkında apaçık açıklamaları olan Kur'an ayetlerini aklî konularla

⁴⁹ İbn Sina, en-Necat, s. 682

⁵⁰ İbn Sina, el-İşarât ve't-Tenbihât, s. 356.

yorumlamaya çalışmıştır? İddia edilen konu hakkında Kur'an metinlerini abartıya kaçacak kadar vurgu ve açıklamalarda bulunmaktadır. Anlaşılan şu ki filozofun konuyu bu şekilde açıklamasının nedeni cismani haşr gibi karmaşık bir konuyu akîl deliller yoluyla ispatlamaktan doğru tasavvur edebilmekte aciz kalmıştır. Bu yüzden ki bazı İslam düşünürlerinde de görüldüğü üzere yoruma yönelerek tevil etmiştir.⁵¹

Kelamcıların görüşleri:

Bahsi geçen konuda serimlediğimiz şüphelere cevap konusunda bazı kelamcılar çıkış yolu sayılabilecek bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu açıklamaların bizzat kendileri birçok soruyu beraberinde getirmiştir. Onlar Allah'ın kıyamet gününde insanları toplayarak bedenleriyle tekrar dirilteceğini savunmaktadırlar.

Sadru'l Müteellihin, özellikle *Esfar* adlı eserinde bu görüşü değerlendirerek eksik bulunduğunu ifade eder. Bu konuda filozof eleştirilerini şöyle sıralar; eğer bu tür bir cismanî haşra inanırsak bir çeşit reenkarnasyona inanmış oluruz ki bu da hem akîl hem de nakîl delillerle çürütülmüştür. Diğer bir eleştiri de ahiret hayatındaki durumları, uhrevi tarafı da olan insandan dünyevi bir ortaya koymaktır ki bu da açık bir çelişkidir. Çünkü meadla dağılan dünyanın yıkılıp tekrardan aynısının yeniden yapılması söz konusu değildir. Dünya hayatı ile ahiret hayatı, ahiret bedeni ile dünya

⁵¹ Molla Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, s. 214-215.

bedeni temel ve cevherleri itibarıyla farklılıklar içermektedir. Sadra Fahreddin Razi'nin Vakıa suresinin *Tefsir-i Kebir* deki cismanî haşr konusunu teferruatlı bir şekilde naklettikten sonra şu değerlendirmede bulunmaktadır.

Bu görüş kelimcilerin, ahirette mead ve bedenlerin haşr olması konusunda ruhtar ile nefislerin beraberce toplanması düşüncesi, kelimcilerin fikir güçlerinin yetişebileceği en son nokta olmuştur. Bu görüşte akîl olarak hatalar ve imkânsızlıklardan ziyade Kuran ayetlerinin tahrif edildiğini görmekteyiz... Kıyamet hakkında tasavvur edilen şeyin ne kıyametin oluşumuna ve ne de kıyamet gününe olan iman ile hiçbir ilgisi yoktur.

Sadra'nın bu iddiayı şöyle delillendirir; Fahreddin Razi'nin bu uzun açıklamasından anlaşılacak en son nokta şudur ki, Allah'ü Teâlâ farklı mekânlarına ve dünyanın çeşitli noktalarına dağılmış olan parçaları toplamaya ve onlara daha önce kaybettiği suretler gibi suretler kazandırmaya daha sonra ikinci bir kez bu maddi bedenlere ruh vermeye kudret sahibidir. Mead geriye dönüş anlamı ile ruhun tekrar dünyadaki bedenine geri dönmesi demektir.

Molla Sadra'ya göre bu görüş kıyameti inkâr edenlerin inancına onu kabul edenlerden daha çok bezemektedir. Zira onlardan bazıları da maddi elementlerin rüzgârın esmesi, yağmurların yağması, güneş ve ay ışıklarının yansması ile toplanacağına inanmaktadır. Bu toplanma ile insan, hayvan ve bitki oluşmaktadır. Daha sonra öterek suretleri yok olur gider ve tekrar o oluşum gerçekleşerek insan, hayvan ve bitki vücuda gelir, inancını taşımaktadırlar.

Sadra kalamcılardan, neden soyut alemin varlığını kabul etmediklerinden şikâyet etmektedir. Onlar yüreklerinde soyut olan akıl, nefis ve ruha karşı neden bu kadar nefret ve tiksinti içindedirler. Soyut algıları yeterince gelişmediğinden ahiret hayatını ve nimetlerini dünyevî bir anlayışla yorumlamaktadırlar. Yine onlar dünya ile ahiret arasındaki tek farkı oradaki uzun ömürde, yiyecek ile içeceklerin çokluğunda ve cinsel lezzetlerin bolluğunda görmektedirler. Sadra fakihlerden de benzer şekilde şikâyette bulunur. Onlar neden ömürleri boyunca nefsin hakikati hakkında araştırma yapmazlar. Oysa bütün ömürlerini teferruat sayılacak şeylere harcamaktadırlar.⁵²

Mola Sadra, cismanî diriliş konusundaki görüşünü açıklamadan önce iki farklı görüşe değinir.

a) Ruhun soyut olduğunu tamamiyle inkâr ederek meadın cismanî olduğuna inanan kimseler: Sadra bu görüşü cahil, avam, meslek sahibi ve tüccarların görüşü olarak kabul eder ve onlardan başka bir şey beklenemeyeceğini beyan eder. Zira onlar ahiret konusunda şekilci bir inanca sahiptirler. Onlar kendilerini böyle bir inanca karşısında sorumlu hissederek dünyada iyi işleri yapıp kötü işlerden ve günahlardan uzak durmaları için bir gerekçeye ihtiyaç duyarlar.

b) Ruhu cevher olarak kabul edenlerin görüşü: Bu kimseler ruhu soyut bir cevher değil de diğer cisimlerden daha nurani ve daha üstün ve latif bir cisim olarak algırlar. Onlara göre ölümün

⁵² Molla Sadra, Şerhu'l-Usulü Kâfi, s. 154-156.

hakikati bu latif cisimlerin bedenden ayrılmasıdır ve mead ise bu ikisinin tekrar birleşmesidir.

Sadra elbette ki bu iki görüşten hiçbirisini kabul etmemektedir. Ona göre, ilimde derinleşerek hikmet, riyazet ve çaba gösteren kimse marifet ve yakînde bu şahıslardan çok daha üstün seviyededir. Bu kimse, mead konusunda öyle bir derinliğe sahiptir. Bu sebeple Allah ve ilimde derinlik sahibi olan kimselerden başkası onun soyutluğunu idrak edemez.⁵³

Sadru'l Müteellihin, cismanî diriliş hakkında Esfar, Mebde ve Mead, Şevahid gibi eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerin uzun ve karmaşık olmasından dolayı konuyu genel bir açıklama ile yetiniyoruz. Sadra kendi görüşünü beyan etmek için Esfar' da birtakım ilkeler ortaya koymaktadır. Ona göre eğer bu ilkeler doğru bir şekilde anlaşılırsa cismanî dirilişin hakikatini kitap ve sünnetten de destek alarak anlamak mümkündür. Belirlenen usuller şunlardan ibarettir:

1-Varlığın asaleti,

2-Bir şeyin belirlenmesi o şeyin arazlarına değil varlığına bağlıdır,

3-tek hakikate sahip olan varlığın zayıf ve şiddetli mertebeleri vardır,

⁵³ Molla Sadra, Esfaru'l-Erbaa, s. 332.

4-Hareket-i Cevheri esasına göre varlık tekâmülde ilerleme hareketine sahiptir ve bir varlığın varlık mertebelerinde şiddet ve zaaf bulması mümkündür,

5-Bir şeyin hüviyeti maddesine değil o şeyin suretine bağlıdır,

6-Bedenin varlığı ve oluşumu fiziğine değil onun nefesine (ruhuna) bağlıdır. Bu yüzdendir ki hayat süreci içerisinde fiziksel bedeni değişimlere uğrarsa bile değişmeyen bir şey vardır, bu yüzden şahıs hep aynı şahıstır,

7-Her varlığın değişmeyen bir yönü vardır ve bu onun varlığıyla ilgilidir. Bu değişmeyen yönünün türü varlığının türü ile orantılıdır. Maddî varlıkların değişmeyen yönü soyut varlıklardan farklıdır. Bu yüzdendir ki ruh gibi soyut bir varlık kendi birliğini koruyarak farklı sıfat ve arazları kabul edebilir. Aynı şekilde ruh, değişmeyen birliği ile duyu, hayal ve aklî olarak idrak edebilir. Bu sebeple tabî, hayvanî ve insanî fiillerin failidir. Ruh, her insanda doğal olarak bulunan beş duyu organı seviyesine de inebileceği gibi faal akıl veya ondan daha yüksek mertebelere de çıkabilir. Bunun manası madde ile olan bağını koruyarak maddeden bağımsız hareket edebilir demektir,

8-Hayal gücü soyuttur, soyutluk ise bedene değil nefse bağlıdır,

9-Hayali suretler de soyuttur ve bedenle değil nefis ile irtibatlıdır. Onların var oluşu hululî (bir kalıba girme) değil sudurî (Yokken var olma) oluşumdur,

10-Sınırları belli olan suretler ve maddî şekiller, maddenin etkisiyle oluştuğu gibi madde olmadan da yani failin nefsi ve iradesi ile de oluşabilir. Zira Allah'ü Teâlâ cisimlerin, şekillerin ve heyetlerin (kalıpların) âlemini maddeden bağımsız bir şekilde yaratmıştır,

11-Varlık âlemi maddî, Misali ve aklî olmak üzere üç farklı âlemden oluşmaktadır. İnsan nefsinin, tüm varlıklar arasındaki özelliği, birliğini koruyarak bütün bu üç âleme de sahip olmasıdır. İnsan dünyaya geldiği andan itibaren maddî ve tabiî vücuda sahiptir. Daha sonra yavaş yavaş misali nefsine kavuşarak yeniden doğma ve kıyamette haşr olma salahiyetini kazanır. Bunun yanında bedende bulunan azalarla birlikte nefsanî azalara da sahip olur. Öyle ki onun nefsi ikinci bir insan olarak bilinir. Bu aşamadan sonra ilerleyerek daha yüksek bir aşamaya çıkar yani aklî azaların olduğu aklî bir vücuda da sahip olur ve bu da insanın üçüncü varlığı olarak şekil alır. İnsan fitratının gereği olarak doğru yol alır, ancak bu ilerleme aşama, aşama ve adım, adım gerçekleşir. Sonunda insan ait olduğu ve hedeflediği yere ulaşır. Dünyanın ahiret karşısındaki konumu, eksikliğin kemale karşı veya çocuğun yetişkin insana karşı olan konumu gibidir. Bu bakışla insanın tekâmüle karşı ilerleyişi yeni dünyaya gelen bir çocuk misali gibidir. Yeni doğan bir çocuğun beşiğe ihtiyacı olduğu gibi insanın da mekâna ihtiyacı vardır, çocuğun bir bakıcıya ihtiyacı olduğu gibi insanın da zamana ihtiyacı vardır. Çocuk buluş çağına erince cevheri bir değişime uğrar, insan da ölünce cevheri bir tekâmüle uğrar. Dünyevî bedenden uhrevî bir bedene geçer. Başka bir ifadeyle değişim ve

oluş âleminden sabit ve ebedî âleme yönelir. İnsan bütün tabiat ve nefsanî aşamaları geçmediği sürece Allah'a yakınlık makamı olarak bilinen "indiyet" makamına ulaşamaz.

Bilinmelidir ki Sadra'nın ne ruhani ne cismanî konusunda başlangıç olarak getirdiği bu ilkelerin hepsi aynı seviyede değildir. Bazıları yakın mukaddimelerden bazıları da uzak mukaddimelerden görülebilir. Bu yüzden Molla Sadra'nın çeşitli eserlerinde ilkelerin sayıları konusunda değişiklik yapmıştır. *Mebde ve Mead*, *Şevahid-un Rububiyye*, *Arşîyye*, Yasin suresinin tefsiri adlı eserlerinde yedi tane ilkeden söz etmektedir. *Zadul Misafir* kitabında on iki ilke, *Mefatihul Gayb* kitabında ise altı tane ilke öne sürmektedir. Sadra'nın açıkladığı ilkelerle varmak istediği hedef; ahirette haşır olan insanın hem ruh hem beden itibarıyla dünyadaki insanla aynı oluşudur. Bu da dini kaynakların delalet ettiği şeydir.

Beşinci usule göre insanın son sureti olan nefis, insanın ve insanlığının ölçüsüdür. İkinci usule göre insanın varlığının oluşumu ve bütünlüğü nefsinin varlığına bağlıdır. Üçüncü usule göre insanın dünyada ve ahirette tekâmüle erişmesi ve bununla birlikte varlığının bütünlüğünü korunması, bu insan o insandır denilebilmesi nefesine bağlıdır, yani insanın ahiretteki nefsi dünyadaki nefsi ile birebir aynıdır. Bu durum haletleri, arazları değişerek tekâmüle erişen insan için de böyledir. Altıncı usule göre insanın ahiretteki bedeni dünyadaki bedeninin aynısıdır (dünyadaki bedeni maddî ve tabîî ve ahirette ki bedeni misali ve berzahî bir soyutlanmaya sahip olsa da); zira bedendeki bireysellik ve birliğinin ölçüsü insanın nefsidir. Bu yüzdendir ki insan, bu dünyadaki hayatı

süresince çeşitli bedenler değiştirerek farklı bedenlere sahip olmasına rağmen o bütünlüğü korunmuştur. Zira nefsin değişmeyen birliğinden dolayı beden yaşlandığı zaman bile gençliğindeki ve çocukluğundaki bedenle bir sayılır. Bu durumda eğer bedeni cisim olarak tek başına dikkate alsaydık ahiretteki beden dünyadaki bedene benzemektedir ama aynısı değildir dememiz gerekecekti. Ama eğer bedeni, nefsi olan bir insan şeklinde yani nefisle bedeni birlikte dikkate alırsak bu durumda nefsin değişmeyen birliği göz önünde bulundurularak ahiretteki beden dünyadaki bedeninin aynısıdır diyebiliriz. Sadra'nın haşrın cismanîliği konusundaki görüşleri arasında en önemlisi budur diyebiliriz. Sadra'nın bu konu hakkındaki açıklamalarını daha geniş bir şekilde şöyle beyan edebiliriz.

Uhrevî bedenlerin varlıkları istidlali varlıklar değildir... Aslında o bedenler nefsin gerekliliğidir; gölgelerin eşyalarda olması gereken bir gereklilik olduğu gibi... Bu durumda her mücerret nefsin benzeri misali olarak olması gereklidir. O cevher insandaki alışkanlık, ahlak, kişilik gibi özelliklerin kabiliyetlerine ve davranışlarına etki etmeden bu dünyada yavaş yavaş şekillenmesidir. Uhrevî bedeninin varlığı nefsin varlığından önce değildir. Aslında ikisi birbirlerini oluşturmadan bir anda oluşmaktadırlar. Yani bir şeyin var olması ile gölgesinin de var olması gibi buna lazım ve lazımlı denmektedir. Bir insanın kendisi ile gölgesi arasında zamansal olarak öncelik ve sonralık olmadığı gibi. Aslında tabii ve gereklilikten başka bir şey yoktur, başka bir deyimle uhrevî bedenler uhrevî nefsin tabii gereğidir. Eğer Kur'an

ayetlerinde ahiretteki bedenlerin dünyadaki bedenler ile aynı olduğuna delalet ettiği iddia edilirse cevabı da şöyle olur; Evet ama suret yönüyledir madde yönüyle değil, zira her şeyin hakikati o şeyin suretindedir maddesinde değil.

Aslında bu âlemde insanın kişisel bedeninin, ömrünün başından sonuna kadar değişmeden kaldığını görmüyor muyuz? Bu kalıcılık maddi yönüyle değildir, zira beden daima değişim oluş ve bozuluş içerisinde. Öyleyse bu kalıcılık nefsanî suret vesilesiyledir. İnsanın onunla kimliği varlığı ve bütünlüğü korunmaktadır. Bedenin hangi uzvunu dikkate alırsak daima hacminin şeklinin arızı haletinin ve niteliğinin değiştiğini görmekteyiz. Gerçekte bir insanın elinin veya parmaklarının 40 sene önceki el ve parmaklar olduğunu söyleriz. Öyleyse insan bedeninin haşır olmasındaki ölçü, maddesinin değil suretinin kalıcı olmasıdır. Bu durum bir kimsenin küçüklükten yaşlanıncaya kadar bedeninin birlik ve bütünlüğünün korunmasında da böyledir. Zira birçok özelliğinin ve hatta aza ve organlarının değişmesi durumunda bile o, birliğin sağlanması ancak nefis aracılığı ile mümkündür.

İnsanın maddî yönü belirsizliklerle doludur. Hatta belirsizliğin en nihaî noktasıdır diyebiliriz. Bu yüzdendir ki bir kimse gençliğinde katil olursa yaşlandığı zaman bile cezalandırılır ve hiçbir zaman bu insan gençliğindeki insan değildir denmez. Bu şekilde dünyevi beden ile uhrevi beden arasındaki birlik nefis yolu ile ispat edilir ama belirsiz olan beden ile birlikte (belli bir şekille değil). Nefsin bu yönünden dolayı onun lezzetlerine ve acılarına mükâfat ve azap

verilmektedir. Çünkü insan bu işleri yaparken dünyevi bedendeki uzuvlardan yardım alarak yapmıştır. Oysa ahiretteki beden ve azalar şekil değiştirilerek verilmiştir. Zaten bu konudaki rivayetler de bizi onaylamaktadır Buna örnek olarak Cennet ehlinin özellikleri hakkında gelen rivayetlerde onların genç ve güzel olacakları söylenmektedir. Başka bir yerde cennete girecek ilk grubun yüzlerinin ayın on dördü gibi nur saçacağı onlardan sonra girenlerin Yıldızlar gibi parlayacakları, ifadeleri geçmektedir. Cehennem ehlinin özelliklerini sayarken de Kıyamette kâfirlerin dişlerinin Uhud dağı kadar olacağı, bacaklarının Şam'daki Beyza dağı kadar olacağı, ateşte oturacakları yerin koşu atı ile üç gün gidilecek mesafe kadar olacağı, başka bir rivayette kâfirlerin derilerinin kalınlığı kıyamet günü 42 zira (yaklaşık 21 metre) ve oturduğu zaman kaplayacağı yer Mekke ile Medine arasındaki mesafe kadar olacağı şeklinde beyan edilmiştir. Başka bir rivayette Kıyamet günü kafirlerin dillerinin bir veya iki Ferseng (her Ferseng altı buçuk kilometredir) uzunluğunda olacağı ve cehenneme çeke çeke götürecekleri ve insanların o dilleri ayaklarının altında çiğneyecekleri nakledilmektedir.⁵⁴

Sadra'ya göre, kötü ahlak sahibi her nefsin her alışkanlığı için ayrı bir beden vardır ki o beden o kötü huya ve ahlaka özeldir. Örneğin büyüklemenin arslan bedenine, hile ve düzenbazlığın tilki bedenine, başkalarıyla alay etmenin ve onlarla dalga geçmenin maymun bedenine, kendini beğenmişliğin tavus kuşunun bedenine, hırs ve doyumsuzluğun domuzun bedenine benzer bedenleri vardır.

⁵⁴ Molla Sadra, Esfaru'l-Erbaa, s. 31-33.

Yine aynı şekilde her kötü ahlakın birçok çeşidi vardır ve her birinin kendine uyumlu hayvan şekli vardır.

Eğer insanda birkaç tane ahlakî rezilet olursa, ahirette misali suret olarak en güçlü ve en üstün olan suret belirlenir. Şiddetli azap neticesinde temizlenen veya solan ahlakî reziletin yerine ondan sonra güçlü olanın misali sureti geçer bu şekilde alışkanlık olmuş ahlaki reziletler ondan temizlenir ve nefis onlardan kurtulur. Bu durum nefsanî melekelerin temizlenmesi mümkün olduğu zaman geçerlidir. Eğer temizlenme imkânı olmazsa İlahî azap ebediyen bir suretten başka bir surete geçerek devam eder ve o her zaman azap içerisinde yaşar.⁵⁵

Sekizinci ilkeden onuncu kurala kadar, hayal gücünün ve hayali suretlerin soyut olması ve nefsin hayali suretleri hariçte var edebilmesi. Sadra bu görüştedir ki insan, maddî bedenden ayrıldıktan sonra hayal gücünü kendisi ile taşımaktadır ve bu vesileyle maddî cisimleri idrak edebilmektedir. Kendisini dünyada hissettiği cismanî sureti ile tahayyül ederek düşünebilmektedir. Aynı şekilde rüyada da bedenini tahayyül etmektedir. Oysa rüyada bütün duyu organları işlevini yitirmektedir. Fakat insan nefsi, zahirî beş duyu organı gibi batınî beş duyu organına sahiptir. Yani bedenden ayrıldıktan sonra gerçek duyu organları da olduğu gibi hem işitmekte hem görmekte hem koklamakta hem tatmakta ve hem de dokunmaktadır. Batınî duyular zahirî duyuların aslı ve esasıdır, bir tek farkla ki zahirî duyular bedenin çeşitli yerlerine dağıtılmıştır, ama batınî duyular ise bir yerde sabittir. Çünkü onları

⁵⁵ Molla Sadra, Esfaru'l-Erbaa s. 30-31.

ve suretlerini nefis taşımaktadır. Öldükten ve nefsin bedenden ayrılmasından sonra nefis, o hayal gücü ile birlikte kendisini dünyadan ayrılmış olarak görür ve aynı insan olarak kabirde kendisini hisseder ve bedenini defnedilmiş olarak görür. Eğer bedbaht ve günahkâr olursa ona verilecek azabı ve işkenceyi duyu organları ile hissedebilir yani azap suretlerinde tasavvur ve tahayyül eder. Buna şeriat dili ile kabir azabı denir. Ancak eğer mesut ve bahtiyar olursa zatını vaat edilmiş suretler ile uyumlu görür yani onları cennet, nehirler, huriler, cennet hizmetçileri olarak idrak eder ve buna da kabir sevabı denir.⁵⁶ Bu konu dini rivayetlerde çelişkili ve belirsizdir. Felsefi istidlalse ise mahiyeti daha zor görünmektedir.

Sadra, bazı vahiy sırlarından ve şeriattan yeterince haberi olmayan kimselerin düşündüğü gibi insan nefsinin öldükten sonra kabir ve kıyamet olayları hakkında gördüğü şeylerin gerçekliği olmayan hayallerden ibaret olduğu ve âlemde hiçbir hakikatının olmadığı şeklinde anlaşılmasında için bazı uyarılarda bulunmaktadır. Böyle bir düşünceye sahip olan kimse, şeriat açısından cahil ve felsefe açısından sapmıştır. Aslında kabirde kıyamette var olan şeyler varlık açısından dünyada var olanlardan daha güçlü ve daha şiddetlidir. Zira dünyevi suretler heyula gibi varlığın en aşağı seviyesinde oluşmaktadır. Ancak uhrevi suretler ya soyutturlar ya da nefis seviyesinde oluşmaktadır. Hem bu iki seviye (dünya seviyesi ve ahiret seviyesi) arasında ve hem de iki suret (dünya sureti ve ahiret sureti) arasında büyük ve ciddi varoluş farklılıkları

⁵⁶ Molla Sadra, Eş-Şevahidu'r-Rububiyye, s. 276.

vardır. Bunun yanında her ikisi de nefis ile idrak edilmektedir. Birisi cismanî araçlar vesilesiyle (göz, kulak vb.) ve diğeri hiçbir aracıya ihtiyaç olmadan nefsin zatiyla idrak edilir.⁵⁷

ae. Cehennemde Azabın Ebedî Oluşu

Ebedî azap konusunda akli ölçüler doğrultusunda onları kabul etme ve etmeme konusunda kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar arasında çokça tartışılan dinî öğretiler arasında önemli yer tutmaktadır.

Kuran-ı Kerim'in birçok ayetinde kâfirlerin azabının daimî ve ebedî olması hakkında açık literal ifadeler bulunmaktadır. Bunlara birçok örnek verebiliriz. Örneğin "İçinde ebedi kalacakları ateş olacaktır"⁵⁸ "Aşağılanmış olarak ebedi kalacaklardır."⁵⁹ "Onlara sürekli azap vardır."⁶⁰ "Onlar artık ateşten çıkacak değillerdir."⁶¹ "Orada onlar için ebedilik yurdu vardır."⁶² "İşte onlar ateş ehlidirler, orada temelli kalacaklardır."⁶³ "Cehennemde de ebedî olarak kalacak olanlardır".⁶⁴ "Gökler ve yer durdukça, orada temelli kalacaklardır."⁶⁵ vb. birçok ayet ve rivayet ebedî azap olacağını haber vermektedir.

⁵⁷Molla Sadra, Eş-Şevahidu'r-Rububiyeye, s. 276 vd.

⁵⁸ Haşr 17

⁵⁹ Furkan 69

⁶⁰ Maide 37

⁶¹ Bakara 39

⁶² Fussilet 28

⁶³ Araf 36

⁶⁴ Nisa 169

⁶⁵ Hud 107

Ne var ki başta filozoflar olmak üzere pek çok İslam düşünürü, azapta ebedîlik anlayışını birçok yönden akîf ve felsefî ölçülerle uyumlu olmadığı düşüncesini öne sürmektedir.

Bunlardan en önemlileri aşağıdaki üç nedendir:

1- İnsanın dünyadaki ömrü sınırlı ve geçici olduğu gibi, işlediği günahlar da sınırlı ve sonludur. İlahî adaletin suç ile ceza veya günah ile azap arasında orantı olmasını gerektirdiği göz önüne alındığında, ebedî azabı kabul etmek elbette mümkün değildir. Çünkü bunun gereği Allah'ın kulunu sınırlı günahları için sınırsız ve sonsuz cezalandırması anlamına gelecektir ve bu ilahî adaletle nasıl bağdaşır.

2- Allah'ın rahmeti her şeyi kapsayıcıdır (rahmetim her şeyi kapsamıştır) duada da geçtiği gibi Allah'ın rahmetinin genişliği ve sınırsızlığı gereği; gazabına galip gelerek kâfirlerin sonunda ateşten kurtulmasını gerektirir.⁶⁶

3-Ebedî azap karşıtlarının en sağlam delilleri, insan fitratının bütünlüklü bir fitrat olmasıdır. Bütün insanların doğası ister kâfir ister mümin ve fasık (saadet ehli ve bedbahtlar) olsunlar tevhit üzere bina edilmiştir. Kur'an'ın beyanı ile, Allah'ı Teâlâ'nın ruhlar âleminde tüm insanlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" nidasına olumlu cevap vererek "elbette ki sen bizim Rabbimizsin" dediler. Öyleyse fık ve küfür insan nefsi için arızidir, kalıtsal ve zatî değildir. Doğal olarak arızî şeyler zatî ve kalıcı şeyler karşısında direnemezler. Bu yüzden "arızî olan şeyler yok olur ve devam

⁶⁶ Molla Sadra, eş-Şevahidü'r-Rububiye, s. 316.

etmez" denmiştir. O halde kâfirler ve zalimler, acıklı azaplara uzun süre katlandıktan sonra kinlerden, günahların ve küfrün getirdiği zulmetlerden kurtularak doğalarında gizli olan tevhit yeniden kendisini gösterecektir.

Hekim Kumşei bu konuyu şöyle şiirleştirir.

Bütün yaratılanlar tevhit üzere yaratılmıştır, bu arızı şirk ve arızı şimr⁶⁷ yok olacaktır.

Rahmetten gelen halk rahmete gidecektir, budur aşkın sırrı ki akılları hayran eder.

Başka bir yerde şöyle söylemiştir.

Peşin verdiği her şey lütuf adalet ve ihsandır, Onun kızması elbisedeki toz gibidir

Mevlâna bu konuyu şu beyitle dile getirir

Bizde bu meyın sarhoşlarından idik

Onun dergâhının âşıklarından idik

Bizim göbeğimizi onun sevgisi ile kestiler

Onun aşkını bizim canımıza ektiler

⁶⁷ Bu ifade İmam Hüseyin'in Katilinin Adıdır.

Molla Sadra'nın bu konudaki Yorumu:

Sadru'l-Müteellihin, pek çok eserinde bu çelişkileri ifade edenlerden biridir. O aklî delilleri, daimî azabın olamayacağı konusundaki sağlamlığını göz önünde bulundurarak, bu bağlamda dinî verileri yorumlama yoluna gitmiştir. Sadra'nın çeşitli felsefî nitelikteki eserlerindeki yorumlar değerlendirildiğinde, onun bu konuda İbn Arabî'den oldukça etkilendiği görülmektedir. Çünkü İbn Arabî daimî azabın olamayacağı ve mutlaka azabın kesileceği konusunda herkesten daha ısrarcı yorumlar yapan düşünürlerin başında gelmektedir.

Sadra, azabın eninde sonunda kesileceği hakkındaki düşüncelerini açıkladıktan sonra şöyle devam eder: Cehennem ateşindeki acılar ve ıstıraplar, insanın asıl özününün varlığına (fitrat) işaret ederler. Bunlar hayvanî özelliklere ve şehvî isteklere aykırıdır. Bununla beraber bilinmelidir ki iki karşıt ve zıt şeyde daimî olarak ne kalıcılık vardır nede ebedilik. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi kaçınılmaz olarak bu durum ya birisinin yok olması ile ya da bu zıtlığın ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Ancak insanda bulunan nefis cevherinin yok oluşu ve bitişi kabul etmez. Bu nedenle, aşağı mertebedeki vücut yapıları sebeplerinin yok olması ile yok olurlar ve insan asıl tabiatına geri döner ve sonuç olarak cennete girer. Tabi bu durum şirk gibi inançsal yapıya sahip olmayan kimseler için geçerlidir, onun dışındaki durumlarda insan doğası farklı bir değişime uğrayarak azabın acısından kurtuluşa erecektir.

Sadra Araf suresi 179. ayeti (Biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır) delil göstererek şöyle söyler: Eğer yaratılmış bir kulun varlık maksadı, İlahî emir ve Rabbanî takdir doğrultusunda cehenneme girmek ise mutlaka kaçınılmaz olarak bu cehenneme giriş onun doğasına uygun ve varlığı için yetkinlik getirmelidir. Elbette ki varlığın amacı kendini geliştirip kemale eremektir. Bir şeyin doğasına uygun olan kemal, onun için azap sayılmayacaktır. Öyleyse cehennem sadece daha yüksek dereceler için yaratılan kimseler için azap sayılacaktır.

Bunun ardından Sadra, azabın daimî olmayacağına dair iki delil daha öne sürer. Birincisi, Allah'ın sınırsız rahmetinin, kâfirlerin ebedi azap görmesine engel olacağı inancıdır. Diğerisi ise, bu dünyadaki her şeyin hatta irademizin İlahî kaza ve kadere göre belirlendiğine göre bu durumda bazılarının ebedî azaba çarptırılması nasıl mümkün olacaktır? konunun devamında Sadra, "önemli alıntı" başlığı ile *Fususul-ul Hikem'e* yazdığı şerhte, İbn Arabî'nin diğer eserlerinden de birçok alıntı yapar. İbn Arabî'nin cehennemde ebedî kalıcı olanlar hakkında rivayet ettiği düşüncelerden bazıları şunlardır.

Cehennem ehli orada kemallerinin son halindedirler. Çünkü artık kapılar kilitli ve cehennem kapalı olacaktır. Onlar kendilerini geliştirme fırsatını kaçırdıkları için oradan kurtulmak konusunda ümitsizliğe kapılacaklardır. Onların bu ümitsizliği huzuru ve rahatlığı onlara getirecektir. Çünkü bundan önce kurtulma düşüncesi ile endişelenirlerdi; zira şefkatlilerin en şefkatlisi olan Allah'ın bazı insanları cehennemden çıkardığını kendi gözleriyle görmüşlerdi.

Aslında onların tabiatlarına uygun olarak, ateşten çıkmayı değil, azapta kalmayı isterler. İşte bunlar, Allah'ın, mizaçlarını ateşte kalmaya uyumlu yaptığı kimselerdir. Bu yüzden cehennemi terk etmek onlar için zarardır. Onlar kurtuluştan ümitlerini kestikleri zaman mutlu olurlar. Bu ümitsizlik onların en büyük zevkleri ve nimetleridir yani onların nimetleri bu kadardır ki bu onlara verilen ilk nimettir. Onların azabın zorluk ve sıkıntılarında sonra tatlılık ve lezzet hissetmeleri bu yüzdendir ki azap kelimesi Arapça 'da "tatlılık" kelimesiyle aynı kökten gelir. Zira zorluklar bittikten sonra geriye tatlılık ve huzur kalır, bu yüzden cehennemdeki acılara azap denmiştir. Bunun sebebi ise sonunda herkesin tatlılık ve lezzete kavuşacak olmasıdır. Cüzam hastalarında olduğu gibi zira başkaları tarafından kaşınmaları onlar için lezzet verici ve tatlıdır.⁶⁸

Her hâlükârda cehennem azabında daimî kalma konusunda bazı filozofların iddiaları, bu konuda akıl ve din arasında bir çelişkinin olduğunu göstermektedir. Daha öncede ifade etmeye çalıştığımız gibi filozof Molla Sadra da bu iddiaya katılanlar arasında yer aldığı için bu konudaki ayetleri yorumlama yoluna gitmiştir.

Sadra'nın cehennemde ebedîliğe delalet eden ayetleri akli delillerle yorumlamasındaki titizliği onun akıl ve din arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Sadra'nın düşüncesinde, kitap ve sünnetin içeriği yani genel olarak şariat öğretilerinin aklın kesin hükümleri ile çelişki ve uyumsuzluğu yoktur. Eğer bir yerde bir çelişki görülürse bu zahirî ve yüzeysel bir çelişkidir. Akli ve nakli ilimler arasındaki bu çözüme yönelik uzlaştırıcı yorumlar yapmak

⁶⁸ Molla Sadra, Esfar-ı Erbaa, c. 9, s. 346-362.

yani dini metinleri yeniden yorumu tabi tutmak, âlimler tarafından kabul edilen bir husustur.

Nasruddin Tusi bu konuda şöyle der: "Bazen sözlü deliller kesinlik taşırlar, eğer onlarla aklî deliller arasında çelişkili bir durum görülürse sözlü delili yorumlamak gerekir."⁶⁹ Allame Hillî bu ifadenin açıklamasında şöyle yazmaktadır:

Eğer iki naklî delil veya bir aklî ve birde naklî delil arasında çelişki olursa, naklî delil yorumlanmalıdır. İki naklî delil arasındaki çelişkide durum açıktır; zira dinî metinler arasında çelişki mümkün değildir. Fakat bir aklî ve birde naklî deliller arasında çelişki olursa yapılacak şey yine naklî delili yorumlamak olacaktır. Her iki kısımda yorumlamayı naklî delillere yönlendirmemizin sebebi şudur ki; eğer böyle yapmazsak karşımıza üç seçenek çıkacaktır ve bu üç seçeneğin hepsi geçersizdir. Bunlar; ya her iki delile amel ederiz, ya her ikisini de bir kenara atarız veya aklî delili terk ederiz ve naklî delile göre hareket ederiz. Bu durumda aklî deliller, naklî delillerin temelini oluşturduğundan (yani, naklî delillerin geçerliliği ve itibarı aklî delile bağlıdır) asıl olanı kabul etmeme durumunda diğer konularda geçersiz olacaktır. Bu durumda aklî delilleri olduğu gibi kabul edip naklî delilleri yorumlamamız gerekecektir.⁷⁰ Bu sebeple Molla Sadra da ebedî azabın olmadığını ve bir müddet sonra bu azabın kesileceğini ispatlamak için dini metinleri yorumlama konusunda büyük çaba sarf etmiştir.

⁶⁹ Allame Hillî, *Keşfu'l-Murad Fî Şerh-i Tecridi'l-İtikad*, Mektebetü'l Mustafa Yayınları, 1376, trs, s. 187. Burada Tusi sadece sözlü ifadelerden bahsetse de İslam düşüncesinde neredeyse ortak bir kanaat olarak dini metinleri aynı yöntemle çözüme kavuşturma anlayışı hakimdir.

⁷⁰ Hillî, *Keşfu'l-Murad*, s. 180 vd.

Cehennem azabının ebedi oluşu hakkında Kuran ayetleri literal (ayetlerin zahiri) olarak kâfirler ve müşrikler için ebedî azap olduğunu ve onların hiçbir zaman cehennemden çıkmayacaklarına dair beyanlarda bulunmuştur. Peki, bütün bu ayetler ve rivayetler görmezden gelinebilir mi? Acaba uzun bir süre, cehennemde kaldıktan sonra ıstırap, keder ve acının yerini mutluluk, huzur ve rahatlığa bırakacağı iddia edilebilir mi? Acaba azap kavramı tatlılık ve hoşgörü anlamına gelebilir mi? Acaba gerçekten de "azap" (eziyet) kelimesi tatlılık ve ferahlık kökünden mi gelmiştir? Bu durumda birçok ayette acı verici anlamına gelen "elim" kelimesinin azap kelimesinin sıfatı olarak gelmesinin açıklaması nasıl olmalıdır? Acaba gerçekten azap kelimesi hem rahatlık ve hem de eziyet anlamına mı gelmektedir?

Yukarıda sorulan sorulara Molla Sadra'nın birbirine yakın cevaplar vermektedir. Daha önce iade ettiğimiz gibi Akıl ile din herhangi bir konuda karşı karşıya gelirse veya daha basit bir ifadeyle akılla dinin metinler çelişirse, dini metinler yoruma tabi tutulur. Sadra bu konuda İslam filozoflarının yöntemiyle ağırlıklı olarak ta İbn Arabî'nin Fütühat-ı Mekkiyye adlı eserine dayanarak görüşlerini ortaya koymaktadır. Molla Sadra'nın görüşleri içinde felsefe yaptığı geleneği yeterince tatmin etmemiş olacak ki Molla Sadra'nın bu konuda bir fikir değişikliği yaptığı dahi ileri sürülmüştür. Adı geçen gelenek her fırsatta Batınılığı ve be batını düşüncüyü önemseyip ileri sürerken bu konuda Sadra'yı şiddetle eleştirerek adeta hedef tahtasına yerleştirmişlerdir. Halbuki Molla Sadra zaman zaman İbn Arabî'nin düşüncelerini de eleştirmiştir.

Fütuhat-ı Mekkiyye kitabının yazarı İbn Arabî bu konuda birçok yorum yapmış ve çokça tartışılmıştır. O, Fusus kitabında bu konulara dair şu ifadelere yer vermektedir. Ancak cehennemliklerin sonu nimete ve berekete doğrudur, çünkü ateş, cehennemlikler için azap bittikten sonra soğuk ve serinlik olacaktır. Bu konuda benim görüşlerim; pratik riyazetlerle uğraşarak daha belirgin hale gelen şey şudur ki: Cehennem azap yurdu, nimet yeri değildir. Ancak orada acılar ve kederler çeşit çeşit olduğunda ne bir süresinden nede bir sonunun olacağından söz etmek doğru değildir. Orada deriler her zaman yenilenecek azabı his etmek için tazeliklerinin korurlar. Aslında ahirette bulunan cehennem diyarının konumu, bu dünyadaki oluş ve bozuluş konumu gibidir.⁷¹

Sadra'nın bu ifadesi, İbn Arabî'nin cehennemde ebedî azap konusundaki teorisinden dönüşü anlamına gelmektedir, bunun nedeni ise bilimsel ve pratik riyazetler ile yeni bir hakikate ulaşması olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda azap ve acı cehennem ehli için hiçbir zaman tatlı ve huzur verici olmayacaktır aksine her zaman acı ve ıstırap ile birlikte olacaktır. Çağımızın bazı âlimleri,⁷² *eş-Şevahidü'r-Rububiyye* kitabında ebedi azap konusunun dipnotunda şöyle derler: Allame, *eş-Şevahidü'r-Rububiyye* kitabından sonra kaleme aldığı "*Risaleyi Arşkiye*" kitabında "benim en son ulaştığım..." cümlesi ile de bu görüşünden döndüğünü açıklamıştır.

⁷¹ Molla Sadra, *Arşkiye*, s. 282.

⁷² Molla Sadra, *eş-Şevahidü'r-Rububiyye*, s. 317.

Tabatabai'nin görüşü:

Tabatabai'nin cehennem azabının ebedîliği konusunda görüşü Şia'nın genel anlayışını yansıtır niteliktedir. Zira bu konuda bir yandan, açık olduğu gerekçesiyle dini metinlerin literal manasını dikkate alırken, diğer yandan aklî delilleri bu konu ile çelişkili olmadığını, aksine bu konuyu tasdik ederek onayladığını vurgulamaktadır. Tabatabai akıl ile din arasında tam bir uyum olduğunu savunarak bu konuda ortaya atılan şüphelere şöyle yanıt vermektedir.

Tartışılan konularla ilgili olarak, aklî ve naklî deliller hakkında fikir ayrılığına düşülen konular arasında ebedî azap konusu gelir. Bazıları ebedî azap konusunun bir gurup insan hakkında kesin olduğuna inanırken bazıları da bu görüş karşısında, ebedî azabın hiç kimse için mümkün olmadığını ve bir süre sonra azabın biteceğini savunmaktadırlar. Ancak açık olan şey, Kur'an'da ebedî azabın kesinliğinin bir gurup insan için olduğu açıkça zikredildiğidir. Bu konu Kur'an ayetleriyle

Beraber Ehlibeyt kanalı ile bize ulaşan çeşitli rivayetlerde bu husus teyit edilmiştir. Bu durumda Ehlibeyt kanalı dışında bize ulaşan rivayetlerde azabın bir süre sonra kesileceği beyan edilmektedir. Ancak azabın sınırlı olduğunu öne sürülenlerin aklî delilleri ise şöyledir: Biz istidlal ve aklın genel ilkeleri ile dini metinlerde rivayet edilen mead hakkındaki ayrıntılı konuları ispatlayamayız. Zira bizim aklımız bu ayrıntıları idrak etmekten acizdir. Bu nedenle, bu tür konuların hakikatini anlamak ve onaylamak sadece naklî delillerle mümkündür. Meadın mahiyeti

konusundaki bilgiler vahiy yoluyla bize ulaşmaktadır. Elbette ki vahyin doğruluğunu ispatlamanın temelinde de aklî deliller yatmaktadır. Fakat insan nefsinin ahlakî faziletler ve reziletler karşısında kazandığı mükâfat veya azap hakkında söylememiz gereken şey; bu sonuç o nefsin kazandığı iyi ve kötü haletler ve alışkanlıklar sonucunda verilmiştir. Bu haletler gerçek yüzleri ile –iyi ya da kötü- insan nefsi için açığa çıkar ve nefs onların iyi yüzlü olanlarından faydalanır ve kötü yüzlü olanlarından ve çirkin suretli olanlarından ise acı ve azap çeker.

Eğer kötü ahlak ve çirkin suretler nefiste bulunmaz ve ona acı vermezse yani nefis mutlu olanlardan olurda bununla beraber arızî olarak bedbaht kimselerin özelliklerini taşıyorsa, günahkâr müminler gibi, böyle bir nefis eninde sonunda o suretini bırakarak o haletten kurtulacaktır. Zira geçici ve doğal olmayan bir halete sahiptir. Eğer bu bedbahtlık onun nefesine işleyerek asıl yapısı haline gelmiş ise yani ikinci sureti asıl sureti yerine geçmiş ise öyle ki nefis bu suret ile yeni bir tür halini almış ise tıpkı cimri insanın cimriliğinin nefesine işleyerek onda karakter haline gelmesi gibi. Sonuç olarak insan türü kapsamında ikinci bir alt türde her zaman kalıcı olarak soyut şekliyle ortaya çıkar. Bundan sonra yapılacak bütün fiiller bu değişim olmadan önce geçici olarak işlense de artık bundan sonra daimî olacaktır. Çünkü onun zatındaki türden kaynaklanmaktadır.

Melekeleri (alışkanlık) nedeni ile ıstırap içinde olan bir insan melankoli ya da daimî kâbus hastalığına yakalanmış kimse gibidir. Bu hastalığa yakalanan kimse her zaman hayal gücünden

kaynaklanan dehşet verici suretler görür ve bu görüntüler ona her zaman acı verirler. Oysa nefis hiçbir sebep ve zorlama olmadan bu eylemi gerçekleştirir. Aynı zamanda bu hastalık ile uyumlu olmadığı halde onun acısını hisseder. Her ne kadar normalde daha önceleri tasavvur edilen suretler onunla başlayıp onda bitse de bu durumdan acı duymamaktadır. Eğer azabın bu şekilde olduğu düşünülürse, bu azap gelmeden insan ondan korkuyorsa ve geldikten sonra ondan kurtulmaya çalışıyorsa bu durumda bunun da bir çeşit azap olduğunu doğrulamak gerekir.

Bu durumda, bedbaht nefislerin ahirette kendi yarattıkları çirkin suretlerden çektikleri, azabın bir çeşididir. Bu akîl delil doğrultusunda, bedbahtlık nefsinin gereği olan bir kimse için daimî ve sınırsız azap olacaktır. Bu konuda yanlış olduğu açık olan pek çok eleştirilerde bulunulmuştur. Onlardan bazılarına şöyle değinebiliriz:

O eleştirilerden birisi şudur; Allah'ın rahmeti sınırsız ve kapsayıcıdır, bu geniş rahmet ile nasıl olurda Allah'ın ebedî azapta kalacak bir varlık yaratacağı düşünülebilir? Bir diğeri ise şudur; azap, insana tabiatı dışında zorla anormal bir halet yüklenirse azap olur. Bu durumda nasıl ebedî ve daimî bir azap düşünülebilir? Oysa bu halet hiçbir zaman daimî olamaz.

İnsanların günahları her daim sınırlı ve geçicidir, nasıl olurda onların azabı sürekli ve sınırsız olur? Ayrıca varlık düzeninde ve yaratılış aleminde bedbahtların hizmetleri mutlu olanlardan daha az değildir ve eğer onlar olmazlarsa diğerleri mutluluğa ulaşamazlar bu durumda nasıl olursa onlar daimî azaba duçar

olabilirler? günahkâr ve isyankâr kimselerin azabı, intikamdan dolayı olsa gerektir. İntikam ise sadece telafi imkânı olan yani eksiklerin tamamlanması ihtimali olan yerlerde geçerlidir. Zira isyan eden kimse güç sahibi ve intikam almak isteyen kimseye bazı zararlar vermiştir. Elbette ki mutlak kudret sahibi olan Allah hakkında böyle düşünülemez. Bu durumda O'nun azap etmesi bile şüpheliyken nasıl olurda ebedî azap vereceğini düşünülebiliriz? Bu sayılanlar, ebedi azap konusunda yapılan itirazlardır.

Ebedî azap hakkında yaptığımız açıklamalardan sonra hepsinin geçersizliği ortaya çıkmaktadır; çünkü ebedî azap, zalimliğe ve bedbahtlığa has suretlerin eserlerindedir ve bu özellik hüsrana uğramış zalimlerin nefisten ayrılmaz bir parçadır.

Öyleyse, insanın zatı zalimlik şeklini aldıktan sonra ve sahip olduğu güçlü yetenek nedeniyle iradî hallerin nişaneleri onda ortaya çıkarsa ve bu yapı zalim bir insanın yapısına dönüşürse, artık zalimliğin gerektirdiği sonuca neden yakalandı? Sorusu sorulmayacaktır.

Zira birçok yerde güçlü ve eksiksiz kabiliyet ona uygun suretlerin cezp edilmesine sebep olacaktır. Bu doğrultuda sorulacak birçok soru da yersiz olacaktır örneğin; hiç kimse neden insanın maddesi insan suretini kabul ettikten sonra insan gibi hareket eder diye sormaz. Aynı şekilde bu soruya benzer olarak bir zalimin neden zalimliğinin cezası olarak ebedî azap çekmelidir, sorusu da sorulamaz. Her hâlükârda bu konu insanın hür iradesine dönmektedir ve bu açıklama ile geçmişte sorulan bütün soruların cevabı genel olarak verilmektedir.

Bu açıklamadan sonra sorulan sorulara Merhum Allame teferruatlı cevap verme yoluna gitmiştir.

Birinci sorunun cevabı: Allah'ın rahmetinden maksat şudur ki; Allah şahıslarda oluşan kabiliyetler miktarınca onlara feyizde bulunur. Zalim ve bedbaht bir suretin gereği ebedi azaptır ve bu surete sahip bir kimse bu azapla güçlü bir kabiliyet kazanmıştır. Bunun Allah'ın genel rahmet sıfatı ile bir çelişkisi yoktur aksine Allah'ın genel kapsayıcı rahmetinin gereği böyledir. Bunun yanında eğer yapılan tenkit doğru olursa daimî azaba mahsus değildir, bunun içine geçici azaplar ve hatta dünyadaki azaplar bile işin içine girmektedir.

İkinci sorunun cevabı: Zalim bir kimsenin nefsinden kaynaklanan eylemler onun zalimliğine uygundur. Çünkü o kendine özel bir tür suret oluşturmuştur, bu yüzden dışarıdan gelen bir şey yoktur. Bu yapı batınî suretten kendisi bile nefret etse bile iç dünyası ve zevk aldığı şeyler ona uygun olmasa, kendisi de istemeyeceği şeyler yapsa da durum böyledir. Melankoli hastalığına yakalanmış bir insan gibi istemediği, onun hayal gücüyle yaptığı işler onu rahatsız eden ve ona acı veren tasavvurlar ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü sorunun cevabı: Azap sınırlı günahlar karşılığında verilmez aslında verilen azap zalimlik ve bedbahtlık suretinin bir sonucudur ve bu suret daima zalimin nefsinde kalıcı olarak vardır ve günahlar zalimlere has suretlerin kalkıştığı eylemlerin sebebidir.

Dördüncü sorunun cevabı: Kafirlerin ve suçluların yaptığı hizmetler, onlardan istenilen özel bir kulluk değil, yaratılış olarak genel kulluğun bir türüdür. Yani özel rahmet değil, kulluğun gereği olarak genel bir rahmettir. Dolayısıyla onun için belirlenen azap ta genel rahmet için verilen bir azaptır. Bunun yanında, eğer soru yerinde ise bu durumda bütün dünyevi ve o azaplar ister geçici olsun, isterse daimî, uhrevi azapların inkâr edilmesi gerekmektedir.

Beşinci sorunun cevabı: Kafirlerin ve suçluların cezalandırılmasının Allah'tan kaynaklandığına inanmak bütün varlıkların ondan kaynaklandığına inanmak gibidir. Daimî azap ise şahsi eylemler neticesinde ortaya çıkan zalimlik suretinden kaynaklanmaktadır. Öyleyse bu suretleri Allah'a isnat etmek doğru değildir. Bunun yanında sorulmuş olan bu soru Her çeşit azabın inkâr edilmesini gerektirir.⁷³

b. Varlıklarda İdrak, Şuur ve Aşkın Varlığı

Kur'an ve sünnette üzerinde durulan konularda birisi de ister canlı (insan, bitki ve hayvan) ister cansız dünyadaki bütün varlıkların, idrak, şuur ve aşka sahibi oldukları öğretisidir. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet, yerde ve gökte bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettikleri, yani Ona ibadet ettikleri anlayışı geçmektedir. Dünyadaki hiçbir varlığın ona ibadet ve itaatten gafil ve habersiz olmadığını ifade eden ayetlerden bazılarını şöyledir.

⁷³ Tabatabai, el-Mizan, İslami Yayınlar, 1374, c. 1, s. 422-427.

"Göklerde ve yerde olanların tümü Allah'ı tesbih etmektedir. O güçlüdür, hikmet sahibidir" (Haşr suresi 1. ve saf suresi1.)

Biraz farklı da olsa bu anlama gelen, (hadid 1, haşr 24, Cuma 1 ve teğabun 1.) başka ayetler de zikredilmiştir.

"Yedi gök, yer ve bunların içindekiler O'nu tesbih etmektedir; O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur, ancak siz onların tesbihlerini kavrayamıyorsunuz, şüphesiz O, hilm sahibidir, bağışlayandır."⁷⁴

Bu ayet, açıkça âlemde bulunan bütün varlıkların Allah'ı tesbih (ibadet) ettiklerine vurgu yapmaktadır. Ancak insanların çoğu onun anlayacak idrake sahip değildir. Çünkü bu ayette geçen hamd ve tesbihten maksat doğal durum olarak bütün varlıklarda bulunan yaratılış amacı gereği kendilerine bahşedilen yetilerle sorumlulukları gereği işlerini ve görevlerini yaparak Allah'ın zatının kemaline işaret ederler.⁷⁵

"Görmedin mi ki, göklerde ve yerde olanlar ve sürü halinde uçmakta olan kuşlar, gerçekten Allah'ı tesbih etmektedir. Her biri, kendi duasını ve tesbihini hiç şüphesiz bilerek yaparlar. Allah, onların işlemekte olduklarını bilendir."⁷⁶

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet insanın uzuv ve organlarının hatta âlemde bulunan bütün varlıkların kıyamet günü konuşacaklarını ve insanın amellerine ve diğer bazı konulara açıkça şahadet edeceklerini haber vermektedir. Bilindiği üzere ahirette

⁷⁴ İsra/44

⁷⁵ Tabatabai, el-Mizan, c. 13, s. 151-153.

⁷⁶ Nur/41.

şehadet etmenin gereği bu dünyada olaylara şahit olmaktır ki bu da idrak ve şuur olmadan mümkün değildir.⁷⁷

İslam Düşüncesi literatüründe, bütün varlıkların idrak, şuur, ibadet ve tesbih özelliklerine sahip olduğu, farklı anlatılarla da olsa ifade edilmiştir. Tabatabai, bunlardan bazılarını *el-Mizan* kitabının 13. cildinde ele alarak şu değerlendirmelerde bulunur: Her ne kadar aralarında farklılıklar olsa da bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiği hakkındaki rivayetler oldukça fazladır."⁷⁸ Dolayısıyla dini metinler delaleti açıkça bütün varlıkların idrak, şuur ve İlahî aşk sahibi olduklarını göstermektedir.

Bu işi zorlaştıran asıl konu, dini öğretinin ilim, akıl ve gözlemlerle elde edilen gerçeklerle uygunluğudur. Özellikle cansız varlıklarla beraber hayvan ve bitkilerde idrak, şuur ve aşkın bilimsel ilkeler ve aklî istidlallerle ispat edilmesi nasıl mümkün olacaktır. Aslında insan ile hayvanların, cansız varlıklar ile bitkiler arasındaki fark ikinci grubun idrak, şuur, aşk ve iradeden yoksun oluşlarıdır. Bunun yanında, felsefede bu konu kesinliğe kavuşmuştur ki idrak ve şuur maddeden soyut bir halde tasavvur edilemez. Bu konu ile ilgili şöyle bir ilke geliştirilmiştir, "her âlim soyuttur." Sadru'l Müteallihin *Esfar* kitabının üçüncü cildinde ilmin ve âlimin maddeden soyut olduğunu ispatlamak için birçok delil getirmiştir.⁷⁹

Bu tutarsızlığı ortadan kaldırmak için ne yapmak gerek? Akıl ilkeleriyle bu çelişkiyi açıklığa kavuşturmak mümkün müdür?

⁷⁷ Fussilet/21,22; Yasin/65; Zilzal/4,5.

⁷⁸ Tabatabai, *el-Mizan*, c.13, s. 169.

⁷⁹ Molla Sadra, *Esfar Erbaa*, c.3, s. 487.

Dini metinlerde geçen hamd ve tesbih gibi fiiller Şuurlu ve bilgiye dayanarak Őifahi yolla yapılırsa çelişki ortaya çıkacaktır. Oysa buradaki hamd ve tesbihten kastedilen Şey yaratılış gereği eylemlerle yapılmaktadır. Yani alemdeki varlıkların yaratılıŐındaki eşsiz düzende her varlık türü kendisine yüklenen görevi yerine getirmek suretiyle Allah'ı tesbih etmektedir. Dolayısıyla tabiattaki bu düzen Allah'ın varlığına, ilmine, kudretine, azametine ve hikmetine Şahitlik etmektedir. Aynı Şekilde varlık alemine hâkim olan uyum, bütünlük ve vahdet, bu alemin yaratıcısı olan Allah'ın birliğine işaret etmektedir.

Şu noktayı unutmamak gerekir ki her ne kadar âlemin inanılmaz üstünlüğü ve özellikleriyle yaratılmış olması bir Şekilde Allah'ın sıfatlarına işaret ettiğini kabul etsek de acaba ayetlerde geçen hamd ve tesbihin anlamı bu mudur veya bununla sınırlı mıdır? Zira ayetlerin anlamları literal olarak; idrak, Şuur, tesbih, hamd ve ibadetin Őifahi (Öz) olarak yapıldığına işaret etmektedir. rnek olarak; Allah korkusu, huşu, tesbih ve ibadet bilinci, insanların anlayışına yakın manalar olduğunda tesbih ve hamd kelimelerinden anlaşılan Şeylerin hepsi irade ve bilinç ile yerine getirilen eylemler anlaşılacaktır. Bununla beraber yaratılış olarak diğer varlıkların eylemlerini hamd ve tesbih olarak yorumlamak, konuyu mecazı manaya taŐıymaktır ki bunun da karineye ihtiyacı vardır.

Sadru'l Müteellihin'in Değerlendirmesi:

Sadru'l Müteellihin' in bu konu hakkında çeşitli eserlerinde önerdiği çözüm şudur. Kainattaki bütün varlıklar kendi kabiliyetleri ölçüsünde idrak, şuur ve aşktan nasiplenmişlerdir, bu yüzden onlar hakkında kullanılan tesbih, hamd, kulluk ve ibadet eylemleri mecaz değil, gerçek anlamdadır.

Sadra'nın bu konudaki kanıtları varlığa çıkışın bütün aşamalarındaki asilliği ve gerçek birliği üzerine kurulmuştur. Bu anlamdaki varlık ve kemal birbirlerine eşittirler. Dolayısıyla varlığın hakikatinin konu edildiği her yerde onun yetkinlikleri de söz konusu olacaktır. Başka bir ifadeyle kemali sıfatlar olan ilim, kudret, irade ve hayat, varlığın hakikatinin sıfatlarındandır. Zira hiçbir yetkinlik varlığın hakikatinin dışında değildir. Doğal olarak bu hakikatin ortaya çıktığı her yerde onunla var olan bütün sıfatlarda ortaya çıkacaktır.⁸⁰ Sadra akıl ve din arasındaki bu uyumluluğu ispatlamayı kendisi için bir övünç kaynağı olarak görür ve problemi açıklığa kavuşturduğu için Allah'a şükreder.

Bizim kanaatimiz, Sadra'nın delilleri idrak, şuur, hayat ve aşkın bütün varlıklara isnat edilmesi için yetersizdir. Zira her ne kadarda varlığın kemalinin, varlığa eşit olduğunu ispatlasak da ilim, kudret ve hayat gibi bütün yetkinlik sıfatlarının varlıkta bulunabileceğini kabul etsek de bu konuların kabulü bütün varlıkların idrak, şuur ve hayat sahibi olduklarını ispatlamaz.

⁸⁰ Molla Sadra, Esfar Erbaa, c. 6, s. 117.

Varlık ve kemalin eşit olmasının anlamı şudur, kemal olan her yerde varlık vardır. Ancak varlık olan her yerde bir kısım kemal sahibi varlıkların olması sadece bir ihtimaldir. Bu teoriden hareketle, her varlık olan yerde mutlaka ilim kudret ve hayat gibi bütün kemallerin de olması gerekir anlamı çıkarılamaz. Bütün kemal sıfatlarının varlık olmasının anlamı, kemal sıfatları yokluğun değil varlığın bir parçasıdır. Eğer bir varlık ilim, kudret, hayat vb. gibi bazı kemal sıfatlarına sahip olursa kendisinde bir üstünlük ve artma olmuş demektir. Bununla beraber kemal sıfatlarına sahip olduğu zaman daha önce olmayan yeni yetkinlikler ortaya çıkmış demektir. Kemal sıfatlarının varlık olmasının anlamı varlık olan her yerde bütün kemal sıfatlarının var olması anlamını doğurmaz. Yani bazı kemal sıfatlarının kendilerine has özelliklerine göre varlığın bütün mertebelerinde görülmemesinin ve sadece bazı mertebelerinde var olmasının hiçbir sakıncası olamaz. Hatta Sadra'nın kendisi de ilim konusunda yaptığı değerlendirmelerde bu konuyu iddia etmiş ve çeşitli deliller öne sürmüştür.

Sadra'nın bizzat kendi teorisi olan cevheri hareket ilkesine göre zaman bütün maddî olan şeylerin dördüncü boyutudur. Yani madde zatı itibariyle akıcı ve hareket halindedir, bütün parçaları zaman dilimleri arasında bölünmüş ve dağılmıştır. Başka bir deyişle, bir parçanın oluşu bir önceki parçanın yok oluşuna bağlıdır. Eğer bir sonraki parçanın olmadığını var sayarsak doğal olarak her parça iki yokluk arasında kalacaktır. Sonuç olarak cisimlerin parçaları zaman diliminde birbirlerinin huzurunda değildirler. Çünkü

varlık ve yokluğun aynı anda birbirlerinin huzurunda olmaları anlamsızdır.

Bu konu dikkate alındığında Sadru'l Müteellihin' in iki görüşü arasında çelişki ve uyumsuzluk olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla canlı ve cansız bütün varlıklarda idrak, şuur ve aşk özellikler bulunmaktadır. Sadra'nın bu konuda diğer görüşü ise idrak şuur ve aşk özellikleri sadece soyut (mücerret) varlıklara aittir, maddî varlıklarda bu özellikler yoktur. Buna ilaveten eğer idrak ve şuur gibi özelliklerin bütün varlıklarda olduğunu düşünürsek bunun gereği olarak failerin gruplandırılması anlamsız olacaktır. Çünkü bu durumda bütün faileri ilmî ve irade sahibi failer olarak kabul etmemiz gerekecektir. Oysa Sadra da dahil olmak üzere bütün filozoflar bu gruplandırmayı kabul etmişlerdir. Nitekim Sadra'nın bu iki görüşü arasındaki çelişki ve uyumsuzluk bazı çağdaş düşünürlerin gözünden kaçmamış, bu konuyla işaret etmişlerdir.⁸¹

Meselenin dikkat çeken yanı şudur; Sadru'l Müteellihin de bu uyumsuzluğun farkında olarak bazı eserlerinde bu çelişkiyi gidermek için çaba harcamıştır. Onun önerdiği çözüm yolu ise şu şekildedir. Bilgi de tıpkı cehalet gibi basit ve bileşik olmak üzere iki türdür; basit bilgi, idrak ve tasdike baş vurmadan bilmektir. Bu bilgi türünde bilinen şey tam olarak kesinlik kazanmamıştır. Diğer bir tabirle basit bilgide bilginin kendisi vardır ama bilgiye karşı bilgi veya bilinen şeyin niteliğini, tam olarak belirleyici özelliklerini tanıma yoktur. Bu durumda basit bilgi gaflet ile örtüşebilir, mesela bütün insanlar kendi yaratıcısına ve kendilerine karşı bilgi

⁸¹ Misbah Yezdi, Taallukat, s. 26.

sahibidirler, ancak bu bilgiyi önemsemedikleri için Allah'ın ve kendilerinin sahip oldukları ruhun hakikatinden habersiz olabilirler. Bileşik bilgi ise; bir şeyin şuurlu ve benimseyerek idrak edilmesidir. Bu tür bilgilerde hem bilinen şeyden ve hem de bilgiden haberdardır.

Sadra, bütün varlıklarda ve hatta maddi varlıklarda bulunan bilgi bileşik değil basit bilgidir, görüşünü öne sürerek ve daha sonra bütün insanların ve hatta varlıkların Allah konusunda en azından basit bilgiye sahip olduklarını savunur. Sadra'ya göre, idrakin hakikati ister duyu ile ister hayalî ve aklî yollarla ister se huzuri ve husulî yollarla olsun, idrak edilen şey idrak edenin yanında hazır ve nazırdır. Bu durumda bir şeyi idrak ettiğimiz zaman, bunun anlamı idrak ettiğimiz şeyin varlığının bizim zihnimizde hazır olmasıdır. Başka bir yerde ispatlamaya çalıştığımız gibi âlemde bulunan bütün varlıklar Allah'a karşı irtibatın ve bağımlılığın kendisidir. Aslında âlemde bulunan bütün varlıkların hakikati Allah'ın tecellisi, celal ve cemalinin birer yansımasıdır. Öyleyse bir şeyi idrak etmek demek o şeyin Tanrı'ya olan irtibat ve bağımlılık yönünü idrak etmek demektir. Zira ister idrak edici bu bilgiyi benimsesin, ister benimsemesin, bu bağımlılık ve ihtiyaç onların varlıklarının bir parçasıdır. Bu durumda zorunlu olarak idrak edilen her şey onun yaratıcısını da idrak etmek anlamına gelir. Hz. Ali'nin ifade ettiği gibi "hiçbir şeyi görmedim ancak öncesinde Allah'ı gördüm" başka bir rivayette "hiçbir şeyimi görmedim ancak öncesinde ve sonrasında Allah'ı gördüm." Bu beyanı esas alarak

şöyle ifade edebiliriz. Biz bütün duyusal ve duyusal olmayan idraklerimizde aslında Tanrı'yı idrak etmekteyiz.

İlimde derinleşmiş olanların bildiği gibi var olma hakikatinin bütün varlıklarda akıcı ve mevcut olması, varlıkta gerçek sıfatlar olan ilim, kudret, irade ve hayat da aynı şekildedir yani bu özellikler bütün varlıklarda mevcuttur. Öyleyse bütün varlıklar hatta cansız varlıklar bile tesbih etme konusunda bilinç sahibidirler ve sözlü olarak tesbih ederler. Onlar Rablerinin varlığını müşahade ederler, çünkü yaratıcı ve yok iken varlığa çıkaran var edicilerini bilmektedirler. İlahî açıklama bu konuya şöyle işaret etmektedir " O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur, ancak siz onların tesbihlerini kavrayamazsınız" bu tür bir idrak ve anlama o varlığın bildiğini bilmektir. Bunu sadece cismani hicap ve örtülerden kurtulamamış ve maddi mekândan dışarı çıkmamış kimseler anlayamazlar.⁸² Çünkü onlar kendi bildikleri şeyler hakkında ilim sahibi değildirler. Kendi bildiğini ayrıntılı ve derinlemesine bilmek sadece soyut varlıklara has bir özelliktir. Buna karşın maddi varlıklarda olan özellik basit ilim özelliğidir."⁸³

Ancak gerçek şu ki hem bu çözüm tarzı eksik ve yetersiz hem de Sadra'nın yorumu dayanaktan yoksun bir iddiadan ibarettir. Bunun yanında bilgi konusunda ele alınan idrakin ve idrak edilenin soyut olması anlayışı da doğru şekilde yorumlanmamıştır. Çünkü maddi varlıklarda idrak ve şuurun olmayışı bütün bilgi çeşitlerini; sadece bileşik bilgileri değil basit bilgileri de kapsamaktadır. Çünkü

⁸² Misbah Yezdi, Taallukat, c. 6, s. 117-118

⁸³ Misbah Yezdi, Taallukat, c. 6, s. 119 vd.

hem basit ve hem de bileşik olmak üzere bütün bilgiler için huzur gereklidir, gerçek huzur olmadan hiçbir idrak düşünülemez, daha öncede açıkladığımız delillerde madde aleminde varlıkların birbirlerine karşı hiçbir huzuri bilgileri yoktur.

Sonuç: bizim kanaatimizce Sadra her ne kadarda idrak, şuur ve aşkın bütün varlıklar arasında genel olduğunu ispatlamak için çok çaba sarf etse de bu iddiasını ispatlama konusunda başarılı olamamıştır ve yine aynı şekilde iki görüşü birleştirme konusunda eksik ve yetersiz kalmıştır. Netice de akıl ve din arasındaki uyumluluğu gerektiği gibi ispata ulaştıramamıştır.

Bütün varlıklarda idrak ve şuurun ispatı için Sadra'nın başka bir değerlendirmesi şöyledir. Bazıları alemde bulunan bütün varlıklarda idrak, şuur ve aşkın var olduğunu ispatlamak için başka bir delil öne sürmüşlerdir şöyle ki; bütün varlık aşamaları hatta madde alemi ve tabiat bile Allah'ü Teala'nın zatının tecellisidir. Zira yaratılmış olan sonuç kendisine vücut veren sebep karşısında bir yansıma ve cilveden baka bir şey değildir. İşte bu anlayış esas alınarak o yüksek hakikatte var olan her tür kemal ve yetkinliğin yaratılan varlıkta aşağı ve zayıf seviyede var olması gerekmektedir. Sonuç olarak Allah'a ait ilim, kudret, hayat ve irade gibi bütün yetkinlikler var olan tüm vücut aşamalarında ve hatta maddede bile var olması gerekmektedir.

Bu delillendirme tarzı Sadra'nın daha önce ileri sürdüğü delilden daha sağlam olsa da onun gibi eksik ve yetersizdir. Zira öncelikle öne çıkarılan "yetkinliğin sebepte olduğu gibi sonuçta da var olması gerektiği" ilkesinin kapsayıcılığı hakkında kesin delil

bulunmamaktadır. Çünkü bazı kemal sıfatlarının sadece varlığın en yüksek mertebelerine has olması ve sadece o mertebede var olmasının yanında varlığın aşağı mertebelerinde görülmemesi mümkündür. Bu durumda bilgi, idrak, hayat, kudret ve irade bu tür sıfatlardandır. Daha öncede belirttiğimiz gibi bilginin oluşması için varlıkların suretlerinin bilgi sahibinin huzurunda hazır olması gerekmektedir ve bu tür huzur madde âleminde bulunmamaktadır ve sadece varlık âleminin en yüksek mertebelerinden olan soyut mertebesinde bulunmaktadır. İlim, idrak ve şuur madde âleminde var olmadığı zaman hayat, kudret, irade ve aşk da bulunmayacaktır zira bunların hepsinin varlığı ilim ve idrake bağlıdır.

İkinci olarak bu ilkeye bağlı olarak Allah'ın basitlik, vahdet, yaratıcılık, var etme, vacip olma özelliğini varlık âleminin bütün aşamalarına ait olduğunu kabul etmek mümkün müdür? Kesinlikle hayır! Bu durum gösteriyor ki bazı sıfatlar vücudun yüksek aşamalarına ve hatta en yüksek aşamasına özeldir dolayısı ile daha aşağıda yer alan diğer aşamalarda bulunmamaktadır.

Allame Tabatabai'nin Konuyu Değerlendirmesi:

Allame Tabatabai Sadra'nın iki farklı iddiasındaki tutarsızlığa işaret etmektedir.

Tabatabai, ilim ve alimin soyut olduğu ve maddî varlıkların bilgi ve şuardan yoksun olduğu konusundaki delillerin yeterli olduğunu kabul ettiği halde dini metin ve rivayetlerde geçen, bütün

varlıkların hamd ve tesbih ettiğini ve bu tesbihin genel olarak bütün varlıklarda olduğunu yorumlamak için başka bir yola başvurmuştur.

"Maddî varlıklarda ilim ve şuurun var olmasının anlamı şudur; Onların kemal mertebelerinden olan misali ve aklî suretleri, aslında kendilerine ve diğer varlıklara karşı bilgi sahibi olmaları demektir. Bu açıklama varlıkların kudret sıfatına sahip olması konusunda da böyledir yani kudretten kast edilen şey maddî varlıklardaki misali ve aklî suretler onların eserlerinin kaynağıdır. Bilgi ve kudret bütün varlıklarda ispat edilince hayat sıfatı da ispat edilecektir. Zira hayat bir şeyin idrak edici ve faal olması demektir.⁸⁴

Bazı çağdaş düşünürler bu yorumun bir ihtimal dâhilinde öne sürüldüğünü iddia etmişlerdir. Onların bu konudaki açıklamaları şöyledir "ilim, muhabbet ve haşyet sıfatlarının maddî varlıklara isnat edilmeleri onların melekutî sıfatlarını ölçü alarak mümkündür ve bu sıfatlar kıyamette ortaya çıkacaktır.⁸⁵ Bu iki düşünürün yorumlarından anlaşılan şudur; bu usul ve yöntemle aklî ve naklî bilim arasında bir uyum sağlamak mümkün değildir.

c. Ruhların Bedenlerden Önce Yaratılması Problemi

İlmü'n-Nefs konusunda filozofların dikkatini çeken önemli konulardan birisi de ruhların bedenden önce yaratılıp yaratılmadığı

⁸⁴ Molla Sadra, *Esfaru'l-Erbaa*, c.7, s. 103

⁸⁵ Misbah Yezdi, *Taallukat*, s. 265

konusudur.⁸⁶ Platon ve Platoncular ruhların bedenlere bağlanmadan önce daha üstün ve yüce bir âlemde yani idealar ve mücerretler aleminde var olduğunu ama bedenin yaratılmasından sonra ona bağlandıklarını iddia ederler.

Aristo ve onun takipçileri ve bununla beraber İslam filozoflarının çoğu ruhların beden ile birlikte var olduğunu savunurlar. Bir bedenin hazır olmasıyla (yarata) birlikte yukarı alemde soyut bir ruh gönderilir ki bu ikisi arasında bir bağ ve irtibat kurulur. Bu gurubun görüşüne göre ruh kendi yaratılışının başlangıcında soyut bir varlıktır. İşte Allah bu soyut varlık ile cisim olan beden arasında bir irtibat oluşturur. Başka bir deyişle ruhun hem oluşumunda hem de hayatın devamında soyut olarak kabul etmek gerekir.

Ancak Sadra ve Hikmet-i Mütealiye anlayışının takipçilerinin göre, ruh kendi oluşumlarının başlangıcında soyut bir varlık değildir, aslında yaratılışının başında cisimsel ve maddî bir varlıktır. Bu varlık bir müddet sonra cevheri hareket ile gelişerek ve zatında değişime uğrayarak soyutluk mertebesine ulaşır. Bu gurup ruhu, cisim olarak oluşan ama soyut olarak hayatını sürdüren varlık olarak kabul ederler.

Tabatabai, Molla Sadra ve düşüncesi hakkında bir değerlendirme yaparak, Sadra yeni oluşturduğu bu felsefi anlayışla şöyle bir sonuca vardığına işaret etmektedir. Alemde hâkim olan arizi olarak hissedilen görünen hareketlerin yanında derinlemesine

⁸⁶ Fahreddin Razi, el Mebahisu'l-Meşrikiyye, Bidar Yayınları, Kum, 1411 c. 2, s. 389.

hissedilmeyen ve alemin zatına yönelik cevheri bir hareket vardır. Nefs ve ruh bu hareketin ürünüdürler, bu durumda cisimsel madde nefsin oluşumunun başlangıcıdır. Maddenin kendi bünyesinde tabiat ötesi âleme ait olan ve soyut varlıklar ile aynı seviyede olabilecek bir varlık oluşturma kabiliyeti vardır. Aslında tabiat ve tabiat ötesi arasında ayırıcı bir duvar yoktur. Maddî olan bir varlığın tekâmül ve yetkinlik neticesinde soyut bir varlığa dönüşmesinde hiçbir engel yoktur.

Sadra nefsin aşamaları ve değişmelerini şöyle almaktadır:

Bilindiği üzere İslam düşüncesinde filozoflar çeşitli varlık hiyerarşilerinden bahsetmektedir. Bu hiyerarşide, varlığın zorunlu (vacip) ve olurlu (mümkün) varlık ayrımı genel kabul gören bir kategori şeklindedir. Bu düşünce geleneğinde ayrıca maddi- ruhani (soyut) varlıklar, süfli ve ulvi (yüce) varlıklar, ay altı ve ay üstü varlıklar, etkin (müessir) ve edilgin (müteessir) varlıklar, gerçek ve hayali varlıklar, kesif ve hayali varlıklar gibi varlık ayrımları da yapılmaktadır.⁸⁷ Bu varlık kategorilerinin olduğu bir dünyada insan nefsi, değişim ve dönüşüm akışında bazı aşamaları kat etmektedir. Bu aşamaların bir kısmı varlığından önce bir kısmı da varlığından sonradır. Nefsin, insan nefsi olmadan önce kat ettiği aşamalar şunlardır. Unsurî oluşum, cemadî oluşum, bitkisel ve hayvani oluşum. Nefs, insan nefsi olduktan sonra kat edeceği aşamalar ise şunlardır, münfail akıl, bil-fiil akıl, faal akıl ve bunlardan daha yüksek mertebelerdir.

⁸⁷ İsmail, Erdoğan, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı, İlahiyat yayınları, Ankara, 2004, s. 21.

Akil ve din arasındaki uyumsuzluğun görüldüğü yerlerden birisi de bu konudur. Bir taraftan bütün İslam filozofları nefsin beden ile birlikte oluştuğunu kabul etmektedirler, ancak diğer taraftan bazı ayet ve rivayetlerden anlaşıldığı üzere insan ruhunun özellikle Peygamber ruhlarının bu cihanda bedenlerin yaratılmasından uzun yıllar önce yaratıldığına işaret edilmiştir.

Acaba gerçekten de akıl ve din arasında bu konuda uyumsuzluk mu var? Ruhların bedenlerden önce yaratıldığını reddeden delillerin bazıları şunlardır;

1- Eğer ruh bedenden önce var olsaydı bu durumda bedene bağlanmadan önce gayb âlemi ve yüce hakikatler ile arasında doğal olarak hiçbir engel ve perde olmayacaktı. Bu takdirde ruhun bedene bağlanması ve onu düzenlemesi ruha hiçbir fayda sağlamayacaktı hatta aksine onun için bir çöküş ve madde âleminde yıpranmaktan başka bir sonuç doğurmayacaktı. Bununla beraber her ruhun belli bir bedene ait olmasının da akıllıca bir açıklaması olamaz; zira belli bir ruhun belli bir bedene ait olmasının hiçbir tercihi ve önceliği yoktur. Tabi soyut varlıklar âleminde hiçbir değişimin ve oluşumun düşünülmesi de söz konusu değildir. Bu yüzden iki şey arasındaki bağı oluşturacak bir değişimin veya oluşumun beklenmesi de yersizdir.⁸⁸

2- Ruhun kimliği maddeye (bedene) olan bağı ile belirlenir ve bu kimlik ruhu bedene bağlı kılar. Ruhun bedenle olan ilişkisi, seyis ile at veya sahip ile sahip olunan ilişkisi gibidir, ancak bir baba-oğul

⁸⁸ Kutbettin Şirazi, Şerhu Hikmetü'l-İşrak, Encümeni Asar Mefahir Ferhengi Yayınları, Tahran, 1383, s. 445.

ilişkisi gibi değildir. Çünkü babalık ilişkisinde aradaki irtibat ve birbirlerine olan özel ilişki yok sayılsa bile iki tarafın da şahsi kimliği kalıcıdır. Dolayısıyla ruh ile beden arasındaki ilişki, bir varlık türünün sahip olduğu suretler ile o varlığın maddesi gibidir, eğer suretler ile madde arasındaki irtibat yok sayılırsa aslında o şeyin kimliğinin ve varlığının hakikatının yok olması anlamına gelecektir. Bu konuyu dikkate alırsak ruhun bedeninin oluşumundan önce var olmadığı açık ve net bir şekilde anlaşılacaktır.⁸⁹

3- Eğer ruhun bedenden önce var olduğunu kabul edersek bunun sonucunda ruhu hem maddeden soyut şekilde hem de madde ile birlikte düşünmemiz gerekecektir. Zira bir yandan maddeden önce var olduğu için maddeden ayrı ve bir yandan da madde ile birlikte yaşayacağı ve ona bağlanacağı için de madde ile birlikte düşünülmesi gerekecektir. Sadra bu delili bazı filozoflara dayandırsa da böyle bir şeyin olması mümkün değildir.

4- Aslında ruhların ezelden beri madde ve maddilikleri olmadan çokça var olduğunu kabul etmek demek, o ruhları birlik ve bütünlükleri ile birlikte çokluklarını, sayılabilirliklerini ve onları birbirlerinden ayıran arızı özelliklerini kabul etmek demektir. Oysa insanların ruhları tür olarak bir oldukları için soyut varlıklar âleminde çokluk, bölünme ve ayrılık tasavvur edilemez.⁹⁰

5- Ruhu ezelden beri var olan bir şey olarak kabul etmek, ruhun bedene bağlanmadan önce sınırsız bir müddet bedeni idare etmekten ve onun üzerinde tasarruf etmekten mahrum kaldığını

⁸⁹ Molla Sadra, Esfar, c. 8, s. 373-375.

⁹⁰ Molla Sadra, Esfar, c. 8, s. 377.

kabul demektir. Bu ise imkânsız bir durumdur, zira ruhun kimliği bedene bağlılığı onu düzenlemek ile belirlenir.⁹¹

Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu iddianın karşısında bazı ayet ve rivayetler ruhların bedenlerin yaratılmasından önce yaratıldığını beyan etmektedir ve onların bazıları şunlardır.

"Hani Rabbin, Ademoğlunun bellerinden soylarını çekip aldı ve ben sizin Rabbiniz değilmiyim? diyerek kendilerini birbirine şahit tuttu da onlar evet, şahidiz dediler. Bunu kıyamet günü bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz diye yaptık"

"Daha önce babalarımız Allah'a ortak koştı, biz de onlardan sonra gelen bir nesildik ve onların izinden gittik. Batıl şeyleri işleyenlerin yüzünden bizi helak edecek misin? dememeniz için böyle yaptı)."⁹²

Bu ayet insanların dünya hayatındaki yaratılışlarından önce başka bir yaratılıştaki, Allah'ın varlığına ve birliğine yönelik sapkın inançlara sahip oldukları konusunda itiraf ettiklerine delalet etmektedir. Yani bütün insanlar orada tevhit inancına şahitlik ederek bu inançta sabit kalacaklarına dair söz verilmektedir. Bununla beraber bazı müfessirler, Hz. Âdem ve eşinin yeryüzüne gönderilmeleri konusunda, bu olayların aslında tabiat alemi üzerinde olan misal ve berzah aleminde gerçekleştiğini ifade etmektedirler. Yani Âdem ve Havva bulunduğu bu dünyaya

⁹¹ Molla Sadra, Esfar, c. 8, s. 373.

⁹² Araf/172-173.

gelmeden önce daha yüksek bir alemde bulunmaktaydılar, daha sonra bu aşağı aleme gönderildiler.⁹³

Bu ifade ve ibarelerde de anlaşılacağı üzere, bütün insanlar dünya hayatına gelmeden önce, ruhlar aleminde Ona itaat ve ibadet etmeye söz verdiler ve kul olduklarını kabul ettiler. Bu durumda Allah peygamberleri ve resulleri dışarda tutarak bütün insanları onlara itaat etmeye davet etti ve insanlarda bu konuda ahde vefa edeceklerine ve bağlı kalacaklarına söz verdiler. O anda melekler şöyle seslendiler " Ey Adem'in çocukları, biz sizin bu sözünüze şahidiz. Sakın kıyamet günü biz bundan habersizdik demeyesiniz.⁹⁴

Merhum Allame Tabatabai bu rivayeti naklettikten sonra şöyle devam etmektedir:

Bu rivayet açıkça basit bir durum tespiti ve anlatımı değil, Allah'ın insanlarla gerçekten konuştuğuna delalet etmektedir. Yine aynı şekilde, o an alınan söz ve yapılan ahit sadece Allah'ın Rububiyeti ile sınırlı değildir bunun beraber diğer inanç esasları ve peygamberlik müessesesiyle de anlaşma ahdidir.⁹⁵

Diğer bir rivayette ise "İmam Cafer Sadık'tan Araf suresi 172. Ayet, "Hani Rabbin Âdem oğullarının sırtlarından zürriyetlerini izhar etmişti..." hakkında şöyle sordular: Allah ile insanlar arasındaki ahitleşme görüp konuşarak mı gerçekleşti? İmam şöyle buyurdu: Evet, o bilgi insanlarda kaldı, ancak insanlar o sahneyi unuttular ve

⁹³ Molla Sadra, Esfar, c. 8, s. 373.

⁹⁴ Tabatabai, el-Mizan, c. 8, s. 422.

⁹⁵ Tabatabai, el-Mizan, c. 8, s. 422.

gelecekte bu sahneyi tekrar hatırlayacaklardır. Zira eğer bu şekilde olmasaydı hiç kimse yaratıcının kim olduğunu ve rızık verenin kim olduğunu bilemezdi. Bu sebeple bazıları Zerre âleminde dilleri ile ikrar ettiler ama kalplerinde inanmadılar. Bu yüzden Allah onlar için şöyle buyurmuştur "daha önce yalanladıklarına şimdi de iman etmesinler."⁹⁶

İnsanların dünya hayatına gelmeden önce zerre aleminde yapılan anlaşmalara ve alınana ahitlere işaret eden rivayetler çok fazladır, onları burada aktarmaya gerek yoktur. Allame Tabatabai bu rivayetlerin bir kısmını yazdığı eserinde sözü edilen ayetin tefsirinde zaten açıklamıştır. Bu rivayetlerin ortak noktası şudur; insan bu dünyadan önce başka bir âlemde var idi ve Allah onunla konuştu ve ondan bazı şeyler hakkında söz ve ahit aldı. Ancak insan ahdine uyacağına söz verdiği halde bunu ikrar etti. Bu konuyu dikkate alarak şöyle söyleyebiliriz; insan bedenlerinin o dönemlerde ve aşamalarda yaratılmadığını kabul edersek bu durumda insan ruhunun muhatap olduğunu ve bedenden önce yaratıldığını kabul etmemiz gerekecektir.

Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi bir taraftan akîl ve felsefî deliller ruhların bedenlerle birlikte yaratıldığını işaret etmektedir. Diğer yandan birçok ayet ve rivayet ruhların bedenden önce yaratıldığını vurgulamaktadır. Akîl deliller ile naklî deliller arasında uzlaşma sağlamaya çalışan Sadra, "ruhların maddi olarak vücuda geldiğini ve ruhani olarak yaşadığını" teorisini ortaya attığı halde çelişkiyi ortadan kaldırmak için şöyle bir açıklama

⁹⁶ Ali bin İbrahim Kumî, Tefsiru'l-Kumî, Darul Kitap, Kum, 1367, c. 1, s. 248.

yapmaktadır. Ayet ve rivayetlerde kast edilen ruhlar dünyada insanların sahip oldukları tekil ruhlar değildir. Eğer dünyada her bireyi birbirinden ayıran ve her şahısta farklı özelliklere sahip olan ruhların yaratılıştan önceki ruhlar olduğunu kabul edersek birçok imkânsızlık ile karşı karşıya kalırız. Zira bu durumda ruha ait olan kabiliyet ve güçlerin uzun bir süre tatil olması ve bu güçlerin file dönüşmemesi anlamına gelecektir. Çünkü ruhu kendi başına ele aldığımız zaman, bedeni tertip eden, düzenleyen ve ona bağlı olan formlardan bahsediyoruz demektir. Ruhların önce yaratılıp sonra dünyaya gelene kadar bekletilmesi demek, güçlerinin bir müddet tatil edilmesi anlamına gelecektir. Bu ruhların bazı güçleri ve idrakleri hayvani ve bazıları da bitkiselidir. Aslında burada söylenmek istenen şey şudur: Allah'ın ilim âleminde ruha ait başka bir oluşumu vardır. Bunun diğer bir adı da mufarık suretler veya Eflatun'un idealarıdır. Yetkin olan ruhlar varlık âleminde çeşitli dönem ve aşamalara sahiptir, bu oluşum aşamalarının bir kısmı tabiattan önce bir kısmı tabiatta bir kısmı da tabiattan sonra gerçekleşmektedir. Hikmeti mütealiye konusunda derinleşmiş kimseler varlığın bazen şiddetlendiğini ve bazen de cevher yönüyle zayıfladığını çok iyi bilirler. Maddî cevherlerdeki hareketin şiddetlenmesi o varlığın kaynağına ve hedefine bağlıdır, zira varlıkların sonucu başlangıçları ile aynıdır.⁹⁷

Sadra'nın felsefesine göre tabiat âleminde bulunan yer, gök, su, bitki, hayvan, insan ve diğer şeylerin varlıkları aşamalı olarak gerçekleşmektedir. Mesela, bitkilerde görülen farklı etki ve

⁹⁷ Kumî, Tefsiru'l-Kumî, s. 306.

eylemlerin, şuursuz olan basit bir kuvveden meydana gelmesi imkansızdır. Öyleyse kendimizde ve bizim dışımızda oluşan her şeyin başka bir varlığın etkisiyle meydana gelmesi gerekmektedir. İşte bu tesirin sahibi "Türlerin efendisi" olan ruhtur.⁹⁸ Onların bazıları maddî, bazıları ruhî, bazıları aklî ve bazıları da ilahî ve semavîdir. İnsan yeri veya gökleri düşünüp tahayyül ettiği zaman aslında aklında, akılsal sema ve hayalinde hayalî sema oluşmaktadır. Onların hepsi mecaz değil, dış dünyada gördüğümüz gökyüzü ve sema gibi gerçek varlıklardır. Hatta akli sema veya hayalî sema gökyüzü olmaya daha layıktır. Zira dış dünyada bulunan sema ve gökyüzü zatının dışında arızî olan etkenler ile zaman ve hareketin akışı içerisinde durmadan değişime uğramakta, oluş ve bozuluşun karanlıkları içerisinde bulunmaktadır. İçinde yaşadığımız verende bulunan bütün türler ve cisimler bu şekildedir. Oysa akıldaki ve hayaldeki sema böyle değildir yani asla değişime uğramamaktadır.

Bütün bu saymaya çalıştığımız şeyler ulvî ve aklî âlemde daha yüksek ve üstün varlığa sahiptirler. Bu durumda her biri kendi türlerinin suretleri olan beşerî ruhların akıl veya farazi âlemde var olmasının ne mahzuru olabilir. Bir kavramın farklı kalıplarda var olduğunu ve bu farklılık ile mahiyetin değişeceği ve sonucunda hakikatin yok olacağını bilen bir kimse için eşya arasında bir tanesine karşı bile gerçek ilim sahibi olması mümkün değildir. Zira gaipte olan eşyaya karşı ilim sahibi olmak onların sonradan sahip olacağı suret ve formlarının yanında huzur bulması anlamına

⁹⁸ İsmail, Erdoğan, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi..., s. 144.

gelecektir. Bu suretler ve formlar onları bilen alemin derecesine ve kapasitesine göre bazen akli, bazen hayali ve bazen de hissidir.⁹⁹

Elbette Sadra bu konuya dikkat çekmesinin sebebi akıl âleminde bulunan ruhların varlığı bu alemde bulunan ruhlar gibi birbirlerinden zaman ve konum olarak belli bir sıralama, tertip ve düzene sahip olmadığını anlatmak içindir. Çünkü her sıralamanın sonucunda çokluk ve farklılık olacaktır. Bu konuda en fazla kabul edilecek şey bu âlemin sınırsız ve çokluk içinde olan ruhları ulvî alemde akli suretlere sahip olduklarıdır. Bu özellik onlara sınırsız güç, etki, icat ve hareket alanı kazandırmaktadır. Bildiğimiz gibi kuvvet ve şiddette sınırsızlık süre ve sayıdaki sınırsızlıktan farklıdır.¹⁰⁰ Birçok ruhun beslendiği aklî ve ulvî kaynaklar güç, yön ve varlık özellikleri açısından sınırsızdırlar. Onlardan ne kadar ruh sadır olursa olsun varlık gücü ve şiddeti açısından hiçbir eksilme olmaz, aksine hiçbir eksilme ve değişme olmadan önceki haletine sahip olur. Zira aklî kaynak yaratıcıdır. Akıl âlemi mertebesindeki sınırsız ruhlar bu âlemde zaman ve konum itibari ile sayılabilen ve belli bir şahsi düzene sahip olan ruhlar gibi değillerdir.¹⁰¹

Sadra'ya göre, ruhların kadim ve ezelfi olduğu düşüncesini, bu dünyadaki kişisel ve belirleyici özelliklerini Platon ve diğer filozoflara isnat etmek yanlış olacaktır. Bu söz nasıl kabul edilebilir? Oysa o büyük şahsiyetler tabiat ve cisim âleminin devamlı yenilenen, oluş ve bozuluş içerisinde hadis olan varlıklar olduğunu kabul etmişlerdir? Ancak eğer o filozofların sözlerinden kast edilen

⁹⁹ Kumî, Tefsiru'l-Kumî, s. 332.

¹⁰⁰ Kumî, Tefsiru'l-Kumî, s. 371.

¹⁰¹ Kumî, Tefsiru'l-Kumî, s. 367

şey; aklî alemde var olan ruhların bu dünyada tasavvur edilen ruhlara göre kadim olmaları ise, bu iddianın bir mahzuru yoktur. Zira bu durumda ne bu dünyadaki ruhların sahip oldukları özelliklerle beraber kadim oldukları iddia edilmiş ne de ruhların bedenler arası gezinmesini savunan reenkarnasyon inancına inanılmıştır. Son olarak ruhların bedenlerden önce yaratıldığına delalet eden dini metinler daha önce açıkladığımız anlamda tefsir edilmelidir.¹⁰²

Tabatabai'nin Bu Konudaki Değerlendirmesi:

Tabatabai el-Mizan tefsirinde "zer" ayetini açıklarken insanın zer âlemindeki varlığı hakkında ortaya koyduğu görüş Sadra felsefesine dayanmaktadır. O da tıpkı Sadra gibi insanın bu dünyadan önce ve bu dünyadan sonra olmak üzere farklı oluşumlara sahip olduğunu savunmaktadır. İnsan bu dünyadan önceki oluşumda ulvî alemde Allah'ı müşahede etti ve aralarında konuşma ve anlaşma gerçekleşti. Allame bu sözüne delil olarak Hicr suresinin 21. ayetini göstermektedir. Zira onun beyanına göre ayette şöyle geçmektedir "Allah'ın ilim hazinesinde her varlık sınırsız ve kapsayıcı bir yapıya sahiptir, dünyaya geldiği zaman belli bir şekle ve kalıba bürünür.

İnsan da diğer varlıklar gibi Allah'ın ilim hazinesinde var olma yönüyle geçmiş olan daha sonra dünyaya gelerek sınırlı bir bedene sahip olan bir varlıktır. Daha önce zikrettiğimiz ayetlerin anlamı da

¹⁰² Molla Sadra, Esfar, c. 8, s. 374.

bu doğrultudadır. Öyle ki insanlık âlemi bütün genişliği ile Allah'ın ilminde toplu bir varlığa sahiptir. Bu toplu varlığın konumu diğer varlıkların Allah'ın ilmindeki konumu gibidir ki şüphesiz Allah onlara bu konumu ifade etmiştir. Bu konumda hiçbir fert birbirinden habersiz olmadığı gibi fertler Allah'tan, Allah da fertlerden habersiz değildir. Çünkü o âlemde fiilin failden, eserin sonuçtan habersiz olması makul değildir. Allah'ın sözü edilen ayetlerde bahsettiği gerçekliği olan ve melekût âlemi diye tabir edilen yerdir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır "Yakîn edenlerden olsun diye İbrahim'e göklerin ve yerlerin melekûtunu göstermekteyiz"¹⁰³

Ancak insanın dünyaya bakışı açık ve net bir şekilde ortadadır. Bu âlemde insan oğlunun halleri ve eylemleri zamanın akışındaki anlara bölünmüştür. Bu şekilde gecelere ve gündüzlere ayarlanmıştır. Yine aynı şekilde gördüğümüz gibi insanın maddî zevklere olan ilgisi ve şehvî lezzetlere olan sevgisi onu Allah'tan uzaklaştırmış, Allah'la arasına perde icat etmiştir. İnsana ait söylediğimiz bütün bu haller ve durumlar onun geçmişteki hayatına sonradan eklenen şeylerdir. Çünkü bu dünya hayatı geçmişteki hayatının bir devamıdır. Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi insanoğlu bu dünyadaki oluşumundan önce bu oluşuma benzer başka bir insani oluşuma sahipti. Ancak bir farkla ki daha önceki oluşumda Allah ile insanlar arasında perde yoktu. O âlemde Allah'ın birliğini ve Rububiyeti açık bir şekilde müşahede ediyorlar ve bu müşahede insanların ruhlarında nefislerinde ve zatlarında olan bir

¹⁰³ Enam/75

müşahede idi. Bu tür müşahedelerde istidlale ve delile ihtiyaç yoktur Bunun sebebi de şudur insanlar Allah'tan henüz kopmamış ve ondan uzakta değillerdi. Allah'ı hazır olarak gören bir kimse onun varlığını ve ondan kaynaklanan bütün hakikatlerin varlığını dile getirecektir.¹⁰⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Sadra ve Tabatabai'nin, ruhun bedenden önce yaratılışı konusunda akıl ve dini metinleri uzlaştırmak için yaptıkları çabalar problemliliği gibi görünmektedir. Zira onların ele aldıkları ölçüler ve ilkelerden anlaşılan şu ki; bu dünyada bulunan bütün her şey hatta beşerî ruhlar tabiat âlemindeki maddî oluşumlarından önce ulvî ve akfî âlemde toplu ve basit bir şekilde mevcut idiler ve o yaratılış aşamasında bütün hakikatleri bilmekteydiler. Elbette ki yapılan bu yorum, daha önce dillendirmeye çalıştığımız, insanların bu âlemde önce başka bir âlemde yaratılmış olabilecekleri düşüncesiyle çelişmektedir.

Zira ortaya koyduğumuz naklî deliler, bu dünya hayatından önce insanların birey olarak var olduklarına işaret etmektedir. Örneğin "zer"¹⁰⁵ ayeti ve onunla ilgili rivayetlerde bütün insanların tek tek başka bir âlemde yaratıldıklarına ve yine o âlemde insanlardan söz alındığına delalet etmektedir. O kaynaklarda geçen zamirlerin ve isimlerin zahirî anlamları bir topluluğa ve gruba işaret etmektedir. Yani Allah insanlara birey olarak tek tek hitap etmiş, onlarda birey olarak bu hitabı kabul etmişlerdir. İnsanların "Zer" âleminde bireyler olarak sayıca çokluğuna işaret eden en önemli

¹⁰⁴ Tabatabai, el-Mizan, c. 8, s. 416-417.

¹⁰⁵ Araf/ 172

delil şudur; daha önce nakletmeye çalıştığımız bazı rivayetlerde bir grup insanın dil ile ikrar ettiği ama kalben inanmadığı aktarılmıştı, yine aynı şekilde bazılarının hem diliyle ikrar eden hem de kalben inanan kimselerden bahsedilmişti.

Bu ve benzeri rivayetlerin tümü bu konuya delalet etmektedir. İnsanlar bundan önceki âlemde bireyler şeklinde farklı bedenlere sahiptiler yani "elest" âleminde insanlar arasında çokluk ve bireysel farklılıklar vardı.¹⁰⁶ Sonuç olarak rivayetlerde geçen bu tabirler Sadra'nın kuramı olan bütün insan ruhlarının hatta bütün varlıkların akıl âleminde tek bir vücut ve basit olması konusundaki iddiası ile uyuşmamaktadır. Bunun yanında; salt akıl ve soyut alemde bütün hakikatler şuhudî ilim ile idrak edilir. Dolayısıyla orada hiçbir şekilde Allah'ın emirlerine karşı, inkâr, yalanlama, isyan ve başkaldırma söz konusu değildir. Oysa daha önce ifade ettiğimiz rivayetlerde, dünyadan önceki âlemde bunlar gerçekleşmiş durumlardır.

Platon'a göre İdealar alemleri görünüşler aleminin aksine, oluşmadığı gibi yok olacak varlıklardan meydana gelmez. Çünkü görünen dünyanın varlıkları, İdealar dünyasındaki varlıkların birer yansıması ya da görünüşü durumundadırlar.¹⁰⁷ Görünüşler dünyasındaki herhangi bir varlık bozulup yok olmaya mahkumdur. Ancak bu varlık türlerinin özü olan idealar, bozulmayan mutlak bir varlığa sahiptir ve onları biz duyularımızla değil ancak aklımızla kavrayabiliriz. Bu nedenlerden dolayı idealar, mahiyetlerine hiçbir

¹⁰⁶ Tabatabai, el-Mizan, c.8, s. 21-43.

¹⁰⁷ Platon, Timaios, Çev. Erol Günay-Lütfi Ay, İstanbul, 1997, s.66 vd.

yabancı nesne kabul etmeyen, kendileri de başka hiçbir şeye karışmayan değişmez formlardır.¹⁰⁸

Belki de Platonun ortaya attığı "idealar alemi" Sadra'nın beyan ettiği alem ile aynı olmayabilir. Öncelikle platondan bize nakledilen tabirlere göre idealar alemindeki ruhlar mahiyetleri itibarıyla kadimdir. Çünkü bedenler yaratıldıktan sonra ait oldukları ruhlara bağlanırlar, bu bağlılık neticesinde daha önce bildikleri her şeyi unuturlar ve bu alemde öğrendikleri her şey aslında yeni öğrenilen değil daha önce bilinen bilgilerin bir hatırlatmasıdır. Bu sebeple Platona ait idea aleminin özellikleri Sadra'nın ortaya attığı fikirlerden farklıdır. Çünkü Sadra, insanların akıl âleminde basit ve toplu halde yaratıldıklarını iddia ettiğinden aralarında bir uyuşmazlık söz konusudur.

İkinci olarak Platon'un "idealar" olarak ifade ettiği âlem aslında bir cins isim olduğundan sayıca çokluk belirtmektedir, bu da Sadra'nın teorisi ile örtüşmemektedir. Bazıları akıl âlemindeki sayıca çokluğu, birbiriyle aynı seviyede olan ruhlar şeklinde yorumlayarak, yani birbiriyle aynı seviyede olan ruhları esas alarak, akılların sayıca çokluğu ile aynı şekilde ruhların da aynı seviyede olmasını yukarı âlemde kabul edilebileceği düşüncesini ileri sürmektedir.

Ancak gerçek şu ki aynı seviyede olan akıllara yönelik yorumlama tarzı bile bu sorunu ortadan kaldırmaz. Zira öncelikle şunu ifade etmek gerekir, yukarı âlemdeki akılların sayıca

¹⁰⁸ İsmail Erdoğan, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi..., s. 56.

çokluğunu kabul etmek fertlerden değil âlemdeki çokluktan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu görüşü savunan kimseler aynı seviyede olan akılları o âleme ait bir tür olarak kabul etmektedirler. Çünkü onlar bu âlemde bulunan her türün yukarı alemdekilerin eksiksiz birer örneği olduğuna inanmaktadırlar.

Aynı seviyedeki akıllardan kastedilen şey; türlerin en kâmil örneği olan ve akıl âleminde ıstılah olarak kullanılan "türlerin efendisi" fikridir.¹⁰⁹ Sadra, görünüşler aleminin her safhasında farklı şekilde tezahür eden ilk örnek, gerçeklik aleminde bulunanla aynı hakikat olduğunu kabul etmektedir. Çünkü nesnelere dünyadaki varlıklar, gerçeklik alemindeki varlıkların yansımaları veya gölgeleridir. Bu sebeple ilk örnekle görünüşler dünyasındaki varlıklar, birbirine benzer ve aynı gerçekliği paylaşırlar. Dolayısıyla aynı seviyede olan akılların varlığını kabul etmek bile ruhların bir önceki âlemde sayıca çokluğunu ve insanların bireyler halinde var olduğu şüphesini ortadan kaldırmaz. İkinci olarak akıllar âleminde günah küfür inkâr ve yalanlama düşünülemez oysa rivayetlerden, bazı insanların o âlemde bu tür hatalara düştüğü anlaşılmaktadır.

Anlaşılan bedenlerin yaratılmasından önce gerçekleşen ahitleşmede ruhların bedenlerden önce yaratılma konusundaki yorumlar arasında, makul olanı, bu olayın gerçekleştiğini ima eden Sadra'nın ifade ettiği akıl âlemi değil Platonun öne sürdüğü idealar

¹⁰⁹ Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) felsefesini savunan Molla Sadra, İsraki Felsefeyi temellendiren Sühreverdî'nin Türlerin Efendisi fikrini kabul etmektedir. Sadra'ya göre de ruhlar aleminde, dünyadaki varlıkların eylemleri ve ontolojik özelliklerinin gerçek sebebi olan ruhani varlıklar bulunmaktadır. Bu varlıklar, tesir ettikleri varlıkların asılları veya ilk örnek (arketip) leridir. Bk. İsmail, Erdoğan, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi..., s. 38 vd.

âlemi nazariyesidir. İdealar âleminde her ne kadar açıkça madde olmasa da maddeye ait bazı özellikler görülmektedir. Bu âlemde hem bireylerin birbirinden ayrı oldukları hem de görünüş ve suretlerde farklılık olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla bireylerin hem itaat ve iman hem de küfür ve isyan etmesi mümkün görünmektedir. Bu yorumlarda dikkat çeken konu şudur; Tabatabai, Âdem ve Havva'nın cennetteki itaatsizlikleriyle oradan çıkartılmalarını İdeal (misal) ve Melekut alemine isnat etmektedir.¹¹⁰

Buraya kadar değerlendirmeye çalıştığımız konular felsefenin İlke ve yöntemleriyle çok ta uyuşmayan bazı dini rivayetlere konu olmuş öğretilerdi. Bu konuya ait pek çok örnekte görüldüğü gibi Sadru'l müteallihin'in geliştirdiği, birçok alanda etkili olan felsefi anlayışı çerçevesinde akıl ve dinin birbiriyle uyuştuğunu ispatlama gayretleridir. Gerçek olan şu ki dine ait bütün öğretiler felsefi yöntem ve ilkelerle elbette çakışmamaktadır. Ancak o öğretilerin doğru ve derin bir şekilde anlaşılması birçok filozof ve din aliminin kapasitesinin üstündedir. Çünkü dini öğretilerde ele alınan kavramlar dini metinlere özgü ve kullanılan terimler dinin kullandığı dile aittir. Örneklendirecek olursak; kaza, Kader, Levh-i Mahfuz, melek, vahiy, mucize, berzah, kabir alemi, haşr, hesap, mizan, sırat, amel defteri vb. Bu tür kavramlardandır.¹¹¹

Sadra, çeşitli eserlerinde dinin bu ve benzeri öğretilerini akla uygun felsefi bir yöntemle yorumlamak için olağanüstü bir çaba

¹¹⁰ Tabatabai, el-Mizan, c.1, s. 112.

¹¹¹ Tabatabai, el-Mizan, c.13, s. 40-41.

sarf etmiştir. Bu manada ele aldığı konular Sadra'nın felsefi gücü, düşünce derinliğini ve kullandığı dilin inceliğini göstermektedir. Sözü edilen konuların, hikmeti mütealiye ekolünde değerlendirilerek akıl ve din uzlaşması adı altında ifade edilmesi bir ihtiyacın gereğidir. Kuşkusuz bu tür konular daha uzun yıllar farklı platformlarda derinlemesine işlenecektir.

SONUÇ

İslamiyet'in ilk zamanlarından başlayarak, dini bizzat yaşanan örnekler olarak Hz. Peygamber'in temsil dönemini paranteze alırsak, "felsefe-din", veya "akıl-vahiy" ya da bu çalışmanın konusu olarak ele aldığımız şekliyle, "akıl-din" dengesin hiçbir zaman sağlıklı bir şekilde kurulamamıştır. Vahyi sağlam ve doğru bilginin yegâne kaynağı olarak görerek akıldan üstün gören Müslümanlar nedense akılı da yanlışın daha doğrusu yetersizliğin kaynağı olarak kabullenmişlerdir. Bu tasavvurun nedeni, vahyi Allah'ın kelamı olması itibariyle ezeli doğal olarak doğru bilginin kaynağı, Buna karşın akılı da beşerî ve sonradan yaratılmış kusurlu bir varlığa ait görmektir. Buradaki yanlışlığı vahyi ait olduğu kaynağından hareketle değerlendirirken, akılı da "Kültürel akıl" yani toplumdaki akli yetersizlikler üzerinden ele alıp değerlendirmekten kaynaklanmaktadır. Oysa her ikisini de ya tözleri itibariyle ele almak ya da işlevsellikleri ve kaynağı itibariyle aynı düzlemde değerlendirmek gerekir.

Bu sebeple geleneğimizde çok yaygın olan şu paradoks her dönemde karşımıza çıkmaktadır. Biz insanlar olarak, vahyi akıl ile anlarız, akılı da vahiyle kontrol ederiz. Peki ancak önceliği olan akıl sayesinde anlaşılabilen vahiy daha sonra nasıl olurda dönüp akılı sınırlandırarak kontrol altına alabilir? Elbette ki bu durum bir usul ve mantık hatasıdır. Buradan hareketle hem vahye tabi olup hem de aklımızla barışık yaşamayı öğrenmeliyiz, sözüm ona din adına akılı değersiz görmek ya da akılı önceleyerek dine karşı olma yerine,

madde ile manayı bir araya getirerek yaşanılır doğru bir hayatı kurmayı düşünmeliyiz.

Vahyi kendileri için yeterli görenler felsefeyi ve akılı ortadan kaldırmaya çabalama yerine neden felsefeye lüzum olmadığına dair fikir edinmeleri gerekir, bu da felsefe yapmayı zorunlu kılar. Çünkü dinin selameti felsefenin yok edilmesinde değil bizzat felsefeden güç ve destek almasına bağlıdır. Felsefeyi tek başına yeterli görenler de vahyi ve dini kendileri için bir engel görme yerine kendi var oluşlarının bir sebebi olduğunun farkına varmalıdırlar. En genel haliyle akıl ve din birbirlerini ortadan kaldırmaya çalıştıklarında değil karşılıklı etkileşimde buldukları sürece var olmaya devam edebilecek bir hakikatin ayrılmaz iki yüzüdür. İslam düşünce tarihinde Bağdat merkezli felsefe anlayışı bu amaca hizmet eden bir düşünce ikliminde gelişmiştir.

Bu düşünce ekolünün temel problemlerinden biri olan akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi problemi, özellikle İslam felsefesi geleneği içerisinde, oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu manada denilebilir ki, akıl-vahiy ilişkisi meselesi çerçevesine getirilen açıklama, yorum ve çözümler İslam felsefesinin en orijinal yönünü oluşturmaktadır. Kuşkusuz bu durumun ortaya çıkmasında İslam dininin kendi iç dinamiklerinin etkisi olduğu kadar, fetihlerle birlikte genişleyen İslam coğrafyasının yabancı kültür ve geleneklerle temasının da önemli bir payı vardır. Yeni oluşmaya başlayan İslam toplumunda, Hz. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmeler, İslam toplumunda aklın konumu ve vahyin mahiyetiyle ilgili birtakım tartışmaları gündeme

getirmiştir. Özellikle birer İslami ilimler olarak gelişmekte olan fıkıh ve kelâm gibi disiplinler içerisinde akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi meselesi çeşitli boyutlarıyla tartışılmaya başlanmıştır.

Müslüman toplumun dışa açılmasıyla birlikte başlayan gayr-i Müslim unsurlarla bir tür hesaplaşmaya girişmesi süreci bir yandan "sistemik akıl yürütme" usul ve yöntemini geliştirirken, öte yandan, tercüme faaliyetlerine hız verilmesini ve antik geleneklerden yararlanmanın kaçınılmaz olduğu fikrini belirgin hale getirmiştir. Buna paralel olarak kelâm ekolünün temsilcisi durumunda olan Mutezile hareketi, akıl ve vahyin mahiyeti ile bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda derin tartışmalara yol açmış ve Müslüman toplumda gelişecek olan felsefe hareketinin başlamasına adeta öncülük etmiştir. Bu çabalar her ne kadar Ehl-i hadis ve bir kısım fukahânın şiddetli hücumlarına sebep olsa da Mutezilenin "tevhid ve adâlet" prensiplerini ortaya koymaları, Müslüman olmayan grupların hücumlarına karşı rasyonel yollarla İslam'ı savunma çabaları peygamberlik müessesesinin aklen gerekli olduğu ve Kur'an'ın akla uygun olduğu şeklindeki tezleri ilk İslam filozofu Kindî ile birlikte çok daha geniş bir biçimde ele alınacak olan akıl-din ilişkisi probleminin bir anlamda temelini oluşturmuştur.

Bu başarının elde edilmesinde, bir yandan akıl-din ilişkisi probleminin İslam filozofları tarafından felsefi yöntemlerle ortaya konulması, diğer taraftan ontolojiden epistemolojiye, mantıktan siyasete kadar problemin çeşitli boyutlarının sistemik bir tarzla ele alınmasında başta kadim Yunan bilim ve felsefesinin tercümele-

yoluyla Arapça' ya aktarılmasının etkisi söz konusudur. Başlangıçta yaygın olarak, din adına felsefe karşıtlığı, felsefe ve akıl adına da din aleyhtarlığının yapıldığı yaşanmış olsa da böylesi kültürel bir ortamda Kindî, akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi meselesini "uzlaştırma" temelinde ele almış, bu problemin daha sakin bir ortamda akli ve felsefi yöntemlerle tartışma yolunun başlatmıştır.

Kindî'ye göre akî bir bilgi olan felsefe ile vahyi (İlahî) bilgi olan dinin uzlaşması üç temel noktaya dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, felsefe ile dinin aynı konu ve amaca sahip olmasıdır. Bu çerçevede Kindî, felsefenin konusunu kısaca, "varlığın hakikatinin bilgisi" olarak ortaya koymakta ve bunun da temelde Allah'ın gerçek manada bilinmesi ile ahlâki bilgi olduğunu belirtmektedir. Dinin de konusunun esasta bundan farklı olmadığını kaydeden Kindî, felsefe ile dinin amacının, böyle bir bilgiyi pratik hayata geçirerek erdemlerin elde edilmesi sebebiyle dünya ve ahiret mutluluğunun kazanılması olduğunu ifade etmektedir.

Kindî'nin felsefe ile dini uzlaştırma gayretini dayandırdığı ikinci temel nokta, felsefe ile dinin her ikisinin de hakikat oluşudur. İnsanın tabiatı gereği "bilen" bir varlık olduğunu ifade eden Kindî, insan nefsinin en önemli gücü olan düşünme gücünün ya da aklının belirli bir işlevden sonra bilkuvve durumdan bilfiil durumuna geçtiğini ve böylece varlığın çeşitli alanlarına dair bilgi elde edebildiğini ortaya koymaktadır. Bilgi ise zan ve şahsi görüşten farklı olarak kesin bir bilmeyi ifade etmektedir. Ancak bilgi, bilenin (süje) zihni ile bilinenin (obje) belli bir tarzda örtüşmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Ona göre felsefî bilgi gibi, vahyi bilgi de kesin olarak hakikati ifade etmektedir. Zira bu bilgi Allah'ın desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşmektedir. O halde Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verileriyle ya da diğer bir ifadeyle felsefî bilgi ile uygun ve uzlaşır nitelikte bir bilgidir. Ancak akıldan yoksun olanlar ya da cehaletle yoğrulanlar bu gerçeği inkâr edebilir. Bununla birlikte dinin gelmiş olduğu dilin inceliklerine vâkıf olmak ve gerektiğinde doğru bir yoruma baş vurmamak bu gerçeği görenler için bir zorunluluktur. Aksi halde dinin gerçeğini tam olarak kavramak mümkün olmayacaktır. Felsefe ile dinin her ikisinin de hakikati ifade ettiğini açık bir biçimde ortaya koyan Kindî, vahyi bilgiyi veciz, açık-seçik, kapsamlı olma yönünden aklî bilgidен üstün tutmaktadır. Hatta ona göre bu niteliklerde bir bilgiyi ortaya koymak insan gücünün çok üzerindedir ve beşer kudretinin bunun bir benzerini ortaya koyması dahi imkânsızdır.

Kindî'ye göre felsefe ile din arasındaki uzlaşmanın üçüncü ve son dayanağını ise, felsefî bilgiyi talep etmenin mantıken zorunlu olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Buna göre, ne adına olursa olsun felsefeye karşı olanların da felsefeyi savunmaları gerekmektedir. Çünkü bu kimseler ya felsefenin gerekli olduğunu ya da gereksiz olduğunu iddia etmek durumundadırlar. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icap etmektedir. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri zorunlu hale gelir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme işi, varlığın hakikatini bilme manasına gelen felsefenin alanına girmektedir. Bu durumda kendi mantıkları gereği, onların da

felsefeyi talep etmeleri bir zorunluluk olmaktadır. O halde felsefe ile dinin birbiriyle uzlaşır olduğu bu açıdan da görülmektedir.

Kindi'de olduğu gibi Farabi'de de temelde bir uzlaştırma problemi olarak ortaya çıkan akıl-din ilişkisi meselesi, Farabi felsefesinin temel karakteristiğini oluşturan bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. İslam felsefesi tarihi yakından incelendiğinde Farabi'nin böyle bir zemin üzerinde yeni bir felsefe inşa eden bir filozof olduğu görülmektedir. Farabi'nin akıl ve din olgusunu, içinde bulunduğu kültürel ve dinî ortamın etkisinin dahil olduğu entelektüel saiklerle uzlaştırmaya çalıştığı muhakkaktır. Hicrî III. ve IV. yüzyıllarda neredeyse merkezileşen din karşıtı tavırlara, özellikle nübüvvet anlayışı etrafında yoğunlaşan şüpheci hareketlere karşı Farabi, nübüvveti rasyonel bir biçimde izaha çalışmış dini, akîl ve felsefî bir temelde savunarak felsefe ile dinin, akıl ile vahyin uzlaşabileceğini göstermek istemiştir.

Farabi'de felsefe/din uzlaştırması meselesi eş zamanlı (senkronik) ve ard-zamanlı (diakronik) olmak zere iki ana çerçevede ele alınmaktadır. Senkronik açıdan bakıldığında birincisi felsefenin birliği, ikincisi ise felsefe-din birliği olmak üzere iki temel iddiaya dayandırılmaktadır. Buna göre Farabi, felsefe-din birliğini kurmadan önce gerçek felsefe ve filozoflar arasında temel görüş ayrılıklarının olamayacağını, yani felsefenin bir birlik oluşturduğunu ortaya koymakta ve böylece felsefe-din birliğini kurarken felsefe açısından sağlam bir dayanak oluşturmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Farabi'de felsefe-din birliği her iki alanın konu ve amaç birliği ile her ikisinin hakikat oluşu temeline dayanmaktadır. Gerek

felsefeyi gerekse dini teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayıran Farabî, felsefe ve dinin teorik konularının temelinde varlıkların ilk ilkesi olan Tanrı, pratik kısmının ise, ahlâk ve siyaset, yani genel olarak insanı mutluluğa götürecektir bireysel ve toplumsal davranışlar olduğu görüşündedir. Konu birliği gibi, farklı şekillerde ifade edilse de felsefe ile dinin amacının da bir ve aynı olduğunu ortaya koyan Farabî, bu amacın en yüce mutluluk olduğunu ifade etmektedir.

Farabî'ye göre felsefe ile din aynı konu ve amaca sahip olduğu gibi, aynı hakikati ifade etmektedir. Bu nedenle de aralarında gerçekte bir karşıtlık söz konusu değildir. Zira beşerî ve akîf bir çabayla, belirli bir yöntem (burhan) ve belirli aşamalardan geçerek kesin bir yolla elde edilen felsefî bilgi ile Peygamber'in mütehayyile gücünün etkisiyle belirli bir keyfiyet kazanan dinî bilgi (vahiy) kaynak itibarıyla aynı yerden gelmektedirler. O halde ona göre felsefe ile dinin aynı hakikati ifade edemeyeceği anlayışı, dinde ortaya konulan hakikatlerle, felsefedeki hakikatlerin temsilî olarak ifade edilmiş şekli olduğu gerçeğinin kavranamamasından meydana gelmektedir. Böylece dinin ifade ediliş tarzı kavrandığında felsefe (akıl) ile din arasında -hakikati temsil açısından- bir çelişkinin olmadığı anlaşılabilir olacaktır. Aslında Farabî, felsefe ile dini hem konu ve amaç hem de hakikat olma bakımından bir ve aynı kabul etmekle, dinî bilgiyi felsefî bilginin altında (aşama olarak sonra) görmektedir. Çünkü dinin teorik kısmının delilleri felsefenin teorik kısmında, dinin pratik kısmının genel ilkeleri de felsefenin pratik kısmında yer almaktadır.

Uzlaştırma problemine diakronik çerçeveden yaklaşıldığında, Farabî'nin oldukça farklı sayılabilecek yaklaşımları olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Farabî, akıl (felsefe) ile dini, insanlık tarihinde belli bir gelişim ve olgunlaşma süreci sonucunda ortaya çıkan ve birbiriyle temelden ilişkili olan iki aynı ve benzer olgu olarak ele almaktadır. Dinin zaman bakımından felsefeden sonra geldiği ve ona tâbî olduğu görüşünü savunan Farabî, akıl ile dini bu tabiiyet ve ardılık (selef-halef) olma bağlamında ele alarak bir uzlaştırma yakınlaştırma çabasında bulunmaktadır. Aynı zamanda çeşitli felsefe ve din anlayışlarından söz edilebileceğini kabul eden Farabî, gerçek felsefeyi, insanlık tarihi boyunca hatabî felsefeden başlayarak gelişen ve kemâle eren burhanî felsefe olarak anlarken, gerçek dini ise, bu burhanî ya da yakinî felsefeyle anlaşılabilir din olarak algılamaktadır. Dini, tarihî süreç içerisinde burhanî felsefeyle ulaşılan hakikatleri avama öğretmenin bir aracı olarak gören Farabî, bunun "İlk Başkan" (peygamber) tarafından felsefî hakikatlerin hayali veya sembolik olarak ortaya konulmasıyla gerçekleştiğini kaydetmektedir. Aralarında bir derece ve ortaya koyma farkı olmakla birlikte felsefe ile din aynı konu ve amacı gerçekleştirmek ve aynı hakikati ifade etmektedir. Bu sebeple de aralarında bir çelişki değil, ancak bir uzlaşır olmaktan söz edilebilir.

Farabî'nin bu teorisi ve bu çerçevede ortaya koyduğu görüşleri kendisinden sonra gelen İbn Sina, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Musa b. Meymûn, Albertus Magnus ve Spinoza gibi Doğulu ve Batılı pek çok filozofu etkilemiş, özellikle İbn Sina üzerinde büyük bir tesir bırakmıştır. Bağdat merkezli İslam dünyasında gündün güne

gelişen bu felsefî geleneğin zirve noktası olarak kabul edilen kuşkusuz İbn Sina felsefesidir. Bu felsefenin orijinalliğini iki noktada değerlendirmek mümkündür. Bunlardan biri onun kendinden önceki felsefî düşünceleri bir senteze tâbi tutması, diğeri ise, böyle bir sentezle oluşturduğu felsefî düşünce ile İslam vahyini uzlaştırmaya gitmesidir. Denilebilir ki, İbn Sina'nın bu uzlaştırma çabası, bilhassa sonuçları ve etkileri dikkate alındığında, önekilere kıyasla çok daha başarılı bir biçimde gerçekleşmiştir.

İbn Sina'da uzlaştırma temelinde ele alınan akıl-din ilişkisi problemi, bu iki kavramda var olan iki temel dayanak üzerine bina edilmektedir. Bunlardan biri aklın işlev alanı olan felsefe ile dinin konu ve amaçlarının bir olduğu anlayışı, diğeri ise, her ikisinin de hakikati ifade ettiği düşüncesidir. Felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayıran İbn Sina, felsefenin teorik kısmının konusunu esasen Tanrı bilgisi (marifetullah) olduğu, pratik kısmının ise, hayata yapılması gerekli olan şeyler hakkında bilgi sahibi olma ve doğru ve güzel eylemlerle mükemmelliğe ulaşma şeklinde ortaya koymaktadır. İbn Sina felsefesinde aklın gayesi, felsefenin teorik ve pratik alanlarında eylemde bulunarak insan nefsinin olgunlaşması suretiyle dünya ve ahiret mutluluğunun kazanılması olarak ifade edilmektedir. Felsefe gibi dini de teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayıran filozof, Tanrı bilgisinin dinin teorik yönden temelini oluşturduğunu, dinin pratik yönünün ise insan nefsinin arındırma ve böylece ahlaki olgunluğu sağlayan birtakım eylemlerin oluşturduğunu belirtmektedir. Ona göre felsefede olduğu gibi dinin

gayesi de teorik ve pratik açılardan olgunluğa ulaşmak suretiyle insanın mutluluğu temin etmesidir.

İbn Sina'ya göre felsefe ile din, konu ve amaç birliği yanında hakikati ifade etmeleri açısından da bir birlik oluşturmaktadırlar. Buna göre felsefî ya da aklî bilgi, bilkuvve aklın müstefâd akıl aşamasına kadar çeşitli merhalelerden geçerek elde ettiği kesin bir bilgi olup zihinde tasavvur edilenlerle dış dünyada olanların birebir karşılığı olarak tanımlanmaktadır. İbn Sina böyle bir bilgiyi burhanî bir yönleme elde etmekle beraber esasen dıșsal bir etkiye, yani Tanrı ya da faal akla dayandırmaktadır. Bu sebeple ona göre bazı aşamalardan geçerek ve belirli bir yöntem takip edilerek elde edilen felsefî bilgiler sonuçta "ilahî bilgiler" olduklarından bunların hakikat olduklarından asla şüphe duyulmamalıdır. İbn Sina'ya göre bu kesinlik dinî ya da vahyi bilgiler için de söz konusudur. Zira vahyi bilgiyi getiren peygamber, insanlık mertebeleri içerisinde kemâli ifade eden nübüvvet makamında bulunmaktadır. Çünkü ondaki yüksek sezgi (hads) yeteneği (kudsî ruh) onun faal akılla mükemmel bir iletişim kurmasını sağlayarak doğrudan bilgi alabilmesini temin etmektedir. O halde Tanrı'dan faal akıl vasıtasıyla peygamberin kalbine gelen vahyi bilginin felsefî bilgiler gibi kesin olduğundan şüphe etmek mümkün değildir. Nitekim mutlak bilgi sahibi olan Allah'tan yanlış bir bilginin gelmesi söz konusu olamaz.

Felsefe ile dini; konu, amaç ve hakikat olmaları bakımından bir ve aynı gören İbn Sina, felsefî bilgi ile nebevî bilgi arasındaki farkı elde edilişleri ve ortaya konuluş tarzlarında görmektedir. Ona

göre havâsa hitap eden felsefenin aksine din, avama hitap etmektedir. Bu nedenle de dini getiren peygamber kusursuz mütehayyile gücü ile felsefenin ortaya koyduğu hakikatleri, benzetmeler ve semboller kullanarak insanlara duyurmaktadır. O halde dıştan bir bakışla felsefe ile din arasında bir çelişkinin olabileceği zehabı din dilinin kavranarak tevil edilmesiyle kolayca giderilebilir.

Gazalî filozofların kabul ettiği akıl-din (vahiy) uyumun gerçekten var olup olmadığı konusunda farklı bir yerde durmaktadır. O, filozofların iman-akıl, din-felsefe ilişkilerini doğru bir tarzda anlamadıklarını iddia etmektedir. Felsefeyi akli ilimlere (matematik, mantık, tabiat, metafizik, siyaset, ahlâk) ayırarak, her bir alanda felsefenin dinle olan münasebetini tartışan Gazalî, metafizikte filozofların yaptıkları hatanın en azından bidat sayılacağını ifade eder. Çünkü ona göre metafizik bilgiyi bilimsel açıdan doğrulamak mümkün değildir. Dolayısıyla dinle felsefe (akli bilgi) tamamen ayrı alanlardır ve hakikat ancak dinî bilgiye dayandığı için akıl bu seviyeye ulaşmayacağından, sezgi gücüyle elde edilen bilgiye ihtiyaç vardır.

İnişli-çıkışlı bir zihni muhakemeye sahip olduğundan, Gazalî felsefe yapmanın dinle alakalı bir durumun olmadığını dile getirirse de filozofların bu ilimleri hatalı kullandıklarını düşünerek, gerçeğe ulaşma noktasında felsefî bilgiyi yetersiz bulmakta, hatta zararlarından bahsetmektedir. Gazali dinî bilginin kaynağı ile ilgili olarak kelimci ve sufilerle birlikte filozofların görüşlerine yer vermek suretiyle konuyu değerlendirmeye çalışır. Aklî ilkelerden

yola çıktığı halde farklı sıfatları olan Allah anlayışına ulaşırken, filozoflar aynı ilkelerden sıfatları kendisinin aynısı olan bir Allah anlayışına ulaşmışlardır. Çünkü her ikisinin aklın yetkinlik sınırını aynı çizgide tuttuklarından bahsedemeyiz. Gazali, pek çok konuda filozoflara yakın bir yerde konumlansa da belli yerden sonra heretik anlayışa kayarak din konusunda rivayetlere sığınmaktadır.

Din-felsefe uygunluğu konusunda İslâm düşüncesinde en çok çaba harcayan filozoflardan biri hiç kuşkusuz İbn Rüş'tür. Ona göre dinin gayesi ve işlevi insanlara gerçek bilgi ile doğru davranışı öğretmektir. Din gerçek anlamda insana mutluluğu sağlayacak olan ilim-amel, teorik-pratik bütünlüğünü amaçlamaktadır. Bu bağlamda felsefenin gerçek mahiyeti ise, en genel anlamda, yaratıcıya delalet etmeleri bakımından var olanları incelemektir. Çünkü ona göre akıl ve din, benzer biçimde, insanlardan evrenin var oluş özelliklerini araştırmalarını ve aklî kıyasta bulunarak yaratıcı fikrine ulaşmalarını talep etmektedir

Felsefenin din açısından meşruiyetini ortaya koymak için, dinin konumunu belirlemek üzerine bazı fikirler öne sürmektedir. O, kaynağı vahiy olan dinin, aklın bir ürünü olan felsefeyi Kur'an'dan getirdiği naslarla nasıl teşvik ettiğini örneklerle ortaya koyar. İslam toplumunda geçmişten gelen felsefe karşıtlığının oluşturduğu konjonktürel yapıyı da göz önünde bulundurarak aslında bilinenin aksine dinin felsefeyi yasaklaması şöyle dursun onunla ilgilenmeyi vacip kılan ayetlerle dolu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Felsefenin dindeki meşruiyetinin sağlanmasında temellendirici yönü

olan akli çıkarsamaların dini metinlerin de içerdiğini düşünen filozof, bu ayetleri sıralarken akli kıyasın önemine işaret etmiştir.

Felsefe ile din arasındaki uzlaşmazlığı ortadan kaldıracağını düşündüğü tevil (yorum) in, belli bir yeterliliğe sahip kişiler tarafından yapılmasının önemine vurgu yapmaktadır. İbn Rüşd, kendisi için hayati önem taşıyan tevil yapmanın son derece hassas, belli bir birikim ve beceri gerektiren bir iş olduğunu, bunun yanında nasları tevil etme ehliyetine sahip olmayan kişilerin bu işten uzak kalmaları gereğini ifade eder. Din ile felsefenin uzlaşması hususunda tevil yönteminin, İbn Rüşd tarafından başarılı bir şekilde uygulanması, din ile felsefe arasında var olduğu zannedilen uzlaşmazlığı ortadan kaldıracak en güzel yöntemin bu olduğu anlayışını daha da güçlendirmiştir. O bir yandan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konusunda gerek felsefenin bir yöntemi olan burhan yöntemini gerekse de dini nasların felsefi sonuçlarla herhangi bir çatışma içinde olmadığını göstermeyi başarmıştır.

İslâm felsefesindeki yaygın anlayışa uygun bir şekilde din ile felsefenin uzlaştığı görüşünden hareket eden filozof, doğru din ile gerçek felsefenin, bir ve aynı hakikati dile getirdiklerini ve nihai olarak insanı aynı hakikate ulaştırdığını ifade etmiştir. Akıl ile dinin "Çifte hakikat" değil tek hakikatin iki farklı yüzü olduğundan din ile felsefe birbirleriyle uyuşmaktadır. Zaten Tanrı tarafından insana verilmiş olan akıl (felsefe) ve din çeliştğini düşünmek veya kabul etmek doğru değildir. Bununla birlikte, zaman zaman bazı arızî sebepler dolayısıyla bu iki ilkenin çeliştği gibi bir durum ortaya

çıkılmaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey, dini metinleri tevîl etmek suretiyle akla uygun hale getirmektir.

KAYNAKÇA

Ahmet Arslan, "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, ed. Müjgân Cunbur, Ankara 1984.

Allame Hillî, *Keşfu'l-Murad Fî Şerh-i Tecridi'l-İtikad*, Mektebetü'l Mustafa Yayınları, 1376.

Alfred Weber, Felsefe Tarihi, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991.

Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993.

Ali bin İbrahim Kumî, Tefsiru'l-Kumî, Darul Kitap, Kum, 1367.

Ali Özek, İslami İlimlerde Metodoloji IV. Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.

Arthur John Arberry, Revelation and Reason in İslam, George Allen and Unwin, Landon 1971.

Aydın Sayılı, "Farabî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri": Belleten, Ankara, 1951.

Ayhan Tekineş, İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar, İstanbul, 2001.

Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin; İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikri Eğilimler", İslam, Gelenek ve Yenileşme, İstanbul, 1996.

-----, Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi, Giriş, İstanbul 1992.

-----, Bekir Karlığa, "İslam Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler", M. Ü. 1. F. D., III, İstanbul 1985.

Betül Çotuksöken, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, İstanbul, 1993.

Bilal Kuşpınar, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, İstanbul, 1995.

- Cemalettin Erdemci, Kelâm İlmine Giriş, İstanbul, 2009.
- Cemil Saliba, Tarihu'l-Felsefet'l-Arabiyye, Beyrut, 1981.
- Cürcani, Ta'rifât, Mektebeti Lübnan, Beyrut, 1985.
- Deborah L. Black, 'AI-Farabî. History of Islamic Philosophy, ed. Seyyid Hossein Nasr-Oliver Leaman, London 1996.
- Ebu Hatim er-Razi, A'lâmu'n-Nübüvve, nşr. Salâh es-Savf-Gilam Rıza Avanî, Tahran, 1977.
- Ebu'l-Hasan el-Amiri, Kitabu'l-İlam bi'l-Menâklbi'l-İslam (ed. Ahmed Abdulhamid Gurab), Riyad 1988
- Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, Kitabu Makâlâtî'l-İslamiyyin ve İhtilafî'l-Musallin, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963.
- Ebu Mansur, Maturidi, Tevilatu'l-Kur'an, (Thk Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2006.
- , Kitabu't-Tevhid, (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara, 2003.
- Edmund Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1995.
- Etienne Gilson, Reason and Revelation in the Middle Ages, Charles Scribner, New York 1963.
- Enver Demirpolat, Osmanlılarda Felsefenin Serüveni, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,14:1, 2009.
- Fahreddin Razi, el Mebahisu'l-Meşrikiyye, Bidar Yayınları, Kum, 1411.
- Farabi, Kitabu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, nşr. Alber Nasri Nadiri, Beyrut, 1986.
- , Kitabu'l-Huruf, tsh. Muhsin Mehdi Beyrut 1990.
- , Kitabu'l-Mille, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1968.

-----, Kitabu Tahsilu's-Saâde': el-Amalu'l-Felsefiyye, thk. Cafer Ali Yasin, Beyrut 1992.

-----, et-Talikât, el-Amalu'I-Felsefiyye, thk. Cafer Ali Yasin) içerisinde, Beyrut 1992.

-----, Kitabu Ara-i Ehli'l-Medineti'l-Fazıla, nşr. Alber Nasri Nâdir, Beyrut 1986.

-----, Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye thk. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut 1983.

-----, Fusulu'l-Medenî, nşr. ve İng. çev. D. M. Dunlop, Cambridge 1961.

-----, Uyunu'l-Mesâil es-Semeretü'l-Mardiyye, nşr. Friedrich Dieterici içerisinde, Leiden 1890.

Fazlur Rahman, "İbn Sina", İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, çev. Osman Bilen, İstanbul 1990.

-----, Fazlur Rahman, Prophecy in İslam, London, 1958.

Fritz W. Zimmerman, "AI-Kindi", ed. M. J. L. Young, Religion, Learning And Science İn The Abbasid Period Cambridge 1990.

Gazalî, Mearicü'l-Kuds fî Medarici Marifeti'n-Nefs, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 1988

-----, el-Munkız Mine'd-Dalal, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

-----, İhya, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1974.

-----, Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenadika, thk Mahmut Bicu, Cidde, 1993.

-----, Miyaru'l-İlim, Beyrut: Daru'l-Endülüs Yay., Beyrut, thz.

-----, Mişkatü'l-Envar, çev. Şadi Eren, Nesil Yayınları, İstanbul, 2007.

- Gerhard Endress, "The Defense of Reason: The Plea For Philosophy İn The Relicious Comunity., Zeitschrift für Geschichte der Arabischs a mischen Wissenschaften, Frankfurt 1990.
- Hamdi Onay, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine, Hikmet Yurdu Dergisi, YIL: 12, CİLT: 12, SAYI: 24.
- Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", AÜİFD, Ankara 1955.
- H. Ömer Özden, İbn-i Sina-Descartes, Metafizik Bir Karşılaştırma, İstanbul 1996.
- İbn Cülcül, Tabakatü'l-Etibba ve'I-Hükema, thk. Fuad Seyyid, Beyrut 1985.
- İbn Ebî Useybia, Uyunu'I-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ Nizar Rida, Beyrut h. 1326
- İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn, thk. Hüseyin Atay, AÜİF. Yayınları, Ankara 1972.
- İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl, (Çev. N. Ayasbeyoğlu), İbn Rüşd'ün Felsefesi, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara: 1955.
- İbn Sina, "el-Medhal", eş-Şifa, thk. Georges C. Anawati, eş-Şifa, Kahire 1966.
- , "el-İlâhiyat" eş-Şifa, thk. Georges C. Anawati), I-II, Tahran 1964.
- , "el-Burhan" eş-Şifa, thk. Ebu'l-Ala Afifi, Mısır, 1965.
- , er-Risaletü'l-Arşıyye, thk. İbrahim Hilâl, Kahire, 1980.
- , el-Adhaviyye fi'I-Meâd, thk. Hasan Asi, Beyrut, 1987.
- , "Mübahesat", Resail'u İbn Sina, nşr. Hilmi Ziya Ülken içerisinde, I-II, İstanbul 1953.

-----, Fi Aksami'l-Ulumi'l-Akliyye, Tis'u Resail içerisinde,
Konstantiniyye 1881

-----, Ahvalu'n-Nefs, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Kahire 1952.

-----, "Uyunu'l-Hikme", Resailü İbn Sina, nşr. Hilmi Ziya Ülken,
Ankara 1953.

-----, el-Ala, et-Tefsirul-Kur'ani ve'l-Lugatu's-Sufi fi Felsfeti
İbn Sina İçerisinde, nşr. Hasan Asi, Beyrut 1983.

-----, el-Mebde ve'l-Mead, thk. Mehdî Muhakkik, Tahran 1984.

-----, et-Talikât, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran 1983.

-----, "el-Keramat ve'l-Mucizat ve'l-Eacib", nşr. Hasan Asi,
Beyrut 1983.

-----, "er-Risale Fi İsbati'n-Nübüvvat ve Tevili Rumûzihîm",
Tis'u Resail İçerisinde, Konstantiniyye 1881.

-----, "er-Risâle fi'l-Hudud" Tis'u Resail, Konstantiniyye, 1881.

-----, el-Keramat ve'l-Mucizat ve'l-Eacib, et-Tefsiru'l-Kur'ani ve'l-
Lugatu's-Sufi Fi Felsefeti İbn Sina içerisinde, nşr. Hasan Asi,
Beyrut 1983.

İbrahim Madkur, "Farabî", İslam Düşüncesi Tarihi, ed. M. M.
Şerif, çev. Osman Bilen, İstanbul, 1990.

İbnü'n-Nedîm, el- fihrist, Kahire thz.

İlhan Kutluer, Yitirilmiş Hikmeti Ararken, İz Yayıncılık, İstanbul,
2011.

İmam Şafii, er-Risâle (çev. Abdulkadir Şener, Ankara, 1996.

İsmail Erdoğan, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve
Kâmil Tabiat Anlayışı, İlahiyat yayınları, Ankara, 2004, s. 21.

İsmail Yakıt, "Mevlana'da Akıl ve Aklın Kritiği", SDÜ. İlahiyat
Fakültesi Dergisi Yayınları 1996.

Kindî, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Kutbettin Şirazi, Şerhu Hikmetü'l-İşrak, Encümeni Asar Mefahir Ferhengi Yayınları, Tahran, 1383.

Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.

Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987.

Mahmut Kaya, "Farabî" maddesi, DIA, XII, İstanbul, 1995.

-----, "İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, ed. Müjgan Cunbur, Ankara 1984.

Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 179-182.

Mehmet Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", MİLEL VE NİHAL inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi cilt 8, sayı 1, Ocak – Nisan 2011.

M. Hüseyin, Tabatabai, el-Mizan, İslami Yayınları, 1374.

-----, Nihayetu'l-Hikme, Neşr İslami Yayınları, 1375.

M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ulâ, haz. Nuri ak, İstanbul, 1994.

Micheal E. Marmura, "İbn Sînâ", İslam'da Bilgi ve Felsefe, İstanbul, 1997.

Misbah Yezdi, Taallukat-ı Ala Nihayetu'l-Hikme, Dergâh Hak Yayınları, 1405.

Molla Sadra, Esfaru'l-Erba'a, İhya-u Turas Arabi Yayınları, 1981.

-----, Şerhu'l-Usulü Kâfi, Mektebeti Mahmudiye Yayınları, Tahran, 1391.

-----, eş-Şevahid-i Rububiyye, Merkezi İntişaratı Danışgahi Yayınları,1360,

Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhî Mezhepler Tarihi, çev. Sıbgatullah Kaya, İstanbul, 1993.

Muhsin Mahdi, "Avicenna", Encyclopedia İranica), ed. Ehsan Yarshater, New York 1989.

Murtaza Mutahhari, Aşınayı Ba Ulum-i İslami, Sadra Yayınları, Kum,1368.

-----, Mecmua-î Asar, Sadra Yayınları, Kum, 1380.

Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1956.

Naklî Cafer Subhanî, El-Milel ve-Nihal, Tebligatı İslami Yayınları, ths, 1374.

Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Richard Robinson, "Plato': The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, ed. J. O. Urmson, Landon, 991.

Richard Walzer, "Kindî", İslam'da Bilgi ve Felsefe, yayma haz. Mustafa Armağan, İstanbul, 1997, s. 80.

Shlomo Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, İbn Bajja, and Maimonides", Maimonides: A Collection of Critical Essays, ed. Joseph Antony Buijs, University of Notre Dame Press, İndiana, 1988.

Sönmez Kutlu, ,Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî', İmam Maturidi ve Maturidilik içinde, Ankara, 2003.

Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Taşköprüzade, Mevzuatü'l-Ulûm, Sad. Mümin Çevik, c. I, II, III, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1975.

Wilfred Cantwell Smith, Faith And Blief, Princeton University Press, New Jersey, 1979

W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981.

Yaşar Aydınlı, "Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi", İslami Araştırmalar, Ankara 1988



ISBN: 978-625-367-061-0