

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EBÜ'L-HASAN EL-ÂMİRÎ (ö. 381/992)'NİN HİKMET
ANLAYIŞI

SİNAN YILMAZ

Yüksek Lisans Tezi

DANIŞMAN

YRD. DOÇ. DR. MEHMET HARMANCI

KONYA-2017



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sinan Yılmaz		
	Numarası	148102011045		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
Tezin Adı	Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992)'nin Hikmet Anlayışı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Sinan YILMAZ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sinan YILMAZ
	Numarası	148102011045
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Mehmet HARMANCI
	Tezin Adı	Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992)'nin Hikmet Anlayışı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992)'nin Hikmet Anlayışı başlıklı bu çalışma 15/12/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
2	Doç. Dr.	Kamil SARITAŞ	
3	Yrd. Doç. Dr.	Mehmet HARMANCI	



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sinan YILMAZ		
	Numarası	148102011045		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Harmancı		
Tezin Adı	Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992)'nin Hikmet Anlayışı			

Bu çalışmada, klasik İslam düşünürlerinden biri olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin hikmet anlayışı incelenmiştir.

Çalışma, giriş bölümü ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde hikmet kavramının sözlüklerdeki anlamı üzerinde durulmuş ve Kur'an-ı Kerîm, tefsir ve ilgili hadislerin bu kavrama yaklaşımı ele alınmıştır. Ayrıca hikmet ile felsefenin ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Antik Yunan'da "philosophia" şeklinde kabul gören ve hikmet sevgisi anlamına gelen felsefenin, İslam dünyasında bizzat "sophia" yani hikmet/bilgelik anlamı şeklinde evrildiğine ve İslam felsefesinin genel karakteristiğine dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde ise Âmirî'nin hayatı ve eserleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise Âmirî'nin hikmet anlayışı ele alınmıştır. Burada öncelikle hikmetle özdeşleştirilen Hermes figürü ele alınmış ve bunun akabinde Âmirî'nin hikmeti kendisine dayandırdığı Lokman Hakîm üzerinde durulmuştur. Bundan sonra Âmirî'nin hikmetin sütunları olarak kabul ettiği beş Antik Yunan filozofu (Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles) Âmirî'nin görüşleri çerçevesinde ele alınmış ve buradan hareketle Âmirî'nin düşüncesindeki hakîm filozof anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra hikmete ulaşmada sırasıyla nefsin ve dinin rolleri üzerinde durulmuş ve son olarak hikmet-saadet ilişkisi ele alınarak çalışma bitirilmiştir.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Sinan YILMAZ		
	Student Number	148102011045		
	Department	Philosophy and Religion Sciences / Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Harmancı		
Title of the Thesis/Dissertation	The Concept of Hikmah in Thought of Abu'l-Hasan Al-‘Âmirî			

In this thesis, view of wisdom is examined according to Abu'l-Hasan Al-‘Âmirî who is considered one of the classical Islamic thinkers.

The study consists of an introduction and two chapter. In the introduction, lexical meaning of the concept, wisdom, is examined and we have investigated how the Qu’ran, exegesis and related hadiths have dealth with the concept of wisdom. Moreover, the relationship between wisdom and philosophy is emphasized. In this context, the philosophy which is often defined as “philosophia” in ancient Greece and which means love of wisdom, has been pointed out in the Islamic world itself as “sophia,” that is to say, wisdom/erudition, and this reality draws attention to the general character of Islamic philosophy.

In the first chapter of the thesis, life and works of Âmirî is emphasized. In the second chapter, the understanding of wisdom was discused according to Âmirî. In this context, the figure, Hermes, was primarily evaluated and this was followed by a discussion on Lokman Hakîm on wisdom. Moreover, five ancient Greek philosophers (Empedokles, Pythagoras, Socrates, Plato, and Aristotle), which Âmirî evaluated within the framework of Âmirî’s views and from this point of view, we have put emphasis on how soul and religion play an important role to gain wisdom and finally, the study was completed after an evaluation on the relation between wisdom and felicity.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....II

ÖNSÖZ.....III

GİRİŞ

1. Hikmet Kavramı.....	2
2. Hikmet Kavramının Temel Referansları.....	3
3. Hikmet Olarak Felsefenin İntikali.....	7
4. Klasik İslam Filozoflarında Hikmet Algısı.....	11

I. BÖLÜM

ÂMİRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. Âmirî'nin Felsefesini Oluşturan Ortam ve Ortaya Koyduğu Şartlar	21
1. 1. Âmirî'nin Düşünce Dünyasını Şekillendiren Başlıca Şehirler.....	22
1. 1. 1. Nişabur.....	22
1. 1. 2. Belh.....	23
1. 1. 3. Bağdat.....	24
2. Âmirî'nin Hayatı.....	24
3. Âmirî'nin Eserleri.....	28
3.1. Günümüze Ulaşan Eserler.....	29
3.2. Günümüze Ulaşmayan Eserler.....	32
4. Kullandığımız Kaynaklar.....	33
5. Âmirî'nin Hocası.....	33

II. BÖLÜM

ÂMİRÎ FELSEFESİNDE HİKMET

1. Âmirî'nin Hikmetin Kaynağına Dair Görüşü	35
2. Âmirî'ye Göre Hikmetin Sütunları Olan Filozoflar.....	42
2. 1. Empedokles.....	42

2. 2. Pythagoras.....	47
2. 3. Sokrates.....	52
2. 4. Platon.....	57
2. 5. Aristoteles.....	64
3. Hikmeti Elde Etmede Nefsin Rolü.....	73
3. 1. Hisseden Nefs.....	79
3. 2. Akleden Nefs.....	81
4. Hikmete Ulaşmada Dinin Rolü.....	89
5. Hikmet ve Mutluluk.....	95
5. 1. İnsî Mutluluk	97
5. 2. Aklî Mutluluk.....	98
SONUÇ	106
BİBLİYOGRAFYA	108

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
bkz.	bakınız
c.	cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
Hz.	Hazreti
M. Ö.	Milattan Önce
ö.	Ölüm tarihi
s.	sayfa
ss.	sayfa sayısı
tah.	tahkik
terc.	tercüme
tsz.	Tarihsiz
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğeri
yy.	yüzyıl

ÖNSÖZ

Hikmet, düşünce tarihindeki en önemli kavramlardan biridir. Bu kavramın hakikat ile olan ilişkisi insanlar üzerinde cezbedici bir özelliğe sahiptir. Çünkü varlıkların anlamlarını kavramak ya da onların hakikatine vakıf olmak, tarih boyunca insanları en çok meşgul eden konulardan biri olmuştur. İnsanlar için asıl amaç “gerçeğin bilgisi” olmakla birlikte onları bu amacına ulaştırmada bir araç görevi gören hikmet ve buna benzer kavramlar merkezi bir rol oynarlar.

Hakikat insanların ortak gayesi olduğundan, hikmet kavramı İslam düşüncesi ile sınırlandırılmaz. İslam filozofları da hikmetin kaynağını Hermes, Lokman ya da Antik Yunan filozoflarına dayandırarak bunu kabul etmişlerdir. Bunun birtakım gerekçeleri de vardır. Örneğin hakikatin kadimliğine vurgu, yine felsefe ile nebevî bir bağ kurma çabası bu gerekçelerden bazılarıdır. Ancak şu gerçek de göz önünde bulundurulmalıdır ki onların nazarındaki felsefe ile hikmet aynı şeydir. Böylece İslam dünyası için yeni olan felsefe meşru bir çerçeveye oturtulmaktadır. Ancak hikmete asıl değerini veren şey onun Kur’an’da geçmesidir. Bu durum Âmirî de dâhil olmak üzere İslam filozoflarının çabalarını daha anlaşılır bir hale getirir.

Çalışmamızda öncelikle hikmet kavramının genel bir çerçevesini sunmaya ve hikmet kavramının dini, kültürel, tarihi altyapısı ve arka planını ifade etmeye çalıştık. İki bölüm şeklinde oluşturduğumuz çalışmamızın birinci bölümünde, Âmirî’nin yaşadığı dönem hakkında genel bir bilgi verdikten sonra, onun hayatı ve eserleri hakkında bir takım bilgiler vermeye çalıştık.

İkinci bölümde ise Âmirî’nin hikmet anlayışını ele almaya çalıştık. Burada öncelikle bütün geleneklerde önemli bir yer işgal eden ve hikmetle adı sıkça anılan Hermes figürü ile Âmirî’nin hikmetin kaynağını kendisine dayandırdığı Lokman Hakîm üzerinde durmaya çalıştık. Daha sonra Âmirî’nin hikmetin sütunları olarak kabul ettiği Antik Yunan filozoflarını ele aldık ve böylece onun hikmet anlayışını temellendirmeye çalıştık. Âmirî’nin hikmet anlayışını bir bütün olarak sunmak için sırasıyla nefis ve din konusuna değinmemiz gerekiyordu. Bunlar önemliydi çünkü Âmirî’nin hikmet anlayışı yalnızca metafiziğe yönelik birtakım bilgilerden ibaret değildi. O, insana bizzat hikmete ulaşmanın yollarını da göstermeye çalışır. Son olarak hikmetin mutlulukla olan ilişkisini ele almaya çalıştık. Çünkü insanın fiillerinin ve çabasının bir gayesi olmalıdır ki bu gayede en üstün iyiye ulaşmaktır. Dolayısıyla hikmeti elde edebilen bir kimse saadeti de elde edebilir.

Gerek bu çalışmanın ortaya konmasında ve gerekse başka konularda maddi-manevi hiçbir yardımını esirgemeyen ve sürekli bize rehberlik eden değerli danışman hocamız Sayın Yrd. Doç. Dr. Mehmet HARMANCI’ya teşekkürlerimizi sunmak bizim için bir borçtur. Ayrıca gerek fikirleriyle ufkumuzu açan ve gerekse bize hem bu çalışmada hem de hayatta rehber olan değerli hocalarımız Sayın Prof. Dr. İsmail TAŞ’a ve Sayın Prof. Dr. Tahir ULUÇ’a teşekkürlerimizi sunmak bizim için bir vazifedir. Son olarak bazı Arapça metinlerin çevirisinde yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşımız Sayın Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK’e de teşekkürlerimizi sunarız.

Sinan YILMAZ

Konya-2017

GİRİŞ

Düşünce tarihine genel olarak bakıldığında üzerinde en çok durulan konulardan bir kısmının, varlığın dayanaklarının ne olduğu ya da ne olabileceği şeklinde “varlık” temelli bir takım konular çerçevesinde ilerlediği görülür. Bu varlığın dayanağı /garantisi bazı kimseler için Tanrı olarak kabul edilirken, bazı kimseler için ise *ateş, su, hava, toprak* gibi çeşitli ezeli maddeler ya da farklı dayanaklar kabul edilir. Ancak bu farklılığa rağmen temelde amaç aynıdır. En doğru yoldan en doğru bilgiye ulaşmak.

Benzer bir amaç İslam filozofları için de geçerlidir. Felsefe geleneğimizde Sokrates’e atfedilen bir rivayette “hikmet yücelmenin merdivenidir. Onu kaybeden Allah’a yakınlığını kaybeder”¹ denmektedir. Bu ve buna benzer ifadeler hikmetin niteliği hakkında bize bir fikir verirler. Hikmetin kendisi bir amaç değildir. Daha ziyade insanları hakikate ulaştıran bir araçtır. İnsanları meşgul eden ya da cezbeden şey hakikattir. Hakikati temsil eden şey ise bizzat Cenâb-ı Hak’tır. Hakk’ı atlayarak hakikate ulaşılamaz. Burada hikmetin önemi onun Hakk’a ulaşmada bir rehber görevi görmesidir.

İslâm filozoflarının Hak-hakikat bağlamında elde ettikleri bilgiye ya da diğer bir ifadeyle metafizik bilgiye hikmet demelerinin altında da aynı anlayış yatmaktadır. Allah’tan başka diğer varlıklara ait olan bilgi ile Allah’a dair bir bilgiye ulaşamadığı gibi, bu tür bilgiler mutlak anlamda hakikati de ifade etmezler. Dolayısıyla onların nazarında bilgiler arasında bir hiyerarşi ortaya çıkar. Onların sebepler çerçevesinde ele aldıkları bu bilgilerin neticesini sebeplerin sebebine ya da ilk sebebe bağlamaları, bu hiyerarşik bilgi anlayışının zirvesini ifade eder. Onlar bu zirveye ulaşmanın yoluna, hikmet derler.

Benzer bir anlayışı Âmirî’de de görürüz. Varlığın kaynağını Allah’a dayandıran Âmirî, bu varlığın dayanağını oluşturan ilkeleri keşfederek Allah’a ulaşmanın yolunu hikmet olarak adlandırır. İnsanın halifelik rolüne uygun bir yaşam sürmesi onun düşüncesinin temelini oluşturur ve bu görev de ancak bu ilkeleri keşfederek ve keşfedilen bu ilkelere uygun bir yaşam sürdürerek yerine getirilebilir.

¹ İbn Fatik, *Muhtârü'l-Hikem*, terc. Osman Günen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 176.

Âmirî'ye göre değer olarak bütün nefsler eşit olmadığı gibi mükemmel seviyeye (melekî mertebe) ulaşmış bir nefis de yine tek başına bu ilkeleri keşfedecek bir güçte değildir. Bu noktada Âmirî'nin dini hassasiyeti kendisini gösterir. Ona göre din olmadan bir kimse Yüce Allah'ın istediği şekilde bir hayat sürdüremez. Din insanın olgunluğa ulaşmasında bir basamak görevi görür. Onun nazarında din akla ışık olur ve böylece hakikat arayıcısı yanlış yollara sapmaz. Bu çerçevede ilerleyen bir kimsenin ulaştığı nihai mertebe mutlak saadet mertebesidir. Bilgiyle ilişkili olan bu saadet anlayışında kişi aynı zamanda halifelik rolüne uygun yaşamının bir örneğini de ortaya koyar. Çünkü Âmirî için Kur'an'da belirtilen halifelik rolüne uygun bir yaşam ancak hikmet ile ortaya konulabilir.

1. Hikmet Kavramı

Hikmet kavramı Kur'an-ı Kerîm'in temel kavramlarından biridir. Yüce Allah Kur'an'da hikmeti övmüş ve bazı peygamberlerin yanı sıra Lokman gibi salih kimselerin de bu hikmete sahip olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bütün insanların böyle bir şeye ulaşma imkânı vardır. Bu da hikmet kavramını insanlar için daha cazip hale getirmiştir. Ayrıca Kur'an'da bu kavramın içeriğinin biraz muğlâk bırakılmış olması, bu kavramın anlamında bir esnekliğe ya da anlam genişliğine kavuşmasını sağlamıştır. Bundan dolayı onu tek bir anlama sıkıştırmak zordur.

Hikmet Arapçada *h-k-m* kökünden türetilen bir kavramdır. *Hakeme* bir şeyi ıslah amacıyla alıkoymak ya da onu engellemek anlamına gelir. Aynı kökten gelen *hüküm* ise herhangi bir şey ile ilgili hükmetmek, onun belirli bir şekilde olup olmadığına dair bir karara varmaktır. İnsanlar arasında hüküm verenlere de *hâkim* ya da *hükkâm* denir. Anlamca daha etkili bir kavram olan *hakem* ise bir hüküm vermede uzman olan kimsedir.²

Bu kökten türetilen kavramlar bunlarla sınırlı değildir. *Hakîm*, *muhkem*, *tahkim*, *ihkâm*, *mahkeme*, *hâkimiyet*, *hükümet* gibi kavramlar da aynı kökten türemiştir. Bu kavramlar çeşitli anlamlara gelse de temelde işleri sağlam yapma,

² Rağîb el-İsfâhânî, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, terc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 330-331.

zarara mani olma, işi amacına uygun olarak yapma, yerinde ve zamanında iş yapma, tutarlılık, hükmü yürürlüğe koyma gibi anlamlara gelirler.³

Aynı kökten gelen hikmet ise Allah'a nisbet edildiğinde “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” anlamına gelir.⁴ İnsani yönüyle ise hikmet sözde hem de yapılan işte en iyiyi yakalamak ve de olması gerekeni olması gerektiği şekilde idrak etmektir. Doğru kararlar, isabetli sonuçlar, birbiriyle tutarlı ve sağlam hareket tarzları hikmet olarak adlandırılır. Ancak bütün bunlar ilimle ilişkilidir. Öncelikle bilmek, sonrasında bu bilgiye uygun eylemde bulunmak hikmet için önemlidir.⁵

Benzer bir yaklaşımı Seyyid Şerif el-Cürçânî'de (Ö. 816/1413) de görürüz. Ona göre hikmet nazari bir ilimdir. Bu ilim insanın gücü ölçüsünde, varlığı gerçekte nasıl ise o şekilde kavraması ve kavradığı bu ilimle amel etmesidir.⁶ Rağıb el-İsfâhî (Ö. 502/1108) ise hikmeti, ilim ve akılla hak olana isabet etmek olarak anlar. Kendisi hikmeti Yüce Allah'a ve insana ait olmak üzere ikiye ayırır. Allah'ın eşyayı bilmesi ve onu tam bir sağlamlıkta yaratması O'nun hikmetinin bir gereğidir. Allah'ın yarattığı varlıkları tanımak ve hayırlı işlerde bulunmak da hikmetin insani yönünü oluşturur.⁷

2. Hikmet Kavramının Temel Referansları

Hikmet kavramı Müslümanlardan önceki toplumlar tarafından da bilinen ve kullanılan bir kavramdı. Örneğin hikmetin babası olarak kabul edilen Hermes figürü bile bunun için yeterli bir nedendir. Ancak onu Müslümanlar için asıl değerli kılan şey onun Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan anılmasıdır.

Kur'an-ı Kerîm'de hikmet, altı tanesi Mekkî, on üç tanesi Medenî sûrelerde olarak toplam da on dokuz ayette yirmi defa ve de hikmet sahibi anlamında “hakîm” olarak doksan yedi defa geçmektedir. Bu kavram Kur'an'da on yerde “kitap,” üç yerde “mülk,” iki yerde “Tevrat ve İncil,” ayrıca birer defa da “mev'iza,” “hayır,”

³ Ahmet Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yaklaşımlar V*, Dâvud Emre Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 575.

⁴ İlhan Kutluer, “Hikmet,” *DİA XVII*, 1998, s. 553.

⁵ Kalkan, *a.g.e.*, ss. 575-576.

⁶ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî el-Hüseynî el-Hanefî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşli, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2003, s. 91-92.

⁷ el-İsfâhî, *a.g.e.*, s. 332.

“fasl-ı hitâp” ve de “ayet” kelimeleriyle beraber zikredilir. Yalnızca bir yerde kullanılan “hikmetün bâliga” ise bizzat Kur’an-ı Kerîm’i ifade eder.⁸

Kur’an’da hikmet kavramının çeşitli anlamlara sahip olmasına bağlı olarak Müslüman düşünürler de bu kavram hakkında çeşitli yorumlar yapmışlardır. Bu anlamda ilk dönem düşünürlerden Mukâtil b. Süleymân (Ö. 150/767) bu kavramın Kur’an’da beş anlamda kullanıldığını söyler.⁹ Onun yaptığı tasnif şu şekildedir:

Birincisi *el-Hikmet* emir ve nehiyleri içeren nasihatler anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi; “..Size öğüt vermek üzere indirdiği Kitab’ı ve hikmeti hatırlayın. Allah’tan korkun. Bilesiniz ki Allah, her şeyi bilir.”¹⁰ “..Allah sana Kitab’ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir. Allah’ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur.”¹¹ “(Melekler, Meryem’e hitaben İsa hakkında sözlerine devam ettiler:) Allah ona kitab’ı, hikmeti, Tevrat’ı, İncil’i öğretecek.”¹²

İkincisi *el-Hüküm* fehm (anlama/kavrama) ve ilm anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi; “Andolsun biz Lokman’a: Allah’a şükret! diyerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden de bilsin ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir, her türlü övgüye lâyıktır.”¹³ “Biz, onların her birine hüküm (hükümdarlık, peygamberlik) ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları da Davud’a boyun eğdirdik. (Bunları) biz yapmaktayız.”¹⁴ “İşte onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir..”¹⁵

Üçüncüsü *el-Hikmet* peygamberlik anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi; “..Oysa İbrahim soyuna Kitab’ı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümlerlik bahsettik.”¹⁶ “Onun hükümlerliğini kuvvetlendirmiş; ona

⁸ Zülfiakar Durmuş, “Kur’an’da Hikmet Kavramı,” *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl. 5, Sayı. 18, 2003, ss. 181-182.

⁹ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve ’n-Nezâir fi ’l-Qur’âni ’l-Kerîm*, terc. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 138- 140.

¹⁰ Bakara Sûresi 2: 231.

¹¹ Nisâ Sûresi 4: 113.

¹² Âli İmrân Sûresi 3: 48.

¹³ Lokman Sûresi 31: 12.

¹⁴ Enbiyâ Sûresi 21: 79.

¹⁵ En’am Sûresi 6: 89.

¹⁶ Nisâ Sûresi 4: 54.

*hikmet ve güzel konuşma vermiştik.*¹⁷ “..Allah ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi, dilediği ilimlerden ona öğretti..”¹⁸

Dördüncüsü *el-Hikmet* Kur'an tefsiri anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki ayette olduğu gibi; “*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir..*”¹⁹

Beşincisi *el-Hikmet* bizzat Kur'an-ı Kerim anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki ayette olduğu gibi; “*(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!*”²⁰

Mukâtil b. Süleymân'ın ayetler bağlamında yaptığı bu hikmet tasnifleri üzerinde görüş birliği yoktur. Örneğin İbn Rüşd (Ö. 1198), onun bizzat Kur'an-ı Kerim olarak ele aldığı beşinci tasnifindeki “*(Resûlüm!) Sen! Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!*” mealindeki ayette geçen hikmetin hakiki felsefe anlamında olduğunu ifade eder.²¹

Hikmet kavramını diğer müfessirler de çeşitli şekillerde anlamışlardır. Örneğin “*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar*”²² mealindeki ayet için Taberî (Ö. 310/922), ayette geçen hikmetin anlayış, sözünde isabetli olma ve işi yerli yerine koyma anlamında olduğunu söyler. Böyle bir kimse Allah'tan korkar, fakihtir, âlimdir. Ona göre peygamberler de böyle kimselerdir.²³ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ise buradaki hikmetten maksadın ilim veya yerli yerinde yapılan iş olduğunu söyler.²⁴

Elmalılı M. Hamdi Yazır'a (Ö. 1942) göre ise hikmete ulaşmanın başlangıcı temiz bir kalp ve temiz bir akıl ile düşünmedir. Eğer bir kimse kendi iç dünyalarındaki ilhamlardan ve de dış dünyada meydana gelen olaylardan haberdar

¹⁷ Sâd Sûresi 38: 20.

¹⁸ Bakara Sûresi 2: 251.

¹⁹ Bakara Sûresi 2: 269.

²⁰ Nahl Sûresi 16: 125.

²¹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl, el-Keşfan minhâci'l-edille*, terc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 83-84.

²² Bakara Sûresi 2: 269.

²³ İbn Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri II*, terc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1996, ss. 149-150.

²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr V*, terc. Suat Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Yayınları, Ankara, 1989, ss. 516-517.

olmak istiyorsa, Allah'ın verdiği akıllı uygun yollarda kullanmalıdır. Bunu yapmayanlar hikmet yolunda hiçbir mesafe katedemezler. Bundan dolayı akıllı ve iyi seçim hikmetin şartı, düşünce de onun başlangıcıdır. Elmalılı, bunların hem Allah vergisi hem de ilâhî iradenin eseri olan kabiliyetler olduğunu söyler. Ancak her ne kadar hikmet için ilk şartlar ve ilk sebepler kayıtsız şartsız bir ön iradenin bağış eseri olsa da hikmet düzeninde olayların meydana gelmesi, kulun istek ve iradesi ile birlikte ilâhî iradenin de o yönde tecelli etmesiyle ortaya çıkar. Bu bakımdan hikmet bir yönüyle vebî, bir yönüyle de kesbîdir.²⁵

Elmalılı'ya göre hem ilim hem de iş yapma hikmetin en temel anlamını teşkil eder. Kendisi Kur'an'daki hikmet kavramı hakkında yapılan 22 tanımı sıralayarak en sonunda da hikmetin bunların hepsi olduğunu söyler. Bunlar: Sözlerde ve fiillerde doğruluk, elde edilen ilimlere uygun eylemler, ilim ile fıkıh, varlıkların özündeki anlamlara vakıf olmak, Allah'ın emirlerini anlamak, kavrayış, icad etme, her şeyi olması gereken yere koymak, doğru ve güzel işleri takip etmek, gücü oranında Yüce Yaratıcıya benzemek, Yüce Yaratıcının ahlâkını almak, O'nun emirleri üzerinde düşünmek ve onlara uymak, nur, keskin anlayışlı olup doğru ve hızlı karar vermek, daima doğruya iletmek, ruhların sükûn ve güvenliği için son durak, sebepsiz işaret, her tür hale Allah'ı tanık tutmak, din ile dünya düzeni, bîatın ilmi, son olarak da ilham vârid olması için sırrı saklamak şeklinde tanımlanır.²⁶

Ayrıca çeşitli hadislerde de ilme ve hikmete vurgu yapılır. Örneğin “*Hikmetli söz mü'minin yitiğidir. Nerede bulursa onu almaya daha layıktır*”²⁷ rivayeti ile “*İlim aramak her Müslüman'a farzdır. Ehil olmayan kimselere ilmi teslim etmek; domuzların boynuna cevher, inci ve altın gerdanlık takmaya benzer*”²⁸ rivayeti bu anlamda önemlidir. İlim ve hikmetin Müslümanların öz malı olduğunu söyleyen bu anlayış dil, din, coğrafya gibi insanların zihin dünyalarını kuşatan bütün sınırları aşan bir içerikle Müslümanları, kendilerinin olan bu ilme teşvik eden bir özelliğe sahiptir. Bu anlayışın yegâne ölçüsü hakikattir. Özellikle Antik Yunan felsefesinin İslâm dünyasına aktarılmasında bu anlayışın önemli bir etkisi olmuştur.

²⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili II*, Azim Yayınları, İstanbul, tsz., s. 204.

²⁶ a.g.e., ss. 205-215.

²⁷ *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi II*, terc. Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, İstanbul, 2008, s. 685.

²⁸ a.g.e. I, s. 79.

“Şüphesiz şiirin bir kısmı da hikmettir” ya da diğer bir deyişle “Bir kısım şiirde gerçekten öğüt ve ibret verici bir tablo olabilir”²⁹ rivayeti, Şuara Sûresindeki şairlerle ilgili kısım ile karşılaştırıldığında³⁰ ayette geçen eleştirinin şiir türüne değil daha ziyade cahiliye şiirlerine yönelik bir eleştiri olduğunu, bunun genel geçer bir hüküm olmadığını ve nitekim bazı şiirlerin de bir takım doğruları ihtiva ettiğini anlamaktayız.³¹

Yine İbn Abbas için söylenen “Allahım! Ona hikmeti ve kitabın te’vîlini öğret”³² rivayeti de önemlidir. İbn Abbas’ın sahabîler arasında Kur’an tefsirindeki uzmanlığıyla ön plana çıkması ile bu rivayet arasında ilişki kurulduğunda, bu rivayetin Kur’an’ın doğru anlaşılıp yorumlanması anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.³³

Hikmetle ilgili rivayetler bunlarla sınırlı değildir. Ancak İslâm dünyasının ilim ve hikmete verdiği önemi göstermesi açısından bunlar zihnimize bir fikir oluşturabilir. Kur’an kadar Müslüman entelektüelleri ilme teşvik noktasında bu rivayetlerin etkisiyle oluşan anlayışın da katkısı olmuştur. Kur’an ve hadisleri kendilerine rehber edinen Müslümanlar, hakikat endişesi ile hareket ederek ilmin nereden geldiğine bakmaksızın doğruluğunu esas almışlardır. Bu durumun İslâm dünyasında bir takım parlak sonuçları olmuştur.

3. Hikmet Olarak Felsefenin İntikali

Felsefenin İslâm dünyasına aktarılmasında birden fazla etken söz konusudur. Öncelikle o, sosyal koşulların değişmesiyle kendisini dayatmıştır. Çünkü hızla değişen sınırlara ek olarak karşılaşılan yeni toplum ve kültürler bir şekilde İslâm dünyasını etkilemiş ve onu değiştirmeye zorlamıştır. Bir taraftan mevcut yapısını korumaya çalışan Müslümanlar, öte taraftan ise yeni şartlara ayak uydurmak zorunda olduklarının bilincindeydiler. Hz. Peygamber döneminde zahirde olmayan (atom nazariyesi, âlem kadim mi yoksa hadis mi gibi) pek çok konu ve tartışma bu yeni şartların sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmı ise doğrudan felsefe ile

²⁹ a.g.e. II, s. 523.

³⁰ Şuarâ Sûresi 26: 224-226.

³¹ Serap Kılıç, *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 33.

³² *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi I*, s. 57.

³³ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 133.

ilişkilidir. Dolayısıyla İslâm toplumu bu sorunlara gerçekçi çözümler bulmak zorundaydı.

İkinci olarak da felsefenin İslâm dünyasına girmesinde ilme verilen önemle birlikte, siyasal bir takım etkenler de belirleyici olmuştur. Nitekim Câbirî, Halife Me'mun'un rüyası³⁴ ile başlayan felsefe çevirilerinin altında sadece basit bir rüyanın olmadığını söyler. Tam tersine rüya bu işe girişmenin başlangıcı değil ancak sonucu olmalıdır. Bunun altındaki asıl sebep hızla yükselen ve devlet için bir tehdit oluşturan Maniheizm ve Şii-Batınî hareketlerdir. Çünkü Halife Me'mun'un rüyasında bilgi elde etme yolları olarak akıl, şeriat ve cumhur dışında soru sormayı sürdürerek "sonra" demesi ve Aristoteles'in de "sonrası yoktur" diye karşılık vermesi, doğrudan Maniheizm ve Batınî hareketlerin bilgi kaynakları olan gnostisizm ve irfancılığı hedef almaktaydı. Böylece devlet için bir tehdit unsuru oluşturan bu grupların bilgi kaynakları bir darbe almış olacaktı.³⁵

Halife Me'mun yükselen tehlikeyi sezmiş ve bu düşünceleri önlemek için sadece kılıç gücünün yeterli olmayacağını fark etmiştir. Yapması gereken şey onları itibarsızlaştırmak olmalıdır ki bu da ancak akıl gücüyle mümkün olabilir.

Neticede felsefe İslâm dünyasına girmiştir. Ancak felsefe ile bir dinin karşılaşması ilk defa İslâm dünyasına has bir olgu değildir. Çünkü insanlık tarihi başlangıcı kestirilemeyen uzun bir süreçtir. Dolayısıyla tarih boyunca din ile felsefenin bir şekilde ilişki içine girmesi akla çok uzak görünmemektedir. Yani bu ikisi sebepler farklı olabilir ama farklı kültür ve medeniyetler içinde birbiriyle defalarca karşılaşmış iki kadim gelenek gibi görünüyor.³⁶ Elimizdeki verilerin yetersizliğinden dolayı bunun tarihini net olarak ortaya koymak olanaksızdır. Ancak

³⁴ "Me'mun, rüyasında hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş yüzlü, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, ela gözlü ve fiziği düzgün yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam, Me'mun'un yatağının üstünde oturuyordu. Me'mun şöyle der: 'Onun huzurundayken karşısında ezildiğimi hissettim ve sen kimsin' dedim. O: 'Ben Aristo'yum' dedi. Buna çok sevindim ve şöyle dedim: 'Ey filozof sana soru sorabilir miyim?' dedim. 'Sor' dedi. 'Hüsn (iyilik, güzellik) nedir' diye sordum. 'Akılda iyi ve güzel olan' dedi. 'Sonra nedir?' diye sordum. 'Şeriatla iyi ve güzel olandır' dedi. 'Sonra nedir?' diye sorduğumda 'çoğunluğun nezdinde iyi ve güzel olandır' dedi. 'Sonra nedir?' dediğimde 'sonra, sonra yoktur' dedi." Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, terc. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001, s. 251.

³⁵ a.g.e., s. 251-255.

³⁶ İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012, s. 97.

yine de bunu bir temele dayandırmamız gerekirse, yakın sayılan bir tarih olan Helenist kültür içinde bunların gerçek anlamda karşılaştıkları vâkidir.³⁷

Yine bireysel bir çabanın neticesi olarak Yahudi düşünür Philon'un (M.Ö. 25-M.S. 50) çalışmaları da buna bir örnek teşkil eder. Philon'a göre akli ilkelere dayanan dini hakikatler felsefi bir form içinde sunulur. Kendisi Tevrat ile Yunan felsefesini özdeşleştirmeye çalışır. Ona göre Tevrat'ta geçen karakterler ve meydana gelen olaylar ancak birer simgedirler ve bunlar Yunan felsefesinde bir takım kavramlara dönüşerek karşılık bulurlar. Hatta Platon, Musa'nın bir öğrencisidir.³⁸

Felsefe İslâm dünyasına girer girmez kabul görmemiştir. Müslümanların zihinlerine yabancı olan felsefenin benimsenmesi için belli bir çaba ve zaman gerekli olmuştur. Felsefeyi İslâm dünyasına kabul ettirmenin en kolay yolu onu İslâm'ın boyası ile boyamak ya da onunla din arasında ortak bir bağın olduğuna insanları ikna etmektir. Nitekim ilk dönem filozofları da bunu yapmaktan geri durmamışlardır. Onların felsefeye yükledikleri hikmet anlamı ve felsefe ile din arasında oluşturulan bağ, felsefeyi meşrulaştırma ve ona yapılan saldırıları önleme çabalarının bir neticesidir.³⁹ Kur'an'da geçen hikmet kavramının felsefe için kullanılması, felsefeye dini bir nitelik yüklemenin en somut örneklerinden biridir. Onlar bunu yapmakla felsefenin getirdiklerinin dinden farklı bir şey olmadığını söylemeye çalışmışlardır.

Ancak felsefeye yüklenen bu anlam Antik Yunanlıların yükledikleri anlamdan biraz farklılık arz etmektedir. Latince *philosophia* şeklinde yazılan felsefe kelimesi “seviyorum, peşinden koşuyorum, arıyorum” gibi anlamlara gelen *phileo* ile “bilgi, bilgelik” anlamlarına gelen *sophia* sözcüklerinin birleşimiyle ortaya çıkmış olan, “bilgelik sevgisi” ya da “hikmet arayışı” anlamında bir kelimedir. Filozof kelimesi de bu anlama bağlı olarak hikmeti seven anlamına gelmektedir.⁴⁰

Yine bir rivayete göre Milet Mektebinin kurucusu olan Thales (M.Ö. 624-540) daha önceki bir tarihte, M.Ö. 28 Mayıs 585 yılında güneşin tutulacağını iddia ediyor. Thales'in söylediği tarihte bu olay gerçekleşince Atinalılar kendisine hikmet sahibi, her şeyi bilen anlamında *sofos* lakabını takıyorlar. Buna göre İtalyan Mektebinin kurucusu olan Pythagoras'a (M.Ö. 585-500) kadar bu kullanım devam

³⁷ a.g.e., s. 100.

³⁸ a.g.e., ss. 100-101.

³⁹ İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2013, s. 22.

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1999, ss. 332-333.

etmiş, ancak Pythagoras buna itiraz ederek kendisinin hikmet sahibi, her şeyi bilen biri olamayacağını olsa olsa hikmeti seven “Philosofos” olabileceğini söylemiştir. Böylece filozof kelimesi kullanıma girmiştir.⁴¹

Felsefe ve filozof kelimelerinin anlamlarından da anlaşıldığı üzere bunlar Antik Yunanlılar tarafından en azından Pythagoras’tan sonra bizzat hikmet ve hakîm olarak algılanmıyorlar. Daha ziyade hikmet sevgisi ve hikmeti seven şeklinde kabul görüyorlar. Ancak İslâm filozoflarının bu kavramlara bakışını incelerken de göreceğimiz üzere, felsefenin İslâm dünyasına intikali ile bu kavramlara yüklenen anlam da değişmiş ve felsefe bizzat hikmet olmuş, filozof kelimesi ise hakîm olarak değişmiştir. Yani kavramlarda bir evrimleşme olmuştur.

Klasik İslâm filozofları felsefeyi hikmet olarak adlandırıp ona dini bir nitelik yüklemekle kalmamışlardır. Yani bu sadece basit bir isimlendirmeden ibaret bir değişim değildir. Evet, İslâm felsefesi sıfırdan İslâm dünyasında doğmuş bir felsefe değil, daha ziyade o başka bir felsefenin kullanımından, yani tevilinden ortaya çıkmış bir felsefedir.⁴² Esasen düşünce tarihini bir bütün olarak düşünürsek bu durum gayet normaldir. Ancak yine de konumuza dönecek olursak, onların isme yükledikleri anlam değişimi bu felsefenin içeriğine de yansımıştır. Yani filozoflarımız felsefeyi inandıkları dinin düşüncesiyle yoğurmuşlardır. Bu belki bilinçli yapılmıştır belki de İslâm dininin onlar üzerindeki etkisi neticesinde ortaya çıkmıştır. Sonuç ne olursa olsun İslâm felsefesini diğer felsefelerden ayıran temel bir özellik var ki o da onun vahiy esprisi taşımasıdır. Dolayısıyla bu felsefe Yunan, Helen ya da Hint etkisiyle üretilen felsefenin salt tekrarından ibaret bir felsefe değildir.⁴³

Bu felsefe ne sadece vahye dayanır ne de sadece akla dayanır. Tam tersine bu iki bilgi kaynağı onun temel niteliğini oluşturur. Ancak İslâm felsefesindeki rasyonalist anlayışın iki yönü vardır. Birincisi Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozofların akılcılığı, ikincisi ise Ebû Bekr er-Râzî gibi filozofların benimsediği

⁴¹ Murtaza Korlaelçi, “Hikmet-Felsefe İlişkisi,” ed. Bayram Ali Çetinkaya, *Akademide Felsefe Hikmet Ve Din*, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak, 2014, içinde, s. 331.

⁴² Câbirî, *a.g.e.*, s. 212.

⁴³ Mevlüt Uyanık, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak-İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme,” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt. 8, Sayı. 4, 2005, ss. 63-64.

akılcılık.⁴⁴ Bilindiği üzere Ebû Bekr er-Râzî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan farklı bir tutum takınarak maneviyatçı ve gnostik bir tavır benimsemiştir.⁴⁵

4. Klasik İslâm Filozoflarında Hikmet Algısı

Klasik İslâm filozoflarının hikmet kavramına bakışı onların felsefeye yükledikleri anlam ile sıkı bir ilişki içindedir. Onlara göre hikmet ve dolayısıyla felsefe Hakk'a giden yegâne yol olmasa da en önemli yollardan biridir. Belki de en önemlisidir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki İslâm filozofları için hikmet yalnızca felsefe ile ilişkili değildir. Öncelikle mutlak hakîm olan yalnızca Yüce Allah'tır. O'nun konumu tartışılmazdır. İnsanlara bakan yönüyle ise hikmetin iki çeşidi vardır. Birincisi nebevî kaynaklıdır. Diğeri ise felsefe ile ilişkilidir. Nebevî hikmet doğrudan Allah tarafından verilir ve bunun elde edilmesinde düşünsel çabaların pek bir rolü yoktur. Felsefe ile ilgili olan hikmette ise belli bir düşünsel çabanın etkisi vardır. Ancak son noktada bu da Allah tarafından verilen bir düşünsel kapasiteye dayanır. Dolayısıyla her ikisi de kaynak itibarıyla ilahidir.⁴⁶

Bizim bu bölümdeki amacımız İslâm filozoflarının tek tek bütün felsefe anlayışlarını incelemek değildir. Biz daha ziyade filozoflarımızın hikmet kavramını nasıl anladıkları ile ilgileniyoruz. Dolayısıyla çalışmamız bunu anlamakla sınırlı kalmak durumundadır. Ayrıca filozoflarımızı incelerken kronolojik bir sıra takip etmekten ziyade, çalışmamızın konusunu anlaşılır kılacak şekilde görüşleri ele almayı seçtik.

Buna göre Antik mirasın İslâm dünyasına aktarılmasında aklımıza ilk gelen kişilerden biri şüphesiz Kindî (Ö. 866)'dir. Kindî için hikmetin yeri, zamanı ve milleti yoktur. Hikmet insanların ortak mirasıdır. Dolayısıyla Kindî, geçmiş milletlerden İslâm dünyasına intikal eden bilgi birikiminden ötürü, genelde bütün milletlere özelde ise Antik Yunan filozoflarına hayranlığını açıkça ifade etmekten çekinmez. Kindî'nin ifadeleriyle "ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak kuşatabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler ya da gerçeğe kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir.

⁴⁴ *a.g.m.*, s. 64.

⁴⁵ Câbirî, *a.g.e.*, s. 226.

⁴⁶ Hikmet Yaman, *The Concept Of Hikmah In Early Islamic Thought*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, Cambridge, 2008, s. 249.

Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur. O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükran borçluyuz.”⁴⁷

Bir yandan fıkıhçı ve kelamcılara karşı felsefeyi savunmak amacıyla kullanılan bu ifadeler,⁴⁸ diğer bir yandan ise “*Hikmetli söz mü’minin yitiğidir. Nerede bulursa onu almaya daha layıktır*” anlayışının zirveye çıktığı bir durumu ifade ediyor.

Felsefeyi insan sanatlarının en üstünü olarak gören Kindî, felsefenin de en yüce kısmı olarak bütün varlığın sebebi olan Yüce Allah hakkında bilgi vereni kasteder. Ona göre gerçek bir filozof ancak bu bilgiyi elde edebilen kişidir. Çünkü varlıkların sebebini bilmeden gerçek anlamda varlıklar hakkında bilgi sahibi olamayız. Dolayısıyla sebebin bilgisine sahip olmak sebeplinin bilgisinden çok daha değerlidir.⁴⁹ Ancak bu bilgiye sahip olmak yetkinlik için yeterli değildir. Ona göre hakîm kişi elde ettiği bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmalıdır. Dolayısıyla hikmetin bilgisi teoriden ibaret değildir, onun pratiğe bakan bir yönü de vardır.⁵⁰

Felsefeyi bu denli yücelten ifadelere rağmen yine de felsefe, Kindî’ye göre insanın çabasıyla elde edilebilen bir ilimdir ve vahyin altındadır. Kindî’nin dini hassasiyetinin bir dışavurumu olan bu anlayışta vahyin konumu tartışılmazdır. Ancak bu iki çeşit bilgi arasında mertebe bakımından bir fark olmasına rağmen yine de aralarına bir çelişki yoktur. Hatta vahiy ile gelen bilgilerin hepsi aklın verilerinde mevcuttur.⁵¹

Yukarıda geçen ifadeler Kindî’de felsefe ile din arasındaki ilişkiyi gösteren örneklerden biridir. Ona göre varlığın hakikatinin bilgisi ile insanlara yararlı olan her şey ve o yararlı olan şeyleri elde etmeye dair olan bilgilerle birlikte, bütün zararlı şeylerin bilgisi felsefenin alanına girer. İşte peygamberlere vahiy aracılığıyla gönderilen de bütünüyle bu tür bilgilerdendir. Çünkü peygamberler Allah’ın

⁴⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine,” *Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, içinde, s.140-141.

⁴⁸ Câbirî, *a.g.e.*, s. 274.

⁴⁹ Kindî, *a.g.e.*, ss. 139-140.

⁵⁰ Kindî, “Tarifler Üzerine,” *Felsefi Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, içinde, s. 194.

⁵¹ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine,” *Felsefi Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, içinde, ss. 229, 268-269.

birliğinin yanı sıra ahlaki alana ait olan fazilet ve rezîletleri insanlara bildirmek amacıyla gönderilmişlerdir. Dolayısıyla bizi bu tür bilgilere ulaştıran felsefeyi de elde etmek için var olan bütün gücümüzle çalışmalıyız.⁵²

Diğer bir İslâm filozofu olan Fârâbî'ye (Ö. 339/950) göre mutlak olarak hakîm olan ancak Yüce Allah'tır. Allah'ın hakîm oluşu "en üstün bilgi ile şeylerin en üstününü bilmektir."⁵³ Buna göre en üstün varlık Allah iken, en üstün bilgi ise O'nun kendi zâtı hakkındaki eksiksiz bilgisidir.⁵⁴ Çünkü O zâtını bilmekle en mükemmel şeyi bilmiş olur. Mükemmellik ise bozuluşa uğramayan varlığın yine bozuluşa uğramayan bilgisidir.⁵⁵ Ona göre bu, hikmetin Allah'a bakan yönüdür. İnsana bakan yönüyle ise hikmet nazari felsefe anlamındaki ilk felsefe ya da metafiziktir. Öncülleri kesin olan bu hikmetin amacı mevcudatın bütün yönleriyle araştırılması, onların en uzak sebeplerinin tespit edilmesi ve böylece insanın bilmede ulaşabileceği son noktaya ulaşmasıdır.⁵⁶

Fârâbî'ye göre herhangi bir sanat dalında uzman olan birine de hakîm denilebilir. Ancak bu gerçek anlamda hakîm değil, sadece o şeyi diğer insanlardan daha iyi yaptığını belirtmek için kullanılan bir ifadedir. Dolayısıyla gerçek anlamda hakîm kişi elde ettiği nazari bilgileri başka insanların yararına da kullanan kişidir. Yani elde edilen hikmetin teorik ve pratik bir yönü vardır.⁵⁷

Fârâbî için felsefenin metafizik bölümü olan hikmet, varlığın kaynağı olan Bir hakkında bizlere çeşitli bilgiler verir. Aynı şekilde din de kaynağı itibariyle ilahi olduğundan hakikatin bir ifadesidir. Dolayısıyla hakikat hakikat ile çelişmez. Bunların her ikisinin kaynağı, konusu ve amacı birdir. Bunlar ilk ilke hakkında bilgi verirler ve temel amaçları insanları nihai mutluluğa ulaştırmaktır. Ancak felsefe zaman bakımından dinden öncedir ve aralarında yöntem farkı vardır. Eğer varlıklar akılla kavranıp, kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa bunun adı felsefedir.

⁵² Kindî, "İlk Felsefe Üzerine," s. 142.

⁵³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdat*, terc. Mehmet S. Aydın ve Diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 50.

⁵⁴ *a.g.e.*, s. 50.

⁵⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, terc. Ahmet Arslan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 14-15.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, terc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 106.

⁵⁷ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, terc. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 4. Baskı, İstanbul, 2015, ss. 91-92.

Varlıklar misaller kullanılarak, tahayyül ile bize bildiriliyor ve bu tahayyüller ikna yöntemi ile tasdik ettiriliyorsa bunun adı da dindir.⁵⁸

Fârâbî'ye göre doğru bir din, gerçek felsefeyle çatışmaz. Çünkü doğru bir dinin barındırdığı şeyler, akli olarak temellendirilmiş olan teorik şeylerin misalleridir. Din, burhâni seviyeye ulaşmamış bir felsefeye tabi olursa, o yanlış felsefeye bağlı olarak din de yanlış görüşler barındırır. Eğer dinin kullandığı bu misaller hakikat olarak ele alınırsa ve bunun akabinde felsefe o topluma aktarılırsa ortaya bir din-felsefe çatışması çıkar. Böyle bir durumda felsefe ve filozoflar kenara atılır, felsefenin dine herhangi bir yardımı dokunmaz ve o dinin mensuplarının felsefe ve filozoflara bir zarar verme olasılığı her zaman var olur.⁵⁹

İbn Sînâ'ya (Ö. 1037) göre ise hikmet tam bilgi ve sağlam fiil olmak üzere iki şey hakkında kullanılır. Buna göre tasavvurda tam bilgi, şeylerin mahiyeti ve zâtî yönüyle bilinmesi iken, tasdik noktasında ise sebepli varlıkların bütün sebepleriyle bilinmesidir. Sağlam fiilde hikmet ise gerekli olan bütün şeyler kendisinde mevcut olan ve bu gerekli şeyleri maddesinde mümkün olduğunca koruyan şeydir. Zorunlu varlık bütün varlıkların asıl sebebi olduğu için bunları, başka şeyler aracılığıyla değil bizzat kendisinden dolayı bilir. Bundan dolayı O, mutlak hikmet sahibidir ve O'nun hikmeti ilimdir.⁶⁰

İbn Sînâ hikmet konusu ile ilgili olarak büyük oranda Fârâbî'nin düşüncelerini paylaşır. Ona göre metafiziğin amacı Yüce Allah'ı bilmek olduğundan o ilahi ilimdir. Metafizik diğer ilimlere temel oluşturur ve hikmet olarak adlandırılır. O, hikmeti bazen “en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi,” bazen “en doğru ve en sağlam bilgi,” bazen de “bütün varlıkların ilk sebebinin bilgisi” olarak tanımlar. Biz bu ilim sayesinde Allah hakkında bilgi sahibi oluruz ve ancak bu ilim sayesinde var olan bütün varlıkları her yönüyle ve doğru bir şekilde kavrayabiliriz.⁶¹

Metafiziği çeşitli kısımlara ayıran İbn Sînâ, onun bir kısmının mevcudatın arazlarını incelediğini, bir kısmının tikel ilimlerin ilkelerini incelediğini, bir kısmının

⁵⁸ a.g.e., ss. 93-94.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, terc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, ss. 190-196.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, terc. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 262.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik 1*, terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, ss. 14-16.

ise bütün varlığın kendisinden taşıdığı, sebepli her varlığın ilk sebebi olan Allah'ı incelediğini söyler. Hikmet metafiziğin bu sonuncu kısmıdır.⁶²

İbn Sînâ'ya göre din ile felsefenin konuları ortaktır ancak kullandıkları yöntemler farklıdır. Dolayısıyla bunları mutlak anlamda birbirinden ayırmak imkânsızdır. Onun tüm felsefi ilimler sistemi dine dayanmaktadır. Ona göre din felsefeye yol gösterirken felsefe de dini açıklığa kavuşturur.⁶³

Diğer filozofumuz Endülüs felsefe geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan İbn Rüşd (Ö. 1198)'dür. Ona göre burhan sanatı olan hikmet, şeylerin sebebini bilmektir. Ancak bu sebepler ilim olarak eşyanın sebeplerini bilmek anlamında değil, gaip olan sebepler hakkındaki bilgidir.⁶⁴ O da Kindî gibi geçmiş dönem filozoflarından yardım almanın gerekliliğini vurgular. Çünkü bir insanın bütün bilgileri tek başına ortaya koyması mümkün değildir. Dolayısıyla bu üzerimize düşen bir görevdir. Üstelik aynı dine mensup olmak bu anlamda çok önemli değildir. Hakikatin dini, rengi, dili yoktur. Öncekilerin uzun akıl yürütmelerle ortaya koydukları ilimler bizim için ancak bir lütuftur ve bunları almaktan asla çekinmemeliyiz.⁶⁵

İbn Rüşd'e göre “ *Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et. Ve onlarla en güzel şekilde tartış*”⁶⁶ mealindeki ayet insanların idrak seviyelerine atıf yapmaktadır. Burada “hikmet” hakiki felsefeyi temsil ederken, “güzel öğüt” hatâbî delilleri temsil eder. “En güzel şekilde tartış” ifadesi ise cedelî delillere atıf yapar.⁶⁷

İbn Rüşd'ün düşüncesinde hakikatin birliği ilkesi merkezi bir role sahiptir.⁶⁸ Ona göre hikmet ve şeriat cevher ve yaratılışları itibariyle birbirini seven ve tabiatları gereği dost olan, aynı kaynaktan beslenen iki kardeştirler. Bu iki dostun arasını fesatçıların açtığını söyleyen İbn Rüşd, Gazzâlî'yi de bu noktada eleştirir. Çünkü Gazzâlî hikmeti de şeriati da ihlal etmiştir. Gazzâlî'nin bu tavrı halkın ikiye bölünmesine sebep olmuştur. Halkın bir kısmı hikmeti ve ehlini karalama yolunu

⁶² a.g.e., s. 42-46.

⁶³ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, ss. 146-147.

⁶⁴ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 145, 247.

⁶⁵ a.g.e., ss. 78-79.

⁶⁶ Nahl Sûresi 16: 125.

⁶⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 83-84.

⁶⁸ Taş, a.g.e., s. 135.

seçerken, bir kısmı da şeriatı hikmete uydurmak için bir takım çabalara girmiştir. Bu iki yaklaşım da hatalıdır.⁶⁹

Genellikle felsefe ve hikmet terimlerini birbirinin yerine kullanan İhvân-ı Safa ise, din ile felsefeyi birleştirip, Kur'an'ın ayetlerine felsefe ile çeşitli yorumlar getirmiş ve bu ayetlerdeki zâhiri anlamların, görünenin ötesinde bâtinî bir takım anlamlara işaret ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre din cehalet ile kirlenmiş ve îtikâda uymayacak görüşler barındırmıştır. Bunu temizlemenin tek yolu ise felsefedir. Çünkü felsefe îtikâatla ilgili hikmetleri ve ictihâdla ilgili konuları ele alır. Bundan dolayı kemâl, Yunan felsefesi ile Arap dininin uzlaşmasıyla gerçekleşir.⁷⁰ Ancak felsefeyi bu denli yücelten ifadelere rağmen İhvân yine de nübüvvetin felsefeden üstün olduğunu kabul eder.⁷¹

İhvân-ı Safâ, hikmeti varlık mertebeleri açısından ele almaz. Onlara göre hikmet, insanın nefis mertebeleri noktasında ele alınmalıdır. Bu noktada İhvân, insanın çeşitli nefsleri olan nebatî, hayvanî ve insanî nefsler üzerinde ayrıca hikemî ve nebevî nefslerin varlığını da kabul eder. Hikemî nefis felsefe yoluyla elde edilebilirken, nebevî nefis peygamberin mertebesidir ve vahiyle elde edilebilir. Ayrıca şeriatla ortak bir amaca hizmet eden hikemî ilimler, kişinin “bilfiil melek” seviyesine gelmesi için çalışır. Bu seviye “insanın gücü yettiği ölçüde Tanrı'ya benzeme” amacının gerçekleştiği nihâî mertebedir.⁷²

Diğer bir İslam filozofu olan Sicistanî (Ö. 985) ise biraz daha farklı bir tutum takınarak din ile felsefenin aynı kaynaktan geldiğini kabul etmez. Sicistanî'ye göre felsefe aklın ortaya koyduğu, bütünüyle insan ürünü olan bir şeydir. Din ise kaynağını Allah'tan alan ve bir peygamber vasıtasıyla insanların Allah'a karşı sorumluluklarını bildiren bir takım emir ve nehiylerle birlikte, insanlar arasında birlik ve bütünlüğü sağlamayı amaç edinen bir yapıdır. Bunlar birbirinin zıddı olmasalar da tamamen birbirine de indirgenemezler.⁷³ Üstelik din ve felsefe amaç noktasında da ayrılırlar. Felsefe evren hakkında düşünmeyi, onu tefekkür etmeyi kendine amaç

⁶⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, ss. 121-122, 52, 56.

⁷⁰ Taş, *a.g.e.*, ss. 144-145.

⁷¹ Taş, *a.g.e.*, s. 168.

⁷² Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, ss. 147-148.

⁷³ İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya, 2011, s. 218.

edinirken, din ise insanı Tanrı'ya yaklaştırmaya çalışır. Ancak felsefenin dine yararı da vardır. Çünkü evrenin işleyişi hakkında bilgi sahibi olmak dindarlığı canlı tutar.⁷⁴

Sicistanî'nin hikmete yüklediği anlam ve içerik felsefe ile aynıdır. Dolayısıyla o felsefeyi hikmet olarak görür. Ona göre hikmeti elde etmeyi isteyen kişinin yapması gereken şey, bazı delillere ulaşp, içinde şüphe barındırmayan hakiki bilgileri elde edinceye kadar ve de zâhirin gerisindeki hakiki manayı kavrayana dek araştırmayı, düşünmeyi ve keşfetmeyi sürdürmesi gerekir. Ancak bu şekilde hakiki bilgi olan hikmet elde edilebilir.⁷⁵

Diğer bir filozofumuz ise İbn Miskeveyh (Ö. 1030)'dir. İbn Miskeveyh *hikmet, iffet, şecaat ve adalet* olmak üzere hikmeti dört insani faziletlerden biri olarak görür. Ona göre hikmet düşünen ve ayırt eden nefsin bir faziletidir. Bu nefis ile kişi, varlıkları var olmaları noktasında bildiği gibi, yapması ve yapmaması gereken şeyleri de bilir. Ayrıca hikmet kaynağı itibariyle ilâhî ve insanî olan şeyleri bilmek olarak da tanımlanabilir.⁷⁶ Ona göre insanlar ancak hikmet ile saadeti kazanabilirler. Saadet, teoride elde edilen doğru görüşlerle birlikte pratikte de erdemli ahlakı kazanmakla elde edilebilir. Dolayısıyla hikmet gibi saadetin de doğru düşünce ve doğru eylem olmak üzere iki boyutu vardır.⁷⁷

İbn Miskeveyh'e göre hakikat tektir ancak ona ulaşmanın iki yolu vardır. Birinci yol yukarıdan aşağıya inen hakikatlerdir ki bu nebilerin yoludur. İkinci yol ise aşağıdan yukarıya yükselmeye, yani düşünsel yolla elde edilen hakikatlerdir. Bu da filozofların yoludur. Ona göre filozofun aklında ve peygamberin muhayyilesinde ortaya çıkan şey ilahî kaynaklı olan vahiydir. Dolayısıyla bunların ikisi aynı kaynaktan gelen evrensel hakikatlerdir. Bu anlamda hakikatin birliğini savunan filozof, kadîm hikmetin takipçileri olduğunu düşündüğü Yunan filozoflarının düşünceleriyle nebevî öğretiyi birleştirmiştir.⁷⁸

Gazzâlî'ye (Ö. 1111) göre ise hikmet kavramı tefekkür kavramı ile ilişki içindedir ve onun düşünce anlayışı içinde bunlar bazen birbirlerinin yerine

⁷⁴ a.g.e., s. 15.

⁷⁵ Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe Din Münasebeti*, s. 108.

⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, terc. Abdulkadir Şener ve Diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, ss. 33-34.

⁷⁷ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 43.

⁷⁸ Kılıç, a.g.e., s. 201.

kullanılırlar. Onun bu kavramlara yaklaşımı felsefi olmaktan daha çok Kur'an çerçevesinde ilerler. Ona göre hikmetsiz tefekkürün bir anlamı yoktur. Ancak hikmetin birinci şartı şehvetten ve kötü düşüncelerden arındırılmış temiz bir kalp ve temiz bir akıl ile düşünmektir. Bu noktadan sonra yapılan tefekkür kişiyi Allah'ın yarattıklarını kavrama aşamasına götürür. Bu aşamaya gelmiş olan kişi hikmet sahibi olup düşünce, söz ve fiillerinde doğru kararlar verir ve onları uygulamaya koyar.⁷⁹

Ayrıca Gazzâlî, “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et. Ve onlarla en güzel şekilde tartış*”⁸⁰ mealindeki ayette geçen hikmetten maksadın, şüpheleri giderici apaçık söz anlamında “eşyayı yerli yerine koymak” olduğunu ifade eder.⁸¹

Kindî ve İbn Rüşd gibi filozofların geçmiş milletlere, ilme olan katkılarından dolayı duyduğu hayranlık ve bu ilmin alınmasının gerekliliğine dair söylediklerinin farklı bir versiyonunu Gazzâlî’de de görürüz. Gazzâlî bir düşüncenin doğruluğunun gerekçesi olarak düşüncenin kendisini değil de onu ifade eden din ya da kişiyi esas alan kimseleri eleştirir. Ona göre doğrunun dini ve milleti yoktur. Yapılması gereken önce hakkı tanımak sonra da bu hakka uygun olanı kabul etmektir. Gazzâlî bu sözlerine delil olarak Hz Ali’nin “bir sözün hak olup olmadığını söyleyen kişiye göre değerlendirmekten sakın! Sen önce hakkın ne olduğunu tanı, sonra hakka uyanların kimler olduğunu zaten tanırın!” sözlerini delil gösterir.⁸²

İşrâki hikmetin kurucusu olan Şihâbüddin es-Sühreverdî (Ö. 1191) ise hem bir filozof hem de bir sûfî olarak karşımıza çıkar. Ona göre felsefe ve tasavvuf birbirini tamamlar. Onun nazarındaki gerçek filozof ve felsefe tanımı da bu anlayış çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bu anlayış klasik filozof ve felsefe tanımının biraz dışına çıkar. Ona göre felsefe bahsî ve zevkî olmak üzere ikiye ayrılır. Bahsî felsefeyle sadece akla dayanan felsefe kastedilirken, zevkî felsefe ile müşahadeye dayanan felsefe kastedilir. Böylece filozofları üç kısma ayırır ve beklendiği üzere en üst guruba hem bahsî hem de zevkî felsefede derinleşmiş filozofları koyar.⁸³

⁷⁹ Cevdet Kılıç, “Gazzâlî’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları,” *Tasavvuf İlim Ve Akademik Araştırma Dergisi* Sayı. 5, 2001, ss. 121-122.

⁸⁰ Nahl Sûresi 16: 125.

⁸¹ Kılıç, *a.g.m.*, s. 122.

⁸² Gazzâlî, *el-Munkız Mine’ d-Dalâl*, terc. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 88-89.

⁸³ Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 13-14.

Ona göre hikmet ve bu hikmeti öğreten hakîm kişiler belli bir zamana ait değillerdir. Bunlar bütün zamanlarda mevcuttu ve dünya var olduğu sürece mevcut olacaklardır. Çeşitli dönemlerdeki hakîmler arasındaki fark, öğrettikleri şeylerde değil, yalnızca açık ya da kapalı bir dil kullanma tercihlerindedir.⁸⁴

İbn Arabî (Ö. 1240) ise hikmet anlayışında Gazzâlî'ye yakın bir görüşe sahiptir. Ona göre bir tür özel bilgi olan hikmet hüküm verir, onunla hüküm verilir ancak onun üzerinde herhangi bir hüküm verilemez. Hikmet tertip ve düzen ilmidir. Mutlak hakîm olan Yüce Allah her şeye hakkını verir ve bütün mevcudatı varlık mertebesinde olmaları gereken yere koyar. Hakîm kişi ise Allah'ın yarattığı bütün düzeni ve varlıkları düşünüp bunların yaratıcısının Allah olduğunu bilir. İbn Arabî'ye göre hikmet ile ilim arasında da fark vardır. Hikmette bir eylem/yapıp etme durumu vardır ve o herhangi bir şey üzerinde yargıya varır ve onun hakkında hüküm verir. İlimde ise böyle bir şey yoktur. İlim ancak bilinene tabidir.⁸⁵

Son olarak görüşlerine yer vereceğimiz Molla Sadra (Ö. 1640) ise akli disiplini manevi deneyimle birleştirmiştir. Kendisine hikmet geleneği içerisinde verilebilecek en üstün isim olan, ilahî sırların bilgisini arayan seçkin kimselerin reisi anlamında “sadru'l-müteellihin” unvanı verilmiştir.⁸⁶ Molla Sadra geçmişi olmuş bitmiş olaylar ve düşünceler tarihi olarak görmez. Ona göre geçmiş İslâm'ın yaşayan geleneği içinde derin bir şekilde etkisini sürdürür. O bütün düşünceleri özümsemiş ve onların üzerinde yeni bir fikri boyut olan “aşkın hikmet”i kurmaya çalışmıştır.⁸⁷

Molla Sadra'nın aşkın hikmetinde üç temel ilke vardır. Bunlardan birincisi akli sezgi ya da aydınlanma, ikincisi akıl ve rasyonel çıkarım, üçüncüsü ise vahiydir. Onun düşüncesinin temeli bu üç ilkenin senteziyle oluşturulmuştur. Bu sentezin gayesi tasavvuf, İşrak okulu, rasyonel çıkarım ve dini ilimlerle kişinin sahip olduğu bilgileri tek bir düşüncede eritmek ve bunları birbiriyle uyumlu bir bütün haline getirmektir.⁸⁸

⁸⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, terc. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2. Baskı, 2012, s. 27.

⁸⁵ İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, terc. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul, 2013, ss. 173, 180-182.

⁸⁶ Seyit Hüseyin nasr, *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*, terc. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2009, s. 51.

⁸⁷ a.g.e., ss. 34-35.

⁸⁸ a.g.e., s. 112.

Genel olarak bakıldığı zaman kısmen Gazzâlî ile İbn Arabî'yi dışta bırakacak olursak diğer filozofların hikmet anlayışları felsefe ile yakından ilişkilidir. Ancak bu felsefe adının hikmet olmasından da anlaşıldığı üzere, özellikle modern dönemde kazandığı bir anlam olan zihinsel bir takım çıkarımlarla elde edilmiş salt teoriden ibaret, entelektüel bir çabanın ürünü olan bir felsefe değildir. Bu felsefenin iddiası hakikattir ve vahiyle aynı kaynaktan geldiğini iddia eder. Filozofların din ile felsefe uzlaştırması konusunda girdikleri bir takım çabalar da bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla bunun ilahi bir yönü de vardır.



I. BÖLÜM

ÂMİRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. Âmirî'nin Felsefesini Oluşturan Ortam ve Ortaya Koyduğu Şartlar

Âmirî'nin yaşadığı dönemde İslâm dünyasında siyasal bir birlik yoktu ancak kültürel anlamda önemli gelişmeler olmuştur. Dolayısıyla Âmirî kargaşa ve siyasal çekişmelerin olduğu bir ortamda dünyaya gelmiştir. Âmirî'nin yaşadığı dönemde bölgenin hâkim iki gücü Şii olan Büveyhîler Devleti ile onların en güçlü rakibi olup İran'ın doğusunda bulunan ve Sünni olan Samanî Devleti idi. Samanîlerin aslı İranlı asil bir soy olan Behramgûr'a dayanır. Samanî devleti 874 yılında Abbasî halifesinin I. Nasr b. Ahmet'i Maverâünnehir'e vâli tayin etmesiyle resmi olarak kurulmuştur. Büveyhîlerle ortak bir coğrafyayı paylaşan bu devlet Rey, Buhara, Nişabur, Semerkand gibi şehirlerin ele geçirilmesi için onlarla çeşitli mücadelelere girmiş ve bunda da zaman zaman başarılı olmuştur. Ancak Büveyhîlerle olan mücadelelerinin aksine Samanîler Abbasî halifeleriyle iyi ilişkiler kurmuşlar ve halifeler doğudaki hâkimiyetlerini bu devlet üzerinden kabul ettirmişlerdir. Bu devlet I. Abdülmelik b. Nuh (954-961) döneminde zayıflamaya başlamış ve nihayet II. Abdülmelik b. Nuh (999) döneminde iyice zayıflayan devlete son darbeyi Gazneliler ve Türkistan hanları vurmuştur.⁸⁹

Samanîler özellikle İran edebiyatının canlanmasında önemli bir rol oynamışlar ve bu dönemdeki İran asıllı yazarlar edebiyatla ilgili eserlerini özellikle Farsça yazmaya özen göstermişlerdir. Ancak tıp, felsefe, astronomi gibi alanlarla ilgili eserleri Fars edebiyatıyla fazla ilgisi olmadığından Arapça yazmışlardır. Dönemin önemli bir düşünürü olan Ebû Bekir er-Râzî'nin Samanî hükümdarlarından birine ithafen yazdığı *Kitâbü'l-Mansûrî* adlı eseri çağa damga vurmuş önemli bir tıp eseridir. Ayrıca İbn Sînâ daha 17 yaşında iken Samanî hükümdarı Nuh b. Mansûr'u iyileştirmiş ve bu devletle iyi ilişkiler kurup onların benzersiz kütüphanesinden yararlanmıştı.⁹⁰ Yine bir Hanefî fakihi olan Âmirî'nin babası Ebû Zer Yûsuf, Buhâra'da kadılık yapmış ve Nuh b. Saman döneminde de hükümdara vezirlik

⁸⁹ Hasan İbrahim Hasan, "Samanîler Devleti," Ed. Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi V*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, içinde ss. 444-456.

⁹⁰ a.g.e., ss. 455-456.

yapmış ünlü bir devlet adamı idi.⁹¹ Bütün bunlar Samanîlerin kültürel faaliyetlere verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir.

Diğer önemli güç olan Büveyhîlerin kurucusu ise Ali b Büveyhî İmadüddeve'dir. Bu devletin tarihi, temelde üç bölümde ele alınabilir. Kuruluş ve yükselme dönemi, devletin gücünün zirvesinde olduğu dönem ve Rüknüddeve ile Adudüddeve zamanında bölgedeki birliğin sağlanması, son olarak Adudüddeve'nin tek başına lider olmak için verdiği mücadele ve devletin zayıflayıp çöküş sürecine girmesi. Neticede Selçuklular son hükümdar el-Meliku'r-Rahim'i (1058-1059) esir alarak bu devletin kaderini tayin ettiler.⁹²

Büveyhîler'in kültürel anlamda en parlak dönemini Adudüddeve'nin başta olduğu dönem oluşturur. Kendisi Arap edebiyatında, hem şair hem de üslûp olarak adından söz ettirmişti. Hükümdarın bu başarısı Tevhîdî'nin de sözünü ettiği ve daha sonra Âmirî'nin himayesine gireceği vezir Ebû'l-Fadl İbnü'l-Amîd'dir. Pek çok alandaki bilgisiyle ünlü olan bu vezir, sarayında çeşitli meclisler tertip etmiş ve bu meclislere sayısız âlim, şair ve dilbilimci iştirak etmiştir.⁹³

1. 1. Âmirî'nin Düşünce Dünyasını Şekillendiren Başlıca Şehirler

İslam dünyası 9-12. Yüzyıllarda en parlak dönemlerini yaşasa da bütün şehirler gelişmişlik açısından eşit sayılmazlar. Bazı şehirler ilmi faaliyetleri, ekonomik gelişmişlikleri ya da başka özelliklerinden dolayı diğerlerine nazaran daha ayrıcalıklı bir konuma gelmişler ve insanlar için bir cazibe merkezi olmuşlardır. Bundan dolayı başta ilim adamları olmak üzere pek çok kimse çeşitli sebeplerden ötürü bu şehirlere göç etmiş ya da buralara çeşitli seyahatler yapmışlardır. Âmirî de bunlardan biridir. Âmirî kendisini doğduğu yerle sınırlı tutmamış, ilim aşkıyla dönemin önemli şehirlerine seyahatler yapmış ve buralarda görüştüğü âlimlerden çeşitli dersler alarak pek çok alanda kendisini geliştirmiştir.

1. 1. 1. Nişabur

Âmirî, gerek iklimi, coğrafi konumu ve gerekse jeopolitik konumu itibariyle önemli bir İslam kültür merkezi olan Nişabur'da dünyaya gelmiştir. Bu şehre ilk

⁹¹ Mahmut Kaya, "Ebû'l-Hasan el-Âmirî," *DİA III*, İstanbul, 1991, ss. 68-69.

⁹² "Büveyhîler," Ed. Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi V*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, içinde ss. 510, 512, 562.

⁹³ *a.g.e.*, ss. 543-544.

yerleşim tarihinin ne zaman olduğu çok açık olarak bilinmemekle birlikte, onun asıl kurucusu Sâsânî hükümdarı I. Şapur kabul edilir.⁹⁴ Nişabur, Sâsânî Hükümdarı III. Yazdicerd'in İslam ordusu karşısında yenilmesinden sonra Hicri 30 ya da 31 yılında Basra Valisi Abdullah b. Âmir tarafından ele geçirilmiştir.⁹⁵

Nişabur halkının büyük çoğunluğunun İran ırkına mensup olmasından dolayı bölgenin hâkim dili eski Farsça olan Pehlevice idi. Bununla beraber bölgeye Müslüman fetihlerinden sonra Arap nüfusu da kaymaya başlamış ve idarecilerin de etkisiyle hâkim dil Arapça olmuştur. Ancak Emevilerin mevâlî politikalarına bir tepki olarak milliyetçilik duyguları canlanmış ve Farsça tekrar yükselişe geçmiştir. Nişabur'da Farsça'nın en etkili olduğu dönem Sâmânîler dönemine rastlamaktadır.⁹⁶

Nişabur'da ilim faaliyetlerinin zirveye çıktığı dönem aşağı yukarı Âmirî'nin de yaşadığı dönem olan Hicri üçüncü yüzyıla tekabül etmektedir. Bu dönem başta olmak üzere bu şehirde tefsir, hadis gibi din bilimleri alanında, matematik ve astronomi gibi müsbet bilimler alanında, felsefe, mantık, lügat, şiir gibi sosyal bilimler alanında sayısız âlim yetişmiştir.⁹⁷

1. 1. 2. Belh

Âmirî'nin düşünce dünyasını şekillendiren şehirlerin en önemlilerinden biri de Belh şehridir. Bu şehirde onun hocası el-Belhî yaşamış ve Âmirî'de gençlik döneminde ilk olarak bu şehre seyahat etmiştir.

Belh şehri günümüzde Afganistan'ın kuzeyinde bir şehirdir. Kuruluşu ile ilgili olarak çeşitli rivayetler olan Belh'in, İslam egemenliğine hangi tarihte girdiği kesin olarak belli değildir. Hz. Osman döneminde Basra Valisi Abdullah b. Âmir b. Küreyz'in kumandanlarından Ahnef b. Kays 32 (653) yılında Belh'e bir sefer düzenlendiğine ve halkın 700.000 dirhem haraç ödemeyi kabul ettiğine dair çeşitli rivayetler vardır.⁹⁸

Belh şehrinin yıldızı Samanilerin son döneminde parlamıştır. Bu dönemde gerek ticaret ve gerekse yüksek kültürü ile diğer şehirleri geride bırakmıştır. Bazı Arap coğrafyacılar bu dönemde şehrin güzelliğini anlatmak için ona şehirlerin anası

⁹⁴ İsmail Pırlanta, *Ortaçağın İncisi Nişabur*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 38-39.

⁹⁵ Osman Gazi Özgüdenli, "Nişabur," *DİA XXXIII*, 2007, s. 149.

⁹⁶ Pırlanta, *a.g.e.*, ss. 348-349.

⁹⁷ *a.g.e.*, ss. 362-446.

⁹⁸ Tahsin Yazıcı, "Belh," *DİA V*, 1992, ss. 410-411.

anlamında “ümmü’l-bilâd” lakabını takmışlardır. Bazı rivayetlere göre ilk defa kâğıt bu şehirde basılmıştır. Bu şehirde yetişen âlimler hadis, tefsir, fıkıh, felsefe, tıp ve coğrafya gibi alanlarda kendilerini yetiştirmişler ve daha sonra Bağdat, Dımaşk başta olmak üzere çeşitli şehirlere dağılarak İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine büyük bir katkıda bulunmuşlardır.⁹⁹

1. 1. 3. Bağdat

Âmirî’nin çeşitli seyahatler yaptığı ve onun düşünce dünyasını etkileyen şehirlerden biri de Bağdat’tır. Bu şehir iklimi, ekonomik imkânları ve askeri açıdan elverişli konumundan dolayı 8. yüzyılda Abbâsî Halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr tarafından verimli bir ova üzerine kurulmuştur. Bu şehrin güzel bahçeleri, yeşil çayırıları, göz kamaştırıcı dekorasyonlarının olduğu ihtişamlı saraylar ve zengin eşyaları şairler tarafından övülmüş ve yeryüzünün cenneti olarak adlandırılmıştır.¹⁰⁰

Bağdat bilim, kültür ve tercüme merkezi olması açısından da oldukça önemli bir yere sahiptir. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri burada ortaya çıkmışlardır. Yine Beytülhikme’ye ev sahipliği yapan yer de burasıdır. Burada Mansûr Camii başta olmak üzere çeşitli öğretim merkezleri bulunmaktaydı. Bu şehirdeki sayısız kitapçı dükkânının varlığı da kültür faaliyetinin geldiği noktayı gösterir. Halifeler, vezirler ve üst düzeydeki görevlilerin eğitim ve öğretim faaliyetlerine destek vermelerinin doğal bir sonucu olarak, şehir kendisine pek çok şairi, tarihçiyi ve âlimi çekmiştir. Ayrıca şehirde kurulan çeşitli hastanelerin ve köprülerin yanı sıra Bağdat, Nizâmiye ve Müstansırıyye medreseleri de şehrin bir cazibe merkezi olmasında önemli bir rol oynamışlardır.¹⁰¹

Âmirî’nin çeşitli seyahatler yaptığı şehirleri bunlarla sınırlı değildir. O ayrıca Rey ve Buhara’da da belli dönemler kalmış ve buralarda çeşitli ilmi faaliyetlerde bulunmuştur.

2. Âmirî’nin Hayatı

Benû Âmir olarak bilinen ve üyelerinden bazıları İslâm dininin yayılmasıyla Irak ve Horasan bölgelerine göç eden bir Arap kabilesine mensup olan filozofun tam

⁹⁹ a.g.e., s. 411.

¹⁰⁰ Abdülazîz ed-Dûrî, “Bağdat,” *DİA IV*, 1991, ss. 425-427.

¹⁰¹ a.g.e., ss. 429-430.

adı, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf b. Ebî Zerr Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'dir. Filozof daha çok Ebû'l-Hasan el-Âmirî adıyla meşhur olmuştur. Ayrıca kendisinden “Nişaburlu filozof” olarak da bahsedilir.¹⁰²

Filozofun hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Çünkü bilindiği kadarıyla kendi hayatını anlatan bir eser yazmamış ve buna ek olarak diğer filozofların gölgesinde kalarak adeta ölümünden sonra unutulmaya yüz tutmuştur. Oysaki Âmirî kendi devrinde tanınan bir şahsiyettir. Şehristânî onun adını Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük filozofların arasında sayar.¹⁰³ Yine eş-Şehrezûrî onu tam bir filozof olarak tasvir eder ve onun el-Belhî'den felsefe dersleri aldığını, Bağdat'a seyahatler yaptığını, ancak oranın halkının huyunu beğenmediği için geri döndüğünü ifade eder.¹⁰⁴

Âmirî'nin kendi eserinde de ifade ettiği üzere onun hocası Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (934)'dir.¹⁰⁵ el-Belhî'nin vefat tarihi dikkate alındığında Âmirî'nin yaklaşık olarak X. Yüzyılın başlarında dünyaya gelmesi muhtemel görünüyor. Kendisinden “Nişaburlu filozof” olarak bahsedilmesinden de anlaşılacağı üzere, devrin önemli bir ilim merkezi olan Nişabur'da kültürlü ve dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Burada daha çok geleneksel İslâm ilimlerini kapsayan tahsilini babasından almış ve bundan sonra Kindî okuluna mensup, devrin önemli âlimi el-Belhî'nin derslerine katılmak ve felsefe okumak amacıyla Belh'e gitmiştir. Burada hocasının ölümüne kadar kaldığı düşünülmektedir.¹⁰⁶

Tevhîdî'nin aktardığına göre Âmirî, Rey şehrinde vezir İbnü'l-Amîd'in yanına gitmiş ve Horasan'dan geldiğini belirterek vezirden mekanik ve ağırlıklarla ilgili dersler almak istediğini söylemiştir. Aynı şekilde vezir de Âmirî'nin bu isteğine karşılık kendisinden ilahiyatla ilgili ders almak istediğini belirtmiştir. Tevhîdî onların ikisinin bu konularda ne çok ne de az bilgiye sahip olduğunu söyler ve her ikisini de

¹⁰² Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1992, s. 10.

¹⁰³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, terc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 365.

¹⁰⁴ Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nuzhetu'l-Ervâh*, terc. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 832.

¹⁰⁵ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, terc. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 40.

¹⁰⁶ a.g.e., Giriş.

bu konularda ders vermede yetersiz bulur.¹⁰⁷ F. Rosenthal, Âmirî'nin bu bilgili devlet adamının yanına geldiği tarihin yaklaşık olarak 965 yılı olduğunu belirtir.¹⁰⁸

Vezir İbnü'l-Amîd'in ölümünden sonra Ebû'l-Feth İbnü'l-Amîd Zü'l-kifâteyn'in himayesine giren Âmirî, Büveyhî emirinin isteği üzerine ikinci defa Bağdat'a gitmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁹ Âmirî Bağdat konusunda gönülsüzdü çünkü eş-Şehrezûrî'nin de ifade ettiği üzere, Bağdat'a ilk gidişinde onların yabancılara karşı hoş olmayan muameleleriyle karşılaşmış ve onları bencil, dedikoduyu seven, yabancuları hor gören kimseler olarak tasvir etmiştir.¹¹⁰ Âmirî Bağdat'ta vezirin düzenlediği fıkıh, kelim ve felsefe ile ilgili meclislere katılmıştır. Tevhîdî, Âmirî'nin bu sırada Bağdatlı filozoflarla çeşitli münazaralara girdiğini belirtir. Bu münazaralardan en önemlisi ünlü kelamcı ve nahiv âlimi Ebû saîd es-Sîrâfî ile Âmirî arasında gerçekleşen münazaradır. Burada Âmirî, es-Sîrâfî'ye “besmele”deki “b” nin tabiatını sormuş ve es-Sîrâfî dâhil orada bulunanların hepsi bu soru üzerine büyük bir şaşkınlık yaşamıştır. es-Sîrâfî bu soruya ahmakça cevap vermektense susmanın daha güzel olduğu ile ilgili bir beyit söylemekle yetinmiş, bunun üzerine onları dinleyen vezir de başka şiirler okuyarak araya girmiş ve konuyu kapatmayı tercih etmiştir.¹¹¹

Bu münazaranın arka planında daha önce es-Sîrâfî ile Mettâ b. Yunus arasında geçen başka bir münazara yatmaktadır. Es-Sîrâfî ile Metta b. Yunus arasında 932 yılında devlet büyüklerinin bulunduğu bir mecliste gerçekleşen münazarada, Metta b. Yunus mantığın, terazinin ağır olan ile hafif olan arasındaki farkı ortaya koyması gibi bir işlevinin olduğunu söyler. Ona göre “iki artı iki” bütün zaman ve mekânlarda nasıl ki değişmiyorsa mantık da böyle evrensel hakikatleri

¹⁰⁷ Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîreyn*, tah. Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Beyrut: 1992, ss. 344-345. Ayrıca Elvira Wakelnig, “Metaphysics in al-Âmirî. The Hierarchy of Being and the Concept of Creation,” *Medioevo*, sy. XXXII, 2007, s. 41.

¹⁰⁸ Franz Rosenthal, “Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din,” terc. Kâzım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 167-168.

¹⁰⁹ Turhan, *a.g.e.*, ss. 13-14.

¹¹⁰ Elvira Wakelnig, “Philosophical Fragment of al-Âmirî Preserved Mainly in al-Tawhîdî, Miskawayh, and in the Texts of the Siwân al-hikma Tradition,” *in the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Ed. Peter Adamson, The Warburg Institute, London, 2008, ss. 219-220.

¹¹¹ Tevhîdî, *a.g.e.*, ss. 410-414.

ölçer. Dolayısıyla mantık nahvi de kuşatan evrensel bir gramerdir. Dil ise yereldir. Bundan dolayı mantık nahivden daha üstündür.¹¹²

es-Sîrâfî bu iddialara karşı çıkar. Buna göre doğru bir ifadeyi yanlış olandan ayırmak için nasıl ki gramer gereklidir, doğru bir anlamı yanlış olandan ayırmak için de aklın gücü gereklidir. Bu anlayışa göre es-Sîrâfî, Mettâ'nın iddia ettiği mantık tanımını, ifade ve ifadenin anlam alanı olarak ikiye ayırır ve bu iki alanı aynı anda ne mantık ne de nahiv tek başına kapsayabilir. Ona göre Mettâ'nın ortaya koyduğu "iki artı iki" şeklindeki matematiksel kanıt aldatıcı bir metafordur. Eğer mantık evrensel hakikatleri elde etmede işe yarasaydı Yunanlılar hiç hata yapmaz ve yok olmazlardı. İnsanlar için doğru ile yanlış ayıran şey dildir. Mantık ile dil aynı alanda işlev görüyor. Yani mantık dille anlaşılabilir bir nahiv iken, nahiv de dilden soyutlanarak elde edilebilecek bir mantık olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla insanlar için mantığın evrensel bir dil olduğu iddiası temelsizdir. Aristo mantığı da ancak Yunanlı birinin ortaya koyduğu Yunan diline özgü bir sistemdir.¹¹³

Görüldüğü üzere bu ikisinin arasında geçen münazarada en azından görünüş itibariyle es-Sîrâfî, Mettâ b. Yunus'un şahsında felsefecilere üstün gelmiş gibi görünüyor. Felsefecileri temsilen es-Sîrâfî ile karşılaşan Âmirî de, es-Sîrâfî'nin kendisini üstün gördüğü gramerle ilgili bir soru sorarak (daha bir harfin anlamını bilmeyen bir kimse bütünü nasıl anlayabilir şeklinde sorarcasına) onu zor durumunda bırakıyor ve yıllar sonra filozoflara itibarını tekrar iade etmiş oluyor.

Âmirî hayatının tümünü belli bir merkezde geçirmemiştir. Başka beldeleri gezmeyi, insanların durumlarını ve değişik devletleri görmeyi severdi. Tasavvufçulardan bir grup 370/980'da Nişabur yakınlarında onunla karşılaşmış ve onun için şöyle demişlerdir: "*Ülke ülke dolaşan ve Allah'ın kullarındaki sırlara muttali olan gezginlerdendir.*" Onun böyle yolculuk yapmasının sebebi ilim ve marifet sevgisiydi. Bundan dolayı o yaşadığı dönemde özellikle Belh, Bağdat, Rey ve Buhârâ olmak üzere büyük kültür merkezlerini ziyaret etmiş ve bu şehirlerde belli süreler kalmıştır. Buralarda bir şeyler öğrenmiş, öğretmiş, münazara yapmış ve

¹¹² Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 23-24.

¹¹³ Toktaş, *a.g.e.*, ss. 24-25.

eserler yazmıştır. Bu memleketlerin her biri onun hayatında ve düşünce dünyasında önemli bir rol oynamıştır.¹¹⁴

Âmirî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmese de onun vefat tarihi konusunda şüphe yoktur. Yüzyılın başında dünyaya gelen filozof uzun bir ömür sürmüş ve Tevhîdî'nin aktardığına göre 27 Şevvâl 381 (992)'de vefat etmiştir.¹¹⁵ Âmirî'nin vefat tarihinin net olarak bilinmesinin sebeplerinden biri de Âmirî ile aynı gün ölen din âlimlerinden olan Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyn b. Muhrân el-Mukrî ile ilgili rivayettir. Geçen rivayette Muhrân el-Mukrî'nin dostu, ölen arkadaşını rüyasında görmüş ve ona durumunu sormuş ve arkadaşı da Yüce Allah'ın Âmirî'yi, kendisinin cehennem ateşine karşı fidyesi olarak kabul ettiğini belirtmiştir.¹¹⁶

3. Âmirî'nin Eserleri

Daha çok Fârâbî ve İbn Sînâ'nın gölgesinde kalan Âmirî'nin en büyük talihsizliklerinden biri de şüphesiz eserlerinin büyük çoğunluğunun günümüze ulaşamamış olmasıdır. Onun eserleri ile ilgili en önemli kaynak kendi eseri *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed* (985) adlı eseridir. Âmirî bu eserinde on yedi eserinin ismini lafzen sayar. Ancak Âmirî'nin eserleri bunlarla sınırlı değildir. Aynı eserinde bunların dışında veciz risaleler, birtakım dini sorulara verilmiş cevaplar, mantığın temel prensiplerine dair açıklamalar, fizik eserlerine şerhler ve hükümdar ve devlet önderlerine Fars dilinde eserler yazdığını ifade eder.¹¹⁷

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Âmirî'nin yaşadığı dönemde Nişabur'da Emevilerin olumsuz politikalarından dolayı Fars dili yükselişe geçmiş ve Âmirî de bazı risalelerini Arapçanın yanı sıra Fars dili ile yazmıştır.

Âmirî'nin kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere onun eserlerinin sayısı oldukça fazladır. Ancak bunların hepsi günümüze ulaşmadığından eserlerinin sayısı ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Kasım Turhan onun eserlerinin sayısını yirmi altı

¹¹⁴ Abû'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, tah. Ahmed Abdulhamid Ğurâb, Dâru'r-risâle, Riyâd, 1988, Önsöz.

¹¹⁵ Tevhîdî, *a.g.e.*, s. 115.

¹¹⁶ Elvira Wakelnig, "Abû'l-Hasan al-Âmirî" *Encyclopedia of Medieval of Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund, Springer Science+Business Media B.V., 2011, Canada, içinde, s. 73.

¹¹⁷ *el-Emed*, ss. 4-6.

olarak belirlerken,¹¹⁸ Hidayet Işık bu sayıyı otuz altıya çıkarır.¹¹⁹ Son olarak her ne kadar F. Rosenthal, Âmirî vefat ettiğinde İbn Sînâ'nın 11 yaşında olduğunu ve aralarında ilmi bir temasın olmasının olanaksız olduğunu söylese de,¹²⁰ M. Cüneyt Kaya onunla aynı fikirde değildir. M. Cüneyt Kaya, İbn Sînâ'nın doğum tarihi ile ilgili rivayetleri dikkate alarak onun doğumunun daha erken bir tarih olduğunu belirtir ve eserin içeriğini Âmirî'nin diğer eserleriyle karşılaştırır. Neticede İbn Sînâ ile Âmirî arasında soru-cevap şeklinde geçen *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adlı eserde sorulara cevap veren kişinin Âmirî olduğu sonucuna varır.¹²¹ Bu durumda sayı otuz yediye çıkmaktadır. Âmirî'ye nispet edilen bu eserleri listeleyecek olursak;

3. 1. Günümüze Ulaşan Eserler¹²²

1. *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*. (Yegâne yazma nüshası İstanbul Râgıp Paşa Kütüphanesi, no. 1463, varak 1-28'de bulunmaktadır. A. A. Ğurâb, eseri tahkik ederek bir girişle beraber yayınlamıştır. Dâru'l-Asale, Riyad, 1988.)
2. *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*. (Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Servili Kısmı, no. 179, varak 75b-110a'da bulunan bu eser E. K. Rowson tarafından bir girişle neşredilmiştir. Dâru'l-Kindî, Beyrut, 1979. Ayrıca eser Yakup Kara tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.)
3. *es-Saâde ve'l-i'sâd*. (Yazma nüshası Mr. Chester Beatty Kütüphanesi, no. 3702'de bulunmaktadır. Bu yazma nüshası üzerinden eser, Tahran

¹¹⁸ Turhan, *a.g.e.*, ss. 18-21.

¹¹⁹ Hidayet Işık, *Âmirî'ye Göre İslam Ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 31-36.

¹²⁰ Rosenthal, *a.g.m.*, s. 168.

¹²¹ Bu eserin Âmirî'ye aidiyeti konusunda M. Cüneyt Kaya'nın yaptığı karşılaştırmalara bakmak için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 17-32.

¹²² Âmirî'nin günümüze ulaşan eserleri ve kayıtlı oldukları kütüphanelerle ilgili bilgiyi Hidayet Işık'tan aldık. Işık, *a.g.e.*, ss. 31-36.

Üniversitesinden Müctebâ Minôvî tarafından faksimile olarak 1957-1958'de Wiesbaden'de bastırılmıştır.)

4. *el-Fusûl fi Me'âlimi'l-Îlâhiyye*. (Yazma nüshası Süleymaniye, Esad Efendi 1933 no'lu bir yazmanın içinde bulunmaktadır. Bu nüshadan istinsah edilmiş bir nüshası da Tahran Merkez Kütüphanesi no. 535'de mevcuttur. Âmirî'nin bu eseri M. Cüneyt Kaya tarafından *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* adlı çalışmasının içinde Türkçeye çevrilmiştir. Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 181-195.)
5. *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî*. (Ragıp Paşa Kütüphanesi 1461 numaralı, 155a-167b varakları arasında kayıtlıdır. Âmirî'nin bu eseri M. Cüneyt Kaya tarafından *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* adlı çalışmasının içinde neşr ve tercüme edilmiştir. Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 100-147.)
6. *el-İbsâr ve'l-mubsir*. (Müctebâ Minovî, İstanbul Hafid Efendi'de bulunan bir nüshanın çalındığını, diğer nüshanın Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Teymuriyye kısmı, no. Hikmet 98'de bulunduğunu söyler. S. Halîfât, Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî'de neşretmiştir.)
7. *Ecvibetü'l-Mesâil*. (Hindistan Osmaniye Üniversitesi Kütüphanesinde no. 1411 ve 1412'de kayıtlı olup yazıları okunamayacak derecede bozulmuştur.)
8. *Kitâbu'n-Nevâdir*. (Hindistan Osmaniye Üniversitesi Kütüphanesinde no. 1411 ve 1412'de kayıtlı olup yazıları okunamayacak derecede bozulmuştur.)

9. *Kitâb fi'l-Hikme*. (Müctebâ Minôvî bu eseri zannî olarak Âmirî'ye nispet etmiştir. Yazma nüshası Süleymaniye, Esad Efendi no. 933'de bulunmaktadır.)
10. *İnkâzü'l-Beşer mine'l-cebri ve'l-Kader*. (Yazma nüshası Brinston Üniversitesi no. 393b'de kayıtlıdır. Kaza ve kader konusunda bir eserdir. S. Halîfât, Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî'de neşretmiştir.)
11. *et-Takrîr li Evcühi't-Takdîr*. (Yazma nüshası Brinston Üniversitesi no. 2163'de kayıtlıdır. Evrenin yaratılışı ve işletilişi hakkında, kader ve hürriyet konularında yazılmış bir eserdir.)
12. *Şerhu Kitâbi'l-Makûlât*. (Bazı kısımları Mebahat Türker tarafından "el-Âmirî ve Kategorilerin Şerhleriyle İlgili Parçalar" adıyla Türkçe ve Arapça olarak yayınlanmıştır. Araştırma Dergisi, III. 87-122.)
13. *Vesâyâ el-Âmirî*. (Ayasofya Kütüphanesi no. 1957'de kayıtlıdır. Bir takım öğütlerden oluşur.)
14. *en-Nüsükü'l-aklî ve't-tasavvufu'l-millî*. (Müctebâ Minôvî bu kitabın Âmirî'nin, *et-Tasavvufu'l-millî* veya *Kitâb fi'l-Hikme* adlı eserinin aynı olduğunu söyler. S. Halîfât, bu eserin bazı parçalarını Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî'de yayınlamıştır.)
15. *Ferruhname-i Yûnân-ı (Kûyân-ı)Düstûr*. (Farsçadır. Fihrist-i Edebiyât-ı Parsiyân'da *Notices de Literature Parsie* adıyla kayıtlıdır. 1909, s. 52.)

3. 2. Günümüze Ulaşmayan Eserler

1. *el-İbâne an 'lleti'd-Diyâne.*
2. *el-İrşâd li tashîhi'l-i'tikâd.*
3. *el-İtmâm li fedâili'l-enâm.*
4. *el-Fusûlü'l-burhâniyye li'l-mebâhisi'n-nefsâniyye.*
5. *Fusûlü't-teeddüb ve usûlü't-tehabbub.*
6. *el-İbşâr ve'l-işcâr.*
7. *el-İfsâh ve'l-îzâh.*
8. *el-Înâye ve'd-dirâye.*
9. *el-Ebhâs ani'l-ehdâs.*
10. *İstiftâhu'n-nazar.*
11. *Tahsilü's-selâme mine'l-husr ve'l-üsr.*
12. *et-Tabsîr li evcühi't-ta'bir.*
13. *et-Tevhîd ve'l-Meâd.*
14. *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li Aristotales.*
15. *Minhâcu'd-Din.*
16. *Şerhu Nüsuki'l-Aklî ve't-Tasavvufu'l-millî.*
17. *Şerhu Kitâbi'n-Nefs.*
18. *Şerhu Usûli'l-Mantıkıyye.*
19. *Mesâil ve Resâil Vecîze.*
20. *Ecvibetü'l-Mesâili'l-Müteferrika.*
21. *Tefâsîru'l-Musannifâti't-Tabîyye.*
22. *Kitâb Fi İlmi't-Tasavvuf.*

Âmirî'nin eserlerinin sayısı onun üretkenliğinin ve bilgisinin bir göstergesidir. Ancak bu eserlerin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmadığından, onun düşüncesi ile ilgili olarak tam bir çerçeve çizmek olanaksızdır. Dolayısıyla onunla ilgili bir hükme varmanın yolu ancak günümüze ulaşabilmiş eserleri üzerinden gerçekleşmek durumundadır.

4. Kullandığımız Kaynaklar

Çalışmamızda öncelikli amacımız Âmirî'nin hikmetle ilgili düşüncesini anlamak ve bunu mümkün olduğunca nesnel bir şekilde ortaya koymak olacaktır. Dolayısıyla onunla ilgili en doğru görüşlere ulaşmanın yolu onun kendi eserlerine başvurmak olmalıdır. Bundan dolayı bizim de öncelikli olarak kullandığımız kaynaklar, Âmirî'nin günümüze ulaşan ve konumuzla ilgili olarak gördüğümüz *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed, el-Î'lâm bi menâkibi'l-İslâm, es-Saâde ve'l-i'sâd, el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* ve *el-Fusûl fî Me'âlimi'l-Îlâhiyye* adlı eserleridir.

Bunların dışında Âmirî'nin gerek hayatı ve gerekse düşünceleri ile ilgili çeşitli bilgiler veren *Tevhîdî* ve *İbn Miskeveyh*'ten de yararlandık. Ayrıca ülkemizde Âmirî üzerinde çalışmalar yapan *Kasım Turhan, Mahmut Kaya, Hidayet Işık, Fatih Toktaş* ve *M. Cüneyt Kaya*'nın çalışmalarından da yararlandık. Son olarak batıda Âmirî üzerinde çeşitli çalışmalar yapan *Seyyid H. Nasr, A. J. Arberyy, Franz Rosenthal, Everett K. Rowson* ve *Elvira Wakelnig*'in yaptığı çalışmalar bizim için bir kaynak teşkil etti.

Bu kaynaklar ışığında ele aldığımız Âmirî'nin düşüncelerini, konumuzla ilgili olan diğer çalışmalarla karşılaştırıp bir takım sonuçlara varmaya çalıştık.

5. Âmirî'nin Hocası

Âmirî'nin hocası Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'dir. el-Belhî, 850 yılında Horasan'a bağlı Belh şehri yakınındaki bir köyde dünyaya gözlerini açmıştır. Hayatının ilk dönemlerinden itibaren Irak'a gidip oranın ünlü hocalarından ders almayı planlamış ve nihayet bu hayalini genç yaşta gerçekleştirme imkânı bulmuştur. Yaklaşık sekiz yıl burada kalan el-Belhî için en önemli olay, Kindî'nin öğrencisi olmasıdır. Kısa sürede adını duyuran el-Belhî'ye Samani emîri tarafından Buhâra'da vezirlik yapması için teklif gelmiş ancak kendisi bu teklifi kabul etmeyerek doğduğu yere dönmüştür. Burada bir okul açarak öğretmenlik yapan el-Belhî, 934 yılında vefat etmiştir.¹²³

¹²³ Hans Hinrich Biesterfeldt, "Abu Zayd al-Balkhî," *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund, Springer Science+Business Media B.V., Canada, 2011, s. 139.

Kendisini çeşitli alanlarda geliştiren el-Belhî din ilimleri, ahlak, siyaset, tıp, astronomi, coğrafya ve matematik alanlarında eserler vermiştir. Elliye yakın eser yazdığı düşünülmektedir. Ancak eserlerinden yalnızca *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* ve *Suverü'l-ekalîm* adında iki tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Onun bilinen öğrencileri ünlü filozof ve hekim *Ebû Bekir er-Râzî*, filozof *Ebü'l-Hasan el-Âmirî* ve *İbn Ferîûn*'dur.¹²⁴

¹²⁴ İlhan Kutluer, "Ebû Zeyd el-Belhî," *DİA* V, İstanbul, 1992, s. 413.

II. BÖLÜM

ÂMİRÎ FELSEFESİNDE HİKMET

1. Âmirî'nin Hikmetin Kaynağına Dair Görüşü

İslam Felsefe geleneğinin Antik mirasa yaklaşımında temelde iki anlayış ön plana çıkar. Birincisi kendisine metafiziği temel alıp, tabiat görüşleri ve matematiğin sembolik yorumuna dayanan Hermetik Pythagorasçı ekoldür. İkincisi ise Aristotelesçi ekol olup daha çok rasyonel bir anlayışa dayanır ve bu anlayışa bağlı olarak nesnelere rasyonel bir sistem içerisinde açıklamayı kendisine amaç edinir. Nebvî hikmetin devamını oluşturduğu düşünülen birinci ekol buna göre kaynağını ilahi bir otoriteden alır.¹²⁵ Bu anlayışa bağlı olarak hikmetin ya da hikmet adı altında felsefenin kadimliğine vurgu, Kur'an'ın bazı ayetleri ve onunla nebevî öğretisi arasında bir bağ kurma çabası neticesinde, hakîm olarak kabul edilen çeşitli tarihsel şahsiyetler ve hikmet teorileri ön plana çıkmıştır. Şehrezûri bu kişi ve teorileri yedi grupta ele alır.

Birinci teoriye göre, hikmetin başlangıcı Hz. Âdem'e dayanır. *Hz. Âdem* ile başlayan bu süreç *Hz. Şit* ve *Hz. İdris* ile devam eder. İkincisine göre İyonyalı doğa felsefecileri ile başlayan felsefe, geriye doğru Mısır'a dayanır. Bu okulun üyeleri *Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Anaksagoras* ve *Archelaus'tur*. Üçüncüsü Pisagor'a dayanır. Bu okulun filozofları *Pisagor, Hippasus, Herakleitos, Epiküros, Demokritos, Empedokles, Sokrat, Platon, Aristoteles* ve *Zenon'dur*. Dördüncüsü Âmirî'nin teorisidir. Lokman'a dayanan bu teorinin mensupları *Hz. Lokman, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman, Empedokles, Pisagor, Sokrates, Platon* ve *Aristo'dur*. Beşinci teoriye göre ilimler şartlara ve ihtiyaca göre farklı bölgelerde ortaya çıkmışlardır. Buna göre geometriyi Mısırlılar, astronomiyi Keldânîler, melodiyi Yunanlılar, doğa ilimlerini Şamlılar ve aritmetiği Fenikeliler ortaya koymuşlardır. Altıncı teori ilimlerin kaynağını Babil'e dayandırır. Daha sonra Mısır, Çin ve Hint coğrafyalarına yayılan ilim Büyük İskender'in etkisiyle Yunan bölgesine taşınmıştır. Sonuncusu ise ilmin kaynağını Fars krallıklarının ilme düşkünlüğüne bağlayan teoridir.¹²⁶

¹²⁵ Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 148-149.

¹²⁶ eş-Şehrezûri, *a.g.e.*, Giriş.

Bu teorilerin dayandığı kimselerden özellikle geleneğimizde Hz. İdris olarak kabul edilen Hermes figürü önemlidir. Hermes, pek çok kültürde bilgeliğin kendisine dayandırıldığı önemli bir kişi ya da sıfattır. O eski Mısır dininde “Thoth,” İbrânî dininde “Uhnuh ya da Enoh,” Zerdüştlükte “Hûşeng” ve İslam’da “İdris” olarak karşımıza çıkar.¹²⁷

Bu Hermes figürüne yüklenen anlamlar ise farklılık gösterir. Yani o aynı anda hem bir insana, hem bir toplumsal sınıfa, hem de bir Tanrıya karşılık gelir. İnsana karşılık gelen Hermes insanların en büyük rehberdir. Toplumsal sınıfa karşılık gelen Hermes, gizli geleneklerin koruyucusu olan ruhban kesimdir. Tanrı Hermes ise Merkür gezegenine karşılık gelir.¹²⁸

Hermes kaynaklarda sembolik olarak balıkçıl kuşu kafalı, bir elinde hokka ve kalem, diğer elinde ise kutsal bir asa ile tasvir edilir.¹²⁹ Elindeki asaya iki engerek yılanı dolanmış olup, aslan-kuş olarak bilinen iki kanatlı ejderha tarafından itilmiş bir biçimde gösterilir.¹³⁰ Bu asa birtakım mucizeler gerçekleştiren kutsal bir asadır. Buna göre “Bu Hermes’in değneğidir, neye dokunacaksan dokun, altın olur derler hayır! Ama ne getirirsen getir ben onu iyiye dönüştürürüm. Hastalık, ölüm, fakirlik ve iftirayı getir, yaşam deneyimini getir, bunların hepsi Hermes’in değneğiyle çıkara dönecektir.”¹³¹ Yine bu asanın karşılıklı nefretleri sevgiye dönüştürme gücüne sahip olduğuna da inanılır. Birbiriyle kavga eden iki yılanın arasına asayı atan Hermes, buna göre yılanların sevgiyle asaya sarılmasını sağlamıştır.¹³²

Kültürlerdeki Hermes figürüne baktığımızda ise o, ilk olarak eski Mısır’da Thoth ile özdeşleştirilir. Thoth, İsis ve Osiris’in oğlu olan güneş Tanrısı Horus’un oğludur.¹³³ Mitolojiye göre Tanrı Horus altın ve şahin olarak simgelenir.¹³⁴ Thoth ise Hermopolis şehrinin eski ay tanrısıdır. Kendisi yazının, haberciliğin, sözün ve

¹²⁷ Kılıç, *a.g.e.*, s. 9.

¹²⁸ Edouard Schuré, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisyeler*, terc. Bilyay Vakfı Yayın Kurulu, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2005, s. 144.

¹²⁹ Kılıç, *a.g.e.*, s. 17.

¹³⁰ Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, terc. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 13.

¹³¹ *a.g.e.*, s. 211.

¹³² Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2015, s. 52.

¹³³ Kılıç, *a.g.e.*, s. 17.

¹³⁴ Campbell, *a.g.e.*, s. 54.

dirilmenin büyüsünün ustası olarak kabul edilir. Onun İbis ve Babun olmak üzere iki hayvan biçimi vardır. Ayrıca ölümlerin kayıtlarının tutulduğu salonda kalplerin ağırlığını tartan yine Thoth'dur. Yani yer altı ile de ilişkisi vardır.¹³⁵

Antik Yunanlılar ise Mısırlılardan aldıkları Hermes'e *Hermes Trismegistus* (üç kez büyük) derler. Çünkü o hem bir kral hem rahip hem de kanun koyucu olarak kabul edilmekteydi.¹³⁶ Homeros destanlarında ise Hermes, Tanrı Zeus'un oğlu olarak kabul edilir. Burada Hermes'e yüklenen başlıca özellikler; elindeki altın değnekle çeşitli büyüler yapabilen bir klavuz Tanrı, varlık bağışlayan, Tanrıların habercisi ve de yer altıyla (ölülerle) bağlantısı olan bir Tanrı olarak tasvir edilir.¹³⁷ Hermes gibi Thoth'un da ölümlerle olan bağlantısı Yunanlıların onu Hermes'le özdeşleştirmelerine zemin hazırlayan önemli etkenlerden biridir.¹³⁸

Yahudi âlimleri arasında ise Enoh'un hakîm bir kimse mi yoksa bir peygamber mi olduğu tartışmalı bir konudur.¹³⁹ Kitabı Mukaddes'te onun adıyla bir şehir kurulduğundan bahsedilir. O, üç yüz altmış beş yıl yaşadıktan sonra, Allah tarafından göğe alınmış ve bunun gerekçesi olarak da onun ölümü görmemesi olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁰ *Enoh'un Etiyopya Kitabı* ve *Enoh'un Silavî Kitabı* olmak üzere iki kitap kendisine nispet edilir. Ayrıca bir takım apokrif metinlerde de onun göğe alındığına vurgu vardır.¹⁴¹

İslam kaynaklarında ise Hermes Hz. İdris ile özdeşleştirilir. Öncelikle Kur'an'da iki ayette Hz. İdris'in adı geçer. "*Kitapta İdris'i de an. Hakikaten o, pek doğru bir insan, bir Peygamberdi. Onu üstün bir makama yücelttik*"¹⁴² ayeti ile "*İsmail'i, İdris'i ve Zülkif'i de (yâdet). Hepsi de sabreden kimselerdendi*"¹⁴³ ayetinde ondan bahsedilir.

¹³⁵ Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, terc. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, ss. 93-94.

¹³⁶ Schuré, *a.g.e.*, s. 144.

¹³⁷ Homeros, *İlyada*, terc. Azra Erhat, A. Kadir, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 314, 434. Homeros, *Odysseia*, terc. Azra Erhat, A. Kadir, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 136, 174, 397.

¹³⁸ Özbudun, *a.g.e.*, s. 128.

¹³⁹ Kılıç, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁴⁰ **Kitabı Mukaddes** Tekvin 4: 17, 5: 21-25. İbranilere Mektup 11: 5.

¹⁴¹ Kılıç, *a.g.e.*, ss. 33-34.

¹⁴² Meryem Sûresi 19: 56-57.

¹⁴³ Enbiya Sûresi 21: 85.

Taberî, “*onu üstün bir makama yücelttik*” ifadesi hakkında iki görüşün olduğunu belirtir. Birincisine göre o hayattayken bir melek tarafından göğe alınmış ve ruhu orada kabzedilmiş, ikincisine göre miraca çıkan Hz. Muhammed onunla göğün dördüncü katında görüşmüştür.¹⁴⁴ Râzî de bu konuda iki görüşün olduğunu söyler. Birinci görüşe göre menzil ve rütbe bakımından bir yükseklik, ikincisine göre ise burada kastedilen mekân bakımından bir yüksekliktir.¹⁴⁵

Bazı kaynaklar ise üç ayrı Hermes’ten söz ederler. Bunlardan birincisinde “Hermes” kelimesi bir unvan olarak kabul edilir, tıpkı Kayser ve Hüsrev gibi. Tarih kitaplarında İranlılar ona Hûşeng derler, ulvî şeylerden ilk bahseden, ilk defa mâbed inşa edip Allah’a ibadet eden, arz ve semâ konularından ilk bahseden odur. Yine tufanı ilk haber veren de odur. İkinci Hermes’in Babilli olduğu kabul edilir. Tıp ve felsefede üstad olan bu Hermes, sayıların özellikleri hakkında bilgi sahibi idi ve aritmetikçi Pythagoras onun talebesiydi. Üçüncü Hermes ise Mısır şehrinde tufandan sonra yaşamıştır. *Zehirler ve hayvanlar* ile simyaya dair kitapları vardı. Tabip ve felsefeci olmakla birlikte şehirler kurmada da usta idi.¹⁴⁶

Bu geleneklerdeki Hermes’in üç ortak özelliği vardır. Buna göre;

1. Bir şekilde tufanla beraber anılır; yani ya ondan önce ya da sonrasında yaşamıştır.
2. Bütün kültürlerde seçkin, bilgili, nebî veya velî bir kişiliğe sahiptir.
3. Bütün geleneklerde de o yüce bir makama çıkmış, ölmemiştir.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere neredeyse bütün kadim geleneklerde Hermes figürü oldukça önemli bir yer kaplamaktadır. Onun bu derece önemli bir yeri olmasına rağmen, hikmet teorilerinde Şehrezûrî’nin de gösterdiği üzere Âmirî, hikmetin başlangıcını Hermes’ten ziyade Hz Lokman’a dayandırmayı tercih eder. Üstelik Âmirî Hermes’ten habersiz de değildir. Âmirî, Müslümanların Hermes’e, Hz. İdris dediğini, astronominin temelini ona dayandığını ve onun göğe yükseltildiğini ifade eder.¹⁴⁸

Âmirî’nin bu tercihinin anlaşılabilir gerekçeleri vardır. Kur’an’da Lokman’ın adının doğrudan hikmetle anılması ve geleneğimize göre onun bir peygamberle yani

¹⁴⁴et-Taberî, *a.g.e.* V, s. 419.

¹⁴⁵er-Râzî, *a.g.e.* XV, ss. 371-372.

¹⁴⁶Kılıç, *a.g.e.*, ss. 10-11.

¹⁴⁷Mahmut Erol Kılıç, “Ebu’l-Hukemâ Hikmetin Atası,” *Divan*, yıl. 3, sayı. 5, 1998, s. 1-2.

¹⁴⁸*el-Emed*, ss. 26, 146. Ayrıca bkz. *el-İ’lâm*, s. 102.

Hz. Davut ile olan ilişkisi Âmirî'nin bu tercihini anlaşılır kılar. Üstelik Lokman'ın bir peygamber olmamasına rağmen hikmetle şereflendirilmesi diğer insanların da hikmeti elde edebileceğine bir kanıttır. Geriye sadece bu hikmetin niteliğini belirlemek kalıyor. Bu sayede felsefeyi meşru bir çerçeveye oturtup İslam toplumu nazarında onun kabul edilmesini sağlamak daha kolay olacaktır. Nitekim diğer İslam filozofları da din ile felsefe arasında bir ilişki olduğu konusunda buna benzer çabalar içine girmişlerdir.

Hz. Lokman'ı biz ilk olarak Kur'an'dan tanırız. Nitekim Kur'an'da Allah (c.c.) *“Andolsun biz Lokman'a: Allah'a şükret! diyerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden de bilsin ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir, her türlü övgüye lâyıktır”*¹⁴⁹ buyurur. Geçen ayetlere devamla Hz. Lokman oğluna birtakım ahlaki ilkelerle uyarıda bulunur. Oğlunu şirk konusunda uyarır ve bunun büyük bir zulüm olduğunu, yaptığımız bütün işlerde Allah'ın haberdar olduğunu söyler. Oğluna namazı kılmasını ve sabırlı olmasını, iyiliği emredip kötülükten sakınmasını, kibirden sakınmasını ve de sesini alçaltarak konuşmasını öğütler.¹⁵⁰

Hz Lokman'a verilen hikmetle ilgili olarak tefsirlere baktığımızda, Taberî ayette geçen hikmetten maksadın anlayış, akıllılık, doğru sözlülük ve kendine güvenilirlik olduğunu söyler. Ayrıca Lokman'ın peygamber olduğunu varsayanlara göre ise burada kastedilen hikmet peygamberliktir.¹⁵¹ Râzî'ye göre Lokman'a verilen hikmet amelin ilme uygun olmasından ibarettir. Buna göre eğer bir kimse bir şeyi öğrenir ancak onun faydalı ve zararlı yönlerini bilmezse bu kimseye hakîm denilemez. Böyle biri ancak şanslı olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla Lokman'ın hikmeti, fiillerinin Yüce Allah tarafından bilindiği şekilde gerçekleşmesidir.¹⁵² İbn Kesir de Taberî'ye yakın bir görüşle bu hikmetin ilim, anlayış ve ifade gücü olduğunu söyler.¹⁵³ Elmalılı ise bu konuda Râzî ile aynı fikirdedir. Buna göre hikmet

¹⁴⁹ Lokman Sûresî 31: 12.

¹⁵⁰ Lokman Sûresi 31: 13, 16-19.

¹⁵¹ et-Taberî, *a.g.e. VI.*, s. 433.

¹⁵² er-Râzî, *a.g.e. XVIII.*, s. 152.

¹⁵³ İbn Kesir, *Büyük Kur'an Tefsiri VII*, terc. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2010, s. 388.

illet ve sebepleri bilerek, gayeye isabet edecek şekilde ameli ilme, ilmi amele uydurmaktır.¹⁵⁴

Kur'an'da açıkça Allah'ın övgüsüne mazhar olan Lokman'ın hayatı hakkında kaynaklar bize yeterince bilgi vermiyorlar. Kendisinin Azer soyundan İbn Baura olduğu, Hz Eyyub'un (a.s) kız kardeşinin veya teyzesinin oğlu olduğu, uzunca bir hayat yaşamış ve Hz. Davud'a (a.s) yetişmiş olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır.¹⁵⁵ Ayrıca onun İsrail oğullarından birinin kölesi olduğu ve sahibini büyük bir sıkıntıdan kurtardığı için yüklü bir mal ile azad edildiği de rivayet edilir.¹⁵⁶ İlk dönem Müslüman düşünürlerinin çoğunluğuna göre Lokman peygamber değildir. Bunlardan İkrime ise onun bir peygamber olduğunu iddia etmiştir.¹⁵⁷

Hayatı hakkındaki bilgiler bizi yeterince tatmin etmese de bilgeliği ile geleneğimizde önemli bir yer edinen Lokman'dan bize gelen çeşitli rivayetler, onun hakîm kişiliğini göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin efendisi bir gün ona bir koyun kesmesini emretmiş ve Lokman'da denileni yapmıştır. Efendisi Lokman'a koyunun en iyi iki parçasını kaldırmasını ve kendisine getirmesini söylemiştir. Lokman dil ile kalbi getirmiştir. Bir süre sonra yine efendisi bir koyun kesmesini ve bu sefer en kötü iki parçayı kaldırması ve kendisine getirmesini istemiştir. Lokman yine dil ve kalbi getirmiştir. Efendisi bunun anlamını sorduğunda Lokman “eğer bu iki şey iyi olursa hiçbir şey bunlardan daha iyi olamaz. Ancak bu ikisi kötü olursa da hiçbir şey bunlardan daha kötü olamaz” demiştir.¹⁵⁸

Lokman'ın bilgeliğini gösteren bir diğer rivayette ise bir adam Lokman'ın yanına gelip bu mertebeyi nasıl elde ettiğine dair bir şeyler sorması üzerine Lokman “konuşmada doğruluk, emanete sahiplik ve beni ilgilendirmeyen şeylerin lakırdısını etmemekle” şeklinde cevap vermiştir.¹⁵⁹

Âmirî klasik İslam anlayışına uygun olarak Lokman'ın Hz. Dâvud zamanında yaşadığını belirtir. Ona göre elde edilen bu hikmet daha sonra Hz. Süleyman ashabı

¹⁵⁴ Yazır, *a.g.e.* VI, s. 271.

¹⁵⁵ Mehmet Çalışkan, “Kur'an'da Hikmet Kavramı,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl.1, Sayı. 2, 2001, s. 107.

¹⁵⁶ İbn Fatik, *a.g.e.*, s. 492.

¹⁵⁷ Yaman, *a.g.e.*, s. 99.

¹⁵⁸ *a.g.e.*, ss. 97-98.

¹⁵⁹ İbn Fatik, *a.g.e.*, s. 488.

ile iletişime geçen Yunanlılara aktarılacaktır.¹⁶⁰ Onun öncesinde yeri gelmişken Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman'ın da hakîm kişiliğine kısaca değinmekte fayda var. Öncelikle Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman'ın bir peygamber olduğundan bahsedilmez. Hz. Dâvud döneminde Samuel peygamber vardır. Hz. Dâvud ise Kral Saul'un yanında hızla yükselen bir asker ve daha sonra Kral Saul'u tahtından edecek bir kraldır. Yani o hikmetinden çok, gücü ile ön plana çıkmıştır.¹⁶¹

Hz. Süleyman'ın hikmetine ise özellikle vurgu vardır. Buna göre Hz. Süleyman Allah'tan mal ve uzun ömür istememiş, bunun yerine kavmini yönetebilmek ve iyi ile kötüyü ayırmak için anlayışlı bir yürek istemiş, Allah da ona bu dilediğini büyük bir zenginlikle beraber vermiştir.¹⁶² Yine *Süleyman'ın Meselleri*'nde Hz. Süleyman'ın ağzından hikmete dair birtakım ifadeler verilir. Örneğin "hikmet kazanmak halis altından ne kadar daha değerlidir. Rab korkusu hikmet terbiyesidir. Hikmetlilerin tacı zenginlikleridir. Hikmetlilerin dudakları bilgi dağıtır. Öğüt dinle ve terbiye al ki kendi sonunda hikmetli olasın."¹⁶³ Ayrıca Hz. Süleyman'a atfedilen *Neşideler Neşidesi* adlı kitap da hikmetin sembolik ve ezoterik bir yorumu olarak kabul edilir.¹⁶⁴

Kur'an'da geçen dört ayette doğrudan Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman'a verilen hikmete atıf yapılır.¹⁶⁵ Bu ayetlerde geçen hikmeti tefsirciler farklı olarak yorumlarlar. Buna göre Bakara Sûresi 251. ayetinde geçen hikmet peygamberlik olarak yorumlanırken,¹⁶⁶ diğer ayetlerde geçen hikmet daha çok kitap halinde olmayan vahiy, hakikatin sırları, gönderilen kitaplardan hüküm çıkarma kabiliyeti, çelişki içermeyen sapasağlam inançlar, anlayış ve zekâ gibi farklı anlamlarda anlaşılmıştır.¹⁶⁷

¹⁶⁰ *el-Emed*, s. 34.

¹⁶¹ **Kitab-ı Mukaddes**, I. Samuel, Bab 1-31. II. Samuel, Bab 1-24.

¹⁶² **Kitab-ı Mukaddes**, I. Krallar, Bab 3: 8-13.

¹⁶³ **Kitab-ı Mukaddes**, Süleyman Meselleri, Bab 14: 24, 15: 7, 33, 16: 16, 19: 20.

¹⁶⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, terc. Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 21-22.

¹⁶⁵ Bakara Sûresi 2: 251, Nisâ Sûresi 4: 54, Enbiyâ Sûresi, 21: 79, Sâd Sûresi 38: 20.

¹⁶⁶ et-Taberî, *a.g.e. II*, s. 98, Er-Râzî, *a.g.e. V*, s. 367, İbn Kesir, *a.g.e. II*, s. 83.

¹⁶⁷ et-Taberî, *a.g.e. III*, s. 23, 523. et-Taberî, *a.g.e. VII*, s. 126. er-Râzî, *a.g.e. VIII*, s. 89. er-Râzî, *a.g.e. XIX*, s. 50. İbn Kesir, *a.g.e. VIII*, s. 213.

2. Âmirî'ye Göre Hikmetin Sütunları Olan Filozoflar

Hikmetin başlangıcını Lokman'a dayandıran Âmirî, hikmetin sütunları olarak beş Antik Yunan filozofunun ismini sayar. Bunlar *Empedokles*, *Pythagoras*, *Sokrates*, *Platon* ve *Aristoteles*'tir. Esasen hikmetin sütunları olarak kabul edilen beş sütun, yedi sütun gibi bir takım ifadeler geleneğimizde görmeye alışkın olduğumuz durumlardır. Nitekim Şehristânî'de *Milel ve Nihal* adlı eserinde yedi sütundan bahseder. Ancak Şehristânî, *Thales*, *Anaksagoras*, *Anaksimenes*, *Empedokles*, *Pythagoras*, *Sokrates* ve *Eflatun*'u hakîm filozoflar olarak kabul eder. Yani Aristo'yu bunlara dâhil etmez.¹⁶⁸ Şehristânî, bu filozofların ele aldığı konuların genel çerçevesinin, Allah'ın birliği ve kâinatı ilmiyle kuşattığı, kâinatın durumu, ilahi yaratma ve âlemin oluşumu, ilk prensipler ve ahiret ile ilgili olduğunu belirtir.¹⁶⁹ Yine eş-Şehrezûrî'de Platon'u son hakîm filozof olarak kabul edip Aristo'yu bunlara dâhil etmez.¹⁷⁰ Ayrıca klasik dönemimizin bu düşünürleri, Âmirî'nin ele aldığı gibi hakîm filozofların bilgilerinin kaynağı olarak Hz. Davut, Hz. Süleyman ya da Hz. Lokman'ı işaret ederler ve böylece bilgiyi ilahî bir kaynağa dayandırmaya çalışırlar.¹⁷¹

Âmirî'nin hakîm olarak kabul ettiği bu filozofların felsefe sistemlerini tek tek incelemek bizim maksadımızı aşan bir iştir. Daha ziyade biz bu kişilerin Âmirî'nin nazarında nasıl görüldükleri ve bunun gerçekliği ile ilgileniyoruz. Bu sayede Âmirî'nin bu kişileri neden hakîm filozoflar olarak kabul ettiğinin cevabını bize vereceğine inanıyoruz.

2. 1. Empedokles (M.Ö. 492-432)

Âmirî'ye göre ilk hakîm filozof olarak kabul edilen Empedokles,¹⁷² Lokman'a sıkça ziyaretlerde bulunmuş ve hikmeti ondan öğrenmiştir. Yunanlılar

¹⁶⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, ss. 287-313.

¹⁶⁹ *a.g.e.*, s. 287.

¹⁷⁰ eş-Şehrezûrî, *a.g.e.*, s. 318.

¹⁷¹ Şehristânî, *a.g.e.*, ss. 292, 296, 304, 307. eş-Şehrezûrî, *a.g.e.*, ss. 142, 198, 238, 318.

¹⁷² Empedokles, Sokrates öncesi doğa felsefesinin dördüncü döneminin ilk önemli düşünürüdür. Sicilya'da bulunan Akragas'da yaşamış olan filozof aristokrat bir aileden gelmiştir. Filozofun hayatı ve ölümü hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bazı kaynaklar onun kendisini Etna Yanardağına attığını söylerken, bazı kaynaklar ise onun kendisini astığını ifade eder. Ayrıca yaşlılıktan düşüp denizde boğulduğunu da söyleyenler vardır. Çok fazla eser vermiş olmasına rağmen, iki ana eseri önemli kabul edilir. Bunlar *Doğa Üzerine* ve *Arınmalar* adlı eserleridir. Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2012, ss. 103-104.

onun Lokman ile birlikteliğinden dolayı onu hikmet ile vasıflandırmışlar ve böylece Empedokles hikmet ile vasıflandırılan ilk kişi olmuştur. Ancak Âmirî, Empedokles'in memleketine döndükten sonra âlemin yaratılışı ve mahiyeti ile ilgili asılsız sözler sarfettiğini ve ahiretle ilgili olarak da görünüş itibariyle gerçekliği olmayan birtakım ifadeler kullandığını söyler.¹⁷³

Gerçekten de Empedokles Yunanlıların nazarında önemli bir yere sahipti. O bilim, tefekkür, felsefe, tıp, mühendislik ve pratikle ilgilenen çok yönlü bir insandı.¹⁷⁴ Onu bazen bir büyücü ya da kâhin olarak görürüz, bazen de kendisinden umut kesilen bir hastayı iyileştiren bir hekim olarak karşımıza çıkar. Örneğin;

“Ayak basınca parlak şehirlere saygılıyorlar beni
Kadınlı erkekli. Arkamdan koşuyorlar binlerle
Sormak için selamete çıkan yolu, dilemekte
Bir takım kâhinlik, soruyorlar ötekiler de
Deva sözü işitmek için çeşitli dertlerine.
Uzun zaman katlanmışlar acıların keskin hançerine.”¹⁷⁵

Bu satırlar onun insanların dertlerine deva veren yönüne işaret ederken, onun hekimlik yönünü gösteren şu ifadeler de dikkat çekicidir:

“Herakleides baygın düşmüş kadının durumunu anlatırken, onun bedenini otuz gün boyunca soluksuz ve nabızsız tuttuğunu söyler; bu yüzden ona hem hekim hem de bilici demiştir.”¹⁷⁶

Âmirî'ye göre Empedokles, Tanrıyı zorunlu varlık olarak görür. Ancak diğer bütün varlıklar ise yaratmayla varlığa gelmiş olan mümkün varlıklardır. Ayrıca bu âlemdeki varlıklar bir olma yönünden mutlak değildirler. Yani bu varlıklar cüzleri, özellikleri ya da benzerlikleri yönüyle çoğalmaya elverişli iken Tanrı mutlak anlamda birdir.¹⁷⁷ Bu Tanrı *ilim, cömertlik, irade, kudret* gibi sıfatlarla nitelendirilmiş olup mümkün varlıkları da bu sıfatlarıyla yaratmıştır. Yine bu

¹⁷³ *el-Emed*, s. 34.

¹⁷⁴ Cevizci, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁷⁵ Empedokles, “Arınmalar,” Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, terc. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, içinde, s. 101.

¹⁷⁶ Cevizci, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁷⁷ *el-Emed*, s. 46.

sıfatların zatından ayrı bir varlığı yoktur. Bu anlamda Tanrı mutlak olarak birdir eşsizdir.¹⁷⁸

Âmirî'nin anlattığı Empedokles'in bu Tanrı tasavvuru zatı ve sıfatlarıyla daha çok İslam inancındaki Tanrı tasavvurunu anımsatıyor. Ancak gerçekte Empedokles için sıfatlarıyla bu kadar net bir Tanrı tasavvuru ve Tanrı ile âlem arasında da bu tür bir ilişkinin olduğunu söylemek kolay değil. Hatta onun evren tasavvurunda dört öge (*ateş, su, hava, toprak*) ve hareket ettirici iki güç (*sevgi ve nefret*) dışında Tanrı dâhil herhangi bir şeye yer verilmez. Bu evren anlayışındaki iki güç sırayla evrene hâkim olup bu süreç sonsuzdan gelir ve sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla o yaratılmış değil sonsuz bir âlemi kabul eder.¹⁷⁹ Ancak Empedokles sisteminde her ne kadar Tanrıya yer vermese de Tanrıya inanmayan bir kimse değildir. Örneğin *Arınmalar* adlı manzumesinde Empedokles için Tanrı dünyadaki varlıklara benzemeyen, kelimelerle anlatılamayan kendine has bir zekâdır. Böyle bir Tanrı, düşüncesiyle bütün âlemi dolaşır. Bunu Empedokles'in dilinden aktaracak olursak;

“Donatılmış değildir (Tanrının) uzuvları insan başıyla,
Uzanmaz sırtından ayrılıp iki dal,
Ne ayaklar, ne hızlı dizler, ne kıllı yerler,
Sadece kutlu ve anlatılmaz zekâ vardır,
Hızlı düşünceleriyle bütün kozmosu dolaşır.”¹⁸⁰

Her ne kadar Empedokles'in düşüncelerinde sıfatlarla ilgili bir ifadeye rastlamasak da onu bu görüşleriyle ele alan Âmirî, Empedokles'in sıfatlar konusundaki ifadelerinden hoşnut olmuştur. Ancak Empedokles'in hareketi açıklayabilmek için ele aldığı iki kavramı (bunlar Âmirî'ye göre *sevgi* ve *egemenliktir*) onun ahiretle ilgili fikirleri olarak kabul etmiş ve bunları beğenmemiş, Empedokles'in kafasının karıştığını söylemiştir. Dolayısıyla Âmirî'ye göre Empedokles, *sevgi* ve *egemenlik* olarak iki kavram ileri sürmektedir. Bu şu anlama geliyor. Nefsin cevherinin tabiat ve akıl olmak üzere iki niteliği var. Nefs tabiat ile uyum içinde olursa sevgi meydana gelir, akıl ile uyum içinde olursa egemenlik meydana gelir. Bu iki fitratın varoluş süresi birbirine eşittir. Bu iki fitrattan biri haz

¹⁷⁸ *a.g.e.*, s. 46.

¹⁷⁹ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, terc. Oğuz Özgül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, ss. 162-165.

¹⁸⁰ Empedokles, *a.g.e.*, s. 106.

diğeri acı veren bir özelliğe sahiptir. Âmirî bu ifadelerin delilsiz birtakım sözler olduğunu belirtir.¹⁸¹

Burada Âmirî'nin söz konusu ettiği ifadeler Empedokles'in ahiret ile ilgili görüşleri değil, gerçekte onun felsefesini oluşturan iki temel kavramdır. Üstelik yine Âmirî'nin söylediği gibi “*sevgi*” ve “*hükümrancılık*” değil yukarıda da ifade ettiğimiz “*sevgi*” ve “*nefret*.” Hükümrancılık ile nefret arasında çok fark vardır.

Empedokles âlemdaki her şeyin temelinde dört öge olan *ateş, su, hava* ve *toprağı* kabul eder. Bu dört öge temelde değişmezdir. Ancak bunlar belli oranlarda birbirlerine karışarak dünyada var olan duyuşsal olarak algıladığımız varlıkları meydana getirirler.¹⁸² Bunu Empedokles'in kendi ifadelerinden de aktaracak olursak;

“Söyleyeceğim şimdi sana en baştaki öğeleri
Şimdi gördüğümüz bütün şeylerin meydana çıktıkları:
Toprak ile bol dalgalı deniz, nemli hava,
Titan aither, çepeçevre saran bütün çemberi.
Dört kökünü dinle sen önce bütün şeylerin:
Parlayan Zeus, hayat veren Hera, Hades,
Nestis, gözyaşlarıyla besleyen dünya kaynaklarını.”¹⁸³

Empedokles dört temel öğeyi bütün varlıkların temel maddeleri olarak almıştır. Hatta ilginçtir ki yukarıdaki satırlarda da görüldüğü üzere Yunan Tanrılarını bile birer öge olarak ele almıştır. Ancak bunlar değişmeyen ve kendi başına hareket etmeyen tözler olduğu için bunlardaki değişim ve hareketi açıklayabilecek ek bir gücün varlığına ihtiyaç duyar. Buna bağlı olarak o, değişme ve hareket için *sevgi* ve *nefretin* varlığını kabul eder. Burada dört töz ile *sevgi* ve *nefret* arasındaki temel fark, dört töz ezeli olmalarına rağmen edilgendirler, fakat *sevgi* ve *nefret* etkin olmalarına rağmen sırayla varlıklar üzerinde etkili olan iki temel güçtür.¹⁸⁴ Empedokles'in şu ifadelerinde de *sevgi* ve *nefretin* varlıklar üzerindeki etkisine vurgu vardır:

“İkilidir ölümlü şeylerin doğuşu, ikili yok oluşu.
Birini bütün nesnelere toplanması doğurur ve yok eder
Ötekiyse dağılınca onlar yetişmişken uçup gider.

¹⁸¹ *el-Emed*, ss. 46-48.

¹⁸² Cevizci, *a.g.e.*, ss. 107-109.

¹⁸³ Empedokles, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁸⁴ Cevizci, *a.g.e.*, ss. 109-111.

Ve bunlar değişir dururlar hiç kesilmeden.

Gâh sevgiyle toplanır bir olur bütün şeyler

Gâh da ayrılırlar yine tek tek nefretin kiniyle.”¹⁸⁵

Anlaşılabileceği üzere sevgi evrendeki iyiliğin temsilcisi, nefret ise kötülüğün temsilcisidir. Bunların sırayla varlıklar üzerinde etkili olduğunu belirtmiştik. Buna göre varlıklardaki değişme dört dönemden oluşmaktadır. Birinci dönem mutlak sevginin hâkim olduğu ve nefretin dışarıda kaldığı dönemdir. İkinci dönemde nefret evrene girer ve evrendeki uyum ve düzen yok olup hareket başlar. Üçüncü dönem mutlak nefret dönemidir ve sevgi dışta kalmıştır. Dördüncü dönem ise sevgi tekrar evrene girmeye başlar ve evrende kısmen birleşme kısmen de ayrılma meydana gelir.¹⁸⁶ Yine bu döngüye Empedokles şu satırlarıyla da işaret etmiştir:

“Bunların eşittir hepsi, doğuşça aynı-yaşta,

Ayrıdır fakat her birinin görevi, huyu da başka,

Hükmederler sırayla dolaşıp dönerken zaman.

...Bir bu, bir o gelir meydana ve arasız benzeyenler daima.¹⁸⁷”

Genel olarak baktığımız zaman Âmirî'nin Empedokles'e dayandırdığı düşünceler ve bunlara bağlı olarak vardığı sonuçlar, Empedokles'in kendi düşünceleriyle büyük bir oranda uyuşmamaktadır. Âmirî'nin bu sonuçlara nasıl vardığı, elindeki hangi kaynaklardan yararlandığı hususu şimdilik bir sır olarak kalacak gibi görünüyor bizim için. Ancak her ne kadar çok fazla gerçekle bağdaşmasa da Âmirî'nin Empedokles düşüncesinde, üzerinde durduğu temel noktaların Tanrının varlığı, birliği ve sıfatları, âlemin yaratılmış olması ve içeriği tartışmalı olsa da ahiret konuları olduğunu görmekteyiz. Özellikle Empedokles'in ahiret ile ilgili düşüncelerini beğenmeyip, bunların delilsiz bir takım sözler olduğunu söylemesi ilginçtir.

Âmirî ahiret ile ilgili olarak acaba ne tür bir delil beklemektedir? Âmirî'nin Empedokles'e gösterdiği tepkinin altında acaba dindarlık refleksi mi yatıyor? Çünkü ahiret ile ilgili konular burhâni olarak kanıtlanabilecek konular değil, iman ile ilgili konulardır. Üstelik peygamber gelmemiş olan bir toplumdaki insan bunu nereden ve

¹⁸⁵ Empedokles, *a.g.e.*, s. 111.

¹⁸⁶ Cevizci, *a.g.e.*, ss. 110-112.

¹⁸⁷ Empedokles, *a.g.e.*, s. 112.

nasıl bilebilir? Eğer Âmirî'nin zihninde Empedokles'in bu konuları Lokman'dan öğrendiğine dair bir düşünce varsa, (Çünkü Âmirî'ye göre Empedokles hikmeti Lokman'dan öğrenmiştir) bu durumda yine Empedokles'ten delil istemesinden ziyade onu dürüst olmaya davet etmesi, Lokman'dan öğrendiklerini gizlememesi gerektiğini söylemesi daha makul olurdu.

2. 2. Pythagoras (M.Ö. 570-497)

Âmirî'ye göre Pythagoras¹⁸⁸ Mısır'a göç eden Hz. Süleyman ashabıyla görüşmek için sıkça Mısır'a gitmiş ve burada Mısırlılardan geometri, Yahudilerden ise fizik ve metafizik ilimlerini öğrenmiştir. Öğrendiği bu ilimleri Yunanistan'a aktaran Pythagoras, kendi zekâsıyla da musiki ilmini keşfetmiş, melodileri oran ve sayılardan yararlanarak ahenkli bir ses haline getirmiştir. Daha sonra ise Pythagoras bu ilimleri peygamberlik nurundan aldığını söylemiştir.¹⁸⁹

Hayatının büyük bir bölümünü doğduğu yer olan Sisam adasında geçiren Pythagoras'ın Mısır, Endülüs, Fenike, Pers, Babil, Hindistan ve İtalya olmak üzere pek çok yere gittiği düşünülmektedir.¹⁹⁰ Babası bir mücevher oymacısı olan Pythagoras'ın, babası gibi tüccarlığı öğrenmesi ve hammadde temini için doğuya gitmek zorunda olması, bu seyahatlerin doğruluğu ihtimalini güçlendirmektedir. Yine Pythagoras'ın Yunanlılardan farklı olarak Perslilerin âdeti olan pantolon giymesi de önemlidir.¹⁹¹ Dolayısıyla Pythagoras'ın bu seyahatlerinde gittiği bu yerlerdeki hâkim düşünce yapılarından etkilenme ihtimali kaçınılmazdır. Âmirî'nin de kısmen işaret ettiği üzere fikirlerinin pek çoğunu o dışarıdan almıştır. İleride de göreceğimiz üzere Herodotos onun ruh ile ilgili fikirlerinin kaynağı olarak Mısır'ı gösterir. Yine ruhun bu dünyanın kirlerinden arınması ve evrensel ruhla birleşmesi

¹⁸⁸ 570 yılında Sisam adasında doğan ve hayatının büyük bir kısmını burada geçiren Pythagoras, 40 yaşlarına doğru Sisam'ın zorba hükümdarı Polykrates'in idaresinden kaçarak Güney İtalya'ya yerleşmiştir. Burada dini-felsefi bir tarikat özelliği gösteren Pythagorasçı Okulu kurmuştur. Burada taraftarlarının sayının etkisiyle güçlenerek siyasal bir takım etkilerde de bulunmuştur. Yaptıkları ayaklanma neticesinde taraftarlarının büyük bir kısmı ölmüş ve Pythagoras'da Metoponte'ye sığınmış 497 yılında bu kentte ölmüştür. Kendisi geriye yazılı bir şey bırakmamış ve görüşlerini müritlerine tam bir gizlilik içinde aktarmıştır. A. Cevzici, *a.g.e.*, ss. 50-52.

¹⁸⁹ *el-Emed*, s. 34.

¹⁹⁰ Peter Kingsley, *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi*, terc. Onur Atalay, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 20.

¹⁹¹ *a.g.e.*, s. 20.

düşüncesi bize uzak doğu dinlerindeki Nirvana veya Mokşa¹⁹² inancını hatırlatır. Fikirlerinin ikinci kaynağı ise İran'dır. İran'daki düalist anlayış onun düşüncesini etkilemiştir.¹⁹³ Ancak Pythagoras bu fikirleri almakla yetinmemiş onları kendi düşünce sistemi içinde eritmiş, felsefi bir zemine oturtmuştur. Ayrıca o salt teori peşinde koşan bir felsefeci değildir. Onun felsefesinin pratik hayata yönelik bir özelliği de vardır. Onun kurduğu okul dini bir tarikat özelliği gösterir ve bu tarikatta da kendisine derin bir bağlılık gösterilir.¹⁹⁴

Âmirî'ye göre Pythagoras sıfatlar konusunda Empedokles'le benzer görüşler taşımış, ancak o ahiretle ilgili konularda Empedokles'le ters düşmüştür. Buna göre Pythagoras âlemin on iki kısımdan oluştuğunu, bunlardan dört tanesinin süfli varlıklar (ateş, hava, toprak, su), sekiz tanesinin ise semavi varlıklar olduğunu söyler. Semavi varlıklar ise yedi kat gök ve bunları kuşatan kürsîden meydana gelir. Bu âlemin üzerinde nurâni bir âlem vardır ki akıllar bu âlemin güzelliğini ve parlaklığını kavrayamazlar.¹⁹⁵

Âmirî, Empedokles'i Pythagoras'tan önce ele almış ve yukarıda da görüldüğü üzere Pythagoras'ın Empedokles'ten sıfatlar konusunda etkilendiğini ve ahiretle ilgili konularda onunla ters düştüğünü söylemiştir. Oysaki tarihsel olarak Pythagoras (M.Ö.570-497) Empedokles'ten (M.Ö. 492-432) önce yaşamıştır.¹⁹⁶ Tam tersine Empedokles Pythagoras'ın düşüncelerinden etkilenmiştir. Empedokles bunu kendi ağzıyla ifade eder;

“Vardı onlar arasında üstün bilgili bir kişi,
En büyük fikir hazinesine sahip olan,
Her türlü bilgece işlerden en çok anlayan.
Uzanınca yukarı zekâsının bütün gücüyle

¹⁹² *Avidya* ya da *samsara* çarkından kurtuluşu ifade eden Hint dinlerine ait olan kavramlardır. *Nirvana* ve *mokşa* sıkça kullanılsa da *mukti* ve *apavarga* gibi terimler de kullanılır. Bunlar kelime olarak “mutlak sükûnet, aydınlanma, kayıtsız şartsız özgürlük ve en yüksek mutluluk” anlamına gelirler. Bu kavramların terim anlamı ise kişinin doğum-ölüm çarkından ve buna bağlı olarak bütün acı ve ızdıraplarından kurtulup mutlak aydınlanmaya kavuşması halidir. Daha geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, “Hinduizm,” Ed. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2010, içinde, s. 282.

¹⁹³ Kranz, *a.g.e.*, ss. 41-42.

¹⁹⁴ Capelle, *a.g.e.*, ss. 85-86.

¹⁹⁵ *el-Emed*, s. 48.

¹⁹⁶ Cevizci, *a.g.e.*, ss. 50-51, 103.

Kolayca görüyordu bütün var olanların her birini
İnsanların onuncu ve yirminci göbeğine kadar.”¹⁹⁷

Âmirî'nin Pythagoras'a dayandırdığı Tanrının sıfatları ve âlemin on iki kısımdan oluştuğu görüşleri genel olarak Pythagorasçıların düşünceleriyle paralellik göstermez. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Pythagoras'ın kendisi geriye herhangi yazılı bir şey bırakmamıştır.¹⁹⁸ Dolayısıyla onun şahsında şekillenen Pythagorasçıların görüşlerine baktığımızda, onların töz olarak sayıyı kabul ettiklerini görmekteyiz. Pythagorasçılar sisteminde sayıları mekânsal olarak tasavvur ederler. Bu sayılar *bir, iki, üç, dört* sayılarıdır. Özetle ifade edecek olursak burada *bir* sayısı nokta, *iki* sayısı doğru, *üç* sayısı yüzey, *dört* sayısı da katıdır. Bu sayıların karşılığı olan *nokta, doğru, yüzey ve katı* âlemdeki bütün varlıklarla eşanımlıdır. Dolayısıyla bütün cisimler bu dört sayının bir ifadesidir. Bu sayıların toplamı ise on eder. Onlar, on sayısını kutsal bir sembol olarak görürler.¹⁹⁹

Bütün sayıların kaynağı olan *bir* gibi, sayıların cisimsel karşılığı olan âlemin de temelinde *bir* sayısı vardır. Buna göre bütün sayılar *tek* ve *çiftlerden* oluşurlar. Burada tek sınırlı iken, çift sınırsızdır. Bir ise bütün sayıların kaynağı olduğu için hem tek hem de çifttir. Bu anlayışın âlemdeki karşılığına gelince, nasıl ki tek ile çift, sınırlı ile sınırsız var, aynı şekilde âlemde de karşıtlar olmak durumundadır. Pythagorasçılar bu noktada on tane karşıt ilkeyi kabul ederler. Bunlar *sınırlı-sınırsız, tek-çift, bir-çok, sağ-sol, erkek-dişi, sükûnette olan-harekette olan, doğru-eğri, aydınlık-karanlık, iyi-kötü ve kare-dikdörtgendir*.²⁰⁰

Pythagorasçılar on sayısını kutsal bir sembol olarak gördüklerinden gökyüzünde hareket eden gezegenlerin de on tane olması gerektiğini kabul ederler. Oysaki o zamanlar bilinen beş gezegene ek olarak *dünya, güneş, ay ve sabit yıldızlar küresi* olmak üzere dokuz gezegendir. Kendi sistemlerini tutarlı kılmak amacıyla Pythagorasçılar bunlara ek olarak *Karşı-Yer'in* de varlığını kabul etmişlerdir.²⁰¹

¹⁹⁷ Kranz, *a.g.e.*, s. 43.

¹⁹⁸ Capelle, *a.g.e.*, s. 85.

¹⁹⁹ Cevizci, *a.g.e.*, s. 58.

²⁰⁰ *a.g.e.*, ss. 60-61.

²⁰¹ *a.g.e.*, s. 62.

Görüldüğü üzere Pythagorasçıların töz ve kozmoloji anlayışlarında Âmirî'nin düşündüğü gibi dört süfli varlık ile yedi kat gök ve kürsîden oluşan sekiz katlı bir sema anlayışları yoktur.

Âmirî'nin Pythagoras'a dayandırdığı nurani âleme baktığımızda ise, bu âlem insanlara kurtuluş için bir hedef gösterir. Buna göre kendilerini dünyanın kötülüklerinden arındırmış ruhlar bu âleme özlem duyarlar. Nefsini cismani arzularından arındıran ruhlar bu âlemin en üstünde olmaya ve âlemin cevherlerinde yayılmış olan ilahi hikmeti gözlemlemeye, onun farkına varmaya hak kazanırlar. Bu merteye gerçek mutluluk ve gerçek şereftir. Nasıl ki musiki melodileri kulağa geliyor, aynı şekilde artık bir çaba harcamadan gerçek hazza dair her şey böyle bir kimseye yavaş yavaş gelmeye başlar.²⁰²

Âmirî'nin ortaya koyduğu bu bakış açısı Pythagorasçılarının bakış açısıyla çok ters düşmez. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Pythagorasçılara göre ruh ölümsüzdür ve ruh göçü vardır. Ancak bu görüş Pythagoras'ın özgün fikri değildir. Buna Herodotos'da (M.Ö. 484 - M.Ö 430-420?) Pythagoras'ın ismini vermeden değinir. Herodotos bunu, "İnsan ruhunun ölümsüz olduğunu ilk olarak söyleyenler Mısırlılardır, onlara göre ölen bir kimsenin ruhu peş peşe öbür canlıların gövdesine girer ve karada, denizde ve havada yaşayan bütün hayvanları devrettikten sonra yeniden insan gövdesine gelir; bu göçleri tek milleyebilmek için üç bin yıl geçmesi gerekir. Bu inanışları kullanan eski Yunanlılar olmuştur; bu inanışları kendilerininmiş gibi göstermişlerdir; kimler oldukları da bilinir, ama ben burada adlarını anmak istemiyorum"²⁰³ şeklindeki sözlerle Pythagoras'a gönderme yapar. Yine Ksenophanes'in Pythagoras için söylediği şu rivayette de ruh göçü fikrini görürüz;

"Bir köpeğe işkence edilirken geçiyormuş, acıyı şu sözleri söylemiş: Dur vurma artık! Dost bir kişinin ruhu var bunda, tanıdım onun sesini duyunca."²⁰⁴

Bu fikirler her ne kadar özgün olmasa da Pythagorasçılar bunları kendi düşünce sistemi içinde eritmiş ve bunları felsefi bir zemine oturtmuştur. Onlara göre gerçek mutluluk tamamen ruh ile ilişkilidir ve ruhun bedenle olan ilişkisi onun özünü

²⁰² *el-Emed*, s. 48.

²⁰³ Herodotos, *Tarih*, terc. Müntekim Ökmen, İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 177-178.

²⁰⁴ Kranz, *a.g.e.*, ss. 41-42.

bozar, onu kirletir. Onlar insan ruhunu nefes olarak anlarlar ve onunla âlemin nefesi olan hava arasında bir ilişki kurarlar (mikrokosmos-makrokosmos). Mikrokosmosun amacı makrokosmos ile birleşmek olmalıdır. Dolayısıyla ruh bu beden hapisanesinden kurtulup onun aslı olan ezeli-ebedî, evrensel ve Tanrısal ruha yükselmelidir.²⁰⁵

Pythagorasçılara göre bu yükselmenin/kurtuluşun yolu da felsefedir. Ancak insanların doğasına bağlı olarak onlar iki tür felsefe kabul ederler. Sıradan insanların oluşturduğu birinci grup için ahlaki ağırlıklı, pratik hayata yönelik bir felsefe ortaya koyarlar. Bunların yapması gerekenler insanların eşit oldukları, bütün varlıkların asli değerlere sahip olduğu bilinci, doğada var olan ahenge, barışa ve kardeşliğe uygun olan gösterişten uzak sade bir hayat yaşamalarıdır. Diğer grup ise âlimlerdir. Bunlar akıl yoluyla evreni yöneten yasaları kavrarlar. Böyle bir felsefe, *sayı teorisi*, *geometri*, *müzik* ve *astronomi* gibi alanlarda yapılan araştırmaları içine alır. İnsan ancak bunlar vasıtasıyla gerçek ilkeleri kavrar ve ilahi olan ile birleşebilir.²⁰⁶

Genel olarak bakıldığında Âmirî'nin Pythagoras'ı ele alırken ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konuların Tanrının varlığı ve sıfatları, Kürsî ile birlikte sekiz katlı yaratılmış bir âlem tasavvuru ve ruhun akibeti ile ilgili olduğunu görmekteyiz. Âmirî'nin Empedokles'e "delilsiz bir takım sözler" şeklinde gösterdiği tepkiyi Pythagoras'a göstermemesi ilginçtir. Öyle sanıyoruz ki bunun sebebi -gerçekliği tartışmalı olsa da- Pythagoras'a dayandırılan "yedi kat gök ve onları kuşatan Kürsî" düşüncesidir. Bu ifadeler Âmirî'ye Kur'an'daki yedi kat gök ile ilgili ayetleri²⁰⁷ ve Allah'ın arş ile ilgili ayetlerini²⁰⁸ çağrıştırıyor olmalıdır ki Âmirî de bundan hoşnut olmuştur. Ancak Âmirî bu ifadeleri nereden temin etmiş ve Pythagoras'a dayandırmıştır? Hermetik külliyatlar içindeki bir metinde Hermes'in yedi kat göğü ve yedinci katın kuşağını sezgiyle gördüğüne dair bir ifade²⁰⁹ geçmektedir. Acaba bu görüş Pythagoras'a dayandırılmış ve bir şekilde Âmirî'nin önüne gelmiş olabilir mi? Belki de bu zorlama bir düşünce olabilir. Son olarak Âmirî Pythagoras'ın

²⁰⁵ Cevizci, *a.g.e.*, ss. 53-55.

²⁰⁶ *a.g.e.*, ss. 55-57.

²⁰⁷ Mü'minûn Sûresi 23: 17, 86; Nebe Sûresi 78: 12; Talâk Sûresi 65: 12; Fussilet Sûresi 41: 11-12; İsrâ Sûresi 17: 44.

²⁰⁸ A'râf Sûresi 7: 54; Tevbe Sûresi 9: 129; Yûnus Sûresi 10: 3; Ra'd Sûresi 13: 2; Hûd Sûresi 11: 7.

²⁰⁹ Kılıç, *Hermesler Hermes'i*, s. 25.

Empedokles'ten etkilendiğini söyleyerek anokranizme düşmüştür. Çünkü yukarıda da görüldüğü üzere Pythagoras tarihsel olarak Empedokles'ten önce yaşamış ve Empedokles, Pythagoras'tan etkilenmiştir.

2. 3. Sokrates (M.Ö. 469- 399)

Pythagoras'tan hikmeti alan Sokrates,²¹⁰ Âmirî'ye göre kendisini yalnızca ilahi ilimlerle sınırlanmış, dünyevi zevklerden yüz çevirmiş ve Yunanlılarla aynı dini inanca sahip olmadığını ilan etmiştir. Âmirî, Sokrates'in çok Tanrıcı anlayışın liderleriyle yüzleştiğini, akli ve mantıki deliller ileri sürerek onlarla mücadele ettiğini söyler. Bunun üzerine onlarda halkı Sokrates'e karşı kışkırtarak onu öldürmesi için krala baskı yapmışlar, kral da halkın gözünde saygınlık kazanmak için Sokrates'i hapse atmış ve sonrasında da halkın şerrine karşı güvende olmak için ona zehir içirtmiştir.²¹¹

Âmirî'nin anlattığı bu Sokrates tasavvuru zihnimize adeta bir peygamberin verdiği dini mücadeleyi anımsatıyor.²¹² Yine de konumuza dönecek olursak, genelde Yunanlılar için özelde ise Sokrates için dinin ve dolayısıyla Tanrı ya da Tanrıların anlamı ve önemi acaba gerçekten Âmirî'nin düşündüğü gibi midir? Heidegger, Yunanca hiçbir “din” sözcüğünün olmadığını söylüyor.²¹³ Buna göre dindarlık Yunanlılar için yalnızca Tanrılara saygı göstermekle ilgili bir durumu ifade ediyor. Burada saygı göstermekten kastedilen şey ise ilahi dinlerdeki Tanrıya itaat etme anlayışından ziyade, akıllıca davranıp Tanrıları kışkırtmama amacı taşıyor. Tanrıları kızdıran yegâne şey hakarettir ve bu da küfür olarak algılanıyor. Dolayısıyla Antik

²¹⁰ Etiğin ve doğa felsefesinin kurucusu olan Sokrates, doğa felsefesi ve spekülatif bir felsefeden somut ve pratik bir felsefeye geçişin bir öncüsü olarak kabul edilir. Bütün bir hayatı boyunca felsefeyle uğraşan, insanlarla felsefe tartışan, bir takım görüşlerini insanlara aktaran Sokrates, geriye yazılı herhangi bir şey bırakmamıştır. Sokrates hayatını bir takım önemli felsefi fikirlerle özellikle gençlerle tartışarak geçirmiş, görüşleri Yunan dünyası için çok kalıcı sonuçlar doğurmuş ve özellikle dönemin politik önderleri tarafından kabul edilemez olarak görülen fikirleri nedeniyle yargılanarak ölüme mahkûm edilmiştir. A. Cevizci, *a.g.e.*, ss. 174-177.

²¹¹ *el-Emed*, s. 34-36.

²¹² Özellikle Hz. İsa'nın yaşadıklarını çağrıştırmaya dikkate değerdir. Her ne kadar çok Tanrıcı olmasalar da Yahudi baş kâhinleri ve ihtiyarları Hz. İsa'yı ele geçirip öldürülmesi için Roma valisi Pilatus'a teslim etmişlerdir. Ancak Platus Hz. İsa'yı öldürmek istememiş, (Fısıh bayramında bir suçluyu serbest bırakmak gelenek olduğu üzere) kalabalığa İsa'yı mı yoksa Barabbas'ı mı salıvereyim diye sorunca, Yahudi din adamları tarafından kışkırtılan halk Barabbas! diye bağırarak ve Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi için valiye baskı yapmışlardır. **Kitab-ı Mukaddes:** Matta, 27: 11-27.

²¹³ Platon, *Euthyphron*, terc. Güvenç Şar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, Önsöz.

Yunan toplumunda Sokrates'e açılan Tanrılara hakaret türünden davalar ile karşılaşılması olağan bir durumdu.²¹⁴

Sokrates'e dinsizlik adı altında açılan dava *graphe* türünde bir davadır. Herhangi bir suç işlendiğinde yahut bir yasa ihlal edildiğinde ülkenin vatandaşlarının açtığı davalar bu türdendir. Açılan davalar sonucunda suçlu görülenlerin cezası bazen yasa tarafından doğrudan verilirken bazen de mahkeme üyeleri tarafından davacı ile suçlunun taleplerine göre bir karara bağlanırdı.²¹⁵

Sokrates'e dinsizlik adı altında dava açılmıştı. Kendisi kentin Tanrılarına inanmamak, yeni Tanrılar icat etmek ve gençleri baştan çıkarmak gibi suçlarla mahkemeye çıkarılmıştı.²¹⁶ Görüntü itibariyle doğrudan din ile ilgiliymiş gibi görünen bu dava, Âmirî'nin de dikkatini çekmiştir. Ancak Âmirî'nin odaklandığı din gerekçesine ek olarak Sokrates'e açılan bu dava politik kaygılarla, sert eleştirilerde bulunan Sokrates'i susturma amacı da taşıyordu. Bu davanın dini bir amaca ek olarak siyasi bir boyutunun da olduğunu Platon'un söylediği "Sokrates'e bir başka yurttaşı yakalatmak ve ona ölüm cezası uygulamak istiyorlardı. Böylece kendi siyasetlerine onu da alet edeceklerdi. Sokrates ise onları dinlemedi, cinayetlerine katılmak yerine karşılaşacağı tehlikelerle yüz yüze gelmeyi tercih etti"²¹⁷ ifadelerinden ve de Sokrates'in mahkemede kullandığı "mahkûm olmam için verdikleri oylarla yapmak istedikleri ya da kafalarından geçen şey, ölümüm değil bana zarar verme düşüncesiydi"²¹⁸ şeklindeki ifadelerden anlamaktayız.

Sorgulama yöntemini Sokrates'ten gören ve ona özenen gençlerin kendilerini bilge sananları sorgulamaları ve onların bilgisizliğini ortaya çıkarmaları, bu kişilerin nefretini Sokrates'in üzerine çekiyordu. Sokrates savunmasında bu insanların kendilerine kızmaları gerekirken kendisine besledikleri öfkeyi anlamsız bulduğunu söyler.²¹⁹ Tanrılar konusundaki savunmasında ise açılan dinsizlik davası ile suçlamada yöneltilen "başka Tanrılara inanma"nın bir çelişki olduğunu belirtir. Dinsizlikle suçlanan Sokrates'in savunmasını Delphoi Tanrısına yani ilahi bir

²¹⁴ Platon, *a.g.y.*

²¹⁵ Platon, *Sokrates'in Savunması*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, Önsöz.

²¹⁶ *a.g.e.*, ss. 33-34.

²¹⁷ Platon, *Mektuplar*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 53.

²¹⁸ Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 89.

²¹⁹ Platon, *a.g.e.*, s. 61.

otoriteye dayandırması bu suçlamayı boşa çıkarma amacı taşıyordu. Ayrıca yapılan suçlamalara karşı savunmasında “zaman zaman duyduğu ilahi ses” ile insanları sınamasının Tanrı tarafından kendisine yüklenen bir görev olduğunu ve dolayısıyla İlahi otoriteyi kabul ettiğini belirtir.²²⁰

Âmirî, Sokrates’in halkın şerrinden emin olmak isteyen kral tarafından yargılandığını düşünür. Gerçekte ise mahkeme sonucunda yapılan oylama ile Sokrates suçlu bulunmuş ve ölüme mahkûm edilmiştir.²²¹ Sokrates ölümü beklerken arkadaşlarının onu kaçırma teklifine olumsuz yanıt verir. Böyle bir şeyin yasaları çiğnemek, kötülüğe kötülükle cevap vermek, vatanına, inandığı değerlere ihanet etmek anlamına geleceğini söyleyerek bunu reddeder.²²² Neticede “dönemin en doğru insanının”²²³ hayatına bir kâse zehir ile son verilmiştir.²²⁴ Ancak diğer noktadan bakıldığında ise Sokrates aynı zamanda bu kâseden ölümsüzlük suyunu da içmiştir. Onu ölümsüzleştiren şey hayatı pahasına da olsa doğru bildiğinden vazgeçmemesi olmuştur.

Âmirî, Sokrates’in zehirlenme anına kadar giden bütün süreci bir dini mücadele süreci olarak görür. Oysaki tespit ettiğimiz üzere bunun arka planında bir takım siyasi gerekçeler de vardı. Ancak Âmirî, Sokrates’in halkın dinini eleştirmesi noktasında bütünüyle haksız da sayılmaz. Çünkü Sokrates’teki Tanrı inancı bütünüyle halkın inancına benzemez. Sokrates Yunan inançları için önemli bir yere sahip olan mitoloji dâhil pek çok şeyi aklın süzgecinden geçirmekten çekinmez. Bu da ister istemez insanların ona karşı bir tutum almasında etkili olmuştur.²²⁵

Sokrates yazılı sözün değerine inanmadığından ve de yazının insan zihnini tembelleştirdiğini düşündüğünden geriye yazılı bir şey bırakmamıştır. Onunla ilgili bilgi veren temel kaynaklar başta öğrencisi Platon olmak üzere Aristophanes, Ksenophanes ve Sokrates’le teması doğrudan olmasa da Platon’un öğrencisi Aristoteles’tir.²²⁶ Dolayısıyla Sokrates’in belli bir konudaki görüşlerini net olarak ortaya koymak zordur. Bu konuda her ne kadar “Sokrates (Platon’un diyaloglarında)

²²⁰ Platon, *a.g.e.*, ss. 41, 66, 75.

²²¹ Platon, *a.g.e.*, s. 89.

²²² Platon, *Kriton*, terc. Filiz Öktem, Candan Türkan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 55.

²²³ Platon, *mektuplar*, s. 53.

²²⁴ Platon, *Phaidon*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015, ss. 126-129.

²²⁵ Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, 463-464.

²²⁶ Cevizci, *a.g.e.*, ss. 176-186.

inançla konuşmadığı zaman yani söylediğinden şüphe eder görüldüğünde, söylenenleri ona mal etmek için hiçbir neden yoktur²²⁷ gibi anlayışlar olsa da (örneğin “değerli dostum Kratylos, benim bu bilgeliğime çoktan beridir kendim de şaşmaktayım. Ona karşı itimatsızlık beslemekteyim. Onun için dediklerimi bir kez daha gözden geçirmek gerektiğini görüyor gibiyim²²⁸) yine de bunların net olarak Platon’un mu yoksa Sokrates’in mi düşünceleri olduğu sonucuna varmak zordur.

Dolayısıyla aynı problem Âmirî için de geçerlidir. Yani Âmirî’nin, gerek Sokrates ve gerekse Platon’dan bahsederken ne tür bir kriter gözettiği, neye göre Platon’un konuşturduğu Sokrates’in ağzından çıkan ifadeleri bunlardan birine dayandırıp diğerine dayandırmadığı sorusu/sorunu zihnimizi meşgul etmektedir.

Bu konuda Âmirî’nin çok hassas olmadığını, kendisine göre bazı ifadeleri Sokrates’e dayandırırken bazılarını Platon’a dayandırdığını düşünmekteyiz. Örneğin Âmirî’nin Sokrates’e dayandırdığı “kirlenmiş ruhlar ateşle çevrilmiş bu yeryüzünde kalacaklar. Temiz ruhlar için ise gökyüzü, yeryüzü gibi yaşanılır olacak ve onların gökyüzü de muhteşem nurani bir gökyüzü olacaktır²²⁹ ifadesi Platon’un *Timaios* adlı eserinde geçen “kendilerine verilen zamanı iyi kullananlar ait oldukları gökcisminde yaşamaya başlayacaklardı ve orada mutlu olacaklardı. Zamanı iyi kullanmayanlar yeniden doğdukları zaman kadın olacaklardı, kötü olmaya devam ederlerse bu kez de yaptıkları kötülöklere göre her yeniden doğuşlarında yaşam şeklinin benzediği hayvan olacaklar²³⁰ ifadeleri ile *Phaidon* adlı eserde geçen “...buralarda (mezarlar arasında) dolaşanların iyilerin değil kötülerin ruhları olmasıdır. Böylece geçmişteki kötölüklerin cezasını çekiyorlar. Her zaman peşinde koştukları beden sevgisi onları yeni bir beden bulana kadar kovalar²³¹ şeklindeki ifadeler birbirini desteklemektedir. Her ne kadar Platon burada kötü ruhların tekrar tekrar dünyaya geleceğinden bahsetse de öyle sanıyoruz ki Âmirî tenasühü kabul etmediğinden, bunu kendince tevil ederek kötü ruhların cehenneminin yeryüzünde olacağını kabul etmiştir. Demek istediğimiz Âmirî, Platon’un ilk dönem eserleri ve olgunluk dönemindeki eserleri gibi herhangi bir ayırım ya da kriter gözetmeden ve

²²⁷ Paksüt, *a.g.e.*, s. 458.

²²⁸ *a.g.e.*, s. 458.

²²⁹ *el-Emed*, s. 50.

²³⁰ Platon, *Timaios*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 52.

²³¹ Platon, *Phaidon*, s. 79.

de eser ismi vermeden Sokrates için Platon'un eserlerini kullanmış ancak (ilerde de göreceğimiz) aynı eserleri bizzat isim vererek bu sefer Platon'un düşünceleri için de kullanmıştır. Bu ise iki filozofun (Sokrates ve Platon) görüşlerinde bir karmaşaya yol açmıştır.

Âmirî'ye göre Sokrates, halis hikmeti elde eden kimselerin mutlak iyiliği de elde ettiklerini söylemiştir. Buna göre erdemın en üst mertebesi herhangi bir aracı olmadan Hakk olan Mevlâ ile iktifa etmektir. Bunun dışındakiler derece olarak aşağıdadırlar.²³² Âmirî'nin kullandığı bu ifadeler Platon'un diyaloglarındaki Sokrates'in bakış açısına yakındır. Sokrates'e göre mutlu olmanın yolu erdemli olmaktan geçer. Beşeri yetkinliğe beklendiği üzere maddi bir zenginlik ile değil, ruha yönelik iyilikle ulaşılabilir. Ruha yönelik en yüksek iyi de ahlaki erdemdir. Dolayısıyla mutluluk ile erdem arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır.²³³ Yine *Theaitetos* adlı eserde geçen "...kötülük sadece burada, ölümlüler arasında var olabilecek bir şeydir. İşte bu nedenle mümkün olduğunca hızlı bir şekilde buradan yukarıya çıkılmalıdır. Tanrıya benzemek için dindar, adaletli ve akli başında olmak gerekir"²³⁴ şeklindeki ifadeler bu bakış açısını yansıtır. Burada yükseklik ile hakikat arasındaki ilişkide dikkate değerdir.

Yükseklik, zihnımızde sanki iyiliğin/güzelliğin bir ölçütü gibidir. Bizim için iyi olan hep yükseklerde. En iyi olan Tanrı'yı hep en yükseklerde hayal ediyoruz. Böyle bir anlayışın etkisiyle olacaktır ki Sokrates ve diğer pek çok düşünürün erdemli ruhları göklerde. Onlar iyi oldukça yükselecekler, yükseldikçe Tanrı'ya yaklaşacaklar. Aralarında tek bir aracı kalmayana dek bu yükseliş sürecektir.

Genel olarak bakıldığında Âmirî'nin Sokrates'ten bahsederken odaklandığı temel noktaların dini mücadele, âlemin yaratılışı ve ruhların ölümden sonraki akıbeti üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Sokrates elbette bu konulara kayıtsız kalmamıştır. Ancak yine de ele alınan bu konular Sokrates'ten daha çok Âmirî'nin bu konulardaki endişelerini gösterir gibidir. Çünkü Âmirî'nin bu konuları ele alış tarzı, onları mümkün olduğunca İslam'la çelişmeyecek şekilde yorumlamaya çalışması bu endişeyi gösterir gibidir.

²³² *el-Emed*, s. 50.

²³³ Cevizci, *a.g.e.*, ss. 227-228.

²³⁴ Platon, *Theaitetos*, s. 77.

2. 4. Platon (M.Ö. 427- 347)

Dördüncü hakîm filozofumuz Platon'dur.²³⁵ Âmirî'ye göre Platon hikmeti Pythagoras ve hocası Sokrates'ten almıştır. Ayrıca o, hocası gibi dini ilimlerle kendini sınırlandırmamış, fizik ve matematik ilimlerini de öğrenmiş ve pek çok alanda eserler vermiştir. Ancak bu eserler semboller ve anlaşılması güç ifadelerle doludur. Ayrıca Platon ömrünün son günlerinde öğretim işlerini en kabiliyetli öğrencilerine bırakmış ve Rabbine İbadet etmek için insanlardan uzaklaşmıştır.²³⁶

Platon'un pek çok alanda eserler vermesi kaynaklarımızın onu hakîm olarak adlandırmasında etkili olmuştur.²³⁷ Kendisi her ne kadar öğretim işlerini öğrencilerine bırakıp ibadet için insanlardan uzaklaşacağını açıkça ifade etmese de Kral Dionysios'a yazdığı mektubunda bütün çabalarının boşa çıkmasının sitemle karışık üzüntüsüyle "bundan sonra insanlardan uzak kalacağım bir yaşam sürmeye karar verdim"²³⁸ demekten kendini alamaz.

Esasen Âmirî'nin nazarındaki bu Platon tasavvuru İslâm geleneğindeki genel Platon portresine uymaktadır. Kaynaklarımıza göre Platon "takva sahibi, Allah adamı ve kelimenin gerçek anlamıyla dünyaya hiç itibar etmeyen bir mistiktir. Bu durum ise, batıdan tamamıyla ayrı İslâm dünyasına has bir olgudur. Hatta bizzat Platon'un kendi eserlerinden bile farklı bir durumdur."²³⁹

Âmirî kaynağını tespit edemediğimiz ilginç bir olayı da hikmet bağlamında Platon'a atfeder. Buna göre Yunan bölgesinde veba hastalığı baş gösterir. İnsanlar Allah'a yakarıшта bulunup hastalığın sebebini İsrailoğulları peygamberine sorarlar.

²³⁵ Platon, 427 yılında Atina'da soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Anne tarafından Otuzlar Cuntasının önemli isimlerinden olan Kharmides ve Kritias'ın akrabasıydı. Bundan dolayı çocukluğu ve gençliği aristokratik bir ortamda edebiyat ve felsefeye ilginin olduğu bir ortamda geçmişti. Kendisinin gerçek adı büyük babasından isminden dolayı Aristokles'ti. Göğsünün genişliğinden dolayı Platon lakabını almıştır. Gençliğinde şiir ile uğraşmış ve bir ozan olmak istemiş ancak Sokrates ile tanışınca onları yakmıştır. Bunun yanında Sokrates'le tanıştıktan sonra doğa felsefesi, tragedya ve politikadan da uzaklaşmıştır. Platon Mısır ve İtalya'ya gitmiş, İtalya'da ideal devletini hayata geçirme planları yapmış ancak hayatını zor kurtarmıştır. Neticede onu köle olarak satılmaktan oradan tesadüfen geçen dostlarından biri kurtarmıştır. Platon'un kendisine takdim ettiği fidye borcunu dostunun geri almaması üzerine, bu parayla Akademi'yi kurmuştur. Muhtemelen Sokrates'ten hemen sonra yazmaya başlamış ve otuz kadar eser vermiştir. A. Cevizci, *a.g.e.*, ss. 270-274.

²³⁶ *el-Emed*, s. 36.

²³⁷ Fahrettin Olguner, *Batı Ve İslam Kaynakları Işığında Platon*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 139.

²³⁸ Platon, *Mektuplar*, s. 31.

²³⁹ Olguner, *a.g.e.*, s. 138.

Peygamber vasıtasıyla onlara sunaklarını küp şeklinde iki kat büyütürlerse vebadan kurtulurlar diye vahiy gelmiştir. Ancak veba durmak yerine gittikçe artmış ve bunun sebebini tekrar peygambere soran Yunanlılara cevap olarak, sunağın iki kat büyütülmediğini aksine öncekinin yanına benzer bir tane yapıldığını bunun ise büyötmek anlamına gelmediğini söylenmiştir. Bunun üzerine Yunanlılar Platon'dan yardım istemişler ve Platon'da cevap olarak “siz insanları hikmetten sakındırıyor ve geometri öğrenmekten nefret ettirmeye çalışıyordunuz. Bundan dolayı Allah da sizi cezalandırmak için başınıza veba hastalığını musallat etti. Çünkü hikemi ilimlerin Allah katında büyük bir değeri vardır” diyerek Platon kurtuluş reçetesi olarak yine ilginç ve bir o kadar da karmaşık bir öneri de bulunur. “Ne zaman siz iki çizgi arasında, eşit geometrik oranda kesintisiz iki çizgi çıkarabilirsiniz o zaman kurban kesme yerini iki kat büyötmüş olursunuz. Vebadan kurtulmak için bundan başka seçeneğiniz yok.”²⁴⁰

Her ne kadar Şehristânî, Yunanlıların Hz. Süleyman'ın yaptırdığı Beytü'l-Makdis'e tazim ve hürmet gösterdiklerini söylese de²⁴¹ Yunan toplumunun Yahudi peygamberini muhatap alması ve onun vasıtasıyla Allah'a bu durumu sorup gelen vahye göre hareket etmesi, Yunan inançları ve tarihsel gerçeklerle çok fazla uyuşmuyor. Empedokles, Antik Yunan'da veba salgınının etkili olduğu Salineto adında bir kentteki vebanın daha da büyümesini önlemek için bir bataklık kurutmuştur.²⁴² Ancak bu rivayette bahsedilen kişi Platon'dur. Dolayısıyla bu rivayetin gerçekliğine odaklanmaktan ziyade bizim dikkatimizi çeken, ilme verilen önemle birlikte, kurtuluş reçetesinin geometrik şekillerle olması ve geometrinin adının lafzen zikredilmesidir. Gerçekten de Platon için geometri hiçte hafife alınacak bir ilim değildir. Geometri sayesinde bilimleri daha iyi kavrar ve onları severiz. Ayrıca onunla ruhumuz varlığın özüne yükselir, aşağılarda kalmaktan kurtulur.²⁴³

Platon'un âlemlerle ilgili görüşlerine bakmadan önce, Antik Yunan düşünürleri arasında âlemlerle ilgili hâkim iki temel anlayışın ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, evreni “doğan ve gelişen bir yaratık” olarak düşünen evrimci anlayış, diğeri ise “bir sanat eseri gibi tasarlanmış ve biçimlendirilmiş” olarak

²⁴⁰ *el-Emed*, ss. 36-38.

²⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 307.

²⁴² Cevizci, *a.g.e.*, s. 105.

²⁴³ Platon, *Devlet*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 286.

düşünen yaratılışçı anlayış. Yunan düşünürleri arasında asgari düzeyde olan yaratılışçı anlayışın en önemli temsilcisi ise Platon'dur.²⁴⁴

Âmirî'nin Platon'la ilgili bu konudaki görüşlerine bakacak olursak, Âmirî'ye göre Platon *Devlet Adamı* adlı eserinde âlemin ebedi olduğunu, yaratılmadığını söylemiştir.²⁴⁵ Ancak Platon bu eserde yaratılış ya da ebedi gibi bir ifade kullanmaktan ziyade evrenle ilgili bir döngüsellikten bahsediyor. Buna göre evrenin gidişine bir zaman Tanrı'nın kendisi yön veriyor ve onu idare ediyor. Bir zaman sonra ise onu kendi başına bırakıyor ve evren kendiliğinden tersi yönde dönüyor. Bu döngü bu şekilde devam ediyor. Geriye dönme eğilimini de evrenin cisimlik doğasına bağlıyor. Yoksa değişmeden kalırdı ki bu da Tanrısal bir şeydir.²⁴⁶ Bu döngüsellik bir başlangıçından bahsedilmediği için ebedilik fikri zihnimize canlanıyor. Öyle sanıyoruz ki Âmirî de bu eserde âlemin ebedi olduğunu söylerken buradan hareketle böyle bir sonuca ulaşmıştır.

Ancak Âmirî'ye göre Platon, *Devlet Adamı* adlı eserindeki âlem ile ilgili görüşlerinden farklı olarak *Timaios* adlı eserinde âlemin sonradan yaratılmış olduğunu, Yaratıcının onu sonradan hiçbir nizam yokken nizamlı bir hale sokarak var ettiğini, âlemin cevherlerinin hepsinin madde ve suretin bileşimi olduğunu ve her bileşimin de parçalanmaya müsait olduğunu söylemiştir.²⁴⁷

Âmirî, Platon'un *Timaios* adlı eserinde yukarıda da görüldüğü üzere evren için yaratılma ile nizama sokulmayı aynı cümlede kullanmaktadır. Eğer bundan kastettiği şey yoktan yaratılmak ise bunlar farklı şeylerdir. Bu konuda Platonun bu eserine göz attığımızda Platon evrenin tesadüfen değil Tanrı tarafından bizzat yaratıldığını ifade eder.²⁴⁸ Ancak bu yaratılma yoktan yaratılma değildir. Var olan birtakım unsurlara bir düzen vermayla ortaya çıkmış bir yaratılıştır.²⁴⁹ Bu unsurlar beklendiği üzere ateş, su, hava ve topraktır.²⁵⁰ Ona göre evrenin gözle görülebilen kısmı bu dört unsurdan yaratılmıştır. Platon bu dört unsurun sürekli birbirlerine

²⁴⁴ Erman Gören, *Arkaik Yunan'da Adlandırma ve Hakikat*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 41.

²⁴⁵ *el-Emed*, s. 54.

²⁴⁶ Platon, *Devlet Adamı*, terc. Behice Boran, Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1960, ss. 36-37.

²⁴⁷ *el-Emed*, s. 54.

²⁴⁸ Platon, *Timaios*, s. 37.

²⁴⁹ *a.g.e.*, ss. 52, 87.

²⁵⁰ *a.g.e.*, s. 41.

dönüştüğünü söyler. Dolayısıyla ateş ismi o nesneye değil o özelliğe sahip olana, yine su için o niteliğe sahip olduğu zaman bu isim verilmelidir.²⁵¹

Ancak Platon son noktada bu varlıkların özünü idealara bağlar. Ona göre başlangıçsız ve sonsuz, içine yabancı nesne almayan, kendisi de başka bir şeye girmeyen, duyularla algılanmayan sadece kavrama ile algılanabilen farklı ve değişmez biçimler vardır.²⁵² Yeryüzündeki varlıklar bu değişmez biçimlerin gölgeleridir. Her varlığın ayrı bir ideası vardır. İnsanın ideası insan, atın ideası attır. Bu ideaların üstünde herhangi bir şey yoktur. Örneğin Plotinus'un varlık anlayışı birlikten çokluğa ya da çokluktan birliğe doğru bir gelişme seyrederken, Platon'un ideaları Tanrının birliğinde yok olmazlar. Yani kendi başına var olan çokluklardır.²⁵³

Platon'a göre Tanrı bu görünen kısmı yarattıktan sonra bu evrenin içine yarattığı ruhu yerleştirmiştir. Bu ruh gözle görülemeyen ancak akla bağlı ve ölümsüz, aynı zamanda en yüksek varlık olan Tanrı'nın yarattığı en yüksek şeydir.²⁵⁴ Bu anlayışa göre evren ve dolayısıyla yıldızlar ve gökteki varlıklar canlıdır. Bunların hep aynı şekilde hareket etmeleri ruhsuz oldukları anlamına gelmemektedir. Ona göre akıllı olan varlıklar hep aynı ilkelere uyan, hep aynı şekilde, aynı nedenlerle hareket eden varlıklardır.²⁵⁵

Yine Âmirî'ye göre, Platon *Yasalar* adlı eserinde âlemin nedensel bir başlangıcı olduğunu fakat zamansal bir başlangıcı olmadığını söylemiştir. Âlemin zamandan bağımsız olarak bir faili vardır.²⁵⁶ Ancak Platon bu eserde böyle bir ifade kullanmıyor. Platon burada daha ziyade insanoğlunun başlangıcı ile ilgili birtakım ifadeler kullanır ki bunlar da agnostik bir özellik gösterirler. Buna göre insanoğlunun ya kesinlikle bir başlangıcı yoktur ve olmayacaktır ya da bu başlangıç vardır ama bunu kestiremeyecek kadar uzun bir zaman araya girmiştir.²⁵⁷ Bu

²⁵¹ a.g.e., s. 61.

²⁵² a.g.e., ss. 63-64.

²⁵³ Sayyid Yahya Yathribi, "A Critical Analysis of the Doctrine of the Principality of Existence," *Molla Sadra And Transcendent Philosophy II*, Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, Tahran, 1999, içinde ss. 38-39.

²⁵⁴ Platon, *Timaios*, ss. 43-45.

²⁵⁵ Paksüt, a.g.e., s. 342.

²⁵⁶ *el-Emed*, s. 52.

²⁵⁷ Platon, *Yasalar*, terc. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 253.

ifadelerden hareketle Platon nazarında insanın başlangıcının meçhul olduğu gibi âlemin başlangıcının da meçhul olma ihtimali uzak görünmüyor.

Âmirî, Platon'un âlemlerle ilgili görüşlerinin *Devlet Adamı* ve *Timaios* adlı eserlerinde görünüş itibarıyla birbiriyle çeliştiğini ancak bu çelişkiyi Platon'un öğrencisi Aristo'nun açıkladığını söyler. Buna göre Platon "ebedi" sözüyle âlemden önce zamanın olmadığını, âlemin sonraki bir zamanda herhangi bir şeyden yaratılmadığını kastetmiştir. "Yaratılmış" sözüyle ise Allah'ın âlemi kaostan düzene soktuğunu, yani âlemin varlığının, maddeyi suret ile düzene sokan yaratmaya bağlı olduğunu söylemiştir. Varlıkları birbirine bağlı olan madde ve sureti intizamlı bir bileşime sokmakla var etmiştir.²⁵⁸

Genel olarak yukarıdaki ifadelerle bakıldığında, Âmirî'ye göre Platon'un âlemlerle ilgili görüşleri her ne kadar *Devlet Adamı* ve *Timaios* adlı eserlerinde zâhiri itibarıyla birbiriyle çelişen ifadeler gibi görünse de son noktada Platon evrenin yaratıldığını söylemektedir. Âmirî'nin kabul ettiği yaratılmış bir evren tasavvuru Platon'un bakış açısına yakın olarak görülebilir. Ancak ideaların hesaba katılması gerekir. Çünkü Platon'un yaratılışından bahsettiği bu âlem, ideaların bir yansımasıdır. İdealar ise varlığı başkasına bağlı olmayan kendi başına var olan ezeli, değişmez varlıklardır. Tanrı bu âlemi yaratırken ideaları örnek almıştır.

Platon'un ruh ile ilgili görüşlerine bakacak olursak Âmirî'ye göre Platon, *Phaidon* adlı eserinde nefsin cevherinin yaratılmadığını ve ölümsüz olduğunu, buna karşılık *Timaios* adlı eserinde yaratıldığını ve ölümlü olduğunu söylemiştir. Âmirî, bu görünürde çelişen ifadeleri yine Platon'un öğrencisi Aristo'nun açıklığa kavuşturduğunu söyler. Buna göre birinci sözüyle Platon nefsin yaratılma aşamasında kuvve halinden fiil haline geldiğini, yani aşamalı olarak değil, aksine birdenbire yaratıldığını ve mükâfat yurdunda ölümsüz olacağını söylemiştir. İkinci sözüyle ise nefsin cehaletten bilgiye ve bozukluktan fazilete dönüşmeye açık olduğunu ve Allah'ın dilemesi olmaksızın onun kendi başına var olamayacağını kastetmiştir.²⁵⁹

²⁵⁸el-Emed, s. 52.

²⁵⁹el-Emed, ss. 52-54.

Platon, *Timaios* adlı eserinde Tanrı'nın evreni yaratmasından ve yarattığı bu evrenin içine yerleştirilmesi için bir de yaratılan ruhtan bahseder.²⁶⁰ Aynı şekilde eserin devamında insanın da yaratılışından ve içlerine ölümsüz ruhların yerleştirilmesinden bahseder.²⁶¹ Yani Âmirî'nin söz konusu ettiği ruhun ölümlü olduğu şeklinde bir ifade ile karşılaşmadık. Ancak burada üzerinde durmak istediğimiz nokta Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne dair inancı ve buna dair kanıtlarıdır.

Platon, *Phaidon* adlı eserinde ise ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili birkaç argüman sunar. Bunlara kısaca değinecek olursak, o öncelikle ruhun tekrar tekrar bedenlendiğini ve yaşayan kimselerin ölenlerden gelmesi gerektiğini söyleyerek, bu inanca bağlı olarak ruhun da ölümsüz olması gerektiğini ifade eder. Onun birinci delili “döngüsellik argümanıdır.” Buna göre yaşayan her şeyin bir karşıta sahip olduğunu ve her şeyin kendi karşıtından doğduğunu söyler. Örneğin bir şey büyüdüğü zaman, büyüme sonucu büyük olduğuna göre, daha önceden küçük olması gerekiyor. Bu her şey için böyledir. Ölüm ve yaşam da karşıttırlar. Yani yaşamdan ölüm, ölümden yaşam doğar. Dolayısıyla ölümden sonra tekrar yaşam için ruhun bir yerde beklediğini kabul etmeliyiz.²⁶²

İkinci delil “anımsama argümanıdır.” Buna göre mutlak eşitlik vardır ve biz bu eşitliğin bilgisine soyutlama yaparak varamayız. Yani bilginin tek tek bireysel varlıkların bilgisi olamayacağını, bunun gerçekte idea ya da genel kavramların bilgisi olan a priori olduğunu savunur. Bu bilgiyi ruh dünyaya gelmeden önce İdeaları görmeye kazanmış ancak bedenlenince de unutmuştur. Dolayısıyla anımsama yoluyla elde edilen bu bilgiler için ruhun ölümsüz olması gerekiyor.²⁶³

Üçüncü delil “benzerlik argümanıdır.” İnsanı beden ve ruh olarak ikiye ayıran bu görüşe göre beden bileşik şeylerden oluşurken ruh ise basit ve değişmez olan, her zaman ne ise o olarak kalan idealarla benzerlik gösterir. Dolayısıyla ruhunda idealar gibi ölümsüz olması gerekir.²⁶⁴ Onun sonuncu delili ise kısaca şöyledir: Hiçbir şey kendisi olarak devam ederek karşıtına dönemez. Örneğin ateş, ateş olmaya devam

²⁶⁰ a.g.e., ss. 43-45.

²⁶¹ a.g.e., s. 53-54.

²⁶² Platon, *Phaidon*, ss. 61-63.

²⁶³ a.g.e., s. 35.

²⁶⁴ a.g.e., ss. 35-36.

ettiği sürece soğuk, kar da kar olmaya devam ettiği sürece sıcak olamaz. Ruh canlılık anlamına geldiğinden, ruh kendisiyle beraber hayatı getirir. Dolayısıyla ruh, ruh olarak kaldığı sürece hayatın karşıtı olamaz. Ölümü hiçbir şekilde kabul edilemeyen ruh, haliyle ölümsüz olmak durumundadır.²⁶⁵

Ayrıca Platon *Devlet* adlı eserinde de ısrarla ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Buna göre bütün varlıklar iyi ve kötü özellikleri içinde taşırlar. Sağlam olan vücuda giren hastalık gibi her varlığın bozulmasına sebep olan bir kötülük vardır. Kendi içindeki kötülükle bozulmayan bir varlığın dışarıdan gelebilecek bir kötülükle bozulması düşünülemez. Örneğin bir kimsenin ölmesine sebep olan zararlı bir yiyecek değil onun vücutta ortaya çıkardığı sonuçlardır. Yani vücudun kendi kendine yaptığı kötülüktür. Dolayısıyla vücudun hastalığı vücut üzerinde etkili olur. Bunun ruh üzerinde bir etkiye sahip olması düşünülemez. Yani ruhu etkileyecek olan vücudun değil, ruhun kötülükleridir. Ancak görüyoruz ki iyi insanlarla kötü insanlar aynı süre yaşıyorlar yani ruhun kötülüğü onları yok etmiyor. Böyle bir şey olsaydı bu kötü insanlar dertlerin kurtulur ve kötülük olumsuz bir şey olmaktan çıkardı. Oysaki bunun tam tersi kötüler daha diri olarak aramızda bulunmaktalar. Dolayısıyla kendi içindeki kötülükle bile ölmeyen ruhun dışarıdan gelen bir kötülükle ölmesi düşünülemez. Bundan dolayı ruh ölümsüz olmak durumundadır.²⁶⁶ Ayrıca Platon'un yazdığı son eser olması²⁶⁷ noktasında önemli olan *Yasalar* adlı yapıtta da Platon ruhun ölümsüz olduğunu açıkça ifade eder.²⁶⁸

Görüldüğü üzere Platon'un insan ruhu ile ilgili görüşlerinde pek bir farklılık söz konusu değildir. Yani Platon bir yerde ruhun yaratılmış ve ölümlü olduğunu başka bir yerde ise ölümsüz olduğunu iddia etmiş değildir. Platon ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili argümanlar ileri sürmüş ve son eseri olan *Yasalar* adlı kitabında da bu fikrinden caymamıştır.

²⁶⁵ a.g.e., ss. 38-39.

²⁶⁶ Platon, *Devlet*, ss. 397-401.

²⁶⁷ Platon, *Yasalar*, s. Önsöz.

²⁶⁸ Platon, *Yasalar*, s. 491.

2. 5. Aristoteles (M.Ö. 384- 322)

Son hakîm filozofumuz ise Aristoteles'tir.²⁶⁹ Aristoteles hikmeti öğrenmek amacıyla yirmi yıl Platon'un yanında kalmış ve hemen her konuda eserler vermiştir. Zülkarneyn diye bilinen İskender'in hocası da olan Aristoteles'i Platon "akıl" diye çağırıyordu. Âmirî'ye göre bu dönemde Yunan topraklarından çok tanrıcılık atıldı.²⁷⁰

Âmirî, Aristoteles ile ilgili görüşlerini *el-Înâye ve'd-dirâye* adlı eserinde açıkladığını söyler.²⁷¹ Ancak Âmirî'nin bu eseri ise ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.²⁷² Dolayısıyla onun son hakîm filozof olarak kabul ettiği Aristoteles hakkında nasıl bir görüş ortaya koyduğunu net olarak bilme şansımız yok. Ancak Platon bahsinde geçen Aristoteles'ten de anlaşıldığı üzere, Âmirî'nin zihninde gerçeğinden biraz daha farklı bir Aristoteles tasavvuru var.

Âmirî'nin gerçeğinden farklı bir Aristoteles tasavvuruna sahip olmasının en önemli nedeni, Aristoteles'e ait olmayıp ona nispet edilen eserlerdir. Örneğin Âmirî *es-Saâde ve'l-isâd* adlı eserinde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin yanında gerçekte Aristoteles'e ait olmayan Aristoteles'in Büyük İskender'e verdiği öğütlerden oluşan *Kitâbü's-Siyâse fi tadbîri'r-riyâse* ile Helenistik dönemde İskenderiye Okulu civarında ortaya çıkan ve daha sonra çeviri vasıtasıyla İslam dünyasına aktarılan *Mektuplar*'dan Aristoteles'in eserleri olarak yararlanmıştır.²⁷³ Yine İslâm dünyasında Aristoteles'e nispet edilen *Esolocya* ve *el-Hayru'l-mahz* adlı eserler de Âmirî'yi yanıltan iki önemli unsurdur.²⁷⁴

²⁶⁹ Aristoteles, Khalkidiko yarımadasının kuzeydoğu kıyısında küçük bir kent olan Stagira'da doğmuştur. Babası ve annesi Yunan dünyasında ampirik bilimin en önemli temsilcileri olarak hekimlerin bulunduğu Asklepios soyundan geliyorlardı. On yedi yaşında iken Atina'ya gelerek, eğitimini tamamlamak amacıyla Platon'un akademisine girmiştir. Burada tam yirmi yıl kalmıştır. Platon'un sağlığında "okulun beyni" olarak görülen Aristoteles, Platon'un ölümünden sonra Akademi'ye hiç hoşlanmadığı "felsefeyi matematikleştirme" eğiliminin baskın çıkmasının ardından ayrılmıştır. Kendisi aynı zamanda Büyük İskender'in hocalığını yapmış ve Büyük İskender'le beraber doğu seferine çıkmıştır. Bir süre sonra ayrılarak Atina'ya gelmiş ve burada *Lykeum* ya da *Lise* adında tarihteki ikinci büyük eğitim ve araştırma kurumunu kurmuştur. Ayrıca pek çok eser vermiştir. Cevzci, *a.g.e.*, ss. 360-363.

²⁷⁰ *el-Emed*, s. 37.

²⁷¹ *a.g.e.*, s. 56.

²⁷² Işık, *a.g.e.*, s. 35.

²⁷³ Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'es-Saâde ve'l-İsâd'ındaki Yansımaları," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. XLIV, Yıl. 2016, s. 84.

²⁷⁴ Turhan, *a.g.e.*, s. 33.

Âmirî, bu hakîm filozofları ele aldıktan sonra onlarla ilgili yaptığı değerlendirmede bize bazı ipuçları verir. Ona göre bu hakîm filozofların peşinden gidenler de onlar gibi Yaratıcının varlığı ve birliğini tanımayanlara ve ölümden sonra ebedî mükâfatın olmayacağına inananlara kötü gözle bakıyorlardı ve onları küçümsüyorlardı. Ancak Âmirî bununla kalmaz ve bu hakîm filozofların bir konuda yanıldığını söyler. Bunlar Hanif dinindeki gibi bedeninin yeniden yaratılacağına inanmıyorlar, aksine sadece ruhun mükâfatı elde edeceğine inanıyorlardı. Bu sebepten dolayı İslâm dünyası bu topluluğun dalalette olduğuna karar vermiştir. Son noktada ise bunların tıp, geometri, astronomi ve insanlığın yararına olan pek çok eser meydana getirdiklerini söyleyerek onların hakkını teslim etmekten de kendini alamaz.²⁷⁵

Âmirî'nin hakîm olarak kabul ettiği bu filozoflara genel olarak baktığımız zaman, Âmirî'nin bunlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerin özellikle bazı yerlerde tevil edilemeyecek kadar gerçeklerden uzak olduğunu görmekteyiz. Ancak bizim burada yapmaya çalıştığımız şey, Âmirî'nin doğru ve yanlışlarını tespit edip onu tebrik ya da tenkit etmek değildir. Onun bu kimseleri hangi noktalardan hareketle hakîm olarak kabul ettiği düşüncesi bizim için daha önemlidir. Bu çerçeveden baktığımız zaman -onun genel değerlendirmesinde de kendisini ele verdiği üzere- öncelikli endişesinin Tanrının varlığı ve birliği, ahiret inancı, yaratılmış bir âlem ve yaratılmış ruh olduğunu görmekteyiz. Yani Âmirî'nin Antik Yunanlılar için koyduğu hakîm filozof kriteri bunlardan oluşmaktadır. Bunlar ise Yunan düşüncesinden ziyade daha çok İslam düşüncesi ve inancının temel konularıdır.

Peki, bütün bunlardan ne anlıyoruz? Her ne kadar İbn Sînâ, Âmirî'yi kastederek bazı yeni yetme İslâm filozoflarının, geçmiş filozofların söylemek istediklerini anlamadığını söylese de²⁷⁶ biz Âmirî'nin, Antik Yunan filozoflarının ele aldığı konuları anlayamayacak kadar bu konulara yabancı birisi olmadığını düşünüyoruz. Bize göre onun öncelikli amacı bu filozofların düşüncelerinin nesnel bir şekilde anlaşılıp aktarılması değildi. Hatta tabiri caizse böyle bir şey Âmirî'nin

²⁷⁵ *el-Emed.*, s. 42.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, terc. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 248-249. Ayrıca Kasım Turhan İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinin bazı neşirlerinde böyle bir ifadenin yer olmadığını söyler. Turhan, *a.g.e.*, s. 50.

çok fazla endişe alanına girmemiştir. O, bu filozofları kendi amacı çerçevesinde kullanmıştır. Yapmaya çalıştığı şey Lokman'dan başlattığı hikmet geleneğini Yunan kanalıyla bir şekilde İslam dünyasına bağlamaktı. Her ne kadar bu hakîm filozoflar Âmirî'ye göre bazı konularda yanılırsalar da, bunların bir şekilde Lokman'dan dolayı temsilciliğini yaptığı bir hakikat/hikmet olmalıydı. Dolayısıyla İslam'ı bu kişilerin düşüncelerine yaklaştıramayacağına göre, bunları İslam'a yaklaştırmak yapılması gereken en mantıklı şeydi. Çünkü Âmirî'nin bilinçaltına Yunan felsefesinden ziyade İslam düşüncesi hâkimdi. Yani Âmirî iyi bir dindar idi. Nitekim *Elvira Wakelnig* de –her ne kadar farklı bir bağlamda söylese de- Âmirî'nin Kur'an ile felsefenin çelişmediğini ortaya koymak için Yeni Platoncu felsefeyi İslâmî bir form içinde sunmaya çalıştığını ifade eder.²⁷⁷

Âmirî bu beş Yunan filozofu dışındaki hiçbir Yunanlıyı “hakîm” olarak kabul etmez. Tam tersine bundan sonra gelenler bir sanat erbabı olarak ya da yaşam tarzlarına göre isimlendirilmişlerdir. Örneğin Hipokrat doktor, Homeros şair, Arşimet geometrici, Kinik Diyojen ve Demokritos fizikçi olarak adlandırılmışlardır.²⁷⁸ Dolayısıyla Âmirî'ye göre hakîmlik için yalnızca bir ilmin uzmanı olmak yetmez. Başta metafizik olmak üzere pek çok ilme sahip olmak gereklidir.

Âmirî'ye göre ilim bir şeyi içinde herhangi bir hata barındırmadan olduğu gibi kavramaktır. İnsanın ilimleri seven bir yapıda yaratılması Allah'ın insana en büyük hediyesidir. Ancak yalnızca bir şeyin bilgisine sahip olmak hakîm bir kimse olmak için yeterli değildir. Yani bilgi eylem ilişkisi önemlidir. Bir kimse bilgisi ve fiillerinde doğruluktan payını artırdıkça mükemmel insan olma yolunda önemli bir aşama kaydeder. Aynı şekilde bunun tersi yönde hareket edenler de doğruluktan uzaklaştıkça en aşağı mertebeye ulaşırlar. Ona göre hikmet ancak eylemlerle amacına ulaşır. Hikmetin yegâne amacı hakikate yönelik elde edilen bilgilerle çeşitli faziletlerin kazanılmasıdır. Eğer Allah yalnızca bilgiyi kazanmayı ve bunu fiillerimize yansıtılmayı bizden isteseydi, kendisiyle eylemlerde bulunduğumuz

²⁷⁷ Wakelnig, “The Metaphysics in al-‘Âmirî: The Hierarchy of Being and the Concept of Creation,” s. 46.

²⁷⁸ *el-Emed*, s. 38.

uzuvlar gereksiz olurdu ve onların yokluğu kişinin ve toplumun refahı için bir zarar gerektirmezdi. Oysaki gerçek bundan farklıdır.²⁷⁹

İlimleri temelde dini ilimler ve felsefî ilimler olmak üzere ikiye ayıran filozof, bu iki ana dalı da kendi içinde üçer guruba ayırır. Dini ilimler hissî olan hadisçilerin ilmi, aklî olan kelamcılarının ilmi ve duyu ile aklın ortak ürünü olan fıkıh ilmidir. Lügatçılık ise bu üç ilmin aleti konumundadır. Aynı şekilde felsefî ilimler de hissî olan fizikçilerin ilmi, aklî olan metafizik ilmi ve duyu ile aklın ortak ürünü olan matematik ilmidir. Yine mantık bu ilimlerin aleti konumundadır.²⁸⁰

Ona göre ölçü bilimlerinde uzman olanlar geometrici, fizikte uzman olanlar fizikçi, mantıkta uzman olanlar mantıkçı olarak adlandırılırlar. Ancak bu üç alanı özümseyip metafizik ilimlerine geçiş yapan kişiler filozoflardır ve onlar hakîm olarak adlandırılırlar. Bu ilimler metafiziğe geçiş için bir ön koşuldur. Felsefenin temel ve en büyük amacı olan metafizik en yüksek ilimdir. Bu yüce ilmin amacı âlemde var olan varlıkların ilk sebeplerini bilmek, hakkında şüphe olunmayan apaçık doğrulara ulaşmak ve bütün varlıkların var edicisi olan yüce varlık Bir'in doğası hakkında bilgi sahibi olmak. Dolayısıyla ancak bu ilimde derinleşenler hakîm olarak adlandırılabilirler.²⁸¹ Hakîm olanların en başta gelenleri ise peygamberlerdir. Ona göre her peygamber hakîmdir fakat her hakîm peygamber değildir.²⁸²

Âmirî'nin nazarında peygamberlerin özel bir yeri vardır. Nefs mertebelerinde de göreceğimiz üzere onlar günahsız olup insanların ulaşabileceği en üst mertebeye olan melekî mertebedeki insanlardır.²⁸³ Ona göre diğer insanlarda olmayan ve yalnızca peygamberlerde bulunan bir kavrayış çeşidi vardır. Mukaddes ruhların görülmeleri ile ilgili olan ve kutsî kavrayış olarak adlandırılacak bu güçle peygamberler mukaddes cevherlerden elde ettikleri şeyleri kavrarlar.²⁸⁴

²⁷⁹ *el-İlâm*, ss. 73, 75, 80. Âmirî'nin *el-ilâm* adlı eserinde kullandığımız bazı bölümleri S. Hüseyin Nasr tarafından İngilizceye çevrilen metinle karşılaştırıp kullandık. S. Hossein Nasr, "Knowledge and the Religious Sciences from al-İlâm bi manâqib al-Islâm," Ed. Mehdi Aminrazavi, Seyyed Hossein Nasr, *From Zoroaster to 'Umar Khayyâm*, The Institute of Ismaili Studies, London, 2008, ss. 182-206.

²⁸⁰ *el-İlâm*, ss. 80-81.

²⁸¹ *el-İlâm*, s. 89. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 201.

²⁸² *el-İlâm*, s. 80.

²⁸³ *el-emed.*, s. 82.

²⁸⁴ Elvira Wakelnig, "AL-Âmirî on Vision and the Visible. Variation on Traditional Visual Theories," Ed. Anna Akasoy, Wim Raven, *Islamic Thought In the Middle Ages*, Brill, Boston, 2008, s. 414.

Ona göre Haşviyye'den bazı kimseler felsefi ilimlerin dinle çatıştığını düşünerek bu ilimlere karşı çıkmışlar ve bütün bu ilimlerle uğraşanların hem bu dünyalarını hem de öbür dünyalarını kaybettiklerini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bu ilimler yalnızca etkileyici kelimeler ve boş ibarelerle, zavallı ahmakları ve kibirli aptalları saptırmak için parlak, aldatıcı fikirler barındırırlar. Bu ise doğru değildir. Dini ilimler gibi felsefi ilimlerin temelleri ve dalları da sarîh akılla uyumlu ve tam olarak geçerli kanıtlara dayanır. Bir kimse çok iyi bilir ki gerçek dinin istekleri ile kanıtların doğruladığı aklın istekleri arasında bir çatışma yoktur. Bundan dolayı felsefi ilimlerde üstâd olan kişi üç ulvi ayrıcalık elde eder. Öncelikle o, şeylerin gerçek doğasına aşina olup, onları kendi faydasına kullanma imkânına sahip olur ve böylece mükemmel insan erdemine oldukça yaklaşır. İkinci olarak Yaratıcının bu dünyada yarattığı çeşitli şeylerdeki hikmeti kavrar, şeylerin sebep ve sonuçlarını, kâinattaki mükemmel düzeni ve onların sahip olduğu mükemmel işleyişi anlar. Son olarak o kimse temelsiz iddialara karşı donanımlı argümanlara sahip olur ve kör bir inancın otoritesindeki boş dogmalarla kirlenmeye karşı da güvende olur.²⁸⁵

Âmirî'nin söz konusu ettiği felsefe ile dinin uzlaşmasına karşı çıkan kimselerden birisi de Harîrî'dir. Tevhîdî'nin aktardığına göre Makdisî ile Harîrî arasında geçen diyalogda Harîrî felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışanları sert bir şekilde eleştirir ve Âmirî'nin hocası el-Belhî ile Âmirî'de bundan nasibini alır. Buna göre el-Belhî felsefe ile dinin aynı yolda ilerlediğini, aralarında bir fark olmadığını, aralarında anne ile süt evlat ilişkisinin bulunduğunu iddia etmiş ve Zeydîliği benimseyerek Horasan emirinin himayesine girmiştir. Emir de onu dini kullanarak felsefeyi yayması ve hoşgörü ile onu insanlara sevdirmesi için görevlendirmiştir. Neyse ki Allah onu başarısız kılmıştır.²⁸⁶

Harîrî'ye göre bunlardan biri de Âmirî'dir. Ona göre Âmirî öldürülmekten korktuğu için sürekli kaçmakta, bazen vezir İbnü'l-Âmîd'e sığınmakta bazen ordu komutanına sığınmakta bazen de İslâm'ı savunan kitaplar yazıp halkın gözüne hoş görünmeye çalışmaktadır. Ancak bunlar onun mülhid olarak adlandırılmasına engel olamamıştır. O, âlemin ezeliği, heyûlâ, sûret, zaman ve mekân gibi şeyler ortaya

²⁸⁵ *el-ilâm*, ss. 82-83. Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam Arabic Thought and Culture*, Taylor & Francis e-Library, London, 2005, s. 64.

²⁸⁶ Kaya, *a.g.e.*, s. 241.

atmaktadır. Oysaki bunlar ne Kur'an'da geçmiş ne peygamber bunlardan bahsetmiş ne de onun ümmeti bu konularda bir şey söylemiştir. Yine de o bidatçı olanları avutmakta ve sapkınlıkla suçlanan kimseler onun etrafında toplanmaktadır. Âmirî her zâhirin bâtını ve her bâtının zâhiri olduğunu söyleyenlere kendi görüşlerini aktarmaya devam etmektedir. Zâhir bâtın ayrımı ise İslâm'a dil uzatan ancak kötü niyetlerini açıkça söylemekten çekinip saklananların dil cambazlığından başka bir şey değildir.²⁸⁷

Âmirî'nin hakîm filozof olarak kabul ettiği kişiler dışında, diğerlerini bir sanat erbabı ya da bir alanın uzmanı olarak ele alması ve onların tek alanın uzmanı oldukları için hakîm olarak adlandırılmamaları, yaşadığı dönemin bakış açısına uygundur. Yani ilk çağlarda bir kimsenin hakîm ya da filozof olarak adlandırılabilmesi için bu kimsenin başta metafizik olmak üzere neredeyse her alanda bilgisi olan, her ilmi kuşatan bir bilgiye sahip olması gerekirdi.²⁸⁸

Âmirî, hocası el-Belhî'yi de aynı anlayışla hakîm filozof kategorisine koyar. el-Belhî'nin geniş ve pek çok konu hakkındaki bilgisine bağlı olarak, bir kimse hocasına hikmeti nispet ederse bundan hocasının rahatsızlık duyduğunu söyler. Buna göre el-Belhî, “ne yazık ki öyle bir zamanda yaşıyoruz ki, benim gibi eksik ve kusurlu bir insan hikmet şerefine nispet edilmektedir. Sanki onlar ‘Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar’²⁸⁹ ayetini duymamış gibidirler” diyerek bu konudaki hassasiyetini dile getirir. Âmirî'ye göre Kindî de böyle hakîm bir kimsedir.²⁹⁰

el-Belhi'nin bu ifadeleri onun mütevazılığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kaldı ki mütevazılık bir hakîmin en önemli sıfatlarından biri olmalıdır. Kibirli bir kimse ile hikmet arasında doğru ile yanlış kadar aşılmaz bir mesafe olduğuna inanıyoruz. Âmirî'nin Kindî'yi de hakîm bir filozof olarak görmesi önemlidir. Çünkü Kindî, el-Belhi'nin hocasıdır ve dolayısıyla Âmirî Kindî'den de etkilenmiştir.

²⁸⁷ Kaya, *a.g.e.*, ss. 241-242.

²⁸⁸ Olguner, *a.g.e.*, s. 139.

²⁸⁹ Bakara sûresi, 2: 269.

²⁹⁰ *el-Emed*, s. 40.

Âmirî bir alanda uzmanlaşmak ile hakîmlik arasındaki farka örnek olarak Galen'i gösterir. O, Galen'in kendisine "hakîm" denilmesi için girdiği birtakım çabalara ve insanların bu çabalara gösterdiği ilginç tepkiye değinir. İnsanlar ona "sen merhemlerle, kabızlık gideren ilaçlarla uğraş. Çünkü ilahi hikmet, onun muhtevasında en ufak bir şüphesi olanların anlayamayacağı ince bir meseledir. Nitekim her kim âlemin kadîm mi yoksa muhdes mi olduğuna, âhiretin gerçek mi yoksa yalan mı olduğuna, ruhun cevher mi yoksa araz mı olduğuna dair şüpheleri bulunduğu hususunda kendi aleyhine şahitlik ederse, kendisine hakîm denilemeyecek kadar mertebesi ve gururu ayaklar altındadır" şeklinde tepki göstermişlerdir.²⁹¹

İfadeler izaha gerek bırakmayacak kadar açıktır. Galen'e yöneltilen bu ifadeler bize Âmirî'nin hakîm filozof anlayışı hakkında net bir bilgi verir. Esasen bu anlayış Âmirî'nin kendi döneminde yaşanan İslâm algısı ile sıkı bir ilişki içindedir. Âmirî de bu algının etkisiyle olacak ki hakîm olarak kabul ettiği filozofları İslâm çerçevesinin içine yerleştirmeye gayret etmiştir. Yukarıda gördüğümüz üzere hakîm filozoflarla ilgili söylenenleri, eğer tarihsel süreçten habersiz bir şekilde okuyacak olursak, bunları dini bütün birer Müslüman olarak kabul etmememiz için çok fazla neden yok gibi görünüyor.

Âmirî, hakîm filozofları ele aldıktan sonra, bu kimselerin yazdığı kitapların bir açıklayıcı olmaksızın tek başına kavranamayacağını söyler. Ona göre bu kitapları yazarlar bilinçli olarak onları sembollerle ve bilmecelerle doldurmuşlardır. Bunun gerekçesi olarak üç sebep ortaya koyar;

1. Hikmetin sırlarını, bu konuda yetersiz kimselerin öğrenmesini engellemek ve böylece bu sırlara vakıf olup yapabilecekleri kötülüklerin önüne geçmek.
2. Tembel kişi bu işin zorluğunu görüp hikmeti küçümsese de hikmet aşığı birisinin bu hikmete ulaşmaya çalışırken tembellik etmesini engellemek.

²⁹¹a.g.e., s. 40.

3. Hikmet yolundaki öğrencinin derinlemesine düşünmesini sağlayarak zihnini keskinleştirmek ve dünyevi zevklerden yüz çevirip bütün dikkatini ve enerjisini bu işe vermesini sağlamak.²⁹²

Hakîm filozofların eserlerinde çoğunlukla sembollere başvurduğuna ve bu sembollerin anlaşılmasının güç olduğuna dair kaynaklarımızda hâkim bir anlayış vardır. Örneğin Fârâbî, Platon'un başlangıçta ilimlerin yazılmasına karşı çıktığını ancak bu ilimler gelişip derinleşince, bunların unutulma endişesinden dolayı bunları sembollerle yazmaya karar verdiğini belirtir.²⁹³ Ayrıca Aristo'nun da eserlerinde üç çeşit üslûp takip ettiğini söyler. Birincisi özel yazılarını yazdığı kısa ve özlü bir üsluptur. İkincisi yorumlamalarında kullandığı kapalı ve dolambaçlı bir üsluptur. Üçüncüsü ise mektuplarında kullandığı, mektup kuralına bağlı olarak açık ve kısa bir üsluptur. Âmirî'nin sembole gerekçe olarak gösterdiği üç sebep, esasen Fârâbî tarafından Aristo'nun kapalı ve dolambaçlı bir üslup kullanmasının gerekçesi olarak ortaya konulur.²⁹⁴

Yine İbn Fâtik de Pythagoras, Sokrates ve Platon'un hikmetini sembollerle gizlediğini ve bunu ancak hikmet sahibi olanların anlayabileceğini ifade eder. Ayrıca Aristo'ya dayandırdığı bir rivayete göre ise, Aristo eserlerini herkese açık olarak yazdığı için Platon onu azarlamış ve Aristo'da cevap olarak bunları felsefenin çocukları için yazdığını, bu ilimlere düşman olanların ise onu anlayamayacak şekilde eserlerini koruma altına aldığını belirtir.²⁹⁵ Aynı düşüncelere aynı ifadelerle Şehrezûrî de katılır. Ayrıca Şehrezûrî bu filozofların sembolleri kullanma gerekçeleri olarak Fârâbî ve Âmirî'nin söylediği üç maddeyi aynen tekrar eder.²⁹⁶

Her şeyi apaçık anlatmak dinleyenleri usandırabilir. Birtakım ipuçları ve dolaylı yoldan bir anlatım tercihi ise muhatabın aklına biraz itimat hissi doğurduğundan, daha çok eski insanların tercih ettikleri bir yöntem idi.²⁹⁷ Aynı şey hakîm filozoflar için de geçerlidir. Yani Hakîm filozoflar bütünüyle anlaşılmaz olmadıkları gibi bütünüyle apaçık da değillerdi. Üstelik metafiziğe dair birtakım

²⁹² *a.g.e.*, s. 56.

²⁹³ Kaya, *a.g.e.*, s. 155.

²⁹⁴ *a.g.e.*, s. 114.

²⁹⁵ İbn Fâtik, *a.g.e.*, ss. 114, 164, 242, 348.

²⁹⁶ eş-Şehrezûrî, *a.g.e.*, ss. 112, 200, 244, 320, 358.

²⁹⁷ Kingsley, *a.g.e.*, s. 52.

konuların anlaşılmasında sembol ya da metafora başvurmak kaçınılmazdı. Her ne kadar İslâm filozofları ısrarla sembole vurgu yapsalar da Yunan filozofları metafora da başvurmuşlardır.

Sembolde somut bir varlıktan hareketle soyut bir anlama ulaşma hedeflenir. Burada amaç algılanması olanaksız olan bir şeyin yerine geçmektir. Yani sembol olmaksızın sembolize edilen varlık hep karanlıkta kalacaktır. Metaforda ise soyut fikirlerin görsel imgelere tercümesi hedeflenir. Bundaki amaç anlatılmak istenen şeyin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamaktır.²⁹⁸

Antik Yunan’da bu türün en iyi örneklerinden biri şüphesiz Platon’un mağara metaforudur.²⁹⁹ Platon bu metaforla, eğitim yoluyla gerçeği kavrayan insan ile henüz gerçeği kavrayamayan eğitimsiz insanın durumunu ortaya koymak istemiştir.³⁰⁰ Yine Platon’un eserlerindeki Sokrates’te sembolü görmezden gelmemiştir. Burada Sokrates için iki tür sembol vardır. Yani Sokrates gerçek bilgiye ulaştıran sembollerle insanları gerçeğe iten semboller arasında bir ayrım yapar. Ona göre insanı gerçeğe iten, taklidi sanatçılar olan şairlerdir. Bunlar yalnızca duyularımızla erişilebilen ve dünyada var olan somut nesnelere taklit ederler. Filozoflar ise algılanamaz olan ile algılanabilir olan arasında mekik dokur ve bu alanları karşılayacak olan doğru semboller ile bunları birbirine bağlar. Bu semboller metafizik açıdan doğru olmakla birlikte fayda açısından da etkili olmalıydılar.³⁰¹

Yine Pythagoras’a dayandırılan bir takım sembolik ifadeler vardır. Örnek verecek olursak; “ateşi bıçakla karıştırma” yani güçlülerin öfkelerini ve yüksek gururunu kışkırtma, “terazinin üzerine basma” yani adaleti ve eşitliği çiğneme, “tahıl kilesinin üstüne oturma” yani gelecek için de endişelenen, “yüreğini kemirme” yani ruhunu sıkıntı ve üzüntülerle tüketme³⁰² gibi bir takım sembolik ifadeler kullandıklarını görürüz. Bu sembollerin her ne kadar anlaşılmasında bir tarafı olmasa da Pythagorasçıları diğer filozoflardan ayıran bir yön vardır. Bu kimseler kendilerinde gizemli birtakım bilgiler olduğu havası uyandırarak insanların dikkatini çekmeye

²⁹⁸ Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 56.

²⁹⁹ Platon, *Devlet*, s. 269.

³⁰⁰ Mehmet Harmancı, *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslup*, Hece Yayınları, Ankara, 2012, ss. 76-77.

³⁰¹ Danielle S. Allen, *Platon Neden Yazdı?*, terc. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 72,100-101, 103.

³⁰² Cevizci, *a.g.e.*, s. 56.

çalışmışlardır. Gerçekte bu gizemli kabul edilen şeylerin göz boyamadan başka bir şey olmadığı ve gerçek amacın ise insanlarda merak uyandırarak onları kendilerine çekme amacı olduğu düşünülmektedir.³⁰³

Sembol ve metafor konusunda hakîm filozoflar ile İslâm filozofları arasında temelde bir anlayış farkı olduğu görülmektedir. Yani İslâm filozoflarına göre hakîm filozoflar eserlerinde anlaşılmamak için ya da en azından bu konularda yetkin olmayanların anlamaması için bunları kullanmışlardır. Hakîm filozoflar ise tam tersine anlaşılmamak için değil, anlaşılmayacak konuların daha iyi anlaşılması için bunları kullanmışlardır. Üstelik felsefe konusunda yetkin olmayanların bu eserlerden uzak durması gibi bir endişelerinin olduğunu söylemek de zor görünüyor. Ancak bu ifadeler hakîm filozofların bütünüyle apaçık oldukları anlamına da gelmemektedir. Örneğin Pythagorasçıların dışarıya kapalı ve yalnızca tabilerine yönelik bir takım öğretilerinin olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

3. Hikmeti Elde Etmede Nefsin Rolü

Bedenin her ne kadar birtakım fiilleri gerçekleştirmesinde bir hikmet olduğu düşünülse de hikmet esas itibarıyla nefsi ilgilendiren bir konudur. Âmirî de bu durumun farkındadır. Dolayısıyla Âmirî'nin nefis anlayışı onun hikmet anlayışı ile sıkı bir ilişki içinde olduğundan, onun hikmet anlayışını daha iyi kavrayabilmek için bu konu üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu sayede nefsin daha erdemli bir hale gelip hikmeti elde etme yollarını Âmirî üzerinden tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken Âmirî'nin nefis düşüncesinin de daha iyi anlaşılması için bazen zorunlu olarak konumuzdan uzaklaşacağız.

Âmirî'nin nefis anlayışında Platon yahut Aristoteles gibi belli bir filozofun etkisi yoktur. Kendisi bir nefis terminolojisine sahip olmadığı gibi, farklı konular altında farklı filozofların etkisiyle nefse dair çeşitli bilgiler vermiştir. Onun nefis anlayışında metafizik alanında Yeni Platoncu bir etki hâkim iken, ahlak ve siyaset alanında Platon'un etkileri kendini gösterir. Bilgi teorisi meselesinde ise karşımıza Aristoteles'in görüşleri çıkar.³⁰⁴

³⁰³ Kingsley, *a.g.e.*, s. 160.

³⁰⁴ Turhan, *a.g.e.*, ss. 136-137.

Âmirî nefsi ele alırken belli bir düzen de takip etmemiştir. Onun bu konudaki görüşleri etkilendiği filozoflara bağlı olarak dağınıktır. Ayrıca bu bilgilerin kendi içinde bir bütünlük oluşturduğunu söylemek de kolay değildir. Örneğin o *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adlı eserde bitkilerden başlayıp sırasıyla hayvanların sahip olduğu çeşitli güçlerden insanlara geçer ve insanların çeşitli akıl seviyelerinden bahsederek faal akılı bu sürecin bir zirvesi olarak görür. Diğer bir eseri olan *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*'de ise bilfiil, müstefâd gibi akılların çeşitlerinden bahsetmeden, bu sefer doğrudan aklın niteliği/cevherliği hakkında çeşitli bilgiler verir.

Yine *es-Sââde ve'l-is'âd* adlı eserde Platon'un nefis anlayışı ile ilgili çeşitli bilgiler verir. Ancak bu eser Âmirî'nin nefisle ilgili kendi görüşlerini yansıtmaktan ziyade daha çok antoloji karakterinde bir yapıya sahiptir.³⁰⁵ Son olarak Âmirî'nin nefis ile ilgili görüşlerinin en sistematik halini hayatının son dönemlerinde yazdığı *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed* adlı eserde bulmaktayız. Bu eserinde Âmirî bütün etkilere rağmen yine de kendine has bir düşünce yapısı ortaya koymaya çalışmıştır.

Âmirî *el-Fusûl*'de akılı varlık hiyerarşisinde neftsen önce kabul eder ve onu neftsen üstün bir konuma koyar.³⁰⁶ Bu durumda aklın, akli nefis ile olan ilişkisi bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Akli nefsi ölümsüz olarak kabul eden Âmirî, akli neftsen kastettiği şeyin aklın kendisi mi olduğu yoksa bunun akıldan farklı bir şey mi olduğu, eğer farklıysa akıl ya da akıllarla olan ilişkisinin nasıl olduğunu ayrıntıya girmeden kısaca değinmekle yetinir. Ona göre akli nefis için, aklın kendisi zâti bir mana ifade eder. Akıl bu zâti nefsin bir sûretidir. Aklın nefis ile olan ilişkisi göz ile görme kuvveti arasındaki ilişkiye benzer.³⁰⁷

Âmirî *el-Emed*'de doğrudan insandaki nefisleri hissi ve akli olmak üzere ikiye ayırır ve bunların niteliği hakkında çeşitli bilgiler verir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki nefsten kastedilen şey, Kindî'nin düşüncesi gibi ruhtur³⁰⁸ ve nefisleri bu şekilde ikiye ayırmak Âmirî'ye özgü bir tasnif gibi görünüyor. Örneğin (her ne

³⁰⁵ a.g.e., ss. 133, 142.

³⁰⁶ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, "el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye," terc. M. Cüneyt Kaya, *Bir Ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, İstanbul, 2017, içinde, s. 187.

³⁰⁷ *el-Emed*, s. 138.

³⁰⁸ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine," terc. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, İstanbul, 1998, içinde, s. 235.

kadar Platon'da ruhun ölümsüzlüğüne dair düşüncelerinden bahsetsek de ruhun niteliği ve beden ile ilişkisine baktığımızda) Platon insanda hareketleri birbirinden farklı olan üç farklı ruhun varlığını kabul eder.³⁰⁹

Platon'a göre bir şey aynı anda, aynı yöntemle birbirinden farklı iki zıt şeyi yapamaz. Eğer bir yerde böyle bir durum varsa bunların kaynağı tek bir ilke değil birden fazla ilkedir. Bu bağlamda insana baktığımızda bilgilenen akıllı kısmı, öfkelenen ve de yemek, içmek, cinsel ilişki vb. isteklere yol açan üç ayrı ilke olduğunu görürüz. Bunların kaynağının farklı ilkeler olduğunu gösteren şey; biz bazen susamamıza rağmen hayvanlar gibi su içmeyiz, bizi engelleyen bir şey vardır. Bu aklımızdır ve su içme hissini mağlup etmiştir. Bir de öfke vardır. Örneğin cesur bir insan haksızlık etse, bunun bir cezası olması gerektiğini kabul eder. Ancak böyle biri bir haksızlığa uğrasa hayatı pahasına da olsa hakkını savunmaktan geri durmaz. Bazen de akli o kişiyi sakinleştirir. Platon'a göre akıl ve öfke müzik ve beden eğitimiyle uyumlu bir hale gelmeli ve sürekli bir şeyler isteyen üçüncü yönün üzerine egemenlik kurmalıdır.³¹⁰

Platon'un nefsi bölümlere ayıran bu düşüncesi Aristoteles'in tepkisini çeker. Aristoteles, eğer söylendiği gibi nefis bölümlere ayrılıyorsa nefis sahibi olan varlık hangi ilkeden dolayı tek bir varlık olmaktadır şeklinde sorar. Ona göre bu birliği sağlayan şey beden olamaz. Tam tersine ruh bu birliği sağlamaya daha layıktır. Çünkü ruh bedeni terk ettiğinde beden bozulmaktadır. Eğer denildiği gibi ruhun da parçalarının olduğunu düşündüğümüzde, onun birlik ve bütünlüğünü sağlayacak başka ilkeler, sonra ilkelerin ilkelerini aramamız gerekecek ki bu sonsuza kadar gider. Dolayısıyla nefis bir olmak zorundadır. Ama bu birlik sayı olarak bir değil tür olarak bir olmak durumundadır. Çünkü bazı bitkileri böldüğümüzde, kesilen parçaların canlılıklarını devam ettirdiğini görürüz. Yine bazı organları kesilen hayvanlardaki kesilen organların da bir süre hareket ve duyuya sahip olduklarını görürüz. Ancak tabiatlarını koruyacakları organlar olmadığı için bu parçalar daha fazla canlı olarak kalamazlar. Bundan dolayı nefsin tümü tüm parçalarda bulunur.³¹¹

³⁰⁹ Platon, *Timaios*, ss. 112-113.

³¹⁰ Platon, *Devlet*, ss. 168-177.

³¹¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, terc. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, ss. 37-39.

Aristoteles'e göre cevherler üçe ayrılır. Birincisi bilkuvve olarak var olan maddi cevherler. İkincisi bilkuvve olan cevherin bilfiil var olması. Bunlar suret anlamındaki cevherlerdir. Üçüncüsü ise cevherin bu ikisinin toplamı olarak kullanılmasıdır ki türler ve fertler böyledir. Ona göre nefis ikinci tür olan suret anlamında bir cevherdir. Nefsin bedene olan nispeti ise görmenin göze olan nispeti gibidir.³¹² Nefis canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir. Canlılardaki hareketin kaynağıdır. O gayedir ve canlı varlıkların biçimsel tözü olarak da nedendir.³¹³

Aristoteles'e göre bir varlığın canlı olabilmesi için akıl, duyu idraki, mekânda hareket, beslenme, solup gitme ve büyüme gibi alametlerden birisine ya da birilerine sahip olması gerekir.³¹⁴ Ancak bunlardan ilk ve en ortak olanı ruhun beslenme gücüdür. Bu güç sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur.³¹⁵ Ona göre bitkilerin sahip olduğu tek güç beslenme gücüdür. Hayvanlar ise beslenme, duyu ve istek güçlerine sahiptir. İstek gücü kendi içinde şehvet, öfke ve irade olmak üç kısma ayrılır. Daha mükemmel olan insan ise bu güçlere ek olarak akıl gücüne sahiptir.³¹⁶

Aristoteles, akıl dışında nefsin diğer güçlerinin bedenden ayrı olamayacağını kabul eder. Aklın ve teorik gücün ise (bedenden ayrılma halinin açık olmamasıyla birlikte) ezeli ve bozuluşa uğramama imkânına sahip olduğunu belirtir.³¹⁷ Ancak Aristoteles akli *edilgin* (bilkuvve) ve *etkin* (bilfiil) olarak ikiye ayırdığından, ona göre ölümsüz olan yalnızca etkin olan akıldır.³¹⁸ Bütün bu ifadelere rağmen yine de onun düşüncesinde aklın bu ezelik halinin nasıl olduğunu ve Tanrıyla ilişkisini ya da ölümden sonrasını anlamak zordur. O, nefsi suret anlamında bir cevher olarak kabul ettiğinden ve suret de bedeninin bilkuvve halinden bilfiil haline geçiş olduğundan, yani madde yetkinliğini bu suret ile elde ettiğinden, nefis ancak kendi maddesi ile var olabilir. Dolayısıyla nefis kendi maddesi dışında herhangi bir cisimde var olamaz.³¹⁹

³¹²İbn Rüşd, *a.g.e.*, ss. 39, 42.

³¹³Aristoteles, *Ruh Üzerine*, terc. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2014, ss. 88-89.

³¹⁴İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 44.

³¹⁵Aristoteles, *a.g.e.*, s. 87.

³¹⁶İbn Rüşd, *a.g.e.*, ss. 47-48.

³¹⁷İbn Rüşd, *a.g.e.*, ss. 45-46.

³¹⁸Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 161-171.

³¹⁹İbn Rüşd, *a.g.e.*, ss. 46-47.

Âmirî'yi etkileyen diğer önemli filozof Plotinus'tur. Daha çok sudur konusunda İslâm filozoflarını etkileyen Plotinus'un, ruh anlayışında da filozoflarımız üzerinde azımsanmayacak bir etkisi olduğunu düşünüyoruz. Özellikle Âmirî, ruhun arınıp yükselmesi için beden isteklerini terk etmesi ve madde ile mutlak varlık arasındaki ters orantı konusunda konuşurken, Platon'un da etkisi olmakla birlikte adeta Plotinus'un gölgesinde hareket eder. Ancak Plotinus'un evrensel ruh ile bireysel ruh ayrımını kabul etmeyen düşünceleri Âmirî'yi pek cezbetmez.

Buna göre mutlak olan Bir'in ne olmadığını uzun uzun anlatan Plotinus,³²⁰ daha sonra bu Bir'den ilk olarak Zekâ'nın ve Zekâ'dan da Ruh'un meydana geldiğini söyler.³²¹ Plotinus evrensel ruh ile tek tek varlıklarda mevcut olan bireysel ruhlar arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre tek ve bölünmez bir ruh vardır. Bu ruh her yerde mevcut olduğundan, onun bütün varlıklarda olması olağan bir durumdur. Varlıkların çokluğu ve bölünebilirliği bu durumu değiştirmez. Çünkü o tamdır ve aynı yeredir.³²² Onun bedenlere hayat vermesi güneş ışığının tek bir kaynak olmasına rağmen bütün evleri aydınlatmasına benzer.³²³ Buna bağlı olarak varlıkların farklılıkları yer bakımından değil ancak nitelikleri bakımındandır. Varlıkların dereceleri de yine güneş ışığı ile ay ışığı arasındaki farka benzer. Varlıklar en alttan en üste kadar ondan pay alırlar. Ancak hepsi aynı oranda değil.³²⁴

Plotinus'a göre ruhun en karanlık hali onun kendi özü olan Bir'den uzaklaştığı haldir. Madde ile Bir arasında ters orantı vardır. Maddeye yaklaştıkça Bir'den uzaklaşılır. Dolayısıyla ruhun yapması gereken şey ona ulaşmak için onun dışındaki her şeyi kendisinden söküp atması gerekiyor. Nasıl ki güneş kendinden başka bir ışıkla görülemiyor Bir de kendinden başka bir ışıkla görülemez. Ruhumuzu aydınlatacak olan bu ışıkla ilişki kurup Bir hakkında gerçek bir vizyona sahip olmamız bizim yegâne amacımız olmalıdır.³²⁵

³²⁰ Plotinos, *Enneadlar*, terc. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, ss. 39-42. Ayrıca Plotinus'un dokuz kitabının tamamının Türkçe çevirisi bulunmadığından nefle ilgili olan dördüncü kitabındaki bazı yerler için İngilizce *The Enneads* kitabından yararlandık.

³²¹ Plotinos, *Dokuzluklar V*, terc. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011, s. 36.

³²² Plotinos, *Enneadlar*, ss. 100-101, 105.

³²³ Plotinos, *The Enneads*, terc. Stephen MacKenna, Punguin Books, Harmondsworth, 1991, s. 256.

³²⁴ Plotinos, *The Enneads*, s. 263.

³²⁵ Plotinos, *Enneadlar*, s. 78.

Bundan sonra göreceğimiz üzere bu filozoflar çeşitli yönlerden Âmirî üzerinde etkili olmuşlardır.

Âmirî için aklın ifade ettiği anlama göz attığımızda, onun *el-Fusûl*'de akıl ile ilgili olarak ele aldığı görüşler büyük oranda bize *el-Emed* adlı eserindeki akli nefis hakkında söylediklerini hatırlatır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Âmirî'nin *el-Fusûl* adlı eseri Proclus'a ait olan *de Cousis* adlı eserle büyük benzerlikler taşımaktadır. Rowson, Âmirî'nin bu eserinin materyallerinin doğrudan *de Cousis*'e dayandığını belirtir. Ona göre eserde doğrudan alıntılar azdır. Daha ziyade orijinal anlam bazı yerlerde derin bir şekilde olmak üzere çoğunlukla bozulmuş ya da değiştirilmiştir. Fakat ikisinin arasında yapılabilecek bir karşılaştırma ile bu benzerliğin apaçık olduğunu ifade eder.³²⁶

El-Fusûl'de akıl ne belli bir cismi olan ne de bir büyüklüğü olan bir cevherdir. O, zaman üstüdür ve bölünmezdir. Akıl hem akledilir olan tümel kavramları hem de duyu ile ilgili şeyleri tümel sebepler yoluyla idrak eder. Akıl bu idrakleri kendisinde ve kendisinin dışında olan ilahi bir güç ile idrak eder. Bu sayede akıl mükemmel bir seviyeye gelip mutlak varlık olan Bir hakkında bilgi sahibi olur.³²⁷

Âmirî *el-Mecâlis* adlı eserde ise akılları çeşitli kısımlara ayırır. Ona göre en alt seviyede bulunan akıl, düşünmenin ilk aşaması olan *heyûlânî* akıldır. İleride de göreceğimiz üzere bu akıllı Âmirî *el-Emed*'de hissi nefsin bir gücü olarak da kabul eder. Bu akıl olgunlaşıp maddi olmayan tümelleri tasavvur aşamasına gelince *sûrî* akıl oluşmaktadır. Daha sonra ise akıl bilfiil sahip olduğu bu tümel kavramlar üzerinde birtakım bileşenler meydana getirir ve oluşturduğu bu bileşenlerden doğrularla yanlışları ayırt edecek yetkinliğe gelince üçüncü aşama olan *müstefâd* akıl ortaya çıkar. Ancak akıllar hiyerarşisi bununla bitmez. Ona göre kişi bildiklerinden yola çıkarak bilmediklerine ulaştıkça akıllı güçlenir ve öyle bir seviyeye gelir ki bizzat Allah'ın varlığını, onun Gerçek Hükümran olduğunu ve O'na hizmet etmenin dışında başka şeylere yönelmenin ancak hislerinin peşinden koşan zayıf bir kimseye özgü bir

³²⁶ Everett K. Rowson, "An Unpublished Work by Al-'Âmirî and the Date of the Arabic De Cousis," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No: 1, 1984, ss. 194-195.

³²⁷ *el-Fusûl*, ss. 184-185.

davranış olduğunu bilir. Bu seviyeye ulaşmış bir akıl, kendisini bilfiil gerçekleştirerek *faal* akıl olarak adlandırılır.³²⁸

Âmirî'nin bu akıllar tasnifi özgün bir düşünce sayılmaz. Örneğin Kindî, Arsitoteles'e dayandırdığı akıllar tasnifini dörde ayırır. Ona göre sürekli fiil halinde (faal) olan akıl, nefiste güç halinde bulunan (bilkuvve) akıl, nefsite güç halinden fiil haline çıkmış (müstefad) akıl ve zahir akıl olmak üzere dört akıl çeşidi vardır.³²⁹ Yine Fârâbî de bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl olarak insanda bulunan akılları sınıflandırır ve insanın kemalini ifade eden akıl olarak müstefad akli belirlir. Ona göre faal akılla iletişime geçen yegâne akıl budur.³³⁰

Âmirî'nin *el-Mecâlis*'deki bu akıllar tasnifi *el-Emed*'deki görüşleriyle paralellik göstermez. Kendisi *el-Emed*'de nefsi sadece hissi ve akli olarak ikiye ayırır ve konunun başında da belirttiğimiz üzere akli nefsin akıl ya da akıllarla olan ilişkisine çok fazla değinmez. Onun *el-Emed*'de ele aldığı hissi nefis akli nefsin bir gücü mahiyetinde değil, daha ziyade ondan bağımsız bir nefis görüntüsü verir.³³¹ Dolayısıyla Arsitoteles'in Platon'a yönelttiği, nefsin hangi ilkedden dolayı bir birlik oluşturduğu şeklindeki eleştiriler Âmirî için de geçerlidir.

3. 1. Hisseden Nefs

Âmirî'nin hikmetle ilişkilendirdiği nefis daha çok akli nefistir. Ancak onun düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için konumuzla doğrudan ilişkisi olmayan hissi nefis üzerinde de durmamız gerekmektedir. Çünkü hissi nefis çok fazla hikmetle ilgili olmasa da nefis konusunun bir parçasıdır ve bunu atlayarak doğrudan akli nefse geçmek, Âmirî'nin düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi noktasında bir eksiklik doğuracaktır.

Buna göre bir şeyin formu mahiyetinde olan şey kâim olması konusunda, o formu olduğu şeye bağlıdır ve bu şekilde olan bir varlık, kendi başına kâim olandan daha aşağı derecededir. Ona göre hissi nefsin konumu da böyledir.³³²

İnsanın doğası beden, tabii güçler ve hisseden nefis bakımından diğer bütün canlılarla ortaktır. Onu diğer varlıklardan farklı kılan şey akleden nefistir. Âmirî'ye

³²⁸ M. Cüneyt Kaya, *Bir Ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, İstanbul, 2017, ss. 73-75.

³²⁹ Kindî, "Akıl Üzerine," terc. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler*, İstanbul, 1998, içinde, s. 259.

³³⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, tsz., ss. 114-115.

³³¹ Turhan, *a.g.e.*, 142.

³³² *el-Emed*, s. 60.

göre hisseden nefsin fiil ortaya koyması ya şehvet ya da öfke ile olmaktadır. Karaciğerle ilişkili olan şehvetin uyarması ile bedende eksik olan ne varsa, canlı onu temin etmek için harekete geçer. Canlı varlık bedenine zarar verecek bir şeyi algıladığında ise kalp ile ilişkili olan öfke ortaya çıkar ve tehlikeyi uzaklaştırmak için canlı harekete geçer. Bu iki fiilde canlının isteğine göre gerçekleşir.³³³ Ancak hisseden nefis beden olmadan herhangi bir fiil ortaya koyamadığından, onun varlığı ancak beden varlığı ile beraberdir. Beden olmazsa o da olmaz.³³⁴

Hisseden nefis zâtı itibariyle bir olsa da duyu organlarının yapılarındaki farklılıklara bağlı olarak o, beden tümüne yayılarak çeşitli kısımlara ayrılır. Buna bağlı olarak hisseden nefsin duyu organlarıyla algılanan verileri idrak etmesi de yine çeşitli şekillerde olmaktadır. Bu verilerin idrak edildiği duyu organları da beklendiği üzere işitme, görme, tatma, koklama ve dokunmadır. Aklî formları tasavvur edemeyen bu nefis, duyu organlarındaki bir şeyi algıladığında ise algıladığı şeyin hemen farkına varamaz. Âmirî'ye göre kişi akli nefsiyle hisseden nefsin o şeyi algıladığını bilir.³³⁵

Bu nefsin bilgi elde etmesi ise duyu ile idrak etmek gibi ya bedenî bir organ vasıtasıyla ya da vehm ve tahayyül etmeyle, yani bedenî bir organ olmaksızın gerçekleşir. Duyu ve idrak ile kişi mevcut olan şeylerin ayrımını yaparken, vehm ve tahayyül ile kişi gâib olan şeylerin ayrımını yapar. Ayırt etme melekesi ise beynin kısımlarıyla ilişkilidir.³³⁶

Hisseden nefis *duyum gücü*, *arzu etme gücü*, *ihtiyârî hareket etme gücü*, *vehm* ve *tahayyül etme gücü* olmak üzere çeşitli güçlere sahiptir. Âmirî'ye göre duyum gücü ve ihtiyari hareket etme gücü bizzat hisseden nefisten doğmazlar. Bunlar göz, kulak, el ve ayak gibi kendisi için hazırlanmış organlar yoluyla ortaya çıkarlar. Arzu etme gücü ve tahayyül etme gücü ise doğrudan hisseden nefse bağlıdır. Ancak bizim hayal etmediğimiz bir şeyi arzu etmemiz mümkün olmadığından, arzu etme gücü hayal etmenin sonucunda gerçekleşen bir şeydir.³³⁷

Arzu etme gücü ameli iken hayal etme gücü ilmidir. Burada hayal gücü yalnız başına bir ayırt etme kuvvetine elverişli olduğundan, bu güç ruhu nefse bağlayan bir

³³³ a.g.e., ss. 62-64.

³³⁴ a.g.e., s. 132.

³³⁵ a.g.e., ss. 86, 90, 98.

³³⁶ a.g.e., ss. 62-64.

³³⁷ a.g.e., s. 108.

gem gibidir. Bundan dolayı o bir yönüyle ruhani iken öbür yönüyle cismanidir. Hayal etme gücü akleden nefisten aklî sûretlerin etkilerini alırken, hisseden ruhtan cüz'î algılamaların etkilerini alır. O hem felekî konumların değişiminden hem de çeşitli ilahi hikmetlerden farklı etkiler alır.³³⁸

Âmirî'nin hisseden nefse yüklediği misyon genel olarak böyledir. Her ne kadar bu nefsin varlığı onun nazarında önemli olsa da onun için asıl değerli olan kısım akleden nefistir. Çünkü bu nefis, hisseden nefsin aksine kendi başına kaim olup, hikmete bir mahal oluşturan içimizdeki semavi yöndür. Dolayısıyla Âmirî için öncelikle bu nefsin ölümsüzlüğünü ortaya koymak önemlidir. O, nefis ile ilgili bilgisinin ve enerjisinin büyük bir kısmını bu nefsin ölümsüzlüğünü kanıtlamaya ayırır.

3. 2. Akleden Nefs

Âmirî'ye göre akleden nefis, varlığı bedeninin varlığına bağlı olmayan bir cevher olduğundan, o zâti kuvvetlere sahip olan, ihtiyari filleri gerçekleştirmeye güç yetirebilen ve zatıyla kâmil olmaya muktedir bir varlıktır. Bu nefsin beden ile ilişkisi en düşük seviyededir.³³⁹

Ölümün bedene gelmesiyle hisseden nefis ortadan kalkar. Dolayısıyla onun varlığını sürdürmesi ve herhangi bir fiili gerçekleştirmesi beden yoluyla olur. Ancak akleden nefis ölümle yok olup gitmez yalnızca bedenden uzaklaşır. Eğer o bedenle beraber yok olsaydı onun yüklemeleri zorunlu, ebedî ve külli olmazdı.³⁴⁰

Âmirî'nin akli nefsin ölümsüzlüğüne dair kanıtlarından birine göre insanları nitelendirmek için kullanılan *zekâ*, *aptallık*, *aç gözlülük*, *iffet*, *büyüklik*, *alçaklık* gibi birtakım kavramlar vardır ve bunlar bütün toplumlarda var olduklarından bunlar teknik ya da dini bir kullanım olarak görülemezler. Bunlar bizzat vardırırlar. Ancak varlıkları kendi başlarına değildir. Çünkü karşıtlık ve zıtlık gibi nitelikleri yüklenirler. Bundan dolayı kendilerini taşıyacak cevherler aracılığıyla var olurlar. Eğer olmasalardı akıllı kimselerin dahi reddetmedikleri bu kavramların anlamsız yahut yanlış olmaları gerekecekti. Dolayısıyla bu kavramlar ya bizzat insan bedeninde bulunurlar, ya kalp ya da beyin gibi bedeninin bir parçasında bulunurlar, ya

³³⁸a.g.e., s. 108.

³³⁹a.g.e., s. 100.

³⁴⁰a.g.e., ss. 132-134.

bedene bitişik olan bir başka cevherde (nefs) bulunurlar ya da insan bedenine yakın olan bir anlamın bileşkesinden oluşmuş bir bütünde bulunurlar.³⁴¹

Ona göre birinci ve ikinci şıkkın bu niteliklerin taşıyıcısı olması muhaldir. Çünkü kişi ölünce bu kavramlar bedende kalmaz. Sonuncu ihtimal de cevap olamaz. Çünkü beden bazen bir şeyleri arzu eder ancak ondaki *iffet, adalet, hikmet ve cesaret* gibi birtakım manalar onu bu arzuladığı şeyden uzak tutar. Ayrıca sonuncu ihtimale baktığımızda bileşke olarak varlığını sürdüren bir anlamın iki tarafından birinin diğer tarafa karşı koyması olası değildir. Dolayısıyla geriye bedene yakın ve benzer arazları taşımak amacıyla tek başına bir cevher olarak var olan üçüncü ihtimal kalıyor. Bu da nefsin cevherinin ölümsüz olduğunu gösteriyor.³⁴²

Âmirî'nin akli nefsin ölümsüzlüğüne dair kullandığı diğer bir kanıt ise gerçekte Aristoteles'e ait olan dolaylı ispat yöntemidir. Ona göre fâil konumunda olan bir varlık herhangi bir fiil meydana getiremeyenden üstün olduğu gibi bilen bir varlıkta bilgiye dair bir fiil ortaya koyamayan bir varlıktan üstündür. Şu halde cisimler sadece cisimlikleri noktasında fâil olsalardı ortaya koydukları fiiller farklı olmazdı. Yine çeşitli hayvanlar da çeşitli kuvvetlerle birleşmeden fiillerini gerçekleştirirdi onların istekleri de farklı olmazdı. Oysaki tabii cisimlerin yanında ayrıca cisimlerde görülmeyen irade ile hareket, bilme gibi çeşitli fiiller ortaya koyan başka varlıklar olduğu görülmektedir. Bu durumda cisimlikte ortak olup başka noktalarda farklı fiiller ortaya koyabilen bu varlıklarda tabiatın başka bir şey olmalıdır ki bu da nefstir.³⁴³

Âmirî, fizikçilerden ve cedelcilerden bazı kimselerin akleden nefsin olmadığını ve insanın yalnızca hisseden nefsten ibaret olduğunu savunduklarını söyler. Onlara göre insan, beden ile *kan, safra, balgam ve sevda* salgısından ibaret olan hisseden ruhtan oluşmaktadır. Bu dört sıvının birbiriyle ilişkisi musiki tellerindeki uyum ile ortaya çıkan sese benzer. Ancak bedenin başına bir felaket gelince akordu bozulan müzik aleti gibi, bu dört sıvıda bir çözünme meydana gelir ve ruh yok olur gider. Ruh yok olan beden de bir süre sonra çürüyüp toprak cevherine döner. Dolayısıyla dinlerin düşündüğü gibi ölümden sonra ruh varlığını devam

³⁴¹ *el-Fusûl*, s. 194.

³⁴² *a.g.e.*, ss. 194-195.

³⁴³ Kasım Turhan, "Âmirî," Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Cilt. 5, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, içinde ss. 857-858.

ettirmez. Ölümlerin ardından yapılan dua ya da tâzimler bir aldanmadan ibarettirler. Bu kimselere göre peygamberler ile kâfirler arasında bu noktada bir fark yoktur. Kıyamete kadar bu böyledir. Kıyamette ise iyi ile kötü ayrılacaktır.³⁴⁴

Âmirî'nin ele aldığı bu itiraz, Platon'un *Phaidon* adlı eserinde Simmias'ın ruhun ölümsüzlüğüne dair Sokrates'e yönelttiği eleştirinin biraz şekil değiştirmiş bir halidir. Burada Simmias, sazın çalınmasıyla ortaya çıkan ahengin maddi olmayan, ilahi bir güzellik olduğunu, buna karşılık sazın ve tellerinin ise maddeden müteşekkil olduğunu söyler. Bu sazın parçalandığını farzettiğimizde, bu ahengin yine de bozulmayacağını kabul etsek bile, saz parçalandığı için onun artık var olacağını düşünemeyiz. Ona göre ruhumuz ile bedenimiz arasındaki ilişki de böyledir. Bedenimiz sıcak, soğuk, yaş ve kuru şeylerle içeriden bir birlik oluşturmaktadır. Ruh dediğimiz şey de bu birliğin doğru ve uygun bir biçimde karıştırılmasıyla ortaya çıkan bir ahenktir. Beden bozulursa bu ahenk de yok olur gider.³⁴⁵

Âmirî, aynı şekilde bu itiraza verilen cevapları ele alırken yine Platon'un bu eserinde Sokrates'in Simmias'a verdiği cevapların bir kısmını kendi üslubuyla aktarır.³⁴⁶

Buna göre Âmirî, metafizikçi filozoflar ve din önderlerinin bu iddialara cevap verdiğini belirtir. Onlara göre gülün içindeki gülsuyu, sütteki yağ, kızgın demirdeki ateş gibi insan bedeninin özünü, esasını akleden nefis oluşturur. Kişinin elde ettiği ilim ve kazandığı hikmetler için akleden nefis bir mahaldir. Kişi öldükten sonra bir melek akleden nefsi alır ve yaptığı fiillerle yüzleşmesi için kendisi gibi olan ruhların bekleme yerine götürür.³⁴⁷

Akleden nefsin ölümle yok olmasıyla, tekrar diriltilecek bedenler önceki sahip oldukları halleriyle kıyamette geri getirilselerdi, iki hayat arasındaki ölüm anlamsız olurdu. Üstelik onları geri getirmeye kâdir olan Allah, onları muhafaza etmeye de kâdirdir. Eğer iddia ettikleri gibi olsaydı bu durum günahkâr insanların hak ettikleri azaptan kurtulmaları için bir fırsat olurdu. Yine âlimlerin elde ettikleri ilimlerin ve de

³⁴⁴ *el-Emed*, ss. 152-154.

³⁴⁵ Platon, *Phaidon*, ss. 84-85.

³⁴⁶ Platon, *Phaidon*, ss. 95-97, 116.

³⁴⁷ *el-Emed*, s. 154.

dindar kimselerin sürdürdükleri yaşam tarzının bir anlamı olmazdı. Üstelik bu düşünce tarzı Kur'an'ın şehitler hakkındaki ayeti³⁴⁸ ile çelişirdi.³⁴⁹

İtiraza verilen cevabın devamına göre, eğer nefs beden sınırlarından ibaret olsaydı, bir kimsenin elde ettiği birtakım erdemler ve hikmetlerden sonra kendisine bir hastalık bulaşsa ve bedeni büyük bir sıkıntı içine girdikten sonra tekrar tedavi edilse, bu kişideki hikmetlerin de yok olması gerekirdi. Oysaki bunlar aynı şekilde durur. Kendisi tekrardan bunları kazanmaya girişmez. Bu ise nefsin bu sınırlardan ibaret olmadığını gösterir. Ayrıca eğer nefs bu şekilde olsaydı asla bedene karşı koyamaz tamamen onun boyunduruğunda olurdu. Böyle bir nefsin bedeni yönetme şansı yoktur. Tamamen bedenın isteklerine boyun eğmek zorunda olan bu nefs anlayışı, insan gerçeği ile uyuşmayan bir şeydir.³⁵⁰

Âmirî'ye göre akleden nefsin beden ile olan ilişkisi kalp ve beyin gibi organların beden ile olan ilişkilerine benzemez. Eğer bunlar gibi olsaydı ölümün bedene gelmesiyle akleden nefs de bozulur ölürdü. Üstelik böyle bir durumda günlük yaşantımız içinde, ölü için merhamet dileyen ifadelerimiz yahut onlar için yaptığımız duaların bir karşılığı da olmayacaktı. Ona göre bu nefs Allah'a en çok benzeyen şeydir ve bu yönüyle o bedenle ölmeyip bâki kalmaya en uygun yanımızdır. Âmirî akleden nefsin bu özelliğinden dolayı, hikmeti elde eden bir kimse bedenindeki organların zarar görmesi yahut felç olması gibi durumlarda kişiyi çok fazla üzmeyeceğini, hatta hikmet karşılığında bunlar kendisine tekrar iade edilse hakîm kişinin bunu kabul etmeyeceğini belirtir.³⁵¹

Nefsin beden ile birleşmesi onun ruhaniyetine bir zarar vermez. Tam tersine onun olgunlaşması için Âmirî bunu bir şart olarak görür. Nefs bu sayede hayır ile şer arasında bir ayırım yapabilir. Beden ile birleşme olmadan sadece bunların bilgisine sahip olmak, insanın canını yakabilecek bir acının bilgisine sahip olmaya benzer. Oysaki bizzat bedenleşmek ise bu acıyı tecrübe etmek gibidir.³⁵²

Cevher olan akli nefs *tefekür gücü*, *akletme gücü* ve *görüş oluşturma gücü* gibi birtakım kuvvetlere sahiptir. Ancak bu kuvvetler bedenın el, ayak gibi organları

³⁴⁸ Âl-i İmrân Sûresi 3: 169-171.

³⁴⁹ *el-Emed*, ss. 154-156.

³⁵⁰ *a.g.e.*, s. 156.

³⁵¹ *a.g.e.*, s. 84.

³⁵² *a.g.e.*, s. 140.

ihtiva etmesi gibi değildir. Bedenin organları birbirinden ayrılabilir ve aralarındaki ilişki kesilebilir iken, akleden nefis ne uzantısı olan bir boyuta ne de cüzleri olan bir yapıya sahiptir. Tam tersine onun içinde barındırdığı güçlerden herhangi birisi diğeriyle nitelendirilebilecek bir birliğin sahibidir. Bu güçlerin arasında ateşte bulunan kuruluk ile sıcaklık arasındaki ilişki gibi bir ilişki vardır.³⁵³

Bu nefse ait olan fiiller üç gruba ayrılır. Birincisi akleden nefsin beden ile olan iştirakiyle gerçekleştirdiği fiildir. Akıl bu iştirakiyle kalpte ve zihinde olanı açığa çıkarır. İkinci grupta akleden nefis sonuçları elde etmek için öncülleri birleştirir ve fikir gücüyle fiilleri gerçekleştirir. Üçüncü grupta ise akleden nefis re'y yoluyla mümkün olan iki şeyden daha üstün olanı tercih eder. Dolayısıyla bu nefsin zâtı bir olsa da kuvvetleri bakımından birden fazladır. Bu nefsin kuvvetlerinden en geneli kalpte ve zihinde olanı açığa çıkarmak iken, en değerli kuvveti ise daha üstün olan şeyi tercih etme yeteneğine sahip olmasıdır.³⁵⁴

Âmirî'ye göre akleden nefis daha üstün olanı tercih etme gücüyle yetkin olmayan nefisleri yönetmekte, onlara ilim ve hikmet öğretmekte ve kademeli bir şekilde onları yüksek bir erdem düzeyine çıkarmaktadır.³⁵⁵

Akleden nefsin fiil ortaya koyması doğru düşünme yoluyla daha iyi şeylerin tercih edilmesiyle gerçekleşir. Burada bilgi elde etme ise sıhhatli bir tefekkürle, akledilebilir olan şeylerden çıkarım yaparak gerçekleşir. Bu nefsin kendisinde bilgi türetme özelliği vardır. Dolayısıyla bu nefsin içindeki yapma ve bilme kuvvetleri yetkinliklerini kendi zatlari ile ortaya koymakta, hisseden nefis gibi harici bir unsura ihtiyaç duymamaktadır.³⁵⁶

Bu nefis, hisseden nefsin duyu organlarıyla elde ettiği bilgileri tasavvur edip onların cüz'î ve değişken arazlar olduğuna karar verir. Bu tür bilgiler mümkün ve zamanîdir. Bununla birlikte onun asıl elde ettiği bilgiler ise *sebeb* ve *sonuçlar*, *kuvvet* ve *zayıflık*, *adalet* ve *zulüm*, *güzellik* ve *çirkinlik*, *fazilet* ve *rezilet*, *ilim* ve *cahillik*, *varlık* ve *yokluk* gibi soyut alanlara ilişkin bilgiler olup; bunlar tümel, zorunlu ve ebedîdir. Bunların elde edilmesinde bedenin bir rolü yoktur.³⁵⁷

³⁵³ a.g.e., ss. 104-106.

³⁵⁴ a.g.e., s. 82.

³⁵⁵ a.g.e., s. 82.

³⁵⁶ a.g.e., s. 64.

³⁵⁷ a.g.e., s. 98.

Akleden nefsi bedeninin arzularından koruyan kimse, kendi zâtı ile uyum içerisinde olur ve iradesi de bedeninin etkisinde olmaz, ondan bağımsız olur. Böyle bir kimsenin Allah'a duyduğu sarsılmaz güven ve O'na olan sadakati ile kişinin zihnini bulandırabilecek sıkıntılardan ve korkulardan emin olur, rahata kavuşur.³⁵⁸

Âmirî'ye göre akleden nefsin en önemli görevi, insanın içinde bulunduğu bu âlemi belli bir zaman imar edip, Allah'ın halifesi olmaya layık olması ve sonrasında ise ebedî âlemin bir süsü olmasıdır. Bu özelliğinden dolayı akleden nefsin bir taraftan bu âleme ait olması öbür taraftan ise semavi âleme ait olması gerekir.³⁵⁹

Âmirî nefisleri derecelerine göre dört mertebeye ayırır. Bunlar en alttan yukarıya doğru *vahşi mertebe*, *hayvani mertebe*, *beşeri mertebe* ve *meleki mertebedir*. Esasen nefisleri derecelendirmek Âmirî'ye has bir olgu değildir. Başka filozoflar da bütün nefislerin derece bakımından eşit olmadığını kabul etmişlerdir. Ancak bu şekilde bir taksim Âmirî'ye has bir düşünce olarak görünüyor. Örneğin Platon daha önce gördüğümüz üzere insanda üç ayrı ilke olduğunu kabul etmişti. O, bu ilkelere bağlı olarak bilgiye düşkün, şerefe düşkün ve paraya düşkün olmak üzere üç insan tipi olduğunu kabul eder.³⁶⁰ Ayrıca Kindî de Platon'un şehvet düşkünlerini domuza, öfke düşkünlerini köpeğe, akıl gücü baskın olanları ise meleğe benzettiğini ifade eder.³⁶¹ Yine Aristoteles'te hazza düşkün yaşam, siyaset yaşamı ve teorik yaşam olmak üzere üç yaşam şeklini kabul eder.³⁶²

Benzer bir anlayışı Fârâbî'de de görürüz. Ona göre insanlar temelde seçkinler ve sıradan insanlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunları ayrı kılan şey kavrama ve bilgi farklılıklarıdır. Seçkinler burhan bilgisine sahip kişiler iken sıradan insanlar doğruluğu kanıtlanmamış, yaygın bilgilere sahip kişilerdir. Sıradan insanlar için kanıt, ispat, bilim gibi şeylerin bir anlamı ve önemi yoktur. Ancak bu iki grup da yine kendi içinde nazari erdem azlık ya da çokluğuna bağlı olarak derecelere ayrılırlar. Seçkinlerin en seçkinini filozoflar, peygamberler ve yasa koyucu bilge

³⁵⁸ *a.g.e.*, s. 90.

³⁵⁹ *a.g.e.*, ss. 136-138.

³⁶⁰ Platon, *Devlet*, ss. 358-359.

³⁶¹ Kindî, "Kindî'nin Hikemiyatı," *Felsefî Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, içinde, ss. 301.

³⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 24.

kişiler oluştururken, sıradan insanlar ise avam, daha avam ve en avam gibi derecelendirilebilirler.³⁶³

Âmirî'nin yapmış olduğu derecelendirmeye bağlı olarak vahşi mertebeye baktığımızda ise bu mertebedeki kişi dinin emirlerine karşı koyan, kendini beğenmiş, kibirli, dünya zevklerine aşırı düşkün olup ahireti umursamayan bir yapıya sahiptir. Böyle birisi üstünlüğü ahlaksızlık yapmada, mutluluğu diğer insanların üstünde egemenlik kurmada, şerefi karşısındakileri hor görmeye ve de yetkin olma halini maskaralıkta arar. Zihnindeki sağlam ve erdemli bir karakter yapısının karşılığı insanlara kaba ve aksi davranıp onlara zarar vermektir. Onun nefsi sinsilik noktasında kurt ve çaylağa, tehlikeli olmaları noktasında ayı ve domuza, hırsız olmaları noktasında fare ve çekirgeye, zararlı olmaları noktasında ise akrebe ve yılan benzer. İnsan nefis cevherinin en dip halini temsil eden nefis mertebesi budur.³⁶⁴

Hayvani mertebedeki kişi ise, tabiatı itibariyle hikmeti elde etmeye yetenekli olmasa da insanlık değerlerine karşı da değildir. Böyle bir kimse etrafındaki pek çok kişinin zahir bir yaşam tarzı üzere olduklarını görür ve kendisi de bu hayat tarzına alışarak kurtuluşun böyle bir yaşamdan geçtiğine inanır. Dolayısıyla o dünyevi kazançlar elde etmek amacıyla böyle bir hayat yaşayan insanlarla sıkı ilişkiler kurar ve ticari ilişkilerini geliştirir. Böyle bir kimsenin yegâne endişesi rahat bir yaşam sürdürmektir. Ahirette karşılaşacağı durumlar onun endişe alanına girmez. Ona göre başarı ve iyilik kendi izlediği yoldadır. Kendisini davet eden herkesin peşinden giden bu kimseye yardım etmek ilahi dinlerin amaçlarından biri olarak görülür.³⁶⁵

Bir diğer mertebeye ise beşeri mertebedir. Âmirî'ye göre bu mertebedeki kişi fazileti seven, hikmetin değerini bilen ve bu hikmeti elde etmek için büyük bir tutkuyla çalışan bir yapıya sahiptir. Ancak böyle birisinin başına birtakım hastalıklar gelmiş olabilir ya da onu, hikmeti elde etmede ve nefisini terbiye etmede büyük bir meşguliyet alıkoyabilir. Buna rağmen yine de bu kimse kendisindeki kusurları

³⁶³ Fârâbî, *Mutluluğun kazanılması*, ss. 29, 40.

³⁶⁴ *el-Emed*, ss. 162-164.

³⁶⁵ *a.g.e.*, s. 164.

gidermeye çalışır ve yolunu kapatan engelleri aşabilirse, kâmil bir insan olma noktasında amacına ulaşabilir ve hakiki serveti elde edebilir.³⁶⁶

Son ve en yüce merteye olan melekî mertebeye ise kişi Allah'ın kendisine ihsan ettiği sahil akıl ve sağlam görüş ile halis hikmeti ayırt edip hakikate yönelik bilgisini arttırabilir. Böyle biri aldığı manevi desteğin yardımıyla ulvî ve suflî âlemdaki yönetim ve gerçek düzeni idrak eder. Amber, misk, kadın, altın, gümüş gibi insanları cezbeden şeyler onu cezbetmez. Çünkü onun akli her iki âlemi seyahat içerisinde ve bu âlemlerin güzelliğinin verdiği sevinç onun ruhunu kuşatmıştır. Onun zâtı ulvi âleme erişme heyecanıyla kendinden geçmiştir ve onun yegâne endişesi bir an önce müjdesini aldığı ebedi âleme ulaşmaktır.³⁶⁷

Melekî mertebedeki kişi yalnızca Allah ile dostluk kurar. Buna bağlı olarak bir tek Allah'ın sevdiği fiilleri işler. Onun duaları karşılıksız kalmaz, kendisine verilen kerametlerle gayb âlemine ait bilgiler elde eder ve birtakım felaketlere karşı güvende olur. Allah ile yakın olan bu kimse saf akıl ve tertemiz bir ruha sahip olur. Melekler de böyle birini sevip ona yardım ederler. Bu merteye insan cevherinin ulaşabileceği gerçek yetkinlik halidir.³⁶⁸

Âmirî'nin nefisle ilgili görüşlerine genel olarak bakıldığında, ona göre hikmetin insanda yer edindiği mahal akli nefstir. Ancak her akli nefse sahip olan hikmeti elde edemez. Âmirî'nin ideal insan tipini melekî mertebedeki kişiler oluşturmaktadır. Yalnızca bu mertebedeki kişiler gerçek anlamda hikmete sahip olabilirler. Âmirî için bu kimselerin en başta gelenlerinin günahlardan âri olan ve mukaddes ruh olarak adlandırılan peygamberler olduğu kuşku götürmezdir.³⁶⁹ Ona göre insanların mümkün olduğunca bu mertebeye ulaşmak için çalışmaları gerekmektedir. Çünkü insanın gerçek vazifesi kendisine verilen halifelik rolüne uygun bir yaşam sürdürmektir. Bu role uygun bir yaşam sürdürenler gözünün gördüklerinden hareketle Allah'ın hikmetinin derinliğine ve yaratmasının mükemmelliğine dalalet eden şeyleri kavrar ve Allah'ın kendisinden hoşnut olacağı bir yaşam sürdürürler. Eğer bu kimseler hikmet şerefine vakıf oldukları halde ondan

³⁶⁶ a.g.e., s. 166.

³⁶⁷ a.g.e., s. 162.

³⁶⁸ a.g.e., s. 162.

³⁶⁹ el-Fusûl, s. 186. el-Emed, s. 82.

yüz çevirip geçici zevklerinin peşinden koşarlarsa, bu kimseler tüyleri yolunmuş ve kanatları koparılmış bir varlıktan farksız olurlar.³⁷⁰

Âmirî'ye göre akleden nefis aklın ışığını elde etse de yine de tek başına ulvî âleme ulaşma gücüne sahip değildir. Bu noktada hikmet şerefiyle birlikte din devreye girer. Bu durum toprağa ekilen bir bitkinin durumuna benzer. Nasıl ki bitki potansiyel olarak çiçek açmaya ve meyve vermeye sahip olup bu gücün ortaya çıkması için gübreleme ve toprağı eşeleme gibi bir takım işlemler gerekiyor, aynı şekilde akli nefsin yükselmesi için de din böyle bir işlev görür. Çünkü İlahi vahiy sayesinde akli nefste mutlak kemalin bir tasavvuru oluşmakta ve bu kemalin nasıl elde edilebileceğinin yolu yine vahiyle gösterilmektedir.³⁷¹

Yukarıdaki ifadelerden de açıkça anlaşıldığı üzere Âmirî'ye göre nefisler hiyerarşi olarak eşit olmadığı gibi bütün nefisler hikmeti elde edemezler. Yalnızca meleki mertebeye ulaşmış bir nefis bu hikmete ulaşma imkânına sahiptir. Ancak meleki mertebeye ulaşmış bir nefis tek başına değil, dinin rehberliğinde ideal insan tipini gerçekleştirebilir.

4. Hikmete Ulaşmada Dinin Rolü

Din en teknik anlamıyla insan hayatının temelde üç boyutuyla, yani insan varlığının dayanağı, onun doğasının ve yazgısının dayanağı ve onun değerler cetvelinin belirleyicisi ve günlük yaşantısındaki yol göstericisi ile ilgili sorulara, birtakım özelliklere sahip olan bir Tanrı yahut aşkın varlık kavramıyla cevap vermeye çalışan bir inanç sistemidir.³⁷²

Dinde en önemli mefhum “aşkın varlık” kavramıdır. Dolayısıyla insanlar çeşitli duygular, iman akîdeleri ve ibadetler vasıtasıyla aşkın olan bu kudretle münasebet içine girmeye çalışırlar. İnsanlar bu aşkın kudretten ürker ve ona güvenirler, bu kudretin celalinden bir korku duyarlar ya da O'nun cemaline karşı sonsuz bir hayranlık duygusu içine girerler.³⁷³

Her ne kadar genel hatlarıyla dini tanımlamaya çalışsak da bütün insanların üzerinde fikir birliği edeceği ortak bir din tanımı yapmak dinin doğasına çok uygun

³⁷⁰ *el-Emed*, ss. 134, 138.

³⁷¹ *a.g.e.*, ss. 138, 188.

³⁷² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 240.

³⁷³ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955, s.3.

değildir. Çünkü pek çok milletlere bağlı olarak pek çok din ve dini yaşayış şekilleri vardır. Dolayısıyla din kavramı bir Yahudi ile bir Budistin zihninde aynı anlama karşılık gelmemektedir. Yine bazı ortak yönleri olan Hıristiyanlarla Müslümanların bile dinden anladıkları önemli ölçüde birbirinden farklı şeylerdir.³⁷⁴ Ancak bütün bu farklılıklara rağmen ortada bir gerçek vardır ki o da dinin tarih boyunca bir şekilde insan hayatının bir parçası olduğudur.

Âmirî’de bu gerçeğin farkındadır. Ancak onun dine yüklediği misyonda özellikle hocası el-Belhî’nin büyük bir payı vardır. el-Belhî’ye göre “Din yüce felsefedir. Bir kimse dinin emirlerini yerine getirmedikçe filozof olamaz.” Dolayısıyla felsefede derinleşmenin doğal bir sonucu Allah’a daha fazla yakınlaşım daha dindar olmaktır. Çünkü din ilâhî ve yüce hikmetlerin toplamıdır ve bu ilâhî hikmete de beşerî hikmet olan felsefe yoluyla ulaşılabilir. Burada din filozofa emir ve nehiyleriyle bir yol göstermekte ve filozofun arayışının neticesinde kendisini daha derin bir hakikat olarak sunmaktadır.³⁷⁵

Âmirî’nin düşünce sisteminde de hocasındaki gibi din oldukça önemli bir yer tutar. Ona göre “insan doğası gereği dinî bir canlıdır.” Dinî kurallar sayesinde akleden nefis yok olmaya mahkûm olan şeylerden yüz çevirerek bâkî olan şeylere yönelir.³⁷⁶ Kendisinin bu konuyla ilgili görüşlerinin bulunduğu ve de günümüze ulaşmış en önemli eser *Kitâbü’l-İ’lâm bi menâkibi’l-İslâm*’dır. Eserin adından da anlaşıldığı üzere Âmirî bu eseri İslâm’ın diğer dinlere üstünlüğünü ortaya koymak için kaleme almıştır. Konusu din ile ilgili olup günümüze ulaşamayan eserleri ise *el-İbâne an ‘İleli’ d-Diyâne* ve *el-İrşâd li Tashîhi’l-İ’tikâd*’dır.³⁷⁷ Ayrıca *el-Emed* adlı eserinde de dinin kurtuluş için ne kadar önemli olduğuna değinir. Bir kimse dini kuralları göz ardı ederek mükemmel insan mertebesine ulaşamaz. Ona göre insanın halifelik rolüne uygun bir yaşam sürmesi onun varlık gayesidir ve böyle bir yaşam da ancak Allah’ın çizdiği bir yolda ilerlemekle gerçekleşir. Bundan dolayı dinin varlığı insan için önemlidir. Kendisi dinlerin varlığını eleştiren bir takım kimselere cevap verir.

³⁷⁴ Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 130-131.

³⁷⁵ Kutluer, “Ebû Zeyd el-Belhî,” s. 413.

³⁷⁶ *el-Emed*, s. 68.

³⁷⁷ Işık, *a.g.e.*, ss. 52-53.

Bu kimseler dinlerin dayattığı ibadetleri çok zahmetli görürler ve emir ve yasakları yerine getirmeyi reddederler. Onlara göre tek bir din yoktur ki aklın kabul edeceği bir bilgiye dayansın ve akıl onu zorunlu olarak kabul etsin. Bütün dinler gerçekte basit bir takım uygulamalara ve geleneksel tutumlara dayanırlar. Her dini toplum kendi geleneğine sarılır ve dışarıya karşı kendisini müdafaa eder. Eğer bunların bir gerçekliği olsaydı bunların bir vahye ihtiyacı olmayıp tamamen akla dayanacaktı. Ayrıca insanlar da çeşitli mezhep ve guruplara ayrılmayacaktı.³⁷⁸

Dinleri reddedenlerin diğer iddialarına göre akıl tarafından bir kimsenin cezalandırılmasına gerek duyulmayan şey, içinde herhangi bir iyi barındırmayan boş bir çabadır. Bu yüzden en iyi yol kişinin kendi aklına başvurması ve aklının buyruğuna uyarak bütün gurupların da üzerinde fikir birliği ettiği adalet, doğruluk, güvenilirlik, muhtaçlara yardım gibi şeyleri alması ve de toplumlar arasında tartışmaya neden olan bütün şeyleri de reddedip kendi hayat yolunu belirlemesi gerekir.³⁷⁹

Âmirî bunların iddialarına cevap verir. Ona göre yalnızca iki çeşit insan bu iddiaları kabul etmeye meyillidir. Birincisi onu yeteri kadar araştırmaya gücü yetmeyip kendi şüphe ve karmaşalarına geri dönenler. İkincisi kendisini zevk ve eğlenceye verip ana gayesi hakkında herhangi bir endişeye kapılmadan yaşamına devam eden kimseler. Oysaki biz dünyanın hiçbir yerinde bu iddiaları kabul eden bir topluluk göremeyiz. Bütün toplumlar bu düşünceleri çirkin ve kabul edilemez bulurlar. Çünkü bir yaratıcının varlığını kabul edip onun ne emir ne yasak, ne imtihan ne zorlama, ne vaat ne de tehdit hiçbir şey bildirmeden, boş bir amaç uğruna akıl sahibi bir varlığı yaratıp, bu varlığın bütün zahmet ve endişeleriyle birkaç yıl bu dünyada oyalanması ve sonrasında hiç var olmamış gibi bir sonsuzluğun içinde yok olup unutulması gibi bir düşünce aklın kabul edeceği bir şey değildir.³⁸⁰

Âmirî bütün dinlerin basit bir takım uygulamalar ve geleneksel tutumlardan ibaret olduğu iddiasını yanlış bulur. Çünkü bütün dinlerin temelleri *itikât*, *ibadet*, *muamelat* ve *ceza* olmak üzere dört ilkeye dayanır ve bunlar aklî olup insan yaşamı için kaçınılmazdır. Üstelik insan aklı tek başına bütün hakikatleri özü itibariyle

³⁷⁸ *el-İ'lâm*, s. 97.

³⁷⁹ *a.g.e.*, ss. 96-97.

³⁸⁰ *a.g.e.*, ss. 97-98.

kavramaktan aciz olduğu için, yararlı ve caiz olan şeyleri bilebilmesi için bir yaratıcıya ve dolayısıyla vahye ihtiyaç duyar.³⁸¹

İkinci olarak Âmirî akıl tarafından bütün kabul edilebilir olarak görülen iyi şeylerin alınması şeklindeki iddiayı aldatıcı bir öncül olarak görür. Çünkü dinlerin özel kurallarındaki anlaşmazlığa rağmen, bütün insanlar ibadetle ilgili kuralları bütünüyle reddeden, bütün muameleleri terk edip hiçbir haddi önemsemeyen bir kimse için, hem dini hem de dünyevi hayatının olmadığı konusunda fikir birliği içindedirler. Eğer bir kimse yine de böyle bir inanca sahip olup yalnızca aklın iyi gördüğüne göre hareket ederse bu kimse bütün insanların tam tersine inandığı bir şeyi takip etmiş olur. Ayrıca akıl, zeki insanların hakkında görüş birliği yapmadığı her şeyi terk etmeyi de gerektirmez. Tam tersine daha uygun olana yönlendirmeyi gerektirir.³⁸²

Âmirî bu ifadeleriyle insan hayatının din ile tamamlandığını, dolayısıyla dinin insan yaşamı için kaçınılmaz olduğunu söylemekte ve dinleri önemsemeyen insanların, gerek zihni ve gerekse ahlaki olarak tam bir yetkinlik haline ulaşamamış, nefis mertebelerinde gördüğümüz vahşi mertebeyi andıran eksik kimseler olduğunu kabul etmektedir. Ona göre dinleri inkâr edenler ibadet kuralları kendi nefislerine ağır gelen kirlili materyalistlerdir. Onların inançsızlıkları gerçekte mantıki bir delile dayanmayıp karmakarışık iddialardan ibarettir.³⁸³ Bunların durumu ayette geçtiği gibidir: “*Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölüyoruz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.*”³⁸⁴ Ancak bütün dinler değer olarak onun nazarında eşit değildir. Dolayısıyla onun sözünü ettiği dinin İslâm dini olduğu kuşku götürmezdir.

Ona göre İslâm dini, Kur’an’da geçen ayet ile doğru orantılı olarak,³⁸⁵ bütün zamanlarda ve mekânlarda doğru olan tek dindir ve bu din ilahi hikmet ile ortak bir mizacı paylaşır. Hatta Hak din yalnızca hikmet-i ilâhîyeden oluşur.³⁸⁶ Kendisi bu

³⁸¹ a.g.e., s. 98.

³⁸² a.g.e., ss. 98- 99.

³⁸³ el- Emed, s. 168.

³⁸⁴ Câsiye Sûresi 45: 24.

³⁸⁵ Âl-i İmrân Sûresi 3: 19.

³⁸⁶ Işık, a.g.e., s. 38.

mükemmel dinin üstünlüğünü akıl yoluyla kanıtlamak için çeşitli dinlerle İslâm'ın bir karşılaştırmasını yapmaya girişir.

Âmirî'nin karşılaştırma yaptığı dinler *Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiiler, Mecusiler ve Putperestliktir.*³⁸⁷ Bu dinlerin tercih edilmesinin tek sebebi Kur'an'da adlarının anılmaları değildir, aynı zamanda bu dinlerin dünya üzerinde belli bir etkinliğe sahip olmaları, toplumlarının bulunması ve İslâm'dakine benzer *ibâdet, muamelat* ve *hukuk* gibi kurallarının olması da önemlidir.³⁸⁸

Âmirî bu karşılaştırmayı yaparken elinden geldiğince objektif olmaya çalışmıştır. Ona göre karşılaştırma yapılırken, asıl ile asıl, fer'î ile fer'î gibi aynı cinsten olan şeyler esas alınmalıdır. Ayrıca ele alınan dinlerde çoğunluğun kabul ettiği görüşler esas alınmalıdır. Onun karşılaştırma yaparken yegâne endişesi İslâm'ın *inanç, siyaset, ibâdet, toplumsal yapı, ilim, kültür* ve *uygarlık* alanında yani bütün alanlarda gelmiş geçmiş en mükemmel din olduğunu ispatlamaktır.³⁸⁹

Âmirî karşılaştırmada dinlerdeki temel unsurları esas alır ve dört başlık altında toplamda yirmi konuda karşılaştırma yapar. Bunların ayrıntısına girmek bizim konumuz dışındadır. Ancak karşılaştırılan konu başlıklarını verecek olursak; Birincisi *îtikadla* ilgili yani Allah, melekler, kitaplar, peygamberler ve âhîret ile ilgili konulardır. İkincisi *ibadetle* ilgili yani namaz gibi nefisle, oruç gibi bedenle, zekât gibi mâl ile, cihat gibi devletle ilgili ve de hacc gibi hepsini kapsayan ibadetler ile ilgili konulardır. Üçüncüsü *muâmelatla* ilgili yani alışveriş için borçlar hukuku, evlenme ve boşanma için aile hukuku, davalar için yargılama, miras için miras hukuku ve rehin ve borçlar için emanet ile ilgili konulardır. Dördüncüsü ise *cezalarla* ilgili yani cinayette kısas, hırsızlıkta el kesme ve idam, namusta recm ve dayak, dinden dönmede ölüm ve vatana ihanette sürgün gibi konular ile ilgili yapılan karşılaştırmalardır.³⁹⁰

Karşılaştırılmada esas alınan başlıklara bir bütün olarak bakıldığında nerdeyse sosyal hayatın her alanını kapsayan konuların ele alındığı görülür. Âmirî'nin gerçek din anlayışı, dinlerin bu konulara olan yaklaşımıyla ortaya çıkmaktadır. Ona göre İslâm diğer bütün dinlerden farklı olarak bunlara karşı, insan

³⁸⁷ *el-İ'lâm*, s. 22.

³⁸⁸ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 245.

³⁸⁹ Işık, *a.g.e.*, ss. 54-55, 64.

³⁹⁰ *el-İ'lâm*, ss. 122-123.

fitratına en uygun yaklaşımı sergiler ve hem zihni hem de gönülleri tatmin eder. Yalnızca böyle bir din insanın yüzünü değişim dünyasından değişmeyen bir âleme çevirir ve bizleri karanlıktan kurtarıp aydınlıklara çıkarmada bir rehber görevi görür. Dini kurallar sayesinde hayvanlık tabiatından kurtulup hikmetin şerefine ve dolayısıyla fiziki âlemden kurtulup metafizik âleme yükselme imkânı buluruz.³⁹¹

Âmirî'ye göre ilahi dinin bir kimseyi mutlak hayra ulaştırmak için ona kurtuluş yolunu göstermesi ışığın sûreti gibi tasavvur edilebilir. Örneğin güneş ışığı, ayın parlaklığı, gözün aydınlığı gibi ışık çeşitleri kendileriyle aydınlanan canlıları amaçlarına ulaştırmada bir araç görevi görürler. Yine de bu ışıkların arazları geçicidir. Dolayısıyla bunların kişiyi yönlendirdiği hayırlar da mutlak değildir. Oysaki din, insanı bu ışıklar gibi göreceli bir iyiliğe değil, mutlak olarak iyi olana sevk etme noktasında bir rehber görevi görür.³⁹²

Âmirî'ye göre tabiatları hikmeti elde etmeye elverişli olan akıllı, keskin anlayışlı, hafızası güçlü, tasavvur yeteneği olan ve hikmeti elde etme konusunda da istekli olup, Hakk'a ulaşmak için çaba harcayan bir kimsenin dini prensiplere özenle ve sebatla uyması gerekir. Eğer dinin hükümleri konusunda bir şüpheye düşerse, derin bir araştırmaya girmeli, tertip ve düzenini bozmamalı ve herhangi bir gevşeklik ve sapmanın olmadığı dosdoğru dinin yoluna bağlı kalıp mantık kurallarından yardım almalıdır. Dini önemsemeyen onu hafife alan bir kimse için umut yoktur. Bu kimsenin durumu boğazına su tıkanan kişinin durumu gibidir ve onun tedavisi yoktur.³⁹³

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Âmirî mantığa özel bir önem vermektedir. Din konusunda içerisine düşülen bir şüpheye çözüm yolu olarak mantığı önermek, hak dinin akılla çelişmeyeceğini söylemenin başka bir yoludur. Dolayısıyla Âmirî bir kez daha genel eğilimini burada ortaya koyuyor. Ona göre hak ile hakikat çelişmez. Hakikate ise ancak akıl yoluyla ulaşılabilir. Burada mantık devreye girmektedir.

Öncelikle Âmirî, mantığı eleştirenlerin iddialarına cevap verir. Bu kimseler mantıkla ilgili eserlere baktıklarında karmaşık ifadeler ve tuhaf terimlerden başka bir

³⁹¹ *el-Emed*, s. 66.

³⁹² *a.g.e.*, s. 126.

³⁹³ *a.g.e.*, ss. 70, 80.

şey bulamadıklarını söylerler. Eğer bu mantık kitaplarını oluşturanlar doğruya tekabül eden bir şeyler bulmuşlarsa, içlerinden birisi mutlaka bu hakikati bütün açıklığıyla ortaya koymak için çaba harcardı ve böylece onun tam olarak ne hakkında olduğunu anlayabileceğimiz bir eser elimizde olurdu.³⁹⁴

Âmirî bunun geçersiz bir iddia olduğunu söyler. Çünkü bu eserlerin içeriğini anlamamak bu eserlerin yanlış ya da gereksiz olduğuna bir delil olamaz. Tam tersine bunları anlamadığını itiraf eden bir kimse, bu eserlerin doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine ortaya koyduğu hükmün geçersiz olduğunu da itiraf etmektedir. Bu kimselerin ilk yapmaları gereken şey hakkında hüküm verdikleri şeyi önce anlamalarıdır. Bizler mantık sayesinde teorik konularda doğru ile yanlış arasında ayırım yaparken, pratik konularda da iyi ile kötü arasında ayırım yapabiliriz. Yalnızca mantık yoluyla sorularla cevapları, itirazları, çelişkileri denetleyebilir, belirsizlikleri çözebilir, safsataları ortaya koyar ve bir iddianın geçerliliğini ya da geçersizliğini belirleyebiliriz. Mantık sayesinde hakikate yönelik bilgiyi elde edebileceğimizi anlayabilir ve bunu da birilerinin övgüsünü almak için değil, bu bilginin verdiği hazza ulaşmak ve bununla mutmain olmak için onu isteriz.³⁹⁵

Bütün bu ifadeler dinin insan hayatında ne tür bir işlevi olduğunu açıkça göstermektedir. Âmirî'nin din konusunda ortaya koyduğu görüşlerden varılabilecek sonuç, din olmadan insanın günlük hayatın içinde kaybolacağı endişesi ve onun her fırsatta tekrarladığı, insanın bu dünyadaki yegâne amacı olan Allah'ın halifesi olma rolünü unutacağı inancıdır. Yalnızca bu şekilde insan bu dünyadaki varlık gayesini yerine getirebilir ve bunun neticesinde mutlak bir kemale ermenin verdiği mutluluğa ulaşabilir. Esasen bütün amaç insanı bedenen ve ruhen tatmin edecek bir mutluluğa ulaşmaktır. Tam bir mutluluk için tam bir insan olmak gerekir.

5. Hikmet ve Mutluluk

Genel olarak gözlendiğinde canlıların doğası itibariyle refleks olarak acıdan kaçıp kendilerine haz veren şeylere yöneldikleri görülüyor. Bu hazzın niteliği de yine canlılara göre çeşitlilik gösteriyor. Ancak söz konusu varlık insan olunca konu biraz daha karmaşıklaşıyor. Çünkü insan yemek içmek gibi geçici hazların ötesinde mutlak

³⁹⁴ *el-İ'lâm*, s. 89.

³⁹⁵ *a.g.e.*, ss. 90-91.

bir tatmin arıyor. Bu arayışın neticesinde insana bu tatmini sağlayacak şeyin mutluluk olduğu düşüncesi, başta Antik Yunan filozofları olmak üzere pek çok düşünürde oluşmuştur. Dolayısıyla Âmirî dışında çeşitli İslâm filozofları da bu konuda dikkate değer görüşler ortaya koymuşlardır.

İlk İslâm filozofu sayılan Kindî mutluluk için insanı mutsuz eden şeylerin sebebinin bilinmesi gerektiğini ifade eder. Üzüntüyü psikolojik bir rahatsızlık olarak gören Kindî'ye göre bunun sebebi sevilenlerin kaybı ve arzu edilen şeylerin gerçekleşmemesidir. Oysaki bu dünyada değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ancak akıl âleminde değişmezlik ve süreklilik vardır. Bu yüzden üzülmemek için seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi akıl âleminde beklemeliyiz. Kindî üzüntülerden kurtulmak için bize uzunca bir liste sunar.³⁹⁶

Fârâbî ise insanın ana amacının ne olduğunu bilmek ister ve bunu gerçekleştirmenin yollarını arar. Ona göre bu amaç mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluk doğasından dolayı istenilen salt iyiliktir ve bunun elde edilmesinde yararı dokunan her şey iyidir. Onun ahlak ve siyaset felsefesinin temel gayesi insanın her iki dünyada da bu amaca ulaşma çabasını gerçekleştirme yollarını arama üzerine kuruludur. Bir kimse insana has olan mükemmellekle en yüksek mutluluğa ulaşabilir.³⁹⁷

İbn Miskeveyh ise âlemdaki bütün varlıkların bir yetkinliği ve ulaşmaya çalıştıkları bir gayesi olduğunu belirtir. Bu âlemin en şerefli varlığı olan insanın da bir yetkinliği ve gayesi olmalıdır. Ona göre yakın ve uzak olmak üzere iki yetkinlik hali vardır. İnsanın yakın yetkinliği düşünme ve ayırt etme vasıtasıyla fiiller ortaya koyması ve bunları aklın gerektirdiği şekilde düzenlemek iken, uzak yetkinlik hali ise en yüce mutluluğa ulaşmaktır. İbn Miskeveyh, *ortak mutluluk*, *özel mutluluk*, *yatay mutluluk* ve *dikey mutluluk* şeklinde mutluluğu çeşitli kısımlara ayırır ve bunları ayrıntılarıyla açıklar.³⁹⁸

³⁹⁶ Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri," *Felsefi Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, içinde, ss. 287-288, 291-301.

³⁹⁷ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, ss. 16, 84-85. Ayrıca Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, ss. 78, 83-85.

³⁹⁸ İbn Miskeveyh, *Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, terc. Hümevra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 51-58.

Âmirî'nin mutluluk konusundaki görüşlerine baktığımızda ise, onun nefis konusundaki gibi mutluluğu da ikiye ayırdığını görürüz. Ona göre saadet insi ve akli olmak üzere ikiye ayrılır. Hayatımızda insi saadetin de bir yeri olmakla birlikte asıl elde edilmesi gereken akli saadettir. Onun mutluluk konusunda ele aldığı görüşler diğer eserlerde de olmakla birlikte daha çok *es-Sââde ve 'l-is'âd* adlı eserde geçer. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu eser antoloji karakterinde bir yapıya sahiptir. Âmirî'nin bu eserde kullandığı başlıca kaynaklar Antik Yunan filozoflarının eserleri, Kur'an ve Hadisler, Sâsânî kaynakları, önemli Müslüman düşünürleri ve çeşitli Arap şairleridir. Özellikle Grek kaynaklarına çokça başvuran Âmirî'nin bu tercihinin karşısında A. J. Arberry şaşkınlığını gizleyemeyerek bu kadar pervasızca Aristoteles ve Platon'dan alıntı yapan başka bir Arap filozofu tanımadığını söyler.³⁹⁹ Ancak biz burada konumuz gereği yalnızca Âmirî'nin mutluluk ve onun hikmetle olan ilişkisine bakışını incelemekle yetineceğiz. Âmirî mutluluğun ne olduğuyla ilgili olarak büyük bir oranda Aristoteles ile Platon'a bağlılık gösterir.⁴⁰⁰ Dolayısıyla biz de bu filozofların görüşleri ışığında Âmirî'nin bu konuda ifade ettiklerini aktarmaya çalışacağız.

5. 1. İnsi Mutluluk

İnsi saadet bedenle ilgili bir durumu ifade etmekte ve bunun gerçekleşmesi ancak beden yoluyla olmaktadır. Bu saadet, sahibine mevcut duruma göre en iyi olanı vermekte ancak mutlak saadet gibi olmamaktadır.⁴⁰¹ Buna göre Aristoteles bazı kimselerin saadeti lezzet olarak, bazılarının haz olarak anladığını söylemiştir. Yine hasta olanlar için saadet sağlık iken fakir olanlar için ise maddi durumun iyi olması olarak anlaşılmıştır.⁴⁰² Âmirî, Aristoteles'in ağzından bunları fesheder. Gerçek saadet lezzet olamaz çünkü pek çok lezzet aynı zamanda zararlı ve çirkindir. Maddi durumun iyi olması ya da haz da gerçek saadet olamaz. Çünkü bunlar dış iyilerdendir. Oysaki saadet kendisi itibariyle talep edilen şeydir. Yani zenginlik ve haysiyet bu anlamda saadeti elde etmek için istenir.⁴⁰³

³⁹⁹ Arberry, "An Arabic Treatise on Politics," Ed. Fuat Sezgin, *Islamic Philosophy*, vol. 96, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt, 2000, ss. 255-256.

⁴⁰⁰ Turhan, *a.g.e.*, s. 189.

⁴⁰¹ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sââde ve 'l-is'âd*, tah. Müctebâ Minovî, Wesbaden, 1957-1958, s. 6.

⁴⁰² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 23.

⁴⁰³ *es-Sââde*, s. 8-9.

İnsanların gerçek saadeti bırakıp değersiz şeylere meyletmeleri ile ilgili olarak Âmirî, Platon'un düşüncelerini paylaşır. Buna göre insanların bu davranışının altında cehalet, tecrübesizlik, zulüm, sabırsızlık ve toplum hayatından uzak olma bulunmaktadır. Böyle bir durumda olan kişi hakikatten uzaktır. Bütün bunlar ondaki gadabi ve şehvi nefislerin ön plana çıkmasından kaynaklanır. Şehvi nefis ne zaman emrederse ondaki iffet ve hürriyet yok olur onun yerine şer ve alçaklık ortaya çıkar. Şehvetler ona ilmin rahatlığını sağlamaz. Bu nefis mal kazanma hırsı, lezzet ve şehvetin sebebidir. Gadabi nefis emrederse bu sefer ülfet ve muhabbet yok olur onun yerine kötülük ve buğz ortaya çıkar. Bu nefis ise galibiyet sevgisi ve riyaset muhabbetinin bir sebebidir.⁴⁰⁴

Ayrıca alışkanlık haline gelmiş kötü adetler de insanın faziletli bir işe girişmesine imkân vermez. İnsanların kötülüğe yönelmelerinin sebeplerinden biri de kötülükten kendilerine zarar gelmeyeceği düşüncesidir. Yine kötü terbiye insanda kötülüğe sebep olur ve bu da kötü terbiye ediciden kaynaklanır. Bu tür insanları kahr, muhtaçlık ve korku dışında hiçbir şey ıslah edemez.⁴⁰⁵ Platon *Yasalar* adlı eserinde bu üç maddeyi korku, yasa ve doğru söz olarak belirler.⁴⁰⁶

Âmirî kötülüklerden kurtulmak için öncelikle kötülükleri doğuran sebeplerin bilinmesi gerektiğini ifade eder. Daha sonra kötülükleri izale etmek için *hayır-şer*, *faydalı-zararlı*, *güzel-çirkin*, *lezzet-eza* gibi zıtların bilgisine sahip olmak ve bu zıtlardan kötülerin yerine iyileri koymak gereklidir. Kötülük sebeplerinin en temelinde cehalet ve zulüm vardır. Burada yine Platon'un düşüncelerini paylaşan Âmirî, şehvi nefsin akli nefse ya da gadabi nefsin akli nefse musallat olmasıyla cehalet ve zulmün ortaya çıktığını söyler. Çünkü bu iki nefisten basiret ya da marifet sadır olmaz. Kötülüklerden emin olmak için Allah'a sığınmak gerekir. Ayrıca hatalı bir amelden doğru bir sonuç beklenemez.⁴⁰⁷

5. 2. Akli Mutluluk

Mutlak saadet olarak da adlandırılan bu saadet insanın gerçek gayesini temsil eder. Bu saadet ile kişi bedeni, nefsi ve harici bütün hayırların en iyisine nail olur ve

⁴⁰⁴ Platon, *Devlet*, ss. 359-362. *es-Saâde*, ss. 16-17.

⁴⁰⁵ *es-Saâde*, ss. 18-20.

⁴⁰⁶ Platon, *Yasalar*, s. 254.

⁴⁰⁷ *es-Saâde*, ss. 21-22.

ömrünün bütününde tutumlu davranıp, bütün zamanlarda ve durumlarda hayatını en verimli şekilde değerlendirir. Âmirî'ye göre hem Platon hem de Aristoteles bu saadeti savunurlar.⁴⁰⁸

Âmirî'ye göre Platon mutlak saadeti sûretin tamamlanması olarak görür. Sûret, *hesap, mühendislik, kare ilimleri, astronomi, musiki ve cedel ilmi* gibi ilimlerle tamamlanır. Ona göre bu ilimler insanı alçaklık, eziklik, hüznün ve kederden arındırır. Onun kalbinden mal, izzet ve sahiplenme sevgisini çıkararak onu sakin, güvenilir ve salih bir insan haline getirir. Üzerindeki bütün fasit adetleri de yok eder.⁴⁰⁹

Platon için saadet doğrulukla ilişkilidir. Doğru insan mutlu, yanlış insan ise mutsuzdur. Doğru bir insanın içinde düzen vardır ve o kendisiyle barışık bir kimsedir. Ona göre doğruluk içimizdeki ilkelerle ilgilidir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Platon insanda üç ayrı ilke olduğunu kabul etmişti. Doğruluk bu ilkelerin birbirlerinin alanına müdahale etmemeleridir.⁴¹⁰ Çünkü hikmet ancak uyum ile ortaya çıkar ve bu da bir insan için en önemli ve en büyük bilgeliktir. Bir kimse ancak akla uygun yaşayarak bu hikmetten pay alabilir.⁴¹¹

Mutlu bir insanda, onun parayı seven ilkesi değer olarak en altta olduğundan şerefi seven ilkeye boyun eğmelidir. Bu iki ilke de kendilerinin amiri olan bilgiyi seven kısma yani akla boyun eğmelidir. Bir kimse ancak bu şekilde mutlu olabilir. Bu da ancak hakîm filozofta görülür.⁴¹² Platon'a göre hakîm bir kişinin ruhunda aşâğılık yanlar yoktur. O kendisini tanrısal ve insani işlere adanmıştır. Ölüm korkusu olmayan bu insan, doğuştan güçlü bir hafızanın taşıyıcısıdır. Böyle bir kimse anlayışlı bir yüreğe sahiptir ve öğrenmek istediklerini zorlanmadan öğrenir. Onun hayatında doğruluk, gerçek cesaret ve ölçülülük gibi erdemleri buluruz.⁴¹³

Âmirî ise erdemleri bedene ve nefse ait erdemler olarak ikiye ayırır. Bedene ait erdemler organların görevlerini en iyi şekilde yapmasıdır. Ona göre nefse ait olan erdemler daha yücedir. Bunlar *hikmet, cömertlik, cesaret ve liderliktir*. İlk üç erdem her biri nefsin farklı bir bölümünden çıkarlar. Hikmet, nefsin aklî

⁴⁰⁸ a.g.e., s. 5.

⁴⁰⁹ a.g.e., s.56.

⁴¹⁰ Platon, *Devlet*, ss. 66, 179.

⁴¹¹ Platon, *Yasalar*, s. 138.

⁴¹² Platon, *Devlet*, ss. 359-362. *es-Saâde*, s. 17.

⁴¹³ Platon, a.g.e., ss. 231-233.

bölümünden, cömertlik nefsin şehvi bölümünden, cesaret ise nefsin gadabi bölümünden çıkar. Platon'un üçlü nefis anlayışına dayandırılan bu erdemler Âmirî'ye göre, doğru bir yolda kullanılır ve onunla eylemlerde bulunulur ise o kimse âdil olarak adlandırılır. Bunları hem kendisi için hem de başka insanlar için kullanan kimse ise lider olarak adlandırılır.⁴¹⁴

Platon gibi Âmirî de hakîm bir kimsede olması gereken özelliklerin gerçek filozofta bulunduğunu kabul eder. Ona göre gerçek filozof hikmet hazzı dâhil bütün hazları tatmış bir kimsedir. Filozof tattığı hazlardan tecrübe üstünlüğü ile bilir ki bedene yönelik hazlar özellikle aşırılık durumunda insanı üzüntüye sürükler. Aynı şekilde makam hazzı da insanlar arasında bir kıskançlık ve nefretin doğmasına sebep olur. Oysaki hikmet hazzı saf ve gerçektir. Diğer hazlarla bunun arasındaki ilişki şahıs ile gölgesi arasındaki ilişkiye benzer. İnsan cevherine has olan haz hikmet hazzıdır. Diğer hazların bizimle ilişkisi insanlık noktasında değil canlılık noktasında ele alınmalıdır. Bundan dolayı gerçek olmayan hazlar uğruna harcanan bir ömür kişinin kendi zâtı için harcadığı değil, kendisine ait olmayan şeyler için harcadığı bir ömürdür.⁴¹⁵

İnsanın hayattaki saadeti, hayatının erdemli olması ve hayatını en mükemmel şekilde yaşamasıdır. Âmirî'ye göre Platon gerçek saadetin bedeni, nefsi ve bu ikisinin dışındaki hayırlara sahip olmakla gerçekleştirebileceğini söylemiştir. Yalnızca kişi şerlerden kurtulduktan sonra bu hayırlar kendisinde gerçekleşir. Şer ise garip ve uysal olmak üzere iki türlüdür. Garip dışarıdan gelen şerlerdir. Uysal ise içten çıkan şerlerdir. Dolayısıyla hayra ulaşmak için bunlardan kurtulmak gereklidir. En çirkin zulüm ise kişinin kendisini erdemlerden mahrum edip bu şerlerin peşinden koşarak kendisine zulmetmesidir.⁴¹⁶

Âmirî mutlak saadetin başka bir sebepten dolayı değil bizzat kendisinden dolayı istenilen bir şey olduğu konusunda Aristoteles ile hemfikirdir. Bu saadet basittir ve kendisiyle yetinir. Bunun arkasında akli kullanmak dışında bir şey yoktur.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Wakelnig, "Philosophical Fragment of al-'Âmirî Preserved Mainly in al-Tawhîdî, Miskawayh, and in the Texts of the Siwan al-hikma Tradition," ss. 229-230.

⁴¹⁵ Turhan, *a.g.e.*, ss. 209-210.

⁴¹⁶ *es-Saâde*, ss. 9-10.

⁴¹⁷ *a.g.e.*, 6-7.

Aristoteles Kendisinden dolayı iyi olan ve başka nedenlerden dolayı iyi olan şeklinde iki türlü iyi olduğunu kabul eder. Ona göre, mutluluk kendisinden dolayı istenilen iyilerdendir. Örneğin hekimlikte iyilik sağlık iken, askerlikte iyilik elde edilen başarıdır. Yine zenginlik de bir amaç değil, sadece daha iyi bir yaşam için bir araçtır. Dolayısıyla tüm eylemlerimizin temelinde bir amaç yatmaktadır. Oysaki kendisinin bizzat amaç olduğu bir iyi çeşidi vardır. Kendisinden dolayı istenilen bir şey başkasından dolayı istenilenden daha değerlidir. Mutluluk böyle bir şeydir. Biz her şeyi mutluluk için isterken mutluluğu hiçbir şey için istemeyiz. Onu bizzat kendisinden dolayı isteriz. Fiillerimizin gayesinde bu mutluluğa ulaşma amacı vardır.⁴¹⁸

Aristoteles'e göre mutlu bir yaşam ruhun erdeme uygun eylemlerine dayanır. Bu eylemlerin kısa süreli ve geçici değil, bütün bir yaşam boyu süren eylemler olması gerektiğini ifade eder. Erdeme uygun eylemler hem kendiliğinden hoşurlar hem de erdeme uygun yaşayan insanlar için bunlar hoş olarak görülürler. Ayrıca erdeme uygun yaşayan insanların hayatında hazza ihtiyaç yoktur. Çünkü haz onların yaşamlarında bizzat mevcuttur.⁴¹⁹

Aristoteles mutluluk için sadece bireyin iyi olmasının yetmeyeceğini kabul eder. Mutluluk aynı zamanda kaderle de ilişkilidir. Eğer dostlar, zenginlik, siyasi güç ve erdeme ulaşmamızda bize yararı olabilecek diğer yararlı şeyler yanımızda yoksa mutlu bir yaşam sürmemiz hiç de kolay değildir. Örneğin çirkin olan bir gencin, çok kötü çocukları olan bir babanın ya da çocuklarının ölümünü gören bir annenin çok mutlu olma şansı yoktur. Dolayısıyla mutluluk için dışsal iyiler de gereklidir.⁴²⁰

Âmirî mutluluk için nefsin kâmil bir fazilette olması ve faziletli fiilleri kazanmasını gerekli görür. Bunun için ise faziletli fiilleri düzenleyen bütün sebepler bilinmelidir. Bu sebepler arasında Aristoteles'in yukarıda saydığı dışsal koşulları da göz önünde bulundurur. Ona göre bu sebeplerin bir kısmı fitratla olur, tıpkı sağlık için faydalı olan mizacın düzgün olması, kuvvet için faydalı olan sinirlerin sertleşmesi ve kemiklerin kontrol altına alınması, şirin ve güzellik için faydalı olan uyumun düzgün, endamın ve görünümün iyi olması gibi. Ancak bunlar saadet için

⁴¹⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 26-29. *es-Saâde*, s. 7.

⁴¹⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 30-32. *es-Saâde*, s. 10.

⁴²⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, ss. 32-33.

yeterli değildir. Bu koşullara sahip olan bir birey yine de kendi kendini eğitemez. Böyle birinin faziletli bir kimsenin himayesine girmesi ve istikamet üzere eğitilmesi gereklidir. Eğer eğitici faziletli olmazsa saadet için gerekli olan faziletlerin tersi gerçekleşmiş olur ki bunlar da kötülük ve alçaklıktır.⁴²¹

Âmirî'ye göre Aristoteles akli saadetin nefis için olduğunu söylemiştir. Bu saadet nefsin akli fiilidir. Bu saadetin üzerinde ikamet edeceği hayırlar nefis-i natıka-i nazariyeye has olan hayırlardır ki onlar da akıl, ilim ve hikmettir. Ona göre akıl bunların öncüsü iken, ilim burhâni bir heyettir. Hikmet ise kıyasları bir araya getirme, neticelerden sonuç çıkarma, öncüllerden sonuçlara gidiş gelişte muktedirlik maharetidir. Hakîm kişi yalnızca bunları öğrenmekle kalmaz aynı zamanda bunlara inanmalıdır. Yani pratiğe de uygulamalıdır.⁴²²

Âmirî aralarında alt ve üst ilişkisi bulunan iki şeyden birinciye varmadan ikinciye varmayı olanaksız görür. Ancak bu iki saadet arasında alt ve üst ilişkisi yoktur. Bu bir tercih meselesidir. Şehvetini kendisine gaye edinenler, zevk ve eğlencelerinin peşinden koşanlar bütün zamanlarını paramparça ederler. Böyle kimseler (hikmet gibi) yüksek ve ince ilimleri tercih edene kadar bu şekilde yaşamaya devam ederler. Bu ilimlere ise ancak vakitlerini ciddiyetle harcayanlar, her şeyden kesilip himmetini düşük şeylerle kirletmeyenler ulaşabilir. Bu durum kişide ahmaklık ve aptallığı da götürür. Bu ilimlere ulaşmak için temiz bir zihin, kaliteli bir tabiat ve kuvvetli bir zekâ gereklidir.⁴²³

Ona göre sarıh akıl ve doğru görüş ile halkın kendisine itibar edeceği güveni Allah'ın kişiye vermesi saadetin emarelerindedir. Onun meleki mertebedeki görüşleriyle doğru orantılı olan bu anlayışa göre, halis hükmü ayırt etmeye muvaffak olan hakîm kişi, ulvi ve suffi âlemlerde yüce bir ruhaniyete ulaşabilir. Bu kimse akıl ve nefis cevheri ile her iki âlemi dolaşır. Bu seviyeye ulaşmış Hakîm kişi her iki âlemde olanları ve Allah'ın hikemi nizamını kavrar. Onun nazarında diğer insanların değerli gördüğü maddi şeyler değersizleşir. Onun cevheri faziletli ruhanilerin sohbetine ulaşmaya ve Allah'a yakınlaşmaya hazır hale gelir.⁴²⁴

⁴²¹ *es-Saâde*, ss. 14-15.

⁴²² *a.g.e.*, ss. 57-58.

⁴²³ *a.g.e.*, ss. 58-59.

⁴²⁴ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, tah. Abdurrahman Bedevî, Tahran, 1977, ss. 352-553. Ayrıca Wakelnig, *a.g.m.*, s. 227.

En büyük saadet gayelerinin en şerefliğine ulaşmaktır. Hakîm kişinin yegâne endişesi bunun için çalışmak ve buna ulaşmak olmalıdır. Hakîm kişi tek Gerçek olan Allah'a sevgisini tahsis eder, yalnızca O'na kulluk eder, O'nun ipine sınıksız sarılır. Allah'tan başkasını istemez ve O'ndan güç bulur. Bu seviyeye gelmiş kimse Allah'a aşırı yakınlığından dolayı saf akıl, temiz bir ruh ve ilahi bir nur olmaya muvaffak olur. Ona gaybın sırları açılır ve bu sırlardaki hikmetlere ermekle saadeti bulur. Bu seviye insan için gerçek bir yetkinlik halidir.⁴²⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Âmirî'nin saadet anlayışı bilgi ile ilişkilidir. Ancak bu sıradan bir bilgi değil görünenlerden hareketle görünmeyene ulaşarak elde edilen bir bilgidir. Yani metafizik boyutu olan bir bilgi. Ona göre bir kimse akli ile varlıkları kavradıkça ve gökler hakkında bilgi sahibi oldukça mutluluktan pay alma ihtimali de artar. Bu yüce amaç peşinde koşmayanları Allah'ın kınadığını söyleyerek düşünme ile ilgili ayeti delil getirir. *“Allah'ın gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları ancak hak olarak ve belli bir süre için yarattığını düşünmediler mi?”* (Rûm Sûresi 30: 8). Yine bu yüce amaç peşinde koşanları da ayetle delillendirir. *“Onlar ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler”* (Âl-i İmrân Sûresi 3: 191).⁴²⁶

Ancak Âmirî'ye göre bu dünyadaki mutluluk da önemli olmakla birlikte asıl önemli olan öbür dünyadaki mutluluktur. Ona göre hikmet şerefini tatmış bir kimse hikmetten pay alamayanların, hikmetli kimselerden daha fazla mutlu olduklarına, daha rahat bir yaşam sürdürdüklerine şahit olunca öbür dünyadaki mutluluğun bundan çok daha yüce olduğunu zorunlu olarak bilir. Bundan dolayı hikmet ehli olanlar mal, yöneticilik gibi şeylerin gerçek mutluluk olmadığını bilirler ve onları gerçek saadete ulaştıracak ölümden nefret etmezler.⁴²⁷

Ayrıca mutluluğa ulaşmada hükümdar da önemli bir rol üstlenir. Ona göre dünyanın muhafazası için hayati derecede önemli olan iki şey peygamberlik ve gerçek hükümdarlıktır. Peygamberden daha üstün bir kaynağın olmadığı bilgisi hikmetin bir gereğidir. Aynı şekilde dünyevî otoritenin en yüce makamı

⁴²⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, ss. 353.

⁴²⁶ *el-İ'lâm*, ss. 85-86.

⁴²⁷ *el-Emed*, s. 134.

hükümdarlıktır ve dünyada bundan daha üstün bir şey yoktur. Allah bu iki şeyi Hz. Muhammed'in şahsında toplamıştır. Onu dünyanın merkezini yönetecek, en seçkin yerleşim bölgelerine sahip olacak ve bütün siyasi otoriteleri teslim alacak bir yeterlilikte yaratmıştır. Peygamberin çağrısına uyan yöneticiler, hak dinin talimatlarından aldıkları bilgileri, dünyevî yöneticilerin en tecrübeli olanlarından aldıkları siyasi derslerle birleştirerek kusursuz yönetim şekilleri ortaya koyarlar.⁴²⁸

Âmirî'ye göre tiranlık ve imamlık olmak üzere iki yönetim şekli vardır. Bunlar amaç ve sonuç bakımından birbirinden farklıdır. Tiranlıkta amaç insanları köleleştirmek olup sonucu lanet ve mahkûmiyet iken, İmamlıkta amaç kişisel fazileti kazanmak olup sonucu da sonsuz bir mutluluğa erişmektir. Ancak bu mutluluk kişisel bir mutluluk değil bütün halkın mutluluğudur. Çünkü doğru sözlere uygun davranışlar ortaya koyan bir lider tek başına binlerce kişiyi düzeltme gücüne sahip olur ve onları fazilete erdirmeyebilir. Bir kimse kendisinde olmayan bir şeyi başkasına veremez. Din ile elde edilen ahlaki faziletler bu noktada önemlidir. Yöneticiler kendilerine tabi olan herkese örnek olmak durumundadırlar. Bir yönetici halkının saadetiyle meşgul olduğu ölçüde Allah'ın temsilcilik görevini yerine getirebilir. Halk ile yönetici arasındaki ilişki ayna ile yüz arasındaki ilişkiye benzer.⁴²⁹

Âmirî'ye göre bir devletin başında yalnızca bir kişi bulunmalıdır. Buna delil olarak da Enbiya Sûresinde geçen Allah'tan başka ilahlar olsaydı yerde ve gökte düzen bozulurdu ayetini⁴³⁰ getirir. Kendisi isim vermeden yaşadığı dönemdeki bir kimseyi kastederek, ideal yönetici şartlarını taşıyan bir tek kimse yoksa iki ya da daha fazla kişi yönetici olabilir şeklindeki görüşlerinden dolayı bu kimseyi eleştirir.⁴³¹

Bu görüşlerin ise Fârâbî'ye ait olduğu bilinmektedir. Fârâbî'ye göre yönetici, görüntü itibarıyla tam ve eksiksiz olmalı, yüksek bir anlama kabiliyetine sahip olmalı, güçlü bir hafızaya sahip olmalı, zeki olmalı, güzel konuşabilme yeteneğine sahip olmalı, öğrenmeye meraklı olmalı, doğru bir insan olmalı ve doğruyu savunmalı, düşük şeylerin peşinde koşmamalı, yüksek ruhlu olmalı ve şerefi sevmeli, altın ve gümüş gibi şeylere çok değer vermemeli, adaletli biri olmalı, baskı ve

⁴²⁸ Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din," ss. 173, 176.

⁴²⁹ *a.g.m.*, ss. 173-175.

⁴³⁰ Enbiya Sûresi 21: 22.

⁴³¹ Arberry, "An Arabic Treatise on Politics," ss. 249-250.

zulümden nefret etmeli, son olarak yapılmasını gerekli gördüğü şeylerde kararlı olmalıdır. Fârâbî bu şartların tek bir insanda bulunmasının zor olduğunu kabul eder. Bundan dolayı bu şartları sağlayan tek bir kişi yoksa birden fazla kişinin yönetici olmasını makul görür.⁴³²

Âmirî aynı dönemde yaşadığı Fârâbî'yi bu düşüncelerinden dolayı eleştirir. Ancak hükümdarın sahip olması gereken nitelikler konusunda ondan çok da farklı düşünmez. Özellikle *Kitâbü's-Siyâse*'den bolca alıntılar yapan Âmirî, hükümdar olacak kişinin ilk yapması gereken şeyin yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Allah'ın yolunu benimsemesi gerektiğini söyler. Hükümdar adaletli olmak, yumuşak başlı olmak, iyilik yapmak gibi bir takım ahlaki erdemlere sahip olmalıdır.

Âmirî siyasi erdemlerin önemine de vurgu yapar. Ona göre hükümdarın ilk görevi ülke ve halkını korumak olmalıdır. Halkına güven vermeli, otoritesinin sorgulanmasına fırsat vermemeli, kendisinin ve yaptığı işlerin bilincinde olmalıdır. Halk hükümdarını bir düşman gibi görmemeli ve hükümdarın emrettiği işleri derhal yerine getirmelidir. Hükümdar halkı hakkında bilgi sahibi olmalı, onların refahını gözetmeli ve bu şekilde yönetimini teminat altına almalıdır. Devletin yürümesini sağlayan maliyeye özel bir önem vermeli, danışmanlarında bilgi ve sadakat olmak üzere iki özelliği gözetmelidir. Hükümdar merhametli ve şefkatli olmalı ancak verilmesi gereken cezalarda da asla çekimser olmamalıdır. Askerlikle ilgili olarak ise hükümdar savaşın her ihtimaline karşı bir stratejiye sahip olmalı, orduda disiplinsizliğe asla göz yummamalı ve hiçbir zaman düşmanını küçümsememelidir. Hükümdarın elçileri ise aç gözlü olmamalı, ketum olmalı ve görev başında içkiden uzak durmalıdırlar.⁴³³

⁴³² Fârâbî, *İdeal Devlet*, ss. 107-109.

⁴³³ Toktaş, *a.g.m.*, ss. 75-83.

SONUÇ

Hikmet kavramı İslam düşüncesindeki en önemli kavramlardan biridir. Onun önemi yalnızca felsefe ile ilişkilendirilmesinde değildir. Öncelikle Kur'an-ı Kerîm bizzat bu kavramdan bahseder. Kur'an'daki hikmetle ilgili ayetlerden hareketle İslam düşünürleri de hikmetten kastedilen şeyin ne olduğu ile ilgili çeşitli yorumlar yapmışlardır. Bunun doğal bir sonucu olarak kavramın anlamında büyük bir gelişme ortaya çıkmıştır. Bütün bu çeşitlilikle birlikte temelde hikmet, bir şekilde hakikat ile büyük bir ilişki içinde ele alınır. Hakikatin pek çok görüntüsü olduğu düşünüldüğünde, hikmetin de tek bir anlama sıkıştırılmayacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla hikmet budur demek bu kavramın doğasına çok uygun görünmemektedir.

İslam filozoflarının felsefeye hikmet demeleri bu kavramın kullanıma elverişli olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü felsefeye yabancı olan ilk dönem Müslümanları hikmete yabancı değillerdi. Eğer felsefe hikmet olursa onu meşrulaştırmak çok daha kolay olur. Bundan dolayı onlar, Antik Yunan'dan miras aldıkları "hikmet sevgisini" bizzat hikmet olarak değiştirmişlerdir. Böylece hikmet, din ile düşünce/akıl arasında bir köprü vazifesi görecekti. Çünkü onlar, din ile aklın çatışmayacağından en ufak bir şüphe duymuyorlardı. Yapılması gereken sadece bunu uygun bir dil ve uygun bir kavramla ifade etmektir ki bu da hikmet olmuştur.

Âmirî de diğer İslam filozofları gibi felsefeyi hikmet olarak görür ve hikmetin vahiy ile çatışmayacağını düşünür. Çünkü kaynak itibarı ile her ikisi de ilahidir. Felsefe, Hz. Lokman'dan Yunan kanalıyla Müslümanlara geçmiştir.

Âmirî, felsefenin din ile çatışmadığını göstermek için diğer filozoflardan daha fazla çabaya girmiş gibi bir görüntü verir. Özellikle hakîm olarak kabul ettiği Yunan filozoflarının görüşlerini ele alırken, bunları İslam düşüncesi ile çatışmayacak şekilde ortaya koymaya çalışması bizde böyle bir düşünceye yol açmaktadır.

Âmirî hikmet kavramına özel bir önem vermektedir. O, yalnızca felsefenin metafizik bölümünün hikmet olduğunu söyleyip bu konuyu kapatmaz. Kendisi bize hikmeti, hakikate yönelik bir bilgi olarak tarif etmekle birlikte, bunun nasıl elde edileceğinin yolunu da göstermeye çalışır ve bizlerde adeta bir insan inşa ettiği

hissini uyandırır. Tezimizdeki temel amaç da bunu mümkün olduğunca ortaya koymaya çalışmaktır. Dolayısıyla çalışmaya bir bütün olarak bakıldığında, öncelikle Âmirî'nin bize hikmetin bir tasvirini sunmaya çalıştığı görülür. Daha sonra bunun elde edilmesinde kişide bulunması gereken özellikler üzerinde durulur. Bu anlamda ilk olarak nefis konusu ele alınmıştır. Çünkü ne tür bir nefsin hikmete ulaşabileceği çözülmesi gereken bir sorundu ve Âmirî, yaptığı çeşitli tasnifler neticesinde, yalnızca mutlak anlamda Meleki mertebedeki bir nefsin bu hikmeti elde edebileceğini ortaya koymuştur.

Ancak bu mertebedeki bir insan yalnız başına bu hikmete ulaşma gücünde değildir. Bu noktada devreye din girer. Ona göre bir kimsenin kurtuluş reçetesi olan hikmet, ancak vahyin ortaya koyduğu ilkelere sıkı bir bağlılıkla elde edilebilir. Bu durum aynı zamanda onun dini hassasiyetinin de bir göstergesidir. Neticede bu hikmet saadet ile amacına ulaşır. Hikmeti elde edebilen bir kimse saadeti de elde edebilir. Ona göre Allah'ın halifesi olan insan, gerçek anlamda ancak bu şekilde bu görevini yerine getirir ve tam bir insan olur. Dolayısıyla mutlak saadet, mutlak bir insan (kâmil insan) olmakla eşdeğerdir.

Bütün bunlar onun düşüncesinin sadece bir teoriden ibaret olmadığını, aynı zamanda hayatla ne kadar içi içe olduğunu göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Bu çabası ile Âmirî, hikmetin teorik ve pratik yönünü adeta gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu kavramın Âmirî'nin düşüncesinde merkezi bir role sahip olduğuna inanıyoruz.

Son olarak Âmirî'nin bütün yönleriyle tanınması için daha başka çalışmalar yapılması gerektiğini düşünüyoruz. Özellikle Âmirî'nin ahlak ve siyaset felsefesi üzerinde yapılacak çalışmalar oldukça verimli sonuçlar doğuracaktır. Yapılan çalışmaların belli filozoflar üzerine yoğunlaşması ve Âmirî gibi çok yönlü olan filozofların henüz tam olarak tanınmamasının düşünce dünyamız için bir eksiklik olduğunu düşünüyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- , *Kitab-ı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995.
- , *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi*, terc. Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, İstanbul, 2008.
- , "Büveyhîler," Ed. Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, ss. 510-562.
- ALLEN**, Danielle S. *Platon Neden Yazdı?* terc. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- el-ÂMİRÎ**, Ebû'l-Hasan. *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed* terc. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- , *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, tah. Ahmed Abdulhamid Ğurâb, Dâru'r-risâle, Riyâd, 1988.
- , *es-Saâde ve'l-is'âd*, tah. Müctebâ Minovî, Wesbaden, 1958.
- , "el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye," terc. M. Cüneyt Kaya, *Bir Ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, İstanbul, 2017, ss. 181-195.
- , "el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî," terc. M. Cüneyt Kaya, *Bir Ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, İstanbul, 2017, ss. 100-146.
- ARBERRY**, A. J. "An Arabic Treatise on Politics," Ed. Fuat Sezgin, *Islamic Philosophy*, vol. 96, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt, 2000, 243-256.
- ARİSTOTELES**, *Ruh Üzerine*, terc. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2014.
- , *Nikomakhos'a Etik* terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- BIESTERFELDT**, Hans Hinrich. "Abu Zayd al-Balkhî," *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund, Springer Science+Business Media B.V., Canada 2011.
- el-CÂBİRÎ**, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu* terc. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001.
- CEVİZCİ**, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1999.
- , *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2012.
- CAMPBELL**, Joseph. *Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri* terc. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

-----, *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri* terc. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

CAPELLE, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe I* terc. Oğuz Özüğül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1994.

ÇALIŞKAN, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Yıl.1, Sayı. 2, 2001, ss. 89-119.

DURMUŞ, Zülfikar. "Kur'an'da Hikmet Kavramı," *Akademik Araştırmalar Dergisi* Yıl. 5, Sayı. 18, 2003, ss. 177-198.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdat*, terc. Mehmet S. Aydın ve Diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012.

-----, *Kitâbu'l-Burhân*, terc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

-----, *Mutluluğun kazanılması* terc. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 4. Baskı, İstanbul, 2015.

-----, *Kitâbu'l-Hurûf*, terc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

GAZZÂLÎ. *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, terc. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010.

GÖREN, Erman. *Arkaik Yunan'da Adlandırma Ve Hakikat*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

HARMANCI, Mehmet. *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslûp*, Hece Yayınları, Ankara, 2012.

HASAN, Hasan İbrahim. *Samanîler Devleti*, Ed. Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, ss. 442-456.

HERODOTOS, *Tarih* terc. Müntekim Ökmen, İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Baskı, İstanbul, 2016.

HOMEROS, *İlyada* terc. Azra Erhat, A. Kadir, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

-----, *Odyseia* terc. Azra Erhat, A. Kadir, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

İŞİK, Hidayet. *Âmirî'ye Göre İslam Ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İBN ARABÎ, *Marifet ve Hikmet* terc. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul, 2013.

İBN FATİK, *Muhtâru'l-Hikem* terc. Osman Günen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.

İBN KESİR, *Büyük Kur'an Tefsiri*, terc. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2010.

İBN MİSKEVEYH, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, terc. Abdulkadir Şener ve Diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013.

-----, *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, terc. Hümeyra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

-----, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, tah. Abdurrahman Bedevî, Tahran, 1977.

İBN RÜŞD, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, terc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

-----, *Kitâbu'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, terc. Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

İBN SÎNÂ, *Dânişnâme-i Alâî*, terc. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

-----, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik 1* terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

-----, *en-Necât* terc. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.

el-İSFÂHANÎ, Rağîb. *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an* terc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2006.

KALKAN, Ahmet. *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yaklaşımlar V*, Dâvud Emre Yayınevi, İstanbul, 2011.

KAYA, M. Cüneyt. *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

KAYA, Mahmut. *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014,

-----, "Ebü'l-Hasan el-Âmirî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III, İstanbul, 1991.

KILIÇ, Serap. *İbn Miskeveyh ve Ezeli Hikmet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.

KILIÇ, Cevdet. “Gazzâlî’de Tefekkür Ve Hikmet Kavramları,” *Tasavvuf İlim Ve Akademik Araştırma Dergisi* Sayı. 5, 2001, ss. 117-141.

KILIÇ, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes*, Arkeoloji Ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2010.

-----, “Ebu’l-Hukemâ Hikmetin Atası,” *Divan* Yıl. 3, sayı. 5, 1998, ss. 1-32.

Kindî, “İlk Felsefe Üzerine,” *Felsefi Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2012, ss.139-143.

-----, “Tarifler Üzerine,” *Felsefi Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, ss. 185-195.

-----, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine,” *Felsefi Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, ss. 229-238.

-----, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri,” *Felsefi Risaleler*, terc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınevi, İstanbul, 2002, ss. 287-302.

KINGSLEY, Peter. *Batı Hikmetinin Bilinmeyen Tarihi* terc. Onur Atalay, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007.

KORLAELÇİ, Murtaza. “Hikmet-Felsefe İlişkisi,” Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *Akademide Felsefe Hikmet Ve Din*, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak, 2014, ss. 325-340.

KRANZ, Walther. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar* terc. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

KUTLUER, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2012.

-----, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2013.

-----, “Hikmet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi XVII*, İstanbul, 1998.

-----, “Ebû Zeyd el-Belhî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi V*, İstanbul, 1992.

NASR, Seyit Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, terc. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2009.

-----, *Bilgi Ve Kutsal* terc. Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul, 2013.

-----, “Knowledge and the Religious Sciences from al-İlâm bi manâqib al-İslâm,” Ed. Mehdi Aminrazavi, Seyyed Hossein Nasr, *From Zoroaster to ‘Umar Khayyâm*, The Institute of Ismaili Studies, London, 2008, ss. 74-119.

- OLGUNER**, Fahrettin. *Batı Ve İslam Kaynakları Işığında Platon*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.
- ÖZBUUDUN**, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2015.
- PAKSÜT**, Fatma. *Platon ve Platon Sonrası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980.
- PIRLANTA**, İsmail. *Ortaçağın İncisi Nişapur*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2013.
- PLATON**, *Euthyphron* terc. Güvenç Şar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- , *Sokrates'in Savunması* terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- , *Mektuplar* terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- , *Kriton* terc. Filiz Öktem, Candan Türkkkan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- , *Phaidon*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015.
- , *Timaios*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- , *Devlet*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- , *Devlet Adamı*, terc. Behice Boran, Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1960.
- , *Yasalar*, terc. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.
- , *Theaitetos*, terc. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- PLOTİNOS**. *The Enneads* terc. Stephen MacKenna, Punguin Books, Harmondsworth, 1991.
- , *Dokuzluklar V*, terc. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011,
- , *Enneadlar* terc. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- er-RÂZÎ**, Faredî. *Tefsîr-i Kebîr*, terc. Suat Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Yayınları, Ankara, 1989.
- ROSENTHAL**, Franz. *The Classical Heritage in Islam Arabic Thought and Culture*, Taylor & Francis e-Library, London, 2005.
- , "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din," terc. Kâzım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- ROWSON**, Everett K. "An Unpublished Work by Al-‘Âmirî and the Date of the Arabic De Cousis," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No: 1, 1984, ss. 193-199.
- SCHİMMEL**, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955.

SCHURÉ, Edouard. *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler* terc. Bilyay Vakfı Yayın Kurulu, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2005.

es-SÜHREVERDİ, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-İşrâk* terc. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2. Baskı, 2012.

SÜLEYMÂN, Mukâtil b. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qur'âni'l-Kerîm* terc. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul, 2004.

eş-ŞEHREZÛRÎ, Şemsüddîn. *Nuzhetu'l-Ervâh* terc. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

ŞEHRİSTÂNÎ, *Milel ve Nihal*, terc. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2011.

et-TABERÎ, İbn Cerîr. *Taberî Tefsîri*, terc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1996.

TAŞ, İsmail. *İhvân-ı Safâ'da Felsefe Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012.

-----, *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Yayınları, Konya, 2011.

et-TEVHÎDÎ, Ebû Hayyan. *Ahlâku'l-vezîreyn*, tah. Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Beyrut, 1992.

TOKTAŞ, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

-----, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'es-Sa'âde Ve'l-İsâd'ındaki Yansımaları" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı. XLIV, Yıl. 2016, ss. 47-89.

TURHAN, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1992.

-----, "Âmirî," Ed. Bayram Ali Çetinkaya, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Cilt. 5, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 837-875.

ULUÇ, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

-----, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

UYANIK, Mevlüt, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak-İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme," *İslâmiyât Dergisi*, Cilt. 8 Sayı. 4, 2005, ss. 57-77.

WAKELNİG, Elvira. "Metaphysics in al-'Âmirî. The Hierarchy of Being and the Concept of Creation," *Medioevo*, sy. XXXII, 2007, ss. 39-59.

-----, "Philosophical Fragment of al-‘Âmirî Preserved Mainly in al-Tawhîdî, Miskawayh, and in the Texts of the Siwân al-hikma Tradition," *in the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Ed. Peter Adamson, The Warburg Institute, London, 2008, ss. 215-238.

-----, "Abû'l-Hasan al-‘Âmirî" *Encyclopedia of Medieval of Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund, Springer Science+Business Media B.V., Canada, 2011.

-----, "AL-Âmirî on Vision and the Visible. Variation on Traditional Visual Theories," Ed. Anna Akasoy, Wim Raven, *Islamic Thought In the Middle Ages*, Brill, Boston, 2008, ss. 413-430.

YAMAN, Hikmet. *The Concept Of Hikmah In Early Islamic Thought*, Yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, Cambridge, 2008.

YATHRİBİ, Sayyid Yahya. "A Critical Analysis of the Doctrine of the Principiality of Existence," *Molla Sadra And Transcendent Philosophy II*, Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, Tahran, 1999.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yayınları, İstanbul, tsz.

YILMAZ, Hüseyin. *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

YİTİK, Ali İhsan. "Hinduizm," Ed. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2010, ss. 278-304.