

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

**XVI. YÜZYIL DİVAN ŞAİRLERİNDEN FUZULİ’NİN FELSEFİ
DÜŞÜNCELERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışman

Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

Hazırlayan

**Fatih İPEK
05201010**

ELAZIĞ 2008

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

XVI. YÜZYIL. DİVAN ŞAİRLERİNDEN FUZULİ’NİN FELSEFİ
DÜŞÜNCELERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Bu tez .../.../2008 tarihinde jüri tarafından oy birliğ/ oyçokluğu ile kabul edilmiştir

Danışman
Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

Üye

Üye

Yukarıdaki jüri üyelerinin imzaları tasdik olunur

Enstitü Müdürü
Doç. Dr. Ahmet AKSİN

.../.../2008

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

**XVI. YÜZYIL. DİVAN ŞAİRLERİNDEN FUZÛLÎ'NİN FELSEFİ
DÜŞÜNCELERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

FATİH İPEK

ÖZET

2008; Sayfa: IX+65

Edebiyatımızın büyük şairlerinin başında gelen Fuzuli, edebiyatımızda olduğu kadar İslam düşünce tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Fuzuli mensur eserlerinde ve şiirlerinde felsefenin birçok önemli meselesini ele almıştır. Bizde bu çalışmamızda onun varlık, bilgi ve ahlak alanındaki görüşlerini incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Âlem, Ruh, Bilgi, Ahlak

T.C
UNIVERSITY OF FIRAT
SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGION
DISCIPLINE OF ISLAM PHILOSOPHY

THE PHILOSOPHICAL THOUGHTS OF FUZÛLÎ WHO IS AMONG THE
POETS OF CLASİCCAL OTTOMAN POETRY İN 16th CENTURY

(MASTER THESIS)

FATİH İPEK

ABSTRACT
2008;Page IX+65

Fuzuli,one of the foregoing poets of our literature has an important place not only in literature but also in the history of İslamic thought.In his prose and poems,fuzuli handled many important issues of philosophy.In this work,we will try to deal with his views about existence, knowledge, and moral.

Key words:Existence,Universe, Soul,Knowledge, Moral

İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ.....	1
FUZÛLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	1
1-Fuzûlî'nin Hayatı:	1
2 -Fuzûlî'nin Eserleri.....	3
I. BÖLÜM	8
FUZÛLÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI	8
1. TANRI ANLAYIŞI.....	10
1.1 Tanrı'nın Varlığı ve Bilinmesi Problemi	10
1. 2 Tanrı'nın Sıfatları	13
1. 3 Tanrı-İnsan İlişkisi.....	15
2.İNSAN ve RUH ANLAYIŞI:	17
2.1. Varlık ve Aşk İlişkisi	22
3. ÂLEM ANLAYIŞI	25
3.1.Âlemin Cüzleri	30
II. BÖLÜM.....	30
FUZÛLÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI	30
1. KAVRAMSAL OLARAK BİLGİ PROBLEMİNE VE BİLGİ FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ	30
2.BİLGİNİN TANIMI	32
3. BİLGİNİN BÖLÜMLERİ.....	41
4. BİLGİ KAYNAKLARI	42
5 FUZÛLÎ'NİN ŞİİRLERİNDE BİLGİ.....	45
III. BÖLÜM.....	50
FUZÛLÎ'NİN AHLAK ANLAYIŞI	50
1. KAVRAMSAL OLARAK AHLAK PROBLEMİNE VE AHLAK FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ	50
2 .FUZULİNİN AHLAK ANLAYIŞI.....	51
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	55
KAYNAKÇA.....	60
ÖZGEÇMİŞ	62

KISALTMALAR

age.	: adı geçen eser
AÜDTCFY	: Ankara Üniversitesi Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi
Bkz.	: bakınız
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Haz.	: Hazırlayan
İ.İ.F.Y.:	İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölümü
s	: Sayfa
S.	: Sayı
Sad.	: Sadeleştiren
vb.	: ve benzeri
T.D.K	: Türk Dil Kurumu Yayınları
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık

ÖNSÖZ

Yaygın bir kanaate göre; “İslam düşünce tarihinde ilk zamanlarda görülen yoğun felsefi faaliyetler Türklerle birlikte, özellikle de Osmanlı döneminde sekteye uğramıştır.” Bu görüşü savunanlara göre Osmanlılarda felsefeye karşı menfi bir tutum sergilenmiş ve böylece İslam düşüncesindeki felsefi canlılık Osmanlılarla birlikte kaybolmuştur.

Biz her ne kadar Osmanlıdaki felsefi faaliyetlerin, Emeviler ve Abbasiler dönemindeki gibi revaçta olmadığını kabul etsek te Osmanlılarda felsefi faaliyetlerin olmadığını hiç bir zaman kabul etmiyoruz. Zira insan faktörünün olduğu hiçbir dönemde felsefi düşüncenin kaybolma imkânı yoktur. Tarihi bilgilerimiz de bize gösteriyor ki Osmanlı aydınları arasında felsefenin müstesna bir yeri vardır. Osmanlı toplumunda yetişmiş birçok ünlü filozofu unutmamak lazımdır. Kadızâdeler, Tasköprülüzâdeler, Kayserili Davutlar, Kınalızâdeler... Ve daha ismini burda zikretmediğimiz birçok felsefeci Osmanlı toplumunda yetişmiştir.

Peki, neden “Osmanlılarda felsefe yoktur” diye bir kanaat oluştu? Bizce bunun asıl sebepleri Osmanlının matbaayı kullanmaya geç başlamasından dolayı filozofların eserlerinin yaygın olarak yayımlanmaması ve bugünkü İslam felsefesi araştırmacılarının Osmanlıdaki felsefi faaliyetleri ve Osmanlı filozoflarını araştırmaya yeteri kadar önem vermemeleridir. Nitekim Osmanlılarda felsefe yoktur diyen şahsiyetlerin çok azının araştırma yetersizliğinden bu sonuca vardığı; büyük çoğunluğunun da art niyetli ve objektif bilim anlayışından yoksun oldukları açıkça görünmektedir. Temelinde Türk-İslam medeniyetini küçük görme önyargısı yatan bu anlayışla mücadelenin de ancak Türk-İslam Düşünce Tarihi üzerindeki araştırmalarımızı yoğunlaştırmak suretiyle yapılabileceği tartışma kabul etmez bir gerçekliktir.

Biz bu çalışmamızda Osmanlı Devletinin sanat, bilim, siyaset ve askeri alanlarda zirvede olduğu bir dönemde yetişmiş olan şairlerin üstadı sayılan ve aynı zamanda bilim adamı hüviyetini birçok bilim alanındaki tederisi ve çalışmaları ile kazanmış ünlü edebiyatçımız Fuzûlî ’nin felsefi görüşlerini incelemeye tabi tuttuk. Yıllarca Türklerin hâkimiyetinde kalmış; Abbasilerden beri ilmin ve düşüncenin merkezi bir kalesi olmuş ve İslam tarihinde ki o parlak bilimsel geçmişini tüm İslam coğrafyasına ve gelecek nesillere aktarmayı Osmanlılarda da devam ettirmiş olan

Bağdat ve çevresinde yaşamını geçiren bu büyük şair bizim için iyi bir seçim oldu. Zira daha çok edebi yönüyle ve şiirdeki müstesna yeri ile tanınmış olan bu şair, asıl uğraşısı felsefe olmadığı halde, eserlerinde yoğun bir felsefe uğraşı göstermiştir. Onun felsefi birikimlerini tüm eserlerinde yansıtması da ayrıca bir önem arz etmektedir

Çalışmamızın bütün safhalarında Fuzûlî'nin asıl işinin felsefe olmadığına, onun filozof diye tanımlanamayacağını aklımızdan çıkarmadık. Zaten onu felsefeci olarak göstermek gibi bir çabamızda olmadı. Fuzûlî'yi yüceltme adına böyle bir girişimde bulunmamız hem bilimsel açıdan hem de ahlaki açıdan büyük bir yanlış olurdu.

Bu çalışmamıza birinci kaynak olarak üstadın en meşhur mensur esri olan “**Matla’ul-i İtikad fi Ma’rifeti’l- Mebde ve Mead**” (*varlığın başlangıç ve sonunun bilinmesi konusunda doğru inancın doğduğu yer*) adlı eserini esas aldık. Çünkü kelami sayılan bu eser onun felsefi fikirlerini en yoğun bulabileceğimiz eseridir. Daha öncede belirttiğimiz gibi kelim alanındaki uğraşınızda felsefeden uzak kalamazsınız.

Çalışmamızla ilgili diğer kaynaklarda Fuzûlî'nin şiirlerinin bulunduğu eserlerdir. Şiirlerini incelerken de başta Türkçe divanındaki gazellerini daha sonra kıt'alarını esas aldık. **Rind ve Zahit** adlı eserindeki rubailerini de ahlak ve bilgi açısından incelenmeye çalıştık. Ancak bu eseri incelediğimiz de gördük ki eserin tümü aynı amaç doğrultusunda, aynı kapıya çıkan rubailerden oluşmuş. Ana fikri aynı olan bu rubaileri tek tek incelemek yerine eseri genel olarak değerlendirmeye tabi tuttuk. Onun felsefi görüşlerini ağırlıklı olarak Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazali gibi Klasik İslam filozofları ile mukayese etmeye çalıştık. Zaman zaman da onun gözü ile kelimcilerle filozofları karşılaştırmaya gittik.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlere geçmeden önce de Fuzûlî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgiler veren bir giriş bölümü bulunmaktadır. Giriş bölümünden sonra birinci bölümde Fuzûlî'nin varlık anlayışını incelemeye çalıştık. Onun tanrı, âlem, insan ve ruh anlayışını incelediğimiz bu bölümden sonra ikinci bölümde Fuzûlî'nin bilgi anlayışını açıklamaya çalıştık. Ona göre bilginin kaynağını-değerini, bilgi türlerini ve bilgi –varlık ilişkisini inceledik. Üçüncü ve son bölümde ise Fuzûlî'nin ahlak ile ilgili görüşlerini incelemeye tabi

tuttuk. Bu böümlerin sonunda kısa bir değerlendirme bölümü ile onun felesefi görüşlerini genel bir değerlendirmeden geçirdik. Son olarak ta bir sonuç bölümü ile çalışmamızdaki bulguları yorumlamaya çalıştık

Temennimiz Osmanlıda felsefe yoktur diyen, Türklerin felsefe ile ilişkisini küçümseyen zümreye en yakın tarihten bir örnek sunarak, Osmanlıda felsefi faaliyetlerin devam ettiğini gösterebilmektir. Hem de asıl uğraş alanı felsefe olmayan bir şair ile. O zümrenin, Türk aydını için;“Felsefeci olmadığı halde felsefeye bu kadar hâkimse bir de felsefeci olsaydı nasıl olurdu acaba?”fikrini uyandırıp hayretler içerisinde kalmasını dileriz. Böylece henüz araştırılmayı bekleyen birçok Osmanlı filozofunun İslam felsefesi araştırmacılarının dikkatlerini bir nebze olsun çekmelerini ve bu alandaki araştırmalara önem vermelerini ümit ediyoruz.

Bu çalışmamızda öncelikle zamanının önemli bölümünü çalışmamıza ayırarak göstermiş olduğu ilgi ve yardımlarından dolayı danışman hocam Doç.Dr. İsmail ERDOĞAN beye, değerli hocam Yrd. Doç.Dr. Cevdet KILIÇ beye, öğrencilik yıllarından beri Fuzûlî hakkında yaptığı araştırmalarının ve çalışmalarının birikimi ile bize bu konuda gereken desteği esirgemeyen Arş. Gör. Abdulmuttalip İPEK’e, tezin yazım aşamasında değerli mesailerini bizim için harcıyan değerli dostum Mehmet TAYANÇ beyefendiye ve tezin son okumalarını yapıp gramer ve ifade düzenlemesinde bize yardımda bulunan Yasemin İNCE’ye şükranlarımı sunarım.

Elazığ 2007

Fatih İPEK

GİRİŞ

Fuzûlî 'nin hayatını ve eserlerini incelediğimizde Onun sadece edebiyatçı kimliğine sahip olmadığını görüyoruz. Onun dini ilimlerde özellikle kelâm, tasavvuf, akaid ve İslam Tarihi alanlarında çalışmalar yaptığını ve tartışmalara katıldığını, eserlerinin edebiyat sahasıyla sınırlanmadığını biliyoruz

İslam bilim tarihi incelendiğinde felsefe, tasavvuf ve kelâmın birbirinden çok kesin çizgilerle ayrılmadığını görürüz. Her ne kadar bu ilimlerin kendi sınırları içinde sistemleşmiş müstakil birer disiplin oldukları kesin ise de muhteva ve problematik açısından çok yakın ve kesin bir şekilde “ayırılmaz ilişkili” oldukları da kesindir. Örneğin felsefenin alt disiplini olan ontoloji (varlıkbilim) varlığın kaynağını, amacını, formlarını, ilk maddeyi (arçe) v.b. konuları araştırır. Bu bağlamda varlığın kaynağı olarak olarak yaratıcı Allah'ı kabul eden İslam kelâmına ve Tanrı'yı bir saf nur olarak kabul eden âlemin ondan suduruna inanan, varlıkta Tanrı'nın yansımını (tecelliyat) kabul eden tasavvufla çok yakın ilişki içerisindedir. Muhteva ve problematik açısından birbirleriyle iç içe olan bu ilimlerin sınırlarını ne kadar kesin çizebilirizki. Birçok bilim adamının da kabul ettiği gibi bu nerdeyse imkânsızdır.

İşte Fuzûlî de adeta yukarıdaki görüşü desteklercesine şiirinde, kelâmi çalışmalarında, tasavvufi anlayışında hep felsefe ile iç içe olmuştur. İnsanın olduğu her yerde düşüncenin olduğunu; ister sanat ürünü ister bilim ürünü olsun tüm insan ürünlerinin aynı zamanda felsefî ürünler barındırdığını bir kez daha göstermiştir. Hem de zaman zaman felsefenin sanatsal ifadesini yaparak.

FUZÛLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1-Fuzûlî'nin Hayatı:

Gerçek adı Mehmet bin Süleyman olan Fuzûlî Divan Edebiyatımızı zirveye ulaştırmış şairlerin başında gelir¹.Fuzûlî'nin hayatı hakkında bildiklerimiz ancak onun eserlerinde ulaşabildiklerimizle sınırlıdır. Buna göre doğum tarihi ve yeri kesin olmamakla beraber 1480 civarı olarak tahmin edilmiştir².

“Fuzûlî” mahlasını Farsça Divanı'na girişinde niçin kullandığını açıklayan şairimiz “gereksiz” anlamında ki bu mahlası kimsenin beğenmeyeceğini,

¹Mazıoğlu, Hasibe, **Fuzûlî Üzerine Makaleler**, TDK Yay, Ankara 1997, s.9.

² Mazıoğlu,Hasibe,**a.g.e.**,s.10-11.

kullanmayacağını söyler³. Ancak “Fuzûlî “ kelimesi “erdem” kelimesi anlamına da gelmektedir⁴.

Fuzûlî'nin çok iyi bir tahsil gördüğü devrin bütün ilimlerini öğrendiği eserlerinden anlaşılmaktadır. O, hem Türkçeyi hem Arapçayı hem de Farsçayı çok iyi bilmektedir. Bu üç dilde de eserler yazmıştır. Kendisi de Türkçe ve Farsça divanlarının ön sözünde “nakli” ve “akli” bütün ilimleri elde etmek için ömür boyunca ilim tahsili ile uğraştığını söyler. Yine Türkçe Divanının önsözünde şiire yazmaya çok erken yaşta başladığını ve kısa zamanda şairliğini kabul ettirdiğini söyler⁵.

Fuzûlî'nin Farsça, Arapça ve Türkçe kasidelerinde şii imamlara bağlılığını dile getirmesi, onun şia mezhebinden olduğu görüşünü kanıtlamaktadır. Fuzûlî'nin başta Safevi valileri olmak üzere birçok Şii lidere yazdığı kasideleri meşhurdur. Bunun yanında 1534 yılında gerçekleşen Bağdat seferinde Kanunî başta olmak üzere sadrazam İbrahim Paşa, Nişancı Celâlzâde, Mustafa Çelebi ve Kazasker Kadir Çelebi'ye yazdığı kasidelerde adından çok söz ettirmiştir. Fuzûlî'nin Şiiliğini delilleriyle ilk defa Fuat Köprülü ortaya koymuştur⁶. Ancak o mutaassıp bir Şii değildir. Hz. Peygamber'e olan sevgi ve bağlılığını açıkça dile getirmiştir. Sünni Osmanlı padişahlarına methiyeler dizmekte bir sakınca görmemiştir.

Fuzûlî'nin herhangi bir tarikata bağlı olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Bu konudaki bazı rivayetler dayanıksızdır. Örneğin Ali Suad onun Bektaşî dergâhında öldüğünü, bir Bektaşî olduğunu iddia eder⁷. Ancak onun eserlerinde ve şiirlerinde Bektaşilik izi bulunmaz. Kesin olan bir şey varsa o da Fuzûlî'nin tasavvufu çok iyi bildiği ve tasavvufa hâkim olduğudur. Ancak hangi tasavvufî ekolden olduğu kesin değildir. Zira onun herhangi bir tasavvufî ekolün propagandasını yapmadığını da bilmekteyiz.

Türk edebiyatının büyük lirik şairi Fuzûlî, bütün şiirlerinde bilgi öğrenmeyi, sevgiyi, hoşgörüyü, alçak gönüllüğü doğruluğu ve temiz kalpliliği öğütlemiş, cahilliği, ilmi menfaatlerine alet edenleri, sahte seyitlerin, ikiyüzlü softaları, rüşvetle iş yapan kadıları yererek onlardan şikâyetçi olmuştur. “Selam verdim rüşvet değildir

³ Fuzûlî, Farsça **Divan**, yayımlayan Hasibe Mazıoğlu, A.Ü.D.T.C.F yay.Ankara 1995,s.11

⁴ Mazıoğlu,Hasibe,**a.g.e.**,s.9

⁵ Fuzûlî, Fuzûlî **Divan**, haz. Kenan, Akyüz, Akçağ yay.Ankara 2000 ,s.11-19

⁶ Köprülü, Fuat, **Fuzûlî Külliyyatı**, İstanbul 1924, s.10-15

⁷ Suad Ali, **Seyahatlerim**, İstanbul 1912, s.105-107

diye almadılar” sözünün ona atfedilmesi de onun yukarıda bahsettiğimiz konulara hassasiyetini gösterir.⁸ O sadece “üst sınıf edebiyatçısı” sayılabilecek bir divan şairi değil; aynı zamanda insanların kendilerini manevi, kişisel ve düşünsel olarak geliştirmelerinin önemini ısrarla öğütleyen, bu konuda onlara rehberlik etmeye çalışan ve tecrübelerini aktaran; toplumsal meselelere ilgi duyan ve çözüm önerileri sunan bir divan şairidir.

Fuzûlî'nin şiirinde karamsar bir ruh hali sıkça görülmektedir. Diyebiliriz ki bu hem onun fikri özelliğinden hem de tasavvufi anlayışından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Fuzûlî maddi olanın değersizliğini ve geçiciliğini sık sık dile getirmektedir.

Fuzûlî, kendisinden sonra gelen Türk Divan şairleri arasında Baki, Ruhi, Nailâ, Neşati, Nedim ve Şeyh Galip gibi “sevgi” şairlerini etkilemiştir. Kimi alevi ozanları tarafından saygı görmüş ve “inanç ulusu” olarak kabul edilmiştir. Ayrıca bütün Türk ülkelerinde sevilip okunmasıyla, Türk dünyasında dil ve kültür birliğinin yaşatılmasına yardımcı olmuştur.

2 -Fuzûlî'nin Eserleri

Arapça, Türkçe ve Farsçayı çok iyi bilen Fuzûlî bu üç dilde de eserler vermiştir. Onbeş civarında olan eserleri arasında hem mensur eserler, hem de manzum eserler bulunmaktadır. Ayrıca onun “mektupları” da edebi bir ürün olarak literatüre girmiştir.

A-Fuzûlî'nin Manzum Eserleri

Fuzûlî şöhretini tam manası ile hak ettiren şiirler yazmıştır. Onun şiirlerinin bulunduğu eserler edebiyat çevrelerince tartışmasız şaheser kabul edilmiştir. Fuzûlî'nin manzum eserleri şunlardır:

1-Türkçe Divanı:

Fuzûlî'nin şairliliğinin en güçlü örneği ve onun tanınmış eseridir. Divan mensur bir önsözle başlar. Önsözde Tanrı'yı övdükten sonra şiir ve şairlikle ilgili ayet ve hadislere yer verir. Böylece din adına şairliğe yapılan; eleştirilere cevap verir.

Türkçe divanda 40 kaside, 302 Gazel, 1 müstezad, 1 Terkib-i bend, 3 Terci-i bend, 2 müseddes, 3 muhammes, 2 tahmis, 3 murabba, 40 kıt'a ve 72 ruba'iyye bulunmaktadır.

⁸ Mazıoğlu, Hasibe, a.g.e, s.23

Şairin felsefi, tasavvufi ve edebi fikirlerini şiirle ifade ettiği bu eser akademik boyutta birçok kez şerh edilmiştir⁹.

2-Farsça Divanı:

Hacimce Türkçe Divanı'ndan daha büyük olan bu eser manzum ve mensur karışık bir önsözle başlar. Fuzûlî Ehli Beyti daha çok bu esrinde övmüştür. Ayrıca Fuzûli mahlasını niçin kullandığını da yine bu eserde açıklamıştır. Yine kendisi bu eserini diğer eserleriyle uğraşması sebebiyle geç tertip ettiğini önsözünde açıklamaktadır¹⁰.

3-Arapça Divanı:

465 beyitten meydana gelmiş olan Arapça Divan'daki Arapça şiirleri manzumlar mecazlar bakımından Türkçe ve Farsça şiirlerle aynıdır. Fuzûli'nin piyasada bulunmayan bu eserinin tek nüshası Leningrad Asya Müzesinde bulunmaktadır. Bu eser esas alınarak 1958 yılında Hamid Araslı tarafından Bakü de basılmıştır¹¹.

4-Leylâ ile Mecnun:

Mesnevi şeklinde yazılmış bu eser Leyla ve Mecnun hikayesini en güzel anlatan eser olarak kabul edilmiştir. Fuzûli eserin yazılış amacını giriş bölümünde açıklar. Buna göre; Leyla ile Mecnun hikâyesinin Acemlerde çokyaygın olduğu, Farsça çok yazıldığı ama Türkler arasında yaygın olmadığı eleştirisine karşı Fuzûli bu eseri kaleme almıştır.¹²Gerçekten de onun yazdığı Leyla ve Mecnun hikâyesi emsallerinden daha çok beğenilmiştir.

5-Bengü Bade:

Fuzûli'nin Şah İsmail'e ithaf etmiş olduğu bu mesnevi 444 beyittir. Dili Türkçe olan eserde Şah İsmail sıkça övülmüş ve onun Özbekler ve Osmanlılarla mücadelesi anlatılmıştır.

6-Heft Cem:

Farsça yazılmış 327 beyitten oluşmuş bir mesnevidir. Baştan sona kadar tasavvufi öğeler işleyen mistik bir eserdir.

7- Hadis-i Erba'in Tercümesi:

Bu eser Molla Cami'nin "Hadis-i Erba'in" yani "Kırk Hadis"adlı eserinin manzum bir tercümesidir.

⁹ Mazıoğlu, Hasibe, a.g.e, s.27-29

¹⁰ Mazıoğlu, Hasibe, a.g.e, s.31

¹¹ İnan, Abdulkadir, **Fuzûli'nin Arapça Divanı**, Türk Dili Belleteni, CII, sayı 3-4

¹² Onan, N.Halil, **Leyla ile Mecnun**, İstanbul 1955

B-Fuzûlî'nin Mensur Eserleri

Fuzûlî şiiirde olduğu kadar düz yazıda da ne kadar maharetli olduğunu mensur eserleriyle göstermiştir. Onun mensur eserleri şunlardır:

1-Hadikâtü's-Süeda:

Kerbela olayını anlatan bu eser de Fuzûlî'nin tanınmış eserlerindedir. Eserde Âdem, Nuh, İbrahim, Yakup, Musa, Zekeriya, Yahya ve Hz. Muhammed gibi bazı peygamberlerin çektiği sıkıntı ve eziyetler yanında bazı sahabelerin şehit edilişlerini de anlatılır. Hz. Fatıma' nın ölümü, Hz. Ali'nin şehit edilmesi, Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi anlatıldıktan sonra Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ve Kerbala olayı duygusal bir dille uzunca anlatılır. Bu eserin Anadolu ve İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca eserin Selahaddin Güngör tarafından yeni harflerle de basımı yapılmıştır¹³.

2-Türkçe Mektuplar:

Fuzûlî'nin Osmanlı devlet erkanından çeşitli kimselere yazmış olduğu beş mektuptan oluşan bu eser, edebiyatımızda mektup türüne ait önemli bir eser olmasının yanında dönemin yöneticileri hakkında bilgi vermesi bakımından da önemlidir. Bu mektuplar Nişancı Celâl-zâde Çelebi'ye Musul Mirvâlisi Ahmet Bey'e, Bağdat Valisi Ayaş Paşaya, Kadı Alâüddin'e ve şehzade Bâyezid' e yazılmıştır.

3-Rinda'ü Zahid:

Fuzûlî'nin Farsça kalme aldığı bu eserde; Zahid, zahir ilimler (maddi ilimler) in, Rind ise batın ilimlerin (manevi-deruni ilimlerin) temsilcisi olarak karşılaştırılmıştır. Biri akıllı (zahid) diğeri gönlü (rind) rehber edinmiştir. Fuzûlî'nin en çok incelenen eserlerinden biri olan bu eserde Fuzûlî, hem tasavvuf anlayışını hem de ahlak ve hukuk alanlarındaki görüşlerini paradoks şeklinde bu eserde işlemiştir. Eserin sonunda Fuzûlî rind ve zahit arsında (akıl ve gönül arasında) bir uzlaşma sağlar.

4-Sıhhat ü Maraz:

¹³ Güngör, Selahaddin, **Saadete Ermişlerin Bahçesi**, İstanbul 1935

Farsça yazılan bu eserde Fuzûlî hayali olarak ruhun beden ülkesine yaptığı seyahati anlatılır. Ruhun madde ile ilişkisini hikâyeleştirerek anlatan bu eser Abdülbalü Gölpınarlı tarafından tercüme edilmiştir¹⁴.

5-Muamma Risalesi:

Muamma bir çeşit manzum bilmedir. Kendi sanat ve zekâ üstünlüğünü göstermek amacıyla muammalar yazmak adeta usta şairler arasında bir gelenek idi. Fuzûlî de bu geleneği devam ettirmiştir. Fuzûlî Farsça yazdığı bu eserde ustalığı göstermek istemiştir.

6-Matla'ul-i İtikad fi Ma'rifeti'l- Mebde ve Mead:

Arapça yazılan bu eser Kelâm ilmine ait bir eser olarak kabul edilmesine rağmen muhtevası incelendiğinde aynı zamanda felsefi bir eser olarak değerlendirilebileceği görülmektedir. Fuzûlî bu eserde; Tanrı, Tanrı'nın sıfatları, Tanrı- âlem ilişkisi, Tanrı'nın bilgisi, Ruh, Ahiret, İyilik-kötülük v.b birçok kelâmı ve felsefi konu hakkında ilmi bir üslupla bilgi vermiştir.

Fuzûlî'nin kelami ve felsefi görüşlerini ihtiva eden , “*Matlau'l-İ'tikâd fi Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*” adlı eser; “**varlığın başlangıç ve sonunun bilinmesi konusunda doğru inancın doğduğu yer**” anlamına gelmektedir. Fuzûlî'nin bu eseri **Muhammed Tancî** tarafından önsöz ve önemli notlar eklenerek, ilmî metotlara uygun bir şekilde tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu neşir esas alınarak da *Esat Coşan* ve *Kemal Işık* tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Adından da anlaşılacağı gibi eserin yazılma amacı, “insanın nereden gelip nereye gidiyorum” gibi düşünsel sorunlarına İslami inanca uygun akli cevaplar vermeye çalışmaktır.

Fuzûlî'nin bu eserinin, önsöz ve dört bölümden oluştuğunu görüyoruz. Klasik kelim kitaplarında olduğu gibi konuların sıralanışı; ulûhiyet, nübüvvet ve mead şeklindedir. Birinci bölüm “bilgi anlayışı ”ile ilgilidir. Bu bölümde, “ilim ve ma'rifet” kelimelerinin mahiyeti, bilginin gerçekliği, kısımları ve bilgi elde etme yolları üzerinde durulur. İkinci bölümde, âlem kavramı ve âlemi teşkil eden unsurlar, âlemin kısımları, kâinatın mebde-i,varlık tabakaları, insan kavramı, insanın mahiyeti beden ve ruh ilişkisi, cinler gibi meseleler derinlemesine işlenir. Öyleki her mesele işlenirken kendinden önceki filozof ve kelimcilerin görüşleri tek tek irdelenir, karşılaştırmalar yapılır. Eserinin üçüncü bölümünü, geleneksel kelim

¹⁴ Fuzûlî, **Sıhhat u Maraz**, çev. Abdulkadir, Gölpınarlı, Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1940.

anlayışlarında olduğu gibi, isbât-i vâcip konularına ayırır. Bu bölümde Allah'ın varlığı, Allah'ın varlığının ispatı, Allah'ın sıfatları, güzellik-çirkinlik, hayır-şer gibi konular üzerinde görüş beyanında bulunur. Risâlenin dördüncü ve son bölümü nübüvvet bahsidir. Fayda ve ihtiyaç açısından nübüvvet, peygamberlerin masumiyeti, nübüvvet alâmetleri, imâmet, haşir-neşir arasındaki müddet içinde ruhun halleri ve son olarak mizan, sırat ve hesap gibi konuları işlemiştir

Bu eser her ne kadar klasik kelimelerle özelliği gösterse de ta antik çağ filozoflarına kadar uzanan felsefi tartışmaları da ihtiva etmektedir. Önsözünde eserini şairane ifadelerle okuyucusuna takdim eden Fuzûlî, “*ben eşyaya duygu ve akıl gözüyle baktım, onlar üzerinde tefekkür ve teemmül ayağıyla yürüdüm*”¹⁵ diyerek bir bakıma bu eserdeki ilmi üslubunu da ortaya koymuş oluyor. Duygu gözü onun şairlik, mutasavvıflık, İslam inancına sıkı bağlılık yönünü ifade ederken, akıl gözü de onun ilmi gerçeklerle çelişmeyen bilimadamı-düşünür yönünü gösteriyor.

I. BÖLÜM

FUZÛLÎ DE VARLIK ANLAYIŞI

Varlık bütün felsefi sistemlerin bilhassa İslam felsefesinin literatüründe geniş yer tutar. Felsefi bir kavram olarak varlık bilgisine ontoloji denir. Çünkü filozoflara göre incelenmesi en elzem olan şey Tanrı'nın varlığıdır. Bu yüzden metafizik(ilahiyat) felsefenin en önemli kısmı olarak görülmüştür. Bazı ilkçağ filozofların varlıkla ilgili fikirlerini doğa felsefesi içinde açıkladıkları görülür.¹⁶ Varlık felsefesi ile ilgilenen filozoflar varlığı çeşitli sınıflara ayırmışlardır. Bunlar arasında varlığı “gerçekçiliği olan varlık” ve “düşüncede var olan varlık” şeklindeki ayırımın yanında “maddi varlık” ve “manevi varlık” diye adlandırma da meşhur bir kullanımdır.

¹⁵ Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, “*Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l- Mebde'i ve'l-Meâd*, (tahk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), çev. Esat Coşan-Kenan Işık, Ankara, 1962, s. 3.

¹⁶ Gökberk, Macit, Felsefe **Tarihi**, Remzi Kitapevi Ankara 2000, s.8,9

Varlıkla ilgili düşünceler açıklanırken genellikle şu bölümler üzerinde durulur.

a) Tanrı: Ontolojide Tanrı'nın "ne" liği? , varlığın mahiyeti, varlığın kaynağı, Tanrı'nın sıfatları, var olup olmadığı incelenir.

b) Ruh(Nefs): Ruhun mahiyeti, ruhun bedenle ilişkisi, ruhun ölümlü ya da ölümsüz olması, ahirette ruhun durumunun ne olacağı gibi konular incelenir.

c) Âlem: Bu bölümde varlıkla ilgili çok geniş konular incelenir. Canlı cansız tüm varlıklar, tabiat olayları, canlılar arasındaki ilişkiler, gök cisimleri ve bunun gibi birçok konu bu bölümde felsefi bir bakış açısıyla tahlile tabi tutulur.

Felsefede varlık çok açık ve seçik bir kavram olduğu için tanımlanamaz. Ancak kısımlarını ayırmak suretiyle konu edinilir. İslam filozoflarına göre varlık, maddeye bağımlı ve maddeden ayrı varlık olarak ikiye ayrılır. Maddeden ayrı olan varlık iki sınıftır. Birincisi tabiatı itibari ile maddeden ayrı ve madde ile hiç ilişkisi olmayan varlık. Mesela Allah ve Meleklerin varlığı gibi. İkincisi yine tabiatı itibari ile maddeden ayrı fakat madde ile ilişkisi olan varlık, mesela insan ruhunun ve ondan maddeye bağlı olmadan evrensel mahiyette kabul edilen cevher, araz, sebep, nitelik v.b kavramların varlığı gibi.¹⁷

Farabi Uyûnu'l -Mesa'il adlı eserinde varlığı zorunlu (vacip) ve olabilir (mümkün) varlık olarak ikiye ayrılır. Zorunlu varlığın ancak Tanrı olacağını, Tanrı dışındaki varlıkların ise ancak mümkün varlık olabileceğini ileri sürer. Bu şekilde bir sınıflandırmayı İbn Sina'da da görebiliriz.¹⁸ Klasik İslam düşünürlerinde sıkça rastladığımız varlıkla ilgili bu ayrımı Fuzûlî' de de görmekteyiz. O vacip ve mümkün varlığı; "var olan şeyin varlığı zatından ise vacip varlık olur, başkasından olursa mümkün varlık olur " diyerek tanımlar¹⁹

Fuzûlî' nin varlık ve özellikle Tanrı'nın varlığı anlayışında diğer Divan şairlerinde olduğu gibi "vahdet-i vücud" teorisi büyük bir etkiye sahiptir. Onun varlık anlayışını daha iyi anlayabilmek için "vahdet-i vücud" teorisine kısaca bakalım.

Yüzyıllardır İslam dünyasında tarikat-tasavvuf ehliyle ilim ehli arasındaki ihtilafli konulardan birisi de Vahdet-i Vücud meselesidir. İslam Tasavvufu'nun ilk

¹⁷ Bayraktar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 4.Baskı Ankara 2001 s.145

¹⁸ Bayraktar, M,age, s.187

¹⁹ **Matla'ul-İtikad**, s39

dönemlerinde rastlanılmayan bu görüş zamanla sistemleşerek birçok tasavvufi ekol tarafından kabul görmüştür. Vahdeti Vücutun en büyük temsilcisi Muhyiddini Arabî ve Mevlanadır. Bu görüşü kabul edenlerin başlıcaları: Sadreddin Konevi, Abdulkerim el-Cili, İbni Kemal, Bosnalı Abdullah Efendi, Ebu's-Suud Efendi, Abdulgani Nablusi, Gelenbevi ve Kâtip Çelebidir.

Zaman zaman tekke ehli ile medrese ehli arasında ciddi tartışmalara neden olan konu, tarihi süreçte şu merkezlerde cereyan edegelmiştir. İlk mutasavvıflar zühd ve takvaya dayalı bir hayatı devam ettirerek (süluk) Allah'a ulaşmayı, kendi zatlarını ve sıfatlarını Allah'ın zatında ve sıfatlarında eritmek (fena) istemişlerdir. *Vahdet-i Şuhud* denilen bu anlayışta salik psikolojik bir hal içinde âlemde bulunan her şeyde Allah'ı müşahade etmelidir. Ancak bu anlayıştaki vahdet vucudun birliği şeklinde algılanmaması gereken, Allah-âlem ayrımı mevcut olan bir vahdettir. Diğer bir kısım mutasavvıf da kendi iradesini Allah'ın iradesine bağlamaya ve her şeyin arkasında O'nun iradesini görmeye dayanan bir vahdet anlayışını savunmuşlardır. *Vahdet-i Kusud veya Vahdet-i İradi* denilen bu anlayışta da Allah-âlem ayrımı açıkça görülmektedir. Bu konuda son olarakta *Vahdet-i Vucud* anlayışını benimseyen mutasavvıflar vardır ki, onlara göre irade ve müşahadedeki vahdetin yanı sıra varlık bakımından da Allah ile âlem arasında birliktelik vardır.²⁰

Vahdet-i vucud teorisinde bilme, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak demektir. Şuhudi tevhidde, yani Vahdeti Şuhudda salikin her şeyi bir görmesi geçicidir, birlik bilgide değil görmededir. Vahdeti Vücut da ise, birlik bilgidedir. Yani sâlik gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka hiç bir şeyin hakiki bir varlığı olmadığını bilir. Ancak vahdet-i vücûd ehli bu bilgiye nazarî olarak değil, yaşayarak ve manevî tecrübe ile ulaşır. Bunun böyle olduğunu başka bir yoldan bilmenin bir değeri de yoktur²¹. Vahdet ehli için önemli olan varlık konusu, varlığın birliği meselesidir. Hâlbuki vahdetin diğer türlerinden öne çıkarılan Allah'ın birliğidir. *Vahdette kesret- Kesrette vahdet: (Birlikte Çokluk-Çoklukta Birlik)* Vahdet ehline göre vahdet gerçek, kesret hayaldir. Bir olan varlığın çok görünmesi sadece bir görünüş meselesidir. Gerçek sûfi çoklukta birliği görür²²

²⁰ Erdoğan, İsmail, *Seyyid Seyfullah Kasım Efendi ve "Miftah-ı Vahdet-i Vücut" Adlı Eseri*, Tasavvuf Dergisi 8.sayı, Ankara 2002, s. 48–49.

²¹ Bk: Affifi, *et-Tasavvuf sevretü'r rûhiyye fi'l-İslâm*, İskenderiye 1963, s178–200.

²² Uludağ, Süleyman. *Tasavvufi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 553.

Yine bu görüşü kabul edenlere göre; bir şeyin hiçten meydana gelmesi imkânsız(mümteni) olduğu için, mahlûkatın da Hakk'ın vücuduyla var olması, yani O'nun isim ve sıfat tecellilerinin tezahürlerinden ibaret bulunması gerekir. Şu halde tek olan, gerçek vücuttan başka vücut yoktur, her şey onun nisbetleridir. Allah'tan başka bütün varlıkların vücudu değişmeceli ve itibaridir ve bütün varlık tıpkı geldiği gibi ona gidecektir, rücu edecektir. "Her şey O'na rücu' eder. Mümkünatın başlatıcısı o olduğu gibi, dönüş de O'na olacaktır"

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî de şöyle söylüyor: "Hakk âlemin hüviyeti ve aslı olunca, bütün hükümler sadece O'nda toplanır ve O'ndan zahir olur. Bu da Allah Taâlâ'nın: "Her şey O'na rücu' eder" ayetiyle sabittir. Bu anlayış hakikat ve keşif yoluyla mümkündür.²³"

Vahdet-i vücud öğretisi, en çok da varlık ve dinlerin birliği düşünceleri nedeniyle bazı mutasavvıflar, birçok İslâm bilgin ve hukukçusu tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Başta İbn Teymiye olmak üzere kimi bilginler daha da ileri giderek İbn Arabî ve izleyicilerini küfürle suçlamışlardır. Suçlamalar doğal olarak savunmayı ve karşı suçlamayı da beraberinde getirmiş ve tartışma, İslâm bilginlerinin büyük bir bölümünün susmayı yeğlemelerine karşılık, günümüze kadar sürüp gelmiştir. Konu günümüzde de canlılığını korumakta, özellikle akademik düzeyde tartışma sürmektedir²⁴.

Fuzûlî de mistik bir şair olarak vahdet-i vücudu yoğun işlemiştir. Matla'ul-i itikad fi Ma'rifeti'l- Mebde ve Mead adlı eserinde ise İslam akidesine uygun ve İslam filozoflarına yakın 'varlık görüşleri' belirtmiştir.

Fuzûlî' nin şiirlerinde vahdet-i vücud teorisine ait olan "fena, vahdet, tecelliyat, mürşid-i kamil, vecd, nur v.b "kavramlar sıkça kullanılmıştır. Ancak bu ifadeler her zaman açık bir dille değildir. Sanatlı ve gizemli anlatımlarla da kullanılmıştır.

1. TANRI ANLAYIŞI

1. 1 Tanrı'nın Varlığı ve Bilinmesi Problemi:

²³ İbn Arabî, Muhyiddin, **Fusûsu'l - Hikem**, Ter. M. Nuri Gençosman, MEB yay. İst. 1971. s.183-184.

²⁴ Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul 2000 s. 118-133.

Fuzûlî Allah'ı bilmenin gerekli olduğunu akli ve nakli diye adlandırdığı delillerle ispatlar. “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”²⁵ ayeti bunun nakli delilidir. Allah'ın insana verdiği akıl ve idrak yeteğinin insanı yaratılışı ve yaratıcısı hakkında sevk etmesi ise bunun akli delilidir.²⁶

Ancak Fuzûlî, Matla'ul-i itikad eserinin başka bir bölümünde ise farklı bir tartışma açıp; Allah'ın zatının bilinip bilinemeyeceğini, insan için böyle bir bilginin imkânının olup olmayacağını tartışır. Bu konuda kendinden öncekilerin görüşlerini şöyle açıklar:

“Allah'ın zatını bilmek konusunda insanlar ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan bazıları şöyle demişlerdir: İki sebepten dolayı aklın, Allah'ın zatını bilmesine imkan yoktur. Birincisi; bilgi, ancak had ve şekillerle tasavvur olunabilir ve bunların her ikisi de hudutlandırılan ve şekillendirilen hususların mürekkep olmasını gerektirirler. Hâlbuki O, her yönden basittir. İkincisi; Akıl mahlûktur. Yaratıcının zâtı ona takaddüm etmiştir: Yani o yaratıcısından sonra var olmuştur. Bu itibarla akıl kendinden öncekini idrak edemez ancak kendinden sonrakini idrak eder”²⁷

Daha sonra İsa'nın bizzat Tanrı olduğunu kabul eden Hıristiyanların, Tanrının bedenleşebileceğini kabul eden “hululiyeler” cilerin ve tanrının zaman olduğunu söyleyen “dehriyyun”un Allah'ın zatının bilinebileceği görüşünün yanlış olduğunu açıklayan şair-düşünürümüz Allah'ın zatının bilinemeyeceği görüşünü kabul eder.²⁸

Bu durumda ilk bakışta bir çelişki varmış gibi görünüyor. Çünkü Fuzûlî bir taraftan Allah'ın bilinmesini akli ve nakli delili getirmek suretiyle ilmi ve imani bir zorunluluk olarak görürken, diğer taraftan Allah'ın zatının bilinemeyeceğini kabul etmektedir. Ancak bu çelişkili görünen durum incelendiğinde, gerçekte bir çelişki olmadığı anlaşılıyor. Şöyle ki; onun gerekli gördüğü Allah üzerine düşünme, araştırma ve onun bize bildirdiği kadar onu tanıma ya çalışmaktır. Bu tanıma ise hiçbir zaman onun zatını bilme olarak değildir.

Onun Tanrı hakkındaki görüşleri en başta dini karakter gösterir. İslam öğretisindeki gibi Allah; ebedi-ezeli, her şeyin yaratıcısı-varlık sebebi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen-gören –işitendir. Onun varlığı zorunludur (vacibu'l-vucud).

²⁵ Aşr, 3. ayet.

²⁶ Fuzûlî, **Matla'ul-İtikad fi Ma'rifeti'l-Mebde ve Mead**, haz.M.bin Tavit et-Tancı, cev. Esat Coşan, Kemal Işık, AÜDTCF yay. No:138. Ankara 1962, s. 7.

²⁷ **Matla'ul-İtikad**, s.42.

²⁸ **Matla'ul-İtikad**, s.43.

Allah'ın varlığı hiçbir zaman değişmez ve başkasına ihtiyaç duymaz (mutlak varlık)²⁹Bu tamamen Kur'ani bir tanrı tasavvurudur. Felsefi ve kelami kabullerini ise bu Kur'ani öğretilerdeki tasavvurun önüne geçirmemeye azami dikkat gösterir

Tanrının varlığının ispatı ile ilgili olarak ise filozofların görüşleri ile kelâmcıların görüşlerini karşılaştırır. Kelâmcıları esas alarak filozofların görüşlerini kelâmcılara uygun olduğu derecede kabul edebileceğini önceden belirtir. Örneğin filozofların “birden ancak bir çıkar görüşünü” Allah'ın varlığını ispat etmede kabul etmenin zararlı olmayacağını ancak Allah'ın mürekkebe varlıklar yaratamayacağı, sadece basit varlıklar yaratacağı konusunda ise kabul edilemez olduğunu söyler. Zira Allah'ın mürekkebe varlıklar yaratmasında iradesinin ve gücünün üstünde bir şey yoktur.³⁰

Tanrının varlığının birçok yoldan ispatlanabileceğini belirten Fuzûlî sonradan yaratılan (hadis) âlemin bir yaratıcıya (muhtes) muhtaç olmasını yani hudus delilini açıklayarak işe başlar.³¹Daha sonra imkân delili dediğimiz mümkün varlıkların vacib varlığa ihtiyaç duyması delilini açıklar³².Aristoteles ve İbn-i Sina'ya atıfta bulunarak varlıklara ilk hareket kuvveti(ilk muharrik) verme şeklindeki hareket delilinde kullanan şairimiz bu konudaki açıklamalarını kasıtlı olarak sınırlı tutar. Çünkü ona göre Allah'ın varlığı daha çok yönden ispatlanabilecektir ancak buna gerek yoktur. Zira insanın kendine bakıp düşünmesi yeterli olacaktır.³³ Yani ona göre isbat-ı vacib konusunda kozmolojik delil diğer diğer deliller ihtiyaç bırakmaz.

Bunların yanı sıra O, şiirlerinde ise mutasavvıfane bir Tanrı anlayışı çizer. İleriki bölümlerde daha detaylı olarak açıklayacağımız tasavvufî anlayışın ve kavramların hâkim olduğu bir Tanrı-İnsan-Âlem ilişkisi çıkacak karşımıza. Mesela O'nun

Zihi zatun nihan ü ol nihandan ma-siva peyda

Bihar-ı sun'una emvac peyda ka'r na-peyda

²⁹ Matla'ul-İtikad. s 31.

³⁰ Matla'ul-İtikad, s.31.

³¹ Matla'ul-İtikad, s. 36.

³² Matla'ul-İtikad, s. 37

³³ Matla'ul-İtikad, s. 39-40

(Ya Rab sen ne büyüsun ki zatın gizli olduğu halde gizliden bütün varlık âlemi meydana çıkıyor. Yapıcılığın ve vücuda getiriciliğin dalgaları meydan da fakat dibi görünmüyor)³⁴

Beyiti tamamen tasavvufi Tanrı tasavvurunu ortaya koyar. Birincisi tasavvufi düşüncede âlemin yaratılış amacını anlatırken dayandığı-Ben gizli bir hazine idim bilinmek istendim-hadisi kutsisindeki Tanrı tasavvurudur. İkinci olarak ta tasavvufa göre Tanrı'nın haricindeki her şey (masiva) Zat-ı ilahinin eseridir. Yaratılış, Zat-ı ilahinin sıfatıdır. Zat ise gizlidir. Onun hakkında düşünülemez. Çünkü mahlûk olan insan hâdistir. Kadim olan, ebedi ve ezeli olanı nasıl idrak etsin. Demek ki tanrının idraki kesinlikle imkânsız bir olaydır.

1.2. Tanrı'nın Sıfatları

Fuzûli Tanrının sıfatları mevzuunu işlerken bu konuda kendinden önceki görüşleri zikretmekle yetinmiş ve kendi görüşlerini açıkça ifade etmemiştir. Ancak onun genel manada kelâmcılardan yana görüş belirttiğini görebiliyoruz. Ona göre bu konuda ileri sürülen görüşler şunlardır;

1-“Allah'ın sıfatları zatı üzerine zait değildir ” diyenlerdir. Bu fikri savunanlar filozoflardan ve Mutezile kelâmcılarından bazılarıdır ki onların bu konudaki delileri şudur: “Eğer sıfatlar zat-ı ilahi üzerine zait olsalardı, ya nakıs olan bir şeyi tamamlamış ya da lüzumsuz ve abes olmuş olurlardı”³⁵

2-Birinci gruba karşı gelerek; “Allah'ın sıfatları zatı üzerine zaittir ” diyen zümredir. Bunlar Eş'ariler'dir ki onlara göre sıfatlar ve Zat-ı İlâhi'nin anlamları birbirinden ayrıdır. Bu yüzden sıfatlar zat-ı ilahi üzerine zaittir.³⁶

3-Ebu Haşim el-Mute'zili ve onun taraftarlarına ait olan görüştür ki onlara göre sıfatlar ne mevcut ne de madum olan bir takım hallerden ibarettir ve varlık ile yokluk arasında bir niteliğe sahip olan vasıtalarıdır.³⁷

4-Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve taraftarlarına göre ise, sıfatlar 10 sayısının içindeki bir gibidir. Allah'ın ne zatıdır ne de ondan başka bir şeydir.

Eğer başkalık olsaydı ayrı bir zatı olması gerekti. Hâlbuki sıfatlar zat değildir ve zat-ı ilahi üzerine zait değildirler³⁸

³⁴ Tarlan, A.Nihat, **Fuzûlî Divanı Şerhi**, Ankara 2001, s. 26.

³⁵ **Matla'ul-İtikad**, s. 43

³⁶ **Matla'ul-İtikad**, s. 43

³⁷ **Matla'ul-İtikad**, s. 43

5- Sofilere göre de sıfatlar mücmel olan zat-ı ilahi nin mufassal tezahürleridir. Kâinat onların zuhur yeridir³⁹

Fuzûlî' nin Tanrı'nın sıfatları konusundaki fikirlerini incelemeye geçmeden önce İslam düşünürlerinin Tanrı'nın sıfatları üzerine yaptıkları bir ayırmadan kısaca bahsedelim. Şöyle ki; Tanrı'nın sıfatları ile ilgili temel olarak iki farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nı zatına herhangi bir özellik nispet etmeden sadece zatı olumsuz özelliklerden tenzih etmeyi doğru bulanlardır. Bu görüşü savunanlara göre Tanrı'nın ne olduğu değil de ne olmadığı konuşulmalı. Çünkü Tanrı'nın zatına zıt olan nitelikler (selbi sıfatlar) söylendiği takdirde Tanrı hakkında bir şeyi sabitlemeden onu diğer varlıklara benzetmekten uzak tutmuş oluruz. Örneğin "Tanrı bilendir" dediğimizde bilme vasfı diğer varlıklar içinde geçerli olan bir nitelemedir. Bunun yerine "Tanrı cahil olmayandır" demeliyiz. Böyle dediğimizde onu tüm varlıklardan ayırmış oluruz.

İkinci guruptaki düşünürler ise Tanrı'nın olumlu sıfatlar (subuti sıfatlar) ile nitelendirilebileceğini savunulardır. Onlara göre Tanrı'yı olumlu sıfatlarla nitelendirmek onu yaratılmış varlıklara benzetmek anlamına gelmez. Aynı terimleri kullanarak yapılan bir nitelendirmenin, nitelendirdiğimiz varlığa göre anlam kazandığını savunan bu guruptakilere göre "Tanrı bilendir" dediğimizde herhangi yaratılmış bir varlığın bilmesi gibi bir "bilme" söz konusu değildir.

Fuzûlî Tanrı'nın sıfatları hakkında yukarıdaki ayırımla ilgili şu bilgileri verir: Tanrının sıfatları ya "subiti" dir ya da "selbi"dir. Cüzi isimler dediği subiti sıfatları şöyle açıklar:

Allah "kadir" dir. Bütün fiiler ondan sudur eder. Allah yenilenmek ve gecikmek hali vuku bulmadan ezeli bir irade ile "mürid" dir. Allah duygu manası ile değil sadece idrak manası ile "semi ve basar" dır. Allah "hayy" dır. Çünkü fiiler sadece diri olan bir varlıktan sudur eder. Allah "mütekellimdir" çünkü emretmekte ve nehyetmektedir. Allah "bir" dir. Çünkü ikilik bir birine mani olmak sebebiyle fesad ve düzensizliği gerektirir.⁴⁰

Tanrı'nın selbi sıfatları ile ilgili olarak; Allah'ın mürekkebe, elem ve acı duyan, bir yerde ve yönde bulunan, lezzet duyan ve muhtaç olan bir varlık asla olamayacağını söyler. Zira öyle olsaydı mükemmelliği olamayacağından tanrı

³⁸ Matla'ul-İtikad, s. 44

³⁹ Matla'ul-İtikad, s. 44

⁴⁰ Matla'ul-İtikad, s. 44

olamazdı der.⁴¹Görüldüğü gibi Fuzûlî çok açık belirtme de yerine göre Tanrı'nın hem selbi hemde subuti sıfatlarla nitelendirilebileceğini kabul etmektedir.

Şairimiz Tanrının sıfatları ile ilgili olarak filozoflar üzerine iki tahlil yapar. Birincisi; Filozofların Allah'ın zatı sıfatlarıyla aynıdır görüşünü kabul etmesi onları âlemin hadis olmadığı görüşünü kabule götürmüştür. Çünkü Allah'ın ilmi O'nun için küllinin hâsıl olmasıdır; kudreti küllinin ondan sudurudur; iradesi de, O'nun külliyi murad ve kastetmesidir. Filozoflara göre herhangi bir husus ta ilim hâsıl olduğu, kudret ve irade de yaratmayı gerektirdiği halde malulün gecikmesine imkân yoktur. Yani onun sıfatlarının kadim olması o âlemin kadim olmasını da zorunlu kılar.⁴²

İkinci olarak ta Allah'ın selbi sıfatları konusundaki görüşleri yüzünden filozoflara bir tenkitte bulunur. O, Filozofların “ Allah kendi zatını idrak eder. Kendi zatını idrak etmek ise lezzetlerin en büyüğüdür ” görüşüne karşı çıkar. Fuzûlî' ye göre eğer filozofların bu görüşü doğru olursa, Allah lezzet duyabilen bir varlık olmuş olur. Lezzet duymak ise Allah'a ait bir sıfat olamaz. Ancak yaratılmışlara ait bir nitelik olabilir. Ona göre Allah'ın kendi zatını idrak etmesi bir kıvançtır, lezzet değildir. Kıvanç ise zevk ya da lezzetle aynı değildir. Kıvanç devamlı olan bir durumdur lezzet ise geçici ve değişen bir durumdur.⁴³

1. 3. Tanrı-İnsan İlişkisi

Fuzûlî' nin Tanrı konusunda klasik İslam Kelâmını içeren yukarıda geçen görüşlerinin yanında şiirlerinde vahdet-i vücud ve diğer mistik düşünceleri taşıyan görüşleride mevcuttur. Âlemin Tanrı'nı varlığı ile birliğine dayanan bu görüşlerde hâkim olan fikir ise Tanrı-insan benzerliğidir. Ancak bu benzerlik ontolojik olarak bir benzerlik değildir tabî ki. Makro düzeydeki tanrısal vasıfların ve niteliklerin mikro düzeyde insana yansımaları şeklindedir. Zira insan Allah tan bir parça gibidir. Onun makro düzeydeki sıfatları mikro düzeyde insanda mevcuttur. Âlemin her parçasında olduğu gibi insanda da Tanrısal izler vardır.

Kemal-i hikmetün izhar-ı kudret kılmağa etmiş

Gubar-ı tireden ayine-i gift-i numa peyda

⁴¹ Matla'ul-İtikad, s. 45

⁴² Matla'ul-İtikad, s. 45

⁴³ Matla'ul-İtikad, s. 45.

(Hikmetin kemali sendedir. Bu kemal kendi kudretini meydana çıkarmak için kara tozdan (topraktan) dünyayı gösteren ayna vucuda getirmiştir)⁴⁴

Bu beyit şairimizin yukarıda açıklamaya çalıştığımız düşüncelerini çok güzel bir biçimde özetliyor. Çünkü insan topraktan yaratılmıştır: İnsandaki gönül şairler tarafından efsanevi İskenderin dünyayı gösteren aynasına ve Cem'in kadehine benzetilir. Cam ve aynanın da hammaddesi topraktır. Topraktan yaratılan insan da tıpkı bir ayna gibi yaratıcısının kendisine nakşettiği hikmetleri yansıtır. İnsana bakan (inceleyen) onun yansıttıklarını görebilir, Tanrı'yı, görebilir. Aynı bağlamda şu beyitler de örnek gösterilebilir;

Dem-a-dem aks olur mir'at-ı âlem kahr ü lutfunda
Anun çün geh kudret zahir eyler geh safa peyda

(Dünya aynası her an kahır ve lütfünün aks eylediği bir yerdir. Bu sebepten dünya geceleyin ve bulutlu zamanda bulanık, görünemez, gündüz ve açık hava da saf ve temizdir)⁴⁵

Ya'kub'da nişane-i şevkun gam u elem
Yusuf'da neşe-i nazarın behcet ü biha

(Senin hararetli aşkının nişanesi Yakup ta gam ve elem yani Celal, bakışının verdiği mutluluk Yusuf ta Cemal şeklinde görülür)⁴⁶

Diyen Fuzûlî iki peygamberde Allah'ın sıfatlarının ayrı ayrı tecelli ettiğini söyler.

Tanrı-insan ilişkisinde inayet kavramına da sık sık değinen şair insanın yaratılmasının ve peygamberlerin gönderilmesinin Allah'ın insanlara duyduğu merhamet ve insanlara olan sevgisinden doğan yardımlar olduğunu şöyle söyler. Hayatın başlamasına sebep olmaktan tutun da evrenin son bulmasına kadar geçen bütün zaman da Tanrının inyeti kendisini gösterir. Zira Allah inyeti doğurtan sevginin ve aşkında kaynağıdır.

Cihan ehline ta esrarı ilmin kalmaya mahfi
Kılubdur hikmetin küffar içinde enbiya peyda

(Senin ilmin kâinatı kuşatır. Bu ilmin sırları insanlara gizli kalmasın diye yine doğru ve lüzumlu olarak kâfirlere peygamber yaratmışsın. Peygamber ki bu sırları insanlara öğretendir)⁴⁷

⁴⁴ Tarlan, **age**, s.27.

⁴⁵ Tarlan, **age**,28.

⁴⁶ Tarlan, **age** s.21.

Diyen şairimiz bu Tanrısal inayette inanan-inanmayan ayrımı olmadığını, inanmayanları kurtarmak için onlara sayısız peygamberler gönderilmesini bu görüşüne delil gösterir.

Ayrıca şairimiz esrinde Allah'ın fiilleri bahsini işlerken; Allah'ın fiillerini kulun fiilleri ile ilişkilendirerek incelemiştir. O; filozofların bir kısmının “fiillerin bir takım hareket, nicelik, nitelik, cisimlilik ve zaman gibi kavramlarla alakalı olduğu ve Allah'ın bu kavramlardan münezzehe olduğu için fiillerin de Allah'tan münezzehe olduğu” görüşüne karşıdır. Mutezile taraftarlarına ait olduğunu belirttiği bu görüşün fiileri Allah' tan nefyederek fiilin sadece cisimden sudur edebilmesini kabule dayandırdığını söyleyerek bu görüşü doğru bulmaz. Bu konuda Eş'ari'lerin ve onlara yakın olan filozofların görüşlerini kabul eder. Kulun kudret ve istidadını reddetmeyi akla uygun bulmaz. Herhangi bir tesiri olmayan bir kudreti kabul etmeyi de kudreti tamamen nefyetmek gibi görür. O halde kulun fiilini sonradan yaratılma suretiyle verilen değil, gerçekten kendisinden mevcut olan kendi kudretine nispet etmek gerekir der.⁴⁸

Şairimiz böylece Allah'ın adaleti ve insanın hürriyeti problemini de halletmiş olur. Çünkü o Cebriyenin “Allah'ın takdir ettiği hususlarda, kulun kudreti hiçbir surette tesir etmez” görüşüne de karşıdır.⁴⁹Böylece kul kendi tercihi ile yapar ve bu sebepten sevaba ya da cezaya layık olur.

2.İNSAN ve RUH ANLAYIŞI:

İnsanın ‘ruh ve beden’ den ibaret olduğunu kabul eden Fuzûlî insanı irade ve hareket kabiliyetleriyle hayvanlara benzetirken; akla dayanan faaliyetleri, tedbir ve tasarruf faaliyetleriyle onu hayvandan ayırır. Bu ayrımında “ruh ”sayesinde olduğunu söyler⁵⁰.

Fuzûlî, filozof ve mütekellimlerin de rûh tanımlarına değinir. Bütün bu görüşler arasından tercihte bulunan yazar, İsrâ Suresi 85. âyette söz konusu edilen “*De ki: ruh, rabbinin bir işidir. Size bu hususta ilmin ancak birazı verilmiştir*” hükmünce *ruhun* gerçek mahiyetini bilmeyi Allah'a havale eder⁵¹Ancak yinede ruhun soyut bir cevher olduğunu söylemekten geri durmaz. Onun ruhun gerçek

⁴⁷ Tarlan, *age*,27–28.

⁴⁸ *Matla'ul-İtikad*, s. 47.

⁴⁹ *Matla'ul-İtikad*, s. 46.

⁵⁰ *Matla'ul-İtikad*, s. 24.

⁵¹ *Matlau'l-İtikâd*, s. 26.

mahiyetini bilmeyi Allah'a havale etmesi, ruhun tanımı ile ilgili çok farklı görüşlerin mevcut olmasından kaynaklanıyor fikrindeyiz. Ayrıca Fuzûlî'nin yukarıdaki ayeti yorumlamada ruh hakkında konuşmayı yasak kabul etmek gibi bir anlam çıkarmadığını düşünüyoruz. Zira öyle olsaydı kendisi ruh hakkında tanımlama ve açıklamalar yapmazdı.

Fuzûlî'nin ruhun maddi olmayan bir cevher olduğunu kabul etmesi onun bu konuda filozoflara yakın bir görüşe sahip olduğunu gösterir. Bilindiği gibi 'ruhun ne olduğu?' meselesi hem filozoflar arasında hemde kelamcılar arasında tartışılmış ancak ruh ile ilgili ortak bir tanımlama yapılamamıştır. Genel olarak ruhu cisim, araz ve soyut cevher olarak kabul eden üç gurup karşımıza çıkmaktadır. Kelamcılarının çoğu ruhun cisim olduğunu kabul eden birinci guruptandırlar.⁵² İbn Kayyim, Nazzam, Cüveyni ve İbn Ravendi de ruhun cisim olduğunu ileri süren bu guruptandır. İkinci gurup olarak da ruhun bir cisim değil maddi bir cevherin arazi olduğunu söyleyen Cafer b. Harb, Bakillani ve Allaf gibi kelamcılar ve onları takip edenler vardır. Ruhun cisim veya cisim özelliği taşıyan bir araz olması görüşü karşısında üçüncü bir gurup ruhun soyut bir cevher olduğunu savunmuştur.

Ruhun soyut bir cevher olduğu fikri felsefe kaynaklıdır. Aristoteles'in ruhu , 'kuvve halinde canlılığa sahip olan tabii varlığın ilk yetkinliği (kemal-i evvel)'olarak tanımlaması Kindi ve İbn Sina başta olmak üzere birçok düşünürü bu konuda etkilemiştir.⁵³ Açıkça görüldüğü gibi Fuzûlî de bu konuda kelamcılarının görüşünü değil de filozofların görüşünü benimsemiştir.

Fuzûlî'ye göre ruh bedenden önce yaratılmıştır. Ona göre Aristoteles ve ona tabi olanların savunduğu ruh bedenden sonra yaratılmıştır görüşü yanlıştır. Buna kanıt olarak ta Hz. Peygamberin "Ruhlar bedenlerden iki bin yıl önce yaratılmıştır" hadisini ve Allah'ın bedenler yaratılmadan önce ruhlarla konuştuğu "**misak ayetini**" kullanır. Ruh bedenden bağımsız bir varlık kabul eden şair onun bedenden sonra var olduğu gibi bedenden öncede var olduğunu kabul eder⁵⁴

Ancak bizler yaptığımız araştırmalarda Fuzûlî'nin iddia ettiği gibi Aristotelese ait "ruh bedenden sonra yaratılmıştır" diye bir görüşe rastlamadık.

⁵² H. Z. Ülken Eş'arilerin büyük çoğunluğunun ve Mutezilenin bir kısmının bu görüşte olduğunu söyler. Bkz. Ülken, H.Z.,**İslam Düşüncesi**, İstanbul 1995,s.52.

⁵³ Bolay, S.Hayri, **Aristo metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul 1993,s.84.

⁵⁴ **Matla'ul-İtikad**, s.24.

Çünkü Aristo'ya göre ruh bedeninin formu olduğundan beden ile birlikte vardır⁵⁵. İbn Sina'da bu konuda Aristonun takipçisi olarak ruh ve bedeninin birlikte var olduğunu kabuleder.⁵⁶ Aristo'daki öncelik ve sonralık zamansal olarak değil ontolojiktir. Yani beden ruhtan ontolojik olarak öncedir. İslam düşünce tarihinde Ruhun bedenden önce mi sonra mı yaratılmıştır tartışmasını irdelediğimizde Fuzûlî 'nin neden böyle bir yanılgıya düştüğünü anlayabiliriz. Ruh mu beden mi önce yaratıldı tartışmasında üç genel görüş mevcuttur. Birincisi temeli Platon'un ideler nazariyesine dayanan ruhların bedenden önce var olduğu görüşüdür. Zira Plato ruhların kıdeminin kabul ediyordu. Doğal olarak ta ruhların bedenlerden önceliğini kabul etmiş oluyordu. İslam kelamcılarının çoğu bu anlayışı benimsemiştir. İkinci olarak ta ruhlarla bedenlerin aynı anda var olduğunu kabul eden görüştür ki en meşhur savunucusu Gazzali'dir. Gazzali bu konuda tamamen akli delilere dayanarak açıklamalar yapar. Ayrıca İbn Sina'nın Aristo'dan aldığı kanıtları da kullanır.⁵⁷ Üçüncü olarak ise İbn Kayyim gibi ruhun bedenden sonra yaratıldığını savunanalar vardır. Görülüyor ki Fuzûlî ruhun bedenden önce yaratıldığını kabul etmeyen her iki gurubu da bir tutuyor. Bu yüzden Aristo'yu ruhun bedenden sonra yaratıldığını kabul edenler arasında sayıyor.⁵⁸

Bedenin ise su halinde bir hücreden oluşmaya başladığını söyleyen Fuzûlî bu hücredeki bütün insani özelliklerin bil-kuvve olarak bulunduğu inanır. Bu insani özelliklerin ortaya çıkmasının ilk unsur(arche)a veya Eflatunun idelerine benzediğini söyler. Onlar gibi tedricen çıkarlar. O'na göre anne rahmindeki hücre hararetle gelişir, büyür ve unsuri keyfiyete göre şekil alınca “ **dört tabiat**” oluşur. Bu dört tabiat: kan, balgam, sarı safrave kara safradır. Daha sonra kemik, damar ve sinirler oluşur ve cismi şekillerde tamamlanınca ruh bedene hulul eder(dâhil olur). Gıdasını alarak normal gelişime devam eden beden vakti geldiğinde de rahimden çıkar⁵⁹.

Ruhun bedeni yönetmesini ruhun üç kuvvesi ile açıklar. Bunlar; bedeni gıda almak suretiyle olgunlaştıran **kuvve-i sheviye**, zararlı şeylerden koruyan **kuvve-i**

⁵⁵ Gökberk, Macit, **age**, s.78.

⁵⁶ Altıntaş, Hayrani, İbn **Sina Metafiziği**, Ankara 1992.s.128;Günaltay, M.Şemsettin, **Felsefe-i Ula**, İstanbul 1994,s.246.

⁵⁷ Gazzali, Muhammed Ebu Hamid, **Mearicu'l-Kuds fi Medarici Marifeti' n-Nefs**, Mısır 1928,s.111.

⁵⁸ İbn Kayyim, El-Cezviyye, **er-Ruh, Kahire** 1989, s. 165

⁵⁹ **Matla'ul-İtikad**, s.26

gazabiyye, onu gerçek manevi olgunluğa hazırlayan **kuvve-i melekiyye** dir⁶⁰. Yine ona göre duyular beden- ruh ilişkine dayanır. Zahirî ve batîni olmak üzere iki grupturlar. Zahirî olanlar; **işitme, görme, tatma, dokunma ve koklamadır**. Batîniler ise; **ortak duyum(hissi müşterek) ,vehim,hayal,hafıza ve mutasarrıfa** dır.Sonuncu duyuyu sadece filozoflar kabul eder.Kelâmcılar onu duyu olarak saymazlar⁶¹.Nefsin beş gizli kuvveti denilen bu duyulardan *hissi müşterek*, beş duyu ile algılanan şeylerin suretlerinin toplandığı bir havuza benzetilir.*Hayal* ise bahsi geçen suretlerin ortak duyumda silinmesi halinde bile onları saklayan ortak duyumun özel bir hazinesidir.Dış duyularla algılanan suretler üzerinde tasarrufta bulunan kuvvet de *mutasarrıfa* olarak isimlendirilmiştir.Aklın tasdik ettiği şeylere muhalefet edip akılla çelişen *vehim* ve vehmin idrak ettiği suretleri koruyan *hafıza* da nefsin son iki gizli kuvvetidir⁶².

Onun insan aklının mertebelerinde kabul ettiği mertebeler Farabî'nin Teorik akıl mertebelerine çok yakındır⁶³.İlk mertebe bir şeyin nefiste nakşolması mertebesi olan **Akl-ı heyulanidir**.İkinci mertebe külli umuru kavrama kabiliyeti olan **Akl-ı nazari**,üçüncüsü nefsin arzularını doğru harekete geciren **Akl-ı ameli**,dördüncüsü kemale varmış **Akl-ı meleke**,beşincisi nefsin bilgiyi istediği zaman kullanabilecek olgunlukta olduğu **Akl-ı bil-fiil**,sonuncusu da artık mücerret bir mahiyet taşıyan **Akl-müstefad** 'dır⁶⁴.

Fuzûlî, insanları iman ve inkâr açısından ruhlar âleminde başlatarak ayırır. Âlem hakkındaki görüşlerini açıklarken de değineceğimiz gibi ona göre iman ve inkâr ruhlar âleminde başlamıştır. Bu konudaki görüşlerini mîsâk âyeti⁶⁵ çerçevesinde değerlendirir. O'na göre bedenlerden önce yaratılan ruhlara, "...*ben sizin rabbiniz değil miyim?*" sorusuna, hem ilk ve hem de ikinci sorularda "lâ/hayır" diyenler inkâra şartlanmış kimseler; "belâ/evet" diyenler ise mü'min olanlardır. İşte o gündeki anlaşma ve ayrılık, bugündeki uyuşma ve ayrılığın neticesidir.⁶⁶ Bilmemiz gerekir ki, mîsâk âyetindeki anlatım, temsîlî değil, fizikîdir sonucu çıkarılırsa, insanın özgürlüğü tartışmaya açıktır. İnsan iradesinin bağlanma ve yazılmış kaderdeki

⁶⁰ **Matla'ul-İtikad**, s.27

⁶¹ **Matla'ul-İtikad**, s.27

⁶² Erdoğan, İsmail, **İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri**, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara 2003,s.65

⁶³ Farabî, **Risale fi'l-akl**, Neş., ve Çev, Maurice Bouyge, Dar'ul-Meşrik, Beyrut 1983,s.13-34

⁶⁴ **Matlau'l-İ'tikâd**, s. 20

⁶⁵ **el-A'râf** 7/172.

⁶⁶ **Matlau'l-İ'tikâd**, s. 22.

rolu oynama zorunluluğu oluşur ki bu da hem Allah'ın adaleti ile ilgili hem de özgür iradenin varlığı ile ilgili problemleri ortaya çıkarır. Bu âyette temsili anlatımın daha ağır basmakta olduğu söylenebilir. Çünkü insanlar, hakkı kabul edebilecek bir yetenekte ve müstakil şahıslar olarak yaratılmışlardır. Yoksa Allah, kullarından hiçbir kimseyi iman ve küfre zorlamamıştır. İman ve küfür, tamamen kulların eylemlerindedir. Zorlama ile olan eylemde sorumluluk aranmayacağına göre insana sorumluluk yüklemenin anlamlı olabilmesi için böyle bir anlayışa sahip olmaya ihtiyaç vardır.

Fuzûlî, insanları eylemleri ve inançları bakımından ele alıp kategorize ettikten sonra, insanı diğer canlılardan ayıran ontolojik farklılığına da vurgu yapar. İnsan, ruh ve bedenden ibarettir. İnsan, irade ve hareket edebilme bakımından diğer canlılarla ortak olup, onlardan, marangozluk, ziraat ve benzerleri gibi akla dayanan faaliyetlerle ayrılır. İnsanlar akli meselelerde tedbir ve tasarruf yetkisine sahip olmakla diğer hayvanlardan üstün bir pozisyon kazanırlar. Fuzûlî'ye göre işte bu üstünlüğün sebebi, ruhtur.⁶⁷ İnsanda bulunan işlevsel aklın kaynağı da ruhtur.

Fuzûlî, akıl sahibi varlık mertebelerini üç ana grup içerisinde tahlil ederek insanın kâinat içerisindeki yerine ve dinî mesûliyet açısından değerine değinir. Bu varlık mertebelerinden ilki, zatı tamamen iyi olup, kendisinde hiçbir şer bulunmayan melekler; ikincisi, zatı tamamen kötü olup, kendisinde hiçbir hayır bulunmayan şeytanlar; diğeri ise, zatı iyi de kötü de olabilen insanlar ve cinlerdir. İnsanlar ise diğer varlık kategorilerindeki ontolojik anlamda farklılıkla birlikte tabiatında iyilik, kötülük bulunmakla beraber, hayvanlarda olmayan akıl ve hikmet yoluyla beşerî tabiatını eğitime ve kontrol altına alabilme istidadına sahiptir. Eğer insan aklını iyi kullanabilirse, her türlü tehlike ve kötülüklerden kurtulabilir.⁶⁸ Varlık tabakalarında insanı diğer varlıklardan üstün tutan Fuzûlî insanlarında kendi aralarında iki guruba ayırır. Birinci guruptakiler vahiy ve ilham yoluyla bilinebilecek şeylere vakıf olanlar(nebiler) ve akıllarını kullanarak kendilerini hakikatleri araştırmaya arayanlar(filozoflar ve ilim ehli olanlar) dır. Kendi çabaları ile buldukları hakikatlerden vicdani muhakeme ve delillerle Allah'ın varlığını çıkarırları diğer insanlardan üstün tutar. Çünkü ona göre ikinci guruptaki insanlarancak birinci guruptakileri taklitten öteye geçemezler. Ancak işittikleri kadar bilgiye ve inanca

⁶⁷ Matlau'l-İ'tikâd, s. 25.

⁶⁸ Matlau'l-İ'tikâd s. 28.

sahip olabilirler⁶⁹. Bunları Allah'a ibadet eden, muhakkik, müdebbir, va'z eden ve öğretici kimseler kabul etmesi Farabi'nin el-Medinetü'l-Fadilası'ndaki insanlar arasındaki sınıflandırmasını çağrıştırır

2.1. Varlık ve Aşk İlişkisi

İslam düşünce tarihinde “aşk” kavramı, “varlık” kavramı ile ilişkisi çokça işlenmiş olmasından dolayı önemli bir yere sahiptir. İslam mütefekkirlerinin birçoğu aşk ve varoluş arasında çok sıkı bir ilişki olduğuna inanmışlardır. Onların bu ilişkiyi açıklayan düşüncelerinin dört temel nokta üzerine temerküz ettiğini görebiliriz.

Bunlardan birincisi sufilerin öncüsü olduğu anlayıştır ki; vahdet-i vucud teorisine istinat eder. Bu anlayışa göre aşk; Allah'tan neşet eder ve mahlûkatın yaratılışının temel sebebidir. Ünlü İslam düşünürü Davud-el-Kayseri'nin “Hakiki sevginin Bilinmesine Dair” adlı Risalesi ve İbn Farız'ın “Hamriyesi” si bu anlayıştan kaynaklanan düşüncelerle kaleme alınmıştır⁷⁰.

İkincisi İslam düşünürlerin tamamen beşeri faktörleri ve beşeri gerçeklerini yorumlayarak ulaştıkları “aşk” anlayışıdır. Bu anlayış akılcı ve görünene dayanan gerçekçi olguya dayanan gerçekçi aşk anlayışıdır. Cahız'ın “Aşk ve Kadınlar Hakkında” risaliyesi bu anlayışla yazılmış bir eserdir⁷¹.

Üçüncü anlayış olarak da; Aşk felsefî bir düstur kabul eden ve varoluş hiyerarşisini düzenleyen bir eser olarak gören anlayıştır ki İbni Sina'nın “Aşk Hakkında” risaliyesi ve İhvan-ı safa'nın derlemelerindeki aşk ile ilgili düşünceleri bu bağlamda değerlendirilebilir⁷².

Son olarak selefi bir bakış açısına sahip ehl-i hadis ait aşk anlayışıdır ki, bunlar kendilerinden önceki nakilleri toplayarak aşk kavramını irdelerler. Kendileri açıkça fikir belirtmeden sadece aşkla ilgili nakilleri aktarmaya özen gösterirler. Ancak yer yer aşkı tabiplerin iyileştirmesi gereken ruhsal bir hastalık olarak tarif ederek bu konuda akılcılardan oluşan ikinci gurubun anlayışına yaklaşmışlardır⁷³.

⁶⁹Matlau'l-İ'tikâd s. 21

⁷⁰Bkz. Davud, el-Kayseri, “Risaleü fi Marifeti'l-Hakikiyye”, er-Resail, Tahkik: Mehmet Bayraktar, Kayseri 1997, s.135; İbn Farız, Kaside-i Hamriye, İstanbul 1330, s.109–150

⁷¹Bkz. Cahız, Aşk ve Kadınlar Hakkında Risale, el-Münteha min Resail'l –Cahız, Beyrut, 1992, s.183–192

⁷² Bkz, İbn Sina, Risaletu'l-Işk, Beyrut, 1983, s.243–269; İhvan-ı Safa, Resail, Beyrut, c.3, s.269–278

⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ravzatü'l-Muhibbin ve Nüzhetü'l-Müştakin, Daru'bni Kesir, 1418/1997, 10–12. bablar, s.178–196

Daha çok İslam kelâmcılarının kabulleri ile beden ve ruh hakkındaki açıklamalarına rastladığımız şairimiz insanın ontolojik durumunu dini-tasavvufi bir bakışla da inceler. Daha çok şiirlerinde rastladığımız bu görüşleri karşımıza bambaşka bir Fuzûlî çıkarıyor.

Tasavvufi felsefenin çizgisindeki şairimiz, şiirlerinde varlık ve aşk ilişkisinde yukarıda bahsettiğimiz sufi anlayışı takip etmiştir. Fuzûlî insanın ontolojik yalnızlığı yakaladığı anı tanrı ile birleşme yani vahdet olarak kabul eder. Bunu bir beyitinde şöyle dile getirir;

Eylemez halvet-seray-ı sırr-ı vahdet mahremi

Aşıkı ma'şukadan ma'suku âşıktan cüdâ⁷⁴

(Vahdet sırrı insanın içinde olduğu için orada insan yalnızdır. Bu durumda olan insan seveni sevilenden, sevileni sevenden ayıramaz. Yani insan ile tanrı birleşir)

Tasavvufun en temel ilkelerinden olan kendini Allahla birleştirmek, varlığını onun varlığında eritip yok etme olan “**fena**” kavramı da onun şiirlerinde çokça kullanılır. Zira ona göre vahdetin ilk aşaması “fena”yı gerçekleştirmektir. Bu varlığının cismani boyutunu ortadan kaldırmanın da ilk şartı maddi olanla yani dünyevi olanla ilişkiyi kesebilmektir

Ey Fuzûlî intihassuz zevk buldun ışkdan

Böyledir her iş ki Hakk adıyla kılsan ibtida

(Ey Fuzûlî, aşktan sonsuz bir zevk buldun. Çünkü Hak'ta kendini yok etmek ebedi olan Hakk'a ulaşmaktır. Ebediyet ise sonsuzluktur. Hak adı ile başladığın her iş böyledir)⁷⁵

Hasb-i hevada koyma Fuzûlî-sıfat esir

Ya Rab hidayet eyle tarik-i fena mana

(Beni Fuzûlî gibi heva ve heves içinde hapsedme. Ya Rabbi bana fena, yani Hak'da yok olmak yolunu göster)⁷⁶

O'nun ruh dünyasını sergileyen beyitlerinde insan unsuru gerçek kemaliyetine ancak “**fena**” da ulaşabilir. Bu fenayı sağlayacak olan da aşktır. Zira tüm tasavvufi öğretilerde kabul gören anlayış; âlemin aşk sayesinde var olduğu, kulun en alt seviyelerdeki muhabbetten başlayarak git gide maddi aşklardan ve

⁷⁴ Tarlan, **a.g.e.**, s.17

⁷⁵ Tarlan, **a.g.e.**, s.19

⁷⁶ Tarlan, **a.g.e.**, s.24

maddenin kendisinden soyutlanacağı, ilahi aşka yönelip fenada vahdeti yakalayacağı şeklindedir. Böylece Fuzûlî 'deki “aşk” kavramını sadece insani bir duygunun sanatsal yansıması olarak değil, aynı zamanda ontolojik bir detay olarak incelemeliyiz. Zira O, aşkı hem âlemin yaratılışına sebep, bütün mahlûkata illet olarak kabul eder hem de aşkın bu âlemdeki tek ontolojik gerçeklik olduğunu söyler. Ezeli kabul ettiği aşkı şu iki beyitinde şöyle tanıtır;

Can lebün izhar-ı güftar eyleyip

Urmadan İsa lebi can-bahşlıktan dem henüz

(Daha İsa dudağı can vermektan dem vurmadiğı vakit bile senin dudağın söz söyleyerek can bağışlardı)⁷⁷

Bu beyit okunduğunda ilk olarak İsa nutka gelmeden senin dudağının can bağışlaması senin İsa'dan üstünlüğünü gösterir anlamına gelir. Fakat asıl anlatılmak istenen İsa yaratılmadan yani ruhlar cana kavuşmadan, Elest Bezmi'nde senin Bekabillahi bağışlayan dudağın âşıklara hakiki canı yani bekayı verirdi demektedir. Buradaki Sevgili Tanrıdır ve daha bedenler yaratılmadan ruhlara talip oldukları aşkla kendiyile birleşme, sonsuzlaşma imkânı veriyor. Aşk ruhlarla birlikte varlığını gösteriyor.

Secde-gâh etmişdi ışk ehli kaşun mihrabını

Kılmadan hayl-ı mela'ik secde-i Âdem henüz

(Daha melekler Âdem'e secde etmeden, aşk ehli kaşının mihrabına secde ediyorlardı)⁷⁸

Görüldüğü gibi daha Âdem yaratılmadan yani madde âlemi henüz mevcut değilken âşıklar Sevgiliye (Tanrı) yakınlaşmaya çalışıyorlar.

Ezeli olan aşk aynı zamanda tüm mahlûkatın illetidir şaire göre, yaratılış sebebi aşktır.

Didar-ı dostur ki iki âlem neticesi

Yoh andan özge aşka âlemde mültemes

(İki âlemin, dünyanın ve ahiretin yaratılmasına sebep hakiki sevgilinin müşahedesidir. Onun yüzünü görebilmek, onu tanıyabilmektir. Âşık âlemde ondan başka bir şey istemez)⁷⁹

⁷⁷ Tarlan, a.g.e, s.286

⁷⁸ Tarlan, a.g.e, s.286

⁷⁹ Tarlan, a.g.e,s.314

Bu iki âlem, âlem-i melekût ve âlem-i mülkte onundur. Bu âlemlerin yaratılması aşkın maşukunu tanımaya fırsat verebilmek içindir. Bu beyit “küntü kenzen ...” kutsi hadisine işaret ediyor. Allah’ın bütün âlemi beni tanıdılar diye yarattım, tanımayı sevdim buyruğu tasavvufî düşüncede âlemin yaratılış sebebidir.

Aşk’ın ontolojik anlamlar olarak ontolojik roller oynaması fikri Farabi ve İbn Sina da da görülmektedir. Farabi Allah’ı hem ilk Âşık, hem ilk Maşuk hemde Aşkın bizzat kendisi kabul ediyordu.⁸⁰ İbn Sina da Aşkın hem varlığın hem Allah’ın varlığının bir delili görür. Aşka hem ontolojik yönden hem de psikolojik yönden verdiği değerle insanın acziyetini ve yetmezliğini göstererek aşka olan ihtiyacını ispatlar. Ona göre aşk bize “En Yetkin” varlığı gösterir ki insan ona doğuştan bilkuvve âşıktır. Fakat onu ancak İhtiyari Aşk’ını kazandıktan sonra keşfedebilir, şuuruna varabilir⁸¹

Görüldüğü gibi Fuzûlî “aşk” kavramını neredeyse tamamen ontolojik bir kavram olarak işlemiştir. Son olarak onun aşkın ontolojik değerine yüklediği dereceyi göstermek istiyoruz.

İlm kesbiyle pâye-i rif'at
Ârzû-yı muhal imiş ancak
Işk imiş her ne var âlemde
İlm bir kıl ü kâl imiş ancak

(İlim kazanarak yüksek mevki elde etmek ancak ol-mayacak bir arzu imiş. Âlemde her ne varsa aşk imiş; ilim, sadece kuru lâftan (denildi dedi, dedikodu) ibaretmiş)⁸².

İleriki bölümlerde de açıklayacağız gibi Ona göre aşk hem ontolojik olarak hemde epistemolojik olarak itibar edilmesi gereken en yüksek değerdir.

3. ÂLEM ANLAYIŞI

Filozoflar ontoloji ve epistemoloji alanlarındaki birçok problemlerine çözüm bulabilmek için tabiat felsefesi ile ilgilenmeye mecbur kalmışlardır. Varlıklardan

⁸⁰ Farabi, **ed-Da’avi el-Kalbiyya**, Haydarabad,1349H,s.3;al-Madina al-Fazıla,Dar al-Maşrık,Beyrut,1968 s.54,68

⁸¹ İbn Sina, **Risala Fi Mahiyat il-Işk**, Neş. ve ter. A.Ateş, İ.Ü Edebiyata Fak. Yay. İst,1953,s.10

⁸² Hasibe Mazioğlu, **Fuzûlî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler**, Ankara, 1986, s. 229–231)

oluşan ve kendisi de bir varlık olan tabiat hem ontolojik hem epistemolojik hem de estetik alanlara kaynaklık eder. Felsefenin herhangi bir koluyla ilgilenen filozof ister istemez kendisine bir tabiat anlayışı oluşturur doğal olarak. Felsefe gibi İlm-i kelâm da, Allah'ın varlığını kanıtlama amacıyla tabiat felsefesiyle yakından ilgilenmiştir. Çünkü tabiat, Allah'ın bir âyetidir. Bu âyetin sözsüz olması, gerçeği değiştirmez. Fuzûlî de kadim geleneğe uyararak, eserinde tabiat ve âlem konusuyla yakından ilgilenmiştir. **Matlau'l-İ'tikâd** adlı eserinde âlemin tanımını yaptıktan sonra, düşünce tarihinde varlığın *arke*'si konusunda ortaya çıkan tartışmaların bir özetini yapmış, ayrıca, katıldığı hususlarla katılmadığı noktalar üzerindeki itirazlarını dile getirmiştir

Fuzûlî'ye göre âlem, duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen; âyân ve araz cinsinden olan Allah'ın dışındaki varlıklara verilen bir isimdir.⁸³ Âlem, kelime olarak “a. l. m” sülâsisinden âlet ismidir. Âlem, alâmet, işaret, iz, belirti manalarına gelen âlem den türemiştir. Çünkü âlem, yaratanın varlığına belirti ve delildir. Âlem, feleğin ve onun ihtiva ettiği cevher ve arazların toplamının da adıdır. Aslında bu, kendisiyle yaratıcısı bilinen şeyin ismidir. Âlem, yaratıcısına delâlet konusunda bir araçtır. Bunun için Allahu Teâlâ kendisinin birliğini bilme konusunda bizi âleme göndermiştir: “*Onlar, göklerin ve yerin melekûtuna bakmazlar mı?*” Âlem terimi, varlık dünyasında bulunan bütün varlıkları ifade ettiği zaman “*avâlim*”, sadece, insan, cin ve melekler gibi akıl ve şuur sahibi varlıkları ifade ettiği zaman, “*alemûn ve âlemîn*” şeklinde gelir.⁸⁴ Görüldüğü üzere son tarifte, Arapça'da sâlim çoğul formunda gelen “âlemûn ve âlemîn” kelimelerinin muhtevasına bütün bir varlık dünyasının emrine âmâde kılındığı insan da dâhildir. Câfer-i Sâdık'a (ö. 148/769) nispet edilen bir görüşe göre genel olarak âlem ikiye ayrılır: İçine aldığı bütün varlıklarla birlikte felekleri ifade eden “âlem-i ekber/büyük âlem”, diğeri ise, bütün bir varlık dünyasını ihtiva ettiğinden dolayı “âlem-i asgar/küçük âlem” denmiştir.⁸⁵ Âlem-i asgardan kastedilen ise insandır. Zira kâinatla insan arasında yaratılış açısından ve ontolojik anlamda değişmeceli olarak bir benzetmeden söz edilebilir. Örneğin, insanın görmesi ve işitmesi güneş ve ay gibi, insan bedenini sarmalayan damarlar yeryüzünde bulunan nehirler gibi, bedendeki kıllar ise,

⁸³ **Matlau'l-İ'tikâd**, s. 13.

⁸⁴ İsfehânî, **el-Müfredat**, İstanbul, 1986, s. 514–515. S. Hayri, Bolay, “Âlem”, DİA, İstanbul, 1989, s. 359

⁸⁵ İsfehânî, **a.g.e.**, s. 515.

yeryüzündeki bitkiler gibidir. Âlemin yaratılmasından beri geçirdiği evreler de insanın doğumundan itibaren geçirdiği evrelere benzer.

Kâinatın **ayın** ve **arazlardan** ibaret olduğunu söyleyen düşünürümüze göre aylar kendi zâtı ile kaim olabilen, kelâmcıların mürekkebe ve gayr-ı mürekkebe olarak iki ye ayırdıkları varlıklardır. Mürekkebe teki ölçü Eş'arilere göre iki ve daha çok, Mutezileye göre dört veya sekiz cüzden meydana gelmektedir. Mürekkebe olanlara **cisim** gayr-ı mürekkebe olanlara **cevher** denir. Cevherin şu beş kısımdan ibaret olduğunu söyleyen Fuzûlî bu konuda filozoflara yakın bir görüş benimser.

Ona göre filozofların da kabul ettiği gibi⁸⁶ cevher; birincisi **suret**(şekil),ikincisi **heyula** (madde),üçüncüsü **cisim**, dördüncüsü **nefis**, Beşincisi **akıl** Olmak üzere beş kısımdır⁸⁷

Fuzûlî, İslam inancının bir savunucusu olarak, İslam kelâmcıları ve Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali ve daha ismini zikredemdiğimiz birçok İslam Filozofu gibi, tarihi süreçte âlemin kadim olduğunu ileri süren dehriyenin görüşünü çürütmek için âlem konusu üzerinde durur. Bilindiği gibi, yazılı kaynaklara göre madde üzerinde ilk münakaşayı başlattığı var sayılan antik çağ Yunan düşünürleridir. Atomculuğun en eski savunucuları olan *Demokritos* (m.ö. 420–370) ve *Epikür* (m.ö. 341-270) bütün olay ve olguları atomların birleşip ayrılmasına dayandırarak, onları mekanik nedenlere bağlayarak, atomu; ezeli/kadim varlık olarak nitelendirmişlerdir.⁸⁸ Bu görüşü çürütmek için Fuzûlî, yukarıda âlem kavramının etimolojik mâhiyetine işaret ettiğimiz gibi önceliği âlem kavramının tanımına vermiş, daha sonra da âlemin özünü oluşturan cevher ve arazların hâdisliği üzerinde durmuştur.⁸⁹

Onun cevher, araz ve aylar hakkındaki açıklamaları bir nevi, kelâmcıların isbât-ı vâcib delilleri arasında yer alan “hudus, ya da cevâhir-araz metodu”ndan bahsetmiştir. Bu delil, Fuzûlî’de de görüldüğü gibi, eserden hareketle müessire intikal sûretiyle, her eserin onu yapan yapıcısının varlığını işaret etmesi, bir eser varsa ona tesir eden bir varlığa ulaşma, Allah’ın varlığını akla dayanarak insanın idrâkine sunmadır. Cevâhir-araz metodu, “âlem, bütün parçalarıyla hâdistir, her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır, o halde bu âlemin bir muhdisi vardır ki, o da her

⁸⁶ Bkz, Kindi, *Kitab’ül-Cevahir’l-hamse* (Beş Terim Üzerine),neş. Abdülhadi Ebu Ride, Risaletü’l-Kindi el-felsefeyye, Kahire 1372/1953,II,8–35

⁸⁷ *Matlau’l-İ’tikâd*, s. 19

⁸⁸Bk.Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1977, I, 210; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 35–38, 88.

⁸⁹ *Matlau’l-İ’tikâd*, s. 19.

türlü hâdislik alâmetlerinden soyutlanmış olan Allah'tır" kıyasına dayalı bir mantiki çıkarımla ifade edilir.

Fuzûlî, makro âlemden sonra mikro âlem denilen insan üzerinde de durur. İnsanları genel olarak bilgi ve eylemleri açısından ele alarak tahlil eder. Müellif bilgi yönüyle insanları, iki kategoride değerlendirir. Bunlardan ilki, akıllarını kullanarak vahiy ve ilham yoluyla varlıkların hakikatini araştırarak yaratan bir varlığın mevcudiyetine ulaşırlar. Diğeri ise, ömürlerini taklitle geçiren mukallitlerdir. Bunlar, itikat ve ibadet yönünden ilk zümrenin delillerine tabi olan kimselerdir. Bir de bilgi açısından kaybeden kimseler vardır. Onların sonunun ne olacağını ancak Allah bilir.⁹⁰

Fuzûlî'nin, varlık kategorilerine ve özellikle de insanın mâhiyeti hakkında geniş izahlarda bulunmasından amacı, âlemin ve onun bir parçası olan varlıkların hadisliğini vurgulamaktır.⁹¹ O halde varlık kategorisinde bulunan Allah'ın dışındaki bütün varlıklar, âlemi meydana getirir. Âlem ise; insan, hayvan, tabiat, bitki, cin, melek, şeytan, göksel varlıklar vb. süflî ve ulvî âlemde bulunan bütün çeşitleriyle Allah'ın varlığının birer belirtisi ve alâmetleridirler. İnsan, varlıkların yaratılış hikmetleri üzerinde aklını kullanarak istenilene ulaşmak için tefekkür ve tedebbür faaliyetinde bulunduğu zaman hakikatin bilgisine ulaşabilir. Kur'an'da geçen birçok âyette eşya üzerinde insanı düşünmeye davetin sebebi budur. İnsan, bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşabilecek bir öz bilinçle donatılmıştır. Önemli olan insanın bilkuvve halinde bulunan akıl yetisinin bil-fiil hale dönüştürmesidir. Bütün bu anlatılanlardan amaç, âlemlerle iman arasında bağlantı kurmaktır. İşte Fuzûlî'nin anlatmak istediği, Kur'ani bilginin de öngördüğü gibi, âlemden Allah'a gitmektir.

3.1.Âlemin Cüzleri

Ona göre maddi âlem, birbirine bağlı cisimlerden mürekkeptir. Bu cisimler muhdestir ve bu muhdesliği hem zâtı hem de sıfatları itibarı ile kabul etmek şeriat sahiplerine daha uygundur der. Feleklerin hem zatları bakımından hem de ölçü şekil gibi vasıfları bakımından kadim olduğunu kabul eden Aristoteles, Proclus, Themistus, Ebu Nasr ve İbn Sina'nın görüşlerinden bahseder. Daha sonra da feleklerin zatları ile kadim cismi ve nev'i şekilleri bakımından muhdes olduğunu

⁹⁰ Matlau'l-İ'tikâd, s. 21.

⁹¹ Matlau'l-İ'tikâd s. 29

kabul eden Aristoteles öncesi filozoflardan bahseder ve şöyle bir sonuç çıkarır; buradaki kadimlik Tanrı'nınki gibi zati kadim değil, zamani kadimlikdir⁹².

Mümkün varlıkları **ulvi** ve **sufli** olarak ayırıldığını söyleyen Fuzûlî ulvi varlıkları şöyle sıralar; Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Jüpiter, Satürn, Burçlar, el- Felaku Atlas. Sonuncu feleği diğerlerinden hareket yönüyle ayrı tutan şaire göre feleklerin hepsi şeffaf cisimlerdir, görünmezler ve kendilerine has hareketlere sahiptirler. Yine ona göre yıldızlardan her birinin bir **hayyiz**(yer)i, bir **cismi**, bir **muharriki**(hareket ettiricisi) ve **müdebbiri**(yöneticisi) vardır⁹³.

Sufli varlıklar ile ilgili de şu bilgileri verir; sufli varlıkların en merkezinde **toprak** vardır daha sonra onu çevreleyen **su** üçüncü olarak ta suyu çevreleyen **hava** son olarakta en dıştaki **ateştir** ve havayı çevreler. Ateş Falaku'l Kamer'(Ay)'in yüzeyine temas eder. Ona göre bu suflielerin latif birer cismi, belirli bir merkezleri, kararlı bir yeri ve birer müdebbir ve idarecisi vardır. Bu müdebbir ve idareciler filozoflara göre akıllar ve nefislerdir, ancak şariat sahiplerine göre bunlar **yer melekleridir**⁹⁴.

Ecram-ı Felakiye⁹⁵ bu sufli unsurlara hem tesir eder hemde onlardan tesir alır. Bu etkileşimden ise **mevalid i selase**⁹⁶ olan şu üç varlık çıkar; madenler, bitkiler, hayvanlar. Bitkiler gelişme, beslenme, üreme ve kendi şeklini kendinden sonrakilere verme bakımından madenlerden üstündür. Hayvanlar ise madenler ve bitkilere sahip oldukları vasıflar açısından eşit, iradi hareket etme vasfıyla onlardan daha üstün ve şerefli. Çünkü yaratana en yakın bulunana insana diğerlerine göre daha yakındır.⁹⁷

Fuzûlî âlem ile ilgili bilgilerimizin tam kesinlik ifade etmediğine inanmaktadır. Ona göre âlemin ahvali, aslı ve cüzleri ile ilgili şimdiye kadar iddia edilen ve itibar edilen görüşler kesin olamaz çünkü âlem ilahi sıfatların tezahürlerini yansıtır. İlahi sıfatlara herhangi bir sını çizemeyeceğimizden âlem ile ilgili bugüne kadar elde ettiğimiz bilgilerin dışında bizim bilmediğimiz gerçekler ve hiç

⁹² **Matlau'l-İ'tikâd** s. 16,17

⁹³ **Matlau'l-İ'tikâd** s. 17

⁹⁴ **Matlau'l-İ'tikâd** s. 17

⁹⁵ **gökcisimleri yıldızları kasteden, cansız cisimler**, www.sozluk.sourtimes.org/show.asp?t

⁹⁶ Cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar olmak üzere, bu üç varlık türünü inceleyen doğa bilimi. www.sozluk.sourtimes.org/show.asp?t

⁹⁷ **Matlau'l-İ'tikâd** s. 18

görmediğimiz âlemlerin varlığında mümkün olabilir. Bu ihtimallere açık kapı bırakmak ilmimize ve itikadimize zarar vermez⁹⁸.

Fuzûlî 'ye göre gökteki cisimlerin suri bir dönüşü vardır ve onların hareketi açıkça görülebilir. Unsuriyatın dönüşü görünemese de vardır, manevi bir dönüştür. Bu dönüş sayesinde basit cevherler bazen tertipli olarak yapışarak derece derece madenlik, bitkilik ve yahut hayvanlık şekline geçerek ulvi alemde her makamda bir başka tecelliye mazhar olarak “**kevn**” olurlar. Bazen debu cüzler birbirinden koparak ayrılır, her cüz küçük bir küre(atom ve yahut molekül kastediliyor) haline geçerek **terkib âleminden**, teferrüd **âlemine** geçerek “**fesad**” oluştururlar.⁹⁹ Unsuriyatın hareketinin olduğu ve bu hareketin türlerin çeşitliliğini sağladığı görüşü Farabi'de de aynı şekilde vardır¹⁰⁰

II. BÖLÜM

FUZÛLÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

1. KAVRAMSAL OLARAK BİLGİ PROBLEMİNE VE BİLGİ FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Fuzûlî' nin bilgi anlayışına geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak için genel olarak kavramsal düzeyde bilgi nazariyesi üzerinde durmakta fayda olduğuna inanıyoruz.

Bilgi teorisi, suje (bilen insan) ile obje (bilinen, bilinmesi gereken nesne) arasındaki ilişkilerin incelenmesinden doğmuştur. Bu nazariye, bilginin tanım ve tasnifini, kaynak, değer ve sınırlarını tespit etmeye yarar.¹⁰¹ Yunanca da “bilgi teorisi”nin mukabili olarak bilgi anlamına gelen ‘episteme’ ile nazariye/açıklama anlamına gelen logos kelimelerinin bir terkibi olan epistemology (epistemoloji);

⁹⁸ **Matlau'l-İ'tikâd** s. 30.

⁹⁹ **Matlau'l-İ'tikâd** s. 18.

¹⁰⁰ Farabi, **Uyunu'l-mesail** (el-Mecmu içinde),s.70–75,Mısır 1325/1907.

¹⁰¹ Mengüşoğlu, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, 1968, s. 33–34.

çeşitli bilimlerin prensipleri, hipotezleri ve sonuçları hakkında onların mantiki asıllarını, değerlerini ve nesnel önemlerini belirtmek amacıyla eleştiren bir araştırma ve incelemenin adıdır.¹⁰² Bilgi felsefesi akımı, bilgi teorisi ile epistemoloji terimleri arasında ayırım yapar. Her ne kadar epistemoloji bilgi teorisinin zorunlu olarak yardımcısı olsa da, bilgi nazariyesinde olduğu gibi tek bir/sınırlı düşünce üzerine binâ edilmiş olan bilgiyi araştırmaz. Bunun aksine, çeşitli bilimleri ve konuları enine-boyuna ayrıntılı bir şekilde araştırma ve incelemede bulunur. İngilizce de böyle bir ayırım yoktur; bilgi teorisi ve epistemoloji birbirinin eş anlamlısı olarak değerlendirilir.¹⁰³ Biz de Fuzûlî'nin bilgi anlayışını verirken, bilgi teorisi ve epistemoloji ayırımı yapmadan İngilizce'deki müşterek anlam bütünlüğündeki gibi bir değerlendirmede bulunacağız.

Epistemoloji ya da bilgi felsefesi, dar anlamda bilgi sorunu, milâttan önce beşinci asırda yaşayan sofistlere kadar varır. Elbette onlardan öncede tartışılan bu problem ilk defa onlar tarafından sistemli bir şekilde ele alınmıştır.¹⁰⁴ Kadim felsefede bilgi meselesi, metodik bir inceleme ya da müstakil bir kitap halinde değil, bilakis varlık ve değer bahislerinde dağılmış ve konular içerisine serpiştirilmiş bir vaziyette ele alınır. Meselâ, Eflatun, (m.ö. 427–347) “*cedel*”; Aristo (m.ö. 384–322), “*metafizik*” bahislerinde, bilginin konusu ile metafiziğin konusunu birbirinden ayırmadan, sadece bilgi ile ilgili önemli yerlere değinmişlerdir. Ancak bilgi sorunu, sistematik bir tarzda “*bilgi teorisi*” olarak 19.yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkar ve ayrı bir sorun olarak incelenmeye başlar. İlk-çağ felsefesinin temelini varlık teorisi teşkil ediyordu. Artık felsefî bir temel bilim olan “bilgi teorisi” bütün bilimlerde elde edilmeye çalışılan bilginin kendisini, bilgi yetenekleri olan akıl ve deney kavramaya, idrâki incelemeye ve bilginin imkânlarını araştırmaya çalışır.¹⁰⁵

Ortaçağ İslam dünyasında, bilgi problemi üzerinde ilk kez duran düşünürler, kelâmcılar ve filozoflardır. İslam düşünürleri; Kindi (Ö,866) deki rölativizmi¹⁰⁶ andıran “göreceli bilgi” tartışmalarından başlayarak bilgi felsefesini uğraş edinmişlerdir. İbn Sina ve İbn Bace'yi birçok konuda etkileyen Farabi(Ö,950) ise bilgi ve bilimlere üzerine detaylı çalışmalar yapmış; bilginin mümkünlüğü, bilginin

¹⁰² Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, s. 24.

¹⁰³ Salîbâ, Cemîl, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Beyrut, 1981, I,s. 33.

¹⁰⁴ bk. Gökberk, Macit, *age*, s. 38–42.

¹⁰⁵ Yüksel, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁰⁶ Bayraktar, M,*a.g.e.*, s.171

ontolojik değeri, bilginin pratik ve teorik değerini açıklayan görüşler bildirmiştir.¹⁰⁷ Farabi'nin İhsâ'ul Ulûm adlı eseri bilgi meselesi ile ilgili problemlere yer vermiş ve ilimlerin sınıflandırılmasında kendinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemiş önemli bir eserdir. İslam kelâmcıları da h. IV. /m. X. Yüzyılın ortalarında vefat eden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (ö. 333/944) itibaren bilgi nazariyesini müstakil bir başlık altında ele alıp incelemişlerdir.¹⁰⁸ Örneğin, Eş'arî kelâmının sistemleşmesine büyük katkıda bulunmuş olan Bâkîllânî (ö.403/1013) "*et-Temhîd*" adlı eserinin girişinde bilginin tanımı, mâhiyeti, çeşitleri ve elde etme yollarıyla ilgili bir bölüm açmıştır.¹⁰⁹ Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024), "*el-Muğnî..*" adlı eserinin bir cildini "*en-Nazar ve'l-Meârif*" diye isimlendirmiş, bu ciltte, tafsilatlı bir şekilde nazar, ilim ve ma'rifetin tanımı, bilginin mâhiyeti, bilgi elde etme yolları, akıl yürütmeye dayalı bilginin değeri, aklî ve sem'î deliller, mükellefe ilk gerekli olan bilgi gibi konuları inceler.¹¹⁰ Daha bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bu örnekler İslam Düşünce tarihi boyunca bütün dönemlerde bilgi meselesine verilen önemi göstermektedir. İşte Fuzûlî de bu geleneğe uyararak, eserinin birinci bölümünü "bilgi sorunu"na ayırmış; burada bilginin tanımı, ilim ve ma'rifet kelimelerinin anlam farklılığı, Allah'ı bilmenin gerekliliği, bilgi çeşitleri ve bilgi elde etme yolları üzerinde durmuştur.

2.BİLGİNİN TANIMI

Fuzûlî, eserinin ilk bölümüne "**ilim ve marifetin mahiyeti**" diye başlamış ve bilgi hakkında detaylı açıklamalar yapmıştır. Çünkü bilgi ve bilgiye ait problemler felsefenin olduğu kadar bütün İslami ilimlerin de çokça üzerinde durduğu bir konudur.

Bilindiği gibi, bilimin konusu, eşyâdır, varlıktır, objedir. Arapça'da *şey'*, bilinebilen/bildirilebilen şeyler için söylenir. Bilindiği gibi genele göre 'şey' mana bakımından müşterek bir isimdir. Allah hakkında ve diğerleri hakkında kullanıldığı zaman ortak bir nitelik arz eder; var olan ve yok olan (mevcûd ve ma'dûm) her şey için söylenir. Bazılarına göre şey' var olandan ibarettir. Nitekim filozofların çoğu da

¹⁰⁷ Bkz. Farabi, **İhsâ'ul Ulûm, D** âiretü'l Maarif Baskısı

¹⁰⁸ Dağ, Mehmet, "**Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi**", İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: IV, Ankara-1980, s. 98.

¹⁰⁹ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed, **Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, (tahk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut, 1987, s. 25-37.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhî ve'l-Adl** (en-Nazar ve'l-Meârif), tahk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin, Kahire, ts., XII.

şey'i varlık anlamında kullanmışlardır. Varlık ve eşyanın hakikatini bilim ile bilebiliriz. Böyle bir sonuca ise, ancak sağlam bir bilgi metodu ile ulaşabiliriz. Bilgi sorunu, sadece felsefede değil, Kelâm, Tasavvuf ve tüm İslami ilimler, doğa bilimleri ve sosyal bilimler açısından da temel bir sorun olarak yer işgal etmiştir.

Kelam ve tasavvuf gibi dini ilimler açısından bunun başlıca sebebi, bilgi ile iman arasındaki ilişki bağının kurulma gereğinden dolayıdır. Zira dini öğretiler bir takım kabullere dayanır. İşte bu vakıanın önemine dikkatlerimizi çeken Fuzûlî, kendi yaşadığı dönemde olan bilgi tanımlamalarının bir analizini yapar.

Âlem kavramını, Allah'tan başka her şeydir, şeklinde tanımlayan Fuzûlî, eşyanın hakikati yoktur, diyen Sofistlerin aksine, onun muayyen bir gerçekliğinin olduğunu söyler. Fuzûlî'ye göre sofistler, âlemin bir parçası oldukları halde, eşyanın hakikatini inkâr eden bir hükme sahiptirler. Oysa onların bu hükümlerinin varlığı kabul edildiği takdirde bile, âlemin de bir hakikati olduğu görülür. Âlem hakikat olduğunu göre âlemin bir parçası olan bütün eşyanın da bir hakikati vardır. Böylece iddialarının doğru olmadığı kendiliğinden meydana çıkmış olur.¹¹¹ Bütün mütekellimlerin yaptığı gibi Fuzûlî'nin de, İslam toplumlarının dışından gelen ve eşyanın hakikatinin olmadığını savunan sofistlere karşı çıkması doğru bir tavidir.

Zira Allah'ı bilmenin yollarından birisi, varlıkları incelemek ve onlar üzerinde gözlem yaparak O'na ulaşmaya çalışmaktır. Varlık, Allah'ın bir eseridir. Bu esere ilişkin olan bilgilerimiz şüpheli olursa, Allah'ın varlığını aklî delillerle kanıtlama imkânımız zorlaşabilir.

Fuzûlî'ye göre bilgi tanımlamalarından birisi *“ilim, akılda (zihinde) bir şeyin tasavvurunun hâsıl olmasıdır”*¹¹² şeklindeki İslam felsefecilerinin tanımıdır. Vücûd-i zihniyi kabul eden felsefecilerin bu ilim tanımı kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Çünkü böyle bir ilmin içerisine zan, cehl, taklit, şüphe ve vehim girer. Bütün bunları ilmin içerisine sokmak, akıl, örf ve şeriata aykırı olmakla birlikte, ilmin dildeki anlamına da aykırı düşer.¹¹³ Ancak Fuzûlî diğer bir ilim tanımında filozoflardan aldığını söyler ve kullandığı iki tanımda filozofların *“bilen bir kimsenin zihninde, bilinen şeye tamamen uyan bir tasavvurun hâsıl olmasıdır”* şeklindeki tanımıdır.

¹¹¹ Matlau'l-İ'tikâd s. 13.

¹¹² bk. Matlau'l-İ'tikâd, s. 5;

¹¹³ bk. İcî, Adududdîn el-Mevâkif, s. 10.

Fuzûlî' ye göre, ilim kavramının zıddı cehl dir. Cehlin ilmin zıddı olduğuna vurgu yapmakla ilmin tanımından ziyâde, konunun başlığından da anlaşıldığı kadarıyla ilim ve ma'rifetin ontolojik anlamda farklılıklarına dikkatlerimizi çekmiş oluyor¹¹⁴. Yani maslahattan uzak ve salt teorik olan bilginin idrak ve uygulamada yer bulmuş bilgisiye nazaran ehemniyete sahip olamayacağını kabul ediyor.

Ona göre, kendisine cehalet takaddüm etmeyen Allah'ın bilgisi; kendisine cehalet takaddüm eden, tasavvur ve tasdikten ibaret olan bizim bilgimizdir. Bir muarrife muhtaç olunmasından dolayı, buna ma'rife denilir. Bu konudaki görüşlerini şöyle bir genelleme yaparak, marife ile ilmi birbirinden ayırır; “ Külli ve ve mürekkeb kavramları idrak etmek ilim, cüz'i veye basit kavramları bilmek ise marifedir.”¹¹⁵

Fuzûlî, diğer sûfilerde olduğu gibi bilgiyi ikiye ayırır. Bunlardan ilki, Allah'ın bütün bilgileri ve bizim kendi varlığımızı bilmemiz gibi bir vâsıtaya muhtaç olmaksızın bilme keyfiyeti olan “*huzûrî bilgi*”; diğeri ise, ilmin zihinde sûreti hâsıl olduktan sonra varlıkların bir kısmının hakikat ve mâhiyetini idrâk etmemiz gibi, bir şeyle meydana gelen “*husûlî/intibâî bilgi*”dir. Böyle bir bilgiyi elde etmede muarrife, yani vasıtaya ihtiyaç duyulduğundan buna “*husûlî/intibâî bilgi*” denmiştir.¹¹⁶

İslam Filozofları, kelamcılar ve mutasavvıfları, ilim kavramı ile irfan kavramını bir birinden ayırmaya titizlik göstermişlerdir. Birbirleriyle ilişkili ve yakın anlamlara sahip olduklarını kabul etmekle beraber birbirleri yerine kullanılmalarına karşı çıkıp, aralarındaki ince ayrımlara dikkat çekmişlerdir. Bu sözcüklerin temel anlam yapıları irdelendiğinde ma'rifet ve ilim kavramları arasında mâhiyet farklılığının olduğu açığa çıkacaktır. Arapça'da “ma'rifet”, “a.r.f”nin masdarıdır. Arafe fiili, bir şeyin eseri ve izi üzerinde derinliğine düşünerek, tefekkür ederek, o şeyi bilmek, anlamak, tanımak anlamlarına gelir.¹¹⁷ Bu kavramın “tanıma” eylemini de kapsamı, böylesi bir bilme tarzına insanî bir boyut katmaktadır. Ancak böyle bir bilgi, duyu organlarıyla elde edilebilecek olan bir bilgidir. Dolayısıyla ma'rifet ve irfân, bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ile idrâk etmektir. Ma'rifet, delile dayalı kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır. Uygulamalı, deneysel, gözlemsel ve pratik

¹¹⁴ **Matlau'l-İ'tikâd**, s. 5.

¹¹⁵ **Matlau'l-İ'tikâd**, s. 5.

¹¹⁶ **Matlau'l-İ'tikâd** s. 5.

¹¹⁷ İsfehânî, **el-Müfredat**, s. 495; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed, Lisânü'l-Arab, (tahk. A. Ali el-Kebîr-M. A. Hasbullah-H. M. Şazeli), Kahire, ts., IV, 2897.

bilginin kastedildiği ma'rifet, anlam bakımından ilimden daha özel, daha dar ve daha sınırlı; ilim ise, ma'rifetten daha geniş ve daha kapsamlı bir nitelik taşır. İlim teorik ve soyut bilginin adıdır. Nakil ve duyu organları aracılığı ile kazanılır. Çünkü ilim bilmenin teorik yönlerini de kapsar. Bilmenin her türlü ifade eder. Ma'rifet sahibine ârif, ilim sahibine âlim denilir.¹¹⁸ Ma'rifetin zıddı, inkâr; ilmin zıddı ise, cehildir. İlim, bütün yönleriyle bilmek, ma'rifet ise, bir kısmını bilmek manasındadır. Bu sebeptendir ki, Allah'ın bilgisinden ve bilmesinden söz ederken ma'rifet kavramı kullanılamaz. Çünkü Allah'ın ilminde eksiklik, değişiklik ve artma söz konusu değildir. Bunun yerine Allah'a ilim kavramının nispeti daha doğrudur. Çünkü ilim, ister huzûrî olsun- Allah'ın ilmi gibi- isterse husûlî olsun- insanların ilmi gibi- bir şeyin hakikatini bilmekten ibarettir. Bu sebeple, filân kimse Allah'ı tanıyor (ya'rifu) denilir, Allah'ı biliyor (ya'lemu) denilmez. İnsan Allah'ın zâtını idrâk edemez. Ancak eserleri üzerinde tedebbür eder, akıl yürütür ve doğal gözlemde bulunur.

Allah'ın bilinemeyip ancak tanınabileceği görüşü bizce de doğru olmalıdır. Zira bilme eylemindeki bilginin tanımı, suje (özne) ile obje arasındaki ilişki olarak tanımlanır. Objenin bir mekân ve zamandan bağımsız olması da imkânsızdır. Oysa Allah zaman ve mekândan bağımsızdır. İnsanın bilmesi ise ancak bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleşebilir görüşündeyiz.

Bu sebeple *Fuzûlî* doğal olarak Eş'arî ekolüne mensup olan Bâkîllânî'nin "*ilim, bilineni olduğu üzere ma'rifettir/bilmektir. Her ilim ma'rifettir, her ma'rifet ilimdir; ilimle ma'rifet arasında özdeşlik bulunur*"¹¹⁹ şeklindeki tanımı tenkit etmiştir. Keşif ehlinde bazıların marifeti ilimden üstün saymalarını da şeri hükümlere uymadığından kabul edilemez saymıştır. Kendisi bir mutasavvıf olan şairin bu tutumu onun hakikat arayışındaki samimiyetini göstermesi açısından mühimdir.

Ona göre Allah'ın ilmine ma'rifet denilemeyeceği yukarıda geçtiği gibi, hem dil ve hem de ıstılah açısından doğru değildir. Bir defa ilim bilmenin kendisidir. Bu sebeple ilmi, bilmekle tarif etmek, bir şeyi kendisiyle tarif etmek olur ki, bu muhaldir. Bilmek, karışıklıktan sonra ilmin meydana gelmesinden ibarettir. Bu sebepten ötürü, "ben falancayı tanıyamadım; ama şu anda onu tanıdım" denilir. İlim, ma'rifettir, tanımına bir başka itiraz da, Allah kendisini alîm/âlim olarak

¹¹⁸ Askerî, Ebû Hilâl, **el-Fürûku'l-Lügaviyye**, Kum, 1303, s. 62-63; İsfehânî, a.g.e., s. 495-96; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1305, III, 672, IV, 410.

¹¹⁹ bk. Bâkîllânî, Ebû Bekr b. et-Tayyib, **el-İnsâf**, (tahk. M. Zâhid el-Kevseri), Kahire, 1963, s. 13

vasıflandırmıştır, ama ârif diye vasıflandırmamıştır. Çünkü ma'rifet, kendisinden önce bir bilinmezliğin geçmesini, bulunmasını gerektirir ki, bu Allah için düşünülemez.¹²⁰ Eğer ilim, ma'rifet olsaydı, âlimin de ârif olması gerekirdi. Hâlbuki Allah âlim olarak nitelendirilir, ârif olarak değil. Hâlbuki ma'rifet, sonradan (muhtes) elde edilen bir ilim için isimlendirilmez.¹²¹ Eğer ki Allah kendisini âlim olarak tanımlamışsa muhakkak âlim ariften, ilim marifetten üstündür.¹²²

Fuzûlî de ilim ve ma'rifet kavramlarının arasında bir mâhiyet farklılığının olduğunu kabul eder. Fakat o, felsefî bağlamda ilim ve ma'rifet farklılığına dayalı yorumsamalı tanımlamalara karşı çıkar. Fuzûlî, felsefecilerin, “külli/tümel ve mürekkep kavramları idrâk etmek ilim, cüz'î/tikel veya basit kavramları bilmek ise ma'rifettir” görüşündedir. Ona göre; “ma'rifet” tabirini cüz'îler için kullanan ve onu Allah'tan soyutlayarak, Allah'ın cüz'îleri bilmediği, manasına gelen görüşlere yanlıştır. O, Allah'ın cüz'îleri küllîlerle beraber, onları bir defada idrâk ettiğini, söyler.¹²³

Gerçekten tümel ve tikel bilgi meselesi, tarihte Gazzâlî ile felsefeciler arasında yoğun tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Filozoflar, tikel kavramların bilgisinin değişken olduğundan ama Allah'ın zâtının ve bilgisinin değişmeyeceğini iddia etmişlerdir. Böylece Allah'ın ancak tümelleri bilebileceği, tikelleri bilemeyeceğini, tikelleri tümel düzlemde tümel olarak bilebileceğini savunmuşlardı. Gazzâlî ise bu iddiayı tutarlı bulmaz ve çok sert bir biçimde eleştirir.¹²⁴ Çünkü eğer bilgi değişirse, bu beraberinde bilen de değişeceği fikrini getirir, hatta gerektirir. İşte bu sebeple, şayet Allah'ın, tikellerin bilgisini bildiği farz edilirse, tikel olayların değişmesi sebebiyle Allah'ın zâtının da değişmesini kabul etmek gerekir. Hâlbuki O'nun zâtı her türlü değişmeden uzaktır. Gazzâlî'ye göre, böyle bir bakış açısı, Allah'a sıfatları bakımından noksanlık getirir. Bundan dolayı, Allah tümel ve tikel olanın bilgisine hep birlikte sahiptir.¹²⁵ Görüldüğü gibi şairimiz bu konuda Gazzali çizgisinde Filozoflara karşı Kelamcı bir anlayışa sahiptir

¹²⁰Râzî, Fahreddîn, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut, 1990, II, 185–186.

¹²¹krş. Neseî, Ebu'l-Muîn, **Tebîratü'l-Edille**, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, s. 13.

¹²² **Matlau'l-İ'tikâd** s. 6.

¹²³ **Matlau'l-İ'tikâd**, s. 6.

¹²⁴ Bkz. Geniş bilgi için, Gazzali, Ebu Hamid, **kitabu'l Munküzü mine'd-Delal ve'l mufsihu bi'l ahval, Tehafütü'l-felasife** adlı esrler

¹²⁵ Her iki görüşün bir mukayesesi için bakınız. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, (çev. K. Işık-M. Dağ), Samsun, 1986, s. 249–264.

Daha öncede bahsi geçtiği üzere Klasik İslam Kelâmcıları, âlemdeki düzen fikrinden yola çıkarak Allah'ın ilim sahibi olduğunu kanıtlamaya gitmişlerdir. “Allah, fiillerini sağlam yapar (mutkin). Her kim fiilini sağlam yaparsa, o, âlimdir. O halde Allah da âlimdir”, gibi önermelere dayalı bir akıl yürütmeden yola çıkan kelâmcılar, işte bu itkân sıfatı üzere tikellerin de Allah'ın ilminden sâdır olduğunu savunarak O'nun sadece tümelleri değil, tikelleri de bildiğini savunmuşlardır ki¹²⁶, biz de Fuzûlî'nin, Allah'ı tanımak konusunda, ilim sıfatı ile bir bağlantı kurduğunu görüyoruz. Dolayısıyla insan, bir amaca dayalı ve düzenli varlık olan âlem fikrinden yola çıkarak, Allah'ın bilgisini kavramaya güç yetirebilir.¹²⁷

Haklı olarak diğer taraftan Fuzûlî, her ne kadar Matlau'l-İ'tikâd adlı eserinde felsefecilerin ve tasavvufçuların görüşlerine yer vermiş olsa da, alıntılarını hiçbir zaman kesin kabul ve kesin ret çizgisinde sürdürmez. Kişisel idrakine ve zihnî ölçülerine uygun düşenleri alır, uygun düşmeyen görüşleri de kritiğe tabi tutar. Elbette böyle bir bakış açısı, âlim insan sorumluluğunun bir gereğidir. Bilimsel çalışmalarda meşrep ve mezhep taassubu, bir şeyi nesnel olarak değerlendirmenin önüne geçirilmemelidir. Örneğin, Fuzûlî, sûfi meşrepli bir kelâmcı olmasına rağmen, “ilmin huzûrîsi yoktur. İlmin bütünüyle husûlî olmasından dolayı, marifet tabirinin Allah'a isnadının doğru olacağını” ileri süren felsefecilerin bu görüşünü Kur'an'a *arzederek* kabul etmez. Çünkü ma'rifet kelimesi, Allah hakkında zikredilmediğinden dolayı, bu sözcüğü O'na isnat etmenin doğru olmayacağı kanaatini belirtir. Yine öte yandan, “ma'rifet, ilimden üstündür, ilahî terim ve meselelerle ilgili hususlar ilim, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili hususlar ise ma'rifettir” diyen keşif ehlini de eleştirir. Fuzûlî'ye göre, Allah Kur'an'da kendisini ma'rifet ile değil, ilim sıfatı ile nitelendirmektedir. Bu sebeple ma'rifetin ilimden üstün olduğunu savunmak doğru değildir. Aksine, ilim, ma'rifetten daha üstündür.¹²⁸

Fuzûlî'nin, bu ilim-marifet karşılaştırmasının benzerlerini bazı kelâmcılarda da görüyoruz. Onların bazılarının bu konuda Fuzûlî den etkilemiş olabilecekleri imkan dâhilindedir, Ancak kesin olarak bilinmemektedir. Aynı şekilde Fuzulî'de kendinden önce yaşamış Cürçânî (ö. 816/1416)'nin bu konudaki görüşlerinden etkilenmiş olabilir. Cürçani'ye görede da, “Allah'ın ilmi vardır denilebileceğini, ama O'nun

¹²⁶ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 285–86.

¹²⁷ *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 4.

¹²⁸ *Matlau'l-İ'tikâd* s. 6.

ilminin, ma'rifet olarak adlandırılmayacağı görüşündedir".Ona göre de bu durum hem icma',hem lügat ve hem de ıstılâh açısından böyle olmalıdır.¹²⁹

O halde Fuzûlî göre, bilginin tanımında kullanılan ilim ve ma'rifet kavramlarından yola çıkarak söylemek gerekirse, Allah hakkında âlim sıfatı kullanılabilir ama ârif sıfatı kullanılamaz. Zira bizim bilgimiz, bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması anlamına gelen tasavvur ve kendi isteğimizle, haber verene, doğruluğu nispet etmek manasına gelen tasdikattan ibarettir. Dolayısıyla bir vâsitaya/aracıya, bir muarrife ihtiyaç duyar. Bu nedenle, insana bilginin oluşturucusu bağlamında özne olarak, hem ilim ve hem de ma'rifet arasındaki münasebetten dolayı mecâzî anlamda âlim ve ârif denebilir. Allah ise, bir vâsitaya muhtaç olmaksızın ve nesnesi olmadan bir bilgiye sahip olması münasebetiyle, O'na âlim denilir, ama ârif denilemez. Bütün bu farklılıkları ve ortaya konan ayırt edici nitelikleri göz önünde tutarak söylemek gerekirse ilim (el-'ilm), kapsayıcılık ve sınırsızlık açısından ma'rifetten daha genel bir anlam alanına sahiptir.

Fuzûlî, Allah'ı bilmenin imkânı üzerinde de durur. Müellife göre O, hem akıl ve hem de nakil yoluyla bilinir. Nakil yoluyla sâbit olmasının delili olarak: "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*"¹³⁰ meâlindeki âyet zikredilir. Fuzûlî'ye göre bu âyette geçen *ibadetten* maksat, Allah'ı bilmek yani marifettir.¹³¹ Şüphesiz ibadet kavramına, ma'rifetullah şeklinde bir yorum vermek ilginçtir. Bu görüş aynı zamanda birçok filozofunda görüşüdür.

Allah'ı bilmede ikinci delil, akıldır. Genelde akıl, bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvvet için söylenir. İnsanın bu kuvvet sayesinde elde ettiği bilgilere de akıl adı verilir.¹³² İnsana Allah tarafından emanet olarak verilmiş olan akıl, çirkin ve kötü işlerden uzak durmayı, el çekmeyi sağladığından dolayı, bir elbiseye/örtüye benzetilmiş olup bundan dolayı bu örtüye kötülüklerden alıkoyduğu için akıl ismi verilmiştir. İnsanın kötülüklerden engellenmesi bu akıl sayesinde gerçekleşir.¹³³ Allah insanları diğer bütün varlıklardan, hakikatleri araştırmak için vermiş olduğu akıl ve idrâk ile üstün kılmıştır. O halde gaflet, bu aleti kullanmaktan alıkoyan bir sebep

¹²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s71.

¹³⁰ *ez-Zâriyât* 51/56.

¹³¹ *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 7.

¹³² İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 511.

¹³³ Âsım Efendi, *Kâmûs*, III, 147.

olduğu gibi, bağışlanan nimeti de tembellik ve ihmal ile ziyan etmek demektir diyen Fuzûlî, aklın iyi kullanılmasına ve değerine dikkatlerimizi eker.

Allah'ın bilinmesi konusunda mükellefe ilk gerekli olan řey akıl mıdır, nakil midir? Tartışmasına girmeyen Fuzûlî, bu konuda daha çok aklın kullanılmasının gerekliliği üzerinde durur. Allah'ı bilme konusunda doğru olanın, akıllı kişinin yaratılış hususunda dūřunmesi, varlığının mâhiyetini araştırması, başlangıçtaki ve sondaki halini idrâk etmesi, kazanç fırsatını kaybetmeden, iyilik ve kōtölük yolunu birbirinden ayırmasıdır der. Fuzûlî iyilik ve kōtölüđün ahlakî bir temele dayandığını, nesnel olarak akılla bilinebileceğini söyleyerek akla hakem rolü biçer.¹³⁴Bu konuda Mâtürîdî ekolüne yakın görüşlere sahip olduğu görölmektedir. Ancak ilerde de bahsedeceğimiz gibi şiirlerinde sezgiyi akıldan üstün tutan bir tutum göstermiştir. Bu durumun onun genel bir tutumu olduğunu, şiirlerinde tasavvufi kabulleri daha üstün tuttuğunu söylemiştik. Bu yüzden şiirlerinde gerçek bilginin atđınlanma ve sezgi yönüyle elde edilebilniceğini, bunu da başaranların riyazet ve keşif ehli kişiler olduğunu söyler.

3. BİLGİNİN BÖLÜMLERİ

Fuzûlî genel olarak bilgiyi iki kısma ayırır. İlki, yaşama ve geçim için gerekli olan dünyevî bilgilerdir.¹³⁵Pratik bilgi dediğimiz dünyevî bilgiyi öne alması gerçekten anlamlıdır. İnsana önce gerekli olan şey, hayatını devam ettirebilmesi için aslî ihtiyaçlarını sağlamaktır. Asgari düzeyde dünyevî ihtiyaçları sağlanamayan bir kimsenin dinî hayatı ya da dinle olan bağı daha çok zayıflayabilir. İkincisi ise, din işleriyle ilgili bilgiler olup bunlar da kendi içinde itikat ve ibadet olmak üzere iki bölümde incelenir. Nakli bilgi dediğimiz bu bilgi türü İslam dininin temellerini oluşturan inanç/itikadî yapı, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili bilgiler felsefecilerin terminolojisiyle vâcibu'l-vücûd'la; varlığı kendi zatının gereği olmayan ve yaratılışta bir başka varlığa muhtaç olan varlıklarla ilgili bilgiler ise mümkünü'l-vücûdla bağlantılıdır.¹³⁶

Fuzûlî, bilgiyi bir başka taksim biçimine göre nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Kazanılmış ilimlerden olan nazarî ilim, akli inceleme ve bir takım istidlâl yöntemlerine dayanır. O, ya varlığı maddenin beraberliğiyle ya şartlı olmayan

¹³⁴ Matlau'l-İ'tikâd, s. 8.

¹³⁵ Matlau'l-İ'tikâd s. 8.

¹³⁶ Matlau'l-İ'tikâd s. 8.

konulara taalluk eder ya da etmez. *Nazarî ilmin* birincisi, başlıbaşına kâim olan ve maddeden ayrı olan cevherler diye tanımlayabileceğimiz *mufarik*, diğeri, ulûhiyetle ilgili ilimler ıstılahı olarak, hiçbir cüz'ü, parçası olmayan yüce Allah'ın zâtı gibi konuları içeren *basît*lerin bilimi gibi ilâhî bilgidir. *Nazarî ilmin* ikincisi ise, ya idrâki için bu maddenin idrâk edilmesine bakılmayan konulara taalluk eder veya etmez. Bu bilgi türü de kendi içerisinde *riyazî* ve *tabiî* bilgi olarak iki bölümde değerlendirilir. Fuzûlî, ahlâk, ev idaresi ve memleket idaresi olmak üzere amelî bilgiyi de üç başlık altında tahlil eder.¹³⁷ Görüldüğü gibi Fuzûlî'nin bilgi çeşitleri konusunda orijinal bir katkı söz konusu değildir. Hem kelâmcıların ve hem de felsefecilerin “*aksâmu'l-ulûm*” konularında söylediklerinin bir tekrarından ibarettir.¹³⁸ Bu konuda kendisine özgü bir ilim tasnifini yoktur. Onun yaptığı, mevcut geleneğin bir tekrarından ibarettir.

4. BİLGİ KAYNAKLARI

Fuzûlî'ye göre bilgi elde etme vasıtaları genel olarak üç gruba ayrılır

a. Akıl

Genel olarak insanda var olan, soyutlama yapma, kavrama, bağlantı kurma, düşünme ve çıkarım yapabilme yeteneği olarak tanımlan “akıl”¹³⁹Fuzûlî'ye göre bilgi elde etmede mühim bir kaynaktır. Ona göre bilgi kaynağı olarak akılı ön plana çıkarımlar mütekelimler ve filozoflardır. Fuzuli'nin ‘akılcılar’ kavramı içerisinde mütekelimleri ve felsefecileri müştereken katması önemlidir¹⁴⁰. Her iki grupta da akıl-nakil konularına nesnel rol biçme konusunda ortak bir anlayıştan söz etmek o kadar da kolay olmasa gerekir. Örneğin, bilginin kaynağı konusunda Mu'tezile, Mâtürîdî ile Eş'arîler arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Bilgiler her fırkaya göre akıl ile elde edilir. Fakat görüş ayrılığı, ahlâkî hükümlerin kaynağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Aslında burada isimlerini saydığımız hiçbir ekol, felsefeciler kadar akılcı değildir. En akılcı sayılan Mu'tezile'nin akılcılığı, nakilden bağımsız bir akılcılık dışında düşünülemez. Belki onlar, aklın önemine daha çok vurgu yaptılar ve ahlâkî değerleri aklî ilkelere dayandırırken, bu alanda nakli, akla tabi kıldılar. Eş'arîler ise, bunun tersini savundular. Onlara göre ahlâkî hükümlerin kaynağı akıl

¹³⁷ , *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 10.

¹³⁸ Bkz. Farabi, *İhsa'ul-Ulum*, O.Emin baskısı, 2. baskı, Kahire 1949, s. 45–52

¹³⁹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İst 2000, s. 8.

¹⁴⁰ . *Matlau'l-İ'tikâd* s. 9.

değil, nakildir. Hemen hemen yukarıda ismi geçen bütün kelâmî fırkalar, haberî sıfatların ve müteşâbihâtın yorumunda aklı içtihadı gitmek zorunda kalmışlardır. Bu sebeple felsefeciler kadar olmasa bile, mütakallimlerini de kısmen akılcı olarak değerlendirmekte de bir sakınca yoktur.

Akıl, son derece önemlidir. Çünkü dinî açıdan teklif akıl sahibi insana yapılır ve dini mesuliyetin ön şartı akıldır. İnsana verilen nimetlerin en büyüğü akıldır. Akıl, Allah'ı bilmede yegâne bir vasıta'dır. Nübüvveti tasdik etmeye bile akıl ve aklı delillerle ulaşılır. Felsefecilerin aksine kelâmî ekollerin hepsi, ibadet ve sem'iyatla ilgili mes'elelerin çoğunda akla dayanmaz; akılla beraber nakli de bir bilgi kaynağı olarak kabul ederler.

Bu sebeple İslam düşünürlerinin çoğu, nasla akıl arasını uzlaştırma cihetine gitmişlerdir. Fuzûlî de bunlardan birisidir. O istidalcı(delilci) dediği akılcılar için şu ayrımı da yapar: eğer onlar bir şeriata mensup iseler mütakallim, değilse meşşai adını alırlar¹⁴¹ Ancak Fuzûlî buradaki meşşai ifadesi ile bizlerin klasik olarak isimlendirdiğimiz Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi meşşai'leri kastetmez. Çünkü onlar Müslüman filozoflardır. Onun kastettiği İslam dinine mensup olan meşşai'lerin dışındaki Platon ve Aristoteles'in görüşlerini takip edenlerdir. Ayrıca onun bu tanımı İslam filozoflarını bir bakıma kelamcı saydığı ve din dışı olarak eleştirilen filozofların İslam filozoflarını kapsamadığı görüşünün bir işaretidir.

b. Nakil

İslam düşünce tarihinde sıkça bahsi geçen "nakil" kavramı, genel olarak bilgi elde etmede Kur'an ve hadis gibi naslardaki bilgileri ve bu bilgilerin ehil kişilerce yorumlanıp hükümler çıkarmasını ifade etmek için kullanılır. Bu durumda "nakilciler" dini bilgiyi referans alan ve onu diğer bilgi türlerinden üstün tutan bir anlayışa sahiptirler.

Fuzûlî'ye göre bilgi elde etmede bütün faaliyetlerini nakil üzere temellendirenler *te'vilî* ve *tenzîlî* şeklinde ikiye ayrılırlar.¹⁴² İslam düşünce tarihinde Fuzûlî'nin *te'vilî* dediği grup, müteşâbihatla ilgili nasları *te'vil* yoluyla anlamaya çalışan halef veya el-müevvile diye adlandırılan kimselerdir. *Tenzîlî* grup ise, bu hususta hiçbir fikir yürütmeyi, *te'vil* ve tefsiri câiz görmezler. Hatta nasların her

¹⁴¹ Matlau'l-İ'tikâd, s. 10.

¹⁴² Matlau'l-İ'tikâd s. 10.

çeşidini te'vil etmeksizin ve lafızların zâhirî anlamlarının delâletinin dışına çıkmaksızın anlamaya çalışırlar. Bunlar el-mufavvize veya selef adlarıyla tanınırlar.

c. Riyâzet ve Keşf

Riyâzet ve keşfi bilgi kaynağı olarak ön planda tutanlar bir kısım sûfilerdir. Bu sufiler nefis terbiyesi ve kalbi Allah'ı anmaktan alıkoyacak olan bâtinî hastalıklardan arındırmaya dayalı bir bilgi metoduyla, akıl yürütme olmadan da Allah'ın, hakikatin bilgisini kendilerine açacağını söyleyenlerdir. Sûfilere göre akıl ve nass vasıtalı bilgi verirken keşf ve ilham doğrudan bilgiverir. Keşf, akıl yürütme yolundan daha sağlam ve güvenlidir¹⁴³.

Tasavvufî düşüncede, nefis, bilicidir. Bilgiler ondan sadece maddi örtüler ve bedenî engeller sebebiyle gizlenmektedir. Bu perdeler riyazet ile kaldırılıp, kutsal varlığa yönelme hâsıl olunca nefis, feyzi ilk kaynağından, vasıtasız olarak almağa hazır bir vaziyete gelmiş olur. Riyazet yolunu seçen keşif ehli, bilgi edinmek hususunda aklın hükümlerini tamamen inkâr ederler.¹⁴⁴ Felsefî değil de salt bir bilgi kaynağı olmak açısından sübjektif bir nitelik arz eden böyle bir bilgilenme kaynağına dayalı vâkıa biçimine yeni bir tür 'aydınlanma/işrâkiye' adı verilebilir. İşrâkı, hakikatin insan zihninde ışması olarak anlamlandırmak mümkündür. Hiç kuşkusuz bu aydınlanma nazariyesi, Allah'ın nûrunun sofinin kalbine yansmasıyla hakikat bilgisinin açığa çıkması şeklinde tanımlanabilir. Fuzûlî, bilgi kaynağı olarak riyazet yolunu seçen kimselere *inkişâfiler* adını verir. İnkişâfilerden kâfir olanlar *işrâki*, Müslüman olanlar *sofi* adını alırlar, demektedir.¹⁴⁵

Onun bu ayrımı ilginçtir. Demek ki Fuzuli Müslüman olmayanlarında bu bilgiye erişebileceğini kabul ediyor. Bir nevi bu bilgi türünü insani bir potansiyel olarak görüyor. Hangi dinden olursa olsun ruhunu arındırmaya çalışan, maddi olanla ilişkisi azalatan birey bu bilgiyi elde etmeye muvaffak olabilecektir. Ancak bu bilgiye sahip olan mümin biriyle kâfir birini eşit kabul etmez. Mümin olanların bu bilgiye ulaşmasının daha kolay olacağına ve sofilerin bu bilgi türünde işrakilerden daha önde olduğuna inanmaktadır.

¹⁴³ Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf**, thk. M. Zerîk, A. A. Baltacı, 2. Bsk., Beyrut 1410/1990, 42; Emin, Ahmed, **Zuhru'l-İslâm**, I-VI, 3. Bsk., Kahire 1964, IV, 156.

¹⁴⁴ **Matlau'l-İ'tikâd**, s. 10.

¹⁴⁵ **Matlau'l-İ'tikâd** s. 10.

İslam düşünce tarihinde “işrâkiye felsefesi” nin en büyük temsilcisi olarak *Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl* (ö. 587/1191) kabul edilir. Yaşadığı yüzyılda Sühreverdî bazı görüşlerinden dolayı akılcı fakihler tarafından tekfir edilerek, devrin siyasî yöneticisi tarafından idam edilmiştir.¹⁴⁶ İlk bakışta Fuzûlî’ nin, işrâki derken bu ekole bağlı olan riyâzet ehlini kastettiğini düşünebiliriz. Kelâm ilmi alanında yazılmış olan kimi eserlerde toplumun tevhid çizgisinden sapmasına vesile olan ve kendilerini sûfi olarak adlandıran bazı kişi ve gruplar eleştiri konusu yapılmıştır.¹⁴⁷ Fuzûlî’ nin inkişâflerden işrâki olarak görülen kimseleri küfür bağlamında değerlendirmesi kelâmî geleneğin dinde istikâmeti sağlama konusundaki amacının bir devamı olarak yorumlanabilir. Ancak biz onun işraki filozoflardan kastınının klasik olarak bildiğimiz işraki Müslüman filozoflar olduğunu düşünmüyoruz. Bu işrakilerden bir takım dinden uzaklaşmış batini gurupları ya da Müslüman olmayan filozofları kastedtiğini tahmin ediyoruz. Çünkü onun felsefeye ve Müslüman filozoflara karşı herhengi olumsuz bir tavır takınmadığını biliyoruz.

Bilindiği gibi Gazâlî’den önceki mütekellimler keşif yolunu bir bilgi vasıtası kabul etmiyorlardı. Gazâlî’nin “el-Munkız..”¹⁴⁸ adlı eserinde olduğu gibi keşfi, Allah’ı bilme bilgisine ulaştıran yollardan biri olarak vurgulaması, tasavvuf tarihinde önemli bir mîlat oluşturduğu söylenebilir. Fuzûlî’ nin feyiz nazariyesine dayalı sofi bilgi sitemine biraz fazla yer vermesi ve hassâsiyet göstermesi gönül bağıyla da alâkalı öznel bir durumdur.

Şunu da belirtelim ki, şahsî bir tecrübe olan keşif yoluyla elde edilen neticeler tecrübeyi yapan şahsa aittir, tüm insanlar için genel-geçer olamaz. Birinin keşif mahsulü diğerine aktarılınca bu ikinci şahıs söylenenleri ya akıl süzgecinden geçirerek kabul edecektir ki bu, akıl yolu olur, ya taklit edecek, bu da tehlikeli, yanlış yapma ihtimali yüksek bir yol olur. İbn Rüşd’ün belirttiği gibi, bu yolun varlığını kabul etsek bile, bütün insanları kapsamaz. İnsanlardan istenen bu yol olsaydı, akıl yürütme boş ve manasız olurdu. Kur'an'ın nefsi arındırmaya çağırması, bunun

¹⁴⁶ bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, “*Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl*”, (M. M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi içinde), çev. M. Alper Tuğsuz, İstanbul, 1990, I, 412.

¹⁴⁷ Bağdadî, Abdülkâhir, *Usûlü’-d-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 315–316.

¹⁴⁸ Bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990, s. 55–64.

istidlalin doğru yürüebilmesi için şart olmasındandır, kendi başına yeterli olmasından değil¹⁴⁹.

Fakat yine kabul etmeliyiz ki ma'rifetullah konusunda şahsî tecrübenin, derunî tefekkürün önemi büyüktür. Avam bile bir dereceye kadar ve kendi irfanıyla bunu yapabilir. Hâsılı keşif metodu, Allah'ı tanımakta kuvvetli bir yardımcı olabilir.

5 FUZÛLÎ' NİN ŞİİRLERİNDE BİLGİ

Vahdet-i vücud ilkesine bağlı kalan şaire göre son amaç olan tanrıda bileşme yani fena durumunda ontolojik olarak asıl beni Tanrıda kaybeden- sadece cisimleşmiş ben olarak kalan- insan epistemolojik olarakta asıl benini Tanrıyla birleştirir. Vecd hali denen bu durumda bilinç adeta bağlanmış ve asıl ben fark edilemez. Zira vahdet ile kesret (birlik ve çokluk) birbirine karışmıştır.

Tanrı ile tam bir birleşmeden söz edildiğinden birey artık ayrı bir ben olarak kendisinin ya da ayrı ayrı diğer varlıkların bilgisine sahip değildir. Sahip olduğu tüm varlığın bilgisi tanrıda birleşmiştir. Bu durumu açıklayan beyitlerinden birisi şöyledir:

Zülf ü ruhsarı hayaliyle nedür halün demen

Öyleyim kim gece vü gündüz beraberdür mana

(Zülfünün ve yüzünün hayali ile halin nedir diye sormayın. gece ve gündüzü birbirinden ayırt edemez bir haldeyim)

Zülf kesret, yüz ise vahdettir. Şair bunlar üzerine düşünerek öyle bir hale gelmiş ki hiçbir şeyi ayırt edemeden bir bütün olarak görüyor yani vahdete ermiştir artık.¹⁵⁰

Fuzûlî 'nin bilgi anlayışını açıklarken değinmemiz gereken önemli kavramlardan biri de Mürşid-i kâmil kavramıdır. Çünkü ona göre gerçeğin bilgisine ve sırlarına vakıf seçkin kişiler olan bu insanlar aynı zaman da bir doğru bilgi kaynağıdır. İnsanları aydınlatır, onlara yol gösterirler ve gerçeğin kendisi olan vahdete kavuşmalarına yardım ederler. Bu nedenle onlarla birlikte olmak, onların hizmetinde olmak; onların kılavuzluğunda ilerlemek doğru ve gerçek bilgiye ve en nihai hedefe yani vahdete ulaştırır.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, **Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille**, (İbn Rüşd'ün Felsefesi içinde), çev. N. Ayasbeyoğlu, Ank.1955, s.52

¹⁵⁰ **Tarlan**, s.17

Ey Fuzûlî menzil-i maksuda yetsem ni aceb

Hidmet-i pir-i muğan irşadı reh-berdür mana

(ey Fuzûlî erişmek istediğim yere varırsam şaşırma. Yaşlı pir e (mürşidi kâmil) hizmet beni doğru yola götüren rehberdir)¹⁵¹

Tasavvufî öğretilere dayanan bu bilgi anlayışında karşımıza çıkan diğer bir durumda “teslimiyetçi bir bilgi” anlayışdır. Tasavvuf öğretisindeki mürşide teslimiyet onun bilgisine de sorgusuz bir teslimiyet gerektirir. Aynı teslimiyet ilahi bilgi içinde olmalıdır. Çünkü ancak Tanrının bize inayeti ve yol göstermesiyle biz iyiyi kötüden ayırt edebilir, doğruyu bulabiliriz. Madem yegane hedef fenâdır o halde tanrıdan bize doğru olanı göstermesini istemeliyiz. Onu şu beyiti hem Tanrının hemde Mürşid-i kâmil’in tartışmasız bilgisini kabul etmek olarak yorumlanabilir.

Men bilmezem mana geregin sen hâkimsin

Men’eyle verme her ne gerekmez san mana

(Ben hastayım ve bana ne gerekli ne faydalı ne zararlıdır bilmiyorum. Sen hâkimsin(hekimsin)¹⁵² bana zararlı olana bana verme)¹⁵³

Fuzûlî ’nin bilgi felsefesinde önemli olan diğer bir husus ta “akıl” ve “sezgi” çatışmasıdır. Rinda’ü Zahid¹⁵⁴ adlı eserinde yoğun olarak işlediği bu ikileme Türkçe divanında da yer vermiştir. Rind (serseri, ayyaş, düşkün, sarhoş) sembolik olarak hakikate ermiş fakat görünüşte dinin emirlerine lakayt davranan başıboş bir bilgisizi temsil eder. Oysa gerçekte ise iç aydınlanmayı yakalamıştır. Zahid ise dinin emirlerine düşkün kuru bir softayı temsil eder. Zahirde üstün meziyetleri vardır. Ancak gerçekte hakikatten bi haber yaşayan bir gafildir, gafletinin farkında bile değildir.

Rintlik” ve “Zahitlik” kavramlarının, divan edebiyatında şairler arasında zaman zaman tartışma konusu olduğu görülür. Bu nedenle olsa gerek Fuzûlî ’de Rint ile Zahit adlı eseriyle bu tartışmanın içerisinde yer alır. Fakat Fuzûlî ’nin bu konuya eğilişinin çeşitli yönlerden önemli olduğunu düşünüyoruz. Görünürde Zahit adlı baba ve Rint adındaki oğlu arasında geçen tartışmaların ve olayların anlatıldığı bu hikâyenin içerisinde, Fuzûlî divan edebiyatında genel bir kullanım alanı bulan

¹⁵¹ Tarlan, s.88

¹⁵² Eskiden hekimlere hâkim derlerdi. Hâkim filozof anlamında sık kullanılır ve eski filozofların çoğu tıp eğitimi almış kişilerdi bkz. Bayraktar; M, a.g.e, s.25

¹⁵³ Tarlan, age, s.88

¹⁵⁴ Ayan, Hüseyin, **Rint ile Zahit**, MEB. yay. Ankara 2000

alegorik anlatımı tercih eder, bu sayede eserinde çok katmanlı bir anlam silsilesi oluşturur.

Görünüşte bilgili ve dindar olan zahit rindden üstündür. Ancak gerçekte durum böyle değildir. Çünkü zahid akla önem verir. Akıl-mantık çizgisini aşmaz. Değer de ve gerçekte ölçüsü akıldır. Görmediğini denemediğini bilmeyen ve kabul etmeyen zahid bilgide bir nevi akılcı ve deneycidir. Manaların zahiri anlamının gerisindeki batini anlamlarına vakıf olamaz. Gerçekte batında gizli olduğundan formları geçemeyen zahid gerçekten mahrumdur. Bunun tam tersi olarak rind ise sezgiyi temsil eder. O aklın yetersizliğinin ve sınırlılığının farkındadır. Manaların ve eşyanın batınını sezebilir bilebilir. Gerçek bilgiye sahip olan da bu kişidir.

Zahid rindi gittiği yoldan dolayı ayıplar. Ancak o ilahi aşkı ve vahdet sırrını anlamadığı için rind i eleştirir. Oysa hakikate yani tanrıya insanı ulaştıran aşktır.

Fuzûlî Türkçe divanın daki bazı beyitlerinde de rind-zahit çatışmasına değinir

Işk aybını bilürsen hüner ey zahid-i gafil

Hünerün aybdur amma dedüğün ayb hünerdür

(Aşkı ayıplamayı hüner biliyorsun ey gafil zahid. senin ayıp dediğin hünerdir, hüner dediğin ayıptır gerçekte)¹⁵⁵

Fuzûlî rind ile zahidi karşılaştırırken fikirlerini sadece akıl ve sezgi çatışması yönünden açıklamakla yetinmez; ilimlerin değerleri hakkında da fikirlerini belirtir.

Fakih-i medrese ma'zurdur inkârı ışk etse

Yok özge ilmüne inkarımız bu ilme cahildir

(Medresenin fıkıh müderrisi aşkı inkâr etse mazurdur. Diğer ilimlerdeki bilgisini inkar etmeyiz fakat o aşk ilmini bilmez)¹⁵⁶

Bu beyitteki müderris zahiri ilimleri bilen bir insandır. Fakat aşk batini bir bilgidir; aşk irfandır

İlm kesbiyle pâye-i rif'at

Ârzû-yı muhal imiş ancak

Işk imiş her ne var âlemde

İlm bir kıl ü kâl imiş ancak

¹⁵⁵ Tarlan, s.22 8

¹⁵⁶ Tarlan, s.248

(İlim kazanarak yüksek mevki elde etmek ancak ol-mayacak bir arzu imiş. Âlemde her ne varsa aşk imiş; ilim, sadece kuru lâftan (denildi dedi, dedikodu) ibaretmiş)¹⁵⁷

Fuzûlî her ne kadar bir Edebiyatçı -şair olsa da elinden geldiğince birçok ilimle iştigal etmiş. Buna rağmen ilahi aşkı dolayısı ile vahdet çabasını ilimlerden dünyevi ilimlerden daha yüksek tutar. Yalnız başına ilimlerin insanı hakikate götüremeyeceğini kabul eder. Asıl ilmin aşk ilmi olduğunu söyleyerek bir nevi tasavvuf ilmini över ve diğer ilimlerden yüksek tutar.

Fuzûlî nin rindin doğru yolda olmasını kabul etmesi onun bilgide sezgici olduğu fikrini doğruruyor. Zaten mutasavvıfların büyük bir kısmı da bilgide sezgicidirler. İç aydınlanmanın sağladığı bu sezgisel bilgi ilahi kaynaklı olduğundan gerçeğin ta kendisidir de aynı zaman da.

Tasavvufta ki inzivaya çekilmenin insana iç aydınlanma sağlayacağı kabulü şairimiz de de vardır. Aşağıda ki beyit bu fikrin en güzel örneğidir

Ey Fuzûlî özünü gûşe-nişin et hum-ı mey tek

Ola nâ-geh olsan kâşif-i esrâr-ı hakâyık

(ey Fuzûlî kendini şarap küpü gibi bir köşeye çek otur. Belki ansızın hakikat sırlarını keşfedersin)¹⁵⁸

Bu beyitte önemli diğer bir kavram ise “gûşe-nişin” yani tefekkür etmektir. Buna göre gerçeğe ulaşmanın temelinde düşünmek vardır. İnsanlardan uzaklara çekilip yalnızlıkta düşünmek insanı gerçeğe ulaştırır. Fuzûlî “Mat’la” sının birçok yerinde filozoflara karşı kelâmcı görüşlerden yana olsa da filozoflardan bahsederken ötekiler diye bahsetse de divanında düşünmeye filozofa övgü ve sevgi taşıyan beyitleri mevcuttur. Fuzûlî hukema dediği hikmet sahiplerini filozoflar anlamında kullanmaz. Filozofları mana’sız işler yapan topluluk olarak görür. Fakat hukema öyle değildir onlar gerçek hikmete sahiptirler tıpkı peygamberler gibi.¹⁵⁹

Cam devrinde Fuzûlî okuram mey vasfın

Ateş-i hırmen-i gam Ab-ı Hayat-ı hukema

(Ey Fuzûlî kadehin etrafında şarabın vasfını okuyorum. Şarap gam harmanını yakan ateş, hâkimler için abı hayattır)¹⁶⁰

¹⁵⁷ Mazıoğlu, Hasibe, **Fuzûlî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler**, Ankara, 1986, s. 229-231

¹⁵⁸ Tarlan, s.374

¹⁵⁹ Tarlan, s.30

¹⁶⁰ Tarlan, s.79

Hikmet ve felsefe ile uğraşanların aşk şarbi sayesinde yani ilahi aşka tabi olmaları neticesinde fani saha yı geçecekleri ve ölümsüz olacakları söyleniyor. Zira Fuzûlî 'ye göre akıl hududu ancak böyle geçilebilir.

III. BÖLÜM

FUZÛLÎ' NİN AHLAK ANLAYIŞI

1. KAVRAMSAL OLARAK AHLAK PROBLEMİNE VE AHLAK FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Şairimizin Ahlak alanındaki görüşlerine geçmeden önce Ahlak felsefesi ile ahlak arasındaki farklılığı açıklamakta ve Ahlak felsefesi ile ilgili bazı kısa bilgiler vermekte yarar vardır. Ahlak felsefesi, ahlak konusunu inceleyen bir bilim dalı ya da felsefe disiplini, buna Etik denir. Ahlak ise, insanların birbirleriyle ya da devletle olan ilişkilerinde ortaya çıkan ve insanlardan “yapmaları istenen” davranışlar ve eylemlerdir.¹⁶¹

Ahlak felsefesi kendi içerisinde çeşitli açılardan sınıflandırılabilir. İlk olarak, inceleme konusu bakımından ahlak felsefesi “*normatif ahlak*” ve “*pozitif ahlak*” olmak üzere ikiye ayrılır. Her iki alan “*meta-ahlak*” (*meta ethics*) ’ın konusunu oluşturur. Meta-ahlak, felsefi açıdan ahlaki ilkeleri, normları ve değer yargılarını inceler. *Normatif ahlak*, yapılması istenen (beklenen) davranış ve eylemler ile yapılmaması istenen (beklenen) davranış ve eylemleri ifade eder. *Pozitif ahlak* ise “olması gereken” değil, toplumda mevcut ahlaki normlar, kurallar ve değer yargılarıdır.

Ahlak kuralları “evrensellik” açısından da “*objektif ahlak*” ve “*subjektif ahlak*” olmak üzere ikiye ayrılır. Objektif ahlak, bir toplumda herkes tarafından kabul edilebilecek evrensel ahlaki normların olabileceğini savunurken, subjektif ahlak, herkes tarafından kabul edilebilecek evrensel ahlak kurallarının geçerli olamayacağını savunur.

Ahlak felsefesinde yapılan bir diğer sınıflama ise “*mutluluk ahlakı*” (*eudaimonism*) ve “*ödev ve sorumluluk ahlakı*”dır. Mutluluk ahlakı, insanın mutluluğunu esas alan ve bu yönde ahlaki değer yargıları oluşturmaya çalışan bir ahlak felsefesidir. Ödev ve sorumluluk ahlakı ise insanların sadece kendi

¹⁶¹ Cevizci, age, s.5

mutluluklarının peşinde koşmalarının ahlaki bir davranış olamayacağını, toplumdaki sorunlara karşı da ilgili ve duyarlı olmaları gerektiğini savunmaktadır. Mutluluk ahlakı, bir tür “*egoist ahlak*”; ödev ve sorumluluk ahlakı ise “*alturist ahlak*” felsefesidir.¹⁶²

Bunun yanında Ahlak felsefesi alanında yapılan diğer bir sınıflama ise “*dinsel ahlak*” ve “*laik ahlak*” şeklindedir. İleride daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere dinsel ahlak, ahlak kurallarının kaynağını Tanrı’da ve Tanrı’nın kutsal kitaplarında ararken; laik ahlak, ahlak kurallarının kaynağını insanda ve insan aklında arar. Laik ahlak, aynı zamanda “*rasyonalist ahlak*”; dinsel ahlak ise “*ilahi ahlak*” olarak adlandırılmaktadır.

Din ve ahlak konusu birlikte ele alınarak yapılan bir sınıflama daha bulunmaktadır. Dinden hareket ederek Tanrı’ya ulaşmaya çalışan ahlak felsefesi “*teolojik ahlak*” olarak adlandırılmaktadır. Buna karşın, ahlaktan hareket ederek Tanrı’nın varlığını araştıran ahlak felsefesine ise “*ahlaki teoloji*” denilmektedir.

Önemle belirtelim ki, ahlak, filozoflar tarafından geliştirilmiş ya da keşfedilmiş normlar değildir. Esasen ahlak, felsefeden önce varolmuş ve ahlaki değer yargıları kendiliğinden oluşmuştur. Ancak felsefe ile birlikte “iyi olan nedir?”, ya da “kötü olan nedir?”, “hangi eylem ve davranışlarımız doğru (yanlış) ve ahlaki (gayriahlâkî) dir?” türünde sorular üzerinde durulmuştur. Antik Çağ Yunan Düşüncesi’nden günümüze değin birçok filozof ahlak konusuna olan felsefi yaklaşımını ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece *Ahlak Felsefesi* adı verilen bir disiplin doğmuştur. Ahlak felsefesi ile yakınlık arzedan bir diğer disiplin ise Aksiyoloji’dir. *Aksiyoloji*, değer yargılarının özünü ve niteliklerini araştıran ahlak disiplinidir.

Ahlak felsefesinin gelişimi incelendiğinde neyin “iyi” ya da “doğru” ve neyin “kötü” ya da “yanlış” olduğunun zaman ve mekân itibariyle sürekli olarak değişime uğradığı görülür. Antik Çağ Ahlakı, ahlaki değer yargılarını mutluluk amacına yönelik olarak belirlemeye çalışmıştır. Antik Çağ düşünürlerinin hemen hepsi (Sokrates, Platon, Aristo, Epiküros ve diğerleri) “mutlu olmak için insanoğlu ne yapmalı, nasıl yaşamalı?” sorusu ile ilgilenmişlerdir. Bu bakımdan bu Antik Çağ

¹⁶² Bkz: buraya kadar ki ahlak felsefesi ile ilgili açıklamalar ile ilgili geniş bilgiler için; Akarsu, Bedia, **Ahlak Öğretileri** Ank.1982; önsöz; Cevizci Ahmet, **Etîğe Giriş**, İstanbul 2002,

ahlak anlayışı *Mutluluk Ahlakı (Eudaimonism)* olarak isimlendirilir.¹⁶³ Önemle belirtelim ki, hemen hemen tüm Antik Çağ ahlak öğretileri eudaimonist karakter arzeder. Örneğin, Demokritos (İ.Ö. 460–370)’ a göre mutluluk “*euthymia*” (ruhun iyi durumda olması) ve “*ataraksia*” (ruh dinginliği) ile olur. Haz ve acı, yararlı ve yararsızın temel kriterleridir.

Demokritos’un mutluluk ahlakı anlayışı, Kirene Okulu’nun kurucusu Aristippos (İ.Ö. 435–355)’ da daha net bir şekilde görülebilir. Aristippos’e göre “haz” (hedone) veren şey iyi, acı veren şey kötüdür. Kirene Okulu’nun bu Haz Ahlakı anlayışına (Hedonizm) adı verilir. Bu anlayışı Epikuros ve Epiktetos’ un düşüncelerinde de görmek mümkündür. Yakın Çağ’da bu haz ahlakı anlayışına benzer bir ahlak anlayışı da Jeremy Bentham (1748–1832) ve onu takiben John Stuart Mill (1806–1873) tarafından savunulmuştur. Bentham ahlakında “*en üstün iyi*” (*Summum Bonum*) faydadır.¹⁶⁴

Ortaçağda Hristiyan ve İslam dini ahlakçıları da eudaimonist karakterdedir. Bazı dinsel ölçüler ve normlar “öteki dünya mutluluğu” için gereklidir. Gerek Hristiyan ve İslam dininde, gerekse diğer dinlerde temel dinsel inançlar ve buyruklar, ahlaki değer yargılarının temelini oluşturur. Dinsel ahlakın karşısında bir Laik Ahlak anlayışını ilk savunanların başında ise Francis Bacon (1561–1626) gelir. Bacon’a göre dinsel inançlar ve buyruklar olmadan da ahlaka ulaşılabilir. Ahlaki değer yargılarının akıl (logos) yoluyla bulunabileceğini savunan ahlak felsefesi öğretileri de geliştirilmiştir. Stoa Ahlakı buna bir örnek olarak gösterilebilir. Stoacılar göre genel doğru yasalar ancak “akıl” (logos) yolu ile bulunabilir. Bu bakımdan stoa ahlakını rasyonalist ahlak felsefesi olarak adlandırmak mümkündür.

Mutluluk ahlakının dışında ahlakı başka açıdan ele alan bir diğer öğreti de “*ödev ahlakı*” dır. Ödev ahlakında “nasıl mutlu olabilirim” sorusu değil “benden istenilen ve beklenen nedir” sorusu önem taşır. Ödev ahlakını en iyi ortaya koyan düşünür ise Immanuel Kant’dır. Kant’ın ödev ahlakı *Kategorik imperatif (koşulsuz kesin buyruk)* olarak bilinir. Kategorik imperatif, Kant tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “*Aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maxime göre hareket et.*” Bu ilke, neyi yapmamız gerektiğini değil “neyi istememiz” gerektiğinin önem taşıdığını belirtmektedir. Burada “yapma” değil “isteme” önemlidir. Kant’ın

¹⁶³ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* Ank.1982; s.21;24

¹⁶⁴ Bkz.geniş bilgi için, C.C.Aktan, *Ahlak ve Ahlak Felsefesi*, İstanbul: ARI Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği Yayını, 1999.

ödev ahlakında dışarıdan gelen bir buyruk ya da emir değil, aksine “ben” den gelen bir “iç isteme” sözkonusudur.¹⁶⁵

Eski Antik Çağ Yunan düşüncesinden günümüze değin ahlak öğretilerinin bazıları aşağıda yer almıştır. Aksiyoloji alanında yaptığımız bu sınıflama denemesi, eski Antik Çağdan Yakın Çağa birçok filozofun ahlak anlayışını ortaya koymaktadır.

2. FUZULİNİN AHLAK ANLAYIŞI

Fuzûlî’ nin Bilgi Felsefesindeki görüşlerini açıklarken karşımıza çıkan ‘yaklaşım çeşitliliği’ ahlak alanında da kendisini gösterir. Bir yandan bilim adamı kimliği ile akli ve nassları ön planda tutan Fuzûlî, diğer yandan tasavvufi bir ahlaka sahip içsel anlayışı ön planda tutan şair Fuzûlî vardır. Mensur eseri *Matlau’l-İ’tikâd*’ında konuyu ilmi planda inceleyip bilgiler sunarken pek bir yorum yapmamıştır. Bunun yanında Divan’ının da ise konuya mistik yaklaşımlarda bulunarak görüşlerini deruni kabullere dayandırır. Biz bu konuda önce felsefi-kelâmi mensur eserini daha sonra divanını inceleyeceğiz.

Fuzûlî Ahlak felsefesinin kilit konularından olan ‘bireyin eylemleri’ ile ilgili kendisinden öncekiler şu kısa bilgileri verir: Cebriye ye göre kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmış ve onun kudreti ile vukuu bulur. Allah’ın takdir ettiği hususlarda kulun kudreti tesir etmez. Mutezile ise ‘kul kendi fiilini kendi ihtiyarı ile yaratır ve böylece sevap ve ikaba layık olur’ der.¹⁶⁶

Bunlara karşı o kendisinin de benimsediği eşari kelâmcılarının şu görüşlerini doğru bulur :’Allah’ın iradesi bir ve ezelidir. Kulun kudret ve istitatını nefyetmek akla uygun değildir. Hiçbir tesiri olmayan kabul etmek kudreti nefyetmek gibidir. O halde kulun fiilini sonradan yaratılan ile verilen değil kendinde bulunan kudrete nispet etmek gerekir’¹⁶⁷ Böylece bireyin fiillerinin kaynağını yine birey olarak kabul eden şairimiz bireyleri fiillerinden dolayı sorumlu tutar. Bireyin eylem hürriyetini bağlayan Cebriyeci görüşlere karşı çıkar.

Görüldüğü gibi Fuzûlî’ ye göre eylemleri açısından da insanlar iki gruba ayrılır. Birinciler, yaptığımız eylemlerde bizim hiçbir tasarrufumuz ve gücümüz yoktur, diyerek yazgıcı bir anlayışı inanç ve yaşam biçimi haline getiren “*Cebriye*”;

¹⁶⁵ Gökberk, Macit, *age*, s.360-362

¹⁶⁶ *Matlau’l-İ’tikâd*, s.46

¹⁶⁷ *Matlau’l-İ’tikâd*, s. 47

ikinciler ise, olaylarda, bizim bizzat özgür irade ve seçimimiz vardır, diyen gruplardır. Bunlara örnek olarak Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâm ekolü gösterilebilir. Fuzûlî, insana, sevap ve günahın anlamlı olabilmesi için irade ve seçme özgürlüğü tanıyan bu düşünce tarzını doğru olarak bulur ve kendisinin de bu kanaatte olduğunu ifade eder.¹⁶⁸ Fuzûlî' nin eylem-hürriyey ilişkisi açısından insan tasavvuru kendi iradesine göre eyleme geçen özgür insandır. Aynı zamanda bu anlayış onun Cebriye ve Kaderiyye kelâm ekolünden uzak durduğunun da bir işareti olmaktadır.

Ahlak felsefesinin en temel problemlerinden olan 'iyilik ve kötülük' problemini de kendin den önceki görüşleri irdeleyerek inceler. İslam felsefesinin ve İsalam kelâmının bu Çok tartışılan konusu fırkalar arasında büyük ayrılıklar oluşturmuştur. Birbirlerini küfürle ithama kadar götürmüştür. Ancak şairimiz bu konuda uzlaşmacı bir yaklaşım göstererek zıt fikirleri farklı bakış açısıyla birleştirmeye çalışır.

Filozofların (bil hassa İbn Sina'nın görüşleri incelendiğinde) görüşüne göre ilk varlığın mutlak şer ya da bir yönden şer olması imkânsızdır. Çünkü o mahz-ı hayr(sırf hayr) dan sudur etmiştir.Diğer varlıklarda ondan sudur ettiğine göre onlar da sırf hayr dır.Doğal olarak mutlak şer diye bir şey söz konusu olmaz.¹⁶⁹

Eş'ari 'ler den Ebu Hasan el-Eşari ye göre ise bütün fiiller hayr da şer de Allah'a aittir. Kul da iradesiyle hayrı isterse sevap alır, şerri isterse ikaba maruz kalır. Buna karşı Mutezile ise hayır ve şer nefse nisbet edilirler ve ancak fiil halinde sabit olurlar. Sevap ve ikab buna göre bellidir derler. Mütezile Eşarileri ' Fiil ancak Allah'ın kudreti ve kulun iradesi ile var olur 'dedikleri için şirkle itham etmiş. Eşariler de onları cisimler için bir yaratıcı filer için başka bir yaratıcı kabul etmekten dolayı şirk ile itham etmiştir.

Fuzûlî bu iki fırkayı da şirkte görmez. Sevap ve ikab a müstehak kılan sebepler üzerinde ittifak eden bu iki fırkayıfikirlerinden dolayı değilde edep ve hassasiyet bakımından ısrarcı bulur. ' Eş'ari'ler yaratıcılık sıfatının Allah'tan başkasına itlak olmamasını; Mutezile ise kötü fiillerin kuldan başkasına isnad edilmemesini murad ediyor' diyerek uzlaştırıcı bir tavır gösterir.

Şairde daha önce varlık ve bilgi bağlamındaki teslimiyetçiliği ahlak alanında görüyoruz. Böylece ahlakın kaynağının tanrısal olduğunu kabul etmiş oluyor. İyinin

¹⁶⁸Matlau'l-İ'tikâd, s. 222.

¹⁶⁹ İbn Sina. eş-Şifa/el-İlahiyyat, İntişarat-ı Nasır-ı Hüsrev, Tahran 1343,s 414-422

ve kötünün gerçek de ne olduğunu ancak ilahi bir işaretle anlaşılabilceğine inanır. İnsanın kendi iradesini tanrının iradesine bağlaması ilahi ona gerçek ahlakı gösterecektir. Ancak ondaki bu beşeri iradeyi atıl bırakma durumu Cebriye'nin ileri sürdüğü anlamda bir seçme özgürlüğünün olmadığı anlamına gelmez. O hiçbir zaman insan insan hürriyetini dolayısıyla da insanın eylemlerindeki sorumluluğunu reddetmez. Aşağıdaki iki beyitte de görüldüğü üzere onun insan iradesini tanrı ya bağlamasında tasavvufî ve vahdet-i vucutcu nedenler yatar. Kendini tanrıya yok ederken iradesini, dünyevi hırslarını, nefsanî kötülüklerini de yok etmeyi hedefler. Tanrının iradesine bağlı bir ahlak insana mutluluğu da getirmiş olur

Oldur mana murad ki oldur sana murad
Hâşâ ki senden özge ola müdde'a mana

(Ben ancak senin istediğini isterim. İrademi senin iradene bağlamışım. Sen hakikatte yok olunca iradem desenin iraden ile mahvolmuştur. Hâşâ senin istediğinden başkasını istemem)¹⁷⁰

Halka taklid-i südukün sebeb-i hüsn-i maaş
Mülke tağvir-i tarikun eser-i su'-i mizac

(Halk senin yürüdüğün yolda yürürse iyi yaşar. O yolu değiştirmek mülk için(varlık için)bir hastalık olur ki neticesi kötü olur)¹⁷¹

Fuzûlî' nin ahlak görüşlerinde “adalet” kavramına çok rastlarız. Bunu şairlerinde de sıkça görüyoruz. Ona göre adaletli olmak hem tanrının varlığının hem de diğer bütün varlığın nizamının devamının en temel şartıdır.

Ka'im olmazdı nizam ü nesak-ı asl-ı vücud
Vermeseydün eser-i adl ile dünyaya revac

(Eğer sen adaleti getirip dünyaya da değer vermeseydin varlığın aslındaki nizam var olmaz ve devam etmezdi.)¹⁷²

Yukarıdaki beyitte çıkarılan diğer bir önemli noktada şairin ahlak taki değer olgusuna dair kabulüdür. Ona göre adalet kavramı tek başın abir değer olduğu gibi aynı zaman da bir değer ölçөгüdür. Adalete göre olan, adaleti barındıran ya da adil olan şeyler değerlidir.

Tasavvuf öğretilerinin genelinde görülen ahiret saadeti için dünyevi saadeti terk etme öğüdünü Fuzûlî' de görüyoruz. Zaten vahdet-i vucud felsefesini kabul

¹⁷⁰ Tarlan, s.25

¹⁷¹ Tarlan, s.151

¹⁷² Tarlan, s.151

etmiş, bu dünyayı gerçek dünyanın bir yansıması olarak gören şairin dünyevi zevklere ve saadetlere değer vermemesi çok normaldir.

Ehl-i dünyanın olmaz ahireti

Ger munı ister isen andan geç

(Dünyaya tapan onu isteyen kimseler ahiret saadetine nail olamazlar. Eğer ahiret saadetine istiyorsan dünyadan geç)¹⁷³

Meskenün bezm-igah-ı vahdettir

Ey Fuzûlî bu hakidandan geç

(Ey Fuzûlî senin sâil yerin vahdet bezmidir. Dünya yaratılmadan evvel ervahın yaratılıp Hak ile beraber bulunduğu meclistir. Onun için bu toprak âleminden vazgeç)¹⁷⁴

Ancak yukarıda bahsettiğimiz teslimiyetçi, fiileri mutlak iradeye bağlamının üstünlüğüne inanan mistik ahlak anlayışının yanında Rind ve Zahit adlı eseri biraz daha farklı düşünceler barındırır.¹⁷⁵ Fuzûlînin, Rint ile Zahit çatışmasını aynı zamanda ahlaki anlayış çatışması üzerine bina ettiği rahatlıkla görülebilecektir. Rint ilk olarak düşünsel anlamda babasına karşı kendi düşüncelerini beyan etmekte, babasının düşüncelerini benimsememekte ısrar etmektedir. Gerçekten de çoğunlukla çocukların ilerleyen zamanlardaki psikolojik yapıları babalarının iktidarı karşısında takındıkları tutumla ilgilidir.

Fuzûlî 'nin birey olarak, baba sembolünden başlayarak iktidarın her türüne eleştirel bir yaklaşım getirdiği açıktır. Bu düşüncenin gelişiminde önemli etkenlerden biri de kuşkusuz Fuzûlî 'nin şii oluşuyla ilişkilidir. İkinci önemli etkense şiirde izlediği gelenek ve kendi özgün poetikasını oluşturmasıdır. İlim, felsefe ve şiir Fuzûlî 'yi günümüze taşıyan sacayağı gibidir. İlimden maksat kelim ilmini, şiirinden maksat ise mutasavvıflığı kasteder. Bu üç ögenin birbiriyle bağlarını, tartışmalarını ve çatışmasını kendi yaşam tarzına dönüştürmüş, oradan bir poetika üretmiş ve bu yaşam tarzının üzerine bina ettiği poetikayı özgün bir üslup olarak şiirine aktarmayı başarmıştır. Bu nedenle Fuzûlî birey, uzam-zaman ve şiir ilişkisi bağlamında günümüzün özgürlükçü düşüncesi açısından incelenmeye değer özellikler taşıyor

Fuzûlî bu eserinde geleneksel anlayışı (din, bilgi, varlık, ahlak,değer .vb. alanlarda) temsil eden Zahid e karşı Rind den taraf olarak daha özgürlükçü,

¹⁷³ Tarlan,s.156

¹⁷⁴ Tarlan,s.156

¹⁷⁵ Ayan ,Prof. Dr. Hüseyin, **Rint İle Zahit**, MEB, sf. 13)

geleneğe savaş açmış, tabuları yıkmaya gayretinde olarak görülür. Otriteye başkaldırıcıyı üstün tutan bu görüntü onu teslimiyetçi ahlak anlayışıyla çelişiyor görünsede durum gerçekte böyle değildir. Zira onun teslimiyetçiliği en yüce makam olarak kabul ettiği Allah'a, yani ilahi iradeye aittir. Özgürlükçü ahlak anlayışı da klişelemiş, yaratılış amacında ve Tanrısallık tan uzaklaşmış fertlere, anlayışlara, toplumsal yanılışlara, insanı maddileştiren her türlü yol ve toplumsal kurumlaradır.

SONUÇ VE DEğERLENDİRME

Kendisi müstakil olarak felsefe ile iştiğal eden bir filozof olmamasına rağmen felsefe-kelâm-tasavvuf üçgeninde araştırmalar yapmış üstadımız felsefenin birçok problemi ile ilgilenmiştir.

Kelâmcı yanı daha ağır basan Fuzûlî 'nin birçok kelâmcı da gördüğümüz felsefeye karşı olumsuz bir tavır takınma anlayışından uzak durduğunu görüyoruz. Peşin hükümlü değerlendirmelerden uzak incelemelerinde bazen filozoflardan yana bazende kelâmcılardan yana görüş bildirdiğini görmemizde onun objektifliğe önem veren bir araştırmacı olduğunu desteklemektedir. Özellikle de onun gibi tasavvufi öğretinin zirve şairi olmuş, beyitleri tasavvufi kabullerin açıklamalarına referans olmuş birinin Allah'ın sıfatlarını açıklarken; marifeti ilim sıfatından üstün kabul etmemesi onun objektifliği açısından mühim bir örnektir. O marifetuallah diye bir

kavramın Tanrı için kullanılmayacağını, bunun Kur’ani bir ifade olmadığını bu yüzden Allah için İlim sıfatının marifetten üstün olduğunu söylemişti. Zira klasik tasavvuf anlayışında marifet ilimden bir üst dereceyi ifade ediyordu.

Onun bu bilimsel-yapıcı tavrı akıl-din uzlaştırmalarında da görülmektedir. Rastyonalist tezleri mümkün olduğunca din ile (şariat sahiplerinin görüşleri diye bahsi geçen kısımlar) uzlaştırmaya çalışmıştır. İslam inancına ve öğretisine aykırı görünen birçok görüşe bu yüzden teviller yapar. Mesala şairin; Felekler ve unsurların kadimliği-hudusluğu mevzuunda Aristoteles ve İbn Sina gibi düşünürlerin kadim den kastettiklerinin cinsi ve zamani bir kadimlik olduğunu, nev’i ve zati bir kadimlik olmadığı teveli bu konuda güzel bir örnektir.

Fuzûlî hakkında derin araştırmalar yapmamış bir kişi onun fikirlerini incelediğinde hayret verici durumlarla karşılaşacaktır. Özellikle de mensur eserlerindeki fikirlerini şiirleriyle karşılaştırınca. Neredeyse bambaşka iki Fuzûlî’ ye şahit olacaktır. *Matlau’l-İ’tikâd* kelâmcı görüşleri ağır basan bilim adamı Fuzûlî yerine şiirlerinde tam bir mutasavvuf Fuzûlî görünecektir. Ancak bu durum aslında çok karışık değildir. Bu çalışmanın birkaç yerinde değinildiğinden tekrara düşmemek için şu kadarını söyleyelim: Aslında şairimiz bu tutarsız görünüşün farkındadır. Ancak O *Matlau’l-İ’tikâd’ın* da da gereğini yapmıştır, şiirlerinde de. Tasavvufî görüşler onun kendi psikolojik tutumu ve iç dünyası ile ilgili kabullenişleridir. Hislerini, duygularını ve içsel tecrübelerini konuşturmuştur. Matla’sı ise bir kelâmi-felsefik eserdir. Bilim adamı kişiliği ile yazılmış bilimsel bir eserdir.

Fuzûlî nin genel felsefî tutumunu anlamada Rint ve Zahit adlı eseri çok mühimdir. Varlık boyutundaki gerçeklik problemi, bilginin değeri problemi ve ahlaki davranışın ölçütleri mevzuunda değindiğimiz bu eserin birde toplumsal çözümlenmeleri ilgilendiren bir yönü vardır. Bu iki zıt tiplene aynı zamanda sosyal bir ilişkiyi de yansıtır. Bir ucu ahlak ve hukuku ilgilendiren diğer ucu ise psikolojiyi ilgilendiren bir ilişki. Rint ve Zahit arasında geçen felsefî tartışmanın can alıcı noktaları rubailerdir. Buradan bakıldığında felsefenin (gündelik yaşama dönük pratik yönüyle ‘hikmet’ olarak) yetersiz kaldığı yerlerde, bireyin paradigmasını sarsmak, yıkmak ve denemediği bir bakış açısını önermenin bir yöntemi olarak rubaiye başvurulduğu görülür.

Bu eserde şiirin, Fuzûlî tarafından iki farklı dünya görüşü açısından, iki farklı kategoride değerlendirildiğini görürüz. Birincisi; Zahit’in söylediği rubailerdir ki

eserin genel mantığı ve kurgusu doğrultusunda Zahit'in söylediği rubailer verili şiiri temsil eder. Rint'in şiirleri de doğal olarak verili olanın karşısında, özgürlükçü, isyancı, yıkıcı bir şiirdir. Kendisi olmayı talep eden bireyin macerasını dile getiren şiirlerdir.

Fuzûlî sözkonusu olduğunda, O'nun poetikasında şiir ve ilim arasında kurduğu ve koşul olarak varsaydığı ilişki mutlaka üzerinde durulan bir konudur. Zaten Fuzûlî 'nin de bu gerekliliğe dayanarak kendi devrinin ilimlerini tahsil ettiğini ve kendinden önce yazılan şiiri sıkı bir takibe aldığını, özgünlük için bu tutumun kaçınılmaz olduğunun farkında olduğunu da biliyoruz.

Klasik İslami ilimlere vakıf olması nedeniyle Fuzûlî bir yanıyla verili olanın içerisinde. Yani bir yönüyle Zahit'tir. Öte yandan şiirde takip ettiği gelenek açısından ve bizzat şair oluşu nedeniyle bir Rint'tir. Bu nedenle Fuzûlî kendi içerisinde bir çatışma yaşamıştır. Üstelik bu tür bir iç çatışmanın, muhasebenin diğer şairler ve şair adayları adına bir gereklilik olduğunu düşünmektedir. Bu nedenlerle Zahit tarafıyla Rint tarafını bir yerde uzlaştırması gerekliydi. İşte Rint ile Zahit adlı eserinde kendiyi tartışmış ve kendince vardığı sonuçları dile getirmiştir.

Fuzûlî içsel çatışmasında rintlik ve zahitliğin uyduğu yerde, aslında rintliğin yumuşak karnını gösterdiği gibi, yıkıcı düşüncenin dejenerasyonunu da önleyecek bir yaklaşım geliştirmeye çalıştığı da söylenebilir. Eser hakkında yapılan araştırmalarda varılan ortak sonuca göre; Fuzûlî, bu eserinde tasavvuf havası vererek dünya ve kainata dair görüşlerini ortaya koyar. Kendi felsefesini Rint ile Zahit'in ağzından kaleme alır. Nitekim eserin sonunda Rint ile Zahit'in 'birlik' noktasında buluşması Fuzûlî 'nin aslında kendi içindeki ikilemlere dayanarak bu eseri kurguladığı ve sonuçta kendi 'iç birliğini', tutarlılığını oluşturduğu görülür.

Matlau'l-İ'tikâd adlı esrinin önsözünde; *Ben varlıklara duygu ve akıl gözüyle baktım. Onlar üzerinde fikir ve düşünce ayağımla yürümeye çalıştım. Her cinsin nev'inin, her nev'in sınıfının, her sınıfın ferdinin bir işle meşgul olduğunu gördüm... "İlim sihirde olsa öğreniniz" hadisi beni teşvik etti," biz ona(hz.Muhammd'e) şiir öğretmedik" ayeti bana yolunu gösterdi. Bunun üzerine Nazmı kelam yolunu seçtim ve bu yolla kâinattaki intizamın hikmetine eriştim* diyen İslam düşüncesinin üç temel taşı olan felsefe, kelam ve tasavvufa hâkim, birikimi ve bilim anlayışı ile yetkin ürünler bırakmış büyük bir Türk düşünürü olan *Fuzûlî*'yi felsefi görüşleri açısından incelemeye çalıştık.

Şâir ve mütekellim Fuzûlî'nin düşünsel alanda en çok önem arzeden, kelâmî görüşlerini ihtivâ eden ve Arapça bir isimlendirme olan “*Matlau'l-İ'tikâd*” adlı eserinin Türkçe karşılığının “varlığın başlangıç ve sonunun bilinmesi konusunda doğru inancın doğduğu yer” anlamını taşıması, aynı zamanda eserin konusuna göre tanımını ve yazılış amacını bize vermektedir.

Fuzûlî'nin ‘felsefi anlayışı’ nı konu edindiğimiz bu çalışmamızda da anlaşılacağı gibi, müellifin vardığı sonuçlar gayet muhtasar bir üslûp içerisinde ele alınıp tahlil edilmiştir. Fuzûlî, bir mütefekkir olarak, gerek bilgi ve gerekse tabiat konularındaki görüşlerini aktarırken sadece kelâmî bir zâviyeden konulara bakmamış, geniş bir ufuk çizerek yerine göre felsefe ve tasavvuf alanında derin bir kültür ve bilgi birikimini de katarak, İslam düşüncesi sahasındaki değerli mevkiini de dolaylı olarak ortaya koymuştur. Âdetâ o, bir üslûp adamı olmakla birlikte bir terkip ve tefekkür ustası olarak görüşlerini İslam düşüncesini bütünleştirerek sunmuştur.

Şâir, şuur eyleminin fâilidir Şuur, bir şeyi hissetmekle bilmek anlamına geldiğine göre, şâirin de yüksek bir duygusal zekâyâ sahip olduğu anlaşılır. Fuzûlî’de daha belirgin görülen bu özellik, duygusal sinyallere daha açık ve de meşrep olarak tasavvuf ehline daha yakın olmasına rağmen, o, taassuptan uzak, gerektiği zaman mutasavvıfların kimi görüş ve düşüncelerini Kur’an’a arz ederek tenkit etmekten asla geri durmamıştır. Yine o, bilgi ve tabiat anlayışında –diğer kelâmî görüşleri için de söylenebilir- doğrudan okura terkipçi bir metot izlenimi vermiş olsa da, zaman zaman kendi tercihlerini öne çıkarmaktan da çekinmemiştir. Hiç kuşkusuz bütün bu özellikler, gerçek bir ilim ve irfan adamı olmanın temel vasıflarıdır. Biz bu niteliklerin hepsini, aynen onda bulmaktayız.

Fuzûlî, edebiyat, felsefe ve tabiat bilimlerinin yanında temel İslamî bilimleri de tahsil etmiş bir bilim insanıdır. Tarihi süreçte sosyolojik ve tarihsel açıdan büyük değişimler geçirmiş olan yaşadığı Irak bölgesi, her türlü düşüncenin üretildiği bir coğrafya olmuştur. Onun “*Matlau'l-İ'tikâd*” adlı bu eseri, şüphesiz böyle bir mezhepler coğrafyasında ve her türlü fikrî ve itikâdî kargaşanın yaşandığı toplumsal yapıda, sağduyunun, bilimsel anlayışın ve samimi düşüncelerin yansımasıdır. Onun bu eseri, dinin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmakla birlikte, din dışı çevrelerin de okuyabileceğini hesaba katılarak yazılmış gibidir. Hem insanın nereden gelip nereye gittiğine cevap vermenin yanında hem de ilâhiyat konularında tevhid çizgisinden inhiraf etmiş veya bu çizginin dışında kalmış olan kendilerine ilâhiyyûn,

dehriyyûn ve tabiiyyûn adı verilen felsefi cereyanların görüşlerine etkili eleştiriler getirmiştir. Örneğin, beden-rûh ilişkileri bağlamında tenâsüh; Allah'a yabancılaşma açısından şirk inancını mahkûm etmiştir. Fuzûlî' nin bu kelâm anlayışı, hem geleneksel ve hem da çağdaş kelâmın gaye bakımından tabiatına ve metoduna uygun bir yaklaşımdır.

İtikâdî görüşlerini Şii olmasına rağmen Ehl-i sünnet çerçevesine yakın açıklayan Fuzûlî' de felsefi meselelerde İslam filozoflarının görüşlerine de yakınlık görülmektedir. Bunu, bir bilgi vâsıtası olan akıl anlayışından öğrenmek mümkündür. Fuzûlî, kendi yaşadığı yüzyılda akıldışlığı savunan zümrelere ve mekteplere karşı, kusurun bizzat aklın kendisinde olmadığını, eğer kusur aranmak gerekiyorsa, akli, doğru kullanmaktan âciz olan kimselerde aramak gerektiğine işaret eder. Aklın hükümleri bidâyette doğrudur. Eğer aklın hükümlerinde bir çelişki, bir tenâkuz yaşanıyorsa bu, doğrudan aklın sahih hüküm vermesini etkileyen vehim ve hevâ gibi psikolojik durumlardan kaynaklanmaktadır. O, aklın, vehim ve hevâ gibi örtücü ve etkileyici hallerden kurtulduğu takdirde, vayhi idrâk eden ve nizamı yöneten peygamberlerin akılları gibi hiçbir sûrette yanılmayacağını savunarak filozofların akıl anlayışına yaklaşır. Allah'ı ve nübüvveti, husn ve kubuh gibi konuları bilmenin akli olduğunu ileri sürmesi, onun yukarıda bahsi geçen tutumunun işaretleri arasında sayabiliriz.

Fuzûlî' nin sıra dışı yaklaşımlarına örnek olarak gösterebileceğimiz yorumları arasında 'şeytan' kavramı ile ilgili açıklamaları sayılabilir. O, Allah'ın varlığına bir işaret ve belirti olan âlem kavramıyla ilgili olarak varlık kategorileri üzerinde dururken şeytana günümüzün modern anlayışlarını çağrıştıracak şekilde farklı anlamlar yüklemesi, üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Her ne kadar sofilere atfen vermesine rağmen eleştiriye tabi tutmadan sükûtle geçiştirdiği bir görüşe göre şeytan, şehvet ve arzulara meyleden beşerî tabiatın kendisidir. İnsanî benlik, bu tabiata uyduğu takdirde dalâlete düşmüş olur. O halde ruhî arınma neticesinde "ego/ben", her türlü ayartılmışlık, her türlü tehlike ve kötülüklerden kurtulabilir.

Netice olarak, Fuzûlî, varlık anlayışını, bilgi problematikini, âlem tasavvurunu ve ahlak görüşlerini imanla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Onun ifadesiyle insan, varlık üzerinde duygu ve akıl gözüyle hareket ettiği süreçte, hakikatin bilgisine ulaşma imkânını her zaman yakalayabilir. Önyargısız olarak insan, mezkûr bilgi

yollarını kullandığı takdirde top yekûn süflî ve ulvî âlemin başlangıç ve sonuç bakımından geniş ilme ve kapsayıcı kudrete sahip bir yaratıcının varlığına delâlet eden yanlarını görebilir ve eşyâyı okuyabilir.

Fuzûlî' nin gerek felsefecilerin ve gerekse mutasavvıfların görüşlerini Kur'an'la test etmesi, Kur'ani bilgiyle çelişmesi durumunda ister filozofların ister kelmacıların hatta isterse mutasavvıfların görüşleri olsun onları reddetmesi bize Kindici felsefe-din uzlaştırması diye bilinen akıl-din ilişkisini hatırlatıyor. Aklı küçümsemeyerek dini bilginin akıldan üstün olduğu kabulüne dayanan bu anlayış bir nevi aklın eleştirilebilirliğine ve sınırlılığın inanır.

Fuzûlî' nin varlık, bilgi ve ahlak gibi alanlarda klasik İslam Kelâmını içeren görüşlerinin yanında şiirlerinde vahdet-i vücud ve diğer mistik kabullere dayanan görüşleri de mevcuttur. Bu da bizde şairin bilim adamı niteliğini yanı sıra sanatçı ve tasavvufçu özelliklerinin de felsefesinde baskın bir şekilde rol oynadığı kanaatini uyandırdı.

KAYNAKÇA

- AFFİFÎ, **et-Tasavvuf sevretü'r rûhiyye fi'l-İslâm**, İskenderiye 1963
AKARSU, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü** Ank.1982
AKARSU, Bedia, **Ahlak Öğretileri**, Ank.1982
AKTAN, C. C, **Ahlak ve Ahlak Felsefesi**, ARI Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği Yayını, İstanbul 1999.
ARABÎ, **Fusûsu'l - Hikem**, Ter. M. Nuri Gençosman, MEB yay. İst. 1971
ASIM EFENDÎ, **Kamus Tercemesi**, İstanbul, 1305
ASKERÎ, Ebû Hilâl, **el-Fürûku'l-Lügaviyye**, Kum, 1303,
AYAN, Prof. Dr. Hüseyin, **Rint İle Zahit**, MEB,yay.,Ankara 200
BAĞDADÎ, Abdülkâhir, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul,1928
BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed, **Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, (tahk. Imâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut, 1987
BAYRAKTAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 4.Baskı Ankara 2001
BOLAY, S.Hayri, **Aristo metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul 1993.
CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İst 2000
CEVİZCİ AHMET, **Etîğe Giriş**,İstanbul 2002
CÜRCÂNÎ, S. Şerîf, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Mısır, 1907
DAĞ, Mehmet, **"Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi"**, İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: IV, Ankara, 1980.
EBU'L-FADL, Cemâleddîn Muhammed, **Lisânü'l-Arab**, (tahk. A. Ali el-Kebîr-M. A. Hasbullah-H. M. Şazeli), Kahire, 2897.
EMİN, Ahmed, **Zuhru'l-İslâm**, I-VI, 3. Bsk., Kahire 1964,
ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul 2000

- ERDOĞAN, İsmail, “Seyyid Seyfullah Kasım Efendi ve “Miftah-ı Vahdet-i Vücut” Adlı Eseri”, **Tasavvuf Dergisi** 8.sayı, Ankara 2002
- FARABÎ, **el-Madina al-Fazıla**, Dar’ul-Meşrik, Beyrut,
- FARABÎ, **ed-Da’avi el-Kalbiyya**, Haydarabad.1349H,
- FARABÎ, **Risale fi’l-akl**, Neş ve Çev, Maurice Bouyge, Dar’ul-Meşrik, Beyrut 1983
- FARABÎ, **Uyunu’l-mesail**(el-Mecmu içinde),Mısır 1325/1907
- FUZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman, **Farsça Divan**, (yay. Hasibe Mazıoğlu), A.Ü.D.T.C.F yay. Ankara 1995.
- FUZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman, **Fuzûlî Divan**, haz. Kenan, , Akyüz,Akçağ yay.Ankara 2000
- FUZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman, **Matla’ul-i itikad fi Ma’rifeti’l- Mebde ve Mead**, haz. M.bin Tavit et-Tanci, cev. Esat Coşan, Kemal Işık, AÜDTCF yay. No:138.Ankara1962,
- FUZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman, **Sihhat u Maraz**, çev. Abdulkadir Gölpınarlı, Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1940
- FUZÛLÎ, **Saadete Ermişlerin Bahçesi**, Yayımlayan; Güngör Selahaddin, İstanbul 1935
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, **el-Munkızu mine’d-Dalâl**, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990
- GAZZALÎ, MuhammedEbu Hamid, **Mearicu’l-Kuds fi Medarici Marifeti’ n- Nefs**, Mısır 1928,
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 2000,
- HANÇERLİOĞLU, **Orhan, Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1977
- İBN KAYYİM, EL-CEZVİYYE, **er-Ruh ..**, KAHİRE 1989
- İBN RÜŞD, **Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille**, (İbn Rüşd’ün Felsefesi içinde), çev. N. Ayasbeyoğlu, Ank.1955
- İBN SİNA, **Risala Fi Mahiyat il-Işk**, Neş. ve ter, A.Ateş, İ.Ü Edebiyata Fak. Yay. İst,1953,
- İBN SİNA. eş-Şifa/el-İlahiyyat İntişarat-ı Nasır-ı Hüsrev**, Tahran 1343,
- İCÎ, Adududdîn, **el-Mevâkif fi İlmi’l-Kelâm**, Beyrut, ts.
- İNAN Abdulkadir, **Fuzûlî’nin Arapça Divanı**, Türk Dili Belleteni, CII, sayı 3-4
- İSFEHÂNÎ, Râğıb, **el-Müfredât**, İstanbul1986
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, **el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhî ve’l-Adl** (en-Nazar ve’l-Meârif), tahk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin, Kahire, ts., XII.
- KİNDÎ, **Risaletü’l-Kindi el-felsefeyye**, neş. Abdülhadi Ebu Ride, Kahire 1372/1953.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, **Fuzûlî Külliyyatı**, İstanbul 1924.
- KUŞEYRÎ, Ebu’l-Kâsım Abdulkerîm, **er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fi İlmi’t-Tasavvuf**, thk. M. Zerîk, A. A. Baltacı,2. Bsk, Beyrut 1410/1990.
- MAZIOĞLU Hasibe, **Fuzûlî ve Türkçe Divanı’ndan Seçmeler**, Ankara, 1986
- MAZIOĞLU,Hasibe,**Fuzul’i Üzerine Makaleler**.,TDK Yay.,Ankara 1997
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, 1968
- ONAN N.Halil, **Leyla ile Mecnun**, İstanbul 1955
- SALÎBÂ, Cemîl, **el-Mu’cemu’l-Felsefî**, Beyrut, 1981, I,s. 33
- SUAD Ali, **Seyahatlerim**, İstanbul 1912
- ŞERİF, M. M. **İslam Düşünce Tarihi**, çev. M. Alper Tuğsuz, İstanbul, 1990,
- TARLAN, A.Nihat, **Fuzûlî Divanı Şerhi**, Ankara 2001
- ULUDAĞ, Süleyman, **Tasavvufî Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 2000,
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi**, İstanbul 1995
- YENER, Cemil, **Fuzûlî**, Altın Kitaplar, İstanbul 2000

YÜKSEL, Emrullah, **Âmidî'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, 1991,

ÖZGEÇMİŞ

Fatih İPEK

Adres

Abdullah paşa mah.42,sok no:17/4

Telefon:05346566199

23270 Elazığ

Eğitim

Y.Lisans Öğrenci: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Elazığ

Lisans: 2004 Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, Ankara

Lise : 1999: İmam-Hatip Lisesi, Elazığ

Kişisel Bilgiler :

Doğum Yeri ve Tarihi: Elazığ –Merkez/12.07.1982

Medeni Durumu: Bekâr

Askerlik Durumu: Yapmadı