

160490

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

( Yüksek Lisans Tezi )

AHMET HAMDİ ŞİRVANİ'NİN "MAKALETÜ'L-UREFA Fİ-MESAILİ'L-  
HÜKEMA" ADLI ESERİNİN SADELEŞTİRİLMESİ VE  
DEĞERLENDİRİLMESİ

DANIŞMAN  
Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

HAZIRLAYAN  
Mahmut ÖZCAN

ELAZIĞ-2005

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

( Yüksek Lisans Tezi )

AHMET HAMDİ ŞİRVANİ'NİN "MAKALETÜ'L-UREFA Fİ-MESAILİ'L-  
HÜKEMA" ADLI ESERİNİN SADELEŞTİRİLMESİ VE  
DEĞERLENDİRİLMESİ

DANIŞMAN:  
Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

HAZIRLAYAN:  
Mahmut ÖZCAN

ELAĞIĞ-2005

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

( Yüksek Lisans Tezi )

AHMET HAMDİ ŞİRVANİ'NİN "MAKALETÜ'L-UREFA Fİ-MESAILİ'L-HÜKEMA"  
ADLI ESERİNİN SADELEŞTİRİLMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu tez ~~03/07/2005~~ tarihinde jüri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

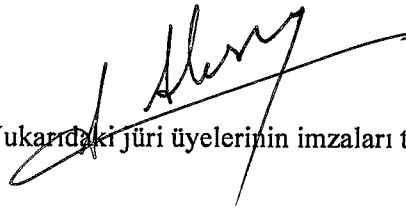
ELAZİĞ-2005

Üye  
Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ



Üye  
Yrd. Doç. Dr. Veli ATMACA

Yukarıdaki jüri üyelerinin imzaları tasdik olunur.



## ÖZET

### Yüksek Lisans Tezi

#### Ahmet Hamdi Şirvani'nin "Makaletü'l-Urefa Fi Mesaili'l-Hükema" Adlı Eserinin Sadelerştirilmesi ve Değerlendirilmesi

Mahmut ÖZCAN

T.C.

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Felsefesi Bilim Dalı

2005; Sayfa: IV+86

Ahmet Hamdi Şirvani, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde; II. Abdülhamid zamanında yaşamıştır. Şirvani, çok yönlü bir ilim ve devlet adamı olarak birçok önemli görevde bulunmuştur. Ayrıca Mantık'tan Coğrafya'ya, Astronomi'den Felsefe'ye, Fıkıh'tan Edebiyat'a birçok ilim dalıyla ilgili eser kaleme almıştır. Felsefe ile ilgili yazmış olduğu "Makaletü'l-Urefa Fi Mesaili'l-Hükema" Onun önemli eserlerinden bir tanesidir. Çalışmamızı, bu eserdeki bilgileri göz önünde bulundurarak oluşturmaya çalıştık. Ayrıca İslam dünyasında yetişmiş olan Farabi, İbn Sina, Gazzali, İbn Arabi, Sühreverdi gibi düşünürlerin görüşlerinden de istifade ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Şirvani, Makaletü'l-Urefa, Rabbü'n-Nev, Ruh.

## **SUMMARY**

**Masters Thesis**

**The Simplification and the Evaluation of Opus Called “Makaletü’l Urefa Fi Mesaili’l Hükema” of Ahmet Hamdi Şirvani**

**Mahmut ÖZCAN**

**T.C.**

**University Of Firat**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Philosophy and Religion**

**Discipline of Islam Philosophy**

**2005, Page: IV+86**

Ahmet Hamdi Şirvani lived at 2<sup>n</sup> Abdülhamid term that was end term of Ottoman. Şirvani done many important as multiway scientist and statesman. Besides, he wrote out opuses related to many science branches as Logic, Geography, Astronomy, Philosophy, Fiqh, and Literature. “Makaletü’l Urefa Fi Miseili’l Hükema” related to fiqh was one of his important opuses. In our study, we considered knowledge at this opus. Moreover, we also benefited from opinions of important thinkers as Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Arabi, Sühreverdi educated at Islam world.

**Key words:** Şirvani, Makaletü’l-Urefa, Rabbü’n-Nev, Soul.

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ	
AHMET HAMDİ ŞİRVANİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ .....	1
A-HAYATI .....	1
B-ESERLERİ .....	2
I. BÖLÜM	
“MAKALETÜ'L-UREFA Fİ-MESAILİ'L-HÜKEMA” ADLI ESERİN SADELEŞTİRİLMESİ .....	4
A-MUKADDİME .....	4
B-BİRİNCİ BÖLÜM .....	7
1.Birinci Delil (Eski Filozofların Delili):.....	10
2.İkinci Delil (Sonraki Bazı Filozofların Delili):.....	10
3.Üçüncü Delil (Bazı Büyük Bilginlerin Delili).....	11
4.İslam Alimlerinin Getirdiği Deliller İle Vâcib'ül-Vücut'un Açıklanması.....	11
a.Birinci Cihet : Cevherlerin İmkânı İle İspat.....	11
b.İkinci Cihet : Cevherlerin Hudusu İle İspat.....	11
c.Üçüncü Cihet : Arazların Hudusu İle İspat.....	11
d.Dördüncü Cihet : Arazların İmkânı İle İspat.....	12
5.Tasavvuf Ehlinin Vâcib'ül-Vücut Hakkındaki Sözleri.....	12
C-İKİNCİ BÖLÜM.....	14
1.Birinci Makale : İnsanın Varlığının Sırları.....	14
2. İkinci Makale: Melekûti (İlahi) Soyutlar, Tabiatlar, Erbabû'l-Envâ (Türlerin Efendileri)'a Dairdir.....	16
3. Üçüncü Makale: İrade Sıfatı'nın İspatı ve Bâri Teâlâ'nın Kudretinin Mükemmelliğine Dâirdir .....	20
4. Dördüncü Makale: Cesedlerin Haşri, Yeniden Diriliş ve Kıyametle İlgilidir.....	21
5. Beşinci Makale: Mükafat ve Ceza'nın Beşeri Nefs Tarafından Hissedileceğinin Açıklanmasına Dairdir .....	23
D- ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	26
1. Birinci Makale: Küçük Parçaların Birleşmesiyle Cisimlerin Oluşmasını Açıklamaya Dairdir .....	26
2. İkinci Makele: Yeryüzü ve İçindekilerin Dört Aşamada Oluşumuna Dairdir .....	28
3. Üçüncü Makale: Altı Yaşam Sırrının Ortaya Çıktığı Su Maddesinin Açıklanmasına Dâirdir .....	29
4. Dördüncü Makale: Mümkün Âlemdaki Kozmik Cirimlerin Düzen, Hal ve Durumlarının Açıklanmasına Dairdir .....	31
5. Beşinci Makale: Küresel Cirimlerin Hareketlerinin Açıklanmasına Dairdir.....	32
6. Altıncı Makale: Âlemlerin Çokluğunu Açıklamaya Dairdir .....	34
E- SONUÇ: Peygamberlik, Velayet ve Mucizenin Açıklanması Hakkındadır.....	35

<b>İLBÖLÜM</b>	
<b>AHMED HAMDİ ŞİRVANİ’NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİNİN TAHLİL</b>	
<b>VE DEĞERLENDİRMESİ</b> .....	<b>41</b>
<b>A- FELSEFE’NİN ANLAMI</b> .....	<b>41</b>
<b>B- FELSEFE’NİN KAYNAĞI</b> .....	<b>43</b>
<b>C- FELSEFE VE FİLOZOFLARIN KISIMLARI</b> .....	<b>46</b>
1. Tabiiyyûn (Tabiatçılar) ve Riyaziyyûn (Matematikçiler) .....	<b>48</b>
2. İlâhiyyûn (Metafizikçiler) ve İshrâkiyyûn (İşrakiler) .....	<b>50</b>
<b>D- TANRI’NİN İSPATI (İSBAT-I VACİP)</b> .....	<b>54</b>
1. İmkan Delili .....	<b>55</b>
2. Hudus Delili .....	<b>56</b>
3. Dinî Tecrübe Delili .....	<b>58</b>
<b>E- TANRI-YARATMA İLİŞKİSİ VE YARATMADA İRADE SIFATININ</b>	
<b>ROLÜ</b> .....	<b>60</b>
<b>F- TÜRLERİN EFENDİLERİ (ERBABU’L ENVÂ)</b> .....	<b>64</b>
<b>G- RUH (NEFS) VE KISIMLARI</b> .....	<b>67</b>
<b>H- MEÂD (ESKATALOJİ) MESELESİ</b> .....	<b>70</b>
<b>I- PEYGAMBERLİK (NÜBÜVVET) VELÂYET VE MUCİZE</b> .....	<b>74</b>
<b>İ- FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ</b> .....	<b>78</b>
<b>SONUÇ</b> .....	<b>82</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	<b>84</b>

## KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
E.Ü.İ.F.D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Edit.	: Editör
F.Ü.İ.F.D.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
M.	: Miladi
Ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve devamı
v.s.	: Vesaire



## ÖNSÖZ

Kültürel mirasımızın ve düşünce hayatımızın önemli bir kısmını oluşturan Osmanlı Devleti, asırlar boyunca bir dünya devleti olarak ilim ve medeniyete de öncülük etmiştir. Osmanlı Devleti, bu şöhreti bazılarının zannettiği gibi sadece savaşarak ve at üzerinde bir hayat geçirerek elde etmemiştir. Çünkü tarihte hiçbir devlet veya millet, canlı bir kültür birikimi ya da bu kültürü oluşturacak bir düşünce seviyesine sahip olmadan köklü ve uzun ömürlü bir medeniyet meydana getirememiştir. Zaten, sadece istila ve kan dökme amaçlı olarak hareket eden devlet veya milletler uzun ömürlü olamamış ve devletin yıkılmasıyla birlikte yüzeysel kültür ve medeniyetleri de tarihin karanlık sayfalarına gömülmüştür.

İşte bizler, kültür ve medeniyetimizin üzerinde yükseldiği Osmanlı Devletini bugün daha çok anlamak ve anlatmak zorundayız. Bu amaçla her araştırmacı kendi sahasıyla ilgili alanlarda Osmanlı Devletinin kültürel mirasını daha çok açıklığa kavuşturmak için gayret etmelidir.

Biz de çalışmamızda bu amaca bir nebze olsun katkıda bulunmak istedik. Bunun için Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yaşamış olan Ahmet Hamdi Şirvani'nin hayatı, eserleri ve felsefi görüşlerinin tahlilini yaparak son dönem Osmanlı düşünce hayatının yapısına ışık tutmaya çalıştık.

Çalışmamız, Giriş kısmından başka iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Ahmet Hamdi Şirvani'nin Hayatı ve eserlerinden bahsettik.

Birinci bölümde müellifin “Makaletü'l-Urefa fi Mesaili'l-Hükema” adlı eserini asıl metne sadık kalmaya çalışarak ve günümüz Türkçe'siyle anlaşılır ve kısa cümlelerle sadeleştirmeye gayret ettik.

İkinci bölümde ise, bu eserine dayanarak Şirvani'nin felsefi görüşlerinin tahlil ve değerlendirmesini yaptık. Bunu yaparken diğer bazı İslam mutasavvıf ve filozoflarının görüşleriyle karşılaştırmaya gayret ettik.

Çalışmamızda her türlü yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

**Mahmut ÖZCAN**

Elazığ-2005

## GİRİŞ

### AHMET HAMDİ ŞİRVANİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

#### A-HAYATI

Hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti hakkında yeterli bilgi bulamadığımız Ahmet Hamdi Şirvani'nin doğum tarihiyle ilgili birbirine yakın iki değişik tarih tespit etmekteyiz. Şirvani'nin Seyahatname (Hindistan, Svat, Afganistan) adlı eserini yayına hazırlayan ve Ahmet Hamdi Şirvani'nin, kendisinin büyük dedesi olduğunu söyleyen Fatma Rezzan Hürmen, eserin baş tarafında Şirvani'nin doğum tarihi olarak M.1828 tarihini vermektedir.<sup>1</sup> Fakat Şirvani'den çok kısa olarak bahseden Ansiklopedi kaynaklarında doğum tarihi olarak 1831 yılı verilmiştir.<sup>2</sup> Biz bu tarihlerden Fatma Rezzan Hürmen Hanımın verdiği 1828 tarihini kendisinin büyük dedesi olması hasebiyle tercih etmek istiyoruz.

1828 tarihinde Şirvan'da<sup>3</sup> dünyaya gelen Ahmet Hamdi Şirvani yerleşmek için İstanbul'a gelmiştir. Burada medrese öğrenimi görerek müderris olmuştur. Ayrıca Encümen-i Teftiş'te üyelik ve başkanlık, Meclisi-i Maarif'te üyelik yapmıştır.<sup>4</sup>

Zamanın Padişahı Sultan II. Abdülhamid tarafından Hindistan'a Şebender (Konsolos) olarak gönderilmiştir. Dönüşte anılarını Seyahatname (Hindistan, Svat, Afganistan) adlı eserinde toplamıştır.

Şirvani, Arapça, Farsça ve Fransızca lisanlarına vakıf olduğu gibi, devrinin ileri gelen simalarındandır.

Ahmet Hamdi Şirvani'nin İstanbullu bir hanım olan eşinden bir oğlu ve iki kızı Türkiye'de dünyaya gelmiştir. Oğlu Tefvik Hamdi Biren parlak bir talebelik hayatından sonra önemli görevlerde bulunmuştur. Kudüs mutasarrıflığından sonra Selanik, Konya, Yemen, Bursa ve Ankara valiliklerinde bulunmuş daha sonraları ise Şura-yı Devlet Reisi ve maliye vekili olarak vazife görmüştür.

Eşi Emine Naciye Hanım da, zamanının kültürlü, zeki ve kabiliyetli kişiliklerindendi. İçinde yaşadığı çağın arz ettiği bütün zorluklara rağmen kabiliyetlerini

<sup>1</sup> Ahmet Hamdi Şirvani, *Seyahatname (Hindistan, Svat, Afganistan)*, Haz. Fatma Rezzan Hürmen, İstanbul, 1995, s. 5.

<sup>2</sup> Komisyon, "*Ahmet Hamdi Şirvani*" *Meydan Larousse*, İstanbul, 1973, C.11 s. 794; Komisyon, "*Ahmet Hamdi Şirvani*" *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul, 1986, C.21, s. 11091.

<sup>3</sup> Kafkasya'nın doğusunda, Kura ırmağı ağzından Derbent'e kadar Hazar denizi kıyısında uzanan bölge.

<sup>4</sup> Şirvani, a.g.e. ,s. 5; *Meydan Larousse*, s. 794, *Büyük Larousse*, s. 11091

geliştirme imkanı bulabilmiştir. Bu bağlamda o sıralarda kurulmakta olan Sanayi-i Nefise Mektebi için Avrupa'dan getirilen ressam Salvatore Valeri'den resim dersleri almış ve bir portre ressamı olarak başarılı tablolar meydana getirmiştir.<sup>5</sup> Ahmet Hamdi Şirvani İstanbul'da M.1890 yılında vefat etmiştir.<sup>6</sup>

## B-ESERLERİ

Yine Ahmet Hamdi Şirvani'nin kaleme aldığı Seyahatname (Hindistan, Svat, Afganistan) isimli eserini yayına hazırlayan Fatma Rezzan Hürmen Hanım, Şirvani'nin bu Seyahatname ile on dokuz adet eserinin olduğunu haber vermekte fakat bu eserlerin isimlerinden ve içeriklerinden bahsetmemektedir.<sup>7</sup> Çok yönlü bir ilim ve devlet adamı olarak dikkatimizi çeken Şirvani'nin çeşitli ilimlere ait bazı eserlerinden bahsedilmektedir. Biz bu eserlerden, "Seyahatname (Hindistan, Svat ve Afganistan)", "Suveri Kevakip" ve bu çalışmamıza esas aldığımız "Makaletü'l-Urefa fi Mesaili'l-Hükema" adlı eserlerini elde etmiş bulunuyoruz. Onun için bu eserlerin içeriğinden kısaca bahsedeceğiz. Fakat sadece isimlerini tespit edebildiğimiz eserlerini ise kronolojik sıralamayı esas alarak sunmaya çalışacağız.

Ahmet Hamdi Şirvani'nin tespit edebildiğimiz ve elde ettiğimiz bazı eserleri şunlardır:

- 1-Usul-ü Coğrafya (Coğrafya Usülü) (1866)
- 2-Teshilü'l-Aruz Ve'l-Kavafi Ve'l-Bedayi.) (1872)
- 3-Tercüme-i Makamat-ı Hariri (Hariri'nin Hikayelerinin Tercümesi) (1873)
- 4-Hülasatü'l-Feraiz fi Halli'l-Gavamiz (Feraiz Özeti) (1874)
- 5-Belagat-ı Lisan-ı Osmani (Osmanlıca'nın incelikleri) (1876)
- 6-Türkçe (Osmanlıca) Özet Mantık (1882)
- 7-Türkçe (Osmanlıca) Özet Fıkıh Usulü (1884)<sup>8</sup>

8-Seyahatname (Hindistan, Svat, Afganistan (1883): Bu eser Şirvani'nin Hindistan'a konsolos olarak gönderilmesinden sonra buradan dönerken kaleme almış olduğu bir eserdir. Bu eser İstanbul'da Mahmut Bey Matbaası'nda basılmıştır. Şirvani, kitabının önsüzünde Sultan II. Abdülhamid Han tarafından fevkalade bir vazife ile

<sup>5</sup> Şirvani, a.g.e., s. 6.

<sup>6</sup> Meydan Larousse, s. 794; Büyük Larousse, s. 11091.

<sup>7</sup> Şirvani, a.g.e., s. 6.

<sup>8</sup> Büyük Larousse, s. 11091.

Hindistan'a gönderilmiş olduğundan bahsetmekte ve bu seyahat esnasında ziyaret ettiği şehirler, karşılaştığı kişiler ve şahit olduğu hadiseleri not ederek İstanbul'dan ayrıldığı günden itibaren gördüğü yerleri akıcı bir üslup ile kaleme almıştır.

Eserinde, ülkemizde fazla tanınmayan Hindistan, Svat ve Afganistan'ın şehirlerini buralarda yaşayan değişik millet ve dinlere mensup toplulukları geniş bir şekilde anlatmış, bu memleketlerin halklarının örf ve adetlerini, çeşitli mezhep ve törenlerini bu din salıklarının her birinin ibadet şekli ile mabetleri hakkındaki gözlemlerini sadakatle kaydetmiştir.

Bu eser Fatma Rezzan Hürmen tarafından yayına hazırlanmış olup, Arma Yayınlarının Tarih-Anı Dizisi arasında, İstanbul'da 1995 yılında basılmıştır.

9-Suveri Kevakip (Yıldızların şekilleri): Astroloji ağırlıklı bir astronomi eseridir. Şirvani bu eserinde burçlardan ve burçları meydana getiren yıldızların sayı ve şekillerinden bahsetmektedir. Mesela bunlardan ikizler burcunun on sekiz adet yıldızdan meydana geldiğini, başları kuzeybatı ayakları güneydoğuya doğru uzanan, birbirine sarılmış iki çocuk şeklinde belirlediğini söylemektedir. Bunun gibi hangi burcun hangi yıldızlardan oluştuğunu kaç adet yıldızdan meydana geldiğini nasıl bir şekil oluşturduğunu, kendi zamanındaki astronomi bilgilerine dayanarak aktarmaya çalışmıştır.

Bu eser, Tasvir-i Efkâr Gazetesi matbaasında 15 Ramazan 1284 (M.1868)' te basılmıştır.

10-Makaletü'l-Urefa fi Mesaili'l-Hükema (Filozofların Meseleleriyle ilgili Ariflerin söyledikleri): Adından da anlaşılacağı üzere, Şirvani bu eserinde filozofların üzerinde durduğu bir çok meseleyi arifler dediği tasavvufçuların görüşleriyle özellikle Gazali, İbn Arabi ve Sühreverdi gibi kelamcı ve sufi filozof karakterli şahısların görüşleriyle karşılaştırmalı bir tarzda ele almıştır.

Eser Türkçe (Osmanlıca) olup, yer yer Arapça ibareler ve Farsça rubai ve manzumelerden müteşekkildir ve seksen dört sayfadır. Eser, Tasvir-i Efkâr Gazetesi Matbaası'nda, 15 Muharrem 1285 (M.1869)'de basılmıştır

## I. BÖLÜM

### “MAKALETÜ’L-UREFA Fİ-MESAİLİ’L HÜKEMA”ADLI ESERİN SADELEŞTİRİLMESİ

Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla.

İlâhi âlemi süsleyen güneş ilâhi birlik ufuklarından doğup bütün aydınlığıyla cisimler (nâsût) âleminin uzayını süsleyince, Ceberrût âleminin nurları ve melekût âleminin ayları, o aydınlıktan, ışık (nur) alarak mele-i âlânın etrafını aydınlatmışlardır. Doğru yolu bulan akıl sahipleri ve maneviyâta önem veren kişilerde bu birlik sırrını ve hakikat nurunu görmüşler ve o yöne yönelmişlerdir. Nefsâni istekler ve şüphe örtüleri onların buluşma ve kavuşmalarını engeller ise, akli selimin ve doğru şeriatın kılavuzluğunda, maddi gölgelemeleri atarak ve nefsâni tutkuları kaldırarak nurların aydınlık silsilesine katılmışlar, iyilerin iplerine tutunarak ilme’l yakın mertebesine ulaşmışlar ve cennetin en yüksek tabakasına nâil olmuşlardır. (İşte bu) Büyüklerin ve velilerin sözleriyle tertip edilmiş ve düzenlenmiş, bazı şüpheleri ve tehlikeleri kaldırmak için; bir mukaddime, üç bâb ve bir sonuç’tan meydana gelen “Filozofların meseleleriyle ilgili Ariflerin sözleri” adlı bir risâledir.

#### A- MUKADDİME

(S.3) Anlayış ve basiret sahibi kimseler ve ilim erbabı uyanık kimselere gizli ve kapalı olmadığı üzere ilmi ve ameli felsefe, insanın gücü yettiği nispette, evrendeki eşyanın hakikatini ve özelliklerini gerektiği gibi incelemesi ve davranışlarda şer’i ahlaka ve mükemmel nizama uymasıdır. Yüce ve güzel bir ilim olan bu ilimin gayesi, insanın nefsinin, ilmi mükemmelliklerle ve ameli faziletlerle mükemmelleştirmektir. Bu ise görünür menfaatler ve manevi faydalar elde edilmesine sebep olduğundan, delalet eder ki; ezeli lütuf ve inayetin gereği olarak, âlemin düzeninin mükemmelleşmesi ve insanoğlu için gerekli olan tebliğden başka, büyük nebi ve resullerden bazılarının, yaşamlarının bir meyvesi olarak bu yüce ilim dünyaya armağan olunmuştur.

(S.4) “*Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye çok hayır verilmiştir*”.<sup>9</sup> ayeti kerimesi bu yüce ilmin şânını bildirmekte, “*Andolsun biz Lokman’a, Allah’a şükret*

---

<sup>9</sup> Bakara, 2/269

*diye hikmet verdik...*"<sup>10</sup> ayeti ise bu ilmin, şükredilmesi gereken bir nimet olduğuna, ve faziletli yüce ilâhi makamdan geldiğine açık bir şekilde işaret etmektedir. böylece bu ilmin kaynağı ve başlangıcının ilahi olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine bu ayetler açıkça bildirmese de bilinen bir hususta Lokman hazretleri uzun ömürlü olması cihetiyle dört yüz Peygambere kavuşmuştur. Bu peygamberlerin sohbetlerinde bulunarak ve onların eserlerinden faydalanarak bir çok bilgi ve hikmeti öğrenmiştir.

Mesela en eski ve ilk peygamberlerden biri olan Hz. İdris, hem bir peygamber hem de çeşitli bilgi ve hikmetlere sahip bir kraldır. Yine *Riyazi ilimler denilen Matematik ve Astronomi ilimlerini filozofların ileri gelenlerinden olan Pythagoras, kuvvetle bildirildiği üzere Hz. Süleyman b. Davud'dan öğrenmiştir. (S.5)* Velhasıl felsefi ilimlerin, peygamberlerin eseri olduğu bu nakledilen haberlerin ve basiret sahibi akılların şahitliği ile sabit olmakta ve apaçık belirmektedir. Kaldı ki ameli hikmet (pratik felsefe) iki kısım olup, birincisi; zihinde ve hariçte veyahut yalnız hariçte ve dolayısıyla akledilen eşya ile ilgilidir. Diğeri zihnen ve haricen heyula (madde) ve suretten (şekil) yoksun olan eşya ile ilgilidir.

Birinci kısım hikmetten bahseden filozoflar, Tabiiyyun ve Riyaziyyun'dur. Bunlar hesap kurallarını ve ölçüm aletlerini kullanarak mutlak manada (heyulâni) maddi işlerin keyfiyeti ve eşyanın hallerini güçleri yettiği kadar anlamaya çalışırlar. İkinci kısımdan bahseden filozoflar ise İlahiyyun ve İshrakiyyun'dur. Bunlar ruhani yaşantılar, nurani yalnızlıklar yoluyla, mücerret (soyut) nurların hallerini ve melekut âleminin sınırlarını anlamaya çalışırlar. Yani riyazetin (nefsi terbiye etme) gücü ve gizli mücâhedeler yoluyla beden zindanından ve vehmin vahşetinden uzaklaşıp; beşeri nefslerin donatılmış olduğu bir çok ilim ile donanmış, insani idrak ve akıl ile mükemmel olan Rabbü'n- Nev'i İnsani (İnsan Türünün Efendisi) ve nurani akılların fazileti ve yardımıyla (S.6) melekut âleminin sınırlarına ve mücerret nurların keyfiyetine vakıf olurlar. Bunların durumlarıyla ilgili olarak şöyle denmektedir: "Onlar her ne kadar bedenlen yeryüzünde olsalar da aydınlanmış ruhlarıyla gökyüzüne yükselmektedirler,"

Şimdi felsefe ilmi her ne kadar aslında nebilerin ve peygamberlerin eseri ve onların bildirdiği şeylerden ise de fakat bazı zamanlar, fikirlerin bir birine katılması, sarmaş dolaş olması, bazen (fikirlerin) bir birini desteklemesi, bazen de çatışması sonucu tabii ve ilahi hikmete dair bazı meselelerin asli unsurlarında ve köklerinde, kuvvetle sabit şeriata aykırı

---

<sup>10</sup> Lokman, 31/12

hususların olduğu açıktır. İşte zikredilen bu meseleler Kelamcılar ve Filozoflar arasında tartışma ve itirazlara sebep olmuştur. Nitekim İmam Gazzali “Tehafütü’l-Felâsife” adlı kitabında, filozof ile kelamcılar arasındaki ihtilafın keyfiyetini beyan etmiştir. Filozofların dine aykırı olan sözlerini ise üç kısımda ifade etmiştir. Bunlar kısaca şöyledir. Filozofların Vacibü’l-Vücut’un zâtı hususunda; konusu olmayan cevherdir, demeleri. Kelamcıların itirazları buradaki mücerret lafzadır. (S.7) Ama yaratıcının sıfatları, cesedlerin haşri (tekrar diriltilmesi) âlemin hudusu (sonradan yaratılması) kıyamet günü ve ahiret ile ilgili hususlarda onlar (filozoflar) ile tartışmak ve onların söylediklerini çürütürerek susturmak lazımdır. Zira onlar zikredilen bu hususların hepsini bilerek inkar ederler. Fakat bu hususlardan başka usulü dinden (dinin asıllarından) ve zarurât-ı diniyyeden (dinen zaruri olan şeyler) bir asıla zıt olmayan, hesap kuralları ve gözlem aletleriyle kesin olduğu sabit olan işlerle ilgili olarak söylediklerine bir kimse, filozoflar ile mücadele etmek dinin gereklerindedir ve onların bu söyledikleri de ayet ve hadislere uygun değildir dese; o kimse (kelam) ekolünü zayıflatmış ve dini katletmiş olur. Çünkü zikredilen bu hususlar geometri ilmi ile kesinlik kazanmıştır. Dolayısıyla kesin ve yakini olan ilimlerden sayılan bu ilmin verilerine muhalefet etmek, şer-i şerifte bir problem meydana getirir. Çünkü din kesin olan şeye hiçbir zaman muhalif olmaz. Bu suretle zikredilen bu son hususlarda onlara uymak gerekir. Ayrıca âlemin hudusu (sonradan olduğu) ispat edildikten sonra (S.8) âlemin şekli (suret, hal, durum) nasıl olursa olsun onun (âlemin) bir yapıcısı olduğu ve kuvvet sahibi bir yaratıcının eseri olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Zaten amacımız da budur.

Şimdi bu risalede İmam Gazali’nin işareti üzere, ilk önce Hükemâ’nın İsbat-ı Vâcib (Tanrı’nın İspatı) babından olan delillerine ve özellikle bu hususlarda Kelamcılar ile aralarında geçen tartışmaların lafzi tartışmalardan ibaret olduğuna değinilecektir. Daha sonra İslam alimleri ve Mutasavvıfları’nın tecrübe ettikleri melekût âleminin sırları ve mücerret (soyut) nurlara işaret edilecektir. Bundan sonra şer’i ilimler sistemine göre, yaratıcının zatının irade sıfatıyla muttasıf olduğu ispat edilecek ve âlemin hudusu, kıyamet ve yeniden diriliş hususlarında, irade sıfatının gerekli olduğuna işaret edilecektir. Daha sonra Hükemâ-ı Riyaziyyûn’un gözlem aletleri ve hesap kurallarıyla yapmış oldukları araştırma ve incelemeler imkana göre ayetlere ve hadislere tatbik edilecek, iki taraf arasındaki anlaşmazlık giderilecek, asıl bölüm tamamlanacaktır. En son ise mübûvvet

(peygamberlik), mucizeler veliliğın keyfiyeti ve fevkalade olaylardan biraz bahsedilerek risale tamamlanacaktır.

## B- BİRİNCİ BÖLÜM

(S.9) Tabiiyyun (Tabiatçı) filozofların söylediklerini, İslam âlimlerinin söyledikleriyle uzlaştırma, Sâni (yaratıcı)'nın sıfatları ve Vâcibü'l-Vûcud'un ispatı hususundaki şüpheleri, kelamcılar ve İslam alimlerinin sistemleri ile giderme ve mutasavvıfların kabulleri doğrultusunda Tanrı'nın zâtına işaret etme gibi konulara değinilecektir. Yine aynı bölümde ilk olarak İslam alimlerinin delillerinin de zikredildiği sunuş bölümü yer alacaktır.

Birinci Görüş: Tabiatçı filozoflara göre, âlemin ihtiva ettiği bütün eşya, tabiatın türlü halleri sayesinde devam etmektedir. Bütün yaradılışlar, birbirine yardım etmek ve yardım edilmek suretiyle meydana gelir. Böylece âlemdeki bütün haller, şekillerin bir birine dönüşmesi şeklinde cereyan eder. Nitekim hayvanlar ve bitkiler arasında birbirine hizmet etme ve hizmet edilme, ihtiyaç duyma, muhtaç olma ve nedensellik olduğu gibi diğer türler arasında da bu keyfiyet geçerlidir.

Cevap: Maddi suretler arasında cereyan eden bu keyfiyet, yani âlemin çeşitli safhalarının ihtiva ettiği yaratılış nakışları ve türlerin silsilesi, hikmet mührü ile mühürlenmiş bir top mükemmel haller veyahut, ustalıkla süslenmiş ve şaşılacak alametleri bulunan bir puthane mesabesinde olması, (S.10) kısa akıllı ve geri kalmış tabiatçıların bunlara çok açık bir şekilde vasıl olmaları onları, (tabiatçıları) yaratma ve yaradılışın sırlarından gafil bırakmıştır. Zira, çeşitli yaradılışlar arasında mevcut olan bu alaka ve bağ delalet eder ki; müşahede edilen bütün izler ve alametler hakim ve alim bir zatın fiilidir. Eğer böyle bir zatın ustalığını bir an için kabul etmesek dahi bu durumda bu tabiatların (yaradılışların) üstünde ve suret veren bir diğer tabiatın bulunması gerekir. Bu tabiata da âlem denilirse, Zat-ı Bari (Tanrı)'ye meşru olmayan bir isim vermiş oluruz. Tıpkı İslam alimlerinin Zat-ı Sani (Tanrı)'e “konusu olmayan cevher” demeleri gibi.

İkinci Görüş: Hayvan türü arasında gözlenen beğenilmeyen zalimce sıfatların varlığı, aynı şekilde hayvan türünün etkilediği varlıklarda da bu sıfatların varlığını gerektirir. Bu ise Zat-ı Bari'nin noksan sıfatlardan uzak olmasına zıt bir keyfiyettir. Bu sebepten dolayı bir yaratıcının ispatı hususunda eşyanın kendi tabiatıyla var olduğunu ve varlığını devam ettirdiğini kabul etmek zorundayız.



Cevap: Hayvan türü arasında cereyan eden bu keyfiyetin (S.11) yani kuvvetlilerinin zayıflarına olan fark ve üstünlüğü, âlemin hem üstün hem de bayağı niteliklerle yaratılmış olmasının bir gereğidir. Bu işin (âlemin bu şekilde yaratılmasının) sırrı ve sebebi ise şudur: Âlem yaratıcının gölgesi ve eseri olduğu için Zat-ı Vacib'in celal sıfatının açığa çıktığı üstün ve yüce sıfatlar insan ve hayvan kuvvetlerinde ve çeşitli mertebelerdeki akıllarda ve nurlarda belirmiştir. Nitekim Müteellihin (İlahiyatçı filozoflar)'in ıstılahında, kuvvetli nur, üstün gelen (yok eden) nur, zayıf nur ise yenilen (yok olan) nur şeklinde isimlendirilir. Mesela kuvvetli nur zayıf nuru yok eder (üstündür). Bunlardan anlaşılmaktadır ki zikredilen bu sıfatlar, illetler silsilesinde mertebelerine göre meydana çıkarlar. Hayvaniyet mertebesi ki shevani ve karanlık nefsanî hazlara yenik düşen bir ruhtur. Meydana getirdiği fiilleri ve amelleri zalim ve haksız bir şekilde görünür. Lakin insan türünde, zikredilen bu özellikler (şehvet ve nefsanî arzular) uygun yerde kullanılırsa övülen sıfatlar, adaletli ve doğru davranışlar haline dönüşür. Şayet uygun yerde kullanılmazsa yırtıcı hayvan misali zalim ve haksız sıfatlar şeklinde ortaya çıkarlar ki aydınlık şeriat'ın ve ayetlerin iniş sebebi insanlar arasında hakkaniyet ve adalet seremonisi icra etmek içindir. (S.12) Bu durumda hayvanların birbiri hakkında olan haksızlık ve zulümleri Zat-ı Bari'ye hiçbir surette noksanlık getirmez. Belki de zikredilen bu tabiatların (huyların) yaratılmış varlıklar arasında yürürlükte olmasında ve devam etmesinde nice gizli sırlar ve manevî haller vardır ki onda biri bile bize zahir olmamıştır.

Üçüncü Görüş: Bu cismanî âlemi Zat-ı Bari, sırf yokluktan mı var etmiştir? Yoksa kendi zatından mı sudur etmiştir? Âlemin sırf yokluktan var olması mümkün değildir. Çünkü olmayan bir şeyin kendisini önceleyen bir madde olmaksızın var olması aklen imkansızdır. O halde âlem, Tanrının zatından meydana gelmiştir. Bu ise cismanî âlemin, Zat-ı Bari'nin bir parçası olmasını gerektirir. Bu ise saf tevhide aykırı bir husustur.

Cevap: Âlemin ilk yaratılmaya başlandığı anlarda, Allah'u Teâla'nın kudretiyle evvela yeşil bir cevher yaratılması veyahut parlak bir nurun bir şekilde (S.13) Suduru (taşması) ve bundan da varlıkların belli bir hiyerarşi üzere varlığa çıkması şeklinde özetlenebilecek varsayımın imkansızlığı dinî kitaplarda tafsilatıyla açıklanmıştır. Zikredilen bu varsayımın imkansızlığı araştırmacılar tarafından kolayca anlaşılacağından, biz burada daha fazla değinmeyeceğiz. Tabiatçı filozofların kaza ve kaderi inkarlarından dolayı görüşlerinde meydana gelen çelişkilerinin ve Zat-ı Vâcib hususundaki şüphe ve

tereddütleriyle ilgili bütün görüşleri ve sözlerinin, şaşkın düşüncelerinden ve kıt akıllarından kaynaklandığı ortaya çıkmıştır.

Mesela, insan ömrünün uzun veya kısa olmasının vücut azalarının kuvvetli veya zayıf olmasına bağlılığını kabul edip, tabiatın fail olduğuna inanmamız gerekirken bazı eksik azalılar ve özürhüleri, sağlam kişilerden uzun ömürlü olduğuna şahit olmamız bizi bundan alıkoymaktadır. Oysa ki belli bir düzen ve intizam içinde ve adet olduğu üzere var olan ve varlığa çıkabilecek olan oluşlar, sağlam fikir ve akıl sahibi birinin eseri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu düzenliliğin aksine bazı şeyler ortaya çıktığında da bazı büyüklerin (Bedenden sıyrılınca Allah'ı bildim) (S.14) demeleri gibi, âlemdaki bütün işleri düzenleyen ve yürüten bir müdebbirin olduğuna inanmaları gerektir.

İsbat-ı Vâcib (Zorunlu Varlığın İspatı) hususunda üç türlü akli ihtimal vardır; Bunlar vâcib, mümteni (muhal), mümkündür.

Vâcib: Zatı varlığını gerektirendir. (varlığı, zatının gereği olandır.)

Mümteni: Zatı yokluğunu gerektirendir. (yokluğu, zatının gereği olandır.)

Mümkün: Zatı ne varlığını, ne de yokluğunu gerektirendir. (zatı, varlığını ne gerekli kılar ne de iptal eder.) Başka illetler ve sebeplerden dolayı meydana gelirler.

Sebepe; bir şeyin varlığını gerekli kılan şeydir. Sebepe iki kısımdır. Birincisi basit sebepe olup, parçalardan meydana gelmeyen sebeptir. İkincisi ise bileşik sebepe olup, parçalardan meydana gelmiş olan sebeptir. Mesela: fail, zaman, mekan, kabiliyet (potansiyellik) gibi parçalar.

Bir şeyin varlığı vâcib olmaz ise meydana gelmez. Eğer li zatihi vâcib (zatı gereği zorunlu) olursa Vâcibü'l-Vücut'dur. Eğer li-gayrihi vâcib (başkasından dolayı zorunlu) olursa mümkündür. Mümkünün var olabilmesi için varlığını yokluğuna tercih eden (S.15) bir sebebin bulunması gerekir. Sebepe, tamamıyla bulunduğu vakit mümkün, gecikmeksizin meydana gelir. Ancak sebebin parçaları bütünüyle bulunmazsa mümkün meydana gelmez. Belki bütün parçalar tamamlanıncaya kadar beklemede kalır. Şimdi bu felsefi kural anlaşıldıysa, bundan itibaren filozofların Vâcibü'l- Vücut (Zorunlu Varlık)'un ispatı hususundaki akli delillerinden bazılarına yer verelim.

### **1-Birinci Delil (Eski filozofların delili):**

Bir an için dış dünyadaki özellikler ve hallerden sıyrıldığımızda, her bir fitrat şahadet eder ki, gerçekten bir varlık vardır. Eğer buna vâcip dersek, bu halde bir şey gerekmez, Eğer bu (varlık) mümkün ise bir müessir (sebebe)'e muhtaçtır. Zikredilen bu sebepler de mümkündür dersek devr ve teselsül / kısır döngü meydana gelir. Oysaki devr ve teselsül kesin bir şekilde imkansızdır. O halde hariçteki varlıkları meydana getiren bu varlığa Vâcibü'l Vücut (Varlığı Zorunlu) olan varlık dersek amaç gerçekleşmiş olur.

Devr ve Teselsülün (sebepler ve sonuçlar zincirinin sonsuza değin gitmesinin) imkansızlığı: Mesela müessir (sebebe) mümkün olursa, bu sebebe dahi bir müessire (sebebe) muhtaç olur. Bu halin sonsuza değin sürmesiyle teselsül meydana gelir. Eğer hep aynı sebebe ve sonuç üzerinde dönülürse bu da devr'e sebebe olur. (S.16) Devr ve teselsül ise imkansızdır. İmkansızlığa sebebe olan nesne dahi imkansızdır. Devr: İki şeyden her birinin diğerine sebebe olmasıdır. Mesela; zikredilen bu müessir (sebebe) ilk mümkünün sebebi olsa, bu ilk mümkün de sebebin sebebi olsa bu surette ikisinden her biri diğerine sebebe olmuş olur. Yani bir şeyin kendi varlığına kendisinin sebebe olması ve böylece kendisinin yine kendisinden önce olması demektir ki, bu da imkansız bir şeydir. Teselsül: Sonsuz şekilde varolan bütün olayların bir birine düzenli bir şekilde sebebe olmasıdır ki, ince anlayış sahibi kimseler için imkansızlığı açıktır.

### **2-İkinci Delil (Sonraki Bazı Filozofların Delili):**

Bu âlemin bütün parçalarında geçerli olan ve gözlenen sebebe-sonuç ilişkisi bütünüyle düşünüldüğünde, düzenli suretteki (şekil) bir teselsüle merkez (konu) olurlar. Zikredilen bu suret (oluşlar) meydana gelebilmek için cüzlerine muhtaç olduğundan mümkündür. Her bir mümkünün varlığını yokluğuna tercih eden ve var kılan bir sebebe gereklidir. Bu sebebe, bütün bu suretlerin (oluşların) kendisi olmaz. Çünkü sebebin varlığının sonuçun varlığından önce olması gerekir. Şayet böyle olmasa, bütün bu (S.17) suretlerin (oluşların) kendisi, yine kendinden önce olmasını gerektirir. Yine aynı şekilde bu oluşlar topluluğunun parçalarından biri de bu oluşlar topluluğunun varlığına sebebe olamaz. Zira zikredilen bu son şıkta oluşlar topluluğunun sebebi kabul edilen parça, suretler topluluğunun diğer parçalarının her birinin de sebebi olacağı için, bu parçanın hem kendi kendisinin hem de kendisinin sebebi olan diğer sebepler zincirinin sebebi olması gerekir. Oysa ki her iki şıkkın (ihtimalin) imkansızlığı zaruridir. O halde sebepler-sonuçlar zinciri

halinde cereyan eden bu suretler (oluşlar) topluluğu, kendi dışında bir başka sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise varlığı zatının gereği olan Vâcibü'l-Vücut (varlığı zorunlu olan)dur.

### **3-Üçüncü Delil (Bazı büyük bilginlerin delili):**

Mümkünün varlığı, kendi zatından olmadığı için varlığında müstakil olmadığı gibi, “var olmayan var edemez” kaidesine göre diğerini var etmede dahi müstakil olamaz. Zira var etme mertebesi var olma mertebesinden sonradır. Buna göre bütün varlıklar mümkündür diye iddia edilecek olsa hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Böyle bir şeyin imkansızlığı ise gayet açıktır. Böyle bir imkansızlık ise Zat-ı Vâcib’in varlığını gerektirir.

### **4-İslam Âlimleri'nin Getirdiği Deliller İle Vâcib'ül-Vücut'un Açıklanması:**

(S.18) Âlemi mahsusa has olan araz ve cevherlerin her birinde muhtemel iki cihet olup biri imkan diğeri ise hudûs cihetidir. Bunlardan her biriyle Vâcibü'l-Vücut ıspat edilebilir.

#### **a-Birinci Cihet: Cevherlerin İmkanı İle İspat:**

Şöyle ki; Bu âlemin ihtiva ettiği yüce cisimler ve bayağı (adi) cisimler; cevher'i ferdlerden yani atomlardan oluşmaları cihetiyle parçalarına muhtaç oldukları için mümkündürler. Mümkün oldukları takdirde ise varlıklarında müstakil olmadıklarından, hariçte bir müessirin varlığı gereklidir. O ise Vâcibü'l-Vücut'dur.

#### **b-İkinci Cihet: Cevherlerin Hudus'u İle İspat:**

Şöyle ki; Bu âlemin ihtiva ettiği bütün cevherler hadistir. Yani yoktan var olmuştur. Her hadis ise aklın şehadeti ile bir yoktan yaratmanın varlığını gerektirir. Nitekim Hz. İbrahim hakikat makamında “*Batanları (yok olanları) sevmem, buyurmuşlardır.*”<sup>11</sup>

#### **c-Üçüncü Cihet: Arazlar'ın Hudus'u İle İspat:**

(S.19) Şöyle ki bu âlem'in içinde yer alan unsuri (basit maddi) cisimlerin hepsinin sürekli bir oluş ve değişim içinde olmaları, kendi dışlarında ezeli ve ebedi, oluş ve değişimden uzak bir müessirin varlığını gerektirir. Özellikle insan bedeni ve hayvan cisminin yaratılışı esnasında, nutfe'nin mudga'ya (et parçası), mudga'nın alaga'ya, alaga'nın azma'a dönüşmesine ve bunların et ile bürünmesine dikkat ve ibretle

---

<sup>11</sup> En'am, 6/76

bakıldığında, ilim ve hikmet sahibi bir müessirin varlığını gerektirirler. Çünkü şuarsuz ve sınırlı bir kuvvetteki tabiatın, bunca hikmetli fiillerin ve şaşkırtıcı hadiselerin sebebi (müessiri) olduğunu, kuvvetli bir fitrat ve sağlam bir akıl kabul etmez. Nitekim bütün filozoflar eşya ve canlılarda yaratılmış olan hikmet ve sanatın hakikatini anlamakta aciz kalmışlardır.

#### **d-Dördüncü Cihet: Arazlar'ın İmkani İle İspat**

(S.20) Şöyle ki, Bu âlemdeki cirmler, aynı cins cevheri fertler (Atomlar)'dan terkipleri cihetiyle, bir birine benzeyen parçalar (homojen) olduklarından, zat-ı itibariyle diğerlerinden ayrı ve farklı olmazlar. Ancak her bir cisim kendisine has sıfatlar ve farklı şekillerle diğerlerinden ayrılırlar ve farklılaşırlar. Bu surette bunlara bir muhassıs (her şeye kendine özel varlığını veren) gereklidir. Bu muhassıs mümkün olmayacağından Vacibü'l-Vücut olması zaruridir. Nitekim Hz.Musa (a.s) “Ey her şeye yaradılışını veren sonra da doğru yola ileten Rabbimiz.” buyurdular, yani, çeşitli hikmet ve menfaatlara mebni özel görüntüsünü, belli şeklini veren.

#### **5-Tasavvuf Ehli'nin Vacibu'l-Vücûd Hakkındaki Sözleri:**

Bilinmelidir ki hakikat bilgisi ve mutlak zorunlu varlığın ispatı hususunda burhanlar ve deliller getirme yolunu benimseyen kimselere “Kelamcı” denir. Kelam ilmini bilmek farz-ı kifaye olup, bir beldede yalnız bir kişinin dini iyice anlayıp inkarcıları susturmak için bu ilmi öğrenmesi yeterlidir Yoksa bütün nasları öğrenmek ve özellikle hiçbir kimsenin sadece bu ilimle devamlı olarak (S.21) uğraşması gerekmez. Nitekim İmam-ı Malik sürekli olarak Kelam ilmiyle uğraşanlar hakkında şöyle demiştir: “Bidat ve heva ehlinin şahitliği caiz değildir. Bunlar ise hangi mezhepten olursa olsun kelamcılardır.” İmam-ı Ahmed b.Hanbel ise “Kelam alimleri zındıktırlar.” İmam-ı Ebu Yusuf ise” Kim Kelam ilmini talep eder ise zındık olur” buyurmuşlardır. Bu takdirce, görüşleri makbul, yolları hakikat yolu olan sūfi sistem ki salikleri tarikat ve hakikat ehlidirler. Bu yüce cemaat mücahede yolu ile toprak gibi âlemin en aşağı noktasından, felekler gibi âlemin en yüce bir noktasına terakki edip, en aşağı ve yok olmaya mahkum beşeriyete en yüce melekûti âlemi tercih ederek parıltılı ışınlar ve alevler yayan bir kandil olurlar. “Allah dilediği kimseyi nuruna iletir”<sup>12</sup> ayetine uygun olarak, tarikat (seyr-i süluk) ehli, mele-i âla (yüce âlem)'da doğru yola girmiş ve yine mutmainler (kalbinde zerre

<sup>12</sup> Nur, 24/35

kadar şüphesi olmayan) yüce bir âlemde bir araya gelip yüce derecelere ve üstün mertebelere vasıl olmuşlardır. Bundan dolayı işlerin öncesini ve sonuçlarını, eşyaların hakikatini, ortaya çıkmalarından önce müşahede ederler. Bu yüce ve bilge kimselerin ileri (sezgisel) hakikatlere duyarlı olduklarından ispat-ı vâcib hususunda her ne kadar kuvvetli deliller ve açık kıyaslar olsa bile yine esas kıyasın zan ve (S.22) tahminden öteye geçemeyeceği, düşünce ve fikirlerin ise yine tahmin ve takdirden öteye geçemeyeceği kanaatindedirler. Bu yüzden bu deliller insan kalbini ve insan nefsinin bütün şüphelerden, vehim ve hayalin boş gürültülerinden emin kılmaz. Haşa ki, Kelamcılarının büyüklüğü inançlarını deliller ve kıyaslarla mı doğrulamışlar? Belki onlar var olan nurlarını Nurlar Nuru'nun kandilinden alarak nurlandırılmışlardır. Nitekim Necmeddin Kübra şöyle demiştir: “Kalpte ortaya çıkan ve nefsin yalanlamaktan aciz kaldığı şeyler sayesinde Allah'ı bildim” yine Şeyh-ı Ekber (İbn Arabî) hazretleri ise şöyle demiştir: “Mücadele yapmayan için müşahede yolu açık değildir” Yani ilme'l-yakin derecesine ve hakka'l-yakin mertebesine ulaşıp deliller ile bir şeyleri ispatlamak yeterli olmayıp, belki riyazet ve mücadeleden kuvveti vasıtasıyla beşer ruhları kutsal cila ile parlayarak bir anlayışlılık (kabiliyet) hasıl olur. Zira Zat-ı Vâcib'in yüce makamı, o derece yücedir ki, güçlü ve inatçı bir düşünce ve fikirle celal ve cemalinin sır perdesinin etrafına erişmek bile kolay değildir. Veyahut rüzgar gibi hızlı bir akıl ve hayal gücüyle dahi hakikatini anlamak mümkün değildir.

(S.23) Ululuk örtüsüyle örtünmüş (gizlenmiş) ve mükemmel bir ihtiyaçsızlık haliyle münferit, aşkınlığı ortaya çıkışında gizli şiddeti kavgasında gizlidir. Nitekim “Bir şey kendi sınırlarını aşarsa zıt bir şekilde tekrar başa döner” sözü buna şahittir. Zatının delili sıfatları olup sıfatları dahi zatının içindedir. Celali cemaline aşık cemali dahi celalinde içkindir.

(S.24) Şunu bilmek gerekir ki, bu makamda gerek aşk ve gerekse güzel namıyla mutlak hakikate ve mücerret (soyut) zata işaret edilmektedir. Terimlerde tam bir berraklık yoktur. Çünkü, zikredilen hakikat zamanın anlarında gizli olduğundan, aşık ile maşuk'un ise vahdet ve izzet kisvesi altında birbirine benzeyip ortaya çıktıklarına hal erbabının zevk ve müşahedeleri delalet etmektedir. Lisan ise bu bab'ta susmuştur. (Gruplar toplandı. Nur nur içinde gizlendi ve yüce bir meclisten şöyle nida edildi: Dikkat edin! Allah'tan başka her şey batıldır. (yalandır).

## C-İKİNCİ BÖLÜM

İnsanın varlığının sırları, nurlar âleminin açıklanması, cesetlerin diriltilmesi ve Bari Teâlanın iradi sıfatlarının ispatı, küçük kıyamet, büyük kıyamet ve insan ruhlarının mükafat ve cezayı hissetmesi gibi konuları içeren dört makale

### 1. Birinci Makale: İnsanın Varlığının Sırları.

Şunu bilmek gerekir ki insanın varlığının sırları (S.25) gizli bir husustur. Filozoflar insan varlığının hakikatini keşfetme ve anlama hususunda hayretler içinde susa kalmışlardır. Nitekim Hoca Hafız Şirazi bu manaya işaret için buyurmuştur ki: Bazı filozoflar hakikati araştırmak için insana bitkilere ve hayvanlara hal diliyle yaradılış keyfiyetlerini sorarak derler ki, (Kimsin? Nereden geliyorsun? Ne yapacaksın? Ne olacaksın?) Bu sorular öyle sorulardır ki âlemdeki varlıkların hepsine de sorulsa cevaba gücü yetmez. Bitkilere hangi iyilik sizi meydana getirdi? Bunca çiçek ve kokuyu topraktan nasıl meydana getirdiniz? Diye sordum. O rabbani kuvvetle meydana gelmiş dilsiz ve şuursuz olan varlıklar benim bu beyhude sorularımı cevapsız bıraktılar. Hayvanlarda, bitkilerden fazla olarak, his, hareket ve beraber yaşamalarını görüp onlara da aynı soruları sordum. Hayvanlarda bitkiler gibi beni bilgisiz bıraktılar.

(S.26) İnsan türünün şu çeşitli sınıfları tek bir soydan mı türemiştir? Veyahut farklı asıllardan mı türemiştir? Bu hususları filozoflar araştırmış ve farklı görüşlerle bir birlerine muhalif olmuşlar ise de, sözleri muteber sonraki bazı filozoflar eserlerinde, filozofların görüşlerini belirttikten sonra, son olarak, zikredilen bu hususların Tabiiyyun'a meçhul kaldığını kabul ettikleri gibi, insana emanet edilmiş nefs-i natıka v.s gibi manevi kuvvelerin dahi ruhani lezzetlerinden bütün Tabiiyyun'un damakları acımıştır. Bilgisizliklerine karar vererek, filozofların, hakkında bilgi sahibi olmadıkları birçok mesele beyan etmişlerdir.

Buna göre, demek oluyor ki zikredilen bu sırlar, dini yönleriyle araştırılmaya layık hususlardır. Bu bölümde Kur'an ayetlerine ve hadislere tabi olarak çeşitli sınıf insanların hepsinin bir soydan türemiş olduğuna karar verip insana emanet edilmiş olan manevi sırlar ve ilahi nurların araştırılıp öğrenilmesinde ehl-i zevkin ve ashab-ı şuhudun müşâhedelerine uymanın gerekliliğine işaret edilecektir. (S.27) Şimdi zikredilen bu sırlardan ilk önce araştırılmaya ve incelenmeye uygun olan sır, her insanın kendi nefsini bilmesidir. Zira, nefsini bilme veyahut hikmet, bilgeliğe ulaştırır ki, faydalarını tek bu ibare altında

toplamak mümkün değildir. Bu faydaların en aşıkası ise nefsi bilmek vasıtasıyla efendilerin efendisini bilmeye ve Nurların Nuru'nu idrak etmeye nail olmaktır. Nitekim Hadis-i Kudsi'de “*Ey insan! Nefsini bil Rabbini bilirsin*”<sup>13</sup> denilmiştir. Yine bu manayı ifade için Hz. Ali de buyurmuştur ki; “ Nefsini bilen Rabbini bilir” Müteellihin'den Eflatun ise “zatını bilen ilahını bilir” demiştir. Aristo ise “Nefsi bilmek, bütün bilgileri elde etmeye sebeptir” Şunu bilmek gerekir ki; insanın bedeninde ilahi nurlardan ve sırlardan ruh-ı mücerret denilen kuvvetli bir yönetici ve manevi bir mutasarrıf olduğu gibi bütün hayvanlarda bitkilerde ve cansız nesnelere de bu sır (ruh) mevcuttur. Cansız nesnelere hareketlilik ve kurulma, bitkilerdeki beslenme ve büyüme ve hayvanlarda bunlara ilave olarak ortaya çıkan his ve hareketin gerçek sebepleri bu sırlar (ruhlar)'dır. (S.28) Bu hali bazı filozoflar açık bir şekilde beyan etmişlerdir: Muhakkak bu cismani âlemin fertlerinin her birinin soyut bir nefsi vardır. Fakat bu nefis bitkilerde gizlidir. Cansız nesnelere ise daha gizlidir. Bunun sebebi ise bu âlemdeki türlerin (her birinin) zati nuraniyetlerindeki kuvvetlilik ve zayıflığa göre feyz almada da durumlarının farklı olmasıdır.

Kaldı ki türlerin (cinslerin) mertebelerinin farklı olmasının sebebini şu şekilde açıklamışlardır. Âlemde eşsiz bir şekilde ılımlılık (ölçülülük) olmakla beraber, mevalid-i selaseden (Maden, bitki ve hayvan) hangisi ılımlılığa daha yakın ise feyz (taşma) ona fazlasıyla, hangisi de ılımlılıktan (ölçülülükten) uzak ise ona da noksan bir şekilde olmuştur. Şöyle ki hayvan türlerinin mizaçları ılımlılığa diğerlerinden daha yakın olduğu için beslenme, büyüme, duyu ve hareketi meydana getiren tabii ruh, hayvani ruh ve nefsanî ruhun üçünü de bulundurlar. Bu cinsin en şerefli türü insandır ki, insana bu ruhların yanı sıra, bütün şeyleri idrak edebilme, akletme, düşünme hislerini ihdas eden nurani bir akıl feyz olunmuştur. Ama bitkilerin mizacı bütün bu (özelliklerden) uzak olduğu için, yalnız beslenmeye ve büyümeye etki eden tabii ruh feyz olunmuştur. Nesnelere daha uzak olduğu için (S.29) nesnelere taşan ruh en zayıf ve etkisi en gizli olandır. Nefsanî ruh, hayvani ruh ve tabii ruh bunların hepsi unsurların her birinin yöneticisi ve idarecisi olan mücerret (soyut) ruhun eseri oldukları Müteellih filozoflar için sabit ve belli olduğu gibi, bütün Urefa (Arifler) ve müşahede ehli için de zikredilen bu keyfiyet geçerlidir. Şimdi bu mücerret ruhlar, manevi bir sır ve ilah bir emir olup hakikatini kimse bilemez. Allah'ı Teâlâ'da şöyle buyurmaktadır. “*Sana Ruh'dan soruyorlar. Deki Ruh Rabbimin emrinden*

<sup>13</sup>Böyle bir hadise sahih hadis kitaplarında rastlayamadık. Fakat, Hucvuri ve İmam Rabbani gibi bazı mutasavvıflar hadis olarak bu ifadeye yer vermiştir. Bkz. Hucvuri, **Hakikat Bilgisi**, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982, s. 310; İmam-ı Rabbani, **Mektubat**, I, 213 (mektup no: 234)



*bir iştir.*"<sup>14</sup> Fakat ruhların en şerefli ve nefslerin en aydınlığı olan Nefs-i Natika'nın varlığına dair Müteellih filozofların ortaya koydukları delillerden biri şudur: Her bir insan kendisinden haber verirken "ben" diye haber verir. İşte kişinin "ben" dediği şey cismi değildir. Şayet böyle olmasaydı, vücut azaları eksik olan kimselerin, azaları noksan olduklarından benliklerinin de noksan olmaları gerekirdi. Halbuki böyle kimselerin benlikleri arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şekilde bu ruh bedenin kuvvelerinden de değildir. (S.30) Çünkü insan bazı hallerde kuvvelerinin her birinden gafil olur ama gerek uyanırken gerek sarhoşken ve gerekse uykudayken nefsi hatırandan gitmez. Şimdi demek oluyor ki insanın nefsi, bedeninden ve kuvvetlerinden farklı ve cisimsel özelliklerinden uzak bir sır-ı Subhâni'dir. Ruh, bedenlere dahil değildir, bedenlerden dışarıda da değildir. Bilakis bedenleri arzulayan bir ilişki vardır. Bu aynen aşığın sevgilisini arzulamasında ortaya çıkan ilişki gibidir. Filozoflardan bir fırkaya göre ise ruh cismanidir yani cisimlere sirayet eden latif buhar gibidir. Bunlar cahil haşîşilerden başkası değildir. Onların görüşleri de haktan uzak ve sapıktır. Bunlar Tanrıyı da parçalardan meydana gelen cisimler gibi zannemişlerdir. Bunlar haktan çok uzak bir sapıklık içerisindedirler.

## **2. İkinci Makale: Melekûti (İlahi) Soyutlar, Tabiatlar, Erbabû'l-Envâ (Türlerin Efendileri)'a Dairdir.**

Bütün Müteellih (ilahiyatçı) filozoflar hatta filozofların meşhurlarından ve ileri gelenlerinden ve filozofların babası Hermes, Phytagoras, Eflatun ve bunların (S.31) emsali olan sözlerine itibar edilebilir bir çok filozof, ittifak etmişlerdir ki; Âlem-i Nasut (cisimler âlemi)'da mevcut olan yıldızların, maddelerin ve türlerden her bir türün Âlem-i Melekût' (yüce soyut âlem)'da insaf sahibi bir Rabb-i Nev'i vardır. Bunlar kendilerine ait özel türler üzerinde yöneticidirler. Bedenlerde yeme, içme, uyuma, doğma ve ruhlarda ilmi ve ameli mükemmellik ile meydana gelen üstünlük v.s. hepsi bu tümel ruhani idareciler sayesinde. Bu idarecilerin cüzleri dahi vardır ki cisimsel suretlerin her bir parçasında müessir olurlar. Hatta Peygamberimizin bazı sözlerinde dahi buna işaret vardır. Nitekim buyrulmuştur ki "*Her damlanın meleği ile beraber yağmur meleği bana geldi*"<sup>15</sup> Hatta Tavus kuşunun kanadında ki çeşitli renklerin ve ilginç şekillerin ve hakeza bütün suretlerin ve şekillerin Rabb-i Nev'leri vardır. İşte zikredilen bütün bu suretler, Rabb-i Nev'lerindeki nurani aydınlanmanın ve manevi soylarının görüntüsü ve gölgesidirler. Aynı şekilde miskü

<sup>14</sup> İsrâ, 17/ 85

<sup>15</sup> Buhari, Bed'ül-Halk 6, Tevhid 9; Müslim, Cihad 111, (1795); Tirmizi, Tefsir Ra'd (3116)

anber gibi güzel kokulu şeylerde bulunan bütün çiçek ve meyve kokuları Rabb-i Nev'lerinde bulunan nurani suretlerinin gölgesidirler ki maddesel suretlerinde açığa çıkmıştır. (S.32) Önceki bazı kimseler zikredilen bu Rabb-i Nev'leri ilah zannıyla politeizme (çoktanrıcılık)'e inanmışlar ve doğru yoldan sapmışlardır. Bazı din büyükleri burada geçen bu görüşü destekler mahiyette beyanda bulunmuşlardır. İnsan azalarındaki kuvveleri melaike zannetmişlerdir. Hatta vehim kuvvetine (vesvese, şüphe, zan) şeytani kuvvedir demişlerdir. Çünkü her bir kuvvet insana boyun eğerken vehm kuvveti insana boyun eğmez. Hz. Adem'e bütün meleklerin secde etmesi, İblis'in secde etmemesi bundan ibarettir. Hatta bu anlamda bazı peygamber sözleri de vardır. Mesela "Her insan şeytanıyla beraber doğar" yaklaşık anlamındaki sözleri bu anlama işaret eder. Zira vehm kuvveti daima akıl ile çelişir. Mesela ıssız bir yerde ölü ile beraber olan bir adama akli güven verirken, vehmi korkutur. Şeyh-i Ekber hazretleri dahi Füsusu'l Hikem'de Fasl-ı İlyasiye'de vehm kuvvetinin insan ruhuna tasallutu ve üstünlüğünü açıklama babında demiştir ki (Vehm, İnsan bünyesinde en büyük otoritedir. Şeriatlar Onun için nazil olmuştur. (Şeriatlar)teşbih ve tenzih yapmışlardır. (Yani) vehm'i dikkate alarak tenzih, akli dikkate alarak da teşbih yapmıştır.)

(S.33) Kaldı ki ilahiyatçı filozofların sistemlerinin gerektirdiği üzere, zevk ve müşahededen mahrum olan zahir ehline Erbab-ı Enva'nın cirimlerde olan etkisini anlatmak için şöyle bir delil ileri sürmüşlerdir. Mesela, sürekli gelişen değişen cisimlerde, bitkilerde ortaya çıkan çeşitli fiiller ve sayısız eserlerin, şuursuz olan basit bir kuvvetten sudur etmesi, "Birden ancak bir çıkar" kaidesi hükmünce mümkün olmadığı gibi, bütün bu eserleri bizim aklımız dahi tam kavrayamadığı için bu eserlerin bizlerden kaynaklanması da imkansızdır. O halde hem objektif hem de sübjektif olarak kendilerini hissettiren bunca eser diğer bir şeyin etkisiyle meydana gelmiştir. Bu şey ise Erbab'ı Enva'dır. Müteellih (İlahiyatçı) filozofların bu iddialara vakıf olmaları, riyazet-i kamile ile karanlık suretlerden (bedenlerden) kurtulmaları sebebiyledir. Ayrıca doğru müşahedeleri ve kesin gözlemleri, müşahede ve zevkleri miktarınca bütün ilahiyatçı filozoflar ve İşrakîyyûn bu görüşte ittifak etmişlerdir. Bu zevk ve şuhud ise maneviyat'ın kuvvetli bir delili ve gizli burhanıdır. (S.34) Nasıl ki Batlamyus ve bunun gibi, feleklerdeki işleri ve hareketleri gözetleyen, maddesel gözlemleri ve ölçümleri yapan şahısların bu gözlemlerine güveniliyorsa, ve hatta böyle kimselere tabi olunuyor ve bu kimselerin gözlemlerine dayanılarak, Astronomi ve

Hey'et ilmi gibi bazı ilimler kuruluyorsa, nasıl olurda peygamberlerin ve filozofların halvet hallerindeki ruhani gözlemlerine dayanan sözlerine güvenilmiyor.

Eflatun kendinden haber vererek “Ben, bedenim (maddenin) karanlığından sıyrıldığım zamanlarda Erbab-ı Enva’ı müşahede ederdim.” demiştir. Farisi (İran’lı) filozoflar bu Rabbu’n-Nev’lerin bir çoğuna isim dahi vermişlerdir. Mesala: Rabbu’l- Mâ: Hurdad, Rabbu’l- Eşcâr: Murdad, Rabbu’n-Nar: Erdibehişt olarak adlandırılır İşte bu Erbab’ı Envâ’a işaret kastıyla, hakikatlerin kaşifi, bütün yaratıkların en faziletlisi yani âlemin süruru, adem oğlunun övüncü Hz. Muhammed (SAV) hazretleri: “*Denizlerin meleği ve dağların meleği bana geldi*”<sup>16</sup> buyurmuştur. Tabiiyyûn, Erbab’ı Enva’ dan tabiat olarak bahsederler. Mesela Aristoteles şöyle demektedir: Yüce nurlardan bir cevher, bir çok bilgi ve hakikatle ilgili şeylerden bana bahsetti. Bende ona sen kimsin? Dedim. O da bana “Ben senin Tam Tabiatınım”<sup>17</sup> dedi.

(S.35) Şimdi bu Erbab’ı Enva’lar ve kutsal cevherler, görünüşte her ne kadar faal (etkin) zannedilirse de, gerçekte bunlar Zat-ı Vâcib’in (var etme) cömertlik vasıtaları ve feyz bağlantıları olup, güçlünün yanında zayıfın varlığı nasıl fark edilmezse ve yine kuvvetli bir nurun parıldaması anında zayıf nurun aydınlatmasından ve parlamasından söz edilmezse bunun gibi, üstün olan bir Vâcib Zât’ın kuvveti yanında vâsıtadan başka bir şey olmayan bu nurlar ve akıllarda maddi suretlere feyz ederler. Zira var olan her şey varlığını Zât’ı Vâcib’ten alır. Bu nurâni vasıtalar dahi onun varlığının gölgesi ve nurunun parıltısıdır. Sufilerden keşf ehlinin de dediği gibi: “İlahi feyz, sebepli olan varlıklara vasıtalar ile ulaşır.”

Dolayısıyla zikredilen Erbab’ı Enva’lar, Allah’u Teâlâ’nın var ettiği şeylerin tesirini (etkisini) yine var ettiklerine ulaştırması ve zât’ının yaratma vasıtaları olması cihetiyle bizlere nispetle yakın olsalar da, sebepler mertebesine nazaran uzaklardır. Allah’u Teâlâ’nın da buyurduğu gibi “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*”<sup>18</sup> Bu ayetteki benzetmeden de anlaşılacağı üzere, Zât-ı Vâcib’in nuru son derece şeffaf ve duru olup (S.36) karanlıktan ve yoğunluktan uzak ve âridir. Ayrıca diğer nurların katı cisimler ve cirmlerle manavi münasebetleri cihetiyle nuraniyetleri azaldığı için, Nuru’l-Envar olan Vâcib Teâlâ’nın zâti (özel) aydınlatması yanında bu diğer nurlar parlamaz (tutulur) ve yok

<sup>16</sup> Buhari, *Bed’ül Vahy* 7

<sup>17</sup> Aristoteles’e atfedilen bu söz çoğu filozof tarafından Hermes’e ait olarak gösterilmektedir. Bkz. Sühreverdi, *el-Meşâri, ve’l-Mutarahat*, (Mecmua fi’l-Hikmeti’l-İlahiyye, haz. Henry Corbin, İstanbul, 1945), s. 464.

<sup>18</sup> *Kaf*, 50/16.

olurken, Zât'ı Vâcip'in nuru meydana çıkmış ve açılmıştır. Nitekim renklere bakılacak olursa, beyaz ve berrak olan renk görme kuvvetine diğerlerinden daha yakın gözüktür. Zât'ı itibariyle uzakların en uzağı, sınırsız şiddetteki tesirli nuru itibâriyle yakınların en yakını olan o zat bütün noksan sıfatlardan münezzehtir.

Müteellih, (İlahiyatçı) filozoflar kendi sistemlerine göre zâhir ehline anlatmak için, Erbab-ı Envâ'ın en üst ve en alt tabakalarına nispetle şöyle bir benzetme daha yaparlar: Geniş bir boşlukta yanan büyük bir ateşin alevinin kaynağı gayet şeffaf ve aydınlık olup lakin orta tarafları kaynağından uzaklığı nispetinde şeffaflığı azalmıştır. En sonu ise dumanla karışık ve etrafa yayılmış (S.37) bir şekilde görünürse de gerçekte özsel varlığı olmayıp kaynağının nuru ile sınırlı bir varlığı ve aydınlığı vardır. Nuri<sup>19</sup> demiştir ki: Kimin nefsi ki yoğun (kesif) ise o mahluk (yaratık) diye isimlendirilir. Nefsi şeffaf olan ise gerçek varlıktır. Şurası gizli kalmamalıdır ki, bu Erbab-ı Enva'lar ilahi isimlerin nurâni sırları olup bunlardan Rabbu'n Nev'i İnsani, zâti (özsel) işrakı (aydınlığı) yönüyle Nuru'l Envârâ diğer nurlardan daha yakın olduğu gibi, eşrefi mahlukat olan insanın terbiyecisi olması hasebiyle Eşrefi Envar'ı Melekûtiyedir. Felsefe dilinde buna Faal Akıl, Din dilinde ise Ruh'u'l-Kuds denir.

Zikredilen bu nurlar, mertebelerine göre altlarındakileri ve üstelerindekileri hazır bir ilimle bilirler ve tam bir şekilde kuşatırlar. Bu nurlar Allah'ın etrafında “*O melekleri, arşın etrafında rablerini hamd ile tesbih ederlerken görünsün*”<sup>20</sup> ayetin mantığınca (anlamınca), saf ve tertemiz bir şekilde mele-i âlâ'da “*Ey Rabbiniz seni tesbih ederiz ve senin bildirdiğinde başka bizim bilgimiz yoktur...*”<sup>21</sup> diyerek âcizliklerini itiraf edip yüce âlemin varlıkları olmuşlardır. Müteellih (İlahiyatçı) filozofların da dediği gibi; soyut cevherlerden her bir ferd, kendilerine özel bir yaratılış verdiği için yaratıcılarına hamd ettikleri gibi davranışlarıyla da onu tesbih ederler. Allah'u Teala'nın şu sözü buna işaret eder “*Bizden herkesin belli bir makamı vardır*”<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Nuri diye bahsedilen kişinin kim olduğunu tespit edemedik.

<sup>20</sup> Zümer, 39/79

<sup>21</sup> Bakara, 2/32

<sup>22</sup> Saffat, 37/164

### 3. Üçüncü Makale: İrade Sıfatı'nın İspatı, ve Bâri Teâlâ'nın Kudretinin Mükemmelliğine Dâirdir. (S.38)

Kaza ve kader bahsindeki kıt görüşleri Tabiiyyûn'u (*Arada yalpalayıp duranlar ne bunlara bağlanırlar ne de onlara....*)<sup>23</sup> (ayetin belirlediği gibi) içinden çıkılması güç bir tereddüte ve şaşkınlığa zorladığı gibi, âlemin yaratılışı bölümünde (Bilinmeyeni bilinene kıyas) yoluyla olan fasid kıyasları (*...Allah birini saptırırsa artık onun için bir yol bulamazsınız.*)<sup>24</sup> ayetinde de belirtildiği gibi onları dalâlet vâdisine atmıştır. Şöyle ki, yaratıcının yaratmasını, yaratılmışların yaratmasına kıyas ederek, Bâri Teâla şu âlemi İrâdi olarak mı yoksa zorunlu olarak mı yarattı? Sorusunu sorup; eğer iradesiyle yarattıysa âlemin yaratılması yaratıcının varlığından sonra olacağından, âlem yaratılıncaya kadar kudret'i Bâri'de bir pasiflik meydana gelecektir. Yok eğer zorunlu olarak yaratmışsa, tıpkı güneşten ışınların zuhuru gibi, âlemde yaratıcının kendisinden sudur (taşma) etmiştir. O halde her iki durumda, zorunlu olma ve zorunlu kılma yönleriyle, yaratıcının kudretinde kusur ve noksanlık meydana getirir.

Cevap: Âlemin yaratılışı bölümünde geçen görüşte, her ne kadar böyle bir şey insanın aklına gelse de, İslam alimleri ve müteallih filozoflardan her biri bu iki ihtimalden birinin gerekliliğini savunarak, bir çok delil ile iddialarını ispatlamışlardır. (S.39) Burada, filozoflar ile kelamcılar görüşlerini bildirip kısaca delillerinin bazılarını değineceğiz. Ayrıca, âlemin yaratılışının ne şekilde olduğuna ve kelamcılar bu husustaki görüşlerinin filozofların görüşlerinden daha doru olduğuna değinilecektir.

Filozoflar, âlemin yaratıcıdan zorunlu olarak çıktığını kabul etmişlerdir. Bu kabullerinden dolayı da yaratıcının kudretinde bir noksanlık ve kusur meydana gelmeyeceğini savunmuşlardır. Yani Vâcip Teala'nın zorunlu fail olması, irade ve kudret sıfatlarıyla muttasıf olmasına zıt değildir. Şöyle ki Allah'ın fiili ezeldir. Yani yaratmada ve feyz'de pasiflikten uzaktır. Dilediği şeyi, zati bir önceliği bulunan irade sıfatı ile ezelde, belli bir nizam ve düzenle meydana getirmiştir. Filozofların bu kabulü her ne kadar kural olarak doğruysa da, âlemin ezeliğini gerektirdiği için kelamcılar bu görüşü tecviz etmemişlerdir. Kelamcılar, âlemin, irade sahibi bir failin yarattığı olduğunu ispat ettikleri gibi, böyle bir yaratma modelinde açığa çıkacağı varsayılan, yaratmada pasiflik şüphesini de bir çok delil ile geçersiz kılmışlardır. Özetle yaratıcının ezeli iradesi, mümkünatın

<sup>23</sup> Saffat, 37/143

<sup>24</sup> Nisa, 4/143

gelecekte yaratılmasına taalluk etmiş ve yaratmada bir pasiflik söz konusu olmadan âlem yaratılmıştır.

Şimdi, bu tartışmalardan biran için uzaklaşıp, şu yaratılmış olan varlıklardaki ince hikmete ve şaşırtıcı sanatlara hakkıyla bakıldığında, şuursuz olan bir tabiattan böyle mükemmel bir sanatın çıkmasını akıl mümkün görmemektedir. İnsan türü dahi irade sahibi bir fail olduğu halde, bunca yaratılmışların da güç, kuvvet ve irade sahibi bir failin ve yaratıcının yaratmasıyla olmaları pek tabiidir. Bunun böyle olmaması için ancak ki sonucun sebepten üstün olması gerekir. Halbuki her bir sonuç sebebinin gölgesi ve suretidir. Bunun böyle olduğu herkesçe kabul edilir. Bazı filozoflar ise her bir sebebin, meydana getirdiği şeyle vasıflanmasının gerekli olmadığını iddia ederek şöyle bir misal getirmektedirler. Mesela; Güneşte sıcaklık olmadığı halde, cirmelerde sıcaklık meydana getirmiştir. İşte bunun gibi, hakikatte güneş, cirmelerin ısısının tam sebebi olmayıp, belki güneş ışınları cirmelerde gizli olan veya etrafında var olan ateş parçalarının açığı çıkmasına bir vasıta olmaktadır. Böylece zikredilen bu delilin geçersiz olduğu açığa çıkmıştır. (Vâcibü'l Vücut her yönüyle birdir. Zıt olan iki şeyden en üstün olanı onun içindir. Eksik olan bir varlık nasıl mükemmellik verebilir? Akli selim sonucun sebepten üstün olamayacağına hükmetmektedir (S.41) Fakat durum bunun tersinedir. Gözle görülen şeyler insanı şu sonuca vardiıyor. (Onun için) sebebin, sonuç ile (gerekirdiği şeyle) muttasıf olması gerekmez. Tıpkı Güneş gibi, Güneş yakıcı olmadığı halde ısıtır.

İnsan türü yaratıcının mükemmel sıfatlarına ve isimlerine sahip olup, bu isim ve sıfatlarla şereflendiğinden ve mutlak Zat'ın gölgesi ve sıfatlarının sureti makamında bulunduğundan hadisi şerifte (*Allah Ademi sûreti üzere yaratmıştır.*)<sup>25</sup> buyrulmuştur.

#### **4. Dördüncü Makale: Cesedlerin Haşri, Yeniden Diriliş ve Kıyametle İlgilidir.**

Filozofların reisi Ebu Ali İbn Sina demiştir ki: Bilinmelidir ki, Ahiret Şeriat tarafından kabul edilmiştir. Şu anda ve sonsuza kadar da bizlerde şüpheler oluşsa da ahiretin ispatı Peygamberliği tasdik ve şeriat yoluyla mümkündür.

Şunu bilmek gerekir ki, İbn Sina, cesetlerin tekrar diriltilmesi ve öldükten sonra dirilmenin keyfiyetinin yaratıcının irade ve kudret sıfatlarının eseri olduğu hususunda yine oluşlar âleminin (dünyanın) yoktan meydana geldiği hususunda uyarıda bulunmakta ve İslam alimlerinin iradeyi esas alan görüşlerini kabul etmektedir. (S.42) “Bu bölümde

<sup>25</sup> Buhari, İsti'zan, 1; Enbiya, 1; Müslim, Cennet, 28.

geçen haberlerin doğruluğu ise peygamberin konuyla ilgili sözlerini kabule bağlıdır.” der. Yoksa yaratmanın gerekliliğini ve âlemin ezeliğini kabul eden filozofların bu iddialarını ispat etmede ve hakikatini kavramada fikirleri, vehm ve hayalleri yetersizdir. Gerçekte öyledir. Nitekim sonraki bazı filozoflar âlemin ezeliğine zıt, iddialarını ispata yetmeyecek surette, kıyametin vaktini tahmin etme ve öldükten sonra dirilmeyle ilgili gayr-ı meşru bir surette demişlerdir ki; yaratmanın ilk aşamasında su, bütün yeryüzünü kaplamıştı. Yani dünya diğer cirmeler gibi dairevi şekilde olup sonraki zamanlarda burçların bulunduğu sekizinci felek kutupları, dünya kutupları olan dokuzuncu felek kutuplarından yirmi üç buçuk derece eğilerek ayrılmıştır. Bu cihetle burçların bulunduğu daire (yörünge) dahi dokuzuncu felek’in ortasından geçen ekinoks çizgisi ile, yukarda zikredilen miktarca benzer olduğu ve eğik bir açıyla kesiştiğinden Güneşin ve Esir’in yeryüzüne etkisi artmıştır. Böylece madde ayrılma ve birleşme yeri olup yeryüzünden belli bir miktar (belirerek) açılarak hayvanata ve insan türüne mekan olarak yaratılmıştır.(S.43) Yine mümkündür ki bazen iki kutbun uyumu ile iki yörüngenin birleşmesi gerçekleşebilir. Bu durumda ilahi kudret suyu asli suretine (başlangıçtaki haline) döndürerek, bütün yeryüzünü su ile kaplayabilir ve insanlar, hayvanlar suda boğularak ölürler sonrada yine iki yörüngenin benzeşmesiyle insan cesedinde “*Deki onları ilk defa yaratan diriltecektir...*”<sup>26</sup> ayetinin sırrı açığa çıkıp bir diğer insan türü yaratılıp haşrolunabilir.

Şimdi, bütün yeryüzünün su ile kaplı olması kaide olarak doğru ise de zikredilen kutupların önceleri birleşik (mutabık) olmaları sonradan ise ayrılmaları hakikate uygun değildir. Muhtemeldir ki kutbu âlem senede bir daire çizerek yerini her zaman değiştirmekte ve yine bütün eğim boyunca on sekiz sene ve sekiz ay müddetinde artma ve azalma ile suretini değiştirmesinden hareket ederek, delil getirmiş olabilirler. Yoksa yeryüzünü suyun kaplamasıyla (S.44) meydana gelen olaya helak ve kıyamet ve ikinci kerede suyun çekilmesiyle meydana gelen yaratma olayına haşr demek caiz değildir. Belki suyun her tarafı kaplamasıyla meydana gelen boğulma olaylarına (helaka) tufan denilebilir.

Bu gibi olayların ortaya çıkması ise kutupların ve yörüngelerin intibakına bağlı olmayıp bahsi gelecek olan gezegenler dizininin ihtiva ettiği eğri daireleri kesen cirmelerin, yeryüzüne aşırı yaklaşmasından meydana gelen med - cezir ile deniz sularının kabarması sonucu, yer yüzünün sularla dolması ve bir tufanın meydana gelmesi şeklinde olabilir.

---

<sup>26</sup> Yasin, 26/79

Hatta Geometri kuralından çıkarılan bir sonuca göre; âlemin görünen taraflarında mevcut olan gezegenler dizininin dahilinde bulunan ve bunun gibi cirmelerin, eğri dönüşlerinden biri, Dünyaya ve diğer gezegenlerden birine çarparsa bu çarpışan gezegenlerin yok olmasıyla, zikredilen bu gezegenler dizindeki düzen bozulur ve her bir gezegen bir tarafa saçılabilir. Bu durumda âlemde (yeryüzünde) tufandan daha büyük olaylar ve bozulmalar meydana gelebilir.

Bu olaylar ve değişimler her ne kadar âlemin hudusuna (sonradan olduğuna) ve kıyametin olacağına açık bir delil ise de yine kıyametin bizzat kendisi diyemeyiz. Çünkü kıyamet oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âleminin bütünüyle yok oluşunu gerektirir (S.45) Ne vakit ki, tevhid güneşinin doğudan doğması ve birlik nurunun başka bir yerden yükselip çokluk ordusunun gücü, “*Bugün mülk kimindir? O tek ve kahhar olan Allah’ın!*”<sup>27</sup> (Allah’ın gücüne) yenilmiş, Allah’dan başka bütün varlıklar bu imkanlar alanından kaybolmuştur. Fena fiilah’ın manası “*Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır.*”<sup>28</sup> Bu ayette belirtildiği gibi ortaya çıkınca, beka billah’ın hakikati ise “*Sadece celal ve ikram sahibi Rabbi’nin yüzü (Zatı) baki kalacaktır.*”<sup>29</sup> âyetinin sırrında belli olunca, büyük kıyâmet meydana gelecektir ki, mükemmel ebediyet (beka) mutlak yok oluşu gerektirecektir. Ayette de belirtildiği gibi ‘... O’nun yüzün (Zatı)den başka her şey helak olacaktır...’<sup>30</sup>

##### **5. Beşinci Makale: Mükafat ve Ceza’nın Beşeri Nefs Tarafından Hissedileceğinin Açıklanmasına Dairdir.**

Nefs-i Natıka ile beden arasında geçici bir istek ve arzu bağı olduğundan beden yok olması Nefs-i Natıka’nın (Ruh)’da (S.46) yok olmasını gerektirmez. Yine bedenler ruhların âletleri olduğu için yok olup çürüdüktan sonra mükafat ve cezanın idraki gibi bir maksatla tekrar iade edilmesine lüzum görülmeyeceği gibi (yok olan bir şeyi, olmayan bir şeyi iade etmek imkansızdır) akli önermesi gereğince bozulmuş cisimlerin (bedenlerin) iadesini bütün filozoflar alken imkansız zannetmişlerdir. Hatta bu hususta varit olan Kur’an naslarının da, halkın (avam) anlayacağı bir şekilde yani bazı ruhani ve manevi şeylerin somut benzetmeler ve temsiller yoluyla açıklanmış olduğunu zannetmişlerdir. Keza Müteellihin (ilahiyatçılar)’e göre: Bedenlerin yok olmasından ibaret olan küçük kıyametin vukuundan sonra günahkar nefisler kötü ve karanlık bir halde olacaklar ve

<sup>27</sup> Mü’min, 40/16

<sup>28</sup> Rahman, 55/26

<sup>29</sup> Rahman, 55/27

<sup>30</sup> Kasas, 28/88



hissetme kuvvetleri giderilerek duyuşal lezzetlerden mahrum bırakılacaklardır. Nurlar âlemi bu nefşler için yok olacaktır. Yani saf, temiz ve berrak ruşlar, nefşani kötülüklerle karıştığından kutsal nurlar âleminden uzaklaşarak, karanlıklar içinde şaşkın ve yapayalnız bir vaziyette kalacaklardır. Yine aynı şekilde zulmetin (karanlığın) gereği olarak korku, ümitsizlik, dehşet ve inleyip sızlamak vb. gibi azaplara uğrayacaklardır. İşlemiş oldukları (S.47) kötü amelleri ve kötü ahlakları da böcek, akrep gibi haşerelere dönüştüp sonsuza kadar kendilerine eşlik edecektir. Fakat kuvve-i nazariye (ilmi düşünce gücü), kulluk edebi salih ameller ve temiz fiillerle arınan ve yücelen ve bu dünyanın bütün tasalarından uzaklaşan saf ve temiz bir ruh ile yücelen üstün nefişler, kutsal yaratıcının etrafında hakiki sevgili olan işrak sahibi tabiata, zevklerin ve aydınlanmanın kaynağına vasıl olurlar. Sürekli olarak, göz nimetlerini görürler ve kulak nimetlerini işitirler. Yasak olmayan lezzetler bu şerefli kişilerin kalbinin istifadesine sunulur. Böylece kişiler meleklik mertebesine (ki pislik ve kir tabiatından uzak olarak akli menzillerdeki bir hayal ile diri olmaktır) yükselmekle eksik yanlarından kurtulurlar ve yok olup gitme tehlikesinden korunmuş olurlar. Sonsuzluk giysisi ile şereflenmiş olan varlıklara, ruhani bir şekilde birleşerek âlemin yöneticileri derecesine yükselirler.

### Tezyil (Ek, İlave)

Akıl gücü nasıl ki fiziki güçten daha mükemmel ve üstünse bunun gibi, akli zevk (lezzet) de hissi lezzetten daha lezzetli ve daha güzeldir. (S.48) Akli lezzetlerin en üstünü ve en güzeli ise, Zat'ı Vâcibü'l-Vücut'u müşahede etmek ve çok şefkatli olan Zat'la (Tanrı) ile kavuşmaktır ki ne hissi ve ne de akli lezzetle kesinlikle mukayese edilmez. Nitekim müşahede ehli bu dünyada dahi akli lezzeti hissi lezzetlere tercih ederek manevi nurlardan faydalanır ve rahmani feyzlere dalarlar. Ruhâni (manevi) zevkleri inkar edenler. Duyusal (hissi) lezzetlerden başkasından zevk almayan avam (seçkin olmayan) kimselerdir. Bu manevi lezzetleri inkar etmek tıpkı iktidarsız bir kimsenin cimanın lezzetini inkar etmesi gibidir. Müteellihin (ilahiyatçılar) ise hissi lezzetlerden faydalandıkları gibi bu ruhani (manevi) lezzetlerden de bol bol nasiplenerek seçkinleşmektedirler. Yine efendilerin efendisi (SAV)'in buyurduğu gibi: *'Ben Rabbimin yanında barındırılıyor, yediriliyor, ve giydiriliyorum'*<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Sahih hadis kitaplarında böyle bir hadise rastlamadık.

Allah'ı Teâlâ'da şöyle buyurmaktadır “Allah'ın, göğsünü İslam'a açtığı kimse rabbinden bir nur üzerinde değil midir?”<sup>32</sup> Kelamcılardan Ebu Hamid İmam Muhammed Gazali, İmam Rağıb el-İsfehâni, Ebu Yezid Debusi ve Tasavvufçular yine Mutezile ve (S.49) İmâmiye'nin çoğuna göre ilahi emirler sadece Nefsi Natıka için varit olduğu gibi, mükafat ve ceza keyfiyeti de yine sadece bu nefse aittir. Yine bunlar Haşr, Cennet ve Cehennem tamamen cismani (maddi) olduğunu, mükafat ve cezanın da tamamen akli olduğunu iddia etmektedirler. Yine bunlara göre insan Nefs-i Natıka'dan ibaret bir varlıktır. Nefs ise gerek tabiat olaylarının idraki ve nimetlerin algılanması gerekse uhrevi acıların ve zulümlerin duyumsanması için duyum gücüne sahip bir bedene muhtaçtır. Nefsin, işte ilk varlığında bağlı olduğu bu bedene, eski bir münasebeti ve uygunluğu vardır. Bu nedenle, ikinci var olmada Allah'ı Teâlâ'nın da gücüyle, bu ilk beden aynen iade edilir.

Ancak âlem-i berzahta kişinin dünyadayken kazanmış olduğu salih amelleri veyahut faydasız amelleri bir beden şekline dönüşecektir. Nefsin, işte bu geçici bedene bağlanmasıyla berzah âlemindeki mükafat ve cezanın idraki sağlanacaktır. Zikredilen bu bedene Tasavvuf ıstılahında “Beden-i Mükteseb” denilir. Muhyiddin İbn Arabi'nin ifadelerinden birisi şöyledir: Arkadaşlarımızdan bir gurup şöyle demiştir; Ölen bir kişi öldükten sonra bu dünyadan ayrılır. Berzah âlemine intikal edince berzahi ( geçici) bedenlere sahip olurlar. (S.50) Bu bedenlerin sureti öyledir ki, insan bu bedendeiken kendisini uykuda zanneder. Oysaki o ölmüştür. Orası ise berzahdır. Sonra kıyamet günü, tıpkı dünyada olduğu gibi, asıl bedenler yeniden diriltir.

İmam-ı Fahreddin Razi hazretleri buyurmuştur ki: Ashâb-ı şeriattan, zikredilen bu görüşü kabul edenler, Felsefe ile Din'in arasını birleştirmek gayesiyle dediler ki : Aklen de sabittir ki, ruhların ve nefislerin mutluluğu, varlıklarının kaynağı olan Bari Teâlâ'yı bilmeleri ve sevmeleriyledir. Bedenlerin kurtuluşu ve rahatı ise cismani (maddi) nimetleri elde etmesiyledir. Durum böyle olunca Nefsi Natıka'nın hem akli hem de hissi idrak bakımından mükemmellik derecesine ulaşması yani bu iki mutluluğu bir arada tutması imkansızdır. Çünkü Nefsi Natıka yönetici âlemden ayrılmakla ilk varlığında, ilk önce bir bedene bağlanmıştır. Böylece asli vatanından ayrılmış ve maddi bir sınırlılıkla sınırlanmıştır. Bu ise Nefsi Natıka'da bir gevşeklik ve zayıflık meydana getirmiştir. Şöyle

---

<sup>32</sup> Zümer, 39/22

ki: Nefs, hissi lezzetlerle meşgul olsa manevi lezzetlerden mahrum olacaktır. Manevi lezzetlerle meşgul olsa hissi nimetlerden mahrum olacaktır. (S.51) Oysaki ikinci varlığında yani bedeninin yok olmasından sonra, geçici yaşantılarının izlerinden kurtulmuş olarak asli vatanı olan kutsal âleme döner. Burada, zati (özel) olarak daha önceden alışık olduğu nurlar âleminin nuruna kavuşmakla güç ve kuvvet kazanır. Aynı zamanda maddi bedeniyle önceki alakası sebebiyle, ikinci defa bu ilk bedeniyle bağlantı kurduğunda, gevşeklik ve zayıflıktan kurtulmuştur. Artık hissi ve akli idraklere hazır ve amade olarak, maddi ve manevi bu iki mutluluğun arasını gerektiği gibi bir araya getirmeye muktedir olur.

#### D- ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ulvi (yüce) ve sufli (değersiz) cirmelerin durumlarının açıklanmasından sonra; önceki filozofların kendi hesap kuralları ve gözlem aletleriyle incelemiş oldukları fakat ciddi araştırmacılar nezdinde hadislere ve ayetlere ters düşen bulgulara değinilecektir.

Hüccetü'l-İslam İmam Gazali İhyâ-i Ulûmu'd-Din de şöyle demektedir: Kişi akli ilimlerle şer'i ilimlerin bir birine zıt olduğunu ve bunların arasını birleştirmenin mümkün olmadığını zanneder. Oysaki böyle bir zan, kör bir kişinin zannıdır. Böyle düşünenen Allah'a sığınırım. Bilakis böyle düşünen bir kimse için, şer'i ilimlerin bazısı bazısına bile zıttır. Akli ve şer'i ilimlerin arasını uzlaştırmaktan aciz olduğu için zıtlığın dinde olduğunu sanır ve buna da hayret eder. Kılın hamurdan sıyrıldığı gibi dinden sıyrılır. (S.52) Oysaki bu kişinin acizliği nefsindeki kibirden ve dinindeki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Böyle bir kişinin durumu şu kör gibidir. Körün biri bir eve girer ve evdeki kaplara takılarak tökezler. Orada bulunanlara şöyle der: Yola bırakılan bu kaplara da ne oluyor? Niçin yerine koymuyorsunuz? Oradakiler ise şöyle der: Kaplar yerinde duruyor fakat sen körlüğünden yolu bulamıyorsun. Hayret sana körlüğünden dolayı tökezlediğini düşünmüyorsun da, senden başkasında kusur arıyorsun. İşte bu misal dini ilimlerin akli ilimlere nispetinin misalidir.

#### 1. Birinci Makale: Küçük Parçaların Birleşmesiyle Cisimlerin Oluşmasını Açıklamaya Dairdir.

Filozoflardan bazıları, mevcut maddelerin oluşuma girmesi ve basit cisimlerin başkalaşması ve birbiriyle karışıp iç içe girmesi sonucunda, diğer mevcutların meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Âlemin görünen her safhasında birleşik cisimler mevcuttur.

Basit cisimlerin birbirini etkilemesi olayı hariçte pek nadir olan bir hadisedir. Aynı şekilde ateş yeryüzü maddelerinde gizlidir. Bu maddelerdeki ateş, başka bir ateşle veya güneş ışınlarıyla karşılaştığında meydana çıkar. (S.53) Veyahut ateş, Küre-i Esir'den, çarpışmak suretiyle aşağı inmiş ve havayla karışmıştır. Müessir (etkileyen) olması dolayısıyla cirimleri etkileyen bir sebep olmuştur. Ateşin bu niteliğinden dolayı yeryüzü maddelerinin ısınması gerçekleşir. Şimdi zikredilen bu fikir gereğince cirimlerin oluşumu şu şekilde cereyan eder: Zikredilen bu bileşik (cisimler) hariçte ince parçalar ve bitişik ufak parçalar olup zaman, zaman bunlardan üstün ve çok olan topluluk, diğeriyle homojenliği nispetinde birleşir. Böylece üstün ve fazla olan miktarın belli olduğu fakat bu içkin parçaların tabiatında yeni bir cisim ortaya çıkar. Buna göre karışık şeylerde az çok her türlü maddenin bulunması gerekir. Bu kaideye dayanarak yeryüzünün ilk oluşumu alevli (kızgın) bir maddededir. Asırların geçmesiyle, bu madde toprak suretini kazanmış ve böylece ateş yeryüzü maddeleriyle karışmıştır.

Allah bilir ki sem'i deliller cümlesinden olan bu olaya, Aynel-Mââni de nakledilen tercüme hadisin manasında ve aslında, dolaylı olarak işaret vardır. (S.54) Zikredilen bu kitapta, yeryüzü cirimlerinin oluşumu ve semanın (gökyüzü) yaratılışı hususunda, Farsça olarak bir hadis nakledilmiştir. Şimdi, yeryüzü maddelerinin bileşik parçalardan oluştuğu ve ateşin bunlarda gizli olduğu ve özellikle yeryüzünün kızgın bir maddeden meydana geldiği mezkur hadis-i şeriften irfan ehline belli olacağı aşikardır. Fakat bu oluşum olayıyla ilgili iki ifade arasında fark bulunabilir. Çünkü filozofların ifadesi felsefe kurallarına göre, hadisin tarz ve tertibi ise şeriat üslubu üzere vaki olmuştur. Kaldı ki mezkur hadisin haberi “ *sonra duman (gaz) halinde bulunan göğe yöneldi...*”,<sup>33</sup> ayeti kerimesinin haberi üzeredir. Gökyüzünün, yeryüzünün yaratılmasından sonra yaratılması hususunda, buhar ve duman türünden yaratılmış olup olmaması hususunda, felsefe kitaplarında bir şey yoktur. Ancak bazı filozoflar yeryüzünün döndüğü ve Esir denen maddenin bizzat (zati) hareket ettiği hususuna değinmiş olmakla beraber, gökyüzüne dair bahisleri yoktur.

(S.55) Fakat bazıları da yeryüzünü (dünyayı) sakin zannetmişlerdir. Esir'in farklı hareketler üzere görünmesini ise, saplanmış oldukları feleklerin hareketine bağlamışlardır. Meçhul tabiatlar üzere, soğan ve kabuğu gibi birbiriyle iç içe girmiş ve her biri diğeri

---

<sup>33</sup> Fussilet, 41/11

içine alan yarıksız ve pürüzsüz yedi felek ispat etmişlerdir. Yalnız gezegenlerin hareket kanunlarındaki düzeltme ve değişikliklerden dolayı meydana gelen sıkıntılara değinmenin gereğine de inanmışlardır. Bu görüş her ne kadar “ *O Allah ki yedi göğü yarattı...*”<sup>34</sup> ayetine ve bu türden diğer ayetlere uygun olsa da, gökyüzünün şeffaflığı veya uzaklığı yönüyle idrakinde, gözlem aletlerinin ve hesap kanunlarının dahil olmadığından, bu husus da iki grubun görüşlerini, ne inkar etmeliyiz, ne de zikri geçen hususları bir yönüyle de olsa kabul etmeliyiz. Bize düşen, ayetlerin bildirdiği üzere yedi göğün varlığını kabul etmektir. Çünkü her ne kadar semâvât (yedi gök) duman ve buhar türünden yaratılmış olsa da şu andaki varlığı ve tabakalarının nasıl olduğu Allah’ın ilmine bağlı bir keyfiyettir.

## **2. İkinci Makele: Yeryüzü ve İçindekilerinin Dört Aşamada Oluşumuna Dairdir.**

(S.56) Bazı filozoflara göre; Yeryüzünün zati oluşumu, yüzeyinde ve derinliklerinde bulunan madenler, bitkiler ve denizde yaşayan hayvanların meydana gelişi ve yaratılışı iki aşamada olmuştur. Karada yaşayan hayvanların meydana gelişi ve yaratılışı ise diğer iki aşamada olmuş ve bu yolla yeryüzü kemal derecesine ulaşmıştır. Şimdi zikredilen bu görüş gereğince, yeryüzü ve içindekilerin tamamı dört aşamada oluşmuştur. Bu görüş “*De ki: Siz mi arzı iki günde yaratana nankörlük ediyor ve O’na eşler koşuyorsunuz ? O âlemlerin Rabbidir. Arza, üstünden ağır baskılar (sağlam dağlar) yaptı Ondan bereketler yarattı ve onda arayıp soranlar için gıdalarını (bitkilerini ve ağaçlarını) tam dört günde düzene koydu*”<sup>35</sup> ayeti kerimesinin yüce manasına uygundur. (S.57) Ancak zikredilen âyet, bildirilen kanuna ve yukarda geçen görüşe uygun olarak, her ne kadar hikmet üslubu üzere vaki olsa da, zikredilen aşamalara felsefe dilinde dört devr (zaman,an) denilir. Din dilinde ise dört gün denilmiştir. Kadı Beydâvi yukarda zikredilen âyette geçen “iki gün” ibaresinin tefsirinde şöyle demiştir: İki aşama veya iki gün miktarında ve her aşamada yaratılacak her şeyi en hızlı bir şekilde yarattı. “Onda bereketler yarattı” ibâresinin tefsirinde ise şöyle demiştir: Hayvan ve bitki türlerinin yaratılmasından daha fazla ve daha üstün nice hayırlar. Yine “dört gün” ibaresinin tefsirinde de şöyle demektedir: Tamamı dört günde olmuştur. Sanki, bunların hepsi dört günde olmuştur denilmektedir.

---

<sup>34</sup> Talak, 65/12

<sup>35</sup> Fussilet, 41/9-10

Zikredilen bu görüş sonucunda, yeryüzü ve üzerinde görünen bütün eşyanın ve ruh sahibi varlıkların, hâdis ve yoktan var oldukları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu görüş, bu husustaki Kur'an ayetlerine ve nakli delillere diğer filozofların görüşlerinden daha uygundur. Ayrıca âlemin hudusu maddesindeki âyetin hükmüne de daha uygundur.

### 3. Üçüncü Makale: Altı Yaşam Sırrının Ortaya Çıktığı Su Maddesinin Açıklanmasına Dâirdir.

(S.58) Filozoflara göre su, basit bir cirm değildir. Yani hariçte bir çok parçanın birleşmesi ve karışmasıyla meydana gelmiştir. Bu cihetle bütün su türleri her durumda canlı moleküllerden ve ruhtan yoksun değildir. Yine bunun gibi, canlı vücutlarının maddesi olan spermler ve menide dahi, diğer sular gibi canlı moleküller mevcuttur. Hatta bu canlı moleküllerin gözlem aletleriyle gözlenmesi ve müşahede edilmesi mümkündür. Bu mesele doğru olduğu takdirde su, “*Her canlı şeyi sudan yarattık, halâ inanmıyorlar mı*”<sup>36</sup> ayeti kerimesinin bütün sırrına nâil olması cihetiyle, bütün sularda bu hayat (canlılık) özelliği mevcuttur. Dolayısıyla bu birleşik (kompose) keyfiyetin gözlemlenebilir olması ve belki de suyun tek tek bütün parçalarının canlı moleküllerden ibaret olması şaşılacak bir durum değildir.

Bunun gibi, ilahi takdir ve sınırsız irade sebebiyle, insan ve hayvanın meydana gelmesinde ve emanet edilmiş bu hayatın maddesi olan spermlerde ve menide dahi bu canlılık unsurunun bulunması muhakkaktır. Allah’u Teâlâ’nın da buyurduğu gibi “*Rabbim, adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye onları kendi nefislerine şahit tutmuştur. Onlarda: “Evet (buna) şahidiz!” dediler*”<sup>37</sup> (S.59) İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber demiştir ki: *Allah, Adem (a.s)i, yarattığında sırtını sıvazladı ve oradan kıyamet gününe kadar yaratacağı (insanların) ruhlarını çıkardı ve: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? dedi. O gün, kıyamet gününe kadar olacak olan bu ruhlarda hemen hep birden: “Evet, (Sen bizim Rabbimizsin)” diye nida ettiler.*<sup>38</sup>

Bu hâdis, Allah’u Teâlâ’nın Adem’in sırtından bütün insanlığı çıkardığı anlamında değildir. Bilakis Adem (as)’in sırtından sadece kendi sulbünden olacak çocukları çıkarmıştır. Onların sırtından da kendi çocuklarını çıkarmış ve bu böylece silsile halinde

<sup>36</sup> Enbiya, 21/30

<sup>37</sup> Araf, 17/172

<sup>38</sup> Tirmizi, 48/ Tefsir, 8 (V,248,h. no:3075), İbn Hanbel, Müsned, I. 44.

sonuna kadar devam edecektir. Spermlerde mezkur ruhun bulunmasını, (*Allah'ü Teâlâ Ruhları, bedenlerden bin yıl önce yarattı*)<sup>39</sup> hadisi şerifinin sıhhatiyle kıyaslandığında ve yine “*Sonra, onu sonraki bir yaratmayla yarattık*”<sup>40</sup> ayeti kerimesinden de ruhun beden yaratılmasından sonra yaratılmadığı kastedildiğinde, veya saç, diş v.b gibi yaratılması sonra olan şeyler kastedildiğinde, bedenlerin yaratılışı hadisesi açıklanan bu delillerle muhalefet etmez. Kadı Beydavi tefsirinde “Sonra onu sonraki bir yaratmayla meydana getiriverdik” âyetiyle ilgili olarak şöyle demektedir. Buradan kasıt bedenın şekli yapısının tamamlanması veya ruh üflenmesidir. Ruhü'l Beyan tefsirinde ise âyette geçen “ diğeri (sonraki) yaratma” ibaresinden kasıt ruhun üflenmesidir, denilmektedir.

Şurası bilinen bir gerçektir ki bu âlemin bütün fertleri daima oluş ve bozuluş üzeredir. Bazı varlıkların ömrü göz açıp kapama kadar kısa iken bazı varlıkların ömrü ise daha uzun bir müddettir. Mesela az zaman müddetinde fâni olan insan fertlerinin manevi yöneticisi olan ruhların, asli kaynakları olan Külli Nefs'e ve en büyük ruha kavuşmaları, büyük bir denizin suyundan doldurulan kapların dolu olduğu sırada kırılıp tekrar bu denize karışmalarına benzetilebilir. Fakat insan bedenlerinde idareci olan ve ilahi hitap ile mükellef olan bu nefslere (ruhlar), zulmetin (karanlığın) yeri olan bedenlerle ve cisimlerle uzun müddet ilişkilerinden dolayı, isyan ve itaatsizliğe sebep olacak bir şekilde yüce nurlar âlemini unutmuş, gösteriş ve çirkefliğe meyletmiştir. Onun için, beden yok olduktan sonra bu ruhların Külli Nefs'e ve Yüce Ruh'a dönmeleri önlenir. Karanlıkların karanlığı olan cehennem de çok dehşetli ve korkulu bir şekilde azap ve acı çekerler. (S.61) Muhyiddin İbn Arâbî'nin de dediği gibi arkadaşlarımızdan bir grup şöyle demektedir: Ruhlar cesetlerden ayrıldığı ve maddeden bütünüyle soyutlandığı zaman asıllarına (ana kaynağa) dönerler. Bu, tıpkı güneşin parlak cisimden doğan ışınların, güneşe doğru tekrar yükselmeleri gibidir.

Burada iki farklı görüş mevcuttur. Bir grup demektedir ki: Tıpkı nehrin kıyısında duran bir kaptaki suyun o nehrin suyundan farklı olmaması ve o kabın kırılmasıyla suyun tekrar nehre dönmesi gibi, Külli Ruh'un kendi zatından çıkarak ayrılan bu ruhlar da Külli Ruh'un kendisinden farklı değildir. Burada kaplar cisimlere benzetilebilir. Kaplardaki su ise Külli Ruh'tan birer parça olan ruhlara benzetilebilir. Diğer bir grupta şöyle demektedir: Ruhlar cisimlerle olan yakın ilişkilerinden dolayı, iyi yada kötü bir surete bürünürler.

<sup>39</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r Ruh*, (Türkçesi: Şaban Haklı), İstanbul, 1993, s. 216, 17

<sup>40</sup> *Mü'minûn*, 23/24

Maddi cisimlerinden ayrıldıklarında ise bu kazanılmış suretler dolayısıyla farklılaşmışlardır. Tıpkı kaptaki suyun, kapta kaldığı müddet süresinde renk, koku ve tad vb bazı hallerinin değişmesi gibidir. Kaptaki bu su, kabından ayrıldığı zaman renk, koku ve tat gibi kazanmış olduğu özellikleri kendi zatında yer etmiştir. Allah'ı Teâlâ'da işte ruhları kazanmış oldukları bu suretler üzere muhafaza eder. Bu görüş bazı filozoflar tarafından da kabul edilmektedir.

#### **4. Dördüncü Makale: Mümkün Âlemdeki Kozmik Cirimlerin Düzen, Hal ve Durumlarının Açıklanmasına Dairdir.**

Filozoflara göre bu mümkün âlem sınırları, hareketleri ve görünürde olmayıp itibarı olan diğer yönleriyle beşer duyularından ve idrakinden uzak olup sınırsız ve sonsuz bir görünüm (alan)dür. Bu âlem, enine ve boyuna irili ufaklı cirimlerle doludur. Küresel cisimlerin en büyüğü ise güneş olup, gökyüzü cirimlerinin ışık kaynağıdır. Güneş kendi etrafında döndüğü gibi, etrafında bulunan dünya ve bunun gibi diğer gezegenlerin merkezi konumundadır. Bu gezegenler, güneşin yörüngesinde hareket ederler ve güneşin ışığıyla aydınlanırlar. İşte güneşin ve diğer gezegenlerin hepsinin oluşturduğu bu sisteme, güneş sistemi veya gezegenler düzeni denir.

Yine gökyüzünde bu güneş sistemi gibi, etrafındaki gezegenlere ışık dağıtan yıldızlar ve bu yıldızların etrafında dönen gezegenlerden oluşan sistemler mevcuttur. İçinde bulunduğumuz bu güneş sistemi ve diğer sistemler gibi sınırsız bir çok sistem düşünülebilir. Böyle bir sistemler çokluğu şer'an da yasaklanmamıştır. Şu hadis sıhhati ölçüsünde filozofların bu görüşüne işaret eder. (S.63) denilir ki: *Allah'ı Teâlâ yüz bin kandil yaratıp bunları Arşa, Arza, Semaya ve bu ikisi arasına astı. Hatta cennet, cehennem ve bunların hepsi bir kandildedir. Bu kandillerin içindekilerini ve keyfiyetini Allah'tan başka da kimse bilmez.*<sup>41</sup> Büyük peygamberlerin hepsinde olduğu üzere, peygamber ,bütün herkesin tabiatını (mizacını) ve bütün canlıların isteklerini gözetmesi gerekir. İşte bunun için güneşlerin ışıkları ile aydınlanan her bir güneş sisteminden kandil diye haber verilmiştir. Uygunluğu ariflere gizli değildir. Hadiste zikredilen yüz bin sayısı, olanı olduğu gibi açıklama cinsinden olabilir. Nitekim bazı rivayetlerde iki yüz bin kandil geçmektedir. Ya da bazı mukaddes sözlerde olduğu gibi çokluk kastedilmiş olabilir Ebu'l-Alâ el- Meâri bir şiirinde şöyle demektedir:

<sup>41</sup> Sahih hadis kitaplarında böyle bir hadise rastlamadık.



Ey insanlar Allah kaç felek yarattı ki

Güneşler, aylar ve yıldızlar (durmadan) akıp gitmekte

Arş ile kastedilen ise, sınırları ve ölçüsü Allah’u Teala’nın ilimde saklı olan, sınırsız takdirlerinin ve yaratıklarının ortaya çıktığı bir mülk ve yedi geniş alandır. Nitekim Kürsi’den dahi mecaz-ı mürsel yoluyla mülk kastedildiği dilciler ve tefsirciler tarafından kabul edilmiştir.

(S.64) Şimdi hadiste zikredilen kandillerden birisi ışık ve ısı dağıtan bu güneştir ki, yeryüzü, ve diğer cismani şeyler ile semavi cirimlerden oluşan bir sistemdir. Fakat diğer sistemlerde ne türlü cirimlerin ve şeylerin olduğuna dair Allah’u Teâlâ’dan başka kimsenin bilgisi yoktur. (Zatını ve sıfatlarını idrak etmenin faziletiyle, akılları, yaratılmış olan şeylerin etkisinden kurtaran zât, bütün noksan sıfatlardan münezzehtir.)

#### **5. Beşinci Makale: Küresel Cirimlerin Hareketlerinin Açıklanmasına Dairdir.**

Filozoflara göre, bütün küresel cirimler hem merkezlerinden dışa doğru bir itim gücüne hem de merkezlerine doğru bir çekim gücüne sahiptir. Bu çekim ve itim hadisesi cirimler arasında sürekli devam eden bir vakıadır. Fakat büyük cirimin çekim gücü küçük cirime daha fazla tesir etse de yine de küçük cirim, kendi imkanı ölçüsündeki kuvvetli tabiatı ve ikinci dereceden daha az bir kuvvetle, bu çekime engel olur. (S.65) Güneş ki en büyük kürevi cirimlerden ve en ulu cisimlendendir. Etrafında bulunan küresel cirimleri çekmekte, bu cirimlerde kendi güçleri nispetinde bu çekimi itmektedir. Bu hadise sonucunda zikredilen bu cirimlerde sayısız hareketler ve çeşitli dönüşler meydana gelir. Bu hareketler ise günlük, senelik ve asırlık hareketleri oluştururlar.

Allah bilir ki bu husus dahi “*Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratan odur. (Bunların) her biri bir yörüngede yüzmektedir.*”<sup>42</sup> ayeti’nin mefhumuna uygundur. Kadı Beydâvi bu âyetin tefsirinde şunları söylemektedir. Ayette geçen “küllün” (hepsi) kelimesinden kasıt “küllühüm” (onların hepsi)” demektir. Yine bu “küllün” kelimesindeki tenvin muzafun ileyh’deh bedeldir. “yesbahûn” (yüzerler) kelimesinde zamir yerine geçen çoğul vav’ı ise güneşlere ve aylara işaret etmektedir.

---

<sup>42</sup> Enbiya, 21/33

Şimdi cevâmiü'l-kelim ve sırf hikmet olan bu ayeti kerime, Arz'ın etrafındaki boşlukta yer alan cisimler ve yıldızlar hakkında sayısız durumlardan ve daha bir çok hususundan haber vermektedir.

Bu ayeti kerime ilk olarak, zikredilen bu cirimlerin zati hareketlerini ve yayılıp genişleyen seyirlerini haber vermektedir. İkinci olarak güneşlerin ve ayların çokluğunu ima etmektedir. Nitekim yukarıda da açıklandığı üzere filozoflara göre: Sabit yıldızların bazıları da aynen bu güneş gibi dünyaya sıcaklık ve ışık vermekte, yörüngelerinde ise nice yıldızlar, aylar ve kuyruklu yıldızlar yer almaktadır.

(S.66) Üçüncü olarak, zikredilen güneşlerin diğer yıldızlar gibi kendi merkezlerinden kaynaklanan hareketleri olduğunu ima etmektedir. Bundan başka "*Güneşte kendi istikrar bulacağı yer için akıp gider*"<sup>43</sup> ayeti dahi bu hususu açıklamaktadır. Dördüncü olarak, "Yesbahûn" kelimesi akıllı ve şuurlu varlıklara mahsus olan çoğul kipinde gelmiştir. Bu durum da ayet gezegenlerin seyir ve hareketlerinin, şuur sahibi varlıkların özelliklerinden olan çekim ve itim hadiseleriyle oluştuğunu ima etmektedir.

Nitekim keşf sahibi kimseler gerek maddi ve gerekse maddi olmayan bütün varlıklara, sürüp giden yaşamın ve ansızın ortaya çıkan aşkın sırrıdır. Derler. (S.67)

Yine şeyh Ebu Ali İbn Sina ve diğer büyük hükemâ, varlıktaki aşk sırrını ispat için demişlerdir ki: Bütün mevcudat, ilk varlık almalarından tutunda, ikinci olarak, mükemmellik kazanıp da ilk başlangıçlarına teşbihi bir şekilde talip olmaları, aşk vasıtasıyladır. Dolayısıyla bütün eşyada aşk olması gerektiği gibi, bu görüş üzere aşkın bilinci gerektirmesi cihetiyle, eşya ve mevcudatta aşktaki mertebeleri üzere bilinç olması gerekir.

Filozoflar demiştir ki: Kuvve halinde olan her şey sonra kuvve halinden fiile çıkar. Kuvve halinde olan bir şeyin uygun bir fiile dönüşmesi diğer bir yönüyle kemal (yetkinlik)'dir. Kemal ise iki kısma ayrılır. (S.68) Birincisi, kendisiyle türün bilfiil tür olduğu yetkinlik. İkincisi, türün eylemleri için kullanılan yetkinliktir. Mesela cisim için nefis ve kendi türüne ait sureti (şekli), ilk kemaldır. Beslenme, büyüme, üreme ve iradi hareket ise ikinci kemaldır.

---

<sup>43</sup> Yasin, 36/38

## 6. Altıncı Makale: Âlemlerin Çokluğunu Açıklamaya Dairdir.

Filozoflara göre: Gökyüzünde ışık dağıtan çeşit çeşit cirimler ve bütün bu sayısız yıldızlar, karanlık, sert ve katı cirimler olup sistemlerinin merkezinde bulunan ışıklı güneşlerden nur ve ışık alarak, dünya (yeryüzü) gibi her biri karanlığa ve aydınlığa mahal olan müstakil birer âlem olurlar. Hatta bu âlemlerde hayvanların ve ruh sahibi varlıkların bulunması muhtemeldir. Allah bilir ki zikredilen bu husus “*Hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a dir.*”<sup>44</sup> ayetinden de anlaşılmaktadır. Çünkü “âlem” kelimesi şuur sahibi varlıklara mahsus olan cem-i sigasıyla gelmiştir.

Nitekim âlemlerin çokluğunu durumlarını ve keyfiyetlerini ima hususunda bir çok haber olduğu gibi hadisçiler tarafından, Hz.Peygambere ait çeşitli rivayetlerde zikredilmiştir. (S.69) İbn Abbas’dan rivayet edilmiştir ki, Allah’u Teâlâ’nın yetmiş bin âlemi vardır. Bunlardan insanlar ve cinler yalnız bir âlemdir. Bunlardan dört büyük melek ve melekler ise diğer bir âlemdir. Bunlardan başkası hakkında Allah’u Teâlâ’dan başka kimsenin bilgisi yoktur. Yine Ebu Said el-Hudri’den rivayet edilmiştir ki: Allahu Teâlâ’nın kırk bin âlemi vardır. Dünya, doğusundan batısına kadar bu âlemlerin sadece bir tanesidir. Veheb bin Münibe hazretlerinden rivayet edilmiştir: Allah’u Teâlâ’nın on sekiz bin âlemi vardır. Dünya bunlardan bir tanesidir. Yine Ka’b bin Ahbar hazretlerinden rivayet edilmiştir ki: Âlemlerin sayısı (rabbinin askerlerini ondan başka kimse bilmez) haberine uygun olarak, Allahu Teâlâ’dan başka kimsenin malumu değildir.

Mukatil ibn Süleyman hazretlerinden rivayet edilmiştir ki: Eğer âlemin tefsir edilmesi gerekseydi, her ciltte biner sayfa olmak üzere, bin ciltlik bir kitap yazmak gerekirdi. Yine Hz.Peygamber (a.s.) dan rivayet edilmiştir ki: *Hak Teâlâ hazretleri otuz tane bu Dünya genişliğinde beyaz bir arz yaratmış ve mahluklarla doldurmuştur. Bunlar, göz açıp kapama müddeti kadar dahi olsa Hak Teâlâ’ya isyan eden mahlukların varlığını bile bilmezler.* (S.70) *Orada bulunanlar dediler ki : Ya Rasulallah! Onlar Adem evladından mıdır? Hz. Peygamber buyurdu ki: Onlar Adem’in yaratılmasını dahi bilmezler.*<sup>45</sup> Sonra “ve daha sizin bilmediğiniz nice şeyler yaratmaktadır”<sup>46</sup> ayetini okudu.

Rü’yetullah hakkında Musa’nın sorulduğu şey şöyle rivayet edildi: Hz. Musa baygın bir vaziyetteydi. Ondandır perde kaldırıldı. Yetmiş bin tane Tur dağı gördü. Her bir

<sup>44</sup> **Fatiha**, 1/1

<sup>45</sup> Sahih hadis kitaplarında böyle bir hadis bulamadık.

<sup>46</sup> **Nahl**, 16/ 8

dağın üzerinde Musa diyordu ki: Ey rabbim bana kendini göster! Şimdi âlemler ne kadar çok olursa olsun “*Bizim buyruğumuz yalnız bir tektir. Bir göz açıp yumma gibidir*”<sup>47</sup> ‘*Sizin yaratılmanız ve diriltilmeniz, bir tek kişinin yaratılıp diriltilmesi gibidir*’<sup>48</sup> ayeti kerimeleri gereğince bunların hepsinin yaratılması, ilahi kudrete, yetkin ve sınırsız yaratmaya nispetle, tek bir kişinin yaratılması gibidir.

Bu âlemin her tarafında her ne kadar ruh sahibi varlıklar olsa da kainatın efendisi Hz.Muhammed’in, bütün mümkünatın en üstünü ve bütün kainatın en şerefli olduğu, herkes tarafından kabul edilen bir husustur. Zira Hakikat-i Muhammediye’nin idrakinde, beşer idraki ve insan aklı acizdir. Gezegenlerde ve semavi cirimlerde akıl sahibi varlıklar olduğu kabul edilecek olsa zikredilen bu hakikat onları dahi kapsar. Şu söylenen şey ne güzeldir: Allah’a hamd olsun ki, güzel tecellilerle habibinin yüzünü nurlandırdı. (S.71) Lütufların ve kemalin en son haddiyle onda nurunu inci gibi dizdi. Ona eliyle şekil verdi ve onun yaratılışını düzeltti. Henüz Adem zikredilen bir şey değilken, O, varlığın hazinesiydi ve varlık hazinesinin anahtarıydı. Makam-ı Mahmûd ve Livâü’l hamd sahibiydi. Bu makamların mertebelerinin dili adete şöyle demektedir: Ben her ne kadar suret (görünüş) itibariyle Adem’in oğluysam da, manen benim babalığımın şahidi vardır.

## E- SONUÇ

### **Peygamberlik, Velayet ve Mucizenin Açıklanması Hakkındadır:**

(S.72) Daha önce zikredildiği üzere Nefs-i Natıka, soyut nurlar ve yüce cevherlerden olup bedeni kuvvetlere ve cismani heykele (suret) alakaları yönüyle kendi hususi âleminden inmiş ve sufli âlemde boş işlerle meşgul olmuştur. Yani bedeni kuvvetler ve beşeri ilişkiler onu daima sufli âleme doğru çekmiş ve Nefs nurlar âleminin füyüzâtından feyz alamamış ve sırlar bütününün bilgisinden istifade edememiştir.

Fakat kişinin kabiliyeti ölçüsünde veya riyazet ile, üstün olan maddi kuvvet zayıflayınca Nefs, kuvve-i işrak ve nuraniyette bulunduğu cihetle bazı kereler asli vatanı ve zati mercii olan kutsal âleme kavuşur. (S.73) Bu kutsal âlemde nurani fertlerle ruhani bir birleşme gerçekleşir. Böylece Nefs, hakikatlerle ve bilgilerle karşılaşır. Evrendeki gizli ve görünmeyen şeylerin sırlarıyla donanır.

<sup>47</sup> Kamer, 44/28

<sup>48</sup> Lokman, 31/28

Soyut nefis için zikredilen bu haller, zahir ehli için genel olarak uyku halinde ortaya çıkar. Nefisleri kuvvetli kimselerde ise uyanırken dahi ortaya çıkar. Çünkü bunların duyulur (maddi) âlemden sıyrılıp kutsal âlemlerle buluşmaları sıradan bir hadisedir. Sıradan diğer nefisler için uykuda vukû bulan haller, durumların ve ihtiyaçların kendilerini meşgul etmediği kuvvetli nefisler için, duyuların sağlamlığıyla beraber uyanırken dahi vuku bulur. Onlardan başkası da bu kapasitede değildir.

Nitekim resimli bir yüzey (levha)'in karşısında bulunan aynalar veya parlak bir madde, bu resimli yüzeyin kendisinde yansıması yoluyla resimliymiş gibi olursa, işte bunun gibi soyut insan nefsi de temizliğini ve nuraniliğini koruduğu sürece, geçmiş hallerin ve gelecek olayların kendilerinde görüldüğü kutsal ve yüce nurlarla akli ve ruhani bir birleşme yoluyla bu hallere muttali olurlar. Mahallinde zikrolunduğu üzere Nefs-i Natika (S.74) nurların iniş derecelerinden olmasıyla, bizzat ilim ve oluş bilgilerinden ve duyulur şeylerin idrakinden uzak bulunmuşlardır. Bedeni kuvvetler ve cismani aletler aracılığıyla, mahsus (duyulur) şeyleri idrak ettikleri gibi üzerlerinde bulunan mücerret (soyut) nurlardan ve kutsal akıllardan da feyizlenerek ve faydalanarak maneviyata vakıf olurlar. Yine bedeni kuvvetler vasıtasıyla idrak edilen şeylerin farklı suretlerinin, duyuların kaynağı olan hissi müştereğe (ortak duyuya) yansıması ve buna göre tasarruf kuvvetinin fiilde bulunması gibi, nefis de gaybi (bilinmeyen) şeylerin ve manevi şeylerin yansımasıyla donanır. Bu yansımaları hayal gücü, uygun şekillerle benzeştirmek suretiyle duyulur (mahsus) âlemi şekillendirir. Bu duruma sembolik anlatımlarla işaret edilir.

Şimdi bu sembolik anlatımlar kabilinden olarak nefis, (bazen) kendisini gayet güzel ve şeffaf bir vaziyette veya son derece yüce ve büyük olan garip ve acaip suretlerde durumlarda yalvarırken veya konuşurken müşahede eder. Nitekim âlemin övüncü ve insanoğlunun neşe kaynağı olan Peygamber efendimiz buyurmuştur ki: (S.75) “Bazı kereler melek insan suretine bürünürdü” yani sahih hadiste, Hz.Peygamberin Cebrail'i Dihyetü'l Kelbi suretinde defalarca gördüğü, rivayet olunmuştur. Dihye hazretleri sahabe arasında güzelliğiyle bilinen bir kimseydi. Yine “*Andolsun (Muhammed) onu apaçık ufukta görmüştür*”<sup>49</sup> ayet-i kerimesinin ifadesince haberde de varid olmuştur ki Onu (Cebrail) sanki doğu ve batı ufuklarını kaplamış gibi görmüştür. Yani peygamberimiz Cebrail'i doğu ile batı arasını kuşatmış gibi görmüştü. Mesela yine bu sembolik (temsili) şeyler kabilinden

---

<sup>49</sup> Tekvir, 81/23

olarak nefis, bazen hiç kimseyi görmediği halde, düzgün manalar içeren ardışık sesler duyar. Nitekim Peygamberimiz, vahyin inişinin ilk vakitlerinde, çıngrak sesi gibi geliyor. Buyururlardı.

Bazı kerelerde Nefs-i Natıka'ya, düzgün ibareler ve sözlerle yazılmış sahifeler gibi şeyler aşikar olur. Nitekim büyük peygamberlerden bazılarında suhuf denen sayfalar ve levhalar nazil olurdu. (S.76) Yine bu bağlamda, gaybi (gizli) hususlar, sözlere ait şekillere ve sembollere bürünmeksizin, nefis aynasında direk tecelli eder. Bazı kerelerde nefis yükselen ve alçalan hayaller müşahede eder. Bunlar soyut akılların ve nurların maddi (dünyadaki) gölgeleridir. Kişinin, ruhani durumlarını ve manevi hallerini, bir tür benzetme yoluyla, bu iniş ve çıkışlar halinde müşahede etmesinden ibarettir. Yoksa zikredilen bu akıllar, soyut şeyler olup, cisim olmanın gereklerinden olan iniş ve çıkışlardan uzaktır. Bu sembollerin ve benzetmelerin hakikati ve ne türlü şeyler oldukları, teellühte (ruhaniyyet ve metafizik) otorite olan müşahede ehline gizli değildir.

Zikredilen bu sembolik hallerin mahsus (duyulur) âlemde ki örneği, kulağın (işitmesi) ve işittiği şeyler ile olan ilişkisi ve gözün (görmesi) ve gördüğü şeyler ile olan ilişkisi gibidir. Belki, ilim, hayat, kudret, semi (işitme), basar (görme), İrade ve kelam (konuşma) gibi, yedi ilahi sıfatın benzerlerinin insanın kuvvetlerinde bulunması gibidir. (S.77) Yine, bu gerçek ve sadık rüyâlar da sembol (temsil) ve hayal benzeri şeylerdir. Nefs duyulardan ve var oluşsal kaygılardan uzak ve rahat olunca, yani uyku halinde, bir çok manayı ve hakikati uygun suretler (görüntüler) halinde müşahede ve idrak eder. Fakat bazı rüyalar da vardı ki şeytanın vesvesesinden, hayal gücünden, boş ve beyhude evhamlardan ve düşüncelerden kaynaklanır. Bazen de fazla yemekten ve gıdaları fazla karıştırmaktan kaynaklanabilir. Bunlara ise karmaşık rüyâlar veya hülyalar denilir ki tâbiri (yorumu) mümkün değildir.

Bazen de, akli nurlar cihetiyle yüce âlemlerle beraber bulunan müteellihin (ilahiyatçılar) ve mutasavvıflar (tasavvufeli)'in nefislerinde (ruhlarında), kutsal neşe ve zevkin belirmesinin hemen akabinde, hissi müşterek (ortak duyu)'de güneşin nurundan daha parlak ve aydınlık olan rabbani mukaddes nurlar tecelli eder ve parlar. Bunun sonucunda nefislerde, nihayetsiz ilimler ve yetkin güçler hasıl olur. Her bir varlık türü kendilerine köle olur. Kozmik varlıkların (fiziksel varlıkların) yüce ilk prensiplere (yüce ruhlar) boyun eğmesi gibi, bunlarında emir ve nehiyelerini kabul edip, itaat ederler.

Zikredilen bu nurlara Nur'u Şâk (yırtan nur) yani daha çok ilim ve kudret atfedilir. Nitekim demir haddizatında soğuk tabiatlı olup, ateşle buluşması ve yakınlığı cihetiyle (S.78) o derece sıcaklık ve şekil kazanır ki, aynen ateş gibi soğuk cisimleri yakar ve yok eder. Aynen bunun gibi kozmik (fiziki âlem) varlıklar, yüce âlemin yöneticilerine boyun eğdikleri gibi, Bari Teâlâ'nın kutsal nurundan dolayı aydınlanan ve parlayan aydınlık ruhlara da boyun eğerler. Bunda şaşılacak bir durum yoktur. Şimdi, akıl, basiret ve anlayış sahiplerinin, peygamberliğin gerçekliğine ve mucizelerin imkanına inanmaları gerekir. Zira bu âlemin düzeninin mükemmelleşmesi ve insanoğluna gerekli olan şeylerin kolaylaşması için, merhamet ve adalet ilkelerine dayanan kanunlar ve nizamlar vaz eden bir nebi ve rasûlün varlığı, ezeli lütûf ve merhametin bir gereğidir. Filozoflara göre nübüvvet ise, Nefsi Natıka'nın (insan ruhu) birçok bilgi ve hakikatlere vakıf olması, yüce faziletlerle donanması, ilahi âlemden destek ve yardım görmesi ve diğer türlerin yapmaktan aciz oldukları fiillerle seçkinleşmesidir.

Nefs için, ilk yetkinliğe benzeyen bu yetkinlik, saygınlığı ve yüceliği için gereklidir ki Allah'u Teâlâ'nın dostlarının maneviyat cihetlerinin gönderilerek, diğerlerine beraberlerindeki ve üzerlerindeki öğretilmek ve anlatılmakla, insan nefslerini mükemmelleştirir ve beşer akıllarını tamamlarlar.

(S.79) Bütün bu hususlar, geçen mevzuların da delaletiyle mümkünattandır. Bütün nebiler ve resuller bir yönüyle beşer nefslerini mükemmelleştirmek ile görevli ve her bir nefis için maddi ve manevi işleri gözetmekle gönderilmiş olduklarından, her bir nefsin tabiatları (mizaçları) oranında faydalanabilmesi için gizli manaları ve ince hakikatleri ata sözleri gibi mecazi anlamlarla söylerler.

Nitekim bütün efendilerin efendisi Hz.Muhammed (SAV) buyurmuştur ki: “*Biz, bütün nebiler, insanların akıllarına (anlayış kabiliyetine) göre konuşunuz*”<sup>50</sup> Yine bazı nebi sözlerinden olan “Şu benzetmeyle meseleyi açmak istiyorum” sözü dahi bu manaya işaret eder. Allahu Teâlâ ise buyurmuştur ki: “*Biz bu misalleri insanlara anlatıyoruz ama onları, bilenlerden başkası düşünüp anlamaz*”<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Bu hadis için bkz.el-Askalani İbn Hacer, *Lisanu'l Mizan*, Beyrut, 1986, C.VI, s. 274.; el-Ukayli, Ebu Cafer, *Duafau'l-Ukayli*, Beyrut, 1984, C. IV, s.425; İbn Tulun, *eş-Şezeretü fi'l-ehadis el- Müştehira*, Beyrut, 1993, C.I, s.125

<sup>51</sup> *Ankebut*, 29/43

Şer'i kanunları tamimiyle hakikatlerine irca eden ve çeviren, mana ve hakikatleri şekli örtüler altından çıkarıp, keşfolunmasını sağlayan, nübüvvet ve velayetin (ikisinin birden) kendisinde ortaya çıktığı ve peygamberlik mührünün kaynağı olan Feraklit'i azam (o büyük nebi) hayatını, insanlığın saadeti için vekil kılmıştır.

(S.80) Nitekim Hazreti Mesih (a.s) buyurmuştur ki: (Ben babama gideceğim, babanız size , te'vili ve her şeyi öğretecek ve haber verecek olan ve benim ismimle gelecek olan Faraklit'i gönderecek) Yani ben rabbimize gidiyorum. Sizler için Feraklit yani hak ile batıl arasını ayıran ve velayetin (veliliğin) kaynağı (başlangıcı) olan, yetkin bir nebi gönderilecek. Benim Allah'tan getirdiğim şer'i kanunların hakikati, onun Allah'tan getirdiği şeriat ile açıklanacak ve belli olacaktır. Yine benim sizlere emanet ettiğim şeri kanunların zahirini hem söz hem de fiilen hakikatlerine irca ederek anlatacak ve öğretecektir. Onun ismi de benim gibi Mesih'dir. Yani o nebi dahi daha çok ilim ve kudret olan Nur'u Şakk ile donanmış olsa gerektir. Hazreti Mesih'in bu Feraklit tabirinden kastı Muhammed (SAV) hazretleridir. Çünkü Feraklit lafzı İbranice olup, manası hak ile batıl arasını ayıran ve nübüvvet ve velayetin (ikisinin birden) ortaya çıktığı nebi demektir.

(S.81) Yine Hz.İsa'nın bu sözünde açıkça belirtilmese de, anlaşılan bir husus da şudur ki her bir nebi ve veli, nebilik ve velilik nurlarını nurların kandili olan ve apaçık bir şekilde parlayan ve görünen Muhammedi nurdan almışlardır. Yine (Tenzil), ince hakikatleri sembolik (temsili) bir surette ispata derler. Risalet ve nübüvvet sırrının özelliklerindedir. (Te'vil), şer'i kanunların lafızlarını (zahirini) mana ve hakikatlerine irca ve iadedir. (Beyan) ise, hakikatlerin üzerini örtülerden ve gizliliklerden açmaktır. Bunların hepsi aynı zamanda velayet sırrının özelliklerindedir. İşte bu cihetle her bir nebide velayet sırrı ve her bir şeriatla tenzil ve te'vil özelliklerinin bulunması aşikardır. Hz.Muhammed (SAV)'de zikredilen bu velayet sırrı daha mükemmel bir şekilde bulunduğundan dolayı kendi zamanlarında (yaşam müddetinde) bu te'vil ve beyan özellikleri de son mertebesine ulaşmıştır.

Bazıları Faraklit'den, velayetin, kendisiyle başladığı peygamberi kastetmiştir. Yine te'vil'in özelliği gereğidir ki, Hak cihetinden desteklenen üstün şeriatı, önceki peygamberlerin şeriatlarını da açıklayan gayet açık ve latif bir şeriatır. Yine bunun gibi bir çok mana ve kavramları içine alan belîğ ibareler ve fasih sözler (S.82) faydalı olmakla beraber, mükemmel bir kolaylık ve cömertlikle ehline muradını (kastını) ifade eder.



Peygamberlik dili, sonlarda (sona ererken) beyan'ın en son mükemmelliğine ulaşmıştır. Peygamberimizin de dediği gibi “*Cevamiu'l kelim (Bir çok manayı içinde barındıran veciz ifadeler) bana verildi ve sizlere hoş görülü ve kolaylaştırıcı olarak gönderildim.*”<sup>52</sup> Hz.Mesih'in daha önce de geçtiği gibi “ O, size her şeyi bildirecek” demesindeki kasıt dahi bu manadır. Şurası da gizli kalmamalıdır ki, Şeriatı Ahmedi'nin hakikatlerinin ve Muhammedi sözlerin inceliklerinin, gizlilikten, kendi zamanından sonraları için de uzak olacağı şu ayet-i kerimeden anlaşılmaktadır. “*O halde sana Kur'an-ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu izle sonra onu açıklamakta bize düşer*”<sup>53</sup>

Demek oluyor ki, Onun varlığında, velilik ile risalet ve nübüvvet bir aradaydı. Onun varlığından sonra risalet ve nübüvvet son bulmuşsa da zamanın gerektirdiklerine nazaran velilik menzili baki kalmıştır. Yine bütün nebi ve rasüllerin Faraklit'i olmakla önceki indirilenlerin ve şeriatların zahirini güçlüklerden arındırmıştır. (S.83) Risaletin ve nübüvvetin şanı ve hali gereği, anlayış sahiplerine gizli kalmayan, bazı ince manalar, kendisinin üstün şeriatında da temel konu olmuş, velayet (velilik) ve özel bir nübüvvetle (Faraklit) şereflenmiş O zât'ın izah ve açıklamalarına bırakılmıştır.

Nitekim kendi zamanlarından sonra (asrı saâdetlerinden sonra)'da büyük evliyâlar ve âlimler, şeriatının inceliklerini ve dinin hakikatlerini keşfetmek ve açıklamak için gayret sarf etmişlerdir.

---

<sup>52</sup> Buhari, Cihad 122, Tabir 22, İ'tisam 1; Müslim, Mesacid, 6,7 ve 8; Nesâfi, Cihad, 1.

<sup>53</sup> Kıyamet, 75/18-19

## II.BÖLÜM

### AHMED HAMDİ ŞİRVANİ’NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİNİN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ

Çalışmamızın bu bölümünde, birinci bölümde sadeleştirmesini sunduğumuz “Makaletü’l-Urefâ fi Mesâili’l-Hükema” adlı eserinden hareketle, Şirvani’nin felsefi görüşlerini tahlil etmeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

Değerlendirmelerimizi, İslam dünyasında yetişmiş Kindi, Farabî, İbn Sina, Gazali, Sühreverdi, İbn Arabi gibi filozofların görüşleriyle, karşılaştırmalı bir şekilde yapmaya dikkat edeceğiz. Bazı yerlerde de konunun içeriğine göre diğer filozofların görüşlerine de yer vermeye çalışacağız.

Yine değerlendirmelerimizi, Felsefeyle doğrudan ilgisi olan konular ve Şirvani’nin temas ettiği noktalar üzerinde yoğunlaştırıp diğer hususlarda ise fazla detaya girmeyeceğiz.

#### A-FELSEFE’NİN ANLAMI

Değerlendirmemize ilk olarak Şirvani’nin felsefeden ne anladığını tespit etmekle başlamak istiyoruz. Zira bir düşünürün ve ilim adamının felsefeden ne anladığını tespit etmeden “felsefi meselelerle ilgili diğer görüşlerinin sağlıklı bir değerlendirmesinin yapılmayacağı kanaatindeyiz.

Şirvânî felsefeyi (hikmet) şöyle tanımlamaktadır. Felsefe: Bilgi ve eylem açısından insanın güce yettiği nispette evrendeki eşyanın hakikatini ve özelliklerini gerektiği gibi incelemesi ve davranışlarında şer’i ahlâka uymasıdır. Sonucunda ise insanın hem bilgi hem de davranış bakımından olgunlaşmasıdır.<sup>1</sup>

Felsefe’nin genel-geçer bir tarifini yapmak adeta imkansızdır. Çünkü filozof sayısı kadar farklı felsefe tanımı yapılabilir. Böyle olmakla birlikte bu kadar farklı tanımlar arasında ortak noktalarda yok değildir.

---

<sup>1</sup> Ahmet Hamdi Şirvânî, *Makaletü’l-Urefa fi-Mesâili’l-Hükemâ*, İstanbul, 1285, s. 3.

Mesela, ilk İslam filozoflarından Kindi (Ö.870) felsefeyi şöyle tarif etmiştir. Felsefe, insanın gücü nispetinde varlığın hakikatini bilmesidir. <sup>2</sup>

Farabî (Ö, 950)'ye göre felsefe, varlık olarak varlığın bilgisidir. <sup>3</sup>

İbn Sina (Ö.1037) ise felsefeyi şöyle tarif etmiştir: Felsefe yada hikmet, bir nazar sanatıdır, insan varlığın sahip olduğu şeylerin bilgisini ve zorunlu olarak yapılması gereken fiillerin bilgisini bu sanattan alır. Kuşku yok ki insanın nefsi bu bilgilerle değerlenir, olgunlaşır. <sup>4</sup>

İhvân-ı Safa'nın felsefeyle ilgili tarifleri ise şöylece özetlenebilir. Felsefe, külli bir ilimdir. Varlığın (eşya) hakikatini, sebep ve sebeplilerini, her varlık türünün yapısal özelliğini ve niçin yaratıldığını bilmektir. Bütün bunları insanın gücü ölçüsünde külli bir bilgiyle kuşatmaktır. İşte külli fazilet (olgunluk) bu sayede elde edilir. <sup>5</sup> Felsefe'nin başı, ilimleri sevmektir; Ortası insanın gücü oranında varlıkların hakikatini tanınmasıdır; Sonu ise ilme uyan şeyleri söylemek ve yapmaktır. <sup>6</sup>

İbn Arabi'ye (Ö,1240) göre felsefe'nin tanımı, nesnelere hakikatlerini oldukları gibi bilmek ve onların varoluşları ile hüviyetleri konusunda hüküm vermek suretiyle insan ruhunun olgunlaşmasıdır. <sup>7</sup>

Molla Sadra (Ö.1640) ise felsefeyi şöyle tanımlamaktadır. Felsefe, eşyanın temel hakikatinin bilgisi ve burhan üzerine kurulu (zanna dayalı olmayan) varlıklar ile ilgili yargı, yahut taklit aracılığıyla imkanlarının elverdiği oranda insanın ruhunun mükemmelleşmesidir. <sup>8</sup>

Daha öncede belirttiğimiz gibi felsefeyi tek bir tanımda ifade etmek çok güçtür. Fakat, burada bir çok ünlü filozof'un felsefe tanımlarını ve bu arada Şirvani'nin yapmış olduğu felsefe tanımını da dikkate alarak, bu felsefe tanımlarındaki ortak hususları şu şekilde tespit edebiliriz.

- 1-Nesnelerin veya eşyanın mahiyet ve hakikatini bilmektir.
- 2-İnsanın, gücü nispetinde varlığın sebebini açıklamaya çalışmasıdır.
- 3-İnsanın hem düşünce hem de davranışlarında bu hakiki bilgiyi amaç edinmesidir.

<sup>2</sup> Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri İçinde), İstanbul, 2003, s. 7.

<sup>3</sup> Farabi, *Eflatun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırması*, çev. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul, 2003, s. 152

<sup>4</sup> İbn Sina, "*Aklı Bilimlerin Bölümleri*", haz. A. Kamil Cihan, E.Ü.İ.F:D, sayı:10, Kayseri, 1998, s. 207.

<sup>5</sup> İhvân-ı Safa, *İhvân-ı Safa Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), İstanbul, 2003, s. 222.

<sup>6</sup> Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara, 2000, s. 42.

<sup>7</sup> Şahin, a.g.e., s. 43.

<sup>8</sup> S.Hüseynin Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 1990, s. 116.

4-Sonucunda ise insanın hem bilgi hem de davranış açısından mükemmelleşmesidir.

## B- FELSEFE'NİN KAYNAĞI

Şirvani, felsefenin vahiy ve nübüvvet temeline dayanan bir ilim olduğunu belirttiikten sonra şunları kaydetmiştir. “Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye çok hayır verilmiştir.”<sup>9</sup> ve yine “Andolsun biz Lokmana Allah’a şükret diye hikmeti verdik...”<sup>10</sup> ayeti kerimeleri bu ilmin kaynağının ilahi olduğunu ortaya koymaktadır. Yine bu ayetler açıkça bildirmese de bilinen bir hususta şudur: Lokman (a.s) uzun ömrü hasebiyle dört yüz peygambere kavuşmuştur. Bu peygamberlerin sohbetlerinde bulunmuş ve onların eserlerinden faydalanmış, bir çok bilgi ve hikmeti öğrenmiştir. Yine en eski ve ilk peygamberlerden biri olan Hz. İdris (Hermes) hem bir peygamber hem de çeşitli bilgi ve hikmetlere sahip bir Kral’dır. Yine Riyazi ilimler denilen Matematik ve Astronomi ilimlerini, filozofların ileri gelenlerinden olan Pythagoras Hz.Süleyman’dan öğrenmiştir.<sup>11</sup>

Felsefe'nin doğuş yeri ve kaynağı ile ilgili araştırmacılar birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Bir çok felsefe tarihçisine göre felsefe'nin doğuş yeri ve kaynağı tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Bazı felsefe tarihçileri felsefe'nin vatanı olarak Yunan'ı göstermektedir.<sup>12</sup> Hatta felsefeyi eski Yunan kabilelerinden bir tanesi olan, denizcilik ve tüccarlıkla uğraşan İonia'luların yarattığı bir başka iddiadır.<sup>13</sup> Bazıları da felsefenin ana vatanı olarak Eski Mezopotamya bölgesini ve bir kısmı da eski Mısır'ı göstermektedir.<sup>14</sup> İlk İslam filozoflarından bir tanesi olan Ebu Bekr Zekeriyya er-Razi (Ö.925) felsefenin kaynağını tam manasıyla rasyonalist bir temele oturtarak, bilgiye ulaşmanın tek yolunun ise nübüvvete ihtiyaç hissetmeksizin, felsefi birikimi edinmek ve ona ilavelerde bulunmak olduğuna inanarak, bilginin yegane kaynağının insan aklı olduğunu telkin etmiştir. İlmi otoritenin de nebilere değil, matematik, tıp, mantık, ve astronomi kitaplarını insanlığın hizmetine sunmuş Grek(eski Yunan) bilginlerine dayandırılması gerektiğini savunmuştur.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Bakara, 2/269.

<sup>10</sup> Lokman, 31/12.

<sup>11</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 4.

<sup>12</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 13, 14.

<sup>13</sup> Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 2001, s. 7.

<sup>14</sup> İsmail Erdoğan, “*İsrakiliğin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları*”, F.Ü.İ.F.D, S. 8, Elazığ, 2003, s. 165.

<sup>15</sup> İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996, s. 46.

Şirvânî'nin de yukarıda geçen pasajda belirttiği gibi felsefenin son tahlilde vahiy ve nübüvvet temeline dayandığını iddia edenlerde vardır.

Bu iddiayı savunanlara göre, ilk İslam filozofları Helenistik döneme ait bazı rivayetleri ciddiye alıyorlar ve eski Yunan filozofları'nın "Hikmet"i Ortadoğudan tevarüs ettiklerini düşünüyorlardı. Mesela, Tabakat türü pek çok kaynakta zikredildiği üzere-Empedokles, hikmeti Hz. Davud zamanında Suriye- Filistin topraklarında yaşayan Lokman Hekim'den almıştır; yine Pythagoras, Mısırda Hz. Süleyman'ın talebelerinden fizik ve matematik okumuş; geometriyi ise Mısırlılardan öğrenmişti. Kısacası bu filozoflar Doğuda vahiy ve nübüvvet temelli bu ilimleri öğrenerek Grek dünyasına aktarmışlardır. Dolayısıyla Grek felsefesi araştırmalarında bulunmak bir bid'at değil, yitirilmiş hikmetin yeniden bulunuşu ve ihya edilişi anlamına geliyordu.<sup>16</sup>

İslam düşünce tarihinde, İhvanu's Safa (X.yy), Amiri (Ö.992), Amiri'nin hocası Ebu Zeyd el-Belhi (Ö.934), Gazali (Ö.1111), Molla Sadra (Ö.1640) gibi bir çok düşünür de felsefenin vahiy ve nübüvvet temeline dayanan bir ilim olduğunu savunmuşlardır. Mesela bunlardan Amiri'ye göre hikmetle vasıflanan ilk kişi olan Hz. Lokman, Davud zamanında Şam'da yaşamıştır. Şam, filozoflar yurdu Yunan beldeleriyle komşuydu. Böylece Şam Beni İsrail'in nebevi geleneği ile Grek felsefesi arasında bir köprü teşkil ediyordu. Nitekim Empedokles hikmeti Lokman'dan almıştır. Yine Gazali'ye göre ilimlerin hatırlama (tezekkür) dışında bir yolla ortaya çıkması mümkün değildir. Bu ilimler adeta aklın tabiatında zımnen mevcuttur. Fakat onları varlığa çıkaracak bir sebeple zuhur etmektedirler. Bu hatırlatıcı her ilim bakımından ve her şartta nebi'dir. Çünkü bütün ilimler hikmet denilen en kapsamlı ve büyük bilgiye dahildir. Bu hikmet, esasları ve kaynağı itibarıyla vahye irca olunabilir. Söz konusu durum her ilim için aynen geçerlidir.<sup>17</sup>

Felsefe'nin vahiy ve nübüvvet temeline dayanan yani ilahi kaynaklı olduğunu savunanlardan bazılarının göre ise felsefeden ilk defa bahseden kişi batılılarca Agathedemon diye isimlendirilen Şit Peygamberdir. Bununla birlikte Hermes ile özdeşleştirilen İdris Peygamberi de felsefe'nin kurucusu şeklinde tanıtılar bulunmaktadır. Hatta bunlara göre Hermes (İdris) filozofların babası olarak kabul edilmektedir.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Kutluer, a.g.e., s. 45.

<sup>17</sup> Kutluer, a.g.e., s. 48-59.

<sup>18</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, İstanbul, 2001, s. 88.

Burada yeri gelmişken Hermesçilik anlamına gelen Hermetik felsefe ve İslam dünyasına girişiyle ilgi bazı önemli bilgileri de sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hermes'in bizzat kendisine özgü düşünce sistemi ve onun adıyla anılan düşünce ekolüne hermetik felsefe denilmektedir. Hermes'e atfedilen müthiş bir yazılı gelenek ve devasa bir literatür oluşmuştur ki, bir kısmı günümüze Arap ve Yunan kaynakları olmak üzere iki yoldan ulaşmıştır. Bu literatürün içeriği ise eski Mısır medeniyetinde Gramer, Mantık, Hitabet, Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi olmak üzere kutsal kabul edilen yedi serbest ilimden oluşmaktadır. Yedi kutsal sanat da denilen bu yedi ilim daha sonra ortaya çıkan bütün bilimlerin de kaynağı olmuştur. Hermetik literatürün bir çok bilimin ve özellikle antik Yunan felsefesinin kaynağı oluşu pek çok araştırmacının da savunduğu bir fikirdir. Örnek vermek gerekirse, Kardinal Francesco Patrizzi, Greklerin tüm felsefi sistemlerinin, Phytagorasçılarının mistik matematiğinin, Platon'un etik ve teolojisi'nin, Aristoteles ve Stoacıların fiziğinin bu hermetik literatürden alıntı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, hermetik felsefe antik Yunan felsefesinden çıkma değilse, şurası kesindir ki, antik Yunan felsefesi hermetik felsefeden çıkmadır.<sup>19</sup>

Bazılarına göre Hermetik felsefe (düşünce) sistemi İslam düşüncesine meşşailikten önce girmiş ve Hermes'de müslüman düşünürlerin bir çoğu tarafından "Filozofların Atası" olarak kabul edilmiştir. Ancak Hermesçilik, H.IV.yy'dan sonra etkisini kaybetmeye başlamışsa da özellikle batını ve İsmaili felsefeciler ile H.VI.yy'da Sühreverdi (Ö.1191)'nin İşrak Mektebinde<sup>20</sup> etkisini devam ettirmiştir.<sup>21</sup>

Hermetik düşünce, hakikatin araştırılmasına adanmış bir felsefedir. Ancak bu düşünce sistemine göre hakikatin araştırılması sadece akıl ile değil, bir iç aydınlanma ya da kalbe doğan bir sezgi ile olur. Bu sebeple hermetik felsefe, ilham edilmiş bir hikmet (hikmet-i ledünniye) yani vahiy ve nübüvvet temeline dayanan bir felsefe olarak tanımlanmaktadır.<sup>22</sup>

Müslüman düşünürlerden Kindi, Farabî ve İbn Sina gibi meşşai filozofların da Hermetik düşünceden etkilendiği yolunda çeşitli iddialar olsa da<sup>23</sup> Hermetik filozof olarak adlandırılmaya en layık olan Şehabeddin es-Sühreverdi ve Hermetik felsefe de onun

<sup>19</sup> Günaltay, a.g.e., s. 89.

<sup>20</sup> Sühreverdi ve İşrak Mektebi Hakkında Geniş Açıklama İlerde Yapılacaktır.

<sup>21</sup> S.Hüseyin Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, 1988, s. 157.

<sup>22</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi / Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev:Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, s. 236.

<sup>23</sup> İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kamil Tabiat Anlayışı*, Ankara, 2004, s. 18-19.

kurmuş olduğu İsraki ekoldür. Her ne kadar İsraki felsefe çeşitli kaynaklardan etkilenmiş bir felsefe ekolü olsa da Sühreverdi kendisini el-hikmetü'l-Ledünniye (İlahi hikmet) ve el-hikmetü'l-Atika (Antik hikmet) dediği kaynakların yeniden birleştiricisi olarak görüyordu.<sup>24</sup> Yine Sühreverdi'ye göre hikmet veya teosofi, Allah tarafından, Orta Çağlarda Doğuda olduğu gibi Batının bazı Okullarında da felsefe ve bilimlerin kurucusu kabul edilen İdris Peygamber veya Hermes aracılığıyla İnsana gönderilmiştir. Bu hikmet ise sonradan iki kola ayrılmış, biri eski İran'a diğeri de eski Mısır'a ve oradan Yunan'a geçmiş ve bu iki koldan da kendisine ulaşmış ve kendisinin de aslında yeni bir şey söylemediğini iddia etmiştir.<sup>25</sup>

### C- FELSEFE VE FİLOZOFLARIN KISIMLARI

Şirvâni nazari (teorik) felsefenin kısımları olan ilimleri şu iki genel çerçeveye göre belirlemiştir.

- 1) Zihinde ve hariçte (dışarıda) bulunan veya yalnız dışarıda bulunan ve dolaylı bir şekilde akledilen şeylerle ilgili felsefe. Bu felsefe dalıyla meşgul olanlar Tabiiyyün (Tabiatçılar) ve Riyaziyyün (Matematikçiler) dir.
- 2) Hem zihnen hem de haricen madde ve suret (şekil)den yoksun olan soyutlarla ilgili felsefe. Bu felsefe dalıyla meşgul olanlar ise İlahiyyün (Metafizikçiler) ve İsrakiyyün (İsrakiler)'dir<sup>26</sup>

Şirvani'nin yapmış olduğu bu ayırım, varlık alanları dikkate alınarak yapılan bir ayırımdır. Burada birinci bölüm dışarıda mevcut olan ya da zihinde var olan varlık alanıyla ilgilidir. Biz bu bölüme, Fizik ve matematik ilimlerini dahil edebiliriz.

İkinci bölüm ise hem zihinde ve hem de duyulur alanda maddeden ve şekilden yoksun olan varlık alanını kapsamaktadır. Biz bu bölüme ise genelde Metafiziği ve özelde ise Teoloji ve Metafiziği dahil edebiliriz.

İslam dünyasında yetişen, Kindi, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi bazı ünlü filozoflar da felsefeyi ve felsefi ilimleri varlık alanlarını dikkate alarak bir tasnife tabi tutmuşlardır. Şirvani'nin yapmış olduğu bu tasnif bu filozofların özellikle nazari (teorik) felsefe için yapmış oldukları tasnifi içermektedir.

<sup>24</sup> S.Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, 2003, s. 79.

<sup>25</sup> Nasr, a.g.e., s. 80.

<sup>26</sup> Şirvani, a.g.e., s. 5.

Şimdi bu filozofların yapmış olduğu felsefi ilimler tasnifini fazla detaylara girmeden özetlemeye çalışalım.

İlk İslam filozoflarından bir tanesi olan Kindi felsefi ilimlerden kabul ettiği Fizik, Metafizik ve Matematik ilimlerinin mevzularını şöyle aktarmaktadır: ilimleri birbirinden ayıran yahut onları birbiriyle ilişkilendiren mevzularıdır. Çünkü varlık alanlarıyla ilmi alanlar birbirlerine tekabül ederler. Şu halde Fizik ilimler duyulur, Somut ve değişen varlığın cüz’i bilgisini Metafizik ise akledilir, soyut ve değişmez varlığın Külli bilgisini vermektedir. Matematik ilimler ise mevzuunu Ontolojik bir karşılıktan ziyade metodolojik bir zorunluluktan alır.<sup>27</sup>

Felsefi ilimleri, “İhsaul Ulüm” adlı müstekil bir eserde ilk defa detaylı bir şekilde tasnife tabi tutan Farabi ise felsefi ilimleri ilk önce 1) Teorik 2) Pratik 3) Alet ilimleri diye üçe ayırmakta ve daha sonra genel hatlarıyla bunların altında yer alan ilimleri şu şekilde sıralamaktadır.

1)Teorik (nazari) ilimler: a) Metafizik b) Matematik c) Fizik

2)Pratik (ameli) ilimler: a)Ahlak b)Siyaset c)Ev İşleri

3)Alet ilimleri: a)Lisan ilmi b)Mantık ilmi<sup>28</sup>

İbn Sina ise yine felsefeyi, nazari (teorik) ve ameli (pratik) olmak üzere ikiye ayırmakta; Nazari (teorik) ilimleri ise: Fizik,Matematik ve Metafizik olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>29</sup>

İbn Rüşd (Ö.1198) felsefeye mensup ilimleri iki grupta incelemektedir: Gayesi yalnızca “bilmek” olanlar, ve Gayesi yalnızca “yapmak” olanlar; yani nazari (teorik) ve ameli (pratik) ilimler. Nazari ya da Külli dediği kısma Metafizik’i dahil etmekte, ameli veya cüz’i dediği kısma ise fizik ilimler (el-ilmu’t-tabii) ve matematik ilimler (el-ilmu’r-riyazi) dahil etmektedir.<sup>30</sup>

Gazali ise felsefi ilimleri genel hatlarıyla altıya ayırmaktadır. Bunlar: Matematik, Mantık, Fizik, Metafizik, Siyaset ve Ahlaktır. Filozofları ise, 1)Materyalistler (ed-

<sup>27</sup> Kindi, a.g.e., s. 15.

<sup>28</sup> Kutluer, a.g.e., s. 168; Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Ankara, 1986, s. 114-117.

<sup>29</sup> İbn Sina, *eş-Şifa / Metafizik üzerine*, çev. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), İstanbul, 2003 s. 279-280.

<sup>30</sup> Kutluer, a.g.e., s. 154-155.



Dehriyyün) 2) Naturalistler (et-Tabiiyyün) 3) Metafizikçiler (el-İlahiyyün) şeklinde üç gruba ayırmıştır.<sup>31</sup>

Şirvâni ise daha önce de kısaca belirttiğimiz gibi filozofları ilgilendikleri varlık alanlarına göre bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Ona göre filozoflar: 1) Tabiiyyün (Tabiatçılar) ve Riyaziyyun (Matematikçiler) 2) İlahiyyün (Metafizikçiler) ve İşrakiiyyün (İşrakiler). Olmak üzere genel olarak iki guruba ayrılmaktadır.<sup>32</sup>

Biz, Şirvani'nin yapmış olduğu bu sınıflandırmayı diğer bazı filozoflarında görüşleri doğrultusunda biraz daha açmak istiyoruz.

### **1. Tabiiyyün (Tabiatçılar) ve Riyaziyyün (Matematikçiler):**

Bunların ilkçağ yani Yunan felsefesindeki temsilcileri, Thales, Anaximenes, Anaximondros'dur. Aristo'nun fizikçiler adı altında topladığı bu düşünürler deney ve gözlemden hareketle açıklamada bulunan ilk filozoflardır. Bunlar, tabiatın kaynağının ne olduğu sorusunu ortaya atar ve tabiatın nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışırlar. Dünyanın şekli ve yapısı ile Güneşin yıldızların mahiyet ve yapıları, dünya ile yıldızlar arasındaki münasebet meselesi üzerine düşünceleri sürerler.<sup>33</sup>

Yine İlk Çağ'da Fisagorcular, genel olarak matematik Astronomi vb gibi matematik ilimlerin kurucular, olarak kabul edilmiştir. Bunlar her şeyin aslının sayılar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her şeyin aslında bulunan başlıca gerçeklik adetlerdir. Alem'in özünü matematik nispetlerde ve özellikle sayılarda buluyorlardı. Böylece Fisagorcular bilgiyi matematik düşünceden ibaret görüyordu.<sup>34</sup>

İslam dünyasında da ilk felsefe hareketi Sokrat'tan önceki Yunan filozoflarının etkisi ile doğmuş olan Tabiat felsefesidir. Bu felsefeye mensup olan filozoflar ise Thales, Empedokles, Demokritos vb. Sokrat'a kadar olan filozoflardır. İslam dünyasında bu Tabiat felsefesini kuran Ebu Bekr Zekeriyya er-Razi (Ö.926) olarak kabul edilir. Bunlar deney ve tümevarım metodlarını kullanan ve bilginin yalnız duylara dayandığını ileri süren İslam'ın ilk deneycileridir. Bunlar İnsan bilgisini yalnızca maddi dünya ile sınırlı görüyorlardı.<sup>35</sup> Bununla birlikte Tabiatçılar, maddi dünyanın dışında ve karşısında yer alan bazı metafizik gerçekleri yani Ruhu ve Allah'ı kabul ediyordu. Bir kısmı ise sadece Allah'ı kabul

<sup>31</sup> Gazali, **Dalaletten Kurtuluş**, çev. Mahmut Kaya, ( İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde) İstanbul, 2003, s. 348-350

<sup>32</sup> Şirvani, a.g.e., s. 5

<sup>33</sup> Birand, a.g.e., s. 13.

<sup>34</sup> Birand, a.g.e., s. 17.

<sup>35</sup> Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, İstanbul, 1998, s. 26.

ediyordu. Nitekim Gazali bunlar hakkında şu bilgileri vermektedir. Bunlar daha çok tabiat alemi araştırmışlardır. Bu çalışmalarını sırasında canlılarda, Allah'ın eşsiz hikmetlerini görüp, onun varlığını itiraf etmişlerdir. Fakat bu filozoflar, tabiat üzerinde çok araştırma yaptıkları için, canlıyı tutan güçlerin normal mizaçtan kaynaklandığı hususunda büyük etki altında kalmışlardır. Bunlara göre bir şey yok olduğunda, onun artık geri döndürülmesi düşünülemez. Bu durumda nefis ölür ve bir daha dönmez Böylece, ahreti, cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesap vermeyi inkar etmişlerdir.<sup>36</sup>

Şirvâni'ye göre de bu Tabiatçı filozoflar, deney ve gözlem yoluyla maddi işlerin keyfiyetini ve eşyanın hallerini anlamaya çalışırlar.<sup>37</sup>

İslam dünyasında ayrıca Materyalistler (ed-dehriyyün) denen bazı filozoflar da çıkmıştır. Bunlar da Gazali'nin belirttiğine göre en eski filozoflar cümlesindedir. Bunlar alemleri idare eden ve her şeye kadir olan bir yaratıcının varlığını kabul etmemişlerdir. Onlara göre alem öteden beri kendiliğinden mevcuttur. Canlıların meniden; meninin de canlıdan meydana geldiğini, bunun ebedi olarak böylece devam edeceğini iddia etmişlerdir.<sup>38</sup>

Maddeciler de bilginin kaynağını duyular, bilginin sahasını da duyulur (mahsus) dünya ile sınırlı görmüşlerdir. Bununla birlikte İslam dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye (Maddeciler), belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkarcı tezlerinde ortak adıdır.<sup>39</sup>

Maddeci düşünürlerin, İslam alemindeki en meşhur düşünürü ise İbn Ravendi (Ö.910)dir. Özetle bunlar Allah'ı inkar etmeleri, yeniden dirilişi reddetmeleri, alem'in ezeli olduğunu düşünmeleri, tabiat'ı bir fail olarak kabul etmeleri ortak görüşleridir.<sup>40</sup>

Şirvani Tabiiyyün (Tabiatçılar) adı altında inkarcı filozofları ve tezleri kastetmiştir. Çünkü bir yerde şöyle demektedir: Tabiatçı filozoflara göre bu alemin ihtiva ettiği bütün eşya tabiatın türlü halleri sayesinde devam etmektedir. Bütün yaratılışlar bir birine yardım etmek ve yardım edilme (sebeup-sonuç) ilişkisi içerisinde meydana gelir. Hayvan, bitki ve bütün türler arasında bu keyfiyet geçerlidir.

---

<sup>36</sup> Gazâli, a.g.e., s. 349.

<sup>37</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 5.

<sup>38</sup> Gazâli, a.g.e., s. 348.

<sup>39</sup> Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", .D..İ.A, C. IX, s. 107.

<sup>40</sup> Şahin, a.g.e., s. 70.

Oysaki çeşitli yaradılışlar arasında mevcut olan bu alaka ve bağ, müşahede edilen bütün izler ve alametler Hakim ve Alim bir zat'ın fiilidir. <sup>41</sup>

## 2. İlâhiyyûn (Metafizikçiler) ve İşrâkiyyûn (İşrakiler)

Metafizik (Metaphysica) aslen yunanca olup “sonra” veya “öte” anlamına gelen “meta” kelimesiyle, fizik anlamına gelen “physica” kelimesinden, türetilmiş bir kelimedir. O halde anlamı “Fizikötesi” demektir. Fakat deyim olarak “Fizikötesi” nin ilmi demektir ki teorik (nazari) felsefenin önemli bir dalıdır. Aristo'nun fizikötesini konu edindiği eserine “Metafizik” adı verilmiştir. Bu ilme böyle bir ad verilmesinin sebebi ikidir: Birincisi konusu yönünden çünkü konusu “Fizik ötesi”, “fizik sonrası” varlıktır. İkincisi, tahsili ve tedrisi yönünden, yani en son tahsil ve tedris edilmesinden dolayı İslam Felsefesindeki felsefi veya kavramsal metafizik geleneği özellikle Aristo'nun bu Metafizik adlı eserinin tercümesiyle başladığından, İslam da bu ilme verilen adlar Aristo'nun bu ilim için kullandığı isimlerin Arapça'ya çevrilmesiyle karşılanmıştır. Mesela İslam kültüründe Metafizik için, bu kelimenin kelimesi kelimesine çevirisi olan “Mâ Ba'det-Tabia” en çok kullanılan deyimdir. <sup>42</sup>

Aristoteles Metafiziği; varlığı varlık olarak ele alıp temellendirmek isteyen, onun ilk ve son prensiplerini bulmaya çalışan bir ilim olarak tanımlamaktadır. <sup>43</sup>

Ancak Tanrı'nın kendisi, bütün sebeplerin sebebi de olduğundan Aristo Metafiziği aynı zamanda teoloji adını da alır. Bu ilk felsefe genel bilgidir. Deneme dünyasında algılanan tek tek varlıkların hepsi, bu genele götürülüp ancak bu genel yoluyla kavranabilir. <sup>44</sup>

İslam filozoflarının metafizik için yapmış oldukları tarifler de Aristo'nunkine benzer. Mesela Kindi Metafiziği: Değişmeyen varlığın bilgisi olarak tanımlamaktadır. <sup>45</sup> yine Farabî, Metafiziğin konusunu belirlerken, genel (Tümel) varlık ilmi olarak tarif etmektedir: “özel ilimler” kendilerini varlığın bir veya birkaç bölümüne hasretmişlerdir. Mesela Fizik, fiziki özelliklere sahip varlığın ilmidir. Matematik, varlığın sayısal ve cemiyetleriyle ilgili ilmidir. Metafizik ise böyle bir sınırlama tanımaz. Sahası tüm

<sup>41</sup> Şirvani, a.g.e., s. 9, 10.

<sup>42</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 144.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 187.

<sup>44</sup> Birand, a.g.e., s. 71.

<sup>45</sup> Kindi, a.g.e., s. 15.

gerçeklik yani varlıktır. O halde Farabî'ye göre Metafizik, "varlığın varlık olarak" ilmi veya incelenmesidir.<sup>46</sup>

İbn Sina ise metafizikle ilgili şu bilgileri vermektedir. Metafizik: Fizik, Matematik ve bunlara ilişkin şeylerin ilk sebeplerini, sebeplerin sebebi ve ilkelerin ilkesi olan şanı yüce Allah'ı araştıran bir ilimdir. Konusu ise duyulur nesnelere ilişkin bilgi türü olmadığı gibi, varlığı duyulur nesnelere dayalı olan bilgi türünün de bu ilmin konusu olması mümkün değildir. O halde bu ilmin konusu ancak hayal gücü ve belirlemenin duyulur varlıklardan soyutladığı farklı varlık alanına ilişkin bir bilgi türüdür.<sup>47</sup>

O halde Metafizik, gerek Aristo ve gerekse Kindi, Farabî ve İbn Sina gibi müslüman filozoflara göre yapısı itibariyle maddeden ayrı varlıkları konu almaktadır. Filozoflara göre maddeden ayrı varlık iki sınıftır. Birincisi, tabiatı itibariyle maddeden ayrı ve madde ile hiç ilişkisi olmayan varlıktır, Mesela Allah'ın ve Melekler'in varlığı bu kısma girer ; ikincisi ise, yine tabiatı itibariyle maddeden ayrı fakat madde ile ilişkisi olan varlıktır. İnsan Ruhu gibi varlıklar ise bu kısma dahildir.<sup>48</sup>

Şirvani de Metafizikle ilgili bu genel kabulü benimsemiş görünmektedir. Çünkü Şirvani metafiziği, zihnen ve haricen madde ve suret (şekil)den yoksun olan soyut şeylerle ilgili bir felsefe dalı olarak kabul etmektedir.<sup>49</sup>

Metafizikle ilgili bu kısa ve özet bilgidен sonra Şirvani'nin İlahiyyûn (Metafizikçiler) ve İşrakıyyun (İşrakiler) dediği filozoflar ve ekollerle ilgili açıklamalarda bulunabiliriz.

İlahiyyûn (Metafizikçiler): Gazali gibi bazı klasik yazarların da belirttiği gibi, Eflatun (Platon)'un hocası Sokrat, Aristoteles'in hocası Eflatun ve Aristoteles gibi sonraki Yunan filozoflarıdır. Bunların ardından giden Müslüman filozoflardan Kindi, Farabî, İbn Sina, vb. gibi, daha çok bu Yunan filozofları tarzında felsefe yapanları da bu gruba dahil edebiliriz.<sup>50</sup>

Çünkü bu filozoflar, diğer tabiatçı filozoflar gibi tabiat felsefeleriyle de uğraşmalarına rağmen, en az tabiat felsefesi kadar metafiziğe de önem vermişlerdir. Hatta fizikle metafiziğin birbirlerinden ayrılamayacağını kabul etmişlerdir.

<sup>46</sup> Bayrakdar, a.g.e., s. 145.

<sup>47</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 280-284.

<sup>48</sup> Bayrakdar, a.g.e., s. 145.

<sup>49</sup> Şirvânî, a.g.e., s. 5.

<sup>50</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 349.

İslam da ki Metafizikçi filozoflar da tabiatçılar gibi tabiat felsefesiyle uğraşmışlardır. Fakat aralarındaki önemli farklardan birisi, Metafizikçilerin teist olmasıdır. Yani tabiatçılar gibi sadece Allah'ın varlığını değil dinler veya inançların öngördüğü vahiy, peygamberlik ve ahiret hayatı gibi meseleleri reddetmeyen kimselerdir. Tabiatçılar ise daha öncede belirtildiği üzere deist yani sadece Allah'ın varlığını kabul edip başka hiçbir metafizik gerçek kabul etmeyen kimselerdir.<sup>51</sup>

İşrakîyyün (İşrakiler): İslam Felsefesi'nin genelde kabul edilen iki büyük ekolü Meşşailik ve İşrakilikdir. İslam Felsefesini Gazali öncesi felsefe hareketleri ve Gazali sonrası felsefe hareketleri diye iki ana döneme ayıracak olursak, Gazali öncesi döneme biraz öncede belirttiğimiz gibi Metafizikçiler olarak adlandırılan Kindi, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi büyük filozofları ve bu filozofların yer aldığı Aristocu Meşşai felsefe ekolünü yerleştirebiliriz. Gazali sonrası döneme ise özgünlüğü bakımından Sühreverdi ve kurmuş olduğu İşrakî felsefe ekolünü yerleştirebiliriz.<sup>52</sup>

Şimdi bu iki büyük ekolü kısaca tanıtmaya çalışacağız.

İşrakilik, hakikatin akılla değil, riyazet ve mücahede yoluyla yani nefsi arındırma suretiyle doğrudan doğruya sezgi veya bir iç aydınlanmayla elde edileceğini savunan, genelde Aristoculuk, özelde Meşşailiğe ikinci bir aksülamel olarak doğan bir felsefi akımdır. İkinci bir aksülamel denmesi, daha önce Gazali tarafından hiçbir özel ad taşımaksızın yapılan itirazdan dolayıdır.<sup>53</sup>

Bilgi meselesinde mantık ve akıl yürütme metoduna karşı olan İşrakiliğin, bilgi kaynakları olarak akıl üstü keşf, ilham ve sezgiye büyük değer verdiği görülmektedir.<sup>54</sup>

İşrakiliğin kurucusu olan Sühreverdi ve sonra gelen takipçileri, kendilerini ilahi kaynaklı bir hikmetin (hikmet-illedünniye) temsilcileri olarak kabul etmişlerdir. Bu ilmi yeni felsefeyi (hikmeti) metafizik aleminden elde ettiklerini iddia etmişlerdir. Kendilerine ait fikirleri savunurken daha önce de kısmen işaret ettiğimiz gibi bunun kaynağının Hermes (İdris) Peygamber olduğunu ve kendilerinin yeni bir şey söylemediğini, söylediklerinin daha öncede Hermes başta olmak üzere çeşitli müteellih filozoflar tarafından söylendiğini iddia etmişlerdir. Mesela Sühreverdi kendi silsilesini Asklepios, Pythagoras Empedokles, Platon, Zünnün-ı Mısri ve Sehl et- Tusteri yoluyla Hermes ve Agathedemon (Şit)'a

<sup>51</sup> Bayrakdar, a.g.e., s. 87.

<sup>52</sup> Bayrakdar, a.g.e., s. 76.

<sup>53</sup> Bayrakdar, a.g.e., s. 104-105.

<sup>54</sup> Yusuf Ziya Yörükkan, Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri, haz. A.Kamil Cihan, İstanbul, 1998, s. 31. vd

dayandırdığı iddia edilmektedir. Bu iddiaya göre Sühreverdi'nin kendisi yeni bir şey söylemiş değildir. Söylediği her şey Allah tarafından Hermes'e vahyedilen bilgilerdir. Kendisi sadece bu bilgilerin aktarıcılığı görevini yapmaktadır.<sup>55</sup>

Acaba Sühreverdi bu bilgiyi nasıl elde etmiştir. Keşf ve ilham yoluyla mı? Yoksa Hermes'e ait olduğu iddia edilen Kitaplardan mı? Ya da Sühreverdi de üstadları gibi metafizik alemle irtibat kurmak suretiyle mi bu bilgilere ulaşmıştır? Hikmetü'l İşrak'ta Sühreverdi Ruhi murakabe ve tasavvufi süluk yoluyla kendisine keşf olunan bilgilerden elde ettiği hakikatleri yazdığını iddia etmektedir.<sup>56</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Sühreverdi kendisine bildirilen İşraki hikmeti, Ruhani veya nurani alem ile ittisal etmek suretiyle elde etmiştir.

İşrakiler'in Ruhun feleklerin nefsleri, yıldızlar ve ilk prensipler ile birleşmesinin mümkün olduğunu savunmalarının bir başka sebebi ise Türlerin Efendisi ile ilgili görüşleridir. Buna göre İnsan Ruhunun bir eşi (arketip, ilkörne) ulvi alemde bulunmaktadır. Ruh bu alemde bulunduğu süre içerisinde öbür eşi ile birleşmeyi arzulamakta ve bu yüzden bazen rüyada bazen de uyanık iken onunla görüşmek suretiyle ulvi alemden bilgi almaktadır. Bu bağlamda Şirvani de İşrakilerle ilgi şunları söylemektedir. Bunlar, Ruhani yaşantılar (riyazet) ve nurani yalnızlıklar yoluyla mücerred nurların hallerini ve meleküt alemin sırlarını anlamaya çalışırlar. Yani riyazetin gücü ve gizli mücahedeler yoluyla beden zindanından ve vehmin vahşetinden uzaklaşıp, beşeri nefslerin donatıldığı bir çok ilim ile donanmış, insani idrak ve akıl bakımından mükemmel olan insani Rabbu'n-Nev (İnsan Türünün Efendisi)<sup>57</sup> ve Nurani akıllar'ın fazileti ve yardımıyla meleküt aleminin sırlarına vakıf olurlar.<sup>58</sup>

Sonuç olarak İşrakilik, Ruhi arınmayı, ilham ve sezgiyi esas almakla birlikte temelde eklektik ve teosofik bir sistem olarak kabul edilmektedir. Kaynakları arasında kadim İran Hikmeti, Hermetizm, Pisagor, Eflatun, Plotinus; İslam filozoflarından İbn Sina, Gazali, ve Sühreverdi'nin her vesileyle isimlerini büyük bir hayranlıkla andığı Bayezid-i Bistami, Hallac-ı Mansur ve Sehl b. Abdillah et-Tusteri gibi İslam Sufileri bulunmaktadır.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> S.Hüseyin Nasr, "*Şihabeddin Sühreverdi Maktul*", *İslam Düşüncesi Tarihi*, C.I, İstanbul, 1994, s. 417.

<sup>56</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1998, s. 299.

<sup>57</sup> Rabbu'n Nev-i İnsani (İnsan Türünün Efendisi) ile ilgili ilerde geniş açıklama yapılacaktır.

<sup>58</sup> Şirvani, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>59</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2003, s. 504.

İşrakilik daha sonraları asıl hakimiyetini ve gerçek taraftarlarını İran'da bulmuştur. Bu felsefe akımının İran'daki en meşhur takipçileri İbn Kemmine (Ö.1284), Celaleddin Devvani (Ö.1501), ve Molla Sadra Şirazi (Ö.1640) gibi şahsiyetlerdir. Bu ekolün etkisi günümüze kadar İran'da süregelmiştir.<sup>60</sup>

## D-TANRI'NIN İSPATI (İSBAT-I VACİP)

Tanrı'nın varlığı hakkında geleneksel ya da klasik diyebileceğimiz delil ve argümanları kaynakları bakımından şu üç ana grupta toplayabiliriz.

- 1) Sırf akıldan çıkarılan ontolojik delil
- 2) Dış alemden çıkarılan deliller
  - a) Kozmolojik deliller (Hudûs ve İmkan)
  - b) Teleolojik delil (Nizam ve gaye delili)
- 3) İnsanın manevi veya Ruhi aleminden çıkarılan deliller
  - a) Dini tecrübe delili
  - b) Ahlak delili<sup>61</sup>

Şirvani, Tanrı'nın ispatı hususunda Kozmolojik deliller olarak bilinen ve daha önce de çeşitli filozoflar tarafından ifade edilmiş olan delillerden, önceki filozofların, sonraki filozofların delilleri şeklinde bahsetmektedir.

Kozmolojik delili “alem delili” şeklinde adlandırmak mümkündür. Adından da anlaşılacağı gibi, kozmolojik delil, “kozmoz”dan yani “alem”den Tanrı'nın varlığına gitmeye çalışan bir delildir. Aslında “Kozmolojik delil” diye tek bir istidlal şeklinden ziyade “Kozmolojik deliller” ailesinden söz etmek daha uygun olur. Çünkü aralarındaki ortak noktalara rağmen oldukça farklı ifade şekillerine sahip çok sayıda delille karşı karşıyayız. Bunlardan bir kısmı “sonlu varlıklar (havadis) kavramını, bir kısmı “hareket ve değişme” kavramlarını, bazıları “imkan” ve “zorunluluk” kavramlarını akıl yürütmenin merkezine koyarak yol almaya çalışır. Yine bir kısmı “İlk sebep” fikrini bazıları ise “Yeter sebep” fikrini bazıları da “Teselsülün imkansızlığı” fikrini temel almıştır.<sup>62</sup>

Şirvani'de ilk olarak, varlığın, vacip, mümkün ve muhal şeklindeki ayrımına dayanan imkan delilinden bahsetmekte ve bu alemin bütünüyle mümkünler alanı olduğunu

<sup>60</sup> Bayrakdar, a.g.e., s. 105.

<sup>61</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul, 1998, s. 13.

<sup>62</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 2001, s. 41,42.

söyledikten sonra; aslında bir nevi bu imkan delilinin farklı ifade ediliş şekilleri sayabileceğimiz ve yukarıda da temas ettiğimiz gibi, bazısında “Devr ve teselsülün imkansızlığı” fikrinin, bazısında ise “ilk sebep” fikrinin öne çıktığı delilleri aktarmaktadır.<sup>63</sup>

Yine Şirvani; İslam alimlerinin delilleri dediği ve cevher ve arazların her birinin hudus (oluş)u ile Tanrı'nın ispat ediliş şeklini de uzunca bahsetmektedir.<sup>64</sup>

Ayrıca Şirvani, Tasavvuf ehli'nin İsbat-ı vacip hakkındaki görüşleri diye zikrettiği ve dini tecrübe delili diye bilinen delilden bahsetmektedir.<sup>65</sup>

Bizim bu bölümde Tanrı'nın İspatı ile ilgili bütün deliller incelememiz mümkün olmadığı için, bunlardan sadece Şirvani'nin değindiği delillerin kısa açıklamalarını yapmakla yetineceğiz.

Bunlar, “Kozmolojik deliller” içerisinde en yaygın olan “imkan delili” ve “hudus delili” ile “Dini tecrübe” delili olarak bilinen delildir.

### **1. İmkan Delili:**

Şirvânî ilk önce Vâcip'in, mümkünün ve muhal'in tariflerini vermektedir. Buna göre:

Vâcip; Varlığı zâtının gereği olanıdır.

Mümkün; Zatı ne varlığını ne de yokluğunu gerektirir.

Muhal (Mümteni); Yokluğu zâtının gereği olanıdır.

Bir şeyin varlığı, Vacip (zorunlu) değilse meydana gelmez. Eğer li-zatıhi vacip (zat'ı gereği zorunlu) ise vacibü'l vücud'dur.

Eğer li-gayrihi vacip (Başkasından dolayı zorunlu) ise yine mümkündür. Mümkünün var olabilmesi için ise, varlığını yokluğuna tercih eden bir sebep'in (müreccih) bulunması gerekir. Bu ise varlığı kendi zat'ı gereği zorunlu olandan başkası olamaz.<sup>66</sup>

Aslında varlığın bu şekilde ayırımına dayanan bu delil İslam düşüncesinde Farabî ile temellendirilip İbn Sina ile tam bir sisteme kavuşmuş olan ve onların varlık felsefelerine dayanan<sup>67</sup> Ontolojik kanıtı<sup>68</sup> dayanmaktadır. Buna göre varolanlar: Varlığı

<sup>63</sup> Şirvani, a.g.e., s. 15-17.

<sup>64</sup> Şirvani, a.g.e., s. 18-20.

<sup>65</sup> Şirvani, a.g.e., s. 22-24.

<sup>66</sup> Şirvani, a.g.e., s. 14.

<sup>67</sup> Farabi ve İbn Sina'da Varlığın Vacip, Mümkün, Muhal diye ayırımında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara, 1994, s. 30 vd.

<sup>68</sup> “Mükemmel varlık” ya da “Zorunlu Varlık” gibi kavramları çıkış noktası alan ve Tanrı'nın varlığını yine Tanrı kavramının analizinden hareketle kanıtlamaya çalışan, dolayısıyla tümünden gelimli özelliği bulunan



zorunlu (vacibü'l vücud) ve varlığı zorunsuz (mümkünü'l vücud) diye ayrılıyordu. Vacip varlığın yokluğunu düşünmek, zihin için bir çelişki doğurduğu halde, varolmak için başkasına muhtaç olan mümkün varlığın, varlığı ve yokluğu imkan dahilindeydi. Bu ikinci tür varlık kategorisinin varolmalarını geriye doğru sonsuzca sürüp giden sebeplerle açıklayamayız. Yani bu sebepler varlığı kendinden ve zorunlu olan bir varlıkta (Tanrı) son bulmalıdır. Burada da görüldüğü gibi bu yorum “illiyet” ve “teselsülün” batıl olduğu gibi iki temel ilkeye dayanmaktadır.<sup>69</sup>

Farabî'nin bu delili ifade edişi ise şu şekildedir. Bu alemde önceden bulunmayıp da sonradan varolan her şeyin varlığı mümkündür. Eğer onların varlığı muhal olsaydı zaten varlık alanına çıkmazdı. Şayet varlığı zorunlu olsaydı daima varolurlardı. Farabî buradan hareketle zorunlu ve zorunsuz varlıklar arasında kesin bir ayırım yapar. Zorunsuz varlıkların bir başlangıcı ve bir sebebi vardır. Onların sebepsiz bir var olanda son bulmaları gerekir. Yani var olmaya başlayan bir şey, var oluşunu bir sebebine tesirine borçludur. Bu sebep de ya mümkündür veya değildir. Eğer mümkün ise, varlığını bir başka sebepten almış olmalıdır. Ve bu böyle devam eder. Ancak birbirini meydana getiren mümkün varlıklar silsilesi sonsuzca devam edemez. Dolayısıyla sebepler ve sonuçlar zincirinin varlığını bizatihi kendisinden alan bir sebepte durması gerekir. Bu da ilk sebep (Tanrı)dır.<sup>70</sup>

Burada da görüleceği üzere Farabî imkan delilini bir “ilk sebep”e ulaşacak şekilde formüle etmiştir.

İbn Sina'da ise bu delil, filozofun sisteminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar “Sebeplilik delili” diye formüle edilmiştir. Farabî'nin delili ifade edişinin aynen tekrarı ve biraz daha geliştirilmiş şekilde ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Onun için biz burada konuyu daha fazla uzatmadan Hudus (oluş) deliline geçmek istiyoruz.

## **2. Hudus (oluş) Delili:**

Şirvani, Kelamcılarını kastederek İslam alimlerinin delilleri diye bahsettiği, cevher ve arazların her birinin hudusu (oluşu) ile de Allah'ın ispat edileceğini bildirmektedir.

Buna göre bu alemin ihtiva ettiği bütün cevherler hadistir. Yani yoktan var olmuştur. Her hadis ise aklın şehadeti ile bir yoktan yaratanın varlığını gerektirir yine bu alemdeki cisimler veya cisimler aynı cins atomlardan (Cevher-i Fert) terkipleri cihetiyle

---

Ontolojik delilin ilk izlerini İslam felsefesinde ve özellikle İbn Sina'da görmek mümkündür. Daha fazla bilgi için bkz. Taylan, a.g.e., İstanbul, 1998, s. 17-30.

<sup>69</sup> Taylan, a.g.e., s. 49.

<sup>70</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 118.

<sup>71</sup> Bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 54.

homojen parçalar olduklarından, her bir cisim diğerinden ancak arazlar vasıtasıyla ayrılırlar. Dolayısıyla arazlar da hadistir.<sup>72</sup>

Bu delil, daha çok kelamcıların itibar ettiği, kozmolojik delillerin en meşhurdur. Tanrıdan başka varolan her şey anlamında alem, varlığının başlangıcı bulunmayan, varlığı başka bir şeye dayanmayan olarak kadim ve bunun zıddı bir terim olan hadis veya muhdes kavramları etrafında formüle edilmektedir. Delil şöyle bir akıl yürütmeye dayanır.

Her sonradan olan (hadis) yani yok iken var edilen, varlığından önce yokluk (adem) bulunan şey, var olmak için bir sebebe muhtaçtır.

Alem, yani Allah'tan başka var olan her şey hadistir.

Öyleyse onun da var olmasının (hudus) bir sebebi olması gerekir ki o'da Tanrıdır.<sup>73</sup>

Bu akıl yürütme öncelikle, alemin sonradan var olduğu (hadis) ve dolayısıyla bir sebebe muhtaç bulunduğu biçimde iki temel önermeye dayanır.

Peki alem hadis midir? Ve bunu nereden bileceğiz? Bu konuda Bakıllani (Ö.1012), Cüveyn (Ö.1085) gibi kelamcılar cevher ve araz kavramlarını devreye sokmakta ve alemin hadis olduğunu bu iki kavrama dayanarak ispat etmeye çalışmaktadırlar.<sup>74</sup>

Burada, Kelam ilminde ileri sürülen cevher (atom) ve araz kavramlarından bahsetmek meselenin anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

Cevher anlayışı, İslam dünyasında ilk defa Kelamcılarca geliştirilmiştir. Buna göre Cevherler (atomlar) yok iken var edilirler. Oluş cevherlerin birleşme ve ayrılmasıyla meydana gelir. Fakat oluş da mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira böyle bir kabul ilahi iradenin hürlüğü ile çelişir. Cevherler belli sayıdadır, dolayısıyla alem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Cevherlerin niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükun nispet edilebilir. Birbiriyle birleşen cevherler cisimleri meydana getirirler, ve cevherler ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku.. vb. arazları alırlar. Arazlar ise duyu yanılmasından ibaret olmayıp fiilen mevcuttur. Ancak cisim arazsız, araz da cisimsiz olamaz. Cevherler tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler ancak onların birleşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar.<sup>75</sup> Cevher-i Fert deyimini ise atomcu felsefenin kelamda etkin olmasıyla birlikte cevher yerine kullanılan bir deyim olmuştur.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 18-20.

<sup>73</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde.....*, s. 40-41.

<sup>74</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara, 1987, s. 17-20.

<sup>75</sup> Şaban Ali Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara, 1998, s. 94.

<sup>76</sup> Düzgün, a.g.e., s. 98.

Dolayısıyla kelamcılar, böyle sonlu ve birbirine muhtaç cevher ve araz anlayışıyla, alemin hudusunu (oluş) ispat etmeye, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir alem anlayışına ulaşmayı hedeflemişlerdir.

Alemin hadis olduğu meselesinde Gazali ise şöyle der: Alemin unsurları (cisimleri) hareket ve sükundan müstağni kalamaz. Hareket ve sükun ise hadistir, bu durumda hadis olanlardan uzak kalamayan bir şeyin de hadis olması gerekir. Hareket ve sükunun hadis olduklarını göstermek için çaba harcamaya gerek yoktur; Çünkü düşünmesini bilen herkes bu durumu kavramadan edemez.<sup>77</sup>

Hudus deliline her ne kadar kelamcılar daha çok sahip çıkmış ve genelde kelam delili olarak bilirse de İslam düşüncesi tarihinde bazı filozoflar tarafından da kullanılmıştır. Mesela ilk İslam filozoflarından olan Kindi, ve felsefi dini bir cemaat olan İhvan-ı Safa bu delili kullanmıştır.<sup>78</sup>

Nitekim Kindi, “alemin hudusu” veya “alemin zamanlı olması” kavramlarına dayanarak Allah’ın varlığını kanıtlamak ister. Hudûs delilindeki temel mantıktan, yani alemin kadim olmayıp sonradan icat edildiği, dolayısıyla var edilen her şeyin bir yaratıcısının olması gerektiği esastan hareketle filozof, alemin hadis olduğunu tespit ettiği birkaç temel önermeden hareketle onun sonsuz olamayacağı prensibine bağlar. Zira, zaman ve hareketin sonlu olması alem’in hadis olduğuna ve varlığı kendinden bir yaratıcının (muhtdis) bulunduğuna delildir.<sup>79</sup>

### **3. Dini Tecrübe Delili:**

Şirvani’nin, Tasavvuf ehlinin İsbat-ı Vacibü’l Vücut hakkındaki görüşleri diye zikrettiği; mistik tutum, dini tecrübe tasavvufi hal.. vb. kavramlarla ifade edilen ve Tanrı kanıtlamalarında irrasyonel ve daha güvenilir bir yol olarak sunulan bu delili<sup>80</sup> Şirvani şu şekilde özetlemektedir.

Tasavvuf ehli, ön (ileri, sezgisel) hakikatlere duyarlı olduklarından, İsbat-ı Vacip hususunda her ne kadar kuvvetli deliller ve açık kıyaslar olsa bile yine esas kıyasın zann ve tahminden öteye gidemeyeceği kanaatindedirler. Bu yüzden bu deliller insan kalbini bütün bütün şüphelerden emin kılamaz. Onun için deliller ile bir şeyleri ispatlamak, veya inancı deliller ile doğrulamak her zaman için gerekli ve yeterli değildir. Riyazet ve mücahadenin

<sup>77</sup> Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 48.

<sup>78</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde....*, s. 41.

<sup>79</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde...*, s. 48. Ayrıca bkz. Çubukçu, a.g.e., s. 21-24, Kindi, a.g.e., s. 17-22.

<sup>80</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde....*, s. 71.

kuvveti vasıtasıyla beşer ruhları kutsal bir cila ile parlayarak bir anlayışlılık kabiliyeti hasıl olur, Zira Zat-ı Vacip'in makamı o derece yücedir ki güçlü ve inatçı bir düşünce ve fikirler celal ve cemalinin sır perdesinin etrafına bile erişmek kolay değildir. Onun için sezgisel hakikatlerle de Allah bilinebilir . Mesela, Necmeddin Kübra şöyle demiştir: “Kalpte ortaya çıkan ve nefsin yalanlamaktan aciz kaldığı şeyler sayesinde Allah'ı bildim” Şeyh-i Ekber (İbn Arabi) ise şöyle demiştir: “Mücadele yapmayan için müşahade yolu açık değildir”

O halde, hal erbabının zevk ve müşahedeleri yani hakikatin doğrudan müşahade edilmesi İsbat-ı Vacip hususunda başka bir yoldur.<sup>81</sup>

Şirvani'nin bu şekilde bahsettiği ve dini tecrübe delili olarak bilinen bu yöntem felsefe tarihinde bir çok tartışmalar da beraberinde getirmiştir. Mesela böyle bir müşahadenin mahiyeti, kaynağı, değeri, ifade edilebilir mi, edilemez mi, Tanrının ispatı hususunda geçerli bir delil midir? vs.<sup>82</sup> Meseleyi bütün detayı ile incelemek çalışmamızın kapsamını aşacağı için bu konuda Gazali'nin düşüncelerine yer verip konuyu daha fazla uzatmak istemiyoruz. Çünkü bu konunun İslam düşünce tarihindeki en mühim temsilcisi Gazalidir.

Bu konuda Gazali'nin değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Gazali'ye göre sezgi, insanı Allah'ın varlığına inandıran bir güçtür. Tasavvuf ehli öğrenmekle elde edilen bilgiye değil de ilhamdan kaynaklanan bilgiye meyleder. Onun için de, ilim okumayı, yazılmış eserleri tahlil etmeyi ve onlardaki delilleri araştırmayı arzu etmezler. Aksine bilgi elde etmek için metod; nefis mücadelesi, kötü sıfatları yok etmek, her şeyden ilişkiyi kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hakim ve sahip olur. Bilgi nurları ile onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hakim olunca oraya rahmet rahat akar ve nur kalpte parlar, melekut sırrı ona açılır. Rahmet lütfüyle birlikte kalpten perde kalkar ve ilahi esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar. Dolayısıyla dünya ile ilgiyi kesmek, riyazet ile ruhu yüceltmek, ilahi sırların ve hikmet kapılarının insanın önünde açılmasına, ilahi gerçeklerin zahir olmasına yeterlidir, ve burada Gazali mistik bilginin en mühim ayrıcı özelliğini tekrarlayarak; bu tür bilgi, kuldan Tanrıya doğru olmayıp aksine, kulun ruhsal hazırlığından sonra Tanrı'nın kendisini ona tanıtmaması biçiminde cereyan ettiği kanaatini belirtir.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Şirvani, a.g.e., s. 21-24.

<sup>82</sup> Geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 84 vd.

<sup>83</sup> Taylan, *Düşünce Tarinde....*, s. 75-76. Ayrıca, Çubukçu, a.g.e., s. 33.

Kısaca, nefsi-ruhi arınmayla, şahsi tecrübeyi esas kabul eden bu metod, belli önermeler şeklinde ifade edilemeyen ve başkasına da aktarılıp öğretilme imkanı da bulunmayan ve tecrübeyi yaşayan kişinin kendisini bağlayan bir yol olarak ortaya konur. Bu halin dışardan gözlenmesi de mümkün değildir.

## E- TANRI-YARATMA İLİŞKİSİ VE YARATMADA İRADE SIFATININ ROLÜ

Şirvani, bu alem sırf yok (madum) dan mı yaratılmıştır? Yoksa Tanrı'nın kendi zat'ından mı sudur etmiştir? Şeklinde ki sorularla ifade edilen ve ilki İslam Kelamcılar tarafından savunulan “yoktan yaratma” modelini açıklayan, ikincisi ise Farabî ve İbn Sina gibi meşşai filozoflar tarafından savunulan “sudur” teorisini açıklayan, soruları sorduktan sonra şöyle devam etmektedir.

Filozoflar, alemin sırf yok (madum)'tan var olmasını imkansız görürler. Çünkü olmayan bir şeyin kendisini önceleyen bir madde olmaksızın var olması alken muhaldir.<sup>84</sup> Filozoflar alemin yaratıcıdan zorunlu olarak çıktığını (Sudur) kabul ederler. Onlara göre Vacip Teala'nın zorunlu fail olması, onun irade ve kudret sıfatıyla muttasıf olmasına zıt değildir. Çünkü Allah'ın fiili ezeldir. Dolayısıyla yaratmada ve feyzde bir pasiflikte söz konusu olmaz. O, dilediği şeyi, zati bir önceliği bulunan irade sıfatıyla, ezelde ve belli bir düzenle meydana getirmiştir.<sup>85</sup>

Şirvani, kanaatimize göre bazı dini kaygılardan dolayı filozofların bu görüşlerini, kabul etmemektedir. Çünkü ona göre filozofların bu kabulü her ne kadar kural olarak doğruysa da alemin ezeliğini gerektirdiği için kabul edilemez. Kelamcılarda bu görüşü bunun için kabul etmemişlerdir. Kelamcıların bu husustaki görüşleri Kur'an naslarına daha uygun ve isabetlidir. Kelamcılara göre bu alem irade sahibi bir failin eseridir. Yaratıcının ezeli iradesi mümkünatın zaman içinde bir noktada yaratılmasına taalluk etmiştir.<sup>86</sup>

Şirvani'nin kısaca temas ettiği bu mesele aslında İslam düşünce tarihinde Tehâfütlar tartışması olarak bilinen tartışmaların birinci meselesi olan, Tanrı alemi nasıl yarattı? <sup>87</sup> sorusuyla ifade edebileceğimiz meselenin özetinden ibarettir.

<sup>84</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 12.

<sup>85</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 39.

<sup>86</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 39.

<sup>87</sup> Geniş bilgi için bkz. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan KOÇ, Kayseri, 1992, s. 31-118.

Konuyu bütün detayı ile işlememiz mümkün olmadığına burada filozofların savunduğu yaratma modeli (Sudur) ve kelamcılarının savunduğu yaratma modelini (yoktan yaratma) bu görüşleri savunurlarken dayandıkları temel argümanları fazla detaylara girmeden ortaya koymaya çalışacağız.

Filozoflar tarafından savunulan ve aslında ilk çağ filozoflarından biri olan Plotinus'un görüşlerinden kaynaklanan Sudur teorisinin<sup>88</sup> İbn Sina'daki formu şu şekilde özetlenebilir.

Tanrı zorunlu, bir ve basit bir varlık olarak nitelendirilir. Fakat bu zorunlu olarak var olan varlık (Tanrı), öteki şeyleri bir kasta bağlı olarak meydana getirmez, zira bu durumda kendisinden daha aşağıda olan bir şey (amaç) için çalışıyor demektir. Halbuki bu durumda ilahi zat'a çokluk karışmış olurdu. Aksine ilk etki, yani salt akıl, O'nun kendi kendisini düşünmesinden zorunlu olarak çıkar. Tanrı'nın kendisini bilmesinden meydana gelen bu ilk akıl (İbn Sina'nın varlık sınıflamasındaki vacip li gayrihi yani başkasından dolayı zorunlu olan varlığa tekabül eder.) kendisini meydana getirenin aksine, başlı başına ancak mümkün bir varlıktır. İşte sisteme çokluk kazandıran şeyde bu akıl'dır. Bu akıl üç varoluş durumu kabul eder. Birincisi, bizatihi zorunlu olarak Tanrı'nın varlığını görür. Sonra, kendi varlığını zorunlu kılınmış varlık olarak görür. Son olarak da kendi varlığını sadece mümkün ve yaratıcısından çok farklı olarak tanır. Bu üç bilme etkinliği "birden ancak bir çıkar" şeklinde ki ilkeyi koruyarak, sadece üç şeyin varlığını meydana getirir öteki aklın, Ruhun ve feleğin Buna göre öteki varlıkların yaratılışını izah eden üçlü bir diziye sahibiz. İkinci akıl'da birincisinin yaptığına benzer bir düşünme sürecini taklit eder ve böylece üçüncü aklın, öteki Ruhun ve bir feleğin (küre), ama bu kez sabit yıldızlar küresinin ortaya çıkmasına yol açar. Ardı ardına gelen akılların düşünceleri vasıtasıyla süreç devam eder ve gezegenler, güneş ve ay'da son bulur. Her biri akli, Ruh ve bedeniyle ancak ay-altı dünyasında bir sona ulaşır. Yani içinde yaşadığımız oluş ve yok oluşlar dünyasında. Onuncu yada sonuncu akıl faal akıl olup bir kürenin sahip olduğu Ruh ve bedene sahip değildir. Fakat insani Ruhları ve dünyadaki dört unsuru ortaya çıkaran odur.<sup>89</sup>

Filozoflar böyle bir yaratma anlayışını her şeyden önce şu üç sebepten dolayı savunmuşlardır. 1) Her şeyden önce yoktan yaratma anlayışı bazı güçlükler doğurmaktadır. Zira ilk olarak yaratma kavramı, Tanrı'da bir değişmeyi gündeme getirmekte bu da

<sup>88</sup> Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 103-116.

<sup>89</sup> Leaman, a.g.e., s. 44.

Allah'ın mükemmelliği ve mutlaklığı anlayışıyla çatışmaktadır. 2)Yoktan yaratmada temel dayanaklarından biri olan irade, bir anlamda ilahi varlıkta eksikliği çağrıştırmaktadır. 3)Bu alem bir çokluktan yani birbirinden tamamen farklı unsurlardan ibarettir. Çokluk sırf birlik olan Tanrıdan nasıl çıkmış olabilir? <sup>90</sup>

Kelamcılar ise Tanrı'nın dünyayı yoktan yarattığını kabul etmektedir. Öte yandan, insan tecrübesine göre yoktan yaratma veya bir şey meydana getirme mümkün görünmemektedir. Bu yoktan yok doğar (ex nihilo nihil) yani yoktan hiçbir şey meydana gelmez şeklinde Yunan felsefesinin bir ön kabulü olarak da ifadelendirilmiştir. O halde yoktan yaratma nasıl olmuştur. <sup>91</sup>

Kelamcılar bu yoktan yaratma meselesini şöyle izah eder: İlk önce atom, yer kaplama (tehayyüz) ve boşluk kavramlarından kalkılarak yokluk kavramına ulaşılmaktadır. Kelamcılar duyulur dünyadan aşkın aleme atom ve boşluk kavramları ile geçiyorlar. Atom ve boşluk ile alemin sonradan meydana geldiğini, alemin sonradan meydana gelmesi ile de yaratıcı'nın varlığını ve alem'in ezeli olmadığını ispat etmiş oluyorlar. Çünkü atomlar yer kaplar, yer kaplama ise boşluktur, boşluk ise yokluktur (adem), Şu halde atomun kapladığı boş mekan yokluk oluyor. Böylece de atomun yokluktan bağımsız olması mümkün olmuyor. Atom daima boş mekana muhtaçtır. Atomun muhtaç olduğu boş mekan yani yokluk (adem) atomdan öncedir. Öyleyse eşyanın ilk maddesi olan atomlar yoktan meydana gelmiştir. <sup>92</sup>

Kelamcılardaki yoktan yaratma fikri, alemin Tanrı'nın bir parçası veya onun sıfatlarının ve tavırlarının bir bütünü olmasını dışta bırakır. Yine yaratma doktrini zaman, mekan, enerji madde, hayat ve insanlardan oluşan kainatın mutlak olarak sadece Allah'ın hür iradesine bağlı olduğunu varsayar. İlahi yaratmada iradilik geleneksel olarak yoktan yaratma doktriniyle ifade edilir. <sup>93</sup>

Burada yeri gelmişken yaratma probleminde en çok tartışılan irade sıfatı ve yaratmadaki rolü ile ilgili filozofların ve kelamcılarının görüşlerini karşılaştırmalı bir şekilde incelemeye çalışalım.

Filozofların dünyayı ve dünyanın Allah'la olan ilişkisini algılama biçimlerinde irade'nin oynadığı rol, kelamcılarinkinden farklıdır. Filozoflarda Allah'ın bir iradeye sahip

---

<sup>90</sup> Düzgün, a.g.e., s. 226.

<sup>91</sup> Düzgün, a.g.e., s. 157.

<sup>92</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 179-181.

<sup>93</sup> Düzgün, a.g.e., s. 154.

olduğunu kabul ederler Ancak kelamcılarda bu irade, varlık ile Allah arasında bir zaman sağlama fonksiyonu icra ederken, filozoflarda böyle bir kabulün imkansızlığı savunulur. Bir anlamda filozoflarda irade fiilin tam illeti kabul edilmektedir. Yani irade objesiyle birlikte varolur ve irade gerçekte irade, edilen şeyden başka bir şey değildir.<sup>94</sup>

Zira filozoflara göre, var edilen şey zamanın her hangi bir anında meydana gelmemiş, bütün zaman boyunca var olmuştur, ve kendinden önce bir yokluk geçmemiştir. Ancak varlığın ezeliyeti İbn Sina ve Farabî’de zat yönünden değil zaman yönündedir. Bunun dikkate alınması zorunludur. Zira Farabi, dünyanın zat yönünden ezeliyetine inanmanın Tanrıya inanmakla çelişik olduğunu söylemektedir.<sup>95</sup>

Filozofların alemin ezeliyetini kabul ettikleri iddiası ise onların “Alemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur” prensibine dayanmaktadır. Bu prensibi Farabi şöyle açıklar: Alem bir evin veya bir hayvanın tedricen meydana gelişi gibi meydana gelmiş değildir. Evin kısımları zaman bakımından bir birinden öncedir. Oysa zaman feleğin hareketinin sonucundan meydana gelmiştir.

Öyleyse alemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur. Allah müridir ve ezelden beri alemin failidir. Çünkü Allah ile alem arasında Allah’ın fail olarak bulunmadığı bir an düşünmek mümkün değildir... Allah’ın iradesi zat yönünden bir şeyden öncedir. Fakat bir anda meydana gelirler: Bir şeyin meydana gelmesi zaman yönünden Allah’ın iradesinden geriye kalmaz.<sup>96</sup>

Ayrıca yaratmayı illet-malul ilişkisi içinde ele alan filozoflar irade sıfatı üzerinde fazla durmazlar. Çünkü illet-malul ilişkisinde iradenin işaret edilebilecek rolü bu sürecin gerçekleşmesine Allah’ın muhalefet etmemesi yani rıza göstermesidir.<sup>97</sup>

Bir çok filozofun irade sıfatı üzerinde fazla durmayışlarının bir diğer sebebi de Allah’ın ilmiyle ilgili görüşleridir. Zira Onlara göre Allah’ın bilmesi yaratmasıdır. Bilme hemen objesini var kılan bir bilmedir. Bu yaratıcı bilme, taalluk ettiği şeyi meydana getirir. Allah’ın bu bilmesine de fiili bilme yani aktif bilme denmektedir.<sup>98</sup>

Kelamcıların savunduğu yoktan yaratma doktrinin de ise irade sıfatı çok önemli bir yer teşkil eder. Özellikle hudus delili üzerinde fazla duran kelamcılar mürit ve müreccih bir varlığı gerektirdiği için alemleri söz konusu ettikleri her yerde iradesiyle hareket eden bir

<sup>94</sup> Düzgün, a.g.e., s. 202.

<sup>95</sup> Atay, a.g.e., s. 132.

<sup>96</sup> Düzgün, a.g.e., s. 164.

<sup>97</sup> Düzgün, a.g.e., s. 147.

<sup>98</sup> Düzgün, a.g.e., s. 154.



faili'de ele almışlardır. Zira hem varlığı hem de yokluğu mümkün olan bir şeyin var olabilmesi için varlık imkanının tercih, belli bir zamanda varlığa çıkışının da tahsis edilmesi gereklidir. Bu tercih ve tahsis de ancak bu tahsis anını bilen ve O anda harekette bulunmayı dileyen mürit (irade sahibi) bir Tanrı'nın varlığıyla izah edilebilir.<sup>99</sup>

## F- TÜRLERİN EFENDİLERİ (ERBABU'L ENVÂ)

Bu terim Arapça "Rabb" ve "Nev" kelimelerinden meydana gelen bir terim olup, "Rabb"; Efendi, terbiye eden, idare eden, başkan, bir şeyin sahibi, besleyen, ıslah eden nimet veren gibi anlamlara gelmektedir.

"Nev" kelimesi ise: Çeşit, tür, ve sınıf gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, şahısları muhtelif olan eşyaya delalet eden bir isimdir.

Kelime anlamlarını ayrı ayrı verdiğimiz Raabbu'n Nev ve (çoğ.Erbabu'l-Envâ)terimi, Türlerin Rabbi, Türlerin Efendisi, Türlerin Terbiye edicisi ve Türlerin Koruyucusu gibi anlamlara gelmektedir.<sup>100</sup>

Türlerin Efendisi fikriyle ilgili olarak Şirvani şu bilgileri vermektedir.

Şirvaniye göre; bütün müteallih (İşraki) filozoflar, hatta meşhur filozoflar (meşşailer), stoocu (esatin) filozoflar ile, filozofların babası Hermes, Phythagoros ve Eflatun ve bunlar gibi sözlerine güvenilir bir çok filozof ittifakla bildirmiştir ki; Alem-i Nasut (cisimler alemi)'da mevcut olan yıldızların, maddelerin ve türlerden her bir türün Alem'i Meleküt (İlahi alemde)da ihsan sahibi bir Rabbu'n-Nev'i (Türünün Efendisi) vardır. Bunlar kendilerine ait türler üzerinde yöneticidirler ( Müdebbir). Cisimlerde ortaya çıkan mükemmellikler ve Ruhlarda ortaya çıkan ilmi ve ameli mükemmelliklerin hepsi bu Tümel Ruhani idareciler sayesinde. Hatta bu Tümel Ruhani idarecilerin cüzleri dahi vardır ve cisimsel suretlerin her bir parçasında müessir olurlar. Hatta Tavus kuşunun kanadındaki çeşitli renklerin ve ilginç şekillerin ve hakeza bütün suretlerin birer Rabbu'n Nev'i vardır. Hatta Peygamberimizin bazı sözlerinde dahi buna işaret vardır. Nitekim buyurmuştur ki "Her damlanın meleği ile beraber yağmur meleği bana geldi"<sup>101</sup> İşte

<sup>99</sup> Düzgün, a.g.e., s. 147.

<sup>100</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 31,32.

<sup>101</sup> Buhari, Bed'ül-Halk 6, Tevhid 9; Müslim, Cihad 111, (1795); Tirmizi, Tefsir Ra'd,(3116)

zikredilen bütün bu suretler Rabbu'n Nev'lerindeki manevi soylarının görüntüsü ve gölgesidir.<sup>102</sup>

Yine Şirvani'nin iddiasına göre, Müteellih (İşraki) filozoflar; Türlerin Efendisi denilen bu varlıkları riyazet-i kamile yoluyla müşahede etmişlerdir. Hatta Eflatun: "Bedenin karanlığından sıyrıldığım zamanlarda Erbab-ı Enva'ı müşahede ederdim" demiştir. Onun için nasıl ki Batlamyus gibi maddesel gözlemler ve ölçümler yapan şahısların bu gözlemlerine güveniliyorsa ve hatta bu gözlemlere dayanılarak bazı ilimler kuruluyorsa peygamberlerin ve eski hükemanın halvet hallerindeki bu Ruhani gözlemlerine dayanan sözlerine de güvenilmelidir.<sup>103</sup>

Şirvâniye göre, Türlerin Efendileri görünüşte her ne kadar faal (etkin) zannedilirse de gerçekte bunlar Zat-ı Vacib'in var etme vasıtaları ve feyz bağlantılarıdır. Bu nurani vasıtalar Zat-ı Vacib'in varlığının gölgesi ve nurunun parıltısıdır. Sufilerden keşf ehlinin de dediği gibi "İlahi feyz, sebebli olan varlıklara vasıtalar ile ulaşır." Dolayısıyla Erbab-ı Enva'lar Allah'ın yarattığı şeylerin etkisini yine var ettikleri şeylere ulaştırır vasıtalarıdır. Dolayısıyla Nurul envar olan vacip zat'ın nurunun yanında bu vasıtaların nuru söndüktür.<sup>104</sup>

Yine Şirvani Rabü'n Nev'lerin en alt ve en üst tabakalarını, müteellih filozofların şöyle bir benzetmeyle anlattıklarından bahsetmektedir. Buna göre, geniş bir boşlukta yanan büyük bir ateşin alevinin kaynağı gayet şeffaf ve aydınlık olup, orta tarafları kaynağından uzaklığı nispetinde daha az şeffaf ve biraz daha söndüktür. Nihayet en sonu ise dumanla karışık ve etrafa yayılmış bir şekilde görünürse de gerçekte zati (özel) bir varlığı olmayıp, kaynağından kendisine ulaşan nur ile sınırlı bir varlığı ve aydınlığı vardır.<sup>105</sup>

Şirvaniye göre, Rabbu'n Nev'i insani (İnsan türünün Efendisi) zati aydınlığı yönüyle Nurul-Envara (Tanrı) diğer nurlardan daha yakındır. Yine insan türünün Efendisi yaratılmışların en şerefli olan insanın terbiyecisi olması hasebiyle yüce nurların en şerefliisidir. Felsefe dilinde buna Faal Akıl, din dilinde ise Ruhu'l Kuds derler.<sup>106</sup>

Şirvani, Türlerin Efendisi adı verilen varlıkların melekler olduğunu söylemektedir.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 30-31

<sup>103</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 33-34.

<sup>104</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 35-36.

<sup>105</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 36-37.

<sup>106</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 37.

<sup>107</sup> Şirvâni, a.g.e., s. 37.

Biz burada Şirvani'nin temas ettiği hususlar esas olmak üzere, Rabbu'n Nev çoğulu Erbabu'l Enva yani Türlerin Efendisi ile ilgili biraz daha fazla bilgi vermek istiyoruz.

Türün Efendisi veya Türlerin Efendisi felsefi bir terim olarak özellikle Hermetik-İşrakî felsefede kullanılan bir terimdir. Türlerin Efendisi fikri, İslam felsefesine Sühreverdi tarafından yerleştirilmekle birlikte farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Bu konuda bilgi veren filozofların görüşlerinden hareketle bu terimi şöyle tanımlamak mümkündür. Türlerin Efendisi, ister misal, ister felekler, isterse cisimler aleminde olsun, her varlık türünün koruyucusu ve gözeticisi olan varlıklara verilen bir isimdir. Yani Türlerin Efendisi bir varlığın meydana gelmesinde etkin olmayan; ancak onların bir etkin varlık tarafından meydana getirilmiş olan varlıklarını devam ettirmekle görevlendirilmiş bulunan varlıklardır.<sup>108</sup>

Yönetici konumunda ki bu varlıklara, yöneticileri oldukları varlık türlerine göre farklı adlar verilmiştir. Mesela, insan türünün Efendisinin adı, dini terminolojide Cebrail veya Kutsal Ruh, felsefi terminolojide ise Faal Akıl'dır. Bundan dolayı bu varlıklara "İnsan Türünün Efendisi" (Rabbu'n-Nev'il insan)de denilmektedir. Diğer türlerinde benzer şekilde efendileri bulunmaktadır. Ancak bu varlıklara ya ait oldukları türlerin adına izafeten veya eski İran dili olan Pehlevice adlar verilmektedir. Mesela, su türünün Efendisine "Rabbu'l Ma" veya Pehlevice 'Hurdad' ateş türünün Efendisine "Rabbu'n Nar" veya "Erdıbehişt" maden türünün Efendisine 'Rabbu'l-Meadin' veya "Şehriyor" vb. gibi adlar verilmektedir. Bu isimler aynı zamanda zerdüştlük'te Ruhani varlıkları adlandırmak için kullanılmaktadır. Mesela zerdüştlük'te Erdıbehişt, Tanrının ilk yarattığı varlık olan Behmen'den sonra yaratılan ikinci, Şehriyor üçüncü, Hurdad beşinci ve Murdad ise altıncı varlığa verilen isimdir.<sup>109</sup>

Türlerin Efendisi hakkında ilk derli toplu bilgiyi Sühreverdi vermektedir. Ancak Sühreverdi Türlerin Efendisini "Rabbu'n Nev" teriminden başka "Sahibu't Tılsım", "Sahibu'n-Nev" ve "Sahibul-Esnam" gibi isimlerle de adlandırmıştır.

Sühreverdiye göre, Türlerin Efendisi, Yüce Kahir nurlardan tamamen ayrı varlıklar olup, sabit küreler denilen alemin altında bulunan felekler, basit unsurlar ve mürekkep varlıkların yöneticileri olan ve nurani suretleri bulunan varlıklardır.

<sup>108</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 34-35.

<sup>109</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 35.

Yine Sühreverdi'ye göre Türlerin Efendisi fikri, Şit, Empedokles ve Hermes'e kadar uzanır. İşte bu Peygamber ve filozofların bahsettikleri Ruhani varlıklar Türlerin Efendisi olan varlıklardır. Bu varlıklar yöneticisi oldukları varlıklar gibi cismani varlıklar değildir.<sup>110</sup>

Sühreverdi'nin bu fikirleri, kendisinden sonra gelen, İbn Kemmüne (Ö.1284), Molla Sadra, Mir Damad (Ö.1631), Muhammed Kasani en-Neragi (Ö.1794) gibi İranlı İşraki filozoflar tarafından da benimsenmiş ve savunulmuştur.<sup>111</sup>

### G- RUH (NEFS) VE KISIMLARI

Şirvani'ye göre Ruh, İlahi nurlardan bir nur ve soyut bir varlık olarak bedenler üzerinde yöneticilik vasfına sahip bir varlıktır.

Ruh, bitkilerde, hayvanlarda ve cansız nesnelere (madde) dahi vardır.

Şirvani bu durumu bazı filozofların şu şekilde açıkladığından bahsetmektedir. Buna göre: Bu cismani alemin fertlerinin her birinin bir Ruh'u vardır. Fakat bu Ruh bitkilerde gizlidir. Cansız nesnelere ise daha gizlidir. Bunun sebebi ise, Külli Ruh'tan her bir türe feyz olunan Ruhun, bu türlerin mizaçlarındaki zayıflık ve kuvvetliliğe göre olmasıdır. Buna göre; maden, bitki, hayvan bunlardan hangisi ılımlığa daha yakın ise feyz (taşma) ona daha fazla, hangisi de bu ılımlılık tabiatından daha uzak ise feyz ona noksan bir şekilde olmuştur. Şöyle ki; Hayvan türü'nün mizacı ılımlılığa diğerlerinden daha yakın olduğu için, beslenme, büyüme, duyum ve hareketi meydana getiren tabii ruh, hayvani ruh ve nefsanî ruh'un üçünü de kendisinde bulundurur. Bu türün en şerefli varlığı insandır. İnsanda bu Ruhların yanı sıra, bütün şeyleri idrak edebilme, akletme, düşünce kuvvetlerini ihdas eden nurani bir akıl feyz olunmuştur. Bitkilerin mizacı ise ılımlılığa biraz daha uzak olduğu için, yalnızca beslenme ve büyümeye etki eden tabii Ruh feyz olunmuştur. Cansız nesnelere ise, bütün bu özelliklerden çok daha uzak olduğu için, nesnelere feyz olunan Ruh en zayıf ve etkisi en gizli olandır.<sup>112</sup>

Yine Şirvani'ye göre, bütün bu Ruhlar, müteellih filozoflar, arifler ve müşahede ehli'nin ittifakla bildirdiği gibi Külli mücerred bir Ruh'un eseridir. Ama yine de son

<sup>110</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 37,38.

<sup>111</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 38-42.

<sup>112</sup> Şirvânî, a.g.e., s. 27-29.

tahlilde bu Ruhların hepsi, manevi bir sır ve ilahi bir emir olup hakikatini kimse bilmez. <sup>113</sup>  
Nitekim Allah’u Teala da şöyle buyurmaktadır. “Sana Ruh’dan soruyorlar deki: Ruh Rabbimin emrindedir. <sup>114</sup>

Ayrıca Şirvani, İnsani Ruh’un (Nefs-i-Natika), bedenlerden ve bedeni kuvvetlerden farklı ve maddesel özelliklerden uzak bir varlık olduğuna dair şöyle bir delil zikretmektedir: Her bir insan kendisinden haber verirken “Ben” diye haber verir. İşte kişinin bu “Ben” dediği şey, bedeni değildir. Çünkü vücut azaları tam olan bir kimse ile vücut azaları eksik olan kimsenin benlikleri arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şekilde Ruh bedenin her hangi bir kuvveti de değildir. Çünkü insan bazı hallerde kuvvetlerinden gafil olur. Ama gerek uyanırken, gerek sarhoşken ve gerekse uykudayken nefsi hatırından gitmez. <sup>115</sup>

İnsanın hakikati ve Ruh meselesinde, İslam düşünürleri iki büyük fırkaya ayrılmışlardır. Birinci grup Ruhun soyutlanmasını inkar etmiş ve Ruhun mahiyet hakkında ileri sürdükleri farklı faraziyelerle yine kendi aralarında bazı mezheplere ayrılmışlardır. Mesela bazılarının göre Ruh, dengeli kandan ibarettir. Bazılarına göre ise, nefesten yani havadan ibarettir. Bazılarına göre ise Ruh mahiyet itibariyle duyumsanan cesede muhalif ve fakat gül suyunun gülde zeytin yağının zeytin tanesinde gezindiği gibi, duyumsanan bedene sari olan nurani, ulvi, diri ve hareketli bir cisimdir...vb. <sup>116</sup>

İslam aleminde kelimcilerin muhakkikleri denilen kişilerle, Kindi, Farabî, İbn Sinâ, İhvan-ı Safa vb gibi filozoflar ve mutasavvıflardan bir takım kişiler de buna karşılık Ruh veya nefs’in, beden veya bedenin kuvvetleri gibi maddi şeylerden farklı, soyut şeylerden olduğunu kabul etmişlerdir. <sup>117</sup>

Şirvani’de Ruh’un özellikle bedeni kuvvetlerden ve maddi şeylerden ayrı soyut bir varlık olduğunu belirterek, kanaatimize göre İhvan-ı Safa’nın “Küllî Ruh” Teorisinden bahsetmiştir. Yine özellikle insani Ruh’un bedenden ve bedeni kuvvetlerden ayrı soyut bir şey olduğunu ispatlamak için ise, İbn Sina’nın nefs’in varlığını kanıtlamak için kullandığı delillere benzer bir delil kullanmıştır. Onun için biz burada İhvan-ı Safa’nın Ruh teorisinden ve İbn Sina’nın delillerinden kısaca bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

---

<sup>113</sup> Şirvânî, a.g.e., s. 29.

<sup>114</sup> İsrâ, 17/85

<sup>115</sup> Şirvânî, a.g.e., s. 29-30.

<sup>116</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä (İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)*, İstanbul, 1994, s. 224-227.

<sup>117</sup> Günaltay, a.g.e., s. 228.

İhvân-ı Safa'nın "Münfail (Edilgin) Akıl" da dediği Külli Nefs, muhit felekten yeryüzünün merkezine kadar bütün alemleri içeren "Külli-mutlak cisim" ile bütünleşmiş "Alem Ruhu" niteliğindedir. O, aynen insan Ruhunun bütün bedene nüfuz edip onu yönetmesi gibi, güçleri bütün aleme yayılmış yapısıyla "özü gereği canlı, bilkuvve bilen, doğal olarak etkin, basit Ruhani bir cevherdir." Özü gereği canlıdır, çünkü Tanrı Akıldan sonra, Akıl aracılığıyla onu yaratmıştır. Akılda, gizli bütün varlıkların suretlerini ve Tanrıdan gelen feyz ve faziletleri ona intikal ettirir.

İlk madde ve sonra nesnelere dünyası ile irtibat kurup bunu sürdüreceği olan Külli Nefs'dir.<sup>118</sup>

Külli Nefsin "bilme" ve "etkin olma" özelliklerini ise İhvan, onun iki gücü olarak yorumlar. Bu iki gücü ile Külli Nefs, güneşin havanın bütün cüzlerine nüfuz etmesi gibi, bütün aleme nüfuz eder. O, etkin gücüyle verdiği bütün şekil, renk vs. ile cisimleri olgunlaştırıp tamamlar, Bilen gücü ile ise, kendinden kuvve halinde bulunan feyz ve faziletleri bilfiil hale getirerek kendi zatını mükemmelleştirir. Külli Nefs, bünyesindeki faziletleri, Cüz'i Nefsler'e bir defada feyazan ettirir. Cüz'i Nefsler'i ise ihvan, madde, bitki ve hayvan (insan ve hayvan)ın bedenlerine nüfuz etmiş nefsanî güçler olarak tanımlar. Onları harekete geçirip yöneten hep o ruhani güçlerdir. Ancak Cüz'i Nefsler'e ait türlerin, bu feyazanı birden kabule güçleri yetmez de zamanla ve mizaçları oranında kabul ederler.<sup>119</sup>

Yine İhvan-ı Safa'ya göre, Cüz'i Nefsler'in Külli Nefs'ten gelen feyazanı kabul edişleri, onların madde ile ve bedeni arzular ile olan ilişkisine bağlıdır. Yani hangisi maddeden ve maddenin yoğunluğundan daha uzaksa ona o derece ruh feyazan eder. Cüz'i Ruhlar, madde denizinden kurtuldukları ölçüde bu faziletlere açık, Külli Nefs'e yakın olurlar Buna göre, insan faziletleri kabul edebildiği, Külli Nefs'e yaklaşabildiği ölçüde mutludur. Bu durumdaki insan "kuvve olarak melektir" artık, ölümden sonra Külli Nefs ile birleşince ise "bil-fiil melek" olur.<sup>120</sup>

İhvân-ı Safa'nın bu Külli Nefs kavramı, insan nefsinin evrensel nefsin özel bir hali olduğu, Cüz'i Nefsler'in ölümden sonra Külli Nefs'e dönmeleri ve Cüz'i Ruhların Külli Nefs'teki bu hayatlarının öteki dünya denilen şeyden ibaret olduğu, vb. gibi hususlar İbn

<sup>118</sup> Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul, 1998, s. 168-169.

<sup>119</sup> Uysal, a.g.e., s. 171-172 (153.Dipnot)

<sup>120</sup> Uysal, a.g.e., s. 172,173

Arabi tarafından da kendi sisteminin gerektirdiği bazı ufak değişiklikler hariç tutulursa aynen kabul edilmiştir.<sup>121</sup>

İkinci olarak, Şirvani'nin kısaca temas ettiği ve İbn Sina'nın nefs'in varlığını ve cisimlerden farklı bir şey olduğunu kanıtlamak için kullandığı delillerden sadece bir tanesini zikretmek istiyoruz.

Buna göre İbn Sina, nefs konusunu ele alırken ilk önce onun varlığını ispatlayarak işe başlar. Onun bu konudaki "Boşluktaki insan" delili meşhurdur.<sup>122</sup> Ancak onun bu delili çok meşhur ve genelde bilinen bir delil olduğu için biz burada Şirvani'nin temas ettiği delile de benzeyen başka bir delile yer vermek istiyoruz.

İbn Sinâ şöyle der: Eğer bu cisim, sadece bedenin bütünden ibaret olsaydı, ondan bir şey eksilince kendi varlığımızın, var olan bir şey olarak bilincinde olamazdık. Fakat bu böyle değildir. el, ayak, veya organlarımdan herhangi birinin varlığını bilmesem dahi "ben" yine "ben" olurum. Bilakis bunların bana tabii olduğu düşünüyorum ve kesinlikle biliyorum ki, bu organlar ihtiyaç durumlarında kullandığım aletlerdir. Eğer bu durumlar olmasaydı, o aletlere ihtiyaç duymazdım.<sup>123</sup>

Buradan anlaşılacağı üzere Şirvani, ruhun bedenden ve bedeni kuvvelerden farklı soyut bir cevher olduğu, maddi bir varlık olmadığı kanaatindedir.

## H- MEÂD (ESKATALOJİ) MESELESİ

Ölümden sonraki hayat, bu hayat'ın mahiyeti bedenlerin tekrar diriltilmesinin imkanı... vb gibi hususları içeren mead problemiyle ilgili olarak Şirvani, bazı filozofların, kelamcılarının ve mutasavvıfların görüşlerini genel hatlarıyla özetlemiştir. Biz burada Şirvani'nin özetle sunduğu bu görüşleri zikredip daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz. Fakat yine, uygun gördüğümüz yerlerde bazı açıklamalarda bulunup, bazı yerlerde de dipnotlarla kaynaklara işaret etmeye çalışacağız.

Şirvaniye göre bütün filozoflar, beden yok olduktan sonra tekrar iadesini aklen imkansız görmüşlerdir. Çünkü beden ile Ruh arasında geçici bir istek ve arzu bağı vardır. Yine bedenler Ruhların aletleri olduğu için, yok olup çürüdüktan sonra mükafat ve cezanın

<sup>121</sup>Ebu'l-Âla Affifi, *Muhyiddin İbn Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ İstanbul, 1999, s. 179-182.

<sup>122</sup>Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa, 2000, s. 14-15.

<sup>123</sup>Peker, a.g.e., s. 12.

idraki gibi bir maksatla tekrar iadelerine lüzum yoktur. Yine onlara göre cismani dirilişle ilgili naslar ise halkın anlayacağı bir tarda somut benzetmelerle gelişmiştir. <sup>124</sup>

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, filozofların etkilendiği Yunan düşüncesi dualist bir insan anlayışını benimser, Kur'an da böyle bir dualiteyi ortaya koyar, Fakat filozoflar ölümsüzlüğün taşıyıcısı olarak Ruh'a önem atfederler. Çünkü onlara göre Ruh, bedenın sureti, bedenın gücü, bedenın kıvamıdır. Durum böyle olunca Ruhun maddi dünyadaki aletinden ibaret olan bu maddi bedenın yok olduktan sonra Ruhun bekası ve ölümsüzlüğü gibi bir maksatla iadesi gereksizdir.

Buna karşılık Kur'an'da ve klasik Sünni anlayışta bedene yetkinliğin, dolayısıyla uhrevi mutluluğun veya cezanın ayrılmaz bir unsuru olarak önem atfedilmiştir. <sup>125</sup>

Farabî'ye göre de mead problemi, Ruhun ölümsüzlüğüyle alakalıdır. Farabî'ye göre Ruh veya nefis, İbn Sina'da olduğu gibi, özü gereği maddeden soyut ve özü gereği ölümsüz bir cevher değildir. Aksine varlığını zorunlu olarak maddi bir taşıyıcı üzerinde gerçekleştirir. Buna göre nefis kendisini bu beden vasıtasıyla gerçekleştirmelidir. Fakat bu arada nefis'in en son mutluluğa ulaşmasının yegane yolu da soyut varlıklarınkine benzer bir varlık statüsü kazanmak, yani Faal Akıl mertebesine yükselmektir. Bu ise ancak, İnsan varlığında kendinden aşağıda olan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluk üzere sürekli kalmakla olur. Bu ise insanın bu dünyadan tabii bir ölümle ayrılmasından sonra gerçekleşebilir. Çünkü Ruh ile bedenın kesin ve sürekli olarak birbirinden ayrılması ancak ölümle mümkün olabilir. <sup>126</sup>

Şu halde Farabî'ye göre; ölümsüzlüğü veya en son mutluluğu elde etmenin yegane yolu, insani nefsin, bedensel varlığa ihtiyaç duymayacak bir soyutluk statüsü kazanmasıdır. Yine ona göre insani nefis, yetkinliği olan aklın derecelerinden maddi akıl düzeyinde kalmayıp bil-fiil akıl ve müstefad akıl derecelerine yükselince; yani Faal Akıl derecesine yaklaştıkça ölümden sonra kendi başına varolabilecek bir varlık statüsü kazanır. Fakat müstefad akıl derecesine ulaşmış bir Ruh madde karşısında elde edilen soyutlukla Faal akıl'a daha yakın olduğu için, bil-fiil akıl'a nazaran daha tam ve daha güçlüdür. <sup>127</sup>

<sup>124</sup> Şirvani, a.g.e., s. 46.

<sup>125</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde ...*, s. 150.

<sup>126</sup> Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 106-108.

<sup>127</sup> Aydın, a.g.e., s. 111-112.



Netice olarak mead problemiyle ilgili olarak Farabî'de şu iki temel konum belirlemektedir: 1) Maddeden bağımsız olarak kendilerini gerçekleştiren Ruhlar, beden yok olup gitmesinden sonra da ferdiyetlerini muhafaza ederek ebedi bir mutluluk veya ebedi bir azap içerisinde varlıklarını sürdürürler. 2) Maddi bağıntılarından sıyrılmayan Ruhlar ise, cisimsel varlığın kaderini paylaşırlar, madde ile birlikte yok olup giderler.<sup>128</sup> Öte yandan Farabî'ye göre Ruh, bu yeni hayatında kendi benliğinin bilincinde olarak bireysel varlığını koruyacaktır. Yani Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra bir başka Ruhla (Faal akıl) bütünleşerek değil ferdiyetini koruyarak ölümsüzdür. Bu ilke onun sisteminde açıkça kabul edilmiştir. Aynı şekilde bu görüşün doğal bir uzantısı olarak Farabî, öte dünyada yaşanacak olan bireysel acıdan ve mutluluktan da söz etmektedir.<sup>129</sup>

Şirvani'nin burada ikinci olarak, Müteellih filozoflar genel tabirini kullanarak zikrettiği görüş, Sühreverdi'nin mead ile ilgili görüşlerine<sup>130</sup> benzemektedir. Onun için biz burada Şirvani'nin sunduğu şekilde bu görüşü özetlemekle yetineceğiz.

Buna göre: Bedenlerin yok olmasından sonra, günahkar nefisler kötü ve karanlık bir durumda olacaklardır. Nurlar aleminden uzaklaşmışlar ve karanlıklar içinde şaşkın ve yapayalnız bir vaziyette kalmışlardır. Salih amellerle ve temiz fiillerle arınan ve yücelen ve maddi dünyanın bütün tasalarından uzaklaşan saf ve temiz bir ruh ise kutsal yaratıcının etrafında, zevklerin ve aydınlanmanın kaynağına vasıl olurlar. Bu mertebe meleklik mertebesidir ki sonsuzluk giysisi ile şerefleşmiş olan soyut varlıklara ruhani bir şekilde birleşerek yüce alemin yöneticileri derecesine yükselirler<sup>131</sup>

Şirvani, hem cismani, hem de ruhani dirilişi kabul eden kalamcılardan İmam Gazali, Ragıp el-İsfahani, Ebu Zeyd ed-Debusi, Mutezilenin ilkleri, Tasavvufçuların ve İmamiye'nin çoğunun görüşlerini ise şu şekilde özetler.

İlahi emirler sadece Nefs-i Natika için varid olduğu gibi mükafat ve ceza keyfiyeti de yine sadece bu nefis'e aittir. Nefs-i Natika ise gerek tabii olayların idraki ve gerekse nimetlerin algılanmasında duyum gücüne sahip bir bedene muhtaçtır. Aynı şekilde uhrevi acıların ve zevklerin duyumsanması için de bir bedene muhtaçtır. Nefs'in işte bu ilk

<sup>128</sup> Aydın, a.g.e., s. 119.

<sup>129</sup> Farabî'de, ruhun Faal Akıl ile birleşerek değil de, ferdi olarak ölümsüz olacağına dair geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, "Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar" (İslam Felsefesi Yazıları içinde), İstanbul., 2000, s. 25-37. Ayrıca bkz. Yaşar Aydın, a.g.e., s. 112.

<sup>130</sup> Sühreverdi'nin mead ile ilgili görüşleri için bkz. S.Hüseyn Nasr, Şihabeddin Sühreverdi el-Maktul, çev. M. Alper Tuğsuz, (Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde, edit. M.Muhammed Şerif), İstanbul, 2000, s. 286.

<sup>131</sup> Şirvani, a.g.e., s. 46-47.

varlığında bağlı olduğu bedene eski bir münasebeti ve uygunluğu olduğu için, ikinci varlığında da Allah'ı Teala'nın gücüyle bu beden aynen iade edilir. <sup>132</sup> Fakat burada şunu belirtmek istiyoruz ki Gazali'ye göre; eski ilk beden aynen iadesi önemli gözükmemektedir. Ona göre cesetlerin haşri gerçekleşecektir. Bu ise nefis'in bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. Bu beden ise ister evvelki beden maddesinden oluşmuş olsun, isterse başka bir maddeden oluşmuş olsun, hatta isterse yeniden icat olunan bir maddeden teşekkül etmiş bulunsun sakıncası yoktur. Çünkü beden, nefsin elemeler ve lezzetlerle haz duyması için sıradan bir alettir. Bu alet bulunmadığı zaman bu haz ve elem duyma mümkün olmaz. Haşır'da ise nefis'in, evvelkinin aynısı olmasa da benzeri bir bedene döndürülmesiyle de bu haz ve elem duyma vuku bulabilir. <sup>133</sup>

Şirvani, mead ile ilgili, tasavvufçuların özellikle vahdet-i vücud taraftarlarının görüşlerini ise şu şekilde özetlemektedir.

Tasavvufçulara göre ruhlar, cesetlerden ayrıldığı ve maddeden bütünüyle soyutlandıkları zaman asıllarına dönerler. Tıpkı güneşin parlak cisiminden doğan ışınlarının, güneşe doğru yükselmeleri gibidir. Yine insan ruhlarının asli kaynakları olan Külli Nefs'e kavuşmaları, büyük bir denizin suyundan doldurulan kapların, kaplar kırıldıktan sonra tekrar bu denize kavuşmaları gibidir. <sup>134</sup> Daha öncede belirttiğimiz gibi böyle bir anlayış; yani Külli Nefs anlayışı ve diğer ruhların bu Külli Ruh'un bir parçası olduğu ve ölümden sonra bunların hepsinin Külli Ruh'a tekrar dönmesi ilk olarak İhvan-ı Safa'da görülmektedir. Daha sonra ise böyle bir görüşü İbn Arabi'de de tespit etmekteyiz. Özellikle İbn Arabi, mead'dan bütün ferdi nefislerin bir evrensel (Külli) nefis'te bir araya gelmesini anlar. <sup>135</sup> Tasavvuf ehli'nin bu anlayışı bazen de deniz ve dalga benzetmeleriyle anlatılmaktadır. Buna göre insan ruhu Zat-ı Bari'nin, Külli Ruhun bir şey'ninden başka bir şey değildir. İnsan, bir deniz olan mutlak varlığa nisbetle bir dalga gibidir. İşte bu dalga tasavvufçulara göre ruhun tam ve açık bir örneğidir. Bu dalga sonsuz ve sınırsız bir denizden çıkmıştır. Hiçbir konuda kendisini doğuran kaynaktan farklı değildir. <sup>136</sup>

Şirvani, tasavvufçulardan bazılarının ise bu görüşe şu şekilde itiraz ettiklerini kaydetmiştir.

---

<sup>132</sup> Şirvani, a.g.e., s. 49.

<sup>133</sup> Günaltay, a.g.e., s. 283.

<sup>134</sup> Şirvani, a.g.e., s. 60.

<sup>135</sup> Affifi, a.g.e., s. 160.

<sup>136</sup> Günaltay, a.g.e., s. 312-313.

Bunlara göre, evet ruhlar her ne kadar Külli Ruh'un birer şe'ni olsa da artık bu ruhlar cisimlerle olan yakın ilişkilerinden dolayı iyi ya da kötü bir surete bürünmüşler ve ferdileşmişlerdir. Tıpkı kaptaki suyun kapta kaldığı müddet süresince renk koku, tad ... vb. gibi bazı hallerinin değişmesi gibidir. Allah'ı Teala işte ruhları kazanmış oldukları bu suretler ve haller üzere muhafaza eder.<sup>137</sup>

Ruhların, ölümsüzlüğünü ferdi olarak sürdüremeyeceği kanaatini taşıyan filozoflardan birisi de İbn Rüşd'dür. Ona göre de ruh tıpkı ışığa benzer; ışık aydınlanan nesnelere bölünmesiyle bölünür ve bu nesnelere ortadan kalkınca da tekleşir. Aynı ilişki ruhla beden arasında da geçerlidir.<sup>138</sup>

Son olarak burada, Şirvani'nin İbn Arabi'nin görüşü olarak zikrettiği fakat İbn Arabi'nin mead ile ilgili fikirleri arasında rastlayamadığımız ve kime de ait olduğunu tespit edemediğimiz "Beden-i Müktesep" anlayışını özetlemek istiyoruz.

Buna göre; berzah aleminde, kişinin dünyadayken kazanmış olduğu iyi ya da kötü amelleri bir beden şekline dönüşecektir. Berzah alemindeki mükafat ve cezanın idraki bu bedenle sağlanacaktır. Sonra kıyamet günü tıpkı dünyada olduğu gibi asıl (ilk) bedenler yeniden diriltilecektir.<sup>139</sup>

## I- PEYGAMBERLİK (NÜBÜVVET) VELÂYET VE MUCİZE

Şirvani, Makaletü'l-Urefa fi Mesaili'l-Hukema, adlı eserinin son bölümünü peygamberlik, velilik ve mucizeye ayırmıştır. Şirvani, mucizeyle ilgili yeterli bir bilgi vermezken peygamberlik ve velilik ile ilgili ise sistematik, derli toplu bir bilgi sunmamıştır. Fakat yine de onun sunmuş olduğu bilgilerin şu temel hususlarda yoğunlaştığını tespit edebiliriz.

Şirvani'ye göre peygamberlik gereklidir. Zira bu alemin düzeninin mükemmelleşmesi için, insanogluna gerekli olan şeylerin kolaylaşması için, merhamet ve adalet ilkelerine dayanan kanunlar ve nizamlar va'z eden bir nebi ve resulün varlığı, ezeli lütuf ve merhametin bir gereğidir.

Şirvani'ye göre nebi vahyi, maddi dünyanın karanlığından sıyrılmış bir ruh ile elde eder. Buna göre peygamberlerin bilgisi sezgisel bilgidir. Peygamberler bu bilgiyi nebilik

<sup>137</sup> Şirvani, a.g.e., s. 61.

<sup>138</sup> Leaman, a.g.e., s. 139.

<sup>139</sup> Şirvani, a.g.e., s. 49-50.

yönü ile değil velilik yönü ile elde ederler. Peygamberler, yüce alemde aldıkları bu bilgiyi (vahyi) hayal gücü (tahayyül) vasıtasıyla sembolik anlatımlara dönüştürürler. Yine Şirvani'ye göre her peygamberde nübüvvet ve velilik diye iki yön bulunur. Bütün nebilik ve veliler, nebilik ve velilik nurunu ise Muhammedi nurdan almışlardır. Son peygamber Hz. Muhammed'de de velilik ve nübüvvet bir aradadır. Ondan sonra risalet son bulmuştur. Zamanın gereklerine nazaran velilik ise devam etmektedir.<sup>140</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere Şirvani nübüvvet ve velayet konusunu daha çok eklektik bir tarzda ele almaktadır. Buna göre bir yandan Farabî ve İbn Sina gibi filozofların konuyla ilgili görüşlerinde merkezi bir yer teşkil eden, peygamberdeki tahayyül yetisine, diğer yandan ise İbn Arabî'de tespit ettiğimiz peygamberlik-velayet ilişkisine değinmiştir. Onun için biz burada Farabî ve İbn Sina gibi meşşai filozofların görüşleriyle, tasavvufî felsefenin önemli temsilcisi İbn Arabî'nin konuyla ilgili görüşlerine değinmenin konuya açıklık getirmesi için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Nübüvvet-velilik ve mucize meselesi, İslam filozoflarını yakından ilgilendiren konuların başında gelmektedir. İslam dünyasında bazı filozoflar (Metaryalistler ve Tabiatçılar) hariç, tüm İslam filozofları Peygamberliği ve mucizeyi kabul ve tasdik etmişlerdir. Fakat bu iki kavramın mahiyetleri hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>141</sup> Bizim bütün bu görüşleri incelememiz mümkün olmadığı için biraz önce'de belirttiğimiz gibi Farabî, İbn Sina ve İbn Arabî'nin görüşleriyle yetinmek istiyoruz.

Farabî'ye göre nübüvvet, Faal Akıl ile tahayyül ve tasavvur yetisi vasıtası ile temas kurmaktır. Nasıl ki filozof, Faal Akıl ile akıl vasıtasıyla bir ittisal meydana getirirse, nebi de bu ittisali tahayyül yetisi ile gerçekleştirir. Nebi bu şekilde vahyin kaynağına ulaşır.

Nebilik, ruhta bir kutsi kuvve ile temayüz eder. Bu, ruhun öyle bir halidir ki, ruh o hali kazanır kazanmaz hiçbir kıyas silsilesine lüzum kalmaksızın feyzi birden ve aniden kavrar. Halbuki filozofların bilgisi bir çaba ve gayret neticesinde elde edilir. Peygamberlik tahayyül, filozofluk ise akıl gücüne dayanır. Bu yönüyle filozof peygamberden üstündür. Peygamberin hayal gücü ile filozofun aklının bir araya gelmesi sonucu mükemmellik meydana gelir. Farabî'ye göre felsefî bilgiler ile vahyi bilgilerin kaynağı aynıdır ki o da Faal Akıl'dır. Peygamberlerde yaratılıştan gelen büyük ve yüksek bir yatkınlık vardır. Bu yatkınlık sayesinde önce münfail (edilgen) akli sonrada müstefad (kazanılmış) akli elde

<sup>140</sup> Şirvani, a.g.e., s. 72-83.

<sup>141</sup> Geniş bilgi için bkz. İsmail Erdoğan, "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", F.Ü.İ.F.D., S.1, s.429 vd.

eder. Böylece Faal Akıl ile bağlantı kurar. Bu bağlantı neticesinde kendisi ile Faal Akıl arasında herhangi bir aracı kalmaz. Bu duruma ulaşan kişiye doğrudan vahiy gelir Böylece Peygamber kutsal güç (el-kuvve el-kutsiye) derecesine ulaşmış olur. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Farabî'ye göre Peygamberlik, sonradan kazanılmış ameli bir yetidir.

Yine Farabî'ye göre, Peygamberler metafizik ve nazari ilimleri bilemezler Fakat onlar sezgi güçleri sayesinde pratik amel ve ahlakta deha sahibidirler. Peygamberlerin görevleri, makullere ait gerçekleri cahillere sembollerle anlatmaktır. Bu görevlerini yaparken mucize göstermeleri şarttır. <sup>142</sup>

İbn Sina ise nübüvvet öğretisini, sosyo-politik ve epistemolojik olmak üzere iki zemin üzerinde temellendirmektedir.

İlk olarak nebi, ilahi inayet gereği, toplumsal hayatın belirli bir düzen içerisinde sürekliliğinin sağlanabilmesi için çeşitli kanunlar koyan ve bu kanunları adalet ilkesine uygun şekilde tatbik eden adil bir yöneticinin bulunması gerekir. Bu yönetici, sahip olduğu çeşitli yetenekler ve özellikler nedeniyle ay altı alemin en üstü varlığı olan nebidir. <sup>143</sup>

Nebi , toplumsal düzenin devamı için gereken kuralları Tanrı'dan alır ve onları insanlara açıklar. İnsanların bu kanunları ve açıklamaları kabul etmeleri için nebi'nin Özellikle iki konuda ısrarcı olması gerekir: Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ahiret hayatı. Bu iki alana ait bilgiler halkın anlayacağı dilde olmalıdır ki onlar mutlak bir otoriteyi kabul etsinler ve gelecek hayatla ilgili ümidi içlerinde taşıyabilsinler.

Bütün bu amaçların gerçekleşebilmesi için nebi'nin sahip olduğu akli seviye en üst derecede olmalıdır. Nebinin sahip olduğu bu akli dereceye ise "Kutsi Akıl" denilir. O, bu gücüyle bilgiyi, Faal Akıl'dan doğrudan doğruya alır. Ayrıca nebi sahip olduğu üstün mütehayyile gücü sebebiyle vahiy bir takım sembol ve benzetmeler şeklinde ifade edebilir. <sup>144</sup>

Burada İbni Sina'nın mucizeyle ilgili görüşlerine de kısaca temas etmek istiyoruz.

İbn Sina'ya göre mucize, nebinin bir takım cisimler üzerindeki etkisinden çok onun sahip olduğu bilgiyle ilgili bir durumdur. Filozofa göre mucizenin üç çeşidi vardır: Birincisi; nebinin sahip olduğu kutsal güç sayesinde bilgiyi Faal Akıl'dan aracısız ve zamansız olarak alması (bilginin üstünlüğüyle ilgili). İkincisi; nebinin birtakım gaybi bilgilere sahip olmasıdır. Üçüncüsü ise; genel anlamda tabii varlık alanının doğal akışına

<sup>142</sup> Erdoğan, a.g.m., s. 437.

<sup>143</sup> Peker, a.g.e., s. 131-140.

<sup>144</sup> Peker, a.g.e., s. 141-145.

nebinin ettiği müdahaleleri içermektedir. Bu ise nebideki mütehayyile gücünün hareket yetisi ve bedenlerle, cisimler üzerindeki etkisiyle ilgilidir.<sup>145</sup>

Burada son olarak İbn Arabi'nin görüşlerine, özellikle Şirvani'nin temas ettiği noktaları göz önünde bulundurarak yer vermek istiyoruz.

İbn Arabi konuyu peygamberlik velayet ilişkisi açısından ele almaktadır. İbn Arabi'ye göre peygamberlerde hem nübüvvet hem de velayet yönü bulunmaktadır. Onların velayet yönü nübüvvet yönünden daha üstündür. Çünkü eygamberler ilahi vahyi nebilik yönü ile değil velilik yönü ile olmaktadır. Ayrıca risalet (nebilik) bitmiştir fakat velayet (velilik) devam etmektedir. Allah hakkında peygamberlere verilen bilgilerin en yücesi, peygamberler ve velilerin en sonuncusu olan Hz.Muhammed'e verilmiştir. Peygamberler bu ilmi velayet kandilinin ışığı vasıtasıyla alırlar.<sup>146</sup> Risaletin sona ermesinin sebebi, Allah'ın isimleri arasında "Nebi" ve "Resul" isimlerinin bulunmayışıdır. Fakat Allah'ın isimleri arasında "Veli" ismi bulunduğu için, velayet makamı sona ermemiştir.<sup>147</sup>

Peygamberliğin sona ermesinden maksat yeni bir şeriatla yeni bir peygamberin gelmemesidir. Hz.Muhammed'den sonra şeriat getiren hiçbir nebi olmayacaktır. Hz.Muhammed'den sonra artık devir, İbn Arabi'nin Nübüvvet-i Amme dediği yeni bir şeriat vaz'ının bulunmadığı devirdir ki bu da velayetten başka bir şey değildir.<sup>148</sup>

İbn Arabi'nin konuyla ilgili görüşlerinden bilinmesi gereken noktalardan bir tanesi de Hatemü'l Enbiya (Nebilerin Mührü) ve Hatemü'l Evliya (Velilerin Mührü) meselesidir.

İbn Arabi'ye göre Hatemü'l Evliya<sup>149</sup> hakikate ulaşması bakımından, peygamberlerden daha yüksektir. Çünkü hakikati öyle bir kaynaktan alır ki, peygambere vahiy getiren melek de aynı kaynaktan alır.<sup>150</sup>

İbn Arabi, Hatemü'l Enbiya ile Hatemü'l Evliyayı şu şekilde kıyas eder: Hz. Adem'den Hz.Muhammed'e kadar tüm peygamberler ilmini Hz.Muhammed'in ışığından almışlardır.

Bu Hz. Peygamberin: "Adem henüz su ile toprak arasında iken ben peygamberdim" hadisi ile sabittir. Diğer peygamberler ancak ümmetlerine gönderildikten sonra nebi

<sup>145</sup> Peker, a.g.e., s. 146-148.

<sup>146</sup> İbn Arabi, *Füsusü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, İstanbul, 1990, s. 43.

<sup>147</sup> İbn Arabi, *El-Fütuhât El-Mekkiyye*, haz. Nihat Keklik, İstanbul, 1990, s. 115.

<sup>148</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabi'nin Füsüs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A.Yüksel Özemre, İstanbul, 1999, s. 347.

<sup>149</sup> Hatemü'l-Evliya dediği aslında kendisidir. Fütuhât-ı Mekkiyye isimli Eserinin bir pasajında bunu açıkça ilan etmiştir. O şöyle demektedir: "Hiç şüphesiz velayet mührü, Haşimi'nin (yani Hz. Muhammed'in) mirası ve Mesih olan benim" Geniş bilgi için bkz., İzutsu, a.g.e., s. 354,355.

<sup>150</sup> İbn Arabi, *Füsüs...*, s. 45.

olmuşlardır. Hatemü'l Evliya'da veli iken Adem su ile toprak arasında idi. Diğer veliler ise ancak velilik şartlarını kazandıktan sonra veli olmuştur.

Şu halde son nebinin veliliği yönünden sonucu veliye (Hatemü'l Evliya) nisbeti, diğer resul ve nebilerin Hz.Peygambere nisbeti gibidir. Bu itibarla Hatemü'l Enbiya, hem veli, hem nebi ve hem de resüldür. Hatemü'l Enbiya, hem veli, hem nebi ve hem de resüldür. Hatemü'l Evliya ise irfanı aslından olan varistir.<sup>151</sup>

Buradan da anlaşıldığı gibi Şirvani, nübüvvet velilik ilişkisinde İbn Arabi'nin görüşlerini benimsemiştir. Yalnız, peygamberdeki tehayyül yetisi ve bu yeti vasıtasıyla peygamberin vahyi sembolik anlatımlara dönüştürdüğü hususunda Farabi ve İbn Sina gibi filozoflara katılmaktadır.

## İ-FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

Şirvâni, Felsefe ve Din ilişkisini daha önce de değindiğimiz felsefe anlayışı çerçevesinde ele almıştır. Buna göre Hikmet (Felsefe) ilmi her ne kadar peygamberlerin eseri ve vahiy mahsulü olsa da bazı zamanlar fikirlerin bir birine karışması, iç içe girmesi; bazen de birbirini desteklemesi ve çatışması sonucu tabii ve ilahi hikmete dair bazı meselelerin asli unsurlarında ve kökeninde şeriata aykırı bazı hususlar ortaya çıkmıştır. Şirvani, şeriata aykırı bu hususları İmam-ı Gazali'nin "Tehafütü'l Felasife" adlı eserinde alemin ezeliyeti, Tanrı'nın bilgisi ve cesetlerin haşri olmak üzere üç noktada topladığını bildirdikten sonra şunu söylemektedir. Filozofların, bu üç noktadan başka dinin asıllarına zıt olmayan ve özellikle hesap kuralları ve gözlem aletleriyle kesinliği sabit olan şeylerle ilgili söylediklerini kabul etmek gerekir.<sup>152</sup>

İslam kültüründeki hikmet tasavvurunun hakikat tasavvuruyla ilgisi vardır. Bu iki terim, yukarıda Şirvani'nin de temas ettiği gibi bazı düşünürlerce nebevi bir menşee kavramında birleştirilmektedir.<sup>153</sup> Bu durumda nebevi bilginin hakikati ve hikmeti boyutunda ihtilaf olmadığı için felsefe ve din ilişkisi diye bir problem oluşmamakta veya problem olduğu varsayılabilirse bile bunun akıl-nakil veya felsefe-din çatışmasından dolayı değil, uzun yılların geçmesi ve fikirlerin birbirine karışması sonucu olduğu ileri sürülmektedir.

<sup>151</sup> İbn Arabi, a.g.e., s. 46. Ayrıca geniş bilgi için bkz. İzutsu, a.g.e., s. 354-359.

<sup>152</sup> Şirvani, a.g.e., s. 6-7.

<sup>153</sup> Felsefenin nebevi (ilahi) menşeli olduğu hususunda geniş bilgi için bkz. Kutluer, a.g.e., s. 27 vd.

Mesela, konuyu bu şekilde ele alan düşünürlerden Taşköprülüzade (Ö.1561) kendi dönemindeki din-felsefe çatışması tartışmalarını şöyle çözmektedir: Felsefi ilimlerin, Şer'i ilimlerle çatıştığını kesinlikle sanma. Durum böyle değildir. Uzlaşmazlık önemsiz hususlardadır. Bazı hususlar ise zahirde çatışıyor görünmekteyse de bunları derinlemesine araştırırsan göreceksin ki birbirleriyle uzlaşıp kucaklaşmaktalar.<sup>154</sup>

Kitap-Hikmet, nakil-akıl, din-felsefe ilişkilerinde problem, hikmet (felsefe) ile salt beşeri planda ortaya konan bilgiler kastedildiği zaman ortaya çıkmaktadır. Felsefeyi, insani bir entellektüel çaba olarak kabul eden düşünürler, Felsefe-din ilişkisi diye bir problemle uğraşmışlar ve bir şekilde uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Biz burada ilk önce Kindi'nin uzlaştırma tarzına bir göz attıktan sonra problemi en sistematik bir tarzda ele alan İbn Rüşd'ün görüşlerine değineceğiz.

Kindi'ye göre felsefe, insani bir entellektüel çabadır. İnsanın bilme kapasitesi ve araçlarıyla sınırlıdır. Ancak hakikati araştırmanın en elverişli yöntemine dayanmaktadır. Hiçbir din ve kültürün tekelinde olmadığı gibi başka kültürlerin, hakikatin ifadesi sayılabilecek birikimi, rahatça tevarüs edilebilir. Çünkü bu birikim çeşitli kültürlere mensup filozofların çağlar boyu yanlışları eleyip, doğruları derinleştirerek oluşturduğu müşterek bir birikimdir. Söz konusu bu karakteri, felsefenin son sözü söyleyemediği, söyleyemeyeceği anlamına gelir. Felsefi araştırmanın ucu açıktır. Hiçbir filozof nihai hakikati temsil eden bir sistem kuramaz. Sistemi yanlışlar ihtiva edebilir. Ancak doğruların birikmesi için felsefe tarihinin bir yönüyle yanlışlıklar tarihi gibi yoluna devam etmesi doğal karşılanmalıdır. Felsefi doğruların bu birikimi, onu vahyi yorumlamada en anlamlı beşeri imkan derecesine yükseltir. Ancak bu, hiçbir şekilde felsefi delillerin vahyi delillerden üstün olduğu anlamına gelmez. Tam tersine vahiyle gelen deliller, beşerin mantıki idrakini aşan ama onunla ters de düşmeyen delillerdir ve kesin olarak vahiy, felsefeden üstün, mutlak, kapsamlı ve etkilidir.<sup>155</sup>

Burada görüleceği üzere Kindi dinin lehine bir tutumla meseleyi çözmek istemiştir.

Konuyu en detaylı bir şekilde işleyen düşünürlerden İbn Rüşd "Faslu'l Makal" adlı eserini sadece bu meseleye ayırmıştır. Biz de İbn Rüşd'ün meseleyi çözüm tarzını bu eserinden aktarmaya çalışacağız.

<sup>154</sup> Taşköprülüzade, *Mevzuatü'l-Ulum*, sad. Mümin Çevik, İstanbul, 1975, C.I, s, 275.

<sup>155</sup> Kindi, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", çev. Mahmut Kaya, (Felsefi Risaleler İçinde), İstanbul, 1994, s. 160-161; aynı müellif "İlk Felsefe Üzerine", s. 3-5.



İbn Rüşd'e göre felsefe hikmettir. Kur'an ise hikmetin öğrenilmesini ve alınmasını vacip kılmaktadır. Felsefe gerçeğin bilgisi ve gerçeğin işlenmesidir. Dinin amacı da gerçeğe inanmak ve gerçeğin bilgisine göre davranışta bulunmak hususunda kılavuzluk etmek, öneri ve uyarıda bulunmaktır. Öyleyse gayeleri bakımından din ile felsefe arasında bir fark yoktur. Ancak din ile felsefenin bu amaca kılavuzluk etme yöntemleri farklı olabilir. Farklı yöntemlerle, ayrı yoldan aynı amaca ulaşmak insan tabiatının ve bize verilmiş olan bu dünyanın kaçınılmaz kıldığı bir hizmettir. Farklı yol ve yöntemler, farklı hakikatleri değil, aynı hakikatin değişik vechelerini gün ışığına çıkarır.

İbn Rüşd, İslam dininde dört delil olarak kabul edilen Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas'a dayanarak akıl yürütmenin ve çıkarım yapmanın vacip olduğunu kaydeder. O halde akıl yürütmek, çıkarım yapmak yoluyla bilgilenmek felsefenin yöntemidir, ve felsefenin öğrenilmesi de vaciptir. Aksini ileri sürmek, nazar (akıl yürütme) ve itibarı (çıkarm) emreden ayetleri görmezlikten gelmek demektir. Oysa Kur'an-ı delil kabul edenlerin böyle bir yola başvurmaları beklenemez. Öyleyse sistemli bir tefekkürden ibaret olan akıl yürütme ve çıkarımda bulunma yöntemini emreden Kur'an ayetlerine göre Burhanı kullanmak vaciptir. Burhan yolu da filozofların yoludur. Bu yol gerekli alt yapıya sahip olmayan kimselere yani halka kapalı tutulmalıdır. Fakat gerekli altyapıya sahip kimseleri ise bu yoldan mahrum etmek, şeriatın insanları Allah'ı tanımak için çağırdığı hakikat kapısından geri çevirmektir.<sup>156</sup>

Felsefe okudukları için sapıttıkları sanılan birtakım kimseler var diyerek, erbabını felsefe okumaktan alıkoymak demek, bir kimse su içerken öldü diye ihtiyacı olanları su içmekten menetmek demektir. Su içerken ölmek nadir ve arızı bir durumdur. Buna karşılık susuzluktan ölmek doğal ve zaruri bir durumdur.<sup>157</sup>

Özetle şeriat haktır ve hak olanı bilmeye götüren düşünceye davet etmektir. Biz Müslümanlar biliriz ki delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı şeriatın getirdiğine aykırı bir sonuç doğurmaz. Şeriat haktır. Felsefe de haktır. Hak, hakka zıt olamaz, tam tersine hak, hakka uygun olur ve ona tanıklık eder.<sup>158</sup>

Yine İbn Rüşd'e göre, şeriat tarafından belirtilip dış görünüşüyle burhana aykırı olan hiçbir husus yoktur ki iyice incelendiğinde şeriatla dış yönüyle bu burhana tanıklık edecek ve delil olacak başka bir metin bulunmasın Dolayısıyla şeriatın lafızlarının

<sup>156</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, haz.Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 96-100.

<sup>157</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 109-110.

<sup>158</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 112.

tamamını zahiri manada anlamak zaruri olmadığı gibi nasların tümünü te'vil sureti ile zahiri manalarının dışına çıkarmakta olmaz. <sup>159</sup>

İbn Rüşd'e göre Fıkıhçı ve Kelamcıların sözgelimi Gazali'nin filozofları dışlarken kullandığı malzemelerden en önemlisi "İcma'ya aykırılık" iddiasıdır. İbn Rüşd, kendisi de her şeyden önce bir fıkıhçı olarak, nazari alanlarda genel bir icma'nın gerçekleşmediğini ve gerçekleşmesi imkanının olmadığı görüşündedir. Bu görüşüne gerekçe olarak da Al-i İmran suresi üçüncü ayetini delil göstermektedir. Buna göre "öyle konular vardır ki bunları sadece ilimde ilerlemiş olanlar bilir" Demek oluyor ki, bazı bilginlerin, bütün bildiklerini halka açıklamadığı açıktır. Bu durumda herkesin bildiğini tümüyle ortaya koyduğunu ve bu bilgilerle her bir filozofun ya da düşünürün diğeriyle ittifak ettiği sonucuna asla gidilemez. Öyleyse nazari alanda genel bir icmadan söz etmek ve buna dayanarak filozofları dinden çıkmakla itham etmek ve felsefi metinleri okumaktan men etmek hakkına kimse sahip değildir. <sup>160</sup>

Din-felsefe ilişkisini, felsefeye karşı takınılan negatif bir tavırdan sonra ve felsefenin din dışı ilan edilmesinden sonra ele alan İbn Rüşd'ün problemi çözüm tarzı ise felsefeye dini açıdan bir meşruiyet kazandırma çabası şeklinde olmuştur

---

<sup>159</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 114.

<sup>160</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 116-119.

## SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yaşamış ve önemli görevlerde bulunmuş olan Şirvani, aynı zamanda Mantık, Felsefe, İslam Hukuku, Coğrafya, Astronomi, Edebiyat gibi bir çok alanda eser yazmıştır. Bu da bize onun çok yönlü bir ilim ve devlet adamı olduğunu göstermektedir.

Osmanlı düşünürlerinin bir çoğunda olduğu gibi Şirvani'de kendinden önceki ve kendi zamanındaki Osmanlı ilim ve düşünce hayatının etkisinde kalmıştır. Yani özellikle Gazali'nin filozofları ve felsefeyi din dışı saymasından sonra etkili olan ve cazibesini artıran felsefeleşmiş bir tasavvuf ve bu geleneğe kaynaklık eden İshraki felsefe çerçevesinde meselelere yaklaşmıştır. Filozofların görüş beyan ettiği her konuda ilk önce filozofların bu görüşlerini özetlemiş daha sonra ise Gazali, Sühreverdi ve İbn Arabi gibi sufi filozof karakterli düşünürlerin görüşlerini belirterek bunların görüşlerinin daha doğru olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken yer yer ayet, hadis ve bazı rivayetlerle bu görüşleri desteklemiştir. Bazı meselelerde ise filozofların görüşlerinin kural olarak doğru olduğunu fakat dini anlayışa uygun olmadığı için kabul edilemeyeceğini söylemiştir.

Şirvani'nin orjinal bir görüşünü tesbit edemedik. Ancak değerlendirmelerimiz sonucunda ulaştığımız kanaati şu şekilde özetlemek istiyoruz. Şirvani yaratma meselesi, mead meselesi ve ilahi bilgi hususlarında kelamcılarının özellikle Gazali'nin görüşlerini benimsemiştir. İlahi kaynaklı ve kadim bir felsefe anlayışıyla, ayrıca Türlerin Efendisi (melek) anlayışında işrakilerin görüşlerini benimsemiştir. Ruhun bedenden ve bedeni kuvvelerden ayrı soyut bir cevher olduğunu kanıtlarken İbn Sina'nın ruh kanıtlamasını Külli Ruh teorisiyle ise İhvan-ı Safa'nın ve İbn Arabi'nin görüşlerini benimsemiştir. Tanrının ispatı hususunda ise dini tecrübe deliline önem vermiştir. Nübüvvet ve velilik meselesinde ise İbn Arabi'nin görüşlerini benimsemiştir. Alem ile ilgili görüşleri ise filozofların görüşlerinden çok kendi zamanının astronomi ilmine dayanmaktadır. Ahlakla ilgili bir görüşünü ise tespit edemedik. Bütün bu hususlar bize göstermektedir ki, Şirvani her ne kadar bağımsız bir filozof değilse de birçok felsefi meseleye hakim bir düşünürdür. Yine felsefi meselelerde daha çok Gazali'nin, Sühreverdi'nin ve İbn Arabi'nin görüşlerine değer vermesi onun bir mutasavvıf olduğu kanaatini bizde uyandırmaktadır.

Osmanlı devletindeki düşünce geleneği ve sistemi hakkında bazı yargılara varılabilmesi açısından bir örnek olabilecek bu çalışmayı da dikkate alarak şunu

söyleyebiliriz. Osmanlı devraldığı ilmi ve fikri mirası koruma, anlama ve tahlil etme konusunda son derece başarılı olurken sosyal, siyasi, psikolojik bir çok nedenlerin yanı sıra Gazali ve İbn Arabi gibi düşünürlerin bir çok hususta artık son noktayı koyan aşilamaz düşünürler olarak telakki edilmesi sonucu düşünce donmuş, bilgi kalıplaşmış ve sadece bu düşünürlerin taklit edilmesiyle yeni düşüncelere ve sentezlere ulaşılmamıştır.



## BİBLİYOGRAFYA

- AFFİFİ, Ebu'l Alâ, **Muhyiddin İbnü'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi**, çev.Mehmet Dağ, İstanbul,1999.
- ALTINTAŞ, Hayrani, "*Dehriyye*", **D.İ.A.**, C. IX, İstanbul, 1994.
- ARİSTOTELES, **Metafizik**, çev, Ahmet Arslan, İstanbul,1996.
- ATAY, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara, 1974.
- AYDIN, Mehmet S., "**Farabi'nin Ruhun ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar**" (İslam Felsefesi Yazıları içinde), İstanbul., 2000.
- AYDIN, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir, 2001.
- AYDINLI, Yaşar, **Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2000.
- BAYRAKTAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara, 1997.
- BİRAND, Kâmiran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, 2001.
- BUHARİ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, **el-Camiu's-Sahih**, I-VIII, Beyrut, 1991.
- CORBİN, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi / Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne**, çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, Ankara, 1987.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara, 2002.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, **Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi**, Ankara, 1998.
- EL CEVZİYYE, İbn Kayyim, **Kitabu'r Ruh** (Türkçesi: Şaban Haklı), İstanbul, 1993.
- EL-UKAYLİ, Ebu Cafer, **Duafau'l-Ukayli**, Beyrut, 1984.
- ERDOĞAN, İsmail, **Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kamil Tabiat Anlayışı**, Ankara, 2004.
- ....., "*İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize*", **F.Ü.İ.F.D.**, S.1, Elazığ, 1996.
- ....., "*İşrakiliğin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları*", **F.Ü.İ.F.D.**, S.8, Elazığ, 2003.
- FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev, Kasım Turhan, İstanbul, 1998.
- FARABİ, "**Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırması**", çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde) , İstanbul, 2003.

- ....., **İlimlerin Sayımı**, çev:Ahmet Ateş Ankara 1986.
- GAZALİ, “**Dalaletten Kurtuluş**”, çev. Mahmut Kaya, ( İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde) İstanbul, 2003.
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul.1985.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**, İstanbul, 2001.
- ....., **Felsefe-i Ülä /İsbat-ı Vacip ve Rüh Nazariyeleri**, İstanbul.1994.
- HUCVURİ, **Hakikat Bilgisi**, (haz.Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982.
- İBN HACER, el-Askalani, **Lisanu’l Mizan**, Beyrut, 1986.
- İBN HANBEL, Ahmed, **Müsned**, I-X, Beyrut, 1991.
- İBN RÜŞD, **Faslu’l Makal**, haz.Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985.
- İBN SİNA, “**Aklî Bilimlerin Bölümleri**”, çev. A.Kamil Cihan, E.Ü.İ.F:D, Sayı:10, Kayseri, 1998.
- ....., **eş-şifa / Metafizik Üzerine**, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde) , İstanbul., 2003.
- İBN TULUN, **eş-Şezeretü fi’l-ehadis el- Müştehira**, Beyrut, 1993.
- İBNÜ’L ARABİ, **Füsus’ül-Hikem**, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, 1994.
- İHVAN-I SAFA, “**İhvan-ı Safa Risâleleri**”, çev. Mahmut Kaya, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde), İstanbul., 2003.
- İMAM-I RABBANİ, **Mektubat**, I, 213 (mektup no: 234)
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.
- İZUTSU, Toshihiko, **İbn Arâbi’nin Füsüs’undaki Anahtar Kavramlar**, çev.Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul, 1999.
- KAYA, Mahmut, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul , 2003.
- KİNDİ, “**Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine**” ,çev. Mahmut Kaya, (Felsefi Risaleler İçinde), İstanbul, 1994, aynı müellif “**İlk Felsefe Üzerine**”.
- ....., “**İlk Felsefe Üzerine**”, çev. Mahmut Kaya ,(İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri İçinde), İstanbul, 2003.
- KOMİSYON, ‘**Ahmet Hamdi Şirvani’ Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, İstanbul, 1986.
- ....., ‘**Ahmet Hamdi Şirvani’ Meydan Larousse**, İstanbul, 1973..
- KUTLUER, İlhan, **İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, 1996.
- LEAMAN, Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan KOÇ, Kayseri, 1992.

- MÜSLİM, Ebu Huseyn Müslim el-Haccac, **el-Camiu's-Sahih**, (Nevevi Şerhi ile Birlikte) I-IV, Kahire, Trz.
- NASR, S.Hüseyin, “**Şihabeddin Sühreverdi el-Maktul**”, çev. Alper Tuğsuz, (Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri), edit. M. M. Şerif, İstanbul, 2000.
- ....., **İslamda Düşünce ve Hayat**, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, 1988.
- ....., **Molla Sadra ve İlahi Hikmet**, çev: Mustafa Armağan, İstanbul, 1990.
- ....., **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, İstanbul, 2003.
- NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, **Sünen**, I-IX, Beyrut, 1988.
- PEKER, Hidayet, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, Bursa, 2000.
- SÜHREVİRDÎ, **el-Meşâri, ve'l-Mutarahat**, (Mecmua fi'l-Hikmeti'l-İlahiyye), haz. Henry Corbin, İstanbul, 1945.
- ŞAHİN, Hasan, **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara, 2000.
- ŞİRVÂNÎ, Ahmet Hamdi, **Makaletü'l Urefa fi-Mesâili'l Hükemâ**, İstanbul, 1285.
- ....., **Seyhatname (Hindistan, Svat, Afganistan)** haz.Fatma Rezzan Hürmen, İstanbul, 1995.
- TAŞKÖPRÜLÜZADE, **Mevzuatü'l- Ulum**, sad. Mümin Çevik, I-II, İstanbul, 1975.
- TAYLAN, Necip, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, 1998.
- ....., **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, 1994.
- TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, **Sünen**, I-V, Beyrut, 1988.
- UYSAL, Enver, **İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul, 1998.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi**, İstanbul, 1998.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, **Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri**, haz. A.Kamil Cihan, İstanbul, 1998.

## ÖZGEÇMİŞ

Ben Mahmut ÖZCAN. 1978 yılında Tomarza (Kayseri)'da doğmuşum. İlk, orta ve lise eğitimimi Tomarza'da yaptım. 1996 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdim ve 2001 yılında bu fakülteden mezun oldum. 2002 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans'a başladım. 2003 yılında Elazığ Sivrice İlçesi Çatakkaya köyü'ne imam-hatip olarak atandım. 2005 yılında Kayseri Tomarza Karamuklu Köyü'ne tayin oldum. Halen aynı yerde görevime devam etmekteyim.

