

tarih evresi

İki Aylık Tarih ve Kültür Dergisi

DOÇ . DR HİDAYET PEKER
İSLAM FELSEFESİ TARİHİ ÜZERİNE
SEÇME MAKALELER ÖZEL SAYISI
KASIM - ARALIK 2024
SAYI - 6

www.tarihcevresi.com

ISSN : 13 03 - 38 75



Fârâbî Ve İbn Sina'nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası

Muhammed İkbâl'de Tanrı - Evren İlişkisi

İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesinde Sevgi ve Dostluk

Dede Korkut Hikayeleri erevesinde Dinin Dönüştürücü Etkisi zerine

Farabî'nin Adalet Tasavvuru zerine

Azadî'den Mahtumkulu'ya Din

İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi

tarih evresi

Aylık Tarih ve Kültür Dergisi

DOÇ . DR HİDAYET PEKER İSLAM FELSEFESİ
TARİHİ ÜZERİNE SEÇME MAKALELER ÖZEL SAYISI

KASIM - ARALIK 2024

SAYI - 6

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Ogün Nuri TAŞ

Yayın Yönetmeni

Nesim ŞEKER

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Nesim ŞEKER, Doç. Dr. Nurten KILIÇ,
Doç. Dr. Birsen BULMUŞ.

İrtibat

Tel: (0312) 256 74 92 - 0505 677 22 35

tarihdergisi@gmail.com

Bu dergi Hacettepe, Boğaziçi, Bilkent, ODTÜ niversitelerinde bulunan Doktorlar,
Doçentler ve Master ğrencileri tarafından iki ayda bir yayımlanır.
Dergiye gönderilen yazılar basılmaz ise istenmesi halinde iade edilir.
Dergide yayınlanan yazıların içeriğinden yazı sahipleri sorumludur.

MT PROMASYON MATBAA

Tel: 0312 384 76 15

İçindekiler

Fârâbî Ve İbn Sina'nın Felsefesinde

Vahyin Kavramsal Muhtevası

Hidayet PEKER3

Muhammed İkbal'de Tanrı - Evren İlişkisi

Hidayet PEKER16

İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesinde

Sevgi ve Dostluk

Enver UYSAL.....30

Dede Korkut Hikayeleri Çerçevesinde

Dinin Dönüştürücü Etkisi Üzerine

Hidayet PEKER39

Farabi'nin Adalet Tasavvuru Üzerine

Yaşar AYDINLI55

Azadi'den Mahtumkulu'ya Din

Hidayet PEKER67

İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi

Hidayet PEKER85

Fârâbî Ve İbn Sina'nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası

Hidayet PEKER¹

Özet

Bu makale, Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiy ile ilgili görüşlerinin tasviri ve tahlilini amaçlamaktadır. Bu bağlamda daha çok, nebinin sahip olduğu yetiler incelenecek, bu konunun bir parçası olan din ele alınmayacaktır. Her iki düşünürü göre vahiy, din ve felsefenin ortak bir konusudur. Onların vahiy hakkındaki düşüncelerini, bilgi ve siyasetle ilgili yazılarında bulabiliriz. Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiy teorisi, Faal Akıl, rasyonel nefis ve muhayyile gücü çerçevesinde dile gelir ve vahiy, bu üç gücün ortaklaşa çalışması sonucu açığa çıkan bir bilgi türüdür.

Abstract

The Conceptual Content of Revelation in the Philosophies of al- Fârâbî and Avicenna

This article aims to analyze and describe the views of al- Fârâbî and Avicenna with regard to the issue of revelation. In doing so, we will investigate the powers and faculties that a prophet is believed to possess without getting into the religious aspect of these notions. According to al- Fârâbî and Avicenna, revelation is the common theme of both philosophy and religion. We can find their views about revelation in their political and epistemological writings. An Al- Fârâbî's and Avicenna's theory of revelation contains the notions of active intellect, rational soul, and faculty of imagination. Revelation, then, is the kind of knowledge that all of these three powers involve.

Anahtar kelimeler: Vahiy, nebi-nübüvvet, Faal Akıl, rasyonel nefis, muhayyile gücü.

Key Words : Revelation, prophet-prophethood, active intellect, rational soul, faculty of imagination.

Bu çalışma, Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiyle ilgili görüşlerinin, öncelikli olarak tesbiti ve tahlilini içermektedir. Bu bağlamda daha çok nebinin sahip olduğu ruhsal yetiler, bunların mahiyeti ve işleyişi ile nebinin bilgilendirme süreci incelenmekte olup, bu konunun bir parçası olan din ele alınmayacaktır.

Hem Fârâbî, hem de İbn Sina felsefesinde vahiy incelemesi, felsefe ile dinin bir ve aynı hakikati farklı bir yöntem ve üslupla dile getirdiği tezinin bir açıklamasıdır. Vahiy konusu Fârâbî'de, felsefesinin zorunlu bir

¹ Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi. Bu makale Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/1, 2008'de yayımlanmıştır.

sonucu olarak hem epistemolojisinde hem de siyaset felsefesinde ele alınırken; İbn Sina'da hem felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak, hem de nübüvvetin inkarına yönelik tezlere karşı bir savunma olarak ele alınıp incelenmektedir.

Fârâbî ve İbn Sina'nın vahiy öğretisinin üç temel unsuru Faal Akıl, insani nefis ve muhayyile yetisidir. Bu üç unsurun birbirleriyle olan ilişkisi, gerek nebinin sahip olduğu bilginin, gerekse de onların topluma yönelik görevlerinin mahiyetini belirlemektedir. Biz de öncelikle bu üç ilkenin Fârâbî ve İbn Sina'nın felsefesinde ne anlama geldiğini konumuz çerçevesine ele alıp, sonra da vahyin kavramsal boyutu üzerinde duracağız.

Fârâbî ve İbn Sina'nın metafiziğinde oldukça önemli bir yere sahip olan Faal Akıl, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudur eden bağımsız akılların sonuncusudur. Gök cisimleri ile birlikte, ay altı dünyasındaki oluşu bu akıl belirlemektedir. O, yeryüzü dünyasında maddeye suretleri vererek (vahibu's-suver) cisimlerin varlığa gelişine ve düşünen nefsi aydınlatarak yetkinleşmesine neden olmaktadır¹. Burada konumuz açısından önemli olan Faal Aklın kozmolojik yönünden çok epistemolojik tarafıdır. Bir başka ifadeyle tanrısal olanın insani olanla buluşma noktasında yer alan bu kozmik ilkenin, insani nefsi nasıl aydınlatığıdır. Zaten her iki filozofun vahiy öğretisi de, böyle bir aydınlanmanın sonucu açığa çıkan özel bir durumdur.

Fârâbî tarafından “ruhu'l-emin ve ruhu'l-kuds”², İbn Sina tarafından “korunmuş levha (levh-i mahfuz)”³, “ruhu'l-kuds”⁴, “nakşeden kalem”⁵, “ateş”⁶ olarak adlandırılan Faal Aklın, “faal” ve “akıl” olmak gibi iki özelliği dikkat çekmektedir. Buna göre o, “akıl” olarak madde ve maddesel özelliklerden tamamen ayrı, soyut bir cevherdir. “Faal” olması yönüyle ise, maddesel akılla girdiği ilişki sonucu onu bilfiil duruma çıkaran akıldır⁷. Aşağıda ele alacağımız gibi insani nefsin bütün gelişim aşamalarında Faal Aklın bir şart olarak konulması, bu aklın kendi yapısı, bizzat insani nefsin kendisi ve de bu nefsin elde ederek yetkinleştiği düşünülmüşlerin nitelikleridir. Fârâbî ve İbn Sina felsefesinin özü, insanın Faal Aklın kılavuzluğunda hakikate nasıl ulaşacağını ve gerçek mutluluğu ne şekilde elde edeceğinin tesbitinden ibarettir. Bu noktada, hem “soyut akli bilgilerin ilkelerine”⁸ hem de “tikellerin tamamına tümel bir şekilde sahip olan”⁹ Faal Akla düşen iş, “düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için gerekli olan yetkinlik derecelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa (es-sa'adetü'l-kusva) ulaştırmaktır”¹⁰. Özü düşünülmüş formlardan ibaret olan bu akıl, insanın yetkinliği anlamına gelen entellektüel gelişimi, kendisinde bulunan düşünülmüşleri, pasif konumda bulunan insan aklına bir şekilde aktararak gerçekleştirir. Çünkü ister Faal Akıl isterse insan açısından olsun “harici nedenden etkilenen bir şey,

¹ Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, (Çeviri, Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M.Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul 1980, s. 24 vd.; İbn Sina, eş-Şifa, İlahiyat I, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1960, s. 210 vd.

² Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 2

³ İbn Sina, el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîru'l-Kur'ân ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 229

⁴ İbn Sina, eş-Şifa, İlahiyat II, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, Kahire 1960, s. 442

⁵ İbn Sina, Risaletü'l-Arşîyye, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, Mecmu' Resail, Haydarabad h. 1354, s. 12

⁶ İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât II, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992, s. 392

⁷ Fârâbî, İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazla), (Çeviri, Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 88 vd.; İbn Sina, Risale fi'l-Hudud, Tis'u Resail, Kahire 1908, s. 80-81

⁸ İbn Sina, eş-Şifa, Tabiiyyat II, en- Nefs, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975, s. 208 (Sonraki atıflarda sadece eş-Şifa, Nefs şeklinde olacaktır)

⁹ İbn Sina, İsbatü'n- Nübüvvât fî Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968, s. 44. (Çeviri, “Nübüvvetin İspatı ve ‘Nebilerin’ Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine”, Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker. U.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Cilt 7, Bursa 1995. Bu eser bundan sonra Nübüvvât olarak belirtilecektir)

¹⁰ Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 2

o nedende bulunanın aracılığıyla etkilenir. Ya da her etkilenen, kendisini etkileyen nedende bulunanın benzeri aracılığıyla etkiyi kabul edenden etkilenir”¹¹.

Fârâbî ve İbn Sina’ya göre insan, organik varlık tabakasının en üst seviyesini teşkil eder ve diğer canlılardan sahip olduğu düşünme gücüyle ayrılır. Bir imkanlar varlığı olan insanın entelektüel gelişimi de ancak bu imkanlar üzerinden açığa çıkabilir. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayıran ve onun bir insan olarak belirmesinin nedeni olan düşünme gücü, varlığının başlangıcında, düşünülür formları kabul edecek yatkınlıktan başka bir şey değildir. Her iki filozof da düşünme gücünü akıl olarak adlandırmakta ve nazari (teorik) ve ameli (pratik) olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedirler. Nazari akıl, insanın kendisiyle bilgiyi oluşturduğu güç iken, ameli akıl sanatlar ve pratik birtakım işlerle ilgilidir¹². Ancak konumuz açısından önemli olan teorik akıldır.

“Bazen düşünen (natık) nefis, kutsal nefis, ilahi sır; bazen de gerçek kalp, zihin (nuhiyy), cevher-asıl (lûbb)... olarak isimlendirilen ve çocuk-yetişkin, deli-akıllı, hasta-sağlıklı insan türünün bütün bireylerinde mevcut olan”¹³ teorik aklın, düşünülür suretler karşısındaki konumu, onun derecelerini ortaya koymaktadır. O, varlığının başlangıcında düşünülür suretleri kabul edici bir yatkınlıktır. Teorik aklın bu derecesi maddesel (bilkuvve-heyulani) akıl olarak adlandırılır. Bu durumdaki insan çeşitli bilme imkanlarıyla donatılmış olmasına rağmen, bu imkanların hiç birisi henüz eyleme dönüşmemiştir. Ayrıca sahip olunan bilme imkanlarını harekete geçirecek kavram ve önerme türünden bilgilerin varlığından da söz edilemez¹⁴.

Maddesel aklın bilfiil duruma yükselmesi, kendisinde ilk düşünülürlerin (el-ma’kûlâtü’-ûlâ) oluşmasıyla gerçekleşir. Bu akıl özünde bilfiil olmadığı için, kendisini bilkuvve durumdan bilfiil duruma yükseltmez. Dolayısıyla kuvve halindeki aklın, bilfiil hale gelmesi için bir başka nedene ihtiyaç vardır. “Çünkü güç halinde bulunan her bir şey, etkin bir duruma ancak etkin olan bir başka neden tarafından çıkartılabilir”¹⁵. İşte bu harici neden Faal Akıldır. O, kendisinde bulunan düşünülür formları maddesel akla vererek onu bilfiil kılar. Burada Faal Aklın, kuvve halindeki akla verdiği bilgiler, ilk düşünülülüdür¹⁶. Bu ilk bilgilerin elde edilmesinde insanın hiçbir bilişsel gayreti söz konusu değildir. Onlar, uygun yatkınlıkta ve yaratılıştaki insana ilahi ilham yoluyla yani Faal Aklın feyezani sonucu ulaşırlar. Fârâbî, bütün insanların bu ilk düşünülülürleri elde edemeyeceğini söylemektedir. Ona göre “her insan bu ilk düşünülülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü, her insan yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk düşünülülürlerden hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da –sözgelimi deliler- onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları, nasıl iseler öylece kabul ederler”¹⁷. Kaldı ki, hem maddesel aklın, hem de ilk düşünülülürlerin yapısı gereği, insan bunları kendi bilgisel imkan ve donanımlarıyla elde edemez¹⁸.

¹¹ İbn Sina, Risale fi’l-İşk, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîru’l-Kur’ân ve’l-Lugatü’s-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 266

¹² Fârâbî, İdeal Devlet, s.91; es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 2-3, 39; İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 32, 185 vd.

¹³ İbn Sina, Risale fi’l-Kelâm ala’n-Nefsi’n-Nâtika, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani, Ahvalü’n-Nefs, Kahire 1952, s. 195

¹⁴ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 88; es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 40; İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 39; en-Necat, nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire 1938, s. 165; el-İşârât ve’t-Tenbihât II, s. 389; Risale fi’l-Kelâm ala’n-Nefsi’n-Nâtika, s. 195

¹⁵ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 208; en-Necat, s. 193

¹⁶ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 89 vd.; es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 40; İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 208-209; en-Necat, s. 193. Fârâbî ve İbn Sina’nın bilgi anlayışında ilk düşünülülürler (el-ma’kûlâtü’l-ûlâ), insanın duyu ve deneyle elde edemediği, kendilerine doğuştan (fitrî-garizî) sahip olduğu “bütün parçadan büyüktür”, “bir şey aynı anda iki farklı yerde bulunamaz” türünden bilgilerdir. Bunlar aynı zamanda aklın açık-seçik ilk bilgileri olarak isimlendirilir. İkinci düşünülülürler (el-ma’kûlâtü’s-sâniye) ise, insanın birinci düşünülülürlerden sonra kendi çabalarıyla elde ettiği, bilimlere ait diğer bilgileri içerir.

¹⁷ Fârâbî, es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 40-41

Maddesel akıl, kendisiyle ikinci düşünülürlerin kazanıldığı ilk düşünülürleri elde edince, bilfiil akıl düzeyine yükselmiş olur. Burada Fârâbî ve İbn Sina arasına bir fark vardır. Fârâbî, ilk düşünülürlerin elde edilmesiyle teorik aklın, bilkuvve düzeyden bilfiil akıl düzeyine yükseldiğini ifade ederken¹⁹, İbn Sina ‘meleke halindeki akıl’ düzeyine yükseldiğini belirtir²⁰.

İbn Sina’ya göre teorik akıl “düşünülürlerden, kendileriyle ikinci düşünülülere (el-ma’kûlâtü’s-sâniye) ulaşılan birinci düşünülürlerin maddesel güçte meydana gelmesiyle mümkün güç durumuna yükselir”²¹. Bu güce oranla da bu derece ‘meleke halindeki akıl’ olarak adlandırılmaktadır. İbn Sina’nın meleke halindeki akıl ile ilgili görüşleri, onun vahiy teorisi açısından oldukça önemlidir. Aşağıda da ifade edeceğimiz gibi, bu akli seviyedeki bilginin mahiyeti ile vahyin mahiyeti bir noktada buluşmaktadır. O da, kısaca, bu düzeydeki bilginin tamamının Faal Akıl tarafından insana verilmesi yani insanın bunları elde etmek için bilişsel bir çabanın içine girmemesi ve bu bilgilerin duyu ve deneyle elde edilememesinden dolayı mutlak doğru bilgiler olmasıdır. Filozofa göre, insan ancak bu tür bilgileri elde edip meleke halindeki akıl seviyesine ulaştıktan sonra, aklın üçüncü aşaması olan bilfiil akıl seviyesine erişebilir.

İnsan, Faal Aklın yardımı neticesinde elde ettiği ilk bilgileri kullanarak, ikinci düşünülülere sahip olur ve bilfiil akıl seviyesine yükselir. Mantık, matematik, fizik ve metafizik gibi çeşitli bilimlere ait bilgiler de, bu aşamada, insanın kendisini bir öğretim sürecine sokmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla, bilfiil akıl seviyesine ulaşmada insanın bilgisel bir gayreti söz konusudur²².

Ancak burada şunu belirtmemiz gerekir ki, teorik aklın tüm aşamaları boyunca, bir başka ifadeyle insanın bilgilenme sürecinde nihai noktada bilgiyi veren Faal Akıldır. Bilgi söz konusu olduğunda insana düşen, ilk düşünülürler kendisinde oluşunca, bilinçli bir bilme etkinliğinde bulunmasıdır. Bütün bunlardan sonra ancak, teorik aklın Faal Akılla girdiği ilişki (ittisal) bilgiyi açığa çıkartabilir, yani Faal Akıl, insani nefse feyezan eder²³. Çünkü bilme bir düşünmedir ve “bütün düşünmeler (efkâr ve teemmülât) nefsi, feyezanı kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir”²⁴. İşte bütün bunların olup bittiği akli seviye, bilfiil akıl düzeyidir.

Teorik aklın bilfiil akıl düzeyinden sonraki aşaması, müstefad akıl seviyesidir. Bilfiil akıl seviyesinde, ciddi bir istek ve arzuyla çeşitli bilimlerde derinleşen insan, belirli bir noktadan sonra Faal Akıl ile iletişimde -çünkü bilgilenmenin her aşamasında bu ilahi ilke zorunlu bir şart olarak düşünülmüştür- bir alışkanlık kazanır ve yeni baştan bir öğrenim süreci yaşamaksızın bilgiyi kabul edebilir. İşte böyle bir durumdaki insan “düşünülür

¹⁸ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 88; İbn Sina, Mebhas ani'l-Kuva'l-Nefsâniyyeti, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani, Ahvalü'n-Nefs, Kahire 1952, s. 168. İbn Sina, ilk düşünülürlerin insan tarafından oluşturulamayacağı ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Cevherî akli (teorik akıl) çocuklarda düşünülür suretlerden tamamen yoksun olarak buluruz. Daha sonra herhangi bir düşünme (reviyye) ve öğrenim söz konusu olmaksızın açık-seçik düşünülürleri orada buluruz. Bu düşünülür suretleri ya duyu ve tecrübe veya ilahi feyz sonucu orada meydana gelmişlerdir. Ancak bu düşünülür suretlerin orada tecrübe sonucu meydana gelmeleri mümkün değildir. Çünkü idrak ettiğin bir hükme aykırı bir şeyin varlığına inanmazsın. Bunun için tecrübe zorunlu bir hüküm ifade etmez... Aynı şekilde duyuşsal idrakle nesneler hakkında vereceğimiz hükümlerin tamamı, idrak ettiğimiz ve etmediğimiz bütün nesneler için geçerli olamaz. Zira idrak etmediğimiz bir şey, idrak ettiğimize aykırı olabilir. (Mesela) bizim ‘bütün parçadan büyüktür’ tasavvurumuz, her bir parçayı ve her bir bütünü idrak etmemiz sonucu oluşmuş bir tasavvur değildir”. İbn Sina, Mebhas ani'l-Kuva'l-Nefsâniyyeti, s. 176

¹⁹ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 89

²⁰ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 39; en-Necat, s. 165

²¹ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 39; en-Necat, s. 165

²² Fârâbî, İdeal Devlet, s. 89-90; İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 40; en-Necat, s. 166; , Mebhas ani'l-Kuva'l-Nefsâniyyeti, 168-169

²³ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 88 vd.; İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 208

²⁴ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 208; el-İşârât ve't-Tenbîhât II, s. 393

suretleri kendisinde hazır olarak bulur, onları bilfiil düşünür ve bu düşünüşünü de bilfiil bilir”²⁵. Aynı anlamda olmak üzere Fârâbî şöyle demektedir: “Münfail akıllı bütün düşünülürlerle mükemmelleşen her insan, bilfiil düşünülür ve bilfiil akıl olunca ve kendisindeki düşünülürleri bilmeye başlayınca, kendisinde bilfiil bir akıl meydana gelir ki, bu akıl derece bakımından münfail akıldan daha yüksektir. Maddeden tamamen ayrıdır ve Faal Akla daha yakındır. İşte bu akla, müstefad akıl denilir”²⁶.

Esasen insanın Faal akıl ile iletişimi, ya da ondan bilgiyi alması iki şekilde gerçekleşir. Birincisi dolaylı bir kabul ediştir. Şöyle ki, insan, duyum, muhayyile gibi çeşitli bilme araçlarıyla, duyulur nesneden tikel formları soyutlayıp akla aktarınca, Faal Akılın nuru, duyuların akla ilettiği bu tikel form ve anlamlara ve aynı zamanda akla akar (işrak-tecelli); ve akıl da bunun sonucu olarak düşünülülere sahip olur. Bu durum tikel olanın tümel olana, duyulurun düşünülüre dönüştürülmesi anlamına da gelmektedir²⁷.

Akılın bilgiyi Faal Akıldan direkt olarak alması ise, ya maddesel akıl düzeyinden bilfiil akıl (İbn Sina’da bilmeleke akıl) düzeyine yükselirken elde edilen ilk düşünülülere olduğu gibidir ya da müstefad akıl düzeyinde Faal Akılla kurulan yakın ilişkideki gibidir. Çünkü filozof ve nebi gibi birtakım insanlar sahip oldukları üstün bilgi mekanizmaları sayesinde, ilahi inayetin bir gereği olarak, bilgiyi dolaysız bir biçimde Faal Akıldan alabilirler²⁸. İbn Sina direkt veya aracısız bilgi alışını, ateşin doğrudan doğruya ibrği ısıtmasını; dolaylı bilgi alışını ise, ateşin ibrik aracılığıyla suyu ısıtmasını örnek olarak vermektedir²⁹.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Fârâbî’ye göre teorik aklın son aşaması, müstefad akıl düzeyi iken; İbn Sina buraya son bir halka daha ilave eder ki, bu da ‘kutsi akıl’ seviyesidir. Ona göre insanlar içinde öyle kimseler vardır ki, onlar sahip oldukları bilgisel donanımlar ve imkanları harekete geçirmeden de bilgiyi alma, daha doğrusu Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirme yeteneğine sahiptirler. Bu yeteneğe sahip olan kimse “sanki her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. (Onun sahip olduğu) bu yetenek, derecelerin en üstünüdür. Maddesel aklın bu durumunu ‘kutsi akıl’ olarak isimlendirmek gerekir. Ve bu (kutsi akıl), bilmeleke akıl cinsindendir ki o, diğer insanların ortak olamayacakları gerçekten yüksek bir derecedir”³⁰. İbn Sina’nın bu ifadeleri de göstermektedir ki, bilginin elde edilmesinde birtakım insanlar, sahip oldukları duyusal ve akılsal güçlerini, duyulur ve düşünülür objeler üzerine yoğunlaştırmadan, herhangi bir bilişsel çabanın içine girmeksizin, yani dış ve iç yetileriyle soyutlamalar yaparak kavram ve önermeleri yeni bir sentez ve analize tabi tutmadan ve bu doğrultuda bazı zihinsel süreçleri yaşamadan bilgiyi elde etme ve Faal Akıl ile iletişime geçme yeteneğine sahip olabilirler. Bu yeteneğin en üstün derecesi de, nebilerin sahip olduğu ‘kutsi akıl’ seviyesidir³¹. Burada vurgulanması gereken nokta, Fârâbî’ye göre Faal Akıl ile en üst düzeyde ittisal için, teorik aklın tüm aşamalarının başarıyla geçilmesi zorunlu bir şart olurken, İbn Sina için, böyle bir durum bazı insanlar için gerekli değildir.

²⁵ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 40; en-Necat, s. 166

²⁶ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 105-106

²⁷ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 208; en-Necat, s. 193; el-İşârât ve’t-Tenbîhât II, s. 393; İbn Sina’da teorik akıl ile Faal Akıl ilişkisi konusunda bkz. Herbert A. Davidson, Alfârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect, Oxford 1992, s. 74 vd.

²⁸ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 106; İbn Sina, , Mebhas anî’l-Kuva’l-Nefsâniyyeti, s. 176

²⁹ İbn Sina, Nübüvvât, s. 42.

³⁰ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 219; en-Necat, s. 167

³¹ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 220

Her iki filozofta da nübüvvet mekanizmasının Faal Akıl ve natık neftsen sonraki üçüncü unsuru muhayyile yetisidir. Muhayyile yetisi, onların bilgi teorilerinde ve psikolojilerinde asli bir unsur olmakla birlikte, nübüvvet ya da vahiy öğretilerinde de önemli fonksiyonlar üstlenmektedir. İnsani nefsin bir yetisi olan muhayyile gücü, insanın bilgi elde etme sürecinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Muhayyile yetisinin işlevi ve değeri, her iki filozof tarafından taktir edilmekle birlikte, bazı yönlerden farklılıklar arz etmektedir. Bu nedenle bu gücün psikolojik ve epistemolojik boyutunu, her iki filozofa göre ayrı ayrı ele almakta yarar vardır.

Fârâbî'ye göre “düşünen canlının nefsi, düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşur”³². İnsanın bilgilenme sürecinde bu güçlerden her biri, kendine özgü bir işlevi üstlenmektedir. Duyum ve düşünme güçleri arasında bulunan muhayyile yetisi de etkinliğini, arzu gücü ile birlikte bu güçlerle ilişkileri çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Bu yeti, bir yandan duyu güçlerinin kendisine sunduğu duyulur suretler üzerinde faaliyette bulunurken, diğer yandan düşünme yetisine hizmet eder. Duyum güçleri idraklerini gerçekleştirirken, duyulur nesneyi karşıda şart koşarken, muhayyile yetisi için bu şart geçerli değildir. Yani o, duyulur nesnenin varlığının şimdi ve burada olmasını şart koşmadan, onlardan duyu güçlerinin soyutladığı suretleri birleştirip ayrıştırarak yeni suretler oluşturur ve aynı zamanda bunları muhafaza eder. Her ne kadar muhayyile yetisinin idrak ettiği suretler maddeden bağımsız ise de maddesel bağıntılarından tamamen arınmış değildirler, yani tikel karakterlidirler. Bunun nedeni ise, her ne kadar ruhsal bir yeti de olsa, etkinliğinde bedensel bir varlığa ihtiyaç hissetmesidir, ki bu bedensel organ kalptir. Ve duyum güçlerinde olduğu gibi, diğer organlara dağılmış yardımcıları da yoktur³³.

Muhayyile yetisinin, duyum güçleriyle olduğu gibi, arzu gücü ve akılla da bir ilişkisi mevcuttur. Bilgi söz konusu olduğunda duyum, muhayyile ve akıl güçleri yeterli iken, bunların idrakleri neticesinde ortaya çıkabilecek bir irade ve istek için arzu gücü gereklidir. “Çünkü irade, duyusal algı veya tahayyül veya akılsal kuvvetle idrak edilen bir şeyi arzu etme veya ondan kaçınma isteği ve bu şeyin kabul mu edilmesi, yoksa red mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir”³⁴.

Muhayyile yetisi, her ne kadar ruhsal bir yeti olarak nefsanî bir güç ise de, bedene bağımlılığı sebebiyle, akıl ile girdiği ilişkide, düşünülürleri duyulur suretlere benzeterek idrak edebilir. Bu durum soyut varlıkların idrakinde de geçerlidir. Ancak bu benzetme herhangi bir şekilde değil, düşünülür suretlere uygun düşecek bir biçimde olmalıdır. Mesela “o, İlk Neden, cisim dışı şeyleri ve gökler gibi en üstün düzeydeki akılsalları, görünüşü güzel olan ve en üstün, en mükemmel duyusallarla; en alt, en aşağı düzeydeki akılsalları da görünüşü çirkin olan duyusallarla taklit eder”³⁵. Muhayyile yetisinin bu taklit ve benzetme etkinliği ile diğer yetilerin karşısındaki pasif konumundan kurtulup, kendine özgü etkinliğinde bulunduğu uyku hali ve buna paralel uyanıklık durumundaki idrakleri, Fârâbî'nin nübüvvet öğretisinin temelini oluşturmaktadır.

³² Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 2

³³ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 76-77

³⁴ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 77

³⁵ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 95, Fârâbî'nin Faal Akıl, teorik akıl ve muhayyile yetisi ile ilgili olarak bkz. Yaşar Aydın, Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 67 vd., 88 vd., 136 vd.; İbrahim Hakkı Aydın, Fârâbî'de Bilgi Teorisi, Bil Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 89 vd.

Fârâbî'den daha ayrıntılı bir idrak teorisi geliştiren İbn Sina, beş dış duyuya ilave olarak beş iç duyuyu daha zikretmektedir ki bunlar, ortak duyu, musavvira, mütehayyile, vehim ve hafıza güçleridir. Ona göre iç idrak yetileri içerisinde en işlevsel olan mütehayyile yetisi “hayvani nefse nisbetle hayal kurma (mütehayyile), insani nefse nisbetle düşünme (müfekkire) olarak adlandırılır. Yeri beynin orta boşluğudur. Görevi, musavvira gücünün koruduğu suretlerin bir kısmını başka suretlerle birleştirmek veya ayırtırmaktır”³⁶. Hiçbir şekilde duyulur nesneyle karşı karşıya gelmeyen muhayyile yetisi, sadece ortak duyunun idrak ettiği ve musavvira gücünde korunan duyulur suretler üzerinde değil, aynı zamanda kendisi ve vehim gücü tarafından idrak edilen ve hafıza gücünde saklanan anlamlar üzerinde de etkilidir. Bu bağlamda o, herhangi bir sureti diğer bir suretle veya bir anlamı başka bir anlamla ilişkilendirdiği gibi, suretler ve anlamlar arasında da birleştirme ve ayırtırma yaparak yeni idrakler gerçekleştirir. Ve bu idraklerin tamamı maddeden ayrı olup, maddesel bağıntılarından arınmış değildir³⁷. Fârâbî'den farklı olarak İbn Sina, muhayyile yetisinin idraklerini, kendi dışındaki iki gücün, musavvira ve hafıza güçlerinin muhafaza ettiğini belirtir. Çünkü ona göre, “idraki gerçekleştiren yeti, idraki koruyan yetiden farklıdır”³⁸. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği gibi, Fârâbî'ye göre, muhayyile yetisinin organı kalp iken, İbn Sina'ya göre, bu yetinin organı beyindir.

Muhayyile yetisinin, duyularla olduğu gibi akılla da bir ilişkisi vardır ve bu noktada bu güce, düşünme (müfekkire) gücü denilmektedir. İnsanın bilgi oluşturma sürecinde, sahip olduğu bütün duyuşal güçler gerekli ama yeterli değildir. Her bir duyuşal güç, bilginin oluşumunda belirli bir katkı sağlamakla beraber, bu düzeydeki bilgi tikel karakterlidir ve insanı gerçek mutluluğa götürecek düşünümler henüz elde edilmemiştir. İşte duyulur olanın düşünümler olana dönüştürülmesi sürecinde müfekkire gücü devreye girmektedir. Şöyle ki, müfekkire yetisi, duyuşal güçlerden elde ettiği tikel suretleri akla aktarır. Ancak bu bilgiler henüz tikel olduğu için, akıl gücü onları olduğu şekliyle kabul edemez. Bu noktada, Faal Aklın aydınlatması neticesinde, müfekkirenin akıl gücüne sunduğu duyuşallar, düşünümler kılınır. Ayrıca aklın, Faal Akıldan kabul ettiği düşünümler suretler de, duyulur olana dönüştürülürken, yukarıdaki işlemin tam tersi işlemektedir. Böylece gerek duyulur olanın düşünümler olana dönüştürülmesinde ve gerekse tam tersi bir durumda, Faal Akıl, teorik akıl ve muhayyile yetisi birlikte iş görmektedirler. Burada Fârâbî ve İbn Sina arasında önemli bir fark daha açığa çıkmaktadır. Bu da, Fârâbî'ye göre Faal Akıl, muhayyile yetisiyle direkt ilişkiye geçebilirken, bu durum İbn Sina için geçerli değildir. Ona göre Faal Akıl ancak kendi cevherine benzeyen bir şeyle ilişki kurabilir ki, bu da teorik akıldır³⁹.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda vahiy ve nübüvvet mekanizmasının unsurları ve bu unsurların işleyiş tarzı ortaya konulmuş oldu. Bundan sonra yapılması gereken şey, bu mekanizma içerisinde dile gelen vahyin kavramsal boyutunun, her iki filozof tarafından nasıl ele alındığının tasvir edilmesidir. Bu nedenle önce Fârâbî'nin, sonra da İbn Sina'nın konuyla ilgili görüşleri ele alınacaktır.

Fârâbî'nin, vahyin mahiyeti ile ilgili görüşleri es-Siyasetü'l-Medeniyye ve el-Medinetü'l-Fazıla adlı

³⁶ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 36; en-Necat, s. 163; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 382; el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 227

³⁷ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 51-52; en-Necat, s. 170

³⁸ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 36; en-Necat, s. 163; el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-Eâcib, s. 227

³⁹ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 208 vd., en-Necat, s. 193 vd.; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 393 vd.; Muhayyile yetisinin etkinliğinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 103 vd.

eserlerinde farklı tarzlarda ele alınmaktadır. İlkinde, vahiy, felsefi hakikati de içine alacak bir tarzda incelenirken, ikincisinde daha çok muhayyile yetisinin bir etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Es-Siyase'deki açıklamalara göre vahiy, kazanılmış akıl yoluyla, Faal Akıldan elde edilen bir bilgi olarak tanımlanmaktadır. Teorik aklın gelişim aşamalarında da ifade edildiği gibi, maddesel akıl, Faal Akıl aracılığıyla ilk bilgileri elde edip bilfiil akıl seviyesine, oradan da kendi gayretleriyle kazanılmış akıl mertebesine erişince, Faal Akıl ile aracısız ilişki kurma alışkanlığını kazanmış olur. Bu noktada Faal Aklın feyezani, münfail akla dolayısıyla da kazanılmış akla ulaşır. “Eskilere göre böyle bir kişi, gerçekte hükümdar (melik) olup, onun vahiy almış olduğu söylenmelidir”⁴⁰. Kazanılmış akıl seviyesinde, Faal Akıldan vahyi alan insan bir filozof ve ilahi mahiyete bürünmüş bir düşünür olarak karşımıza çıkar⁴¹.

Fârâbî'ye göre, uygun yaratılışa sahip ve entelektüel gelişimini başarıyla tamamlayan her bir insan, vahyi, mutlak hakikatin ilahi kaynağı olan Faal Akıldan alabilmektedir. Bu nedenle vahye muhatap olan insanın, tanrısal bir irade tarafından seçildiğini ifade etmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü her ne kadar, insanın bilgilenme sürecinin tamamında Faal Aklın etkisi söz konusu ise de, eğer insan bu süreç içerisinde belirli bir çabanın içine girmezse, böyle bir etkilenme gerçekleşmemektedir. O açıdan, vahyin alınışında iş, daha çok insana düşmektedir. Ayrıca, Fârâbî'nin es-Siyase'deki vahiy ile ilgili açıklamaları, dini mahiyetteki vahiy ile de pek örtüşmemektedir. O, daha çok metafiziksel bilginin elde edilmesi anlamındadır. Zaten bu tür vahyin, kazanılmış akıl düzeyinde gerçekleşmesi ve kazanılmış aklın, maddesel akıl cinsinden kabul edilmesi de, böyle bir bilgi akışının, entelektüel gelişimini tamamlamış, kendisini Faal Aklın aydınlatmasına açabilmiş her bir insan için mümkün görülmesinin nedenidir denilebilir. Fârâbî de, bu türde bir vahiy alışı, önce münfail aklın sonra da kazanılmış aklın elde edilmesiyle başarılabileceğini bir şart olarak ortaya koymaktadır⁴².

Fârâbî'ye göre insan, vahyi, her ne kadar kazanılmış akıl düzeyinde Faal Akıldan almış olsa da, nihai noktada vahyi veren Tanrıdır. Çünkü “Faal Akıl, İlk sebebin varlığından çıkmıştır. Bunun için Faal Akıl aracılığıyla bu insana vahyedenin İlk sebep olduğu söylenebilir”⁴³. Dolayısıyla gerçekte insana Tanrı vahyetmekte olup, bunu Faal Akıl aracılığıyla gerçekleştirmektedir.

Fârâbî'nin el-Medinetü'l-Fazıla'daki açıklamaları, vahyin daha çok tahayyül fiili etrafında ele alındığını göstermektedir. Burada vahyin dini anlamının rasyonel bir izahının yapıldığını da söylemek mümkündür. Her ne kadar, burada da, insanın vahyi alabilmesi ya da Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirebilmesi için, tüm entelektüel gelişimini başarmış olması bir şart olarak zikredilse de, nebinin aldığı bilginin, Faal Akıldan onun muhayyile yetisine gelen feyezaneler olduğu ifade edilmektedir. Fârâbî bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Tabii istidat bilfiil akıl olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl Faal Aklın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine Faal Aklın indiği insan olur. Bu hal onu akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazari ve ameli kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine ‘vahiy’ gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı, Faal Aklın

⁴⁰ Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 45

⁴¹ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 106-107

⁴² Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 45

⁴³ Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 45

aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akla taşan şeyi, Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan, Faal Akıldan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıldan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur”⁴⁴.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Fârâbî’ye göre, muhayyile yetisinin, duyum, arzu gücü ve akıl ile bir ilişkisi vardır. Ona göre bu yeti, duyum güçlerinin kendisine sunduğu duyulur suretleri, maddeden ayrı ancak maddesel bağıntıları içinde oldukları gibi idrak eder. Muhayyile yetisi, hayale dayalı iradenin oluşumu noktasında arzu gücüyle de bir ilişki içerisindedir. Aynı şekilde bu güç, aklın hem teorik hem de pratik kısmıyla ilişkiye geçerek, pratik aklın kendisine sunduğu tikel formları aynen kabul ederken, teorik aklın kendisine sunduğu düşünülürleri taklit ederek kabul edebilir.

Bütün bunların yanı sıra muhayyile gücünün Faal Akıl ile de bir ilişkisi vardır. Bu ilişki, teorik ve pratik akıl aracılığıyla düşünülürlerin muhayyileye aktarılması şeklinde olabileceği gibi, doğrudan doğruya Faal Aklın birtakım soyut hakikatleri muhayyile gücüne aktarması şeklinde de gerçekleşebilir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, muhayyile yetisi kendisine özgü etkinliğini –bu arada Faal Akıl ile olan ilişkisini de- duyum, arzu gücü ve akıl ile olan irtibatını kopardığı ya da minimum düzeye indirdiği anlarda gerçekleştirir. Ki bu da ancak uyku haindeyken ortaya çıkabilir. Faal Aklın uyku esnasında muhayyileye verdiği formlar doğru rüyalar olarak adlandırılır. Bu idrakler şimdiki zamanla olduğu gibi, gelecekle de ilişkili olabilir. Filozofa göre, bir çok insanın uyku esnasında elde ettiği bu suretler, sınırlı sayıdaki bazı insanlar tarafından uyanıklık anında da alınabilir. Bunları diğerlerinden ayıran şey ise, sahip oldukları olağanüstü seviyedeki muhayyile güçleridir. Şöyle ki “muhayyile kuvveti bir insanda son derece güçlü ve tam ise ve ona dışarıdan gelen duyusallar, onu tamamen kaplayacak ve akılsal kuvvete hizmet etmesini engelleyecek şekilde onu tamamen istila etmiyorsa, tersine onda bu iki şeyle uğraşmasının yanında kendine has fiillerini gerçekleştirebileceği önemli bir fazlalık varsa, onun bu iki faaliyetle meşgul olduğu zamanki uyanıklık hali, onlardan tamamen kurtulduğu uyku hali gibi olur. Şimdi muhayyile kuvveti Faal Akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyi taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder. Bu tahayyül edilen şeyler kendi paylarına ortak duyu kuvvetine giderler ve tasavvur (irtisam) edilirler. Ortak duyu kuvvetinde onların imajları (rusûm) ortaya çıkar çıkmaz, görme kuvvetinin kendisi bu imajlardan etkilenir (infi’al) ve bu imajlar orada tasavvur edilirler”⁴⁵. Görüldüğü gibi birtakım insanlar, üstün muhayyile güçleri sayesinde, uyanıklık halinde bile Faal Akıl ile iletişime geçerek metafiziksel gerçeklikler hakkında bazı bilgileri temsili bir biçimde elde edebilirler. Filozofa göre, muhayyile yetisinin bu olağanüstü durumu ancak nebilerde mevcuttur⁴⁶. Onların, bu güçleriyle Faal Akıldan aldıkları bilgi de dini anlamdaki vahiydir.

Muhayyile yetisinin, soyut hakikatleri ve düşünülürler suretleri oldukları şekliyle değil de, temsil ve

⁴⁴ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 106-107

⁴⁵ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 96

⁴⁶ Fârâbî, İdeal Devlet, s. 97

benzetmeler şeklindeki idraklerinin vahiy olarak adlandırılması neticesinde, nübüvvet de metafiziksel bilginin tahayyül gücü vasıtasıyla yorumlanmış ve dönüştürülmüş biçimi olmaktadır. Dolayısıyla soyut hakikatlerin ve düşünümlerin kazanılmış akıl düzeyindeki idraki, gerçek felsefe iken, bunların tahayyül gücü aracılığıyla yorumlanması ise din şeklinde ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'nin konuyla ilgili şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir: “Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında ve öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorlarsa, bu bilgileri içine alan ilim, felsefedir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yolu ile bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorlarsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi din diye adlandırmaktaydılar... Her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler. Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla ve kavramaya dayanarak bilgi verdiği her şeyde, din hayal gücüne dayanarak bilgi verir”⁴⁷.

İbn Sina'nın vahiy ilgili görüşleri, Fârâbî'nin aynı konudaki düşünceleriyle karşılaştırıldığında daha ayrıntılıdır ve fazla problematik değildir. O, bu konuyla ilgili görüşlerini hem Şifa, Necat ve İşârât gibi sistem eserlerinde, hem bu konuyla ilgili müstakil risalelerinde ele alıp incelemiştir. İbn Sina konuyu temellendirirken, Fârâbî'den farklı olarak ayet ve hadislerle de müracaat ederek, hem felsefenin hem de dinin taleplerini karşılamaya çalışmıştır. O, vahye dair düşüncelerini daha çok metafizik ve nefis ile ilgili yazılarında ortaya koymaktadır. Metafizik açıdan, nübüvvetin sosyo-politik yönü, nefis ile ilgili yazılarında ise nebinin bilgilenme süreci ve vahiy konu edilmektedir. Ancak konumuz açısından bizi ilgilendiren nebevi bilgi yani vahiy kuramıdır. Bu nedenle meselenin epistemolojik veçhesi üzerinde durmak yerinde olacaktır.

İbn Sina, insanın bilgi elde etme gücü ile kendi dışındaki canlılardan ayrıldığını ve bunun da ‘düşünen nefis’ olarak adlandırılan teorik akıl ile gerçekleştirdiğini belirtir. Teorik akıl da, çeşitli şekillerde elde ettiği bilgi neticesinde maddesel akıldan kazanılmış akıl düzeyine kadar çıkabilir. Bu gelişim sürecinde bilgiyi insana kazandıran güç Faal Akıldır. İnsanın bilgilenmesi boyunca kendine düşen görev ise, Faal Akıl ile ittisale geçebilme adına, sahip olduğu bilişsel donanım ve imkanları harekete geçirmekten ibarettir. Yani insan, maddesel akıl düzeyinde elde ettiği ilk düşünümlerden sonra bilişsel bir gayret içine girerek kazanılmış akıl düzeyine yükselir ve Faal Akıldan bilgiyi alabilir. Ancak İbn Sina'ya göre, birtakım insanlar böylesine bir süreci yaşamadan da, yani hiçbir öğrenim faaliyetinde bulunmadan da Faal Akıl ile iletişime geçer ve bilgiyi kabul edebilir. Bir başka ifadeyle insanların bir kısmı düşünme aracılığı ile bilgiyi kazanırken, diğer bir kısmı da düşünme olmaksızın bir anda ve akli bir kesinlik içerisinde bilgiyi kazanır. Bu, sezgi gücünün maksimum düzeyini ifade eder. Bu yeteneğe sahip insanlar sanki her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. Bu insanların sahip oldukları bu akli derece ‘kutsi akıl’ olarak adlandırılmakta ve nübüvvetlik mertebesine tekabül etmektedir⁴⁸.

Nebinin sahip olduğu bu özel yeteneğin daha iyi anlaşılması için, filozofun, bilginin nasıl kazanıldığına

⁴⁷ Fârâbî, Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sa'âde), (Çeviren Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 90-91. Fârâbî'nin vahiy öğretisi için ayrıca bkz. Yaşar Aydın, age, s. 129, Ömer Mahir Alper, İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi, Ayışığı Kitaplar, İstanbul 2000, s. 117 vd.; İbrahim Hakkı Aydın, age, s. 143 vd.; .Herbert A. Davidson, age, s. 54 vd.

⁴⁸ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 219 vd.; en-Necat, s. 167

dair düşüncelerinin bir başka yönden tahlil edilmesi gerekir. Aynı anlamda olmak üzere özellikle sezgi kavramının mahiyetini burada zikretmek, kutsi aklın anlam ve işlevi açısından önemlidir. İbn Sina'ya göre bilginin kazanılması “ya düşünme, ya sezgi, ya da anlama ile gerçekleşir”⁴⁹. Ona göre “düşünme, nefsi, feyezanı kabul etmeye hazır hale getiren hareketlerdir”⁵⁰. Bu hareketler ise, duyuların akla ilettiği suret ve anlamları kavramlara dönüştürme ve bunlarla önermeler oluşturma türünden etkinliklerdir. Ancak böyle bir etkinlik neticesinde Faal Akıl bilgiyi verebilir. Bu nedenle düşünme, bilgiyi arama çabasıdır. Şayet insan kendisini yoğun bir şekilde böyle bir çaba içine sokarsa Faal Akıl ile ittisali gerçekleştirip bilgiyi elde edebilir.

Filozofa göre bilginin bir diğer elde ediliş yolu sezgidir. “Sezgi (hads), zihnin kendisiyle orta terimi (bilgiyi) elde ettiği fiilidir”⁵¹. Bir başka tanım da şöyledir: “Sezgi orta terimin bir anda zihinde yer etmesidir”⁵². İlk tanımda zihnin her türlü eylemi sezgi iken, sonraki tanımda sezgi daha özel bir anlamdadır. Birincisi düşünmeyi de içine alırken, ikincisinde düşünme olmaksızın bilginin alınması söz konusu edilmektedir. Bu türden bir sezgi ancak birtakım insanlar için geçerlidir ve bunlar ya kazanılmış akıl düzeyine ulaşmış filozoflar ya da nebilerdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, nebinin entellektüel gelişim aşamalarının hiç birisini geçmeksizin böyle bir yeteneğe sahip olmasıdır ki, işte İbn Sina'nın kastettiği ‘kutsi güç’ budur. Bu güce sahip olan nebi de dilediği zaman Faal Akıl ile ittisale geçip, çok kısa bir sürede bilgiyi olduğu gibi alır.

İbn Sina'ya göre kutsi akıl “bilmeleke akıl cinsindendir ki o, diğer insanların ortak olamayacakları gerçekten yüksek bir derecedir”⁵³. Kutsi aklın, meleke halindeki akıl cinsinden kabul edilmesi birkaç yönden üzerinde durulması gereken bir konudur. İlk, maddesel aklın Faal Akıldan elde ederek melek halindeki akıl seviyesine çıktığı ilk düşünülürlerin mutlak doğru bilgiler olması gibi, nebinin Faal Akıldan aldığı vahiy de mutlak hakikati ifade eder. Diğer yandan nasıl ki, meleke halindeki akıl seviyesinde ilk düşünülürlerin alınmasında insanın bir gayreti söz konusu değilse, nebi de her hangi bir çaba içine girmeksizin vahyi kabul etmektedir. Dolayısıyla buradan, nebinin sahip olduğu vahyin tamamını, kendi imkanlarıyla oluşturamayacağı sonucu çıkmaktadır. Ki bu da, vahyin muhatabının Tanrı tarafından seçildiğini göstermektedir. İbn Sina açıkça ifade etmese de, kanaatimizce ona göre nübüvvet kesbi değil, vehbidir.

Nebi, hem sahip olduğu kutsi güç, hem de bu güç ile bilgiyi alma noktasında diğer insanlardan ayrılır. O, Faal Akıldan feyezan eden bilgilerin tamamını ya bir defada veya belirli bir zaman dilimi içerisinde direkt olarak elde etmektedir. İşte onun bu çerçevede aldığı bilgi vahiydir⁵⁴. Bu aynı zamanda nebinin kutsi aklı ve Faal Akıl arasındaki maksimum ilişkinin de adıdır. “Böyle bir nefis sanki kibrit, Faal Akıl da ateş gibidir. Ve Faal Akıl aniden onu tutuşturur ve kendi cevherine dönüştürür”⁵⁵.

İbn Sina'ya göre, Faal Aklın sahip olduğu bilgi, hiçbir şekilde harf ve kelimelerle ifade edilmemiş, ibarelere dökülmemiş, sayısallık ve çokluktan uzak bir anlamlar bütünüdür. Ki bu, aynı zamanda Allah'ın kelim

⁴⁹ İbn Sina, eş-Şifa, Mantık III, Burhan, nşr. Ebu'l-Alâ el-Affî, Kahire 1954, s. 60

⁵⁰ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 208; el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 393

⁵¹ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s.219; en-Necat, s. 167

⁵² İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât II, s. 393

⁵³ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 219

⁵⁴ İbn Sina, Nübüvvât, 45, 47

⁵⁵ İbn Sina, Risale fi'l-Fiil ve'l-İnfial ve Aksâmiha, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, Mecmu' Resail, Haydarabad h. 1354, s. 4

sıfatına karşılık gelmektedir. Bu karakterdeki anlamlar, nebinin kutsi aklına akınca (ilkâ), nebi, bu gücü ile onları düşünülür kılar. Bundan sonra bu bilgiler, hayal gücü vasıtasıyla harf ve kelimelere dönüştürülerek, mesela İbranice ve Arapça olarak ifade edilir. Bu bilgiler bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte, farklı dillerde formüle edilebilirler. Böylece vahiy meleği görülüp, sesi de işitilmiş olur. Dolayısıyla nebi önce bilir, sonra bu bilgileri duyulur olana dönüştürür. Filozof ise, önce duyulur olandan hareketle yetkinleşir, sonra da hakiki bilginin kapısı kendisine açılır⁵⁶.

İlahi kelamın, nebi tarafından elde edilmesinde, onun hem kutsi aklı, hem de muhayyile yetisi beraberce iş görmektedirler. Muhayyile yetisinin bu noktada üstlendiği görev, ilahi kelamın sembollerle ifadesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü ilahi inayet gereği duyulur ve düşünülür dünyanın ıslahını siyaset ve ilimle gerçekleştirmeyi amaçlayan nebi, Tanrıdan, Faal Akıl aracılığıyla aldığı bilgiyi “uygun bir anlatım tarzında (ibaretün istasvabet)” insanlara anlatmakla yükümlüdür⁵⁷. ‘Uygun bir anlatım tarzı’ nebiye indirilen vahyin hangi özellikte olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu özellik, vahyin, insanlar tarafından anlaşılabilir ve kabul edilebilir nitelikte olması anlamına gelmektedir. Özellikle Tanrı ve ahiret hayatı gibi soyut gerçeklikleri ifadede ve bu konularda insanları ikna etmede, devreye nebinin sahip olduğu üstün muhayyile yetisi girmektedir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, insanın bilgilenmesi ya fiziksel olandan metafiziksel olana, yani duyulurlardan düşünülörlere ya da metafiziksel olandan fiziksel olana doğru gerçekleşir. Bu ikinci durumda insan, bilgiyi Faal Akıldan teorik aklına, oradan da muhayyile yetisine aktararak, düşünölür olanı duyulur kılar. Bu durum bilinçli bir bilgilenme sürecidir ve belirli bir noktaya ulaşmış herkes için geçerlidir. Ancak muhayyile yetisi oldukça fazla işlek olan bazı kimseler, duyuların, bu gücü etkinliğinden alıkoymadığı zamanlarda yani uyku halinde bilgiyi elde edebilirler, ki bu, gerçek rüyadır. Bu durum, o kimselerde uyanıklık halinde de gerçekleşebilir. Yani onlar uyanık iken dahi, duyuların muhayyile gücüne etki etmesine izin vermezler ve metafizik aleme ait bilgileri tahayyöl edip, şimdiki ve gelecek zamanda gerçekleşecek olayların bilgisine vakıf olabilirler. Nebinin muhayyile gücü bu özelliktedir⁵⁸. Nebi sahip olduğu bu güç ile, Faal Akıldan kutsi gücü ile elde ettiği bilgilerin bir kısmını duyulur formlara dönüştürebilir. Vahyin, sembol ve benzetmelerle ifade edilmesi bu anlamdadır.

Filozofun, vahyin temellendirilmesinde, nebinin muhayyile gücüne vurgu yapması başka yönlerden de önemlidir. Onlardan birisi, göksel nefslerin tikel bilgilerini bu gücün kabul ettiğidir. Göksel nefsler, kendilerinden derece bakımından üstün olan soyut akılların tümel bilgilerinden farklı olarak, tikel karakterli birtakım bilgilere sahiptirler. Bu nefsler, her ne kadar ontolojik olarak ay altı alemin cisimsel varlıkları üzerinde etkili iseler de, özellikle tikel anlamlar (el-maani’l-cüz’iyye) üzerinde de tasarruf sahibidirler⁵⁹. Bu tasarruf, nebinin sahip olduğu muhayyile gücü vasıtasıyla bazı gaybi bilgilerin elde edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum nebini ayırtedici bir özelliği olan mucizenin bir çeşidiyle de doğrudan ilişkilidir. Çünkü “mucizenin bu çeşidi tahayyöl gücünün üstünlüğüyle ilgilidir. Çünkü yetenekli olana, geçmişteki ve halihazırdaki olayları tahayyölü ve gelecekteki olayların henüz ortada

⁵⁶ İbn Sina, Risaletü'l-Arşıyye, s. 36

⁵⁷ İbn Sina, Nübüvvât, s. 47

⁵⁸ İbn Sina, eş-Şifa, Nefs, s. 154 vd.

⁵⁹ İbn Sina, eş-Şifa, İlahiyat II, s. 436-437 Risale fi'l-Fiil ve'l-İnfial ve Aksâmiha, s. 4 vd.

olmayan bilgilerine (mugayyebât) ulaşmayı mümkün kılan şeyler verilmiştir. Uzun zaman önce gerçekleşmiş olayların çoğunun bilgisi kendisine verilir, o da bunları haber verir. Yine gelecekte gerçekleşecek olan olayların bilgisi kendisine verilir; bunlarla da (insanları) uyarır”⁶⁰. Gaybi bilgi mucizenin bir çeşidi olarak kabul edilmekte ve bu da geçmiş, şimdi ve gelecekteki tekil olayların bilgisiyle ilişkilendirilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak filozof, geçmiş peygamberlerin hayatları ile ilgili bilgilerin nebiye verilmesi, Necaşi’nin ölümü ve Rumların ileriki bir tarihte galip gelecekleri gibi örnekleri vermektedir⁶¹.

Aynı şekilde mucizenin diğer bir çeşidi de yine vahiyle alakalıdır. Bu tür mucize “bilginin üstünlüğüyle ilgilidir. Çünkü yetenekli (müsteid) olana, insani öğrenme ve öğretme olmaksızın bilginin en üstünü verilir. Böylece o, Allah’ın dilediği kadarıyla, sahip olduğu insani güç oranında gerçek Tanrıyı, meleklerin tabakalarını, yarattıklarının diğer sıfatlarını, mebde ve meâdın keyfiyetini ve bunun gibi bir çok şeyi kuşatıcı bir şekilde bilir”⁶². Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, nebinin sahip olduğu kutsi güç ile Faal Akıldan aldığı vahiy, bir tür mucize olarak telakki edilmektedir.

Son olarak şunu ifade edebiliriz ki, İbn Sina’ya göre vahiy, nebinin hem kutsi akli hem de muhayyile gücü ile elde ettiği bir bilgidir. O nedenle vahiy tecrübesi, sadece hayale dayalı bir etkinlik olmayıp, daha çok kutsi aklın bir işlevi olarak değerlendirilmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda sonra, Fârâbî ve İbn Sina’nın vahiy kuramıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Fârâbî’ye göre vahyin iki anlamından bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi teorik aklın bütün aşamalarını geçmiş olan insan, din dilinde vahiy meleği olan Faal Akıldan vahiy elde edebilir. Kazanılmış akıl düzeyinde alınan bu bilgiler, gerçek felsefe, bilgiyi elde eden de filozoftur. Bu tür bilginin sosyo-politik bir içeriğe sahip olması gerekmez. O epistemolojik karakterlidir ve bireysel bir tecrübedir. İkinci olarak akli aşamaları başarıyla geçen insanın, muhayyile yetisi ile bilgiyi elde etmesidir ki, dini muhtevalı vahiy budur. Bu, felsefi hakikatin yorumlanmış şekli olarak değerlendirilebilir. İbn Sina’ya göre, nebi, diğer insanların sahip olamayacağı bir akli güce sahiptir ve bu güç ile vahyi Faal Akıldan almaktadır. Dolayısıyla insanın kabul ettiği bilginin vahiy olmasının temel şartı, ona göre, bu güce sahip bulunmaktır. Bu güç, nebiye Tanrı tarafından bahşedildiği için, nebinin ümmi olası anlaşılabilir bir durumdur. Nebi bu gücü ile aldığı bilgileri, sahip olduğu konum ve görev gereği, muhayyile gücünün de işe karışmasıyla sembollerle ifade etmektedir. Her iki filozofa göre de felsefi olan ile vahye dayanan din, bir ve aynı hakikati farklı üsluplarla dile getirmektedirler. Yine her iki filozofa göre, gerek filozofun gerekse nebinin epistemolojik olarak yükselebilecekleri en son nokta, Faal Aklın makamıdır

⁶⁰ İbn Sina, Risale fi’l-Fiil ve’l-İnfial ve Aksâmiha, s. 4 vd.

⁶¹ İbn Sina, Risale fi’l-Fiil ve’l-İnfial ve Aksâmiha, s. 4

⁶² İbn Sina, Risale fi’l-Fiil ve’l-İnfial ve Aksâmiha, s. 4. İbn Sina, “Biz ona katımızdan bir bilgi verdik (Kehf 65)”, Onu, Ruhü’l-Emin senin kalbine indirdi (Şuara 193)”, “Sana bilmediğini öğretti (Nisa 13)”, “Böylece sana emrimizden bir ruh vahyettik, oysa sen kitap ve iman ne olduğunu bilmiyordun (Şurâ 52)”, “Yağı, neredeyse kendisine değmese dahi ışık verir (Nur 35)” gibi ayetlerle; Ruhü’l-Kuds kalbine ilham etmiştir ki, hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmeyecektir”, “Salih kimsenin sadık rüyası, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür”, “Bana az söz ile çok şey ifade etme (ce-vâmiu’l-kelim) gücü verildi” şeklindeki hadisleri, nebinin bilgiyi Faal Akıldan alması ve üstün bir akıl ve muhayyile gücüne sahip olması şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. İbn Sina, Risale fi’l-Fiil ve’l-İnfial ve Aksâmiha, s.3- 4; İbn Sina’nın nübüvvet ile ilgili düşünceleri için ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, age, s. 190 vd.; Fârâbî ve İbn Sina’nın vahiy anlayışlarının ayrıntılı bir analizi için bkz. Fazlurrahman, Prophecy in İslam: Philosophy and Orthodoxy, London 1958, s. 30 vd.

MUHAMMED İKBAL'DE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

Hidayet Peker[†]

ÖZET

İkbal'in felsefî ilgileri, Tanrı, evren, insan, bilgi, ahlak, değer, ölümsüzlük, siyaset, özgürlük vs. gibi pek çok konuyu kapsamaktadır. Ancak biz, bu çalışmada İkbal'in Tanrı ve evren hakkındaki görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız. Bunu yaparken de, öncelikle İkbal'in kendi eserlerinden hareket edeceğiz. İkbal'e göre evren sürmekte olan İlahî bir yaratımdır; o kaynağını, oluşunu ve devamlılığını Allah'ın yaratıcı iradesi ve bilinçli amacında bulur. Evren cansız, statik değil, dinamik ve hep gelişen bir organizmadır, Müşahede Edilmeyen Hakikat'in müşahade edilen tarafı, O'nun nesneleşmesi ve açığa çıkmasıdır. Evren, Tanrı'dan kopararak anlaşılamaz, çünkü o, Allah'ın davranışdır. Bu davranış ise süreklilik arz etmektedir. İşte hakikat arayışı bu sürekliliğe insanın bütün benliğiyle katılmasıyla mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbal, Tanrı, Evren, Yaratma, Zaman-Mekan

The Relationship between God and the Universe in Muhammad Iqbal

ABSTRACT

Iqbal's philosophical concern consists of various subjects, such as God, universe, human, knowledge, morality, value, immortality, politics, freedom, etc. However, we will try to elaborate Iqbal's views on the relationship between God and the universe with reference to his own works. According to Iqbal, the universe is an ongoing divine creation; it takes its source from God's creative will and His conscious purpose. The universe is not an inanimate and static thing, but it is a dynamic and ever-growing organism; an observable dimension of the Unobservable Truth, Its objectivisation and Its revelation. The universe cannot be explained as detached from God, because it is the conduct of God. This conduct is continuous. Then, seeking for truth is possible by means of human's participation in this continuousness.

Key Words: Muhammad Iqbal, God, Universe, Creation, Time-Space

[†] Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi. Bu makale Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/1 (Ocak 2013) de yayımlanmıştır.

Her düşünür kendi döneminin çocuğudur; mütefekkirin düşünsel hassasiyetleri ve ilmi ilgileri, öncelikle kendi sosyo-kültürel coğrafyasını etki altına alan problemlere yöneliktir. Ancak düşünür, bu problemlerle ilgilenirken ya da onlara çözüm ararken, kendi sosyo-kültürel coğrafyasında sıkışıp kalmaz; geçmişten günümüze çeşitli problem alanlarından haberdar olup, pekçok farklı ilmi tavırları ve çözüm denemelerini dikkate alır ve gündemine taşır. Özellikle ilgi alanına giren problemlerin ortaya çıktığı ve sürüp gittiği sosyal yapıyı, bu yapının ürettiği kültürel dokuyu ve bu kültürün ifadelendirilip şekillendiği dilin çeşitli fonksiyonlarını bilmek; ayrıca yaşadığı zamanın ilmi verilerini bilip yeni olanı ortaya koymak bir düşünürün ayırt edici özelliği olması gerekir. Bütün bu nitelikler Muhammed İkbal’de fazlasıyla vardır. O, bütün mesaisini, İslam toplumunun o günkü problemlerine ve İslam düşüncesinin çeşitli alanlara yönelik problemlerinin çözümüne hasretmiştir. Bu bağlamda o, bir din adamı, sosyal bilimci, politik bir kişilik ve filozof-şair olarak karşımıza çıkar, ancak onun dikkat çeken tarafı filozofluğu ve şairliğidir.

İkbal’in felsefi ilgileri, Tanrı, evren, insan, bilgi, ahlak, değer, ölümsüzlük, siyaset, özgürlük vs. gibi pek çok konuyu kapsamaktadır. Ancak biz, bu çalışmada İkbal’in Tanrı ve evren hakkındaki görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız. Bunu yaparken de, öncelikle İkbal’in kendi eserlerinden hareket edeceğiz. Onun felsefi ilgilerinin (özellikle Tanrı ve evren) yoğunlaştığı eserleri “İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu”¹ ve “Cavidname”²dir. Her ne kadar İkbal’in doktora çalışması olan ve “İslam Felsefesine Bir Katkı”³ adıyla Türkçeye çevrilen eseri doğrudan bu konularla ilgili görülse de, İkbal’in bu eserinde ortaya koyduğu bazı konuları sonradan düzelttiği ve onun düşüncesinin 1910’lardan sonra şekillendiği⁴ dikkate alınırsa, onun doktora çalışmasından daha çok diğer eserlerini temel almamız isabetli olacaktır. Kaldı ki, Cavidname, İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu adlı eserin (bu eser İkbal’in felsefesini ortaya koyduğu tek nesirdir), şairane bir versiyonudur⁵.

İkbal’in etkilendiği düşünce sistemlerini ya da düşünürleri bilmek, onun hem felsefi ilgilerini anlamak için bize bir anahtar sağlayacaktır, hem de düşüncesinin derinliğini kavramamızı kolaylaştıracaktır. İkbal, bir taraftan Antik Grek ve Hellenistik kültür ile ait olduğu İslam düşüncesini çok iyi özümsemiş, diğer taraftan varlığını bir dereceye kadar İslam düşüncesiyle girdiği polemiğe borçlu olan modern Batı düşüncesini derinlemesine kavramıştır. Aynı zamanda yaşadığı bölgenin iki büyük kültürü Budizm ve Hinduizme de vakıf olan İkbal’in bir de kadim İran düşüncesini bütün bunlara yedeklediği düşünüldüğünde, problemleri mütefekkir hassasiyeti ve şair duyarlılığı ve coşkusu ile ele alması göz önüne alındığında, onun bilgi birikiminin ve bu birikimden süzülen düşüncelerin niteliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. İkbal’in düşüncesinin şekillenmesinde, müslüman düşünürler sözkonusu olduğunda Suhreverdi Maktul, İbn Arabî, Abdülkerim Cîlî, Mevlana ve İmamı

¹ Muhammed İkbal, İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (çev.Ahmet Asrar), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984. (Bundan sonra bu eser sadece “Dini Düşünce” şeklinde belirtilecektir.)

² Muhammed İkbal, Cavidname, (çev.A. Schimmel), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

³ Muhammed İkbal, İslam Felsefesine Bir Katkı (İran’da Metafizik İlimlerin Tekamülü), (çev. Cevdet Nazlı), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

⁴ Bkz. Schimmel’in Cavidname’ye yazdığı önsöz, s. 14.

⁵ Schimmel, aynı eser, s. 18

Rabbânî gibi mutasavvıflar dikkat çekmektedir. Özellikle Mevlana her konuda İkbâl'i etkilemiş görünmektedir. Ona göre Mevlana, "Fars dilinde Kur'an yazmış birsidir"⁶. Tıpkı İbn Sina'nın Hayy b. Yekzan hikayesinde, hakikatin elde edilmesinde Cebraîl'in kendisine rehberlik etmesi gibi, Cavidname'de de Mevlana, İkbale, hakikati bulma yolunda kılavuzluk etmekte ve birçok müşkilin çözümünde ona yardımcı olmaktadır. Batı dünyasından etkilendiği düşünürler arasında Bergson, Whitehead, Nietzsche ve fizikçi Einstein başta gelmektedir. Onun, İslam dışı düşünce sistemlerinden ve müslüman olmayan pekçok düşünürden etkilenmiş olması, onlarla aynı sonuçlara vardığını göstermez⁷. Bununla birlikte o, İslam dışı düşünce sistemlerinden kendi felsefesine uygun olanı, kelimenin tam anlamıyla *ictihadî bir yöntemle* Kur'anî olana dönüştürmüştür. Bu dönüştürme faaliyeti, modern zamanlardaki düşünürler için daha çok geçerli iken, Grek ve İslam felsefesinin topyekûn varlığa dair görüşleri İkbâl tarafından yanlış bulunup reddedilmiştir. Ona göre "Grek felsefesi, müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen, genellikle onların Kur'an ile ilgili görüşlerini karartmıştır"⁸. Kaldı ki, Grek felsefesi ve onun devamı niteliğindeki görüşler varlığı tek bir cepheden ele almaktadırlar, oysa varlık tüm yönleriyle bütüncül bir açıdan anlamlandırılmalıdır, ki bu, aynı zamanda Kur'an'ın emrettiği idrak biçimidir⁹. Kur'anî idrak tarzı, elle tutulur gözle görülür gerçeklere ağırlık veren bir ruh taşır, hayal ve faraziyelerle uğraşmaz, bu durum İslam ilim ve hikmetinin de yönünü tayin etmektedir¹⁰. Kur'an'ın, insanın nazarını somut gerçekliklere yöneltmesindeki ısrarı, Mutlak Hakikat'in oluş içinde aranması gerektiğine dair düşüncedir. Yoksa salt Mutlak olana yönelik bir teemmül, O'nu idrakten acizdir. Çünkü, Mutlak olan, oluş düzeyinde ve müşahhas gerçekliklerde kendini izhar eder. Kur'an'ın asıl amacı da, insanın bakışını somut ve değişim içinde olana teksif ederek, Allah ve evren ile ilgili yüksek bir şuur oluşturmaktır¹¹. Evren ancak düşünülebilir, oysa Tanrı ancak sevinebilir.

Muhammed İkbâl'in felsefesinin ana karakteri dinamizm ve değişimdir. Esasen değişmeyen ile değişen, varlık ile var olan ya da bir ile çok arasındaki ilişkinin nasıllığı, felsefenin kadim problemlerinden biridir. Bundan dolayıdır ki, teizm, deizm, panteizm, panenteizm gibi Tanrı-evren ilişkisine dair birbirinden farklı pek çok tasavvur geliştirilmiştir. İkbâl, bizzat Kur'an'dan hareketle dinamik ve organik bir Tanrı ve evren anlayışını felsefesinin merkezine yerleştirmiş, değişim ve gelişimi benimseyen yaklaşımlara tutkulu bir şekilde bağlanmış, oluşu yadsıyan yaklaşımları ise şiddetle eleştirmiştir. O, bir şiirinde Platon hakkında "Hissedilmeyen şeyin o kadar büyümesine kapıldı ki; eline, gözüne, kulağına zerre kadar kıymet vermedi...Onun ceylanı salınıp dolaşmaktan mahrumdur. Kekliğine yürüyüş lezzeti haramdır"¹² diyerek oluşu önemsememesini kınamaktadır. Bir başka rubaisinde ise, "Bizim kuşumuz tuzağa düşmüştür; artık onun kanatlarına uçmak haramdır,

⁶ Muhammed İkbâl, Esrar ve Rumuz, (çev. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1964, s. 22

⁷ İkbâl'in felsefesinin şekillenmesinde en önemli etki kaynaklarından bir de Whitehead olmasına rağmen, İkbâl bir çok konuda ondan ayrı düşünebilmiştir. Bu konuyla ilgili bkz. Mehmet Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXVII, Ankara 1985, s. 31-87

⁸ Dini Düşünce, s. 19

⁹ Dini Düşünce, s. 19-20

¹⁰ Dini Düşünce, s. 176, 180

¹¹ Dini Düşünce, s. 25, 224

¹² İkbâl, Esrar ve Rumuz, s. 38

zannediyorsun. Can, ten içinde olduğu için canın manası daha yüksek ve daha mümtazdır. Hem de hançerimizin bile taşıdır”¹³ demektedir. Bilindiği gibi İslam felsefesi ve tasavvuf düşüncesinde ruhun, bedene düştüğü ve hapsedildiği, onun kutuluşunun bedensel ve daha genel anlamda dünyevi olandan uzaklaşmakla mümkün olacağı teması güçlü bir şekilde ele alınmaktadır ve bu durum, “kuşun kafese hapsolması” sembolü ile ifade edilmektedir. Nitekim bu konuyla ilgili İbn Sina’nın, Ahmed Gazalî’nin, Necmi Daye’nin “Kuşlar Risalesi” adlı eserleri vardır¹⁴. İktbal yukarıdaki rubaisi ile bu düşünceye karşı çıkararak var olanın hakikate ulaşmada ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Düşünür, bu düşüncesine o kadar sadıktır ki, hem İslam düşüncesi hem de Batı düşüncesinde, bu görüşle uzlaşmayan her bir fikri aşağılamaktadır. O, her alandaki katı muhafazakârlığa adeta isyan eder:

“Ben bir deryayım, dalgalanmamak benim için hatadır,
Benim derinliklerimi bilen nerededir

.....

Eski zaman pirllerinden ümidimi kestim,
Gelecek günlerden bahsedeceğim”¹⁵

“Geçmiş zamanlara göz bağlamış,
Sönmüş ateşten kalbini yakıyor.

El ve ayağındaki bağlar hep ondan geliyor,
Ondan geliyor netice vermeyen feryadım.

Kendini kendinden uzaklaştırmış,
Eski örneklerden bir hapishane yapmıştır”¹⁶.

İlk ilke ya da Tanrı düşüncesi bütün dinler ve felsefî sistemlerin merkezi konusu olmuştur. Din ve felsefî sistemler nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahiplerse, ona uygun düşen bir evren, insan, bilgi, değer, toplum, sanat vs. anlayışı geliştirmişlerdir. Bu nedenle, herhengi bir varlık alanına dair yapılacak derin bir araştırma veya arzulanen yüksek bir şuur düzeyi, o alanın dayandığı Tanrı tasavvurundan hareketle ortaya konulabilir. Bu, İktbal için de geçerlidir. Her ne kadar İktbal, salt Tanrı’ya dair bir spekülasyonu değersiz ve anlamsız bulsa da, Tanrı’nın varlığı ve etkilerini var olanın organik bütünlüğünde aramamız gerektiğini söyler.

İktbal, Tanrı ile ilgili görüşlerine skolastik felsefenin Tanrı’nın varlığına dair öne sürdüğü üç delili, kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delilleri eleştirerek başlar. Ona göre, bu deliller her ne kadar mantıksal olarak yanlış ve saçma olsa da, Zat-ı Mulak’ı aramak hususunda bir fikir hareketi ortaya koymuştur¹⁷. Bu delillerden ilki olan kozmolojik delilin pek çok çeşidi olsa da¹⁸, İktbal sadece neden-sonuç ilişkisi bakımından

¹³ Muhammed İktbal, Şarktan Haber, (çev. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1963, s. 35

¹⁴ Bkz. İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler, (çeviri ve derleme: Derya Örs), İnsan Yayınları, İstanbul 1997

¹⁵ Cavidname, s. 75

¹⁶ Cavidname, s. 347

¹⁷ Dini Düşünce, s. 49

¹⁸ Bu delilin çeşitli şekilleri hakkında ayrıntılı bir bilgi için bkz. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 31 vd.; İsmail Çetin, İman ve İnkârın Felsefî Temelleri, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 72 vd.

delili incelemektedir. Kozmolojik delile göre, evren sonlu ve nedenlidir; her sonucun bir nedeni vardır ve bu neden-nedenli ilişkisi olduğu şekliyle sonsuza kadar gidemez (teselsülün imkansızlığı). İşte bu neden-nedenli ilişkisinin sonsuz sürede imkansızlığı sebebiyle, oluş, bir İlk-nedende durmak zorundadır. Bu İlk-neden ise varlığı kendinden olan, yani var olmak için bir nedene ihtiyaç duymayan, tüm varlığın kaynağı olan Tanrı'dır. İkbal'e göre delil iki yönden tutarsızdır. İlk, "sonlu bir malul ancak sonlu bir illet, ya da olsa olsa böyle illetlerden oluşan sonsuz bir dizi meydana getirebilir"¹⁹. Dolayısıyla akıl, hiç bir zaman sonludan hareketle, sonsuza bu şekilde ulaşamaz. İkinci olarak, delil nedenli olanı yok saymaktadır; yani nedenli olanı reddederek İlk-nedeni tasdike çalışmaktadır. "Oysa gerçek sonsuz, sonluyu dışarıda bırakmaz. Sonluluğunu yok etmeden, onu kendi kapsamına alır, varlığını açıklar ve kanıtlar"²⁰.

Teleolojik delil, evrendeki düzen, uyum ve gayeden hareket ederek sonsuz bir gücün varlığına ulaşmayı amaç edinir. Bunu yaparken bir sanatkarın sanatı ile olan ilişkisini örnek olarak kullanır. İkbal'e göre, bütün bu yönleriyle teleolojik delil bizi kabul edilebilir bir sonuca götüremez. Çünkü bu delile göre Tanrı bir yaratıcı değil, sadece bir düzenleyici ve aynı zamanda evren ölü ve duygusuz bir konuma indirgenmiştir. Ayrıca sanatkarın sanatı ile olan ilgisi, Tanrı'nın evren ile ilgisine kesinlikle benzemez. Bu delilin sonuçlarından biri de ideal olan ile reel olan, bir başka ifadeyle yaratan ile yaratılan arasında derin bir mesafe açması ve düşünceyi sadece soyut olanla irtibatlandırmasıdır. Halbuki düşünce İkbal'e göre maddenin oluşturulmasında dahili ve asli bir unsurdur²¹. Teleolojik delil vasıtasıyla Tanrı'nın varlığını ispatlamak ile evrende bir teleolojinin (gayeliliğin) var olup olmadığı konusu birbiriyle bağlantılı olduğu için, bu konuya İkbal'in evren ile ilgili görüşleri değerlendirilirken daha sonra döneceğiz.

İkbal'in, Tanrı'nın varlığıyla ilgili ele alıp eleştirdiği son delil, özellikle Descartes ile birlikte meşhur olan ontolojik delildir. Bu delil, zihnimizde var olan "mükemmel varlık" fikrine dayanan bir dizi akıl yürütmeyle meydana getirilmiştir. Buna göre bendeki mükemmellik fikri eksik ve sonlu olan dış dünyadan elde edilemez, halbuki bendeki her fikrin bir objektif gerçekliği olmak zorundadır. Mükemmellik fikri de dış dünyadan gelmediğine göre, o zorunlu olarak mükemmel olan Tanrı'nın varlığını işaret eder. Öncelikli olarak İkbal, Kant'tan da istifade ederek, bir şeyin varlığını kavramanın, objektif varlığa delil olamayacağının altını çizer. Esasen bu delil, mükemmel bir zatın tasavvurunda, o zatın varlığının da mündemiç olduğunu bize hatırlatıyorsa da, İkbal'in temel eleştirisi, Kartezyen felsefenin düşünceyi, eşyaya dışarıdan etki eden bir unsur olarak değerlendirmesi ve daha da önemlisi sonlu olanı yok sayarak ya da değersizleştirerek sonsuz olanı bulmaya çabalamasıdır²². Kaldı ki bu tutum İkbal'in felsefesine taban tabana zıt bir durumdur. Bizim asıl amacımız İkbal'in bu delillerle ilgili görüşlerinin ve eleştirilerinin ayrıntılı bir açıklaması olmadığı ya da asıl gayemizin İkbal'in Tanrı ve evren ile ilgili düşüncelerinin tesbiti olduğundan konuyu burada ayrıntılandırmayı uygun bulmadık²³.

¹⁹ Dini Düşünce, s. 49-50

²⁰ Dini Düşünce, s. 50, Ayrıca bkz. Jamila Khatoon, İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kainat, (çev. Celal Türer), Üniversite Kitabevi, İstanbul tsz., s. 45 vd.

²¹ Dini Düşünce, s. 50-51; Jamila Khatoon, age, s. 47.

²² Dini Düşünce, s. 52-53

Tanrı ve evreni ayrı ayrı, birbirlerinden ilişkilerini koparacak şekilde ele almak İkbâl'in düşüncesinde mümkün görünmemektedir. Tanrı ve evren, sonsuz bir mekanın boş kabı içerisinde karşı karşıya duran iki varlık değildir²⁴. Salt Tanrı üzerinde bir teemmülden hareketle oluşturulacak her türlü anlama çabası sonuçsuz kalacaktır. Çünkü ona göre evren, Mutlak Gerçek'in müşahade edilen tarafı ve simgesidir. İnsanın Tanrı'yı arayışı, bu müşahade edileni idrak etmekle gerçekleşecektir²⁵. İkbâl'e göre Kur'an'daki bütün kevnî (oluş ile ilgili) ya da tabiatın incelenmesini emreden ayetler, öncelikli olarak az önce belirtilen tavrın ve bakışın kazanılmasına yöneliktir. İnsanın, tabiatı kontrolünün amacı da, müşahade edilen Hakikat'ten, müşahade edilmeyen Hakikat'e ulaşmaktır²⁶ ya da tabiatı bilmek Allah'ın davranışını bilmektir²⁷. O, bu bağlamda pek çok ayeti zikreder ki, onlardan bir kaç şöyledir: “(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı? (Gâşîye, 17-20)”, “O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz burada bilenler için dersler vardır (Rum, 22)”. Kadim zamanlardaki pek çok kültürün bu noktada başarısız olmalarının nedeni Mutlak Hakikat'i içten ele almaları, dinamik bir yapı arzeden dış görünüşü değersiz görüp ihmal etmeleri ve içten dışa yönelmeleridir²⁸. Esasen bu tür yaklaşımlar günümüze kadar hep olagelmıştır. İkbâl, Doğunun, Tanrı adına evreni, Batının ise evren adına Tanrı'yı ihmal ettiğini sık sık dile getirmektedir.

“Şark, Hakkı görüp dünyayı görmemiştir,
Garp, dünyada kalıp Haktan kaçmıştır”²⁹

Muhammed İkbâl, insanın bilme yetileri ile evrenden hareketle Mutlak Hakikat'in simgesel olarak öğrenilebileceğini belirtmektedir. Duyu, gözlem ve düşünce, bize Tanrı'yı dolaylı olarak takdim edebilir. Çünkü akıl ve duyu, doğası gereği hakikati parçalara bölerek idrak eder, bu da hakiki olan ile kendileri arasına kaçınılmaz olarak bir perde örür. Bu şekilde gerçekleşen bir idrak “ilme'l-yakin”dir. Oysa dini tecrübe, bize, Mutlak Hakikat'i aracısız olarak bilmemizi sağlar. Dolayısıyla ona göre, gerek Sonsuz Ben'in (Tanrı) ve gerekse sonlu ben(ler)in dini tecrübeden hareketle gerçek anlamda bilinmesi, Bergson'cu bir sezgi ile mümkündür ki, bu da “hakk'al-yakin”dir³⁰.

İkbâl, Tanrı'yı, Mutlak Ben, Mutlak Hakikat, Ezelî ve Ebedî Gerçeklik, İlahî Zat, Gerçek ve Ebedî Nur, Sonsuz Ben, Nihai Varlık vs. olarak adlandırır. İlahî Zat'ın kendini yaşatması ve kendini zat olarak

²³ Bu delillerin yapısı, foksiyonları ve eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 14-89; İsmail Çetin, *İman ve İnkârın Felsefî Temelleri*, s. 51-106. Bu deliller hakkında İkbâl'in değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Jamila Khatoon, age, s. 45-60; Celal Türer, *Muhammed İkbâl'de Din Felsefesi*, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1992, s. 47-55

²⁴ *Dini Düşünce*, s. 96

²⁵ *Dini Düşünce*, s. 32

²⁶ *Dini Düşünce*, s. 34

²⁷ *Dini Düşünce*, s. 84

²⁸ *Dini Düşünce*, s. 33

²⁹ Cavidname, s. 131

³⁰ *Dini Düşünce*, s.33-34. Bu konuyla ve İkbâl'in bilgi anlayışı ile ilgili olarak geniş bir araştırma için bkz. Khurshid Anwar, *The Epistemology of İqbâl*, Lahore 1996, s. 37-138

sürdürmesi fitratı icabıdır³¹. “Yaşamak ise belirli bir şekil ve niteliğe, var olan ve duyulabilen bir kişiliğe sahip olmak demektir”³². Var olan ve duyulabilen ise topyekün evrendir. Dolayısıyla Tanrı’nın kendini evren ile (ya da evren olarak) açması, O’nun varlığının sonsuz zenginliklerini belli etmesidir. Bu noktada evren, Tanrı’nın, Tanrı da evrenin “diğeri” değildir. Çünkü düşünce ve eylem bir başka ifadeyle Tanrı’nın ilim ve yaratma fiili aynı anlamı taşır. Bir şeyin anlaşılıp bilinmesi için, diğerinin varlığının gerekli olduğu da kabul edilemez. Çünkü bir şeyin varlığının olumlanması ya da olumlu bir kavramın oluşması için olumsuzların hiçbir faydası yoktur³³.

Evrenin, Tanrı’nın bir tezahürü olduğunun kabulü, Tanrı’nın tamamıyla aşkın, evrenin büsbütün ötesinde ve dışında olduğu yolundaki görüşleri geçersiz kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İkbâl, Aristotelesçi bir Tanrı anlayışını ve İslam düşünce geleneğinde onun görüşleri etrafında şekillenen Tanrı-evren telakkilerini ciddi biçimde eleştirmiştir. Ona göre, Aristoteles’in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici varlığı, Tanrı’yı tamamıyla mekanizme mahkum etmiştir. İslam düşüncesi içerisinde de mesela İbn Hazm, Tanrı’nın mükemmelliği ve aşkınlığına fazlaca vurgu yapmak amacıyla, O’nun, hayatın biricik kaynağı oluşunu gözden kaçırmıştır.³⁴ İkbâl’in Tanrı tasavvuru dikkate alındığında, şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, İslam düşünce geleneği içinde hatırı sayılır bir yapı, Tanrı’nın mutlak aşkınlığı üzerine vurgu yapmakla O’nun ferdiyetini ve yaratıcı etkinliğini nerdeyse ortadan kaldırmıştır. Tanrı’nın, var ettiği şeylerden tamamen ayrı olduğu (muhalefetün lihavadis) ve varlığını ve devamlılığını evreni dışta bırakacak şekilde gerçekleştirdiği (kıyam binefsihi) fikri, dinamik, hep etkin, insana şah damarından daha yakın Tanrı anlayışını kelimelerin en hafif ifadesiyle zedelemiş, Tanrı’yı, kendine yabancı olan bir evrene tamamen dışarıdan bakan bir varlığa dönüştürmüş ve Kur’an’da dile gelen Tanrı’yı bir “makine Tanrı (deus ex machina)” ve “emekliye ayrılmış-etkisiz Tanrı (deus otiosus)”ya benzetmiştir.

“O dedi ki: Mevcud görünmek isteyendir,
Çünkü vücudun tekazalarından, aşıkâr olmahtır
Yaşamak, kendini Ben ile süslemektir,
Kendi varlığı için bir şehadet istemektir”³⁵.

Aristotelesçi ve onun etkileri altına gelişen bir Tanrı tasavvuru, cismin veya daha genel bir ifadeyle evrenin kurucu dinamiklerinden hareketle, Tanrı ve evrenin birbirlerinden farklı değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Çok fazla ayrıntıya girmeden ifade edilecek olunursa, bu tasavvura göre evren (en azından yeryüzü), zaman ve mekan boyutlarıyla var olan, değişebilir olana tekabül etmektedir. Oysa Tanrı, bütün bunlardan uzaktır, yani evrenin sahip olduğu dinamikler ve imkanlar Tanrı’ya yüklenemez. Bu nedenle Tanrı,

³¹ Dini Düşünce, s. 121; İkbâl’in Tanrı anlayışı için bkz. Mehmet Aydın, “Muhammed İkbâl’in Din Felsefesinde “Uluhiyet” Kavramı”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1980, s. 199-209; İbrahim Kaplan, “Muhammed İkbâl’in Tevhid Yorumu: Tevhid İnançının Dinamik Yapısı”, Fırat Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12:1, Elazığ 2007, s. 83-101

³² Dini Düşünce, s. 123

³³ Dini Düşünce, s. 110

³⁴ Dini Düşünce, s. 88

³⁵ Cavidname, s. 88

oluşun dışında olmakla birlikte, onu bir İlk-neden olarak belirleyen ve tüm varlığın arkasında duran statik bir güçtür. İkbâl, böyle bir yaklaşımı, Tanrı'yı eylemsiz, hareketsiz ve mutlak bir hiçliğe düşürdüğü iddiasıyla reddeder. Ona göre oluş, neden ve sonuç ilişkisinin ayrılmaz bir şekilde birbirine tutuşturduğu, katı bir mekanizm içinde gelişen bir yapı değil, Tanrı'nın her an tahmin edilemeyen ve belirlenemeyen bir tezahürüdür³⁶. Tanrı için değişim, O'nu eksikliğe ve muhtaç olana kesinlikle indirgemez. Çünkü Zat-ı İlahî'de değişiklik olduğunu kabul etmek, mükemmellikten eksikliğe ve eksiklikten mükemmelliğe bir hareketin O'nda var olduğunu düşünmemektir. O'nun değişimi, kendi açılımıdır. Öyle ki bu açılım, kendisine ne “yorgunluğun dokunduğu” ve ne de “uyku ve uyuşukluğun” arız olduğu, sonsuz bir zaman içinde gerçekleştiğinden dolayı, herhangi bir değişim ve durumun bir dizisi anlamına gelmez³⁷. “Mutlak Hakikat'in hayatı” diyor İkbâl, “ulaşılacak bir idealin peşine düşme değil, ortaya çıkışı ve yayılışıdır. İnsanın “henüz değil” sözü, bir şeyin peşinden koşmak belki de başarısızlık ve eksiklik demektir. Ama, Cenab-ı Hakk'ın “henüz değil” sözü, O'nun, bütün bu faaliyetler sırasında varlığının sonsuz yaratıcı imkanlarının en ufak bir değişiklik ve sarsıntıya uğramadan gerçekleşmesidir”.³⁸ Bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için İkbâl'in zaman, mekan ve hareket kavramlarından ne anladığını burada ana hatlarıyla irdelemek yerinde olacaktır.

Zaman, mekan ve hareket, Pre-Sokratik filozoflardan günümüze pek çok düşünürün varlığa dair açıklamalarında en merkezi konuların başında gelmiştir. İkbâl, özellikle Elealı Zenon'dan Eş'arilere Newton'dan Einstein'e ve Bergson'a kadar farklı düşünür ve ekolün bu konularla ilgili değerlendirmelerinden hareket ederek, kendine özgü bir zaman-mekan-hareket anlayışı geliştirmiştir. Mutlak Hakikat'in ruhanî ve manevî bir mahiyete sahip olduğunu ve doğanın, Zat-ı İlahî'nin bir açılımı olduğunu kabul eden İkbâl, doğanın var oluş kategorileri kabul edilen zaman, mekan ve hareketin dolayısıyla maddenin tek başına var, statik ve değişmez bir karakter arzettiğini reddeder. Mesela o, Greklerin dairevi hareket anlayışını kusurlu bulmaktadır. Eğer hareketin kendisi dairevi olarak kabul edilirse yaratıcı olmaktan çıkar. Sürekli ric'at sürekli yaratılış değildir, sürekli tekrardır³⁹. Oysa modern fizik biliminin verileri, doğanın parçalanamayan ve bölünme kabul etmez ve hep kendisiyle aynı kalan en son unsurlardan oluşmadığını, tam tersine, bu en son unsurların ya da atomun parçacık değil, hareketten ve elektrikten ibaret olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla doğa ya da evren, bir madde yığını değil bir eylemler kompleksi; oluş halindeki her bir şeyin değil her bir *fiilin*, birbiriyle uyumlu organik bir bütünlüğüdür⁴⁰. İkbâl, Einstein'in izafiyet teorisinden hareketle, zaman, mekan ve hareketin mutlak objektif gerçekliğini reddederek, bütün bunların, idrak edenin konumuyla doğru orantılı olduğunu ifade eder, yani bunların tamamı rölatiftir. İdrak eden varlık ise, sonlu her bir *beni* içinde barındıran Sonsuz Ben'dir. Bu anlamda zaman, mekan ve hareket sonsuz, bölünmez bir yapı arz etmektedir. Bir başka ifadeyle, Tanrı kendini sonsuz bir zaman, sonsuz bir mekan ve sonsuz hareket içinde dışa vurur. İkbâl, sıradan gözlemlerimizin, bilişsel imkan ve donanımlarımızın, hatta tabii bilimlerin kendince ortaya koydukları sonuçların, zaman, mekan ve

³⁶ Dini Düşünce, s. 76

³⁷ Dini Düşünce, s. 88-89

³⁸ Dini Düşünce, s. 89

³⁹ Dini Düşünce, s. 193-194

⁴⁰ Dini Düşünce, s. 77-78

hareketin, doğal olandaki işleyişinin, yukarıdaki temellendirmeden farklı olduğunu; yani zaman ve hareketin bir dizi, mekanın boşlukta yer kaplamanın zemini olduğunu bize göstermesi durumu değiştirmez. Çünkü insan aklı ve duyuları, sonsuzluğu idrak etmekten acizdir; bir başka ifadeyle onlar, sonsuz olanı sonlu bir karakterde idrak eder ya da sonsuzu kısmen anlayabilir. O nedenle, sadece duyu ve deneye dayanan tabii bilimler bütüncül bir doğruya ulaşamazlar. Bunun içindir ki, Einstein'ın izafiyet teorisi ve buna dayanan fiziği, İkbâl için pek çok şey ifade etse de, varlığın nihai hakikatlerini anlamada yetersizdir. Bu anlamda tabii bilimler sanki “tabiatın leşine üşüşen ve her biri bir et parçası kapıp kaçan bir akbaba sürüsüne benzer”⁴¹. Kısaca zamanın, mekanın ve hareketin kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Onlar Zat-ı İlâhî'nin sonsuz görünümleri içinde bir görünümdür.

Muhammed İkbâl, Tanrı-evren ilişkisi ve evrenin yapısı söz konusu olduğunda, zaman kavramı üzerinde daha ayrıntılı durmaktadır. Ona göre, sonsuz bir zamanı içeren Mutlak Ben, kendini evrende sonlu zaman içinde açığa vurur. Esasen sıradan insanın zihin yapısı sonsuz olanı, sonlu bir halde idrak eder, ve aynı zamanda değişim ve dinamizm süreli (sonlu) zaman kavramına dayanmaksızın anlaşılmaz. Sonlu ben yani insan, birtakım pratik amaçları için sonsuz zamanı sonlu olarak kabul eder, o sonsuzu gece-gündüz, dün-yarın, geçmiş-gelecek, önce-sonra gibi tasavvur ederek hayatını kolaylaştırır. Oysa bilinçli bir tecrübe (dini-mistik tecrübe) zamanın gerçek mahiyetini bize verebilir⁴². Gerçekte zaman, ebedi bir şimdidir, ne geçmiş geride bırakılmış ne de gelecek henüz gerçekleşmiştir. Yani zaman, tamamen özgür ve öngörülmesi mümkün olmayan İlâhî bir etkinliktir. Tanrı kendinde sonsuz oluş imkanlarını barındırır ve zaman, bu imkanların hem ölçüsü hem de ilanihaye açığa çıkmasıdır (kader)⁴³, bu sebeple topyekûn hayat ve evren, Sonsuz Ben için bir andan başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle evren ve hayatın “altı günde yaratılmış (Furkan, 59)” olması, Tanrı'nın “bir anlık bakışı (Kamer, 50)”ndan başka bir şey değildir. Bu noktada “sonlu zaman, sırasıyla eylemleri birbirinden ayıran mesafe”⁴⁴ olarak tanımlanır ve (gerçekte bir eylemler bütünü olan) evrende eylemler arasında bir mesafe yoktur. Her bir şeyin (gerçekte fiilin) sonu, bir diğerinin başlangıcıdır. Bu konuda İkbâl şöyle der: “Tabiat, sabit, değişmez ve sonsuz boşlukta duran bir şey değildir. Tabiat, birbirine bağlı olayların bir bütünüdür. İşte bu bağıntılardan zaman ve mekan açığa çıkar. Mutlak Zat'ın yaratıcılığı, zaman ve mekan açısından yorumlanınca anlaşılabilir. Bu anlamda zaman da mekan da Mutlak Ego'nun çeşitli imkanlarıdır”⁴⁵.

“Bu gün, yalnız bir seyyarenin fırarından ibarettir;
Sen yalnız “geçti gitti” diyebilirsin, başka bir şey değil
Günlerden olmayan gün ne güzeldir!
O gün ki, onun sabahının ne öğlesi ne akşamı var!”
.....
“Bizim yıl orada bir ay, burada bir andır

⁴¹ Dini Düşünce, s. 66

⁴² Dini Düşünce, s. 72

⁴³ Dini Düşünce, s. 75

⁴⁴ Dini Düşünce, s. 64

⁴⁵ Dini Düşünce, s. 94

Bu dünyanın çoğu o dünyada azdır”⁴⁶

Tanrı-evren ilişkisi ya da Tanrı’nın evreni nasıl ve ne şekilde var ettiği sorusu, düşünce tarihinin en temel konularından birisi olmuştur. Evreni şekilsiz bir yığın (khaos) olarak gören ve Tanrı’yı bu yığına dışarıdan sadece şekil verip düzenleyen (kosmosa dönüştüren) Grekçi yaklaşım ile evreni, Tanrı’nın bir yansıması, hayal ve düşten ibaret sayan Budist ve Brahmanacı yaklaşımlar İktbal tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Hatta o, İslam teolojisinin ısrarla üzerinde durduğu evrenin yoktan veya yokluktan yaratıldığı tezini de sağlıklı bulmamıştır. Bütün bunlar, Tanrı’yı şekilsiz bir madde üzerinde çalışan bir işçi, ya da cansız ve duygusuz bir yığınla organik olmayan bir ilişki yaşayan varlık konumuna düşürür. Ona göre böyle bir yaklaşım, evrenin biricik kaynağı olan Yaratıcı Güç ile kainat ve madde ile ruh arasında aşılması mümkün olmayan uçurumlar meydana getirmiş ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini minimize etmiştir.

İktbal’e göre hakikat, bir ruhtur, bu da “benlik”ten başka bir şey değildir. Hayat denilen şey, Mutlak Benliğin kişiliğinin, sonlu benler şeklinde tezahür etmesidir⁴⁷. Hayat ya da oluş, Tanrı’nın önceden belirlenmiş olanı, yeri ve zamanı geldiğinde açığa çıkarması değil, belirlenemeyen ve her an tahmin edilemeyen bir tezahürdür. Bu, aynı zamanda Tanrı’nın aşkınlığını reddetmeksizin, O’nun evrenle organik bir bütünlük oluşturduğunu gösterir. Tanrı, eğer gerçek bir hayata sahipse, ki öyledir, yaşamak, belirli bir şekil ve niteliğe, var olan ve duyulabilen bir kişiliğe sahip olmaktır. Bu da, Sonuz Olan’ın kendini sonluda açmasından başka bir şey değildir⁴⁸. Evrenin, hayatın ve sonlu benler şeklindeki bir var oluşun, Tanrı’nın kendini açması anlamında bir yaratımı olduğunu söylemek, hilkatin bir sınırlandırma içinde akıp gittiğini kabul etmek anlamına gelir. Çünkü, hayatı bir zat ve benlik olarak kabul etmek, bunun bitimliliği ve geçiciliğinden doğan bütün eksiklikleri de kabul etmektir. Ancak, değişen, gelişen ve dinamik bir yapı arzeden evrenin bu durumu, Mutlak Ben’in mahiyetinin değişmesi anlamına gelmez. Burada bir konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir; o da Tanrı’nın yetkinliği ve ferdiyeti meselesidir.

Teizmde ve klasik metafizikte yetkinlik bilfiil olma anlamındadır. Tanrı sözkonusu olduğunda, O’nda bir imkanın bulunması ya da O’nun bir şeye bilkuvve sahip olması yetkinliğini zedeler. Aynı zamanda oluşun ve evrenin olumlu ve olumsuz anlamda Tanrı’nın yetkinliğine ve varlığına hiç bir katkısı yoktur. Dolayısıyla Tanrı mahiyeti ve sıfatları itibarıyla hep aynı kalan ve hep yetkin olandır. İktbal, klasik anlamda bir sıfatullah tartışmasına girmeksizin, Allah’ın zâtı ve sıfatlarının aynı olduğunu belirtir. Zaten Tanrı ve evrenin organik bir bütünlük olduğunu iddia etmek, düşünceyi zorunlu olarak böyle bir sonuca götürecektir. Burada asıl problem, bu şekildeki organik bir yapıda, oluşun yani her yeniliğin Tanrı’nın yetkinliğine zarar verip vermeyeceğidir. İktbal, öncelikle bu noktada dilimizin yetersizliğinden yakınlıkla, “yaratıcı kabiliyette bir ilmi açıklayacak kelimenin olmadığını”⁴⁹ belirtir. “Cenab-ı Hakk’ın ilmi” diyor İktbal, “bir küllî ilimdir ki, o, Allah’ı sürekli bir ‘şimdi’ içinde, bir belirli olaylar düzeni olarak kabul edilen bütün tarih akışından dolayı haberdar

⁴⁶ Cavidname, s. 61, 64, 354. Ayrıca bkz. Jamila Khatoon, age, s. 111-128

⁴⁷ Dini Düşünce, s. 102

⁴⁸ Dini Düşünce, s. 123

⁴⁹ Dini Düşünce, s. 110

kılan bir tek bölünmez idrak fiilidir”⁵⁰. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için İkbâl’in şu sözlerini de burada zikretmek yerinde olacaktır. Ona göre “niteliği organik bir birlik olan İlahî Zat’ın yaratılış hayatında geleceğin varlığı zaten vardır. Ama, uzun bir müddet önce planı çizilmiş bir olaylar zinciri gibi değil, belirsiz bir imkan olarak”⁵¹. Gelecek ifadesinin sonlu bir kategori olduğunu akıldan çıkarmamak kaydıyla, aslında Tanrı için gelecek, sonsuzluk içinde her bir benin oluşa katıldığı andır. İkbâl’in düşüncesinde evrenin, Tanrı’nın bir diğeri olmadığı ve Tanrı’nın evrene tamamıyla dışarıdan bakan bir varlık konumunda bulunmadığını hatırd tutarak söyleyebiliriz ki, yaratılışın “belirsiz bir imkan” ve “ani ve önceden tahmin edilemeyen”⁵² olması, sonlu benler için sözkonusudur, Tanrı için değil. Zaman, çizilmiş olan değil çizilmekte olan bir çizgidir ve çizilmekte olanda olacak ve olmayacak imkanlar gizlidir⁵³. Zamanın belirsizliğe doğru akması, oluş halindeki varlıklar için geçerlidir, yoksa Tanrı için belirsiz bir gelecek asla yoktur. Sonlu benlerin Sonsuz Ben’de zuhuru aynı zamanda Mutlak Zat’ın özgürlüğüne bir sınır koymaktır. Ancak bu sınır İkbâl’e göre dışarıdan değil bizzat O’nun yaratıcı özgürlüğünden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı, bu sınırlandırma ile sonlu olanların kendi hayatında rol oynamalarını istemiştir⁵⁴. Ya da şöyle ifade edebiliriz, tabiat ve gayr-i zat, Cenab-ı Hakk’ın hayatında geçici bir andır; aynı zamanda tabiat, bizim geçmişimizin bu günkü aşamasında Zat’ın yaratıcı faaliyetinde yaptığımız değişiklikten ibarettir ki, bu da sünnetullah’tır⁵⁵. Bütün bunlardan sonra şunu ifade edebiliriz ki, oluş, Tanrı’nın yetkinliğine bizatihi bir şey katmamakla birlikte katılmaktadır. Aynı şekilde Tanrı, yarattığı her bir şeyle, kendi yetkinliğini yine kendisi aşmaktadır şeklinde düşünülebilir⁵⁶. Aslında İkbâl’in konuyla ilgili ifadelerine baktığımızda, bir sıkıntının olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu sıkıntı, dilsel yetersizlikten kaynaklandığı gibi, meselenin daha ayrıntılı tartışılmamasından da doğmaktadır.

Tanrı’nın ferdiyeti konusunda İkbâl asla taviz vermez. Aslında hem Tanrı’nın, hem de O’nun müşahade edilen tarafı olan sonlu benlerin bir ferd olduğu İkbâl tarafından sık sık dile getirilmektedir. Ona göre, “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki bir inciye benzer yıldız gibidir...(Nur, 35)” ayeti Allah’ın ferdiyetine işaret emektedir. Her ne kadar ayetin ilk cümlesi insana ferdi bir Allah mefhumundan kaçma intibayı verse de, sonraki semboller bunun tersi bir anlamı ortaya koymaktadır. Çünkü nur-ışık önce bir kandil içinde fertleştirilmiş, daha sonra da somut bir şey olan yıldız şeklinde tasvir edilmiştir. Kaldı ki, hareket sistemleri ne olursa olsun modern fizik bilmine göre, ışık hızını geçen hiç bir şey yoktur; dolayısıyla Kur’an’ın bu benzetmesi gayet isabetlidir. Ayrıca bu benzetme Allah’ın her yerde hazır ve nazır olduğunu değil, O’nun mutlak varlığını ve ferdiyetini göstermektedir. İkbâl’e göre, Allah’ın sonsuzluğu zamanî ve mekanî olmadığı için, O’nun ferdiyeti de ezeli ve

⁵⁰ Dini Düşünce, s. 110

⁵¹ Dini Düşünce, s. 111

⁵² Dini Düşünce, s. 112

⁵³ Dini Düşünce, s. 82

⁵⁴ Dini Düşünce, s. 112

⁵⁵ Dini Düşünce, s. 83-84

⁵⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz., Mehmet Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, s.60 vd.

ebedîdir⁵⁷.

İkbal’de yaratma ya da oluş, Yeni Platoculukta sudur anlayışını çağrıştırsa da, ondan büyük oranda farklılıklar arzeder. Bir kere Yeni Platonculukta madde, oluşun olmazsa olmaz kurucu unsurlarından biridir. Ayrıca sudur nazariyesinde oluş, keskin bir hiyerarşi içinde cereyan etmektedir. Bu hiyerarşide her bir unsur, birbiriyle temas ederek oluşa katılırken, İkbal’de her bir unsur (ya da ben) bir diğeriyle iç içe geçerek var oluşu meydana getirirler ve bir benin diğerinden kesin çizgilerle ayrılması mümkün değildir, çünkü onlar bir tek Ben’in farklı şekillerdeki görünür taraflarıdır. Bu görünüm içinde aşağıdan yukarıya doğru bir derecelenme elbette sözkonusudur, ancak bu derecelenmede bir öncekinin bir sonrakinden mahiyetçe bir farkı yoktur, yani her bir şeyin kendine özgü ve diğerinden tamamen farklı bir yapısı yoktur. Yaratmanın en aşağısından en yükseğine kurulan bu derecelenmede her şey Tanrı’dan kendine düşen payı elbette alır, ancak mükemmellik en çok insanda bulunur. Onun için Mutlak Benlik, insanî düzeyde, insana şah damarından daha yakındır. Böylece Tanrı, insanî düzeyde nisbî de olsa kemal olarak tezahür eder; bu da insanın eşya içerisinde hilkat derecesi bakımından en üstün noktada olduğunu gösterir⁵⁸. Esasen hilkat derecelenmeleri içerisinde her bir şey kendi(beni)ni-ferdiyetini gerçekleştirerek yetkinliğini elde eder. Yani İkbal’de bir benin mesela insanın, kendi olabilmesi için, kendi varlığından vazgeçmesi gibi klasik mistik bir yaklaşım kabul görmez. İnsan, benini güçlendirerek oluşa katılabilir ve varlığını sürdürebilir ya da tam tersi, oluşa katılarak benliğini-ferdiyetini kazanıp güçlendirebilir. İkbal, Hz. Muhammed’in miraç tecrübesinde, onun Mutlak Hakikat karşısında benliğini yitirmemesini ve tekrar sonlu benler arasına dönmesini yukarıdaki düşünceleri çerçevesinde yorumlamaktadır⁵⁹. “Eğer fani olmak istiyorsan benliğinden kurtul; eğer beka istiyorsan, kendini benliğine mamur bir hale getir”⁶⁰. Aynı şekilde “sen ki benlik nuru ile parlıyorsun, bu benliği kuvvetlendirirsen ebediyete erersin”⁶¹. İkbal, Tanrı’ya olan bir yakarışında şöyle demektedir: “Bize uykusuz göz, bitkin bir gönül ver. Gene bize civa yaratılışı ver”⁶². Civa sıvı bir metal olmakla birlikte, pek çok katıdan mesela bazı metallerden daha fazla özgül ağırlığı olan bir elementtir. O nedenle sonlu benler ya da insanın, civa gibi hem çok hareketli, hem de varlığını güçlü bir şekilde hissettiren bir elemente benzemesi gerektiği belirtilmektedir. Böylece sonlu benler, bizzat kendi ferdi gerçekliklerini kazanarak, Tanrı’nın açılımı olmayı hak ederler, kendi benliklerinden vaz geçerek değil. Görüldüğü gibi evren gerçekliğini, Tanrı’nın dışında değil, bizzat O’nun hayatında almaktadır. İkbal, bu düşüncesiyle klasik teist anlayıştan ayrılmakta, büyük oranda İmamı Rabbanî’nin vahdet-i şühûd düşüncesine yakınlaşmaktadır⁶³.

Evrenin bir olaylar ve eylemler bütünü olduğunu kabul eden İkbal, bu eylemlerin düzensizlik ve başboşluk içinde cereyan etmediğini de ısrarla vurgulamaktadır. Allah’ın yaratmasında bir teleolojinin varlığı

⁵⁷ Dini Düşünce, s. 93-94

⁵⁸ Dini Düşünce, s. 103

⁵⁹ Dini Düşünce, s. 162

⁶⁰ İkbal, Esrar ve Rumuz, s. 53

⁶¹ İkbal, Esrar ve Rumuz, s. 61

⁶² İkbal, Esrar ve Rumuz, s. 69

⁶³ İkbal’de tasavvuf düşüncesi için bkz. İsa Çelik, Muhammed İkbal’in Tasavvufi Düşüncesi, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004

sözkonusu olmakla birlikte, amaç ve gaye Tanrı'nın yapıp-etmesini bir neden olarak asla determine edemez. Çünkü amacın bir neden olarak düşünülmesi, evrendeki işleyişi bir mekanizme dönüştürür. Esasen evrenin veya hayatın neden-sonuç ilişkisi içinde algılanması, insanın var oluşuna özgü bir durumdur. Çünkü insan karışık bir çevrede yaşamak zorundadır. Oysa, kendisini çevreleyen eşyanın davranışına oranla ona bir çeşit teminat teşkil edecek bir sisteme bağlanmadan hayatını sürdürmesi mümkün değildir. Bu bakımdan, çevreyi bir neden-sonuç sistemi olarak görmek insan için vazgeçilmez bir zorunluluktur. Doğayı böyle izah etmek yoluyla ego ya da benlik kendi çevresini anlayıp tasarrufu altına alır ve bu şekilde hürriyetini elde eder⁶⁴. Dolayısıyla gerçek anlamda evrende bir neden-sonuç ilişkisi ya da teleoloji yoktur, onun kabulü insanın pratik amaçları içindir. İktbal'e göre şu anlamda bir teleoloji sözkonusudur: "Hedef edinerek hareket ettiğimiz çok uzak bir amaç gerçekte yoktur. Ancak hayat süreci değiştikçe, yeni gayelerin, maksatların ve ideal değer ölçülerinin gelişmiş bir şekil alışı vardır. İçinde bulunduğumuz durumdan çıkmakla olmak istediğimiz hale geliriz"⁶⁵. Burada kozmolojik olanla antropolojik olanın ayırt edilmediğine dikkat etmek gerekir.

İktbal'e göre bir amacı, evrenin oluşuna bağlamak, onu orijinal yeteneğinden ve yaratıcı gücünden mahrum etmek olur. Çünkü evren, sürekli olmakta olan, değişen, dinamik ve organik bir yapıdır. Önceden tasarlanmış ve bir plan dahilinde, yeri ve zamanı gelince açığa çıkan bir evren anlayışı İktbal'e göre, Kur'an'a en yabancı anlayıştır. Çünkü Kur'an, evrenin daima değişen ve genişleyen bir durumda var olduğunu belirtmektedir. "Bu gelişme halinde olan evrendir, yüzyıllar önce tamamlanıp Yaratıcı'nın elinden çıkmış, şimdi de, zamanın hiç dokunmadığı ve kendisi de hiç olan ölü bir madde kütlesi halinde mekan içinde uzayıp giden bir eser değildir"⁶⁶. Buna göre evren, henüz tamamlanmamış, olmakta olmaktadır. Evrenin geleceği tamamen tahakkuk etmemiştir, o, Tanrı'da bir imkanlar bütünü olarak içermektedir. Bir başka ifadeyle Tanrı, evren hakkında henüz son sözünü söylememiştir.

Sonuç olarak, evren sürmekte olan İlahî bir yaratımdır; o kaynağını, oluşunu ve devamlılığını Allah'ın yaratıcı iradesi ve bilinçli amacında bulur. Evren cansız, statik değil, dinamik ve hep gelişen bir organizmadır, Müşahade Edilmeyen Hakikat'in müşahade edilen tarafı, O'nun nesneleşmesi ve açığa çıkmasıdır. Evren, Tanrı'dan koparılarak anlaşılamaz, çünkü o, Allah'ın davranışındır. Bu davranış ise süreklilik arz etmektedir. İşte hakikat arayışı bu sürekliliğe insanın bütün benliğiyle katılmasıyla mümkündür. İnsan hep yolda olarak, hep arayarak O'nu bulabilir ve kendini O'nunla bütünleştirebilir; "kıvrıla kıvrıla uzayıp giden yol, menzilden daha güzeldir"⁶⁷. Mevlana'nın dediği gibi "satrançta piyon, seyahat ile vezir olur".

"Allah: Cihani ben aynı su ve çamurdan yarattım
Sense ortaya, İran, Tatar ve Zenci çıkardım
Ben topraktan saf, halis demir halkeyle miştım.
Sense kılıç yarattın, ok ve tüfenk yarattın.

⁶⁴ Dini Düşünce, s. 149

⁶⁵ Dini Düşünce, s. 81

⁶⁶ Dini Düşünce, s. 82, 176

⁶⁷ Muhammed İktbal, Şarktan Haber, s. 31

İnsan: Sen geceyi yarattın bense ırağ yarattım.

Yarattığın topraktan ben de kadeh yarattım.

İssız ölller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın.

Ben hıyabanlar, güllerle süslenmiş bağ, bahçeler yarattım”⁶⁸

⁶⁸ Muhammed İkbâl, Şarktan Haber, s. 65-66

İBN MİSKEVEYH'İN AHLAK FELSEFESİNDE SEVGİ VE DOSTLUK

Enver UYSAL*

İbn Miskeveyh ve *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı

Büveyhiler döneminin ünlü düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh, bugünkü İran'ın Rey şehrinde doğmuş, ancak doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hayatına dair bilgiler sınırlıdır. Kaynaklar Adududdevle döneminde hazineyi yönettiğini kaydetmekte, 16 Şubat 1030 tarihinde vefat ettiğini belirtmektedir.

Ebû Hayyan et-Tevhîdî ile yakın ilişkisi olduğu bilinen İbn Miskeveyh, Ebu'l-Hasan el-Âmirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebu'l-Vefâ el-Buzcânî gibi dönemin ünlü filozof ve âlimleriyle de görüşme fırsatı bulmuştur. Ebû Bekir Zekeriya Râzî'nin özellikle kimyaya dair kitaplarını okumuş, dönemin ünlü Aristo yorumcusu ve "İkinci Hipokrat" unvanıyla anılan İbnü'l-Hammâr'dan felsefe ve tıp konusunda yararlanmıştır. Hayatının özellikle son dönemlerini ilme adamıştır.

İbn Miskeveyh, tarihten felsefeye, matematikten tıba kadar birçok alanda eser vermekle birlikte, daha çok tarihçi, filozof ve ahlâk düşünürü olarak dikkat çeker. Felsefede Fârâbî ve İbn Sînâ seviyesinde olmasa da, dikkate değer eserler ortaya koymuştur. O, aynı zamanda bir tarihçidir. *Tecâribü'l-Ümem* adlı eseri Nuh tufanından Adududdevle'nin vefat yılı olan 983 yılına kadar meydana gelen olayları anlatan kapsamlı bir eserdir. Ahlâka dair en önemli eseri *Tehzîbü'l-Ahlâk*'tır. Bu eser, felsefî yöntemle yazılan ahlâk kitaplarının ilk kâmil örneğidir ve kendisinden sonra aynı yöntemle yazılan ahlâk kitapları üzerinde büyük etkisi olmuştur. 1983 yılında *Ahlâkı Olgunlaştırma* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

Tehzîbü'l-Ahlâk yedi bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm insan nefsinin tanımı, nefsin maddî değil, manevî bir cevher oluşu, nefsin güçleri ve bunların doğru kullanımından ortaya çıkan faziletlere tahsis edilmiştir. İkinci bölümde ahlâkın tanımı, ahlâkın doğuştan mı, yoksa sonradan mı kazanıldığı, başka bir ifadeyle ahlâkın değişip değişmediği problemi gibi teorik konulardan sonra çocuk eğitimi, yeme içme, oturup kalkma adabı ve giyinme kuralları gibi pratik konular üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölüm iyilik ve mutluluk kavramlarına ayrılmış, farklı filozofların bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. "İnsanın Fiilleri" başlığını taşıyan dördüncü bölümde yiğitlik, cömertlik ve adalet kavramları üzerinde durulmuş, ibadet edenlerin dereceleri ile nefsin aydınlanması konuları tartışılmıştır. Beşinci bölüm sevgi ko-nusuna tahsis edilmiş, sevginin türleri ve dostluk kavramı ile dost edinmenin şartları geniş olarak ele alınmıştır. Altıncı bölümde nefsin hastalıkları, yedinci bölümde ise bu hastalıkların tedavisi üzerinde durulmuştur.

* Prof.Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

İnsanın Toplumsal Boyutu

İbn Miskeveyh'e göre insan, yaratılışı itibarıyla yalnız yaşamaya yatkın, yabani ve ürkek bir varlık değil, insanlarla ilişki kurma, onlarla beraber yaşama özelliğine sahip, toplumsal bir varlıktır. Nitekim düşünürümüz, Arapça bir kelime olan "insan" kelimesinin, "unutkan bir varlık" olduğu için "nisyan" kökünden türediğini ileri süren görüşü reddederek, "üns" kökünden türediğini ifade eder. "Üns" ise insanlarla beraber yaşamak demektir. İnsanın yaratılışında olan bu "hemicsleriyle beraber yaşama" duygusu, insan ilişkilerinin temelini oluşturan ve titizlikle korunması gereken bir duygudur. Ayrıca insan, kendi kendine yeten, "mükemmel" bir varlık değildir. O, Kur'an'ın da ifadesiyle "zayıf", eksikliklerle dolu, zorunlu ihtiyaçlarını tek başına değil, ancak hemcinslerinin yardımıyla karşılayabilen bir varlıktır.¹ Nasıl insan bedeni bütün organların iş birliği ve yardımlaşmasıyla uyum içerisinde ve sağlıklı olarak hayatini devam ettiriyorsa, bir toplumun da sağlıklı ve ahenkli bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için, o toplumu oluşturan bireylerin yardımlaşma ve dayanışmalarına ihtiyaç vardır. Bireyler ihtiyaçlarını ancak birbiriyle yardımlaşarak karşılayabilirler. İşte İbn Miskeveyh'e göre insandaki bu "beraber yaşama" duygusu ve ihtiyacı, aynı zamanda bütün insan ilişkilerinin beslendiği sevginin de kaynağını oluşturur. Nitekim din, toplumsal örf ve adetler de insanda yaratılıştan mevcut bu "beraber yaşama" duygusunu güçlendirmeyi hedeflemiştir. İslam dininin, Müslümanlara ömürlerinde bir defa kutsal topraklarda uluslararası bir kongre (hac) için toplanmalarını, senede iki defa geniş bir katılımı bayram namazında buluşmalarını, haftada bir defa toplanıp hep birlikte cuma namazını eda etmelerini, beş vakit namazı camide cemaatle kılmalarını emretmesi, ayrıca cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan daha sevap olduğunu bildirmesi, bunun açık göstergesidir. Komşu ve dostluk ilişkileri, davete icabet, misafire ikram, birlikte yemek yeme gibi dinî öğütler ve bunların toplumda adet haline gelmiş uygulamaları da insanda güç halinde bulunan "beraber yaşama" duygusunu ve sevgiyi canlı tutmayı pekiştirip güçlendirmeyi amaçlamıştır.²

Toplumsal Huzurun Mayası: Sevgi

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ında bir bölümü sevgi ve dostluk konusuna tahsis eder. Ona göre sevgi, bir bakıma insan ilişkilerinin mayası, dostluk ise adeta sevginin somutlaşmış halidir. O, sevgiyi toplumsal huzur ve düzenin mayası olarak görür. İnsanlar toplumda belli bir sevgi düzeyine ulaşamadıkları için karşılıklı ilişkilerinde adaletin uygulanmasına ihtiyaç hissederler. Daha sonra Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde'nin de daha net olarak vurgulayacağı üzere, İbn Miskeveyh sevginin adaleti öncelediğini söyler ve onu adaletten üstün tutar. Zaten toplum halinde yaşayan insanlar arasında sevgi yaygınsa, birbirlerine karşı adaletli davranırlar ve aralarında anlaşmazlık meydana gelmez. Çünkü sevgi anlaşmazlığa ve konunun adalete intikaline engel olur. Böyle bir toplumda dost, dostunu sever ve kendisi için istediğini onun için de ister. Güven, yardımlaşma ve dayanışma ancak birbirini seven insanlar arasında gerçekleşir. Onlar birbirlerine yardım ederken aynı sevgiyi

¹ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma* (Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s.126.

² İbn Miskeveyh, age., 127; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâkı-ı Alâî* (Sadeleştiren: Murat Demirkol), Fecr Yayınları, Ankara 2020, s.370 vd.

paylaşırlarsa, arzu ettikleri her şeye ulaşırlar. Ulaşması imkânsız gibi görünen hedefler, sevgi sayesinde kolaylaşır. Oluşturdukları ortak akıl ve güç birliği ile bütün iyiliklere ulaşmaları mümkün hale gelir. Tek başlarına elde edemedikleri başarıları, aralarındaki sevginin oluşturduğu güç birliği sayesinde kolaylıkla elde ederler. Bir toplumda oluşacak güç birliği ise, o toplum için önemli bir kazanım ve büyük bir erdemdir. Bu erdem, o toplum bireylerinin ulaşabileceği amaçların en üstünüdür. İbn Miskeveyh'e göre şehir yöneticisi de alacağı tedbirlerle vatandaşları arasında sevgiyi yerleştirmeyi hedefler. Bunu başardığı takdirde, kendisi için de vatandaşları için de imkânsız gibi görünen bütün iyilikler gerçekleşmiş olur. Bu durumda o, düşmanlarına karşı üstün gelir, yurdunu imar eder, kendisi de yurttaşları da huzurlu ve mutlu bir hayat yaşarlar. Fakat böyle bir sevgi ile elde edilmesi arzulan bu birliğin gerçekleşmesi, akl-ı selim sahiplerinin onayladığı doğru düşüncelerle ve Allah rızasını amaçlayan dinin sağladığı güçlü inançlar sayesinde olur.³

Ahlaka ilişkin düşüncelerinde İbn Miskeveyh'in açık etkisini gözlemlediğimiz Nasîruddin Tûsî ve Kınalızâde de toplumsal huzur ve mutluluğun temelinde sevgi ve adalet kavramlarının önemine vurgu yapar. Kınalızâde'ye göre toplumda huzur ve dengeyi sağlamanın, ihtilaf ve çekişmeleri gidermenin yolu adalettir. Bu geniş anlamıyla adalet herkese lâzımdır. Ama Kınalızâde haklı olarak, tıpkı İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi sevgiyi adaletin önünde ve ondan üstün tutar: "Sevgi adaletten üstündür. Sevginin olduğu yerde adaletle ihtiyaç kalmaz."⁴ Eğer insanlar arasında sevgi yaygın ise, kavga nedeni olacak ihtilaflar ve ayrışmalar olmaz. İhtilafa konu olabilecek şey hukuka intikal etmeden sevgi onları tolere eder. Nasıl hukuk bir bakıma ahlâkın zayıfladığı noktalarda çok gerekli bir şeyse, adalet de sevginin ortadan kalktığı zaman ihtiyaç hissedilen bir şeydir. Bu bakımdan Kınalızâde'ye göre sevgi, doğal bir birliğe, adalet ise yapay birliğe benzer. Düşünürümüz, toplumsal huzur ve düzenin sağlanmasında sevgiyi adaletin önüne koyarken, çok önemli bir noktaya işaret etmektedir. Bu açıdan, toplumda sevginin yaygınlaşması, hukuk ve adaletle olan ihtiyacı azaltacaktır. Sevgi yayıldığı oranda adalet sisteminin yükü hafifleyecektir. Dolayısıyla sevgi, insanlar bir arada yaşarken ortaya çıkabilecek problemlerin önünü kesen önemli bir etkidir.

Sevgi Türleri

İbn Miskeveyh dört tür sevgiden bahseder. Bunların sebepleri de birbirinden farklıdır:

Çabuk oluşan ve çabucak kaybolan sevgi

Çabuk oluşan, ama yavaş yavaş kaybolan sevgi

Yavaş yavaş oluşan, ama çabucak kaybolan sevgi

Yavaş yavaş oluşan ve yavaş yavaş kaybolan sevgi

İbn Miskeveyh'e göre insanların yaşayışlarında göz önünde bulundurduğu ve gerçekleştirmeye çalıştığı amaçlar üçtür. Dördüncüsü ise üçünü de bünyesinde barındırır. Bunlar zevk, iyilik, menfaat ve bu üçünü de içinde barındıran şeydir. İnsanların gerçekleştirmeye çalıştığı amaçlar bunlar olunca, sevginin sebepleri de bunlar olur. Bu amaçlara ulaşmak için yardımlaşan kimse, şüphesiz başarıya ulaşmış olur.

³ İbn Miskeveyh, age., s.120-121.

⁴ Kınalızâde, age., s.378; Bkz. Nasîreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (Çev. A. Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl), Ankara 2005, s.252.

İbn Miskeveyh'e göre sebebi zevk olan sevgi çabucak oluşur ve çabucak kaybolur. Çünkü zevk çabuk değişen bir şeydir. Bu sevgi, zevke bağlı bir sevgi olduğu için, zevk var olduğu sürece o da vardır. Zevk yok olduğunda sevgi de sona erer. Bunun için bu sevgi, çabuk oluşan ve çabuk kaybolan bir sevgidir.

Sebebi iyilik olan sevgi ise, çabucak oluşur, ama yavaş yavaş kaybolur. Yaptığımız iyilikler bir bakıma sevgiyi celbeden en önemli şeylerdir. İnsanoğlu kendisine iyilik yapanı sever, hatta ona karşı minnet duyguları besler. Bunun için iyiliğin sebep olduğu sevgi, çabuk oluşan bir sevgidir. Öte yandan insan, kendisine yapılan iyilikleri kolay kolay unutmaz. Bundan dolayı, iyilik devam ettiği sürece sevgi de devam eder. Yapılan iyilikler çabuk unutulmadığı içindir ki, sebebi iyilik olan sevgi birden yok olmaz. İyilik kesilince sevgi de yavaş yavaş tükenmeye başlar.

Menfaate dayanan sevgi, yavaş yavaş oluşur, fakat çabucak kaybolur. Çünkü menfaat sona erdiğinde sevgi de biter.

Zevk ve menfaatten kaynaklanan sevgiler, kötüler arasında olduğu gibi, iyilerle kötüler arasında da bulunabilir. Fakat zevk ve menfaatlerin sona ermesiyle tükenirler. Çünkü bu sevgiler gelip geçicidir ve çoğunlukla sıra dışı yerlerdeki birleşmeler dolayısıyla ortaya çıkar. Zevk ya da menfaatin gerçekleştiği yer terk edildiğinde ortadan kalkar.

Zevk, iyilik ve menfaatin üçünün de bir araya gelmesiyle meydana gelen sevgide ise eğer iyilik varsa, yavaş yavaş oluşur ve yavaş yavaş kaybolur.

Aşağıda belirtilecek ilahi aşk bir yana, bu sevgi sebepleri birbirini seven iki kişi arasında ortak ve tek olursa, iki şeyde birlikte bulunmaları ve birlikte sona ermeleri mümkündür. Ayrıca birinin devam edip, diğerinin yok olması da mümkündür. Örneğin erkek ve kadında ortak olan zevkler, onlar arasındaki sevginin sebebidir. İki sevgi, sebepleri aynı olduğu için birleşebilir ki bu da zevktir. Bunlardan birinin değişmesi, diğerinin aynen kalması da mümkündür. Çünkü zevk değişebilir ve devam etmeyebilir. İki sevgiden birinin sebebi değiştiği halde, diğeri değişmeden kalabilir.

Aynı şekilde ailede eşler arasında ortak iyilikler ve birbirine bağlı menfaatler vardır. Onlar bunlardan dolayı yardımlaşır. Yani bu sebepler, ailenin devamını sağlayan iyiliklerdir. Kadın kocasından bu iyilikleri bekler. Koca da eşinden bunların korunmasını bekler. Taraflardan biri görevini eksik yaptığı zaman, sevginin dengesi bozulur ve şikayetler ortaya çıkar.

Sebepleri farklı olan sevgiler çabuk kaybolur. Birbirini seven iki kişiden birinin sevgisinin menfaate, diğerinin ise zevke dayanması buna örnek olarak verilebilir. Sözü gelişi iki kişiden biri şarkıcı, diğeri dinleyici ise, İbn Miskeveyh'e göre şarkıcı dinleyiciyi menfaat için sever, dinleyici ise onu söylediği şarkıdan zevk aldığı için sever.

İbn Miskeveyh'e göre iyiler arasındaki sevgi ne bir dış zevke, ne de menfaate bağlıdır. Onlar, aralarında esas itibarıyla bir uyum olduğu için birbirlerini severler. Bu da iyiliğe yönelme ve erdemi aramaktır. İyiler bu

uyumdan dolayı birbirlerini sevdikleri zaman, aralarında ayrılık ve çekişme olmaz. Birbirlerine dürüst davranırlar, iyiliği istemede adil ve eşit hareket ederler. İşte bu dürüstlük ve eşit iyilik talepleri, onların çokluğunu birliğe götürür.

İyilik yapanla iyilik gören arasındaki sevgi, filozofumuza göre aynı değildir. İyilik yapanın, iyilik yaptığı kimseye karşı duyduğu sevgi, iyilik görenin ona olan sevgisinden daha fazladır. İyilik yapan kimse, iyilikte bulunduğu kimseyi gerçekten sever ve ondan bir yarar beklemez. Uzun süre iyilik yaparak kazanılan sevgi, kolay kolay tükenmez. Çünkü o sevgi zahmetle kazanılmıştır. Güçlük ve meşakkatle kazanılan şeylerin sevgisi ise, daha fazladır ve onlar daha özenle korunur. Zahmet çekmeden bir mala sahip olan kimse, onu fazla önemsemez, yerli yersiz harcar. Zahmetle elde edilen şeyin değeri ise daha fazla bilinir. Annenin çocuğuna olan sevgisinin, babaninkinden daha fazla olmasının sebebi de budur. Anne çocuğu için babanın katlandığından daha fazla zahmete katlandığı için, ona babanın gösterdiğinden daha fazla şefkat, merhamet ve ilgi gösterir.

İbn Miskeveyh'e göre, insanlar arasında bu sevgilerin hepsini gözlemlemek mümkündür. Çünkü bunlar irade ve düşünüp taşınmayı gerektirir. İrade ve düşünüp taşınma ise insani varlık alanına özgü niteliklerdir. Ayrıca bunlarda ödüllendirme ve cezalandırma da söz konusu olur.

Düşünmeyen canlılarda, yani hayvanlardaki sevgi ise, sadece aynı türden olanlar arasında meydana gelir. İbn Miskeveyh, hayvanlardaki sevgiye "yakınlık" demenin daha doğru olacağını ifade eder.

Taş ve benzeri cansız varlıklarda ise sevgi, ancak kendilerine ait merkezlere doğru doğal bir yönelme şeklinde gerçekleşir.⁵

İlahi Sevgi

İbn Miskeveyh maddi varlıklardaki sevgi ve birleşme arzusu ile maddeden soyut varlıklardaki sevgiyi birbirinden ayırır. Filozof, düşüncelerini Herakleitos ve Aristo'ya dayandırarak şöyle der: Birbirine benzemeyen şeyler birbiriyle uyuşmaz ve ahenkli bir varlık oluşturmaz. Birbirine benzeyen, birbiriyle kolayca kaynaşan ve birbirinden hoşlanan şeyler hakkında ise şunu söylemek mümkündür: Aynı türden olan soyut cevherler benzeşip birbirlerini çekince, ahenkli olarak birleşirler ve o andan itibaren tek bir şey olurlar. Onları birbirinden ayıran herhangi bir şey olmaz. Çünkü ayrılık, ancak ilk maddeden ileri gelir. Maddi olan şeyler ise cisimlerdir. Cismani şeyler, birleşmek için bir çeşit arzu gösterebilirler de birleşemezler. Bu onlarda mümkün değildir. Çünkü onların uçları ve yüzeyleri üst üste gelir, fakat özleri birleşmez. Bu üst üste gelme de çabucak sona erer, zira onlarda birleşme imkânsızdır. Bunlarda oluşan birlik, yüzeylerinin üst üste gelmesi oranında gerçekleşir.

İbn Miskeveyh'e göre, insanda bulunan ilahi cevher, tabiatla temasından doğan kirlerden arınınca ve çeşitli bedenî zevklerle ihtiraslarının çekiminden kurtulunca, kendi benzerine doğru yönelmek ister ve akıl gözüyle hiçbir maddenin lekelemediği mutlak "ilk iyiliği" temaşa eder, ona doğru koşar ve o zaman "ilk iyilik"ten kendisine doğru gelen nurdan feyz alır. Böylece bundan eşi ve benzeri olmayan bir zevk duyar ve bedenini kullansın ya da kullanmasın, yukarıda belirtilen birliğe ulaşır. Ancak tabiattan tamamen ayrıldıktan

⁵ Bkz. İbn Miskeveyh, age., s.122-123, 128-130, 137-138.

sonra, bu yüksek dereceye daha layık olur. Çünkü tam arınma, ancak dünya hayatından ayrıldıktan sonra gerçekleşir.

İnsanda diğer tabiatlarla ortak olmayan, soyut, ilahi bir cevher bulunduğundan dolayı, onun zevki başka zevklere benzemez. Bu da soyut, manevi bir zevktir. İşte İbn Miskeveyh'e göre, insanda böyle bir zevkin yol açtığı sevgi, öyle bir coşku haline gelir ki tam, halis ve delice bir aşk olur. İşte bu sevgi Allah'a yakınlaştıklarını iddia eden kimselerin niteledikleri "ilahi aşk"tır. Bu ilahi aşkın belirgin özellikleri; eksiklik kabul etmemesi, içine entrika bulaşmaması ve sırf iyilere özgü olmasıdır.⁶

İbn Miskeveyh'e göre, kulun Allah'a karşı olan sevgisi, her türlü etkilenme ve kusurdan uzak olan sevgidir. Bu, yalnızca ilahi aleme özgüdür. Bu sevgi, Allah'a itaate ve O'na saygıya bağlı olan sevgidir. Ondan sonra ise, anne-baba sevgisiyle onlara saygı ve itaat gelir. Diğer sevgi türlerinden hiçbirisi, bu iki sevgi seviyesine ulaşamaz. Ancak İbn Miskeveyh, filozoflarına karşı öğrencilerinin beslediği sevginin, bu iki sevgi arasında yer aldığını söyler. İlahî sevgi düzeyine başka hiçbir sevgi ulaşamaz. Çünkü başka hiçbir sevginin sebepleri ve onu celbeden iyilikler, ilahi sevginin sebeplerine ve onu celbeden iyiliklere denk olamaz. İkinci sevgi, yani anne-baba sevgisi ise onun ardından gelir. Çünkü onlar bizim duyulur varlığımızın, yani bedenlerimizin ve yaratılışımızın ikinci sebebidir.

İbn Miskeveyh, filozoflara karşı olan sevgiyi, anne-babaya karşı olan sevgiden üstün tutar. Anne-babamız bizim bedeni varlığımızın sebebi iken, filozoflar bizim nefislerimizi eğitmekte, varlığımızın sebep ve hikmetlerini kavramamıza, gerçek benliğimizi anlamamıza, bizim Allah katındaki hayat ve sonsuz nimetlere kavuşmamıza, ebedi mutluluğa erişmemize yardımcı olmaktadır. Onların bize olan iyilikleri, nefislerin bedenlerden üstünlüğü ile doğru orantılıdır. Onun için onların haklarını gözetmek ve onları sevmek gerekir. Hiç kimse birinci sevginin mükafatına hakkıyla ulaşamaz, ikinci sevginin ise hakkını tam yerine getiremez. İnsan büyük çaba harcayarak hizmet etse bile, annesinin-babasının hakkını kolay kolay ödeyemez.

İbn Miskeveyh öğrencinin öğretmenine karşı sevgisini ilahi sevgiye benzetir. Ona göre, felsefe öğrencisinin filozofa ve iyi bir öğrencinin öğretmenine olan sevgisi, ilahi sevgi türünden bir sevgi olup, aynı amacı taşır. Öğretmen manevi bir baba ve beşerî bir eğitici olup, onun iyiliği adeta ilahi bir iyiliktir. Çünkü o, öğrencisini yüksek hikmetle beslemekte, faziletlerle donatmaya çalışmakta, ebedi hayata hazırlayıp sonsuz nimetlere ulaştırmayı hedeflemektedir. Durum böyle olunca, İbn Miskeveyh'e göre öğrencinin öğretmenine birinci sevgiye benzer, halis bir sevgi göstermesi gerekir.⁷

Baba ile Evlat, Yönetici ile Yönetilen Arasındaki Sevgi

İbn Miskeveyh babaların çocuklarına, çocukların da babalarına karşı olan sevgisinin daha çok "iyilik" türünden bir sevgi olduğu kanaatindedir. Bu sevginin de farklı sebepleri olmakla birlikte, çeşitli şekilleri mevcuttur. Babanın çocuklarına, çocukların babalarına karşı sevgileri bir bakıma farklı olsa da temelde ortak bir noktada birleşir. Baba çocukta bir nevi kendisini görür. Kendine has olan insanlık suretini tabîi olarak

⁶ Aynı eser, s.125.

⁷ Aynı eser, s.133-134.

çocuğunun şahsında görür ve kendisini onun yerine koyar. İbn Miskeveyh'e göre babanın böyle düşünmesi doğrudur. Çünkü ilahî tedbir, yüce Allah'ın koyduğu tabîî düzeni korumak için çocuğun dünyaya gelmesinde ve ona insanlık suretini vermede onu vesile kılmış, ikincil bir sebep yapmıştır. Bundan dolayı baba, kendisi için istediği her şeyi çocuğu için de ister, ona iyi bir eğitim vermek için çırpınır, ömrü boyunca kendisinin elde etmeye çalışıp da ulaşamadığı şeylere çocuğunun ulaşması için emek sarfeder. Bir babaya “çocuğun senden üstün” denmesi ağır gelmez. Çünkü o, kendisiyle çocuğunun bir bütün olduğunu düşünür. Bundan dolayı, İbn Miskeveyh'e göre babanın çocuğuna karşı olan sevgisi, çocuğun babaya karşı olan sevgisinden üstündür. Çünkü çocuğun dünyaya gelişinin vesilesi babadır ve o, daha varlığının başlangıcından itibaren onu bilir, tanır. Daha cenin iken onun doğacak olmasından mutluluk duyar. Sonra ona karşı olan sevgisi, onu eğitip büyüttükçe artar, sevinci ve ona olan ümitleri güçlenir. Kendi bedeni maddeten yok olacak olsa bile, suret olarak onunla devam edeceğine inanır.⁸ Bu nedenlerle, babanın çocuğa sevgisi, çocuğun ona karşı sevgisinden daha büyüktür.

İbn Miskeveyh baba ile çocuk arasındaki sevginin mahiyetini anlatırken hep babayı zikreder, ama bu anneyi unuttuğu, onu ikinci plana ittiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Annenin, çocuğu hakkındaki bu duyguları belki babadan daha bile güçlüdür. Çünkü o, dokuz ay onu karnında taşımış ve baba ile kıyaslandığında çocuğu ile daha fazla bütünleşmiştir. Muhtemeldir ki İbn Miskeveyh'in burada bu duyguları anneyi anmadan, sadece baba üzerinden dile getirmiş olması, aileye ataerkil yaklaşımın etkisinin sebep olduğu bir sonuçtur.

Çocuğun babaya olan sevgisi ise, babanın ona karşı olan sevgisinden daha azdır. Çünkü çocuk, kendisinin dünyaya gelmesine vesile olan kimseyi, ancak uzun bir zaman geçtikten, babasının kendisi ile ilgili duygularını iyice öğrendikten ve bir süre kendisine yararları dokunduktan sonra anlayıp öğrenir. Daha sonra kendi durumunu, annesinin ve babasının kendi hayatı için arz ettiği önemi, onların kendisi için katlandığı zahmetleri düşünüp anlar ve bunları anlayabildiği oranda annesini ve babasını sever, onlara saygı gösterir. Bunun içindir ki yüce Allah, anne-babanın çocuğunu sevmesini, ona ilgi göstermesini değil, çocuğun anne-babaya karşı saygılı davranmasını ve onlara iyilikte bulunmasını emretmiştir. Anne ve babaya “çocuğunuzu sevin” şeklindeki bir uyarı, gereksiz bir uyarıdır. Çünkü onlardaki çocuk sevgisi zaten doğal olarak vardır.

İbn Miskeveyh'e göre kardeşler arasındaki sevgi ise, varlıklarının ve yetişmelerinin aynı sebebe bağlı olmasından kaynaklanan bir sevgidir.⁹

İbn Miskeveyh, devlet yöneticisinin halkına karşı durumunu babanın çocuğuna karşı durumuna, halkın yöneticiye karşı durumunu çocuğun babasına karşı durumuna, halkın birbiriyle olan ilişkisini ise kardeşler arasındaki ilişkiye benzetir. Böyle bir bağlamda devlet yönetimi, sevgi temeline dayanan daha uygun bir yönetim, halkın kendi aralarındaki ilişki de kardeşlik temelinde birleşen daha sağlıklı bir ilişki olacaktır. Yöneticinin halkını gözetmesi, onlar üzerindeki sevgi, şefkat ve ihtimamı, babanın çocuklarını gözetmesi, onlar üzerindeki sevgi, şefkat ve ihtimamı gibi, onlara karşı davranışı da babanın çocuklarına karşı davranışı gibi olacaktır. Adil yönetimi, halkına olan sevgi, şefkat ve merhameti, onları iyiliğe teşvik, kötülüklerden sakındırma

⁸ Aynı eser, s.130-131.

⁹ Aynı eser, s.131.

ve aralarındaki düzeni koruma konusunda devlet yöneticisi, Hz. Peygamber, hatta “Allah’ın halifesi” konumundadır. Böyle bir durumda nasıl çocuklar babayı severse, halk da yöneticisini sever ve ona saygı duyar. Ancak İbn Miskeveyh’e göre bu sevgiler, içinde barındırdığı yararın büyüklüğü oranında farklılık gösterir. Durum böyle olunca, babaya baba olarak, devlet yöneticisine de yönetici olarak saygı gösterilmeli, halk da birbirini kardeş olarak sevmeli ve saygı göstermelidir.

İbn Miskeveyh’e göre bu sevgi derecelerinin kendine özgü birtakım özellikleri ve yerine getirilmesi gereken şartları vardır. Örneğin adalet korunmazsa, toplumda dengeler değişir, yönetim bozulur ve işler tersine döner. Böyle olunca da devlet yöneticisinin yönetimi yavaş yavaş zorbalığa dönüşür, bunun sonucunda ise halk ona karşı sevgi yerine kin beslemeye başlar. Böylece iyilerin sevgisi kötülerin kinine, dostluk nefrete, karşılıklı sevgi münafıklığa dönüşür. İnsanlar arasındaki ortak iyilik fikri ve dostluklar yok olur. Allah’ın toplum için koyduğu düzen bozulur, onun yerini güvensizlik ve karışıklık alır. Dolayısıyla toplum düzeninin korunmasında sevgi, adalet ve iyilik duygusu önemli bir yer tutar.¹⁰

Dostluk İlişkileri

Sevgi ve dostluk, toplumsal bir varlık olan insanın en önemli ihtiyacıdır. Hayatımızın her döneminde iyi anlaştığımız bir arkadaşımız olmasını arzu etmişizdir.

Kindî ve İbn Miskeveyh “dost” kavramını; “*Sen demek olan başkası*” şeklinde tanımlar.¹¹ Bu tanım, kişinin, “dostum, arkadaşım” dediği kimseyle adeta bütünleştiğini, duygu ve düşüncelerinin onun duygu ve düşünceleri ile özdeşleştiğini ifade eder. Gerçek dostluklar böyledir. Aynı şeyi hisseder, aynı şeyi düşünürler. İnsanın olabildiğince yalnızlaşıp bireyselleştiği çağımızda gerçek dostlara olan ihtiyaç, başka dönemlerde olduğundan çok daha fazladır.

Aristo, “insan iyi durumda da kötü durumda da dosta ihtiyaç hisseder. Kötü durumda iken dostlarının yardımına, iyi durumda iken ise onların yakınlığına ve iyilikte bulunabileceği kimselere ihtiyaç duyar” der. Öyleyse dostluk, insanın her durumda aradığı bir şeydir. Sokrates de; “Dostluk konusunun küçük olduğunu zanneden kimsenin kendisi küçüktür. Bence dostluğun değeri ve önemi, Karun’un altınlarından, kralların hazinelerinden, insanların elde etmek için yarıştıkları mücevherlerden daha büyüktür. Bunlar kesinlikle dostluğa denk olamaz. Bunların hiçbirisi yardımına güvendiğin dostunun yerini tutmaz” der. Bu ifadeler gerçek dostluğun insan için ne kadar önemli olduğunu gösterir.

İbn Miskeveyh’e göre sevgi ve dostlukta hile yapan kimse, altın ve gümüş parada hile yapan kimseden daha kötü duruma düşer. Nitekim Aristo, hileli sevginin, hileli altın ve gümüş paralar gibi, kısa sürede bozulup değerini kaybedeceğini söylemiştir.¹²

¹⁰ Aynı eser, s.132.

¹¹ Bkz. Kindî, *Fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, Tahkik: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mısır 1950, s.170; İbn Miskeveyh, age., s.130, 141.

¹² İbn Miskeveyh, age., s.135.

İbn Miskeveyh, Sokrates'e dayanarak dost edinmenin şartlarını şöyle açıklar:

Bir dost edineceğimiz zaman, onun çocukluk döneminde annesi-babası, kardeşleri ve diğer yakınlarıyla ilişkisinin nasıl olduğunu öğrenmeliyiz. Annesi-babası ve diğer yakınlarıyla ilişkisi iyi olan kimseden dostluk beklenir. Aksi halde ondan uzaklaşmak gerekir. Annesi-babası ve diğer yakınlarıyla iyi geçinemeyen birinin, başkalarıyla iyi geçinmesi zordur.

Sonra, onun senden önceki dostlarına karşı davranışlarını öğrenmende ve bunu annesi-babasına karşı davranışlarıyla karşılaştırmada yarar vardır. Önceki dostlarına ihanet eden birinin, sana da ihanet etmesi doğaldır.

Sonra, onun teşekkür etmesi gereken kimselere teşekkür edip etmediğini veya nankörlük edip etmediğini araştır. Burada teşekkür ile yerine getirilmesi zor olan bir şeyi değil, “dostum” dediğin kişide teşekkür niyetinin ve düşüncesinin bulunup bulunmadığını kastediyorum. Çünkü bu niyete sahip olmayan biri, gücü yetse bile, arkadaşına herhangi bir karşılığa bulunmaz. Kendisine yapılan iyilikten sürekli yararlanır ve bunu bir “hak” olarak görür. Böyle olunca ona iyilik yapmak sizin görevinizdir. Bu psikolojideki birine bir defa iyilik yapmadığınızda, siz artık “kötü insan”sınızdır. İbn Miskeveyh, dostluk ilişkilerinde bu “teşekkür niyeti”ne sahip olmayı o kadar önemser ki, şu cümleleri oldukça dikkat çekicidir: “Hiçbir şey nimeti inkâr etmek kadar öç almayı gerektirmez. Bu konuda inkâr, kendisine hiçbir zarar vermediği halde, Allah'ın, nimetlerini inkâr edenler için ahirette hazırladığı cezayı düşünmek yeterlidir. Şükür kadar nimeti celbeden ve onu sağlamlaştıran bir şey yoktur. Öyleyse dostluk yapacağın kimselerde bu özelliğin bulunup bulunmadığına dikkat et.”

Ayrıca arkadaşlık yapacağın kişinin rahatına düşkün olup olmadığını, maddî konuları aşırı derece önemseyip önemsemediğini öğrenmende yarar vardır. Çünkü rahatına düşkün olan kimse, başkası için zahmete katlanmaz. Maddî konuları aşırı derece önemseyen kimsenin dostluğu ise, çıkar ve menfaate dayalı bir dostluk olur. Menfaat sona erince dostluk da sona erer.

Yine onun başkanlığı (riyaset) ve üstünlüğü sevip sevmediğine dikkat et. Başkanlığı ve üstünlüğü seven kimse, hep önde olmak, üstün olmak ve dediklerini yaptırmak ister. Böyle bir anlayış ise dostlukta karşılıklı sevgi, saygı ve fedakârlığa ters düşer.¹³

Dost seçiminde bu ilkeler gerçekten önemlidir. Dostluk ve arkadaşlık maddî ve manevî birçok şeyin paylaşıldığı özel ve güzel bir ilişkidir. Bu ilişkide sevinç ve kederler paylaşıldığı gibi, gerektiğinde imkânlar da paylaşılır. İnsanların birbirine doğru ve dürüst davranışları, sevgi ve saygı göstermeleri, insani görevleridir.

¹³ Aynı eser, 142-143.

DEDE KORKUT HİKAYELERİ ÇERÇEVESİNDE DİNİN DÖNÜŞTÜRÜCÜ ETKİSİ ÜZERİNE

Hidayet PEKER¹

ÖZET

Biz bu çalışmada, Türklerin, İslamiyeti kabul ediş sürecinde ve sonrasında, önceki dini inanışlarından ve milli karakterlerinden ne kadarını muhafaza ettiklerinin ve ne kadarını dönüştürdüklerinin cevaplarını Dede Korkut hikayeleri özelinde temellendirmeyi amaçlamaktayız. Bir toplumun herhangi bir dini kabul ediş sürecinde, o dini, kendi milli özelliklerine dönüştürmesi ve kendisinin de o dinin karakterine bürünmesi söz konusudur. Dinin yanında, dil, örf-adetler, siyaset, mimari, sanat vs gibi hususlar da bunlara ilave edilebilir. Dede Korkut hikayeleri gibi ilk dönem ürünler, bu konulara dair yeterli bilgileri içermesi açısından da dikkate alınmalıdır. Hikayelerde yer alan dini kavramlar ki, bunlar da genellikle yer, şahıs, insani ilişkiler, tabiat ve bazı olaylar karşısında verilen tepkiler ve günlük birtakım pratiklerle ilgili olarak Türklerin gündelik hayatlarına ait olsa da, biz bu kavramlardan hareketle bazı teolojik ve felsefi sonuçlara ulaşabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Hikayeleri, Dini Terimler, İslam, Milli Karakter, Dönüşme-Dönüştürme

ABSTRACT

ON THE TRANSFORMING IMPACT OF RELIGION IN THE CONTEXT OF DEDE KORKUT'S TALES

In this research, it is aimed to show to what extent the Turkish people maintained and transformed their former beliefs and national characters during and after the conversion to Islam, specifically in the stories of Dede Korkut. It is known that in the process of conversion, a society transforms the religion into its own national character, and reshapes itself according to that religion. Besides religion, it is possible to think the language, customs, politics, architecture, art, and so on, in the same context. The early works, such as the stories of Dede Korkut should be taken into consideration in this particular subject due to their contents that present enough knowledge about these issues. Although the religious concepts in the stories (they are generally related to the places, people and daily practices) are mainly related to the daily life of Turks, it is possible to draw some

¹ Doç.Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi. Bu makale Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26/2 (2017)de yayımlanmıştır.

theological and philosophical conclusions with reference to them.

Keywords: The Stories of Dede Korkut, Religious Concepts, Islam, National Character, to Transform/to be Transformed

DEDE KORKUT HİKAYELERİ ÇERÇEVESİNDE

DİNİN DÖNÜŞTÜRÜCÜ ETKİSİ ÜZERİNE

Bu çalışmamızda, Türklerin, İslamiyeti kabul ediş sürecinde ve sonrasında, önceki dini inanışlarından ve milli karakterlerinden ne kadarını muhafaza ettiklerinin ve ne kadarını dönüştürdüklerinin cevaplarını birkaç başlık altında Dede Korkut Hikayeleri özelinde göstermeyi amaçlamaktayız. Bilindiği gibi ülkemizde Dede Korkut Hikayeleri üzerinde pek çok ayrıntılı eser kaleme alınmıştır. Biz makalemizde, Orhan Şaik Gökyay'ın eserini¹ esas aldık. Gerekli olan bazı durumlarda da Muharrem Ergin'in çalışmasını² göz önünde bulundurduk.

Bir toplumu meydana getiren çeşitli yapılar söz konusu olduğunda, dinin diğer yapıları daha fazla etkilediği tarihi ve sosyolojik bir hakikattir. Bu bakımdan tarihte var olmuş tüm toplum ve milletlerin bir şekilde belirli bir inanca ve hatta dine inandıklarını söyleyebiliriz. Tarihin kadim milletlerinden biri olan Türkler de, özellikle Orta Asya'da var oldukları günlerde oldukça çeşitli dinleri kabul etmişler ve bu dinler, onların sosyal ve kültürel hayatlarında derin etkiler bırakmıştır.

Türklerin hangi şartlarda, ne gibi saiklerle değişik dinlere intisap ettiği, bu dinlerin onların topyekün hayatları üzerine nasıl etkiler bıraktığı, bu etkilerin hangilerinin unutulup gittiği ve hangilerinin muhafaza edildiği, Türklerin orijinal bir dinlerinin olup olmadığı, pek çoğu transferlerle kabul edilen dinlerin, Türkler arasında aldığı biçimler ve geçirmiş olduğu değişimlerin neler olduğu gibi konular; gerek konuyu aydınlatacak veriler gerekse mevcut verilerin değerlendirilmesi noktasında oldukça bakir bir alandır denilebilir³.

Yukarıdaki durum Türkler ve İslamiyet söz konusu olduğunda da geçerlidir. Türk tarihçiliği ve ilahiyatçılığı, Türklerin İslamiyeti kabulü ile ilgili henüz yeterli düzeyde monografik ve sistematik çalışmalar ve araştırmalar yapabilmiş değildir. Türklerin, İslam'ı hangi şartlarda ve nasıl benimsediği, dinin geleneksel-mistik yönünün mü, kitabî tarafının mı ilkin kabul gördüğü ya da etkili olduğu gibi konular ve bütün bunların

¹ Dedem Korkudun Kitabı, Hazırlayan:Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007 (Bundan sonra sadece 'Dedem Korkudun Kitabı' şeklinde verilecektir).

² Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı I, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.

³ Konuyla ilgili ilk akla gelen Türkçe literatürden bazıları şunlardır:Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, YKY, İstanbul 2007; İbrahim Kafesoğlu, Eski Türk Dini, Ankara1980; Abdulkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976; Hikmet Tanyu, Türklerin Dini Tarihçesi, Türk Kültür Yayını, İstanbul 1978; Emel Esin, Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 1985; Bahattin Ögel, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, TTK, Ankara 1991; Mehmet Aydın, "Türklerin Dini Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 4, Konya 1997, s. 1-9; Sadettin Gömeç, "Şamanizm ve Eski Türk Dini", PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 4, 1998, s. 38-50; İsmail Taş, Türk Düşüncesinde Kozmogoni ve Kozmoloji, Kömen Yayınları, Konya 2002.

nedenleri detaylandırılmaya muhtaçtır⁴.

Dede Korkut Hikayeleri yukarıda bahsedilen problemlere ışık tutacak niteliktedir. Çünkü bu hikayeler, çoğunlukla kahramanlar etrafında örölü olsa ve kahramanlık formu içinde dile gelse de, İslamlaşma sürecinde Oğuzların devlet teşkilatlarını, örf ve adetlerini, sevinç ve üzüntülerini, topyekün beşerî tepkilerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hikayelerde yer alan dini kavramlar ki, bunlar da genellikle yer, şahıs, insani ilişkiler, tabiat ve bazı olaylar karşısında verilen tepkiler ve günlük birtakım pratiklerle ilgili olarak Türklerin gündelik hayatlarına ait olsa da, biz bu kavramlardan hareketle bazı teolojik ve felsefî sonuçlara ulaşabiliriz.

Bir toplumun herhangi bir dini kabul ediş sürecinde, o dini, kendi milli özelliklerine dönüştürmesi ve kendisinin de o dinin karakterine bürünmesi söz konusudur. Dinin yanında, dil, örf-adetler, siyaset, mimari, sanat vs gibi hususlar da bunlara ilave edilebilir. Dede Korkut Hikayeleri gibi ilk dönem ürünler, daha doğru bir ifadeyle geçiş dönemi eserleri bu konulara dair bilgileri içermesi açısından da dikkate alınmalıdır. Mesela, Araplardan sonra İslam'ı kabul eden iki büyük millettten biri olan İranlıların din dilini dönüştürmeleri, buna karşın Türklerin dönüştürmeden Arapça ve Farsça din dilini tercih etmeleri, ayrıntılı örneklerle bu hikayelerde görülebilir.

Şurası unutulmamalıdır ki, ister ilahi isterse beşerî kaynaklı olsun bütün dinler ve sosyal projeler, yerel ve hatta reel olanı dikkate almadan, onlarla belirli bir düzeyde barışık olmadan maya tutamaz ve genel kabul göremez. Dinler söz konusu olduğunda, en geniş anlamda evrensel bir karakter arzeden İslam için de bu durum aynen geçerlidir. Gerek itikat gerekse muamelata ait hususlar ve bir inananın gündelik hayatı içerisindeki her bir şey, geniş anlamda beşerî unsuru gözetirse, dar anlamda da yerel ve reel olanı dikkate alırsa, onu bütünüyle gözardı etmez ise, peygamberin tebliği başarılı olur, değilse, yani dinin topyekün emirleri ilkin hitap ettiği toplumun dinamikleri ile bütünüyle çatırırsa ya da taban tabana zıt birtakım durumlar içerirse burada ciddi sıkıntılar açığa çıkar. Şimdi buradan hareketle şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, İslam da, hem itikadi hem de amali konularda ilkin muhatap aldığı toplumun yani Arapların yaşayışını, ümit ve beklentilerini, korku ve kaygılarını vs. dikkate almış, ilgili örnek ve değerlendirmeleri de onların bildiği ve müşahade alanına giren obje ve olgulardan oluşturmuştur. Bunun içindir ki, İslam, Araplar arasında yirmi yıl gibi kısa sayılacak bir zaman diliminde genel bir kabul görmüş, çok kısa bir süre sonra da onlar eliyle bir medeniyet inşası gerçekleşmiştir. Ancak şunu da önemle belirtmek gerekir ki, Kur'an ve Hadisler bütünüyle Arap ve İbrani algılama biçimini de yansıtmaz; orada kullanılan kavramlar, insan tiplerini, hukuki müeyyideler vs. tamamen Sami kültürünün ve cahiliyye geleneğinin formları da değildir⁵.

⁴ Konuyla ilgili olarak bkz: Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1984; Osman Turhan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1979; Emel Esin, İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslamâ Giriş, Edebiyat Fakültesi Matbaası 1978; Ahmet Yaşar Ocak, Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim Yayınları, İstanbul 2002; Fatih M. Şeker, İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru, Dergah Yayınları, İstanbul 2016

⁵ Konunun ayrıntılı bir tartışması için bkz. Ahmet Davutoğlu, İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması, Divan Dergisi, 1996/1, Yıl 1, Sayı 1, İstanbul, s. 2 vd.

Araplardan sonra İslam'ı kabul eden iki büyük millettten İranlılar söz konusu olduğunda, onların kadim inançlarının ve bu inançla örülmüş hayatlarının farklılığından dolayı, onlar, İslam'ı daha çok millileştirerek yani kendi kadim kültürlerini büyük oranda muhafaza ederek kabul etmişlerdir. Türklere gelince durum başkadır. Türklerin, İslam'la tanışmadan önceki son dönemlerinde ağırlıklı olarak benimsedikleri “Tek Tanrı” inancı nedeniyle, onların İslam dinini kabulü daha kolay ve büyük oranda dönüştürmeden ve dönüşerek gerçekleşmiştir. Bununla birlikte bu dönüşme-dönüştürme sürecinde Türklerin kendilerine özgü karakterlerinin, hayat tarzlarının, dünya görüşlerinin ve bütün bir kültürlerinin insani ve makul düzeyde olması da etkili olmuştur ve bu yönüyle İslam ile problem yaşanmamıştır. Ve bu taraf, neredeyse değiştirilmeden dini alana adapte edilmiştir.

Burada konumuzla ilgisi dolayısıyla Hikayelerle ilgili bazı hususlarda bilgi vermek yerinde olacaktır. Dede Korkut Hikayelerinde İslam'ın genel olarak toplum üzerindeki etkileri noktasında gerek Türk gerekse batılı araştırmacılar arasında bir görüş birliği olmadığını belirtmekte fayda vardır. M. Fuat Köprülü, Abdulkadir İnan ve Muharrem Ergin, hikayelerdeki İslam etkisinin oldukça yüzeysel kaldığını ifade ederken⁶, Orhan Şaik Gökyay, bu etkinin güçlü bir şekilde olduğunu iddia etmektedir⁷.

XV. yüz yılın ortalarında ve Akkoyunlular döneminde yazıya geçirildiği kabul edilen hikayelerin⁸, kadim Türk kültürüne ait kimi unsurlar içermesi dikkate alındığında geçmişi uzun olan bir sözlü geleneğin ürünü olduğu aşikardır. Hz. Muhammed'e yakın bir zamanda yaşadığı kabul edilen Dede Korkut “ozan ve veli” karakterini şahsında cem eden bir Oğuz bilgesidir. 12 farklı hikayeden oluşan kitap, olaylar, şahıslar, coğrafya vs. göz önüne alındığında belirli bir mekan ve zaman bütünlüğünü içermektedir.

Faruk Sümer'in, Oğuzların yaşadığı mekanın hikayelerde belirsiz olduğu düşüncesine karşı çıkan Göyay, bunun Türkistan ve Seyhun nehrinden Trabzon, Bayburt ve Mardin'e kadar uzanan geniş bir coğrafyaya tekabül ettiğinin artık kesinlik kazandığını belirtmektedir⁹. Buna karşılık Muharrem Ergin, Hikayelerde mekanın belirsiz olduğunu, ancak bu belirsiz mekanın Türklerin kadim yurtları olan Sir Derya'nın kuzey tarafları olması gerektiğini, hikayelerde geçen şehir isimlerinin ve genel olarak coğrafyanın, hikayenin yazıya aktarılması esnasında uydurulduğunu belirtmektedir¹⁰.

Mekanın belirli olup olmadığı tartışmalarına ilave olarak, hikayelerde sözü edilen Oğuz boylarının hayatlarının göçebe olarak mı yoksa yerleşik hayat içerisinde mi geçtiği noktasında da araştırmacılar arasında bir görüş birliği yoktur. Tartışmaları bir tarafa bırakarak şunu ifade edelim ki, Hikayeler hem göçebe hayatına hem de yerleşik hayata dair unsurlar içermektedir. Otağların kurulması ve avcılık gibi unsurlar göçebe bir hayatı

⁶ Dedem Korkudun Kitabı, s. 987; Muharrem Ergin, age, s. 27.

⁷ Dedem Korkudun Kitabı, s. 987 vd. Hikayelerde İslami unsurun etkisi konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Fatih M. Şeker, age, s. 22 vd.

⁸ Dedem Korkudun Kitabı, s. 744, 750

⁹ Dedem Korkudun Kitabı, s. 749 vd.

¹⁰ Muharrem Ergin, Dede Korkut Kitabı I, s. 52

göstermektedir. Mesela, Hanlar Hanı Bayındır Han'ın yılda bir kere toy düzenleyip Oğuz beylerinin konaklaması için “*bir yere ağ otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere kara otağ*”¹¹ kurdurması göçebeliği ifade ederken; “*...Hisara yürüdüler...Kafirun kiliselerini yıkdılar, yerine mescidler yaptılar. Keşişlerin öldürdüler; ban banlattılar, aziz Tanrı adına kutbe okutdular, namaz kıldılar*”¹², mukaddimede yer alan “*minarede banlayanda fakı görklü*”¹³, Deli Dumrul'un Tanrıya yakarışındaki “*ulu yollar üzerine imaretler yapayım senin için*”¹⁴ gibi ifadeler şehir hayatını, en azından yerleşik bir hayata işaret etmektedir. Hikayelerden hareketle, Oğuzların kafir kaleleri ve şehirlerine yakın, ancak göçebe bir hayat tarzını benimseyip yaşadıklarını ifade etmek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Biz, dönüşümü “Din Dili” ve Tanrı Tasavvuru”, dönüştürmeyi ise “Kadının Konumu” ve “Akılcı Tavrı” başlıkları altında ele aldık. Şimdi Dede Korkut hikayelerinden hareketle yukarıda yaptığımız tesbitleri şöyle temellendirebiliriz:

1-Dönüşümün Örnekleri:

a-Din Dili: Türkçe bir din dilinin mahiyeti ya da olup olmadığı meselesi doğrudan Türklerin, İslam öncesi kabul ettikleri dinlerle/inançlarla ilgili bir konudur. Türklerin hangi saiklerle hangi dinleri kabul ettikleri bugün dahi netleştirilmemiş bir konudur. Ancak onların, Totemizm, Animizm, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi pek çok dini ve inancı değişik zamanlarda ve farklı bölgelerde benimsedikleri de kesindir. Bu konuda en önemli kaynak olan eski Türk yazıtlarına baktığımızda; “*eski Türk inanç ve düşünce sistemleri, atanın öldükten sonra ailesine yardımcı olacağına inanılan ve ölen büyüklere saygının bir çeşit devamı olarak görülen atalar kültü, tabiattaki hemen bütün varlıklarda esrarlı güçler olduğu anlayışıyla dağ, taş, ağaç ve su gibi nesneleri canlı kabul eden tabiat kültleri ve asıl merkezi inancı temsil eden Gök Tanrı kültü şeklinde sıralanır*”¹⁵. Türklerin göçebe olarak hayatlarını sürdürmeleri, onları pek çok dinin etkisine açık hale getirmiştir. Ayrıca yaşadıkları coğrafyanın tarihi İpek Yolu güzergahında olması da birtakım dinlerin bu bölgeye intikaline neden olmuştur. Bunun yanı sıra komşu devletlerin kendi dinlerini bilinçli bir şekilde Türkler arasına taşımaları da burada zikredilmelidir. Mesela 9. yüzyılın başlarında bir Uygur hanı için yaptırılan bir anıtta, Çin hükümdarının, Budizmin Türkler tarafından kabulüne yönelik gayretlerini içeren şu kayıtlar, bu düşünceyi teyit etmektedir: “*Dzui-Sik gibi dört rahip memlekete göndererek iki mukaddes ibadet neşredip üç çevre ile onlara nüfuz etti. Bilhassa bu din üstadları dini bilgileri iyi kavriyorlardı ve yedi kitabı da iyi biliyorlardı... Onun için bu hak din Uygurlar arasında yer tutabilmişti*”¹⁶. Ancak Türkler arasında İslam'ın kabulüne kadar hiçbir din ya da inanç sisteminin baştan sona kadar varlığını güçlü ve yaygın bir şekilde devam ettiremediğini de belirtmeliyiz¹⁷

¹¹ Dedem Korkudun Kitabı, s. 25

¹² Dedem Korkudun Kitabı, s. 88-89

¹³ Dedem Korkudun Kitabı, s. 22

¹⁴ Dedem Korkudun Kitabı, s. 118

¹⁵ Fatih M. Şeker, age, s. 102

¹⁶ Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1987, s. 233.

Türklerin kabul ettiği kadim dinler söz konusu olduğunda, Türk bir din kurucusunun, bu dine ait itikadî ve amelî yönünden sistematik bir Türkçe kutsal metnin ve mabetlerin olmayışı veya bunun uzun süre varlığını devam ettiremeyişi nedeniyle, din dili noktasında Türkler yeni kabul ettikleri dinin dilini Arapça-Farsça olarak neredeyse tamamen benimseyip Türkçe din dili oluşturma yoluna gitmemişlerdir ya da zaman içerisinde din dilinin Türkçe karşılığı terkedilmiştir. Buna göre Dede Korkut hikayelerine baktığımızda terkedilen Türkçe dini kavramlar ve onların yerine benimsenenlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: (İlk kelime terkedilene ifade etmektedir) *Nom* yerine *Din* (*Azgın dinli kafir, sası dinlü, din düşmanı, din serveri Muhammed*); *Yükünç* yerine *Namaz*, *Yükündi* yerine *Namaz kıldı* (*Arı sudan abdest alıp namaz kılmak*); *Savçı-Yalvaç* yerine *Peygamber* (*Muhammed peygamber*); *İrinçü-Yazug* yerine *Günah* (*Günahınızı adı görklü Muhammed bağışlasın*); *Menggü* yerine *Ahret* (*Ahret hakkını helal etsin*); *Yek* yerine *Şeytan* (*Şeytana lanet kılmak*)¹⁸. Bütün bu kelimelerden hiç biri ilk kullanımıyla hikayelerde yer almamaktadır. Bunlara ilave olarak hem Türkçe uçmag, hem Arapça olarak kullanılan cennet (*yeri cennet olsun*) ya da Kaşgarlı'da yer almayan ve Türkçe ezan okumak anlamında kullanılan “banlamak (*minarede banlayanda fakı görklü*)” gibi kelimeler hikayelerde yer almaktadır¹⁹. Bununla birlikte Türklerin daha önce kabul ettikleri Zerdüştlük, Budizm, Maniheizm vs. gibi bazı dinlere ait kavramlar hiçbir şekilde hikayelerde geçmemektedir. Şamanistik bazı kavram ve tavırların hikayelerde yer aldığına yönelik değerlendirmelerin de zorlama olduğunu ya da bu etkilerin yüzeysel düzeyde kaldığını belirtmekte fayda vardır ki, bunlara dair bazı örnekleri aşağıda ele alacağız.

Burada iki kelimedenden bahsetmek de gerekir. Bunlardan birincisi “yumuş/yumış” kelimesidir ki, bu kelime Kaşgarlı'da “yumuşçı=melek” şeklinde kullanılmaktadır ve “*iki adam ya da başka birileri arasındaki mesai*” anlamına gelmektedir²⁰. Deli Dumrul hikayesinde, Azraile yenilen Deli Dumrul, kendisinin canını almamasını Azrailden istediğinde, Azrail, bunu Allah'tan talep etmesi gerektiğini belirterek “*Men dahi bir yumuş oğlantım*”²¹ diyerek, kendisine verilen vazifenin dışına çıkamayacağını belirtmiştir. Türklerin, İslam'ı kabul ettiği ilk dönemlerde “yumuş” melek yerine kullanılmışsa da, daha sonra yerini “melek” kelimesine bırakmıştır.

Hikayelerde geçen dikkat çekici bir diğer kelime de “okumak”tır. Bu kelime, İç Oğuz'a Taş Oğuz'un Asi Olup Beyrek'in Öldüğünü Beyan Eden hikayede iki yerde farklı yazılışlarla geçmektedir ki, metin bağlamındaki anlamı “davet, davet etmek, çağırma, tebliğ etmek” şeklindedir. İlk metinde Aruz Koca, Taş

¹⁷ Genel olarak Türklerin eski din ve inançları ile ilgili olarak bkz. İbrahim Kafesoğlu, Eski Türk Dini; Abdulkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi; Hikmet Tanyu, Türklerin Dini Tarihçesi; Emel Esin, Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar; Bahattin Ögel, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi; Fatih M. Şeker, İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru; Ayhan Bıçak, Türk Düşüncesi 1, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.

¹⁸ Türkçe dini kavramlar Kaşgarlı Mahmut'un Divanü Lugâti't-Türk adlı eserinden, parantez içerisindeki ifadeler de Dede Korkut Hikayeleri'nden alınmıştır. Bkz. Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lugâti't-Türk, Çeviri ve Düzenleme: Seçki Erdi-Serap Tuğba Yurteser, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005; Kaşgarlı'nın eserindeki dini terimlere yönelik yaptığımız bir çalışmada, yaklaşık 8000 kelime içinden isim ve fiil olarak ancak 45 kadar dini terim tesbit edebildik. Bkz..Hidayet Peker, “Kaşgarlı Mahmut'un Divanü Lugâti't-Türk Adlı Eserinde Dini Terimler”, Mahmyt Kashgarly-The Founder of Scientific Türkology, International Scientific Conference, February 21-22, 2008, Aşkabat-Türkmenistan.

¹⁹ Dedem Korkudun Kitabı, s. 22

²⁰ Kaşgarlı, age, s. 710

²¹ Dedem Korkudun Kitabı, s. 113

Oğuz beylerini toyda bir araya getirir. Aruz, beylere, niçin çağrıldıklarını bilip bilmediklerini sorduğunda, beyler “bilmezüz, neye okudunuz, ne buyurursız”²² diye cevap verirler. İkinci metinde ise, Beyrek’in arkadaşları onun öldüğünü Kazan Beye haber vermek için huzura gelirler ve Aruz’un tuzağını anlatırlarken “*namerd dayun al eylemiş, okuyuban bizi aldılar, varduk*”²³ derler. Bu metinler dikkate alındığında “okumak” kelimesi, Hz.Muhammed’in Hira mağrasında “oku” emrine muhatap olmasında kastedilen anlamlardan biri olan “tebliğ, davet, davet etmek, çağırma”la örtüşmektedir²⁴.

b-Tanrı Tasavvuru: Eldeki veriler ve yapılan araştırmalardan hareketle söylenecek olunursa, kadim Türk düşüncesindeki Tanrı tasavvuru ve Tanrı-evren ilişkisi konularında tam bir yeknesaklık yoktur ve pek çok yaratıcı güç oluşa katkı vermektedir ki, bunlar içerisinde etkileri aynı olmamakla beraber zikredilmesi gerekenler, Tengri, Umay, İduk Yir-Sub (kutsal yer-su), Ülgen ve Erlik’tir. Burada vurgulanması gereken husus, Tengri dışındakilerin onun kadar etkin olmamakla birlikte müstakil davranıyor olabilmeleridir.

Tanrı tasavvuru söz konusu olduğunda en sağlıklı veriler eski Türk yazıtlarıdır ki, bilhassa Orhun ve Yenisey yazıtları bir çok konuda sağlıklı değerlendirme yapma imkanı sunmaktadır. Ayrıca transfer edilen dinlerden çok Türklerin doğrudan “Gök Tanrı” inancına dair unsurları içerdiğinden dolayı Tanrı tasavvuruna dair argümanların bu yazıtlardan devşirilmesi daha isabetli olur kanaatindeyiz. Bu yazıtlar eski Türk insanının gündelik hayatları, duyguları, inançları, tabiatla ilişkileri vs. gibi konularda birtakım bilgiler verse de nerdeyse tamamen askeri ve siyasi manifestolar içermektedir²⁵. Buradan hareketle, oluşan Tanrı tasavvuru ve Tanrı’nın evrenle ilişkisi daha çok siyasi-askeri alanla sınırlı kalmıştır denilebilir.

Tanrı, eski Türklerde toplumsal hayatı yöneten en üstün varlık olarak kabul edilmiştir. O, bizzat Türk milletin koruyucusu olan kudretli ve yüce bir varlıktır. Kül Tigin yazıtına göre, Çin hakanının Türk kavmine karşı olumsuz tutumuna karşı Tanrı duruma bizzat müdahil olmuş ve İlderis Kağanı, Türk kavminin başına getirerek Türk milletin birliğini sağlamıştır. “*Türk tenrиси, ıduk yiri subu anca itmiş. Türk budunu yok bolmazun tiyi, budun bolçun tiyin, akanım ilderis kaganı, öğüm iblige katunıg tenri töpesinde tutup yüğerü kötürmiş erinç./Türk Tanrısı ve kutsal yer-su böyle takdir eylemiş. Türk kavmi yok olmasın diye, millet olsun diye babam İlderis hakanı ve annem Elbilge hatunu tepesinden tutup yukarı götürmüş*”²⁶.

Taht da ülke de Tanrı’dan bir lütuf olarak hakana bahşedilmiştir “*tenri il beriğme, tenri türk budun atı küsi yok bolmazun tiyin, özümün ol tenrikagan olurtdı/ülke veren Tanrı, Türk milleti yok olmasın diye o Tanrı beni ‘tahta’ oturttu*”²⁷. Aynı şekilde düşmanla mücadele etmeyi ve savaşımlardan zaferle dönmeyi hakan yine

²² Dedem Korkudun Kitabı, s. “89

²³ Dedem Korkudun Kitabı, s. 192

²⁴ Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli, Hazırlayanlar:Abdulkadir Şener-M.Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir 2011, s. 597, 2 ve 3 nolu dipnotlar.

²⁵ Hatice Şirin, Eski Türk Yazıtları (Söz Varlığı İncelemesi), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2016, s. 25 (Eski Türk yazıtları konusunda Orkun’un Eski Türk Yazıtları adlı eseri ile bu çalışmayı esas aldık).

²⁶ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 34-35, Aynı ifade Bilge Kağan için de kullanılmaktadır. s. 56, 64; Hatice Şirin, age, s. 623. İfade aynen Bilge Kağan yazıtında tekrarlanmaktadır. Bkz. Hatice Şirin, age, s. 632.

²⁷ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 41; Hatice Şirin, age, s. 625

O'na borçludur, Tanrı irade etmezse düşman mağlup edilemez. “*Tenri yalırkaduk üçün illiğiğ ilsiretmiş, kaganlığığ kagansratmış, yağığ baz kılmış, tizliğiğ sökürmiş, başlığığ yükündürmüş./Tanrı buyurduğu için, elleri elsiz, hakanları hakansız komuş, düşmanları muti kılmış. Dizlilere diz çöktürmüş, başlılara baş eğdirmiş*”²⁸. “*Tenri yarlukaduk üçün öküş teyin biz, korkmadımız, sündüşdimiz...yaydımız/Tanrı irade ettiği için çokuz diye biz, korkmadık, savaştık... düşmanı perişan ettik*”²⁹ Bunun yanı sıra, hanın sözünün terkedilip birliğin bozulması, kimliğini kaybeden Türk milletinin dağılması ve esaret altında kalması da yine Tanrı'nın bir cezası olarak telakki edilmektedir. Bilge Tonyukuk yazıtında hansız kalıp Çinlilerin esaretine giren Türklerin bu durumu şöyle tasvir edilmektedir: “*Türk budun kanın bolmayın tabgaçda adrılı, kanlandı, kanın kodıp tabgaçka yana içkidi. Tenri anca temiş erinç: Kan bertim. Kanının kodıp içikdin, içikdük üçün tenri ölütmüş erinç, Türk budun ölti, alkındı, yok boldı/Türk milleti hansız olmasın diye Çin'den ayrıldı, han sahibi oldu. Fakat sonra hanını koyup tekrar Çin'e teslim oldu. O zaman Tanrı şöyle demiş: Sana han verdim. Hanını koyup hüküm altına girdin. Hüküm altına girdiği için Tanrı ölüm vermiş. Türk milleti öldü, mahvoldu, yok oldu*”³⁰.

Eski Türk düşüncesinde göğün, yerin ve insanın yaratılmaları da Tanrı'yla ilişkilendirilmektedir. “*Üze kök tenri asra yağız yer kılındukda, ekin ara kişi oğlu kılınmış/Yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldıkta, ikisinin arasında insanoğlu yaratılmış*”³¹. Her ne kadar, yaratmanın doğrudan öznesi olarak Tanrı ifade edilmemiş olsa da, yazıtların genel bağlamı dikkate alındığında yaratma eyleminin Tanrı ile ilişkilendirilmesi doğru olacaktır³². Çünkü Kül Tigin yazıtının kuzey tarafında “*öd tenri yasar, kişi oğlu köp ölügli törimiş/Zamanı Tanrı takdir eder, insanoğlu hep ölmek için türemiş*”³³ denilmektedir. Yani ölümü veren Tanrı ise, hayatı veren de O'dur. Buradan ayrıca Tanrının dışındaki her bir şeyin sonlu olduğu, ebedi olanın yalnızca O olduğu sonucunu da rahatlıkla çıkarabiliriz. Kül Tigin'in ölümü üzerine dikilen yazıtın yazarı olan Yolug Tegin'in şu ifadesi de, hayatın, ölümün ve yeniden dirilmenin doğrudan Tanrı'ya ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: “*...uça bardığız, tenri...tiriğedikçe/şimdi ölüverdiniz...Tanrı...diriltici*”³⁴.

Türklerde, Tanrı kelimesi ile göğün, “tenri” şeklinde aynı kelimeyle ifade edilmesi³⁵, O'nun yukarılarda yüce olduğunu, yarattığı herhangi bir şeye benzemediğini ve antropomorfik hiçbir özellik taşımadığını da göstermektedir.

Tanrı'nın dışındaki diğer kozmik varlıklar söz konusu olduğunda özellikle Kutsal Yer-Su (Iduk Yir-Sub) ve Umay oluşa katkı vermektedirler denilebilir. Her ne kadar bu kutsalların, Tanrı kadar ve doğrudan olmasa da, yazıtlar dikkate alındığında, oluşu belirli oranlarda etkilediklerini ifade edebiliriz. Türklerin bir hakan etrafında millet olmaları hususundaki şu ifadeler Türklerin egemen ve güçlü bir devlet olmasını Tanrı

²⁸ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 36, Hatice Şirin, age, s. 624.

²⁹ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 114, Hatice Şirin, age, s. 641

³⁰ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 100, Hatice Şirin, age, s. 638, Ayrıca bkz., İsmail Taş, age, s. 40

³¹ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 28-29; Hatice Şirin, age, s.622.

³² Hatice Şirin, age, s. 88.

³³ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 52; Hatice Şirin, age, s.627.

³⁴ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 54; Hatice Şirin, age, s.628.

³⁵ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 58; Hatice Şirin, age, s. 631

ve kutsal yer-sunun takdirine bağlamaktadır: “*Türk tenrisi, ıduk yiri subu anca itmiş. Türk budunu yok bolmazun tiyi, budun bolçun tiyin/Türk Tanrısı ve kutsal yer-su böyle takdir eylemiş. Türk kavmi yok olmasın diye, millet olsun diye*”³⁶. Aynı şekilde, Türklerin Çinlilerle yaptıkları bir savaşta, düşmanın sayıca çokluğuna rağmen galip gelmeleri, bu kutsalların yardım ve desteği ile irtibatlandırılmıştır: “*Tenri, umay, ıduk yir sub basa berdi erinç/Tanrı, Umay ve Kutsal Yer-Su bize yardım etti (ya da düşmanı gaflete düşürdü)*”³⁷.

Tanrı, Kutsal Yer-Su ile birlikte anılan bir diğer kutsal varlık da Umay’dır. Yukarıdaki metinde Umay’ın, savaşta etkisi zikredilse de bu varlık, Türkler arasında daha çok dişil bir formda ve çocukları koruyan bir ilahe olarak kabul edilmiştir³⁸. “*Akanım kağan uçdukda inim Kül Tigin yiti yaşda Kaltı. Umayteg ögüm katun kutına inim Kül Tigin er at boldı./Babam hakan öldüğü vakit küçük kardeşim Kültegin yedi yaşında kalmıştı. Umay’a benzeyen annem hatunun taliine küçük kardeşim Kültegin er adını aldı*”³⁹. Burada babasız kalan çocuğun büyütülme işinin anne tarafından üstlenilmesi, Umay’ın hem dişil formunu hem de çocuklarla ilgili etkisini dile getirmektedir. Hatice Şirin, Altıngöl Yenisey yazıtındaki “*butumuz umay*”⁴⁰ ifadesindeki ‘but’ kelimesinden hareketle, Umay’ın Türkler arasında bir Tanrı, en azından bir idol olarak kabul edildiğini belirtmektedir⁴¹.

Yukarıdaki bilgiler ışığında, Türklerin bir Gök Tanrı inancına sahip olduklarını, Tanrı’nın evreni kontrol eden ve kozmik düzenin işleyişinden sorumlu en üstün güç kabul edildiğini; ancak Tanrı’nın niteliklerinin çok da net olmadığını; Tanrının yanında birtakım tanrısal varlıkların da oluşa aracılık ettiklerini rahatlıkla düşünebiliriz. Bunun yanında Tanrı’nın evreni yoktan mı yarattığı yoksa var olana şekil vererek kozmik oluşu başlattığı konusu da çok açık değildir.

Dede Korkut hikayelerine baktığımızda durumun neredeyse tamamen değiştiğini-dönüştüğünü görüyoruz. Hikayelerde, Tanrı-Tengri hariç diğer kutsal varlıklar zikredilmemekte, Tanrı’dan kastedilen ise tamamen Kur’an’da belirtilen Tanrı tasavvuruna uygun düşmektedir. Eski Türk inanışlarında nitelikleri çok da belirgin olmayan Tanrı, hikayelerde Kur’an’dan hareketle belirgin hale getirilmiş, hayatın her alanına etki eden yegane güç sahibi olarak tasvir edilmiştir. Burada, hikayelerdeki en baskın İslami unsurun Tanrı tasavvuru olduğunu da ayrıca belirtmekte fayda vardır.

Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu adlı hikayede, Yegenek’in düşmanla çarpışmadan önce Allah’a sığınıp, O’na övgü sadedinde söyledikleri, hikayelerdeki Tanrı tasavvurunu özetler mahiyettedir. Yegenek, Allah’a şöyle seslenir:

Yücelerden yücesin

³⁶ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 34-35; Hatice Şirin, age, s. 623

³⁷ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 112-113; Hatice Şirin, age, s. 641

³⁸ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 76, 21. dipnot.

³⁹ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 44; Hatice Şirin, age, s. 625.

⁴⁰ Hatice Şirin, age, s. 667

⁴¹ Hatice Şirin, age, s. 175.

Yüce Tanrı

Kimse bilmez nicesin

Aziz Tanrı

Sen anadan doğmadun

Sen atadan olmadun

Kimse rızkın yemedün

Kimseye güç etmedün

Kamu yerde ahadsin

Allah samedsin

.....

Ululuğuna haddün yok

Senin boyun kaddün yok

Ya cismile ceddün yok

Urduğun ulutmayan ulu Tanrı

Basduğun belürtmeyen belli Tanrı

Götürdüğün göğe yetiren görklü Tanrı

Kakıduğun kahr eden kahhar Tanrı

Meded senden⁴².

Aynı şekilde Begil Oğlu Emrenün Boyu adlı hikayede, Emre'nin Tanrı'ya yakarışı da yukarıdaki ifadelerle aynı anlama gelmektedir.

Yücelerden yücesin

Yüce Tanrı

Kimse bilmez nicesin

GörklüTanrı

Sen Ademe tac urdun

Şeytana lanet kıldun

Bir suçdan ötürü dergahdan sürdün

İbrahimi tutturdun

Hanum göne çolgadun

Götürüp oda atturdun

Odu bostan kıldun

Birliğüne sığındım

Aziz Allah, hocam bana meded⁴³

⁴² Dedem Korkudun Kitabı, s. 141-142

⁴³ Dedem Korkudun Kitabı, s. 163

Görüldüğü gibi, burada Tanrı tamamen İslami niteliklerle zikredilmektedir. Adeta İhlas suresinin bir benzeri olan bu sözlerde, Tanrı, en yüce, doğmamış-doğrulmamış, herkese rızkını veren, kimseye gücünün üstünde güç yüklemeyen, aziz, bir, samed, kahhar olandır. Sıkıntı anlarında yardım istenecek tek varlık da O'dur ki, bunu Hz. İbrahim'i ateşten koruyarak göstermiştir. İslam öncesi Türk inançlarında daha çok evrenin dışında ve aşırı tenzihçi bir karakterde tasvir edilen Tanrı, hikayelerde her işte kendisine müracaat edilen, insanın hemen yanı başında ve tabiri caizse her dem onun elinden tutan bir varlıktır.

O, evreni yoktan yaratmıştır⁴⁴ ve yarattığı hiçbir şeye benzemez⁴⁵. Gerek tabii gerekse toplumsal düzen ve iyilik, O'nun emrine itaat edildiği sürece gerçekleşebilir. O'nun emrine itaat etmemek ve isyan her bir kötülüğün nedenidir. Bu konuyla ilgili oldukça dikkat çekici bir örnek Tepegöz hikayesidir. Aruz'un çobanının normal olmayan bir şekilde bir peri kızı ile girdiği cinsel ilişkiden doğan Tepegöz, Oğuz boylarına ciddi sıkıntılar yaşatmaktadır. Burada kötülüğün sembolü olan Tepegöz'ün, Allah'ın emri dışında bir birliktelikten doğması ve fiziki olarak da diğer insanlardan farklı olması önemlidir. Aynı şekilde, Tepegöz'ü öldüren Aruz oğlu Basat'ın, Tepegöz'ün savaş hilelerinden kurtulduktan sonra sürekli olarak "*beni Tanrım kurtardı*" demesi de vurgulanması gereken bir başka noktadır.⁴⁶

Yapılan araştırma ve değerlendirmelerde Dede Korkut hikayelerinde yer alan bazı kavramlara/nesnelere yüklenen anlamların, Türklerin eski inançlarından kaynaklanan bilhassa da Şamanistik bir tavrı yansıttığı ya da bunların, Türklerin taptığı nesneler olduğu ifade edilmektedir. Mesela "su" ile ilgili değerlendirmeler böyledir ki, Gökyay ile birlikte pek çok araştırmacı aynı görüştedir⁴⁷. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, eski Türk inanışında İduk Yir-Sub (Kutsal Yer-Su), gücünü ve etkinliğini Tanrı'dan olan kozmik bir kutsala tekabül etmektedir. Mesela Tonyukuk Yazıtı'nda "*Tengri, umay ıduk yer sub basa berdi erinç (Tanrı, Umay ve Kutsal Yer-Su bize yardımcı oldular)*"⁴⁸; yine aynı şekilde Kül Tigin Yazıtı'nda "*Üze Türik Tengrisi, Türik ıduk yeri subu ança etmiş (Yukarıdaki Türk Tanrısı ve Kutsal Yer-Su şöyle yapmışlar)*"⁴⁹ denilmektedir. Burada yer-su, Tanrı ile birlikte kozmik oluşa katkı vermektedir. Oysa Dede Korkut hikayelerindeki "su" ile ilgili bölümler suyun var edici ve yaratıcı gücünü asla ifade etmemekte ve ona olağan ve bilinen anlamının dışında bir kutsallık atfetmemektedir. Mesela Kazan Salur Han'ın suya olan soylamasında, su (hikayelerdeki en önemli su vurgusu buradadır) tabii ve olağan bir nesne olarak nitelendirilmektedir.

Çağnam çağnam kayalardan çıkan su
Büyük büyük ağaç gemileri oynadan su
Hasan ile Hüseyinün hasreti su
Bağ ve bostanun zineti su

⁴⁴ Dedem Korkudun Kitabı, s. 164

⁴⁵ Dedem Korkudun Kitabı, s. 22

⁴⁶ Dedem Korkudun Kitabı, s. 145 vd.

⁴⁷ Dedem Korkudun Kitabı, s. 1013-1014

⁴⁸ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 112-113; Hatice Şirin, age, s. 641

⁴⁹ Hüseyin Namık Orkun, age, s. 34; Hatice Şirin, age, s. 623

Ayşe ile Fatmanun nigahı su
Şahbaz atlar içtiği su
Kızıl develer gelip geçtiği su
Ağ koyunlar gelip çevresinde yatduğu su
Ordumun haberin bilürmüşün değil mana
Kara başum kurban olsun suyum sana
Yohsa karış verürin şimdi sana⁵⁰

Bu ifadeleri, Kutsal yer-su anlayışı ile ilişkilendirmek ya da Türklerin eski dönemlerde suya tapmalarının ya da ona ilahi anlamda kutsallık atfetmenin bir emaresi şeklinde algılamak zorlama bir değerlendirme olur.

Aynı şekilde, Dede Korkut hikayelerinde “ağaç” ile ilgili söylenenlerin, eski kültün devamı olduğunu ileri sürmek oldukça iddialı ve ısbata muhtaç bir durumdur. Mesela Uruz Han’ın ağaca soylamasındaki ilgili motifler⁵¹ tamamen İslami alandan devşirilmiştir. Bunun da ötesinde ağacın kutsallığına bir işaret ve ima dahi mevcut değildir. Aynı durum yer, gök, dağ vs. gibi kavramlar için de geçerlidir. Belki su, ağaç, dağ, gök gibi bazı nesnelere karşı takınılan tavır eski inançlarla ilişkilendirilebilir ancak onlara yüklenen anlamın bu inançlarla doğrudan ilişkisini kurmak iddialı bir değerlendirme olur.

Sonuç olarak hikayelerden hareketle söylenecek olursa, oluştaki her bir şey Allah’ın bir fiili olarak anlatılmaktadır. Bu bağlamda, Allah aracı varlıklara müracaat etmeksizin veya Kur’an’daki anlatıma uygun düşecek tarzda evreni yoktan var etmektedir. Rızık O’ndandır, O’ndan gelinmiştir ve dönüş O’nadır. Can veren de alan da O’dur. Bilginin tek kaynağı O’dur. Yeminler O’nun adına yapılır. Sıkıntı anında ancak O’na müracaat edilir, sevinç anında sadece O’na şükredilir ve kurban kesilir. O, insana Cebrail ile yardımda bulunur. Oğul ondan talep edilir, zaferi O’nun bahşedeceği kabul edilir. Kötülerle, canavarlarla, vahşi hayvanlarla mücadelede O’ndan yardım istenir ve O’na yalvarılır. Evlilikler “Allah’ın emri Peygamberin kavli ile” kurulur. Hastalar O’nun kudretiyle iyileşir. Sonuç olarak oluşun tek bir dinamiği vardır ki, o da Allah’tır.

2-Dönüştürmenin Örnekleri

a-Akhı Tavrı: Eldeki verilerden hareketle söylenecek olunursa, Türklerin öteden beri dünya işlerinde rasyonel bir tutum takındıklarını söyleyebiliriz. Bu tutumun nedenlerinden biri de yaşadıkları hayatla ilgilidir. Yerleşik hayat, aynı atmosfer içerisinde, belli, sınırları çizilmiş, büyük oranda tekdüze ve kuralların etkin olduğu bir hayatı ifade eder. Burada, gelenek ve biriktirilmiş tecrübe, problemlerin çözümüne hem katkı sağlar hem de bu çözümü kolaylaştırır. Oysa göçebe hayatı, sürekli kendinden olmayanla sınır komşuluğu yapmayı zorunlu

⁵⁰ Dedem Korkudun Kitabı, s. 43-44

⁵¹ Dedem Korkudun Kitabı, s. 50

kılar ve bu da birtakım yeni sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Bu sorunların çözümü de çoğunlukla gelenek ve tecrübenin yönlendirmediği, anlık tavırlar ve denemelerle mümkün olur. Bu durum, kişinin çoğu kez tek başına ve o anda problemi çözmesini gerektirir ve hayatın kotarılmasında daha çok beşerî unsurun aktif olduğu bir tavrın gelişmesini ortaya çıkarır. Türkler arasında zaman içinde belli bir genetiğe dönüşen ve kök salan bu tutum, İslamlaştıktan sonra da güçlü bir şekilde devam etmiştir. Bundan dolayıdır ki, itikadî ve amelîî alanda diğerlerine göre aklı daha çok referans olarak alan Hanefilik ve Maturidilik en çok Türkler arasında kabul görmüş ve yayılmıştır⁵².

Bu makul tavır, Dede Korkut hikayelerinde de bariz bir şekilde ortaya konmaktadır. Mesela Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı hikayesinde, Kan Turalı, Tekür'ün kızını almak için hayvanlarla mücadele etmeden önce Allah yalvarır, Peygambere salavat getirir ve çeşitli alışılmış denemelerden sonra boğayı yenemeyeceğini anlayınca *“bu dünyayı erenler akılla bulmuşlardır”*⁵³ diyerek plan değişikliğine gider ve başarılı olur. Aynı şekilde Basat'ın Tepegözü öldürmesi de bilinen uygulamaların dışındaki bir deneme ile mümkün olmuştur⁵⁴. Bu tavır ile ilgili hikayelerde dikkat çekici bir örnek de, Kazan Beg Oğlu Uruz Begün Tutsak Olduğu hikayede, kafire esir düşen oğlu Uruz'u kurtarmak için yola çıkan Kazan Beg'in dönmemesi üzerine, eşi Burla Hatun'un takındığı tavidir. Burla Hatun uzun süre eşinden haber almayınca, durumu diğer hanlara ya da beylere haber vermek yerine, problemi o anda bizzat kendisi çözmek ister. *“Uruz anası uzun boylu Burla Hatun oğlancuğunu andı, kararı kalmadı. Kırk ince belli kız oğlanıyla kara aygırın tartırdı, batun bindi, kara kılıcın kuşandı. Başım tacı Kazan gelmedi deyü Kazanın izin izledi gitti”*⁵⁵. Burla Hatun sonunda hem yaralı kocasını kurtarır, hem de tutsak olan oğlu Uruz'un kurtarılmasına kafirin beyini öldürerek bizzat yardımcı olur.

Türklerin en önemli milli tavırlarından biri de hiç şüphesiz ki, aksiyoner ve reaksiyoner olma, etkileme, etkilenme halidir; onlar statik değil hayatın her alanında dinamiktirler. Kur'an'da *“iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek”*, hadislerde ise *“kötülüğü el ile düzeltmek”* şeklinde formüle edilen bu tavır, İslam dünyasında, Türklerin İslamlaşmasıyla birlikte daha bir somutlaşmış ve ete kemiğe bürünmüştür. Türkler, gerek tabiat gerekse toplumsal olaylar karşısında teslimiyetçi, olanı olduğu şekilde kabul eden, nemelazımcı bir anlayışa sahip olmamışlardır ki, belki de devamlı göç etmelerinin nedenlerinden biri de budur. Dede Korkut hikayelerinin tamamının, bir olumsuzluklarla mücadele ve savaş, olanla yetinmeme, kötülüğü bizzat yerinde, anında ve bilfiil düzeltme ve bütün bunların Allah için, din için ve Muhammed aşkına yapılması, yukarıdaki tavrın somut ve güçlü bir şekilde geçerli olduğunu bize göstermektedir. Yani Türklerin genetiğinde olan bir durum, İslam'ın da emrettiği ile buluşmuş ve uyuşmuştur.

b-Kadının Konumu: Daha önce de ifade edildiği gibi, İslam ilkin hitap ettiği toplumun yani Arapların

⁵² Hanefilik ve Maturidiliğin Türkler arasında yayılma süreciyle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Zekeriya Kitapçı, Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2008, Hanefilik için bkz. s.38-58, Maturidilik için bkz. s.185-238.

⁵³ Dedem Korkudun Kitabı, s. 126

⁵⁴ Dedem Korkudun Kitabı, s. 145 vd.

⁵⁵ Dedem Korkudun Kitabı, s. 106

hassasiyetlerini ve genel yapılarını dikkate alarak şekillenmiştir. Bu açıdan bakıldığında, İslam ve Kur'an dili eril bir karakter arzeder. Çünkü kadının Arap toplumundaki yeri ve konumu erkeğe nazaran ciddi anlamda geridedir. Arap kadını uygun tabirle hayatın çok da içinde değildir. Oysa Türk topluluklarında durum bundan büyük oranda farklılıklar gösterir. Türk kadını, ailede etkindir, kocasıyla iş bölümü çerçevesinde iş görür, ticaret yapar, çocuğun yetiştirilmesini üstlenmiştir, toplumda söyledikleri olumlu anlamda karşılık bulur, kadın-erkek ilişkilerinde dengeli bir tavır içerisinde, gerektiğinde erkeğiyle beraber ya da iş başa düşerse tek başına cenge, savaşa iştirak eder, kılıç kullanır, ok atar yani hayatın her alanında etkin bir biçimde vardır. Türk kadınının bu kadim karakteri, Dede Korkut hikayelerinde de canlı bir şekilde kendine yer bulmuştur. Bu konuda hikayelerden aldığımız üç örnek şöyledir:

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu adlı hikayede, Bayındır Han her yıl Oğuz beyleri için tertip ettiği toyda çocuğu olmayanın kara otağda oturtulmasını emretmiş ve evladı olmayan Dirse Han kara otağda ağırlanmıştır. Bu duruma içerleyen Dirse Han, hanımına biraz da sitemkar bir tarzda meseleyi açmış, ne yapmak gerektiği hususunda ondan bilgi almak istemiştir. Dirse Han'ın hanımı, büyük bir toy düzenlemesini, aç ve fakiri doyurmasını, Allah'a dua ederek O'ndan çocuk talep etmesini salık vermiştir. Dirse Han, hatununun verdiği öğüdü yerine getirmiş ve bir erkek çocuk sahibi olmuştur⁵⁶. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Dirse Han'ın problemin çözümü noktasında eşine danışması ve onun dediklerini yerine getirmesidir. Ayrıca Dirse Han ikinci bir evliliği de düşünmemiştir. Zaten hikayelere baktığımızda tek eşliliğin genel kabul gördüğü ve uygulandığını da rahatlıkla ifade edebiliriz.

Bir diğer örnek Mukaddimede yer alan kadın tipleriyle ilgilidir. Burada dört tip kadından bahsedilir ki, biri olumlu diğer üçü ise olumsuz karakterdedir. Olumsuz kadın tipleri sıralanırken “*birisi ev yapan sulpdür, birisi solduran sop, birisi dolduran topdur*” şeklinde tasvir edilir. Yani olumsuz karakterdeki kadın, kocasına ve evine karşı nankör, temizliğe dikkat etmeyen, obur, geveze, geleceği düşünmeyen ve sürekli dışarıda vakit geçirendir. Olumlu kadının özelliği açıklanırken şöyle denilmektedir: “*Evün tayağı oldur ki yazıdan yabandan eve bir udlu konuk gelse, er adam evde olmasa, ol anı yedürür, içürür, ağırlar, azizler gönderür. Ol Ayşe, Fatma soyudur*”⁵⁷. Burada ‘*gelen udlu konuğun*’ erkek ya da kadın olması farketmez, konumuz açısından önemli olan husus, kadının kocasından izin almadan misafir ağırlayabilmesidir. Ayrıca “evin direği” olan kadının, asrı saadet döneminin önemli iki kadınına benzetilmesinin de altını çizmek gerekir. Hikayelerin hemen başında kadın ile ilgili bu tasvirlerle yer verilmesi, hikayeler boyunca olumlu kadın tipinin ideal bir şekilde ortaya konulması amacına yönelik olarak da düşünülmelidir. Son örnek, Kazan Beg Oğlu Uruz Begün Tutsak Olduğu hikayenin beyanında Burla Hatunun, cenkten dönmeyen kocası Kazan'a yardıma koşmasıdır⁵⁸. Burada zikredilmesi gereken bir husus da hikayelerde kadının kesinlikle cinsel bir obje olarak görülmemesidir. Bütün bunlardan sonra şunu ifade edebiliriz ki, İslam öncesi Türklerde kadının toplumdaki yeri ve konumu, İslamın

⁵⁶ Dedem Korkudun Kitabı, s. 27

⁵⁷ Dedem Korkudun Kitabı, s. 22

⁵⁸ Dedem Korkudun Kitabı, s. 106

idealize ettiği “müslüman kadın” karakteriyle asla çatışmamış ve Türk kadını İslamlaşmadan sonra da önceki konumunu ve karakterini büyük oranda devam ettirmiştir⁵⁹.

Yukarıdaki tespitler ışığında, Türklerin, İslamlaşma sürecinde, din dili ve Tanrı, Tanrı-evren ilişkisi tasavvurlarının İslami olana dönüştüğünü; onların rasyonel tutum ve tavırları ile kadının toplumdaki yerinin, yeni kabul edilen din ile problem yaşamadığından dolayı muhafaza edildiğini ya da “müslüman kadın” karakterine uygun düştüğünü ifade edebiliriz.

Bir geçiş dönemi ürünü olan hikayeler, yeni kabul edilen dinin imkan verdiği oranda eskiyi de içinde barındırmaktadır. Türklerin kadim kültürlerine ait kimi unsurlar ve tavırlar hikayelerde yer alsada, bu eskinin olduğu şekilde bir devamı olarak da düşünülmemelidir. Şurası unutulmamalıdır ki, hayat bütün yönleriyle bir sürekliliği ifade eder. Yeni olan eski ile kısmen çatışsa da zaman içerisinde bir uzlaşma ve örtüşme zemini yakalanır. Bu durum hikayelerde de bariz bir şekilde gözlemlenmektedir. Ancak şurası kesindir ki, hikayelere istikamet tayin eden ve belirleyen ana unsur İslamiyettir.

Burada şunu da belirtmede yarar vardır ki, bulgu ve değerlendirmelerimizi eldeki yazılı metne dayanarak yaptık, hiç şüphesiz sözlü geleneğin bir ürünü olan bu hikayeler, Türkler, İslam’ı kabul ettikten çok sonraları yazıya aktarılmış ve günümüze de bu şekliyle intikal etmiştir. Elbette yazıya aktaranın inancı ve dünya görüşü hikayelere yansımış olabilir. Ancak ilmilik de, tahmin ve varsayımlara değil, eldeki metne dayanmayı şart koşar.

⁵⁹ Hikayelerdeki kadın karakterleri için ayrıca bkz. Mehmet Kaplan, “Dede Korkut Kitabında Kadın”, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1, Dergah Yayınları, İstanbul, 1995, ss.51-55

KAYNAKÇA

- AYDIN, Mehmet, “Türklerin Dini Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4, ss. 1-9, Konya 1997.
- BIÇAK, Ayhan, *Türk Düşüncesi 1*, Dergah Yayınları, İstanbul 2013
- DAVUTOĞLU, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan Dergisi*, 1996/1, Yıl 1, Sayı 1, İstanbul, ss.1-44.
- ERGİN, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011
- ESİN, Emel, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslamâ Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası 1978.
- ESİN, Emel, *Türk Kültür Tarihi İç Asya’daki Erken Safhalar*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 1985.
- GÖKYAY, Orhan Şaik, *Dedem Korkudun Kitabı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007
- GÖMEÇ, Sadettin, “Şamanizm ve Eski Türk Dini”, *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, ss. 38-50, 1998.
- İNAN, Abdulkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Ankara 1980.
- KAPLAN, Mehmet, “Dede Korkut Kitabında Kadın”, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1995
- KAŞGARLI Mahmut, *Divanü Lugâti’t-Türk*, Çeviri ve Düzenleme: Seçki Erdi-Serap Tuğba Yurteser, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- KİTAPÇI, Zekeriya, *Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2008
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002
- ORKUN, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1987.
- ÖGEL, Bahattin, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, TTK, Ankara 1991.
- PEKER, Hidayet, “Kaşgarlı Mahmut’un Divanü Lugâti’t-Türk Adlı Eserinde Dini Terimler”, *Mahmyt Kashgarly-The Founder of Scientific Türkology*, International Scientific Conference, February 21-22, 2008, Aşkabat-Türkmenistan.
- ŞEKER, Fatih M., *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Dergah Yayınları, İstanbul 2016
- ŞİRİN, Hatice, *Eski Türk Yazıtları (Söz Varlığı İncelemesi)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2016.
- TANYU, Hikmet, *Türklerin Dini Tarihçesi*, Türk Kültür Yayını, İstanbul 1978.
- TAŞ, İsmail, *Türk Düşüncesinde Kozmogoni ve Kozmoloji*, Kömen Yayınları, Konya 2002.
- TURHAN, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1979.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007.

FARABİ’NİN ADALET TASAVVURU ÜZERİNE

Yaşar Aydınlı^ç

Çalışmamızda adalet kavramı, Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’te belirttiğı anlamları yanında, ontik-metafizik muhtevası çerçevesinde, hakikati ölçü alan ve ona göre esaslanan derin bir doğruluk tasavvuru olarak da nazarı dikkate alınmıştır. Nizamı alemin tesis edici unsuru olan ve her alanda her bakımdan bir “iyi-olma durumunu” ifade eden adaletin evren, insan ve toplumdaki tezahürünü Fârâbî’nin metinleri çerçevesinde tasvir etmeye çalışacağız.

Bu tasvirde çerçevesini çizerek ana hatlarıyla temas etmeye çalıştığımız görüşlerin, günümüzde bölgesel ve evrensel düzeyde yaşanan insani sorunların köklerini görmemize katkı sağlayıcı nitelikte unsurlar içerdiğini düşünüyoruz.

Doğru, adil bir dünya görüşü, öncelikle, Tanrı, evren ve insana dair sağlıklı tasavvurlara sahip olmayı gerektirir. Bugün eski olarak tavsif edilip düşünce dünyamızdan kovulan, çağdışı olmakla damgalanıp bir kenara itilen tefekkür ve hikmet kaynaklarımızda bu tasavvura temel teşkil edecek ilkeler mevcuttur. Bu kaynaklardan birisi de, onuncu asırda yeni bir felsefi sitem inşa ederek yüzyılları etkileyen Ebu Nasr el-Fârâbî’dir.

TANRI-EVREN

Fârâbî’nin felsefi sistemi, başından sonuna kadar, omurgasını aklın ve akliliğın oluşturduğu bir tevhid/birlik anlayışını yansıtır. Aklilik veya akla uygunluk ve bu kavramda mündemiç olan birlik, aynı zamanda, varlığı ve iyi olanı da ifade eder. Buna göre, evrende, insanda ve toplumda, iyiliğın dereceleri, akliliğın, birliğın ve dolayısıyla varlığın dereceleridir. Akıl, varlığı, birliğı, yetkinliğı, tamlığı, gerçekliğı, sürekliliğı ve iyiliğı ifade ederken, duyum ve tahayyül, kendi çerçevelerinde, çokluğu, eksikliğı, yetersizliğı, gerçekleşmemişliğı, geçiciliğı ve bir bakıma iyi olmamayı ifade eder. Akıl suret/form ve fiildir, duyum ve tahayyül ise, madde ve kuvvedir. Başka bir şekilde söylersek, akıl uyum, bağılılık ve düzeni, duyum ve tahayyül, yani akıl öncesi veya akıl dışı ise, uyumsuzluğu, irtibatsızlığı ve düzensizliğı yansıtır. Ennihayet akıl, tanrısallığın özü, akıl dışı ise maddiliğın özüdür.

Fârâbî bu anlayış çerçevesinde, varlık ilkesini Tanrının oluşturduğu bir evren ve merkezinde, doğal

^ç Prof.Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi

olarak, insanın yer aldığı bir toplum tasavvuru geliştirir. Filozofumuzun dehasını yansıtan bu tasavvur, kendi içinde son derece insicamlı, tutarlı, birliği ve bütünlüğü olan mükemmel bir sistem olarak karşımızda durmaktadır.

Bu sistemin bizim için önemli olan tarafı, belli bir felsefi geleneğin sınırları içerisinde kalınarak kurulmuş olmasından ziyade, onun, onuncu yüzyıl itibarıyla İslam dünyasında beliren, yaşanan ve tartışılan, her biri insana raci ahlaki, dini, ictimai, siyasi ve bilgiye ilişkin problemlerin çözümüne yönelik olarak taşıdığı derin duyarlılık ve sorumluluk bilincidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefi sistemini böyle bir konumlandırma ile okumak ve onun bilgi teorisi, mantık, siyaset, din ve ahlaka dair görüşlerini mevcut durum ve bu durumun içerdiği problemlerle irtibatlandırarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu nedenledir ki, “Fârâbî’de kozmik uyum, bağlılık ve düzenin insani alana yansımaları olarak adalet” konusu çerçevesinde ele alacağımız görüşleri ve özellikle insan hakkında aktaracağımız bakışı bu çerçevede ele alarak pratikle irtibatlandırabiliriz.

Fârâbî'nin felsefi sisteminin ana kavramı, bütün mevcutların varlık kaynağı olan Tanrıdır. Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünemeyen, gerçek anlamda var olan ve gerçek anlamda ezeli olan yegane varlıktır. Her bakımdan birdir. O varlığın, birliğin ve iyiliğin kaynağıdır. Maddiliğin her türünden berî olduğu için akıldır, akıl doğasına sahiptir. Çünkü bir şeyin ya madde olduğunu, ya suret olduğunu veya bu ikisinden meydana gelmiş bir cisim olduğunu söyleriz. Salt suret olarak var olan şey ise, akıldır. Tanrı ilk mevcuttur ve diğer bütün mevcutların varlığının ilk sebebidir¹. Fârâbî, Tanrının var olanlarla ilişkisini, ezeli bir feyzan olarak düşünür. Çünkü bir şey, yetkinliğinin son mertebesinde ise ve bu şey kendinden bir fiil sadır olma özelliğine sahipse ve bu fiilin sudurunu engelleyen bir şey yok ise, onun bu fiili sonraya ertelenmez, derhal gerçekleşir. Bu nedenle, varlık, varlık veren bir fail olarak Tanrıdan zorunlu ve ezeli olarak feyzan eder, taşar².

Bu bağlamda, yani geniş anlamda yaratılmışların yaratandan suduru bağlamında, ilim, hikmet, hayat ve hakikat gibi, hepsi de zatına delalet eden diğer bütün kemal sıfatlarına ilaveten, Tanrının “mutlak cömert” ve “mutlak adil” olduğunu söyleriz. Dolayısıyla adalet, genel olarak ve öncelikle, başkalarıyla bir bağıntı/izafet içerisinde ortaya çıkan bir iyiliktir. Adil olmak, burada üzerinde durduğumuz anlam çerçevesinde, bir şeye karşı veya öznenin dışında bir durumla ilgili olarak adaletli olmayı ifade eder. Cömert olmak da, böyledir. Yani cömertlik, bu niteliğe sahip olan öznenin dışında başkalarının varlığını gerektirir. Tabii ki, bütün nitelikler/isimler böyle değildir. Mesela, bir şey hakkında onun “bir” olduğunu veya “mevcut” olduğunu söylerken, burada, bu şeyin, başkalarıyla ilişkisi içerisinde sahip olduğu bir durumdan değil, doğrudan kendi zatında sahip olduğu bir şeyden, bir yetkinlikten bahsetmiş oluruz³.

Fârâbî, yetkinlik ifade eden adil ve cömert gibi isimler çerçevesinde, bir insanın cömert ve adil olmasıyla, Tanrının cömert ve adil olmasının farklılığına işaret eder. Şöyle ki, bizim adil ve cömert oluşumuz, bize, tamamen başkalarına karşı adaletli ve cömert davranmamıza bağlı bir yetkinlik kazandırırken, Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir. Tanrının adil ve cömert olması, ona, asla, onda bulunmayan bir yetkinlik

¹ Bkz., Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 37-38, nşr., A. N. Nader, 8. Baskı, Beyrut 2002; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 42, nşr., F. N. Neccar, 2. Baskı, Beyrut 1993

² Fârâbî, Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 55; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 47

³ Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 59; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 49

kazandırmaz. Bilakis, onun cömert ve adil olması, zatı ve cevheri bakımından sahip olduğu yetkinliğin bir neticesidir. Daha doğrusu “ona ilişen ve onu izleyen” bir şeydir⁴. Bu durumda, adaletle, insan olsun devlet olsun, adil öznenin fazilet ve yetkinlik durumu arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî’nin kozmoloji öğretisinde, cömertlik ve adalet kavramlarının asli iki unsur olduğunu görmekteyiz. Birincisi, bütün mevcutların, onun zatından taşan varlıkla var olmasını ifade ederken ikincisi, söz konusu feyzanın her bir aşamasında ve her bir noktasında mükemmel bir uyum, bağlılık ve düzenin bulunduğunu ifade eder. Bu anlamda, söz konusu taşmanın her bir aşamasında ilahi adaletin tabii olarak tezahür ettiğini söylememiz elbette yanlış olmayacaktır. Fakat Fârâbî’nin kozmolojiye dair yazılarında adalet, adil paylaşım gibi kavramlar büyük ölçüde oluş ve bozuluş dünyasının işleyiş düzenini ifade etmek için kullanılır. Zira varlık ve yetkinlikleri baştan verilmiş olan mevcutlar oluşa tabi değildir.

Fârâbî, en yalın tezahürlerinden en karmaşık yapılarına kadar oluş ve bozuluşun her bir türünü inceler ve onların hem tabii hem de tabiatüstü ilkelerini gösterir. Ayrıca, dört unsurdan başlayarak tabiatın en yetkin varlığı olan insana kadar yükselen oluş mertebelerinin her birinin kendi içinde cari olan ilişkilerle bu mertebelerin birbirlerine karşı durumlarını ve ayrıca her türden tabii güçleri, fiil ve infialleri, madde-suret ilişkisini esas alarak açıklamaya çalışır. Bu açıklamalarda, konumuz açısından önemli olan şey, Fârâbî’nin tabiatla oluş ve bozuluş süreçlerinde eksiksiz bir adaletin varlığına sıkça yaptığı vurgudur.

Fârâbî, mümkün varlıklar dünyasını, yani bütün olarak tabiatı, her bir mevcudun, varlıktan hak ettiği şeyi tam olarak aldığı bir yapı olarak tasvir eder. Suretin madde ile ilişkisinde olduğu gibi, bu ikisinden oluşan maddi cevherler arasındaki ilişkilerde de, her hangi bir haksızlığın, adaletsizliğin bulunmadığını söyler. Maddenin, belli bir sureti değil de, onun zıtlarından birisini alması, şu mevcudun yok olup, onun yerine başka bir mevcudun gelmesi, aynı şekilde belli özelliklere sahip olan bireylerin bir araya gelerek kendi varlıklarının devamını sağlamaya çalışması ve bunun için başka varlıkları yok etmesi, kullanması, liyakat ve hak etme temelinde, tam bir adaletle gerçekleşir. Mümkün varlıklar dünyası birbirine zıt olan varlıkların dünyasıdır ve bu nedenle her bir varlığın diğerlerinde bir hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla her bir mevcut tabii bir düzen içerisinde varlıktan kendisine ait olan şeyi alma hakkına sahiptir. Tabiatla bir uyumun, dengeli ve ölçülü bir yapının oluşması ve dolayısıyla adaletin gerçekleşmesi de, söz konusu hakkın adil dağılımıyla mümkün olmaktadır.

Şu halde kozmik düzende adalet, her bir şeye, bulunduğu varlık derecesi bakımından hak ettiği ve layık olduğu varlık payının tam olarak verilmesidir. Belli olduğu üzere, adaletin anlamı, burada eşit taksim değil, liyakat ve hak etme ilkesine göre gerçekleşen bir pay almadır. Buna göre evrende öyle varlıklar vardır ki, liyakatlerine göre hak ettikleri her şey, yani yetkinlikleri kendilerine baştan verilmiştir ve dolayısıyla onlar oluşa tabi değildirler⁵. Öyle varlıklar da vardır ki, varlıkları kendilerine geciktirilmiş olarak, yani kuvve halinde verilmektedir. Çünkü onlar, var olmamaları mümkün olmayan birincilerin aksine, var olmaları da var olmamaları da mümkün olan eksik varlıklardır. Bu nedenle, eksikliklerinden kurtularak kendilerini

⁴ Fârâbî, Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâdila, s. 60; Fârâbî, es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 50

⁵ Fârâbî, es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 53, 54

gerçekleştirme arzusu içerisinde olan mümkün varlıklar, bir var oluş çabası ve arayışı içerisinde olurlar⁶. İşte, kozmik adalet, öncelikle, doğal yollarla gerçekleşen bu var oluş çabası ve arayışında asla bir haksızlığın bulunmadığını, bilakis her şeyin amaca uygun olarak adaletle gerçekleştiğini ifade eder.

Fârâbî'ye göre, oluşun kendisi yani maddenin form kazanarak basit cisimleri, basit cisimlerin de çeşitli karışım biçimleriyle daha karmaşık varlık yapılarını oluşturması, gök cisimlerinin hem birbirleri hem de dünya karşısındaki farklı durumlarına göre meydana gelen ortak ve farklı hareketleriyle gerçekleşmektedir. Tabii dünyadaki adalet de, aynı şekilde, doğal yollarla yani gök cisimlerinin mükemmel hareketleri çerçevesinde, bunların ya doğrudan etki etmeleri veya mümkün varlıkların etki ilkelerini ve genel olarak oluş ve bozuluşun dinamiklerini var etmeleri yoluyla gerçekleşir⁷.

Tabiattaki uyum, bağlılık ve düzenin bir diğer boyutu da, tabii varlık mertebelerinin birbirlerine yönelik gayeli ilişkilerinde yatmaktadır. Fârâbî, tabiatın teleolojisini, “tabii şeylerde saçma bir şeyin asla bulunamayacağını”, “tabiatın boş/batıl bir iş yapmayacağını”⁸ sık sık tekrar ederek belirtmektedir. Bu anlamda, dört unsur, madeni cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar tek bir amaca yönelmiş aynı bütünün parçaları olarak, belli bir sıradüzeni içerisinde var olurlar. Altta olan üstte olana madde ve/veya alet olarak hizmet etmekle kendi gayesini gerçekleştirmiş ve böylece tabii bütünün bir parçası olmuş olur. Şöyle ki, kendisinden dolayı var olduğu şey için, mesela bitkinin hayvan için besin olarak bir madde teşkil etmesi ve ona katılması, hem kendisi için, hem hayvan için bir adalettir. Her bir tabii varlık türü bu doğrultuda üzerine düşeni gerçekleştirir ve böylece, birbirleriyle uyum halinde olanlar da, birbirlerini yok etmeye çalışanlar da, kısaca her türden oluş ve yok oluş da ortak bir gayede buluşmuş olur⁹ ki, bu, nihai planda Tanrıdan dolayı var olan bir gayedir. Her bir mevcut, yetkinliklerini elde ederek kendini gerçekleştirme arzusu içerisinde Tanrıya yönelir¹⁰. Tabiatıta var olan çokluğu, birliğe dönüştüren ve uyuşan ve çatışan farklı yatkinlikleri, yapıcı ve yok edici farklı güçleri insicamlı, uyumlu ve adaletle işleyen tek bir bütünün parçası haline getiren de bu gai yöneliştir.

Nihai planda evrensel adaletin ve adaletle birlikte iyi olan her şeyin gerçek ilkesi, Tanrının varlığının mükemmelliğidir. İkinci dereceden nedenler ve gök cisimleri bu mükemmelliği aktaran yardımcıları olarak sistemde yer alırlar. Bu mükemmelliğin bir neticesi veya ona ilişen bir şey olarak, kainatta tam ve zorunlu bir adalet hakimdir. Çünkü mevcutların, şimdi olduğundan farklı olarak başka bir varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, daha mükemmel olmaları da imkansızdır. Daha mükemmel bir tabiatın var olmasının imkanı düşünülemez¹¹. Dolayısıyla, Fârâbî'ye göre, “tabii cisimlerin oluş ve bozuluşunda, olup biten her şey bir tamlık, mükemmellik, inayet, adalet ve hikmete göre olmakta ve onda (oluş ve bozuluşta) hiçbir şekilde bir ihmal, noksanlık ve zulüm” bulunmamaktadır¹². Doğal veya kozmik adalet dediğimiz şey de bundan ibarettir.

⁶ Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 54

⁷ Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 55

⁸ Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 36, 38

⁹ Bkz., Fârâbî, es-Siyasetü'l-Medeniyye, s. 59 vd.

¹⁰ Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 122

¹¹ Fârâbî, Fusulu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 82-83, Fârâbî, Kitabu'l-Mille ve Nususun Uhra, Nşr., M. Mehdi, Beyrut 1986, içinde.

Acaba tabii varlıkta, bahsedilen esaslar üzerinde cereyan eden adalet, iradi varlık dünyasında, yani seçme hürriyetine sahip olan insanda ve onun tesis ettiği toplumda nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu soruyu Fârâbî'nin insan ve toplum tasavvurlarını kısaca ele alarak cevaplandırmaya geçmeden önce, şunu peşinen ifade edelim ki, filozofumuza göre, tabiatta var olan bu düzen, insan tarafından taklit edilmesi gereken en mükemmel örneği teşkil etmektedir. Zira bu düzen, İlk İlke'nin doğal bir etkisi olarak, birliğin ve akla uygunluğun en yetkin formunu temsil etmektedir. Şu halde, hem birey olarak insanın kendisinde, hem de bütün olarak toplumda, tabiattaki düzenin iradeye dayalı olarak tesis edilmesi tam bir birlik ve akla uygunluk durumunu ortaya çıkaracak ve bu da, adil insanı ve adil toplumu doğuracaktır. Fârâbî'nin görüşüne göre, şunu söylemek mümkündür ki, adalet, erdemli insanda ve onun oluşturduğu erdemli toplumda, doğadakine benzer bir tarzda, nerdeyse tabii ve zorunlu olarak tezahür eder. Fârâbî'nin, “nefsini dizginleyen (ez-zabit)” kişi ile “erdemli (el-fazıl)” kişi arasında gördüğü farktan bu anlamı çıkarabiliriz. Şöyle ki, nefsinin dizginleyen kişide ruh bütünlüğü tam olarak gerçekleşmediği için, o, iyi fiilleri, içselleştirerek ve bütün benliği ile tam bir yönelim içerisinde değil, kötülöklere meyyal olan nefsani arzularını frenleyerek hayata geçirir ve böyle bir kayıtlı faziletli olur. Bu nedenle onun iyi fiilleri yapması, bir iç çatışmaya ve bir acıya neden olur. Erdemli kişi ise, tam bir ruh bütünlüğü içerisinde, içindeki arzu ve isteğin de yönelik olduğu fiili, hiçbir acı çekmeden, zevkle ve bir bakıma doğasının gereği olarak yapar¹³. Bunun nedeni, tabiatta var olan birliğin ve akliliğin bir bakıma insan nefsinde gerçekleştirilmiş olmasıdır.

İNSAN

Fârâbî, yukarıda temas ettiğimiz teleolojik yaklaşım doğrultusunda, insanın psiko-fizyolojik yapısını ele alır ve bütün olarak evrende gördüğümüz uyum bağlılık ve düzenin, mikro düzeyde, burada da var olduğunu söyler. Tanrıdan feyzan eden varlık, burada da belli bir bütünlük, inayet, adalet ve bilgelik doğrultusunda, mümkün olan en uygun organik yapı olarak tezahür eder ve tabiatın en üstün varlığı olarak insanı meydana getirir. Genel olarak evrende cari olan işleyiş düzeni ve varoluş kuralları, canlı tabiatın diğer varlıklarında olduğu gibi, tabiat varlığı olarak insanda da geçerliliğini sürdürür. İnsan bedeni, belli bir sıradüzeni içerisinde, değişik fonksiyonları, farklı güç ve yetenekleri olan belirli sayıdaki farklı parçalardan, yani organlardan oluşur. Bedeni oluşturan parçaların her biri doğal yatkınlık ve yeteneğine göre, öncelikle kendi işini en iyi şekilde yerine getirirken, bir taraftan da, diğer organlarla belli bir iş bölümü, yardımlaşma ve dayanışma içerisinde, bütün olarak bedenin varlığına hizmet eder ve böylece onun gayesinin bir parçası olur. İnsan bedeni, tıpkı evrenin bütününde olduğu gibi, altta olanın üstte olana hizmet ettiği ve üstte olanın altta olanı yönettiği, mertebeli bir yapı arz eder. Böylece organların ve tabii güçlerin arz ettiği çokluk, birliği, bütünlüğü ve düzeni olan muntazam bir yapıya dönüşür¹⁴. Bu, evrensel uyum, bağlılık ve düzenin, insan bedenindeki tezahürünü ve bir bakıma insan bedenindeki adil yapıyı ifade eder.

¹² Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 146; Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 45, nşr., M. Mehdi, Beyrur 1986

¹³ Bkz., Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 112, nşr., D. M. Dunlop, Cambridge 1961

¹⁴ Bkz., Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 120

Tanrının varlığının bolluğundan belli bir silsile-i meratip içerisinde ve tabii olarak yayılan varlık, eksiksiz işleyen bir adalet çizgisinde, ennihayet tabiatta akıl varlığı olarak insanın belirmesine kadar devam eder. Bu tabii düzen, belirtildiği üzere, her bir mevcudun varlık bakımından hak ettiği her şeyin kendisine tam olarak verildiği bir adalet üzerinde kurulur. Bu, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* isimli eserinde kullandığı terminoloji çerçevesinde, bir bakıma müdebbir olarak Tanrının evrendeki adil tedbirini gösterir. Buna göre, “alemin müdebbiri”, (yani Tanrı), alemin parçalarında birtakım tabii yatkınlıklar var etmiştir ki, alem onlarla bir uyum, bağlılık ve düzen kazanmıştır¹⁵. İşte bu tabii düzen akıl varlığı olarak insanın ortaya çıkışıyla bir bakıma sona ermektedir. Fârâbî beşeri varlık sahasını iradenin etkinliği içerisinde değerlendirir ve tabiattaki zorunluluğun orada nihayete ererek yerini seçme hürriyetine bıraktığını söyler. Tabiatta bulunmayan bu özellik ahlaki ve siyasi etkinliğin dinamiğini teşkil etmektedir.

Bütün olarak evrende ve özel olarak insan bedeninde varolan mertebeli yapı, insan nefsinde de bulunmaktadır. Şöyle ki, insan nefsinde doğal olarak önce duyum, sonra arzu gücü, sonra tahayyül ve en sonunda da düşünme yetisi oluşur. Dolayısıyla akıl, hiyerarşinin tepesinde yer alan amir güç, diğerleri ise kendi mertebelerinin işlevleri doğrultusunda doğrudan veya dolaylı olarak akla hizmet eden yardımcı güçlerdir. Bu çerçevede, irade, duyuma bağlı olarak ortaya çıkan isteği ifade eder ve diğer hayvanlarda da bulunur. Akla dayalı olarak gerçekleşen ve doğal olarak insana has olan istek, ihtiyar, yani seçme hürriyeti olarak isimlendirilir. Seçme hürriyeti, insana övgüye layık olan iyi şeyleri yapma imkanını verdiği gibi, yergiyi hak eden kötü şeyleri yapma imkanını da verir¹⁶. İradenin dünyasında iyi ile kötü yan yanadır ve bu nedenle insan her ikisine de, kendince ideal anlamlar yükleyebilmektedir. Ruhları hasta olan kötü insanlar, diyor Fârâbî, tıpkı hastalıklı bir bedenin tatlıyı acı, acıyı tatlı hissetmesi gibi, kötülükleri iyilikler, iyilikleri de kötülükler olarak hayal eder ve onlara yönelirler¹⁷. Erdemli insanlar ise, her daim gerçek iyilikleri elde etmeye çalışırlar.

Şu halde, insanın dünyası, tabii/ilahi zorunlulukla sınırlandırılmayan, iki alternatife de, iyiye de kötüye de açık olan bir dünyadır. Ama her halükarda, insanın dünyasında insani olarak nitelendirilen her şey bir şekilde akıl ile irtibatlı olarak gerçekleşir. İnsan ruhunda uyum, bağlılık ve düzeni sağlayan ilke, akıldır ve insan ruhunun böyle bir ideal düzen içerisinde bulunması, yani her bir ruhi birimin kendi üzerine düşeni yaptığı, üstündekine tabi olup altındakini yönettiği ve bütün yetilerin bir yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği içerisinde aklın gayesine katılmış olduğu bir mükemmellik düzeyinde var olması, onun adaletini ifade eder. Farklı meleke ve yatkınlıklarda yaratılmış olan insan nefsi, bu şekilde, evrenin bütününde olduğu üzere, aynı amaç etrafında, her bir parçanın birbiriyle irtibatlı olduğu, insicamlı, uyumlu tek bir bütün gibi olur. Fakat bu, evrende ve insan bedeninde görülenden farklı olarak, tamamen insan iradesiyle gerçekleşir.

Fârâbî, evrende var olduğunu söylediği doğal teleolojiyi, insanın dünyasına da yansıtır ve her bir insani eylemin bir iyiyi elde etmeye yönelik olduğunu söyler. Var olan her bir şeyin bir hikmet ve inayete dayalı olarak yaratılmış olması, evrende tabii bir iyiliğin bulunduğunu gösterir ki, bunun kaynağı, mutlak anlamda iyi olan Tanrıdır. Fârâbî'ye göre kainatta İlk Sebepten başlayarak belli bir tertip içerisinde var olan her şey,

¹⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 65

¹⁶ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, s. 92 vd.

¹⁷ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, s. 129

“bir nizam ve hak etmeye dayalı bir adalet üzere” gerçekleşir. “Bir adalet ve hak edişe göre meydana gelen şey ise tam bir hayırdır”¹⁸. Şu halde, varlığın Tanrıdan feyezani, esasen, iyiliğin feyezanıdır ve insanda akla dayalı bir donanımın var olması, tabii iyiliğin son halkasıdır. İnsanın yapması gereken şey de, kendisine ulaşan iyilik düzenini iradenin alanında, iradeye dayalı fiillerle devam ettirmek ve son sınırına ulaştırmaktır. Tanrının insana böyle bir sorumluluk yüklediğini söyleyebiliriz. Çünkü insana özünde ilahi olan bir şey, yani akıl verilmiştir ve akıl, eşyanın hakikatini kavradığı gibi, onda var olan ilahi düzeni ve bu düzenin yaratıcısını da kavrayabilir. İnsanın iradi olarak elde edebileceği en yüksek iyilik de bu düzeyde ortaya çıkar.

Fârâbî, mutlak iyi ile mutluluğu özdeşleştirir ve mutluluğu insanın kendisi için yaratıldığı en son amaç olarak belirler. Mutluluk, başka hiçbir şey için değil, kendisi için istenen iyiliktir, iyi olma durumudur. Onun ötesinde, insanın elde edebileceği daha yüce bir şey yoktur. Onu elde etme sürecinde yarar sağlayan şeyler, iyi, engel teşkil eden şeyler ise, kötüdür. Her insan doğal olarak mutlu olmak ister ve bu da ancak iradi fiillerle gerçekleşir. Dolayısıyla insanın her şeyden önce mutluluğu bilmesi, sonra onu gaye olarak belirleyip istemesi ve ameli akıl çerçevesinde ona ulaştıracak fiilleri belirlemesi ve bunları hayata geçirmesi gerekir¹⁹. Bu durumun bir insanda gerçekleşmesi ise, ancak, bütün ruhi yetilerin akla tabi olması ve onun amaçlarına hizmet etmesiyle mümkün olur. Şu halde mutluluk dediğimiz iyilik ve yetkinlik durumu, doğal düzene uygun olarak, ruhun yetilerinin bir uyum, bağlılık ve düzen içerisinde var olmasını ve bu anlamda bir tevhidi ifade eder. Şunu ifade edebiliriz ki, mutluluk, evrende var olan ilahi/akli düzenin, birlik, bütünlük ve adaletin insan varlığında irade ve ihtiyara dayalı olarak yeniden inşa edilmesidir.

Fârâbî’ye göre, mutluluk insanda karakter bütünlüğünü, tutarlılığı, her bakımdan gerçekleşmiş olmayı, maddi ve dünyevi olan her şeyden bağımsız olarak var olabilmeyi ve bu anlamda bir hürriyet ve özgüveni ifade eder. Mutlu insan yüzünü dünyevi olandan ilahi olana çeviren ve varlığın hakikatini kavrama çabası içerisinde olan insandır. Bununla beraber, Fârâbî’ye göre mutluluk, mistik yollarla değil, bilmeye dayalı olarak, dünyayı bir kenara iterek değil, onu anlayıp aşarak gerçekleşir. Dolayısıyla filozofumuzun nazarında mutlu olmak, birbirine indirgenemeyen iki şartı gerekli kılar: Bilinmesi gerekenleri bilmek, yani teorik ve pratik bütün bilimleri tahsil etmek ki, bu fikri sahada birliği, tevhidi ifade eder ve yapılması gerekenleri yapmak, yani erdemli olmak ki, bu ameli sahada, eylemlerde birliği ifade eder.

Erdem kavramıyla, Fârâbî’nin siyaset felsefesine geçiş yapabiliriz. Çünkü ahlaki fiiller ve onları var kılan erdemler, ancak başkalarının bulunmasıyla anlam kazanır.

TOPLUM

Fârâbî’ye göre, hem zaruri ihtiyaçlarını hem de ulaşabileceği yetkinlikleri tek başına elde edebilecek bir donanıma ve daha önemlisi varlığını tek başına sürdürecektir bir yapıya sahip olmaması sebebiyle, insan, tabiatı bakımından toplumsal/ictimai bir varlıktır²⁰. Dolayısıyla toplumun var olması ve hattı belli sosyal sınıflar

¹⁸ Fârâbî, Fusulu’l-Medeni, s. 150

¹⁹ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 72

²⁰ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 69

halinde var olması, tabii düzenin, insan için iyi olanı yapma çabasının bir uzantısı, bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, mesela, bir araya gelmeyi mümkün kılan sevgi, insanda söz konusu doğal düzenin bir etkisi olarak bulunmaktadır. Aynı şekilde Fârâbî, milletlerin, yapı, karakter ve dil farklılıklarını, gök cisimlerinin farklı hareketlerinin ve dolayısıyla tabii düzenin etkisiyle açıklamaktadır²¹.

Fârâbî'ye göre, toplumların fazilet durumunu belirleyen şey, onları var kılan gayelerdir. Gayeler ise çoktur ama bunları Fârâbî'nin yaptığı gibi, gerçek mutlulukla ilgili olanlar ve olmayanlar şeklinde iki ana kategoriye ayırabiliriz. İnsanın kendisi için yaratıldığı gerçek mutluluğu elde etmek amacıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu toplum, erdemli toplumdur²².

Gerçek mutluluğu değil de, fayda, haz, zenginlik, egemenlik ve şöhret gibi dünyevi iyiliklerden birini elde etmek için bir araya gelen insanların oluşturduğu toplumlar da, birçok çeşidi bulunan erdemsiz toplumlardır²³. Erdemsiz toplumlarda, günümüz toplumlarında da görülebileceği üzere, ideal toplumsal örgütlenmenin gayesini oluşturan metafizik boyut göz ardı edilmiştir; onların gözettiği amaç, içerisinde yaşadığımız dünyaya, maddenin dünyasına ait bir şeydir. Bu şey, ister sağlık ve afiyet gibi bu dünyada yaşayışımızı mümkün kılan “zorunlu iyiler”den birisi olsun, isterse “zenginlik, haz, prestij, haşmet ve egemenlik” gibi insanın egosunu tatmin etmeye yönelik tutkulardan birisi olsun, “bilgisizlik esasına dayalı (cahiliyye)”dır, bu dünyaya aittir, dolayısıyla gerçek mutluluğu verme özelliğinden yoksundur. Bu nedenle de, onların elde edilmesinde erdemler gerekli değildir.

Fârâbî, faziletleri erdemli topluma tahsis ederek, metafizik boyutu dikkate almayan bütün yaşayış biçimlerini erdemsizlikle nitelendirir ve bu toplumlarda zaman zaman gözlemlenebilecek olan uyumluluk ve adalet gibi fazilet belirtilerinin esasen sahte olduğu düşünür²⁴. Çünkü genel olarak erdem, insanın metafizik doğasına uygun bir gayenin belirlenmesini ve ruhun da bu gayeye uygun davranışları hasıl edecek bir yapılanma içerisinde bulunmasını şart koşar ki, Fârâbî bunu, yani insanın diğerleriyle ilişkisinde erdeme dayalı fiilleri yapmasını, genel anlamda adalet olarak isimlendirir²⁵. Ruhun bu şekilde yapılanması ise, ruhi yetilerin, tabiatın adaletine uygun gelecek tarzda, aklın yönetimi altında uyumlu bir sıralanışını gösterir. Bu sıralanmada, ruhi yetilerin yanlış yerlerde bulunması ise, bir düzensizlik, bir hastalık ve dolayısıyla genel anlamda bir adaletsizlik belirtisidir. Hastalıklı bir yapıdan sağlıklı bir sonucun çıkması elbette mümkün değildir. Çünkü eksik olandan ancak eksik olan sadır olur. Bu analogiyi devlete teşmil ederek sürdürmek de mümkündür. Şöyle ki, eğer bir devlet, toplumsal uyum ve düzenden mahrumsa, sosyo-politik bakımdan hastadır ve dolayısıyla onda erdeme uygun davranışların ve konumuz itibarıyla doğru adalet uygulamalarının ortaya çıkması imkansızdır.

Fârâbî'ye göre, evren, sağlıklı bir organizma ve erdemli toplum arasında yapı ve işleyiş bakımından bir benzerlik bulunmaktadır²⁶. Şöyle ki, iyi devlet evreni mikro düzeyde yansıtır; bir organizmayı da makro düzeyde. Bu analoginin hedefi, büyük ölçüde, yönetici ilkenin devletteki konumunu tespit etmek ve önemini

²¹ Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 70

²² Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 55

²³ Fârâbî, Ârau Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, s. 131

²⁴ Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 121

²⁵ Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 144

²⁶ Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 61 vd.

göstermektedir. Analoji, hiyerarşik yapı ile teleolojik işleyişteki benzerlikleri esas almaktadır. Yani, kozmik düzende, sağlıklı bir organizmada ve mükemmel bir toplumsal teşekkülde hiyerarşik bir yapı mevcuttur ve bu hiyerarşinin kademeleri teleolojik bir sıralanma içerisinde birbirine bağlanmaktadır. Bu gayeli işleyiş, her birimin, üzerine düşen işi arzu, istiyak ve gönüllülük içerisinde yerine getirmesiyle, kendisini mükemmel bir uyum, bağlılık ve düzen olarak yansıtır. Bu asli uyum erdemli bir toplumda, birliğin ilkesi olan başkanın belirlediği ölçü ve koyduğu yasalar çerçevesinde gerçekleşen işbirliği, dayanışma, yardımlaşma ve amaç birliğinden doğmaktadır. Erdemli bir toplumda, her birey ve her toplumsal sınıf, üzerine düşen görevi içten gelen bir bağlılıkla yerine getirerek, bir ve aynı amacı gerçekleştirmeye çalışır.

Yapı ve işleyiş bakımından adı geçen üç varlık alanı, yani evren, toplum ve insan arasındaki benzerlikler şunlardır:

a- Bütünü oluşturan parçalar arasında tam bir uyum, yardımlaşma ve işbirliği mevcuttur.

b-Bütünün farklı yatkınlık ve kabiliyetlerdeki parçaları hiyerarşik bir diziliş içerisinde, bir alttaki parça ya da birim bir üsttekinin amacına hizmet etmek suretiyle, hiyerarşinin tepesinde yer alan âmir unsurun amacına katılır ki bu âmir unsur, evrende Tanrı, bedende kalp, erdemli toplumda ise başkandır.

c- Her üç bütünde de, hiyerarşi bir yöneten yönetilen ilişkisini içermektedir. En üstte, üzerinde kendisini yönetecek başka bir yöneticinin ya da amacına hizmet edilecek başka bir âminin yer almadığı yönetici unsur bulunmaktadır. Hiyerarşinin tabanında ise, sadece yönetilen ve hizmet eden, ama hiç bir biçimde yönetmeyen unsurlar yer almaktadır. Hiyerarşinin bu iki ucu arasında bulunan birimler ise, bütünün yönetici unsura yakınlıklarına göre dizilirler.

d- Her üç bütünde de, yönetici unsur, varlığı ve özel nitelikleri bakımından en yetkin ve en etkin varlıktır. Bütünde ilk olarak meydana gelen, ilke konumunda bulunan ve bütünün diğer parçalarının varlık nedeni olan yönetici unsur, aynı zamanda bütünü yönetimi ve kontrolü altında tutmakta ve işleyişte ortaya çıkan aksaklıkları gidermektedir. Daha da önemlisi, yönetici unsur, her üç alanda da iyiliğin ilkesidir.

Evrenin ve ona paralel olarak toplumun amir-memur/başkan-hizmetçi ilişkisi içerisinde hiyerarşik algılanışı, Fârâbî'nin hem metafiziğinin hem de siyaset felsefesinin temel metodolojik esaslarından birini oluşturmaktadır. O, ana eserlerinin hepsinde siyasetle metafizik arasında sıkı bir bağ kurarak, evrenin tabii yapısıyla, toplumun siyasi yapısı arasındaki benzerliği göstermeye çalışmakta ve toplumdaki konumunu Tanrı'nın evrendeki konumuna benzettiği ilk başkanın esas görevinin, Tanrı'yı örnek almak ve onun evrende gerçekleştirdiği tedbiri toplumda yani iradi varlıkta gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir²⁷. Kozmik uyum, bağlılık ve düzenin toplumsal alana yansımaları da ancak bu yolla, yani Tanrının evrendeki yönetimini örnek almakla mümkün olmaktadır. Bu açıdan, Tanrı sadece tabii düzenin ve doğal adaletin değil, sosyo-politik

²⁷ Fârâbî, Kitabu'l-Mille, s. 65

düzen ve adaletin de kaynağı olmaktadır. Hatta Fârâbî, evrenin müdebbiri olan Tanrının, bir şekilde, toplumu da tedbir ettiğini düşünmektedir: “Allah, alemin müdebbiri olduğu gibi, erdemli şehrin de müdebbiridir. Onun alemini yönetmesi bir şekilde, erdemli toplumu yönetmesi ise başka bir şekildedir. Bununla beraber her iki tedbir arasında bir uyumluluk bulunduğu gibi, alemin parçaları ile şehrin veya erdemli milletin parçaları arasında da bir uyumluluk bulunmaktadır”²⁸.

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, ideal olarak, Tanrının evrendeki yönetimi örneğinde kurulan ve onun işleyişini taklit eden erdemli toplum, her şeyden önce akli temellere dayanan ve doğal olarak aklen yetkin olan bir kişi, bir filozof tarafından yönetilen toplumdur. Aklın talepleri ile deyim yerinde ise Tanrının talepleri arasında bir örtüşmenin var olduğunu kabul eden bu anlayış çerçevesinde, tıpkı evrende olduğu gibi erdemli toplumda da eksiksiz bir adaletin hakim olduğunu söyleyebiliriz. Burada adalet, her şeyden önce, Tanrı, evren ve insana ilişkin doğru bir hakikat tasavvurunu, yani her üç alanda da hak ve hakikati esas alan, her şeye hakkını veren, yerli yerine koyan doğru bir ontolojik konumlanmayı ifade eder. Bu tasavvur, bireyin dünyasına, her durumda erdeme göre davranmayı, iffeti, ölçülülüğü ve cesareti koşulsuz olarak hayata geçirmeyi emreden bir ahlak, toplumsal alana ise, hak ve hakkaniyet esasından asla taviz vermeyen, her durumda adalet ve insafı merkeze alan bir sosyo-politik bakış olarak yansır.

Erdemli toplum, hem bireyin dünyasında hem de toplumun dünyasında, özgürlüklerin hakikat tarafından sınırlandırıldığı, davranışların ahlak tarafından belirlendiği, fikri ve ahlaki kargaşanın asla yer bulamayacağı, birliğin, hikmetin ve ilahi sükunetin hakim olduğu adil bir toplumdur. Akli ve aklın ilkelerini esas alan bir siyaset ve temelde Allah’tan gelen bir vahiyle yönetilen erdemli toplum, hakikatle temas tarzlarına göre düzenlenmiş bütün mertebelerinde doğruluğu arayan, hakikatin peşinden koşan, derecesine göre üzerine düşen görevi eksiksiz yapma gayreti içerisinde olan, birbirlerine sevgi ve adaletle muamele eden, aynı makul davranışlarda birleşen ve aynı doğru görüş ve inançları paylaşan bireylerden oluşur.

Fârâbî’de, uyum ve uyumlu yapılanma, hangi alanla ilgili olursa olsun, bir yetkinlik belirtisi olarak görülmektedir. Tabii nesneler dünyasında olduğu gibi, iradi nesneler dünyasında da yetkinlikleri doğuran şey, uyumdur. Esasen erdem de, davranışı doğuran sürecin ve bu süreçte yer alan aktörlerin uyumunu ifade eder. Bir toplumun erdemli olması da, bu toplumun, sosyal, politik ekonomik bütün iş ve uygulamalarında her bakımdan uyumlu durumda bulunmasını ifade eder. Belli bir gayenin ve bu gayeye götüren belli görüş ve davranışların, toplumu oluşturan bütün bireyler tarafından benimsenmesi, mükemmel bir uyum olarak tezahür eder. Gaye son derece mühimdir ve ancak gerçek mutluluk tam bir uyumun nedeni olabilir. Zenginlik veya başka bir ikame iyiliğin nihai gaye olarak belirlendiği bir toplumda, sürekliliği olan bir uyumun ortaya çıkması imkansızdır. Çünkü yanlış bir gayeye yönlendirilen bir yaşayış, gerçek erdemi doğurmaz. Dolayısıyla böyle bir toplumda, uyumu meydana getiren yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği gerçekleşmez veya belli süre ve durumlarla kayıtlı olarak gerçekleşir.

Fârâbî, erdemli toplumun ayırt edici özelliği olan uyumu, görüş ve davranışların bir tecanüsü olarak

²⁸ Fârâbî, Kitabu’l-Mille, s. 64-65

kavramlaştırır. Tanrı, evren ve insan hakkında her bir ferдин bilmesi gereken şeyler görüş ve inanç birliğini sağlarken, yapılması gereken müşterek eylemler de ahlak ve ibadetlerde birliği sağlar. Bu nedenle, bir toplumda ortaya çıkan görüş ve davranış farklılığı, kötülük belirtisi ve sosyo-politik hastalık olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla erdemli toplumda hem bilinmesi gereken şeylerde hem de yapılması gereken şeylerde tam bir ortaklık ve dolayısıyla tam bir uyum bulunmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse; erdemli toplumun her bir ferдинin, kainattaki işleyişin tam bir inayet, hikmet ve adalet üzere gerçekleştiğini ve bu işleyişte asla bir noksanlığın, haksızlığın ve adaletsizliğin bulunamayacağını, ya tasavvur yoluyla veya tahayyül yoluyla bilmesi gerekir. Dolayısıyla evrendeki işleyiş konusunda bundan farklı tasavvurlara veya inançlara sahip olan insanlar, erdemli toplumun parçası olamazlar.

Fârâbî'ye göre, erdemli toplumda parça-bütün ilişkisini sağlayan ve toplumun farklı sosyal, siyasal ve iktisadi mertebeleri arasında uyum ve bağlılığı temin şey, sevgi, onu bir arada tutan ve sürekli kılan şey ise adalet ve adalete dayalı fiillerdir. Fârâbî'ye göre sevgi, ya ebeveyn ile çocuklar arasındaki ilişkide olduğu gibi, tabii ya da fazilette ortaklık, yarar sağlama ve haz elde etme gibi iradeye dayalı şeylerde olduğu gibi, iradi olur, yani iradi şeylerin sonucu olarak ortaya çıkar. Adalet de, sevgiye tabidir. Erdemli toplumda sevgi önce fazilette ortaklıktan dolayı var olur ve bu ortaklık da görüş ve fiiller çerçevesinde oluşan ortaklığa dayanır. Erdemli toplum halkının tamamının, Tanrı, evren, insan ve mutluluğun mahiyetine dair konularda görüş birliği içerisinde olmaları gerektiği gibi, mutluluğa götüren fiilleri de tam bir uyum içerisinde yapmaları gerekir. Böylece erdemli toplum halkı görüş birliği içinde birbirlerini mutluluğa sevk eden fiilleri yaparlar ve bu şekilde aralarında karşılıklı bir sevgi oluşur. Aynı şekilde ortak bir mekanda yaşıyor olmaları sebebiyle bir birlerine fayda temin ederler ve bundan da yarara dayalı sevgi hasıl olur. Yine, fazilette ortak olmaları ve bir birlerine yararlı olmaları neticesinde aralarında haz verici bir ilişki doğar ve bundan da hazza dayalı sevgi ortaya çıkar. Erdemli toplumda uyum ve bağlılık bu şekilde her üç bakımdan da sevgiye dayalı olarak sağlam bir yapı kazanmış olur²⁹.

Fârâbî'nin erdemli dediği toplum, bugün anlaşıldığı anlamda, insani erdemi saf dışı bırakarak dileylene dilediği gibi davranma imkanı veren, insanlar arasındaki niteliksel farklılıkları göz ardı edip herkesin tam olarak eşit ve mutlak anlamda özgür olduğunu varsayan, hiçbir otorite kabul etmeyen ve belli bir ahlaki standarda sahip olmayan anlayışlara bütünüyle kapalıdır³⁰. Bu toplum, ideal düzeyde, insanın metafizik özünüyle çelişen görüşleri ve erdem temeline dayanmayan davranış biçimlerini toplumsal uyuma hanel getiren bozucu ve yıkıcı unsurlar olarak görür ve dışlar. İnsanın metafizik gayesini her daim merkeze yerleştiren bu görüş, maddeye ve dünyaya yönelen, geçici şeyleri amaç edinen ve bunlar için “savaş”ı, “kan dökme”yi, katliamı ve “köleleştirme”yi meşru gören³¹, kültürü ve medeniyeti tahrip etmekten çekinmeyen bütün politikaları geçersiz sayar ve bunların sahiplerini cehaletle³², hakikatten bîhaber olmakla nitelendirir.

Fârâbî, akla ve hikmete değil de, hevaya ve iştihaya dayanan ve menkul-gayri menkul mal biriktirmeyi,

²⁹ Fârâbî, Fusulu'l-Medeni, s. 140-141

³⁰ Demokratik toplum eleştirisi için bkz., Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 99

³¹ Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 94

³² Cahili toplumların eleştirisi için bkz., Fârâbî, es-Siyasetu'l-Medeniyye, s. 87 vd.

servet ve zenginliği³³, her çeşit “hedonizm”i, “oyun ve eğlenceyi”³⁴, “şan ve şöhret”i³⁵, “egemenliği”, “zenginliğe ve soya dayalı üstünlüğü”³⁶ gaye edinen yaşayış biçimlerini kötü gördüğü gibi, ortak insani değerlere inanmayan, aşağılamayı, savaşı ve yok etmeyi tabii gören ve adaleti bununla özdeşleştiren³⁷ ve aynı şekilde adil olmayı korkaklık ve zaafıla izah edip, güce indirgeyen³⁸ bütün anlayışları, hem birey planında hem de toplum planında kesinlikle reddetmektedir.

Fârâbî, erdemli davranmayı, “şeref, riyaset ve zenginlik” gibi dünyevi amaçlara ulaşmanın bir aracı olarak kullanan ve böylece gerçek niyetlerini saklayan fırsatçıları, dinin ve yasaların emirlerini kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayan tahrifçileri³⁹ ve hakikati kendi idrakleriyle özdeşleştirerek insanı hakikatin ölçüsü olarak gören anlayışları⁴⁰, erdemli toplumdan kovulması gereken anlayışlar olarak değerlendirir.

Yine Fârâbî, metafizik hakikat ve doğruluk standartlarını bir kenara bırakıp, bütün idari ve politik mesaisini, yönetilenlerin arzu ve isteklerini yerine getirmeye ve iktidarının devamı uğruna onlara şirin görünmeye adanmış ve toplum nezdinde sadece bu özelliği ile değer kazanan ve dolayısıyla varlıklı ve soylu kesimler tarafından güdülen yöneticileri ve onların yönetim biçimlerini açık ve kesin bir şekilde erdemsiz olarak nitelendirir⁴¹. Zira, ilke olarak, erdemsizin yönettiği bir toplumun iyi olması imkansızdır. Bu nedenle, erdemli bir başkan, mutlak anlamda yöneticidir ve asla başka bir kimse veya güç tarafından yönetilmez. Erdemli başkan, Tanrının niteliklerini, insani çerçevede en yüksek düzeyde gerçekleştiren kişidir ve esasen toplumun erdemli ve mutlu olmasının ilkesi de odur. O hem zatına ilişkin özellikler bakımından hem de, cömertlik, adalet ve yönlendirme gibi başkalarıyla ilişki bağlamında söz konusu olan özellikler bakımından mükemmeldir⁴².

İlim, hikmet ve nübüvveti şahsında cem eden ve tabii olarak doğruyu ve doğru kimseleri, adaleti ve adil insanları seven⁴³ bir başkanın yönettiği bu toplumda mevki ve onur gibi manevi rütbelere de, mal ve mülk gibi maddi iyilikler de, tabiatla cereyan eden ilahi düzene uygun olarak, tam bir adaletle, yani her kese hak ettiği şeyi vererek, bölüştürülür⁴⁴.

Esasen her bir ferdin hakka-hukuka riayet ettiği, sevgi ve gönüllülük esasında birbirine bağlandığı böyle bir toplumda, adalet dağıtıcılarına da, adli kurumlara da, teorik olarak, bir ihtiyaç olmayacaktır. Fârâbî’nin telaffuz etmediği bu sonucu, onun Endülüslü takipçisi İbn Bacce vurgulu bir biçimde ifade edecektir.

³³ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 88

³⁴ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 89

³⁵ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 89-90

³⁶ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 90 vd.

³⁷ Fârâbî, Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla, s. 158

³⁸ Fârâbî, Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla, s. 158

³⁹ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 104 vd.

⁴⁰ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 106-107

⁴¹ Fârâbî, es-Siyasetu’l-Medeniyye, s. 99

⁴² Fârâbî, Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla, s. 127 vd.

⁴³ Fârâbî, Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla, s. 128

⁴⁴ İyiliklerin taksim edilmesi ve doğru taksimin korunması anlamında adalet için bkz., Fârâbî, Fusulu’l-Medeni, s. 141 vd.

AZADÎ'DEN MAHTUMKULU'YA DİN

Hidayet Peker*

Özet

Klasik Türkmen kültürü içerisinde, İslam düşüncesinin tek bir veçhesini değil, hemen hemen bütün yönlerini temsil eden çok büyük alimler yetişmiştir. İslam düşüncesinin temel faaliyet alanları olarak şariat, tarikat, hakikat alanlarında etkili ve belirleyici olmuş pek çok ilim adamı bu coğrafyanın ürünüdür. Bu durum, klasik türkmen düşüncesinin dini ve din dışı ilimler arasında muazzam bir denge kurduğunu açıkça göstermektedir. Dil ve edebiyat alanında Devletmammeth Azadî, Mahtumkulu Firakî, Nurmuhammed Andalib, Gaybi, Şeydayî, Seydî, Zelilî, Mollanefes vs.; tefsir, hadis, fıkıh, kelam, akaid ve genel olarak şeri/dini ilimler alanında Nesaî, Zemahşerî, Serahsîler, Mervezîler; tıp, felsefe, dilbilim, astronomi, matematik gibi akli ilimlerde Harezmi, Fârâbî, Bîrûnî, İbn Sînâ; tasavvuf ve tarikat alanında da Ebû Said Ebu'l-Hayr el-Mehnevî, Hoca Yusuf Hemedânî, Ahmet Yesevî, Necmeddin Kübrâ ve Mahmut Pehlivan klasik Türkmen düşüncesinin hem zenginliğini hem de şumulünün boyutlarını göstermektedir. Büyük Türkmen mutasavvıfı Ebu Said Ebu'l-Hayr “insanlık için bir adım atandan Allah razı olsun” demektedir. Kendi insanı ve insanlık için bir değil pek çok adım atan Azadî ve Türkmen Milli Şairi Mahtumkulu Firakî, yaşadığı dönemden günümüze kadar şiirlerinde ele aldığı konularla, halkına karşı yaptığı uyarılarla ve verdiği mücadelelerle, atası Ebu Said'in duasına fazlasıyla mazhar olmuşlardır. Sadece Türkmen edebiyatı ve dili için değil, düşünce, din, ahlak vb hususlarda Türkmen kültür hayatını etkilemiş ve yönlendirmiş iki büyük düşünür-şairdir Azadî ve Mahtumkulu. Bir düşünürün, şairin din ile ilgili görüşlerinden anlaşılması gereken, onun düşüncelerinde dini olanın etkisinin ne kadar olduğudur; kendisini etkileyen kaynaklar içerisinde dinin yerinin tespit edilmesidir. Aynı şekilde içinde yaşadığı topluma yönelik hitabının içeriğine de bu açıdan bakmak, düşünürün dine olan ilgisi ve tavrını bize verebilir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bölge insanının, dinin sünni yorumunu benimsemiş olması, hatta bundan dolayı ciddi sıkıntılar yaşamaları, hem Azadî'de hem de Mahtumkulu'nda dini olana dönük bu yönde bir hassasiyetin güçlü bir damar haline gelmesinde belirleyici olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Azadî, Mahtumkulu, Din, Toplum, Ahlak

RELIGION FROM AZADI TO MATHUMKULU

* Doç. Dr. Hidayet Peker, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Bu makale Folklor Akademik Dergisi, Cilt 7, 2024, Mahtumkulu Firakî Özel sayısında yayınlanmıştır

Abstract

The great Turkmen Sufi Abū Saʿīd Abū l-Khayr said, “May Allah be pleased with the one who takes one step for humanity”. Azadi and Turkmen National Poet Mahtumkulu Firaki, who have taken numerous steps for their own people and humanity, have more than earned the blessing of their ancestor Abū Saʿīd through the subjects they have addressed in their poems, they warnings to their people, and their struggles from the time they lived until today. Azadi and Mahtumkulu are a thinkers-poets who have affected and steered Turkmen cultural life, not only in literature and language, but also in thought, religion, morality, and other areas. What should be understood from a thinker’s or poet’s ideas on religion is the amount to which religion influences his thoughts, as well as its place among the sources that affected him. Similarly, viewing the content of his address to the community in which he lived from this perspective can reveal the thinker’s interest and attitude toward religion. It should also be mentioned that the fact that the inhabitants of the region had chosen the Sunni interpretation of religion, and even suffered major consequences as a result, was a determinant in the development of this sensitivity to religion as a strong vein in both Azadi and Makhtumkulu.

Key Words: Azadi, Makhtumkulu, Religion, Society, Ethics

Büyük Türkmen mutasavvıfı Ebu Said Ebu'l-Hayr “insanlık için bir adım atandan Allah razı olsun” demektedir. Kendi insanı ve insanlık için bir değil pek çok adım atan Devletmammed Azadi (öl. 1760) ve Türkmen Milli Şairi Mahtumkulu Firaki (öl.1807), yaşadığı dönemden günümüze kadar şiirlerinde ele aldığı konularla, halkına karşı yaptığı uyarılarla ve verdiği mücadelelerle, atası Ebu Said’in duasına fazlasıyla mazhar olmuşlardır. Sadece Türkmen edebiyatı ve dili için değil, düşünce, din, ahlak vb hususlarda Türkmen kültür hayatını etkilemiş ve yönlendirmiş iki büyük düşünür-şairdir Azadi ve Mahtumkulu. Bir düşünürün, şairin din ile ilgili görüşlerinden anlaşılması gereken, onun düşüncelerinde dini olanın etkisinin ne kadar olduğudur; kendisini etkileyen kaynaklar içerisinde dinin yerinin tespit edilmesidir. Aynı şekilde içinde yaşadığı topluma yönelik hitabının içeriğine de bu açıdan bakmak, düşünürün dine olan ilgisi ve tavrını bize verebilir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bölge insanının, dinin sünni yorumunu benimsemiş olması, hatta bundan dolayı ciddi sıkıntılar yaşamaları, hem Azadi’de hem de Mahtumkulu’nda dini olana dönük bu yönde bir hassasiyetin güçlü bir damar haline gelmesinde belirleyici olmuştur.

Muhtumkulu’nun şiirlerine baktığımızda dini konuların ağırlıklı olarak ele alındığını görürüz. Şair, nasihat tarzında insanları uyarmakta, onları İslam’ın güzelliklerine davet etmektedir. Kuran, hadisler ve İslam büyüklerinin sözleri, onun önemli etki kaynakları arasında yer almaktadır. Ayrıca o, döneminin aksaklıklarını eleştirirken, doğru anlaşılmayan bir dinin toplumda ortaya çıkardığı sıkıntılara ve din adamlarının

olumsuzluklarına da dikkat çekmektedir. Hiç şüphesiz ki Mahtumkulu, bir mollanın çocuğudur ve ilk eğitimini molla olan babasından din ağırlıklı olarak almış, gerek bölgedeki gerekse de Hive-Şirgazi medresesinde bu yöndeki eğitimini geliştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında onun şiirlerinde dini temaların yoğun olması normaldir. Ayrıca Mahtumkulu dini iyi bilmektedir ve dindar bir kişidir. Dönemin en önemli din adamlarında olan babası Devletmammət Azadi'nin bütün eserlerinin dini içerikli olması da, onun bu konulardan uzak durmamasının nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki, Mahtumkulu din konusunda olduğu gibi, pek çok alanda da, “şehrimin sultanı, gönlümün ummanı, ilmimin zıbanı, minberimin ezanı, namusum, imanım” dediği babasına çok şey borçludur. O, bununla ilgili olarak şöyle demektedir:

Magtymguly, çekseň derdi-dügünden,
Asy bolup, şikat etme bu günden,
Bu ölmek, aýrylmak galypdyr öňden,
Peder bize miras goňmuş bu derdi¹.

Doga kysam, jebri-jepam ekserdir,
Ylm öwreden ussat kyblam-pederdir .

Ancak burada şunu da belirtmekte fayda vardır ki, Mahtumkulu şiirlerinde dini bilgiler vermekten çok, dinin ahlaki alana daha doğrusu insana olan etkisi üzerinde durmaktadır. Oysa Azadi, eserlerinde dini bilgiler vererek toplumu bu konularda bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Azadi'nin bu tavrı, yaşadığı zaman dilimlerinde dini eserlerin kısırlığından kaynaklandığı gibi³, aynı zamanda Türkçe/Türkmence yazılmamış eserlerin bu dili konuşan toplumda fazla karşılık bulmamış ve etkisiz kalmış olması da belirleyici olmuştur. Bilemiyoruz ama Mahtumkulu'nun şiirlerinde dini bilgilerin olmaması (ya da farklı bir tarzda dile gelmesi), babasının bu alandaki eserlerinin yeterli bulunmasından dolayı olabilir; yani şair, babasının eserlerinde, toplumdaki dini bilgi eksikliğinin giderilmeye çalışıldığını görüp, bu hususlara değinme gereği duymamış olabilir. Çünkü Azadi'nin şiirlerinde pek fazla işlenmemiş olan tasavvufi konular ve dinin mistik tarafına yapılan vurgu, tam aksine Mahtumkulu'nun şiirlerinde hatırı sayılır bir yer tutmaktadır. İşte bu konuların ayrıntılandırılması açısından her iki şairin din ile ilgili görüşlerinin bilinmesinde fayda vardır.

¹ Annagurban Aşirov, Magtymguly II, Türkmenistanın Ylymler Akademiyasynyň Milli Golýazmalar Instituty, Aşgabat “İlim” Neşriyat, Akabat 2013, s. 128 (Bundan sonra sadece Magtymguly I-II olarak belirtilecektir). Mahtumkulu'nun makale içerisindeki şiirlerinin Türkiye Türkçesi ile karşılıkları şu eserden alınmıştır. Mahtumkulu Divanı, Editör Abdurrahman Güzel, İstanbul 2014. Bundan sonra sadece sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

Mahtumkulu, çeksen derdi düğünden,
Asi olup, şikâyet etme günden,
Bu ölmek, ayrılmak kalmış önceden,
Atam bize miras koymuş bu derdi.(370)

² Magtymguly I, s 80

Dua edeyim, cevri ü cefam ekserdir,
İlim öğreten üstad, kıblem pederdir.(675)

³ XVII. yüzyıl ve sonrası bölgede dini hayatı besleyen literatür için bkz Zeki Velidi Togan, Türkistan, Enderun Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1981, s. 190 vd.

XVIII. yüzyılın önemli bir şairi olan Devletmammət Azadî, hem bir şair olarak hem de bir din bilgini olarak Türkmen kültür hayatında önemli etkiler bırakmış biridir. Türkmenlerin Milli şairi Mahtumkulu Firaki'nin de babası olan Azadî, başta oğlu Mahtumkulu olmak üzere, Seydi, Zelili, Mollanefes gibi sonraki Türkmen şairlerine etki etmiş, bu yönüyle de Klasik Türkmen şiirinin yönlendiricisi kabul edilmiştir. Türkmenlerin “akıldar” şairi Mahtumkulu'nun bir beyitinde;

Altmyş başde, newruz günü, luw uly
Turdy ecel, olun tusdy atamyň⁴.

şeklinde ifade ettiği gibi, Azadi 1695-1760 yılları arasında yaşamış ve 65 yıllık bir ömür sürmüştür. Türkmenlerin Göklen boyundan olan şair, ilk eğitimini köyünde aldıktan sonra, kısa bir dönem Buhara'da, ağırlıklı olarak da Hive medreselerinde eğitimini tamamlayıp yaşadığı topraklara dönmüştür. Geçimini çiftçilikle karşılayan Azadi, ömrünün sonuna kadar din adamlığı ve öğretmenlik yapmış, bu nedenle de “Garri molla” ve “Garri şahır” olarak adlandırılmıştır.

Azadi'nin tümü mesnevi nazım tarzıyla yazılmış “Wagz-ı Azad (2314 beyit)”, “Beş Namaz (375 beyit)”, “Behiştname (492 beyit)”, “Hekayât (459 beyit)” ve “Hikaye-i Cabir Ensar” olmak üzere beş adet şiir kitabı ve müstakil olarak yazılmış Gazelleri, Murabba ve Rubaileri vardır. Bir hamse şairi olan Azadi'nin maalesef “Cabir Ensar” adlı şiir kitabı henüz tam olarak tesbit edilmemiş ve basılmamıştır. Çok iyi derecede Farsça ve Arapça bildiğini şiirlerinden anladığımız Azadi, geleneğin aksine şiirlerini Çağatayca değil Türkçe kaleme almış ve Türki halklara hitap etmiştir (Azadi'nin şiirlerinde “Türkmen” ifadesinin geçmediğini belirtmek gerek). Esasen Arapça, Farsça dururken Türkçe yazmanın çeşitli kesimlerce eleştirileceğinin farkında olan şair, asırlar önce atası Aşıkpaşa'nın dillendirdiği gibi Türkçe/Türkmence dışındaki dillerin, bu dilleri konuşmayan halka fayda vermeyeceğinin idrakindedir.

Arap, parsy diline danyşym ol,
Araplar, parsylar birle işim ol.

Bu Türkî larlara nazm düzettim,
Doga birle añarlar di, göz ettim.

Jahanda köp durar şöwketli molla
Araba, parısga kuwwatly molla,

Onlarıñ bilenine ermedik biz,
Heman söhbetlerini görmedik biz.

Görüp alp etmesinler nazm-ı leñni

⁴ Magtymguly I, s. 41
Altmyş beşte, Nevruz günü, Luv yılı,
Kalktı ecel, yolun bastı atamın.(451)

Tutup bahs, urmasynlar bize jeññi.

Bizem bilgen nesihat-pendi, eñ ãâr

Bu Türkî ãarymyza kyldyk yzhar .

Azadi, Türkçenin dışındaki dillere olan entelektüel itibara ya da Türkçeye olan itibarsızlığa müdrük biridir ve buna fazlaca üzülmemektedir. Aslında Azadi'nin, Türki halklara kendi dillerinde hitap etmesi din başta olmak üzere ana dilin önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Dini-ilmi çeşitli konularda ana dilin dışında eserler kaleme almanın halk nezdinde pek de faydalı olmadığı uzun asırlardır tecrübe edilen bir durumdur. Ya da ana dilin dışında kaleme alınan literatür, geniş halk kitlelerine yayılamamış ve halk kendi dinamiklerini oluşturan alt yapılara dair bilgilerden mahrum kalmıştır. Bu durum Türkler söz konusu olduğunda daha da bir önem arz etmektedir. Zemahşeri'nin "Muakddimet'ü-Edebi" ve Şeref Hoca'nın "Muinu'l-Mürid"i genel bir arzu üzerine yazmaları böyle bir ihtiyacın ürünüdür. Geçmişten günümüze Ahmed Yesevi'nin ilgili coğrafyada oldukça fazla etkili olmasının nedeni de yukarıdaki tespitlerimiz ile doğrudan ilgilidir.

Araplardan sonra Müslüman olan Farşlar dini-ilmi olanı ve bundan beslenen hayatı kendi dillerinde ifade etmekten, karşılamaktan geri durmamışlardır. Buna karşın Türkler gerek dini gerekse ilmi konularda kendi dillerinde eserler ortaya koymayı birkaç istisna dışında denememişlerdir. Azadi'nin Arapça-Farşçaya itibar etmeyerek, bu dilde yazanları eleştirerek, Türkçe/Türkmence ısrarı ve yazması, bir yandan bu dilin entelektüel karakterini öne çıkarırken, diğer yandan halkın ancak bu şekilde gelişebileceğine olan sarsılmaz inancındandır. O, bu duruma, hayat için olmazsa olmaz olan "su"yu sembol olarak kullanarak şöyle dikkat çekmektedir:

Suwy köp ãerde az suwlary göze,

Kişi almaz, gulak goñgul bu söze.

Taky çöl ãerde hem ol suw bolarmyş,

Ony suwsuz kişi gaba alarmyş⁶.

Azadi'nin "Vagz-ı Azad" başta olmak üzere diğer eserlerindeki temel gayesi, Türki halklara, şahlara, bilginlere, zenginlere ve din adamlarına sosyal meseleler, dinî ve ahlaki kurallarla ilgili tavsiyeler vermek ve huzurlu bir yaşamı sağlayacak devlet sistemini orta koymak olmuştur. Şair, halka kötülük eden yöneticilerin, devlet görevlilerinin, zenginlerin yaptıklarını mazur göstermek için, dinî hükümleri kendi menfaatlerine uygun bir şekilde kullandıklarını, iyilik yapmayı bir kenara bıraktıklarını ve halkı unutup sadece kendilerini düşündüklerini belirtir ve bunu ciddi bir biçimde eleştirir.

Emri-magruf nehñi-münker mähw ola,

⁵ Dövlətməmmət Azady, Eserlər Yığındısı, Haz. Rahmanberdi Godoraw, Ed. Hidayet Peker, Bursa 2012, s. 327. Azadi'nin edebi şahsiyeti ve düşünceleri hakkında bakınız. Soner Sağlam, Azadi (Hayatı-Edebi Şahsiyeti-Eserleri), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2011.

⁶ Azady, age, s. 327-328

Her kim öz haladyk işini kyla.

Sünneti hem olarñ bidgat bolar,

Bidgat işler arada sünnet bolar⁷.

Uzunca bir dönem öğretmenlik yapan Azadi'nın bu eğitimci kimliği onun eserlerinde de kendini gösterir. Gerek "Vagz-ı Azad" da gerek diğer eserlerinde bir toplum önderi olarak Azadi, birlik-beraberlik, yardımlaşma, adalet, saygı-sevgi yani iyi bir insan olma noktasında Türkmen halkına nasihat ederken görüşlerini dinî esaslara dayandırarak açıklamış, halkına İslam dininin emirlerini yerine getirmelerini öğütlemiştir. Bunun yanında şair, namaz kılmanın, oruç tutmanın, zekât vermenin öneminden ve faziletinden bahsederek bu ibadetleri layıkıyla yerine getiren müminlerin iki âlemde de esenlik içinde olacağını ifade etmiştir. Kısaca o, Kur'an ve sünnetten ayrılmanın, her türlü kötülüğün ve reziletin nedeni olduğunu ısrarla belirtmiştir.

Devletmammet Azadi, eserlerine Allah'a hamd ve sena, dua ve Hz. Muhammed'e övgü ile başlamaktadır. Aynı şekilde Allah'ın evreni niçin yarattığı, evrende olan biten her bir şeyin insan için yaratıldığı ve onun emrine verildiği gibi konular şairin eserlerinin başlangıç cümleleridir. Mesela Vagz-ı Azad'ın başlangıç satırları şöyledir:

Hamdy- bihet ol Hüdaıy-ekbere

Dürli dürli nygmatyn ıaıdy ıere.

Uşbu âlemini bize bir han edip,

Serdi bu nygmatlaryn elwan edip⁹.

Aynı şekilde "Behişname"nin girişi:

Senaıy-biadet şahy Jelile,

ıarattı bu jahany gudrat ile.

Sütünsiz asmanlary galdyryptyr

Özüniñ gudratyny bildiriptir¹⁰.

Yine aynı şekilde "Beş Namaz" kitabının girişi:

Hamdy-lilla, şükri lilla ol Hakka

Terbiıet kyldy bir awuç topraga.

Hoş acaıyp görkli surat etti, gör,

Berdi can-u atların öwrwti gör¹¹.

⁷ Azady, age, s. 85
⁸ Soner Sağlam, agt, s.24 vd.
⁹ Azadi, s. 29
¹⁰ Azadi, s. 285
¹¹ Azadi, s. 247

Allah'ı tazimden sonra Hz.Muhammed'e salat ve selam getirmeyi de ihmal etmeyen şair bu konuda şöyle demektedir:

Köp durutlar bu jahaniñ təcına,
Janda bitgil aşk ile magrajyna.

On sekiz müñ äleme rehmettir ol,
Ymmatyna devlet-u nusratdyr ol.

İüz şükür kim ymmat olduk ol äre
Gerçe usİan içre bolsak İüz gara¹².

Eserlerine münacaat ve naat ile başlayan Azadi, düşüncelerini temellendirirken sık sık konuyla ilgili ayetlerden, hadislerden, Hz.Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali gibi sahabenin önde gelenlerinin söz ve davranışlarından, önceki peygamberlerin ve birçok din büyüğünün hayatlarından örnekler vermektedir. Allah'ın insana bahşettiği nimetlere karşı, O'nu fazlaca zikretme hususunda “Allah'ı çokça zikredin, umulur ki, kurtuluşa erersiniz (Enfal/8)” ayetini zikrederek şöyle demektedir;

Zikrin aİgyI Tañrynyñ şamy-säher,
Cümle zäkirler üze rehmet İagar.

Kesme umyt rehmeti- Allahydan,
Bolma gapyl zikri- İllallahydan¹³.

Bir başka yerde adil sultana itaat konusunda “Allah'a, peygamberine ve sizden olan yöneticilere itaat edin (Nisa/59)” ayetini bir argüman olarak kullanmaktadır . Kardeşlik, birlik ve beraberlik, akrabayı ziyaret, yardımlaşma vs. gibi konularda “Müminler kardeşdir” ayetini ve “Mümin müminin kardeşidir” hadisini zikrettikten sonra şair şunları yazmaktadır:

Hem zyİarat eİleİip görüşeler,
Bir biriniñ halyny soruşalar

.....

Tutmagaİ siz bir biriñiz masgara,
Hem utandyryp İüzün bermäñ yere

Esasen Azadi'nin şiirlerinin ana konusu insandır. Şair, bu dünyanın gelip geçici hayatı içerisinde iyi bir insan, iyi bir mümin olmanın yollarını insana göstermeyi kendine amaç edinmiştir. Aynı zamanda dünyevi sıkıntılarla baş etmenin ve hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmanın çarelerini eserlerinde ortaya

¹² Azady, age, s. 33

¹³ Azady, age, s. 30

¹⁴ Azady, age, s. 39

¹⁵ Azady, age, s. 161

koymayı denemiştir. Bunu yaparken de halkın güçlü bir şekilde bağlı bulunduğu İslam dininin emirlerini öğüt tarzında onlara hatırlatmayı amaç edinmiş, bu tarzda onları ikna etmeyi ve ayrıca da halkı bu konularda bilgilendirmeyi düşünmüştür.

Azadi, gerek yönetici, ilim adamı ya da toplumun ileri gelenlerinin, gerekse sıradan insanın bizzat vazifeleri veya gündelik hayat içerisinde karşılaşabilecekleri durumlara karşı tavrının ne olması noktasında öğüt verirken mutlaka temellendirmelerini dini bir delile dayandırmaktadır. Bunu yaparken de genellikle şu kalıpları kullanmaktadır:

Atdy pygamber bu söz, eñ ähli-kâl,
Dinlemese kim ony oldur juhhâl¹⁶.

veya

Ol Resululla hadysyn dinlegil,
Jany-dilden manysyn pähm eñlegil¹⁷.

bir başka yerde ise,

Ibni-Apbas'tan röwañatdır bu söz,
Hak Resulden hem hekañatdır bu söz¹⁸.

Diñmiş ol Bu Bekr Syddyk bu sözi,
Tut gulak, bir dem açylsyn jan gözi¹⁹.

diyerek konuyu bu temele dayandırarak işler. Bir çöl ve bozkır insanı olan Azadi için suyun önemi tartışılmaz. Bölgenin iklimi gereği suyun kıtlığı, hem ona olan ihtiyacı artırmış hem de insanları su noktasında iktisatlı davranmaya sevk etmiştir. Mesela o, insanların hayr hasenat yapmalarını öğütlerken suya dikkat çeker ve bu durumu dini bir olayla gerekçelendirir. Suyun önemini, faydalarını ve faziletini açıklarken şöyle demektedir:

Ol sahabadan biri pygambere,
Arz kyldy bu sözy ol servere.

Diñdi: 'Bu älemdeñ ötmüşdir enem,
İsterem ona tasadduklar kylam'

Diñdi pygamber: 'Tasadduk kyl suwy,
Howz düzetgil, ña da gazdyrgyl guñy'²⁰.

¹⁶ Azady, age, s.105

¹⁷ Azady, age, s.255

¹⁸ Azady, age, s.84

¹⁹ Azady, age, s.267

²⁰ Azady, age, s.96

Azadi'nin temel probleminin insan olduğunu ifade etmiştik. Ona göre, insanı seven Tanrıyı sevmiştir, insanı üzen Allah'ı üzmüştür. Hatta herhangi bir insanın bir ihtiyacını gidermek, insanlara güzel sözle ve davranışla muamele etmek farz ibadetlerden daha evladır. Azadi, haccetmek isteyen bir sultana, bir dervişin diliyle söyle seslenmektedir:

Bir sagat adlyň sogabyn, eň hoca,
Bermek olmaz Hak katynda müň haja

İnsanları mümin-kafir, zengin-fakir, büyük-küçük, kadın-erkek, bizden-sizden şeklinde ayırmaksızın muamele etmek gerektiğini ifade eden Azadi, bir insanın gönlünü yıkmamanın bin kabe yıkmaktan daha kötü olduğunu altını çizer.

Bu köňül Taňry düzetgen hanadyr,
Kim bozarsa Taňrydan bigänedir.
Bu köňül Taňry öňüdir, ðok güman,
Kim bozar Tanry bilen bolgaň ðaman.

Bu köňülin hanasyn her kim bozar,
Onuň için ataşy-dowzah gyzar.

Kabe weðran etmeden müň mertebe,
Bir köňül ðıkmak ðamandyr, eň dede

Azadi'nin yaşadığı bölgenin, Türkmenlerin ağırlıklı olarak konar-göçer olduğu ve yerleşik hayatın henüz başladığı göz önüne alındığında, şairin daha çok halka, halkın anlayacağı dilde hitap ettiği ortadadır. Bu durum dikkate alındığında, Azadi'nin halka dinin zahirini anlattığı, batını bazı hususlardan, tasavvufi anlatımlardan ve dinin ancak yüksek bir entellektüel çabayla idrak edilebilecek birtakım inceliklerinden şiirlerinde fazlaca bahsetmediği görülmektedir.

Emri-Hak tut, ragyp olgul sünnete,
Zahyrynda ogşaş olgul ymmata²³.

Azadi, şiirlerinde dinin namaz, zekât vs. gibi birtakım farz emirleri, cennet ve cehennemin ahvali gibi konularda da öğretici nitelikte bilgiler vermektedir. Şair, namaz hakkında “Beş Namaz” adıyla müstakil bir eser yazmış, hem bu eserinde hem de diğer eserlerinde genel olarak ibadetlerin özel olarak namaz ibadetinin önemini detaylıca dile getirmiştir. Onun namaz ile ilgili şiirlerinden bir bölüm şöyledir:

Taňrynyň hoşnutygydyr baş namaz
Hem melekler dostlugydyr baş namaz.

²¹ Azady, age, s. 60

²² Azady, age, s. 53

²³ Azady, age, s. 266

Bu namazdyr enbi alaryň  oly,
Magrypet bossanynda a an g li.

Bu namaz bilgil heman asly-iman,
Kim okysa k nl nde galmaz g man²⁴.

.....

 akdy dinin kim namaz terk eyledi,
 a dilinde lafzy-k fri s  ledi²⁵.

Burada  unu da belirtmek gerekir ki, Azadi'nin yaşadığı bölge,  ii kültür coğrafyasına çok yakın olmasına rağmen, onun şiirlerinde  ii unsurlara rastlanılmaz. Ki bu durum, diğer Türkmen  airler ve mütefekkirler için de geçerlidir. Azadi'nin hayat felsefesini, dünya görüşünü onun en büyük eseri olan oğlu Mahtumkulu Firaki'nin, babasını anlattığı “Atamın” adlı  u şiirde buluruz:

“Agyr d wletlere k   l go madı,
Bu jahanyň e retini s  medi,
Eski  aldan artyk puse  geçmedi,
Ahret   li boldy kasdy atamyň.

  lem içre adam galmaz, at gezer,
Bu syrlardan jahan halky  at gezer,
Ja ly cennet içre, gökde  at gezer,
 erde ho wakt  atar posty atamyň”²⁶.

Görüldüğü gibi yüksek bir dini bilgi ve  uurla şiirler kaleme alan Azadi'den oğlu Mahtumkulu'nun etkilenmemesi kaçınılmazdır. Ancak tekrar etmekte fayda vardır ki, Mahtumkulu  iirlerinde babası kadar dini argümanlara müracaat etmez.

Mahtumkulu inanan bir insan olarak gerek sıkıntı anlarında, gerekse çaresiz bulunduğu her durumda yaratıcının kudret ve keremine müracaat etmektedir. Esasen böyle durumlarda Allah'a y neli , müminin imanının gereği olduğu gibi aynı zamanda insanın acizli inin de bir göstergesidir. İnsan, hayatın sıradanlığında kar ıla tığı olumsuzlukları çoğu zaman yalnız başına çözemez. Böyle durumlarda kendisine  mit verecek ve

²⁴ Azady, age, s. 249

²⁵ Azady, age, s. 251

²⁶ Magtymguly I, s. 41-42

G   l  devletlere gönül vermedi,
Bu cihanın i retin sevmedi,
Eski  aldan gayrı bir şey giymedi,
Ahiret eviydi kastı atamın.

Alem içre kimse kalmaz, ad gezer,
Bu s rlardan cihan halkı yad gezer,
Evi cennet içre, gökte   d gezer,
Yerde hoşnut yatar cismi, atamın.(541)

geleceğe yönelik beklentilerine doğru onu yönlendirecek bir dost arar ki, o da Allah'tan başkası değildir. Mahtumkulu da yaşadığı bireysel çaresizlikleri aşmak ve de halkının içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulması için yaradanını yardıma çağırmakta, O'na dua ve münacaatta bulunmaktadır.

Ýa, Ðaradan, myradyma Ðetirgil,
Ýa, jemalyň Jelilylla haky çün.
Keremiňden ykbalyma dest bergil,
Owwal Adam safyulla haky çün²⁷.

Tenim dertli kylma, özümni gallaç,
Könlüm giň et, goÐma aj-u Ðalaňaç,
Zalyma duş etme, namarda mätäç,
Gam mende goÐmagyl, Ða, züljelalym²⁸.

İslam kültüründe dini duygu, hüznün, sevinç ve pek çok durum dinin peygamberinin şahsı ile irtibatlı olarak ele alınır ve hayata geçirilir. İslam, tevhidi ve peygamberin varlığını merkeze alır, Allah'a itaat peygambere itaattir. Bu durum diğer dinlere kıyasla İslam'da daha belirgindir. Hz. Muhammed'in hayatı, sözleri, hal ve tavırları hasılı bütün yapıp etmeleri hem dinin anlaşılmasında önemli bir kaynak, hem de bir müslümanın hayatında bulunmaz bir örnektir. Bu durum esasında, dinin imgeler ve sembollerle yaşanabileceği, bilhassa dini duygunun bunlarla gerçekleşebileceği hakikati ile de doğrudan ilgilidir. Bir hayat dini olan İslam'ın hayatın her alanına müdahale etmesi yani müminden bunu beklemesi, ilahi olana göre yaşamayı emretmesi, hayatın dine göre şekillenmesini büyük oranda sembolik olan üzerinden gerçekleşmesine neden olmuştur, ki bu dinlerin önemli bir özelliğidir. Çünkü dinde otoritenin soyut olması, ancak kendisini sembollerle etkili kılmasına ve göstermesine sebep olmuştur.

Soyut olan, olduğu şekliyle halkı etkilemez ve ikna edip harekete geçiremez. Bu noktada sembol, etkinin taşıyıcısı ve iletişimin aracı olarak tasarlanır. Bir insanın veya inananın, dinin peygamberi üzerinden bu etkiyi kabul etmesi ve onun şahsında din ile bağını kurup devam ettirmesi hem normal hem de istenilen bir olgudur. İşte özellikle Türki halkların nebi sevgisini besleyen temel unsurlardan bir budur. Peygamber sevgisi doğu edebiyatının önemli bir konusudur ve bu husus edebiyatta “naat” türünün doğmasına neden olmuştur. Mahtumkulu'nun şiirlerinde de peygamber sevgisi önemli bir yer tutmaktadır ve o da pek çok naat kaleme

²⁷ Magtymguly II, s. 134

Ya Yaradan, imdadıma yetiş sen,
Ya cemâli Celilullah hakkı için.
Kereminden ikbalime dest ver sen,

²⁸ Evvel âdem safiyullah hakkı için.(459)

Magtymguly II, s. 135

Ya, Yaradan Kadir, kudretli Cabbar,
Cefada koyma sen, ya, Zülcelâlim,
Nefsimin yolunda keremli Gaffar,
Fermanda koyma sen, ya, Zülcelâlim.(417)

almıştır.

Hak seni serwer  aratdy, paty ahym,  a resul,
Enbi a ser depteri, nury-Ylahym,  a resul,
Zulmaty tutdy jahany, d  di-ahym,  a resul,
Ba  go up  atsam gapynda, kybleg ahym,  a resul,
Sen e itgil nala- u per ady-ahym,  a resul²⁹.

Bu meni  jany  seni   olu da gurban,  a resul,
Her ne kim kylsa  jepa bu jana derman,  a resul,
S   b n, bar e lemi dir seni rahman,  a resul,
Gullugy da intizardyr, u bu jahan,  a resul³⁰.

Mahtumkulu insanlara nasihat ederken ya da toplumdaki herhangi olumlu veya olumsuz bir durumu ele alırken zaman zaman geçmiş peygamberlerin hayatlarından Kur'an'da geçtiği şekliyle kesitler vermektedir. D   n r n ya ad ı zaman dikkate alındığında eğitim-  retim imkanlarının olmaması veya kısıtlılığı, halkın bir anlamda cahil kalmasına sebebiyet vermiştir. Mahtumkulu dahi eğitimini çok zor sürdürmüş hatta bir kaçını yarım bırakmak zorunda kalmıştır. Böyle durumlarda insanları kıssa ve hik ye ile bilgilendirmek ve uyarmak en etkili eğitim-  retim metotlarından ve nasihat türlerinden biridir, ki o da bunu farkındadır. Şair, dünya hayatının gelip ge icili ini, fani olanın fayda vermeyeceğini ve insanın acizli ini vurgularken de sık sık peygamber kıssalarına göndermelerde bulunmaktadır.

T  İsa gelin  da ym,
Eshaby-kahf  atar ga ym,
Hakyn  olunda Ybra ym
Jany  oda  akyp geçdi.

.....

Kuba s dagyny  burnunda,
Oglun tapmady ornunda,
  nus balygy  garnynda

²⁹ Magtymguly II, s. 151

Hakk seni server yarattı, padi ahım, ya Res l,
Enbiya ba  defteri, n r-ı İl him, ya Res l,
Zulmeti tuttu, cihani duydu ahım, ya Res l,
Ba  koyup yatsam kapıda, kibleg ahım, ya Res l,
Sen eşit ki nale-i feryad ahım, ya Res l.(721)

³⁰ Magtymguly II, s. 153

Bu benim canım senin yolunda kurban, ya Res l,
Her ne ki kılsan cefa bu cana derman, ya Res l,
Sevip de var eylemiştir seni Rahman, ya Res l,
Kullu unda intizardır işbu cihan, ya Res l.(690)

“Ente subhan” okyp geçdi³¹.

Şair, bazı ahlaki kavramları açıklarken başta dört halife olmak üzere, on iki imam ve bazı din büyüklerinin erdemlerinden ve özelliklerinden örnekler vermekte, onların hayatlarından bazı aktarımlar yapmakta ve sözlerini nakletmektedir. Bilhassa doğruluk ve sadakat için Hz. Ebubekir’i, adalet söz konusu olduğunda Hz. Ömer’i, yumuşak başlılık, cömertlik ve hilm sahibi olmak konusunda Hz. Osman’ı ve cesaret, ilim ve akla geldiğinde de Hz. Ali’yi sıklıkla zikretmektedir. Ayrıca Hz. Fatma, peygamberimizin torunları Hasan ve Hüseyin de örnek alınması gereken birer değer olarak anılmaktadır.

Abu Bekr geçdi ryňazat bilen,
Omar patşa boldy adalat bilen,
Osman geçdi Gurhan tilawat bilen,
Din gylyjyn çaly, Arslan geçipdir.
Hasan, Huseýn diniň enweri, mahy,
Hany Patma Zähra-hüýrleriň şahy,
Gudrat bilen dörän nury-Ylahy,
Şeýle mugjyzatlar mundan geçipdir³².

Bunun yanında Mahtumkulu, sadece örnek alınması gereken şahısları değil örnek alınmaması gereken kişileri de, şiirlerinde fazlaca konu edinerek hem onların toplumlarına yaptıkları eziyetleri, olumsuz özelliklerini hem de bu yönlerinin kendilerine dahi fayda vermediğini örnekleyerek ortaya koymaktadır. Toplumdaki kötü karakterli kişileri nitelerken veya mesela isyankâr olmak ya da dünyaya fazla önem vermek ve mal biriktirmek, maldan tasadduk etmemek, ne kadar güçlü olunursa olunsun her şeyin yok olup gideceği gibi konularda da yine tarihi şahsiyetlere ve özellikle Kur’an’a müracaat etmekte ve orada anlatılan figürleri zikretmektedir.

³¹ Magtymguly II, s. 163-164
İsa gelinceye daim,
Eshab-ı kehf yatar kaim,
Hakk’ın yolunda İbrahim,
Canın od’a yakıp geçti.

Kubays dağının burnunda,
Oğlun bulmadı yerinde,
Yunus balığın karnında,
“Ente Sübhan” okuyup geçti.(131)
³² Magtymguly II, s. 10
Ebu Bekir geçti riyazat ile
Ömer padişah oldu adalet ile,
Osman geçti Kur’an tilavet ile,
Din kılıcın çekip, Aslan geçmiştir.

Hasan, Hüseyin dinin enveri, mahı,
Nerde Fatma, Zehra- hurîler şahı,
Kudret ile yaratılmış nur-ı İlâhi,
Şöyle mu’cizâtlar burdan geçmiştir.(606)

Karun bu dün läni aldy mal bilen,
İblis asy boldy, gelmez  ol bilen,
Semangan  ährinde batyr Zal bilen,
D w bilen je  salan R stemi gördüm .

Hiç   phesiz din ontolojik bir olgudur, insanın var oluşu ile ilgilidir. Yani insan inanan bir varlıktır ve bu, yaratılışı gereği böyledir. İnanan olarak insan, inancını formüle edilmiş bir din içerisinde gerçekleştirir. Dinin gerek ibadet gerekse ahlaki boyutu, normatif bir tarzda insanı  ekillendirmeyi amaç edinir. Mahtumkulu her ne kadar namaz, oruç, zekât gibi konularda babası Azadi gibi teknik bilgiler vermese de, bu gibi ibadetlerin insan ve toplum hayatındaki  onemi üzerinde ısrarla durmaktadır. O,  ocukların k  k ya larda ibadete başlatılmasını bilhassa isteyerek “ki ilikden ybadata bo un go ” demektedir. Ayrıca ibadetin riyaadan uzak olması konusunda “minnetli okalan namaz  ol almaz” diyerek dikkat çekmektedir. Ona göre ibadetler, her mümine farz olmasının yanında, psiko-sosyal açıdan da  onemli bir etki kaynağıdır. Kişinin hayatının düzene girmesi, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin dine uygun ve toplumsal huzuru gerçekleştirecek şekilde cereyan etmesinde oldukça etkilidir.

Adam ogly, seni    regi  dardyr,
A lanyp, dolanyp, kylgyl namazy.
Bu dönüş sağlanan bir gury hardyr,
A lanyp, dolanyp, kylgyl namazy³⁴.
Roza hemdemi dir, namazy  –  yrag,
Zekat hasaby dyr, imany  –  arag,
Bu gün bir at berse , mag ar gün Byrag,
 ekerler gyzyldan zini bil ni .

Mahtumkulu’da dikkat çeken bir husus da sahte din adamlarının, din ve topluma verdikleri zararlarıdır. Esasen din üzerinden gerçekleştirilen olumsuzluklar her dönemde olagelmi tir ve bu durum tarihi bir vakıadır.

³³ Magtymguly II, s. 190
Karun bu dünyayı aldı mal ile,
İblis asi oldu, gelmez yol ile,
Semengan şehrinde cesur Zal ile,
Dev ile cenk eden Rüstem’i gördüm.(423)
³⁴ Magtymguly II, s. 195
Ademo lu, senin y re in dardır,
Gezinip dolanıp kıl sen namazı,
Bu dünyaya gelen bir kuru hardır,
Gezinip dolanıp kıl sen namazı.(361)
³⁵ Magtymguly II, s. 140
Oruç hemdemindir, namaz  era ı,
Zek t hesabındır, imanın silah,
Bu gün bir at versen mah erde Burak,
 ekerler saf altından zini ile.(314)

Ancak üzücü olan, bazı din adamlarının ve kendini dindar olarak takdim edenlerin yapıp ettiklerinin gerçek anlamda din ile uzaktan yakından ilişkisinin olmamasıdır. Din hiç şüphesiz ki, ahlak ve ibadetleri merkezine alır ve birini diğerine tercih etmez. Ancak zaman içinde insanlar, çıkarları, korkuları, beklentileri, baskı altında kalmaları vs. gibi durumlardan dolayı dinin ahlaki boyutunu çoğunlukla ihmal etmişlerdir. Ve de özellikle dindarlığı dar anlamda ibadetle sınırlandırmışlardır ki, esas yanlış ve eleştirilecek olan da budur. Aynı zamanda kimi devlet adamları yaptıklarını meşrulaştırmak ve müslüman olan halktan tepki çekmemek için görünürde işlerini din ile ilişkilendirme yoluna gitmişlerdir. İşte Mahtumkulu, şiirlerinde bu hususlarla ilgili ciddi eleştirilerde bulunmakta ve insanları doğru anlaşılan bir dine davet etmektedir.

Mollalar ylmyna etmedi amal,
Şerigat işine eñlemeñ jedel,
Pälimiz bozulyp, köpeldi kesel,
Bilmenem, ðakynmy ahyrzamana.

Müftüler mal alyp, rowañat berer,
Nähak puly alar, hakny köñdürer,
Pälleri bozulyp, pisat köpeler,
Bilmenem, ðakynmy ahyrzamana .

Din adamlarının mesleklerine uymayan davranışlarda bulunmaları, en sıradan ve dünyevi olana yönelik zaafı ve dindar geçinenlerin tavırlarının yanında, halkın dini emirlere lakayt olmaları da şair tarafından eleştirilmektedir. Bilhassa kadılık ve müftülük gibi önemli görevlerde bulunanların, hem ehliyet ve liyakat sahibi olmamaları hem de erdemleri göz ardı edip basit şeylere tamah etmeleri ve rüşvet, adam kayırma, riyakarlık vs. gibi durumlardan sarfı nazar etmemeleri, o dönemin göze çarpan ahlaki yetersizlikleri olarak öne çıkmaktadır. Ki bu yönüyle onlar sıradan insan için de hiç şüphesiz olumsuz bir örnek teşkil etmekte, dinin ahlaki erdemleri etkisiz kalmaktadır. Bu gibi durumlar, insanların ibadeti terketmesine, camilerin boş kalmasına ve iyyinin bir kenara terkedilmesine yol açmaktadır.

Jemagatsyz azan bir gury sesdir,
Niçe mollañ okan ylmy hebesdir,
Kazylaryñ käri çañ bile nasdyr,

³⁶ Magtymguly I, s. 77
Mollalar etmedi ilmiyle amel,
Şeriat işine eyleme cedel,
Niyetler bozuldu, yaklaştı ecel,
Bilmem ki, yakın mı o ahir zaman.

Müftüler parayla rivayet verir,
Haksıza, zalime, haklısın denir,
Niyetler bozulur, fesat çoğalır,
Bilmem ki, yakın mı o ahir zaman.(431)

Bir bozuk nişana tuta başlady³⁷.

Mahtumkulu, özellikle “Dedi-Dedim”, karşılıklı konuşma ve soru-cevap tarzında yazdığı şiirlerde dini konulara temas etmiş, birtakım sembol ve temsilleri yorumlamış, evrenin ve insanın yaratılışı, ölüm ve ahiret hayatı, cennet-cehennem ve bazı ibadetlerin faydaları gibi hususlarda aydınlatıcı ve uyarıcı bilgiler vermiştir. Bu bağlamda Mahtumkulu, Durdy Şahyr, Oraz Han, Zunuby ve Magrupy gibi şair ve bilgelerle soru-cevap şeklinde bazı konuları ele almışlardır. Zaman zaman Mahtumkulu muhatabına soru sorarken, bazen de sorulan sorulara cevap vermektedir.

Diğdim: “Ne çarh aňlanar?”. Diğdi: “Dünä elidir”.

Diğdim: “Adam ne gülmez?”. Diğdi: “Janly ölüdir”.

Diğdim: “Ol ne egrelmez?”. Diğdi: “Yslam oludyr”.

Diğdim: “Aldym permana”. Diğdi: “Ýüz tut Gurhana”.

Diğdim: “Ol ne gapysyz?”. Diğdi: “Şeňtan pälidir” .

Bir başka yerde Mahtumkulu, şair Durdu’nun çeşitli konularda sorduğu sorulara şöyle cevap vermektedir, ki bu, onun dini sembolleri yorumlamadaki hünerini de göstermektedir:

Durdy şahyr:

-Bizden salam Magtymguly ussada,

Atamyž Adamyň donun kim biçdi?

Dumanly serine gurban bolaly,

Bilmedik, melaňyk meňin kim içdi?

Magtymguly:

-Bizden jowap bolsun Durdy şahyra,

Jebraňyl getirdi, ryzwanlar biçdi.

Gudrat bilen şol şeňtanyň şerbetin,

³⁷ Magtymguly I, s. 454

Cemaatsiz ezan bir kuru sestir,
Pek çok mollanın ilmi de hevestir,
Kadınların işi çay ile nastır,
Bozuk nişâne tutmaya başladı.(347)

³⁸ Nas, keyif veren ve uyuşturucu özelliğ olan bir çeşit bitki.
Magtymguly II, s. 274

Dedim: “Ne çark dönüyor?”. Dedi: “Dünya yelidir.”

Dedim: “İnsan ne gülmez?”. Dedi: “Canlı ölüdür”

Dedim: “O ne eğrilmez?”. Dedi: “İslam yoludur”

Dedim: “Aldım fermana”. Dedi: “Yüz tut Kur’an’a”

Dedim: “O ne kapısız?”. Dedi: “Şeytan nefsidir”.(770)

Adam ata bilen How ene içdi .

Azadi ve Mahtumkulu'nun şiirleri, Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in sözlerinin bir yorumu mahiyetindedir. Onlar, iyi bir insan ve gerçek bir mümin olmanın yollarını, insanın hem bu dünya hem de ahiret hayatını nasıl kazanacağını, insanlar arası ilişkiler ve devlet-halk ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini şiirlerinde ortaya koymuş, bunu yaparken de en önemli kaynak olarak İslam dinini almışlardır. Azadi ve Mahtumkulu'nun, Türkmenlerin dini hayatında geçmişte olduğu gibi bugün de büyük bir etkisi vardır. Şu iki örnek zannediyorum Mahtumkulu'nun bu alandaki etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi 2011 yılında Türkmenistan Müftülüğünün yayınladığı oruç rehberi kitabının ismi "Remezan Diňrler Aňyň Ýagşysyn", bir diğeri ise aynı kurumun yine aynı yıl yayınladığı hac rehberidir, ki bu kitabın da ismi "Barsam Kábäni Göresm"dir. Bu iki kitabın isimleri, Mahtumkulu'nun o konularda yazdığı iki şiirden alınmıştır.

Magtymguly I, s. 123

Durdu şair:

Bizden selam Mahtumkulu üstada,
Atamız Adem'in giysisin kim biçti?
Dumanlı başına kurban olalım,
Bilmedik, melekler meyin kim içti?

Mahtumkulu:

Bizden cevap olsun Durdu Şair'e,
Cebrail getirdi, Rıdvanlar biçti,
Kudret ile o şeytanın şerbetin,
Adem ata ile Havva ana içti.(860)

Mahtumkulu'nun Devlet, toplum, insan, ahlak, din ve tasavvuf hakkındaki görüşleri için bakınız, Hidayet Peker, Türkmen Milli Şairi Mahtumkulu Firaki, Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2019.

KAYNAKÇA

Abdurrahman GÜZEL (Ed.), Mahtumkulu Divanı, İstanbul 2014

Annagurban AŞİROV, Magtymguly I-II, Türkmenistanyň Ylymler Akademiňasynyň Milli Golňazmalar Instituty, Aşkabat “İlim” Neşriyat , Akabat 2013

Döwletmammet AZADY, Eserler Yığındısı, Haz. Rahmanberdi Godoraw, Ed. Hidayet Peker, Bursa 2012

Hidayet PEKER, Türkmen Milli Şairi Mahtumkulu Firaki, Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2019.

Soner SAĞLAM, Azadi (Hayatı-Edebi Şahsiyeti-Eserleri), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2011

Zeki Velidi TOGAN, Türkistan, Enderun Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1981

İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi

Hidayet Peker¹

Özet

Bu makale, İbn Hazm'ın ilimler tasnifi hakkındadır. Konu, İslam düşüncesindeki bazı ilimler tasnifi ve İbn Hazm'ın ilim anlayışı da verilerek ele alınmaktadır. Düşünüre göre ilimler, bir millete özgü olan ve bütün milletler için geçerli olan ilimler şeklinde tasnif edilmektedir. Birinci kısma din, dil, tarih ilimleri dahil edilirken; ikinci kısım astronomi, matematik, tıp ve felsefi ilimleri kapsamaktadır. İbn Hazm, daha çok dini ilimleri dikkate almakta ve diğer ilimlere, dini ilimlere katkısı ölçüsünde önem vermektedir.

Abstract

Ibn Hazm's Classification of Sciences

This article is about Ibn Hazm's classification of sciences within the framework of his classification of Islamic sciences and his understanding of science (ʿilm) in general. According to Ibn Hazm, the sciences can be classified as culture-specific on the one hand and cross-cultural on the other. Whereas the first type of science is valid only for a specific culture, the latter may have cross-cultural applicability. Religion, language, and historical sciences can be viewed within the first category; astronomy, mathematics, medicine, and philosophical sciences can be put in the second category. For Ibn Hazm, religious Sciences have priority over all other sciences, so he measures the value of the latter in accordance with their conformity with other sciences.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, İlimler Tasnifi, Dini İlimler, Felsefi İlimler.

Key Words: Ibn Hazm, Classification of Sciences, Religious Sciences, Philosophical Sciences.

Çalışmamızda, Endülüslü büyük ilim adamı İbn Hazm'ın (öl.1064) ilimler tasnifini ele alacağız. Ancak bundan önce, konunun daha sağlıklı değerlendirilebilmesi için İslam düşüncesinde ilimler tasnifi ve İbn Hazm'ın ilim anlayışı hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Bilindiği gibi İslam'ın ilk dönemlerinde ilimlerin neler olduğu ve bunlara dair tasnifler üzerinde pek durulmamıştır. Özellikle felsefi kültürün İslam dünyasına intikali ile birlikte ilimlerin tanımları, metotları, amaçları ve tasnifleriyle ilgili çalışmalar da hız kazanmıştır. İlimler tasnifi, genelde yöntem, amaç ve konu açısından ilimler arası farklılıkları ve irtibatı göstermek ve de eğitim-öğretimde verimliliği sağlamak amacıyla

¹ Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Bu makale Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 18, sayı 1, 2009'da yayınlanmıştır.

yapılmıştır¹. Bunun yanı sıra ilimler tasnifi, hem tasnif sahibinin, hem de o dönemin ilim anlayışını yansıtmaları açısından önemlidir. Bu bakımdan İbn Hazm'ın ilimler tasnifi, XI. yüzyılda Endülüs'deki ilmi hayatın da bir görünümü niteliğindedir.

İslam kültüründe ilimler, dini ilimler-dünyevi ilimler veya Müslümanların ilimleri-öncekilerin ilimleri ya da akli ilimler-nakli ilimler şeklinde tasniflere tâbi tutulmuştur². İslam dünyasında ilimler tasnifinin ne zaman başladığı tam olarak bilinmemekle birlikte, bunun yaklaşık hicri ikinci asırda olduğu tahmin edilmektedir. İlk ilimler tasnifçisinin de Câbir b. Hayyan (öl.810) olduğu düşünülmektedir. Cabir'e göre ilimler dini ve dünyevi olmak üzere iki kısımdır. Kimya ve birtakım sanatlar dünyevi ilimler içinde ele alınırken, akli ilimler, dini ilimlere dahil edilmiştir³. Aynı şekilde Hârizmî (öl.997) ilimleri; a-Dini ve Arabî ilimler ve b-diğer milletlerden alınan ilimler (Ulumu'l-Acem) şeklinde bir tasnife tâbi tutmuştur. Birincisine fıkıh, kelam, nahiv, kitabet, şiir ve tarih dahil edilirken, ikincisi felsefe, mantık, tıp, matematik, astronomi, musiki, mekanik ve kimya gibi ilimleri kapsamaktadır⁴. Daha sonra felsefi ilimlerle iştigal etmemiş bazı Müslüman düşünürlerin, sistematik olmasa da ilimler tasnifi yapığını görmekteyiz. Bunlar içerisinde mesela Zemahşerî'ye (öl. 1144) göre ilimler dörttür: Bunlar, din için fıkıh, beden için tıp, zaman için astronomi ve dil için nahivdir. Yine ona göre sonuçları ve değerleri dikkate alındığında, ilimleri yücelten ve fayda veren şeklinde ikiye ayırmak mümkündür ki, birincisine fıkıh, ikincisine de tıp örnek olarak verilmektedir⁵.

Burada zikredilmesi gereken önemli bir husus da şudur ki, İslam düşüncesinin klasik dönemi söz konusu olduğunda, mantık, fizik, matematik, eğitim, metafizik, ahlak, siyaset, ev ekonomisi gibi ilimlerin, felsefi ilimler çatısı altında ele alındığı düşünülürse, İslam kültüründe ilmi geleneğin inşası ve ilmî kanıtlama yöntemlerinde olduğu gibi, ilimler tasnifinde de İslam filozofları ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır⁶. Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İhvân-ı Safâ gibi düşünürler, ilimler tasnifi ile ilgili ya müstakil eserler yazmışlar ya da eserlerinde bu konuya ciddi bir şekilde eğilmişlerdir. Her ne kadar onlar, Aristoteles'in tasnifini esas almışlarsa da, değişen ilmi duruma göre tasniflerini geliştirmişlerdir. Özellikle Fârâbî, sadece ilimlerin tasnifine ayırdığı “*İhsâu'l-Ulûn?*” adlı eseriyle, kendisinden sonra gelen düşünürlere bu konuda kaynaklık etmiş ve eseri bir çok kez Latince ve İbraniceye çevrilmiştir. Fârâbî, ilimleri, konuları, kaynakları, elde edilişleri ve amaçları açısından bir sınıflamaya tâbi tutmuştur. İbn Sina ise, sadece akli-felsefi ilimlerin tasnifine dair risalesinde kendi döneminde geçerliliği söz konusu olan elli üç akli ilimden bahsetmektedir⁷. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, ilimleri,

¹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1988), s. 135.

² Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 135; İslam düşüncesindeki çeşitli ilim tasnifleri için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), s. 21 vd.

³ İhsan Abbas, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, (Beyrut: 1983), s. 12.

⁴ Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulum*, (Beyrut: 1993), s. 63, 67 vd; Hârizmî'nin ilimler tasnifi ve felsefe ve kelam hakkındaki görüşleri için bkz. İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad*, (İstanbul: 1996), s. 213-242.

⁵ Zemahşerî, *Rebiu'l-Ebrar*, (Bağdat: 1976), III, s. 193, 201; İhsan Abbas, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, s. 8.

⁶ İslam Felsefesinin, İslam kültüründe ilmî geleneğin inşası ve yeri hakkında bkz. Yaşar Aydın, “*İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi*”, *İslamî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, II (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 163-170; İlhan Kutluer, “*İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi*”, *İslamî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, II (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 153-163.

⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, nşr. Osman Emin, (Mısır: 1949), s. 45-90; İbn Sina, *Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*, Tis'u Resâil, (Kahire: 1908), s. 104-118; Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 21-27; Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ'nın,

dini ve felsefî ilimler şeklinde tasnif eden ilk düşünür Âmirî'dir (öl.992). Ona göre felsefî ilimler, fizik, matematik, metafizik ve mantıktan ibaretken, dinî ilimler hadis, kalam, fıkıh ve lugat gibi ilimleri içermektedir⁸.

Şimdi burada yapılması gereken bir diğer şey, kısaca İbn Hazm'ın ilmi tavrının tespit edilmesidir. Biz onun bu tavrını, daha çok *Merâtibu'l-Ulûm* adlı eseri çerçevesinde vermeye çalıştık ve konuyla ilgileri bakımından *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* ve *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam* adlı eserlerini de göz önünde bulundurduk.

İbn Hazm'a göre, ilim insanın bu dünyadaki entelektüel çabalarından ibarettir. Buradaki entelektüellik 'aklîlik' olarak anlaşılmalıdır. Gerek dinin gerekse eşyanın hakikatının anlaşılması için akla zorunlu olarak ihtiyaç vardır. Çünkü "akıl, eşyanın niteliklerini birbirinden ayırt eden, akıl yürüten kimsenin varlıkların özelliklerini idrak etmesini ve muhal olanları da diğerlerinden ayırmasını sağlayan bir güçtür"⁹. Bu nedenle akıl, fizik ve metafizik gerçeklikleri idrak edebilir. Böylece sadece duyu verileri ve akli ilkeler değil, aynı zamanda Tanrının varlığı ve birliği, nübüvvetin mahiyeti, alemin yaratılmışlığı gibi pek çok konu aklın bilme ve onaylama alanına girmektedir ki, zaten düşünüre göre vahiy ile bildirilen bu konularda aklın açıklamasına ve tasdikine ihtiyaç vardır. Bu yüzden o da, tevhid ve nübüvvetin mahiyetinin ve doğruluğunun ancak akli delillerle kanıtlanabileceğini ifade etmektedir. Buna rağmen akıl, domuz etinin haram, öğle namazının dört rekat olması vs. gibi dinin emir ve yasaklarının gereklerini idrak edemez¹⁰. Yani akıl, dini alanla ilgili yeni bir emir ve yasak ortaya koyma gücünden yoksundur. Böyle bir şey, fıkıhçıların kıyasla yaptıklarına karşılık gelmektedir ki, bu, Kur'an'a uymayan bir tavidir¹¹.

Emir ve yasakların tamamında akla aykırı bir durumun asla söz konusu olmadığını ifade eden İbn Hazm, aklın, dinin Kur'an, Sünnet ve İcmâ'dan ibaret olan üç esasını tamamladığını ve bu üç esasta akıl ile çelişebilecek hiçbir şeyin bulunmadığını belirtmektedir. Tam tersine, bu üç esasta yer alan her bir şey makuldür ve akli olanların tamamı bunlara uygundur. Ona göre, Allah'ın bize haber verdiği her bilgi gerçektir ve O, bize haber vermeden akıl için mümkün olan bu bilgiler, O'nun bildirmesinden sonra kesinlik kazanmıştır¹².

İbn Hazm'a göre, akli ilimler dört yolla elde edilir. Bunlardan birincisi, "bütün parçadan büyüktür", 'tek bir cisim aynı anda iki farklı yerde bulunmaz' türünden insanın yaratılıştan sahip olduğu aklın açık-seçik ilk bilgileridir. Bunlar ilahi kaynaklı olup insana doğuştan verilmiş bilgilerdir. Diğerleri ise 'ateş sıcaktır', "kar

X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", C.Ü.İ.F. Dergisi, VI, Sayı II, (Sivas: 2002), s. 93-106; Hidayet Peker, "İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması", U.Ü.İ.F. Dergisi, IX, Sayı IX, (Bursa: 2000), s. 447-452.

⁸ Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, (İstanbul: 1992), s. 62-76; Fârâbî, Hârizmî ve Âmirî'nin ilim tasniflerinin mukayesesi için bkz. Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 236-242.

⁹ İbn Hazm, *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: h. 1345-1348), I, s. 27-28.

¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkam*, s. 28. İbn Hazm'da aklın anlamı ve işlevi hakkında geniş bir tartışma için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akıntın Oluşumu*, çev.İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s. 425-442; Aynı müellif, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi, 2000), s. 635-654.

¹¹ İbn Hazm'ın fikhî kıyas eleştirisi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 638-651; Yunus Apaydın, "İbn Hazm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999, XX, s. 47-48.

¹² İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehval ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: 1999), I, s. 383-384.

beyazdır' gibi duyu ile oluşturulan bilgilerdir. Aynı şekilde görmediğimiz halde 'Mısır ve Mekke vardır', 'Musa, İsa, Hz. Muhammed, Aristoteles, Galen yaşamışlardır', 'Cemel ve Sıffin vakaları gerçektir' şeklindeki tevatüre dayalı ve kabul edilmiş bilgiler de, akli ilimlerin kaynaklarındandır. Akıl bu yollarla elde edilen bilgilerin ve bunlarla oluşturulan hükümlerin doğruluğuna zorunlu olarak hükmeder¹³. Bunlar aynı zamanda fitriyyat, mahsusât/mücerrebât, mütevâtîrât ve makbûlât olmak üzere burhanın öncüllerini oluşturmaktadır.

Gerek fizik-metafizik hakikatlerin idrak edilmesi, gerekse Kur'an ve Sünnetin anlaşılması için akla önem veren İbn Hazm, sadece dünyevi alanla sınırlı kalan ve bu alanın anlaşılmasına yönelik bir ilmi etkinliğin gereksiz ve faydasız olduğu kanaatindedir. Çünkü insan hayatı sadece bu dünya ile sınırlı değildir. Dolayısıyla onun bu yoldaki gayretleri ahiret hayatına yönelik olmalıdır. En üstün ilim de insanı ahiret hayatına hazırlayan ilimlerdir ki, bunlar da dini ilimlerdir. Akli ilimler, dini ilimlere hizmet edecek ve onların anlaşılmasına katkıda bulunacaksa önemlidir. Ona göre felsefecilerin yanlışlığı, bu ilimlerle uğraşmaları değil, tüm ilimleri felsefi ilimlere hizmet edecek şekilde düşünmüş olmalarıdır¹⁴.

Düşünüre göre, gerek akli-felsefi, gerekse dini bütün ilimlerin birbirleriyle belirli bir ilişkisi vardır¹⁵. Biri olmadan diğerrinin anlaşılması, özellikle felsefi ilimler olmaksızın dini ilimlerde söz sahibi olmanın imkansızlığı kabul edilmelidir. Buna karşın sadece akli ilimlerle uğraşmak da faydasızdır. O bu konuda şöyle demektedir: "Dini ilimlerin dışındaki bir ilimle uğraşan kendine zulmetmiştir. Çünkü faydası az olanı, faydası çok olana tercih etmiştir. Bir kimse çıkıp da 'matematik, astronomi ve mantıkta eşyanın bilgisi olduğu şekliyle elde edilir' derse, ona şu cevabı veririz: Eğer bu ilimlerin elde edilmesindeki amaç, azaptan kurtulmak ve Yüce Yaratıcının sanatını idrak etmekse bu güzel bir şeydir... Yoksa bunlarla arzulanan sadece kendi varlık alanlarıyla ilgili bilgi elde etmekse, bu boş bir iştir ve ahmaklıktır"¹⁶. Yine aynı şekilde dini ilimlerin amaçları doğrultusunda istihdam edilmemiş her ilmi etkinlik, belki birtakım maddi kazançlar elde etmek ve ikbal kaygısına yönelik olabilir. Ancak bunun gerçekleşmesi çok zordur. Çünkü bu türlü kazanımlar söz konusu olduğunda, ilim hem en son sırada gelir, hem de diğerlerine oranla en çok çabayı o ister¹⁷.

İbn Hazm'göre, akli ilimlerden ayrı sadece dini ilimlerle uğraşmak da faydasızdır ve gerçekten önemli bir eksikliktir. Çünkü böyle bir tavır, bizi, dini ilimleri anlamaktan ve onlarla arzulanan amacı gerçekleştirmekten alıkoyar. Mesela matematik ve astronomi ilmi olmadan, birtakım farzlar, miras ile ilgili hükümler, namaz vakitlerinin tayini, ramazan ayının ve haccın zamanının tesbiti gibi hususlar mümkün olmaz. Yine tıp ilmi olmaksızın yiyecek ve içeceklerin helal ve harama taalluk eden tarafları, beden sağlığı ile ilgili teşhis ve tedaviler de bilinemez. Aynı şekilde kıraat ilmi ve Hz. Peygamberin beyanının anlaşılabilmesi için de dil ilimleri gereklidir. İşte bütün bunlardan dolayı ona göre, akli ilimleri tahsil farz-ı kifayedir¹⁸.

¹³ İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, nşr. İhsan Abbas, *Resâilu İbn Hazm el- Endelüsî* içinde, (Beyrut: 1983), s. 285-286.

¹⁴ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, nşr. İhsan Abbas, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, (Beyrut 1983), s.64-65, 90.

¹⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 81.

¹⁶ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 75.

¹⁷ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 89.

¹⁸ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 82, 87.

İbn Hazm, biri *Takrîb* diğeri de *Merâtibu'l-Ulûm*'da olmak üzere iki ayrı ilim tasnifi yapmaktadır. Ancak bu tasnifler arasında önemli farklılıklar yoktur. Biz ilkin, her iki eserdeki tasnifi olduğu gibi verip, sonra da bunları bir tasnif altında birleştireceğiz. İbn Hazm, *Takrîb*'deki tasnife göre İslamî ilimler (ulûmu'-İslamiyye) ve öncekilerin ilmi (ulûmu'l-evâil) adı altında 14 ilimden bahsetmektedir. Ancak bu ilimlerin hangisinin İslami ilimler, hangilerinin de öncekilerin ilimleri olduğunu belirtmemektedir. Bu ilimler şunlardır:

Kur'an ilmi

Hadis ilmi

Mezhepler ilmi (ilmu'l-mezahib)

Mantık ilmi

Fetva ilmi (ilmu'l-fütyâ)

Gramer ilmi (ilmu'n-nahiv)

Dilbilim (ilmu'l-lugat)

Şiir ilmi

Tarih ilmi

Tıp ilmi

Matematik ilmi (ilmu'l-aded vel-hendese)

Astronomi ilmi (ilmi'n-nücûm)

Belagat ilmi (retorik)

İbare ilmi (rüya tabiri ilmi)¹⁹

İbn Hazm'ın bu tasnifinde dikkati çeken husus, kelim ilminin mezhepler ilmi, fıkıh ilminin de fetva ilmi olarak isimlendirilmesidir.

İbn Hazm, *Merâibu'l-Ulûm* adlı eserinde ilimleri 7 başlık altında incelemektedir. Ve bu ilimlerin, tüm zaman ve mekanlarda bütün milletler için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu ilimlerden üçü ile her millet bir diğerinden ayrılır veya bir başka ifadeyle milletten millete değişen ilimler üçtür. Bunlar:

Din ilimleri

Dil ilimleri

Tarih ilmi

Diğer dört ilimin ise milletten millete farklılık göstermediği belirtilmektedir ki bunlar:

¹⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, s. 348-350.

Astronomi ilimleri

Matematik ilimler

Tıp ilmi

Felsefi ilimler²⁰

İbn Hazm'ın her iki eserindeki tasnifleri birleştirdiğimizde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

A- Milletten millete değişen ilimler: Üç kısımdır.

Dini ilimler

Dil ilimleri

Tarih ilmi

Dini ilimler dört kısımdır:

a- Kuran ilmi (anlam ve kıraatı içerir)

b- Hadis ilmi (rivayet ve metin incelemesini konu alır)

c- Fıkıh ilmi (Kur'an, hadis, müslümanların icmâlarının

hükümlerini ve delil bahislerini inceler)

d- Kelam ilmi (Kelamcıların söz ve delillerini burhânî açıdan inceler)

Dil ilimleri üç kısımdır:

a- Dil-lugat ilmi (dil-in semâî tarafını ele alır)

b- Gramer-nahiv ilmi (dil-in gramer yapısını ve kanunlarını inceler)

c- Şiir ve aruz.

Tarih ilmi

İbn Hazm'a göre, herhangi bir milletin ve devletin, tarih ilmine konu olabilmesi için, onlar hakkında yeterli bilgi ve belgenin bulunması şarttır. Bu nedenle tarih ilminin ele alıp inceleyeceği alan büyük oranda İslam tarihidir. Bu çerçevede Hz. Peygamber ve dört halife dönemi, fetihler, sultanların icraatları ve İslam devletleri ele alınmalıdır. Ayrıca İsrailoğullarının tarihi de büyük oranda doğruluklar içerdiği için, onlar da incelenmelidir. Bunun yanı sıra kısmen de olsa, kendileriyle ilgili doğru bilgilerin bulunduğu Rum ve İran da tarih ilminin konusu olabilir. Ancak kendileriyle ilgili yeterli bilgilerin elde olmadığı, Hint, Çin, Türk ve Hazar ülkelerinin tarihinden bahsetmek oldukça zordur. Aynı şekilde Kıptiler, Yemânîler, Süryaniler gibi milletlerle

²⁰ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 78-81.

ilgili elde olan bilgiler hurafe ve yalandan ibaret olduğu için, onların da tarihi incelenmeye değmez. Burada İbn Hazm, neseb ilminin, tarih ilminin bir parçası olduğunu da belirtir. Çünkü ona göre özellikle hilafet (imamet) konusu böyle bir ilmi zorunlu kılmaktadır²¹.

B-Bütün milletler için ortak olan ilimler: Dört kısımdır.

Astronomi ilmi

İbn Hazm'a göre ilm-i nücum, yıldızlar, güneş, ay, göksel varlıkların yapısını ve birbirleriyle olan ilişkisini inceleyen ve matematik ve aklî öncüllere dayanan astronomi ile yıldızlar, güneş ve ayın burçlardaki durumu ve bunların yeryüzüne etkisini tecrübeye dayanarak ele alan astroloji olmak üzere iki kısımdır²².

Matematik ilmi (geometrik şekilleri ve sayıları ele alır)

Tıp ilmi: İki kısımdır.

a- Nefs terbiyesi (tıbbu'n-nefs). İbn Hazm'a göre, tıbbın bu kısmı, aynı zamanda mantık ilmiyle de bir şekilde irtibatlıdır. Çünkü doğru düşünmenin ilkelerine sahip olan bir zihin, aşırılıklardan kaçınıp, itidale sığır.

b- Beden sağlığı (tıbbul-ecsâm). Düşünüre göre, tıbbın bu bölümü, genel tıp teorisi, hastalıkların teşhis ve tedavisi ve cerrahi yöntemler ile koruyucu hekimlik gibi konuları içerir²³.

Felsefî ilimler (eşyayı olduğu şekilde inceler).

İbn Hazm, felsefî ilimlerin neler olduğu hakkında bilgi vermez. Ancak mantık ilminin, felsefenin bir parçası olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü felsefenin delaleti daha kapsamlıdır. Ayrıca o, mantık ilmini aklî ve hissi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Akli taraf metafizik ve fizik alanla ilgili iken, hissi kısım sadece fizikî alanla ilişkilidir²⁴.

C- Bütün bu ilimlerin neticesiyle ilgili olan ilimler. İki kısımdır.

Belagat ilmi (retorik)

İbare ilmi (rüya tabiri ilmi).

İbn Hazm'a göre rüya gerçek bir olgudur ve nübüvvetin kırk altı parçasından biridir. Bu nedenle bunun bir ilim olarak kabul edilmesi gerekir²⁵. Hem belagat, hem de ibare ilmine sahip olmak isteyen bir kişinin, diğer ilimlerde derinleşmiş olması şarttır²⁶.

²¹ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 79.

²² İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, s. 350.

²³ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 80.

²⁴ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 80.

²⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 83.

²⁶ İbn Hazm, *Merâtibu'l-Ulûm*, s. 80; *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, s. 350.

İbn Hazm'ın ilimler tasnifi, öncekilerin tasniflerinden birçok yönden farklılıklar arz etmektedir. Bu farklılıklar özellikle ilimlerin amaçları ve sonuçlarına yöneliktir. Mesela Fârâbî, daha çok ilim öğrenmek isteyen bir liste sunmakta ve burada sadece ilimlerin konusu hakkında birtakım bilgiler vermektedir. İbn Sina, ilimleri, ilkeleri, konuları ve problemleri açısından birbirinden ayırmakta ve her bir ilmin, varlığın bir yönünü incelediğini belirtmektedir. İki düşünüre göre de, her ilim sadece kendi varlık alanının bilgisini olduğu şekliyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlimler arası ilişkiler, çeşitli varlık alanlarının birbirleriyle olan ilişkileri ile orantılıdır. Fârâbî ve İbn Sina'ya göre bir ilmin değeri, bir başka ilmin anlaşılmasına sağladığı katkıya göre ölçülmemelidir. Hiç şüphesiz ilimler arasında biri diğerinden üstün bir ilim söz konusu olabilir ancak, hiçbir zaman bir ilmin varlık sebebi bir diğer ilmin anlaşılması amacına yönelik olarak düşünülmemiştir.

İbn Hazm ise, ilimleri amaçları ve sonuçlarını dikkate alarak tasnif etmiştir. Bir ilmin içeriği, dinî bir konunun aydınlatılmasına katkıda bulunacaksa veya dinî ilimlerin ilke, konu ve problemlerine bir açıklık getirecekse, o ilim tahsil edilmelidir. Mesela düşünüre göre, tarih ilminin ele alıp işleyeceği konular arasında kendileri hakkında fazla bilgi bulunmayan Türk ve Çin tarihleri yer almamalıdır. Mutlaka tarih ilmi belgelere ve tarihsel verilere dayanmalıdır, ancak burada İbn Hazm için daha çok önemli olan, bu iki milletin tarihleri ile ilgili bilgilerin o dönem için İslam tarihine sağlayacağı bir katkının söz konusu olmamasıdır ve dolayısıyla da tarih ilminin inceleme alanına girmeleri gerekmez. Fârâbî, Hârizmî ve İbn Sina gibi düşünürler bilimsel bir tavırla ilimleri tasnif ederken, İbn Hazm tamamıyla dinî bir bakış açısıyla konuyu ele alıp incelemektedir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, İbn Hazm'a göre felsefi- akli ilimlerle iştigal etmek, dini ilimlerin anlaşılması ve insanın yaratılış gayesi için şarttır. Dolayısıyla ilimler söz konusu olduğunda akıl, özgürce gidebileceği yere kadar değil, gitmesi gereken yere kadar araştırma yapabilir. O, ilimler tasnifini de bu düşünceye uygun düşecek tarzda yapmaktadır. Bundan dolayı öncekilerin akli ilimler içerisinde zikrettiği kimya, musiki, tılsım gibi ilimleri, ilim olarak kabul etmemiş ve tasnifinde bunlara yer vermemiştir²⁷. Her ne kadar akli ilimler, dini ilimlerin anlaşılması çerçevesinde önem kazansa ve ortaya koyduğu ilimler tasnifi bu durumu yansıtsa da, İbn Hazm'ın bu tutumu, Endülüs'te akli/felsefi ilimlerin ortaya çıkışına çok güçlü bir zemin hazırlamıştır. Bu tavırdan yaklaşık elli yıl sonra Endülüs, felsefi ilimlerin Bağdat merkezli doğu İslam dünyasındaki talihsiz durumuna karşı, İslam Felsefesinin en önemli düşünürleri içerisinde yer alan İbn Baccе, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ü yetiştiren topraklar olarak İslam düşüncesi tarihindeki yerini alacaktır.

²⁷ İbn Hazm, *Merâtibü'l-Uûm*, s. 62, İbn Hazm'ın hayatı, eserleri ve fikirleri ile ilgili olarak şu eserlere bakılabilir. Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöğlu-Ercan Gündüz, (İstanbul: Buruc Yayınları, 1996); Hasan Muhammed Hasan, *İbn Hazm el-Endelüsî Asârühû ve Menhecühû ve Fikruhu't- Terbevi*, (Kahire tsz); Zekeriya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî*, (Kahire: 1966); Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cühûdühû fi'l-Bahsi't-Tânhi ve'l-Hadârî*, (Kahire: 2002).

Kaynakça

- Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve Cühûdühû fî 'l-Bahsi 't- Târîhi ve 'l-Hadârî*, (Kahire: 2002).
- Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ'nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”, *C.Ü.İ.F. Dergisi*, VI, Sayı II, (Sivas: 2002).
- Fârâbî, *İhsâu 'l-Ulûm*, nşr. Osman Emin, (Mısır: 1949).
- Hârizmî, *Mefâtihu 'l-Ulum*, (Beyrut: 1993).
- Hasan Muhammed Hasan, *İbn Hazm el-Endelüsî Asâruhû ve Menhecühû ve Fikruhu 't-Terbevî*, (Kahire tsz).
- Hidayet Peker, “İbn Sina'nın Bilimler Sınıflaması”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, IX, Sayı IX, (Bursa: 2000).
- İbn Hazm, *el-İhkam fî Usûli 'l-Ahkam*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: h. 1345-1348).
- el-Fasl fî 'l-Milel ve 'l-Ehval ve 'n-Nihal*, nşr. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: 1999).
- et-Takrîb li F[addi 'l-Mantık*, nşr. İhsan Abbas, *Resâilu ibn Hazm el-Endelüsî* içinde, (Beyrut: 1983).
- , *Merâtibu 'l-Ulûm*, nşr. İhsan Abbas, *Resâilu ibn Hazm el-Endelüsî* içinde, (Beyrut 1983).
- İbn Sina, *Fî Aksâmi 'l-Ulûmi 'l-Akliyye*, Tisu Resâil, (Kahire: 1908).
- İhsan Abbas, *Resâilu ibn Hazm el-Endelüsî*, (Beyrut: 1983).
- İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).
- “İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi”, *İslamî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, II (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).
- Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992).
- Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1988).
- İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985).
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akınlı Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997).
- Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul:

Kitabevi, 2000).

Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöglü-Ercan Gündüz, (İstanbul: Buruc Yayınları, 1996).

Yaşar Aydın, “*İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi*”, *İslamî İlimlerde Metodoloji Meselesi*, II (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).

Yunus Apaydın, “*İbn Hazm*”, Türkiye Dyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XX, 1999.

Zekeriya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî*, (Kahire: 1966).

Zemahşerî, *Rebiu'l-Ebrar*, (Bağdat: 1976).