

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

İBN NEFİS’TE İNSANIN ZİHİNSEL TEKÂMÜLÜ

Doktora Tezi

Ali Kürşat TURGUT

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

İBN NEFİS’TE İNSANIN ZİHİNSEL TEKÂMÜLÜ

Doktora Tezi

Ali Kürşat TURGUT

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

İBN NEFÎS’TE İNSANIN ZİHİNSEL TEKÂMÜLÜ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

PROF. DR. ŞABAN ALİ DÜZGÜN

.....

PROF. DR. AHMET AKBULUT

.....

PROF. DR. MEHMET BAYRAKTAR

.....

DOÇ. DR. FETHİ KERİM KAZANÇ

.....

YRD. DOÇ. DR. İBRAHİM ASLAN

.....

Tez Sınavı Tarihi 17. 12. 2010

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	IV-V
ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ	3
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TEOLOJİK / FELSEFİ ROMAN GELENEĞİ.....	3
1. Felsefî/Teolojik Roman Geleneğinin Ana Teması.....	3
2. Felsefî/Teolojik Roman Geleneği ve Ütopya Türü Eserler.....	16

I. BÖLÜM

İBN NEFİS: HAYATI, ESERLERİ VE

ER-RİSÂLETÜ'L-KÂMİLİYYE Fİ'S-SİRETİ'N-NEBEVİYYE'Sİ

1. İBN NEFİS'İN HAYATI.....	26
2. İLMİ ŞAHSİYETİ.....	27
3. ESERLERİ... ..	31
4. İBN NEFİS'İN <i>ER-RİSÂLETÜ'L-KÂMİLİYYE Fİ'S-SİRETİ'N-NEBEVİYYE'Sİ</i>	36

A. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EVRİM/TEKÂMÜL DÜŞÜNCESİ ve DİNİ

REFERANSI.....	49
----------------	----

B. İBN NEFİS'TE EVRİM/TEKÂMÜL DÜŞÜNCESİ	68
---	----

II. BÖLÜM

İNSANIN RASYONEL KEŞİF YETİSİ VE

İBN NEFİS'İN KELAMIN ANA TEMALARINI RASYONELLEŞTİRMESİ

A. İNSANIN RASYONEL KEŞİF YETİSİ.....	74
İnsanın Fıtratı ve Epistemik Yeteneği (Hidayet).....	74
B. İBN NEFİS'İN KELAMIN ANA TEMALARINI	
 RASYONELLEŞTİRMESİ.....	88
1. ULÛHİYYET.....	88
1a. Kelamcıların Ulûhiyyet Temasını Ele Alış Biçimleri.....	88
1b. Meşşâî Filozoflarının Ulûhiyyet Temasını Ele Alış Biçimleri.....	102
1c. İbn Nefis'in Ulûhiyyet Temasını Ele Alış Biçimi.....	115
Gaiyyet/Teleoloji (Finalite).....	122
Sezgi/İlham.....	139
2. NÜBÜVVET.....	153
2a. Nübüvvetin Gerekliliği Meselesi.....	154
2b. Kelamcılara Göre Nübüvvetin Gerekliliği.....	159
2c. Meşşâî Filozoflara Göre Nübüvvetin Gerekliliği.....	168
2d. İbn Nefis'e Göre Nübüvvetin Gerekliliği.....	172
Son Peygamberle İlgili Rasyonelleştirme Örnekleri.....	184
3. SEM'İYYAT/ME'ÂD/ÂHİRET.....	199
3a. Kelamcılar'a Göre Âhîret.....	200

3b. Meşşâî Filozoflara Göre Âhiret	214
3c. İbn Nefis'e Göre Âhiret	223
SONUÇ	239
ÖZET	242
ABSTRACT	244
EK. ER-RİSÂLETÜ'L-KÂMİLİYYE TERCÜMESİ	246
BİBLİYOGRAFYA	301

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.md.	Adı geçen madde
A.Ü.E. B.F.D.	Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.D.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.mlf.	Aynı müellif
a.y.	Aynı yer
bkz.	Bakınız
b.y.y.	Basım Yeri Yok
c.	Cilt
C.Ü.İ.F.D.	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	Çeviren
D.İ.A.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
F.Ü.İ.F.D	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	Hazırlayan
Krş:	Karşılaştırm
md.	Maddesi
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.V.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

Nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa.
Sad.	Sadeleştiren.
S.D.Ü.İ.F.D.	Süleman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.Ü.İ.F.D.	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk:	Tahkik eden
trs.	Tarihsiz
tsh:	Tashih eden
U.Ü.İ.F.D	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	Ve devamı
yay.	Yayınları

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihi, en parlak dönemini her alanda düşünen-üreten insanlar sayesinde yaşamıştır. Bu dönem herhangi bir mezhebe bağlılığın, üretilen düşüncenin kalitesini belirlemediği bir zaman kesiti idi. Bu dönemde belli bir ekol/mezhep içerisinde dâhil edilemeyecek bir çok alimin bulunduğunu iftiharla belirtmemiz gerekmektedir. Bağımsız düşünmenin yerini şerh geleneğinin alması ve şerhlerin de daha çok mezhep içi âlimlerin eserlerine yönelmesi, İslâm düşünce hayatının durgunlaşmasına sebep olmuştur. Özellikle son yıllar ülkemizde sadece adı bilinen, fakat eserleri ve görüşleriyle pek fazla bilinmeyen düşünürlerin gün yüzüne çıkartılmasına ve bunların düşünce dünyasına tanıtılmasına şahit olmaktadır. İbn Nefis (v. 687/1288) de bu düşünürlerden birisidir. Tezimiz, düşünce tarihimizde İbn Sînâ, İbn Tufeyl....vb. düşünürlerle anılan teolojik/felsefi roman geleneğinde, adı ve eseri önemli yer tuttuğu halde, çoğu Kelam/Felsefe kitaplarında ismi dahi anılmayan çok yönlü bir âlim olan İbn Nefis ve *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye* adlı eseri hakkındadır.

Tezimizi Giriş ve İki Bölüm halinde tasarladık. Girişte, İslâm düşünce tarihinde teolojik/felsefi roman geleneğini ele alarak bu geleneğin ana temalarına değindik. Ayrıca Doğu'daki teolojik/felsefi roman ile Batı'daki ütopya tarzı eserlerin adlarının beraber sıkça anılmasından dolayı, bunlar arasındaki farkları da karşılaştırma mantığı içinde vermeye çalıştık.

Birinci bölümde, İbn Nefis'i tanıtmaya çalıştık. Ülkemizde özellikle ilâhiyat alanında pek fazla bilinmeyen bu büyük hekim ve filozofun hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleriyle ilim dünyasına katkılarını ele aldık. Diğer eserlerini tanıtırken, düşünürümüzün mezkur eseri hakkında ayrıntılı bilgiler verip, zaman zaman İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ıyla da bu eseri karşılaştırdık. Ayrıca bu bölümde, İbn

Nefis'in eserinde yer verdiği 'evrim/tekâmül' düşüncesini, İslâm düşünce tarihi içindeki seyrini de dikkate alarak inceledik.

Araştırmamızın ikinci ve son bölümünde ise, İbn Nefis'in *er-Risâle*'de, Kelam'ın 'Ulûhiyyet, Nübüvvet ve Âhiret' olarak tasnif edilen klasik ana konuları hakkında yaptığı rasyonelleştirme çalışmaları üzerinde durduk. Bu konuları ele alırken İbn Nefis'in epistemik ve tarihî mirasını göz ardı etmeden, ilk önce Kelamcıların ve Meşşâî filozoflarının konu hakkındaki görüşlerini, ardından da mütefekkirimizin kanaatini verip, düşünürler arasındaki benzer ve farklı yönleri göstermeye gayret ettik.

Bu çalışmayı, en zor şartlarda bana her türlü desteği veren anne ve babama, tez süresince kendilerine fazla vakit ayıramadığım eşim ve çocuklarıma ithaf ediyorum. Tezin yazım sürecinde her türlü teknik desteği sağlayan arkadaşım Emin Durnaoglu ve bana yardımcı olan tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

İbn Nefis'i çalışmam konusunda beni teşvik eden, tez boyunca derin bilgi ve tecrübesiyle bana farklı bakış açısı sağlayarak kendisinden çokça istifade ettiğim sayın Hocam Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'e canı gönülden teşekkür ederim.

Tezimi okuma fedakarlığını gösterip, değerli eleştiri ve önerileriyle bu çalışmaya katkı sağlayan Prof. Dr. Yurdağül Mehmedoğlu'na, her türlü desteğini yanımda hissettiğim Thomastown Türk-Eğitim ve İslâm Cemiyeti'nin değerli idareci ve üyelerine, engin hoşgörüsü ve maddi-manevi katkılarıyla Melbourne İdari ve Sosyal İşler Ataşe'si Hüseyin Koç Bey'e de teşekkürü bir borç bilirim.

Ali Kürşat TURGUT

ANKARA 2010

GİRİŞ

İSLÂM DÜŞÜNCEİNDE TEOLOJİK/FELSEFİ ROMAN GELENEĞİ

İslâm düşünce tarihine genel olarak bakıldığında, düşünürlerin fikirlerini özgün biçimlerle ifade ettiğini görürüz. Başlı başına bir konuyu ele alıp tartışma, şiir, hikâye ve roman gibi anlatım türleriyle hakikatlerin dile getirildiğine şahit oluruz. Farklı alanlarda bu anlatım türlerinin kullanılmış olması, edebi tarzdaki anlatımın sadece edebiyatçılara has olmadığını göstermektedir. Bu eserler aracılığıyla, salt teolojik yahut felsefî dille aktarılması mümkün olmayan ya da yanlış anlaşılma ihtimali yüksek olan düşünceler, edebi bir dille aktarılmaktadır. İslâm düşünce geleneğinde esas ilke, hakikati aktarmaktır; hakikatin aktarım tekniği bir vasıta olmaktan öteye geçmemektedir. Her ne kadar bu aktarım türleri yaygın bir kullanıma sahip olsa da, bu bölümde daha çok İslâm düşünce geleneğinde felsefî/teolojik roman/hikâye geleneği üzerinde duracağız. Bu geleneği, ana hakikatleri insanın potansiyellerinden hareketle temellendirme anlamında *İslâmi hümanizmin* ilk işaretleri olarak okumak mümkündür.¹

1. Felsefî/Teolojik Roman Geleneğinin Ana Teması

İslâm düşünce tarihinde teolojik/felsefî roman geleneğinin öncüsü olarak İbn Sînâ (ö. 1037) kabul edilmektedir. İbn Sînâ, yazmış olduğu *Hayy b. Yakzân* adlı eseriyle o güne kadar kullanılagelen bir tarzın ötesine geçmiş ve düşüncelerin

¹ Hümanizmle, mantık, doğa bilimleri ve metafiziğin dışında, ahlak temelli öğretileri dile getirmek için edebi anlatıma başvurmayı imleyen İtalyan tarzı hümanizmi kastediyoruz. Hümanizmin bu kullanımı ve İslâm'daki karşılığı için bkz. Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival of the Buyid Age*, Brill Leiden 1992, s.5 vd.

hikâye/roman formatında da ifade edilebileceğini ilk defa bu eserinde göstermiştir. İbn Sînâ'nın talebesi Cüzcanî, hocasının bu eseri Hemedan yakınlarındaki Ferdican Kalesi'nde esaret altındayken yazdığını aktarır. Cüzcanî, risaleyi Farsçaya çevirip şerh etmiş ve eserin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur.² İbn Sînâ, bu eserinde genel olarak aydınlatıcı meleğin beraberliğinde yolculuk etmek için daveti anlatır.³ Hayy, doğa alanından, ruh ve nefisler âlemlerinden Sonsuz Bir'in arşına kadar yükselişi temsil eder. Hayy, kendini filozofa, yaşlı bir adam formunda takdim eder ve rehber olarak hizmetlerini sunar. Gezgin, onun iç ve dış duyularıyla yeryüzü ve gökyüzünün bilgisine ulaşmaya gayret eder. Hikâyenin kahramanı Hayy'ın rehberlik ettiği bu seyahatta, yollar bir yerde ikiye ayrılır; biri Batı'ya, yani maddeye ve kötü yola; diğeri Doğu'ya, yani manevi ve tam saf formların yoluna gider. Bu yolculuğa katılanlar ilahî akla, sonsuz gençlik kaynağına, güzelliğin perdesinin güzellik ve ışığın örtüsünün ışık olduğu yere -sonsuz gizeme- beraber ulaşırlar. Hayy b. Yakzân, bu sırlı seyahatın bireysel rehberidir, ruhların düşünme fonksiyonudur; o, aynı zamanda insanlığın bittiği ve onları idare eden Sonsuz Akıl'dır.⁴

² Corbin, Henry, *Avicenna And The Visionary Recital*, (Çev. Willard R. Trask), Princeton University Press, New Jersey 1990, s. 125-127; "İbn Sînâ'nın Hayy İbn Yakzân Risalesinin Yazılışı ve Orjinallliği", (*Hayy İbn Yakzân (Ruhun uyanışı –İbn Tufeyl-İbn Sînâ* adlı eserin içinde, Çev. Derya Örs), İnsan yay., İstanbul 2003, s.339-341.

³ Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, (Çev. Liadain Sherrard-Philip Sherrard), London 1993, s.173.

⁴ De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, (Çev. Edward R. Jones, B. D.), New York 1967, s.143-144; Akkach, Samir, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, New York 2005, s.175-176.

İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'ın yanında diğer sembolik hikâyesi olan *Risâletü't-tayr* ise Hayy'ın yapmış olduğu manevi yolculuğun tamamlayıcısı mahiyetindedir. İbn Sînâ bu risalesinde de kuş sembolü ve onların kendi aralarındaki konuşmalarıyla kendi felsefesini anlatmaktadır.⁵ Bu eser XII. ve XIII. yüzyılda Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) tarafından İran mistik destanında olağanüstü bir şekilde zirveye ulaşan bir devreyi başlatır. Attâr'ın konumuzla alakalı eseri üzerinde ileriki paragraflarda duracağız.⁶

İbn Sînâ'nın bir başka teolojik/felsefi romanı ise *Salâmân ve Absâl*'dır. Hikâyede, Salâmân, dünyalı bir adamdır, karısı, Absâl'a aşıktır. Absâl kadının kollarında oyun yapmak için uğraşırken, bir şimşek gökyüzünden aşağıya iner ve Absâl'a bütünüyle onun yapmaya çalıştığı davranışın gereksizliğini, kötülüğünü açıklar ve onu bedensel zevk dünyasından saf manevi düşünme dünyasına yükseltir. Bir diğer pasajda da, filozofun ruhu bir kuşla karşılaştırılır, ki o kuş, dünyanın tuzagından büyük bir zorlukla kurtulur, uçuşunda mesafeleri geçer, ta ölüm meleği onu ayağındaki zincirlerden kurtarana kadar. Bu, İbn Sînâ'nın mistisizmidir.⁷

İbn Sînâ'nın yukarıda zikrettiğimiz üç eserinden birini okuyan kimse, onun batınî (*esoteric*) felsefesinin ayırt edici özelliklerinin hepsine olmasa da bazısına

⁵ Corbin, *Avicenna And The Visionary Recital*, s.186-192.

⁶ İbn Sînâ'dan Attâr'a kadar uzanan süreçte kuşlarla ilgili ele alınan sembolik hikâyelerin tahlili için bkz: Corbin, *a.g.e.*, s.193-203.

⁷ İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin, *Kıssatü Salâmân ve Absâl*, (*Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabi'iyât* adlı eserin içinde, nşr. Dâru'l-Arab, 2. Baskı, Kâhire trs.) s.174-177; Corbin, *a.g.e.*, s.224-241; De Boer, *a.g.e.*, s.144; *Salâmân ve Absâl* adında Molla Câmi (ö. 1492) tarafından da manzum bir eser kaleme alınmıştır. Bkz: Molla Câmi, *Salaman ve Absal*, (Derleyen: Sadık Yalsızuçanlar), Timaş yay., İstanbul 1999.

vâkıf olabilir. Özellikle bu kurgusal (*visionary*) risalelerde, Doğu, onun sembolik anlayışında nur âlemi veya saf formlar olarak görünür, tıpkı Batı'nın, gölgeler âlemi veya madde olarak sembolize edilmesi gibi. İnsanın ruhu, maddenin karanlığında bir mahkûm olarak tutulur. Bu ruh, ona göre, asıl olarak geldiği nurlar âlemine dönmek için kendini özgürleştirmelidir. Fakat bu zorluğun üstesinden gelmek için ve onun 'Batılı' sürgünden kurtulması için, onun dünyada nerede olduğunu gösterecek ve onu sonsuz kurtuluşa götürecek bir rehber bulmalıdır. Yüksek şiişsel bir dilin kullanıldığı bu eserlerde İbn Sînâ, kâinat güçlerini yöneten ve insanların rehberleri olan meleklerle güvenir; çünkü gökler, akıllar ve ruhların benzeri, çeşitli tertiplerdeki meleklerle doludur. İnsan akli, yaptığı araştırmalarda melekler tarafından aydınlanır. Kısaca, İbn Sînâ bu eserlerinde her sembolün insanla ilgili bir yanının olduğunu vurgulamaktadır. İbn Sînâ'nın yukarıda zikredilen hikâyelerinde kullandığı semboller, dikkatli bir okuyucuya, şüphesiz, Kur'an ayetlerini de hatırlatmaktadır.⁸

İbn Sînâ felsefî/teolojik hikâyelerinde metaforik, dini ve özellikle mistik bir dil kullanmaya gayret etmiştir. Bununla o, kâinatı hayali düşünceyle aydınlatmaya çalışmak istemekte ve böyle bir yolla Aristoteles'in felsefî olarak tasvir ettiğı şeyi gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ bu eserlerde bilinçli olarak felsefeyi, bir dizi somut hayali semboller içinde, evrensel bilgiyi terceme ederek dini tarzda ifade etmektedir.⁹

İbn Sînâ'nın felsefî/teolojik hikâyelerinde bahsedilen konular, Batılı pek çok düşünüre ilham kaynağı olmuştur. Bunlardan belki de en önemlisi Dante'nin (ö.

⁸ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages*, U.S.A. 1969, s.44- 45.

⁹ Walker, Paul E., "Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl", s. 95, *Reason and Inspiration in İslâm* adlı eserin içinde, ed. Todd Lawson, New York 2005.

1265/1321) meşhur eseri *İlahi Komedya (Divine Comedia)*'dır. Bu eser sadece İtalyan edebiyatının değil, Batı edebiyatının da önemli eserlerinden biridir. Aynı zamanda bu manzum eser, Hristiyanlığın en büyük şiiri kabul edilmektedir. Konusu: Dante'nin, Papa VIII. Bonifazio tarafından günahların bağışlanma yılı ilan edilen 1300 yılının paskalya haftası boyunca bedenlen yaptığını söylediği ahiret yolculuğudur. Şair, 35 yaşında iken kendini perşembeyi cumaya bağlayan kutsal gece sabaha karşı, uyku sersemi olduğu için nasıl gittiğini bilemediği Kudüs yakınlarındaki karanlık bir ormanda bulur. Buradan Latin şairi ve Ortaçağ'da aklın sembolü sayılan Vergilius'un rehberliğinde cehenneme iner, daha sonra cenneti meydana getiren dokuz kat gökte dolaştırılır. Sonunda Hz.Meryem'in aracılığıyla Allah'ın cemalini müşahadeye nail olur.¹⁰ Dante'nin bir çok İslâm düşünüründen etkilendiği söylenir. Ebu'l- A'lâ el-Ma'arrî de *Risâletü'l-ğufrân*'ıyla bu etkiyi yaratımların başında gelir. Dante de -İbn Sînâ ve Ebû'l- A'lâ el-Ma'arrî'de olduğu gibi- şiirsel ve sembolik tarzda eserler vererek düşüncelerini açıklamıştır.¹¹

İslâm düşüncesinde bir diğer sembolik/teolojik hikâye yazarı İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Kelam dâhil birçok alanda eser veren İbn Hazm, özellikle *Tavku'l hamâme fi'l ülfê ve'l ullâf* adlı eseriyle bu çalışmamızın ilgi alanına girmektedir. İbn Hazm'ın bu eseri bağlılık, sevgi ve muhabbet konusunda yazılmış önemli bir denemedir. Yazar gerçeklerin tanıtılmasında, bizzat gördüklerine veya kendisine

¹⁰ Bkz: Alighieri, Dante, *Divine Comedy*, (İngilizce'ye Çev. John D. Sinclair), Oxford University Press, London 1971.

¹¹ Tozer, H. F., *An English Commentary on Dante's Divine Comedia*, New York 1975; Botterill, Steven, *Dante And The Mystical Tradition Bernard Of Clairvaux In The Commedia*, Cambridge University Press 1996; Ayrıca bkz: Şakiroğlu, Mahmut H., "İlahi Komedya" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 68-70.

doğru olarak anlatılanlara dayanmaktadır. Yazdıkları ne bir hayal ürünü ne de gerçekte dayanağı olmayan, mesnetsiz, kuruntu ya da soyut anılardır. Tam tersine kendi kişisel deneyimlerinin ömrünün sonbaharında hazırlanmış, olgunlaşmış ve tamamlanmış sağlıklı bir yorumudur.¹²

İbn Hazm, diğer felsefî/teolojik roman yazarları gibi eseri *Tavku'l hamâme*'de yeri geldiğinde felsefî konulara girer. Çünkü bu tür eserlerin genel amacı; okuyucuya sadece roman okutmak değil aksine roman/hikâye tarzını kullanarak onları bilgilendirmektir. Mesela; eserinde aşkın mahiyeti konusuna değinirken şunları ifade eder:

“Bana göre aşk, ruhların çeşitli yaratıklar arasında bölünmüş parçalarının birleştirilmesidir. Beraberlik ve ayrılığın varlıkların birleşimi ve ayrışımıyla ilgili olduğunu biliyoruz. Her şekil kesinlikle kendine uygun olan şekli çağırır, onu arar bulur. Bu durum neden ruhlar için söz konusu olmasın? Halbuki, onların âlemi saf ve temiz bir âlemdir. Özü ahenkli bir şekilde yüceliğe dayanır ve kendisini oluşturan ilke onu eğilimlere, yaklaşımlara ya da uzaklaşmalara, sevgiye ya da nefrete yaraşır hale getirir. Bütün bunları insanoğlunun değişik davranış biçimleriyle açık seçik biliyoruz. Bu değişik durumlara insan kolayca kendini uydurabiliyor. Yüce Allah şöyle diyor: ‘Sizi bir candan yaratan, bundan da gönlü kendisine yatışıp ısınsın diye eşini yapan O’dur, Allah’tır.’”¹³

¹² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed, *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfe ve'l-ullâf*, (Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair, Çev. Mahmut Kanık), İnsan yay., İstanbul, 2005, s.17.

¹³ İbn Hazm, *a.g.e.*, s.32-33; Ayet için bkz: A'raf, 7/189; Bu ayete Muhammed Esed şöyle anlam vermektedir: “Sizi [hepinizi] bir tek candan yaratan, ve [sevgiyle] kadına meyletsin diye ona kendi

İbn Hazm, eserindeki bu ifadeleriyle sadece aşkı anlatmamakta; bilakis İslâm düşünce tarihinde tartışmalı bir konu olan ‘ruh’ hakkındaki görüşlerini, ayet ve hadisleri de kullanarak açıklamaktadır.

Tasavvuf alanının tanınmış isimlerinden Ferîdüddîn Attâr’ın *Mantıku’t-tayr* adlı eseri, felsefî/teolojik roman türü eserlerin bir diğeridir. Yazar, bu eseri kaleme alırken büyük oranda Kuran’daki Neml suresinden -özellikle 20 ile 30. ayetler arası- esinlenmiştir. Attâr’dan önce Kur’an’ın kullandığı *mantıku’t-tayr* ifadesini, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi düşünürler de eserlerinde kullanmışlardır. Attâr’ın *Mantıku’t-tayr*’ının konusu kısaca şöyledir:

Kuşlar ülkesinin bütün kuşları, Kaf Dağı’nın ardındaki padişahları efsanevi kuş olan Simurg’u bulmak için zorlu ve zahmetli bir yolculuğa çıkarlar. İsteği ve azmi yeterli olmayanlar ve dünyevi şeylere takılanlar birer birer yolda kalırlar. Kafdağı’na ulaşanları ise, hepsi birbirinden çetin yedi vadi bekler: istek, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve yokluk vadileri. Uzun ve zorlu bir yolculuğun ardından yedi vadiyi de aşabilen otuz kuşu ise Simurg yerine başka bir sürpriz bekler. Simurg’a yaptıkları yolculuk aslında, kendilerine yaptıkları yolculuktur. Zira Simurg diye buldukları, kendileridir. Si (otuz) murg (kuş), bu yolculuğun sonunda hedefe ulaşan 30 kuştan başkası değildir.

Vahdet-i vücûd düşüncesini eserin merkezine alan Attâr’a göre; var olan sadece vücûd-u mutlaktır. Bütün kudret O’ndadır. İnsanın kâinatta varlık halinde gördükleri, vücûd-u mutlakın bir ayna hükmünde olan adem-i mutlakla karşılaşmasından doğan çeşitli görünüşlerinden ibarettir. Allah çeşitli şekillerde

özünden eş var edip çıkaran O’dur.” Bkz: Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı Meâl-Tefsîr*, (Çev. Cahit Koytak-Ahmed Ertürk), İşaret yay., İstanbul 2000, s. 824.

tecilli ettiğinden, bütün eşya ve yaratıklar bir varlığa sahip gibi görünür. Aslında bu görünen şeylerin gerçek varlığı yoktur. Attar, bu fikirlerini kuşların dilinden sembolik bir tarzda ifade etmiştir. Hüdhdü kuşu ile çeşitli kuşlar arasında geçen konuşmalar aracılığıyla yazar kendi düşüncelerini açıklamaktadır.¹⁴

İşrâkî felsefenin kurucusu Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) *el-Kıssatü'l-ğurbetü'l-ğarbiyye* (*The Story of Occidental Exile*) adlı eseri de felsefi/teolojik roman tarzında yazılmış olup incelemeye tabi tutulacak bir diğer risaledir. Sühreverdî bu romanında, İbn Sînâ'nın üçlemesinde (triology: *Risâletü't-tayr*, *Hayy b. Yakzân* ve *Salaman ve Absal*) gizli kaldığını düşündüğü hakikatleri açığa çıkarma niyetinde olduğunu söyler. Burada âlem, hakikatin peşinde olan kişinin çözmesi gereken kriptolardan oluşmaktadır. Bu çözümleme, insanın içine düştüğü madde dünyasından ve karanlıktan başlamakta ve aydınlanmayı ve ruhsal gerçekliğin esas evini temsil eden *ışıkların Doğusu'nda* (doğduğu yerde) sona ermektedir. Seyahat, Kayravan'da başlar. Hakikat arayıcısı ve kardeşi burada bir kuyunun dibinde (maddenin derinliklerinde) hapsedilmişlerdir. Bunlar Şeyh Hâdi b. el-Hayr el-Yemânî'nin oğullarıdır. *Yemân* yahut *yemîn* Arapça'da sağ el anlamına gelmekte ve sembolik olarak Doğu'yu temsil etmektedir. Geleneksel olarak Süleyman Peygamber'in hikmetiyle ilişkilendirilmektedir. Eski kıssalarda sol ise, sürekli madde ve karanlıkla irtibatlandırılmaktadır. Hapsedildikleri kuyunun üstünde birçok kulesiyle devasa bir kale dikilmektedir. Bunlar, elementler dünyasını ve insan nefsinin yeteneklerini temsil etmektedir. Bu kardeşler hapsedildikleri yerden, gündüz

¹⁴ Bkz: Attâr, Feridüddîn Nisâbü'rî, *Mantiku't-tayr*, (Arapça'ya Çev. Muhammed Cum'a), Dâru'l-Endülüs, Beyrut 2002; Sevgi, H. Ahmet, "Mantiku't-tayr" md., *D.İ.A.*, Ankara 2003, c. XXVIII, s.29-30; Skalmowski, W., "The Seven Valleys of Attar", *Orientalia Loveniencina Periodica*, sayı: 23, Leuven 1992, s.281-302; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s.286-289.

vakti değil de sadece geceleyin kaçabileceklerdir. Burada gece insanın ruhsal dünyaya ve kavranabilirler dünyasına erişebildiği yegâne vakti yani ölümü temsil etmektedir. Bu ölüm hem doğal ölüm hem de mecazî anlamda ölüm olarak adlandırılan uyku esnasında görülen rüyalar yoluyla olabilir. Kuyu öyle karanlıktır ki insan elini uzatsa onu bile göremez olur. Yani madde o kadar mattır ki ışık nadiren onun üzerinden kendini gösterebilir. (Karanlıklar üstüne karanlıklar vardır. İnsan elini uzatsa bile göremez (Nur, 24/40) ayetine göndermede bulunmaktadır). Bu kardeşler ara sıra Yemen'den haber alabilmektedirler. Yemen'den (sağ taraftan yahut hikmetin kaynağından) gelen bu haber, onların nadiren tefekkür yahut rüya yoluyla kavranabilir dünyayla irtibata geçebildiklerini ve ana yurtlarına (ruhlarının evine) olan özlemlerini nadiren dindirebildiklerine işaret etmek üzere kullanılmaktadır.¹⁵

Sühreverdî'ye göre; 'Doğu hikmeti' (*theosophy*), aslında, irfan ehlini kendi gurbet-i garbi'sinin farkındalığına, *hikmetü'l-işrâk*'ın (Doğu'nun hikmetinin) zıddı bir batılı (garbî) olarak, berzah dünyasında olan şeyin farkındalığına götürür. Risale, insanın mistik temeli olan Doğu'ya dönüşün bir başlangıcını anlatmaktadır.¹⁶

İslâm düşüncesinde felsefî/teolojik roman dendiğinde herkesin aklına gelen önemli bir isim de, hiç şüphesiz İbn Tufeyl'dir (ö. 581/1185). Gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da üzerinde en çok araştırma yapılan düşünürler arasında İbn Tufeyl ve onun bu alandaki eseri *Hayy b. Yakzân* vardır. Birçok düşünür için

¹⁵ Sühreverdî, Ebû Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed, *Kıssatu'l-gurbetu'l-garbiyye*, Ruhun Yolculuğu, Çev. İsmail Yakıt, *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler* adlı eserin içinde, İnsan yay., I. Baskı, İstanbul 1997, s.97-109; Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Yeni Delhi 2001, I-II, c. I, s.381-383.

¹⁶ Sharif, *a.g.e.*, a.y; Corbin, *a.g.e.*, s.215; Nasr, *a.g.e.*, s.65-66.

ilham kaynağı olan bu eser, bu alanda daha sonra yazılanlara birinci derecede referans olmuştur. Özellikle Batı dünyasında Daniel Defoe'nun (1659-1731) '*Robinson Crusoe*' adlı eseri¹⁷, büyük oranda İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ından esinlenerek kaleme alınmıştır. Robinson Crusoe, edebiyat ve düşünce dünyasında öyle bir etki yapmıştır ki, daha sonra bu türde yazılan eserler **Robinsonad türü** olarak adlandırılmıştır.¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Hayy b. Yakzân*'ın birçok taklidinin yapıldığını ve bunların en tanınmışlarından birinin de Çağdaş Batı Felsefesi'nin kurucularından olan Francis Bacon'un (1561-1626) eseri *Yeni Atlantis*'i zikreder. Ünlü filozof Leibnitz de (1646-1716) *Opera Divinia* adlı yapıtında *Hayy b. Yakzân*'daki teolojik tefekkür seviyesinin yüksekliğinden hayranlıkla bahsetmektedir.¹⁹

Burada şu noktaya da dikkat çekmeliyiz: İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ını bir *Robinson Crusoe* hikâyesi olarak görmemek gerekir. Çünkü her iki eseri birbirinden farklı kılan belirgin özellikler mevcuttur. Örneğin; Crusoe'nun eserdeki adaya varışı, yetişkin denilebilecek çağda gerçekleşirken; Hayy'ın adadaki hayatı bebeklikten başlamaktadır. Bu ve benzeri farklılıkları çoğaltmak mümkündür. Eğer İngilizce

¹⁷ Defoe, Daniel, *The Life and Adventures of Robinson Crusoe*, London 1969.

¹⁸ İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ile *Robinson Crusoe* arasında bir karşılaştırma için bkz: Fedwa Malti-Douglas, "Hayy Ibn Yaqzan As Male Utopia", s.54, *The World of IbnTufayl- Interdisciplinary Perspectives of Knowledge in Hayy Ibn Yaqzan* adlı eserin içinde, Haz. Lawrance I. Conrad, Brill yay., Leiden-Newyork-Köln 1996; Pastor, C. F. Antonio, *The Idea of Robinson Crusoe.*, Watford: Gongora Press 1930, s.90; Fyre, Northrop, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York 1983, s.172.

¹⁹ Bkz: Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken yay., İstanbul 1983; Kutluer İ.- Katipoğlu, H., "Hayy b. Yakzân" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1997, c. XVI, s.553.

yazılmış bir roman veya hikâyeyi Arapça yazılmış bir roman/hikâye ile karşılaştırmak icap ederse, bu Robinson Crusoe ile Binbir Gece Masalları (The Arabian Nights)'ndaki Sindbad ile mukayese edilebilir.²⁰ Maalesef İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eseri, gereken değeri ne kendi döneminde ne de daha sonraki dönemlerde görebilmiştir. Bu büyük alimin ve mezkur eserinin pek çok düşünüre ilham kaynağı olduğunu ifade edebiliriz. Örneğin; İngiltere'de J. Locke ve Fransa'da Condillac'ın bireyin fikirlerinin oluşmasında onun içsel yapısına vurgu yapmasında *Hayy b. Yakzân*'ın ve bu tür eserlerin etkisini görmekteyiz. Bu tür etkilerin yanı sıra son dönemlerde hem Doğu'da hem de Batı'da İbn Tufeyl ve eseri *Hayy b. Yakzân* üzerinde geniş incelemeler ve tahliller yapılmaktadır.²¹

Hayy b. Yakzân, kendi içinde pek çok meseleyi barındıran bir eserdir. İbn Tufeyl, kendi düşünce dünyasının bütün derinliklerini bu eserde göstermiştir. Filozof, mezkur eserin önsözünde ele aldığı konuları kitabın dörtte üçlük bölümünde tartışır ve bunları işler.²² Hayy'ın serüveninin her adımında, yazarın girişte vurguladığı bilgidan en yüksek mistik konuma yükseliş serüveni üzerinde durulur.²³

²⁰ Fedwa Malti-Douglas, *a.g.m.*, s.54.

²¹ Derleme, *The World of Ibn Tufayl-Interdisciplinary Perspectives of Knowledge in Hayy Ibn Yaqzan* (Haz. Lawrence I. Conrad, Brill yay., Leiden-New York-Köln 1996; Russel, G. A., *The Impact of The Philosophus Autodidactus: Pocockes, J. Locke and The Society of Friends*, (ed. G. A. Russell), Leiden E. J. Brill 1994.

²² İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbü esrârî'l-hikmeti'l-meşrikiyye & Risaletü Hayy b. Yakzân*, b.y.y. 1327/1909, s.2-11; İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, (Haz. N. Ahmet Özalp), İnsan yay., İstanbul 1985, s.27-43; *Hayy b. Yakzân* çevirisi bundan sonra dipnotlarda *Ruhun Uyanışı* adıyla verilecektir.

²³ Conrad, Lawrence I., "Thorough the thin veil: On the Question of Communication and the Socialization of Knowledge in Hayy ibn Yaqzan", *The World of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde, s.247.

Risalenin kahramanı Hayy'ın belli yaş dönemindeki değişim ve gelişimi şöyle bir sıra takip eder:

7 yaşında.....hayatta kalma sürecinden çevreye hakim olma süreci;

21 yaşında.....deneycilikten (empricism) rasyonelliğe geçiş aşaması;

28 yaşında.....ayaltı âlemden daha ziyade ayüstü âlemi düşünme, dikkatle izleme dönemi;

35 yaşında.....Zorunlu varlığın ispatından ruhun keşfine geçiş süreci;

49 yaşında.....Hayy'ın sosyalleşmesi; Absâl ve Salamân'la karşılaşması.

Hayy'ın hayatının belli dönemlerdeki zihinsel ve sosyal gelişmeler kısaca bu şekildedir.²⁴

İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eserine bu çalışmanın ileriki bölümlerinde yeri geldiğinde değişik sebeplerle atıflarda bulunacağız. Bu bölümde sadece felsefi/teolojik roman geleneğinin temaları üzerinde durulduğu için konuyla ilgili eserler hakkında genel bilgiler vermeye çalışacağız.

Felsefi/roman geleneğinde adından bahsedilecek bir diğer eser olan ve bu araştırmanın temelini oluşturan, İbn Nefîs'in *er-Risâletü'l Kâmilîyye fî's-sîreti'n Nebeviyye* adlı risalesidir. Fakat bu bölümde, İbn Nefîs'in pek bilinmeyen bu risalesinin sadece adını vermekle yetinecek, eser hakkında ayrıntılı bilgiyi ise diğer bölümlerde vereceğiz.

İslâm düşüncesinde felsefi/teolojik roman geleneğinin izlerini, Osmanlı'nın son döneminde de görmekteyiz. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin *A'mâk-ı*

²⁴ Conrad, *a.g.m.*, s.259; Ayrıca İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı üzerinde yapılan farklı bir inceleme için bkz: Kruk, Remke, "İbn Tufayl: A Medieval Scholar's Views On Nature", *The World Of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde, s. 69-75.

hayâl adlı eseri de bunlardan biridir. Eser, Osmanlı toplumunda yeni yeni görülmeye başlayan Materyalizm akımına karşı kaleme alınmıştır. Kitabın başından sonuna kadar, ruh ve kâinatın sırrı, yaratılışın gayesi gösterilmekte; maddeci görüşün sığılığı ve insanı saadete ulaştırmadaki yetersizliği üzerinde durularak, masal-hikâye karışımı içinde olaylar alegorik bir üslupla anlatılmaktadır. Eser, her ne kadar hikâye/roman tarzında yazılmış olsa da kullanılan dil ilim dilidir.²⁵

Şehbenderzade *A'mâk-ı hayâl*'de insanı sadece maddi bir varlık gören Pozitivizmin öğretilerine karşı, eserin kahramanı 'Râci'ye gösterdiği hayaller aracılığıyla dinin özüne inip her türlü kirliliğe ve günahın içine gömülmüş olan insanı Tanrı katına çıkarmaya çalışır. Görünenin arkasındaki mutlak gerçeği bulmak ister. Dokuz bölüm halinde ele alınan konular hayal-gerçek ikilemi içerisinde işlenmeye çalışılmıştır. Batı'da eğitim gören ve Avrupa'nın felsefî doktrinlerinin şaşkına çevirdiği, bunalımlara sürüklediği, inançlarını sarstığı, manevi yanı eksik eğitimin tipik bir örneği, eserde Râci adlı şahısla anlatılmaya çalışılır.²⁶

Râci'nin içinde yaşadığı sorular, bunalım ve huzursuzluklar, onu araştırmaya sevkeder. Râci uzun arayışlardan sonra kendini dünya zevklerinden ve insanlardan soyutlamasının ardından, Karacaahmet Mezarlığı'ndaki yoksul kulübesinde yaşayan ve toplumun deli olarak nitelediği *Aynalı Baba*'yı bulur. Aynalı Baba, kimi zaman hayatın içinde iyi bir gözlemci, kimi zaman hayattan uzak meczup görünümlü bir bilge kişidir. Aynalı Baba, mutlak güzelliğe ve gerçeğe ulaşmak için insanın maddenin tutsaklığından kurtulmasını, bunun için de nefsin terbiye edilmesini şart

²⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *A'mâk-ı hayâl*, (Haz. Dr. Osman Gündüz), Akçağ yay., Ankara 2005; Ayrıca bkz: Birinci, Necati, "A'mâk-ı hayâl" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1989, c. II, s.555-556.

²⁶ Şehbenderzâde, *a.g.e.*, s.18-19. (Hazırlayanın giriş bölümünün içinde.)

koşar. İşte Râci, bu garip kişiye her gün konuk olur ve onun ney peşrevinin ardından hayal derinliklerine dalar. Hayali bir yolculuğa çıkan Râci, gördüğü şeylerin Aynalı Baba tarafından yapılan yorumlarıyla sıkıntılarından kurtulur. Şehbenderzade eserini Aynalı Baba'nın toplumun içinden gözlemlediği bir ailenin yaşadığı şeyleri tasvir ederek tamamlar. Sonuçta *A'mak-ı hayal*'de Osmanlı'nın son döneminde yaşanan olaylara paralel olarak toplumun içinden geçtiği sıkıntıları ve bu sıkıntılara getirilen önerilerin felsefi/teolojik roman tarzında bir anlatımından ibarettir.²⁷

2. Felsefi/Teolojik Roman Geleneği ve Ütopya ve Distopya²⁸ Türü Eserler

Modern zamanda bazı yazarlar, Doğu'da felsefi/teolojik roman türünde yazılan eserlerin Batı'daki 'Ütopya'lara benzediği için, hepsini ütopya tarzı içinde değerlendirmişlerdir. Burada felsefi romanla ütopya türü eserlerin kısa bir mukayesesi yapılacaktır. Bunun için de ütopyanın ne anlama geldiğini ve nasıl ortaya çıktığına değinmek gerekmektedir. 'Ütopya' kelimesi Thomas More (1478-1535) tarafından ortaya çıkarılmış bir kavramdır. Her ne kadar bu kelimenin içerdiği anlam eski zamanlardan beri birçok din ve toplumlar da var olsa da, terimin kendisi XVI. yüzyılın başlarında bu düşünür tarafından 'iyi yer' anlamında kullanılmıştır. More'un *Utopia* adlı eserinde işlenen ana tema; yazarın kendi çevresinde dini, sosyal ve siyasal alanlarda gördüğü yanlışlıkları eleştirerek, arzu ettiği ve sevdiği yerin nasıl olacağı veya olması gerektiği hakkında kurgulamalar yapmaktan ibarettir, denilebilir.

²⁷ Şehbenderzâde, *a.g.e.*, s.20-24.

²⁸ Ütopya, olması gereken bir dünyayı kurgularken, distopyalar olmaması gerekeni anlatmaktadır. George Orwell'in, insan hak ve hürriyetlerinin kısıtlandığı yaşanmaz bir dünyayı anlattığı, 1984'ü bu ikinci türe en iyi örneklerdendir. Yine bu türe, Aldous Huxley'in *Yeni Dünya* adlı eseri de örnek gösterilebilir.

Eserde kurguladığı güney bölgelerdeki bir adada her şey en güzel tarzda yapılır. Raphael Hythloday (Nonsenso- bu kişi More'un felsefe talebesidir) adında bir denizci kazara bu adayı ziyaret eder ve burada beş yıl geçirir ve sonra ülkesine geri döner. More'un eseri, kendisi ve Raphael arasında geçen diyaloglardan ve bu arada aynı plan üzerinde kurguladığı şehirler ve oranın yaşantısına dair anlattığı şeylerden oluşur.²⁹

Pek çok kişi More'un ütopyasının gerçekten mükemmel bir model olarak sunulduğuna inanmanın imkânsız olduğunu ifade eder. Fakat eserle ilgili göz önünde bulundurulması gereken husus ise, Utopia'nın sadece pozitif bir idealin temsilcisi değil, aynı zamanda Avrupa'nın kötülüğüne karşı olumsuz bir saldırı da söz konusudur.³⁰ More'un *Utopia*'sıyla ilgili olarak Russell şunları söyler: "More'un ütopyası, hayret edecek şekilde pek çok yönden liberaldi. Ben, o kadar dini motiflerin olduğu bir gelenekte Kominizmin fazlaca salık verildiğini düşünmüyorum. Savaş, din ve dini tolerans hakkında, hayvanların acımasızca öldürülmesine karşı ve ılımlı bir ceza hukuku lehinde bir duruş olduğunu düşünüyorum."³¹

Fakat More'un orijinal kullanımından bir müddet sonra ütopya kelimesi '*var olmayan iyi bir yer*' anlamına gelen *eutopia* kelimesiyle birleştirilerek çok hızlı bir şekilde Batı dillerine girmiş oldu. Bu şekilde kendine yer bulan ütopya kelimesi sadece edebiyat alanında değil din alanında da zamanla bu kavram üzerinden eserler verilmeye başlandı. Ütopyanın din ile farklı düzlemlerde bağlantı kurulması, tartışma

²⁹ More, Thomas, *Utopia*, (Çev. Paul Turner), Penguin Books, London 2003.

³⁰ More, *a.g.e.*, (Giriş bölümü, s. xv.)

³¹ Russell, Bertnard, *History of Western Philosophy*, Routledge Press, London & New York 2004, s.480.

konusu olmanın yanında, hiç şüphesiz bazı dini temalı eserlerin ortaya çıkmasında da ilham kaynağı olmuştur.

Hristiyanlıkta ütopyanın rolü ise uzun bir tartışma alanına sahiptir. Aden, Millenium ve Cennet bütün bu kelimeler belirli ütöpik özelliklere sahip kavramlardır. Fakat ütopyaların insan davranışlarıyla elde edilebilmesi tartışmaya açık bir saha oluşturmaktadır. Cennetten çıkarılma ve günahkar insan doğası üzerinde birleşen vurgular, bazı yorumcuları ütopyaı anti-Hristiyan ve Heretik olarak düşünmeye götüreerek, insanoğlunun bu hayatta bir ütopyaı gerçekleştiremeyeceğini ifade etmişlerdir. Fakat teolog Paul Tillich (1886-1965) gibi bazı yorumcular, aslında ütopyanın Hristiyanlığın sosyal mesajının merkezinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Hristiyan geleneğinde özellikle kutsal cennet figürü imajları önemli bir yer tutmaktadır. Bunun tesirini ütopya tarzı eserlerde de görmek mümkündür. Mesela Dante'nin *İlahi Komedyası*, Milton'un *Kaybolmuş Cennet*'i eserleri bu tür arasında gösterilirken, XX. yüzyılda da Roark Brendford ve Marc Connelly gibi yazarlar bu türde eser vermişlerdir.

İslâm dünyasında da dünyadaki Cennet fikri çeşitli şekillerde kendini göstermiştir. Kur'an ve hadislerden etkileneerek yazılan *Mevlid* ve *Miracnameler/miraciyeler* bu tarzın örneğini oluştururlar. Özellikle *Mi'raciyye* türü yazılan eserlerde, Hz.Peygamber'in mirac yolculuğu, başından sonuna kadar tasvir edilir. Hz.Peygamber'in semaya urucu (çıkışı), cennet, tuba, huriler, köşkler, ırmaklar ve cehennem hayatı tasvirlerini bu eserlerin temaları arasında görmek mümkündür.³²

³² Uzun, Mustafa, "Mi'raciyye" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2005, c. XXX, s.136.

Ütopya türü eserleri kendine göre haklı sebeplerle reddedenler olduğu gibi - Karl Popper (1902-1994) *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinde, ütopyacılığın şiddete ve totaliterliğe sebep olduğunu ileri sürmüş-Ernst Block (1885-1977) ve Frederik L. Polak (1907-1985) gibi düşünürler de ütopyacılığın, bütün pozitif sosyal teorilerin temel özelliği olduğunu öne sürerek, bunu savunmuşlardır.³³

Batı’da bir proje olarak sunulan ütopyalarla, Doğu’nun felsefî/teolojik romanları arasında hiç şüphesiz belli farklar vardır. İlk önce Doğu’nun kendine has temel öğeleri olan dini-millî unsurlar burada farklı bir tarzın ortaya çıkmasında asıl etkindir. Bu tip eserlerin ortaya çıkışında masalların, şiir ve destanların yadsınamayacak derecede önemli rolü vardır. Örneğin *Gilgamiş Destanı*, Doğu toplumunun en belirgin masalı olup, Gilgamiş karakteri de birey merkezli bu geleneğin bir arketipi olarak karşımızda durmaktadır. Yine *Binbir Gece Masalları*, Ebu’l A ‘lâ el-Ma’arrî’nin (ö. 973/1057) *Risâletü’l-ğufrân* adlı eseri, Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-fâdila*’sı, İbn Bâcce’nin *Tedbîru’l-mütevahhid* adlı eseri ve daha önce ele aldığımız eserler de Doğu’nun felsefî/roman geleneğinin içinde değerlendirilebilecek yapıtlardır. Doğu’da oluşturulan bu geleneğin Batı’da ‘ütopya’ türünün ortaya çıkmasında belli bir rolü olduğu yadsınamaz gerçektir.

Ütopya ile teolojik/felsefî roman yazın türlerinin içeriğini karşılaştıracak olursak; Batı’da yazılan ütopya türü eserlerin kahramanları kendilerini daha çok dışarda var etmeye çalışırken, Doğu’daki bireyler bunun tam tersine kendine dönüp

³³ Ütopyacılığı savunan ünlü düşünür Oscar Wilde, ütopyanın hayatta vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu şu şekilde belirtir: “Ütopya içermeyen bir dünya haritasının bir göz atma kadar bile değeri yoktur. Çünkü o, insanlığın sürekli memleketi olan bir ülkeyi ihmal etmektedir. İnsanlık orayı vatan edindiğinde, dışarıya bakar ve daha iyi bir ülkeyi arzular. Bu yüzden gelişme ve ilerleme, ütopyanın gerçekleşmesidir.” Bkz: Wilde, Oscar, *The Soul of Man Under Socialism*, Boston Luce 1910, s.27.

bakmaktadırlar. Doğu'daki bireyler benlik üzerinde yoğunlaşıp, daha çok kendilerini keşfedip aşma gayreti içindedirler. Batı bireylerinde ise doğu bireylerindeki içe bakış anlayışının zıddına, aynalarını dışarıya, doğaya tutarak arayışlarını narsistik bir boyuta taşımaktadır. Bunun yanında Batı ütopyalarının temelinde devlet ve iktidar projesi vardır. Bu ana temayı eserlerin genelinde görmek mümkündür. Yer yer Doğu'da Yunan felsefesinin etkisiyle toplumsal tasarılar sunulsa da bu tasarılar genel kabul görmemiştir.

Burada Yunan felsefesinde ve Orta Çağ'da toplumsal problemlerin ele alınıp işlendiği ve bu eserlerin daha sonra gelecek ütopya yazarlarına ilham kaynağı olduğunu belirtip, bu tip eserlerin bir kaç tanesine değinmekle ütopya türü eserlerin kökenine inmek ve sosyal hayata dair çözümler üreten bu mentalitenin amacını göstermeye çalışacağız. Sokrates'tan itibaren ahlak-politika birbiriyle beraber işlenen temalar olmuştur. Örneğin Sokrates'a göre, filozofun vazifesi iyi vatandaşlar yetiştirmekten, devrinin gençliğini ve seçkinlerini yönetmekten ibarettir. Ahlak ilmi ve vatanseverlik birbiriyle denk olan kavramlardır. Daha sonra bu düşüncelerin geliştirilmiş şekli Plato (m.ö. 427-347)'da görülmektedir. Plato, ideal bir site için, gerçek filozofun yönettiği mükemmel bir devleti arzulamaktadır.³⁴

³⁴ Plato, *The Republic*, (İngilizceye Çev. Desmond Lee), Penguin yay., England 2007; Ayrıca bkz: Lahbabî, Muhammed Aziz, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, (Çev. Bahaeddin Yedi yıldız), TDV yay., Ankara 1996, s.25-26; Plato'nun *Cumhuriyet*'inde bahsettiği ideal devlette, özellikle felsefi ve teolojik içeriklerin bir kısmının müslüman düşünürlerin konu ile ilgili görüşlerinde de etkili olduğunu görmekteyiz. Örneğin İbn Rüşd için ideal devletin esası, kısmen felsefi, kısmen de teolojiktir. İbn Haldun ise konunun temelini tamamen teoloji üzerine kurmaktadır. Bu üç düşünürün ideal devlet hakkındaki görüşlerinin karşılaştırması için bkz: Fakhry, Majid, "The Devolution of the

Bu düşüncelerin Orta Çağ'daki yansıması ise Saint Augustin (354-430)'in *The City of God (Tanrı Sitesi)* adlı eserinde görülmektedir. Augustin anılan eserinde bu dünya şehirleri ve toplumlarıyla Tanrı'nın şehri ve oradaki toplum arasındaki zıtlığı, çatışmayı anlatır. Tanrı şehrinde Tanrı'nın aşkından mülhem ilahî bir zerafet ve aşk olduğunu, fakat dünyadaki şehirlerde ise geçici aşkların ve sevgilerin olduğundan bahseder. Augustin bu gibi benzetmeleri eserinde çoğaltarak kullanır ve Tanrı şehrinin dünyadaki şehirlerle mukayesesi, Tanrı'nın şehrinin zaferiyle son bulur. Yazarın kurguladığı şehir, herhangi bir yer olarak tavsif edilmez. Daha çok manevi bir şehir hüviyetinde olan bu yerin dünyadaki göstergelerinden birisi de kilise olmalıdır. Eser cennette Azizlerin Tanrı'yı görüşünün bir tasviri ve Tanrı şehrinin sonsuz mutluluğunu betimlemesi ile sona erer.³⁵

Görüldüğü üzere İlk Çağ filozoflarından itibaren işlenen 'ideal devlet', 'kendini aşma gayreti' gibi kavramlara, daha sonraki asırlarda -özellikle Batı'da- 'ütopya' nazarıyla bakılmış ve dolayısıyla bu ve benzeri düşüncelerin sahibinin bir hayalin peşinde olduğu tezi öne sürülmüştür. Aslında bu düşünce ve görüşlerin temelinde bir hayali veya ütöpik bir dünya kurmanın ötesinde, bu dünyada bir kardeşlik toplumunun refahı için bir kanunlar sistemi meydana getirme fikri yatmaktadır.³⁶ Bu da insanın bireysellikten toplumsallığa doğru dikey bir düzlemde mükemmele ulaşma gayretlerinin bir yansıması olarak görülebilir. Sonuçta insanın kemalinin bir sonraki aşaması toplumun mükemmeli yakalaması değil midir?

Perfect State: Plato, Ibn Rushd, Ibn Khaldun", *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* adlı eserin içinde, Variorum Press, U.S.A. 1994, s.89-97.

³⁵ St. Augustin, *The City of God Against The pagans*, (ed.&Çev. R.W. Dyson), Cambridge University Press, United Kingdom 1998; Russell, *a.g.e.*, s.337.

³⁶ Lahbabî, *a.g.e.*, s.26-28.

Toplumsal temalı bu tarz eserlerin İslâm düşüncesindeki en belirgin örneğini, Fârâbî'nin (ö. 951) *el-Medînetü'l-fâdıla* adlı eserinde görmek mümkündür. Fârâbî'nin faziletli bir toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği erdemli devletin, Plato'nun ütöpik devletin izlerini taşır. Filozofların kral ve kralların da filozof olmasını öneren Plato'dan farklı olarak Fârâbî, kişinin dünya ve ahiret mutluluğunu ve toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak bir sistem vaad eden Kur'an'ın ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak **ilk reis** ve **imam** diye nitelediği ideal devlet başkanının şahsında yani İslâm halifelerinde Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir. Fârâbî tasarladığı mükemmel şehrin başkanı olacak (imam-reis) kişinin özelliklerini de eserinde sıralamaktadır.³⁷

Fârâbî'den sonra da toplumsal projeleri eserlerinde ele alan düşünürler vardır. Mesela İbn Bâcce (ö. 1138), *Tedbîru'l-mütevahhid* adlı eserinde bireyselliği yani münzevi bir hayatı ön plana çıkardığı söylene de, O'nun getirmiş olduğu anlayış dinamik sosyal şartlardan vazgeçme anlamı taşımaz. İbn Bâcce, insanî öğrenmenin ve fa'âl (aktif) akla yükselmenin yolunun toplum içinde mümkün olacağı görüşündedir. İbn Bâcce, mükemmel bir şehrin ve devletin nasıl olması gerektiğine de dikkat çekerek bir anlamda Fârâbî'den etkilendiğini göstermektedir.³⁸ Bu konuda

³⁷ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Maba'di arâu-ehli'l-medîneti'l-fâdıla- al- Fârâbî on The Perfect State*, (Çev. Richard Walzer), Oxford 1985, s.229-253; Ayrıca bkz: Kaya, Mahmut, "Fârâbî" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1995, c. XII, s.154; Corbin, *a.g.e.*, s.160,164-165; De Boer, *a.g.e.*, s.122-123; Akyüz, Yahya, "Fârâbî'nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri", *A.Ü.E.B.F.D.*, Ankara 1982, c. 15, Sayı 2, s.83-85.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism*, E. J. Brill yay., Leiden 1974, s.73-74; Corbin, *a.g.e.*, s.233; De Boer, *a.g.e.*, s. 180-181; Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002, s.187-190.

Gazzâlî (ö. 1111), İbn Rüşd (ö. 1198), Nâsiruddîn Tûsî (ö. 672/1274), İbn Haldun (ö. 1406), Molla Sadrâ (ö. 1636)³⁹ gibi düşünürler de Fârâbî'nin açmış olduğu bu yolda eser veren düşünürlerden sadece bir kaç tanesidir.⁴⁰

Teolojik/felsefî roman ile ütopya türü eserler arasındaki bir diğer fark da; ütopyalarda istenen, özlenen bir devletin veya toplumun hayali kurgulanırken felsefî romanlarda bu temalar işlenmez. Bunun sebebi olarak İslâm dininin dünyaya önem vermediği, Müslümanların dünyayı bir imtihan yeri olarak algılayıp bundan dolayı da geçici ikamet yeri olarak düşünülen bu dünyayı zihinlerde süsleyip daimi bir kalacak mekan oluşturma gibi fikirlere iltifat edilmediği gibi sebebler öne sürülmektedir.⁴¹

Ütopya geleneğinden etkilenmiş olup Batı dünyasının dışında da bu tür eserler verilmiştir. Çin'den Hindistan'a oradan Güney Afrika'ya kadar ütopya türü yapıtları görmek mümkündür. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, ütopyaları ortaya çıktıkları dönemden ayrı düşünmemektir. Genelde yazarı ütopya yazmaya iten ana etken, yazarın içinde bulunduğu olumsuzluklardır. İşte ütopyayı bu

³⁹ Molla Sadrâ'nın sosyo-politik konularda adı anılan diğer filozoflardan biraz daha fazla politika üzerinde durduğu söylenebilir. Fârâbî politika üzerinde konuşurken, zihninde ideal bir siyaset fikrine sahiptir. Fârâbî kendine göre çizdiği bir yer ve o yerin idarecileri hakkında bazı öneriler getiren *el-Medînetü'l-fâdıla*'dan bahseder. Molla Sadrâ da dikkatini, ütopyaçı veya ideal siyaset ve reel politika üzerine hasretmiştir. Fakat Sadra'nın yaklaşımı Fârâbî'ninkinden farklıdır. Örneğin Molla Sadrâ hem beşeri siyaset hem de kökeni faal akıl olan bir politikayla ilgilenmiştir. Bu yönüyle Sadra, siyasete 'hümanizm' hakkında açılımlar getirmiştir. Ayrıntı için bkz: Davari, Reza, "Mulla Sadra and Fârâbî's Ideas of The Ruler of Utopia", *World Congress on Mulla Sadra*'ya sunulan tebliğ, Tahran 1999.

⁴⁰ Ütopya ve İslâmî politik düşünce için bkz: Aziz, Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London 1993, s.89-103.

⁴¹ Özgül, M. Kayahan, "Bir Ütopya Taslağı: Hayat-ı Muhayyel", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Nisan 1988, s.133-160.

olumsuzları giderecek ya çözüm önerileriyle beraber ortaya koyduğu fikirlerden ya da tamamıyla hayal ürünü veya ideal denilebilecek düşüncelerden oluşan eserler meydana getirir.

Osmanlı'nın son döneminde Tanzimat ile başlayan süreç içinde varolan, Osmanlı dünyasını eleştiren bir aydın tipinin gelişmesi ile ütopya türü eserler çoğalmaya başlamıştır. Doğal olarak işlenen temalar öncekilere nazaran farklıdır. Bu eserler çoğu zaman bir rüya şeklinde okuyucuya sunulmaktadır. Bunlara; Molla Davutzade Mustafa Erzurumî'nin *Rü'yada Terakkî ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rü'yet* (Dersaadet Sultan Hamam: Kader Matbaası 1329) adlı eseri. Bunun yanında Kılıçzade İbrahim Hakkı'ya ait *Pek Uyanık Bir Uyku* adlı yazı ve Rûşenî'nin *Müslümanların Gaye-i Hayaliyyesi* ismini taşıyan metinler örnek olarak gösterilebilir.⁴²

Felsefî/teolojik roman geleneğinin ana temasını, bireyin verili potansiyellerini aktüelleştirerek, kendi kendine neleri başarabileceği oluşturmaktadır. Buna İslâm Hümanizmi adını verdik. Bu hümanizm, insanın temel gerçekleri keşfedebilmesini mümkün kılan bir epistemik (bilgisel) ve ontik (fitrî) yapıya sahip olduğunu kabul etmek anlamında içinde rasyonalizmi de barındırmaktadır. Tezimize konu yaptığımız İbn Nefis ve eseri, insanın bu verili yapısının ne tür hakikatleri keşfetmede ona yol-yordam göstereceğini en iyi temsil eden yapıtlardandır.

Bu tür eserlerde insan bir yolcu olarak değerlendirilip, onun bu yolculukta neyi aradığı önemli bir yer tutmaktadır. Kısaca eserlerdeki kahramanlar, bir arayış

⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz: Özgül, *a.g.m.*, s. 133-160; Demir, Fevzi, “XX.Yüzyıla Girerken Türk Düşününde ‘Yarın’ın ‘Rüya’ Olarak Sunuluşuna İlişkin Gözlemler ve Sonuçları”, *Mülkiye*,c. XXIV, Sayı 222, s.215-225.

yolculuğu içindedirler. Bu yolculuğun temel sebebi olan arama olayı, aktif olmayı gerektirir. Beklemek ise pasifliğı. İnsanın kendini keşfetme adına yapılan bu arayış seyahatlarında, bir zihni tekâmülün de beraberinde olduğu açıktır. İslam düşüncesinin Felsefe, Kelam, Tasavvuf gibi disiplinlerinde belirgin olarak işlenen bu tema, bireyin her yönüyle insan-ı kâmil seviyesine ulaşma gayretleri olarak görülebilir. Özetle bu arayış yolculuğu maddi seyahatten daha ziyade, manevi bir yolculuk olarak karşımızda durmaktadır.⁴³

⁴³ Yalçinkaya, Şerife, “Yol Metaforu ve Klasik Türk Edebiyatında Arayış Yolculukları”, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, Ocak 2007.

I. BÖLÜM

İBN NEFİS: HAYATI, ESERLERİ VE *ER-RİSÂLETÜ'L-KÂMİLİYYE*

Fİ'S-SİRETİ'N-NEBEVİYYE'Sİ

1. İBN NEFİS'İN HAYATI

İslâm dünyasında İbn Nefis olarak bilinen alimin tam adı Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbn Nefis el-Karaşî ed-Dımeşkî'dir. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte, H. 607 yılında Dımaşk (Şam) yakınındaki Karaşiye'de doğduğu için "Kareşî", Dımaşk'ta okuyup şöhretini burada kazandığı için de "Dımeşkî" nisbesiyle anılagelmıştır. Bazı tabakat kitapları İbn Nefis'ten İbn Ebi'l-Hazm olarak bahseder. Bazı eserlerde ise İbn Ebi'l-Haram olarak zikredilmektedir, ancak bunun noktalamadaki yanlışlıktan kaynaklandığına kanaat getirilerek, daha çok İbn Ebi'l-Hazm şekli kabul edilmiştir.⁴⁴

İbn Nefis, XIII. asırda yaşamış önemli hekimlerdendir. Nureddin Zengî'nin Şam'da yaptırdığı Bîmâristanü'n-Nûri'de tıp tahsil etmiştir. Burada tıp tahsilinin yanında hukuk, edebiyat ve ilahiyat alanında da eğitim görmüştür. Her ne kadar hekim yönü öne çıkmış olsa da Şafii fıkıh ekolünde de bir uzman olmuştur. İbn Nefis, bu şehirde Dahvariye Tıp Medresesi'nin kurucusu Mühezzebüddîn ed-Dahvar'ın öğrencisi olmuştur. Bu alimin bir diğer öğrencisi de İbn Ebî Usaybiya'dır.⁴⁵

Bu iki şahıs birbirleriyle hiç karşılaşmamasına rağmen, hemen hemen çağdaşları; İbn Ebî Usaybiya'nın İbn Nefis'i tanımamış olmasını düşünmek imkânsızdır. Çünkü o, eseri *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibba*'nın son bölümünü,

⁴⁴ Ziriklî, Hayreddin, *el-Alâm*, Beyrut 1992, c. IV, s.20; Kahya, Esin, "İbnü'n-nefis" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXI, s.173.

⁴⁵ Kahya, *a.g.md.*, a.y.

Mısır ve Suriye'deki çağdaşlarının biyografilerine hasretmiş ve burada 7/13.yüzyıldaki entelektüel yaşamın parlak bir resmini tasvir etmiştir. Fakat bu eserinde yazar, İbn Nefis'in biyografisini vermemekte ve onun ismini dahi zikretmemektedir. İbn Usaybiya'nın, çağdaşı olan İbn Nefis gibi dönemin meşhur hekiminden eserinde bahsetmemesi, ya kişisel düşmanlığın, ya mesleki kıskançlığın ya da her ikisinin etkisi olabilir. İbn Nefis'in hayatına dair diğer kaynakların varlığı, böylesine önemli bir düşünürün unutulmamasını sağlamıştır.⁴⁶

Şam'da tahsilini tamamlayıp hekimlikte tecrübe ve şöhret kazandıktan sonra Mısır'a giden İbn Nefis, zamanın Memluk Sultanı I. Baybars'ın özel doktorluğuna ve devletin Suriye-Mısır hekimleri başkanlığına getirilmiştir. İbn Nefis'in böyle önemli görevleri yerine getirmesinin yanında, pek çok öğrenci de yetiştirdiği bilinmektedir. İbnü'l-İbrî, el-Bedr Hasanü'r-Reis, Emînu'd-Devle İbnu'l-Kuf, es-Sedîd ed-Dimyâtî, Ebu'l-Ferec el-İskenderî ve Ebu'l Ferec b. es-Sağır öğrencilerinin bazılarıdır.⁴⁷

İbn Nefis, yaşadığı Kahire'de Sultan Kalavun tarafından kurulan Bîmâristanü'l-Mansûriye'de de hizmet etmiştir. Hiç evlenmediği rivayet edilen bu büyük hekim, hayatının son anlarında, evini ve kütüphanesini yukarıda adı geçen medreseye bağışlamıştır. İbn Nefis, 21 Zilkade 687 (4 Aralık 1288) tarihinde vefat etmiştir.⁴⁸

2. İLMİ ŞAHSİYETİ

Çok yönlü bir düşünür olan İbn Nefis, tıbbın yanı sıra çeşitli alanlarda da ilmi faaliyetini sürdürmüş ve eserler vermiştir. Fıkıh, Fıkıh Usulü, Nahiv, Mantık, Hadis...vb.

⁴⁶ Meyerhof, Max-Schacht, Joseph, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford 1968, s.10.

⁴⁷ El-Azbavî, Abdülkerim, İbn Nefis'in 'el-Mu'cez fi't-tıbb' adlı eserinin önsözünden, Kahire 1406/1986, s.16.

⁴⁸ Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, Beyrut 1999, c. IV, s.415.

gibi sahalarda eserler vermesi, onun ne kadar geniş bir zihni kapasitesi olduğunu göstermektedir. Daha çok hekimliğiyle tanınan İbn Nefis, tıp alanında Hipokrat'ın eserlerini Calinus'a (Galen) tercih etmiştir. Onun asıl ilgisini, tıptaki otoritesini aşmaya çalıştığı İbn Sînâ çekmiştir. İbn Nefis, kendinden önce bu alanda otorite kabul edilen kişileri eleştirmekten hiç çekinmemiştir. Bu bağlamda Galen'i ve nazariyelerini, zayıf ve faydasız ayrıntılarla dolu olduğu gerekçesiyle tenkit etmiştir. Yine İbn Nefis, İbn Sînâ'nın 'kalbin, sağ karındaki kandan beslendiğine' dair görüşünün yanlış olduğunu belirterek, 'kalbin bütün bölgelere yayılmış damarlarla beslendiği' tezini ortaya koymuştur.⁴⁹

Kendi zamanındaki Suriye-Mısır tıp ekolünün en meşhur siması olan İbn Nefis'in tıp tarihindeki en büyük başarısı **küçük kan dolaşımını** bulmuş olmasıdır. İbn Nefis, Calinus (Galen) ve onu bu konuda takip eden İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü, kalpteki kanın sağ karıncıktan sol karıncığa bir menfez yardımıyla geçtiği yönündeki varsayımını, ikinci karıncığı ayıran septumda kanın geçeceği bir menfezin gözlenmediği gerekçesiyle reddetmiştir. İbn Nefis, bu konudaki ifadelerinde, kanın sağ karıncıktan pulmoner arterle (atardamar) akciğere gittiğini ve akciğerden pulmoner vein (toplardamar) ile kalbin sol tarafına geldiğini belirterek, küçük kan dolaşımını açık bir şekilde izah etmiştir.⁵⁰

İbn Nefis'in küçük kan dolaşımı ile ilgili keşfi, Batı dünyasında belli bir döneme kadar İbn Nefis'e ait olan bir buluş olarak değerlendirilmemekteydi. Bu konuda,

⁴⁹ Atıyye, Cemîl Abdülmecîd, *Tanzîmu san'atü't-tıbb hilâle usûri'l- hadâratı'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, Riyad 2002, s.211-213.

⁵⁰ Güner, Ahmet, "Râdiyüddin er-Rahbî (1140/1233): İslâm Tıbbı'nın XII.-XIII. Yüzyıllardaki Gelişim Sürecinde Ünlü Bir Hekim", *The New History of Medicine Studies-Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 2003, s.27-28.

XVI.yüzyılda yaşamış olan Michael Servetus (1511-1553) ve yine onun çağdaşı olan Realdo Colombo'nun (1516-1559) küçük kan dolaşımını bulduğunu iddia eden eserler mevcuttu ve bunlar yanlış bilgi vermekteydiler. Nitekim daha sonra bazı tıp tarihçileri, aslında batılı bu iki bilim adamının da küçük kan dolaşımını bulmadığını ifade etmişlerdir. Bilakis böyle bir bilgiyi onlar, İbn Nefîs'in *Şerhu teşrîhi'l-kânûn* adlı eserinden öğrenmişlerdir. Michael Servetus sözde keşfini *Restitutio Christianismis (Hristiyanlığın Yeniden Düzenlenmesi)* adlı eserinde açıklar. Din kitabı hüviyetinde olan bu eserinden dolayı Servetus suçlu bulunmuş ve eseriyle birlikte kendisi de zamanın otorileri tarafından yakılmıştır. Daha sonra William Harvey de bu konuda, her ne kadar pek çok açıklama yapmış olsa da, eldeki kaynaklar bize küçük kan dolaşımını keşfedenin İbn Nefîs olduğunu göstermektedir.⁵¹

İbn Nefîs'in söz konusu olan bu keşfi, ilk defa, 1924 yılında Mısırlı bir doktor tarafından ortaya çıkarılmıştır. Muhyiddîn et-Tatavî adlı bu hekim, Almanya'da Albert Ludwig Üniversitesinin Tıp Fakültesinde Arap tıp tarihi üzerine araştırma yaparken Berlin'deki bir kütüphanede *İbn Sînâ 'nın Kanun Adlı Eserinin Anatomi Bölümü Üzerine Bir Şerh* isimli el yazma eser bulmuştur. Bu eseri inceleyen et-Tatavî, bunun İbn Nefîs'in anatomi, patoloji ve psikoloji konularını da içeren kapsamlı eserlerinden biri

⁵¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Traditional Islam in the Modern World*, Kegan Paul International, London&New York 1987, s.136; Schacht, Joseph-Bosworth, Guildford, *Türâsi'l-İslâm*, (thk: Şâkir Mustafa), 'Âlemü'l-Ma 'rife, Kuveyt 1998, I-II, c. I, s.24; Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 2000, s.218; Kahya, Esin-Erdemir, Ayşegül D., *Bilimin Işığında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tıp ve Sağlık Kurumları*, Ankara 2000, s.57-58; Ahmed, Hasanuddin, A *Concise History of Islâm-Essays on the Religio-Political History of Islâm*, Goodword Books yay., Yeni Delhi 2007, s.412-413; Kaf Al-Ghazal, Sharif, *The Influence of Islamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the Islamic Civilisation*, United Kingdom 2007, s.10.

olduğunu fark etmiştir. Bu eserin keşfi aynı zamanda önemli bir buluşun da (küçük kan dolaşımı keşfi) açığa çıkmasını sağlamıştır.

İbn Nefis'in küçük kan dolaşımı keşfiyle ilgili bazı detaylara burada yer vererek, düşünürümüzün bu konuda nasıl bir yöntem takip ettiğini göstermek istiyoruz. Öncelikle kan dolaşımının keşfi, İbn Nefis tümdengelim metodunu bildiği için, hakiki bir keşif niteliği kazanmıştır. İlk aşamada, İbn Nefis bir hipotez kurmaktadır. Onun araştırmasının ikinci aşaması ise, ters bir hareketi takip etmekten ibarettir: Doğruluğunu kontrol etmek gayesiyle veriye dönmek: Bu sentezdir. Doğrulama yaptıktan sonra, İbn Nefis genellemeye gitmektedir: (Kanun, belli bir tarzda doğrulanmış bir hususiyetin beyanı olduğundan) kanunları ortaya koymuş ve kan dolaşımı sürecinin prensiplerini tayin etmiştir. O halde İbn Nefis sentezi tanımak ve kullanmak mecburiyetindeydi. Aynı zamanda o, bu keşfini yapmak için zorunlu olarak olguların düzenini ve bağlantılarını takip etmesi gerekiyordu. İbn Nefis şüphe yok ki, incelenen fenomenleri önceden görebilmiş, tavsif edebilmiş ve tekrarlayabilmiştir.⁵²

Yaptığı küçük kan dolaşımı keşfiyle pek çok batılı bilim adamının haklı övgüsünü kazanan İbn Nefis, aynı zamanda bu keşif esnasında uyguladığı metodlarla da farklı bir ilmî kimliğe sahip olduğunu göstermektedir. Meyerhof, İbn Nefis'in değerini, 'bütün Orta Çağ boyunca, en büyük tıp otoriteleri olan Galen (Calinus) ve İbn Sînâ'nın yanlış fikirlerinden birine karşı yalnız başına savaşmış olmasındadır' ifadeleriyle belirtmektedir.⁵³

İbn Nefis'in tıp alanının yanında başka sahalarda da eserler vermesi onun ilmî yönünün derinliğini göstermektedir. Kendi döneminde hem İbn Sînâ üzerindeki

⁵² Lahbabî, *a.g.e.*, s.187-188; Schacht, Joseph-Bosworth, Guildford, *Türâsi'l-İslâm*, c. I, s.24.

⁵³ Lahbabî, *a.g.e.*, s.189.

çalışmaları hem de ilmi sorumluluğa sahip bir kişilik olarak çalışmalarına hiç ara vermeden devam etmesi, ona **İkinci İbn Sînâ** gibi bir ünvanın verilmesinin en büyük etkenlerindendir.⁵⁴ İbn Nefîs'in eserleri incelenirken onun ne kadar geniş bir ilmî arkaplana sahip olduğu hemen fark edilebilir. Zaman zaman kendisi hakkında söylenmiş sözlere de atıflarda bulunarak, onun elde ettiği şöhreti eserlerinde göstermeye çalışacağız.

3. ESERLERİ

İbn Nefîs yazmayı seven birisidir. Onun bu özelliği hakkında anlatılan şu hadise gerçekten dikkat çekicidir: Bir gün İbn Nefîs hamama gider. Yıkandığı esnada hamamdan çıkıp orada bulunanlardan mürekkep, kâlem ve kağıt ister. Aklına gelen düşünceleri belli bir müddet yazmaya devam eder ve bitirdikten sonra, tekrar hamama girerek yıkanmaya devam eder. Bu olay, onun yazmaya ne kadar çok önem verdiğine delâlet eden sadece bir örnektir. Onun eser verme konusunda kendine ne kadar güvendiğine dair şu sözleri de bu konuda ayrıca fikir vermektedir:

*"Eğer yazdığım eserlerimin benden sonra on bin yıl değerini sürdüreceklerini bilmeseydim onları yazmazdım."*⁵⁵

Farklı alanlarda eser veren İbn Nefîs'i tanıyanlar onun herhangi bir kitaba müracaat etmeden eserlerini yazdığını ifade etmişlerdir.⁵⁶ İslâm dünyasında İbn Nefîs ve eserleri genel anlamda çok iyi tanınmıştır. Fakat onun eserlerinden sadece biri ilk dönemlerde Latince'ye çevrilmiş olsa da İbn Nefîs'in çalışmalarının büyük

⁵⁴ Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.15.

⁵⁵ Meyerhof- Schacht, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 16; Kahya, *a.g.md.*, s.174.

çoğunluğu uzun bir zaman Avrupa'da fark edilmemiştir.

İbn Nefîs, tıp alanında yoğunlaştığı için eserlerinin çoğunluğu da bu alanla ilgilidir. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi o, diğer sahalarda da değerli eserler meydana getirmiştir. Bu eserler üzerinde burada özet bilgi verilecektir:

a. *Kitabu's-Şâmil fî's-Sinâ'ati't-Tıbbiyye:*

İbn Nefîs bu eserinde ameliyat tekniği üzerinde ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ona göre her ameliyat üç aşamadan oluşur: Muayene ve teşhis, operasyon ve ameliyat sonrası bakım. Bu aşamaların tamamında hastanın, ameliyatı yapan doktorun ve hasta bakıcının dikkat etmesi gereken şeylerin neler olduğu öğütlenir.⁵⁷ Bu eserin el yazma nüshâları pek çok ülkenin üniversite kütüphanelerinde bulunmaktadır.⁵⁸ Yine bu eserin kapsamı konusunda şunlar ifade edilmiştir: Eğer *eş-Şâmil* adlı eseri İbn Nefîs bitirmiş olsaydı 300 cilt olacaktı. Fakat onun ancak 80 cildi tamamlanabilmiştir.⁵⁹

b. *Şerhu Teşrihi'l-Kânûn:*

Bu eser, İbn Sînâ'nın büyük eseri *el-Kânûn*' un ilk üç bölümünü oluşturan anatomi kısmına yapılan şerhi içermektedir. Eser ilim dünyasına Dr. Muhyiddin et-Tatavî tarafından kazandırılmıştır. Kitabın en önemli özelliği, İbn Nefîs'in küçük kan dolaşımı keşfini içeriyor olmasıdır. Eserin ilmi neşrini Selman Kataye ile Paul Ghaliounqui 1988 yılında Kahire'de yapmışlardır.⁶⁰

c. *el-Mûcez fî't-Tıbb (Mûcezû'l-Kânûn):*

⁵⁷ Kahya, *a.g.md.*, s.174.

⁵⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.22.

⁵⁹ Sübkî, *a.g.e.*, s.415.

⁶⁰ Hitti, Philip K., *İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1989, c. II, s.1107; Kahya, *a.g.md.*, s.175.

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eserinin İbn Nefîs'in *Şerhu teşrîhi'l-kânûn*'da işlediği anatomi kısmı dışında kalan bölümlerinin özetidir. İslâm dünyasında büyük şöhret kazanan bu esere çok sayıda şerh ve ta'lik yazılmıştır. Eserin ilmi neşri, Abdülkerim el-Azbavî ve Ahmed Ammar tarafından 1406/1986'da Kahire'de yapılmıştır.⁶¹

İbn Nefîs bu eserde, vücudun muhtelif hastalıklarını ele alıp açıklamıştır. Eser özellikle deri hastalıkları açısından ilginç özellikler taşımaktadır. Çünkü İbn Nefîs burada ciltte oluşan beyaz lekelerden söz etmiş ve bunun deride yer yer renk kaybı şeklinde ortaya çıkan bir hastalık olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu eserinde uzun saç ve saçlarla ilgili hastalıkları da ele almıştır. Kellik, bol saçlı olma, saç dökülmesi konusunda ayrıntılı bilgiler vermiştir.⁶²

İbn Nefîs'in bu eseri Edirne Hastahanesi Başhekimî Ahi Çelebi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Daha sonraları da bu eseri Cemaleddin Aksarayî (ö. 1388) şerh etmiştir.⁶³

d. *El-Mühezzeb fi'l-Kuhli'l-Mücerreb*:

Göz hastalıklarıyla ilgili orjinal fikirler ihtiva eden bir eserdir. Oldukça kapsamlı olan bu kitap, Zafir el-Vefâi ve Muhammed Revvâs Kal'aci tarafından neşredilmiştir (Rabat 1988). Eser, bir çok yazar tarafından kaynak olarak gösterilmiştir. Özellikle XIV.yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Mısırlı Sadaka ibn İbrahim el-Şazeli, İbn Nefîs'in bu eserine atfen kendisi de *Umde el-Kuhliyye* adlı bir kitap kaleme almıştır.⁶⁴

⁶¹ Kahya, *a.g.md.*, s.175.

⁶² Kahya-Erdemir, *a.g.e.*, s.57-58.

⁶³ Keskiöglü, Osman, *Müslümanların İlim ve Medeniyete Hizmetleri*, DİB. yay., Ankara 1983, s.44.

⁶⁴ Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.23.

e. Şerhu Fusûli Bukrat:

Hipokrat'ın *Aforizmalar (Fusûl)* adlı eserinin yorumu niteliğindedir. Eserin modern neşri, Yusuf Zeydan ve Mâhir Abdülkadir Muhammed Ali tarafından yapılmıştır (Beyrut 1988; Kahire 1991).⁶⁵

f. Risâletu'l-A'zâ':

İnsan organizmasının yapısı ve işleyişiyle, organların yararlarını ve hikmetlerini anlatan bu eserin ilmî neşri Yusuf Zeydan tarafından yapılmıştır (Kahire 1991).⁶⁶

g. el-Muhtâr mine'l-Ağziye:

Diyet üzerine yazılan bu eseri, Yusuf Zeydan yayınlamıştır (Kahire 1992).⁶⁷

h. Şerhu'l- Kânûn :

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eseri için yazılmış *el-Külliyât* kısmı başta olmak üzere, basit ve mürekkep ilaçlar, baştan ayağa kadar ve belli organlara has olmayan hastalıklar konusunda yazılmış dört kitaplık şerhtir. Bu eserde İbn Nefis, küçük kan dolaşımıyla ilgili keşfini tekrar etmektedir.⁶⁸

i. Şerhu Mesâili Huneyn:

Süryani hekim ve mütercim Huneyn b. İshâk'ın sorulu-cevaplı tarzda kaleme aldığı tıbbî giriş mahiyetindeki *el-Mesâil fi't-tıbb* adlı eserine yapılmış bir şerhtir.⁶⁹

⁶⁵ Kahya, *a.g.md.*, s.175.

⁶⁶ *A.g.md.*, a.y.

⁶⁷ Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.23.

⁶⁸ *A.g.e.*, s.25-26.

⁶⁹ Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.24.

j. *Buğyetu't-Tâlibîn ve Nüzhetü'l-Mütetabbibîn:*

Tıbbın teorik ve pratik yönleri bu eserde birlikte ele alınmıştır. Ramazan Şeşen bu kısa tıp eserini ilim dünyasına tanıtmıştır.⁷⁰ Zirikli, *el-Alam* adlı eserinde İbn Nefis'in eserlerini sıralarken bu eserin isminden *Buğyetü't-tâlibîn ve Huccetü'l-mütetabbibîn* şeklinde bahsetmiştir.⁷¹

k. *el- Muhtasar fî İlmi Usûli Hadîsi'n-Nebevi:*

Hadis ilminin prensiplerine dair bu eser Yusuf Zeydan tarafından neşredilmiştir. Mısır kütüphanesinde bir el yazma kopyası mevcuttur.⁷²

l. *Şerhu Ebîzimyâ li-Bukrat, Şerhu Tabî 'atî'l-İnsân li-Bukrat, Şerhu Takdimeti'l-Ma 'rife:*

İbn Nefis'in bu üç eseri, Hipokrat'ın sırasıyla *Epidemics*, *De Natura Hominis* ve *Prognostics* adlı eserlerine yazılmış şerhlerdir.⁷³

m. *el-Vüreykât:*

Mantiğa dair muhtasar bir eser olup, Aristoteles'in *Retorik* ve *Organon* adlı eserlerinin bir özetini de içermektedir. İbn Nefis bu eserine daha sonra *el-Vüreykât fî'l-mantık* adında bir şerh de yazmıştır.⁷⁴

Buraya kadar anlattığımız eserlerin yanında kaynaklarda İbn Nefis'e ait başka

⁷⁰ Kahya, *a.g.md.*, s.176.

⁷¹ Ziriklî, *a.g.e.*, c. IV, s.27.

⁷² Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.28; Ayrıca bkz: Meyerhof, Max, "İbnü'nnefis" md., *İslâm Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997, c. V/II, s.872.

⁷³ Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.24.

⁷⁴ *A.g.e.*, s.27.

eserler de zikredilmektedir. Bunlar arasında İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *el-Hidâye fi'l mantık* gibi eserlerine yazdığı şerhler sayılmaktadır.⁷⁵

İbn Nefîs'in tıbbın yanı sıra fıkıh tahsîli de yaptığını ifade etmiştik. Kahire'deki Mesrûriyye Medresesi'nde fıkıh okuttuğu nakledilmektedir. Hatta İbn Nefîs, Şâfi 'î fıkıh ekolüne mensup Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Şirazî'nin (ö. 476) *Tenbîh* adlı eserine bir şerh de yazmıştır.⁷⁶

İbn Nefîs nahiv (gramer) ilminde de şöhret kazanmış bir âlimdir. Onun bu yönünü Bahâuddîn İbn Nehhâs şöyle ifade etmiştir: “Nahivde Kâhire'de Alâaddin İbn Nefîs'ten başka hiç kimsenin sözü beni tatmin etmez.”⁷⁷ İbn Nefîs'in bu alanda *Tarîku'l-fesâha* adlı bir eseri de vardır.

4. İBN NEFİS'İN *ER-RİSÂLETÜ'L-KÂMİLİYYE Fİ'S-SİRETİ'N-NEBEVİYYE'Sİ*

Tezimizin temeli İbn Nefîs'in *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye* adlı felsefî/teolojik romanı üzerine bina edildiği için, bu eser üzerinde biraz daha ayrıntılı bilgi vermek icap etmektedir. Eserde işlenen başlıkları kısaca ele alıp, daha sonraki bölümlerde eserin içeriğinde yer alan kelamî/felsefî problemlere değinecek ve doğal olarak da İbn Nefîs'in o konudaki yaklaşımını mezkûr eseri merkeze alarak vermeye çalışacağız.

*Fâzıl b. Nâttık*⁷⁸ olarak da isimlendirilen İbn Nefîs'in bu eseri, İbn Sînâ'nın

⁷⁵ A.g.e., s.26-27; Kahya, a.g.md., s.176.

⁷⁶ El-Azbavî, a.g.e., s.14; Meyerhof, a.g.md., s.876.

⁷⁷ Meyerhof-Schacht, a.g.e., s.14, 27.

⁷⁸ Fâzıl, fazîleti yani etik bir değeri temsil eder. Ama bu etik değeri doğuran **nutk** halidir. Nutk da, insanın epistemolojik yönünü temsil eder. İbn Nefîs'in kahramanına böyle bir isim seçmesi, âlimimizin bilgi temelli bir ahlakî tutumu temellendirmeye girişeceğinin işaretini vermektedir. Çünkü

Hayy b. Yakzân risalesine karşılık olarak yazdığı söylene de, bu eser, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı felsefî/teolojik romanıyla daha çok paralellik arz etmektedir. İbn Tufeyl'in eserindeki baş kahraman Hayy yerini, İbn Nefîs'in *er- Risâle*'sinde Kâmil adındaki şahsa bırakmaktadır. Hayy ile Kâmil arasındaki benzerlik ve farklılıklar, yeri geldiğinde verilecektir. Fakat burada bazı karşılaştırmalar yapmanın, eserleri tanıma açısından yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Her şeyden önce, her iki eserin kahramanı (Hayy ve Kâmil), ıssız bir adada kendiliklerinden meydana gelme açısından benzerdirler. Hayy ve Kâmil'in bu ıssız adada tabiatın ve evrenin dinî ve felsefî hakikatlerine, saf zihnî düşünme yoluyla ulaşmaları da bir diğer benzeşen yöndür.⁷⁹

Hayy b. Yakzân ile *Fâzıl b. Nâtık* arasındaki farklılıklara geçmeden önce, şu

mantıklı düşünen ve konuşan (Nâtık) birisinin yaratacağı sonuç fazilettir. Kısacası mantıklı akıl yürütmenin doğal sonucu, fazîleti de kendiliğinden beraberinde getirmektedir. Nutk'un 'konuşma' anlamını dikkate aldığımızda da bu ismin bir başka dikkat çeken yönüyle karşılaşmaktayız: Hz. Peygamber'in; "*Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu yahûdî, hristiyan veya mecûsî yapar.*" hadisinin Müslim rivayetinde, "çocuğun konuşuncaya, dil ile bir şeyler ifade edinceye kadar fitrat üzere" olduğu ifade edilmiştir. (Müslim, "Kader", 6) Demek ki, nutk (dil) belli bir ortama girdiği andan itibaren fitratı değiştirme özelliğine sahiptir. Düşünürümüz kahramanına *Fâzıl b. Nâtık* derken, herhalde konunun bu yönüne dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu yüzden nasıl İbn Sîna ve İbn Tufeyl eserine *Hayy b. Yakzân* ismini anlamını düşünmeden koymamışlarsa, İbn Nefîs de *Fâzıl b. Nâtık* adını rastgele koymamıştır.

⁷⁹ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.14, 37; İbn Nefîs, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr. Max Meyerhof- Joseph Schacht), Oxford 1968, s.4, 8; Bu esere bundan sonra '*er-Risâle*' şeklinde atıfta bulunulacaktır. Ayrıca eserin Arapça metni içinde olup, referansı bu metne göre vereceğiz; Al-Roubi, Abu Shadi, "Ibnul-Nafes as a Philosopher", *Bulletin of Islamic Medicine*, sayı: IV, Kuveyt 1982, II, s.325-334.

noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Gerçekten İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtk* adlı bu eserinin *Hayy b. Yakzân*'ın kötü bir kopyası olduğu iddiasını geçersiz kılacak o kadar çok farklılık var ki, biz bunlardan sadece bir kaç tanesine değineceğiz: Hayy, bebek olarak bir anne ceylan tarafından büyütülürken; Kâmil'in hayat hikâyesi eserde 10-12 yaşlarından başlar. Yani İbn Nefis, Kâmil'in bebeklik dönemine ait herhangi bir bilgi vermez. Yine Hayy, ateşi kullanmayı, yemek pişirmeyi ve giyinmeyi kendi kendine keşfederken; Kâmil bütün bu pratikleri adaya gelen ziyaretçilerden öğrenmektedir. Bir diğer husus da; adaya gelen ziyaretçilerden her iki yazar farklı gâyelerle bahseder. İbn Tufeyl, kahramanı Hayy'ın kendi kendine ulaştığı hakikatler için bu ziyaretçileri şahit olarak kullanır. İbn Nefis ise adaya gelen insanları, Kâmil'in dış dünyaya ait kendi kendine öğrendiği şeylerin bilgisini artırmak ve bakış açısını daha da genişletmek için kullanmaktadır.

Ayrıca bunlara ek olarak, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* eserinde mistik düşünceye doğru bir eğilim gözlemlenirken, İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtk*'ında ise, akli felsefeye (*mental philosophy*) doğru bir yaklaşım olduğu dikkat çekmektedir. İbn Nefis'in bu çalışmasını ayrıcalıklı kılan özelliklerin en önemlilerinden biri de, onun gelecek hakkındaki bakış açısı ve insanın geleceğiyle ilgili öngörülerde bulunmasıdır. Düşünürümüzün bu eserde yapmaya çalıştığı; peygamberin salt bir biyografisini çizmek değil, bundan öte insan türünün geçmişi, şu anı ve geleceğiyle biyografisini daha da geniş bir zeminde tartışmaktır.⁸⁰

Bu risale *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* adıyla Max Meyerhof ve Joseph Schacht tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş (Oxford 1968) ve daha sonra da

⁸⁰ Al-Roubi, *a.g.m.*, s.325-334.

Abdül Mün'ım Muhammed Ömer tarafından neşredilmiştir (Kahire 1985, 1987).⁸¹

İbn Nefîs, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye* adlı eserine başlamadan önce, çalışmasının planını dört ana bölüm olarak açıklar. Her bölüm kendi içinde alt başlıklardan/fasılardan oluşmaktadır. Eserin temelini meydana getiren dört bölümün konuları şunlardır:

1. Kâmil adındaki insanın keyfiyeti ve nasıl oluştuğu, onun bilgiyi nasıl elde ettiği ve nübüvvet bilgisine nasıl ulaştığı;
2. Kâmil'in son peygamberin hayatıyla ilgili şeyleri nasıl bildiği;
3. Kâmil'in dinin ahkâmıyla ilgili bilgilere nasıl ulaştığı konusu;
4. Son olarak da Kâmil'in, son peygamberin vefatından sonra meydana gelecek olayların bilgisine nasıl ulaştığıyla ilgilidir.⁸²

İbn Nefîs, ilk bölüme, Kâmil adındaki kişinin nasıl meydana geldiğini detaylara girerek anlatmakla başlar. Yazarın, bu kısımda Kâmil diye anlattığı şahsın ilk insan olma ihtimali gözden uzak tutulmaması gereken bir konudur. Kâmil'in eserde resmedilen yaratılış hikâyesiyle, düşüncümüz ilk insanın yaratılma sürecinin hangi aşamalardan geçtiğini anlatmaya çalışmaktadır. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ında kısaca ele alınan spontan yaratılma süreci, İbn Nefîs tarafından daha detaylı olarak ele alınmıştır. İlk insanın meydana gelişini, İbn Nefîs, kendine has tarz ve tahliliyle anlatmaktadır. Aynı zamanda yazar, diğer insanların meydana geliş sürecini karşılaştırarak bu konuyu tahlil etmektedir. İbn Nefîs'in Kâmil'in yani insanın ilk yaratılışından bahsederken, onun Hz. Âdem olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi vermediğini görmekteyiz. En azından şunu söyleyebiliriz; yazarın bu risalede Hz.

⁸¹ Bu eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.28-37; Kahya, *a.g.m.*, s.174.

⁸² İbn Nefîs, *er-Risâle*, s.3.

Âdem'in ismine bir referansta bulunmadığı açıktır. Gerek İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ında gerekse İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık*'ında Âdem isminden hiç bahsedilmemesi, akla şöyle bir soruyu getirmektedir: İbn Nefis, ilk insanın Âdem'den başka bir mahluk olduğunu mu kabul etmekteydi? Yoksa Hz. Âdem'in halifeliğiyle kastedilen bu mudur?⁸³

İbn Nefis, bu soruların cevabına ilişkin herhangi bir ipucu vermez. Ancak onun üzerinde önemle durduğu husus, Kâmil'in yani ilk insanın, tabiattaki pek çok bileşimden meydana gelerek Allah tarafından yaratıldığıdır. Çalışmanın ileriki sayfalarında bu konuya daha detaylı bir şekilde gireceğimiz için, burada bu kadar bilgi vermekle yetiniyoruz.

İbn Nefis, daha sonra yaratılan ilk insanın bilgiye nasıl ulaştığı konusunu ele alır. Kâmil'in mağarada oluşma ve büyüme sürecinin bitmesi ve akabinde mağaradan dışarı çıkması, onun çevresiyle ilişkiye geçtiği ilk tecrübedir. İbn Nefis, Kâmil'in evvela etrafındakilerden yola çıkarak kendisinde var olanların bilgisine ulaştığını belirtir. Görme, duyma, koklama, tat alma ve hissetme olarak adlandırdığımız beş duyu organının fonksiyonlarını öğrenir. Kâmil, bunların bilgisine kendi tecrübesiyle ulaşır.⁸⁴

Bunun ardından, o, kendi iç organlarını (kalb, karaciğer, mide...gibi) da anlamak için çevresindeki ölmüş hayvanlar üzerinde bir takım incelemelerde bulunarak bu bilgilere de vâkıf olur. Buradan hareketle hayvanların da bazı özelliklerini, et oburluk, cesaretlilik, korkaklık vb. gibi keşfeder.⁸⁵ Hayvanları bu şekilde tetkîkinden sonra Kâmil, bitkileri de anlamaya ve onların özelliklerini keşfetmeye çalışır. O, her bitkinin tohumdan

⁸³ Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyat yay., Ankara 2001, s.124, 144-146; Bu problemin ayrıntıları için bkz: Yakıt, İsmail, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.

⁸⁴ İbn Nefis, *er-Risâle*, s.6.

⁸⁵ *A.g.e.*, s.6-7.

büyüyüp de nasıl en son haline geldiğini keşfetmek için onları inceler. Çekirdeğin, yani maddenin toprakla etkileşime girdikten sonra ondaki başkalaşımı farkederek. Her bitkinin, meyvenin kendine has özelliklere sahip olduğunu, kiminin kabuklu, kiminin kabuksuz, bazısının meyvesinin salkım halinde, bazısının ise tek tek olduğunu farkına varır. Sonuç olarak Kâmil, hayvanların ve bitkilerin her birinin belli gâye ve fayda için var olduğunu, ayrıca onların hiç birinin gereksiz ve boş yere olmadığını keşfetmiştir.⁸⁶

İbn Nefis, Kâmil'in dilinden Kur'an'ın insanlara tavsiye ettiği, kâinata var olanları inceleyip hem onlar hakkında bilgi edinmeyi hem de onların boş yere meydana gelmediğini okuyucuya anlatmak ister. Yine düşünürümüz, burada her şeyin bir gâyeye hizmet ettiğini vurgulayarak, İslâm teolojisinde sıkça başvurulmuş teleolojik (gâye) deliline göndermelerde bulunmaktadır.⁸⁷

Kâmil, hayvanları ve bitkileri inceledikten sonra yağmur, rüzgar, kar, soğuk, şimşek, gök gürültüsü gibi tabiat olaylarını anlamlandırmaya çalışır. Meydana gelen bu doğa hadiselerinin bazen var olup bazen de yok olduğunu farkederek. Belli bir yaşa yani ergenlik çağına gelen Kâmil'in zihninde, bütün bunların kendi kendine mi olduğu, yoksa bunları var eden birinin mi olduğu gibi sorular belirir. İbn Nefis, burada Kâmil'e, kelâmî/felsefî geleneğimizdeki *varlık* anlayışını söylettirir. Daha sonra o, mümkün varlıktan yola çıkarak, bu varlıkları var eden vâcip, yani *vâcibu'l-vücûd* fikrine ulaşır. Daha sonra Kâmil, bu mümkünleri meydana getiren varlığın, *vâcibu'l- vücûdun*, her şeyi bilme ve her şeyi en 'itinâlı ve en sağlam yapma gibi sıfatlara sahip olması gerektiğini belirtir.⁸⁸

⁸⁶ A.g.e., s.7-8.

⁸⁷ Bu konudaki ayetler için bkz: Enbiyâ, 21/ 16-17; Duhân, 44/ 38; Ra'd, 13/2-3....vb. ayetler.

⁸⁸ İbn Nefis, a.g.e., s.8-9.

Kâmil buraya kadar her şeyin yaratıcısı olan Allah fikrine ulaştıktan sonra, peygamberliğin gerekliliği konusu üzerinde düşünmeye başlar. İnsanın sosyal bir çevrede yaşamak zorunda olduğundan hareketle, bir sosyal varlık olan insanın peygambere muhtaç olduğunu keşfetmektedir. İbn Nefis, bunun aklî izâhlarını da Kâmil'e yaptırmaktadır. Kâmil, peygambere olan ihtiyacı belirtirken aynı zamanda o, peygamberin neler getirmesi gerektiğini de detaylı bir şekilde açıklamaktadır.⁸⁹

İbn Nefis, birinci bölümde yukarıda bahsedilen konulara değindikten sonra, ikinci bölümde, Kâmil'in son peygamberin hayatına dair keşfettiği bilgileri on fasılda detaylı bir şekilde ele almaktadır. Eser bir anlamda *sîret-i nebi* özelliği de taşıdığı için, yazar, daha çok son peygamberin hayatını detaylı bir şekilde ele almış, O'nun soyu, vatani, terbiyesi-eğitimi, istekleri ve şemâili, hastalıkları, çocukları, insanlara tebliğ metodu, ismi ve kitâbı hakkında bilgiler vermiş, değerlendirmeler yapmıştır.⁹⁰

İbn Nefis, üçüncü bölümde ise, Kâmil'in son peygamberin sünnetinin bilgisine nasıl ulaştığını ele almaktadır. Burada konu iki bölüm açılarak izâh edilmektedir. Bunlar; peygamberin getirdiklerine karşılık ilmî ve ameli sorumluluk olarak anılmaktadır. Bu bölümler de ayrıca bir kaç fasla ayrılarak, ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Kâmil, bu bölümün ilk kısmında, peygamberin öğretmesi gereken Allah ve O'nun sıfatları üzerinde durur. Kâmil, Allah'ın tek olduğunu ve O'na hiç bir şeyin benzemediğini, her şeyi bilen, duyan, her şeye kadir olduğunu, peygamberin öğretmesi gerektiğini anlatır. Kâmil, peygamberin 'aşkın varlıkla' ilgili bilgilerini verirken, bunları halkın anlayabileceği

⁸⁹ A.g.e., s.9-13.

⁹⁰ A.g.e., s.14-26; İbn Nefis, peygamberin kişisel özellikleri uyuması, baş ağrısı....vb. ile yaratılışı arasında yakın bir ilgi kurmaktadır. Bu gibi açıklamaların İbn Haldûn'da da olduğunu görmekteyiz. Bkz: İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Haz. Ahmed ez-Zu'bi), Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut trs., s.133 vd.

şekilde anlatması gerektiğini de belirtmeyi ihmâl etmez. Peygamberin hangi konuyu detaylı, hangisini ayrıntıya girmeden anlatması gerektiği, yine nerede sembollere başvuru nerede baş vurulması gerektiğini, kısaca *avâm* ve *havâss* ayrımını göz önünde bulundurması gerektiğini belirtir. Kâmil'e göre, bunlar peygamberin ihmal etmemesi gereken şeylerdendir.⁹¹

Kâmil, ilk bölümün ikinci faslında me'âd (yeniden diriliş) konusu üzerinde durmaktadır. Kâmil, son peygamberin yeniden diriliş konusunda da ayrıntılı bilgi vermesi gerektiğini düşünür. Ona göre bu diriliş, ruhen mi, beden mi, yoksa her ikisi ile birlikte mi olacak? şeklindeki sorulara, bu peygamberin mantıkî cevaplar vermesi gerektiğini vurgular. Kâmil, peygamberin öbür dünyaya ait şeyleri soyut değil de insanların anlaması için somutlaştırarak anlatmasının gerekliliğine inanmaktadır. Kâmil, yeniden dirilişin nasıllığı üzerinde dururken beden-ruh münasebetine de değinir. Kur'an'daki ayetlerin⁹² ışığında fakat bunu belirtmeden yeniden dirilişi de rasyonel bir tarzda izah etmeye çalışır.⁹³

Kâmil, üçüncü bölümün ikinci kısmında son peygamberin bildirmesi gereken amelî sorumlulukların neler olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu peygamberin son nebi olduğunu anlayan Kâmil, onun dinini korumak ve bu dinin nesiller boyu devam etmesi için bazı tedbirler alması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda namaz, zekat, oruç, hac ve kelime-i şehâdetten bahseder. Bunların her birinin farklı yönünü, iman- ibadet ilişkisi ekseninde, kendine has rasyonelleştirme yöntemiyle açıklar. Ayrıca, muamelât konusunda erkek ve kadının sosyal hayatta elde ettiği farklı kazanımları- İslâm hukûkuna göre- ve bunların adâlet ilkesine uygunluğunu yine aynı yöntemle izâh eder. Daha sonra

⁹¹ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.26-27.

⁹² Bu ayetler için bkz: Hicr, 15/26-29; Secde, 32/7-10; Sa'd, 38/71-72.

⁹³ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.27-30.

peygamberin getirdiği emir ve yasaklar, cezaların (ukûbât) bazısını (nikah, zinâ, fâiz, kısas, diyet...) ele alarak bunların hepsinin aklen açıklanabileceğini göstermeye gayret eder.⁹⁴

İbn Nefis, *Risâle*'nin son bölümünü, Kâmil'in son peygamberin vefatından sonra meydana gelen olayların bilgisini nasıl keşfettiğine ayırır. On fasıldan oluşan bu bölümde, Kâmil son peygamberin vefatıyla beraber o nebinin ashâbı arasındaki *hilâfet* ve bu konudaki ihtilâf ve çekişmeler üzerinde durur. Düşünürümüz örneğin; peygamberin kendisinden sonra bir halife tayin etmemesi gerektiğinin izahını şöyle yapmaktadır: Eğer peygamber, arkadaşları arasından herhangi bir kişiyi halife olarak atamış olsaydı, öncelikle halifeden sadır olan bir yanlış, peygambere nispet edilebilirdi ki, bu peygamber için uygun bir şey değildir. Ayrıca eğer peygamber halife tayin etmiş olsaydı, peygamberin diğer sahabesi arasında kıskançlığın artmasına neden olabilirdi ki, bundan dolayı peygamberin açık bir şekilde halef ataması doğru olmaz. İbn Nefis, halifeyi peygamberin atamasıyla sahabe arasında meydana gelecek kıskançlık ve benzeri durumu da; her insanın gücü, yetkiye ve makama meyilli olduğunu belirterek açıklamaya çalışır.⁹⁵

Bu bağlamda İbn Nefis, son peygamberin vefatından hemen sonra büyük çapta hilafet tartışmalarının olmaması gerektiğini öne sürer. Buna gerekçe olarak da, müslümanların sayısının o zaman az, kâfirlerin daha fazla olduğunu, bundan dolayı büyük bir tartışma ortamının olması halinde, kâfirlerin müslümanlara galip gelmesine ve son peygamberin dininin yok olmasına neden olacağını ifade eder. İbn Nefis'in diğer halifeler döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin gibi savaşların peygamberin vefatının hemen

⁹⁴ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.31-36.

⁹⁵ *A.g.e.*, s.38; Peygamberden sonra sahabe arasındaki hilafet tartışmalarının geniş bir tahlili için bkz: Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ağaç yay., Ankara 2001.

akabinde değil de daha sonraki zamanlarda olabileceğini, yukarıdaki gerekçeyle bunda herhangi bir sakıncanın olmadığını belirtmektedir.⁹⁶

Düşünürümüz hilafetle ilgili açıklamalarından sonra, mezheplerin teşekkülü, oradan peygamberin ümmeti arasında günahların çoğalacağı ve bunlardan dolayı başlarına gelecek musibetlerle ilgili bir dizi tahliller yapar. Daha sonra bu ümmetin kâfir topluluklarla karşılaşp onlarla olan münasebetleri ve İbn Nefis'in kendi döneminde işgalci kavimlerin nasıl bir yapıya sahip olduğunu inceler. Düşünürümüz dönemindeki sultanların nasıl bir karakteri ve yaşantısı olduğu, ayrıca müslüman ülkeleri işgal eden insanların yapısı ve karakter özellikleri hakkında da ilginç tespitleri Kâmil vasıtasıyla yapmaktadır.⁹⁷

İbn Nefis'in özellikle kendi zamanında işgalci kâfirleri anlatırken, iklimin ve sosyal hayatın insan yapısı ve karakteri üzerindeki etkilerini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Düşünürümüzün, 'işgalci kâfirler' diye tasvir etmeye çalıştığı toplumun tarihi bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Moğollar veya Tatarların olması büyük olasılıktır. İbn Nefis'in tahlillerini eserinden aktaralım:

“Kâfirlerin peygamberin ümmetinden olanları öldürmeleri, ümmetin günahlarından temizlenmelerine sebeptir. Zaten bunlar bir din sahibi de değildirler. Bunlar, kendilerine davetin tam anlamıyla ulaşmadığı kimseler gibidirler. Çünkü bu kimseler yeryüzünün ılıman bölgelerinde medeniyetten uzak yaşıyorlardı. Onların en güney bölgelerde yaşamaları mümkün değildir. Çünkü insanlar orasının çok şiddetli sıcağından dolayı kalpleri zayıflardı. Bunun içinde onlar bu toplumun kanını dökmeye güç yetiremezlerdi. Bundan dolayı onların kuzey taraflarından olmaları gerekir.

⁹⁶ A.g.e.,a.y.

⁹⁷ İbn Nefis, a.g.e., s.39-48.

Çünkü burasının halkı, soğğun şiddetinden dolayı cesaretli, kalbleri katı ve acımasız olurlar. Onlar kuzey-batıdan da olamaz. Çünkü o bölgenin insanları azdır ve az olmalarıyla birlikte adalarda yaşamaktadırlar. Bundan dolayı onlar dağınık haldedirler ve bu toplumun insanlarını yenmek için yeterli derecede birleşmeleri mümkün olmaz. Bunun sebebi de kuzey-batıdaki denizlerin kuzey-doğunun aksine çok olmasıdır. O halde bu kafirlerin göçebe insanlardan olmaları gerekir; çünkü şehirlilerin cesareti daha azdır. Bu insanların geniş göğüsleri, büyük başları, ince kolları, dar gözleri ve büyük kalçaları olması gerekir. Onların üst tarafları büyük olmalı, çünkü sıcak onların iç taraflarına yayılır. İklimlerinin soğuk olmasından dolayı da aşağı tarafları ince olmalıdır. Bu özellikler, arslanın yaratılışında olduğu gibi, cesaretin belirtileridir. Gözlerinin darlığına gelince, bu husus onların beyinlerinin aşırı nemliliğinden dolayı ve şiddetli soğuktan dağılmanın az olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı sebepten onların burunları basıktır. Onların kasıklarının büyüklüğüne gelince, bu da onların küçüklükten beri çokça ata binmelerinden dolayıdır. Çünkü bu bölgelerde at çoktur. Onların seyahati daima atla olmaktadır.”⁹⁸

Görüldüğü üzere İbn Nefis, her ne kadar kendi dönemindeki insanları ve olayları anlatsa da, yaptığı tahlillerin belli bir ilmî temele dayandığı vakıadır. Hekim olmanın getirdiği bilgiyle kendine has muhakeme bir araya geldiğinde, düşünürümüzün yaptığı gibi farklı yorumlar ortaya çıkmaktadır. İbn Nefis, küçük kan dolaşımı keşfinde kısa da olsa açıklamaya çalıştığımız gibi, kendine has yöntemini, sadece tıpta değil, insanı anlama ve anlamlandırma için, psikoloji ve

⁹⁸ İbn Nefis, a.g.e., s.42-43; Ayrıca bkz: Meyerhof-Schacht, a.g.e., s.80.

sosyal disiplinlerde de kullandığını onun yukarıdaki çıkarımlarında görmekteyiz.

İbn Nefis eserin son bölümünde, son peygamberin vefatından sonra yüce âlemde ve aşağı âlemde meydana gelecek olayların keşfinden hareketle kıyametin kopacağıının belirtilerinden bahseder. Düşünürümüz, kıyâmet kopmadan önce vukû bulacak olaylardan bahsederken günümüzde hem medyayı hem de bilim adamlarını çokça meşgul eden konulardan bahsetmektedir. Onun kendi dönemine dair yukarıda yaptığı tahlil denemelerinin benzerini, geleceğe yönelik öngörülerıyla de yapmaktadır. İbn Nefis yüce âlemde olacak şeylerle ilgili olarak, ilk önce güneşin, ayın ve yıldızların hareketleriyle ilgili bilgiler verir. Güneşin birgün normal hareketini devam ettirmeyeceğini ve bunun sonucunda da Allah'ın müsaadesiyle güneşin bir gün batıdan doğacağını kesin olduğunu belirtir. Ona göre, Güneşin batıdan doğuşunu takip eden gece daha uzun olacaktır. O zaman mevsimler arasında fark olmayacak ve ekvator'dan çok uzak bölgeler, daima aşırı soğuk olacak ve ekvatora yaklaşıldığında ise daima sıcak olacaktır. Bütün bunların neticesinde iklim, insan mizacına uygun olmayacaktır. İnsanın özellikleri gerçekten değişecek, insanlar itidalden uzaklaşmaya başlayacaklardır. Bu da insanların karakterlerini olumsuz yönde etkileyecek, bir takım kötü huyların (fitne, fesat, riya.....) çoğalmasına zemin hazırlayacaktır.⁹⁹

İbn Nefis, yüce âlemde meydana gelecek değişiklikleri bu şekilde açıkladıktan sonra, yine Güneşin eğiminin farklılaşması sonucu aşağı âlemde de bir takım değişikliklerin meydana geleceğini öngörmektedir. Ona göre örneğin; güneşin eğimi sıfır veya ona yakın olduğunda, ekvatora yakın bölgelerde sıcaklık çok şiddetli olacak ve yangınlar özellikle mağara gibi yerlerde ve kükürtlü bölgelerde çoğalacak. Bazı bölgelerde oluşan aşırı sıcak sebebiyle buharlaşma olacak ve bu da ağaçların

⁹⁹ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.49-50.

kurummasına neden olacak ve toprak da azalacaktır. Çünkü onun büyük bir bölümü buharlaşıp yükselecek. Böylece yerin içindeki gizli hazineler de ortaya çıkacak. Güneşin eğiminin yokluğu bir müddet devam ettiğinde, bu eğim normalden daha fazla olacak ve bu da hayvanların ve bitkilerin yapılarını bozacaktır. Sonra kıyamet gelecektir. Kıyametten önce, yerin içindeki dumanlar ve rüzgarlar yüzünden depremle ve yer çökmelerinin çoğalması gerekir. Bu çok sıcak bölgelerde olacak. Çünkü sıcak, zemini yukarıya doğru hareket ettirir; soğuk bölgelerde ise, yerin yüzeyi kalın ve aşırı şekilde katı olur ki rüzgarlar ve duman bir yol bulamaz. Bu da dediğimiz şeylerin olmasını gerektirir. Ayrıca insanların yapılarının farklılığı yüzünden onların görünüşleri de farklı olacak ve çirkin görüneceklerdir. Hatta İbn Nefis insanın suret olarak hayvana benzeyeceğini de iddia etmektedir.¹⁰⁰

İbn Nefis'in kıyametten önce meydana gelecek olaylarla ilgili olarak bu gibi öngörülerde bulunması, gerçekten ilginçtir. Onun, genelde hadis kitapları ve bu kitapların yorumu niteliğindeki literatürde anlatılanların bazen dışına çıkarak kıyamet alametleri şeklinde isimlendirilen hadiseleri de rasyonelleştirmeye çalıştığını görmekteyiz. Düşünürümüz, 'her şey aslına döner' ilkesi gereği, yeryüzü ve insanda meydana gelecek değişikliklerin ardından tekrar bir normalleşmenin yaşanacağını belirtir. Bununla da anlatmak istediği, yeniden diriliş için her şeyin düzenli bir şekil almasıdır. İbn Nefis, yeniden dirilişin de ilk diriliş gibi olacağını belirtirken, eserin başında Kâmil'in oluşum sürecini anlattığı şartlara tekrar atıfta bulunur:

“Güneşin eğiminin tamamen kaybolmasından sonra, başka bir eğimin oluşması gerekir. Bu sabit noktalar hareketlerine kuzeyden güneye doğru yavaşça devam eder. Bu hareket farkedilir olduğunda, dünya ilk durumuna

¹⁰⁰A.g.e., s.50-51.

dönecektir ve hava da hayvanların yaşamı için tekrar uygun hale gelecektir. Kış ayında çok yağmur olacak ve yeryüzü suyla dolacaktır. Toprakla su karışıp ve güneşin sıcaklığından dolayı mayalanma olunca, bu durum, insan vücudu ve diğer hayvanların vücudunun oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Bundan dolayı nefis, daha önce anlattığımız gibi, insan nefsinin bağlı olduğu acbû'z-zenebten beslenecektir. Bu toprak, çok ince besleyici madde olacak ve insan vücudu bundan meydana gelecektir. Onlar daha önce olduğu gibi tekrar diriltilecek. Bu ise -Âlim ve Kâdir olan- Allah'ın ölüyü diriltmesidir (ba's)."¹⁰¹

İbn Nefîs'e göre her şey olması gerektiği gibi olmuş ve/veya öyle olacaktır. Bu, ilahî iradenin 'hikmet planında' haklı çıkması (justifikasyon)'dır. Eserin genelinde görülen bu anlayış tarzı bazı araştırmacıları İbn Nefîs'in bir *tarihi determinizm* veya *historisizm* fikri ortaya koyduğu, tarihin aklen zorunlu yasalara tabi şekilde bir seyir izlediğine inandığı kanaatine yöneltmiştir. Bu seyir bir tekamülün meydana geldiğini göstermektedir. Bu tekamül, sadece insan bedeni ve zihninde değil, insanın şekil verdiği tarihi hadiselerde de geçerlidir. Bunu İbn Nefîs, *Fâzıl b. Nâtık* adlı eserinde verdiği somut örneklerle okuyucuya anlatmaktadır.¹⁰²

A. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE EVRİM/TEKÂMÜL DÜŞÜNCESİ ve DİNÎ REFERANSI

İbn Nefîs, eserinin kahramanı olan Kâmil'in meydana gelişini anlatırken, onu bir anne-babadan dünyaya gelmiş bir çocuk gibi anlatmamaktadır. Düşünürümüz

¹⁰¹ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.52-53.

¹⁰² Al-Roubi, *a.g.m.*, s.325-334; Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad: Kelam-felsefe ilişkileri üzerine araştırmalar*, İz yay., İstanbul 1998, s.142; Bu esere bundan sonra, *Akıl ve İtikad* şeklinde referansta bulunulacaktır.

daha ziyade, Kâmil adı altında, ilk insanın dünyaya gelişine yani yaratılış serüvenine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı, bu bölümde İbn Nefîs'in Kâmil için çizdiği yaratılış projesinin kaynağına inmek için, konunun hem Kur'an'a hem de İslâm düşüncesindeki yerine değineceğiz. Bu bağlamda mesele, insanın yaratılışta geçirdiği tekâmül süreci veya yaratıcı evrim meselesiyle doğrudan ilintili hale gelmektedir. Biz burada evrim/tekâmül düşüncesini daha çok insan merkezli ele almaya çalışırken, meselenin müslüman düşünürlerce nasıl temellendirildiğini göstermeye gayret edeceğiz. Çalışmamızın ana eksenini sadece bu konu olmadığı için, İslâm düşünce geleneğinde evrim/tekâmül temasını etraflıca işleme yerine, problemin genel hatlarıyla nasıl işlendiğini göstereceğiz.

İslâm düşüncesinde insanın yaratılışı ve bu yaratılış sürecinin nasıl işlediği konusu, ağırlıklı olarak, kelamcılar, İslâm filozofları ve mutasavvıflar tarafından tartışılmıştır. Biz burada anılan grupların konuyla ilgili görüşlerine yer verip, daha sonra İbn Nefîs'in bu konudaki düşüncelerini, karşılaştırma mantığı içinde irdelemeye çalışacağız. Müslüman düşünürlerin insanın yaratılış serüveni hakkında görüşlerini temellendirdikleri birincil kaynak Kur'an olduğu için, öncelikle Kur'an'ın bu konuyu nasıl ele aldığını görmemiz gerekmektedir.

Kur'an insanın bir süreç dâhilinde, belirli aşamalardan geçerek yaratıldığını söyler. Bu hem insan türü, hem de anne karnındaki bebeğin geçirdiği aşamalar için geçerlidir. İnsan yaratılışının evre evre gerçekleşmesi, planlı bir tekâmüle uğratıldığını (evrim geçirdiğini) söylememizi mümkün kılmaktadır. Kur'an'da insanın yaratılışından bahseden ayetlerde, maddeden ruhsallığa doğru bir tekâmül sürecinin işlediği görülmektedir. Evreler halinde yaratma, topraktan başlayarak insanın akıl ve bilinç sahibi son varlık (*halîfe*) olarak ortaya çıkışına kadar devam

eden uzun bir evrime işaret etmektedir. Bu süreç içinde insan, önce maddi bir varlık olarak gelişimini tamamlamakta, sonra da kendisine ruh üflenerek insanlığa kavuşturulmaktadır.¹⁰³

Evreler halindeki bu yaratmaya, şu ayet işaret etmektedir: *“Nitekim Allah sizi evreden evreye geçirerek yarattı.”*¹⁰⁴

Yaratma sürecinin takip ettiği evreleri Secde Sûresi 7. ayetten itibaren takip edebiliriz: *“O yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaratmıştır. Nitekim insanı yaratmaya (daha sonra nesil olarak çoğalmaya imkân tanıyan/ sülâleten) çamurdan başladı (1.evre). Sonra (sümme) onun neslini basit bir sudan yaratmaya devam etti. Daha sonra da (sümme) farklı bir seviyeye yüceltti (sevvâ) ve ona kendi ruhundan üfledi. (Bütün bu aşamaları algılayıp anlamanız için) size işitecek bir kulak, görececek bir göz ve gönül (fuâd) verdik...”*¹⁰⁵

Ayette gözler, gönüller gibi insani yeteneklerin kullanılması, insanın geçirdiği bütün bu yaratılma aşamalarından her birinin içerdiği maddi ve ruhsal süreçlerle ilgilidir. Çamur (*tîn*) ve su (*nutfe*) aşamaları gözün ve kulağın nesnesidir. Bu aşamalar insanın beş duyuyu algılayan/gözlemlenen maddi (*halk*) yapısına işaret eder. İnsanın duyu algıları bunları keşfeder ve bilgi nesnesi haline getirir. *Tesviye* ve *ruhun üflenmesi* ise hiçbir şekilde gözlemlenemeyecek, sadece ince/rafine aklın (*lubb*) ve gönlün (*fuâd*) kavrayabileceği insanın soyut yapısına işaret eder. Bu soyut yapı görünmez, ama etkileri fark edilir.

¹⁰³ Düzgün, Ş. Ali, *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Lotus yay., Ankara 2010, 2. Baskı, s.128.

¹⁰⁴ Nûh, 71/14.

¹⁰⁵ Secde, 32/7-9.

İnsanın topraktan yaratıldığını (*halk*) söyleyen bölüm, insanın yaratılma aşamalarından botanik döneme işaret etmektedir. Bunu başka ayetlerde de görmek mümkündür: “*Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirerek yarattı*”¹⁰⁶ ayetinde olduğu gibi. Bu botanik dönemden hayvanî döneme geçişin, şekil değişikliğinden ziyade yapısal (genetik) bir değişim olduğunu göstermek üzere ayette *ce‘ale* fiili kullanılmaktadır.

İnsanın biyolojik gelişiminin anlatıldığı evrelerden sonra, insanın başka (*âhar* آخر) bir yaratılışla yeniden inşa edilmesinden kasıt, onun soyut değerlerle donatılmasıdır. *Âhar* etimolojik olarak, âhiret dâhil metafizik ve gaybî unsurları temsil eden şemsiye bir terimdir. Bu aşamaya Âdem’e eşyanın isimlerinin öğretildiği aşama denk gelmektedir.

Bu ayette kullanılan fiiller arasındaki geçişlerde kullanılan atıf harfleri, bu sürecin nasıl işlediği (*keyfiyeti*) konusunda ipuçları vermektedir. İnsanın özel bir balçıktan meydana getirilmesiyle, bir damlacık (*nutfe/meni*) haline gelip üremeye kaynaklık etmesi arasında - botanik dönemle hayvanî dönem arasında - uzun bir zamanın geçtiğini göstermek üzere *sümme* atıf harfi kullanılmaktadır.¹⁰⁷

Yukarıda verilen ayetlerde, günlük dilde insana referansta sadece *insan* terimiyle yetinilirken, Kur’an’ın bunu iki kelimeyle açıkladığını görmekteyiz: Beşer ve insan. Beşer kelimesi insanın maddi varlık yapısına karşılık olarak kullanılır.

¹⁰⁶ Nûh, 71/17.

¹⁰⁷ Bkz: Sağlam, Bahaeddin, *Alternatif Tefsir Çalışmaları*, Tebliğ yay., İstanbul 2004, s.23 vd.

İnsan kelimesi ise; maddi yapıyı anlamlı kılan ruhsal yöne işaret etmektedir.¹⁰⁸ İnsan, insansı bir varlık olan beşer statüsünden çıkıp tam anlamıyla insanlık niteliğini kazandığı ana kadar tabiatın işleyiş seyrine bağlı olan diğer varlıklarla aynı kaderi paylaşmıştır. Bu gerçeği Kur'an: "*İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki; bu süre içinde anılmaya değer bir şey bile değildi.....*"¹⁰⁹ ayetiyle ifade eder. Burada insanla ilgili olarak anılmaya değer görülmeyen yön, insanın beşeri yönüdür.¹¹⁰

İnsanın beşer-insan yönüne değinirken onun menşeinin (aslının) ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Günümüzde tartışma konusu olan insanın aslı meselesi, İslâm düşünce tarihinde Mevlana gibi tasavvuf ekolünden, Câhız (ö. 255/869), İbn Miskeveyh (ö. 421/970), İbn Tufeyl, İbn Nefîs ve İbn Haldûn (ö. 1406) gibi kelam-felsefe ekolünden düşünörlere kadar geniş bir yelpazede ele alınıp irdelenmiştir. Elbette onların savunduğı evrim düşüncesiyle bugün tartışılan evrim arasında derin farklılıklar vardır. Müslüman âlimlerin evrimle ilgili düşüncelerinin temelinde Kur'an olduğu için onlar, Allah'ın yaratması olmayan bir evrim düşüncesini benimsememişlerdir. Onlar, hem Kur'an'a hem de başta Aristoteles (m.ö. 384-322) olmak üzere eski çağdan itibaren sürüp gelen çizgiyi terk etmemişlerdir. Bu sebeple müslüman düşünörlere, doğadaki oluşumları ve canlı türlerinin birbirine dönüşmelerini, hep basitten karmaşığa ve az iyiden mükemmele doğru ilerleyen tekâmül aşamalarının da zorunlulukla belirlediğı maddi-manevi gelişme şeklinde

¹⁰⁸ Ayetler için bkz: Hicr, 15/26-27; Kehf, 18/37; Hâcc, 22/5; Rûm, 30/20; Zümer, 39/6; Câsiye, 45/3-4; Rahmân, 55/14-15; Vâkıa, 56/57-60; İnsân, 76/28; Târik, 86/5-8; Şems, 91/7-9; Tîn, 95/4; Alak, 96/1-2.

¹⁰⁹ İnsân, 76/ 1-2.

¹¹⁰ Düzgün, Şaban Ali, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4/2, 2006, s. 11.

algılamışlardır. Bu düşünürlerin çoğu, doğada tespit olunan süreçler ile meydana gelişlerin doğa ötesi manevi güçlerden kaynaklandığı anlayışını benimsedikleri için, onların tasavvur ettikleri oluşum ile çağımızda ortaya konan evrim (*evolution*) teorisini birbirinden ayırmak için *tekâmül* kelimesi tercih edilmiştir.¹¹¹

İslâm düşüncesinde insanın aslı ve menşei meselesi, Yahudi-Hristiyan teolojisinden çok farklı bir şekilde değerlendirilmektedir. Bunun yanında benzer tarafların hiç olmadığını söylemek de mümkün değildir. Yaratılış fikri, üç vahiy dininde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm), ortak bir kabule dayanmaktadır. Allah'ın düz mantıkla asla izah edilemeyecek şekilde 'yok'u 'var' etmesi veya 'yok'u 'var'a dönüştürmesi fikri, bu üç ilahî dinin hemfikir olduğu noktadır. Ancak söz konusu ortak kabulün ardından, görüş ayrılıklarının ortaya çıktığı görülmektedir. Şöyle ki, Yahudi-Hristiyan akidesinde, varlık evreninde yer alan varlık kümeleri, bu arada canlı türleri, birbirinden meydana gelmemişlerdir. Özellikle de insanlığın başka hiç

¹¹¹ Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara 1992, s.193-194; Ayrıca İslâm düşüncesinde bedensel tekâmül anlayışının ele alındığı bazı eserler için bkz: Câhız, Ebî Osman Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-VIII, Mektebetü Câhız, 2. Baskı, Kâhire 1385/1965; İbn Miskeveyh, *Kitâbü'l-fevzi'l-asğar*, Beyrut 1319, s.86-91; İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.14 vd; İbn Nefîs, *er-Risâle*, s.4-5; Ayrıca bkz: Sharif, M. M., *A History Of Muslim Philosophy*, c. I, s. 528-540; Fakhry, Majid, *A History Of Islamic Philosophy*, U.S.A. trs, Kolombiya Üniversitesi yay., s. 264-270; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s.31-119; Gish, Duan T., *Fosiller ve Evrim*, (Çev. Adem Tatlı), İstanbul 1984, s.38; Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, DİB. yay., Ankara 1987, s.75 vd.

bir canlı türüyle içten bir bağlantısı yoktur. Çünkü her tür, bu akideye göre, diğer türlerden bağımsızca kendi başına var kılınmışlardır.¹¹²

Yahudi ve Hristiyanlıktaki yukarıda belirtilen fikirlerin aksine, Kur'an'da yaratılışın anlık bir olay değil, süreklilik taşıdığı, “*Allah’ın her an bir var kılma (şe’n) halinde olduğu*”¹¹³ söylenerek dile getirilmektedir. Aynı şekilde, “*Allah’ın yaratmağa nasıl başlayıp sonra bunu nasıl tekrar edeceğini anlamazlar mı?*”¹¹⁴ ayeti de yaratmadaki bu sürekliliğe işaret etmektedir.

İnsanın yaratılış süreci Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde farklı yerlerde şöyle bir sıralama takip edilerek anlatılır:

- 1- Topraktan yaratılması (Fâtır, 35/11; Âl-i İmrân, 3/59).
- 2- Toprakla suyun birleşmesinden meydana gelen çamur (En’âm, 6/2; A’râf, 7/12; Mü’minûn, 23/12).
- 3- Çamurun hava ile girdiği değişikliklerle oluşan kara balçık (Hicr, 15/26, 28, 33).
- 4- Belli bir yumuşaklık kazanmış, şekillendirilebilir yapışkan bir toprak (Sâffât, 37/11).
- 5- Dokununca ses çıkarma özelliğine sahip pişmiş, kuru çamur (Hicr, 15/26, 28, 33).
- 6- Ateşin tesiriyle kiremit haline gelmiş pişik çamur (Rahmân, 55/14).

¹¹² Bkz: *Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes yay., İstanbul 2001, s.2-3; Kutsal kitabın (Bible) bu konuda sunduğu verilerin, bilimsel olarak da doğrulandığının tartışması için bkz: Parker, Andrew, *Why the Bible is Scientifically Accurate-The Genesis Enigma*, Avustralya 2009.

¹¹³ Rahmân 55/29.

¹¹⁴ Ankebût, 29/19.

7- Ruhun üflenme aşaması (Sa'd, 38/71-72).¹¹⁵

Yukarıda kısaca değinildiği üzere, Müslüman düşünürlerden bazıları, Kur'an'da açıklanan bu hususu eserlerinde ele almışlar ve ortaya saf bir evrim düşüncesi değil de *yaratıcı evrim* fikri yahut Hristiyanların tartıştığı isimle *akıllı tasarım* düşüncesi konulmuştur. Adına ister evrim ister tekâmül denilsin, bu sürecin son merhalesi, *eşref-i mahlûkât*'ı, yani insan soyunu ortaya çıkarmaktadır. Kur'an'ın kullandığı eşref-i mahlûkât tamlaması, insanı yaratılmış varlıklar hiyerarşisinde en üst noktada göstermek için kullanılmaktadır. Bu varlık hiyerarşisi fizik âleminden metafizik âlemine kadar geniş bir yelpazede ve dikey bir seyir göstererek sunulmaktadır.¹¹⁶

O halde insan, doğada tek başına tecrid olmuş, diğer varlıklarla hiç bir bağı olmayan bir yaratık türü değildir. Onun, cansız ile canlı varolanların hepsiyle değişik şekil ve oranlarda ilişkisi bulunduğundan, yine o, onları inceleyip anlayabilmekte, sonuçta da onları anlamlandırıp açıklayabilmektedir. Kur'an'ın bize sunduğu insanın nev-i şahsına münhasır olması yani orjinal bir varlık olması, onun maddi yönüyle değil de, mana tarafıyladır. Buradan da anlaşılmaktadır ki, insan sosyal bir varlıktır. O, topluluk halinde yaşayarak doğayı, hayatı ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde değiştirir.¹¹⁷

¹¹⁵ Düzgün, Ş. Ali, "Halk ve Emr Varlıkları", *Basılmamış Ders Notları*.

¹¹⁶ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s.127-128; Evrimin tevhid'le, dolayısıyla Kur'an'ın getirdiği temel prensiplerle, diğer dinlerin ve bilimin verileri arasındaki ilişkisini ele alan tartışma için bkz: Mutahhari, Ayetullah Murtaza, *Fundamentals of Islamic Thought God, Man and Universe*, (İngilizceye çeviren R. Campbell), Mizan Press, U.S.A. 1985, s.205-215.

¹¹⁷ Duralı, *a.g.e.*, s.198-202.

Yaratma sürecinin Allah tarafından planlı bir şekilde başlatıldığı konusunda hemfikir olan İslâm âlimleri, bu sürecin niteliği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bu tartışmanın seyrini ve içeriğini, tartışmaların genel niteliğini verdiğini düşündüğümüz İslâm âlimlerine referansla ortaya koymaya çalışacağız.

İslâm dünyasında yaratıcı evrim düşüncesi fikrini eserlerinde ilk işleyen düşünür Câbir b. Hayyân'ın (ö. 815) olarak bilinmektedir. Câbir, *tevlid/tevellüd* fikriyle kendiliğinden oluşu, sun 'î oluşumu *tevâlüd* ve *tekvîn*, ilahî yaratmayı da *kevn* ve *halk* terimleriyle açıklamıştır. O, bazı bitki ve hayvan türlerinin, hatta ilk insanın, kendiliğinden meydana gelmesinin (spontaneous generation) yanında, minerallerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların sun 'î olarak laboratuarda üretilebileceğini iddia etmiştir. Câbir, bu düşüncelerin de ötesine geçerek minerallerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların suni olarak laboratuvarında üretilebileceğini savunmuştur.¹¹⁸

¹¹⁸ Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s.33; a. mlf., *İslâm ve Ekoloji*, Ankara 1997, s.75; Câbir'in özellikle sun 'î döllenmeye ilişkin ifadeleri günümüzde artık iddia olmaktan çıkmıştır. Çünkü insanlar, bitki ve hayvan kopyalamış/üretmiştir. Hatta insan kopyalama/üretme girişimleri de gündemde, belki de bunu gizli bir şekilde yapanlar dahi vardır, fakat bunun yapılabilirliğinden ziyade, konunun ahlakîliği tartışılmaktadır. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun gen konusu ile ilgili verdiği fetvanın içeriği kısaca şöyledir: Genetik düzenlemelerle, eğer bir hastalığın tedavi imkânı varsa, seleksiyon için değil, tedavi etmek için, genetik müdahaleye izin verilmesi yönünde olumlu bir görüş vardır. Ancak ileride hastalıklı olacağını önceden tespit etmek ve baştan bunu imha etme şeklindeki düşüncenin doğru olmadığına dair kanaat bildirmişlerdir. Bu tarzda tespit edilen embriyoların itlaf edilme yerine, laboratuvarlarda kök hücre çalışmalarında, bilimsel gelişmenin ilerlemesi için deneylerde kullanılmasında da bir mahzur olmadığı sonucuna varılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Yeprem, M. Saim, *Dinlerin Gen Teknolojisi, Ötenazi ve Organ Nakline Karşı Tutumları*, <http://www.konrad.org.tr/İslâm>; Genetikle ilgili dini ve tıbbî

Mu'tezile kelamının önemli simalarından Câhız (ö. 255/869), hocası Nazzam'ın tesiriyle kâinat ve türlerin oluşumunu, Allah'ın yarattığı bir çekirdek varlıkta başlatmaktadır. Eseri *Kitâbü'l-hayevân*'da hayvan türlerinin evriminden bahseden Câhız'a göre, Allah'ın başlattığı yaratma eylemi aynı zamanda kâinatta evrimleşme yoluyla mükemmele doğru gitme özelliğini de beraberinde getirmiştir. Allah'ın yaratması devamlı bir tekâmül süreci içinde devam etmektedir. Türler kendi içlerinde sahip oldukları potansiyel kuvvetle evrimleşmektedirler. Bu evrimi veren güç ise Allah'tır. Söz konusu potansiyel kuvvet, fiziksel çevre, iklim şartları, hayat mücadelesi ve doğal seçilimin etkisiyle ortaya çıkmaktadır. İşte yaratıcı tekâmül, birbiri ardı sıra türleri bu şekilde ortaya çıkarmaktadır. Onun özellikle “...Bazı varlıkların, diğerlerinin yiyeceği olması bir kuraldır..... zayıf hayvanlar kendilerinden daha zayıf olanları yer ve kuvvetli olanlar da kendilerinden daha kuvvetli olanı yiyemezler. İnsanlar arasındaki ilişkiler de böyledir..... Allah, bazı varlıkların ölümünü, bazılarının hayatta kalmasının sebebi yapar....” ifadeleri, evrende görülen bazı kuralların Allah tarafından konulduğuna işaret etmektedir.¹¹⁹

Câhız'a göre, Allah tarafından vaz' edilen kurallar insan ile hayvanlar arasındaki bazı farklılıkların olduğunu göstermektedir. En önemli fark ise, insanın yeteneği ve kapasitesinde (*istitâ'a*) yatmaktadır. Bu da, insanın sahip olduğu akıl ve bilgisinin gerektirdiği bir kavramdır. Bu sebeple Câhız, bilindiği kadarıyla insanın maymun veya herhangi bir hayvandan türediğini açık bir şekilde ifade etmemiştir.

sakıncaların bulunduğu dair detaylı bilgi için bkz: Ürdün Tabipler Birliği-Sempozyum, *İslâm ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi?*, (Çev. Salih Uçan), İstanbul 2003.

¹¹⁹ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Mektebetü Câhız, 2. Baskı, Kâhire 1384/1965, c. VI, s.400; Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s.47-59; Ayrıca bkz: Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists*, London 1982, s.92.

Câhız Allah'ın evrendeki evrimleşme ve onun uzantısı olarak koyduğu kurallarla ilgili düşünceleri ile Lamarck ve Darwin'den yüzyıllar önce bir biyolojik evrim teorisinin temellerini atmıştır. Fakat Câhız ile bu düşüncülerin evrim teorileri arasında en önemli fark, Câhız'ın teorisinde etkili unsurları (hayat kavgası, doğal seçim..gibi) Allah'ın bir kural olarak koyduğu düşüncesi merkeze alınmakta, diğerlerinde ise yaratıcı fikrine herhangi bir atıfta bulunulmamasıdır.¹²⁰

Câhız'ın biyolojik evrim görüşü hiç şüphesiz kendinden sonra gelen İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, el-Bîrûnî, İbn Tufeyl...gibi düşüncülerini etkilemiştir. Câhız'ın teorisi daha sonra bu düşüncüler tarafından farklı bir tarzda yeniden ele alınıp ve ortaya iki yeni teori olarak çıkmıştır: kozmolojik ve sosyolojik teori.¹²¹

İslâm'da ahlak ilminin kurucusu sayılan İbn Miskeveyh *el-Fevzü'l-asğar* adlı eserinde evrim/tekâmül konusuna değinen bir diğer İslam düşüncüdür. O, kitabının üçüncü meselesinde 'nübüvvet' bahsini ele alırken, yaşadığımız âlemde varlıkların durumunu şu şekilde anlatır: *"Yüksek âlemden inen nefis (ruh) çeşitli dünya varlıklarında kendini göstere göstere tekâmül etmiş, nihayet insanlık mertebesine gelmiştir. Bu süreçte hayat eserini ilk kabul eden varlık bitkidir. Aşağı düzeyde bitki tohumuz ürer, tıpkı ot gibi. Nihayet evrim, üzüm ve hurma ağacına ulaşır. Bitkiler âlemi, hurma ağacı ile son sınırına varmış olur. Hurmada artık hayvan özelliği belirmeye başlamıştır. Hurma, bitkinin son, hayvanın ilk mertebesidir."*¹²² Hayvanlar

¹²⁰ Bayrakdar, a.g.e., s.53-59.

¹²¹ Câhız'ın biyolojik evrim teorisi ve diğer düşüncülere etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Bayrakdar, a.g.e., s.47-59; Ayrıca bkz: a.mlf: "Al-Jahiz And The Rise of Biological Evolution", *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXVII, Ankara 1985, s.307-315.

¹²² İbn Miskeveyh hurma hakkındaki bu görüşünü mezkur eserinde, Hz. Peygamber'in şu hadisiyle temellendirmeye çalışır: *"Halanız hurma ağacına ihtimam gösterin. Çünkü o, Âdem (a.s.)'ın*

*âleminde ilk mertebe, kısmen hareket edebilen, sadece dokunma duyusu bulunan sedef ve salyangoz gibi hayvanlardır. Evrimleşme, köstebek ve benzeri dört duyu sahibi hayvanlarda devam edip beş duyu sahibi eğitilebilir hayvanlara ulaşır. Bu mertebenin tipik hayvanları at ve şahindir. Evrimleşmenin insanlık mertebesine bağlanma noktasında maymunlar ve benzeri gelişmiş hayvanlar görülür.”*¹²³

İbn Miskeveyh insanın meydana geliş sürecini bu şekilde merhale merhale anlattıktan sonra, insanın irtibat halinde olduğu en yüksek mevkii ile yani meleklerle arasında fazla bir derece kalmadığını belirtir. Daha sonra da insanlığın en uç noktası, onun şerefının son mertebesi olan ve Kur'an'ın *ruh* diye isimlendirdiği *ruhu'l-kudüs*'le insanı ilişkilendirerek nübüvvet konusunu değerlendirmeye çalışır.¹²⁴

Eserlerinde evrim/tekâmül fikrini işleyen bir başka bilim adamı da Bîrûnî (ö. 1051)'dir. Onun evrimci görüşleri, Nazzâm ve Câhız'a göre pek de yeni ve orjinal değildir. Bununla birlikte biyolojik evrim teorisine yaptığı katkılarla İslam kültüründeki bu teori, Bîrûnî ile mükemmelleştiği söylenebilir. Diğer müslüman düşünürler gibi, Bîrûnî de yaratılışı Allah'ın hür iradesinin bir eseri olarak görmektedir. Ona göre, Allah, ilk olarak yarattığı temel unsurları, evrimleşebilme kabiliyetiyle yaratmıştır. İnsan türünün kökeni üzerinde duran Bîrûnî, insanın diğer hiçbir türün evrimleşmesi sonucu meydana gelmediğine işaretle, ilahi yaratma fiilinin tecellisi olarak, bağımsız oluştuğunu kabul eder. O, insanın, köpeklikten

çamurunun artığından yaratılmıştır.” İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 88-89; Ayrıca hadis için bkz: Ebû Ya'lâ, *Müsne'd*, (thk: Hüseyin Selim Esed), Dimaşk 1404/1984, c. I, s. 353; Münâvî, *Feyzu'l-Kadir*, II, 120; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, 171.

¹²³ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s.86-91.

¹²⁴ *A.g.e.*, s.91 vd.

domuzluğa, sonra maymunluğa yükselerek insanlığa ulaşmadığını vurgular.¹²⁵

İhvân-ı Safâ da eserinde insanın biyolojik yapısıyla ilgilenmiştir. Fakat İhvân, evrim/tekâmül sistemini sadece insana hasretmez. Organik cisimlere, madeni cisimlere de bunu şâmil kılar. Onlar, buna İlahî inayet ve İlahî hikmet ismini vermektedirler. Örneğin İhvân, insan bedeninin çeşitli organlardan meydana geldiğini söylerken, feleklerin dokuz tabakasıyla insan bedenini oluşturan dokuz cevheri mukayese ederler. Onlara göre, yeryüzünde hayvanların ortaya çıkışı, bitkilerden sonra olmuştur. Yalnızca hayvanlar âlemi değil, ayrıca onun altındaki her şey, hep insanın ortaya çıkışı ve yaşayabilmesi için önceden var edilmiştir. İhvân'a göre; insan mertebesine yakın olan mertebede, türlü türlü hayvanlar vardır. Cismani oluşum bakımından maymun; nefsi, ahlakı itibariyle at; zekası itibariyle fil, papağan, bülbül ve güvercin; san'atı itibariyle bal arısı insana yakın hayvanlardır. Hatta İhvân, her hayvan türünün ilk erkek ve ilk kadın cinsinin balçıktan meydana geldiğini ve sonradan da insanın ortaya çıktığına dair düşünceleri dile getirmişlerdir. İhvân-ı Safâ, insanın ayaltı yaratıkların zirvesini teşkil ettiğini ve insanın diğer hayvanlar gibi meydana gelebileceğini ileri sürer. Bu insanın, en aşağı mertebesi şekilce insan, fiil itibariyle hayvandır. Nitekim yalnız duyabilenler, cismani haberleri tanıyan ve ancak bedeni için çalışanlar, surette insan, fiilde hayvandırlar.¹²⁶

¹²⁵ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s.60-65.

¹²⁶ Bu ifadelerle Kur'an'daki şu ayetlere telmihte bulunmaktadır: Bakara, 2/65; Mâide, 5/60; A'râf, 7/166.

İnsanın son mertebesi onlara göre; melekler mertebesine erişenlerdir ki, ilim ve irfan ile hayat bulmuş, ruhanî ve aklî varlıkları kalb gözleriyle görmüş olanlardır. İhvân, kendilerinin de bu mertebeye erişmiş olduklarını iddia ederler.¹²⁷

Bir başka düşünür İbn Heysem (ö. 430/1051) de insanın maddi âlemden başlayarak bir takım mertebelerden geçtiğini söyler. Bu mertebelerde sırasıyla; öküz, eşek, at ve maymun olmaktadır. İbn Heysem'in düşüncesinde, insan ancak maymun mertebesini geçip insan mertebesine varmaktadır. Nâsiruddîn Tûsî (1201-1274) ise İbn Miskeveyh'le benzer görüşte olup, Sudanlıları hayvana bitişik insan olarak görmüştür.¹²⁸

Teolojik/felsefî roman geleneğinin önemli temsilcilerinden Endülüslü düşünür İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde Hayy'ın oluşumunu anlatırken, evrim/tekâmül konusuna kısa da olsa değinmektedir. O, Hayy'ın yaratılma sürecini iki varsayım ile açıklar. İbn Tufeyl'in birinci tezi, Ekvatorun alt kısmındaki adaların birinde anasız-babasız insanların var olduğunu, kendisinden önceki düşünürlerden veya rivayetlerden alıntı yaparak bildirmektedir. İbn Tufeyl, insanın kendi kendine üreme (spontaneous generation) diye adlandırılan bu meydana gelişi, adanın içinde

¹²⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-i Safâ ve hullâni'l-vefâ*, (tsh: Hayreddîn Ziriklî), el-Matba 'atü'l-Arabiyye, Mısır 1345/1928, I-IV, c. II, s.142-147; Ayrıca bkz: Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London 1983, s.173-175; Kruk, Remke, "İbn Tufayl: A Medieval Scholar's Views on Nature", s.84 vd., *The World of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde; İhvân, aynı sayfalarda, İbn Miskeveyh'in vurguladığı gibi, hurmanın bitki ile hayvan mertebesi arasında bir varlık olduğunu belirtir. Hurmanın, her ne kadar cismen bitki olsa da, bazı özellikleri itibariyle nebatattan farklı olduğunu ifade eden İhvân, buna örnek olarak; hurmanın üst tarafının kesildiği takdirde kuruyacağını belirtmektedir.

¹²⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Sad. S. Hayri Bolay), DİB. yay., Ankara 1981, s.43.

bulunduğu hava şartlarını da göz önünde bulundurarak bunun imkânını tartışır. Bu etkenlerin başında, adanın hava koşullarının yeryüzünün en ılıman ve yüce nurları kabule en yetenekli yer olması gelmektedir. İbn Tufeyl, bahsettiği adanın başka bir yerde olmasını savunup kendini eleştirenlere karşı, döneminde geçerli olan coğrafya, fizik ve matematik bilgisiyle cevap vermeye çalışmaktadır. Kısaca o, insanın kendi kendine üremesinin imkân dâhilinde olduğunu savunur.¹²⁹

İbn Tufeyl'in Hayy'ın oluşumuyla ilgili öne sürdüğü ikinci varsayım ise, ilk varsayımda Hayy b. Yakzân'ın ortaya çıktığı adanın karşısında ikinci bir ada daha vardır. İnsanların yaşadığı son derece büyük, zengin ve bayındır bir adadır. Burası kendini beğenmiş, zorba ve çok kıskanç bir sultan tarafından yönetilmektedir. Sultanın çok güzel bir kızkardeşi vardır. Kız evlilik çağına gelmesine rağmen, sultan onu evlendirmekten kaçınmaktadır. Çünkü kimseyi kardeşine denk görmemektedir. Sultanın kızkardeşi, akrabalarından Yakzân adlı bir genci sevmektedir. fakat korkusundan bunu açıklayamamaktadır. Bu iki sevgilinin aşkı korkuya baskın çıkar ve birgün gizlice evlenirler. Onlardan bir çocuk olur ve adını Hayy koyarlar. Eğer bu çocuğu sultan öğrenirse bu durum onların sonu demek olacağından, annesi çocuğu bir sandığa koyar. Çocuk med-cezirin de etkisiyle denizde sağlam bir şekilde yolculuğuna devam eder ve sonunda sandık bir adanın sahilinde durur. Yavrusunu yitirmiş bir ceylan orada gezinirken, çocuğun ağlama sesini duyar ve onun yanına gider ve onu yavrusu zanneden ceylan, onu emzirir.¹³⁰

¹²⁹ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.11-13; a.mlf, *Ruhun Uyanışı*, s.47-51.

¹³⁰ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.13-14. (*Ruhun Uyanışı*, s.51-54). Kısaca aktarmaya çalıştığımız ikinci varsayımda Hayy'ın meydana gelişyle anlatılan bazı hususlar Kur'an'da Hz.Musa'nın bebekliğini çağrıştırmaktadır. Bkz: Kasas, 28/3-13; Tâhâ, 20/38-40; Hayy b. Yakzân'da kullanılan Kur'anî

İbn Tufeyl'in eserinde ilk insanın (Hayy) meydana gelişi ile ilgili ele aldığı iki varsayımın ilkinde, Tanrı tarafından yaratılan bu varlığın yaratılışı, bir anda gerçekleşen bir hadise olarak anlatılmamaktadır. Bilakis onun oluşumunda toprağın ne kadar etkin olduğu ve ardından o toprağın çamur haline gelişi ve en sonunda ruhu kabule hazır hale gelişi üzerinde durulmaktadır. Bu çamurun *Tanrı emri* olarak anılan ruhla¹³¹ bir daha ayrılmayacak şekilde birleşip diğer organların da oluşmasıyla insan denen varlık ortaya çıkmış olmaktadır.¹³²

Bu bağlamda, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 1273) görüşlerine de yer vermek istiyoruz. Çünkü, Mevlânâ, eseri *Mesnevi*'de evrimi çağrıştıracak öyle ifadeler yer verir ki, kendisinden sonra gelen bazı düşünürler onun 'evrimci' olduğunu dahi iddia etmişlerdir. Fakat Batı'da kullanıldığı anlamıyla onun, herhangi bir yaratıcıya referansı olmayan, sadece tesadüfen veya doğal seçim (natural selection) sonucunda varlıkların meydana geldiğini ileri süren evrimi savunmadığı tartışılmaz bir gerçektir. Çünkü Mevlânâ'nın eserlerine bakıldığında, onun düşünce dünyasında her şeyi yaratan Tanrı fikrinin merkezde olduğu aşikardır. Bunun yanında o, bazı selefleri gibi, insanın yaratılma sürecinin evrimleşme/tekâmül içinde olduğunu ifade etmiştir. Onun kendi ifadelerinden bunu anlamak mümkündür:

“ İnsan, önce cansızlar ülkesine gelmiştir;

Cansızlardan nebatlara geçmiştir.

Yıllarca nebatlarda ömür sürmüştür de

referansların ayrıntılı tahlili için bkz: Deniz, Gürbüz, “Hayy Ibn Yaqzan and its Qur'anic References”, *Journal of Islamic Research*, Vol I, No 2, December 2008, s.33-50.

¹³¹ İsrâ, 17/85.

¹³² Hayy'ın doğada meydana geliş serüveninin ayrıntıları için kz: İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 14-17; (*Ruhun Uyanışı*, s. 54-61); Kruk, *a.g.m.*, s.84.

Cansızlardaki savaşını getirmemiştir hatırına bile.

Nebattan canlılara düşünce de,

Hatırına gelmez nebat olduğu zamanki hali

Gönlü akar yalnızca yeşilliğe;

Bahar oldu da çiçekler açıldı mı hele.

Akar ama neden annelerini severler, neden anne sütünü arzularlar, bilmezler ki.”¹³³

Mevlânâ'nın bu ifadelerinde, insanın yaşam serüvenini sadece kendi içinde değil de diğer canlı varlıklarla ilişkilendirerek, yani, insanın varlık âleminde her canlı türüyle ilişkisinden sonra ancak insan olduğu hakikati belirgin bir şekilde ifade edilmektedir.

Tarihçi, sosyolog İbn Haldûn da tekâmül fikrini *Mukaddime* adlı eserinde işleyen bir başka düşünürdür. O varlıkların mertebelerini ikiye ayırmakta ve burada iki âlemin mevcut olduğunu açıklamaktadır: Hissedilebilir maddi âlem ve hissedilemeyen ruhânî âlem. Bu âlemdeki her varlık birbiriyle irtibat halindedir.

¹³³ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, (Çev. Veled İzbudak), MEB yay., İstanbul 1990, I-VI, c. IV, s.290-291; Muhammed İkbal de ilk insanın nasıl meydana geldiği sorusuna, me ‘âd açısından cevap arayan son dönem müslüman aydınlarından birisidir. Kur’andaki Meryem, 19/66-67; Vâkıa, 56/60-62. ayetlerinden hareketle görüşünü temellendirmeye çalışır. Câhız, İhvân-ı Safâ, İbn Niskeveyh ve Mevlânâ'nın görüşlerine kısaca değinir. İkbal, Mevlânâ'nın yukarıdaki dizelerine de yer vererek, müslüman filozof ve teologların arasında biyolojik evrimin argümanlarından biri olarak ölümsüzlük problemine değindiklerini ifade eder. O, evrim teorisinin modern dünyada hayat için umut ve coşkunun yerine, umutsuzluk ve endişe getirdiğini belirtir. İkbal, Mevlânâ'nın bu dizelerinde ifade ettiklerinin ise, yaşamak için heyecan ateşi yaktığını ve bir umut tarzı meydana getirdiğini vurgular. Detaylı bilgi için bkz: İqbal, Allama Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Ashraf yay., Lahor 2007, s.124-127.

Cansızlardan bitkilere, hayvanlara kadar. İnsan ise melekler âlemi ve en yüce sınıfla ilişki halindedir. İnsan İbn Haldun’a göre, bu varlık âleminin merkezinde yer almaktadır. İnsanın cismi ve duyu organlarıyla maddi âlemle; ruhu ve nefsiyle de ruhânî âlemle irtibatlı olduğunu ifade eder. İbn Haldun varlıkların her safhada diğer varlık alanlarına dönüşebilme yetisine doğal olarak sahip olduğunu belirtir. Bu en yüksek safhadan en aşağı safhaya kadar olabilmektedir. Madenlerin en üst mertebesindeki nebatın ilk mertebesindeki canlıyla irtibatlı olduğunu, aynı şekilde nebat ile hayvan ve hayvan ile insanın da irtibat halinde olarak dönüşme isti ‘dâdına sahip olduğunu vurgular. O, açıkça hurma ve üzüm ağacının sedef ve salyangoza, maymunun insana, insanın da meleğe dönüşebileceği görüşünü savunmuştur. Ona göre bazı hayvanlar anlayış ve duyguları itibariyle, insan derecesine yükselmiş ise de, fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlar yoluyla insanın ilk ufkü, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır.¹³⁴

Osmanlı döneminde ahlak üzerine yazdığı *Ahlâk-i Alâî* adlı eserinde Kınalızâde Ali Efendi, ilk önce tekâmül sisteminden bahseder, ardından da insan ufkuna en yakın olan maymun, at, fil ve papağan’ı işaret etmektedir. İhvân-ı Safâ’nın

¹³⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s.126; Câbirî, İbn Haldûn’un yukarıdaki görüşleriyle Darwin’in evrim teorisinin arasında bir ilginin olmadığını belirtir. Çünkü İbn Haldûn’un getirdiği tezde, varlıkların birbiriyle irtibatlı olması vardır, birbirini var etmesi değil. Burada İbn Haldûn’un kullandığı ‘isti‘dâd’ kelimesi ise meselenin özünü anlatması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Detaylı bilgi için bkz: Câbirî, Muhammed Âbid, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve ‘d-devle*, Merkezü Dirâsêti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1994, s.68 vd.

görüşlerine uyarak, insan ile hayvan arasına, maymun ve vaşak gibi hayvanları koymaktadır.¹³⁵

Bir başka âlim, Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*’de, konumuzla ilgili değerlendirmeler yapmaktadır. Bazı son dönem düşünürleri, İbrahim Hakkı’nın canlıya ilişkin olarak verdiği bilgi ile on dokuzuncu yüzyılda ortaya atılmış olan evrim teorisi arasında bazı benzerlikler olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bazıları daha da ileri giderek, evrim teorisinden ilk defa İbrahim Hakkı’nın söz ettiğini belirtmişlerdir. Seleflerinin özellikle İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh’in bu konudaki görüşlerini özetler mahiyette açıklamalar yapar. İbrahim Hakkı şöyle demektedir: Kâinatın ilk mertebesi yoğun topraktır. Son mertebesi ise temiz nefistir. Çünkü madenlerin başlangıcı toprak ve suya, sonu bitkiye bitişiktir. Hayvanın da başlangıcı bitkiye, sonu insana bitişiktir. İbrahim Hakkı son olarak bu mevzuudaki görüşlerini, yukarıda vermiş olduğumuz Mevlânâ’nın ifadelerine benzer beyitlerle de pekiştirmeye çalışır:

*Bu kâinat cihan hep tebeddül eyler ümid,
Semadan arza dek ve zerrelerle taharşid,
Cihan-ı kevn ü fesad üzre mürebbid cavid,
Kemal-i hayat nebat ve kemal-i hayvandır,
Kemal-i hayvan insandır, oldur asıl nivid.*¹³⁶

¹³⁵ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ ‘îyye*, İstanbul 1145, s.37-41; Ayrıntılı bilgi için bkz: Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 112-117; İzmirli, *a.g.e.*, s.44-45.

¹³⁶ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, (Sad. M. Fuad Başar), Âlem Ticaret ve yay., İstanbul 2005, s. 49-51; Ayrıca bkz: Kahya, Esin, “Erzurumlu İbrahim Hakkı”, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1999, c. XL (40), s.371-385.

B. İBN NEFİS’TE EVRİM/TEKÂMÜL DÜŞÜNCESİ

İbn Nefis, *er-Risâletü ’l-Kâmiyye fi ’s-Sîreti ’n-Nebeviyye* adlı teolojik/felsefî romanında, ilk insanın yaratılışını anlatırken onun önceki düşünürlerden etkilendiği belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Özellikle, İbn Tufeyl’in Hayy’ının oluşumunda anlatılan birinci varsayımla, kendi eserindeki baş kahraman Kâmil’in meydana geliş hikâyesi birbiriyle paralellik arz etmektedir. Fakat İbn Nefis, İbn Tufeyl gibi bir kaç varsayımdan değil de, sadece ilk insanın (Kâmil’in) oluşumunun, Yüce Yaratıcı’nın yaratmasıyla evrimleşerek gerçekleştiğiyle ilgili kendi tezi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Düşünürümüz, *Fâzıl b. Nâtık* adlı hayali şahsiyetin ağzından bu hadiseyi şöyle anlatır:

“Havası ılıman ve bol otlu, ağaçlı ve meyveli bir adada büyük bir sel oldu.”¹³⁷

Selin akıp geçtiği yerlerin toprakları farklı olduğundan, bu sel sonucunda, değişik yapılardan çok kaliteli bir toprak karışımı meydana geldi. Bu selin bir bölümü, dağın yamacındaki bir mağaraya girdi ve orayı doldurdu. Sel suyu hareketli ve çok kuvvetli olduğundan, mağarayı kapatacak derecede bir çok toprağı ve otu onun ağzına kadar getirmişti. Sonra, sel sakinleşti ve mağara içindeki pek çok toprak çeşidi ve otla dolu hale gelmiş oldu. Bu olay, İlkbaharda meydana gelmişti. Yaz geldiğinde ise, mağaranın içindeki maddeler ısındı ve küflendi; sonra mağaradaki toprakla beraber ısınan maddeler içerde oluşan sıcaktan dolayı, dengeli bir karışım haline gelinceye kadar pişmeye devam etti. Bu kıvam yapışkan olup ve organların oluşması

¹³⁷ İbn Nefis’in Kâmil’in oluşum sürecinde anlattığı sel, mağara betimlemesi ve bunların Türk’lerin efsaneleriyle ilgisinin detayları için bkz: Deweese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press 1994, s.280-281.

için müsait bir yapısı vardı; bu yapışkan kısımların her parçası, çeşitli toprakların karışımı olduğu için farklılık göstermekteydi. Bundan dolayı karışımın bir kısmı, kalbin tabiatında olduğu gibi sıcak ve kuru; diğer bir kısmı insanın ciğer yapısına benzer biçimde sıcak ve rutubetli; bir kısmı ise, insan kemiklerinin yapısı gibi soğuk ve kuruydu. Yine bu karışımın bir kısmı, insan beyninin yapısı gibi soğuk ve nemli; diğer kısımları ise, insan sinirlerinin ve etinin yapısıyla benzerlik göstermekteydi. Özetle; bu karışım, insanın bütün organların yapısına benzer şeyler içermekteydi. Mağarada oluşan yapışkan maddenin her bir kısmın kıvamı, bir organın yapısına uygun ve kendisinden bu organın şekillenebileceği bir özelliğe sahipti. Bu nedenle, bu yapışkan maddenin her parçası, bir insanın organlarına dönüşebilmeye müsaittir. (Allah keremini, onu hak eden hiç kimseden saklamaz ve Allah, hiç kimse gücünün üstünde bir şey yüklemesin.) Bu yüzden, Allah, bir insanın organlarını bu yapışkan maddenin parçalarından ve insanın vücudunu da o parçaların tamamından yarattı. Bu toprak ısındığında, ondan çokça duman buharlaştı ve bu buharın bir kısmı, insan ruhunun yapısına benzer şekilde ince ve uçucuydu; insani ruh bundan meydana gelmiş ve insanın şekillenmesi tamamlanmıştı.”¹³⁸

Görülüyor ki, İbn Nefis bu açıklamalarıyla, insanın evrimleşerek yaratılması hakkında seleflerinin üzerinde durduğu hususları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. İbn Nefis, daha önce değindiğimiz üzere, varlık âleminde tekâmülün olduğunu savunan âlimlerin görüşlerinden farklı olarak, insanın yaratılış sürecinde herhangi bir hayvana referansta bulunmamaktadır. Onun eserinde hikayeleştiği insanın yaratılış evreleri,

¹³⁸ İbn Nefis, *er-Risâle*, s.4-5.

Kur'anî bir sıralamayı takip ettiğini göstermektedir. İnsanın yavaş yavaş şekillendiği ve doğanın bir çocuğu olarak yani tabiatın içinde varolan bir varlık olarak Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmaktadır.¹³⁹ İbn Nefis'in burada antik Yunan geleneğindeki dört temel öge olan su, toprak, ateş ve havaya vurgu yapması gözlerden kaçırılmaması gereken bir husustur. Bu gelenekte; cansız varlıklardan insana kadar bütün mevcudat, bu dört temel ögenin bileşiminden müteşekkildir. Örneğin Aristoteles'e göre; su, toprak, ateş ve havadan oluşan bu dört temel öge, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk diye bilinen dört nitelikte çok yakın münasebeti vardır. Ateş, sıcakla kurunun; hava, sıcakla yaşın; su, yaşla soğuğun; toprak da soğukla kurunun etkisiyle oluşmuştur. Öyle ki, eski hekimlere göre, insandaki organizmaların oluşumunda bu dört öge ve niteliklerin rolü yadsınamaz. İbn Nefis de hekim olduğundan dolayı bu özelliklere vurgu yaparak insanın oluşumunu açıklamaktadır. Her bir niteliğin insanın bir uzvunun veya bir yönünün oluşmasına karşılık gelmektedir. Kısacası onun Fâzıl b. Nâtık'ı, doğanın bir öğrencisi konumundadır. İbn Nefis ve kendinden önceki hekimlerde bu görüşlerin hakim olduğunu görmekteyiz.¹⁴⁰

İbn Nefis, mağarada meydana gelen Kâmil'in oluşumunun ana rahminde şekillenen insandan farklı olduğunu da belirtmeyi ihmal etmez. Eğer bir karşılaştırma

¹³⁹ Hayatın ve insanın Kur'an'da belli dönemlerde bir süreç (evrim) içinde yaratıldığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: Bucaille, Maurice, *What Is The Origin Of Man?*, (İngilizceye Çev. Alastair D. Pannell& the Author), Kuala Lumpur 1989, s.165-179.

¹⁴⁰ Mahdi, Muhsin, "Remarks on the 'Theologus Autodidactus' of İbn al-Nafis", *Studia Islamica*, No: 31, 1970, s.206; Ayrıca bkz: Mahmud, Zeki Necip, *Câbir b. Hayyân*, (nşr. Mektebetü Mısır), İskenderiye 2001, s.141-151.

yapılacaksa bu, yumurtadan çıkan bir civcivle mukayese edilmelidir. İbn Nefis, bu karşılaştırmayı şöyle anlatmaktadır:

“Bu insan, rahimde oluşan insana göre bir kaç yönden farklıydı. İlk olarak; bu insanın meydana gelişi, yumurtadaki civcivin oluşumuna benzemekte; mağara yumurtanın kabuğu, içindeki maddeler de yumurtanın sarısı ve beyazı mesabesindeydi. Civcivi oluşturan bu parçalarla, organların yapısı birbirine benzer özellikteydi. Diğer parçalar da, civcivin şekillenme sürecinde onun beslendiği şeylerin, daha önce bahsi geçen parçaların, yapısına benziyorlardı. İkinci olarak; bu insanın bedeni çok büyük olması gerekir, çünkü, organlarının olduğu parçalar büyüktür. Bu, rahimde meni parçalarından oluşan ceninin organlarının tersineydi. Üçüncü olarak; bu insan, mağarada kaldığı süre içinde beslendiği madde boldur, ve aynı şekilde orada kalbine canlılık veren hava çoktur. Bundan dolayı o, organları kuvvetleninceye ve kavrayışı, hareketleri güçleninceye kadar mağarada kalabilecekti. Bu sebeple o, mağaradan çıkıncaya kadar, rahimde şekillenen bir insandan farklı olarak, hareketlerinde ve algılamasında 10-12 yaşlarındaki bir çocuk gibiydi. Bu insanın mağaradan çıkışı, civcivin yumurtadan çıkışına benzer. Mağaradan çıkma isteği oluştuğunda, ellerini ve ayaklarını hareket ettirdi. Bu hareketlenmeden önce mağaranın girişini kapatan toprağın bir kısmı yıkılmıştı. Bundan dolayı, bu insanın hareketiyle mağaranın kapısı kolayca delinip geçildi ve oradan çıkıncaya kadar bu insan sürünüyor ve emekliyordu.”¹⁴¹

¹⁴¹ İbn Nefis, a.g.e., s.5.

İbn Nefis, bahsettiği yaratıcı evrim görüşüyle, kendinden öncekileri takip eden, sıradan bir kişi değil, bilakis Kur'an'ın çizdiği insan portresini rasyonel bir çerçevede açıklamaya çalışan bir düşünür olarak karşımızda durmaktadır. O, Kâmil'in oluşumunda Kur'an'daki ayetleri de göz önünde bulundurarak ilk insanın oluşumunu açıklamaya çalışmaktadır.¹⁴² İslâm düşünce tarihinde Câbir b. Hayyân'ın öncülüğünü yaptığı kendi kendine meydana gelme (spontaneous generation) fikrinin tesirlerini, düşünürümüz İbn Nefis'in yukarıdaki açıklamalarında da açık bir şekilde görmekteyiz.¹⁴³

İbn Nefis'in felsefesi, nassın reel planda bir karşılığı olduğunu ve bunun da açıklanabileceğini göstermektedir. Düşünürümüzün eserinde yapmaya çalıştığı vahyin rasyonel bir tarzda izah edilmesi ile *rasyonel teoloji* arasındaki fark olduğuna dikkat çekmemiz gerekmektedir. *Tabii Teolojiyle* genellikle eş anlamlı olarak kullanılan rasyonel teoloji, daha çok a priori metodlarla ulaşılan verilere itibar etmektedir. Tabii Teoloji ise, tecrübî metodla ulaşılan verilere dayanmaktadır. Tabii Teoloji rasyonel bir yapıya sahiptir. Düşünmede insan aklına müracaat eder, tüm evreni kendisine konu alır ve bir dereceye kadar görünen realitenin ötesine geçmeye çalışır. Tanrı'yı sadece imanla değil (Sola Fide) akılla da keşfetmeyi hedefler. Olgusal olanla mantıksal olan arasında bir uyum görür. İbn Nefis'in *er-Risale*'de yapmaya çalıştığı, Rasyonel/Tabii Teoloji'den daha ziyade, vahyi rasyonelleştirme

¹⁴² Bu ayetler için bkz: Hicr, 15/26-27; Kehf, 18/37; Hâcc, 22/5; Rûm, 30/20; Zümer, 39/6; Câsiye, 45/3-4; Rahmân, 55/14-15; Vâkıa, 56/57-60; İnsân, 76/28; Târık, 86/5-8; Şems, 91/7-9; Tîn, 95/4; Alak, 96/1-2.

¹⁴³ Fazlur Rahman, İbn Sînâ'nın bitkisel nefsi (en-nefsü'n-nebâtiyye) anlatırken, kendi kendine oluşum fikrini hatırlatan ifadeler olduğunu belirtir. Bkz: Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London1952, s.24, 71.

teşebbüsüdür. Yani İbn Nefis'in bu teşebbüsü, Mu'tezile ile başlayan, daha sonra Kelamcılar ve İslam Filozoflarınca sürdürülen vahyi rasyonel olarak yorumlama çalışmalarının devamı niteliğindedir. İslam düşünce geleneğindeki bu faaliyetin, akli merkeze alan ve vahyi akla göre yorumlama anlamına gelen rasyonel teoloji ile karıştırılmaması gerekir.¹⁴⁴

Vahyin akılla yahut dinin felsefeyle çatışma içinde olmadığını vurgulayan müslüman düşünürler, özellikle Mu'tezilî âlimler, nassın rasyonel olarak açıklanmasını sistemli bir şekilde kullanmışlardır. Ebû Hanife ve Matûridî gibi kelamcılar ile devam ettirilen bu anlayış, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi filozofların katkılarıyla belli bir seviyeye getirilmiştir. İbn Nefis'in *er-Risale*'sinde kullandığı argümanları bu bağlamda değerlendirerek, onun nassı nasıl rasyonel bir mantıkla açıkladığını bundan sonraki bölümde göstermeye çalışacağız.

¹⁴⁴ Tabii Teoloji hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Düzgün, Ş. A., *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ yay., Ankara 1997, s.59 vd.

II. BÖLÜM

İNSANIN RASYONEL KEŞİF YETİSİ ve İBN NEFİS'İN KELAMIN ANA TEMALARINI RASYONELLEŞTİRMESİ

A. İNSANIN RASYONEL KEŞİF YETİSİ

İnsan Fıtratı ve Epistemik Yeteneği (Hidâyet)

İnsanın rasyonel yetilerini irdedeceğimiz bu kısımda, daha çok insanın zihinsel kapasitesi üzerinde durmaya çalışacağız. İnsanın zihnini meşgul eden; *İnsan saf aklıyla neleri bilebilir veya neler saf aklın idrak/algı yeteneğinin dışında kalır?*, *İnsanın zihinsel kabiliyetine kutsal metinler nasıl bir değer atfetmiştir?*, *kutsal metinlerden bağımsız olarak insanın varlığı keşfetme ve ona anlam yükleme (aksiyoloji) yeteneğine sahip midir ve bunun değeri nedir?*” gibi sorular, hem Doğu’da hem de Batı’da felsefi ve teolojik tartışmaların nirengi noktasını oluşturmuştur. Bu ve benzeri sorulara aranacak cevaplar, bizi insanın rasyonel yetilerini araştırmaya ve bu yetilerin vahiyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu ve sınırlarını tespit etmeye götürecektir.

Allah’ın Kur’an’da insan için kullandığı “*Gerçekten biz insanı en güzel şekilde yarattık*”¹⁴⁵ ifadesi, insanın sadece bedensel yönüne işaret etmemekte, onun her yönüyle mükemmel bir biçimde veya mükemmele talip olarak yaratıldığını bize anlatmaktadır.¹⁴⁶ Kur’an-ı Kerim’deki pek çok ayet insanın yetilerine vurgu

¹⁴⁵ Tîn, 95/4; Teğâbün, 64/3.

¹⁴⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Feza yay., İstanbul trs, c. IX, s.311-313; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-ğayb*, (nşr. Dâru’l-Fikr), I. Baskı, Beyrut 1401/1981, I-XXXII, c. XXXII, s.10-11.

yapmakta ve ondan bu niteliklerinin farkında olmasını ve ona göre davranmasını istemektedir.¹⁴⁷ Buradan hareketle, kendi öz varlığında bulunan bu yetilerle insan, herhangi bir tesir olmadan hakikatın bilgisine ulaşabilir mi?, İnsanın yine dış etkiler olmadan ulaşabileceği bilginin sınırları var mıdır; varsa bu sınır nereye kadar uzanmaktadır? gibi sorular insanın rasyonel keşfi ve zihinsel tekâmülü söz konusu olduğunda sorulması gereken soruların başında gelmektedir. İnsanın varlık yapısının (fitrat) neleri potansiyel olarak içinde barındırdığını tartışmak üzere öncelikle bu Kur'anî terim üzerinde durmamız gerekmektedir.

Fıtrat: 'yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek anlamlarına gelmektedir. Kelime **f-t-r**- kökünden isim olup 'yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş' anlamında kullanılmaktadır. İlk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde telakki edilmiştir. Buna göre fıtrat; ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtmektedir.¹⁴⁸ Fıtrat denildiğinde ilk akla gelen ayet şudur: *"Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı Allah'ın fıtratına sımsıkı tutun....."*¹⁴⁹ Bu ayette geçen fıtrat

¹⁴⁷ Bununla ilgili ayetler için bkz: Mü'minûn, 23/78; Bakara, 2/18; Hâcc, 22/53,46.

¹⁴⁸ İbn Manzûr, Ebil Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mekram, *Lisânü'l-arab*, "f-t-r" md., I-XV, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, I-XV, Beyrut trs, c. X, s.286-287; Isfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*,(thk: Muhammed Seyyid Keylânî), "f-t-r" md., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs., s.382; Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, "f-t-r" md, Lübnan 1985, s.175; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Bilgin, Beyza, *İslâm ve Çocuk*, DİB. yay., Ankara 1997, s.17; Hökelekli, Hayati, "Fıtrat" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1996, c. XIII, s.47.

¹⁴⁹ Rûm, 30/30; Fıtrat kelimesiyle ilgili ayetler için bkz: Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemü'l-Müfrehes li elfâzil Kur'âni'l-Kerîm*, "f-t-r" md., (nşr. Menşûrâtü zevi'l-kurbâ), b.y.y. 1421, s.663-664.

kelimesiyle insanın istidlal ve mantıksal çıkarımına imkân veren ontik yapıya işaret edilmektedir. İnsanın hakikati/gerçekliği keşfetmede dayanacağı kaynaklardan biri bu fitrattır ve fitratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira fitrat; insanın kendisine göre yaratıldığı prototiptir ve insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir.¹⁵⁰

Fıtrat kavramı hem Allah ile insanlar arasındaki birlikteliğin hem de farklılığın zeminidir. Ayette, '*Allah'ın insanları üzerine yarattığı Allah'ın fıtratı*' bu birlikteliğe taban sağlarken, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasındaki farklılığı göstermektedir. Kök anlamındaki yarmak, ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamları, Allah'ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendine has kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık alanı demektir. Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu hem insan hem de diğer varlık çeşitleri için geçerlidir.¹⁵¹

Fıtrat kavramıyla insan, sadece her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilmek yetisini değil, ayrıca bu bilgi edinmenin yanında yaratıcı olma, üretme yetisine de sahip olmaktadır. O halde insan, yaratılışından getirmiş olduğu potansiyel imkânlarla, bir takım şeyleri epistemik olarak elde edebilme yetisine sahip olduğunu göstermektedir. O halde insan Allah'ın varlığının bilgisine kendi kendine ulaşabilir mi?, sorusuna verilen cevap olumlu ise, bu bilgiyi hangi vasıtayla elde edebilir?, Allah'ın varlığını bilmesinin yanında insan -herhangi bir dış tesir olmadan- nübüvvet ve bunun doğal sonucu olabilecek başka hangi alanların bilgisine ulaşabilir? sorularına geçilebilir.

¹⁵⁰ Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi-Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule yay., Ankara 2008, s.109; Ayrıca bkz: Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan yay., İstanbul 1986, s.54.

¹⁵¹ Düzgün, *a.g.e.*, s.110.

İnsanı araştıran biri, öncelikle onun ‘çocukluk’ döneminde fitrî olarak neleri kavrayabileceğini ortaya koymalıdır. Bu çerçevede kısaca şunları tespit etmek yararlı olacaktır. “Din duygusu, güven, merak, sevgi, bağlanma, korku vs. gibi bildiğimiz bütün asli duygularımızın üzerinde yükselen ve onlardan bağımsız olarak düşünülemeyen, insanın ötesinde ve üstündeki yüce/aşkın/transandantal bir güç ile buluşma enerjisine sahip birleşik bir duygudur.”¹⁵²

Din duygusu kökleri ve kaynakları itibariyle insan fitratına bağlı derûnî bir heyecan ve duygudur. Dolayısıyla çocukta bu duygunun olması gayet tabiidir. Çocukta kendiliğinden gelen dini bir hissin bulunduğu ve çocuğun kalıtım bakımından dini sayıldığı bugün psikolojik bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Çevrenin tesiri altında kalmadan büyüyen bir çocuk, kendi başına Allah’ı ve dini tam manasıyla ortaya koyamasa da en azından Yüce Yaratıcı’ya inanmaya hazır olarak dünyaya gelir. Ondaki iman yeteneği öğrenme, taklit, telkinden, her türlü dış müdahaleden bağımsız kendiliğinden var olan gelişmeye açık tabii bir haldir.¹⁵³

İnsanın bir yaratıcının varlığına iman temayülü, onun doğuştan getirdiği yani fitrî olarak onda var olan bir duygudur. Bu görüşün tam tersini iddia edip, insanın doğuştan dini bir eğilimle dünyaya geldiğini hiç bir şekilde kabul etmeyen ilim adamları da yok değildir. Bilhassa naturalist (tabiatçı) görüşü benimseyen bilim adamları, din duygusunun ve din fikrinin insanda doğuştan mevcut olmadığını iddia

¹⁵² Bkz: **Mehmedoğlu, Yurdagül**, *Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, TDV yay., Ankara 2004.

¹⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV yay., Ankara 2003, s.252; Ay, Mehmet Emin, *Çocuklarımıza Allah’ı Nasıl Anlatalım*, Timaş yay., İstanbul 2005, s.69; Vergote, Antoine, “Çocuklukta Din”, (Çev. Erdoğan Fırat), *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXII, Ankara 1978, s.315.

etmişlerdir. Bunu savunan düşünürler; insan, din duygusu veya fikrini tabii çevre ile münasebeti neticesinde kendisinin ortaya koyduğu ve daha sonra bunu sosyal bir fenomen haline getirdiği kanısındadırlar. Daha çok Batılı düşünürlerce savunulan bu görüşler, bir ön kabulden kaynaklanmaktadır. Örneğin; Max Müller (1823-1900), J. J. Rousseau (1712-1778) gibi düşünürler bu tezi savunurlar.¹⁵⁴

Fıtrat kavramının içerdiği anlamları dikkate alan âlimlerden bazıları, insanın herhangi bir uyarıcı gelmese de Allah fikrine sahip olabileceği/olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Örneğin Ebû Hanîfe (ö. 150/767), ahitleşme ayetini¹⁵⁵ delil getirerek; “O, ikrardan sonra küfretmiş olanlar (imanını, asıl fıtratını) bozmuş ve değiştirmiştir. Her kim, dünyaya geldikten ve baliğ olduktan sonra iman ve tasdik etmiş ise, o ikrarında sebat eylemiştir. Hak Teala kullarından hiçbir kimseyi küfür veya iman etmeğe zorlamamıştır. Onları kafir veya mümin olarak da yaratmamıştır.”¹⁵⁶ sözleri ile insanların yaratılıştaki iman- küfür gibi sonradan

¹⁵⁴ Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB yay., Ankara 1983, s.38-43; Ayrıca bkz: Sezen, Yümnî, *Sosyoloji Açısından Din*, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul 1998, s.40-41; Ay, a.g.e., s.71; J. J. Rousseau’nun bu konuyu ele alan *Emile* adlı bir eseri vardır. Bkz: Rousseau, J. J., *Emile for Today*, (İngilizceye Çev. William Boyd), Heinemann Educational Books Ltd, London 1975. Yazar, burada eserin kahramanı ‘Emile’ adındaki çocuğun her yaş çağına göre edineceği bilgi ve yetileri açıklamaktadır. Rousseau, 18 yaşının dahi Tanrı hakkında bilgi edinmek için uygun bir yaş olmadığını belirtmektedir.

¹⁵⁵ “Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp çıkardı ve onlara, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye sordu. Onlar da, ‘Evet, Sen bizim Rabbimizsin’ cevabını verdiler ve böylece Allah onları(bu ahitleriyle) kendilerine şahit yaptı...” (A’râf, 7/172.)

¹⁵⁶ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber ve İzahı*, (Çev. Sabit Ünal), DİB. yay., Ankara 1991, s.39-44; Ayrıca bkz: Aliyyü’l-Kârî, *Şerhun alâ Fıkhi’l-Ekber*, (nşr. Kadîmî Kütüphanesi), Karaçi trs., s.46-49; Ayet hakkında benzer yaklaşım için bkz: Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-*

kazanılan bir özellikte değil, bu iki durumu da kabul edebilecek, özellikle de ahitleşme ayetinde vurgulandığı üzere selim fitrata uygun düşen Rabbini tanıma özelliği ile yaratıldığını ifade etmektedir.¹⁵⁷ Rûm suresi 30. ayetin yanında, Hz. Peygamberin konuyla alakalı şu hadisi de bu konuda kullanılan bir başka delildir: “*Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu yahûdi, Hristiyan veya mecûsi yapar.*”¹⁵⁸

Fıtratla ilgili ayetlerden ve hadislerden hareket eden Müslüman mütefekkirler, insanın doğuştan itibaren din ve yaratıcı fikrine yabancı olmadığını iddia etmişlerdir. Çünkü Yüce Allah, insanı yaratırken onun mahiyetine, yaratılışının özüne, Allah’a inanma şuurunu ve eğilimini koymuştur. Bundan dolayıdır ki, insanoğlunun yeryüzünde var oluşundan bu yana bir tanrıya inanmadığı ve oluşturduğu toplumların da tanrı kavramından mahrum olduğu tesbit edilmemiştir.¹⁵⁹

Allah’ın varlığı ile ilgili kelamcı ve filozoflar tarafından ileri sürülen pek çok delile eleştiri yönelten İbn Teymiyye (ö. 728/1327) bu delillere alternatif olarak insan fıtratının Allah’ın varlığını ispatlayan bir yönü üzerinde durmaktadır. Ona göre, her şeyden önce tabii yaratılışında mevcut kabiliyetlere dayalı beşerî fitrat, insanı delil getirmeksizin inanmaya sevk etmektedir. İbn Teymiyye Allah’ın varlığını ispatlayan

tenzîl ve ‘uyûnü’l-ekâvîl fî vücûhü’t-te’vîl, (tsh: Mustafa Hüseyin Ahmed), Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, I-IV, b.y.y. trs., c. II, s.176.

¹⁵⁷ Kurt, Yaşar, “Kur’an’da Fıtrat Kavramı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V(2005), sayı. 2, s.77.

¹⁵⁸ Buhârî “Cenâiz”, 80,93; Müslim “Kader”, 22-25; Bu hadis ile ilgili yorumlar için bkz: İbn Teymiyye, Ahmed b. Halim, *Der’ü Taârudi’l-Akl ve’n-Nakl*, (thk: Abdüllatif Abdurrahman), Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1417/1997, I-V, c. IV, s.279-332.

¹⁵⁹ Atay, Hüseyin, *İslâm’ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s.33.

en temel delil olarak gördüğü fitrî inancı şöyle formüle etmektedir: “Yaratıcıyı tasdik ve O’nu kabul etmenin esası bütün insanların ve cinlerin kalbine yerleştirilmiştir.” Hâlbuki bu konudaki ayetler ve hadisler, insan tabiatının saf ve temizliğine işaret etmektedir. Ayrıca Ku’an’da hayatî tehlikenin söz konusu olduğu anlarda, inanmayanlar dâhil, herkesin Allah’a sığınıp ondan yardım dilemesi de¹⁶⁰ beşerî varoluşta saklı bulunan yaratıcıya sığınma eğilimine delil kılınmıştır.¹⁶¹

Gerek konuyla ilgili ayet ve hadislerden gerekse âlimlerin görüşlerinden anlaşılan, insanda her şeyi ile mükemmel bir Allah inancı değil de, onu bu inanca götürecek kabiliyet ve imkânların olduğu vurgulanmaktadır. İnsan kendi özündeki bu potansiyeli, hem kendi iç dünyasında hem de dış dünyada araştırmalar yaparak ortaya çıkaracaktır. Kur’an’ın insana bunları referans gösterdiği pek çok ayet mevcuttur.¹⁶² Özetle ifade etmek gerekirse; din duygusu, yaratıcı (Allah) fikrinin kaynağı, insanın akl-ı selimidir, fitratıdır. İnsan kendisinin farkına vardığı gündenberi her şeye gücü yeten kudrete teslim olmak, ondan ilham almak, ondan yardım beklemek, ona yalvarmak, ibadetlerle ona yaklaşmak istemiş, kâinattaki maddi kuvvetlerin zararlarından korunmayı ve hayatın her türlü acılarına karşı koymayı O’na imanda bulmuştur. İnsanda fitrî olan yaratıcı gücün varlığına ve dine

¹⁶⁰ İsrâ, 17/67; Lokmân, 31/32.

¹⁶¹ Konunun ayrıntıları için bkz: Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM yay., İstanbul 2008, s.131-138.

¹⁶² Bu konuyla ilgili ayetler için bkz: Bakara, 2/164; Ra’d, 13/4; Nahl, 16/12,67; Enbiyâ, 21/66-67; Hâcc, 22/46; Fussilet, 41/53.

inanma duygusu, insanla beraber doğmuştur. Fakat meselenin detayları yani, bu yüce yaratıcının zâtı ve sıfatları konusunda, insanın dış tesire ihtiyacı vardır.¹⁶³

Geniş bir anlam alanına sahip olan fitrat kavramı elbette sadece yaratıcıyı bulma konusuyla sınırlandırılmaz. Fıtrat kelimesinin akıl, kalp, nefis, ruh kelimeleriyle de ilişkili olduğu dikkate alınırsa, konunun insan üzerinde metafizik, epistemolojik, etik, psikolojik yönlerden etkilerinin olduğu aşikârdır. Fıtratın bu yönleriyle ilgili ayrıntılı değerlendirme yapmak, çalışmanın kapsamını aşacağı için, konunun farklı disiplinlere yönelik boyutlarının da olduğunu sadece belirtmek isteriz. Burada fıtratın sadece metafizik boyutu ile ilgili konular üzerinde durmaya çalışacağız.¹⁶⁴

Yukarıda ortaya konan genel anlayışın yani, insanın fitrî olarak yaratıcıyı bulabileceği düşüncesinin ardından, “insan saf aklıyla Allah’ı bulabilir veya bulmalıdır” tezi müslüman âlimler tarafından genel kabul görmüştür. Bu mesele, bir kısım düşünür ve kelam mezhebince; insanın sorumluluk alanı içinde de değerlendirilmiştir. Ebû Hanîfe, Mu’tezile ve Mâtürîdî mezhebi âlimleri, Eş’arîler’e muhalefet ederek; kişi vahye muhatab olmasa da, aklının Allah’ı bulmaya yeterli olduğu tezini savunmuşlar ve Allah’a iman etmekle yükümlü olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁵ İslâm âlimlerinin çoğu, insanın aklıyla pek çok hakikatin bilgisine

¹⁶³ Akseki, Ahmed Hamdi, “Allah ve Din Fikri”, *Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlak-İman* adlı eserin içinde, Derleyen: M. Rahmi Balaban, DİB. yay., Ankara 1984, s.1-5.

¹⁶⁴ Detaylı bilgi için bkz: Mohamed, Yasien, *Human Nature In Islâm*, Malezya 1998, s.84-135.

¹⁶⁵ Bkz: Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ekber, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri* adlı kitabın içinde, Çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. yay., No: 49, İstanbul 1992; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabu’t Tevhid*, (thk: Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), Mektebetü’l-İrşâd, İstanbul trs., s.72-73; Beyâdî, Kemâleddin, *İşaretü’l-Merâm min İbârâtı’l İmâm*, İstanbul 1949, s.75, 82; Topaloğlu, Bekir, *İslâm*

ulaşabilmesini fitratla ilişkilendirmektedirler. Doğal olarak onların bu düşünceye sahip olmasında Kur'an'ın bu konudaki emir ve tavsiyeleri gözden uzak tutulmaması gereken bir husustur. O halde öncelikle Kur'an'ın akla ne derecede önem verdiği ve daha sonra da aklın vahiyle olan ilişkisi üzerinde durmaya çalışacağız.

İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona haizdir. Akıl kavramı, Kur'an'da her ne kadar mastar ve isim olarak geçmese de farklı kipler halinde türevleriyle beraber toplam 49 yerde fiil halinde geçmektedir. Bu ayetlerde genellikle akıl, akletmenin, yani fonksiyonel olarak akli kullanmanın gerekliliği üzerinde durulmuştur. Kur'an'da akıl kavramının fiil şeklinde geçmesinden bu kelimenin daha çok dinamik özelliği ve potansiyel bir güç olarak uygulama alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insan akıyla eşya üzerinde düşünerek hakikatin bilgisine ulaşabilmektedir.¹⁶⁶

Kur'an, akli Allah'ın bilgisine ulaşmada bir araç olarak kullanmaktadır. Yani akıl, bir uyarılma aracıdır. Kur'an insana aklını kullanarak etrafındakilerin farkına varmasını tavsiye eder. Birçok ayette, hakikatin bilgisine ulaşmada bize bilinenlerden bilinmeyene gitme anlamına gelen nazar ve mükteseb akli kullanmamız gerektiği vurgulanır. Örneğin; “*Ey Peygamber! İnsanlara de ki: Gökyüzünde ve yeryüzünde ne varsa ibretle bakıp araştırın.*”¹⁶⁷ ayetinde ‘ibretle bakıp araştırma’ anlamında kullanılan *nazar* kavramı, doğrudan doğruya insanın çevresindekiler üzerinde

Kelamcılara ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), Ankara 1995, s.41-45; Yurdağür, Metin, “Fetret” md., *D.İ.A.*, İstanbul 1995, c. XII, s.475-480.

¹⁶⁶ Bolay, S. Hayri, “Akıl” md., *D.İ.A.*, İstanbul 1989, c. II, s. 238; Altıntaş, Ramazan, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sayı. 1, 2003, s.12.

¹⁶⁷ Yunus, 10/101.

gözlemler, deneyler yapıp, bununla hem kendi konumunu hem de aşkın varlıkla olan ilişkisini anlamayı belirtmektedir. Genel olarak Kelamcılarının kullandığı bu metodu, Kur'an bütün insanlardan beklemektedir. Çünkü insan, nesneler dünyasıyla bire bir muhatab olduğunda, ancak o zaman bilgi elde etme sürecine dâhil olmuş olmaktadır. Bunu yapmayanları ise Kur'an kınamakta ve insanın rasyonalitesini kaybedip, güdülerin hâkim olduğu andan itibaren onun bir akıl hastalığına tutulduğuna işaret ederek *maraz* terimini kullanmaktadır.¹⁶⁸

Kur'an'da aklın fonksiyonunu sadece akıl kelimesi veya onun türevleri anlatmamakta, aynı zamanda nüha, hıcr, fuad, kalb, lübb, sadr.vb. kelimeler de yine onun alanıyla ilgili işlevleri yerine getirdiğini belirtmektedir. Bu kelimeler diğer yönden ahlaki öğretilerle bağlantılı kavramlardır. Bu da bilgiyi, ahlaksal temeller üzerine inşa etmenin önemi ve gerekliliğini göstermektedir. O halde Kur'an'daki *akletme* kalbin bir fonksiyonu olup, aydınlanma düşüncesindeki *pozitivist rasyonel aklın* bir karşılığı değildir.¹⁶⁹

Aydınlanma dönemi ile revaç bulan *rasyonalizmin* benimsediği akıl anlayışı ile İslâm düşünürlerinin Kur'an eksenli akıl anlayışı arasında belirgin bir fark mevcuttur. Aydınlanma döneminde ortaya konan evrensel akıl anlayışında, ahlaki bir kayıt tanımaksızın dünyaya egemen olma fikri vardır. Bu düşünce sisteminde akıl, tek yetkilidir, kutsaldır, aşkındır ve onun üstünde başka bir hakikat yoktur. Pozitivist

¹⁶⁸ Düzgün, Ş. Ali, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5: 1 (2007), s.5; Altıntaş, Ramazan, "Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri", *C.Ü.İ.F.D.*, c. V, sayı 2, Sivas 2009, s.97-131; Maraz teriminin aynı anlamda kullanıldığı ayetler için bkz: Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, s.839.

¹⁶⁹ Altıntaş, Ramazan, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları* 1:1 (2003), s.2.

rasyonel akla böyle bir değer atfeden insanlar, mevcut dinleri inkâr edip, tabii din arayışlarına girmişlerdir. Tabii din anlayışı, Rönesans'ın tesiri ve özellikle Jean Bodin (ö. 1530-1596), Herbert of Cherbury (ö. 1583-1648) ve John Toland (ö. 1670-1722) gibi düşünürlerce gündeme gelmiştir. Bu din anlayışı, kökleri geçmişe, eski Hint, Çin ve Yunan düşüncelerine dayanan ve kaynağı sadece akıl olan, dolayısıyla Allah'tan bağımsız yeni bir anlayış biçimi olarak ortaya çıkmıştır.¹⁷⁰

Aydınlanma dönemindeki akıllı kutsallaştırma fikri, her ne kadar dine ve dinin getirdiği mesajlara bir tepki olarak doğmuşsa da, bu fikir kökenleri itibariyle ilk çağ filozoflarına kadar dayanmaktadır. Örneğin Plato'ya göre; teorik akıl, *sophia*, insanoğlunun en yüksek etkinliğidir ve bizim mutluluğumuz, aklın kullanılmasında yatar. Plato için akıl, değer tek kaynağıdır.¹⁷¹ Plato'nun öğrencisi Aristoteles da akıllı, ruhun bir melekesi olarak düşünür. Ona göre akıl, aşağıdan yukarıya doğru çıkan ruhi fonksiyonlar mertebesinin en üst noktasını teşkil etmektedir.¹⁷² Görülüyor ki, gerek ilk çağ filozoflarında gerek aydınlanma dönemi düşünürlerinde, akıl tek otoritedir ve son söz ona aittir. Her şeyin ispat edilme zorunluluğuna gerek duyan bu

¹⁷⁰ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, Ankara 1985, I-IX, c. I, s.337; İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Dini ve Tabii Din*, (Sad. Osman Karadeniz), İzmir 1998, s.15; Çiğdem, Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi- Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*, Ankara 1997, s.115; Altıntaş, a.g.m., s.12.

¹⁷¹ Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, s.174; Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy*, s.124-125.

¹⁷² Bolay, S. Hayri, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980, s.115-120; Russel, a.g.e., s.166-167.

katı akılcılık, iman edilecek konuların akılla delillendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁷³

Aydınlanma çağı düşünürlerinin, akli her şeyin üzerinde görüp ona aşırı güvendikleri doğru olmakla birlikte, bu çağın dini dışlayan, doğaüstü olan her şeyi inkâr eden bir çağ olduğu da sanılmamalıdır. Din, evrenin mucizevî yapısına yönelik başka ve özel bir yönelim tarzı sayılmış ve din ile bilim arasında belli bağlantılar da kurulmaya çalışılmıştır.¹⁷⁴ Fakat Aydınlanma çağı düşünürlerinin dini/vahyi eyleme dönüştürücü fonksiyonu yönünden ele almadıkları da bir gerçektir.

Kur'an'ın akla yüklediği misyona gelince; Allah hem yaratma hem de yaratıkları bilgilendirme kaynağıdır. Bu bilgilendirme yöntemlerinden birisi de araçlarla olmasıdır. Bu araçlardan biri de peygamberlerdir. Kur'an'a göre, bilginin gelişmesi ve çoğalması Allah'a bağlıdır; insana bilinmeyeni bildiren O'dur.¹⁷⁵ Kur'an'ın insanı düşünmeye, akletmeye yönelik mesajları, insanın *aşkın* olanla buluşmasına ve O'nunla bağ kurmasına bir davettir. İşte burada Kur'an'ın kullandığı 'akletme' kavramı ile aydınlanma düşüncesinin akla yüklediği fonksiyon birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü rasyonalizm akli, istidlâli kategoriye indirger, onu yüceltmekle kalmaz, onun üstünde bir başka hakikatin olduğunu da kabul etmez. Kur'an'da gerek vahiyden ve gerekse insanın aklını kullanarak elde edilen bilgidен amaç, dindir. O

¹⁷³ Edisyon, *Akıl ve İnanç- Din Felsefesine Giriş*, (Çev. Rahim Acar), Küre yay., İstanbul 2006, s.49-69; Bu konuda detaylı bilgi için bkz: Hick, John, *Faith and Knowledge*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.

¹⁷⁴ Detaylı bilgi için bkz: Özlem, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılap Kitabevi yay., İstanbul 1997, s.448.

¹⁷⁵ "Bilgi ancak Allah'ın katındadır." Ahkâf, 46/23.

halde akıl bir uyarılma aracı ve aynı zamanda bilgiye ulaşma vasıtalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁶

İnsanın bireysel olarak hakikate erişme yeteneğini değerlendirirken, Kur'an'ın bu konuda kullandığı hidayet kavramına da değinmek gerekecektir. Hidayet, kelime olarak; “doğru yola gitmek, doğru yolu göstermek, doğru yol, kılavuzluk” gibi anlamlara gelmektedir. Hidayet, “amaca ulaştıracak yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etme” şeklinde de tanımlanmaktadır.¹⁷⁷

Hidayet, insana verilen epistemik yetenektir. Bu yeteneğin bağlantı kurup keşfedeceği varlık alanına yerleştirilen ontik nitelik ise Hakk'tır.¹⁷⁸ Hidayet genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliği, Hakk ise hem varlığın ortak niteliği hem de doğru ve gerçek istikamet olarak alındığında, bütün insanlarda varolan ve sorumlulukların da temelini oluşturan kök paradigmalara inilmiş olur. Zira, ilahî irade mahlukata ihtiyaçlarına uygun olarak bir hayat tarzı verdiğinde, hayat yolunda şaşmadan yürümeleri için onları doğal gereçlerle donatır.¹⁷⁹

Hidayet kavramının hem insan ve dış dünya hem de Allah ve insan arasında bağlantı kuran özelliği, dış gerçeklik alanı olan varlığı felsefedeki konumunun ötesine geçirmektedir. Bu bağlantı ile tabiat, kendindeki bir değere ek olarak kendi dışındaki bir varlığa işaret eden semboller alanına dönüşmektedir. Sıradan fiziksel ontoloji alanını teolojik kılmak ve sıradan işaretler olarak algılanabilecek varlık alanını; kendisinin ötesine işarette bulunan, daha derin anlama sahip bir varlık sahası

¹⁷⁶ Altıntaş, “Kelami Epistemolojide Aklın Değeri”, s. 97.

¹⁷⁷ Cür'ânî, *a.g.e.*, “Hidâyet” md., s. 277; Yavuz, Yusuf Şevki, “Hidayet” md., *D.İ.A.*, İstanbul 1998, c. XVII, s.473.

¹⁷⁸ Yunus, 10/36.

¹⁷⁹ Bkz: Ebu'l-Kelâm Azâd, *Tercümânü'l-Kur'ân*, trs., II, s.179.

olarak görüp içine metafiziksel bir anlam zerk etmek, ancak duyusal algılama, hayal etme, tefekkürde bulunma, akıl yürütme, anlama gibi bütün bilişsel insani unsurların aktif hâle getirilmesiyle yaratılan bir bilinçle mümkündür.¹⁸⁰

Bütün bu bilgiler ışığında insanın rasyonel yetisinin bir sonucu olarak görülmesi gereken hidayet kavramına, Kelamcıların yüklediği anlam da bu kavramın insan açısından ne kadar önemli olduğunu ayrıca göstermektedir. Kelamcılar akli bütün insanlara verilen hidayet kaynağı olarak tavsif edip buna *hidâyet-i âmme*, vahyi ise belli bir tarihsel gerçeklik zeminine inen bildirim olarak belirtip buna da *hidâyet-i hâsse* demişlerdir. Akıl ve vahiy gibi iki bilişsel varlık alanı arasındaki ilişkinin niteliği bu şekilde ortaya konulmaktadır. Bu ortak nitelik, ikisinin de ‘hidayet kaynağı’ olarak gösterilmiş olmasıdır.¹⁸¹ Hidayeti akıl-vahiy arasındaki ilişkiler içinde yorumlayan İmam Mâtürîdî, “*Allah’ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız.*”¹⁸² ayetteki *fazl* ve *rahmet* kelimelerini peygamberlik ve Kur’an (vahiy) olarak tefsir etmekte ve buradan hareketle Allah, peygamber ve vahiyle insanlara yol göstermeseydi dahi insanların -az bir kısmı da olsa- kendi tecrübe ve saf akıllarını kullanarak hakikati bulabileceklerini işaret etmektedir.¹⁸³

Kur’an’ın akla verdiği önem çok açık olmakla birlikte, onun vahiyle sıkı bir ilişki içinde olduğu da kesindir. Akıl-vahiy arasındaki ilişkinin nasıl tezahür ettiğini ortaya çıkarmak için, bu bölümde Kelam’ın belli başlı konularını bu perspektiften ele

¹⁸⁰ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.111-112.

¹⁸¹ Düzgün, *a.g.e.*, s.273.

¹⁸² Nisâ, 4/83.

¹⁸³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, (thk: Mehmet Boynukalın), Dâru’l-Mîzan, İstanbul 2005, c. III, s.356.

almaya çalışacağız. Düşünürümüz İbn Nefis, ‘*er-Risâletü’l-Kâmilîyye fi’s-Sîreti’n-Nebeviyye*’ adlı eserinde kahramanı Kâmil’e belli hakikatleri keşfettirirken akla vurgu yapmaktadır. Bu konuları ele alırken nassın konumunu ihmal etmemekte, gerek dinin itikâdî ve amelî yönlerini gerekse İslâm tarihindeki hadiselerin mantıkî bir izahının olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bu bölümde İbn Nefis’in konulara akıl-vahiy ilişkisi içinde rasyonelleştirme yaklaşımına değinmeden önce, Kelamcılar ve Meşşâî Filozoflarının o konu hakkındaki görüşlerini vermeye çalışacağız. Böylece bir anlamda İbn Nefis’in felsefesinin kodlarını da belirlemiş olacağız. İbn Nefis *er-Risale*’sinde pek çok farklı konuyu ele almaktadır. Fakat biz burada Kelamın ana temaları olan *ulûhiyyet*, *nübüvvet* ve *me ‘âd* konuları üzerinde durmaya gayret edeceğiz.

B. İBN NEFİS’İN KELAMIN ANA TEMALARINI RASYONELLEŞTİRMESİ

1. ULÛHİYYET

1a. Kelamcıların Ulûhiyyet Temasını Ele Alış Biçimleri

İslâm düşünce geleneğinde Kelamcılar vahyin yanında aklın da önemli bir bilgi kaynağı olduğunu kabul ederler. Aklın, naklin yanında bir bilgi kaynağı olmasının yanında ona hüküm verme yetkisinin de verilmesi, Ebû Hanîfe’ye ve eserlerinde ona ‘imamımız’ diye referansta bulunan Mâtürîdî âlimlere aittir. Bir bütün olarak Mâtürîdî gelenek, özellikle delilin rasyonel formlarını tercih etmiş ve akli hem anlama aracı hem de hüküm kaynağı olarak görmüştür. Bu akli geleneğin başını tutan Ebu Hanîfe’nin çağdaşları olan ilk dönem selefler, dini konularda akla fazla yer vermezken, Ebû Hanîfe, akli bir delil ve ispat aracı olarak kullanmıştır. Daha sonra da düşünürler akli kullanıp kullanmamaya göre ‘ehl-i re’y’ (vahyin

yanında akla da değer verenler) ve ‘ehl-i hadis’ (sadece nakli esas alanlar) şeklinde isimlendirmeye başladılar. İşte vahiyle beraber akli da bir bilgi aracı görüp, vahyin kesin görüşünün olmadığı konularda akli mutlak anlamda kullanan Ebû Hanîfe, ehl-i re’yin önemli temsilcileri arasında yerini almıştır. Ebû Hanîfe’den sonra da aklın tek başına, vahiy olmadan da Allah’ı bulup bulamayacağı, ayrıca bundan sorumlu tutulup tutulmayacağı sorunu, mezhepler arasında ihtilaf konusu oldu. Bu konuda Ebû Hanîfe’nin görüşünü temellendiren bilgiyi, talebesi Ebu Yusuf’tan (ö. 182/798) öğrenmekteyiz: “Allah insana hiçbir Resul göndermeseydi de, yine insandan akıl yolu ile Allah hakkında bilgi sahibi olması beklenenecekti.”¹⁸⁴ Bu ana hükümden yola çıkan Ebû Hanîfe şârihleri ve Hanefî-Mâtürîdî mütekellimleri, insana verilmiş olan fitrî akıl ile aklederek Allah’ın varlığına ulaşmayı ve insanın bu bilgiyle O’na iman etme zorunda olduğu yönünde fikir beyan etmişlerdir.¹⁸⁵

Ebû Hanîfe insanın akıyla Allah’ı bulması ve O’na inanması gerektiğini ifade ederek, burada aklın insana nesneleri genel bir şekilde kavrayabilecek güçte olduğu mesajını vermektedir. Aklın verdiği bu genel bilgileri (tümeller), vahiy yoluyla peygamberler somuştırmakta ve ayrıntılarıyla izah etmektedirler. İmam-ı A’zam bir taraftan aklın önemine vurgu yaparken, diğer taraftan vahyi de ihmal etmemektedir. O, akli, insanı dalaletten düşmekten koruyan, onu doğru yola yönelten, aklın ince ve anlaşılması güç meseleleri anlamaya yardımcı olduğunu; bu konuda

¹⁸⁴ Beyâdî, Kemalüddîn Ahmed, *el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâmi Ebi Hanîfe*, (thk: İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s.41.

¹⁸⁵ Ali el-Kâri, *Şerhu Molla Aliyyi’l-Kâri alâ fıkhi’l-ekber*, s.9-12; Beyâdî, *İşaretü’l-merâm min ibârâti’l-imâm*, s.75.

kılavuzun ise *vahiy* olduğunu belirtirken, akıl-vahiy arasında bir denge kurmuş olmaktadır.¹⁸⁶

Ebû Hanîfe'yle temsil edilen ehl-i re'yin karşısında, daha sonra Selefiyye diye isimlendirilecek olan mezhep, bir başka grup da, her konuda vahyin esas teşkil ettiğini, gerçek dinin Kur'an ve Sünnet'ten müteşekkil olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar, Kur'an'da Allah'a izafe edilmesi halinde problem çıkaracak el, yüz, gelme, istiva... gibi anlamları içeren ayetleri dahi yorumlamayı (te'vil) sakıncalı görmektedirler. Bu grup, vahyin lafzıyla yetinip, bu kavramlar üzerinde düşünmeyi, konuşmayı dahi uygun görmeyen bir kitledir.¹⁸⁷

Selefiyye mezhebinin öncülerinden örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), din konusunda mürsel ve zayıf hadisleri kıyasa tercih eden bir şahıstır. O, kıyası ve kişinin kendi görüşlerini (re'yi) değersiz ve kötü olarak görmek ve ancak zaruret halinde bir insanın kıyas ve re'ye başvurulabileceğini savunmaktadır. İlk dönem ehl-i

¹⁸⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, s.38; Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy münasebetinin detaylı bir tahlili için bkz: Altıntaş, Ramazan, "Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı", *Kelam Araştırmaları*, 2:1(2004), s.3-22.

¹⁸⁷ Bu konudaki selefi anlayışın ayrıntıları için bkz: İbn Mende, Ebî Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya, *Kitabü't-tevhîd*, (thk: Ali b. Muhammed b. Nâsîru'l-Fakîhî), Câmîatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere 1413, I-III, c. I, s. 23-24; Sâbûnî, İsmail, *Akîdetü's-selef ve ashâbü'l-hadîs, Mecmuatü'r-reâsili'l-münîriyye* adlı eser içinde, nşr. Muhammed Münîr Abduh Ağa Dîmeşkî, I-IV, Kâhire trs, c. I, s.106 vd; Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü'l-keîlâm ve ehlihi*, (nşr. Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye), Ürdün trs., s.291-297; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul 1985, s.113-116; Altıntaş, Ramazan, "Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri", s.97-131.

hadis yani selefî âlimlerinin dinde akla verdiği değer, genel itibariyle Ahmed b. Hanbel'in düşüncelerinin paralelelinde bir seyir takip etmiştir.¹⁸⁸

İlk dönem selef âlimleri akla karşı çok sert bir tutum sergilerlerken, müteahhirîn dönem Selef âlimlerinin akıl konusundaki düşünceleri, öncekilerle paralellik arzetmez. Başta İbn Teymiyye olmak üzere ve ondan sonra gelen selef âlimleri, Kur'an'ın aklî tefekküre vurgu yaptığını belirtmişlerdir. Fakat Kelamcılarının ve İslâm filozoflarının isbât-ı vâcîpte kullandıkları aklî çıkarımlara da iltifat etmemişler, hatta bunları eleştirmişlerdir. Çünkü onlar akıl, dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan aciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Selefiyye, akılla nakil arasında çatışma olmadığı için nakli, aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek olmadığını düşünmektedir. Gözlem ve deney yoluyla duyular âlemi hakkında sınırlı bilgi üreten akıl, şüphesiz gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vermesi kaçınılmazdır. Fakat bu anlayışa rağmen, müteahhirîn selefiyyenin, ilk dönem selef âlimleri gibi akla karşı çıkıp onu kullanmayı reddettiklerini görmemekteyiz.¹⁸⁹

¹⁸⁸ İlk dönem selef alimlerinin dinde akla verdiği değer için örneklemeleri için bkz: Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Umran yay., Ankara 1981, s.364 vd; Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s.254 vd; Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Abdülkadir Şener), Hisar yay., İstanbul 1978, s.416-424.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye'nin özellikle *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl* adlı eseri akıl-vahiy ilişkisini ele almaktadır. Selefiyye'nin metodu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları* 8:1 (2010), s.93-121; Yavuz, Y. Şevki, "Akıl" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1989, c. II, s.245.

Mu'tezile mezhebine gelince, onlar aklın tek başına Allah'ı bilebileceği görüşünde hemfikirdirler. Bu konuda, Mu'tezilî âlimler arasındaki ihtilaf noktası, marifetullâhın nazarî-kesbî mi yoksa zarûrî ve bedihî bir bilgi mi olduğuna ilişkindir. İlk Mu'tezile kelamcıları akıllı, mahiyeti itibariyle genellikle *araz* olarak kabul edip, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından düşüncelerin kullanılmasıyla çalışır. Fakat Mu'tezile mezhebinin kendi içinden buna itiraz gelerek Nazzâm gibi düşünürler akıllı, araz değil de yürütme işini gerçekleştiren mahsus cisimler olarak kabul etmişlerdir. Çünkü Allah, akıllı kimsenin kalbindeki taat ve isyan hâtırlarını yaratmış, taat hâtırını itaat yapmaya davet etmiş, masiyet hâtırıyla da yapması için değil ama, iki hâtır arasında seçimde bulunma özelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için masiyete çağırdığını ileri sürmüştür.¹⁹⁰

Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), akıl-vahiy ilişkisi konusunda getirdiği prensiplerle mezhebin temel düşüncesini etkileyen şahıs olmuştur. Ona göre, *nazar-ı evvel*, nakilden öncedir. Nazar, yani düşünme, bilinmeyen elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre dizmenin adıdır. Ebü'l-Hüzeyl, şeriat gelmezden önce de fikir sahibi kimse Allah Teâlâ'yı delil ile bilmekle mükellef olduğunu söyler. Eğer kişi bu anlamda marifetullahta kusur ederse, ebedî cehenneme mahkûm olur. Hasenin hüsnünü, kabîhin kubhunu bilmesi de vaciptir. Doğruluk ve adalet gibi iyiliklere (hüsn) yönelmesi, yalan ve zulüm gibi çirkin fiillerden (kubh) yüz çevirmesi de vâciptir. Dolayısıyla nesneler üzerinde düşünen insan, hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu yöntem dahi, vahye muhatab

¹⁹⁰ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûli'd-dîn*, (nşr. Medresetü'l-İlâhiyyât bi Dâri'l-Fünûn), I. Baskı, İstanbul 1346/1928, s.26-27; Yavuz, Y. Şevki, *a.g.md.*, s.242.

olmadan bir insanın tek başına en büyük hakikat olan Allah'ı bulabileceğini göstermektedir. Genel olarak Mu'tezile, aklın vahye muhtaç olduğunu kabul etmekle beraber onun vahiyden önce geldiğini savunmaktadır.¹⁹¹

Mu'tezile âlimleri Kâdî Abdülcebbâr'a kadar bilgi, nimet verene şükür, iyi ve kötünün bilgisinin aklen vacip, ayrıca aklın asıl naklin ise fer' olduğu ve akıl ile naklin arasında herhangi bir zıtlık olmadığı konularında aynı paralelde fikir beyan etmişlerdir.¹⁹²

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise, akli, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek, aklın insanda zaman içinde ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamı olduğunu belirtmiştir. Böylece Kâdî Abdülcebbâr, aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri de ekleyerek akılla sorumluluk arasında bir ilgi kurmuştur.¹⁹³

Abdülcebbâr, aklın Allah'ın zâtı, sıfatları ve bunlara ilişkin konularda , ayrıca hüsün- kubuh, salah-aslah ve nübüvvet gibi meselelerde tek başına bilgi sahibi olup karar verme yetkisinin olduğunu savunmuştur. Bunun yanında o, esmâ ve ahkâmın

¹⁹¹ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk: Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasen Fâ 'ûr), Dâru'l-Ma'rife, 3.Baskı, I-II, Beyrut 1414/1993, c. I, s.66; Ayrıca bkz: Bağdâdî, *el-Fark*, s.114; Cârullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s.107; Altıntaş, *a.g.m.*, s.97- 131.

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-akliyyü fi't-tefsîr dirâsetün fi kadiyyeti'l-mecâzî fi'l-Kur'an inde'l-mu'tezile*, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabi, Beyrut 2003, (5.Baskı), s.59-70.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kahire trs., c. XI, s.379; c. XII, s.222; Ayrıca bkz: Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1996, s.121; Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al- Jabbar*, London 1971, s.17-26.

nakle dayandığını, va ‘d ve va ‘îd ile emr bi’l-ma ‘rûf nehy ‘ani’l-münker konularının ise hem akla hem nakle dayandığını ifade etmiştir. Kâdı Abdülcebbâr’ın özellikle şu yaklaşımı bize akıl-vahiy arasındaki münasebeti açıklar mahiyettedir. O, haberin doğru ve yanlış olma ihtimali bulunduğunu, doğruluğunun onu getiren kişinin doğru sözlü olmasına bağlı olduğunu, bu kaidenin Kur’an için de geçerliliğini muhafaza ettiğini vurgular. Kişilerin yalan söyleyebileceği fakat Allah’ın yalan söylemeyeceği ve kabih iş yapmayacağından hareketle, Allah’ın yalan söylemeyeceğini bildiren akılla haberi tasdik ettiğini söyler.¹⁹⁴

Mu’tezile’nin *devir* metodolojisi insanın aklıyla neleri bilebileceği şeyleri ifade etmektedir. Bu metodolojinin özü şudur:

- a- Adalet ve tevhid meseleleri, nübüvvetin sıhhatiyle ilgili konular, Allah’ın zâtı ve sıfatları, peygamberliğin gerekliliği, hüsün-kubuh, salah-aslah.....vb. konular aklın sahası içindedir ve ancak akılla bilinir.
- b- Sevab ve cezanın ölçüsü, haşr-neşr, mizan gibi konuların mahiyeti aklın alanına girmeyen nakille ilgili konulardır. Bütün ahiret ahvâline ilişkin sem’iyyât konuları naklin sahası içindedir.
- c- Yukarıda sayılan konuların dışında olan nübüvvetin sıhhatinin bağlı olmadığı bazı ilahî kemâlâtla ilgili konulara gelince bunlar, ibadetlerin miktarı, zamanı, nasıl yapılacağı ve gerekliliği gibi meselelerdir. Bu konular yerine göre hem nakil hem de akılla bilinir. Burada akıl, daha çok nakli destekleyici konumdur.¹⁹⁵ Mu’tezile’nin *devir* metodunun birkaç detay konusu istisna edilecek olursa, Mâtürîdîler hemen

¹⁹⁴ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. IV, s.225, 384- 385; a.mlf., *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 88; Çelebi, İlyas, “Kâdı Abdülcebbâr” md., *D.İ.A.*, İstanbul 2001, c. XXIV, s.106.

¹⁹⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XV, s.27 vd; a.mlf., *Şerhu usuli’l-hamse*, s.24, 210; Altıntaş, Ramazan, *a.g.m.*, s.97-131.

hemen bu tasnife aynen katılırlar. Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi Eş'arî bir düşünürün de Mutezile'nin devir metodolojisinde belirtilen hususlara katıldığını bilmekteyiz. Onun konu hakkındaki görüşlerine ilerleyen sayfalarda yer vereceğiz.

Özetle Mu'tezile kelamcıları akli mutlak bilgi kaynağı olarak görerek, ona nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Aklın tek başına Allah'ı bilebileceği düşüncesinde birleşen Mu'tezile'den çoğunluk, kişinin kalbinde, nazar ve istidlâle yöneltilecek sezgiler bulunduğunu belirtir. Onlardan bazıları, insanda yaratılıştan gelen ve biri Allah'ı bilmeye yönelten iki karşıt hâtırın bulunduğunu söylerken marifetullâhın bedîhî olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu açıklama, bir yandan insanda doğuştan bir bilgi olmadığını ama aynı zamanda Allah inancının fitrî olduğunu göstermekte daha başarılıdır. Bunlara göre, akıl 'doğru akıl yürütme'ye imkân verecek olgunluğa ulaştığında, ilâhi mesaj kendisine tebliğ edilmemiş de olsa insan akıl yürütme ve imanla sorumlu olur.¹⁹⁶

Kelam ekolünün diğer bir kolu olan Eş'arîyye ise, akıl-vahiy ilişkisi ve bunun ulûhiyyet konusuna yansımada, Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Özellikle mütekaddimîn dönemi Eş'arî âlimleri, -her ne kadar kendi içlerinde bir bütünlük arzetmese de- genel olarak Mu'tezile'de akla yapılan vurgu, onlarda nakle doğru kaymıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 260/936), i'tizal fikrinden ayrıldıktan sonra yazdığı *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eserinde, aklî te'vil yöntemini benimseyen Mu'tezile'yi hak yoldan ve selefin yolundan ayrılmış olmakla suçlar ve biz onu bu

¹⁹⁶ Mu'tezile'nin özellikle Allah'a iman konusunda akla verdiği önemin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz: Ardoğan, Recep, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife*, yıl. 3, sayı. 3, Konya 2003, s.293-314.

eserde naklin savunucusu olarak görürüz.¹⁹⁷ Eş'arî'nin farklı zamanlarda yazdığı eserlerinde, örneğin *el-İstihsân*'da akıl-nakil dengesini koruduğuna da şahid olmaktadır. Aklî tefekkürü ve te'vili reddedenlere karşılık, o, kelim metodunu savunmuştur.¹⁹⁸ Fakat yine de Eş'arî'de hakim olan görüş; başta Allah'ın varlığına iman olmak üzere bütün dini bilgilerin kaynağını akla değil de nakle dayandırmasıdır. Ona göre akıl, Allah'ın varlığının bilgisine ulaşsa da, ahlak ve hukuk kaidelerini belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir. Buradan hareketle insanın sorumlu bir varlık oluşu, dinin varlığına bağlıdır. Eş'arî bu konudaki görüşünü, “*Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz*”¹⁹⁹ ayetiyle temellendirir. Kısaca Eş'arî'ye göre vahiy, hayatın her alanında akıldan üstündür.²⁰⁰

Eş'arî'nin nassların zahirine bağlı kalarak izlediği metod, çeşitli fikir akımları ve akılcı düşünce karşısında fazla varlığını koruyamamıştır. Sonuçta o, kelim meselelerde aklî metodu kullanma zorunluluğunu hissetmiş, bir müddet sonra takip ettiğini iddia ettiği İbn Hanbel'in metodunu -te'vile başvurmama- kullanmayı

¹⁹⁷ Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (thk: Ebu Amr Muhammed b. Ali b. Reyhan), Dârü'l-İbâne yay., b.y.y. 2007, c. I, s.20-24.

¹⁹⁸ Eş'arî, *Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-kelem*, Haydarabad 1344, s.88-89.

¹⁹⁹ İsrâ, 17/15.

²⁰⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, (thk: Nevâf Cerrâh), Dâr Sâdır, Beyrut 1429/2008, s.247; Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg University Press, Edinburgh 1985, s.65.

bırakmış, akîde konusunda nassları izah ederken akli kullanma yolunu tercih etmiştir.²⁰¹

Mütekaddimîn dönemi Eş'arî ekolünün en önemli temsilcilerinden Bağdadî'de de genel olarak akıl-nakil dengesinin muhafaza edildiği söylenebilir. O'nun şu ifadeleri buna güzel bir örnek teşkil etmektedir: "Akıl, âlemin hâdis olduğunu, yaratıcının bir, onun ve sıfatlarının ezeli olduğunu, peygamber göndermenin caiz olduğunu, Allah'ın kullarını dilediği şeyle sorumlu tutacağını ispatlar. Ama fiillerin yasaklanması ve emredilmesi gibi konuları, akıl tek başına tespit edemez, bunlar ancak nakille bilinir."²⁰² Bağdâdî'nin bu ifadelerinde akla verdiği rolle, Mu'tezilenin bu meseledeki yaklaşımının paralellik arzettiği görülmektedir.

Bir başka Eş'arî kelamcı Bâkılânî (ö. 403/1013) de akıl-vahiy arasındaki ilişki konusunda yerine göre daha nass merkezli düşünmüş, bazen de Mu'tezile'nin aklî metoduna yaklaşmıştır. Örneğin; mahlukat hakkında tefekkür etme ve çıkarımlarda bulunmanın mükellef kişi üzerine farz olduğunu belirtir. O, nazar ve tefekkürün, Allah'ın zatı hakkında değil de, mahlukat üzerinde olması gerektiğini, buna da Kur'an'ın işaret ettiğini belirtir. Çünkü Bâkılânî, her kim tefekkürle yerin, göğün ve kendisinin yaratılışına baktığında, bütün bunlarda sanatkar, her şeye gücü

²⁰¹ Güneş, Kâmil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan yay., İstanbul 2003, s.416-417; Ayrıca Eş'arî'nin nasslara bakış açısının değerlendirmesi için bkz: Güneş, Kâmil, "...Eş'arî'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme", *S.Ü.İ.F.D*, VII, s.499-512.

²⁰² Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, s.24.

yeten ve her şeyi bilen hakîm bir yaratıcının bilgisine ulaşabileceğini vurgular.²⁰³

Bâkıllânî akıl-vahiy arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu, dini hükümlere ait yaptığı şu değerlendirmeye açıklamaya çalışır. Bâkıllânî, dini hükümleri, a- Sadece akılla bilinenler vardır, b- Sadece vahye dayalı bilinebilenler (hüsün-kubuh, helal-haram, taat-isyan), c- Hem akıl hem vahiyle bilinebilecek olanlar (rü'yetullah, haber-i vahidle amelin cevazı) şeklinde üç gruba ayırmaktadır.²⁰⁴

Bâkıllânî'den sonra Gazzâlî ile beraber Eş'arî kelimasında yeni bir dönem başlamış ve aklî metod kelim sistemine hakim olmuştur. Gazzâlî'den sonra gelen Eş'arî kelamcılar, naklin doğruluğu ve tasdikinin akla bağlı olduğunu söyleyerek akıllı, nakle göre öncelemişlerdir. Artık Eş'arî ile başlayan naklin hakimiyeti yerini akla bırakmıştır. Akıl asıl, nakil de onun fer'i olmuştur.²⁰⁵

Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelamcıları arasında ise akıl-vahiy dengesi hakkındaki görüşler farklılık göstermektedir. Örneğin Gazzâlî, selefi Eş'arî gibi, akıllı naklin arkasına atar ve buna göre, bütün dini hüküm ve prensiplerin nakle bağlı olarak vacip olduğunu savunur. Gazzâlî, nakle bu şekilde vurgu yaparken aklın yerine bir başka öğeyi ikâme etmeye çalışır. O, akıllı, mümkünün imkânı, muhâlin imkânsızlığı, vâcibin zorunluluğu gibi zorunlu olanı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi

²⁰³ Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, (thk: Zâhid b. Hasen el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2. Baskı, Kâhire 1421/2000, s.28-29.

²⁰⁴ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd'üs-sağîr*, (thk: Ebu Züneyd Abdülhamid b. Ali), Beyrut 1998, c. I, s.228-231; Güneş, *a.g.e.*, s.421.

²⁰⁵ Cüveynî, Ebû'l-Meâlî, *Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-islâmiyye*, (thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kâhire 1412/1992, s.13-15; Beydâvî, *Tavâli 'u'l-envâr min matali 'i'l-enzâr*, (thk: Abbas Süleyman), Beyrut/Kâhire 1991, s.60-69.

edinmek ve insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü, anlamında kullanır. Ona göre akıl, vehm ve hayalden soyutlanırsa, onun hata yapması düşünülemez. Çünkü o, eşyayı mahiyeti üzere görür. Fakat buradaki zorluk, o aklın bu gibi şeylerden soyutlanması meselesidir.²⁰⁶

Özetle Gazzâlî, insanın Allah’a iman edecek ve hatta eşyayı olduğu gibi bilecek şekilde yaratıldığını, Allah’a iman için ruhlarda fitrî bir potansiyel olduğundan kul için evvela gerekli olan şey, Allah’ı bilmektir, der ve bu bilgiyi *İlmü’l-Tevhîd* diye isimlendirir.²⁰⁷

Bir diğer Eş’arî kelamcısı Fahrüddîn Râzî (ö. 606/ 1210), aklın önemine vurgu yaparak, onun tek başına herhangi bir vahyî tesir olmadan da Allah’ın varlığını ve peygamber göndermenin gerekliliğini bilebileceğini belirtir. Fakat aklın tek başına, ibadetlerin miktar ve zamanını, Allah’a nasıl kulluk edileceğini bilemeyeceğini, bunun için vahye muhtaç olduğunu söyler. Bunun yanında Râzî, akıl-vahiy münasebetiyle ilgili şu önemli noktaya dikkat çekmeyi de ihmal etmez. Ona göre, peygamberin getirdiği hüküm akla aykırı bir durum gösteriyorsa, bu halde aklın hükmüne öncelik verilir.²⁰⁸

²⁰⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mişkâtü’l-envâr ve musaffâtü’l-esrâr*, (thk: Şeyh Abdülaziz İzzeddin es-Seyravan), Beyrut trs., s.122-127.

²⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmi’d-dîn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, I-V, c. I, s.126. (Çev. Ahmet Serdaroğlu, Huzur yay., İstanbul trs, c. I, s.120); Ayrıca bkz: Bolay, S. Hayri, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980, s.248-49, 282; Radtke, Bernd, “How Can Man Reach The Mystical Union?”, *The World of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde, s.181.

²⁰⁸ Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*, (thk: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Müessesetü’r-Risâle, b.y.y. trs., I-VI, c. I, s.168-171; Ayrıca bkz: Râzî, *el-Muhassal*, (Kelam’a Giriş, Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s.29-34; Âmidî, Seyfüddin, *Ebkâru’l-efkâr fî*

Görülüyor ki, müteahhirîn Eş'arî kelamcıları, seleflerinin aksine, akıl-vahiy ilişkisinde ibreyi akıldan yana çevirmişlerdir. Hiç şüphesiz bunda hem Mu'tezilî düşüncenin hem de İslâm filozoflarının etkisi vardır. Mâtürîdî kelamcılarına gelince, onlar İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) itibaren daha istikametli bir çizgi takip etmişlerdir. İmam Mâtürîdî, her ne kadar aklın açık bir tarifini yapmasa da, onu, 'aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı özelliklerde olanları da ayırmaya yarayan şey' olarak vasıflandırmasından, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek akli, çıkarımlarda bulunan ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul ettiğini görmekteyiz.²⁰⁹

Mâtürîdî, akli insana çıkarımlarda bulunma imkânı veren bir alet olarak kabul ettikten sonra, akıl ile nakil arasındaki dengeyi şöyle izah eder: Akıl ile nakil arasında bir zıtlık görülebilir. Eğer böyle bir şey varsa, o zaman yapılması gereken sahih naklin aklın hükmü karşısında te'vil edilmesidir. Mâtürîdî 'ye göre, bilgi kaynaklarından her biri ayrı tür bilgi verir. Bilgi kaynaklarından biri diğerinin görevini yapamaz ve onun yerini dolduramaz. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'yi takip ederek, aklın diğer bilgi kaynaklarına üstünlüğünü, onu sadece bir bilgi kaynağı olarak görmeyip, aynı zamanda akla diğer bilgi kaynakları üzerinde denetleyici yani hüküm verme özelliği vermesinden ileri geldiğini belirtmektedir.²¹⁰

Mâtürîdî, genel olarak aklın yetkinliği konusunda, duyular âleminin sınırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nassları anlamak için akla müracaat edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, Allah'a iman etmek naklen değil, aklen

usûli'd-dîn, (thk: Ahmed Muhammed el-Mehdî), 2. Baskı, Kâhire 1423/2004, I-V, c. I, s. 155-156, 170-172.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, s.66.

²¹⁰ Özcan, Hanîfî, *Mâtürîdî 'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul 1993, s.57, 125, 137.

vaciptir. Yani akıl, din olmadan da bazı hususları insana vacip kılabilir. Mâtürîdî, aklın işlevselliği ve onu kullanan insanın yaratıcısını, çevresini anlamlandırma konusuna ayrı bir önem vermiştir. Ona göre, insanın gözle görülür tabiat âlemini incelediği takdirde, bu kâinatın yaratılmış olduğu ve onun bir yaratıcısının olduğunu (*İstişâd bi's-şâhid ale'l-ğayb*) bulabilir. Mâtürîdî, Kur'an'daki “*Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz.*”²¹¹ ayetinden hareketle insanın çevresini ve kendi yaratılışını aklıyla tetkik etmesiyle, vahye gerek olmadan da Allah'ın varlığını ve birliğini bulacağını belirtmektedir.²¹²

Mâtürîdî'nin akıl konusundaki görüşleri, kendisine mensup âlimler tarafından genellikle benimsenmiştir. Müteahhirîn dönemi Mâtürîdî âlimleri, aklın nakil olmadan sadece bazı ahlak ve hukuk kurallarını bilebileceği, Allah'ın varlığını bilmek dâhil din olmadan hiçbir şeyi vâcip kılamayacağı görüşündedirler.²¹³

Buraya kadar herhangi bir dış etken olmadan insanın aklıyla Allah fikrine ulaşabileceği konusu, kelamcılar'ın bakış açısından ele alındı. Meselenin aklen bedîhî veya nazarî olup olmadığı tartışmaları bir kenara bırakılacak olursa, insanın aklıyla Allah fikrine ulaşabileceği görüşü bütün kelim ekolleri tarafından benimsenen bir görüştür. Zaten Kur'an'ın akla vurgu yapması ve dini sorumluluğun akıllı insanlara yüklenmesi, aklın doğal olarak Allah'ı bulabileceği görüşünü temellendirmektedir ki, bu, bize göre tartışma götürmeyen bir hakikattir. Biz saf aklın bir yaratıcı fikrine ulaşabileceği/ulaşamayacağı konusunu tartışırken, yer yer

²¹¹ Fussilet, 41/53.

²¹² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.72-73, 92-94; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûli'd-dîn, (Ehli Sünnet Akaidi, Çev. Şerafeddin Gölcük,)*, Kayıhan yay., İstanbul 1994, s.301.

²¹³ Beyâdî, *İşâretü'l-merâm*, s.75-76; Yavuz, *a.g.md.*, s.245.

aklın bundan başka daha neleri bilebileceği konusuna da yer vermeye çalıştık. Kelamcıların konu hakkındaki düşüncelerine değindikten sonra, Meşşâî filozoflarının meseleyi nasıl ele aldıklarını değerlendirmeye geçebiliriz.

1b. Meşşâî Filozoflarının Ulûhiyyet Temasını Ele Alış Biçimleri

İlk müslüman filozof olarak bilinen Kindî (ö. 252/ 866 ?), aklı, ‘varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher’ olarak tanımlar. Ona göre akıl, insan nefsinin en temel fonksiyonu olan tür ve türün üstündeki varlıklara ait bilgileri, yani duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini elde edebilir. Diğer bir ifadeyle, duyu organlarımız, Kindî’ye göre, maddi suretleri ya da tikelleri, aklımız ise tümelleri algılamaktadır.²¹⁴

Kindî, din konusunda felsefe ve din veya iman ile akıl arasında felsefî bir irtibat kurmaya çalışarak, Mu’tezile’nin teolojisiyle aynı fikirde olduğunu gösterir. Kindî’ye göre, bilginin iki türü vardır. Allah tarafından peygamberlere verilen ilahî bilgi, diğeri de felsefenin en yüksek formu olan insanî bilgi. Birincisi, ikincisine oranla daha üstündür. Çünkü ona göre, ilahî bilgi hakikate ulaşabilirken, insanî bilgi ise kendiliğinden asla gerçeğe ulaşamaz.²¹⁵

Kindî, vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu düşünür. Kindî, her insanın doğrudan Allah’la ilişki kurma imkânı bulunmadığından bu konuda Allah tarafından görevli olan peygamberler vasıtasıyla emir ve isteklerini insanlara bildirmesi, aklın anormal karşılayacağı şeylerden değildir. O, özellikle aklın yetersiz kaldığı konularda vahyin rehberliğine ihtiyaç olduğunu belirtir. Kindî, kısaca, değer

²¹⁴ Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik yay., İstanbul 2006, s.22; Ayrıca bkz: Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği”, *U.Ü.İ.F.D.*, sayı: II, c. XIII, s.143-144.

²¹⁵ Nasr, *Three Muslim Sages*, U.S.A. 1969, s.12.

ve merteye bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da vahyin verdiği bilgiyi, dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefî bilgiden üstün görür.²¹⁶

Bu bağlamda, aklî ve vahyî bilgi türünün her ikisinin de hakikati ifade ettiğini söyleyen Kindî, ilahî bilgiyi veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olma bakımından beşerî bilgiden üstün görmektedir. Aklî bilgiyle ilgili olarak da Kindî, bilginin bir süreç içinde teşekkül ettiğini ve kümülatif bir yapısı olduğunu, bazı bilgilerin ise gözden kaçabileceğini ifade etmektedir. Buna karşın vahyî bilginin tamamlanmış ve elde etmek için de belli bir sürece ihtiyaç duyulmayan bir yapıya sahip olduğunu, bundan dolayı da insanın vahyî bilgiye olan ihtiyacının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu görüşleriyle Kindî'nin vahyî bilginin felsefî/aklî bilgiyi kontrol ettiği gibi bir görüşü savunduğu veya en azından vahyî bilgiye böyle bir fonksiyon yüklediği görülmektedir. Filozofun vahyî-aklî bilgi arasındaki bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerden farklı bir yerde durduğunu göstermektedir.²¹⁷

Aklın yanında vahyin bilgisine bu derece önem veren Kindî'nin, Allah'ın varlığına ulaşma hakkındaki görüşüne gelince o, 'Allah'ın varlığı, görebilenler için o kadar açıktır ki, bu konuda teorik delillere başvurmaya dahi gerek yoktur' der. Zira insan aklıyla, duyular dünyasında bir ilk yöneticinin (*müdebbirûn evvel*) idaresini, her failin bir faili, her var edenin bir var edicisi, her evvelin bir evveli ve her sebebin

²¹⁶ Kaya, *a.g.e.*, s.24-25.

²¹⁷ Kindî, Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay., İstanbul 2008, s.51, 60; Ayrıca bkz: Walzer, Richard, "Kindî", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, (Haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s.80; Zimmerman, Fritz W., "Al-Kindî", *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, (ed. M. J. L. Young), Cambridge 1990, s.367.

bir sebebi olduğunu görebilir.²¹⁸ Görülüyor ki, Kindî, her ne kadar Allah'ın varlığının apaçık olduğunu söylese de dolaylı olarak *hudûs*, *vahdet-kesret* ve *ğaye-nizâm* delillerine işaret ettiği açıktır.²¹⁹

Meşşâî felsefesinin daha çok kendisiyle şekillendiği Fârâbî, aklın önemini açıklarken, ruhun, beden varlığına mükemmellik veren şey olduğunu, fakat ruhun varlığına mükemmellik verenin ise zihin veya akıl olduğu görüşünü vurgular. Ona göre akıl, sadece gerçek insandır. Fârâbî, bu dünyada elde edilebilecek en yüksek şeyin rasyonel bilgi olduğunu söyler.²²⁰

Fârâbî, akıl-vahiy ilişkisi konusunda *faal akıl*'ı, temel kavram olarak kullanır. Fârâbî'nin nübüvvet öğretisiyle de çok ilişkili olan insanın faal akılla ittisali, onun bu konudaki temel yaklaşımını yansıtmaktadır. Ona göre, faal akıl, insan aklının en yüksek gücüdür. O, *potansiyel akıl* (akl bi'l-kuvve) maddi şeylerden tam olarak soyutlandıktan sonra, fonksiyonelliğine başlamaktadır. Fârâbî, faal akılla bi'l-kuvve akıl arasındaki ilişkiyi, güneşin gözle olan münasebetiyle açıklamaktadır.²²¹ Faal akıldan sâdır olan feyezân yalnızca insan aklı üzerinde etkide bulunmaz; aynı zamanda o, akıl-altı alana uzanarak insanın mütehayyilesini de etkilemektedir.

²¹⁸ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, Felsefî Risâleler* adlı eser içinde, (Çev. Mahmut Kaya), s.213.

²¹⁹ Kindî'nin bu delillerle ilgili açıklamalarının tahlili için bkz: Kaya, *a.g.e.*, s.49-52.

²²⁰ De Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, s.118-120.

²²¹ Fârâbî, *Mâ ba'di ârâ'i ahl al-madîna al-fâdila*, (İngilizce'ye Çev. Richard Walzer, Arapça metin içinde), Oxford 1985, s.200-201; Ayrıca bkz: Mahdi, Muhsin S., *Al-Fârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, London 2001, s.153-155.

Buradan da dini terimlerle peygamberlik ve vahye doğru yol açılmış olur. Fârâbî sisteminde faal akıl, dini literatürdeki vahyin karşılığı olarak kullanılmaktadır.²²²

Fârâbî, insan aklını üç aşamada ele alır: Birinci olarak, bütün normal insanların doğduğu anda sahip olduğu, ‘pasif, bedensel-özdeksel (material) veya rasyonel yeti de denen düşünmek için ‘tabii mizaç-yaradılış (hey’eti’t-tabî’î)’ safhasıdır. Bu düşünme için var olan yaradılış, aktif aklın yardımıyla gerçekliğe geçtiği vakit, insan aklı *aktif akıl* (bi’l-fiil akıl) olur ki, buna *aktif pasif akıl* (münfail akıl) denilir. Bu da insan aklının ikinci aşamasını meydana getirir. Son olarak da, insan, kendi pasif aklını bütün anlaşılır düşünmelerle mükemmelleştirir ve *müstefâd akl*’a ulaşmış olur. İnsanda bu akıl yetilerinin yanında, hem nazari hem de fiili olarak aklî yetinin bir nümunesi olan *kuvve-i mütehayyile* vardır ki, ilahî vahyi alan bu insandır. Allah da o kimsenin faal akılla ilişkiye geçmesiyle vahyi verir. Bu hadise, Allah’tan faal akla, ondan müstefad akılla irtibat sonucunda münfail akla, sonra da kuvve-i mütehayyileye feyezana etmektedir. Böylece bu kimse, hikmet sahibi bir kişi ve filozof olmaktadır. Aynı zamanda bu insan, ilahî nitelikli akıl kullanan bir düşünür ve faal akıldan kuvve-i mütehayyileye sudûr etme yönüyle, şu anda var olan belli şeyleri haber veren ve gelecekle ilgili uyarılarda bulunan temsili bir nebi olmaktadır.²²³

Görülüyor ki Fârâbî, akıl insandaki en önemli bir yeti olarak görüp, onu pek çok şeyin bilgisini elde etmeye yetkin bir araç olarak düşünmektedir. Filozofun *kuvve-i nâtika* olarak da isimlendirdiği akıl, akledilirlerin kavranabildiği, güzel ve

²²² Fârâbî, *Kitâbü’s-siyâseti’l-medeniyye*, (thk: Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1998, s.79-80.

²²³ Fârâbî, *Mâba’di ara’ ahl al-madina al-fâdıla* s. 242-245; Detaylı bilgi için bkz: Davidson, Herbert A., *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes on Intellect.*, Oxford 1992, s.49.

çirkini ayırt edebilen, yararlı ve zararlıının bilinip yapılıp yapılmaması gerekenlerin düşünülebildiği bir güç, ayrıca aklı, ilimlerin ve sanatların elde edilebildiği bir meleke olarak telakkî etmektedir.²²⁴

Fârâbî özellikle faal akılla irtibat haline geçebilen kişilerin -Fârâbî, faal akılla münasebeti sadece peygamberlere has kılmaz- insanları bilgilendirme ve onları uyarma açısından peygamberle aralarında bir fark olmadığını belirtmektedir. Fakat, bu tipteki kişiler toplumda çok bulunmamaktadır. Zaten Kur'an da akleden, tefekkür ve tedebbür ameliyyesinde bulunan insanların, ancak belli bir seviyede olduğunu ve bu kimselerin hadiseleri yorumlayabileceğini vurgulamaktadır.²²⁵

Aklı insanın kemali olarak gören Fârâbî'ye göre, bilgilenme safhası *faal akıl-bi'l-kuvve akıl-bi'l-fil akıl-müstefâd akıl* (faal akılla ittisal) halinde bir süreç takip ederken; vahiy almada ise, *faal akıl-müstefâd akıl-bi'l-kuvve akıl-mütehayyile* şeklinde süreç tam tersine dönmektedir. Aklî bilginin belli aşamalardan (akıllar silsilesi) sonra elde edilmesi, kaynağı faal akıl olan ve varlık mertebesi açısından insanın da üstünde olan bir gerçekliği ifade etmektedir. İşte Fârâbî'nin felsefe dediği şey, faal aklın belli bir yetkinliğe sahip olan insan aklına 'ışığını' göndermesi sonucu meydana gelen *aydınlanma*'dır. Faal akıldan feyezân ederek elde edilen bu bilgide hatanın olmayacağına dikkat çeken Fârâbî, böyle bir aklın sahip olduğu ilmin de doğru ve kesin olduğunu belirtmektedir.²²⁶

²²⁴ Fârâbî, *Kitâbü ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, (nşr. Alber Nasri Nâdir), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s.87.

²²⁵ Konuyla ilgili ayetler için bkz: Bakara, 2/269; Âl-i 'İmrân, 3/7, 190; Ra'd, 13/19; İbrahim, 14/52; Nahl, 16/12; Sa'd, 38/29; Zümer, 39/9, 21.

²²⁶ Fârâbî, *Kitâbü ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.108-116.

Filozof felsefeyi bu şekilde değerlendirdirirken, onun dine ve dolayısıyla vahye bakışında da felsefeye bakış açısının tesiri görülmektedir. Fârâbî, dini hakikatle felsefî hakikatin aynı olduğu üzerinde durmuş ve bunu ispata çalışmıştır. O, *Kitâbü'l-mille* adlı eserinde, vahiy temelli dini ortaya koyan ilk reisin hem bir filozof hem de bir peygamber olduğunu belirtmiş, böylece felsefe ile dinin aynı kaynaktan beslendiğini vurgulamıştır.²²⁷

Fârâbî'ye göre felsefe ile din, konu ve gaye bakımından olduğu gibi, hakikati temsil etme bakımından da birdir ve aralarında herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Filozof akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisinde yetkiyi akla verdiği gibi, dinin belirlenmesi ve dinin gerçekliği ifade edip etmemesini de felsefeyle/akılla ilişkilendirmektedir. Ona göre bir dindeki görüşler burhânî olarak doğrulanamıyorsa o din sapkın olmaktadır.²²⁸

Fârâbî'nin buraya kadar vermeye çalıştığımız akıl-vahiy arasındaki ilişkinin niteliği hakkındaki görüşlerinin özü, insanda var olan yetilerin en yükseğinin akıl olduğudur. Fakat Fârâbî akli kendi arasında bölümlere ayırmaktadır. Her birinin fonksiyonunun farklı olduğu bu akıllar dünyasında, Tanrı kavramı da önemli bir yere sahiptir. Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabildiği en genel kavram *varlık*, en kutsal kavram ise *Tanrı*'dır. Ona göre mantık bakımından varlık denen şey hakkında ancak *zorunludur*, *mümkündür*, şeklinde iki ifade kullanılır. Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) özü itibarıyla zorunlu olandır. Onun varlığı bir an için yok farzedildiğinde bu durum mantıki imkânsızlığa yol açar ve bu takdirde varlığın oluşumu, genel varlık

²²⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-mille ve nusûsun uhrâ*, (thk: Muhsin Mehdi), Dâru'l-Meşrik, 2. Baskı, Beyrut 1991, s.44-47.

²²⁸ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s.86; Ayrıca bkz: Alper, *a.g.e.*, s. 133-134.

planındaki düzen ve her şeye rağmen irade dışında meydana gelen birçok olay izah edilemez. Filozofa göre Tanrı hakkında yokluktan söz edilemez; varlığının hiç bir sebebi bulunmamaktadır ve var olan her şeyin ilk sebebi O'dur; hiçbir şey O'nun varlığına delil olamaz, aksine O, her şeyin delilidir.²²⁹

Bu bağlamda Fârâbî, Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak düşünmekte ve insanın aklen yüce yaratıcı fikrine doğal olarak ulaşacağını ifade etmektedir. Onun fikirlerinden, insan için Allah'ın yokluğunu düşünmek, varlığını düşünmekten daha zor ve karmaşık olduğu ve dolayısıyla varlığın anlamsızlar bütünü haline geldiği anlaşılmaktadır. İnsan doğal olarak çevresindeki sebeplerden hareketle Tanrı'nın varlığını bilmektedir. Fârâbî'de Tanrı fikri açık seçik bir kavram olduğundan, insan fitrî olarak akıyla O'nun varlığına ulaşmaktadır. Burada vahyin olup olmaması herhangi bir farklılık göstermemektedir.

Meşşâî felsefesinin önemli simalarından İbn Sînâ'nın (ö. 1037) akıl hakkındaki görüşleri, Fârâbî'nin aşağı yukarı devamı niteliğindedir. İbn Sînâ'ya göre insan başlangıçta, boş bir zihne sahiptir. Gerçek, anlaşılır düşünmeyi elde etmek için, insanın aktif akılla irtibata geçip ondan sudûr edenleri alması gerekmektedir. Bir insan, düşünmenin ilk prensiplerini öğrendiği seviyeye ilerlediğinde -bu seviyede bu ilkeleri hakiki olarak düşünemez- o, artık aklın meleke halindeki (bi'l-meleke) aşamayı elde etmiştir. O, kavramların tüm repertuarına ve bilimsel öneri kaynaklarına -yine onları o anda düşünmeksizin- sahip olduğu seviyede devam ederken, o insan faal akla erişmiş olur. Aktif akıl, -ismine rağmen- ileri bir potansiyel aşamadır. Çünkü hem bi'l-meleke akıl hem de faal akıl, gerçek fikirleri düşünmekten ve onları bir kimsenin repertuarına yerleştirmekten kaynaklanmaktadır. Aynı

²²⁹ Fârâbî, *Kitâbü ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s.37; Ayrıca bkz: Kaya, Mahmut, "a.g.md.", s. 154.

zamanda bu, faal aklın feyezânından ileri gelmektedir. Mükteseb aklın düşüncelerinin tamamı da yine faal aklın feyezânından elde edilmektedir. Kısaca İbn Sînâ sisteminde faal akıl, insan aklının bölümlerini ve bütün safhalarını meydana getiren düşünmenin kaynağı olmaktadır. Fârâbî'nin insanla faal akıl münasebetini ilişkilendirirken kullandığı göz-güneş örneğini, İbn Sînâ da kullanmaktadır. Faal aklın insana olan nispeti, güneşin göze olan nispeti gibidir. Nasıl ışık olmadan potansiyel olarak görme gücüne sahip olan göz, bi'l-fiil olarak göremezse, aynı şekilde bi'l-kuvve bilme gücüne sahip akıl da, faal aklın feyezânı/aydınlatması olmadan bi'l-fiil göremez.²³⁰

İbn Sînâ, bilgi ve hatırlamaların tamamını, faal akıl yani Cebrail'den bir feyezân ve aydınlanma olarak tavsîf ederken, o, buna ek olarak insan aklının potansiyel bir melek tabiatına da sahip olduğunu belirtmektedir. Zaten o, aklı belli sınıflandırmaya tabi tutarken, bu sınıflandırmada *kudsî akıl (holy intelligent)* da önemli bir yer işgal etmektedir. Bu seviyede akıl, peygamberliğin ayrıcalıklı statüsünü elde etmiş olmaktadır. O, bunu peygamberlik bilinci ve vahiyle ifade eder. Peygamberlik bilinci İbn Sînâ'ya göre, insanın sahip olduğu bütün kabiliyetlerinin en mükemmelidir. Peygamber, şu üç şeyi yapar: aklın açıklığı ve berraklığını sağlama, düşünmeyi mükemmelleştirme ve maddi (harici-dış) gücü elde etme. Eğer bu şartların tamamı yerine getirilirse, peygamber, peygamberlik bilincini elde etmiş ve doğrudan, daha önce herhangi birinin eğitimi-öğretimi olmadan, faal akıldan bütün

²³⁰ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantukiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, (nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), 2. Baskı, Mısır trs., s.165-167, 192-193; Davidson, *a.g.e.*, s. 83-94.

bilgileri almış olur ve geçmiş, şimdi ve geleceğe ait bilgilerin tamamını hemen bilebilir.²³¹

İbn Sînâ, insan aklına Fârâbî gibi önem vermekte, ondaki güçleri ve erişebileceği seviyeyi bizlere bu şekilde göstermektedir. O, filozof ve peygamberin bilgisini ve fonsiyonunu anlatırken, bir anlamda akıl-vahiy konusunda da nasıl düşündüğünü ortaya koymaktadır. Gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ, insanın aklıyla ulaşabileceği sınırı peygambere yaklaştırırken, burada normal insanla seçilmiş peygamberi aynileştirmemektedirler. İbn Sînâ felsefenin teorik ve pratik yönü üzerinde dururken, felsefenin teorik yönü, yani bilmeyele ilgili yönünün, varlıkların ilkelerinin ve özellikle de İlk Varlık'ın (Tanrı) bilgisi olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın mevcudiyeti konusu hem dinin hem de felsefenin teorik yönünü teşkil etmektedir. O halde akıl ve vahiy, konuları itibariyle de ortaklırlar.²³²

²³¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.167-168; Ayrıca bkz: Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, s.172; Nasr, *a.g.e.*, s.41-42; McGinnis, Jon & Reisman, David C., *Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources*, U.S.A. 2007, s.204- 205.

²³² Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s.167-168; İbn Sînâ'nın, filozofla peygamberin bir anlamda akılla vahyin, teorik ve pratik yönleri arasındaki ilişkiyi, kendisinden aktarılan şu örnek daha iyi açıklamaktadır: “*Bir gün İbn Sînâ'nın talebelerinden biri, onun kendi zamanında en bilinen alim olduğunu düşünerek ona, neden kendisinin bir peygamber olduğu iddiasında bulunup da yeni bir din başlatmadığını, sorar. İbn Sînâ bu soruya gülümser ve hiç bir şey demez. Ertesi gün sabah vakti, namaz için ezan okunduğunda, öğrenciler, namazdan önce abdest almak için nehre gitmek için odalarından çıkarlar. Hava çok soğuktur. İbn Sînâ kendisine soru soran talebesine abdest almak için dışarı çıkmamasını, aksi takdirde üşütüp hasta olacağını söyler. Fakat öğrencisi onu dinlemez, dışarı çıkıp abdest alır ve namazını kılar. Namaz bitince İbn Sînâ, talebesini çağırır ve der ki; işte bu yüzden bir peygamber olduğumu iddia etmem. Çünkü ben, senin üstadın ve öğretmeninim, hala hayattayım ve zamanın en büyük tıp otoritesiyim. Sana soğuk suyla abdest*

Özetle İbn Sînâ, insan aklının eşyayı ya da varlıkları bilmesinin bir sınırı olduğunu belirtir. Eşyayı ve varlıkları bilmek, onların hakikatlerine vakıf olmak anlamına gelmez. Eşyanın hakikatini (hakâiku'l-eşyâ') bilebilmek insan kudretini aşan bir konudur. İnsan sadece eşyanın hâssalarını, levâzımını ve a'razını bilebilmekte, eşyanın hakikatine delalet eden ve onları oluşturan fasılları bilememektedir. İbn Sînâ da Tanrı dışındaki bütün varlıklarda bir tür eksiklik olduğunu, dolayısıyla idrak noksanlığı bulunduğunu düşünmektedir. Buna göre insan, eşyanın ve Tanrı'nın hakikatini tam olarak bilemez. İnsan belirli bir bilme kapasitesine sahip olduğu, bundan dolayı da her şeyi tam olarak bilemeyeceği olgusu, gerçek anlamda "hakîm" sıfatının yalnızca Tanrı'ya atfedilebileceğini göstermektedir. İnsana bu sıfat ancak mecazî anlamda verilmelidir.²³³

Burada İbn Sînâ, insan aklının Tanrı'yı bilemeyeceğini değil, tam olarak onu kavrayamayacağını ifade etmektedir. Bununla İbn Sina'nın amacı, Tanrı'nın zâtı söz konusu olduğu için, insan aklının bunu düşünmesini ve idrak etmesini ihtimal dâhilinde görmemektedir.²³⁴ Daha önce de ifade edildiği gibi insan, örneğin İlk'in

almamanı söylüyorum, fakat sen benim tavsiyemi değil de dört asır önce Arabistan'da yaşamış ve üstelik senin asla karşılaşmadığın ümmî bir kimsenin emirlerini dinliyorsun. Alim ve filozof ile peygamber arasındaki fark, işte budur." Bkz: Nasr, a.g.e., s.143.

²³³ İbn Sînâ, *et- Ta 'likât*, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Mektebü'l-i 'lâmi'l-İslâmî, Kum trs., s.20-21, 61-62.

²³⁴ İbn Sînâ bu görüşüyle kendisinden sonra gelen Yahudi filozof Musa b. Meymûn'u (ö. 1204) etkilemiştir. İbn Meymûn da, aklın Tanrı'yı ve mufârik akılları idrak edemeyeceğini söylemektedir. O, varlığı zorunlu, nedensiz, basit olan ve zatıyla da mükemmel olan Tanrı'yı aklımız nasıl kavrayabilir? diye sormaktadır. İbn Meymûn'a göre insan, fiziki varlıkların formuna sahip olup ve onları idrak ettiği gibi, Tanrı ve mufarik akılların formuna sahip olup onları idrak edemez. Akıl anlayışta ne kadar seviye kat ederse etsin, Tanrı'nın varlığını kavrayamaz. Çünkü O'nun varlığı zattır. Zat ve varlık

(el-Evvel) hakikatini hiç bir şekilde bilememektedir. İbn Sînâ, Fârâbî’de olduğu gibi, insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık/seçik kavramın *varlık* olduğunu belirtir. Buradan *zorunlu-mümkün* varlık kavramlarından hareketle Tanrı’nın varlığını ispata çalışır.²³⁵

Meşşâî felsefesinin bir diğer temsilcisi İbn Rüşd (ö. 595/1198) de felsefe-din/akıl-vahiy ilişkisi konusundaki tartışmalara en yüksek seviyede iştirak etmiş ve bir o kadar da katkılar sağlamış bir düşünürdür. Eserlerinin genelinde, akli vahiyle (dinle felsefeyi) uzlaştırma çabası içerisinde olduğu görülür. Bunu açıklayan *çifte hakikat* doktrini adeta İbn Rüşd’le özdeşleşmiştir. Ona göre felsefe ve din, düşüncenin farklı formları olup, insanları aynı sonuca götürmektedir. Onun özellikle *Faslu’l-makâl* adlı eseri, bu konu üzerinde detaylı bilgi içermektedir. İbn Rüşd, felsefenin, kâinatın yaratıcısına ulaşmanın bilgisini içermek zorunda olduğu gibi, aynı zamanda dünyanın teleolojik (gayelilik) analizlerinin bilgisine de ulaşmayı sağlayan bir araç olduğunu savunmaktadır. O, bu görüşünü Kur’an’dan ayetler vererek temellendirmektedir.²³⁶

Tanrı’da aynı şeylerdir. İbn Meymûn, Tanrı’nın zâtını kavramak nasıl mümkün değilse, O’nun varlığını tam idrak etmek de o derece imkânsızdır, der. Dolayısıyla insan, Aşkın Varlık’ın mahiyetini değil de, ancak inniyetini idrak edebilir. Ona göre bütün insanlar, Tanrı’nın akılla idrak edilemeyeceğini ve Tanrı’nın mahiyetini ancak O’nun kendisinin idrak edebileceğini açıklamışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Meymûn, Ebû Musa b. Ubeydillah, *Delâletü’l-hâirîn*, (thk: Hüseyin Atay), Ankara 1972, c. I, s.37-38, 91-94.

²³⁵ Alper, *İslam Felsefesi’nde Akıl-Vahiy İlişkisi*, s.187; Durusoy, Ali, “İbn Sînâ” md., *D.İ.A.*, İstanbul 1999, c. XX, s.326.

²³⁶ İbn Rüşd, *Kitâbü fasli’l-makâl ve takrîrî mâ beyne’ş-şerîati ve’l-hikmeti mine’l-ittisâl*, (Haz. Alber Nasrî Nâdir), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1968, 2. Baskı, s.27-28; (Averroes *On The Harmony Of Religion And Philosophy*, İngilizceye Çev. George F. Hourani, London 1976, s.44-45); İbn Rüşd’ün bu konuda

İbn Rüşd, bu ayetlerden yola çıkarak şöyle bir sonuca ulaşır: “Bu ifadeler, dinin, varlıkları aklıyla araştırma yapma ve onlar üzerinde düşünme (i’tibâr) zorunluluğunu getirmektedir. Çünkü düşünme, bilinenden bilinmeyene gitme ve ondan sonuç çıkarmadan başka bir şey değildir. Bu da zaten kıyas (ve istidlal) veya herhangi bir seviyede aklın işlev yapmasıdır. Bundan dolayı bizim, entelektüel akletmeyle varlıkları inceleyip sonuç çıkarma faaliyetini yapma gibi bir sorumluluğumuz vardır. Dinin emrettiği bu inceleme tarzının daha ileri boyutu da en mükemmel araştırma türü olan, aklın tam kullanıldığı kıyas çeşididir. Burhan (kesin delil) adı verilen şey de bundan ibarettir. Bu da burhanî bir kıyasın, dialektik (cedeli), retorik (hatabi) ve muğalatî (fallacious) diye bilinen kıyas türlerinden ne gibi farkları olduğunu öğrenmektir.”²³⁷

Bu düşüncelerden hareketle İbn Rüşd, dinle - özellikle İslâm dini ile- felsefe arasında bir başka deyişle akıl ile vahiy arasında bir çelişmezliğin olmadığını, bilakis vahyin kendisinin zaten akli kullanmayı öğütlediği üzerinde ısrarla durmaktadır. İbn Rüşd, felsefeye kabiliyeti olmayan veya onunla ilgilenmiyen insanlara da bu konuda herhangi bir reddiyesi yoktur. Filozof, avam diye nitelediği bu kimselerin

kullandığı ayetler için bkz: Âl-i ‘İmrân, 3/191; En’âm, 6/ 75; A’râf, 7/184; Haşr, 59/2; Gâşiye, 88/17-18.

²³⁷ İbn Rüşd, *Kitâbü’l-fasl*, s.28-29 (İngilizce tercümesinde s.44-45); a.mlf, *Felsefe-Din İlişkileri Faslû’l-makal, el-Keşf an minhaci’l-edille*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh yay., İstanbul 2004, s.76-77; Bundan sonra bu esere ‘*Felsefe-Din İlişkileri*’ şeklinde referansta bulunulacaktır; Ayrıca bkz: Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, Oxford 1988, s.144-145.

anlayışlarının üzerinde izahlarda bulunmanın yersiz ve anlamsız olduğunu, bunu gerek ayetler gerekse verdiği başka örneklerle açıklamaktadır.²³⁸

İbn Rüşd, akıl-vahiy arasındaki dengeyi bu şekilde kurduktan sonra, meselenin Ulûhiyyetle ilgili yönü hakkındaki görüşlerini de yine *Faslu'l-makâl*'da Haşeviyye'nin 'Allah Teala'nın varlığını bilmenin yolunun akıl değil de nakil (sem')dir'²³⁹ iddiasına dair verdiği cevapta şöyle açıklar: “*Bu fırka dalalettedir. Durumundan açıkça anlaşılıyor ki, Allah Teala'nın varlığını bilmeye iletmek, o cihetten Hak Teala'nın mevcudiyetini ikrar ve kabule halkı davet etmek gayesi ile herkes için ortaya konulan yol hususunda bunlar, şeriatın maksadını anlamada kusurludurlar. Şöyle ki: Allah'ın kitabındaki birçok ayetten, O'nun bu yol ile halkı Bâri-i Teâlâ'nın varlığını, hakkında nass bulunan akli delillerle tasdik etmeye davet etmiştir. Buna misal olarak Kur'an'da pek çok ayet vardır.*”²⁴⁰

Filozofun burada Haşeviyye'ye onların savunduğu argümanla cevap vermesi manidardır. İbn Rüşd'ün Haşeviyye'ye vahyin de insanları aklını kullanması gerektiği şeklindeki uyarısı, konunun Haşeviyye ve onlar gibi düşünen aşırı nassçılara verilmiş bir cevap niteliğindedir. Aynı zamanda bu cevabıyla İbn Rüşd, insanların akıyla hakikatleri kavrayabileceğini, aklın en azından insanı Allah inancına ulaştıracağını ifade etmektedir.

²³⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s.52-55; *Felsefe-Din İlişkileri*, s.117-119; İbn Rüşd, bu sayfalarda konuyla ilgili olarak Kur'an'dan Al-i İmran, 3/7. ve İsra, 17/85. ayetini ve bunun yanında doktor-hasta örneğini vermektedir.

²³⁹ Haşeviyye'nin bu konudaki görüşlerinin tahlili için bkz: Altıntaş, Ramazan, “Haşeviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri”, *C.Ü.İ.F.D.*, sayı. III, Sivas 1999, s.57-101.

²⁴⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s.31-32; *Felsefe-Din İlişkileri*, s.144; Örnek ayetler için bkz: Bakara 2/ 21; İbrahim 14/ 10.

1c. İbn Nefis'in Ulûhiyyet Temasını Ele Alış Biçimi

Bu bölümde İbn Nefis'in akıl-vahiy bağlamında yaratıcı fikrine ulaşma hakkındaki görüşleri *er-Risâletü'l-Kâmilîyye (Fâzıl b. Nâtık)* adlı eseri merkeze alarak değerlendirilirken, konunun seyrine göre yeri geldiğinde meseleyle ilgili detaylı bilgi vermeye çalışacağız. İbn Nefis'in Kelam'ın ana konularını ele alırken, zaman zaman İbn Nefis'le diğer düşünürlerin, özellikle de İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eserindeki benzer ve farklı yönlerin neler olduğu gibi karşılaştırmalara da gireceğiz.

İbn Nefis, Fâzıl b. Nâtık'ın rivayetiyle anlattığı Kâmil'in (eserin kahramanı) bilgi edinme sürecini yaklaşık olarak 10-12 yaşlarından başlatır. Çünkü Kâmil'in bedenî ve zihnî gelişiminin belli bir seviyeye gelmesi için, bu yaşa kadar mağarada kalması gerekmektedir. Gerçekten İbn Nefis'in Kâmil'in hikâyesini 10-12 yaşlarından başlatarak anlatması ilginçtir. İbn Nefis, Kâmil'in bilgi edinme sürecini eserinde şöyle anlatır:

“Kâmil, mağaradan çıktığında, ilk önce etrafına baktı, gökyüzünü, ışığı, dağları...vb. gibi tabiatı gördü. Buradan hareketle görme, duyma, koklama, tatma ve hissetme dediğimiz beş duyu organlarının farkına vardı. Kâmil, bu duyu organlarının farkına varırken hepsinin de bilgisine tecrübe ederek ulaştı. Örneğin; elleriyle gözünü kapadığında hiç bir şeyi görmediğini, açtığı anda ise her şeyin ona görünür olduğunu anladı. Aynı bunun gibi duyma algısına da parmaklarıyla kulağını kapatarak ulaşmış oldu. Kısaca görünür duyu organlarının bilgisine bu şekilde tecrübeyle ulaşan Kâmil, göğsünde ve karnının içindeki organların faydalarını da merak ediyordu. Bu nedenle yakalayabildiği ve bulduğu ölü hayvanların karınlarını yarmaya başladı ve

*orada neler olduğunu öğrendi. Buradan yola çıkarak kendisinin içinde de neler olabileceğini keşfetti.*²⁴¹

Görüldüğü üzere İbn Nefis'in, Kâmil'in bilgilenme sürecini, kendi varlık bilgisinden başlatması, İhvân-ı Safâ ve Ebü'l-Berekât Bağdâdî gibi filozoflarla aynı yolu takip ettiğini göstermektedir. Çünkü onlar da insanın hakikatlere ulaşmasının yolunun öncelikle kendisini tanımasından geçtiğini belirtmişlerdir. İhvân'a göre, çocuğun gelişmesi akıl çağına erişmekle en zirve noktasına ulaşır. İnsanı âlemin bilgisine götüren başlıca ipucu, kendisini bilmesidir. Bu bilginin herhangi bir başka bilgidен önce olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Onlara göre iç dünyayı tanımadan önce dış dünyayı bilmeye çalışmak yüz birimlik ağırlığı taşıyamayan birinin, bin birimlik ağırlığı taşımaya kalkışmasına benzer. Yahut bu, yürümeye güç yetiremeyen birinin koşmaya çalışması gibidir. Bundan dolayı İhvân, insanın her şeyin bilgisinden önce, kendini tanıması ve bilmesi gerektiği yönde görüş beyan eder.²⁴²

İnsan zihnini doğuştan boş bir levhaya benzeten ve bunu *Tabula Rasa* şeklinde isimlendiren John Locke (1632-1704)'tan yüzyıllar önce İhvân, insan

²⁴¹ İbn Nefis, *er-Risâle*, s.6-7; İbn Nefis'in insanın bilgi edinme sürecinde koymuş olduğu bu esasların bir benzerinin Gazzâlî'de de olduğu müşahede edilmektedir. Gazzâlî, insanın embriyolojik gelişim safhalarıyla onun bilgi elde etme yolları ve vasıtalarıyla bir paralellik kurmaktadır. İnsanın yaratılıştan bilgidен mahrum olduğunu belirterek, ilk yaratılanın dokunma hissi olduğunu, daha sonra sırasıyla görme, işitme, tatma hislerinin yaratılmasıyla insanın hisler âlemine nüfuz edebileceğini belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre insan 7 yaşına yaklaşıncı temyiz (muhakeme etme) gücüne ulaşır. Bkz: Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, *Mecmû'atü'r-resâilü'l-İmâm Gazzâlî* adlı eser içinde, nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-V, Bir cilt halinde, 4. Baskı, Beyrut 2006, s.66-67; Bayrakdar, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s.96-97.

²⁴² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. III, s.39 vd; Ayrıca bkz: Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXII, s.2.

zihnini, doğuştan üzerine henüz herhangi bir şey yazılmamış boş bir kağıda benzetir. Onların hareket noktası da Kur'an'daki “*Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez durumda çıkarmıştır.*”²⁴³ ayetidir.

Onlara göre insan akli, Allah'ın Zât'ını, bir bütün halinde âlemin sureti yahut maddeden soyutlanmış saf formlar gibi külli kavramları, onların göz kamaştıran parlaklık ve saflıkları sebebiyle ihata edemez. Aslında sadece bunları değil, onlardan daha az yüksek hakikatlere bile insan zihni ulaşamaz. Bundan dolayı insan duyuları, nesnelerin niteliklerini son haliyle kavrayabilir. Aklının veya duyularının kendini aydınlatmadığı aşkın meselelerde -evrenin aslı, onun varlığa geliş sebebi....vb. gibi konularda- insan, Tanrı'nın sözcüsü olan peygamberlere uymalıdır. İhvân, peygamberler nasıl meleklerin ta'limine teslim oluyorsa, insan da peygamberlerin öğretilmesine o şekilde teslim olmalıdır, şeklinde görüş belirtir.²⁴⁴

İhvân-ı Safâ, akıl ve vahiy arasındaki ilişki göz önüne alındığında ve özellikle Tanrı'yı bilme noktasında, daha çok vahiyden yana bir tavır ortaya koymaktadır. Onlara göre, insan kendisinden hareketle Tanrı'yı kavramaya çalışmalıdır. Çünkü böyle bir yaklaşım, onların sisteminde, daha rasyonel bir yol olarak gösterilmektedir.²⁴⁵

Meşşâî felsefesine yönelttiği tenkitlerle bilinen filozof-hekim Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/ 1152 ?) de İhvân'ın görüşlerine paralel fikirler öne sürer. Ebü'l-Berekât kişinin varlığı, kendi *ben*'i hakkındaki şuurundan hareketle kavrayabileceğini düşünür. Buna göre kendi zatı üzerinde düşünen insan kendisinin

²⁴³ Nahl, 16/ 78.

²⁴⁴ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, c. III, s.31-33.

²⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, c. III, s.41 vd.; Ayrıca bkz: Filiz, Şahin, “İhvan-ı Safa (X.yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, *S.Ü.İ.F.D.*, sayı XI, Konya 2001, s.124.

var olduğunu kavrar, bu suretle varlığın gerçekliğini de kavramış olmaktadır. Kısaca Ebü'l-Berekât'ın düşünce sisteminde, varlık konusunda bilgi edinmenin hareket noktası, kişinin kendisi hakkındaki şuurudur.²⁴⁶

Pasaja göz attığımızda İbn Nefis'te ciddi bir empirik/tecrübi bilgi vurgusu olduğunu görürüz. İnsanın dış dünyayı keşfedecek kendi yeteneklerini öncelikle keşfetmesi, süje-obje ilişkisi olarak tanımlanan bilgiyi temellendirme çabası olarak görülebilir. Önce süjenin kapasitesi tanımlanmakta, sonra bu kapasitenin karşılık geleceği objelere (görülebilir, duyulabilir, koklanabilir, tadılabilir ve dokunulabilir kısaca algılanabilir âleme) işaret edilerek objektif bilginin imkânı sağlanmaktadır. Bu şekilde elde edilen bilgi, en azından, bütün insanların aynı duyu verilerini elde etme imkanından dolayı objektif görünmektedir.

İbn Nefis pasajda, İhvân'ın ve Bağdâdî'nin izlediği benzer yolu takip ederek, düşünen ve bilen bir varlık olan insanın, önce kendini tanımasını (potansiyellerini bilmesi), sonra evrene geçip oradaki hakikatleri kavramasını ve bütün bunların insanın Tanrı anlayışının temelini oluşturup Tanrı'yı doğru anlaması için gerekli olduğunu salık vermektedir. Bu bakış açısından Kur'an'ın ulûhiyyet konusundaki yaklaşımıyla da uyum arzetmektedir. Zira İbn Nefis, '*Kendini bilen, Rabbi'ni bilir*' sözünü, "Kâmil" üzerinden yaşayarak göstermektedir. Kur'an insanın kendisinin farkındalığına varmasını tavsiye etmekte, bunu gözardı edenlerin ise yaratılış gayesine uygun olmayan bir yola gireceğine şu şekilde işaret etmektedir: "*Allah'ı unutup Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar fasıkların ta kendileridir.*"²⁴⁷ Allah'ın Kur'an'da insana vermiş olduğu değeri

²⁴⁶ Çağrııcı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1994, c. X, s.303-306.

²⁴⁷ Haşr, 59/19.

gösteren ayetlerden birisi bu ayettir. Ayetin okunuşu her ne kadar Yüce varlığı ön plana çıkarır gibi algılansa da, bizce insana verilen değer merkeze alınmaktadır. Nitekim Allah, kendisini unutanlara, yine insanın kendisini dikkate alarak uyarıda bulunmaktadır. Kısaca Kur'an, insan-Allah arasındaki ilişkinin başlangıç noktası olarak, insanın kendini tanımasından geçtiğini, daha sonraki aşamada Allah ve diğer hakikatlere ulaşması gerektiğini belirtmektedir.²⁴⁸

İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise, belli bir yaşa kadar kendisine annelik görevi yapan ceylan rehberliğinde hayatını devam ettirir. Yani Hayy, anne ceylanı takip ve taklid ederek bazı şeylerin bilgisine ulaşmıştır. Burada Kâmil ile Hayy arasında belli farklılıkların olduğu ortaya çıkmaktadır:

- 1- Kâmil'in yetişme sürecinde herhangi bir rehber yoktur. O, tabir yerinde ise tabiatın çocuğudur. Kâmil, beş duyusunun farkına kendi tecrübesiyle ulaşmaktadır. Zira onda taklit yoktur.
- 2- İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise normal bir bebeğin gelişme safhalarını izlemektedir. Onun beslenmesi, zararlı şeylerden korunmasını anne ceylan üstlenmiştir. Hayy, hayvanlardan yola çıkarak kendisinde olanları keşfetmiştir. Hayy, beş duyu organının farkına anne ceylanın ölümü üzerine yaptığı incelemelerle varmıştır.²⁴⁹

²⁴⁸ Bu bağlamda Âdiyât suresinde; “*İnsan Rabbine karşı pek nankördür. Şüphesiz buna kendisi de şahittir.*” ayetinde de Allah kendisine karşı yapılan bir hata için, yine aynı şekilde insanın kendisini referans göstermektedir. Bu konudaki ayetler için bkz: Fussilet, 41/53; Câsiye, 45/4; Zâriyât, 51/21; Târık, 86/5-7.

²⁴⁹ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.16-21; (*Ruhun Uyanışı*, s.65-70.)

3- Kâmil, kendi iç organlarını anlamak için (kendini tanıma adına) ölü hayvanı incelemeye tabi tutmuştur. Bu aşamada Kâmil'in amacı sadece kendini tanımadır.

4- Hayy ise ölen anne ceylanı incelerken amacı onun ölümüne sebebiyet veren şeyi öğrenme duygusudur.

Kâmil'in orjinalliği, yukarıda verilen farklılıklarda dahi görülmektedir. Öncelikle Kâmil'in meydana geliş ve büyüme süreciyle Hayy'inki birbirinden farklıdır. İbn Nefîs, Kâmil'in bebeklik dönemine dair bir şey söylemez. Fakat İbnTufeyl, Hayy'ın bir ceylan tarafından emzirildiğini, onun tarafından beslendiğini anlatırken onun normal bir insandan bahsettiği açıktır. İbn Nefîs, Kâmil örneği ile ilk insanın portresini çizmeye çalışmakta ve bunu gerçekleştirirken Kur'anî bir çizgi takip etmekte ve İbn Tufeyl'e göre daha rasyonel bir tutum izlemektedir.

Kâmil'in bilme süreci hadiselerin akışına bırakılmamıştır. Aksine Kâmil, kendisinde meydana gelen öğrenme, tanıma duygusunun tesiriyle hareket etmekte ve bundan sonra da edindiği tecrübeyle kendini tanımaktadır. Hayy ise kendisini hadiselerin akışına bırakmış (anne ceylanın ölümü) ve bunun tesiriyle bir şeyler öğrenmeye çalışan bir insan konumundadır. İbn Nefîs, bize göre burada çok önemli bir hususa dikkat çekmektedir; insanın bilme ve öğrenme isteğinin en güçlü tetikleyicisi, yine insanın kendisi ve ondaki merak duygusu olmaktadır.

Merak ve araştırma duygusu, zihnî hayatın içgüdüsel temelini oluşturur. Tecessüs de denilen söz konusu araştırma merakı, insan fitratının bir gereğidir, bir iç itiş veya içgüdüsel bir kabiliyettir, sonuçta insana evreni keşfettiren de bu tecessüstür.²⁵⁰ J. J. Rousseau'ya (1712-1778) göre, insandaki kemale erme arzusu ve

²⁵⁰ Bkz: Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, (Çev. Refik Özdek), Yağmur yay., İstanbul 1973, s.54.

bu arzuyu tamamen tatmin etme imkânsızlığı, bu gayenin gerçekleşmesine yardım edecek yeni vasıtaları bulmak için kişiyi sürekli araştırmaya sevk eder ki bu, tecessüsün kaynağıdır.²⁵¹

Kâmil, benlik bilgisine ve hayvanlara ait bilgiye tecrübesiyle ulaştıktan sonra, bu defa bitkileri incelemeye başlar. Evvela toprakla çekirdeğin buluşmasını ve ardından tohumun nasıl büyüyüp geliştiğini inceler. Toprakla maddenin buluşması anlamına gelen bu birleşmede Kâmil, bitkilerin yemiş verme serüvenini anlamaya çalışır. Daha sonra her meyve türünün farklı farklı olduğunu, bazısının kabuklu bazısının kabuksuz, bir kısmının büyük, bir kısmının da küçük taneli, bazısının kendisini koruyan bir kabuğa sahip olduğunu, bazısının da buna sahip olmadığını farkeder. Buradan o, bitkilerin ve hayvanların bütün bölümlerinin belli amaç ve gayeler için olduğunu ve onların hiç birinin faydasız ve gereksiz olmadığını anlar.²⁵²

Kâmil, bitkileri ve hayvanları gözlemledikten sonra, meteorolojik olaylar dediğimiz kar, yağmur, şimşek...vb. hadiseleri de anlamaya çalışır. Buradan yola çıkarak gök cisimleri ve onların bazısının hareketlerini müşahade eder ve bunları kendi zihin dünyasında anlamlandırmaya çalışır.²⁵³

İbn Nefis, Kâmil'in kendi aklıyla bir yaratıcıya ulaşma çabasını anlatırken, evvela kâinatta hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığını, bitki ve hayvanların her bir bölümünün belli bir gayeye hizmet ettiğini vurgulamakta, bu düşüncesiyle yaratıcı hakkındaki bilgiye ulaşmanın ilk adımlarını atmış olmaktadır. İbn Nefis, İslâm Kelam'ında Tanrı'yı ispat etme (*isbat-ı vacip*) metotlarından **teleolojik (gaye) delili**,

²⁵¹ Rousseau, *a.g.e.*, s.72-83.

²⁵² İbn Nefis, *er-Risâle*, s.7-8; Kur'an'daki bitkilerin ayrımı için bkz: En'am, 6/95, 99.

²⁵³ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.8.

diğer delillere öncelemektedir. İbn Nefis, özellikle kâinatta yaratıcı fikrini gösteren ilk şeyin, gaye ve nizam olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir. İbn Nefis örneğin, gök cisimlerinden daha çok hayvanları ve bitkileri inceler (çünkü onların bilgisine empirik olarak da ulaşabilmektedir) ve sonuçta her şeyin belli bir düzen içinde olduğu ve yine her bir şeyin bir gayesinin olduğu fikrine ulaşır.²⁵⁴ O halde İbn Nefis'in yaratıcı fikrine ulaşmada öncelikli olarak kullandığı bu delilin (teleolojik-gaye) ilahiyyat alanındaki yerini anlamak için, üzerinde biraz daha ayrıntılı durmak gerekecektir.

Gaiyyet/Teleoloji (Finalite)

‘Gaye, Nizam, İnayet ve Hikmet’ terimlerini içinde barındıran *gaiyyet/teleoloji* delili, ünlü filozof Sokrates (m.ö. 470-399) ve Çiçero’dan (m.ö. 106-43) itibaren kullanılagelmiştir. Kur’an’da yer alan bu delil, İslâm tefekkür tarihi boyunca kullanılmış ve bu konuda müstakıl risaleler yazılmıştır.²⁵⁵

Teleoloji kelimesi, Grekçe telos (gaye, erek) ve logos (bilgi, ilim) kelimelerinden türetilmiş ve Batı dillerinde *finalite* kavramıyla karşılanan ve *gaiyyetin* incelendiği felsefî disiplinin adıdır. Gaiyyet sözcüğünün kökü olan *gaye* kelimesi ise, sözlükte “bir şeyin en uç, nihaî noktası, zirve, ideal örnek” gibi anlamlara gelmektedir.²⁵⁶ Gaiyyet, varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve saçmadan söz edilmeyeceğini

²⁵⁴ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.6-8; Konu ile ilgili ayetler için bkz: Âl-i ‘İmrân, 3/191; Enbiyâ, 21/16; Mü’minûn, 23/115; Sa’d, 38/27; Duhân, 44/38-39; Kıyâmet, 75/36.

²⁵⁵ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, DİB yay., Ankara 1998, s. 140 vd.

²⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, “gy” md., c. X, s.163 vd.

ileri süren felsefî-kelamî doktrinler için kullanılan bir terimdir. Türkçe’de *gayelilik* ve *erekbilim* kavramları, gaiyyet kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.²⁵⁷

Aristoteles, gaye kavramını daha çok illiyet prensibi çerçevesinde ele almıştır. Meşhur dört sebep teorisinde yer alan “fail” (muharrik), “maddî”, “sûrî” ve “gâî” sebeplerden dördüncüsü, onsuz var oluşu açıklamanın eksik kalacağı kozmolojik bir ilkedir. Aristoteles, özellikle *gâî sebep* kavramını temellendirmek düşüncesiyle doğal hadiselerdeki raslantı zorunluluğunu inceledikten sonra gayenin ispatı bakımından şu sonuca varmıştır: Tabiatıta ne sebep-sonuç arasında bir zorunluluğun var oluşu, ne de nadir raslantıların mevcudiyeti onda bir gaiyyetin bulunmadığını göstermez. Nasıl her sanatta -bazen gerçekleşmese de- bir gaye varsa tabiatıta da vardır. Topyekûn tabiatın işleyişi bir gayeye yöneliktir.²⁵⁸

Aristoteles’e göre, evrendeki gayelilik ile nizam arasında sıkı bir ilişki vardır. Kâinat, her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğu ve bu ilişkilerin bir gayeye göre düzenlendiği ev gibidir. Bütün varlıklar yaratılışları el verdiğince, bu bütünün iyi düzenine katılırlar. Aristoteles, bütüne ait bu iyinin ilkesinin Tanrı olduğunu söyler.²⁵⁹

Görüldüğü üzere evrende bir ‘gaye-telos’ olduğu ve bunun da Tanrı’dan geldiği fikri, İlkçağ filozoflarından itibaren ele alınan ve ondan sonra da üzerinde farklı düşünce ekollerinin görüş belirttiği bir konu olmuştur. Konusu insan-kâinat-Tanrı olan bir sistem veya disiplinin pozitif veya negatif anlamda ‘teleolojik delil’le

²⁵⁷ Kutluer, İlhan, “Gaiyyet” md., *D.İ.A.*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 292.

²⁵⁸ Aristoteles, *Physics*, ‘*Aristotelestle’s Physics A Guided Study*’ adlı eserden naklen, Çev. Joe Sachs, Rutgers University Press, New Jersey 1995, s.58-71.

²⁵⁹ Aristo, *Metaphysica*, XII, 10; *Metaphysics*, *The Works of Aristotle* adlı eser içinde, İngilizceye Çev. Sir David Ross, Oxford University Press, London 1952, s.605-606.

ilgilendiği görülmektedir. İslâm düşünce tarihinde bu delilin kullanılış seyrine bakılacak olursa, gaye delilinin kelimciler, filozoflar ve mutasavvıflar tarafından Tanrı'yı ispat aracı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Şimdi bu delilin özellikle kelimciler ve filozoflar tarafından nasıl işlendiğini kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

İslâm Kelam'ında *gaiyyet* ile ilgili ilk sistematik yaklaşımın, Mu'tezile'nin *aslah* doktrini ile ortaya konduğu söylenebilir. Mu'tezile kelimcilerinin 'Allah'ın en faydalı olanı yaratmasının vacip olduğu' teziyle anlattıkları *aslah* prensibi, *inâyet* ve *maslahat* kavramlarıyla ilişkilendirilip, teleolojik delilin temellendirilmesinde kullanılmıştır. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, *İlahî adâlet*, *ilahî cûd* (cömertlik) ve *inâyet* fikirlerini daha sağlam bir zeminde ifade etme adına yapılan çalışmalardır.

Mu'tezilî kelimci Câhız, Allah'ın sanatındaki mükemmelliği, tedbirindeki olağanüstülüğü ve hikmetindeki inceliği kanıtlamak üzere *Kitbü'l-hayevân* adlı eserini kaleme aldığını belirtir. Câhız bu eserinde, Allah'ın bütün yaratıklarında kusursuz bir maslahat var eylediğini ifade eder.²⁶⁰

Câhız'ın olduğu söylenen *Kitâbü'd-delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr* adlı eserde de ana fikir, göklerin, yerin ve ikisi arasındaki bütün yaratıkların belirli bir fonksiyon icra ederek kozmolojik düzene katılmak üzere yaratılmış olduğu, her yaratığın bir gaye için var kılındığı ve insanın, yaratılıştaki bu hikmetleri düşünerek yaratıcı fikrine ulaşabileceği düşüncesidir. Câhız'a atfedilen bu eser, birçok İslâm düşünürünü etkilemiştir.

Gazzâlî de, *el-Hikme fî-mahlûkâtillâhi azze ve celle* adlı eserinde, insanın gerek kendisinde gerekse bütün kâinattaki yaratılmışlarda, Yüce Yaratıcı'nın

²⁶⁰ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, c. I, s.204-206; a.e., c. II, s.109.

varlığını görebileceğini ayetlerle ortaya koymaya çalışır. Gazzâlî'nin bu eserinde Câhız'ın yukarıda anılan kitabından çokça alıntılar yaptığı söylenir.²⁶¹

İlk dönem Eş'arî Kelamcıları Bâkılânî ve Cüveynî (ö. 478/1085) de eserlerinde teleolojik delile başvurarak Yaratıcının varlığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bâkılânî'ye göre, belli bir düzen içindeki fiiller ancak bilen bir failden ortaya çıkabilir. Allah'ın yaratıcı fiilinin mükemmel uyum içindeki eserleri ise O'nun âlim olduğunu kesinlikle kanıtlar.²⁶² Cüveynî de Bağdad'lı Mu'tezilîlerin lideri Ebu'l-Kâsım el-Ka 'bî'nin Allah'ın gerçek anlamda gayeli/maksatlı olarak nitelenemeyeği iddiasına verdiği cevapta; görünür âlemdeki her sebebin bir akli gösterdiğini, Tanrı'nın yaratma aktinde olduğu gibi iradenin objesi olan ve maksatlı olarak bu akla uygun hareket ettiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın fiilinin ipuçları, bu fiilin görünür âlemde işaret ettiği şeylerle doğal olarak ilgisi vardır. Cüveynî ayrıca yaratılıştaki uyum, düzen ve mükemmelliğin âlim bir yaratıcıya delalet ettiğini belirtir.²⁶³

İmam Mâtürîdî ise bu delille ilgili olarak şunları söyler: 'Kâinattaki her varlığı müşahe eden bir kimse, âlemde bir yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek tarzda mükemmel bir hikmet ve tam bir düzeni görebilir. Ayrıca farklı türlere ait varlıkların birbirlerine olan bağımlılıkları sayesinde ihtiyaçlarını

²⁶¹ Davidson, H. A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press: Oxford 1987, s.219-235; Krş: Gazzâlî, *el-Hikme li-mahlûkâtillahi azze ve celle, Mecmuatü'r-resâil* içinde, s.4-54.

²⁶² Bâkılânî, *Kitabü temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, (thk: Şeyh 'Imâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s.46.

²⁶³ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtı 'ı'l-edille fî usûli'l-i 'tikâd- A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, (İngilizce'ye Çev. Paul E. Walker), Garnet yay., Lübnan 2010, s.37-40.

karşılayabilmeleri de, bir gaye ve inayet fikri çerçevesinde alim ve hakim bir yöneticinin bulunduğunu göstermektedir.²⁶⁴

İslâm filozoflarının daha çok *imkân delili* üzerinde durmasına ve *hudûs delili* merkezli fikirler üreten kelamcılara tenkitçi nazarla bakan Makdisî (ö. 355/966) ve Gazzâlî gibi şahıslarla, her iki tarafın kendi deliline taassupla düşkünlük göstermesine karşılık, İbn Rüşd de Kur'an delillerine dönmesini bilmişlerdir. Makdisî, Tanrı'nın varlığını isbat eden delillerden birinin de; 'âlemde müşahade edilen en güzel nizam ve tertip, en ince ahenk ve sağlam işleyiş' olduğunu söyler. Makdisî, âlemdeki bu nizamdan hareket eden birinin bir yaratıcı fikrine ulaşacağını ifade eder. Ona göre, bizim Allah'ın varlığını ve kudretini göstermesi bakımından alıp inceleyeceğimiz en küçük bir hayvan, mesela bir sivrisinek veya bir karınca, en çelimsiz bir nebat, bütün bunlardan önce kendi nefsimiz, kendi varlığımız.... Kadîr ve Hakîm bir Sâni'in mevcudiyetini şüphe götürmeyecek bir tarzda isbat eder.²⁶⁵

Gazzâlî ise, Allah'ın varlığını bilmek için ilk tutulacak yolun Kur'an yolu olduğunu, zira Allah'ın beyanının ötesinde başka bir beyan bulunmadığını söyler ve hudus ile nizam deliline teşkil eden birçok ayet sıralar. Gazzâlî, akli olan bir kimsenin, bu ayetlerin manasını düşünür ve Allah'ın göklerde, yerde, hayvanat ve nebatattaki hikmetlerine bakışlarını çevirirse, bunların hepsinin belli bir gayeyle ve hikmetle yaratıldığını anlayabileceğini ifade eder.²⁶⁶

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, s.92-94.

²⁶⁵ Makdisî, Mutahhir b. Tâhir, *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, (nşr. Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye), b.y.y. trs., I-VI, c. I, s.65 vd.

²⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s.126. (Çeviride s.265-269); a.mlf., *İlcâmu'l-avâm an 'ilm-i kelâm*, *Mecmüatü'r-resâil* içinde, s.57-60.

Kelamcılarının yanında Meşşâî filozofları da teleolojik delili kullanmışlardır. İlk İslâm filozofu Kindî, âlemdaki tertibin teleolojik anlamı üzerinde durarak bu düzenin, onu yaratanın hikmetine kanıt teşkil ettiğini belirtmiştir. Ona göre oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad) sebebi olan Yaratıcı'nın (el-Bârî) iradesiyle kozmostaki her şey bir düzene kavuşmuştur. Bu yüzden varlıklar hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını gayet sağlam yapan bir yöneticinin eseridir. Kudreti tam, gerçek *Bir*, tüm varlığı mükemmel bir şekilde var eden ve ona süreklilik veren Yaratıcı, âlemin en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmıştır. Böyle bir yönetim mükemmelliğin amacıdır. Kısaca Kindî, Kur'an-ı Kerim'in uyarı mahiyetinde insanlığın dikkatine sunduğu fizikî olgu ve olayları, genellikle nizam delili kapsamında değerlendirmektedir.²⁶⁷

Fârâbî de varlık vermeyi ilahî cömertliğe, varlığa düzen ve hiyerarşi koymayı da ilahî adalete bağlamaktadır. Varlığı, ilahî cömertliğin, oradaki nizamı da ilahî adaletin bir sonucu olarak gören Fârâbî, felsefe öğrenmenin amacının, Yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun değişmeyen Bir olduğunu, her şeyin fail sebebinin O olduğunu, O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme nizam verdiğini bilmek şeklinde açıklamıştır.²⁶⁸ Filozofun şu ifadeleri de bu delile verdiği önemi açıklar mahiyettedir: "Bütün âlemi idare eden (müdebbir), şanı yüce olan Bârî'dir. O'na hardal tanesi kadar bir şey bile gizli değildir. Âlemin parçalarından hiç bir şey O'nun inayetinden uzak değildir... Küllî ve kuşatıcı inâyet, âlemin bütün cüz'lerine şamildir. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumu, en münasip ve muhkem bir

²⁶⁷ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, Risaleler adlı eserin içinde, s.214-227.

²⁶⁸ Fârâbî, *Risale fîmâ yenbeğî en yukaddem kable teâlûmi'l-felsefe, es-Semeretü'l-merdıyye* adlı eser içinde, nşr. F. Dieterici, Leiden 1890, s.53.

biçimde yerli yerine konmuştur. Öyleki, anatomi kitaplarındakiler, organların faydaları ve tabiat konusundaki fikirler bunu böyle gösterir...²⁶⁹

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ da teleolojik (gaye) delile önem vermiş ve İslâm felsefesinde *İlmu'l-gâye* teriminin ilk kullanıcılarından olmuştur. İbn Sînâ örneğin matematik, nasıl formların bilimiye, fizik ve metafiziğin de, âleme hükümlen olan gayelerin bir bilimi olduğunu düşünmektedir. Nitekim maddî, sûrî, fail ve gâî dediğimiz dört sebebin hepsini birden aynı yoğunlukta inceleyen tek bir disiplin yoktur. Eğer araştırılan sebeblere göre tek tek ilimler varsaysaydık bunlar içinde en şerefli *ilmu'l-gâye* (teleoloji) olur ve bu, hikmetin ta kendisi olurdu. Şimdi de o, bu ilmin yani şeylerin gâî illetlerini inceleyen ilmin en üstün cüz'lerinden biridir.²⁷⁰ Gerçekten İbn Sînâ gaye ve gaiyyet kavramlarına çok özel bir önem atfetmiş, kâinatta bir gaiyyetin bulunduğunu inkâr edenlere karşılık o, gaye fikrini ispat etmeye çalışmıştır.

Özetle ifade edecek olursak, İbn Sînâ ilkesizlik ve dolayısıyla gayesizlik anlamına gelen *abes*'in kâinatta söz konusu olamayacağını göstermek için insandaki iradî hareketin bağlı bulunduğu ilkeleri örnek verir. Ona göre iradî hareketin yakın, uzak ve daha uzak ilkeleri veya illetleri vardır. Yakın ilkesi organlardaki kasları çalıştıran *muharrik güç*'tür. Uzak ilkesi *şevk gücü*'dür. Daha uzak ilkesi ise *tahayyül* veya *tefekür gücü*'dür. Mütehayyile veya müfekkirede hasıl olan bir suret, şevk gücünü, o da kasları çalıştıran muharrik gücü harekete geçirir ve kaslar hareket eder. Demek ki iradî hareketi oluşturan fiiller her aşamada bir ilkedan dolayı harekete

²⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn*, (thk: Alber Nasrî Nâdir), Dâru'l-Meşrik, 2. Baskı, Beyrut 1986, s.103-104.

²⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ- Metafizik (İlahiyyat)*, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera yay., İstanbul 2005, c. II, s.47; Ayrıca bkz: Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.148-149.

geçirilmişlerdir ve bu ilkeler hareketin kendisine ulaşmakla son bulacağı gayelerdir. Ayrıca aksi yöndeki iddiaya rağmen tefekküre dayanmayıp mücerret hayal, tabii refleksler ve alışkanlıklarımız gibi irrasyonel olarak gerçekleşen fiillerimizin de hiçbir şekilde abes olduğu ileri sürülemez.²⁷¹

İbn Rüşd de Haşeviyye, Eş'arîyye, Felâsife, Sûfîyye ve Mu'tezile'nin isbât-ı vâcib delillerini tenkit ettikten sonra, kendisinin tercih ettiği isbat delili olan, Kur'an'daki inâyet ve ihtirâ' delillerinin izahına geçer. İbn Rüşd'de gaiyyet fikri, hikmet ve gaye düşüncesiyle temellenen inayet doktrininin yanı sıra sebeblilik ve zorunluluk fikriyle temellenen kozmik düzen kavramında ifadesini bulmuştur. O, Kur'an'daki kevnî ayetlerin evrendeki ölçü, düzen ve gayeyi ortaya koyduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre bu delil o kadar açıktır ki, bu açıklık güneşin hisse nisbeti nasılsa, onun da akla nisbeti öyledir. Kısaca filozof bu delili şu şekilde kurmaktadır: 1- Âlem, bütün parça ve bölümleri ile insan varlığına ve bütün mevcudatın varoluşuna uygun düşecek şekildedir. 2- Bütün parça ve bölümleriyle bir gayeye doğru yönelik biçimde mevcut olan her şey, zorunlu olarak yaratılmış ve bir eserin sonucudur. 3- Âlem yaratılmış (masnû') ise onun bir Sâni'i (yaratıcı) vardır. İbn Rüşd'e göre Mutlak Fail Sebep, hikmetten yoksun; bir eser olarak bütünüyle kâinat da gayeden bağımsız görülemeyeceğinden var edici ilke (Mebde') ile gaye (varoluş hikmeti) arasında ilahî hikmetin öngördüğü gayelerin gerçekleşmesini bir sebeblilik

²⁷¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, c. II, s.30-32.

düzeni sağlayabilir ki, kâinattaki düzenin de kaynağı budur. Bu düzen hikmete rağmen bir keyfiliğin ve gaye fikrini yok sayan bir tesadüfiliğin zıddıdır.²⁷²

Teleolojik (gaye-nizam) delil, sadece İslâm düşünürleri tarafından değil, aynı zamanda Batılı ilim adamlarınca da Tanrı'yı ispat aracı olarak kullanılmıştır. Örneğin Orta Çağ'da St.Thomas Aquinas'ın (1224-1274) geliştirdiği *Kozmolojik Delil*'in beş maddesi ile gaye fikri temellendirilmektedir. Aquinas bu beş maddeyi; 1- Kâinatta var olan hareket bir gerçektir. Bu, ilk hareket ettiriciyi gösterir. 2- Sebepten ilk sebebe ulaşırız. 3- Dünyadaki varlıklar doğal olarak bir şeye ilintilidirler ve onlar bir zorunlu varlığı referans gösterirler. 4- Dünya ile ilgili değerler, mutlak bir değeri gösterir. 5- Tabiat, bir İlahî tasarımcı'yı gösteren gaye ve tasarımlardan (designs) oluşur,²⁷³ şeklinde formüle etmiştir. Fakat dini literatürde yaygın olarak kullanılan kıyasa dayalı teleolojik argüman daha çok William Paley'le (1743-1805) özdeşleştirilmiştir. Onun tabiatı bir saate benzetmesi, bu delilin temelini teşkil etmektedir. Paley'e göre, bir saati tahlil eden birisi, ondaki çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumuna hayran kalır. Bütün tekerlekler, çarklar ve zemberekler öyle yapılmış ve ayarlanmıştır ki, onların hareketiyle saat zamanı gösterir. Bunu görünce, bu saati bir amaç doğrultusunda bir tasarıma göre yapan akıllı bir usta vardır, demekten kendimizi alamayız. Tabiata baktığımızda da hemen aynı çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumunu keşfederiz. Saatte varolan her tertip alameti, her tasarım tezahüratı, tabiat

²⁷² İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi'l-akâidi'l-mille*, (nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut 2001, s.162-166. (Bu esere *el-Keşf* şeklinde referansta bulunacağız) ; a.mlf. *Felsefe-Din İlişkileri*, s.216-224.

²⁷³ Aquinas, Thomas, *Summa Theologica, Reason and Responsibility* adlı eserin içinde, ed. Joel Feinberg, Dickenson Publishing Company, California 1965, s.7-9; Ayrıca bkz: Mia, Abdul Jalil, *A Contemporary Philosophy of Religion*, Bangladeş 1982, s.59.

dünyasında da vardır; ancak şu farkla ki, tabiat dünyasındaki hem daha büyük hem daha çoktur ve onun derecesi her tür hesabın ötesindedir.²⁷⁴

Gerek İslâm dünyasında gerekse Batıda, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan gaye ve nizam delili (teleolojik delil), hudûs, imkân, ekmel varlık...gibi delillere göre biraz daha az kullanılmıştır. Fakat bu delil modern dönemde dahi her zamanki yerini ve önemini muhafaza etmiştir. Teleolojik delili Tanrı'nın varlığını ispat için kullanan düşünürlere karşı, bu delilin zayıflığını öne sürüp ve buradan hareketle Tanrı'nın olmadığını iddia eden düşünürler de yok değildir.

Teleolojik delile en sert eleştiriye yönelten düşünürlerden biri İngiliz Deneyci filozof David Hume (1711-1776)'dur. O, Paley ve ondan önce diğer filozoflar tarafından geliştirilen bu delile, evvela benzetme açısından karşı çıkar. Evren ile insan yapımı bir makinayı (saat..vb.) birbirine benzetmek, Hume'a göre hatadır. Evrenin yapımı insan yapımı gibi bir makina olduğu kesin bir şekilde doğru olsaydı, iddia edilen bir Sân'î'nin varlığına gitmek mümkündür. Fakat bu ve benzeri benzetmeler bize kesin bilgi sağlayamaz. Çünkü deney ile doğrulanamazlar. Bu ve

²⁷⁴ Paley, William, *Natural Theology*, (ed. Frederick Ferré), The Bobbs-Merrill Company, New York 1963, s.3-31; Ayrıca bkz: Edisyon, *Akıl ve İnanç*, s.122; Tabiattaki telos (gaye) şu örnekle de açıklanabilir: Bir araba fabrikasında arabanın her bir parçası ayrı ayrı yapılmaktadır. Fabrikanın bir köşesinde şanzıman, bir başka köşesinde motor, bir başka yerinde ise başka bir aparatı üretilmektedir. Ancak bütün bu parçaları yapanların bir gayesi vardır ve herkes bu gayeye odaklanmıştır. O da; hareket eden bir araba meydana getirmektir. "Hareket eden bir araba" fikri, bütün bu hareketliliği motive eden telos'tur ve fabrikadaki bütün planlamaları ve faaliyetleri anlamlı kılan da budur. Bkz: Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s.100.

benzeri eleştirileri sıralayan Hume, Tanrı'yı isbat için konulan bu delilin yetersiz ve saçma olduğunu ifade eder.²⁷⁵

Hume'un yanısıra Charles Darwin (1809-1882) de öne sürdüğü teorisiyle teleolojik argümana karşı çıkmış olmaktadır. Darwin, âlemdeki düzenin bilinçli bir faaliyetin değil fakat tabii seleksiyonun (natural selection) sonucu olduğunu iddia etmekteydi. Rastgele mutasyonların ürettiği değişimlerin bireye faydalı olduğu (veya en azından zarar vermediği) zaman korunması, ya da hayatta kalmaya veya üremeye zarar verdikleri zaman bu mutasyonların iptal edilmesi, kolayca görülen bireysel amaç örnekleridir. Fakat genetik mutasyon ve tabii seçme kesinlikle tabii süreçlerdir. Darwin'e göre bunların işlemesi için ilahî bir zihne gerek yoktur.²⁷⁶

Ondokuzuncu asırda her ne kadar Paley'in teleolojik delile dair geliştirmiş olduğu argüman önemini yitirse de, Batı'da değişik şekillerde alternatif söylemlerle bu delil aktüelliğini korumaya devam etmiştir. Doğal olarak da oluşturulan teleolojik delil veya onun paralelinde geliştirilen söylemlere karşı eleştiriler de yerini almıştır.

Gaye ve nizamın vurgulandığı teleolojik delil, Kur'an'ın üzerinde en çok durduğu ve Allah'ın insanları kendi yaratılışını ve kâinatı incelemesini isteyerek, orada hiçbir şeyin tesadüfen meydana gelmediğine ve her şeyde bir gaye-nizamın

²⁷⁵ Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, (ed. Henry D. Aiken), Hafner publishing, New York 1948, s.15-56; Ayrıca bkz: Hick, John, *Arguments for the Existence of God*, London 1970, s.7-14.

²⁷⁶ Bkz: Darwin, Charles, *The Origin of Species a variorum text*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959; Darwin'in 'evrim' teorisinin kendisinden sonra farklı şekillerde Tanrı'yı inkâr tezi için kullanıldığına dair ayrıntılı bilgi için bkz: Joad, C. E. M., *Guide To Modern Wickedness*, London 1939, s.235-236; Yılmaz, İrfan, *Evolution Science or Ideology?*, (Çev. Neva Tuna), New Jersey 2008, s.287-321.

olduğuna dikkat çekmektedir. Buradan hareketle insanın Yüce Yaratıcı'nın varlığına ulaşabileceği üzerinde durulmaktadır. Çünkü kozmosda her şey için bir ölçü konulmuş olması, kâinata ince ayar yürüyen nizam ve düzen, her şeye tek bir kudretin hakim olduğunu göstermektedir.²⁷⁷

Özetle varlığı oluşturan bütün yapı parçaları, küçüğünden büyüğüne kadar, birbirini destekleyen bir tarzda çalışmaktadır. Organik büyük bir varlık şeklinde varlığını devam ettiren âlem, bu yapısıyla hem kudret sahibi bir varlığı göstermekte hem de bütün bu planlamaların tek bir varlığa dayandığına işaret etmektedir. Kâinatın başlangıcında gaz halinde bulunan maddelerin, kendi aralarında gruplaşarak yıldızları meydana getirmemeleri ihtimali, getirmeleri ihtimalinden çok daha yüksekti, ama durum bunun tersi olarak gerçekleşmiştir. Tek başına bu örnek bile, evrendeki inâyeti ve evrenin kendi başına bırakılmamış olduğunu gösterir. Varlık halindeki her şey, bir hikmetle ayarlanmış, yeryüzünde hayatın gerçekleşmesi için hizmete konulmuştur. Bunların olmama ihtimalinin olma ihtimalinden daha yüksek olmasına rağmen, bütün bunların varolması, her şeyde aynı ve tek elin aktif olduğunu göstermektedir. Varlıklar âlemindeki bu düzen ve gayelilik, insan hayatına yönelik bir iradeyi göstermektedir. Evrendeki her şeyin birbirinden haberdar bir şekilde organik bir bütünün varlığını devam ettirmesi için sürekli işbirliği içinde çalışıyor olmaları da bu 'tek' elin varlığıyla ilgilidir. Âleme bu düzeni veren iradenin tek değil de birden çok olması, bu düzenin, gayeliliğin ve varlık parçaları arasındaki

²⁷⁷ Âl-i 'İmrân, 3/191; Ra'd, 13/2; Furkân, 25/2; Kamer, 54/49; Talak, 65/3; Mülk, 67/3-4; A'lâ, 87/3.

işbirliğinin ortadan kaybolması, bütün kozmosun da yok olup gitmesi anlamına gelirdi.²⁷⁸

İbn Nefis, Kâmil'in kâinattaki her şeyin belli bir amacı ve gayesi olduğu sonucuna ulaşmasından sonra, bir diğer aşamaya geçmektedir. Bu safhada Kâmil artık aklî olgunluğunu tamamlamıştır ve o, doğal olarak kompleks meseleleri yorumlama gücüne ve oradan da bir sonuca varma yeteneğine sahiptir. İbn Nefis, belli yaş seviyesinde her insanın çevresindeki hadiseleri anlamlandırabileceğini, fakat Tanrı'nın varlığı gibi konuları anlamak için, belli bir yaş ve aklî olgunluğun gerektiği mesajını vermektedir. Çünkü Kâmil, ilk önce hayvanları, bitkileri ve gök cisimlerini inceleyip bunların her birinin belli bir gaye ve düzen içinde olduğunu anlamıştır. Fakat bu seviyede bunların bir Aşkın varlık tarafından yaratıldığı sonucuna varırken, bu varlığın nasıllığı konusunda zihninde belli soru işaretleri oluşmuştur. İbn Nefis, Kâmil'in bunların farkına vardıktan sonra, başka bir merhaleye geçmeden önce şunu ifade etme gereğini duyar ki, bu da bize göre gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır: “*Kâmil ergenlik çağına gelip akli olgunluğa eriştiğinde*” ifadesi Kâmil'in bundan sonraki keşiflerinin ergenlik çağından sonra olduğunu vurgulamaktadır. İbn Nefis, Kâmil'in hadiseleri anlama ve anlamlandırmasının belli yaş oranlarına göre ve bir uyum içinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Ayrıca Kâmil'in kendisi ve çevresindekileri ilk önce tecrübe edip, ondan sonra bunlardaki gayenin farkına varması, İbn Nefis'in Tanrı'nın varlığına

²⁷⁸ Düzgün, Ş. Ali, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları* 3:1 (2005), s.13-14; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz:Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, s.142-147.

ulaşmada, empirizm ve teleoloji karışımı bir metodu takip ettiğini ortaya çıkarmaktadır.²⁷⁹

Kâmil her řeyde var olan gaye ve nizamı farkettikten sonra, bunların kendi kendine mi, yoksa bařka bir var edici tarafından mı? var olduđunu dűřünür. Bunun için etrafındaki varlıkları incelemeye bařlar. Kâmil, çevresindeki cisimlerin bazen var bazen de yok olduđunu műřahede eder. Bunların *műmkűn* olduđundan yola çıkarak, Kâmil, bu műmkűn varlıkların var veya yok olmasının kendilerinden olamayacađı sonucuna varır. Műmkűn varlıkların var edicisinin (műcid) kendi cinsinden olmaması gerekir. űnkű bu, bizi teselsűle gűtűrűr ki, bu illet ve ma'lűlun bir araya gelmesi demektir ve bunun sonu yoktur. O halde műmkűn varlıkları var edenin kendilerinin dıřında bir var edicisi olması gerekir. Bu da műmkűn varlık olamaz. Onun *vâcib* olması gerekir. Kâmil, bu ařamalardan sonra varlıkları var edenin, *Vâcibű'l-vűcűd* olan Allah olduđu fikrine ulařmıřtır.²⁸⁰

İbn Nefis'in, burada Kâmil'in Tanrı fikrini pekiştirmek için bir başka yola başvurduğunu gűrmekteyiz. Bu konuya geçmeden önce Kâmil'in kâinattaki varlıkların bazen var olma bazen de yok olmasından hareket edişi, bizlere Kur'an'da Hz.İbrahim'in Allah'ı bulmak için yaptđđı arama girişimlerini hatırlatmaktadır. Hz.İbrahim de çevresindeki gűk cisimlerini (gűneř, ay, yıldız) incelerken onların bazen var bazen de yok olduğunun farkına varmıştır.²⁸¹ Hz.İbrahim, incelediği bu gűk cisimlerinden hareket ederek bunların yok olma özelliğine de sahip varlıklar

²⁷⁹ Kâmil'in belli yař oranlarına gűre keşiflerinin ayrıntıları için bkz: Mahdi, Muhsin, "Remarks on the 'Theologus Autodidactus' of İbn Al-Nafis", s.202; Ayrıca bkz: Al-Roubi, a.g.m., s.325-334.

²⁸⁰ İbn Nefis, a.g.e., s.8.

²⁸¹ Bkz: En'âm, 6/75-78; Ayrıca Hz. İbrahim'in Allah'ı bulma girişiminin tahlili için bkz: Yar, Erkan, "Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu", *Kelam Araştırmaları*, 4: 2 (2006), s.87-104.

olduğu, dolayısıyla bunların Tanrı olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Daha sonra Hz. İbrahim: “*Ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndüm....*” (En’âm, 6/79) sonuç cümlesiyle, zihninde oluşan soruların cevabını bularak Allah’ın varlığını te’yid etmiş olmaktadır. Kâmil’in Allah’ın varlığına ulaşma sürecinde, Kur’an’ın Hz. İbrahim örneğinde kullandığı mümkün-vâcib kavramlarının içerdiği anlamları, İbn Nefis’in aynı yöntemi takip ettiğini görmekteyiz.

Kâmil’in iç dünyasında harekete geçmeye başlayan Tanrı fikri meselesi, düşünürümüzün varlıkların zaman zaman var olup yok oluşunu dikkate alması ile farklı bir boyut kazanmaktadır. Kâmil çevresindeki varlıkları *mümkün* ve bu mümkünlere varlık vereni de *vâcibü’l-vücûd* olarak adlandırması, İbn Nefis’in bunları Kur’an’ın - kavram olarak olmasa da- kullandığını ve kendisinin de bunları rasyonalize ettiği görülmektedir. İbn Nefis, Kâmil’e bunları belli bir silsile içinde değil de tam da kendi kendine bir şeyleri keşfeden birinin zihnî durumu olarak yansıtmaya çalışmıştır.²⁸²

Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da, İbn Nefis’in genel anlayışa uygun olarak Kâmil’in Tanrı’yı bulma girişiminde akıldan başka herhangi bir vasıta

²⁸² İbn Nefis üzerine çalışma yapan Dr. Abu Shadi Al-Roubi, *er-Risâle*’yi tahlil eden bir yazısında Kâmil’in bu şekilde Allah’ı bulma girişimlerini, İbn Nefis’in Yunan felsefesine ne kadar da bağlı olduğu gibi bir düşünce ortaya koyar ki, bize göre bu hatalı bir yorumdur. Çünkü İbn Nefis, bu ifadeleri Grek felsefesinde olduğu için söylememekte, bizzat Kur’an bu yöntemi kullandığı için düşünürümüz de buna dikkat çekmektedir. Ancak Kur’an bunları açıklarken “mümkün, vacip, teselsül” gibi terimleri kullanmaz. Bu ifadeleri Yunan filozofları kullandığı için, İbn Nefis’in bu fikirlerini oradan doğrudan bir alıntı olarak görmek doğru değildir. Mezkur makale için bkz: Al-Roubi, *a.g.m.*, s.325-334; Bu gibi mantıkî çıkarımların Ebû Hanîfe’de ve onun takipçileri Kelamcılarda var olduğunu görmekteyiz. Bkz: Beyâdî, *İşâretü’l-merâm*, s.85-95.

kullanmamasıdır. Bu da İbn Nefis'in akıl-vahiy ilişkisi konusunda Müslüman teologların görüşleriyle paralel bir şekilde, insanın saf aklıyla yaratıcıya ulaşabileceği görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Kâmil ile İbn Tufeyl'in Hayy'ının Yüce Yaratıcı fikrine ulaşma aşamalarını karşılaştıracak olursak; Hayy, gündelik yaşamla ilgili problemlerini (giyinme, yeme, avlanma..vb)²⁸³ çözdükten sonra, çevresindeki hayvan, bitki, maden, taş ve toprakları, bunların türlerini ve niteliklerini, suyu, buharı inceler ve bunlarda ayrı ayrı nitelikler, farklı farklı etkiler, birbiriyle uyuşan yada çelişen hareketler olduğunu gözlemler.²⁸⁴

Hayy, varlıklardaki çoklukların arızî olduğunu, aslında onların tamamının özünün temelinde bir birlik olduğu sonucuna ulaşmıştır. Hayy, artık varlıklara daima birlik penceresinden bakmakta ve her şeyi bu çerçeveden ele almaktadır. Daha sonra Hayy, cisimlerin kendine has bir biçimi (form-suret) olduğunu anlar. Buradan sonra madde-form ilişkisi üzerinde durur. O, her cismin madde ve formun birleşmesinden oluştuğunu görür. Maddenin hiç değişmediğini, formun ise sürekli değiştiğini, her formun da kendine özgü eylem ve etkilerle kendini gösterdiğini farkederek.²⁸⁵

²⁸³ Hayy'ın kendisini örtmek için çeşitli girişimlerde bulunması daha sonra bıçak gibi kullanacak keskin aletler yapması kendisinin diğer varlıklardan ayrı bir özelliğinin olduğunu göstermektedir. H. Ziya Ülken, Hayy'ın ampirik ve teknik bilgi sahasındaki inkaşısını anlatırken insanı 'alet yapan hayvan' diye tarif eden Franklin ve Marks'ın fikirlerine hazırlık yaptığına dikkat çekmektedir. Bkz: Ülken, *a.g.e.*, s.243.

²⁸⁴ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.28; *Ruhun Uyanışı*, s.87.

²⁸⁵ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.32-37; *Ruhun Uyanışı*, s.94-101.

Hayy, çevresindeki varlıkları incelemesi ve bunlardan yaptığı bazı çıkarımların ardından *Tanrı vergisi (ilm-i zarûrî, bedîhî bilgi)* şeklinde isimlendirdiği, her yaratılmış için bir yaratıcı bulunması gerektiği bilgisine ulaşır.²⁸⁶

İbn Tufeyl ile İbn Nefis'in eserlerini farklı kılan en önemli noktalardan birisi de; Kâmil ve Hayy'ın Yaratıcıyı bulma konusunda kullandıkları vasıtalar. Hayy, her ne kadar kendisi ve kâinat hakkında araştırma ve inceleme yapsa da o, yaratıcı fikrine saf aklıyla ulaşamamaktadır. Hayy, zihninde Allah fikri oluşana kadar, aklını kullanmakta, fakat sonuçta meydana gelen bu bilginin kaynağı olarak, *ilham/sezgiyi* göstermektedir. Buradan çıkan sonuç; İbn Tufeyl'e göre insan, aklıyla pek çok inceleme yapabilir, hatta sosyal hayata dair ateşi kullanma, avcılık...gibi şeyleri de bulabilir, fakat bütün bunları bulan akıl, tek başına bir yaratıcı fikrine ulaşmak için yeterli değildir.

Bu bağlamda İbn Tufeyl'e göre gerçek bilgi iki esasa dayanmalıdır. Akıl ve sezgi (keşf-ilham). Bilgi, deneyin akıl ile, aklın da sezgi ile uygunluğudur. Filozofa göre insan, gerçeğe ulaşmada, gerek parçalardan bütüne (istikra, tümevarım) gerekse bütünden parçalara (ta'lîl, tümdengelim) akıl yürütme yolunu da aşarak kendi içinde bulunan sezgi (ilham) ışığına da yönelmelidir. Çünkü Allah'ın Zâtı nurdur. Nur da, her şeyden önce insanın içinde bulunan nurla algılanabilir.²⁸⁷ Görüldüğü üzere İbn Tufeyl gibi bazı düşünürler, aklın bilgiye ulaşması için, *sezgi-ilham* gibi vasıtaya da ihtiyacı olduğunu vurgulamaktadırlar. O zaman burada *ilham-sezgi nedir?* ve *ilham-sezgi bir bilgi edinme aracı mıdır?* gibi sorulara cevap bulmamız gerekmektedir. Bu sorulara verilecek cevaplar, bir taraftan ilhamın bilgi edinme aracı olup olmadığını

²⁸⁶ A.g.e., s.87; *Ruhun Uyanışı*, s.101.

²⁸⁷ Sunar, a.g.e., s.47.

ortaya koyarken, diğer taraftan da düşünürümüz İbn Nefis ile İbn Tufeyl'in kullandığı araçlardan (akıl/sezgi-ilham) hangisinin daha sağlam bir bilgi edinme aracını kullandığını ortaya çıkarmış olacaktır. Bu da bize her iki düşünürün eserlerinde ne derece rasyonelleştirme yaptığı konusunda bilgi verecektir.

Sezgi / İlham

İlham sözlükte; “içmek, birden yutmak” anlamına gelen **lehm (lehem)** kökünden türetilmiş bir kelime olup “yutturmak” anlamına gelmektedir.²⁸⁸ Dini bir terim olarak ise; “Allah’ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir.²⁸⁹

İlham kelimesi Kur’an’da sadece Şems suresi 8. ayette geçmektedir. Aslında bu sure insanın yetkinliğini başlı başına ele alan bir suredir. İlhamın geçtiği ayeti ele almadan onun öncesindeki ayetleri de doğru okumak gerekmektedir. Sure Güneş ve Ay’dan ve onların fonksiyonlarından bahsederken, dış dünyaya ait hadiselerle nazarları çevirmeyi vurgulamaktadır.²⁹⁰

İlhamın geçtiği; “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirene yemin olsun. Biz insana neyin iyi neyin de kötü olduğunu ilham ettik.*”²⁹¹ ayette, **hâ** zamirinin müennes gelip de **hû** şeklinde müzekker gelmemesi, bu zamirin insanın maddi yapısına değil, bütün keşif yeteneklerini içinde derleyip toplayan özüne işaret etmesindendir. Ayrıca yine aynı ayette insanın yapısına, özüne, yerleştirilen bu

²⁸⁸ Isfahânî, *el-Müfredât*, “l-h-m” md., s.455.

²⁸⁹ Cürcânî, *Ta’rifât*, “İlhâm” md, s.35; Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham” md., *D.İ.A.*, İstanbul 2000, c. XXII, s.98.

²⁹⁰ Bkz: Şems, 91/1-6; Bu ayetin açıklaması için bkz: Abdullah Yusuf Ali, *The Glorious Kur’an Translation and Commentary*, Beyrut trs., s.1743.

²⁹¹ Şems, 91/7-8.

öz/cevher niteliklerden bahsedilmektedir. Adalet duygusu, inanma hissi, merak vs. Bütün insanlar bu soyut özlere doğuştan sahiptir ve bunların varolmasında herhangi bir katkıları yoktur. İnsanlar olmasa da bu özler vardır. Zira bunlar varlıklarını Tanrı'dan alırlar ve sûrî/formel/manevi bir yapıya sahiptirler. Bu yeteneğine bağlı olarak insan, akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan sezgisel olarak neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilebilir. Bunu destekleyen bir başka ayette ise; *Allah, sizi, siz hiçbir şey bilmez bir durumda iken, annelerinizin karınlarından çıkardı. Ama O, şükretmeniz için size kulaklar, gözler ve kalpler bahşetmiştir.*²⁹² şeklinde ifade edilmektedir.

Bu ayet insanın doğuştan bir **şey** getirmediği, sonradan kazanmaya, öğrenmeye ve üretmeye başladığından söz etmektedir. İnsanın doğumundan sonraki süreçte öğrendiği ve ürettiği değerler, insanın özündeki soyut değerlerin aksine, maddidir. Kur'an bu maddi kazanımlara **şey** adını vermektedir. Yine insanın bir süreç içinde öğrendiği **şeyin** işaret ettiği maddi ilişkiler, sürekli olarak insanın fitratına yerleştirilen sağduyu, akıl, vicdan gibi yanılmaz ölçütler ışığında geliştirilir.²⁹³

İlham hem kavram hem de bilgi edinme aracı olup olmaması yönünden hiç şüphesiz İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Bu önemine binaen kelimeleri kendi aralarında ilhamın bir bilgi kaynağı olarak değerini tartışmışlardır. İlk defa aşırı Şîî gruplarına mensup kişiler, ilhamı, kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak telakki etmişlerdir.²⁹⁴ Daha sonra Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn Mısrî,

²⁹² Nahl, 16/78.

²⁹³ Düzgün, Şaban Ali, "Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan", *Basılmamış Ders Notları*, s.18-20.

²⁹⁴ Hayyât, Ebü'l-Hasan Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-intisâr*, (thk: Nîberc), Mektebetü Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1993, s.153-154.

Bâyezid-i Bistâmî gibi sufiler ise, ilhamı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir.²⁹⁵

Mu'tezile mezhebi içinde *ashâbü'l-ilham* (ashâbü'l-maârif) diye bilinen bir grup düşünür aklî bilginin, tefekkür sonucunda ilahî ilham yoluyla meydana geldiğini savunmuştur.²⁹⁶ Mu'tezile'nin çoğunluğu, kişinin kalbinde, hâtırlar (havâtır; sezgiler, iç sesler) olduğunu ve bunların insanları nazar ve istidlâle çağırdığı konusunda Berâhime'ye muvafakat etmiştir.²⁹⁷ Nazzâm, hâtırların algılanır cisimler olduğunu, Allah'ın akıl sahibinin itaat ve masiyet hâtırlarını yarattığını ve itaat hâtırıyla kişiyi yapması için itaate, masiyet hâtırıyla da yapması için değil ama, iki hâtır arasında seçimde bulunma özelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için masiyete çağırdığını ileri sürmüştür. Bilgileri algılanır (mahsus) ve algı-dışı (ğayr-i mahsus) şeklinde ikiye ayıran Nazzâm'ın algı-dışı bilgilerin yalnızca nazar ve kıyasla bilineceğini söylemesine bakılırsa, o, bedihî (a priori) bilgiye yer vermemektedir. Nitekim, bu konuda Nazzâm'a katılan Ebu'l-Hüseyn b. Ebî Amr el-Hayyât'a göre de bilginin istidlâl ve histen önce gelmesi mümkün değildir.²⁹⁸

Ehl-i Sünnet ekolüne gelince, bilindiği kadarıyla ilhamın dini konularda bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünni kelamcı Ebû Mansur el-Mâtürîdî'dir. İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*'in girişinde bilginin vasıtalarını açıklarken; insana

²⁹⁵ Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Risâletü'l-müsterşidîn*, (nşr. Abdü'lfettâh Ebû Gudde), Halep 1988, s.78.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, s.96.

²⁹⁷ Bağdâdî, *Usûlid'd-dîn*, s.26-27.

²⁹⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, (thk: Muhammed Osman el-Hısn), Mektebetü İbn Sînâ, Kâhire trs., s.127 vd., (*Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, T.D.V. yay., Ankara 1991, s.103); Ardoğan, Recep, *a.g.m.*, s.293-314.

ait bilginin eksikliğini öne sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhamî bilgiye başvurmak gerektiğini iddia eden çeşitli grupların var olduğunu belirterek onların görüşlerini eleştirmiştir. İmam'a göre, dinlerde zıtlık ve tenakuzların farklılıkların açık olduğunu, bununla birlikte onlardan her birinin kendisini haklı gördüğü de bir gerçektir. Böyle bir ortamda ilhamla amel edenin kendisinin haklı olduğunu söylemesi muhaldir. Çünkü ilham sonuçta kişinin kendisini bağlayan sübjektif bir araçtır.²⁹⁹ Mâtürîdî mezhebi âlimlerinin çoğunluğu ilhamın bir bilgi kaynağı olamayacağı hakkında genel bir görüş belirtmişlerdir.³⁰⁰

Eş'arî âlimlerinin çoğu da ilhamın dini konularda kesin bilgi kaynağı olamayacağı yönünde görüş belirtmişlerdir. Bunun yanında Bağdâdî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi kelâmcılar, nazar ve istidlal bahis konusu olmaksızın ilhamla “yakînî ve kat'î” bilgilerin elde edileceğini kabul ederler. Ancak bu âlimler, ilhamın bilgi verme açısından değerini ortaya koyarken ya çok ağır şartlar ileri sürdüklerini veya bunu belli konulara hasrettiklerini görmekteyiz. Böylece onlar, ilhamı sadece belli şartların oluştuğu zaman bir bilgi kaynağı olarak kabul edileceğini belirtmektedirler.³⁰¹ Bu halde, keşif ve ilhamla hasıl olan kesin bilgiler, kelâmcıların kabul ettikleri zarurî bilgiler türünden sayılmaktadır. Fakat ilhamı vehimden ayırarak

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.69.

³⁰⁰ Neseî, Ömer, *İslâm İnancının Temelleri Akâid*, (Çev. M. Seyyid Ahsen), Bayrak yay., İstanbul 1994, s.54; Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (thk: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (II.cilt), DİB. yay., Ankara 1993, c. I, s.34-35.

³⁰¹ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, s.14; Gazzâlî, *İhyâ*, III, s.20-22, 29; Bu alimlerin konu hakkındaki görüşlerinin değerlendirmesi için bkz: Aslan, Abdülgaîfar, “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri,” *S.D.Ü.İ.F.D.*, Yıl 2008/1, Sayı: 20, s.39-40;

onu âyet ve hadisle kontrol etmelidir. Bu şekilde kabul edilen ilham dahi, dinler ve mezhepler konusundaki tartışmalarda ölçü değildir.³⁰²

Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelamcılarından Sa'düddîn Taftazânî (ö. 797/1395) ise bu konuda yukarıda ismi geçen seleflerinin görüşlerinden farklı bir yol benimsemiştir. Ona göre, ilham; “umûmî, küllî ve kesin bir bilgi vasıtası değildir. Özel, cüz'î bir vasıtaadır. Hucce-i mülzime değildir. Yani başkasını bağlamaz. Hucce-i lâzime, sadece ilhama mazhar olan şahsı bağlar. Kıyas ve istidlalle ortaya konulan içtihadî bilgilerde de durum böyledir. Bir müctehidin içtihadı diğer bir müctehidi bağlamadığı gibi bütün Müslümanları da bağlamaz. Bu bakımdan esas nitelikleri itibariyle aynıdır. Zaten sûfilerin yaptıkları icthatlara çoğu zaman keşf ve ilham, fıkıhçıların ilham ve buluşlarına da icthad adı verilmektedir. Kelamda ve fıkhıta ilhamın delil kabul edilmemesinden daha tabîî bir şey yoktur. Herkes kendi ilhamına ve hissine, yani sezgi gücüne göre, konu tartışma yolu ile müspet bir şekilde neticelendirilemez. Zira ilhamın temel özelliği, enfüsî (sübjektif) olmasıdır. Halbuki kelam, daima âfâkî (objektif) olmaya büyük önem vermiştir.”³⁰³

Meşşâî filozofları da ilhamı/sezgiyi bilgi elde etme yollarından biri olarak görmüşlerdir. Bu filozoflar, ilham/sezgi ile bilgi edinebilmek için, nefsin her türlü kötü şeylerden arınmasını ön şart olarak koymuşlardır. Örneğin; Kindî'ye göre, pas ve kirden temizlenip arınan insan nefsinde varlığa ait tüm bilgi formları belirmeye başlar. Nefsin doğrudan ve daha net bilgi edinebilmesi, onun temizlik ve saflığıyla

³⁰² Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat (13.Baskı), İstanbul 2007, s.509; Yavuz, a.g.md., s.98-99.

³⁰³ Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-'akâidi'n-nesefiyye*, (thk: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1988, s.22, (*Kelam İlmi ve İslâm Akâidi*, Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh yay., İstanbul 1991, s.115-122.

doğru orantılıdır. Ancak, bu arınma olayında, mistik anlayıştan farklı olarak, arınan nefsi bilgiyle aydınlatıp ilhama/sezgiye hazır hale getirmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında bunun rasyonel sezgi olduğu söylenebilir. Filozofa göre ruhları ve zihinleri böylesine arınan kişilerin gördüğü rüyalar da gerçek çıkar.³⁰⁴

Kindî'nin ilham/sezgi konusundaki görüşlerinin benzerini İbn Sînâ'da da görmek mümkündür. İbn Sînâ, temiz nefislerin faal akılla ilişki kurabileceğini ve bunun vuku bulması halinde başkalarına gelmeyen bilgilerin bu nefislere feyiz yoluyla akacağını belirtmiş ve bunun ilham olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁵

İlhamın dini konularda bir bilgi değerinin olmayacağı, sûfiler ve onlara tâbi olanların dışında, müslüman düşünürlerin yaygın kanaatidir. Kelam ve İslâm Felsefesinde ilham/sezgi, bilgi kaynağı olması açısından tartışma konusu olurken, Batı felsefesinde de bu konu filozoflar, matematikçiler ve mantıkçılar tarafından ele alınmış ve tartışılmıştır. Batı'da "ilham" kelimesine karşılık olarak "intuition" kavramı kullanılmış ve bu kelime, "doğrudan doğruya kavrama" şeklinde tarif edilmiştir. Sezgideki kavrama, bazen duyularla veya bazen de mistik bir tecrübe ile irtibatlandırılmaktadır. Sezgide, kavramanın doğrudan doğruya olması, bir çıkarımın, nedenlerin, öncüllerin, bir tanımlama işleminin, doğrulamanın, sembollerin ve bir düşünme sürecinin bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu takdirde sezgi, tek bir zihin işleminde apaçık ve kesin olarak kavramadır. Bu kavramada, kavramlar arası ilişki kurulmadan akıl yürütmesiz, vasıtasızca bir zihin işlemi vardır.³⁰⁶

³⁰⁴ Kindî, *Nefs Üzerine, Risâleler* içinde, s.244-245.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Necât*, s. 166-167; a.mlf., *Şifâ (Avicenna's De Anima)*, s. 249.

³⁰⁶ *The Encyclopedia of Philosophy*, "Intuition" md., New York 1967, c. IV, s.204-211; Ayrıca bkz: Köz, İsmail, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3:1 (2005), s.24-25.

Batı felsefesinde pek çok filozof sezgiye ayrı bir önem vermiş ve sisteminin bir gereği olarak onun üzerinde durma gereği hissetmiştir. Burada çalışmanın kapsamı gereği ayrıntılarına girmeden Batı Felsefesinde sezginin bilgi kaynağı açısından değeri üzerinde durmaya çalışacağız.

Sezgiye çeşitli anlamlar veren filozoflar, onu aynı zamanda belli kategorilere ayırarak incelemişlerdir. Duyu sezgisi, akli sezgi, psikolojik sezgi, keşfedici sezgi, estetik sezgi ve metafizik (mistik) sezgi gibi. Descartes (1596-1650)'e göre sezgi, apaçık fikirleri elde etmenin vasıtasıdır. Mahiyeti ne olursa olsun, muhakemede prensip ve temel olarak kullanılan, apaçık bir hakikatin bilgisidir. Akli sezgi türüne giren bu anlayışta, sezgi ile elde edilen bilgiden şüphe edilemez. Plato ve Descartes'in sezgi anlayışını ifade eden ve daha çok Descartes'in şekillendirdiği akli sezgi, doğrudan doğruya vasıtasız bir görmedir. Örneğin bir üçgenin üç kenarlı bir şekil olduğunu doğrudan doğruya muhakemesiz görürüz ve üç açısının da iki dik açıya eşit olduğunu dolaylı olarak muhakeme ile çıkarırız. Descartes'te sezgi, öyle kolay ve açık-seçik bir kavrayıştır ki, anlaşılan şey üzerinde hiç bir şüpheye yer bırakmaz. Bu özellikleriyle sezgi, dedüksiyondan (çıkarımdan-tümdengelim) daha basit ve sağlam bir kavrama şeklidir. Böyle bir sezgiyle insan, daima ilk ilkelerin kendilerini bilir ve yine o insan sezgiyle kendinin var olduğunu, düşündüğünü de bilir. Descartes bu görüşleriyle sezgiyi, sadece fiziki dünyayla ilişkilendirmemekte, aynı zamanda o, sezginin metafizik âlemle ilgili şeyleri kavrayabileceğini vurgulamaktadır.³⁰⁷

Sezginin duyu yönüne dikkat çeken Kant, sahip olduğumuz zaman ve uzay sezgileri sayesinde eşyadan duyumlar aldığımızı söyler. Ona göre, zaman ve mekan,

³⁰⁷ Bkz: Descartes, René, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (Çev. Mehmet Karasan), İstanbul 1989, s.12.

bütün duyumların imkânını sağlayan saf sezgidir. Ancak bu saf sezgi de tamamen duyulur şeylere aittir. Kant'a göre, bütün bilgilerimiz tecrübeden başlar, ancak tecrübeden ibaret değildir. Tecrübe dünyasına ait bilgilerimiz duyu verilerinden ve bilgi yetimizden oluşmuştur. Buna göre sezgi, duyarlılığımızın önsel (a priori) şekillerinden ibaret olmaktadır. Akli sezgi kavramını da kullanan Kant, bu sezgiye bilgi edinmede herhangi bir rol vermemektedir. Kısaca Kant, duyusal sezgiyi Descartes'in akli sezgisinden daha dar çerçevede kullanmış ve sezgiyi metafiziği içine alacak şekilde kullanmamıştır.³⁰⁸

Adına dini sezgi de denilen metafizik sezgi ise, dini, mistik bir öge olarak görülmekte ve bununla İlahi varlığa duyularla ve akılla ulaşılamayacağı, ancak kalp ve irade yolu ile ulaşılabileceği düşüncesi kabul edilmektedir. Bu metafizik sezgiyi bilimsel olarak şekillendiren Henri Bergson (1859-1941)'dur. Bergson'a göre daha önceki felsefeler sezgiyi zihin lehinde ihmal etmiştir. Artık felsefe sezgiyi geliştirmek zorundadır. Felsefe manevi hayata ancak bu sezgi ile girebilir. Bergson'un bu sezgi anlayışı modern dünyada metafizik karşıtı materyalizme ve pozitivizme karşı bir tepkidir.³⁰⁹

Bergson sezgiyi, metafiziğin metodu olarak ortaya koymuş ve onu mutlak varlığın bilgisini veren bir metot olarak kabul etmiştir. Ona göre sezgi, bilgi yolunu ifade eden bütün tabirlerden üstündür. Fakat yine de sezgiden çıkan bir fikir, zihinden çıkan bir kavram gibi doğrudan doğruya açık olmayıp belirsizdir. Ne var ki,

³⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea yay., İstanbul 1993; Nuttall, Jon, *An Introduction to Philosophy*, Polity Press, U.S.A. 2002, s.84-86, 94.

³⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Bergson, Henri, *Creative Evolution*, (İngilizceye Çev. Arthur Mitchell), Greenwood Press, U.S.A. 1944, s.191-196; Herman, Daniel J., *The Philosophy of Bergson*, University Press of America, U.S.A. 1980, s.83-86; Köz, a.g.m., s.36.

bu belirsiz bilgi belirliliği aşıp, çözülemez gibi görünen bir çok meseleleri çözebilir.³¹⁰ Bu görüşleriyle Bergson, İslâm düşüncesinde Gazzâlî'nin sezgi anlayışına yakın bir yerde durmaktadır. Görülüyor ki, Batı felsefesinde sezgi, İslâm kelamındaki tersine, bilgi kaynağı olması açısından önemli bir yere sahiptir. Buna rağmen, farklı türlerde ele alınan sezgi, tek başına bilgi edinme aracı olarak kullanıldığında, objektif, güvenilir-genel geçer bir kabule dayanmamaktadır. Çünkü sezgi neticede, kişisel tecrübe ve çıkarımların sonucudur. İlhamın/sezginin vermiş olduğu bilgi, insanı yanlış yapmaktan koruması için, onun akılla ve duyu organlarıyla desteklenmesi gerekmektedir.

İbn Tufeyl'in eserinde Hayy'ın Yüce Yaratıcı'yı akıl-sezgi (ilham) yoluyla bulması ve onun bu konuda ilhama/keşf/sezgi vurgu yapması, İbn Tufeyl'in düşünce kodlarını da ortaya çıkarmaktadır. İbn Tufeyl, İbn Sînâ ile birlikte düşünce temelinde İşrâkî felsefesinin temelini atan şahsiyetlerdir. İşrâkîlik, bu filozofların kurmayı denedikleri “Doğu Hikmeti” (Doğu Felsefesi)'nin son aşamasıdır. Farâbî ile kullanılmaya başlanan “İşrâk” kavramı, İbn Sînâ ve İbn Tufeyl tarafından işlenmiş ve bu konuda son aşamayı da Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) gerçekleştirmiştir. Bu felsefede öz olarak, dini hayatta kesin bilgiye akıl yoluyla değil de ancak sezgi vasıtasıyla ulaşılabileceği ifade edilmiştir. Sühreverdî, insanı hakikate ulaştıran yolun mûkaşefeden geçtiğini belirtir. O, *Heyâkîlu'n-nûr* adlı eserinde bununla ilgili şunları ifade eder: “Akıl yolu insanı hakikate ulaştıramaz. Hakikat bizzat yaşamakla idrak edilir. Bundan dolayı akıl ve nazar usulüyle hareket eden felsefeler çok hata etmişler ve daima birbirleriyle ihtilaf halinde kalmışlardır ki bu hata ve ihtilafların temeli

³¹⁰ KÖZ, a.g.m., s.37-38.

Aristoteles’e kadar dayanır.”³¹¹ Sühreverdî, bu ifadeleriyle, takip ettiği keşf metodunun daha sağlam ve bu metodu takip edenlerin de ihtilaf halinde olmadığını ifade etmektedir.³¹²

Sühreverdî, insanın keşf yolu ile hakikate, nura yani *nûru’l-envâr* olan Allah’a ulaşılabilceği üzerinde de durmaktadır. Peygamberlerden başka insanlar da keşf veya sezgi ile mana âleminde sesler işitebilir ve hakikatler görebilir. Sühreverdî felsefesinde bu müstesna insanlar, *işrâk* (aydınlanmaya)’a sahip olurlar. Bu işrak da ona göre, Allah’ın nuru ile meydana gelir.³¹³ Kısaca özetlemeye çalıştığımız İşrâkî felsefenin temel özelliklerini İbn Tufeyl’in düşüncesi sisteminde de bulmak mümkündür. İbn Tufeyl, Hayy’a Allah’ın varlığını keşfettirirken ilham ve aydınlanma fikrini yoğun olarak olmasa da, neticede ilhama vurgu yapması, onun bu yöntemi benimsediğini ortaya koymaktadır.

Hayy’ın sezgi-ilham’la Tanrı fikrine ulaşma sürecinde İbn Tufeyl, yaratıcıyı ispat yöntemi olarak bu süreçte birkaç yol izlemesine rağmen, filozofun son aşamada meseleyi ilhama-sezgiye bağlaması dikkat çekici görünmektedir. İbn Tufeyl üzerine çalışmalarıyla bilinen ve düşünürün sezgi ve mistik metodunu eleştiren Sami Hawi’nin görüşlerine değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz: “Sezgiden kaynaklanan ispat, tam anlamıyla bir ispat olarak değerlendirilemez. Bu, daha çok

³¹¹ Sühreverdî, *Heyakilü’n-nur tercümesi ve Şeyh Sühreverdî’nin Felsefesi*, (Çev. Yusuf Ziya) İstanbul : Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1924, s.23 vd; Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F. yay., Ankara 1988, s.120-121.

³¹² Sühreverdî’nin akıl-sezgi (hads, mûkaşefe) arasındaki yaklaşımı için bkz: Marcotte, Roxanne, “Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihab al-Din Suhrawardî (ö. 1191)”, revistas.ucm.es/fil/11303964/articulos/, s.109-125.

³¹³ Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s.309-310.

mantıksal akıl yürütmenin aracı kavramalarından yoksun bir farkındalıktır; bu farkındalık, soyut idealite gerçeğinin dışındadır ve kolaylıkla inkâr ya da kabul edilemez. Hayy'ın uzaktaki iç öznelliğine nüfuz edilemez. Bu farkındalığın doğruluğunu saptamak olanaksızdır. İbn Tufeyl'in Tanrı'yı sezgisel fark etme düşüncesinde bir hakikat payı olabilir. Yalnızca aşık olanların aşkı veya sarhoş olanların sarhoşluğu bilebileceği gibi, aynı şekilde bir tek Tanrı'yı hisseden insan O'nu bilebilir.³¹⁴

Hawi, ilham-sezginin sübjektif olduğu yönündeki değerlendirmesiyle, böyle bir yolun herkes tarafından tecrübe edilemeyeceği ve bu yüzden bunu ancak o duyguyu yaşayan için bir bilgi kaynağı olabileceğini vurgulamaktadır. Mantıksal ve deneysel önermelere dayanan bilginin, insanın deneyimlerinin hepsini ortaya çıkaramayabileceği akılda tutulmalıdır. İbn Tufeyl'in sezgisel ispatına bu açıdan bakılırsa, böyle bir ispat doğru şekilde anlaşılamaz ve nihaî analiz, bir ispattan çok salt bir totolojiye dönüşür. Bu durumda örneğin Hayy'ın mistik bir erişle Tanrı'nın farkına varması şu mantıkla izah edilir: Hayy, mistik sezgi kazandıysa Tanrı vardır, eğer mistik sezgi kazanmamışsa Tanrı yoktur, demek kendi içinde çelişkili olacaktır.³¹⁵

İbn Tufeyl'in Tanrı'ya ulaşmak için kullanmış olduğu sezgi-ilham yöntemi, kişisel tecrübenin ötesine geçmeyen sübjektif bir tahlildir. Çünkü her bireyin yaşadığı dini tecrübe, birbirinden farklı olup, bu konuda kişinin ilhamla elde ettiği bilgi sadece kendisini bağlamaktadır. Fakat İbn Nefîs'in üzerinde durduğu aklın bilgi

³¹⁴ Hawi, Sami. S., "İbn Tufeyl: Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları Üzerine", *Hayy İbn Yakzân (Ruhun Uyanışı) İbn Tufeyl-İbn Sînâ* adlı eserin içinde, Çev. Orhan Düz, İnsan yay., İstanbul 2003), s.244-245.

³¹⁵ Hawi, *a.g.e.*, a.y.

edinmedeki rolü, genel geçer bir değere sahip olup, özellikle kelamcılar ve İslâm filozofları açısından da tartışılmaz bir bilgi vasıtasıdır.

İbn Tufeyl ve İbn Nefis'in Tanrı'nın varlığına ulaşma açısından, takip ettikleri metod (akıl-ilham) farklılığından daha başka, isbât-ı vâcib konusunda da iki düşünür arasında farklılık olduğu dikkat çekmektedir. İbn Nefis bu konuda gaiyyet/teleoloji delilini diğerlerine öncelerken, İbn Tufeyl önceliği hudûs deliline vermektedir. Her iki düşünür de Tanrı'nın varlığını bulabilme konusunda, birbirine benzer deliller kullansa da, İbn Nefis'in bireyin yaş durumunu göz önünde bulundurarak bu delilleri daha başarılı bir şekilde kullandığını görmekteyiz.³¹⁶

İbn Nefis, ulûhiyyet konusunda akla yaptığı referanslarla, İbn Tufeyl ile farklılık gösterirken, İbn Bâcce (ö. 533/1138) ile de benzerlik göstermektedir. Endülüs düşünce tarihinde önemli bir yeri olan İbn Bâcce, insan aklının gücüne önem veren bir filozoftur. Filozof, hareketini düşünmeden almayan davranışın, hayvana özgü davranış olduğunu ifade ederken, iradeye dayalı hareketin sadece insana mahsus olduğunu belirtmektedir. Ona göre, insanın akıl güçleri ancak ilim ile derece derece tekâmül eder. Bu sürecin sonunda hakikati arayan insan ile hakikati temsil eden faal aklın ittisali gerçekleşir. İbn Bâcce'ye göre insan, bilgisiz kuru bir halvet ve riyazetle değil, ilim ve felsefe öğrenimi ile akıl kuvvetlerini adım adım geliştirebilir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bilgiyi elde etmede önerdiği keşf ve murakabe³¹⁷ usulünün boş ve faydasız olduğunu söyleyen İbn Bâcce, bunların yerine

³¹⁶ A.g.e., s.101; İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'da kullandığı isbât-ı vâcib delilleri ve eleştirisi için bkz: Hawi, a.g.e., s.237-244.

³¹⁷ Gazzâlî, *el-Munkız* adlı eserinde keşfle ilgili şunları ifade eder: “*Kim keşf'in mücerret delillere bağlı olduğunu zannederse, Allah Teâlâ'nın geniş rahmetini daraltmış olur. Allah Resulü'ne Allah Teâlâ'nın; 'Allah kime doğru yolu göstermeği murad ederse, onun göğsünü İslâma açar'*”(En'âm,

teorik bilgiyi koyar. Faal akılla ittisalin sonucunda insan, faal aklın kendisinden sudûr ettiği Allah'a kavuşabilir. Bu birleşme ve kavuşma da insan için en büyük mutluluktur. Çünkü ebedi hayat bundan ibarettir.³¹⁸

İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid* adlı eserindeki 'münzevi adam' figürüyle, hakikate aklın dışında hiçbir şeyle ulaşamayacağı gerçeğini vurgular. Ona göre insanlık, gerçek amaçlarına genel ve kapsamlı bir olay olan taakkul (akletme) ile ulaşabilir. Bundan dolayı İbn Bâcce'ye göre tasavvuf, bir hatadır ve kişiye ucuz bir mutluluk va'd etmektedir. Oysa filozoflar bundan kaçınmalıdır. İbn Bâcce, yalnız saf, duru, sağlıklı, hissi ve heyecani arzularla bozulmamış olan tefekkürün, Allah'a varma kudretini taşıyacağını belirtir.³¹⁹ İbn Bâcce'nin *münzevi adam* modeli, kendisinden sonra yazılan İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* ve İbn Nefis'in *Fâzıl b.Nâtık* adlı eserlerine ve daha sonra teolojik/felsefî roman türünde yazılmış risalelere ilham kaynağı olmuştur.

İbn Bâcce münzevi adamıyla, insanın sırf kendi melekelerinin tedricî gelişmesi sebebiyle faal akılla birleşebileceğini göstermektedir. Gayesi, akıldan

6/125) ayetindeki **şerh** kelimesinin manası sorulunca: 'O Allah Teâlâ'nın kalbe bahşettiği bir nurdur' buyurmuş, alameti nedir? diye sorulunca da; 'Gurur evinden uzaklaşma ve ebedi yurda yönelmedir'demişti. Bu, Hz.Peygamber'in hakkında 'Allah Teâlâ mahlukatı karanlık içinde yarattı, sonra onlara nurundan serpti' dediği husustur. Keşfi, bu nurdan aramak gerekir." Bkz: Gazzâlî, *el-Munkız, Mecmuatü'r-resâil* içinde, s.29-30; (*Dalâletten Hidayete*, Çev. A. Subhi Furat), İstanbul trs, s.42-43.

³¹⁸ Sunar, Cavit, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî Sonrası İslâm Felsefesi*, Ankara 1972, s.43; Ayrıca bkz: McDonald Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurispudence and Constitutional Theory*, New York 1903, s.250-251; Aydın, Yaşar, "İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi", *U.Ü.İ.F.D.*, c. XI, sayı I, 2002, s.19.

³¹⁹ Fakhry, a.g.e.(1983), s.261-263.

başka bir melekeye (vecd, mükāşefe, hads..gibi) müracaat etmeksizin sadece akli bir gelişmenin yeterli olabileceği düşüncesini ortaya koymaktır. İbn Bâcce, cemiyetten ayrılmış olan ve her türlü fenalık tesirinden uzak münzevi insanı ön plana çıkarır. İnziva ile bedenen bir tecridi değil de, zihnen ve sun'î olarak soyutlanan insanın nasıl bir zihnî inkişaf geçirebileceğini tasavvur eder. Sosyal hayatın mahzurları içerisinde onlardan korunarak insanın hakikate ve 'yüksek iyilik'e ulaşabilmesi için hangi yolu tutması lazım geldiğine işaret eder. Bu yolun da İbn Bâcce, yukarıda vurgulandığı gibi aklın kullanılmasından geçtiği üzerinde ısrarla durmaktadır.³²⁰

İbn Bâcce'nin münzevi adamı'yla bir anlamda ortaya koymuş olduğu 'mistisizm', aslında klasik anlamda kullanılan toplumdan izole olmadan daha ziyade, Sami S. Hawi'nin ifadesiyle *sosyal mistisizm*'dir. Hawi, bu mistisizmin daha makul olduğunu belirterek, İbn Bâcce'nin benimsediği mistisizmin, ne dinamik sosyal şartlardan vazgeçme anlamı taşıdığını, ne de ilahi düşünceyi küçültücü bir anlam içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre sosyal mistisizm, sosyal nizamın düzeltilmesine, verimliliğine ve aktifliğine yön vermeye sahip kimselere kategorik bir zorunluluk getirir. Bu mistisizm türü, kendi içinde çelişmezlik barındırıyor izlenimi verebilir diyen Hawi, bunu şöyle açıklar; İbn Bâcce, insani öğrenmenin ve bu şekilde faal akla yükselmenin sadece toplum içinde mümkün olacağı sonucuna varmıştır. Bu faal akla yükselme, tek kişi için mümkün olmayıp ancak İbn Bâcce'nin *mütevahhidûn* olarak isimlendirdiği kimseler ve kavramsal bilgiyle ilgilenen bir grup için mümkündür. Bu insanlar, bilgileriyle uzaklaştığını/uzaklaştırıldığını ve toplumda

³²⁰ Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s.228; Ayrıca bkz: De Boer, T. J., *The History of Philosophy In Islam*, s.180-181; Sharif, M. M., *A History Of Muslim Philosophy*, c. I, s.522 vd.

yalnız olduğunu düşünebilirler, fakat bütün bunlara rağmen onlar, daha büyük topluma tutunur ve o toplumun işlerini idare etmeye çalışırlar.³²¹

İbn Bâcce'nin münzevi adam modelinden insanın aklıyla hakikate ulaşabileceği ve ulaştığı hakikatleri toplum içinde insanlarla paylaşarak belli mesafeleri aşabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca insanın aklın rehberliğinde ve toplumdan kendini soyutlamadan sosyal hayatın merkezinde kalarak, zihnen kemâl seviyeyi yakalayabileceği de vurgulanan bir diğer husustur. İbn Bâcce'nin yukarıdaki görüşlerinin paralelinde İbn Nefîs de, Kâmil adındaki kahramanı bu fikirlerin hem bireysel hem de sosyal alanda gerçekleştirebileceğini, eserinde örnekleriyle göstermektedir.

2. NÜBÜVVET

*“Kâmil, insanın iyi yaşamasının ancak bu peygamberin varlığıyla tam olacağını anladı. Çünkü onun varlığı, insan için büyük bir hayır ve umumi bir faydadır. Allah bunu bilir ve bundan dolayı bu peygamberin varlığı **O’nun inayeti gereği O’na vaciptir**; eğer Allah, kasık tüyünü veya buna benzer sadece küçük faydaları olan bu gibi şeyleri yaratmayı göz ardı etmeyip, umum bir fayda olmasına rağmen Allah’ın bu peygamberi yaratmayı göz ardı etmiş olması imkânsızdır. Bu yüzden Kâmil bu peygamberin yaratılmasının zorunlu olduğunu anladı.”*³²²

Düşünürümüz İbn Nefîs’in eseri, genel olarak son peygamber Hz.Muhammed (a.s.)’in hayatını ve ondan sonra ümmetin başına gelen olayları konu edinmektedir.

³²¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden E. J. Brill 1974, s.73.

³²² İbn Nefîs, *er-Risâle*, s.11.

İbn Nefis, özellikle son peygamberin şahsî ve sosyal yaşantısını, onun getirdiği öğretileri ele alırken, bunların mantikî bir izahının olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca son peygamberden hareketle nübüvvetin gerekliliği, peygamberin insanlara ne gibi mesajlar getireceği ve bu mesajların karakteristiği gibi konular üzerinde de açıklamalar yapmaktadır. Bu kısımda da düşüncümüzün peygamberlikle ilgili konuları nasıl rasyonalize etmeye çalıştığını göreceğiz. Her ne kadar başlığı nübüvvet olarak genelleştirmiş olsak da, burada meseleleri sadece İbn Nefis'in eserinde işlediği belli konular üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

2a. Nübüvvetin Gerekliliği Meselesi

İslâm akidesinin üç ana temasından biri de *nübüvvettir*. Nübüvvet, kelim kitaplarının temel konularından birini teşkil etmektedir. Dini kültürümüzde 'peygamberlik' diye bilinen nübüvvet kavramı, arapça 'n-b-e' kökünden türetilmiş bir kelime olup, *bilinmeyi haber vermek* anlamına gelmektedir.³²³ Dini bir terim olarak ise nübüvvet şöyle tanımlanır: Kâinatı yaratan Allah'ın, dini ve dünyevi konularda insanları bilgilendirip emirlerini haber vermek üzere seçtiği bir insanı elçilikle görevlendirmesidir. Peygamber olarak görevlendirilen bu kişiye, Yüce Allah başta kendi varlığı, nitelikleri, kâinatın yaratılışı ve içinde barındırdığı canlı-cansız her şeyiyle bu yaratılışın amacı, işleyişi ve sonu, ahiret âlemi, varlıklar içinde insanın yeri, önemi ve görevleri, kısaca fert ve toplumun mutluluğu için dünya hayatında

³²³ Isfahânî, *el-Müfredât*, s.481-482; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "n-b-e" md., c. I, s.162; Nübüvvet kelimesi geldiği kök itibariyle farklı anlamlar taşımakta olup, tanımlar da buna göre değişiklik arz etmektedir. Örneğin Gazzâlî'ye göre risalet tarifle açıklanamaz. Eşyayı tanımlama, onun cins ve faslını bulmaya bağlı olduğundan ve nübüvvetin de cins ve fasılları olamayacağından nübüvvetin tanımının yapılması zihinlere oldukça ağır gelen meselelerdendir. Bkz: Gazzâlî, *Me 'âricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, (nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), I. Baskı, Beyrut 1409/1988, s.129 vd.

uyulması gereken belli başlı kurallar olmak üzere insanı ilgilendiren hemen her konuda vahiy yoluyla bilgiler öğretmiş ve bunları diğer insanlara tebliğ etmesini emretmiştir.³²⁴

Beşer tarihine genel olarak bakıldığında insanlar, Allah'ın varlığı ve birliğinden daha çok peygamberlik konusunda şüpheyne düşmüşlerdir. Bu konudaki şüphe, Allah'ın varlığı ve birliğine olan delillerin, nübüvvetin varlığı ve gerekliliğinin delillerinden daha kuvvetli ve açık olmasından ileri gelmektedir. Bazı düşünürler Allah'ın varlığına ve birliğine inandıkları halde, peygamberlik müessesine ve peygamberlere inanmamaktadırlar. Bundan dolayıdır ki pek çok düşünür, nübüvveti mümkünât konuları içinde değerlendirmişlerdir. Kısaca Allah'ın varlığı vâcibü'l-vücûd, peygamberlik ise, mümkünü'l-vücûd'dur.³²⁵

İnsanoğlunu hür ve üstün niteliklerle donatan Allah, onun yanıldığı hususları ayrıca ona bildiren bir peygamberlik müessesesi vazetmiştir. İnsan, böyle bir kurumu kendi kendine tarih boyunca kurmuş ve çalıştırmıştır. İptidaî ve modern insan ürünü olan dinlerde kahinler ve büyücüler, o dinlerin Allah ile insanlar arasında olan aracıları olup, bundan başka bir şey değillerdi. Yüce Allah, peygamberlik müessesesini kurarak aracıları kaldırmış ve kendisine ulaşmak isteyen ve kendi nizamına en uygun şekilde hareket etmek isteyen insana özel seçkin kişiler, peygamber vasıtasıyla uyacakları tavsiyeler, ilkeler ve hükümler göndermiştir. Yine insanlar hür iradeleriyle yaptıkları şeylerden hesaba çekilecekleri gün, herhangi bir mazeret veya özür beyan etmesin diye, Allah peygamber göndermiştir. Kur'an bunu

³²⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Peygamberlik Müessesesi ve Peygamberler", *İslâm'da İnanç Esasları* adlı eserin içinde, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul 1999, s.161-162.

³²⁵ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1992, s.9.

şöyle dile getirir: “Ey Muhammed! Sana bir takım peygamberleri anlattık ve bir kısmını anlatmadık. İnsanların Allah’a karşı ileri sürecekları bir delilleri olmaması için Allah, uyarıcı ve müjdeleyici olarak peygamber peşinden peygamberler göndermiştir. Çünkü Allah izzet ve hikmet sahibidir.”³²⁶ Allah insanları kendi heva ve heveslerine bırakıp onları hesaba çekmez. Önce ne yapacaklarını akıl ile insanlara bildirmiş ve son olarak da peygamberle (vahiyle) ikinci bildiriği yapmıştır.³²⁷

İslâm âlimlerinin çoğuna göre akıl, nasıl Allah’ın varlığını idrak ediyorsa, yine aynı şekilde de o akıl, Allah’ın peygamber göndermesini de makul karşılamaktadır. Bu meselenin insan açısından muhal olmadığı bir vakıadır. Nübüvvetin gerekliliği konusu genel olarak iki kategoride ele alınmaktadır. Ulûhiyyet ve insan açısından. Meselenin insani yönü, bütün kelim mezheplerince aşağı yukarı aynı şekilde işlenmektedir. Kelam kitapları, ‘nübüvvetin gerekliliği’ meselesini, peygamberlik müessesesini inkâr eden görüşlere verilen cevaplar üzerinden işlemeye çalışmışlardır. Nübüvveti inkârla özdeşleşen grup veya kişilere karşı geliştirilen cevaplar, bir anlamda nübüvvetin gerekliliği tezinin temelini oluşturmaktadır. *Berâhime* mezhebi ile birlikte anılan peygamberliği inkâr anlayışının genel hatlarını burada verdikten sonra, mezheplerin bu konudaki görüşlerini vermeye çalışacağız.³²⁸

Berâhime’nin nübüvveti inkâr etmesine temel teşkil eden dört ana nokta vardır. Bunlar: 1) Peygamberin getirdiği mesaj akla ya uygundur ya da değildir.

³²⁶ Nisâ, 4/164-165.

³²⁷ Atay, Hüseyin, *İslâm’ın İnanç Esasları*, s.180-181.

³²⁸ Berâhime mezhebinin tarihi gelişimi ve gerçekliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Calder, Normen, “The Barahima: Literary Construct and Historical Reality”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London 1994, c. 57, No: 1, s.40-51.

Uygunsa sağlıklı bir akıl o bilgiye ulaşabilir ve peygambere ihtiyaç olmaz; eğer getirdiği şeyler akla aykırı ise zaten bunlar kabul edilir cinsten şeyler değildir. Çünkü akla uygun olmayan bir şeyi kabul etmek insana değil hayvanlara yakışır. 2) Akıl, Allah'ın hikmet sahibi olduğunu haber verir. Hakîm bir Tanrı ise kullarını, ancak akıllarının kabul edeceği şeylerden sorumlu tutar. Akıl deliller âlemin bir yaratıcısının olduğuna, O'nun âlim, kadîr ve hakîm olduğuna, kullarına nimetler verdiğine, bunların şükür gerektirdiğine, şükrederse sevaba nail olacağına yoksa cezaya uğrayacağına delalet ederken, niye insan kendisi gibi bir beşere tâbi olsun ki? Ayrıca getirdiği öğretiler aklın bu verilerine aykırıysa demek ki yalan söylüyor. 3) Hikmet sahibi Tanrı, akla aykırı ve çirkin gelen şeyle kullarını yükümlü kılmaz; ama onun getirdiği dine inananlar kible, tavaf, sa'y, şeytan taşlama, ihram, telbiye, karataşı öpme, hayvan boğazlama, insana yararlı şeyleri haram kılıp, zarar verenleri helal kılma gibi akıl bakımından çirkin şeylere itaat edip onları uyguluyorlar. 4) Nübüvveti kabulün en bağışlanmaz tarafı görünüm, nefis ve akıl bakımından seninle aynı olan, senin yediğini yiyen, içtiğini içen birine tâbi olmaktır. İstenen öyle bir bağlılık ki, onun elinde kaldırıp indirdiği cansız bir varlık gibisin; güdülen bir hayvan veyahut da sana emirler yağdıran birinin kölesi gibisin. Onun senden ne farkı var? Hangi fazilet senin ona hizmetkarlık yapmanı gerektirmekte? Davasının doğru olduğunu gösteren delil nedir? Eğer seni kandıran soyut bir iddia varsa karşıtı da var. Onların mucizeleri var dersen cisim ve cevherlerin sayılamayacak kadar çok özelliği bizde de var; haber dersen onunkiyle kıyaslanmayacak nice gayb haberlerine biz de muttali olabiliriz.³²⁹

³²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. II, s.602-603; Mâtürîdî kelamcı Pezdevî, 'peygamber aklın çirkin gördüğü şeyleri emrediyor' iddialarına karşılık, o; 'aklın fena yapıcı olmaya layık olmadığını belirtir.

Berâhime'nin risaletle ilgili görüşlerinin ana çerçevesini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Berâhime'nin görüşlerine paralel fikirler öne sürüp peygamberlik müessesesini inkâr eden bireysel bazda düşünürlerin de olduğunu belirtmek isteriz. Bunlardan özellikle İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14?) ve Ebu Bekir Râzî (ö. 373/925) - her ne kadar kendisine atfedilenlerin doğruluğu tartışmalı da olsa- nübüvveti inkâr konusunda kaynaklarda en çok ismi geçen şahıslardandır. Râzî'ye nisbet edilen fikirler ile İbnü'r-Ravendi'nin³³⁰ bu meseledeki görüşleri paralellik göstermektedir. Berâhime'nin konuyla alakalı yukarıda verdiğimiz inkâr gerekçelerine Râzî ve Râvendî, farklı olarak şu iddiaları da ileri sürmektedirler: 1) Mu'cizeler öteki 'mehârik'ten farksızdır ve nübüvveti kanıt olamazlar. Bu bağlamda Muhammed'in mucizeleri diye aktarılan rivayetleri bir, iki, bilemedin üç kişi nakleder. Pekala bu tür rivayetler danışıklı olabilir. 2) Nebilerin haber diye getirdiği kutsal metinler i'câza sahip olmadığı gibi, akla aykırı ve çelişkilidir. Onların getirdikleri şariatler birbirini nakzetmektedir. 3) Kur'an'ın i'câzı iddiası temelsizdir. Onun değil bir mislini, bin mislini dahi getirmek mümkündür.³³¹

Diğer yandan hayvanları boğazlamaya, onların mâliki olan Allah tarafından izin verilmiştir. Hayvanları bizzat öldüren Allah olup, bu çirkin bir şey değildir. Aynı şekilde hayvanları Allah'ın izniyle bir başkası boğazlarsa gerçekten öldüren o olup bu fena bir şey sayılmaz. Eğer bunu reddederlerse (gerçekten öldürenin Allah olduğunu) o takdirde de bu doğru olmaz. Ancak Allah'ı inkâr etmiş olurlar,' şeklinde cevap verir. Pezdevî, *a.g.e.*, s.132-133; Ayrıca bkz: Cüveynî, *Akîdetü'n-nizâmiyye*, s.61-62; Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed, *A'lâmü'n-nübüvve*, (nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986, s.19-22.

³³⁰ İbnü'r-Râvendî'nin görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Kutluer, İlhan, *a.g.e.*, s.11-67.

³³¹ Râzî, Ebû Hâtim, *A'lâmü'n-nübüvve er-redd 'ale'l-mulhid Ebî Bekir Râzî*, (nşr. Dâru's-Sâkî), Beyrut 2003, s.147-148, 173 vd.

Genel olarak özetlemeye çalıştığımız nübüvveti inkâr gerekçelerinin temelini, akıl ve vahiy arasındaki uyum/uyumsuzluk oluşturmaktadır. Aklın yanında başka bir otorite kabul etmeyenler, onun karşısındaki bütün değerleri inkâr etme eğilimi göstermişlerdir. Fakat bunun yanında akıl ile vahyin te'lif edilebileceğini düşünen Kelamcılar ise, peygamberliği inkâr edenlerin akli farklı değerlendirdiklerini ifade ederek, aklın nübüvveti inkâr edemeyeceğini bilakis onun varlığının mümkün- hatta vâcib- olduğunu belirtmişlerdir. Burada Kelamcıların ve Meşşâî filozoflarının nübüvvetin isbatı konusundaki görüşlerine değinip daha sonra İbn Nefîs'in mesele hakkındaki düşüncelerini değerlendirmeye çalışacağız.

2b. Kelamcılara Göre Nübüvvetin Gerekliliği

Kelamcılar nübüvvetin kabulünü hem kalbi bir itmi'nana hem de mucizelere dayandırmaktadırlar. Örneğin Ebu Hanîfe'ye göre nübüvvetin gerçekliği, ilâhî bir ilhamla kavranabilir. Şöyle ki Allah, peygamberin ilâhî kaynağa dayandırarak verdiği bilgilerin doğruluğu hususunda insanların kalbinde bir kanaat ve bir itmi'nân yaratır. Bununla birlikte peygamberlerin gösterdikleri mucizeler de haklıdır.³³²

Mu'tezile, nübüvvetin gerekliği konusunu, aklın sınırları ve insanların tabiatları açısından değerlendirmişlerdir. Bilgiyi meydana getirmede aracı olan aklın kendisi sınırlı olduğu gibi, diğer yandan akla bilgi sağlayan vasıtaların da sınırlı olması hasebiyle akıl her şeyi bilme imkânına sahip değildir. O halde dünya ile ilgili şeyleri bilme noktasında sınırlı olan akıl, nasıl olurda tek başına Allah'ın emirlerini bilme imkânına sahip olabilir?³³³ Akla yaptığı vurguyla ön plana çıkan Mu'tezilenin

³³² Beyâdî, *a.g.e.*, s.198-200, 311-336.

³³³ Câhîz, *er-Resâil, el-Cevâbât ve İstihkâkû'l-İmame*, (thk: Abdüsselam Muhammed Harun),

Makâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza, Kâhire trs., c. IV, s.320.

önemli simalarından Câhız, bu görüşleri ileri sürerek aklın sınırlarını da çizmiş olmaktadır. Ona göre akıl, bazı şeyleri tümel olarak bilebilir ama dinde detayların bilgisi peygambere aittir.

Câhız'a göre, eğer insanlar bu âlemde kendi başlarına bırakılsalardı, yaptıkları zulüm sonucu kendilerinin yok olmalarına sebebiyet verirlerdi. Çünkü kendi menfaat ve rahatını sağlamayı öngören insanın yapısı, şehvet ve nefis güdülerıyla akla galip gelirse kötü şeyler yaptırabilir. Bundan dolayıdır ki, Allah peygamberleri vasıtasıyla insanları uyarmış, onlara doğruluktan ayrılmamalarını emretmiş ve ayrılanları da ahirette cehennem azabıyla cezalandıracağını bildirmiştir.³³⁴

Câhız örneğinde olduğu gibi, Mu'tezile aklın, nefsin kendisi için yararlı ve zararlı olan şeyleri bütün detayları ile bilmeye ve neyin lütuf olduğunu neyin de olmadığını tam olarak ayırt etme yetisinden mahrum olduğu için, insana bu konularda rehberlik edecek peygamberlere muhtaç olduğunu belirtmektedirler. Kâdî Abdülcebâr da bu konuda şöyle düşünmektedir: İnsan akı, güzel ve çirkini bilir. Ancak akıl bu bilgiyi, tecrübe ettikten sonra ortaya koyar. Halbuki insanın bunu tecrübeden önce bilmesi gerekir. Bunda da akla aykırı bir durum yoktur. O zaman peygamber akla zaman kazandırmaktadır ve yardım etmektedir. Mu'tezile, insanın aklını her zaman doğruya kullanmadığını, nefsine uyarak hem kendisine hem de

³³⁴ Câhız, *a.g.e.*, c. IV, s.300; Câhız'ın nübüvvet hakkındaki görüşlerinin değerlendirmesi için bkz: Baktır, Mehmet, "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı", *C.Ü.İ.F.D.*, X/2, Sivas 2006, s.264-266.

çevresine zarar verebileceği düşüncesinden hareket ederek nübüvvetin gerekliliğini insanî açıdan bu şekilde ele almıştır.³³⁵

Mu'tezile, nübüvvetin gerekliliği konusunun Allah ile ilgili yönünü ise farklı değerlendirmektedir. Onlara göre, Allah'ın fiillerinde mutlak hikmet vardır. Peygamber göndermek de Allah'ın fiilleri kapsamına girdiğine göre, o halde peygamber göndermek Allah'a vaciptir. İslâm Kelamında **salah-aslah** meselesi olarak da bilinen bu mevzuu, hem nübüvvet hem de ulûhiyyet konusunu içine almaktadır. “Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” şeklinde tanımlanan *salah* kelimesinden türetilen *aslah* kelimesi, ‘*kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey*’ anlamına gelmektedir.³³⁶

Mu'tezile'nin çoğunluğu aslah konusunda, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm'a ait olan farklı iki görüş etrafında birleşmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre, Allah kulları için yarattığı ortamdan daha uygun (aslah) olanı yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm'a göre ise, Allah kulları için yarattığından daha uygun olanı yaratabilir ve Allah'ın yapabileceği aslah fiillerin bir sonu yoktur. Mu'tezile aslah terimiyle kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah'a vacip olduğu anlamını kaseder.³³⁷

Mu'tezile'ye göre aslah fikrinin bir sonucu olarak peygamber göndermek, peygamberlerin tebliğlerini insanların serbestçe kabul ve reddebilmeleri, neticesinde de sorumlu tutulabilmeleri için her türlü engeli kaldırmak..vb. gibi konularda

³³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s.565; Akbulut, *a.g.e.*, s.12; Mu'tezile'nin nübüvvetin gerekliliğinin ispatı için bkz: Özdemir, Metin, “Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası”, *Kelam Araştırmaları* 5:1 (2007), s.47-64.

³³⁶ İlhan, Avni, “Aslah” md., *D.İ.A.*, İstanbul 1991, c. III, s.495.

³³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 311-312; Bağdâdî, *el-Fark*, s.111, 121-122.

Allah'ın kulların faydasına olan şeyi yaratması gerekir. Bu O'nun üzerine *vaciptir*. Bundan kulların bu dünyada hür ve kendi iradesi doğrultusunda kararlar verip yaşaması gerektiği, Allah'ın da bunun insana verdiği bir özgürlük alanı olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu verilenlerden sorumlu tutulacak olan insana, bu dünyada peygamber göndermek Allah'a vacip olsun ki, insanın hesap vaktinde mazereti olmasın. Mu'tezile'nin aslah görüşüne, Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından eleştiriler getirilmiştir. Eleştirilerin yoğunlaştığı nokta, Allah hakkında kullanılan *vâcib* kelimesidir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre salah ve aslahı yaratmayı Allah için vâcib kabul etmek, her şeyden önce nasslara aykırıdır.³³⁸ Daha sonra bu, Allah'ın mutlak ulûhiyyetini zedeleyecek, kuluna ikram ve ihsanda bulunabilme vasfını ortadan kaldırmak, Allah'ın kudret ve iradesini sınırlama gibi itikadi problemlere yol açacağından Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin *salah-aslah* görüşünü reddederek bunun

³³⁸ Ehl-i Sünnet kelimcileri Kur'an'daki "*O, dilediğini yapandır.*" anlamına gelen ayetleri kendileri lehinde delil olarak kullanmışlardır. Bu ayetler için bkz: Hûd, 11/107; Burûc, 85/16; Ehl-i Sünnet, Allah hakkında bir şeyi mecbur-zorunlu kılma anlamında *vâcib* kavramını kullanmanın, O'nun iradesini sınırlayacağı düşüncesinden dolayı, Mu'tezile'nin *aslah* doktrininin sakıncalı olduğunu ifade etmektedirler. Kelamcılar'ın yoğun bir şekilde tartıştığı Tanrı'nın sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı konusu, özellikle XX. y.y. Avrupası'nda da felsefe ve ilahiyat çevrelerinde tartışılan bir konu olmuştur. Pakistanlı düşünür M. İkbâl de Tanrı'nın mahiyeti üzerinde düşüncelerini ortaya koyarken sınırlama konusuna kendine göre bir çözüm getirmiştir. İkbâl'e göre; "*Şüphe yok ki, dış kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülemeyen bir faaliyet gücüyle donatılmış benlerin ortaya çıkması, bir anlamda, her şeyi ihata eden Ben'in (Tanrı'nın) hürriyetine gelen bir sınırlama demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama Tanrı'nın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, Tanrı bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir.*" Iqbal, *a.g.e.*, s.79-80; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Aydın, Mehmet S., "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXVII, Ankara 1985, s.76-84.

yerine **âdetullah, sünnetullah** gibi kavramları kullanmışlardır. Her iki taraf da temelde Allah'ın ulûhiyyetine tenzih noktasından yaklaşarak meseleyi çözmeye çalışmışlardır.

Eş'arî'lere göre, Allah'ın fiilleri fayda, hikmet ve menfaat gibi illet ve sebeblere bağlı olmadığından, sadece Allah irade ettiği için peygamber göndermiştir. O halde Allah'ın peygamber gönderme işinde insanların faydası ve maslahatı gözetilmiş değildir. Allah istemiştir, peygamber göndermiştir, istemeseydi göndermezdi. Göndermesi ve göndermemesi eşit derecede mümkündür. Eş'arîlere göre aklın vereceği hüküm bundan başkası değildir.³³⁹

Gazzâlî, *el-Munkız*'da nübüvvetin hakikati ve insanların ona muhtaç oluşları hakkında, meseleye insan aklının yetkinliği açısından bakar. Gazzâlî, insanda ilk yaratılan şeyin dokunma duygusu, daha sonra göz, ardından işitme, tatma duygusunun yaratıldığını, insanın mahsusat âleminin dışındakileri de idrak ettiğini söyleyerek aklın yaratıldığını anlatır. İnsan akılla, vâcib, câiz, muhâl şeyleri daha önceki devrelerde bulunmayan halleri idrak eder. Aklın yanısıra başka bir durum daha vardır ki, orada bambaşka bir göz açılır, insan bununla gaybı, gelecek olayları ve temyiz kuvvetinin akledilir şeyleri idrakte aciz kaldığı, yani aklın ermediği şeyleri görür. Bununla Gazzâlî, nübüvvet sahibindeki özellikleri ifade etmektedir. Gazzâlî aklın faydasının ve işinin, nübüvveti tasdike delalette bulunmak, nübüvvetin farketmediği, idrak ettiği şeyleri kendisinin idrak edemediğini, kabul etmek olduğunu belirtir. Ona göre akıl, bizim elimizden tutar ve bizi körlerin kendilerini götürecek kimselere, şaşırıp kalmış hastaların müşfik tabiplere teslim ettiği gibi, nübüvveti

³³⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. IV, s.27; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s.165-167; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s.293-295.

teslim eder.³⁴⁰ Gazzâlî de selefleri diğer Eş'arî kelamcıları gibi aklın her alanda söz sahibi olmadığını belirterek, insanın nübüvvet müessesine muhtaç olduğu üzerinde görüş belirtmiştir. Fakat Eş'arî'ler nübüvvetin gerekliliği konusunun Allah ile ilgili yönünde, Mu'tezile'nin benimsediği aslah görüşünü benimsememişler, onlar peygamber göndermenin Allah hakkında mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.

Fahrüddîn Râzî de, insanların ibadetle ilgili konularda delil aramakla vakitlerini geçirip de günlük işlerinden geri kalmamaları için onların günlük işlerini tanzim edecek, ahirette 'bize herhangi bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmedi' gibi mazeret göstermemeleri ve yine şeytanın insan aklına attığı Allah'a ve ahiret gününü inkâr vesveselerine düşar olmamaları için, Allah'ın peygamberler göndermesinin rahmet olduğu üzerinde durmaktadır. Râzî, insan aklının her yaşta ve eğitim seviyesinde farklı tezahür ettiğini, hased ve benzeri şeylerin insanın aklına yön verdiğini ve böylece insanın aklıyla bazen hakikati göremediğini ifade ederek nübüvvetin gerekli ve insan için rahmet olduğunu belirtir.³⁴¹

Mâtürîdî'lere göre ise, Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür, akıl bunu kabul eder. Fakat onlar, peygamber göndermenin Allah'ın zatına ve kudretine göre değil, lütfuna ve hikmetine göre *vâcib* olduğu yönünde fikir belirterek bir anlamda Mu'tezile ve Eş'arî'ler arasında orta bir yol benimsemişlerdir. Mâtürîdî kelamcıları bu konuyu şöyle bir örnekle açıklarlar; cömert ve mert bir adam, nasıl sahip olduğu hasletin tersini yapmaya muktedir olduğu halde daima iyi ve güzel işler

³⁴⁰ Gazzâlî, *el-Munkız, Mecmûatü'r-resâil* içinde, s.66-68, 71 vd, (*Dalaletten Hidayete*, s.77-78, 83).

³⁴¹ Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ*, (thk: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Dâru'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1407/1986, s.7-8.

yaparsa, Allah'ın peygamber göndermek konusundaki konumu da buna benzer.³⁴² Nübüvveti inkâr edenlerin temel iddiası aklın yetkinliği argümanıdır. İmam Mâtürîdî, bu argümana karşı, öne sürdüğü delillerle hem kendi dönemindeki muhaliflere cevap vermiş, hem de bu görüşleriyle kendisinden sonra gelen düşünörlere önderlik yapmış olmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'nin kullandığı delillerin benzerlerinin farklı zamanlarda birçok alim tarafından kullanıldığını görmekteyiz.

Mâtürîdî'ye göre aklın varlığı, peygambere ihtiyaç göstermese de yine de Allah'ın peygamber göndermesi caiz ve isabetlidir. Çünkü Allah, fazilet sahibi, iyilik ve ihsan yapmakla muttasıftır. Kullarının alt üst oldukları hususlarda nimetler gönderir, fazlı ile onlara güzellik, hoşluk ve sağlık verir. Peygamber akla yardımcı ve aklın danışmanı olarak nazar sahibinin sorunlarını çözmede kolaylık sağlar. Akıl da danışmaya, öğrenmeye meraklı olarak yaratılmış olduğundan, peygamber ve getirdiği Allah bildirisini düşünmeye, sonuç çıkarmaya ve kendini akıllıca kullanmaya özendirir ve teşvik eder. Akla peygamberden başka yardımcı olmaya daha layık kim olabilir? Hem peygamberlerin, peygamber olduklarına dair delilleri vardır. Peygamberleri kabul etmeyenlerin onları yalanlayacak bir delilleri de yoktur. Akıl da Allah'ın elçisi, peygamber de Allah'ın elçisidir.³⁴³ Aynı kimsenin iki elçisi birbirini yalanlamaz, bilakis birbirini destekler.

Mâtürîdî, akıl ile peygamberin gönderilme sebebi arasındaki ilişkiyi bu şekilde ifade ettikten sonra nübüvvete dair delillere geçer. Onun üzerinde durduğu hususları burada özet olarak vermeye çalışacağız: İnsan, hayatını devam ettirebilmek

³⁴² Pezdevî, *a.g.e.*, s.130-131; Neseî, Ebû'l-Mu'in, *Kitâbü't-temhîd li kavâ'idî't-tevhîd*, (thk: Habîbullah Hasan Ahmed), Kâhire 1986, s.226 vd, (*Tevhidin Esasları*, Çev. Hülya Alper, İz yay., İstanbul 2007, s.67-71); Beyâdî, *İşâretü'l-merâm*, s.311-312.

³⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.254-256.

için gıda, ilaç, elbise, kalacak ev gibi pek çok şeye muhtaçtır. Bunlar her dönemde insan için aslî ihtiyaçlardır. Her insan bunları te'min etme yoluna gider. Bu sebeble de insanlar arasında başlayan yarış, düşmanlık ve kavgaya kadar varır, bunun sonucunda da sosyal düzen bozulur. Bu da toplumu mahvolmaya götürür. Bunun önüne geçebilmek için toplumdaki her ferde hak ve vazifelerini öğreten bir kanun bulunması gerekir. İnsanların ihtiyaç duyduğu bu kanunu en iyi bilen de onları yaratan Allah Te'âlâ'dır. İnsanların ortaya koyacakları prensipler eksiklik, adaletsizlik ve hatalara maruz kalacağından, ilahî kanunlara denk olamayacaktır. Şu halde insanlar dünya mutluluğu için peygamberlere muhtaçtır.³⁴⁴

Ebü'l-Mu 'în en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*'sinde nübüvveti ispat konusunu Allah'ın hikmet sahibi olduğundan hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Allah'ın insanlara lütufta bulunarak kendilerini dünyevî ve dinî konularda müjdecî ve korkutucu olarak insanların ihtiyaç duydukları konularda bilgilendirmesi, doğru yolu göstermek suretiyle ileri seviyelere yükselmelerini sağlaması, hikmet açısından rahmet olduğu gibi, aklen de mümkün olduğunu belirtir. Ona göre, peygamberin getirdiği din olmasa, insan nefsinin meyli ve menfeati doğrultusunda hareket edecek ve böylece insanlar arasında çekişmeler, düşmanlıklar meydana gelecektir. Bunun sonucunda da savaşlar çıkacak ve bu da nesillerin yok olmasına sebebiyet verecektir.

³⁴⁴ Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000, s.31-32; Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki görüşlerinin ayrıntılı izahı için bkz: Işık, Kemal, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet yay., Ankara 1980, s.103-110; Bu delilin diğer düşünürler tarafından kullanımı için bkz: Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn, (Matürîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara 1998, s.103-104; Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986, s.47-57.

İşte dünyanın bir tertip ve nizam içinde devam etmesini sağlamak için dinin vaz' edilmesi, Allah'ın hikmetli bir iş yaptığını göstermektedir.³⁴⁵

Nesefî'ye göre, gerek dünya, gerekse din ile ilgili hususları insanların gereği gibi bilememeleri; insanların kendi yaşantılarıyla ilgili meseleleri sadece akıllarıyla bilmelerinin mümkün olmaması; insanlar arasında genellikle en iyi, en güzel olan şeyi elde etme arzusu ve başkasının değil, sadece kendisinin buna lâyık olduğu düşüncesi; Allah'ın insanı birtakım fizyolojik ve biyolojik özelliklerle yaratması ve bu organların her birini farklı fonksiyonlarla donatması; insanın yaratılışı gereği birbirine benzememesi ve birinin akıyla doğru bulduğunu, diğerinin yanlış olarak görmesinin imkânı ve bunun gibi pek çok nedenden dolayı peygamber göndermek aklen mümkün olmaktadır.³⁴⁶

Kelamcılar insan için nübüvvetin gerekli bir kurum olduğunda hem fikirdirler. Fakat bu konunun mümkün mü, yoksa zorunlu mu? olduğu konusunda ise mezhepler arasında farklılıkların varlığını kısa da olsa ifade etmeye çalıştık. İmam Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği konusuna getirdiği farklı bakış açısıyla hem kendi dönemindeki hem de kendinden sonraki Kelamcılara ve İslâm Filozoflarına tesir ettiğini bir kez daha ifade etmek gerekmektedir. Şimdi konunun Meşşâî Filozofları tarafından nasıl ele alındığını görmeye çalışacağız.

2c. Meşşâî Filozoflara Göre Nübüvvetin Gerekliliği

Meşşâî felsefe geleneğinde insan-faal akıl ilişkisi ve bu ilişkinin uzantılarının tesirlerini, genel olarak bütün metafizikle ilgili konularda görmek mümkündür.

³⁴⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), DİB. yay, Ankara 2003, c. II, s.12-16; a.mlf., *Kitâbü't-temhîd*, s.226-232.

³⁴⁶ Nesefî, *Tebsıra*, c. II, s.16-28; *et-Temhîd*, s.229-232.

Nübüvvet meselesinin de, Meşşâî Filozofları tarafından insan-faal akıl ilişkisi düzleminde ele alındığını görmekteyiz. Örneğin Kindî vahye verdiği değerle, felsefe tarihinde nübüvveti epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozof olma imtiyazını elinde bulundurmaktadır.³⁴⁷ Ondan sonra gelen filozoflar da, kendi sistemleri içinde nübüvveti daima özel bir yer vermişlerdir. Her ne kadar Kindî ve Fârâbî nübüvvetin gerekliliği (isbatı) konusunu sistematik bir tarzda işlemese de, özellikle Fârâbî'nin İbnü'r-Râvendî ve Ebu Bekir Zekeriyâ Râzî'nin başını çektiği nübüvveti inkâr hareketine karşı, nübüvveti rasyonel bir tarzda izaha çalıştığı bilinmektedir.³⁴⁸ Daha çok nübüvvet ve vahiy fenomenleri üzerinde duran Kindî ve Fârâbî, akıllar silsilesi yoluyla nübüvvetin seviyelerini açıklarken aynı zamanda onun filozofla karşılaştırmasını da yapmışlardır.

Fârâbî, nübüvvetin gerekliliğini insanın içinde yaşadığı toplumdan hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre insan her şeyin en mükemmeline ulaşmak için fitraten pek çok şeye ihtiyacı vardır. Çünkü insan tek başına ihtiyacı olduğu şeyleri en mükemmel anlamda yerine getiremez. Fârâbî, faziletli bir şehirde ictimai işlerin farklı farklı olduğunu, fakat bütün bunların, bir işi gerçekleştirmeyi hedeflediğini söyler. Bu işlerin en şereflişinin '**reis-in-liderin**' vazifesi olduğunu belirten Fârâbî, buradan liderin vasıflarını koyar. Filozof, bedenlen tam olması gereken bu liderin, aklen de faal akılla ittisali gerçekleştirebilecek bir kişi olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu ittisali ya hikmetli birisi veya da filozof elde edebilir. Bunun yanında ittisal, ilahi bir lütuf olarak da gelebilir ki, işte bu kişi

³⁴⁷ Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* (Giriş bölümü), s.25; Ayrıca bkz: Davidson, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, on Intellect*, s.58-63.

³⁴⁸ Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s.147; Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s.68.

peygamberdir. Fârâbî, insanların toplumda güzel bir şekilde yaşamaları için peygambere ihtiyacı olduğunu bu şekilde belirtmektedir.³⁴⁹

Nübüvvetin gerekliliği konusunu İbn Sînâ, diğer Meşşâî Filozoflarına göre biraz daha sistematik bir şekilde ele almıştır. O, peygamberin varlığını bir zorunluluk olarak görmektedir. Bunu İlahî inayetin bir uzantısı şeklinde düşünen İbn Sînâ, kâinattaki iyilik düzeninin teminatı olarak gördüğü İlahî inayet, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayak tabanlarının bükeyliği gibi insanın hayatının devamı için zorunlu olmayan bir takım faydaları dahi gerektirmektedir. O halde İlahî inayetin, fert ve toplumun varlığını sürdürmesi için *zorunlu olan* peygamberi gerektirmemesi mümkün değildir. Zira insan türünün var olması ve devamı için peygambere duyulan ihtiyaç, diğer pek çok şeyden daha fazladır.³⁵⁰

Peygamberliğin gerekliliğini fert ve toplum açısından zorunlu gören İbn Sînâ, meseleyi biraz daha detaylandırarak konuyu farklı açılardan temellendirmeye çalışır. İnsan türünün devamlılığı için kaçınılmaz olan peygamberlik, yine insanların yaşadığı toplumda adaletli bir yönetim ve birtakım yasalar için de zorunludur. Çünkü bu kanunları koyacak bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu da ancak vahiy ile öğrenilir. Mükafat ve ceza verecek olan Tanrı anlayışı, sosyal hayat için vazgeçilmezdir. Bu Tanrı'nın bilinip tanınması için de vahiy ve bir peygamber gereklidir.³⁵¹ Özellikle toplumda insanları idare edecek ve bununla adaleti tesis edecek olan yönetim şeklinin Tanrı'dan alınan vahiy ve uyguladıkları şeriatlere dikkat çeken İbn Sînâ,

³⁴⁹ Fârâbî, *Kitâb ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, (tsh: 'İdû'l-Vasîf Muhammed Kürdî), Matbaatü Hicâzî, Kâhire 1368/1948, s.77-87.

³⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ-Metafizik (İlahiyyat)*, c. II, s.188; a.mlf., *Necât*, s.304.

³⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Tûsî şerhi ile birlikte), (thk: Süleyman Dünya), Dârü'l-Maârif, Mısır 1960, I-IV, c. III-IV, s.802-806.

kısaca, insan için toplum hayatı, bu hayat için yasalar ve adil bir yönetim, bunu gerçekleştirmek için de mucizelerle desteklenmiş bir peygamberin gerekli olduğunu vurgular.³⁵²

İbn Sînâ, nübüvvet teorisini oluştururken üzerinde durduğu bir başka husus, onu nefslere ilişkilendirmesidir. Bu konudaki düşüncelerini Kur'an'dan bazı ayetlerle temellendirmeye çalışan İbn Sînâ, örneğin; '*Neredeyse onun yağı, ateş dokunmasa bile tutuşacak. O, nur üstüne nurdur.*' (Nûr, 24/35) ayetindeki '**tutuşmak üzere olan yağ ve ateş**' kelimeleriyle peygamberin Kudsi Akıl gücüne ve Faal Akla işaret etmektedir.³⁵³ Ayrıca İbn Sînâ Kur'an'dan, "*sana bilmediğini öğretti*" (Nisâ, 4/113), '*Böylece sana emrimizden bir 'Ruh' vahyettik, oysa sen kitabın, iman ne olduğunu bilmiyordun.*' (Şûrâ, 42/52) gibi ayetlerde de ümmî olan peygamberin nefsinin kutsî kılındığına, kendisine Faal Akıl (faal akıldan maksadın Cebrail olduğu unutulmamalıdır) vasıtasıyla bilgiler verildiğine işaret eder. Kısaca ona göre risalet, vahiy denen ilahi bilgi akışını almayı, resul de bu akışı alan ve tebliğ eden kişiyi ifade etmektedir.³⁵⁴

İbn Sînâ nübüvvetin gerekliliğini bir yandan kendi sistemi içinde bu şekilde ispat ederken, bir yandan da bunu risaleti inkâr eden Berâhime'ye verdiği cevaplarla pekiştirmektedir. Berâhime'nin aklın yeterliliği tezinden hareketle nübüvveti inkâr

³⁵² İbn Sînâ, *Necât*, s.304.

³⁵³ İbn Sînâ, *İşârât*, c. II, s.365-368.

³⁵⁴ İbn Sînâ, *er-Risâle fî isbâti'n-nübüvvât ve te'vili rumûzihim ve emsâlihîm*, (*Tis'u resâil*' içinde), s. 122-127; Bu risalenin tercümesi için bkz: Aydın, Hüseyin-Uysal, Enver-Peker, Hidayet, "Nübüvvetin İspatı, Ve (Nebilerin) Sembol Ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine", *U.Ü.İ.F.D.*, Bursa 1998, sayı: 7, c. VII, s.565-573.

edişine karşılık olarak, İbn Sînâ da aklın verilerinden hareketle nübüvveti ispata yönelmektedir.³⁵⁵

Bir başka Meşşâî Filozofu İbn Rüşd ise nübüvvetin varlığı hakkındaki görüşlerini, kelamcıların koymuş olduğu prensiplerden hareketle temellendirmeye çalışır. Filozof, Kelamcıların ‘şahidde insanlar için mümkün olan bir şeyin gaibte (ve Allah hakkında) de mümkün olması gerektiği’ yönündeki peygamberin varlığını delillendirme metodunun hem ikna edici ve hem de halkın anlayışına da uygun düştüğünü ifade etmekle beraber, bu metotta bazı aksaklıkların da olduğuna dikkat çekmektedir. Özellikle peygamberin varlığının ‘mucize’ ile sabit olacağı üzerinde duran kelamcıların, bu mu‘cizenin dinle mi, yoksa akılla mı? idrak edileceğini tartışır.³⁵⁶

İbn Rüşd nübüvvet konusunu ele alırken bilhassa selefi İbn Sînâ’dan farklı bir yol takip etmektedir. İbn Rüşd konuyu ilk önce mucize ekseninde işlemekte ve mu‘cizenin, harikülade (alışkanlıklarımızı bozan şeylerin) peygamberlik için bir delil özelliği taşımadığını belirtmektedir. Ona göre bir kimsenin peygamber olduğuna, akli ve ilmî harikalar değil, sadece amelî ve ahlakî faziletler delalet eder. Çünkü akıl peygamberlikle mu ‘cize arasındaki irtibatı idrak edemez. Kısaca İbn Rüşd, peygamberleri birer kanun koyucu, hukuk ve ahlak otoritesi kabul ettiği için, nübüvvetle ve risaletle ilgili ana düşüncenin mu ‘cize değil, amel, ahlak, hak ve

³⁵⁵ İbn Sînâ’nın nübüvveti ispat yönteminin ayrıntıları ve Berahime’ye verdiği cevaplar için bkz: Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, s.92-108; Ayrıca bkz: Okumuş, Mesut, *Kur’an’ın Felsefî Okunuşu-İbn Sînâ Örneği*, Araştırma yay., Ankara 2003, s.172-174.

³⁵⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.173-174, (*Felsefe-Din İlişkileri*, s.229-230.)

hukuk olduğu üzerinde durmakta ve bu şekilde peygamberliğin varlığını ispata çalışmaktadır.³⁵⁷

2d. İbn Nefîs'e Göre Nübüvvetin Gerekliği

İbn Nefîs, eseri *er-Risâletü'l-Kâmilîyye*'de nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, öncelikle eserin kahramanı Kâmil'i, Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğunu bulmaya yönlendirir. Zihninde bir yaratıcı fikri oluşan Kâmil, bundan sonraki aşamada bu yaratıcıya ibadet ve itaat edilmesi gerektiğinin uygun olup olmadığını düşünmüş ve bu düşünceler Kâmil'i bir müddet meşgul etmiştir.³⁵⁸

Konuyu insan- Allah ilişkisi üzerinden başlatan İbn Nefîs, insanın yaratıcının şanına, yüceliğine uygun ibadeti yapmak ve bunların ayrıntılarına nüfuz edebilmek için peygamberlere ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. İbn Nefîs diğer düşünürlerden farklı olarak meseleyi ilk önce insan-Allah merkezli ele almaktadır. Daha sonra ise problemin ferdî ve ictimâî yönleri üzerinde durmaktadır. İbn Nefîs'in Allah'ın kulları üzerindeki haklarının ne olduğundan veya ne olması gerektiğinden hareket ederek nübüvvetin gerekliliğini temellendirmeye başlaması, ne Kelamcılar'ın ne de Meşşâî filozoflarının öncelikle üzerinde durduğu bir konudur. Kelamcılar, peygamberlerin gönderilişinin faydaları hususlarına değinirken ibadet konusuna değinmişlerdir. Fakat İbn Nefîs, nübüvvetin gerekliliği konusunda bunu birinci aşama olarak kullanmaktadır.

Kâmil'in bir yaratıcı fikrine ulaştıktan sonra O'na tapınma ve itaat etme duygusunun vurgulanması bizce önemlidir. **İbâdet** diye isimlendirdiğimiz bu aktivitelerin insan hayatında yadsınamaz bir rolü vardır. Tanrı fikrine sahip bir

³⁵⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.177, 179 vd; (*Felsefe-Din İlişkileri*, s.233, 237-244.)

³⁵⁸ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.9.

insanın, inandığı Aşkın varlıkla-niteliği, ritüelleri farklı da olsa- bir şekilde ilişki içinde olmayı ister. Madem ibadet bir arzu, bir ihtiyaçtır; o zaman bu nasıl yapılacaktır veya bunun belli şekilleri var mıdır? İşte İbn Nefis insanın her şeyden önce buna muhtaç olduğunu düşünerek, peygamberin gerekliliğine evvela bu yönden vurgu yapmaktadır.

İbn Nefis, insanın Allah’a karşı yerine getirmesi gereken görevleri (ibadet) ancak peygamberler aracılığıyla olabileceği tezini ortaya koyduktan sonra, bir diğer argümanını insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkarak temellendirir.³⁵⁹ Kâmil’in adasına gelen bir gemi ve içindeki çok sayıda insanla

³⁵⁹ İnsanın sosyal bir varlık olduğu anlayışı Plato ve Aristoteles’den beri kullanılagelen bir söylemdir. Aristoteles’in deyimi ile insan toplumsal bir canlı olup, doğduğu andan ölünceye kadar bir toplum içinde yaşamak zorundadır. Plato’ya göre birey olarak eksik ve yetersiz olan insan, yardımlaşmayı mümkün kılacak bir ortak yaşama biçimini benimsemek durumundadır. Filozof bu tür bir yaşam biçiminin adını “toplumsal düzen” olarak koyar. Ona göre insanlar yaratılıştan birbirlerine benzemedikleri gibi, her bir insan da farklı bir yeteneğe sahip olduğundan farklı bir sanat ve işe daha yatkındır. Bu durumda söz konusu farklılıklardan toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın yanısıra bir hiyerarşinin doğması kaçınılmaz olmaktadır. Plato, buradan hareketle toplumsal ahlak anlayışı ortaya koymaya çalışır. Çünkü o, tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu incelemekte ve söz konusu bu mutluluğa da en yetkin şekilde devletle ulaşılabileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan da Plato’ya göre birey ile toplumun belli bir organizasyon halini dile getiren devlet arasında karşılıklı bir ilişki ve bağlantı bulunmaktadır. Ona göre bireyler devleti kurmakla birlikte devlet de bireylere şekil vermektedir. Bu bakımdan birey, içinde yaşadığı devlete benzemektedir. Toplumda yaşayan insanları bir arada tutabilmek için mutlaka bir koordinasyona yönelmek ve bireylerini bir takım kaide ve kurallar çerçevesinde disipline edecek alışkanlıklara ihtiyaç duyma durumundadır. Bkz: Dede, Münir, “Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar”, *A.Ü.İ.F.D.*, c. 40, Ankara 1999, s.243-249; Bu bazı toplumlarda insanlar tarafından meydana getirilen sistem ve o sistemin kanunları olabildiği gibi, bazı toplumlarda da bu toplumsal organizasyonu dinin getirmiş olduğu kurallar bütünü yürütmektedir. İşte Plato’nun

tanışmasından sonra, Kâmil onlardan ateş yakma, hazır yiyecekleri (ekmek...gibi), elbiselerle örtünmeyi öğrenir. Hatta onlar Kâmil'e dillerini dahi öğretmeye çalışırlar. Adaya gelen misafirlerle bir süre arkadaşlık yapan Kâmil, onlardan şehirleri hakkında bilgi edindikçe hayreti giderek artar ve oraları merak etmeye başlar. Nitekim misafirlerle onların yaşadığı yerlere giden Kâmil, orada her insanın toplumu inşa eden farklı işlerle uğraştığını görür. Karşılaştığı toplumda bir kısım insanın çiftçilik, bir kısmının ziraat, bazılarının fırıncılık, bazılarının da nakliyat ve terzilik gibi mesleklerle uğraştığını görmüştür.³⁶⁰

İbn Nefis insanın sosyal bir varlık olduğundan hareketle, toplumda yaşayan her insanın bir diğeriyle ilişki içinde olduğunu ve yine insanların birbirleriyle alım-satım, kiralama.. gibi anlaşmalara muhatab olacağı gerçeğini vurgulamaktadır. İnsanın yapısı itibariyle zaman zaman kendini haklı çıkardığı ve karşısındakine karşı bir sorumluluğunun veya borcunun olmadığını iddia edebileceğini, sonuçta da insanların birbirleriyle iyi geçinemeyeceği bir tartışma ortamının meydana geleceği üzerinde durmaktadır.³⁶¹

İbn Nefis, toplum hayatında anlaşmazlıkları ve tartışmaları ortadan kaldıracak bir hukukun te'sis edilmesiyle, insanların ancak iyi bir yaşama ulaşabileceğini vurgular. Ona göre bu öyle bir hukuk olmalı ki, insanlar onu kabul edip, ona itaat

devlet ve onun getirdiği kanunların, insanların bir uyum içinde hayatını devam ettirmesi gerektiği düşüncesine karşılık İbn Nefis bunun yerine dini (vahiy-peygamber) koymaktadır. Bergson da toplumda yaşayan bireylerin dine olan ihtiyaçlarını; "Geçmişte olduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz insan toplumlarının var olabileceğini ama dinsiz bir toplumun bulunmadığı" ifadeleriyle anlatmaya çalışır. Bkz: Dede, *a.g.m.*, s.249.

³⁶⁰ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.9-10; Krş: İbn Sînâ, Necât, s.304-305.

³⁶¹ *A.g.e.*, s.9.

etsinler. Eğer bu kanun, Allah tarafından değil de bir başkası tarafından vaz' edilirse, bu, insanlar arasında problemin çıkmasına neden olacaktır. O halde bu hukukun kaynağı Allah olmalıdır. Yine o hukuku getiren bir varlık olmalı ki, insanlara onu tebliğ edip, anlatsın. Çünkü bütün bunlar İbn Nefis'e göre, insanın iyi yaşamasının bir ön koşuludur. Demek ki peygamberin varlığı insan için büyük bir hayır ve umumi bir fayda olarak belirmektedir.³⁶²

İbn Nefis nübüvvetin gerekliliğine dair yukarıdaki açıklamaları yaparken, kullandığı cümlelerin arasında bazı hususlara dikkat çekmektedir. Örneğin o, insanın sosyal bir varlık olduğu ve bundan dolayı Kâmil'in adaya gelen ziyaretçilerle onların şehrine gidip oradaki hayatı görüp, onlardan sosyal hayatla ilgili pek çok şey (ateş yakmayı, giyinmeyi,....vb.) öğrendiğini ifade etmektedir.³⁶³ Bu fikirleriyle İbn Nefis, hem İbn Tufeyl'den ayrılmakta hem de insanın medenileşebilmesi için bireysel

³⁶² İbn Nefis, *a.g.e.*, s.11; İbn Hazm meseleyi daha ileri bir safhaya götürmüş ve tıp, astronomi, dil, sanat, tarım.....vb. gibi hayatın her alanında insanın bu bilimleri kendi başına elde edemeyeceğini ifade etmiştir. Bunların bilgisine ulaşmak için insanın on bin yıl gibi bir süre harcaması gerekir ki, bu da boşuna bir çabadır. O zaman yukarıda ifade edilen alanlarda insanın bilgi sahibi olabilmesi için bir insana muhtaçtır. Bu insan, her alanda bilginin tamamını başlangıçta öğretici olmadan Allah tarafından öğretilen bir kişidir. Bu kişinin vahy alması da gereklidir. Bunlar nübüvvetin sıfatıdır. Bununla nebinin veya nebilerin zorunlu olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. İbn Hazm, bu mantığı sağır-dilsiz doğan kişide farketmediğini, ayrıca Sudan'ın ve Slav ülkelerinin sakinlerinde, çoğu vahşi kabilelerde ve bedevilerde insanların bir bilimi veya el sanatını elde etmede başarılı olmadığını ve asla da başaramadıklarını ki bu şeylerin onlara öğretildiğini öne sürmektedir. Bkz: İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, (thk: Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman 'Umeyra), Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1416/1996, 2. Baskı, I-V, c. I, s.140-142.

³⁶³ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.10-12.

sorumlulukların paylaşıldığı bir toplumda yaşamak zorunda olduğunu belirtmektedir. İbn Nefis'in bu düşüncesini daha önce Fârâbî'de görmek mümkündür.

Fârâbî, insanın tam kâmil bir dereceyi yakalaması için, zorunlu olarak diğer varlıklardan istifade etmesi gerektiğini söyler. Mükemmeliyeti elde etmek isteyen her bireyin diğer varlıklarla ilişki içinde olması gerekir.....³⁶⁴

Fârâbî'den sonra insanın bu yönüne İbn Nefis dikkat çektikten sonra, İbn Haldun da filozofların 'insan fıtraten medenidir' sözünü aktararak, sosyal hayatın insanlar için zaruret olduğunu belirtir. İbn Haldun umran (medeniyet) kelimesinin manasının, insanların bir arada toplanarak yaşanan yere Medine denilmesi ile çok yakından ilgisi vardır, der. Düşünür daha sonra insanların birbirine ihtiyacı olduğunu ve bir sosyal hayatta yaşamanın gerekliliğini anlatırken, İbn Nefis'in belirttiği hususların hemen hemen aynısı üzerinde durmaktadır. Toplumda yaşayan insanların kendilerini korumak için bir hükümet ve hâkime muhtaç olduklarını ifade eder. Bu bağlamda filozofların peygamberliği aklî delilllerle ispat ederken kullandıkları; toplum içinde yaşayan insanların bir peygambere ihtiyaçları olduğu iddiasının eksik olduğunu belirtir. Bu argümanını temellendirmek için Mecûsî'leri örnek olarak verir ve İbn Haldun filozofların nübüvvetin gerekliliğini ispat ederken yanlış olmuş olduklarını vurgular. Çünkü ona göre peygamberlik akıl ile ispat edilecek bir şey değildir.³⁶⁵

İbn Haldun peygamberliği sadece sosyal düzenin kaynağı olarak görmemekte, aynı zamanda onun anlamı ve "peygamberliğin özünü açıklamakla" da ilgilenmektedir. Ona göre peygamberlik, bir insan fenomenidir. Peygamber

³⁶⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, (Çev. Nafiz Danışman), MEB. yay., İstanbul 1990, s.79-81; Ayrıca bkz: Walker, *a.g.m.*, s.90.

³⁶⁵ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s.73-75.

bilgisiyle, gücüyle, davranışlarıyla insandır. Bu her insanın bir peygamber veya kişinin belli bir sanatı yapma ve öğrenmeyle peygamber olabileceği anlamına gelmez. İbn Haldun, peygamberliğin insan varlığının en yüksek formu olduğuna inanır. Kısacası İbn Haldun'un peygamberlik fenomenine yaklaşımı, insanın doğasıyla çok yakından ilişkilidir. O, bununla bir insanın nasıl peygamber olduğunu göstermeye çalışmaktadır.³⁶⁶

İbn Haldun'dan önce insanın bir sosyal varlık olma özelliği üzerinde önemle duran İbn Nefis, konunun sadece nübüvvetle ilgili yönüne değil aynı zamanda insanın medenî bir varlık olduğu hususuna da dikkat çekmiştir. Bu düşüncelerini de insanın ancak şehir hayatında iyi yaşayabileceğini vurgulayarak anlatmaya çalışır.³⁶⁷ Nübüvvetin gerekliliği konusunu ele alan son dönem Kelam âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı da, İmam Mâtürîdî ve İbn Nefis'in ortaya koydukları insanın sosyal bir varlık olma tezinden hareket ederek görüşlerini temellendirmeye çalışır.

İnsanın peygamberlik nurundan uzak kaldığı müddetçe iyilik edebilme ve doğru yola ulaşma hususunda yeterli güce sahip olmadığını söyleyen İzmirli, insanın bedenî ve zihnî kuvvetlerini idare etme konusunda dünya ve ahiret saadetine ulaştıran vesilelerde bir rehberine muhtaç olduğunu salık verir. O rehberin getirdiği şeyde yakîn vardır; hakikatlerin keşfi vardır; yaratılmışların hidayete erişi vardır; aklın hulasa olarak bilip, tafsilatlı olarak bilmekten aciz kaldığı şeyi beyan vardır. Rahmet, maslahat ve hikmet vardır; halka faydalı ve zararlı olan şeylere delalet

³⁶⁶ Bkz: Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Malezya 2006, s.85 vd.

³⁶⁷ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.10.

vardır. Bundan dolayı, İzmirli'ye göre peygamberlerin gönderilmesi sosyal bir zarurettir.³⁶⁸

Bir başka son dönem Kelam âlimi Muhammed Abduh'un da meseleye yaklaşımı dikkat çekicidir: “*İnsanlar tek bir ümmetti*” (Bakara, 2/213) ayetini Abduh, insanların tek bir din üzere oldukları şeklinde anlamamaktadır. Bundan maksat, insanların nasıl bir cemiyet düzeninde yaşıyor olurlarsa olsunlar, bir takım sosyal ve ekonomik ve benzeri bağlarla birbirine bağımlı olduklarıdır. Fertlerin tam anlamıyla bir hürriyet içinde yaşamaları, birbirleriyle alış-veriş yapmadan, yardımlaşmadan iş başarmaları mümkün gözükmemektedir. İnsanın ahlakî yönden dar görüşlülüğü, davranışının kısırlığı Allah'ın şefkat ve yardımını gerektirmektedir. Allah insanlara yön bulmaları için ve davranışlarında yardım için peygamber gönderir. İşte Allah tarafından görevlendirilen nebiler, ilahi mesajları alıp tebliğ ederek insan şuurunu uyuşukluk ve düşük ahlakî gerilim halinden, iyi ve kötüyü açıkça farkedip bunu hal ve hareketlerine yansıtabilecekleri bir teyakkuz durumuna getiren olağanüstü insanlardır.³⁶⁹

³⁶⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-Sedîd fî beyâni dini'd-tevhîd: Anglikan Kilisesine Cevap*, (Sad. Fahri Unan), TDV yay., Ankara 1995, s.30.

³⁶⁹ İşcan, Mehmet Zeki, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri,” *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 26, Erzurum 2006, 27-65, s.30; Abduh'un nübüvvetin gerekliliği hakkındaki görüşlerinin ayrıntısı için bkz: Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, s.47-57; Fazlur Rahman da kendinden önceki düşünürleri takiben peygamberliğin ve vahyin zorunlu olduğunu söyler. O, Allah'ın merhametinin gerekliliğinin, buna ek olarak insanın ahlakî idrak ve davranışının noksanlığının doğal bir sonucu olarak peygamberliğin gerekli bir kurum olduğunu ifade eder. Kısaca Fazlur Rahman, Allah'ın insana yardım için peygamberler ve vahiy gönderdiği üzerinde durur. Bkz: Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran*, Bibliotheca Islamica Minneapolis 1994, s.80.

İbn Nefis, peygamberliğin gerekliliğini insan açısından açıkladıktan sonra, konunun Allah ile ilgili yönüne de kısaca değinerek bu husustaki kanaatini ortaya koyar. İbn Nefis'e göre Allah, peygamber göndermenin insanın hayrına olduğunu bilir ve bundan dolayı bu peygamberin varlığı, Allah'ın inayeti gereği O'na vâcib olmaktadır. Allah'ın, kasık tüyüne veya buna benzer küçük faydaları olan şeyleri yaratmayı göz ardı etmeyip de, umum fayda olmasına rağmen Allah'ın peygamberi yaratmayı ihmal etmiş olması düşünülemez. Bu yüzden Kâmil, peygamberin yaratılmasının zorunlu olduğunu düşünmüştür.³⁷⁰

Görülüyor ki, İbn Nefis nübüvvetin gerekliliği konusunda İbn Sînâ ile aynı görüştedir. İki düşünür de nübüvvetin gerekliliğini açıklarken, İlahî inayet kavramı üzerinde durmuşlar ve dolayısıyla ferdin ve toplumun menfaatine uygun olan bir konunun yerine getirilmesini Allah hakkında zorunludur (vâciptir) görüşünü benimsemişlerdir.³⁷¹

Kâmil ve Hayy'ın peygamber fikrine ulaşma süreci arasında bir mukayese yapacak olursak, İbn Nefis ve İbn Tufeyl'in bu konuda da farklı yollar izlediği görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kâmil, sosyal hayatın içinde

³⁷⁰ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.11.

³⁷¹ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.11; Krş: İbn Sînâ, *Necât*, s.304; İbn Nefis'in *er-Risâle*'sini İngilizceye tercüme eden Meyerhof ve Schacht, İbn Nefis'in peygamber göndermenin ilahi inayet gereği Allah'a vacip olduğu konusundaki görüşünün Mâtürîdî kanaate yakın olduğunu ifade ederler. Bu mütercimler, Şafîî ve dolayısıyla Eş'arî ekole mensup bir düşünürün, Hanefî çizgideki Mâtürîdî düşüncesiyle benzer fikirler beyan etmesini tuhaf karşılarlar. Bkz: Meyerhof-Schacht, *a.g.e.*, s.78-79; Biz, İbn Nefis'i belli bir mezhebin temsilcisi olarak görmek veya o şekilde göstermenin hatalı olacağını düşünmekteyiz. İbn Nefis'i bir yere koymak gerekirse, bu da ancak 'müstakil filozoflar' grubu olması daha uygundur. Çünkü onun düşünce kodlarının belli bir mezhebin çizgisi altında olmadığını görmekteyiz.

insanların birbirine muhtaç olmasından hareket ederek, onların bir hukuka ve bu hukukun kaynağının da İlahî olması gerektiği sonucuna ulaşmıştı. Buradan yola çıkan İbn Nefis, bu hukuku getirenin Allah tarafından seçilmiş bir insan olmasının zorunluluğu ve bu kimsenin de peygamber olduğuna aklî muhakeme neticesi kendi kendisine vardığını ifade etmektedir.

İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise, peygamber fikrine kendi adasına gelen "Asal" isimli şahıs vasıtasıyla ulaşır. Asal çok samimi arkadaşı Salaman ile başka adada yaşayan bir kişidir. O, Allah'ı, O'nun elçisini ve kitabını bilen bir şahıs olarak tasvir edilmektedir. Yaratılışı gereği manevi hakikatleri daha çok önemseyen Asal, bu konulara yoğun ilgi duymaktadır ve İlahî kitabın batınî anlamlarını araştıran, sözlerin zahirî anlamlarını yorumlama yolunu tercih eden bir kişiliğe sahiptir. Arkadaşı Salaman ise, Kitabın açık ve anlaşılır zahirî anlamlarını korumak gerektiğini düşünen bir kişidir. İbn Tufeyl bir başka adada yaşayan toplumdaki iki insan profilini çizerek Hayy'ın peygamberlik konusunu onlardan öğrendiğini açıklamaya çalışmaktadır.³⁷²

İbn Tufeyl'in Asal tiplemesi eserde, münzevî bir hayatı benimseyen mistik bir karakter olarak yansıtılmaktadır.³⁷³ Hayy'ın yaşadığı adadan haberdar olan Asal,

³⁷² İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.69. (*Ruhun Uyanışı*, s.166-167).

³⁷³ İbn Tufeyl'in Asal ile Hayy arasında yaşanan serüvenin bir benzeri, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde de resmedilmektedir. İbn Sînâ'nın kendisini de hikâyenin kahramanları arasına katarak işlediği bu eserde düşünür, Hayy b. Yakzân adlı yaşlı bir adama rastlar ve bitmeyecek yolculuğunda kendisini de yanına almasını ister. Yaşlı adam bunu reddeder. Çünkü ona göre İbn Sînâ, sosyal çevresini terkedip böyle bir yolculuğa çıkamaz. Bu anlatımda İbn Sînâ, Nefs-i Nâtika, arkadaşları çeşitli duyular; yaşlı adam Hayy b. Yakzân ise Faal Akıl'dır. Hayy, beşer üstü bir ruhu temsil etmektedir. Burada kısaca İbn Sînâ'nın Hayy'ı ile İbn Tufeyl'in Hayy'ını karşılaştıracak olursak, herşeyden önce İbn Sînâ'nın Hayy'ı, insan zihninin canlı bir örneği veya ruhun zihinsel parçası

her şeyini satarak bu adaya gitmek, oraya yerleşip, inziva arzusunu burada gerçekleştirmek ister. Günlerini ibadetle geçiren Asal, bir gün Hayy’la karşılaşır. Asal ilk önce onunla konuşmak istemez, çünkü onu da kendisi gibi münzevî hayatı tercih eden biri zannederek ondan uzaklaşmak ister. Fakat Hayy için bu hadise bir ilktir. O daha önce böyle bir varlık görmemiştir. Onun tek muhatab olduğu hayvanlardır ve gördüğü bu şahıs hayvanlara da benzememektedir. Hayy kendisinden uzaklaşmak isteyen Asal’ı takip eder. Sonunda iletişime geçen bu iki kişi, arkadaş olurlar. Hayy ondan pek çok şey öğrenir. Asal, Hayy’ın kendi kendine keşfettiği Yaratıcı fikrine ek olarak, âhireti, cenneti, cehennemi, yeniden dirilişi, kıyameti, hesabı, sıratı anlatır. Hayy, Asal’ın anlattığı şeylerin kendi kendine keşfettiği şeylerle uyum içinde olduğunu farkeder. Sonunda ise bütün bunları getiren kimsenin Tanrı tarafından gönderilen bir elçi olduğunu da kalbiyle tasdik eder.³⁷⁴

değildir, sadece faal aklın bir parçasıdır. İkinci olarak, İbn Sînâ ruhun gelişimini onun değişik safhalarıyla bir gezi, ruhun haccı şeklinde sembolize eder. Fakat İbnTufeyl, kahramanının aklı gelişiminin, ıssız bir adada yaşam boyunca gerçekleştiğini ifade eder. Üçüncü olarak ise, İbn Sînâ tarafından anlatılan seyahat, en azından kısmen kutsal bir kâinata doğru yapılmaktadır. Bu gezi tamamen kutsal aşamalardan oluşmaktadır ve insanın iç hayatıyla ilgilidir. Hayy’dan gezinin sadece tasvirlerini duyan anlatıcı tarafından bu olay pratikte uygulanmaz. İbn Tufeyl’in adası selefinin aksine gerçeğe uygun olarak tasavvur edilir ve kahramanı Hayy, tam manasıyla ilahî mertebelere ulaşmadan önce, pratik yaşamda bir Crusoe gibi aşamalardan geçerek yükselişi tecrübe eder ve bunu başarır. Diğer yönden İbn Sînâ’nın anlatımı, insan ruhunun parçası olarak kötülük gerçeğine İbn Tufeyl’inkinden biraz daha fazla vurgu yapmaktadır. Bkz: Bürgel, J. Christoph, “Symbols and Hints: Some Considerations Concerning The Meaning of Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzan”, *The World of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde, s.130-131; Ayrıca benzer bir karşılaştırma için bkz: De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s.185.

³⁷⁴ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.69-73. (*Ruhun Uyanışı*, s.168-175.)

Hayy, Asal vesilesiyle gerçekliğinden haberdar olduğu peygamber ve onun getirdiği dinin akla uygunluğunu keşfetmiştir. Kâmil için de nübüvvet aklen gereklidir. Fakat Kâmil herhangi bir kimsenin rehberliğine ihtiyaç duymadan peygamberin gerekli olduğu fikrine ulaşmıştır. Hatta Kâmil, meseleyi sadece peygamberin varlığında bırakmaz, biraz daha ileri giderek son peygamber ve onunla ilgili konuları öngörür. İbn Nefîs bütün bunların olmasını aklen mümkün görmektedir. Nübüvvetin gerekliliği konusunda da İbn Nefîs, İbn Tufeyl'e göre akla daha fazla vurgu yapmaktadır.

Düşünürümüz, peygamberin gerekliliğini açıkladıktan sonra, peygamber gönderilmesinin faydaları üzerinde durur. Ona göre peygamberlik kurumunun birinci faydası, Allah'ın dinini insanlara tebliğ etmesidir. İkincisi, Allah'ın yüceliğini ve diğer sıfatlarını bildirmesi. Üçüncü ve son olarak da, tekrar dirilişi ve insanlar için gelecek dünyada hazırlanan mutluluk ve mutsuzluğu bildirmesidir.³⁷⁵

İbn Nefîs, nübüvvetle ilgili üzerinde durduğu bir diğer husus da, son peygamberin fonksiyonudur. İbn Nefîs son peygamberle bir anlamda diğer peygamberlerin varlığını da ortaya koymuş olmaktadır. Düşünürümüz bu konuda genel bir kanaati takip etmektedir. İslâm düşüncesinde tarih boyunca gönderilen peygamberlerin isbatı, daima son peygamber Hz.Muhammed üzerinden ele alınmış ve onun vasıtasıyla bu konu temellendirilmeye çalışılmıştır.³⁷⁶

İbn Nefîs'e göre son peygamber, insanların çoğunun bildiği veya -en azından duyduğu- diğer peygamberleri takdim etmeden ve onları referans göstermeden, insanların karşısına çıksaydı, insanların bu durumu kabullenmesi zor olurdu. O halde

³⁷⁵ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.12.

³⁷⁶ Bu konuda örnekler için bkz: Sabûnî, *a.g.e.*, s.106-107; Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, s.8-17.

Allah'ın dininin gereklerinin bir kısmının tebliğ edilmesi hususunda, son peygamberden önce peygamberlerin bazısının dine ait bir kısım konuları açıklaması gerekmektedir. Çünkü bu durum, daha sonra gelen insanların, kendilerine gelen mesajları anlayabilmeleri veya bunları şaşkınlıkla karşılamamaları için daha uygundur.³⁷⁷

İbn Nefis bu ifadelerine ek olarak, nübüvvetin bir gelişme süreci takip ettiğini ifade eder. Peygamberliğin gayesinin bir peygamberle anlaşılamayacağını savunan İbn Nefis, sonra gelen peygamberlerin getirdiklerinin insanların anlaması için bu silsilenin ilklerinin de olması gerektiğini belirtir. Ona göre her gelen peygamber, öncekilerinin getirdiği şeyleri tekrar etmeli ve son resulle peygamberliğin fonksiyonu tamamlanana kadar o mesajlara bir şeyler eklenmelidir. Bundan dolayı peygamberlerin sonuncusu, öncekilerin getirdiği şeylerin hepsini bilmeli ve açıklamalıdır.³⁷⁸

İbn Nefis bu görüşleriyle, Muhammed Abduh'un aynı konuda ileri sürdüğü fikirlerine ışık tutmuş olmaktadır. Dinlerin tekâmülü fikrinden hareket eden Abduh'a göre, ilahî dinler, insanlığın çocukluk dönemine denk gelmektedir. Uzun toplumsal gelişim ve buna bağlı olarak dinî tekâmül aşamaları, maksadına ulaşmış ve insanlık rüşdünü elde etmiştir. Onun bu aşamasına uygun olarak da İslâm, din olarak gönderilmiştir. Ona göre İslâm, insaniyetin olgunluk döneminin dinidir. Bu yüzden akla hitap etmiştir. Zihnî anlayışla kalbî anlayışa birlikte seslenmiştir. Hz.Muhammed'le peygamberliğin sona ermesinin manası, insanlığın rüşte erdiğinin

³⁷⁷ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.12.

³⁷⁸ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.13.

Allah tarafından tescil edildiğidir. Abduh, rüşt dönemine erişmiş insandan Allah'ın vesayetinin de kalkmış olduğunu belirtmektedir.³⁷⁹

İbn Nefis son peygamberin hayatına dair her şeyi -doğduğu yerden vefat ettiği yere kadar- rasyonalize etmeye çalışmaktadır. Her ne kadar Kâmil gibi bir insan için bunların keşfi zor görünüyorsa da, bize göre, İbn Nefis bu teşebbüsleriyle, peygamberin hayatının, onun getirdiği şeylerin aklen açıklanabileceğini göstermektedir. Kısaca İbn Nefis felsefesinde, son peygamberin hayatı belli bir rasyonel çizgi takip eder ve bunu her akleden anlayabilir, görüşü hakimdir.

Son Peygamberle İlgili Rasyonelleştirme Örnekleri

Çalışmamızın kapsamı gereği İbn Nefis'in peygamberin hayatı ile ilgili rasyonelleştirme savlarının hepsini sıralamak mümkün olmadığı için, burada konuyla ilgili sadece birkaç tane örnek vermekle yetineceğiz: İbn Nefis Kâmil'e son peygamberin vatanı ile ilgili keşifler yaptırırken, o, son peygamberin hayatını bütünüyle doğduğu yerde geçirmemesi gerektiğini söyler. Son peygamberden sonra nübüvvetin sona ereceği düşüncesini vurgulayarak, bu peygamberin şeriatının ve kendi büyüklüğünün insanlar yanında korunması gerektiğini öne çıkarır. Bundan dolayı bu peygamberin geride bıraktığı şeylerden daha fazla, onun şeriatının tedvin edilmesi ve onun sözlerinin ve yaşantısının kayıt altına alınmasıyla ilgili faaliyetlerin çoğalması gerektiğini ifade eder.³⁸⁰

İbn Nefis son peygamberin unutulmaması için bunların gerekli olduğunu ifade ederken bu konuda şu hususa dikkatleri çeker: Son peygamberin büyüklüğünün muhafazası için onun kabrinin, doğduğu yerden başka bir yerde olması gerekir ki,

³⁷⁹ Abduh, *a.g.e.*, s.135-138.

³⁸⁰ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.16.

insanlar başka beldelerden onun kabrine yolculuk yapsınlar. İşte bu yüzden onun kabrinin Mekke'den başka bir yerde olması gerekir. Buna gerekçe olarak İbn Nefis şu mantikî açıklamayı yapar: Eğer son peygamberin kabri Mekke'de olsaydı, onun ziyareti Kabe'yi ziyarete tabi olacağından, bir müddet sonra hacc sadece Ka'be'yi ziyaretle tamamlanır ve böylece peygamberin kabri unutulur, bu da onun unutulmasına sebep olurdu. Son peygamberin kabrinin ve kendisinin unutulması, onun şeriatının geçersizliğini gerektirir.³⁸¹

İbn Nefis'in son peygamber hakkında bir başka aklileştirme çalışması da onun çocukları hakkındadır. İbn Nefis'e göre, son peygamberin cinsel gücünün kuvvetli olmasından dolayı, onun çocuğunun olmaması düşünülemez. Ayrıca onun mizacının aşırılıklardan uzak olma özelliği de, çocuklarının sadece kız olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, son peygamberin hem erkek hem de kız çocuklarının olması gerekir. İbn Nefis'e göre, son peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Düşünürümüz, geçmiş peygamberlerin çocuklarının peygamber olduğu gerçeğini göz önüne alarak, özellikle erkek çocuklarının yaşlarının nübüvvet yaşına (40 yaş) ulaşmaması gerektiğini düşünür. Eğer onlar bu yaşa ulaşırsa, çocukların peygamber olup olmayacağı bahisten uzak değildir. Bu peygamber son resul olduğuna göre, çocukların peygamber olması düşünülemez. Fakat onların peygamberlerin dışında olması da caiz değildir. Bu sebeplerden dolayı bu peygamberin erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir. Kız çocuklarının uzun ömürlü olmasının bir sakıncası yoktur. Çünkü kadından peygamber olmaz.³⁸²

³⁸¹ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.16-17.

³⁸² İbn Nefis, *a.g.e.*, s.23-24.

İbn Nefis'in son peygamberin özellikle çocukları hakkındaki rasyonalleştirme örneğindeki bazı yansımaları, reel hayatta görmekteyiz. Özellikle erkek çocukları üzerindeki vurgusu, bize son peygamberin damadı ve amca oğlu Hz.Ali hakkındaki yanlış düşünce ve davranışları hatırlatmaktadır. Son peygamberin yakını olan bir kişinin, Hz.Ali, Şîî'lerin imam anlayışının bir neticesi olarak, gereğinden fazla yüceltilip hatta onu peygamberle eşit görme -Gulât'ın Hz.Ali hakkındaki düşünceleri malumdur- gibi bir tutum sergileniyorsa, son peygamberin erkek çocuklarının uzun ömürlü olduğu düşünülüp, peygamberden sonra yaşadıkları farzedilirse, onlar hakkında Hz.Ali'ye gösterilen tutumdan daha fazla aşırılığın sergilenebileceğini tahmin etmek uzak olmasa gerek. İbn Nefis vakıayı bu gerçekleri de göz önünde bulundurarak açıklama yoluna gitmiştir ki, bizce çıkarımları isabetli gözükmektedir. Ayrıca İbn Nefis, kadından peygamber olamayacağı görüşüyle, Mâtürîdî anlayışa yakın durduğunu göstermektedir.³⁸³

İbn Nefis, son peygamberin getirdiği mesajda, ilmî sorumlulukların (tekâlif-i ilmiyye) ne olduğunu açıklarken bu konuda peygamberin kullanması gereken üsluba da dikkatlerimizi çekmektedir. Ona göre son peygamber, insanların kolayca vakıf olamayacağı veya onların ancak zorlanarak düşünebilecekleri hususları onlara açıklamaz ve insanlara da bu gibi konuları bilmesi gerektiği gibi bir sorumluluk yüklemeyiz. İbn Nefis ifadelerini daha anlaşılır kılmak için konuyu örneklerle açıklar. Örneğin; 'Allah âlemin ne dışındadır, ne de içinde. O, cisim değildir ve duyular ile algılanamaz. Allah herhangi bir yönde de değildir, aynı zamanda buna bir hissî işaret

³⁸³ Eş'ariyye ve Zâhirîler'e göre kadından peygamber olabilirken, Mâtürîdî'lere göre peygamberlerin erkek olması şarttır. Çünkü peygamberin hak dine davet için insanlar arasına girip çıkması, mücadeleye girişmesi, ortaya atılması gerekir. Halbuki kadın yaratılış gereği buna yatkın değildir. Bkz: Sâbûnî, *a.g.e.*, s.111; Pezdevî, *a.g.e.*, s.135.

de yoktur.’³⁸⁴ İbn Nefis, bu konuların ancak özel çalışma, araştırma yapan insanlar tarafından anlaşılabilceğini ifade eder. Yani bu hususlar, insanların genelini ilgilendiren şeyler değildir. Düşünürümüz, peygamberin böyle bir üslup kullanıp, insanların da bunları anlamak için özel çalışma yapmaları durumunda, insanların kafalarının karışacağı ve peygamberin getirdiği şeyleri anlamak için daha fazla araştırma yapmaları gerekeceğini belirtir. Bunun sonucunda da, bu gibi araştırmaların, insanların günlük geçimlerini sağlamak için çalışmalarına engel olabileceği ve birtakım problemlere sebebiyet verebileceği ortaya çıkmaktadır.³⁸⁵

İbn Nefis son peygamberin kullanması gereken üslubu, peygamberliğin gayesiyle ilişkilendirir. Eğer peygamber, toplumunun anlayamayacağı bir üslup kullanırsa, bu konu her şeyden önce peygamberin gönderiliş gayesine zıt bir durum oluşturur. Düşünürümüz, peygamberin muhatablarının eğitim seviyelerini dikkate alarak, Allah’ın Zatı, sıfatları gibi konuları müphem ve detaylı bir tarzda değil de, açık ve öz bir şekilde açıklaması gerektiğini, eğer açıklanması gereken bir husus varsa da, peygamberin onu açıklamayı ihmal etmesinin doğru olmayacağını belirtir.³⁸⁶

İbn Nefis, son peygamberin üslubuyla ilgili olarak, toplumda üst düzeyde anlayışlı insanlar (havâs) olduğu gibi, bunların yanında anlama kapasitesi bakımından havâsdan daha aşağı seviyede bulunan (avâm) insanların olduğunu, peygamberin dikkate almasının gerekliliği üzerinde durur. Örneğin; peygamberin kullandığı detaylı ve sembolik ifadelerde, havâsın anlayacağı işaret ve remizler

³⁸⁴ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.27.

³⁸⁵ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.27; Krş: İbn Sînâ, *Necât*, s.305.

³⁸⁶ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.27.

koymasının lüzumunu, fakat avâm için ise sözün zâhiriyle yetinilmesi gerektiğini vurgular.³⁸⁷

İbn Nefis bu görüşleriyle, İslâm Filozoflarının sistemini takip eder. İslâm düşünce geleneğinde gerek felsefî gerekse dinî sebeblerle bazı hakikatlerin bilgi ve kültür seviyesi düşük olan halka açıklanıp açıklanmaması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu yüzden de bazı düşünürler, sembolik ifadelerin ve metaforların fazlaca yer aldığı hikâye ve felsefî roman yazarak fikirlerini açıklama yoluna gitmişlerdir.

Dinî ve felsefî hakikatlerin anlaşılmasında düşünürlerin insanları farklı kategorilere ayırdığı bilinmektedir. Bunlara geçmeden önce, böyle bir kategorizeleştirmenin altında yatan sebeblere kısaca temas etmek istiyoruz: Bu sebeblerin başında, insanların bilgi ve görgü seviyelerinin farklı olması gelmektedir. Ayrıca zeka ve kabiliyetlerin her bireyde farklı tezahür etmesi, hakikatleri anlamada da eşitliğin olmadığını göstermektedir. Düşünürlere göre, Kur'an'ın da metafizik hakikatleri anlatmada insanların kabiliyetlerini dikkate aldığı anlayışı onları bu yönde bir sınıflandırmaya iten sebeblerin başında gelmektedir.³⁸⁸

İslâm felsefesinde insanları havâs-avâm gibi ayırma tabi tutan ve bunun doğal sonucu olarak da, her gruba yönelik farklı bir dil kullanma gerektiği düşüncesi, İhvân-ı Safâ'dan itibaren kullanılmaktadır. İhvân, insanın görünen beden ile görünmeyen nefisten meydana geldiğinden hareketle, dini hükümleri de bununla doğru orantılı olarak *zâhir* (exoteric) ve *bâtın* (esoteric) şeklinde ikiye ayırmıştır.

³⁸⁷ İbn Nefis, *a.g.e.*, a.y.

³⁸⁸ Kılıç, Cevdet, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları," *F.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 5 (2000), s.117-135.

Zâhir, organlarla yapılan namaz, oruç, zekat, tesbih, tehlil ... gibi ibadetler. Bâtın ise; kalpte gizli olan inançlar olup, bunlar ilimde ve hükümlerinde derinleşmek, tefsîr, tenzîl, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı araştırmak gibi dinde asıl olan hükümlerdir. İhvân'ın Kur'an'ı da bu anlayışları doğrultusunda yorumlamaları onların önemli vasıflarındandır.³⁸⁹

İhvân-ı Safâ'ya göre insanlar, dini anlama ve yaşama yönünden de üç gruba ayrılır: Birinci grup; dinin zâhiriyle yetinenler. Bu insanlar peygamberi ve onun getirdiklerini tasdik edip, güçleri yettiği kadar onunla amel edenlerdir. İhvân bu gruba kadın ve çocukları da dâhil eder. İkincisi; ilk gruba nazaran din ilimlerinde nisbeten derinleşmiş olanlardır. Bunlar şeriatın zâhiriyle amel edip, bâtınını da kabul ederler. Yani, bu gruptakiler Kur'an'ın tefsirini okurlar, te'vîl, muhkem ve müteşebihâtı öğrenmeye çalışırlar. Üçüncü ve son grup ise, İhvân'ın en çok değer verdiği havâs grubudur. Bunlar, ilim ve amele sahip olan az sayıda kimseler olup, dinin sırlarına vakıf, eşyanın hakikatine ermiş, hikmette derinleşmiş, ilimde râsih olanlardır. İhvân'a göre, Kur'an'da geçen dini hakikatlerin çoğu, perde ardında sembollerin bulunduğu sırlardır. Bunların hakikatini sadece Allah ve ilimde derinleşmiş olan bu üçüncü gruptaki insanlar bilebilir.³⁹⁰

Büyük İslâm filozofu Fârâbî de, zâhirî ilimlerden daha ziyade bâtınî ilimlere taraftar olmuş, felsefenin avâmdan ve ehil olmayanlardan uzak tutulmasını ve onların eline geçmemesi gerektiğini savunmuştur. Fârâbî, dinin sembolik bir karakteri

³⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. IV, s.46-47.

³⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, c. IV, s.46-48; Ayrıca bkz: Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., s. 5; Burada İhvân, Âl-i 'İmrân, 3/7. ayetine telmihte bulunmaktadır.

olduğunu söyler ve vahyi akıl ile açıklamak ister. Bundaki amacı ise; doğru anlaşılan din ile gerçek felsefenin bir çatışma halinde olmadığını ortaya koymaktır.³⁹¹

Fârâbî, felsefe ile dinin konularının paralellliğini ortaya koyarak insanların bunları anlaması için havâs ve avâm ayırımı yapmanın gerekliliği üzerinde durur. Ona göre avâm; tecrübe edilmemiş genel kanaate uygun olan şeylerle yetinen veya yetindirmeleri gereken sınıftır. Havâs ise; nazari bilgilerin hiç birinde kendilerini denememiş genel görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere inceleme ve araştırma sonucu ulaşan gruptur. Fârâbî'ye göre bu iki gruba bir şeyi kavratmanın iki yolu vardır. Avâm için, ikna etme ve hayal gücü ile nesnelerin örneklerini temsil etmeye dayanan yöntemlerdir ki, buna *ikna yöntemi* denir. Havâs için ise, varlıkların mahiyetinin akıl tarafından kavranması, ya da ona uygun bir örnek yoluyla hayal edilebilmesidir (bu da sembolik anlatımla olur), buna da *burhan yöntemi* denir.³⁹²

İbn Sînâ da herkesin anlayabilmesi için dinî hakikatlerin anlatımında sembolik ifadelerin kullanılması gerektiğini savunur. Ona göre, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret hayatı gibi konuları peygamber, insanların akıl seviyelerine göre anlatması ve öğretmesi gerekir. İbn Sînâ'nın özellikle peygamberin insanlara dinî mesajlarını aktarmada nasıl bir metod takip etmesi gerektiği konusundaki görüşleriyle, İbn Nefîs'in bu konudaki düşünceleri benzerlik taşımaktadır. İbn Sînâ'ya göre peygamber, Allah'ı tanıtır. O'na itaat etmenin mutluluk ve saadet, isyan etmenin de mutsuzluk getireceğini öğretir. Fakat sıradan insanların (avâm) ebedî

³⁹¹ Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-sa'âde*, (Haz. Ali Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, I. Baskı, Beyrut 1995, s.89-92.

³⁹² Fârâbî, *Tahsîl*, s.83-85.

mutluluğun ne anlama geldiğini kavrayabilmeleri için, peygamberin bunu halkın anlayacağı şekilde anlatması gerekir. Çünkü peygamberler bütün insanlara hitab ettikleri için bilgi ve düşüncelerini semboller ve îmâlarla ifade etmelidirler. Buna sebep olarak İbn Sînâ, halkın (avâm) hakikatleri, bir ilim adamı gibi araştırmaya vaktinin olmadığı, ona zaman ayırdığı takdirde de günlük işlerini yapamayacakları yahut hakikatler tüm açıklığıyla anlatıldığında onların kafasında şüphe ve karışıklıkların meydana geleceği gibi nedenler gösterir.³⁹³

İbn Sînâ'nın ifade ettiği sembolik ifade ve metaforlar, ona göre, dinin belirleyici özelliklerindendir. Metafizik gerçekleri başka türlü anlatmak da mümkün değildir. Örneğin Allah'ın varlığı, mahiyeti, nefsin ölümden sonraki halleriyle ilgili bilgiler herkesin anlayabileceği biçimde sunulur. Nitekim ölümden sonraki hayatın mutluluğu veya mutsuzluğu maddi ve duysal olarak düşünen avâmın bu anlayışını bütünüyle kaldırmak gerekli olmadığı gibi mümkün de değildir. Peygamberler sevapla iyiliğe teşvik, günah ve ceza ile kötülükten sakındırmak için, ahiret hayatına ait ödül veya cezanın duysal haz ve elemeler şeklinde olacağını söyleme gereğini duymaktadırlar. Bu olmadığı takdirde insanlar, cisimsiz ve bedensiz bir nefsin haz ve elem duymadaki durumunu kavrayamayacaktır. İbn Sînâ, Kur'an'da “*Cennet'te korku ve hüznün olmayacağı*” (Bakara, 2/62), “*Hüsrana uğrayanlardır....*” (Bakara, 2/27-64), tarzındaki nefse özgü duruma işaret eden ayetler olduğu gibi, “*iri gözlü huriler*”³⁹⁴, “*içinden ırmaklar akan cennetler, meyveler, atlas ve ipekten yataklar*”³⁹⁵ şeklinde insanların hislerine hitab eden ayetlerin de varlığının sebebinin, insanları

³⁹³ İbn Sînâ, *İsbâtü'n-nübüvvât*, s.127-132; a.mlf., *Necât*, s.305.

³⁹⁴ Sâffât, 37/ 48; Duhân, 44/54.

³⁹⁵ Kehf, 18/31; Ayrıca bkz: Tâhâ, 20/76; Hâcc, 22/23.

iyiliğe yönlendirme, kötülükten sakındırma olduğunu ve insanda beklenen değişiklikler gerçekleşebilmesi için bunların olması gerektiğini belirtir.³⁹⁶

İbn Nefis de İbn Sînâ gibi me ‘âd’la ilgili konuları peygamberin insanların anlayabilecekleri şekilde anlatması gerektiğini söyler. İbn Nefis peygamberin gelecek hayatı, sadece ruhanî yanlarıyla açıklamaması gereği üzerinde durur. Çünkü ona göre insanların çoğunun zihni, bedenî olmayan lezzet ve elemeleri idrak edemez. Bunu düşünürümüz şöyle bir örnekle açıklar:

“Eğer sıradan birine denilse; sen ibadetleri gereği gibi yaptın, yasaklanan zevklerden kaçındın ve insanlara adaletle davrandın. Bundan dolayı Allah seni yemenin, içmenin, cinsel isteğin, giyinmenin, uykunun olmadığı bir âleme gönderecek ve orada devamlı O’nu tesbih ve takdis edeceksin, bununla birlikte yaptıklarının karşılığını almayacaksın ve başka bir konuma da getirilmeyeceksin. Bu sıradan adam, kendisine verilecek olan bu zevkleri (mutlulukları) kaybetmek isteyebilir. Fakat o insana, sen dediğimiz şeyleri yaptığında, lezzetli yiyeceklerin, son derece güzel kadınların, şaraptan ve baldan ırmakların ve benzeri şeylerin bulunduğu bir yere götürüleceksin denilse, o sıradan insanın meseleye bakış açısı farklı olur.”³⁹⁷

İbn Nefis peygamberin gelecek hayata dair açıklamalarının sadece ruhanî olmaması gerektiği üzerinde dururken düşünürümüz, meselenin yalnızca bedenî olarak açıklanmasını da uygun görmemektedir. Çünkü İbn Nefis’e göre ruhsuz beden, insanlar için malumdur ki, odun gibi herhangi bir şey hissedememesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bu insanın ne acıyı ne de lezzeti farketmesi,

³⁹⁶ İbn Sînâ, *Necât*, s.305-308; Ayrıca bkz: Kılıç, Cevdet, *a.g.m.*, s.117-135.

³⁹⁷ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.28.

hatta ne de mutluluk ve mutsuzluğu anlaması da söz konusu olamaz. Böyle bir kişi için gelecek hayat boş ve anlamsız olmaktadır. O halde İbn Nefîs'e göre peygamberin, beden ve ruhtan oluşan bir gelecek hayatı temsil etmesi gerekmektedir.³⁹⁸

Görüldüğü üzere düşünürümüz, peygamberin hakikatleri insanlara anlatırken, göz önünde bulundurması gereken hususlar -özellikle Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ve onunlu ilgili konuları nasıl anlatacağı- hakkındaki görüşleriyle İbn Sînâ ile uyum içindedir. Fakat İbn Nefîs'in, peygamberin bu konular hakkındaki üslubuyla ilgili gerekçeleri Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer olsa da, onların ahiret hayatıyla ilgili - özellikle yeniden diriliş meselesinde-düşüncelerinin farklı olduğunu müşahade etmekteyiz. Bu konuyu bir sonraki başlıkta ele almaya çalışacağız.

İnsanların tamamının hakikatleri aynı şekilde anlamadığını ifade ederek, *İlcâmü'l-avâm 'an ilmi'l-keîâm ve el-madnûn bihî alâ ğayri ehlihî* adlı iki eser kaleme alan Gazzâlî, bu eserlerde kelâmî ve felsefî tartışmaların avâmdan uzak tutulması uyarısında bulunmuştur. Örneğin Gazzâlî, *İlcâm*'da bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: “*Hak Ta'âlâ kullarına delile dayanmak suretiyle iman teklif etmemiştir. Onları mutlak iman ile sorumlu kılmıştır. Bu noktada Hz.Peygamber'den tevâtür yoluyla gelmiş olan, köylü, göçebe, bedevi Araplara söylediği sözlerden; onlara iman ve İslâm'ı arz ve teklif edişinden ve onların da kabul ile develerinin, hayvanlarının yanına dönmelerinden kat'i surette bilinmiş ve anlaşılmıştır. Çünkü Arabın avâmından bir çoğu, iman edilecek esasların mahiyetleri üzerinde düşünmek, ispat delillerini kullanmak ve tahkikine girişmek ile, kısacası istidlâlî iman ile mükellef tutulsalardı, onlar buna çok zaman bulamayacaklar ve sonuçta bu*

³⁹⁸ A.g.e., s.28.

hakikatleri bilip, idrak edemeyeceklerdi.”³⁹⁹ bu ve benzeri görüşleri eserlerinin birçok yerinde dile getiren Gazzâlî, insanların kapasiteleri göz önünde bulundurularak yerine getirilen anlatımların daha faydalı ve tesirli olacağına dikkatleri çekmektedir.

Dinî hakikatlerin anlaşılmasında ve anlatılmasında İbn Rüşd’ün de insanları genel olarak *avâm* ve *havâs* diye iki gruba ayırdığını görmekteyiz. *Faslu’l-makâl* adlı eserinde İbn Rüşd özetle şunları ifade eder: O, insanların bazısının retorik dilinden daha iyi anlayacağını, bazısının da diyalektik üslubuyla meseleleri daha iyi kavrayacağını söyler. Dinimiz İslâm’ın retorik, diyalektik ve demonstrative dilini de insanlara kullanmayı tavsiye ettiğini belirten İbn Rüşd, inatçı ve inkârcıların haricinde, bunları kullanmaktan hiç kimsenin muaf tutulamayacağını belirtir. İşte bu gayeyle peygamberin getirdiği dinin mesajları, bütün bunları kapsamaktadır. Zaten Kur’an’ın “*Onları Rabbi’nin yoluna, hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlara en güzel bir şekilde anlat (cedel).*”⁴⁰⁰ ayeti de bunu bize açıkça anlatmaktadır. Eğer bu üç yolla da Allah’ı kavrayamayacak düzeyde idrak seviyesi zayıf insanlar varsa, İbn Rüşd bunların sadece Allah’a iman etmekle sorumlu tutulabileceğini belirtmektedir.⁴⁰¹

İbn Rüşd burhân metodunun filozofların, cedelin kelamcılarının ve hitâb metodunun da sıradan insanlar denilen avâmın metodu olduğunu ifade eder. Ona göre halk (avâm) tahayyül ehli olup, görüneni algılanabilenle karşılaştırarak anlayabilir. İbn Rüşd, hitâbî sözlerin sıradan insanlara, dinî anlatım metodu olmasına

³⁹⁹ Gazzâlî, *İlcâmü’l-avâm ‘an ‘ilmi’l-keâm*, *Mecmûatü’r-resâil* içinde, s.82.

⁴⁰⁰ İsrâ, 16/ 125.

⁴⁰¹ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, s.35; İngilizcesinde, s.2; (*Felsefe-Din İlişkileri* s.86-87.); Ayrıca bkz: a.mlf., *el-Keşf*, s. 102.

rağmen, daha fazlasına güç yetiremeyen cumhura ve halk kesimine, sadece farz olan nass'ları zâhirî (exoteric) manalarıyla anlamalarının yeterli olacağını belirtir. Avâmın kavrayamayacağı şeyleri onlar için yazmak caiz değildir. İbn Rüşd meselenin önemine dikkat çekmek için, sıradan insanlara te'vili caiz görenlerin insanları ifsâd edeceğini ve halkı şeriaten geri çevirenin, saptıranın da kafir olacağını ifade etmiştir.⁴⁰²

İbn Tufeyl de *Hayy b. Yakzân*'da muhkem-müteşabih, zâhir-bâtın gibi konulara değinmektedir. Hayy arkadaşı Asâl'dan Tanrı'nın elçisiyle birlikte o elçinin getirdiği şeyleri öğrendikten sonra, şu sorulara cevap aramaya başlar: Tanrı elçisi, ahiretle ilgili açıklamalarında neden simgesel bir dil kullanmış ve onların gerçekliğini açıkça göstermekten neden sakınmıştı. İbn Tufeyl'e göre bunun cevabı, insanlara bu gibi konuların somutlaştırılması, onların Tanrı'ya atfedilemeyecek şeylere inanmak gibi bir tehlikeye düşmelerine neden olabilir, ceza ve mükafat hakkında da gerçek dışı bir inancın doğmasına yol açabilir, şeklindedir.⁴⁰³

Hayy'ın ikinci öğrenmek istediği şey, Allah'ın elçisi açıklamalarını neden *emirler ve kulluk görevleriyle sınırlandırmış*, dünya hayatına ilişkin birtakım konuları, mesela, mal biriktirmeyi, bol bol yeme içmeyi neden *mübah kılmıştı*. Buna cevap olarak da düşünür şöyle cevap verir; çünkü insanlar bunlar aracılığıyla bâtil şeyler edinmeye çalışarak Allah'tan yüz çevirebilirlerdi.⁴⁰⁴

⁴⁰² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s.48; (*Felsefe-Din İlişkileri*, s. 119.); Ayrıca bkz: Kılıç, Cevdet, *a.g.m.*, s.117-135.

⁴⁰³ İbn Tufeyl, *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikayye&Risâletü Hayy b. Yakzân*, s.73-74; (*Ruhun Uyanışı*, s.176).

⁴⁰⁴ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.74; (*Ruhun Uyanışı*, s.176.); Bu konuda ayrıca bkz: Cragg, Kenneth, *The Mind Of the Quran*, London 1973, s.49-50.

Hayy bunları tecrübe ederken yaşı elli civarındaydı. Ayrıca Hayy'ın sosyal hayat tecrübesi olmadığından herkesi kendi gibi kalp gözü açık, ince kavrayışlı, eşyanın hakikatına ulaşmış zannediyordu. Hayy edindiği bilgiyi Asâl'ın adasında yaşayan insanlara anlatmaya karar verdi. Bir müddet sonra Hayy ve arkadaşı Asâl, bir gemiyle gidecekleri yere vardılar. Ada sakinleri Asâl'ın dönüşünden haberdar oldu ve onu karşıladılar. Asâl onlara Hayy'ın serüvenini anlattı. Halk, Hayy'a büyük bir ilgi gösterdi. Seçkin bir topluluk onun etrafını çevirdi. Asâl'ın adadaki arkadaşı Salamân geçen zaman içinde oranın hükümdarı olmuştu. Hayy'ın çevresinde toplananlar arasında Salamân ve adanın ileri gelenleri de vardı.⁴⁰⁵

Hayy etrafındakilere öncelikle hikmetten, hikmetin sırlarından bahseder. O, zihinlere başka biçimde yerleşmiş olan kimi inanç ve fikirleri gerçeklik açısından yeniden tanımlamaya ve yorumlamaya başlar. Hayy gece gündüz insanları büyük bir heyecanla uyarmaya çalışır, onlara gizli ve açık tüm gerçekleri sade bir biçimde anlatmaktadır. Fakat Hayy'ın bütün çabaları halkın takdirini toplayacak yerde onların sinirlenmelerine yol açar. Hayy'ın bu durumu anlamak için insanları tetkik etmesi, onun peygamberin getirdiği öğretilerle ilgili zihninde oluşan sorulara da cevap teşkil etmektedir. Özetle Hayy, yaşadığı tecrübe sonucunda Peygamberin tebliğini ve usulünü, bazı şeyleri halka göre açıklamadaki hikmetini anlamaya başlar. Çünkü Allah'ın elçisi kitlelere hakikati saf haliyle anlatmak yerine, hissî âlemlere ait sembollere müracaat ederken, Hayy onun bu metodunun ne kadar da hikmetli bir davranış olduğunu kavrar. Hayy'a göre avâm için bundan başka kurtuluş yolu yoktur.

⁴⁰⁵ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.74-75; (*Ruhun Uyanışı*, s. 177-178.)

Eğer hakikat onlara saf olarak sunulursa, onların kafaları karışabilir ve bunun sonucu da kötü olabilir.⁴⁰⁶

İbn Tufeyl de önceki düşünürlerin görüşlerini benimseyerek, hakikatlerin anlatılması için en iyi yolun mecazî anlatım tarzı olduğunu kabul eder. Hakikati saf haliyle ancak havâs anlayabilmektedir. Avamın hakikatleri anlayabilmesi için onlara sembolik ifadeler kullanılması gerekir. Zaten peygamber de bunu gereği gibi yerine getirmiştir. İnsanların kavrama yetisini dikkate alarak tebliğde bulunan peygamberlerin bu metotları, onları bu konuda başarıya götüren en önemli etkenlerden biridir.

Düşünürlerin hakikatlerin insanlara aktarılmasında avâm-havâs ayırımı yapması, toplumun mesajlardan en üst düzeyde faydalanabilmesi amacına yöneliktir. Aksine böyle bir sınıflandırma, insanları ayrıştırıcı bir yaklaşım değildir. Âlimler, bu şekildeki bir kategorizeleştirme yönteminin, eşyanın hakikatinin daha iyi anlaşılması

⁴⁰⁶ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.75-78; (*Ruhun Uyanışı*, s. 179-183); Görüldüğü üzere Hayy, İbn Tufeyl için saf, soyut bir idealdir. Asâl'ın tecrübesi, İbn Tufeyl'in düşüncesinde olduğu gibi, toplumun dini geleneğinde temeli atılmıştır. Hakikatin din üzerinden yapılan tarifleri, her ne kadar sembolik de olsa, Hayy'ın tecrübesinde hiç bir şeyi yalanlamamıştır. Bununla birlikte Asâl, herkese açık bir seçenek olmamasına rağmen, inziva düşüncesi, yalnız başına onun manevi yolculuğunu tamamlamaya iten bir saiktir. Ayrıca bu durum, Tanrı'nın emirlerinin zahmetine ve lezzetine tahammül etmek için, kendi kendini yok etme (fena) riskine daha az sahiptir. Bunun için Asâl, dindar bir elit için metafordur. Salamân ise samimi inananların genelini temsil etmektedir. O minnetle, Tanrı ve peygamberini kabul eder ve sadakat içinde de O'nun emirlerini yerine getirir. Gelecek hayatta da kurtulmayı ümit etmekten hoşnut olmaktadır. Asâl ve Salamân, İbn Tufeyl'in yapmadığı gibi, dini tecrübenin her çeşidini ayrıntılarıyla ortaya koymazlar. Aslında İbn Tufeyl'in hikâyesinde çizilen bu karakterler, insan ruhunun imkânı hakkındadır. İslâm geleneğinde sûfinin geçtiği aşamalar burada verilmeye çalışılmıştır. Bkz: Waines, David, *An Introduction to Islâm*, New York 1998, s.135.

için, Kur'an'ın da kullandığı bir metod olduğunu ileri sürerek bu konudaki görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Avâm-havâs ayrımı dikkate alınarak yapılan açıklamaların ne kadar doğru bir usûl olduğu, pratik hayatta toplumun gösterdiği pozitif veya negatif etkiden de anlaşılmaktadır. Düşünürümüz İbn Nefis de peygamberin getirdiği mesajların bir kısmının zâhirî, diğer kısmının da bâtınî olduğunu belirterek, bunların dikkate alınması gerektiği üzerinde durmuştur. Böylece akıllı ve aklını kullanan kimseler, kapalı ifadeler üzerinde düşünüp, gerçek bilginin üst mertebelerine ulaşabilsinler.⁴⁰⁷

3. SEM'İYYÂT/ME'ÂD/ÂHİRET

“Kâmil düşündü ve peygamberin gelecek hayatı (me'âdı) ruhani olarak tasvir etmesinin caiz olmadığını gördü. Çünkü insanların çoğunun zihni, ruhani elemeleri ve lezzetleri idrak etmede sınırlıdır. Eğer sıradan birisine denilse; sen ibadetleri gereği gibi yaptın, yasaklanan zevklerden kaçındın ve insanlara adaletle davrandın. Allah seni yemenin, içmenin, cinsel isteğin, giyinmenin, uykunun olmadığı bir âleme gönderecek ve orada devamlı O'nu tesbih ve takdis edeceksin. Bununla birlikte yaptıkların için bir karşılık

⁴⁰⁷ İbn Nefis'in üzerinde durduğu bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ da Âl-i 'İmrân suresi 7. ayetini: “..... Bu Kitabın ayetlerinin bir kısmının anlamı açıktır (muhkemdir) ki bunlar Kitabın ana esaslarını teşkil eder. Diğer bir kısmının anlamı da kapalıdır(müteşabihtir). Kalpleri sapmaya meyilli olanlar, fitne çıkarmak ve yanlış yorumlar yapmak için özellikle müteşabih ayetlerle meşgul olurlar. Oysa onların yorumlarını, sadece Allah ve “Biz bu ayetlere inanıyoruz, hepsi Rabbimizden gelmiştir” diyen, ilimde ileri dereceye ulaşan alimler bilir. Gerçekten de bunları sadece akl-ı selim/sağduyu sahipleri düşünüp anlayabilir.” tefsir ederken, bu konudaki görüşleriyle de İbn Nefis'e öncülük ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Corbin, *Avicenna And The Visionary Recital*, s. 314-318.

almayacaksın ve başka bir konuma da nakledilmeyeceksin. Bu sıradan adam, bu saadeti kaybetmeyi daha iyi görür. Fakat ona; sen dediğimiz şeyleri yaptığında, lezzetli yiyeceklerin, harika güzel kadınların, şaraptan ve baldan ırmakların ve benzeri şeylerin bulunduğu yere nakledileceksin denilse, durum bunun gibi olmaz. Bu peygamberin, gelecek hayatı sadece bedeni olarak tasvir etmesi de caiz değildir. Çünkü nefssiz beden, insanlar için malumdur. O, odun gibidir ve herhangi bir şeyi hissedemez. Böyle olursa, bu kimse için ne acı ne de lezzet vardır. Onun için mutluluk ve mutsuzluk da söz konusu değildir. Böyle olursa, me'âd faydasız olurdu. Bunun için bu peygamberin, beden ve ruhtan müteşekkil bir me'âd anlayışı koyması zorunludur.”⁴⁰⁸

İbn Nefîs, son peygamberin gelecek hayatı insanlara açıklarken nasıl bir metod izlemesi gerektiğine değindikten sonra, Kâmil'i âhiret hakkında düşündürmeye başlar. Çalışmamızın bu kısmında, ahiret konularını içeren bazı hususları değerlendirmeye çalışacağız. Âhiret başlığı altında -nübüvvet konusunda olduğu gibi- düşünürümüzün ele aldığı hususlar üzerinden konuları ele alacağız. Özellikle ruh-beden ilişkisi, kabir ahvali, yeniden dirilişin (*ba's*) keyfiyeti, cennet ve cehennemde azap/ nimetin geçiciliği-ebediliği gibi, İslâm dininin ahiretle ilgili konularının Kelamcılar ve Meşşâî filozofları tarafından nasıl değerlendirildiğini gördükten sonra, düşünürümüz İbn Nefîs'in bu meseleler hakkındaki görüşlerine değineceğiz.

3a. Kelamcılar'a Göre Âhiret

İlk dönem selef âlimleri, Kur'an ayetlerinin zâhirine bakarak ruh konusunda araştırma yapmanın doğru olmayacağını düşünmüşlerdir. Onların bu konuda delil

⁴⁰⁸ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.28.

olarak getirdikleri “*Sana ruhtan sorarlar: de ki: ‘Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir*” (İsrâ, 17/85) ayetinden yola çıkarak ruhun kesin olarak bilinemeyeceği ve bundan dolayı da Kur’an ve hadislerin verdiği bilgilerle yetinilmesi gerektiği şeklinde görüş belirtmişlerdir. Fakat müteahhirîn selef âlimleri, ruhu inkâr eden akımlara İslâm akîdesini savunma amacıyla, bu konuda fikir beyan etme gereğini hissetmişlerdir. Örneğin İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), ruh hakkında görüş belirtmenin ötesinde konuyla alakalı *Kitâbü’r- ruh* adlı bir eser dahi kaleme almıştır. İbn Kayyım söz konusu eserinde ruhun, bedenden ayrı varlığı bulunan bir cisim olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁹

İslâm Kelâmı’nda daha çok yeniden diriliş bağlamında ele alınan beden ve ruh birlikteliği veya ayrımı, genelde birbirinden farklı olarak değerlendirilmiştir. Bazen *nefs* kelimesiyle de ifade edilen ruh kavramı, insanın hem biyolojik canlılığının hem de algılayıcı ve bilici özünün kaynağı olarak, meleğin Allah’ın emriyle bedene üflediği şey⁴¹⁰ olarak anlamlandırılır. Nazzâm, İmam Matürîdî,

⁴⁰⁹ Cevziyye, İbn Kayyım, *Kitâbü’r- ruh*, (thk: Muhammed İskender Yeldâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1409/1989, s.233-234; Ayrıca bkz: Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz yay., İstanbul 2004, s.182-185; Osmanlı’nın son dönemi ve Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde de ülkemizde ruh etrafındaki tartışmalarla ilgili olarak pek çok eser kaleme alınmıştır. Örneğin bkz: M. Şemsettin Günaltay’ın *Felsefe-i Üla: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, (nşr. Nuri Çolak), İstanbul 1994. Bu eserlerde ilginç olan ruhla ilgili tartışmaların, bir inanç meselesi şeklinde takdim edilmiş olmasıdır.

⁴¹⁰ İmam Mâtürîdî, Kur’an’da yer alan bedene ruh üflenmesi olayının bir teşbihten ibaret olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre; “*ruhumdan üfledim*” (Hicr, 15/29) ayetinde geçen ‘ruh’ kelimesi “hava, soluk, nefes, esinti” anlamına gelen “rîh” kökünden türetilmiştir. Dolayısıyla ilk defa havanın solunum organları aracılığıyla teneffüs olayını gerçekleştirecek bir şekilde insan bedeninde kullanılması bir canlılık ifadesi olarak algılanmalıdır. Böyle bir anlayışın sonucu olarak İmam Mâtürîdî, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebilen bir ruh anlayışı benimsemediği ortaya

Gazzâlî, Râğıb el-İsfahânî ve Cürcânî gibi âlimlerin tercih ettiği bu tanımla onlar, insanın ruhla kazandığı algılama ve bilme özelliği için öncelikle canlı organizmanın yaratılması gerektiği yönünde görüş belirtirler. Canlı organizma dediğimiz beden, teşekkül etmeye başladıktan sonra ruh, bunun üzerine bina edilmektedir.⁴¹¹

Kelam ilminin teşekkül sürecinden itibaren gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet âlimleri, insanın beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Fakat bunun yanında Kâdî Abdülcebbar gibi bir kısım Mu'tezilî kelamcı da ruhun varlığını reddederek klasik ruh-beden ayırımına karşı çıkmışlardır.⁴¹² Bunun yanında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) da ruhun bedenden ayrı ve ondan farklı, manevi bir cevher şeklindeki varlığını kabul etmemiştir. Ona göre insan denen varlık, duyu organlarıyla algılanan ve herkes tarafından görülen şu bünye üzerine inşâ edilmiş olan bir bedenden ibarettir. Allâf, hayat, ruh, nefis ve beş duyunun 'arâz olduğunu ifade etmiştir. Özellikle nefsi 'arâz şeklinde nitelendiren Allâf, bunu söyleyen ilk Kelamcı olma özelliğini de gösterir.⁴¹³ Özetle ifade etmek gerekirse, Mu'tezile içinde Nazzâm, Muammer b. Abbâd es-Sülemî ve Ca'fer b. Mübeşşir gibi düşünürler, ruhun varlığını savunurken, bunun

çıkması olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, Beyrut 2004, c. V, s.231, 321; Pezdevî, *a.g.e.*, s.323.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. III, s.213, 421; İsfahânî, *a.g.e.*, s.215-216; Cürcânî, *a.g.e.*, s.117-118.

⁴¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XI, s.310-341; Tritton, A. S., M. A., D. Litt, *Muslim Theology*, Burleigh Press, Great Britain 1947, s.192-193.

⁴¹³ İbn Hazm, *Kitâbü'l-usûl ve'l-furû'*, (thk: Muhammed 'Âtıf el-'Irâkî- Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye-İbrahim İbrahim Hilâl), Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, I. Baskı, Kâhire 1978, c. II, s.315; Cârullah, Zühdi, *a.g.e.*, s. 124-126; Tritton, *a.g.e.*, s. 87. (2. dipnot)

aksine insanda ruh diye bir şeyin olmadığını iddia eden Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf gibi âlimler de vardır.⁴¹⁴

Ruhun bedenden ayrı bir manevi varlığa sahip olduğunu savunan mütefekkirler, görüşlerini naklî ve aklî delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Ayet ve hadislerden ruhun varlığının açık ve net olduğu, nitekim ayetlerde peygambere ruhtan sorulduğu ve buna da Allah'ın bir işi olduğu, cevabı verildiği düşünülerek onun varlığının ayetle sabit olduğu ileri sürülmüştür.⁴¹⁵

Ruhun varlığına ilişkin Kelamcıların görüşlerine kısaca değindikten sonra, konu hakkında nakli delillerden daha ziyade akli deliller üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü düşünürümüz İbn Nefis, diğer konularda olduğu gibi (Allah'ın varlığı, nübüvvet) ruhun varlığını temellendirirken de bunun aklen açıklanabileceğini göstermektedir. Bundan dolayı ruhun varlığını aklen temellendirmeye çalışan Kelamcıların görüşlerine ağırlıklı olarak yer vermeye çalışacağız.

Kelamcıların bir kısmı, çocukluktan ölene kadar insanın bedeninin hacmen değişmesine rağmen, **ben** diye bahsedilen insanın benlik şuurunun hiç bir değişime uğramadan varlığını sürdürdüğünü ifade etmişlerdir. Bu da insanın değişime uğrayan yönünün dışında, başkalaşıma uğramayan ve bedensel varlığından farklı bir unsurunun da bulunduğunu gösterdiğini söyleyerek ruhun varlığını ispata çalışmışlardır. Diğer bir aklî delil de, insanın varlıkları algılayıp değerlendirme ve bilgi üretme gibi üstün özelliklerine ek olarak, Allah'a inanma ve O'na itaatte bulunma kabiliyetinin görülür âlem içinde sadece insana mahsus olması, onu diğer

⁴¹⁴ Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bkz: Dalkılıç, *a.g.e.*, s.186-207.

⁴¹⁵ İsrâ, 17/85; Şûrâ, 42/52; Bu konuyla ilgili hadisler için bkz: Müslim, *Sahîh*, "İmare" 121; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cihad", 25; Tirmîzî, *Sünen*, "Tefsir", 19; İbn Mâce, *Sünen*, "Cenâiz", 4.

canlılardan farklı kılan bir unsura sahip olduğunu gösterir. Nitekim bedenini zayıflatılan insanda, ruhî melekeler güçlenmekte ve daha ileri seviyede bir zihinsel yoğunlaşma olmaktadır. Bu da insanda, bedenin dışında ruhun olduğunu göstermektedir.⁴¹⁶

Gazzâlî 'ye göre canlı varlıklar içinde insanın ayrı bir yeri vardır. Çünkü sadece insan ilahî emre muhatab olmaktadır. Gazzâlî buradan hareketle ruhun varlığını şöyle ispat etmeye çalışır: “Bütün cisimler, cisim olmak bakımından ortak özelliklere sahiptirler; cisim olmanın özellikleri ise, üç boyuta sahip olmak, ayırıcı özellikleri ise; hareket ve idraktır. Eğer cisimlerin hareket etmelerine sadece cisim olmaları sebep ise, bütün cisimlerin hareketli olmaları gerekir. Şayet onların hareket etmelerine cisim olmalarının dışında başka bir güç neden oluyorsa, hareketi için başka bir prensip var demektir ki, bu prensip de ruhtur.”⁴¹⁷

Ruhun varlığı ve aklen isbâtıyla ilgili kelimcilerin görüşlerine kısa da olsa yer verdikten sonra, şimdi ruhun öldükten sonraki durumuyla ilgili meselelere değinmeye çalışacağız. Kelam âlimleri arasında, ölümden sonra ruhun durumuyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ruhun bedene ait bir araz olmadığı düşüncesinden hareket eden bazı kelimciler, *ma'dûmun aynıyla iade edileceği* tezini savunarak, nasslarda belirtilen kabirdeki azabın veya nimetlenmenin, ruhun devamı

⁴¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. XXI, s.40-41; Râzî nefis konusunu müstakil olarak ele aldığı eserinde nefsin bedenden farklı olduğu üzerinde detaylı bilgiler vermektedir. Bkz: Râzî, *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvâhumâ*, (thk: Muhammed Sağır Hasan el-Ma' sûmî), İslamabad trs., s.27-43.

⁴¹⁷ Gazzâlî, *Me 'âricü'l-kuds*, s.32; Ayrıntılı bilgi için bkz: Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi-Gazzâlî Üzerine Bir Araştırma*, İz yay., İstanbul 2007, s.40-41.

yoluyla değil, ölüye ait bir cesedin parçasında (acbü'z-zeneb)⁴¹⁸ Allah'ın yaratacağı bir tür hayat sayesinde hissedilebileceğini iddia etmişlerdir.⁴¹⁹

Ruhu bedenden ayrı bir unsur olarak düşünen ve ölümden sonra da onun varlığının devam ettiğini kabul eden âlimler, ruhun öldükten sonraki durumu, yani kabirdeki ahvali ile ilgili farklı görüşler belirtmişlerdir. Özellikle Ebû Hanîfe, bir kısım Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerinin benimsediği görüşe göre ruh, kabirde dünya şartlarıyla algılanamayacak tarzda bedene iade edilir ve onun bedenle bir tür ilişkiye geçmesi sağlanır. Bu sayede kişi sorgulandıktan sonra konumuna göre kıyamete kadar azap veya nimet hisseder. Onlara göre insanın kabirde göreceği bu azap veya nimet, hem ruhen hem de bedenen gerçekleşecektir.⁴²⁰

Selefiyye âlimleri ise, kabir hayatını nitelemenin mümkün olmadığını belirtirlerken, onlardan bazıları kabir hayatının sadece bedenle olacağını ifade etmişlerdir. Bazı selef âlimleri, örneğin İbn Hazm ve İbn Kayyım el-Cevziyye, kabir

⁴¹⁸ 'Acbü'z-zeneb kavramı, hadislerde insanın kuyruk sokumu kemiğini ifade eder. Hz. Peygamber'den insanın bu kemiği dışındaki her şeyinin çürüyüp yok olacağı, tekrar dirilişin de bu çürümeyen kemikten derlenip toparlanacağı haber verilmiştir. Bu konudaki hadisler için bkz: Buhârî, "Tefsir", Sure 39; Müslim, "Fiten", 22; Ebu Dâvûd, "Sünnet", 24.; Nesâî, "Cenâiz", 117.

⁴¹⁹ Eş'arî, *a.g.e.*, s.238; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s.205; Teftazânî, *Şerhu'l-makâsıd*, (thk: Abdurrahman Umeyrâ), Beyrut 1998, I-V, c. V, s.82 vd.

⁴²⁰ Neseî, Ömer, *a.g.e.*, s.128; Neseî, *Tebşıra*, c. II, s.364-365; Sâbûnî, *a.g.e.*, s.177; Ali el-Kârî, *Şerhu fıkhi'l-ekber*, s.100-101; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s.72; Ehl-i Sünnet âlimleri, kabirde gerçekleşecek olan azap veya nimetin varlığıyla ilgili şu ayetleri delil olarak kullanmışlardır: Mü'min, 40/46; Nûh, 71/25; Câsiye, 45/21-22; Tevbe, 9/101; Secde, 32/21; Tûr, 52/47; Bakara, 2/154; Âl-i 'İmrân, 3/169; Hâcc, 22/58-59.

âleminde azap veya nimeti idrak edecek olanın yalnız ruh olduğunu iddia etmişlerdir.⁴²¹

Bunların yanında İmam Mâtürîdî, Gazzâlî gibi âlimler de, kabirde ölünün azap veya nimeti ruhuyla hissedeceğine dair görüş beyan etmişlerdir. Çünkü onlara göre, insanın bedeninin ölümünden sonra varlığı, ruh vasıtasıyla devam etmektedir. Bu âlimler Kur'an'da “*kabrin bir uyuma yeri (merkad)*”⁴²² olduğundan hareketle, uyuyan insanın rüya görmesi gibi kabir nimeti veya azabının, ruha kabirde iken cennette veya cehennemdeki yerinin gösterilmesi yoluyla gerçekleşeceğini savunurlar. Hadislerde yer alan “*kabirden cennete veya cehenneme kapı açılıp insanlara yerlerinin gösterileceğine*”⁴²³ dair ifadeler de onlar için bu konuda ayrıca bir delil teşkil etmektedir. Yukarıda ismi geçen düşünürler nassların yanında, bedenın toprakta çürüdüğünden, azap ve nimeti o bedenın hissettiğini söylemenin isabetli bir görüş olmadığını da belirtmeyi ihmal etmeyerek görüşlerinin aklen de anlaşılabilirliğini vurgulamaktadırlar.⁴²⁴

⁴²¹ İbn Hazm, *Kitâbü'l-usûl*, c. I, s. 233-235; Cevziyye, *a.g.e.*, s. 141 vd.

⁴²² Yâsîn, 36/52.

⁴²³ Müslim, “Cennet”, 65-66; Tirmîzî, “Cenâiz”, 71; Kabir hayatıyla ilgili hadisler için bkz: Buhârî, *Sahih*, Cenâiz, 68, 82; Müslim, *Sahih*, Cenâiz 23.

⁴²⁴ İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, c. III, s.420-421; c. IV, s.197, 207, 311, 332-334; Gazzâlî, *Kitâbü'l-erba'în fî usûli'd-dîn*, (tsh: Abdullah Abdülhamid 'Arvânî), Dâru'l-Kâlem, Dimaşk 1424/2003, s.269 vd.; Mâtürîdî'nin savunduğu bu görüşün aksine, onun kabir azabını kabul etmediğine dair görüşler de vardır. Örneğin, İmam Mâtürîdî, Kur'an'daki “*Bizi uykumuzdan kim uyandırdı?*” (Yâsîn, 36/52) ayetinden, kabirde azabın olmayacağı şeklinde bir çıkarımda bulunmuştur. Bütün bunlara rağmen Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında, berzah hayatında ahirettekinden daha hafif olmak şartıyla azap ve nimetin ruhanî bir şekilde hissedilebileceği fikrini de

Nesefî ise, Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımına paralel olarak kabir azabının, kâfirler ve bazı isyankar müminler için vaki olacağı yönünde görüş belirtir. Kabirdeki azap ve nimet, kıyamet gününe kadar devam eder. Kabirde ölünün nimet veya azap hissetme keyfiyeti bilinemez. Ancak ruh bedene iade edilmese de, ölünün elem ve nimeti hissedecek derecede bir tür hayat sahibi olması gerekir. Dolayısıyla ölenin kabirde sorguya çekilmesi, azap ve nimet görmesi, âhâd hadislerle sabit olsa da, buna işaret eden âyetler de vardır. Hatta berzâh hayatını ve kabir hallerini mümkün kılacak şekilde ölünün bedenine ait bir parçaya bir tür algılama gücünün verilmesi mümkündür (acbü'z-zeneb). Nesefî, kabir hallerini dünya hayatına ve şartlarına benzetip inkâr etmenin doğru olmadığını belirtir. Bu, ruh ile beden arasında bizce bilinmeyen bir şekilde geçici bir süre için kurulacak irtibatla sağlanabileceği gibi, cesette bir tür hayatın yaratılmasıyla da gerçekleşebilir. Kabir hallerinin keyfiyeti bilinemeyeceğinden bu algılama tarzına dair kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Ölenlere ait ruhlar mertebelerine göre berzâh âleminde değişik makamlarda bulunur. Nesefî, berzâh âleminin bir tür ruhî hayat olmasını ihtimal dâhilinde görür. Zira ona göre ruh, cesede bitişik olmasa da cesetle birlikte elem duymaktadır.⁴²⁵

Ehl-i Sünnet kelamcılarının aksine Mu'tezile âlimleri ise ruhun bedenden ayrıldıktan sonra kabirde tekrar bedene dönmesini reddederler. Onlara göre ruh bulunmayan bir cesede, azap edilmesi veya nimet verilmesi söz konusu olamaz.

bulmak mümkündür. Konunun ayrıntılı tahlili için bkz: Bebek, Adil, "Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı", *M.Ü.İ.F.D.*, sayı 10, (2000), s.11-14, 41.

⁴²⁵ Nesefî, *Tebşıra*, c. II, s.364-367; et-*Temhîd*, s.351-352; Pezdevî ise, kâfirler ve bazı mü'minler için kabir azabının hak olduğunu belirtir. O, ölünün azap görmesi muhaldir, tezine; Allah onları diriltir ve diri oldukları halde onlara azap verir, şeklinde cevap verir. Bkz: Pezdevî, *a.g.e.*, s.236.

Dolayısıyla kabir hayatından ve azabından bahsetmek doğru olmaz. Mu'tezile hakkında verilen bu bilginin Ehl-i Sünnet kaynaklarına dayanarak verildiğini belirterek, Mu'tezile içinde de kabir hayatının varlığını mümkün veya kesin görenlerin olduğunu belirtmek gerekmektedir. Onlara göre kabir hayatı definden sonra vuku bulacak ve ruh-beden bütünlüğü içerisinde kısa süreli bir hayat olacaktır. Bu görüşlerine “*Bizi iki defa öldürdün ve iki kere dirilttin*”⁴²⁶ meâlindeki ayeti delil getiren Mu'tezile âlimleri, buradaki iki ölümü, dünya hayatının son bulması ile kabirdeki kısa süreli hayatın son bulması; iki defa diriltilmeyi de kabirde diriltirme ve kıyamet sonrası diriltirme olarak yorumlamışlardır.⁴²⁷

Büyük farklılıkların dışında kelimâ âlimlerinin çoğu, ruhun varlığını kabul ederek, insanın öldükten sonra kabir azabı veya nimetinin varlığını tasdik etmişlerdir. Fakat bunun yanında Mâtürîdî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf gibi âlimler de, insanda var olan ruha klasik anlamının dışında farklı anlam vererek, buradan da kabir azabı veya nimeti diye bir şeyin söz konusu olamayacağı şeklinde görüş beyan ettiklerini tekraren ifade etmekte yarar vardır.⁴²⁸

⁴²⁶ Mü'min, 40/11.

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.730-734; Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebâr*, Rağbet yay., İstanbul 2002, s.335-336; Abdülcebâr, daha sonra Cehmiyye'ye intisap eden Dırar b. Amr dışında kabir azabını inkâr eden bir Mu'tezilî alimin bulunmadığını belirtmektedir. Bkz: Toprak, Süleyman, “Kabir” md., *D.İ.A.*, c. XXIV, İstanbul 2001, s.38.

⁴²⁸ Mâtürîdiyye mezhebinin önemli temsilcilerinden Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'ye göre, Yüce Allah'ın insanı azap göreceği, tat alacağı ve bileceği kadar bir çeşit hayatla tekrar dirilmesi mümkündür. Bu konudaki delilleri kabul etmek gerekir, diyerek kabir azabını mümkün gören Neseffî, Yüce Allah'ın ruhunu iade etmeden insana bir çeşit hayat vereceğine veya ruhunu iade edeceğine dair bir delil de yoktur, ifadesini ekleyerek bu konuda tevakkuf edeceğini, yani kesin bir görüş belirtmeyeceğini,

Âhiret hayatıyla ilgili üzerinde durulacak bir başka konu ise, insanın öldükten sonra âhiret hayatında mükafat veya cezayı nasıl hissedeceğidir. Ehl-i Sünnet kelimcileri, toprağa karışan bedenın tamamen yok olması halinde bile, insanın ölmeden önceki haliyle ba's olunabileceğini savunurlar. Buradan hareketle nasıl insan dünyaya ait şeyleri beden ve ruhu ile beraber hissettiyse, aynı şekilde berzah hayatına ve haşr-neşr ile ilgili hükümlerde de beden ruha tâbidir ve âhirette ne hissedilecekse insan beden ve ruhuyla beraber hissedecektir.⁴²⁹

Beden ve ruh birlikteliğinde tekrar dirilişi savunan Ehl-i Sünnet uleması, Kur'ân-ı Kerîm'deki "Şüphesiz ayetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakîmdir." (Nisa, 4/56) ayeti ile hesap sırasında insanın dil, el ve ayaklarının şahitlik yapacağını bildiren ayetleri (Nûr, 24/24-25) yeniden dirilişin ruh-beden birlikteliğiyle ilgili olacağını delilleri olarak kullanmışlardır.⁴³⁰

Mu'tezile'den Ka'bî (ö. 319/931) bedene ait hiçbir niteliğin, Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim ise bazı niteliklerin öldükten sonra yeniden diriltilmesini imkânsız görürler. Kerrâmiyye mezhebi ise, maddi veya manevi olsun tamamen yok olan hiçbir nesnenin aynen iade edilmesini mümkün görmezler. Bundan dolayı onlar ölümlerin bedenlerinin yok olmayacağını, sadece

beyan etmektedir. Bkz: Nesefî, *Kitâbü't-temhîd, (Tevhidin Esasları, Çev. Hülya Alper)*, s.132; Kabir hayatı konusunda daha detaylı bilgi için bkz: Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Esra yay., Konya 1986.

⁴²⁹ Sâbûnî, *a.g.e.*, s.177; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s.126

⁴³⁰ Daha geniş bilgi için bkz: Kılavuz, *a.g.e.*, s.353-358.

bedenlerin parçalanıp dağılacağını, ba's sırasında bu parçaların biraraya getirilerek yeni bir beden şeklinde birleştirileceğini iddia etmişlerdir.⁴³¹

Gazzâlî , *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, ikinci hayatın ancak ruh (nefs) ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini, fakat bu bedenin dünya hayatındaki beden olabileceği gibi, çeşitli unsurlardan yaratılmış yeni bir beden olarak da düşünülebileceğini ifade etmektedir. Ona göre diriltirme bedeni ilgilendiren bir konudur, ruh zaten yok olmuş değildir, bu sebeble var olan ruha yeni bir beden yaratılmış olması yeniden diriliş için yeterlidir. Gazzâlî bu ifadelerinin '*tenâsüh*' düşüncesini çağrıştırmabileceği endişesiyle kısaca buna da açıklık getirmektedir. Ona göre ruhun yeni bir bedene kavuşturulması tenâsüh anlamına gelmez, çünkü tenâsüh dünya hayatı için söz konusu olup, âhiret hayatında bu tür gelişmeye tenâsüh denilemez.⁴³²

⁴³¹ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, s.231-232; Şî 'a'nın da yeniden dirilişin (*me'âd*) keyfiyeti konusunda, diğer mezheplerle çok farklı düşündüğü görülmemektedir. Onlara göre me 'âd, ruh ve bedenin yeniden dirilişidir. Meselenin aklen de ispat edilebileceğini söyleyen Şî 'î alimler, konunun Allah'ın kudretiyle ilgisi olduğundan dolayı me 'âdın bedenlen gerçekleşmesini isbat için yine de çıkar yol vahye müracaat etmek olduğunu ifade etmişlerdir. Şî 'a, me 'âd'ın bedenlen olmasına gerekçe olarak bütün Müslümanların icmaı olduğu yönündeki iddialarının yanında, bedenî me 'âdın olmaması halinde teklifin de bâtil olacağı ve yine me 'âd bedenlen olmazsa Allah'ın va'd ve va'idini yerine getiremeyeceği şeklinde meseleye izahlar getirmişlerdir. Şî 'a, eğer Allah'ın va'd ve va'idini gerçekleştirmesi için sadece ruhun haşri yeterlidir gibi bir itiraza da, bir çok emir ve nehyin bedenî olduğunu, eğer beden bunun karşılığını bulmadığı takdirde adaletin gerçekleşmeyeceğini belirterek cevap vermişlerdir. Bkz: Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan yay., İstanbul 2000, s. 153-154.

⁴³² Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers (Tehâfütü'l-felâsife*, Çev. Michael E. Marmura, Arapça metin içinde), Brigham Young University Press, Provo-Utah 2000, s.219-220; Gazzâlî'nin

Gazzâlî'nin yeniden dirilişin niteliği hakkındaki bir başka yaklaşımı ise, insan bedeninde bulunan asıl parçaların ölüm sonrası kaybolmadığı, me'âdın bu asıl parçaların bir araya getirilmesiyle gerçekleşeceği şeklindeki görüşüdür. O halde diriliş, aslında bulunan parçalardan meydana gelen yeni bir doğum hadisesi olarak düşünülebilir. Ölümle birlikte kişinin sureti kaybolmuş olsa bile, Allah o suretleri yeniden kendi maddelerine döndürüp suret verir. Özetle Gazzâlî'nin yeniden dirilişin beden ve ruhla olacağına dair görüşünün hareket noktasını, Allah'ın Kâdir-i Mutlak bir güç olduğu gerçeği oluşturmaktadır. Bundan dolayı madem Allah her şeye gücü yeten bir varlıktır, o halde insanları beden ve ruhlarıyla âhirette yeniden diriltmesi Allah için kolay bir iştir. Gazzâlî, bunun akla ve dine aykırı olan bir tarafının da olmadığını ifade etmektedir.⁴³³

Gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu, Allah'ın insanı beden ve ruh birlikteliği içinde dirilteceği yönünde kanaat belirtmişlerdir. Cismanî haşır hakkındaki ayetlerin çok sarîh ve net olduğunu ifade eden âlimler, konuyla ilgili ayetlerin te'vile imkân bırakmayacak derece kat'î olduğunu da vurgulamayı ihmal etmemişlerdir.⁴³⁴

Beden-ruh münasebetiyle alakalı üzerinde durulacak son konu ise, cennet ve cehennemde insana verilecek olan nimetin veya azabın geçiciliği/ebedîliği

konu hakkındaki görüşlerinin detayları için bkz: Çapku, Ahmet, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan yay., İstanbul 2009, s.327-328; Tenâsüh hakkında detaylı bilgi için bkz: Baloğlu, A. Bülent, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitâbiyât yay., Ankara 2001.

⁴³³ Gazzâlî, *el-Madrûn bih alâ ğayri ehlih, Mecmûatü'r-Resâil* içinde, s.106-108; Beden-ruh arasındaki ilişkinin ayrıntılı tahlili için bkz: Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu yay., Ankara 2000.

⁴³⁴ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul trs., s.336-338.

meselesidir. Cennet ve cehennem ebedîliğinin imkânsız olması/olmaması İslâm Kelâmı'nda tartışıl原因 bir konudur. Konunun Allah ile ilgili yönü göz önünü alındığında, mevzuu ilk bakışta bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Örneğin; Allah'ın ebedîliği veya ezelîliğinin yanında, O'nun yarattığı bir şeyin ebedî/ezelî olarak düşünülmesi, akıllara *taaddüdi kudemâ (kadîm varlıkların çokluğu)* düşüncesini getirmektedir. Bu iddianın bütün Kelam ekollerince reddedilen bir konu olduğu bilinmektedir. Allah'ın yanında cennet-cehennem gibi hâdis varlıkların ebedîliğini düşünmek, yukarıda ifade edilen gerekçe dolayısıyla Cehmiyye tarafından kabul edilmemiştir. Onlar ne cennetin ne de cehennem ebedîliğini kabul etmişlerdir. Bunun dışındaki mezhepler ise, Allah'ın kullarına ebedî bir nimet vereceği, bunun yerinin de cennet olacağını ifade ederek, cennetin ebedî olacağını ileri sürmüşlerdir. Özetle Kelam âlimlerinin çoğunluğu cennetin ve oradaki nimetlendirmenin ebedî olacağı yönünde görüş belirtmişlerdir.⁴³⁵

Cennetin nimetleriyle ebedî olduğu konusunda genel bir ittifak -Cehmiyye hariç- söz konusu olmasına rağmen, cehennemde azabın varlığı, yine orada azabın cismen mi, yoksa ruhen mi? hissedileceği ve cezanın ebedî olup olmayacağı hakkında çok farklı görüşler vardır. Örneğin bazı Mürchie mensupları ve bir kısım filozoflar, aklî gerekçeler öne sürerek yaratıcının kullarına azap etmemesi gerektiğini ve âhirette de azabın olmayacağını iddia etmişlerdir.⁴³⁶

İslâm düşünce geleneğinde cehennemde azabın hiç olmayacağını savunan görüş sahipleri olsa da, bunlar kendilerine fazla taraftar bulamamışlardır. Sonraki

⁴³⁵ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber ve İzahı*, (Çev. ve Açıklayan: Dr. Sabit Ünal), Ankara 1991, s.81-84; Pezdevî, *a.g.e.*, s.239; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s.210-211; Neseî, Ömer, *a.g.e.*, s.132; Sabûnî, *Matürîdiyye Akaidi*, s.178; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s.99; Bilmen, *a.g.e.*, s.338.

⁴³⁶ Ebû Bekir Râzî, *Resâil Felsefîyye*, (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 96.

dönemlerde de böyle bir iddianın İslâm âlimleri tarafından çok fazla tartışıldığına şahit olmamaktayız. Âhiretteki azabın bedenen mi ruhen mi olacağı meselesi ise ilk dönemden itibaren tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Haşeviyye mezhebine mensup bazı âlimler azabın sadece bedene uygulanacağını savunurken, Selefiyye, Ehl-i Sünnet, Şî‘a ve Mu‘tezile kelmacılarının çoğunluğu, âhiretteki azabın hem bedenen hem de ruhen olacağını ileri sürmüşlerdir.⁴³⁷

Âhîret hayatında inkârcılar için cezanın ebedî olup olmayacağı konusuna gelince, bu mevzuu Hz.Peygamber’in sahabeleri zamanından beri Müslüman düşünürler arasında tartışıl原因 bir meseledir. Konu üzerindeki görüşlerin iki maddede toplandığı görülmektedir: Birincisi; âhirette kafirlere uygulanacak olan azabın ebedî olacağı hakkındaki kanaat. Bu görüşü, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu ile Mu‘tezile, Şî‘a ve Hâricîler benimsemişlerdir.⁴³⁸

Gelecek dünyadaki azabın ebedî olmayacağını savunan diğer görüş sahipleri ise, söz konusu azabın uzun devirler devam ettikten sonra bir gün sona ereceği düşüncesini öne sürerler. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah ve Ebû Sa‘îd el-Hudrî; Cehm b. Safvan, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf⁴³⁹ ve bazı Şî‘î fırkalarla

⁴³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, (Haz. Âmir Cezzâr- Enver Bâz), Dâru İbn Hazm, Riyad 1418/1997, I-XVII, c. IV, s.169-170; Sâbûnî, *a.g.e.*, s.177; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s.98-99.

⁴³⁸ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber ve İzâhı*, s.83; Eş‘arî, *Makâlât*, s.95-96, 262; Pezdevî, *a.g.e.*, s.229; Abdülcebbâr, *Şerhu usûli‘l-hamse*, s.90 vd; Sâbûnî, *a.g.e.*, s.178; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s.99.

⁴³⁹ Cehmiyye ve Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf, diğer alimlerden farklı olarak sadece cehennem azabının değil, aynı zamanda cennetin nimetlerinin de fânî olduğunu iddia ederler. Bkz: Gölcük, Şerafettin, “Cehmiyye” md., *D. İ. A.*, c. VII, İstanbul 1993, s.234-236; Ebu’l-Hüzeyl, ahiretin dünya gibi bir amel ve mihnet yeri olmadığını, dolayısıyla orada bir hareketin olmayacağını dile getirmektedir. Her ne

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr ve İzmirli İsmail Hakkı gibi önemli denilecek sayıda pek çok alimin bu görüşü benimsediğini görmekteyiz.⁴⁴⁰

Kelamcıların âhiret hayatı ile ilgili yukarıda ele alınan konulardaki görüşlerine yer verdikten sonra, Meşşâî filozoflarının benzer meselelerde nasıl bir yaklaşım sergilediklerini görmeye çalışacağız. Hiç şüphesiz Meşşâî filozofları içinde ruh (nefs) ve onun uzantıları olan konuları sistematik tarzda işleyen filozof İbn Sînâ'dır. Bundan dolayı bu problemin ele alınmasında her ne kadar Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin fikirlerine yer verilecekse de, konu ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın görüşleri merkeze alınarak işlenmeye çalışılacaktır.

3b. Meşşâî Filozoflarına Göre Âhiret

Meşşâî filozofları, ruh kelimesi yerine nefis veya akıl kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Örneğin Kindî nefsi; 'canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış hali' şeklinde tarif eder.⁴⁴¹ Kindî'nin yazmış olduğu nefse ait risalede filozof, nefsi, basit, şerefli ve yetkin olma gibi özelliklere sahip olmasının yanında, Güneşin ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, nefsin cevherinin de

kadar Ebu'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ebedî olmadığı hakkında fikir beyan ettiğine dair rivayetler varsa da bunların Ehl-i Sünnet'in eserlerinde yer aldığını, ayrıca onun bu görüşünün tam tersine iddiaların olduğunu ifade edenler vardır. Örneğin Hayyât, bu düşünceleri Ebu'l-Hüzeyl'e atfetmenin ona yapılmış bir iftira olduğunu, onun gerçek görüşünün cennet ve cehennem ebedî olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Örneğin bkz: Bağdâdî, *el-Fark*, s.111 vd; İsferyânî, Ebi'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fî usûli'd-dîn*, (thk: Kemâl Yusuf el-Hût), Beyrut 1403/1983, s.70; Krş: Hayyat, *a.g.e.*, s. 168-169.

⁴⁴⁰ Bkz: Eş'arî, *a.g.e.*, s.95-96, 262; İbn Hazm, *Kitâbü'l-usûl ve'l-fürû'*, s.177-180; Yavuz, "Azap" md., *D.İ.A.*, c. IV, İstanbul 1991, s.305.

⁴⁴¹ Kindî, *Tarifler Üzerine (Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ)*, *Felsefî Risâleler* içinde, s. 185.

şanı yüce Yaratıcı'dan geldiğini belirtmektedir. Kindî'ye göre nefis, cisimden bağımsız ve ona aykırı olup cevheri de ilahî ve ruhanîdir. Filozof kendinden önceki Pythagoras ve Platon felsefesinde hâkim bir görüş olan nefsin beden dışından gelip, onunla geçici olarak birleştiği görüşünü benimseyerek, nefsin bir cisim olmadığını ifade etmiştir. Kindî'nin felsefesinde nefis-beden münasebetine dair hâkim görüş, nefsin (ruhun) asıl olduğu, bedeninin ise sadece ona mesken teşkil ettiğidir. Nitekim düşünür, nefsin, geçici, maddî meskeni olan bedeni terk ettiğinde, gerçek âlemine yeniden kavuşacağı üzerinde durmaktadır.⁴⁴²

Fârâbî'nin ruh görüşü Kindî'ye nazaran daha sistematiktir. O, Aristoteles'in nefis hakkında yapmış olduğu, 'güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği' tanımına mutabık kalarak bu tarifi benimser ve nefsi, bedeninin bir sureti olduğunu belirtir. Fârâbî düşüncesinde nefis, bedeninin bir fonksiyonu değil, manevi bir cevher olmaktadır. Nefs-beden arasında birbirinden bağımsız olma açısından çıkmazdan kurtulmak için Fârâbî, nefis suret ise manevi cevher, manevi cevher ise suret olamaz şeklinde bir açıklama yaparak, nefsin cevher, cisimle olan münasebeti sebebiyle de suret olduğu yönünde görüş belirtmiştir.⁴⁴³

Ruhun bedenden sonra var olduğunu ifade eden Fârâbî, tenâsüh ashabının iddia ettiği gibi nefsin bir bedenden diğerine intikalinin olmayacağını belirtir. Bunun yanında o, beden öldükten sonra âhirette sevapların ve cezaların bedenlere değil, ruhlara uygulanacağını vurgulamıştır. Filozof bedenden ayrılmış bireysel ruhun ölümsüzlüğü ve bireyselliği içinde mutluluğu elde edeceği kanaatindedir. Fârâbî'ye

⁴⁴² Kindî, *Nefs Üzerine (Risâle fi'n-nefs)*, *Felsefi Risâleler* içinde s.243-244.

⁴⁴³ Fârâbî, *Risâle fi mesâile müteferrika*, Haydarabad 1346, s.18-19. (Zâyed, Sa 'îd, *el-Fârâbî*, adlı eserden naklen, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1962, s.44-45.

göre âhiret hayatı ruhanî olmakla birlikte bireyseldir ve bu bireysellik içinde ölümsüzlük söz konusudur. Filozof, nefsin tabiatında ebedilik (hulûd) olduğunu söyler, fakat bunun her nefis için geçerli olmadığını da belirtir. Ölümsüz olan nefslerin ise, faziletli nefisler olduğunu belirten Fârâbî, bu nefslerin fazilet, mükemmellik ve kuvvet konusunda zirveyi yakaladığını ve aynı zamanda maddeden müstağni olup yok olmayacağını vurgular.⁴⁴⁴

İslâm Filozoflarının insanın yaratılışını, varlıkların meydana geliş aşaması içinde değerlendirdiği görülmektedir. Sudûr teorisinin bir yansıması olarak düşünülen yaratılış hiyerarşisi şöyle bir çizgi takip eder: Allah ilk önce akl-ı evveli yaratmıştır. Ondan akl-ı sâni denilen nefis sudûr eder. Nefsten heyûla, heyûla'dan da suret (form) ortaya çıkar. Bunların terkibinden de yıldızlar, felekler, tabiatlar gibi pek çok şey vücuda gelir. Latîf olan şeylerle kesif (yoğun) olanlar arasındaki birleşmeden madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar meydana gelir. Latîf olan şey, ondan daha yoğun olan şey tarafından kuşatılır. Kesif olanlar latif olan unsurlara zarf vazifesi görürler. Akıl nefis tarafından, nefis heyûla ve heyûla da suret tarafından ihâta edilmektedir. Bu terkipler neticesinde oluşan en güzel unsur hiç şüphesiz insandır. İnsanın bedeni oluşmaya başladığında, akl-ı sâni denilen nefsten bir takım kuvvetler alınmıştır. Nefsten alınan bu kuvvetler insanın ruh tarafını oluşturmuştur.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Fârâbî, 'Uyûnu'l-mesâil fi'l-mantık ve mâ ba'di'l-felsefe, (Zâyed, a.g.e.'den naklen, s.45); Ayrıca bkz: Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.38-39; Fârâbî'nin nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki görüşlerinin tartışmaları için bkz: Aydın, Mehmet, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüş ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *A.Ü.İ.F., İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı V, Ankara 1982, s.121-128.

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, *İşârât*, c. II, s.32-333; Ayrıca bkz: Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul 1993.

İbn Sînâ, yukarıda açıklanan ruhun (nefs) oluşumu aşamalarında Aristotelesci geleneği takip ederek, beden yaratılmadan önce ruhun varlığı imkânını kabul etmez. Filozof, ruhun varlığı konusunda ‘hareket’, ‘ben (inniyye)’ veya ‘uçan adam’, ‘nefsin sürekliliği’, ‘uyku’, ‘birleştirici güç olarak nefis’ gibi farklı deliller ortaya koymuştur.⁴⁴⁶ İbn Sînâ manevi bir cevher olarak düşündüğü nefsin metafizik âlemle irtibat içinde olduğunu, var olma noktasında da bedene ihtiyacının olmadığını belirtir ve nefsin bedenlerden önce var olamayacağını da vurgular. Filozof, nefis tanımlamasında onu en iyi açıklayan kelimenin ‘yetkinlik’ olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, insanî nefsin bedene bağlı olmayan sûret anlamında bir yetkinlik olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴⁷

İbn Sînâ insanda var olan ruhun varlığını ortaya koyduktan sonra, ruhları, ruh-u hayvânî ve ruh-u nâtika diye ikiye ayırır. Ona göre ruh-u hayvânî, canlılarda ortaktır; latif bir cisim olup, ortaya çıkan etkileri arazlarıdır. Bu ruh, canlının ölmesi ile ölür, yok olur. İbn Sînâ’nın nefs-i insânî veya nefs-i nâtika diye isimlendirdiği ruh-u nâtika ise, kişinin ilahî hitaba muhatab olduğu ruhtur. Filozofa göre bu ruh, beden üzerine zaid olmakla birlikte, cisim ve araz değildir. O, ruhun cismanî olmadığını birkaç şekilde ispata çalışır. Bunların en bilineni de *uçan adam* örneğidir. Bu örneğe göre, havada uçan yetişkin bir insanın dış âleme ait hiç bir şeyi görmediğini, uzuvlarının birbirine veya herhangi bir şeye de değmeyecek biçimde

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *İşârât*, c. II, s.319-321; Bu deliller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Çapku, *a.g.e.*, s.102-106.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *Necât*, s.192; Ayrıca bkz: Yazoğlu, *a.g.e.*, s.22-23.

yaratıldığını varsayalım. İbn Sînâ'ya göre bu haliyle dahi insanın maddi şeyleri bilmesi de kendisinin varlığını bilebileceğini ifade etmektedir.⁴⁴⁸

İbn Sînâ, insanın ruh ve beden olmak üzere iki ayrı cevherden yaratılmış olduğunu belirttikten sonra, insanda var olan -ona canlılık veren ruh-u hayvânînin değil de- ruh-u nâtikanın, beden öldükten sonra hayatini devam ettireceğini öne sürer. Onun ruha (nefse) manevi ve rasyonel olduğu şeklinde verdiği rol, İbn Sînâ'nın ruhu yok edilemeyen basit bir öz olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Beden ortadan kalktıktan sonra, nefis nasıl olur da ferdiyetini ebedî olarak devam ettirebilir?

İbn Sînâ bu çetin problemi kendi sistemi içinde çözmeye çalışır. Ona göre nefis, cisim olmadığı gibi, bedenle birlikte kâim bir cevher de değildir. Çünkü bir şeyin zâtı başka bir şey ile kâim olursa, ancak o zaman birinin ortadan kalkması diğlerinin de ortadan kalkmasını gerektirir. Fakat nefis ile beden arasında böyle bir ilişki mevcut değildir. Bu ikisi arasındaki izâfet arızîdir. Nefsin bedenden ayrılığı ile aralarında var olan zayıf izafet bağı kaybolmuş olur. Bedenin ölümüyle, kendi zatıyla kâim olan nefis, varlığını devam ettirir. Bedenin ayrılığı ruha herhangi bir zarar vermemektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, İbn Sînâ nefis cevherinin bedeni yöneten, onu hareket ettiren bir özelliğinin olduğunu ifade eder. Beden doğal olarak nefse tabii olmaktadır.⁴⁴⁹

İbn Sînâ'nın nefsin ölümsüz oluşu ve dirilişi hakkındaki görüşleri, onun özellikle *Risaletü'l-adhaviyye fi emri'l-me 'âd* adlı risalesinde yoğun bir şekilde

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *İşârât*, c. II, s.319-321.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs* (Avicenna's *De Anima*), (nşr. Fazlur Rahman), Oxford University Press, New York Toronto 1959, s.27.

işlenir. İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu ruhun bireyselliği ve ölümsüzlüğü konusu, kendisinden sonra Gazzâli ve bir çok âlim tarafından eleştirileceği hatta kafirlikle itham edileceği önemli problemlerden biri olmuştur. İbn Sînâ'nın ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin yansımaları (ruhen diriliş gibi) âhirete dair diğer meselelerde de işleneceği için burada sadece konuya değinmekle yetineceğiz.⁴⁵⁰

İbn Sînâ insanın âhirette bedensiz olarak ruhen dirileceğini öne sürer.⁴⁵¹ Onun böyle düşünmesinin sebebi; nefs-i nâtıkanın insanın özünü oluşturup, bedenden bağımsız ve maddîlikten uzak bir cevher olduğu anlayışıdır. Filozofun yeniden dirilişin ruhanî olacağı yönündeki açıklamaları, doğal olarak âhiretteki nimet ve cezanın da ruhanî olacağı düşüncesini beraberinde getirmektedir. İbn Sînâ bunun nedenlerini kısaca şöyle açıklar: Âhirete yönelik lezzetler, bu dünyadaki lezzetlerden daha üstündür. Dünyadaki lezzetler insan ve hayvanda ortak iken; ruhanî lezzetler, insanlardan kendini kemâle erdirmiş olanlar ile nebiler arasında ortaktır. Bundan dolayı olgun insanların elde ettiği lezzetler diğerlerinden üstündür. Eğer dünyevi lezzetler insana, ruhanî lezzetlerden daha çok mutluluk getirseydi, bu durumda daha çok yemek yiyen ve cinsel ilişki kuran insanların, ruhanî lezzetleri elde edenlerden daha fazla mutlu olmaları gerekirdi. Fakat vakıa bunun aksinedir.⁴⁵²

⁴⁵⁰ İbn Sînâ ve diğer düşünürlerdeki ruhun ölümsüzlüğü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Koç, Turan, *a.g.e.*, s.25-131.

⁴⁵¹ Yakın dönem düşünürlerinden Muhammed İkbal de İbn Sînâ gibi, yeniden dirilişin ruhanî olacağına inanmakta ve Kur'an'ın Cennet ve Cehennem tasvirlerinin, ruhanî gerçeğin görsel temsilleri olduğunu ifade etmektedir. Bkz: İkbal, *a.g.e.*, s.127.

⁴⁵² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd*, (nşr. Hasan Asi), Beyrut 1987, s.146-148; a.mlf., *Ahvâlü'n-nefs risâletün fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, (thk: Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, b.y.y., 1371/1952, (I. Baskı), s.128-140.

İbn Sînâ âhiret hayatının ruhanî olacağı üzerinde dururken, kendisine yöneltilebilecek sorulara da cevap vermeye çalışır. Örneğin; Kur'an'ın âhiretle ilgili cismanî tasvirleri konusundaki itirazlara o, bunun nebinin topluma yönelik kullanması gereken bir dil olduğu gibi bu ve buna benzer cevaplar vermeye çalışmıştır. İbn Sînâ'ya göre ilahî bir din herhangi bir topluma geldiyse, o dinin bütün toplum katmanlarına (avâm-havâs) hitap etmesi gerekmektedir. O halde din, dolayısıyla o dinin peygamberi, Allah'ın varlığı ve sıfatlarında olduğu gibi, âhiret hayatını da temsillerle anlatması gerekir. Hissî mutluluk veya mutsuzluğa alışmış topluma, âhiretteki mutluluk/mutsuzluğun ruhanî/aklî olacağını nebinin açıklaması durumunda, bu tür anlatımların o toplum üzerinde herhangi bir etki meydana getirmeyeceği müsellemidir. Aynı zamanda bu tarz bir üslubun o halk için bir anlamı da olmayacaktır. Dolayısıyla peygamber, dini siyaset gereği, halka gelecek hayattaki ceza veya mükâfatın hissî olduğunu teşbih ve temsillerle anlatır. Ancak din yani vahiy (Kur'an), öldükten sonraki hayattaki nimet veya azabın zımnen aklî yani nefsanî olacağına da işaret etmektedir.⁴⁵³

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, gerek peygamberin gerekse vahyin insanların durumunu dikkate alarak özellikle âhirete yönelik sembolik bir dil kullandığını ve kullanması da gerektiğini ifade etmektedir. Filozofun bundan çıkardığı sonuç da; avâma me'âd konusunda anlatılan hususların sadece bir metafordan ibaret olduğu,

⁴⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ-Metafizik (İlâhiyyât)*, c. II, s.189-190; a.mlf., *el-Adhaviyye*, s.97-98, 102, 112-113; İbn Sînâ'nın dinin, ahiret hayatını insanlara bu şekilde anlatması gerekir, şeklindeki argümanına karşı Gazzâlî dinde, Allah, nübüvvet ve ahirete iman diye bilinen üç önemli esasta te'vil yapılamayacağını, bu konulardaki nassın sembolik olarak değerlendirilemeyeceğini ifade ederek İbn Sînâ'ya karşı çıkar. Ayrıntılı bilgi için bkz: Gazzâlî, *el-Munkız*, s.72; a.mlf., *The Incoherence of the Philosophers-Tehafütü 'l-felasife*, s.213-215.

havasa düşen görev ise; semboller ve mecazlardan soyutlanıp meselenin aslına vakıf olunması gerektiğidir.

İbn Sînâ'nın özellikle me 'âd konusundaki açıklamaları biraz kompleks bir yapı arz etmektedir. Onun muhtelif eserlerinde yer alan ifadeler dikkate alındığında, me 'âd anlayışında tek bir fikrin hakim olmadığı gözlenmektedir. Filozof, avâm için yazdığı risâlelerde, me 'âdın hem ruhanî hem de cismanî olduğunu belirtmiş, fakat havâs için kaleme aldığı eserlerinde ise, haşrin yalnızca ruh için olduğunu vurgulaması, onun bu konudaki yaklaşımını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁵⁴

İbn Rüşd, İbn Sînâ'da olduğu gibi, beden öncesi nefsin varlığını kabul etmeyerek Platon'dan ayrılır. Filozof ruhun, 'fertlerin çoğalmalarına sebep olan arazlardan soyutlanmış olsa da.... yine de kişinin tabiatından ayrı olmadığı' görüşünü savunur. İbn Rüşd, Aristoteles'yu takip ederek aklın cisimle münasebetini reddeder, buradan da cisimle bağlantılı olan ruh (nefs)'un yetilerinden herhangi biri ile bağlantısı olmaması gerektiğini düşünür. Kısaca filozof nefsi; 'tabii cismin ilk yetkinliği ve fiilidir', şeklinde tanımlar.⁴⁵⁵

İbn Rüşd nefsin basit bir cevher olduğu gerçeğini ontolojik, epistemolojik veya psikolojik ve etik delillerle ortaya koymaya çalışır. Ona göre nefis, fiillerini

⁴⁵⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Okumuş, *a.g.e.*, s.182-194.

⁴⁵⁵ İbn Rüşd, *Averroes' Tahâfut al-Tahâfut*, (İngilizceye Çev. Simon Van Der Bergh), Cambridge university Press, England 1978, s.356-359; *Tehâfütü't-tehâfüt*, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Kâhire 1964-65 (I. Baskı), I-II, c. II, s.566; Plato, bilindiği gibi ruhun ölümsüzlüğünün yanında onun ezeliliğini de savunan bir düşünürdür. Buna mukabil, Aristoteles ruhun hâdis olduğunu iddia etmiştir. Bkz: Derleme, *The Philosophers-Introducing Great Western Thinkers*, (ed. Ted Honderich), Oxford University Press, NewYork 1999, s.18, 30-31.

beden vasıtasıyla yerine getirir, fakat nefsin var oluşu ve varlığını devam ettirmesi için bedene bağlı olmak bir zorunluluk değildir. Yani İbn Rüşd, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi bir ayrılmazlık olarak görmemektedir. Bunun sonucunda da filozof, ölümle bedenden ayrılan nefsin yokluğa karışması veya nefsin de ölmesi şeklindeki bir anlayışa sahip görünmemektedir.⁴⁵⁶

Nefsin bedenle birlikte bir ferdiyet oluşturduğu, fakat nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki konumu hususunda ise, İbn Rüşd'ten farklı görüşler serdedildiği söylene de o, genel olarak nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da ferdiyetini koruyacağı yönünde görüş belirtmiştir.⁴⁵⁷ İbn Rüşd yeniden dirilişin, âhiretteki ceza ve mükafatın hem cismanî hem ruhanî olacağı konularında, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını ancak küllî nefse katılmak suretiyle sürdüreceği şeklinde bir görüşü benimser. Filozof âhiret hallerinin insanlara aktarılması hususunda dinin, her iki grubu da (avâm-havâs) dikkate aldığını ifade eder. Ona göre Kur'an, ölüm sonrası âlemde, saf temiz ruhların alacakları zevkler ile kirli ruhların düşer olacakları azapları, müşahade edilen hususlarla temsil etmeyip, bunların ruhanî haller ve melekî lezzetlerden ibaret olduğunu sarıh bir şekilde ifade etmiştir. Bunun yanında İbn Rüşd'e göre Kur'an, âhiretteki haz ve elemeleri halka temsilî olarak da anlatmıştır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ İbn Rüşd, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, s.361-363; a.mlf., *Tehâfütü't-tehâfüt*, c. II, s.833-834, 846 vd.; Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd" md., *D.İ.A.*, c.XX, İstanbul 1999, s.262-263.

⁴⁵⁷ İbn Rüşd, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, s.343; a.mlf., *Tehâfüt*, s.523-524, 560-561, 854-857; Karlığa, *a.g.md.*, s.263.

⁴⁵⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.201; (*Felsefe-Din İlişkileri*, s. 266-267.); *Tehâfüt* geleneğinde me 'âd konusundaki tartışmaların ayrıntıları için bkz: Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr yay., Ankara 2009, s.251-281.

İbn Rüşd cennet ve cehennemdeki lezzet ve elemelerin muhatabının avâm-havâs ayrımı olmadan bütün insanlar olduğuna dikkat çeker. Bununla ilgili delilleri Kur'an'da bulmanın mümkün olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu gibi konuların müşterek hususlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre akıl, herkes için müşterek olan bu hususlarda idrak edilmesi gerekeni mümkün olandan daha fazla idrak edemez. İbn Rüşd selefi İbn Sînâ'nın aksine, âhiret ahvaliyle ilgili kesin söylemlerden kaçınarak, gelecek dünyayla ilgili konuların ayrıntılarının insanın bilme gücünün üstünde olduğunu ifade eder ve son sözün vahye ait olduğunu belirtir.⁴⁵⁹

Meşşâî filozofların, ruhun mahiyeti ve âhiretteki durumuyla alakalı meselelerde genel olarak Aristoteles, Platon gibi filozoflardan etkilendiği görülmektedir. Gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ, insanın öldükten sonra âhiretteki durumunu tartışırken rasyonel bir metot takip etmişlerdir. Bu konuda mevcut nassı da anlayışları doğrultusunda te'vil ederek, problemi çözmeye çalışmışlardır. İbn Rüşd'ün probleme yaklaşımı ise, seleflerinden biraz daha farklılık göstermektedir. Şöyle ki, filozof diğer konularda olduğu gibi âhiret konularında da aklî bir metod takip eder. Fakat İbn Rüşd me'âd konusunu açıklarken, insanın ruhen veya bedenen dirileceği veya insanın âhirette nimet/cezayı ruhen/bedenen hissedeceği meselesinde öncelikle, vahyin konuyu nasıl ele aldığını ortaya koymaktadır. Daha sonra ayetlerin her iki şekildeki (ruhen/bedenen) anlayışa da uygun manalar içerdiğini ifade eder. Sonuç olarak İbn Rüşd, bu konunun *gaybî* yönünün bulunduğunu ve insan aklının bunları anlamaya güç yetiremeyeceği gibi sebeplerden dolayı, son sözü vahyin söylemesi gerektiğini belirterek orta bir yol bulmaya çalışır.

⁴⁵⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.202-203; (*Felsefe-Din İlişkileri*, s.267- 270).

Kelamcılarının ve Meşşâî filozoflarının âhiret ve âhiretin ahvaline dair birbirinden farklı görüşlerine değindikten sonra, konunun *er-Risaletü'l-Kâmilîyye*'de İbn Nefis tarafından nasıl ele alındığına geçebiliriz.

3c. İbn Nefis'e Göre Âhiret

İbn Nefis teolojik/felsefî romanı *er-Risâletü'l-Kâmilîyye*'de eserin kahramanı Kâmil'in, peygamberin gelecek hayatla (me'âd) ilgili getirdiği öğretileri nasıl bildiği meselesini ele alırken, öncelikle nefis-beden ilişkisi üzerinde durur. Düşünürümüz insanın beden ve nefsten meydana geldiğini ifade ettikten sonra, beden ve nefsin özelliklerine kısaca değinir. İbn Nefis insandaki beden-nefis öğelerinin yanında, *ruh* kavramını da kullanır. Çünkü O, nefis ve ruh kavramlarını farklı anlamlarda kullanmaktadır. Öncelikle İbn Nefis'in yaptığı beden-ruh-nefis ayrımı üzerinde durup, daha sonra âhiretle ilgili diğer konuları filozofumuzun bakış açısını ön planda tutarak değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Nefis, beden ve bölümleri ile ilgili bir şey, onun ve cüz'lerinin insan hayatı boyunca devamlı bir çözülme, yenilenme ve zorunlu olarak bir değişim içinde olduğunu vurgular. O, insan bedenindeki bu değişikliğin çocukla yetişkin bir insanın vücutları karşılaştırıldığında çok rahat bir şekilde anlaşılabilirliğini söyler.⁴⁶⁰

İbn Nefis beden ve bölümleri ile ilgili 'çözülme, yenilenme ve değişme' ifadelerini kullanmaktadır. Bu da biyoloji ve fizyolojinin metabolizma dediği şeydir. Bu metabolizmanın, iki aşaması vardır: **catabolism** ve **anabolism**. Catabolism; canlı maddenin küçük parçalara dönüşmesi; anabolism ise, yiyeceklerin canlı maddeye dönüşmesi olayıdır. İbn Nefis beden ve bölümleri ile ilgili bu yönüne dikkat çekmiştir. Filozoflar genelde beden-ruh, madde-form, anlaşılan-varsayılan, somut-soyut arasındaki

⁴⁶⁰ İbn Nefis, *er-Risâle*, s.28-29.

farklılıkları ele almışlardır. Fakat İbn Nefis hem bir hekim hem de filozof olması dolayısıyla konunun daha özel bir yönünü de ele almaya çalışmıştır.⁴⁶¹

İbn Nefis bedenin bu şekilde bir yapıya sahip olduğunu açıklarken, bedene canlılık veren şeyin *ruh* olduğuna dikkat çeker. İbn Nefis kendinden önceki düşünürlerin yaptığı gibi nefis ve ruh kelimelerini birbirinden ayrı anlamlarda kullanır.⁴⁶² İbn Nefis, insanın oluşumunu anlatırken, insanı meydana getiren unsurlardan birinin de ruh olduğunu belirtir. Kâmil'in oluşma sürecinde İbn Nefis, Kâmil'in bedenine canlılık veren şeyi **ruh** olarak şöyle anlatmaktadır:

“Allah, insanın organlarını, selin mağaranın içine sürüklediği pek çok çeşit toprak türünden yarattı ve yine insanın vücudunu da o toprağın değişik

⁴⁶¹ Abu Shadi al-Roubi, *a.g.m.*, s.325-334.

⁴⁶² Ruh ile nefsin aynı veya farklı şeyler olup olmadığı konusunda Müslüman düşünürler arasında bir ittifak söz konusu değildir. Bakillânî ve ona tabi olan Eş'arî'lere göre nefis, teneffüs edilen soluk olup, ruhtan ayrı bir şeydir ve ruh arazdır. İbn Hazm ise nefisle ruhun aynı şey olduğunu söyler. Nefsin manevi bir cevher olduğunu en ciddi şekilde savunan Gazzâlî'dir. Râzî'nin de bazı eserlerinde zaman zaman Gazzâlî'nin görüşüne meylettiğine dair ifadeler bulmak mümkündür. Râzî, *el-Muhassal (Kelam'a Giriş)*, s.252-255; Ayrıca Râzî'nin Kur'an ve hadislerde geçen 'nefs' kavramının farklı anlamlara geldiğinin yorumu için bkz: Râzî, *Esâsu't-takdis fî ilmi'l-kelam, (Allah'ın Aşkınılığı, Çev. İbrahim Coşkun)*, İz yay., İstanbul 2006, s.114-116; Gazzâlî'ye göre kalp, ruh, nefis ve aklın birbirinden farklı bir çok anlamı vardır. Ancak bu dört kavram rabbânî ve ilahî latifeyi ifade etme noktasında birleşir ve bu bağlamda eş anlamlıdır. Allah'ın âdemoğluna üflediği ruh ile (Sa'd, 38/72) itmi'nana ererek Allah'a dönen nefis (Fecr, 89/27-28) aynı şeydir. Gazzâlî, insanı insan yapan, onu diğer canlılardan farklı kılan temel özellik olması yönüyle aklın da nefis anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca Gazzâlî nefsi, “rabbânî ve ilahî latife”, “hakiki insan”, “manevi bir cevher”, “insandaki bilen ve algılayan latife” ve “insanın kendisi” şeklinde tarif etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Gazzâlî, *İhya*, c. III, s.3-6; Ruh ve nefsin aynı veya farklı olduğuna dair farklı bir yaklaşım için bkz: Cevziyye, *a.g.e.*, s.290-294.

*bölümlerinin tamamından yarattı. Bu toprak (çamur) ısındığında, ondan bir hayli duman buharlaştı ve onun bazıları insan **ruhunun** yapısına benzer ince ve uçucuydu (havaî); böylece insan **ruhu** onlardan teşekkül etmiş oldu ve bu tarzda insanın şekillenmesi tamamlandı.*⁴⁶³

İbn Nefîs'in bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere ruh, ince (latif), saf kan ve havanın karışımından ibaret bir yapıya sahiptir. Kısaca İbn Nefîs'in düşüncesinde ruh, insana canlılık veren bir şey olup, nefsten tamamen farklı bir yapıya sahiptir. İbn Nefîs'in bu şekildeki ruh anlayışının, Nazzâm gibi ilk dönem Kelam âlimleri tarafından benimsenip savunulduğu bilinmektedir. Fakat böyle bir ruh telakkisinin, yani ruhun latif bir cisim olduğu düşüncesinin, kaynağı konusunda farklı referanslara atıfta bulunulsa da genellikle Aristoteles ve ondan da Yunanlı hekim ve filozof Galen (Calinus, ö. 200 ?) tarafından İslâm dünyasına aktarıldığıyla ilgili yaygın bir kanaat vardır.⁴⁶⁴

Müslüman fizyologlar, Galen'in bütün hayatî fonksiyonları ruh (pneuma) kavramına bağlayan sistemini takip etmişlerdir. Onlar, insana canlılık veren ve kalbin kıvrımlarında latif bir cisim olarak düşündükleri ruh ile maddeden ayrı bir

⁴⁶³ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.5.

⁴⁶⁴ İbn Nefîs üzerine araştırmalar yapan Max Meyerhof, Galen'i takiben Arap hekimlerinin canlı ruhun saf kan ve hava karışımından yaratıldığına inandıklarını ifade etmektedir. İbn Nefîs, *The Theologus Autodidactus Of Ibn Al-Nafis*, (edit. and Çev. Max Meyerhof- Joseph Schacht), Oxford 1968, s. 40; Ayrıca bkz: Râzî, *el-Muhassal (Kelam'a Giriş)*, s.252-253; İbn Sînâ'nın da benzer şekilde ruh-nefs ayrımı yaptığı bilinmektedir. Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs (Avicenna's De Anima)* s. 63; İbn Sînâ burada ruhun, bedenî nefsanî kuvvelerin ilk taşıyıcısı olduğunu belirtir ve onu, cism-i latif olarak niteler.

cevher olarak nefis kavramının birbirine karıştırılmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Anlaşılan bu şekildeki bir ruh anlayışının İbn Nefîs'i de etkilediği görülmektedir.⁴⁶⁵

İbn Nefîs'in canlı ruh (*the vital spirit*)⁴⁶⁶ anlayışının bir benzeri, İbn Tufeyl'in Hayy'ın da da görülmektedir. Hayy, anne ceylanın neden öldüğünü anlamak için onun kalbini yardıktan sonra, ceylanın yüreğinden çıkan şeyin, ateş türünün bir bireyi olabileceğini düşünür. Bu konudaki düşüncesini pekiştirmek için bir başka hayvan yakalayıp onun üzerinde inceleme yapmaya başlar. O, hayvanın göğsünü yardıktan sonra, yüreğini bularak sol yanını açar. Anne ceylanınkinden boş bulunduğu göz, beyaz sise benzer buharlı bir hava ile doludur. Parmağını içine sokar, hayvanın yüreği el yakacak derecede sıcaktır. Ancak Hayy parmağını sokar sokmaz hayvan ölüverir. Buradan Hayy, hayvanları canlı kılan şeyin gördüğü o sıcak buhar olduğu sonucuna ulaşır. Bu sıcak buhar yürekten ayrılır ayrılmaz hayvanlar ölmektedir. İbn Tufeyl'in *hayvansal ruh* diye isimlendirdiği şey, hayvanlara canlılık vermektedir. Filozofun burada hayvansal ruh tamlamasından maksadı, İbn Nefîs'te olduğu gibi, canlandırıcı ruhtur. Bütün hayvanlarda olan bu ruh, bitkilerde ve insanlarda da vardır. Bu hayvansal ruh eğer bedenden çıkar ya da başka bir biçimde yok olursa, bütün beden cansız kalır ve dirilik yerini ölüme bırakır.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Nasr, S. H., *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, (Çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s.159-162; Kutluer, İlhan, "Calinus" md., *D.İ.A.*, c. VII, İstanbul 1993, s.33.

⁴⁶⁶ Canlı ruh olarak tercüme ettiğimiz 'the vital spirit' tamlaması, felsefî bir akımı, 'vitalizm'i çağrıştırmaktadır. 'Dirimselcilik, hayatiye' şeklinde de anılan vitalizm, genel olarak; hayat olaylarını fiziko-şimik (fizik-kimya'ya ait) olaylara irca edilemeyeceğini, varlığın canlı olduğunu, canlı varlıkta özel bir yaşama gücünü varlığını kabul eden her doktrine verilen isim olarak kullanılmaktadır. Bkz: Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ yay., Ankara 1987, s. 297-299.

⁴⁶⁷ İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.26-27. 29-31; (*Ruhun Uyanışı*, s.78-81, 88-90.)

İbn Tufeyl ve İbn Nefis insana canlılık veren ruha aynı anlamı vermiştir. İbn Tufeyl Hayy’a ruh ve çeşitlerini (hayvanî, bitkisel ve insanî) keşfettirirken, İbn Nefis’ten farklı olarak daha fazla ayrıntıya girer ve kendinden önceki hekim ve filozofların ruh hakkında kullandığı terminolojiyi kullanır. Fakat İbn Tufeyl, İbn Nefis’in yaptığı şekilde, herhangi bir ruh-nefs ayrımı yapmamaktadır ve eserinde *nefs* terimine dahi yer vermemektedir. Bunun yanında İbn Nefis, İbn Tufeyl’in aksine ruh kelimesinden daha ziyade nefis kelimesini fazlaca kullanmaktadır.⁴⁶⁸ Özetle İbn Nefis’in felsefesinde ruh-nefs ayrımına yapılan vurgu dikkat çekmektedir. İbn Nefis’in ruhu bu tarzdaki kullanımına değindikten sonra, onun *nefs* kelimesine nasıl bir anlam verdiği ve onun bedenle nasıl bir ilişki içinde olduğuna ayrıntılı bir şekilde bakabiliriz.

İbn Nefis’e göre nefis, insanın **ben** dediğinde işaret ettiği şeydir. Bu işaret edilen şey, beden veya onun parçası olamaz. İbn Nefis beden ve onun parçalarının değişikliğe uğramasına karşılık, nefsin herhangi bir değişikliğe maruz kalmadığını, onun devamlı aynı hal üzere olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁶⁹ Düşünürümüz, beden ile

⁴⁶⁸ İbn Tufeyl ve İbn Nefis’in ruh anlayışlarının karşılaştırması için bkz: Kruk, Remke, “İbn Tufayl: A Medieval Scholar’s Views on Nature”, *The World of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde, s.86-87.

⁴⁶⁹ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.28; İbn Nefis’in ‘ben’ diye anlatmaya çalıştığı ‘nefs’ kelimesi, Kur’an’da çoğu yerde “kişi” anlamında kullanılmaktadır. İnsanın benlik şuuruna sahip olduğunu belirten ve felsefesini “ben” (hodi, ene) kavramı üzerine kuran Pakistan’lı düşünür Muhammed İkbal (1873-1938), İslâm düşüncesinde ele alınan ‘nefs, ben’ telakkilerinin eksik taraflarının olduğunu ifade eder. Ona göre benlik, anlama, düşünme ve isteme fiillerinde idrak edilmelidir. Benlik, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizama konan yön verici bir enerjidir. İkbal, Kur’an’dan konu ile ilgili ayetleri kendine göre anlamlandırarak “ben” kelimesine farklı anlamlar yüklemektedir. Örneğin; “De ki, herkes yaratılışına -kendi asli tabiatına- göre davranır. Rabbiniz kimin daha çok hidâyet üzere olduğunu en iyi bilir.” (İsrâ, 17/84) ayetinde geçen **ya’melu (davranır)** kelimesine dikkat çeken İkbal, hakiki

nefs arasında böyle bir ayırım yaparken, bu iki husus arasındaki farklılıkları sadece değişip değişmeme özelliğiyle sınırlamaz. O beden ile nefis arasındaki ayırımı başka özellikler vererek pekiştirmeye çalışır.⁴⁷⁰

Bu bağlamda İbn Nefis, şu hususlara da dikkatlerimizi çekmektedir:

*“İnsan, çoğu zaman bedeni konusunda gaflet içindedir. Kalp ve beyin (dimağ) ve bunun benzerleri gibi. Fakat insanın **ben** diye işaret edilen nefsten gafil olması imkânsızdır. Bundan dolayı nefsin, bedenden farklı bir şey olması zorunludur. Beden ise, şüphesiz, duyularla algılanabilir bir cisimdir. Fakat nefis, böyle değildir; o, mücerred bir cevherdir. Onun araz olması imkânsızdır. Beden kendisiyle kaimdir. Oysa arazlar, ancak cevherlerle*

şahsiyetimizin bir şey değil, bir *fiil* olduğunu belirtir. Ben’in tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici davranışında saklıdır. Bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, iradeli davranışlarımda, gaye ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundasınız, diyerek konuya farklı bir bakış açısı getirmektedir. Bkz: İqbal, *a.g.e.*, s.106-107; Ayrıca bu konunun detaylı bir tahlili için bkz: Aydın, Mehmet, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1987, c. XXIX, s.83-106.

⁴⁷⁰ İşrâkî felsefesinin kurucusu Sühreverdî de insanın bedeniyle değil de zatıyla insan olduğunu vurgular. Filozof evvela “sen başkasın bedeninin başkadır” diyerek bedeninin nefisle başkalığını belirtir ve buna iki delille işaret eder. Bedenin daima değiştiği delili; eğer insan bedenden ibaret olsaydı veya ondan bir cüz olsaydı, her zaman benliği değişirdi. Nasıl insan bedeninin aynı olursa ki, beden tehallül ediyor da bedeninin ondan haberi olmuyor. Şu halde insan bütün bunların ötesindedir. Bkz: Sühreverdî, *Heyâkîlu’n-Nûr*, s.3-4; Sühreverdî, nefis (ruh) ile bedeninin birbirinden farklı olduğunu bu şekilde açıklarken, o, ruhu, mücerret bir nûr olarak düşünür. Fakat bu nûr kesinlikle Allah Te ‘âlâ’nın aynı değildir. Ondan bir cüz’ de değildir. Nûr diye belirttiği bu ruh, Mebde’den feyzini alır ve O’ndan sudûr ile varlık bulur. Yani hâdistir. Bir fitil ateşten yandığı zaman ateşin ziyasından eksilme olmadığı gibi, ruh da Mebde’den hiç bir şey eksiltmeden feyezân etmektedir. (Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 51.)

*kâimdir. Bu yüzden nefis, cevher olmak zorundadır ve cismani maddelerden mücerred olması gerekir.*⁴⁷¹

İbn Nefs'in nefis-beden ilişkisine dair bu görüşleri İbn Sînâ ile paralellik arzeder. Düşünürümüz de beden ve nefsin birbirinden ayrı özelliklere sahip olduğunu belirtmekle nefsin ayrı bir ferdiyeti olduğuna işaret etmektedir. O, nefis her ne kadar bedenle ilişkili olsa da onun maddiyattan uzak manevi bir cevher olması gerektiği konusunda da gerekli izahları yapmaktadır. İbn Nefs, nefsin cismanî bir şey olup olmayacağına dair açıklamalarda bulunmaya devam eder:

“Nefs,cevher olmak zorundadır ve cismani maddelerden mücerred olması gerekir. Aksi takdirde o, ya bir cisim veya bir cismin içinde olmaktadır. Eğer nefis böyle olsaydı, yani cisim veya cismin içinde olsaydı, o bir mekana, şekle sahip olabilir ve kısımlara da ayrılabilirdi. Çünkü her cisim veya cisimdeki kuvvet, bir beden içinde olur ve bu özelliklere (mekan, şekil ve bölünebilirlik)

⁴⁷¹ İbn Nefs, *a.g.e.*, s.29; Krş: Râzî, *el-Erba 'în fî usûli'd-dîn*, (thk: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1986, I-II, c. II, s.18-31; İbn Nefs'in çağdaşı bir filozof olan İbn Kemmüne (ö. 676/1277) de İbn Nefs gibi düşünür ve nefsin, bir cevher olduğunu, bir cisim veya bir cismin parçası olmadığını belirtir. O, nefsi cismin kemâli olarak düşünmektedir. İbn Kemmüne, insandaki varlığın beden ve nefsten meydana geldiğini belirtir. O, aynı zamanda nefis ve beden birlikteliğini savunarak, bunlar arasında ayırım yaparak insanın nefsten veya bedenden ibaret olduğuna dair görüşleri reddeder. İbn Kemmüne nefsi aynı İbn Tufeyl gibi bitkisel, hayvansal ve insanî nefis diye kısımlara ayırır. Filozof, insan nefsinin ruhanî bir cevher olarak tanımlar. Ona göre nefis, düşünceye ait eylemleri akletmesi ve genel aktiviteleri idraki yönünden, bedenin ilk olgunluğudur. Nâtık nefis de denilen bu insanî nefsin bilici kuvvet “el-kuvvetü'l-âlîme” ve yapıcı kuvvet “el-kuvvetü'l-âmîle” diye kuvveleri vardır. İbn Kemmüne'ye göre akıl, bu iki kuvveye birden verilen isimdir. Bkz: Saruhan, Müfit Selim, “İbn Kemmüne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6 (2005), sayı: 15, s.293-295.

*maruz kalır. İnsan nefsinde, idrak edilen (algılanabilen) şeyler ve bilgiler vardır. Eğer nefis, cisim veya cisimle ilgili bir şey olsaydı, bu ilimler, zorunlu olarak bölünmüş olur ve orada sadece bir bilgi (notion) olmazdı. Bu ise muhaldir. Bundan dolayı insanın nefsi, cismani maddelerden soyutlanması gerekir.”*⁴⁷²

İbn Nefis’in yukarıdaki ifadelerinde, özellikle nefsin, cisim veya onun gibi özelliklere sahip olmadığını açıklarken, gerek kendi zamanında gerek daha önce Kelam ve Felsefe alanında çokça tartışılan konuya açıklama gayreti içinde olduğunu görmekteyiz. Râzî, *el-Muhassal*’da Kelamcıların insan ben’inin cisim olduğunu zannettiklerini belirtir. Ayrıca Kelamcıların çoğunun o’nun duygu ile algılanan bir yapı (bünye) olduğunu söylediklerini belirterek bunun zayıf bir görüş olduğunu ifade eder. Râzî bunları ifade ettikten sonra, nefsin cisim olmadığını İbn Nefis’le benzer açıklamalarla temellendirmeye çalışmıştır.⁴⁷³

İbn Nefis, nefsin cisim ve cisimsel özelliklere sahip olmadığını açıklarken, onun bir başka yetisine daha dikkat çekmektedir: Bilme ve algılama yetisi. Nefis, bilinç ve kişiliği temsil etmektedir. Kur’an’da; “*Allah ölecek olanın canını ölümü zamanında, ölmeyecek olanın canını da uykusunda alır.*”⁴⁷⁴ ayetinde, uyku veya ölüm anında vücuttan ayrılan şey, **nefs** olarak gösterilmektedir. Zira uyku yahut ölüm durumunda, insan bilincini ve buna bağlı olarak da kişiliğini kaybetmektedir.⁴⁷⁵

⁴⁷² İbn Nefis, *a.g.e.*, s.29.

⁴⁷³ Krş: Râzî, *el-Muhassal (Kelâm’a Giriş)*, s.252-253.

⁴⁷⁴ Zümer, 39/42.

⁴⁷⁵ İmam Mâtürîdî’ye göre insanda bir nefis bir de ruh vardır. Nefsin ve ruhun birlikte bedenden ayrılması ölümdür. Uyku halinde ise nefis bedenden ayrılır, ruh kalır. Dolayısıyla uyuyan kişi hayattadır, fakat bazı faaliyetleri açısından ölü gibidir. Örneğin uyku halinde insan, uyanıklık

Bu ayette de, insanın nefsinin, genetik yapının sistem programı gibi olup bilgi ve eylemlerle gelişebilen software programlarıyla donatıldığı hususu vurgulanmaktadır. Ruh ise, vahiy ve ilahî bilgi demek olup, bu ilahî bilgi bir program gibi insan nefesine kurulmaktadır. O halde insanın kişiliği ve bilinci (*nefs*), biyolojik varlığından (*halk*) farklıdır. Kişiliğini oluşturan bilgiler yani üflenmiş ruh da bu kişiliğinden yani nefsinden farklıdır.⁴⁷⁶

İbn Nefis nefsin maddi bir şey olmadığını ispatladıktan sonra, nefs-beden münasebetinde hangisinin önce var olduğu meselesini ele alır. Düşünürümüzün bu konuda rasyonel bir çizgi takip ettiğini ve insanın beden önce yaratıldığına dair çoğunluğun görüşünü benimsediğini görmekteyiz.⁴⁷⁷ İbn Nefis bu hususu şöyle rasyonalize etmektedir:

halindeki gibi idrak, düşünme ve görme gibi birtakım duyularının olmadığını biliriz. Fakat insan uyku halinde nefsin bedenden ayrılmasıyla, bilme ve algılama yetisini kaybeder, buna karşın canlılığı sağlayan gücü (ruhu) kaybetmektedir. Mâtürîdî, ruhun çıkmasıyla gerçekleşen ölümden sonra bedenin şekil itibarıyla aynı kalmasına rağmen idrak gücünün kaybolduğuna dikkat çekerek, canlılığı sağlayan güçle idraki sağlayan gücün aynı olmadığını belirtmiştir. Bzk: Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr., 644a, (Dalkılıç, a.g.e.'den naklen, s. 63).

⁴⁷⁶ Düzgün, Şaban Ali, “Halk ve Emr Varlıkları,” *Basılmamış Ders Notları*.

⁴⁷⁷ Bedenden önce ruhun veya nefsin yaratıldığını iddia edenler, görüşlerini temellendirmek için “Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye onları kendilerine şahit tutmuştu. Onlar da, ‘Evet buna şahidiz’ demişlerdi.” (A’raf, 7/172) ayetini delil getirerek, olayın geçtiği zaman diliminde henüz bedenlerin bulunmadığı halde Allah’ın Rabliğine şahit olmanın söz konusu olduğu ileri sürülerek, ruhun bedenden önce yaratıldığını ileri sürmüşlerdir. Fakat Kur’an’ın insanın yaratılışıyla ilgili ayetlere bütün olarak bakıldığında, meselenin böyle olmadığı anlaşılabacaktır. Ayrıca Kur’an’ın bu ve benzeri ayetlerde kullandığı ifadelerin birer sembolleştirmeden ibaret olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Konuyla ilgili detaylı

*“Nefs, insan bedeninin oluştuğu karışık maddelerin varlığından önce meydana gelmiş olamaz. Çünkü nefis, bu karışık maddenin varlığından önce var olsaydı, nefis, ne bir ne de çok olurdu ve onun vücudu mümkün olmazdı. O zaman nefsin, çok olması mümkün değildir. Çünkü her türün bireyleri, onunla ilgili olan madde açısından farklıdır. Bundan dolayı bireyler, bu maddenin varlığından daha önce çok değildirler. Onun tek olması da mümkün değildir. Eğer nefis tek olsaydı, ona bağlı olan bütün bedenler, çok olmakla birlikte, bir nefse sahip olmuş olacaktı ve onların her biri tarafından elde edilen bilgiler de, herkes tarafından elde edilmiş olurdu ki, bu muhaldir. Bundan dolayı insan nefsi, insan mizacıyla beraber bu karışık maddenin varlığından sonra olması gerekir. Bu maddenin varlığı da, insan nefsinin varlığı için şarttır.”*⁴⁷⁸

bilgi için bkz: Mâtürîdî , *Te’vilâtü’l-Kur’an*, (thk: Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, c. VI, s.,; Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-metâin*, Dâru’n-Nehdati’l-Hadîse, Beyrut trs., s.153; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, c. XV, s.50-52; Elmalılı, *Hak Dini*, c. IV, s.171-175.

⁴⁷⁸ İbn Nefîs, *a.g.e.*, s.29-30; Krş: Râzî, *el-Muhassal*, s.256; Gazzâlî de ruhların bedenler var olmadan önce mevcut olmadıklarına dair İbn Nefîs’le benzer aklî delili kullanır: “Şayet ruhlar ezeli olsaydı, ezelde ya tek veya çok olacaktardı. Her iki durum da imkân dahilinde değildir. Çünkü ruhlar ezelde tek olsalardı, bedenlerle birleşmeleri anında, ya bu teklik halinde kalacaktardı veya çoğalacaktardı. Birinci duruma göre, bütün insanlarda tek bir ruhun olması gerekirdi ki, bu da, bir insanın bildiği bir şeyi bütün insanların bilmesi veya bir insanın bilmediği bir şeyi bütün insanların bilmemesi sonucunu ortaya çıkarırdı. Böyle bir durumun kabulü ise imkânsızdır. Ruhların bedenlerle birleşmeleri anında çoğalmalarına gelince, bu da, mümkün değildir. Çünkü cisimler gibi miktarı ve ölçüsü olan bir şeyin iki parça olmaması ve bölünmemesi imkânsızdır. Çünkü her cisim bölünebilir. Ancak miktarı, ölçüsü ve mekânı olmayan bir şey bölünemez.” Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s.109.

İbn Nefis insanın bedeninin nefsten önce olması gerektiğini bu şekilde açıklarken, onun bir Kelamcı olarak Gazzâlî ve bir filozof olarak İbn Sînâ ile benzer ifadelerle konuyu açıkladığını görmekteyiz. İbn Nefis nefsin bedenden önce var olmadığını açıklarken, “*Bundan dolayı insan nefsi, insan mizacıyla beraber bu karışık maddenin varlığından sonra olması gerekir. Bu maddenin varlığı da, insan nefsinin varlığı için şarttır.*” cümlelerini ifade etme gereğini duyması, bize göre düşünürümüzün nefis ile beden arasında bir ilişkinin varlığını belirtmek zorundalığından kaynaklanmaktadır. İbn Nefis beden-nefs birlikteliğini ve bahsettiği maddenin nefisle irtibatını açıklamak için *acbü’z-zeneb* hadisine başvurur.⁴⁷⁹

İbn Nefis bu maddenin (*acbü’z-zeneb*) sperm veya buna benzer şeylerden meydana geldiğini ifade eder. Düşünürümüzün hem insanın nefsiyle bedeni arasındaki ilişkiyi hem de tekrar dirilişin niteliğini açıklamak için bu maddeye ayrı

⁴⁷⁹ *Acbü’z-zeneb* konusunda rivayet edilen hadislerin pek çok varyasyonu vardır. Fakat konumuz gereği hadisin tekrar dirilişle ilgili rivayetini vermeyi uygun görüyoruz. “*Toprak insanoğlunun acb dışındaki bütün cesedini yiyip tüketir. İnsan acb’den yaratılmıştır; tekrar ondan meydana getirilecektir.*”; el-Muvatta, “Cenâ’iz”, 48; Müsned, II, 322, 428; Müslim, “Fiten”, 142; Ebu Dâvûd, “Sünnet”, 24); Molla Sadrâ, insanda canlı kalacak ve Allah’ın insanoğlunu ondan tekrar diriltecek dediği *acbü’z-zeneb*in farklı yorumlamalarını bizlere şu şekilde aktarır: Bazı filozoflar bu maddeyi (*acbü’z-zeneb*), ‘ruh’ (soul) olarak yorumlamışlardır. Teologlar ise bunun insan vücudundaki basit bir atom olduğunu söylerken, İbn Arabî de buna ‘insanın özü’ anlamı vermiştir. Sadrâ’ya göre ise, *acbü’z-zeneb* ifadesi ‘hayal gücü’ (*the power of imagination*) anlamına gelir. Bundan dolayıdır ki, bu kuyruk sokumu kemiği (*acbü’z-zeneb*), insanı, tabiat ve maddeye bağlar. Bu hayal gücü de ahirette maddenin yerini almaktadır. Bu sebeble öbür dünyada, hiç bir oluş süreci ve potansiyelden aktiviteye geçme (bi’l-kuvve’dan bi’l-fiile) süreci yoktur, fakat anında yaratılma vardır. Çünkü hayal gücü (*acbü’z-zeneb*), anında kendi objesinin hepsini yaratmaktadır. Bkz: Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, New York 1975, s.259.

bir önem atfettiği görülmektedir. İbn Nefis'in sisteminde insanın yeniden dirilişi, nefs-beden birlikteliğinde meydana gelir. İşte bu yüzden o, nefsin yanında bedende de yok olmayacak bir maddenin olduğunu açıklaması gerekir ki, mesele daha rasyonel bir çerçevede izah edilebilsin. İbn Nefis meseleyi şu şekilde açıklar:

“Nefs, insan vücudundaki maddeyle irtibatlı olduğunda, ondan beslenir ve aletler ondan yaratılır. İşte beden bu maddeden meydana gelir. Bu madde ‘acbü’z-zeneb diye isimlendirilir. Nefs var olduğu müddetçe, bu maddenin yok olması muhaldir. Aksi takdirde nefis, meydana gelme hususunda ona ihtiyacı olmaz ve nefsin varlığı da, ona bağlı olmazdı. Bu ise bir çelişkidir. Bunun için, insanın nefsi varolduğu müddetçe, bu maddenin yok olması muhaldir. İnsan nefsinin yokluğu kabul edilemez. Çünkü kendinde bazen var olma bazen yok olma özelliği bulunan bir maddeye sahip her şeyin yokluğu kabul edilebilir. Fakat insanın nefsi, yokluğu düşünülemeyen hiçbir maddeye sahip değildir. Acbü’z-zeneb de yok olmaz. Bundan dolayı o, beden ölümü ve çürümesinden sonra kalmaktadır. Bu maddenin kalmasıyla nefis, algılamaya devam eder. O, aynı zamanda mutluluk ve elem duygusunu tecrübe eder; bunlar ise kabirdeki mutluluk ve elemidir.”⁴⁸⁰

İbn Nefis'in nefs-ruh, nefs-beden ayırımında, nefsin ölümsüzlüğü konularında hemen hemen İbn Sînâ ile aynı görüşleri paylaştıkları halde, kabir azabı veya nimeti, yeniden dirilişin mahiyeti konularında farklı bir yol takip ettiği görülmektedir. Düşünürümüz âhirete müteallik konuları aklî izahlarla açıklarken, vahyi ihmal etmemektedir. Özellikle insanda *acbü’z-zeneb* denen maddenin çürümeyeceği ve insanın bu madde ve nefisle kabir hayatını yaşayacağını ve yeniden dirilişin bu madde

⁴⁸⁰ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.30.

sayesinde beden-nefs birlikteliğinde gerçekleşeceği düşüncesi gerçekten ilginçtir. Bazı gelenekçilerin dahi *acbü'z-zeneb* konusundaki bu geleneğin güvenilirliğini reddetmesine rağmen⁴⁸¹, İbn Nefis'in bu rivayeti kullanarak bedensel dirilişi savunması, onun kendine özgü tarzıyla vahiy ve akli uzlaştırmayı denediğini görmekteyiz.⁴⁸²

İbn Nefis nefsin ölümsüzlüğünü savunurken aynı zamanda insan bedenindeki *acbü'z-zeneb* denen maddenin de yok olmayacağını iddia etmektedir. Filozofumuzun bununla, insanın yeniden diriltirken yine aynı bedeni kullanması gerektiği, bunun için de tekrar dirilişte insanın kendi özü olan bu maddeyle ba's olunacağına vurgu yapmaktadır. İbn Nefis bu şekilde bir açıklamayla tenasüh düşüncesinin yanlış olduğunu belirtmek ve aynı zamanda bu konudaki hadisleri de dikkate alarak konuyu rasyonalize etmeye çalıştığı söylenebilir. Bunun yanında İbn Nefis'te, beden ölümünden sonra nefsin bu maddenin de yok olmamasıyla, bilme ve idrak etme kuvvelerini kullanabileceği düşüncesi mevcuttur.⁴⁸³

⁴⁸¹ Örneğin bkz: Cevziyye, *a.g.e.*, s.152-153; İbn Hazm, *el-Fasl*, s.205.

⁴⁸² Fancy, Nahyan, *The Virtuous Son of the Rational: A Traditionalist's Response to the Falasifa (Conference Paper for Ancient and Medieval Philosophy)*, Fordham University, Oct. 14-16. 2005, s.35-36.

⁴⁸³ Modern Batı düşüncesinde ölüm sonrası tartışmalarda beden-ruh birlikteliğini savunan teorilerin (Monist teoriler) karşısında, ruhun ölümsüzlüğü teorileri yer almıştır. Ölüm sonrasına ilişkin teorileri şu başlıklar altında görmekteyiz: **a)** Ölüm her şeyi bitirir, **b)** Ruh ölümden sonra başka bir bedenle birleşir, **c)** Ruh ölümden sonra varlığına devam eder, fakat, aktif hale gelmesini mümkün kılan bir bedene kavuşuncaya kadar faal olamaz (Realist Doktrin), **d)** Ruh, herhangi bir bedenle birleşinceye kadar bedensiz olarak var olmaya ve iş görmeye devam eder (İdealist Doktrin), **e)** İnsan benzer bir bedenle yeniden yaratılır (Replika/Benzer Beden Görüşü), **f)** Ölümsüzlük (Varlığa ruhsal olarak devam etmek). İbn Nefis'in özellikle nefsin beden ölümünden sonra da bilme ve idrak ameliyyesini

İbn Nefis kabir azabı/mutluluğunu da açıkladıktan sonra, me'âd'ın nasıl olacağı konusuna geçer. Ondan sonra da insanın cennette ve cehennemdeki durumunu anlatır: *“Me'âd'ın gerçekleşme vakti geldiğinde, nefis tekrar uyanır ve maddeleri acbü'z-zenebe çekmek ve o maddeleri kendine dönüştürerek onu besler. Bu bedenden bir defa daha beden ortaya çıkar. Bu beden, ilk bedenin aynı olmaktadır. Yani aynı bedende aynı nefis beraberdir. Me'âd böyle gerçekleşir. Bundan sonra da nefis, bedeni beslemeyi bırakmaz. Bundan dolayı beden tekrar bir daha yok olmaz. Bu, ister cennette olsun ki, bu açıktır. Fakat cehennemde ise, bu bedendeki cüz'ler yandıkça, nefis döner ve maddelerden acbü'z-zenebin beslediği başka bir beden meydana gelir. Bu bedenler, söz konusu bu maddeyi çevrelemiş gibidir, bundan dolayı bu bedenlere 'deriler (cülûd)' denilir. Bu deriler cehennemde kaldığı sürece, kendi kendilerini yenilerler.”*⁴⁸⁴

devam ettirir, şeklindeki düşüncesi, yukarıda maddelendirilen teorilerden f şikkındaki ölümsüzlük teorisiyle benzerlik göstermektedir. Bu teoride ölümden sonraki algıların, rüyadaki algılar gibi olacağı, fakat rüyadan farklı olarak da ölümden sonraki hayatta gerçeş iletişimler ve karşılıklı etkileşimler olacağı ve gelecek dünyanın arzuların gücünden oluşacağı gibi görüşler hakimdir; Konunun detayları için bkz: Düzgün, Ş. Ali, “Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8:2 (2010), s.11-42; Ayrıca *A.Ü.İ.F.D.*, 51(1) 2010, s.15-46.

⁴⁸⁴ İbn Nefis, *a.g.e.*, s.30; Gazzâlî'nin yeniden dirilişin bedensel olduğuna dair delillerini sıralarken, İbn Nefis gibi o da *acbü'z-zeneb* hadisini kullanır. Fakat Gazzâlî'nin bu maddeyi yorumlayışı İbn Nefis'inkinden farklıdır. Gazzâlî'ye göre meselenin özü şöyledir: Kıyamet ile birlikte gök katlarında ne kadar canlı varlık varsa bunların hepsinin ruhları alınır. Arşın hazinelerinden biri açılır ve oradan yeryüzüne bütün mahlukatın üzerine insan menisine benzer bir yağmur yağar. İşte bu yağmurla diriltilecek insanlar, kabirlerinden yeniden diriltilmiş olurlar. Bkz: Gazzâlî, *er-Dürretü'l-fâhire*, *Mecmuatü'r-resâil* içinde, s.117.

İbn Nefis, yeniden dirilişin bedenlen ve ruhen birlikte gerçekleşeceğiyle ilgili açıklamalarını bu şekilde yaptıktan sonra, doğrudan cennet ve cehennem konusuna geçer. Onun âhirete yönelik sırat, hesap, mizan....vb. konulara girmedğini görmekteyiz. İbn Nefis gelecek hayatın belli yönlerine yani, insanların anlamakta zorlandığı veya üzerinde tartışılan problemleri çözmeye çalışmaktadır. Düşünürümüz cennetin ebediliği konusunda- bu konuda genel bir ittifak olduğundan- herhangi bir açıklamaya girmeden, cehennemde azabın ebedî olduğunu bunun da nasıl olacağı hakkında bilgi verir. Yukarıda yaptığı izahlarda Kur'an ayetlerine referansta bulunmayı da ihmal etmez. Örneğin İbn Nefis *deriler (cülûd)* terimiyle, “*Nihayet oraya geldikleri zaman kulakları, gözleri ve derileri, işledikleri şeye karşı onların aleyhine şahitlik edecektir. Derilerine: Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? derler. Onlar da: Her şeyi konuşuran Allah, bizi de konuşturdu.....*”⁴⁸⁵, “*Şüphesiz ayetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakîmdir.*” gibi ayetlere atıfta bulunmaktadır.

İbn Nefis, diğer meselelerde olduğu gibi, bu konuda da ilk önce dinin getirdiği şeylerin akla aykırı olmadığını ima etmekte, daha sonra yaptığı izahların Kur'an'ın ayetleriyle nasıl örtüştüğünü göstermektedir. Özetle, İbn Nefis, Fârâbî-İbn Sînâ-İbn Rüşd çizgisinde gerçekleştirilmeye çalışılan din-felsefe, akıl-vahiy uyumunu, daha ileri safhalara götürmeye çalışmıştır. İbn Nefis, vahyin akılla çelişmediğini sadece insanın yaratılışı, Allah'a iman, nübüvvet gibi konularda değil, insan aklının çok az bilgi sahibi olabileceği Kur'an'ın *gayb* diye isimlendirdiği âhiret ve ahvâliyle ilgili mevzuularda da, din/felsefe-akıl/vahiy uyumunu, yaptığı

⁴⁸⁵ Fussilet, 41/20-21.

aklîleştirme örnekleriyle göstermiş olmaktadır. İbn Nefîs'in hem kelam hem de tarihi konularda yapmaya çalıştığı rasyonelleştirme çabalarının İslam düşünce tarihinde nadir düşünür tarafından yapılmıştır, denilebilir.

SONUÇ

İslam düşünce geleneğinde mütefekkirlerin görüşlerini farklı yazım tarzlarında ortaya koyduğu bilinmektedir. Roman/hikâye de bu türlerden biridir. Özellikle Kelam ve Felsefe'nin anlaşılması zor olan konularını sembolik romanlarla daha geniş kitlelere anlatma amacı, bu alanda felsefi/teolojik roman geleneğinin oluşmasına etki eden önemli faktörlerdendir. İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'lerle bilinen bu geleneği eserleriyle her dönemde devam ettiren düşünürler olmuştur. İbn Nefîs ve eseri *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye veya Fâzıl b. Nâtk* bunlardandır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden İbn Nefîs'in bu eseri felsefi/teolojik roman geleneğinde bilinmesi gereken önemli yapıtlardandır. İbn Nefîs'in eserini tanımak için, ondan önce ve sonra yazılan bu tür yapıtlar ve içerikleri üzerinde durarak, felsefi/roman geleneğini ve onun ilim dünyasındaki yerini ortaya koymaya çalıştık. Düşünce geleneğimizin önemli bir kısmını oluşturan bu tür eserler, aynı zamanda onu yazan alimin de fikir yapısını yansıtmaktadır. Bu yüzden İbn Nefîs'i tanımak bir anlamda onun eseri hakkında da bilgi sahibi olmanın diğer tarafını oluşturmaktadır. Bilim tarihinde küçük kan dolaşımı keşfiyle tanınan bu düşünürün hayatı ve ilmi şahsiyeti üzerinde durmak çalışmamız ve böyle bir düşünürün, eserlerinin tanıtılması için önemli olduğunu düşünmekteyiz.

İbn Nefîs'in *er-Risâle'si* başından sonuna kadar Kelam ve Felsefe'nin konularıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgilidir. Eserin kahramanı Kâmil'in yaratılış süreci İbn Nefîs tarafından belli bir geleneğin bakış açısını yansıtarak ele alınır. İslam düşünce tarihimizde Câhîz, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, Mevlânâ, İbn Haldûn.....vb. gibi âlimlerin temsil ettikleri 'yaratıcı evrim teorisi'ni düşünürümüz

İbn Nefis de benimsemekte ve bu teoriyi hekimliğini kullanarak geniş bir şekilde açıklamaktadır. Kâmil'in yaratılışını anlatırken İbn Nefis'in vahyin getirdiklerine ne kadar sadık ise, bir o kadar da tıbbın/bilimin verilerine dayanan rasyonel açıklamalar yapmaktadır. Onun, eserin genelinde gördüğümüz, din-felsefe/akıl-vahiy arasında çatışma olmadığı bilakis uyum olduğu yönündeki görüşü, Kâmil'in yaratılışında da kendini göstermektedir.

İbn Nefis, tabiatın çocuğu olarak nitelendirebileceğimiz Kâmil'in yani insanın aklen neyi/neleri bilebileceği üzerinde durmaktadır. İbn Nefis'in Kâmil örneğinde akla yaptığı vurgu, ne İbn Sînâ ne de İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'larında görülmemektedir. Bilgi kaynağı olarak aklın verilerine güvenen İbn Nefis, insanın herhangi bir dış kaynağa baş vurmadan da Allah'ın varlığına ulaşabileceğini yoğun bir şekilde işlemektedir. Özellikle insanın yaş dönemlerini dikkate alarak isbât-ı vâcip metodlarından bazısına da yer vermektedir. Özellikle Allah'ın varlığına ulaşma konusunda, selefi İbn Tufeyl'den farklı olarak, düşünürümüz vahyin dışında akıldan başka bir bilgi vasıtası kullanmamaktadır. Halbuki İbn Tufeyl de aklın verilerine oldukça geniş yer vermiş, fakat bunun yanında 'ilham/sezgi'yi de bilgi aracı olarak işlemiştir.

İbn Nefis'in akla verdiği değer, onu vahyi göz ardı ettiği anlamı taşımamaktadır. Eserinin çoğu yerinde vahyin öğretilerinin -her ne kadar zikretmese de- akılla çelişmediğini örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Nübüvvet konusunda da bunu görmekteyiz. Nübüvvetin gerekliliği, peygamberliğin belli bir aşama takip ederek mükemmele doğru gitmesi, son peygamberin hayatı ve şahsi özellikleri hakkında yaptığı açıklamaların tamamı vahyin verilerinin rasyonel olduğudur. Herhangi bir ekole mensup olmayan İbn Nefis, görüşlerini açıklarken farklı

alanlardan düşünürlerle benzerliklerini veya farklılıklarını görmek mümkündür. Örneğin, nübüvvetin gerekliliği konusunda (aslah meselesi) Mu'tezilî-Mâtürîdî ve İbn Sînâ çizgisinde bir görüş serdederken; me'âd konusunda da bazı gelenekçilerin dahi kullanmadığı 'acbü'z-zeneb' hadisini, İbn Nefis'in temel dayanak noktası olarak kullandığını müşahede etmekteyiz.

Daha çok vahyin verdiği bilgiler ölçüsünde görüş belirtilen Sem'ıyyât konularında, İbn Nefis aklın burada da fonksiyonelliğini göstermektedir. O sadece peygamberin kendisi ve getirdiği hususlarda değil, İslam tarihinde yaşanan ve daha sonra insanlığın karşılaşacağı olaylarda da aklen çıkarımlarda bulunarak, bir anlamda farklı yönünü ortaya koymaktadır. Vahyin verdiği bilgileri ve İbn Nefis'in bunları işlediği hemen hemen her konuda, düşünürümüzün rasyonelleştirme metodunu görmekteyiz. Onun yapmaya çalıştığı bu teşebbüsleri bir varsayım olarak değil, herhangi bir grup veya taraftar endişesi taşımayan bir mütefekkirin metodu olarak görmek gerekmektedir.

ÖZET

Turgut, Ali Kürşat, “İbn Nefis’te İnsanın Zihinsel Tekâmülü”, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 329 s.

Felsefî/teolojik roman geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri de İbn Nefis’tir. Onüçüncü yüzyılda yaşamış önemli bir bilim adamı olan İbn Nefis, tıp tahsilinin yanında gramer, mantık ve hukuk tahsil etmiştir. Çok çeşitli alanlarda eser veren İbn Nefis’in özellikle *er-Risâletü ’l-Kâmilîyye fi ’s-Sîreti ’n-Nebeviyye* adlı eseri, felsefî/teolojik roman geleneği açısından ayrı bir öneme sahiptir. İşte bu çalışma, İbn Nefis’in bu risâlede kelimelerin ana konuları üzerinde yapmaya çalıştığı rasyonelleştirme çalışmalarını içermektedir.

Çalışmamızın giriş bölümünde, İslam düşüncesinde felsefî/teolojik geleneği hakkında genel bilgi vermeye çalıştık. Bu geleneğin Batıdaki ütopya tarzı eserlerle ilişkisi üzerinde durarak, bu ikisi arasında karşılaştırmalara da yer vermeye çalıştık. Birinci bölümde ise, çalışmamızın ana temasını teşkil eden İbn Nefis’i, ilmi şahsiyeti ve eserleriyle tanıtmaya gayret ettik. *Er-Risâletü ’l-Kâmilîyye fi ’s-Sîreti ’n-Nebeviyye* adlı eserini, tezimizin temelini oluşturduğu için onun hakkında daha detaylı bilgi vermeye çalıştık. Bu eserin ilk sayfalarında ele alınan evrim/tekâmül düşüncesini ilk önce, düşünce geleneğimiz açısından değerlendirip daha sonra da İbn Nefis’in aynı konudaki fikirlerini değerlendirdik.

Tezimizin ikinci bölümünde ise, insanın herhangi bir dış tesir olmadan saf aklıyla neleri bilebileceği konusu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda konu “ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret”le ilgili meseleler üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. İbn Nefis’in özellikle bu üç konu hakkında yaptığı rasyonelleştirme çalışmalarını vermeden önce, mevzuu hakkında kelamcılar ve İslam filozoflarının

görüşlerine yer verilmiştir. Böylelikle İbn Nefis'in fikir dünyasının derinliğine vakıf olunmaya çalışılmış ve onun meseleye getirdiği farklı bakış açısı ortaya konmuştur.

Ek bölümünde, *Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye* adlı eserin tercümesini vermekle, İbn Nefis'in tarihi olaylar hakkında yapmış olduğu aklileştirme çalışmalarını da göstermiş olduk.

ABSTRACT

Turgut, Ali Kürşat, ‘The evolution of the human intellect according to Ibn al-Nafīs, Phd Thesis, Advisor: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara University The Faculty of Theology, 2010, 329 p.

Ibn al-Nafīs is an important figure in the tradition of Islamic philosophical/theological fiction. He was a 13th century scholar who was an expert in a wide range of subjects including medicine, Arabic grammar, logic and legal jurisprudence. He produced a variety of works in different fields, but his most notable work in the field of philosophical fiction is *al-Risāla al-Kāmiliyya fil-Sîra al-Nabawiyya* (the treatise relating to Kamil on the life history of the Prophet). My theses focuses on the above mentioned work of Ibn al-Nafīs, concentrating on his attempt to rationalise the fundamental principles of Islamic theology.

In the introduction to my theses, I have attempted to provide general information on the tradition of Islamic theology/philosophy and Islamic thought. I have compared this tradition with Western utopia style works and emphasized the connection between the two traditions. In the first section of this theses, I have tried to introduce the subject of my study, Ibn al-Nafīs, through his scholarly identity and through his works. I have explored his work *al-Risāla al-Kāmiliyya fil-Sîra al-Nabawiyya* in detail, as it formed the underlying topic of my theses. The opening pages of the above mentioned discourse, by Ibn al-Nafīs, addresses the theory of evolution. I have first evaluated this theory from a traditional Islamic viewpoint, and then looked at Ibn al-Nafīs’s opinions on the theory.

The second part of my theses focuses on what mankind can learn and comprehend with his pure, unadulterated mind. In this context, I have looked at the

fundamental Islamic principles of ‘ulūhiyya (the oneness of Allah), nubuwwah (prophethood) and akhirah (afterlife)’. I then go onto discuss Ibn al-Nafīs’s studies which seek to rationalise these three principles, but before this, I look at what some other notable Islamic theologians and philosophers have said about ulūhiyya, nubuwwah and akhirah. By adopting this approach, I wish to highlight the unique viewpoint of Ibn al-Nafīs on this matter.

In the appendix, by translating his work *al-Risāla al-Kāmiliyya fil-Sīra al-Nabawiyya*, I have also demonstrated Ibn al-Nafīs’s attempts to rationalise historical events.

EK. ER- RİSÂLETÜ'L- KÂMİLİYYE Fİ'S-SİRETİ'N-NEBEVİYYE

TERCÜMESİ

(3)⁴⁸⁶ Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Allah'a hamd ve nebi ve resûllerin en hayırlısı Muhammed'e, onun aile ve ashabına salat-ü selam dileğinden sonra, Allah'ın yardımına muhtaç hekim Ali b. Ebi'l Kuraşî -Allah onu bağışlasın- şöyle dedi:

Bu çalışmadaki maksadım, Peygamberin hayatı ve dinin emirlerini özet halinde, yani bu risâlenin hacminin elverdiği ölçüde, Fâzıl b. Nâtık'ın Kâmil adındaki kişiden aktardıkları belli noktaları ifade etmektir. Bunları dört bölüm halinde düzenledim:

İlk bölüm; Kâmil adındaki kişinin, Peygamberlerin görevlerini ve doğa bilimlerini nasıl bildiği hakkındadır.

İkinci bölüm; Peygamberin hayatını nasıl bildiği hakkındadır.

Üçüncü bölüm; Şeriatın emirlerinin bilgisine nasıl ulaştığıyla ilgilidir.

Dördüncü bölüm ise; son Peygamber'in (Allah ondan ve bütün peygamberlerden razı olsun) vefatından sonra meydana gelecek olayları nasıl bildiği hakkındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

(4)*Kâmil adındaki kişinin nasıl oluştuğu ve peygamberlerin vazifelerini ve doğa bilimlerini nasıl bildiği hakkındadır.*

Bu bölüm üç fasıldan oluşur:

Birinci Fasil: Kâmil adlı şahsın nasıl oluştuğu hakkındadır.

Fâzıl b. Nâtık der ki:

⁴⁸⁶ Bu rakamlar, tercümesini sunduğumuz eserin Arapça sayfa numaralarını göstermektedir.

Havası ılıman ve bol otlı, ağaçlı ve meyveli bir adada büyük bir sel oldu. Selin akıp geçtiği yerlerin toprakları farklı olduğundan, bu sel sonucunda, değişik yapılardan çok kaliteli bir toprak karışımı meydana geldi. Bu selin bir bölümü, dağın yamacındaki bir mağaraya girdi ve orayı doldurdu. Sel suyu hareketli ve çok kuvvetli olduğundan, mağarayı kapatacak derecede bir çok toprağı ve otu onun ağzına kadar getirmişti. Sonra, sel sakinleşti ve mağara, pek çok toprak çeşidi ve otlarla doldu. Bu olay, ilkbaharda meydana gelmişti. Yaz geldiğinde ise, mağaranın içindeki maddeler ısındı ve küflendi; sonra mağaradaki toprakla beraber ısınan maddeler içeride oluşan sıcaktan dolayı, dengeli bir karışım haline gelinceye kadar pişmeye devam etti. Bu maddelerin kıvamı yapışkan olup, organların oluşması için de müsait bir yapıya sahipti; bu yapışkan kısımların her parçası, çeşitli toprakların karışımı olduğu için farklılık göstermekteydi. Bundan dolayı karışımın bir kısmı, kalbin tabiatında olduğu gibi sıcak ve kuru; diğer bir kısmı insanın ciğer yapısına benzer biçimde sıcak ve rutubetli; bir kısmı ise, insan kemiklerinin yapısı gibi soğuk ve kuruydu. Yine bu karışımın bir kısmı, insan beyninin yapısı gibi soğuk ve nemli; diğer kısımları ise, insan sinirlerinin ve etinin yapısıyla benzerlik göstermekteydi. Özetle; bu karışım, insanın bütün organlarının yapısına benzer şeyler içermekteydi. Mağarada oluşan yapışkan maddenin her bir kısmının kıvamı, bir organın yapısına uygun ve kendisinden bu organın şekillenebileceği bir özelliğe sahipti. (5) Bu nedenle, bu yapışkan maddenin her parçası, bir insanın organlarına dönüşebilmeye müsaittir. Allah keremini, onu hak eden hiç kimseden esirgemez ve Allah, hiç kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemeyiz. Bu yüzden, Allah, insanın organlarını bu yapışkan maddenin parçalarından ve insanın vücudunu da o parçaların tamamından yarattı. Bu toprak ısındığında, ondan çokça duman buharlaştı ve bu buharın bir kısmı,

insan ruhunun yapısına benzer şekilde ince ve uçucuydu; insani ruh bundan meydana gelmiş ve insanın şekillenmesi tamamlanmıştı.

Bu insan, rahimde oluşan insana göre bir kaç yönden farklıydı. İlk olarak; bu insanın meydana gelişi, yumurtadaki civcivin oluşumuna benzemektedir. Mağara yumurtanın kabuğu, içindeki maddeler de yumurtanın sarısı ve beyazı mesabesindeydi. Civcivi oluşturan bu parçalarla, organların yapısı birbirine benzer özellikteydi. Diğer parçalar da, civcivin şekillenme sürecinde onun beslendiği şeylerin, daha önce bahsi geçen parçaların, yapısına benziyorlardı. İkinci olarak; bu insanın bedeni çok büyük olması gerekir, çünkü, organlarının olduğu parçalar büyüktür. Bu, rahimdeki meni parçalarından oluşan ceninin organlarının tersineydi. Üçüncü olarak; bu insanın mağarada kaldığı süre içinde beslendiği madde boldur ve aynı şekilde orada kalbine canlılık veren hava da çoktur. Bundan dolayı organları kuvvetleninceye ve kavrayışı, hareketleri güçleninceye kadar bu insan mağarada kalabilecekti. Bu sebeple o, mağaradan çıkıncaya kadar, rahimde şekillenen bir insandan farklı olarak, hareketlerinde ve algılamasında 10-12 yaşlarındaki bir çocuk gibiydi. Bu insanın mağaradan çıkışı, civcivin yumurtadan çıkışına benzer. Mağaradan çıkma isteği oluştuğunda, ellerini ve ayaklarını hareket ettirdi. Bu hareketlenmeden önce mağaranın girişini kapatan toprağın bir kısmı yıkılmıştı. Bundan dolayı, bu insanın hareketiyle mağaranın kapısı kolayca delinip geçildi ve oradan çıkıncaya kadar bu insan sürünüyor ve emekliyordu.

(6) İkinci Fasl

Kâmil'in ilimleri ve hikmeti nasıl elde ettiğii hakkındadır:

Kâmil mağaradan çıktığında, gökyüzünü, ışığı ve adanın ağaçlarının farkına vardı. Kuşların sesini, nehrin akıntısını, denizin dalga ve rüzgarın ısıklık seslerini

duydu. Çiçekleri ve bitkileri kokladı, ağaçlardan düşen meyvelerden yedi, onların tadını farkettiler, havanın sıcak ve soğukluğunu hissettiler ve bunlara çok şaşırdılar. Kâmil, gözlerini kapadığında, görünen şeyler ona kayboldu, açtığında ise onları tekrar gördü. Aynı şekilde kulaklarını parmaklarıyla kapattığında, sesler kayboldu, açtığında da duyduğunu farkettiler. Yenilebilir şeyleri ağızına götürdüğünde, onların tadını hissettiler, ağızından çıktığında ise tadını hissedemedi. Burnuyla kokladığı ve dokunup hissettiği şeylerde de aynısı oldu. Bu tekraren meydana geldi ve algılayan şeylerin, organların bölümleri ve algılamanın da onların birer vazifesi olduğunu anladı.

Aynı şekilde o, yakalamak için ellerini ve yürümek için de ayaklarını gördü. Bu şekilde görünürdeki azalarının bir çok fonksiyonundan haberdar oldu. Bunun yanında karnının ve göğsünün içindeki organların faydalarını da merak ediyordu. O, görünürdeki organların faydalarına ulaşmış, karın ve göğüsteki organların faydalarını öğrenmeyi de çok merak ediyordu. Bu nedenle, bunları öğrenmek için başka yaratıklara başvurdu. Yakalayabildiği ve ölü bulduğu hayvanların karnılarını yarmaya başladı. Kâmil bu işi, tırnakları, bulduğu kavisli parçaları ve ucu keskin taşlarla ya da buna benzer kesici şeylerle yapıyordu. Bu usulle o, midneyi gözlemledi. Yiyeceğin midenin içinde piştiğini (fermentasyon) gördü. Ayrıca yiyeceğin ağızdan yemek borusuyla mideye girdiğini ve bağırsağın midenin en alt kısmıyla bağlantılı olduğunu anladı. O, bağırsaktan yiyeceğin kalıntılarının makatla birleştiği yerden çıktığını gördü. Kâmil, yiyeceğin saf kısımlarının, mideyle ve bağırsaklarla bağlantısı olan kan damarlarına, sonra da bu damarların karaciğerin çukur bölgesine girdiğini müşahade etti. Ardından da onun karaciğerde bir karışıma dönüştürülüşünü gördü. Daha sonra bu karışımın karaciğerin çekici kısmından (meczeb) gelen

damara nüfuz ettiğini ve onun kollarla aktığını gördü. Bu karışımın kollarda bulunan küçük deliklerden organlara geçinceye kadarki durumunu da müşahade etti. (7) Bu şekilde Kâmil, organların (iç organların) faydalarını öğrendi. O, göğsün içindeki kalbi de inceledi ve onun sağ karıncığının kanla, sol karıncığının ise ruhla dolu olduğunu farketti. Sonra bu karıncığın, ruhun organların içine atardamarlar yoluyla nüfuz etmesi için kasıldığını, ruhun ona tekrar geri dönmesi için de bu karıncığın tekrar gevşediğini anladı. Bu gevşeme anında, akciğerden kalbe hava gelmekte, sonra akciğerin dışardan aldığı hava, ağız ve burundan, gırtlak ve hava borusundan geçerek, akciğer boşluğuna nüfuz eder. Bu işlem, akciğer gevşediği zaman meydana gelir. Daha sonra bu havanın ısınan kısmı, akciğer kasılmasıyla dışarı atılır. Akciğerin kasılması ve genişlemesi, göğüs kaslarının ve diyaframın onu hareket ettirmesiyle meydana gelir. Bu da göğsün genişlemesi ve daralmasından kaynaklanır. Böylece solunum ve ses olayı gerçekleşir, bunun sonucunda Kâmil, bu organların faydalarının neler olduğunu öğrendi. O, anatomi (ilmü't-teşrîh) ilminin büyük bir kısmından haberdar olana kadar, devamlı her bir organı tek tek inceledi. Aynı zamanda o, hayvanları (ve onların özelliklerini) da gözlemliyordu. Kâmil, bazı hayvanların, arslan, leopar ve kurt gibi, cesur, yırtıcı ve et obur olduğunu farketti; yine o, bazı hayvanların da korkak olduğunu ve kendilerini yemek için yakalamaya çalışanlardan kaçtığını farketti. Kâmil'in bu gibi incelemeleri, hayvanların durumlarının çoğu ortaya çıkıncaya kadar devam etti.

Kâmil, daha sonra bitkiler hakkında düşünmeye başladı ve bitkilerin çekirdekten nasıl çıktığını düşündü. O, madde topraktan çekirdeğe temas ettiğinde, çekirdeğin iç kısmını şişirdiğini ve bu şişmeden dolayı kabuğun yarılmasının nasıl gerçekleştiğini tefekkür etti. Topraktan gelen maddeyi emici bir kök olarak nasıl

çıkıldığını ve sonra bitkinin dikey bir şekilde nasıl dışarıya fıskırıp çıktığını anladı. Kâmil, ayrıca bitkilerin yapraklarını da inceledi. Yaprığın alt kısmından üst kısmına kadar akis gibi bir şeyin uzandığını gördü. O akisten her iki tarafa ipciklerin yayıldığını, onunla yaprağın bütün cüzlerine gıdanın ulaştığını ve böylece yaprakların kuvvetlendirildiğini gördü. Ayrıca o, meyveleri gözlemledi, bazı meyvelerin incir gibi, açık bir şekilde bırakıldığını, bazılarının fasulye gibi kabukla örtülü olduğunu, bazısının ise meşe palamudu (pelit) gibi kılıflı olduğunu ve bazısının da buğdayda olduğu gibi ona zar teşkil ettiğini; bazısının da ceviz ve badem gibi, bir örtüden daha fazla olduğunu; üstelik bazılarının kaysı ve badem gibi bir çekirdeği olduğunu; bazılarının ise nar ve kabak gibi çok taneli olduğunu; (8) bazı meyvelerin turuncu ve ceviz gibi tek olduğunu, bazılarının ise üzüm salkımı gibi toplu olduğunu farketti. O, üzümü düşündü, bütün meyvelerin çekirdeklerinde olduğu gibi, bir üzümün çekirdekten kat kat çoğaldığını farketti. O, bunun gayesinin, birinin telef olması durumunda, diğerinin neslini devam ettirmeyi gerçekleştirebileceğini anladı. Sonra o, her üzümde hatta her meyvede onun konumunu ve parçalarının şeklini koruyan bir kabuğunun olduğunu ve bu kabuğun onun rutubetini kolayca buharlaşmasını engellediğini anladı. Ayrıca üzüm tanesinin alt tarafından gelen damarları üzümün etli yerine nüfuz etmektedir. Bu damarlar arasında boşlukları dolduran nem vardır ki, bu da zaten çekirdeğin özünü beslemek içindir. Buradan o, bitkilerin ve hayvanların bütün bölümlerinin belli amaç ve gayeler için olduğunu ve onların hiç birinin faydasız ve gereksiz olmadığını anladı.

Sonra bitkilerden geçip, yağmur, soğuk ve kar gibi meteorolojik olayları ve gök gürültüsü, şimşek ve buna benzer şeyler hakkında düşündü. Ondan sonra o, gök

cisimlerine geçti ve onların hareketlerini, onların ayrı ayrı konumlarını, değişimlerini ve buna benzer şeyleri, daha önce başka bir kitapta açıkladığımız gibi, tefekkür etti.

O zamana kadar Kâmil, ergenlik çağını geride bırakmıştı, yüzü kılla kaplıydı, zekası kuvvetlenmiş ve akıl gücü mükemmel hale gelmişti. Daha sonra o, bu varolanların mantıklı bir şekilde mi tasarlandığına, yoksa kendiliğinden mi meydana geldikleri hakkında düşündü. Eğer onlar başka bir şey tarafından var oluyorsa, onları var eden şey ne olabilir ve onun keyfiyeti nedir? Kâmil bunları merak ediyordu. O, pek çok cismin bazen var olduğunu, bazen de yok olduğunu görüp, bu varlıkların var veya yok olmasının imkânsız olmadığını anladı. Biz bunu **mümkün** olarak isimlendirmekteyiz. O, bu mümkün (dediğimiz şeyin) var veya yokluğunun kendinden olmadığını anladı. Çünkü bu varlık türü, asla bu özellikten (var veya yok olma özelliğinden) yoksun olamaz; bundan dolayı mümkün başka bir şeyden gelmiş olmalıdır. Üstelik, mümkün şeylerin varlıklarını belirleyen bir failin olup olmadığı konusunda da şunu anladı; eğer onun varlığı mümkün olsa, o zaman onun varlığı başka bir sebepten gelmelidir ki bu *teselsüldür*; bundan dolayı varlıkların, var olmaları için *mümkün olmayan* bir yaratıcı olmak zorundadır. Eğer bu olmasa, illet ve ma'luller (sebepe-sonuç) bir arada olur ki bunun da sonu yoktur. Zaten bunların tamamı da mümkünâttandır. Bu yüzden varlıklar, mümkün varlıkların tamamından farklı olan bir yaratana muhtaçtır ki, kendisi de mümkün değildir. O (yaratıcı), **vâcib** olmak zorundadır. Bundan dolayı bu varlıkların yaratıcısı **vâcibü'l-vücûd** (varlığı zorunlu) olmalıdır. Bu ise Allah'tır. O'nun, her şeyi bilmesi (**âlim**) de zorunludur, aksi takdirde O'nun fiili tam olmaz. (9) Yine Allah'ın her şeyi en itinalı (sağlam) bir şekilde yapması (**kâdir**) da zorunludur. Yoksa, her şey, mümkünâtın olması gereken en iyi konumda olmaları gerekmezdi. Böylece Kâmil için, bu mevcûdâtın, vâcibü'l-

vücûd, her şeyi bilen ve her şeyi en sağlam yapan bir yaratıcısının olduğu da açığa çıkmış oldu.

Üçüncü Fasil

Kâmil adındaki şahsın, peygamberlerin varlığının bilgisine nasıl ulaştığı hakkındadır:

Kâmil'in bilgisi anlattığımız dereceye ulaştığında, o, gençliğin hevesiyle dolu olduğu ana yaklaşp zihnini arıtırken, Yaratıcı'nın kulları üzerinde haklarının ne olduğunu bilmek istiyordu. O, Yaratıcıya itaat ve ibadet edilmesi gerektiğinin uygun olup olmadığını ve O'nun yüceliğine layık ibadeti öğrenme metodunun ne olduğunu düşündü ve bu ibadet hakkında bir müddet düşünmeye devam etti. Sonra rüzgarın bu adaya içinde çok sayıda tüccar ve başka insanların bulunduğu bir gemiyi atma hadisesi meydana geldi. Onlar, bu kuvvetli rüzgarın gemiye verdiği hasarı tamir etmek için bir süreliğine adada kaldılar. Geminin yolcuları adada ateş yakmak ve yiyecek toplamak için dolaştılar. Kâmil, onları gördü ve ilk önce onlardan çekindi, sonra onların kendisini görebileceği kadar onların yakınına dikkatle gitti. Onun vücudunun büyüklüğü onların korkmasına sebep oldu, onlar Kâmil'i çağırdılar fakat Kâmil, onlardan kaçtı. Yolcular, ona yanlarındaki ekmek ve yiyecekten biraz attılar. Kâmil bunları yiyince yiyeceklerin çok güzel olduğunu farkettti, çünkü daha önce hiç pişirilmiş (hazır) yiyecek yememişti. Daha sonra Kâmil, onlarla arkadaş oldu; misafirler ona elbise giydirdi. Kâmil, onların yiyeceğini yedi ve onlardan memnun kaldı. Onlar Kâmil'e dillerini öğretmeye çalıştılar. Kâmil onların öğrettiği şeylerin çoğunu öğrendi. Misafirler, ona şehirlerinin durumundan ve yedikleri şeylerden bahsettiler. Kâmil, bunlara şaşırdı. Çünkü o, anlatılan şeylerin başka bir yerde değil de sadece kendi adasında olduğunu düşünüyordu ve bunları duyduktan sonra Kâmil,

onlarla yolculuk yapmak istedi. Böylece onlar Kâmil'i adanın yakınında olan bir şehre götürdüler. O, şehir halkının yiyeceğinden yedi ve giysilerinden giydi, bunlar ona büyük bir zevk vermişti. O, hayatının (o zamana kadarki) ne kadar da kötü olduğunu hatırladı. Çünkü o, sıcak ve soğukta daima çıplaktı ve doğal gıdalarla yetinmek zorundaydı ve yine hayvanlar daima ona saldırıyor ve zarar veriyorlardı.

(10) Kâmil, insanın doğal silahtan yoksun olduğunu ve insanın hazır yiyecek ve giyeceklere ihtiyacı olduğunu anladı. O, yalnız olsaydı iyi yaşayamazdı. Çünkü insan medeni⁴⁸⁷ olmak zorundadır ki, bunun için onun bir toplum içinde yaşaması

⁴⁸⁷ Tusterî'ye (Şemsüddîn Ebû Abdillâh b. Ahmed b. Osman el-Tusterî el-Medenî, ö. 585) nispet edilen başında *Kitâbü mekârîmi'l-ahlâk ve's-siyâse* ve sonun da *Kitâbü mekârîmi'l-ahlâk ve's-siyâse ve'z-zühed ve mâ eşbehü zâlike* şeklinde adlandırılan, Dâru'l-kütübi'l-misriyye "Tasavvuf 1353" nolu nüshada mevcut olan risalesinden şunu naklediyoruz: s. 8v, **Fasl:** Medenileşmeye ihtiyaç ve onun mahiyeti ve faziletini açıklama konusunda: İnsanın zaruri ihtiyaçlarından olan (s. 8z) beslenme, ikamet, giyinme, savunma ve bunun dışındaki şeyleri elde etmek için hem cinsleriyle yardımlaşmaya muhtaçtır. Bir kişi, bu ihtiyaçlarını tek başına yerine getirmeyi istese, işlerin çoğu o kişinin üzerine kalmış olurdu ve bu işlerin yapılması ya imkânsız hale gelirdi ya da mümkün olsaydı çok zor olurdu. Yardımlaşma karşılıklıdır.Âlemin nizamında İlâhi inayet..... İnsanın hem cinsleriyle yardımlaşmaya olan ihtiyacı ve yardımlaşmanın da sosyal hayat olmadan gerçekleşmesinin muhal olduğu ortaya çıkınca, insanın fitri olarak topluma ihtiyacı olduğu sabit olmuştur. Bu toplum da medenileşme (temeddün) diye isimlendirilir. **Fasl:** İnsanların davranışlarının sebepleri farklıdır ve onların hareketleri farklı amaçlara yöneliktir. Eğer insanlar bu fitri ihtiyaçlarını ihmal ederlerse, onların birbirleriyle yardımlaşmaları düşünülemez. Bu da tahribe yol açan bir tartışmayla sonuçlanacaktır. Bundan dolayı insanlar, herkesin hak ettiği konuma saygı göstereceği bir sisteme muhtaçtırlar. Bu sistem insana gerekli hakları tanımakta ve konumuna uygun bir iş sağlamakta, böylece diğer insanlara zarar vermekten alıkoymaktadır. Bu sistem siyasettir. Siyasetin, insanların yaşamlarını düzenlemek için kurallar koyacak bir dine (şariat) ihtiyacı vardır. Eğer Allah Teala, insanların bu kurallar doğrultusunda yaşamasını isteyip, insan bunun aksine toplumdan soyutlanmaya

gerekir. Toplumdaki bir kısım insan ziraatle bazıları çiftçilikle meşgul olur; bir kısmı ekmek yapar, bir diğer grup da eşya nakliyatı yapar, bazıları da terzilik yapar....vb. sonra o, bunları düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: İnsanın iyi yaşaması için bütün bunlara ihtiyacı vardır, şüphesiz insan, alım-satım, kiralama vb. anlaşmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu anlaşmalar tartışmalara sebebiyet vermektedir. **(11)** Çünkü herkes, kendisinin doğru olduğunu ve kimsenin hakkını yemediğini düşünür. Bundan dolayı, eğer insan, tartışmaları sona erdirecek hukukun olduğu bir toplumda yaşarsa, o insan iyi yaşayabilir. Bu hukukun kabul görmesi ve ona itaat edilmesi için, onun Allah tarafından vaz' edildiğine inanılması gerekir. Yine bunun gerçekleşmesi için insanlara bu hukukun Allah'tan geldiğini bildiren doğru sözlü bir kişinin olması gerekir. Bu şahıs, insanın dışında bir varlık olamaz. Çünkü insanın dışındaki hayvanlar kanunu tebliğ etmek bir yana konuşamazlar bile. Bu kişinin melek veya cin gibi insanların çoğunun algılayamayacağı bir mahluk da olmaması gerekir ki, çoğu kimse onlardan gelen şeriatı da duyamazlar; bundan dolayı bu şahıs zorunlu olarak insan olmalıdır.

Sonra Kâmil, düşünüp şöyle dedi: Bu mübelliğ, insanların ve onun dışındaki varlıkların, onu, getirdiklerinde tasdik edeceği bazı özelliklere sahip olmak zorundadır. O'nun getirdiği şeyler, Allah tarafındandır. O bu özelliğe sahip olmamış olsa ve onun Allah'la irtibatı da olmasa ayrıca haber verdiklerinin Allah'tan olduğu konusunda güvenilir bir kişi de olmasaydı, insanlar onu tasdik etmezlerdi. Buna

ve kendi başına yaşamaya meylederse, o zaman bu adaletin getirmiş olduğu faziletten kaçma olur. Çünkü bu kişinin uzleti ve hem cinsleriyle yardımlaşmaya muhtaç olduğu halde onlarla bir şeyler yapmaktan yüz çevirmesi mutlak manada zulümdür. Bunun yanında insan, yiyeceği şeyleri insanlarla yardımlaşarak yer. Bunun gibi giyeceği şeyleri ve ikamet edeceği şeyleri diğer insanlarla beraber yardımlaşarak yaptığı gibi. Bütün bunlar karşılıklı olmadan asla olmaz.

mucize denmektedir. Bundan dolayı bu kişi, Allah'tan getirdiği şeylerin yalan ve gereksiz değil de, onun doğruluğunu herkesin bileceği mucizeleri gerçekleştirmek zorundadır. Bu vasfa sahip bir kişi, peygamberdir. Bu yüzden Kâmil, insanın iyi yaşamasının ancak bu peygamberin varlığıyla tam olacağını anladı. Çünkü onun varlığı, insan için büyük bir hayır ve umumi bir faydadır. Allah bunu bilir ve bundan dolayı bu peygamberin varlığı O'nun inayeti gereği O'na vâciptir; eğer Allah, kasık tüyünü veya buna benzer sadece küçük faydaları olan bu gibi şeyleri yaratmayı göz ardı etmeyip, umum bir fayda olmasına rağmen Allah'ın bu peygamberi yaratmayı göz ardı etmiş olması imkânsızdır. Bu yüzden Kâmil bu peygamberin yaratılmasının zorunlu olduğunu anladı.

Daha sonra Kâmil, bu peygamberin faydası konusunu düşündü ve onun üç yönden faydalı olduğunu anladı. **(12)** Birincisi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, peygamber Allah'ın şeriatını insanlara aktarır. İkincisi; peygamber Allah'ın yüceliğini ve diğer sıfatlarını insanlara bildirir. Üçüncüsü de; peygamber tekrar dirilişi (me'âd) ve insanlar için gelecek dünyada hazırlanan mutluluk ve mutsuzluğu anlatır. Bunun ardından Kâmil, düşünüp şöyle dedi: İnsanların çoğunun tabiatları gereği bu şeyleri kabul etmesi zordur. Çünkü bir çok insan cismi, yönü, kuvveti ve ona işaretlerle gösterilmeyen bir varlığı kabul etmesi de zordur. Yine çoğu kimse peygamberliği ve onların gönderiliş keyfiyyetini tasavvur edemeyebilir; aynı şekilde çoğu insan tekrar dirilişi ve ölümden sonra dönüşü, cennet ve cehennemde ebedî kalışı kabulde zorlanabilir; diğer hususlar da bu faydaları içeren şeylerdendir. Eğer zamanımızdaki insanlar, şeriatın emirlerinden haberdar olmasalardı ve onun öğretilerine alışmasalardı, onlar bunları birden beğenmezler ve peygamberlere inanmazlardı. Bu şeylerin kabulü zor olduğu gibi, eğer peygamber, insanların

çoğunun anlayışına yakın olan diğer peygamberleri takdim etmeden, aniden insanların karşısına çıkmış olsaydı, gerçekten insanlar ondan kaçır ve onun yalancı olduğunu ifade edebilirlerdi. Bundan dolayı, insanoğlunun iyi yaşaması ve yaşamını devam ettirmesi için, yani Allah'ın şeriatını insanlara aktarma gibi, bazı peygamberlerin bunu ilk önce açıklaması uygundur. Daha önce gelen kişi, kabulünün daha kolay olması ve ona itirazların da daha az olması için akılla anlaşılır şeyleri evvela açıklar. Her ne zaman sonra gelen peygamber, kendinden öncekinin getirdiği şeyleri (mesajları) artırır, ta ki ihtiyaç duyulan bu şeriat tamamlanana kadar (devam eder). O zaman insanlar Allah'ı bir dereceye kadar bilmiş olurlar ve sonra O'nun yüceliğini ve sıfatlarını bilme isteği doğır. Böylece sonradan gelen peygamberlerin bu konuda verdiği bilgileri insanların kabul etmesi daha kolay olmaktadır. Sonra insanlar Allah'ın yüceliğini ve sıfatlarını bilip, O'nun kudretinin tam olduğunu anladığında, onlar için âhirete ait tariflere, onunla ilgili ebedi mutluluk ve mutsuzluluğa inanmaları zor olmaz. **(13)** Bu yüzden peygamberlerden, sonra gelenin getirdiklerini insanların tasdik etmeleri kolay olmaktadır.

Bu sebepten dolayı Kâmil, peygamberliğin gayesinin bir peygamberle anlaşılamayacağına inandı. Fakat sonradan gelen nebilerin getirdiği öğretileri insanların anlaması için, bu öğretileri ilk getiren peygamberlerin olmasının zorunlu olduğuna kanaat getirdi. Bu husus, peygamberliğin faydası tamamlanana kadar, peygamberlerin sonuncusuyla artarak devam etmek zorundadır. Bundan dolayı peygamberlerin sonuncusu, öncekilerin getirdikleri şeylerin hepsini bilmeli, yine daha önceki peygamberlerin tebliğ ettiklerinin tamamını hepsini de açıklayabilmelidir. Bu sebeple peygamberlerin sonuncusu olan nebinin, peygamberlerin en faziletli olmak zorundadır. Yine nübüvvet konusunda da ihtiyaç

duyulan şeyleri hepsinden daha iyi yerine getirmek zorundadır. Aynı şekilde ardarda gelen her peygamber öncekinden daha faziletli olması gerekir. Fakat bu durum, ancak farklı yaklaşım gerektiren bir değişiklik önerilmezse uygulanması gerekmektedir. Çünkü bu durum, nübüvvetin faydasının kendisiyle tamamlanacağı safhaya, ona yakın bir zamanda gelecek peygambere ulaşmasıyla olur. Bundan sonra bu zamanın insanları ya bir tufan yılı veya veba senesiyle veyahut da buna benzer şeyle yok olur ki, onlardan sonra gelen insanlar, dini hükümlerle ilgili kendi zamanlarından önce hiç peygamber gönderilmemiş kimselerin durumu gibidir. Bu sebeble insanların hakikati kolay kabulü yönünde tedrici hazırlığa ihtiyaç vardır. Bu da, ilk gelen peygamber gibi evvela nebinin kendi kavmi içinde ortaya çıkması gerekir. Böylece bu peygamber kendinden öncekilerden bu yönüyle daha zayıf olunca her nebinin, Hâtemü'l-Enbiyâ olan son peygamber hariç, kendinden öncekilerden üstün olması zorunlu değildir. Fakat son peygamber, her halükarda diğer peygamberlerden üstün olmalıdır. Çünkü nübüvvet, ondan sonra kesilecektir. Bundan dolayı o, peygamberliğin faydasının tamamlanması hakkında kendisine ihtiyaç duyulacak her şeyi getirmek zorundadır. Bu sebeple Hâtemü'l-Enbiyâ olan peygamber, bütün peygamberlerden üstün olmalıdır.

(14) İKİNCİ BÖLÜM

Kâmil'in Peygamberin hayatını nasıl bildiği hakkındadır.

Bu bölümdeki görüşümüz 10 fasıldan oluşmaktadır.

Birinci Fasl

Hatemu'l- Enbiya olan bu peygamberin soyu hakkındadır.

Fâzıl b. Nâtık dedi ki: Kâmil'e bu peygamberin diğer peygamberlerden üstün olduğu ve onların en bilgilisi olması gerektiği fikri belli olduktan sonra Kâmil

düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: Peygamberin bu durumu insanların yanında böyledir. Eğer onun mertebesi üstün olmasaydı, insanlar onu ta'zim etmez ve bu peygamberin getirdiği şeyleri de kolayca kabul etmezlerdi. Çünkü bu durum, insanların düşüncelerinin kabul edemeyeceği pek çok şeyi de içermektedir. Bu peygamber, şeriatın ayrıntılarını, Allah'ın bütün sıfatlarını ve tekrar dirilişin (me'âd) bütün durumlarını ayrıntılı bir şekilde haber verecektir. Peygamberin soyunun gerçekten şerefli olması da onun mertebesinin üstünlüğü gibidir. Soyun en şerefli olması, dinin üstünlüğü; dinlerin üstünlüğü de peygamberlerle ilgilidir. Yine buradaki üstünlük de peygamberlerin büyükleriyle (ulu'l-azm) alakalıdır. Bütün dinler bu peygamberin büyüklüğü konusunda hem fikirdirler. Eğer bir din peygambere düşman ise, onun mensup olduğu dine de düşman olur ve getirdiklerinden de kaçınmış olur. Son peygamberin bu durumu, İbrahim (a.s) gibidir. Çünkü onun yüceliği konusunda bütün dinler ittifak etmişlerdir. Bundan dolayı peygamberlerin sonuncusunun İbrahim (a.s.)'in soyuna mensup olması gerekir. Yine bu nebi, herhangi bir dine değil de İbrahim (a.s.)'in dinine mensup olması gerekmektedir. **(15)** Bu peygamberin daha önce Yahudi, Hristiyan ve Mecusi ve buna benzer dinlere de mensup olmaması gerekir. Eğer o bir dine mensup olsaydı, onun peygamberlik iddiası ve getirmiş oldukları konusunda bu din, onu kafir olarak nitelendirirdi. Çünkü o, o toplumun dininden çıkmış ve böylece bu peygamber, insanların nazarında bidatçı-kafir olurdu. Her ne kadar bu peygamber o dini tasdik etse de, bu durum insanları peygamberden uzaklaştırırdı. İsa (a.s.) ile yahudiler arasında cereyan eden hadise bunun bir örneğini teşkil etmişti. O halde nasıl İsa (a.s.) bu toplumun dinini neshetti ve değiştirdi? Bundan dolayı evvela nebilerin sonuncusunun başka bir dine mensup olmaması gerekir. Bunun için onun Yakup ve

İsa (a.s.)'ın neslinden de olmaması gerekir. Kim yahudi olmadığı halde Yakup (a.s.)'a nisbet edilirse, o kimse kafir olur. Yani bununla, nebilerin sonuncusunun bi'setten önceki durumunu kastediyorum. Eğer o, yahudi olsaydı, yahudi milletine mensup olması gerekirdi. Peygamberlerin sonuncusunun (a.s.) böyle olmadığı açıktır. Zaten öyle olması da caiz değildir. Bunun gibi onun Yakup (a.s.)'a mensubiyetinin caiz olmadığı gibi, İsa (a.s.)'ya mensubiyeti de caiz olmaz. Çünkü İsa (a.s.)'ya intisab eden müminler, son peygamberin bi'setinden önce Hristiyan idiler. Bunun için son peygamberin İsmail (a.s.)'ın soyundan gelmesi gerekir. Böylece onun soyca soyların en şerefli olan İsmail (a.s.)'a mensup olması icabeder. Özellikle de onun Haşimi olması gerekir.

İkinci Fasıl

Hâtemü'l- Enbiyâ olan bu peygamberin vatanı hakkındadır.

Kâmil'in nazarında bu peygamberin, peygamberlerin en bilgilisi ve en üstünü olduğu sabit olunca, o, bu peygamberin nereden olduğunu ve memleketinin neresi olması gerektiğini de düşündü. (16) Ardından bunu şöyle dile getirdi: Onun Araplar gibi göçebe olmaması da gerekir. Çünkü göçebe insanların şehirlerdekilere göre akılları ve görüşleri daha eksiktir. Bundan dolayı göçebe halk, şehirlilerin tersine, akıllılardan kendilerine örnek alacakları kimseleri bulamazlar. O halde bu nebinin şehirli olması ve şehir halkından da en şerefliyelerinden olması gerekir. Çünkü şehir halkından kötü kişiler insanlar arasında azdır. Şehirlerin fazileti de; havasının ılımanlığı, kıymetli şeylerin bolluğu, meyvelerin çokluğu ve suların bolluğu gibi özelliklerden gelmektedir. Bunun gibi insanlar nazarında dini mekanların bulunması şehirlerin faziletleri arasında yer almaktadır. Bu özellik de, şehri diğer yerlerden ayıran en önemli hususlardandır. İşte peygamberin doğduğu yerin şehir olmasını

gerektiren ondaki bu husustur. Bu şehirde büyük dini mekanın olduğu belirmiştir. Çünkü burası, insanlar nazarında büyük ve aynı zamanda nesiller boyunca ma'bedlerin en faziletlisi olarak görülen bir ma'bedi ihtiva etmektedir. Bunun gibi o ma'bedin yüceliği, gerçekten uzun zaman insanların nazarında kabul görmüş ve ma'bedlerin en eskisi olmasından gelmektedir. O Allah'ın üstün kıldığı Beyt-i Atîk'tir. Çünkü o, insanlar için ilk inşa edilen evdir. Bu sebeble şehir onu da kapsamaktadır. O, Allah'ın üstün kıldığı, beldelerin en şerefli olan Mekke'dir. Bundan dolayı son peygamberin doğduğu yerin Mekke olması gerekir. Kâmil'in nazarında bu durum sabit olunca, bundan sonra o, bu peygamberin vefatına kadar Mekke'de mi ikamet edecek veya başka bir şehre hicret edip orada mı vefat edecek diye düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: Bu nebi peygamberlerin sonuncusu (Allah'ın selamı hepsinin üzerine olsun) olduğuna göre, nübüvvetin ondan sonra devam etmemesinde her hangi bir beis yoktur. Durum böyle olunca da onun şeriatının ve büyüklüğünün insanlar yanında korunmuş olması gerekir. Bunun unutulması ise, peygamberliğin faydasının geçersizliğini gerektirir. Bu sebeple onun dininin tedvin edilmesi ve onunla meşguliyetin çoğalması, sözleri, davranışları, hayatı ve daha önceki peygamberlerinkinden daha fazla ve buna benzer şeylerin çoğalması gerekir. Yine onun büyüklüğünün korunması konusunda, insanlar onun kabrini ziyaret etmeyi sünnet haline getirsin ki bu durum insanlarca rağbet görene kadar devam eder. İnsanlar başka beldelerden onun kabrine yolculuk yaparlar. Bundan dolayı onun kabrinin Mekke'den başka bir yerde olması gerekmiştir. **(17)** Eğer onun kabri, Mekke'de olsaydı, onun ziyareti Ka'be'yi ziyarete tabi olurdu ve uzun zaman sonra haccın sadece Ka'be için olduğu zannedilirdi ve peygamberin kabri unutulur bu da onun unutulmasını sebep olur, bu da onun dininin yok olmasını

gerektirirdi. Bundan dolayı onun kabrinin başka bir yerde olması gerekir ki yolculuk sadece onun kabrine has olsun. Böylece onun büyüklüğü korunmuş olur. Onu kabrinin başka bir belde de olmasının, onun o şehirde de ölmesini gerekli kılar. Bundan sonra Kâmil, bu nebinin neden o belde zuhur ettiğini ve neden orada vefat ettiğinin sebebini düşündü. Bunun sebebini, ticaret ve benzeri gibi mal talep etmek için veya bu beldenin havasının güzelliği, meyvelerinin çokluğu, kıymetlerinin veyahut da sularının bolluğu ve bunun gibi şeyler olmasının imkânsız olduğu kanaatine vardı. Çünkü bunların hepsi nübüvvet makamının maksadına layık değildir. Özellikle bu büyük nebi için Allah'ın üstün kıldığı Mekke'den kendi isteği ile çıkması doğru olmaz. Aksi takdirde onun faziletli bir yerden daha aşağı seviyede olan bir yere kendi isteği ile çıkışı, akıllı insanlar için uygun olan bir şey değildir. Bunların peygamber hakkında olması ise mümkün değildir. Onun Mekke'den zorla çıkarılması gerekir. Bunun kovma yoluyla olması mümkün değildir. Çünkü bu, insanların büyükleri için yakışan bir durum değildir ki bu peygamberin derecesini düşürmektedir. Yine bunun savaşta yenilgi yoluyla olması ve buna benzer şekilde olması da mümkün değildir. Çünkü bunlar onun mertebesini düşürür. Bundan dolayı kafirlerden bir çok kişinin toplanıp, uyku halinde ve gizlice o peygamberi öldürülmesi görüşleri üzerinde ittifak etmeleri, o peygamberin büyüklüğünü ve kafirlerin de adiliğini göstermektedir. O, buradan bir kaçak gibi çıkıyordu. Bu çıkış evvela, bir kişinin öldürülmesi için büyük bir kalabalığın toplanıp ona kasetmesi, kafirlerin alçaklığını ve rezilliğini gösteren emarelerdendir. Bu ise katillerin gerçekten zayıf olduklarını, onun öldürülmesinden maksat ise peygamberin şanının büyüklüğünü, büyük bir melik veya güçlü kuvvetli bir kahramanı öldürmek gibi, göstermektedir. **(18)** İkinci olarak; nebinin durumunun büyüklüğü, ona bir veya iki kişinin bunu yapmasına cesaret vermez. Üçüncü olarak;

kafirlerin gizli olarak gerçekleştirecekleri maksatlarını (Allah'ın) gaibten ona haber vermesi. Bu ise mu'cizelerdendir. Bundan dolayı bu nebinin Allah'ın şerefli kıldığı Mekke'den çıkması, kafirlerin çoğunun onu gizlice öldürmek için toplanması ve bunu Allah'ın haber vermesiyle gerçekleşmektedir. Peygamber (a.s) Mekke'den çıktığında, oraya ancak sahip olmak gayesiyle dönmesi gerekir. Aksi takdirde kafirlerin kontrolü altında onun hac farızasını ifa etmesi ve sahabelerine bu vazifeyi anlatması mümkün değildir. Eğer kafirlerin altında peygamber sahabeye hac farzdır, deseydi; onlar, oraya giriş izni olmadan bize hac nasıl farz olur sorusunu sorabilirlerdi. O halde nebinin Mekke'ye ancak oraya hakim olarak dönmesi gerekir. Bundan sonra Kâmil, bu nebinin intikal edeceği yeri düşündü. İlk önce bu şehrin peygamberin vazifesiyle ilgili olup ve bu da nebinin kabrinin orada olması için uygundur. Onun kabrinin, babasının öldüğü ve kabrinin de bulunduğu yere yakın olan bu şehir, Yesrib (Medine)'dir. Kâmil öncelikli olarak, bu nebinin şanının yüceltilmesi açısından onun makamının orada olması gerektiğini, bunu da oraya sahip olmak veya buna benzer sebeble mümkün olduğunu gördü.

Üçüncü Fasl

Hâtemü'l-Enbiyâ olan bu peygamberin terbiyesinin nasıl olması gerektiği hakkındadır:

Kâmil adındaki kişi, peygamberin doğumundan sonra terbiyesinin nasıl olması gerektiğini düşündü ve kendi kendine dedi ki: **(19)** Bu peygamber, Hâtemü'l-Enbiyâ, peygamberlerin en faziletlisi ve onların efendisi olduğuna, onunla din tamamlandığı ve ondan sonra da vahiy kesildiğine göre, başka bir peygambere ihtiyaç duyan bir topluluk kalmayıncaya kadar bu peygamberin bütün insanlara gönderilmiş bir resul olması zorunludur. Eğer bunun zıddı bir durum olursa, bu

peygamber nebilerin sonuncusu olmamış olur. Bu nebi salih bir kişidir. Bundan dolayı onun ahlakı gayet mutedildir. İnsanların ahlakı ve mizacı farklı olmasına rağmen, insanlardan bir kişinin dahi ondan nefret etmesi mümkün değildir. Bu, nebinin mizacı mutedil olduğunda olur. Eğer bu nebinin mizacı mutedil ise, mizacın herhangi bir yöne inhirafı, bu mizaçla münasebeti olan ahlakta da inhirafı gerekli kılar. Bu yüzden bu nebinin mizac ve ahlakta mutedil olması gerekir. Bu böyle olduğunda, evvela onun babasının ve sonra da annesinin ölmesi gerekir. Onu annesinden başka birinin emzirmesi ve bu işin de Allah'ın şerefli kıldığı Mekke'nin dışında olması gerekir. Emzirme işi ve annesinin ölümünün ardından, en yakın akrabalarından olup saygı konusunda babasının mesabesinde dede ve amcaları gibi kimselerin onu terbiye etmesi gerekir. Bununla beraber şunu dedik; her şahsın mizacı, anne-babasının mizacına yakındır. Bu nebinin mizacı da doğduğu zaman ebeveyninin mizacına yakın olmak zorundadır. Eğer ebeveyni yaşasalardı, onda olması gereken i'tidal olmazdı. O zaman onun mu'tedil olması için başka bir şey olmak zorundadır ki, bu süt emmeyle ilgilidir. Çünkü süt emme, tabiatı değiştirir. Mekkelilerin mizaçlarına muhalif olması için onu emzirenin Allah'ın şerefli kıldığı Mekke'nin dışından olması gerekir. Süt annenin mizacı, nebinin annesinin mizacına zıttır. Süt annesi onun mizacını daha mutedil yapmaktadır. Bunun gibi peygamberin terbiyesinin evvela Mekke dışında olması gerekir ki, bu yerin havası, Mekke'nin havasına benzemez. Bu da Mekke'nin havasının gerektirdiği şeyleri ta'dil etmiş oluyordu. Bu da evvela annesinin dışında süt annesiyle ilgili bir sebeptir. Bu süt annenin ona karşı çok şefkatli olması ve onu çok sevmesi gerekir. Çünkü onun sütünden peygambere verilmiş ve o da ondan istifade etmiştir. Süt annenin onu emzirmesiyle pek çok fayda meydana gelmiştir. Bundan dolayı peygamberin

alınmasından sonra, (süt emzirmek için) alan kişilerde bereketin ortaya çıkması gerekir. Onu, evvela (20) babasından başka biri terbiye etsin ki, onun ahlakı bununla mu'tedil olsun. İnsan, bu mu'tedil ahlakla toplumunun ve arkadaşlarının ahlakından da istifade eder. Çünkü insanın nefsi, malumdur ki, ilk mürebbisinden istifade etmiştir. Eğer peygamberin babası yaşasaydı, onun mürebbisi olurdu. Sonra da babalık ve onunla beraber yapılan terbiye ahlakıyla ona faydalı olacaktı. Bundan dolayı peygamber için, mürebbilerinin ahlakının mu'tedilliğiyle, onun ahlakının mu'tedil yapmak için, babasının ölmesi, nebi için en uygun olanıdır (aslah). Fakat bu konuda ahlakı mu'tedil hale getirici bir mürebbi (muaddil) yeterli değildir. Ahlak, çeşitlidir. Fakat ahlakın tek bir değiştiriciyle tam olarak değişmesi nadirattandır ancak süt anne bu hükmün dışındadır. Çünkü süt emzirme sayesinde ahlakı değiştirmek kuvvetli bir şekilde mümkündür. Bu durumda tek bir değiştirici (süt anne) kısa bir sürede bile yeterlidir. Mürebbi böyle değildir. Zira mürebbinin, ahlakı değiştirme gücü zayıftır. Bu yüzden mürebbi uzun zaman geçmesi şartıyla bunu (ahlakı) değiştirebilir. Özellikle süt annelerin çok olması, süt emen çocuğa zarar görür. Fakat mürebbilerin çok olması böyle değildir. Peygamberin annesinin ölümü geciktirilmiştir. Çünkü onun yaşaması, peygamberin ahlakını, annelik özelliğinin gerektirdiğinden daha fazla değiştirmeyecektir. Erkekler doğal olarak kadınların ahlakını benimsemezler. Onlar çoğunlukla annelerin ahlakını almazlar. Baba ise bunun gibi değildir. Zira erkek çocuk, babasının ahlakını fazlaca taklit eder.

Dördüncü Fasil

Bu peygamberin istekleri hakkındadır:

Kâmil, son peygamberin istekleri hususunda olması gereken durumu düşündü ve kendi kendine şöyle dedi; bu peygamberin mizacı mutedil olduğu için onun

isteklerinin de mutedil olması gerekir. Bundan dolayı onun isteklerinin tamamı vasat bir durum gösterir. Fakat bazı isteklerinin yeme isteği gibi, bu nebinin yüceliğine layık bir şekilde zayıf olması gerekir. Yeme isteğinin az olması, (21) evliyanın sünnetindendir, onun çok olması da aç gözlü kimselerin özelliklerindendir. Bazı arzuları ise, koku sürünme, ibadet etme ve cinsel istek gibi, güçlüdür. Güzel koku arzusuna gelince; onu kullanan kimse, onunla oturanlara ve arkadaşlarına etki yapar ve koku sahibini değerli kılar; kokusu kötü kişiler ise kötü görülür ve önemsiz sayılır. Cinsel arzuya gelince; bu arzunun erkeklerde şiddetli olması övülmüştür. Çünkü bu, erkekliğin kuvvetine delalet etmektedir. İbadet arzusuna gelince; bu peygamberin Allah'la irtibatı çok kuvvetli olmak zorundadır. Eğer bu ibadette böyle kuvvetli olursa, ibadette tam manasıyla derinleşmiş ve o zaman da Allah'la irtibatı tam olmuş olur. Bu husus da, peygamberin dışındaki kimselerin tersine, büyük bir lezzeti gerektirir. İbadetlerin en evlası da namazdır. Çünkü namazda Allah'a en kuvvetli bir yönelme vardır. Bu peygamberin cinsel isteğine gelince, bu çok kuvvetlidir ve onun bu isteğini kadınların dışındakilere kullanması düşünülemez. Çünkü bu, müfsidlerin ve serserilerin özelliklerindendir. Onun arzusunun kadınlara yönelik olması zorunludur. Bundan dolayı onun yanında bir çok zevcesi olmalı ve onlarla cinsel münasebetinin de fazla olması gerekmektedir.

Beşinci Fası

Bu peygamberin dış görünüşü hakkındadır:

Kâmil, bu peygamberin dış görünüşünün nasıl olması gerektiğini düşündü ve kendi kendine şöyle dedi; onun bedeninin hoş olmayacak şekilde ve yine aşırı kısa da olması caiz değildir. Çünkü bunun gibi bir kusura sahip kimse hor görülür ve insanların nazarında büyük olmaz. Bunun gibi onun çok uzun boylu olması da uygun

değildir. Çünkü bunun aklın noksanlığıyla münasebeti vardır. Aynı şekilde onun bedeninde bir arıza olması da doğru olmaz. Çünkü böyle olan kimse küçük ve uğursuz görülür . Bütün bunlar, bu peygamberde olması gereken vasıflara ters olan şeylerdir. Bunun gibi onun yüzünde veya diğer azalarında insanları ondan uzaklaştıracak ve nefret ettirecek bir ayıbın veya başka bir hastalığın da olmaması gerekir. Onun azalarının uygunluk içinde olmaması da caiz değildir. Çünkü bu, azaların itidalden uzaklaşması ile olmaktadır. Bu sebeple onun karnının aşırı büyüklükte olması caiz olmaz. Onun boynunun çok kalın olması ve parmaklarının da aşırı kısalıkta olması da caiz değildir. Yüzünün de aşırı uzunlukta olmaması, çenesinin de aşırı derecede büyük olmaması gerekir. Aksine vücudu bir uyum içinde, orta renkte, ne aşırı şişman ne de aşırı zayıf, ayrıca güler yüzlü ve neşeli olmalıdır. Yine sindirim sisteminin sağlam, zihin ve beş duyu organının keskin ve dilinin fasih olması gerekir. Çünkü bu sıfatlar, mu'tedil mizacın özelliklerindendir.

Altıncı Fasal

Bu peygamberin hastalıkları ve ömrünün uzunluğu gibi durumları hakkındadır:

Kâmil adlı şahıs bu peygamberin hastalıklarının nasıl olması gerektiğini düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: Bu peygamberde delilik ve sar'a (epilepsi) gibi hastalıkların ortaya çıkması caiz değildir. Çünkü bu hastalıklara tutulan kimselerden Allah'ın dini ve mesajının alınması bir tarafa, muhatabları bu tip kişileri küçük görürler. Abras da böyledir. Çünkü abras hastasını, çevresindeki ve muhatapları küçük görür, ondan uzaklaşırlar. Cüzzam (leprosy), müzmin hastalık, tek gözlü olmak ve körlük gibi hastalıklar da bunlardandır. Humma gibi ateşli hastalıklar ve soğuk algınlığı, nezle gibi soğukla ilgili hastalıklara gelince, bunlar çirkin görülmez.

Bu hastalıkların hepsi, peygamberde çokça meydana gelir ve onların çoğunun da onda olması gerekir. Bu peygamberin hastalıkları kısa süreli olur ve çok şiddetli değildir. Bu, nebinin mizacının mu'tedil olmasındandır. Mizacının mu'tedil olması, onun hastalıklarının da, ifade ettiğimiz gibi, mu'tedil olmasını gerektirir. (23) Mu'tedil mizaç, dış enfeksiyonlara (vâridat) karşı bedenlen kuvvetli bir mukavemet gösteremez. Çünkü mukavemetin şiddeti, dışarıdan gelen hastalıklara karşı bedenlen yapıyla uyumludur. Şiddetli hastalıklara mukavemet için, bedenlen ona karşı kuvvetli olması lazım gelir ki, bu da mu'tedil beden için uygun değildir. Bundan dolayı mutedil bir bedenlen dış enfeksiyonlara karşı mukavemeti zayıftır. Bütün dış enfeksiyonlar (varidat), mu'tedil bedenlen dışındadır. Bundan dolayı onun mutedil bedeni sert bir yapıya dönüştürmesi gerekir. Bu da hastalığın ortaya çıkmasıyla olur. Bu hastalıklara gelince, onların iyileşmesi ve vücuttan hızla atılması kolaydır. Çünkü yapıları mu'tedil hastalıkların yok olmasında, tesiri az olan ilaçlar yeterlidir. Mu'tedil bir bünyenin tesiri az olan ilaçlara kolayca reaksiyon vermesi bu sebeptendir. Peygamberin ömrüne gelince; onun nübüvvet için aklının kemale ereceği bir yaşa ulaşması gerekir ki, bu orta bir yaştır. Onun yaşının karar verme yoksunluğu ve bunamanın görüldüğü bir sınıra kadar ulaşması caiz değildir. Çünkü insan bu gibi şeylerle küçümsenir. Bundan dolayı bu nebinin orta yaşı bitirdikten sonra ve yaşlılığın dayanıklılığından önce vefat etmesi gerekir. Bu ise -Allah daha iyi bilir- mizacı mu'tedil bedenler için 62 veya 63 yaşından sonra olur.

Yedinci Fasl

Bu peygamberin çocukları hakkındadır:

Kâmil bu peygamberin çocuklarının olup olmamasını düşündü ve şöyle dedi:

Bu peygamberin cinsel ilişkisi çok olduğu için, çocuğunun olmaması onun için

noksanlık sayılırdı. Bundan dolayı onun çocuğunun olması zorunludur. Onun mizacının aşırı mu'tedilliği çocuklarının sadece kız olmasını imkânsız kılar. Çünkü bu, soğuk mizaçlılığı gerektirir. (24) Aynı şekilde (onun mizacına uygun olarak) onun sadece erkek çocuklarının olması da uygun değildir. Çünkü bu durum ateşli bir mizacın gereğidir. Bu nebinin mizacı mu'tedil olduğundan, onun çocuklarının hem erkek hem de kız olmasını gerektirir. Erkek çocuklarının ömürlerinin uzun olmaması gerekir, çünkü onların ömürleri nübüvvet yaşına ulaşan uzunlukta olursa, o zaman o çocukların peygamber olup olmayacağı bahisten uzak değildir. Bunun gibi onların peygamber olmaları da caiz değildir. Çünkü bu peygamber, peygamberlerin sonuncusudur. Onların peygamberlerin dışında olması da caiz değildir. Çünkü bu, onlar hakkında bir eksiklik ve peygamberlerin çoğunun derecesinden düşüş olur. Çünkü peygamberlerin genelinin çocukları aynı zamanda peygamberdirler. (İşte bu peygamberin erkek çocuklarının ömrünün uzun olmaması bu yüzdendir.) Kız çocuklarına gelince; onların ömürlerinin uzun olması caizdir. Çünkü kadınlar nübüvvete ehil değildirler.

Sekizinci Fasl

Bu peygamberin insanları kendisine uymaya nasıl davet ettiğı hakkındadır:

Kâmil peygamberlerin sonuncusu olan bu nebinin insanları hakka ve kendisine uymaya nasıl davet etmesi gerektiğini düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: Bu peygamberin kıymetinin gerçekten büyük olmasının zorunlu olduğu sabit olunca, risâletin evrensel olması da bunun gibi sabit olmuştur. Musa (a.s)'nın Firavuna gönderildiğı gibi, onun bir krala gönderilmesi caiz değildir. Eğer o, bir krala gönderilseydi, ya meliklere uygun bir hitapla konuşması gerekecek ya da tersi olacaktı. Eğer ilki olursa, bu da onun mertebesinden bir düşüş ve hakkında bir

eksiklik olurdu. İkincisi olursa; o, kötü ahlaklı ve cahil sayılırdı. Bundan dolayı onun risâleti, bütün insanlar için ve eşit bir şekilde oldu. Onun insanlara daveti, başlangıçta yumuşak, barışçıl ve muhataplarından kötü bir şey sadır olduğunda onun tahammül etme özelliğine de sahip olması gerekir. Arkadaşlarının sayısı çoğaldığında, savaşma konusunda içinden kuvvetli bir şey hissettiğinde, davetinin insanlara zorla ve kılıçla olması gerekir. Çünkü onun daveti, eğer ilk önce kılıçla olsaydı, bu sayının az (25) olmasından dolayı imkânsız olurdu. Eğer onun daveti yumuşaklıkla devam etseydi, onun zamanı insanların geneli için yetersiz olurdu. Bundan dolayı onun davetinin ilk önce yumuşaklıkla sonra da kılıçla olması gerekir.

Dokuzuncu Fasl

Bu nebinin ismi hakkındadır:

İnsanlar nazarında bu peygamberin büyüklüğünün gerekliliği Kâmil'in yanında sabit olunca, onun ismi veya babasının veya da dedesinin ismi onların makamına hâlel getirecek ve kıymetini düşürecek bir isim olmaması gerekir. Bu yüzden onun adının hayvan gübresi, köpek, öküz ve buna benzer aşağılık bir isim olması uygun olmaz. Bunlar Arapların bildiği ve isim olarak kullandığı adlardır. Yine onun isminin Humeyd, Süleym veya Ubeyd gibi küçültme ifade eden isimler de olmaz. Bunlarla onun makamının küçük olduğu zannedilebilir. Aynı şekilde onun isminin büyüklük ve oldukça yücelik ifade eden Şahanşah, Şah Melik gibi isimler olması doğru değildir.

Onuncu Fasl

Bu peygamberin kitabı hakkındadır:

Kâmil bu nebinin kitabının olup olmaması gerektiğini düşündü. Peygamberlerden kitapsız gelen birisi, kitapla gelenlerden makamı daha düşüktür.

Bundan dolayı onun kitabının olması gerektiğini anlayınca, bu kitabın nasıl olması gerektiğini düşündü. Bu nebi, peygamberlerin sonuncusu olduğu için onun dininin korunmasına daha çok ihtiyaç vardır. (26) Çünkü ondan sonra nübüvvet olmayacaktır. Eğer onun şeriatı unutulursa, yeni dinin gelmesi imkânsız olduğu için dinin aslı kaybolmuş olacaktır. Bundan dolayı bu nebinin dinini korumaya diğerlerinden daha fazla ihtiyacı olması gerekir. Onun kitabının muhafazası için pek çok âmil vardır. Onun te’lîfi gerçekten tatlı olduğundan fesâhat ve belağatı en üstün şekilde olur. Bu yüzden Yüce Kur’an’ın fesâhati en üst seviyededir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kâmil’in peygamberin sünnetini nasıl bildiği hakkındadır:

Bu bölümdeki açıklamamız iki kısmı içerir:

Birinci bölüm; bu nebinin getirdiği ilmi sorumluluklar (tekâlîfi ilmiyye) hakkındadır.

İkinci bölüm; bu nebinin getirdiği ameli sorumluluklar (tekâlîfi ameliyye) hakkındadır.

Birinci bölümdeki açıklamamız iki fasıldan oluşmaktadır:

Birinci Fasl

Bu peygamberin Allah’ın sıfatları hususunda getirdiği öğretiler hakkındadır:

Fâzıl b. Nâtık dedi ki: Kâmil adlı kişi, hayatında gençliğin sonuna yaklaştığında, bu peygamberin öğretmesi gereken Yaratıcı’nın sıfatları üzerinde düşündü. O, peygamberin, bir yaratıcının olduğunu, bu yaratıcının sonsuz bir güzelliğe ve yüceliğe sahip olması gerektiğini, bu yaratıcının ebedi olduğunu insanlara öğretmesi gerektiğini gördü. Ayrıca O’na itaat ve ibadet edilmesi gerektiğini, bu yaratıcının tek olduğunu ve “O’nun hiç bir şeye benzemediğini”

gördü. O'nun her şeyi duyan (Semî'), bilen ('Alîm) ve buna benzer özelliklerinin olduğunu, mutlak güç ve kudret gibi sıfatların (27) Allah'ın yüceliğine uygun olduğunu anladı. Bütün bunlarla birlikte bu peygamber, maksadını açık bir şekilde ortaya koyar. İnsanların kolayca vakıf olamayacağı ve ancak zor bir şekilde düşünebileceği şeylerle onları sorumlu tutmaz. Allah ne âlemin dışında ne de içindedir. O, cisim değildir, O, duyular ile algılanamaz. O, herhangi bir yönde de değildir. O'na algılanabilecek bir şeyle işarette bulunulamaz, dediği gibi. Eğer peygamber, bu ve benzeri şeyleri açıklasaydı, bunları anlamak için özel bir çalışma yapmayan kimseler için bu konular anlamsız olurdu; eğer insanlar bu meseleleri anlamak için özel bir çalışma yapsaydı, onların kafası karışır ve şaşırıp kalırlardı. Ayrıca onların bunu anlamak için yaptığı araştırmalar, geçimlerini sağlamak yaptıkları çalışmalara ve işlerine engel olabilir ve onların düzenini bozabilirdi. Bu ise, peygamberliğin öncelikle gayesine ters düşerdi. Bundan dolayı peygamber bu gibi konulardaki ifadesi, ayrıntılara girmeksizin, mücmel ve açık olması gerekir. Bununla beraber ayrıntıları da ihmal etmemesi gerekir. Fakat onun sözleri, avamın sözün zahirini anlamalarına imkân vermekle beraber, havassın o sözlerden çıkaracağı işaret ve sembolik (allegorik) ifadeleri kullanması gerekir.

İkinci Fasl

Bu peygamberin me'âdla (gelecek hayatla) ilgili getirmiş olduğu şeyler hakkındadır:

Kâmil gelecek hayatla ilgili meseleler hakkında, bu peygamberin bir şey bildirip bildirmediğini düşünmeye başladı. O, bu mevzuda gelecek hayatın ruhânî mi yoksa bedeni mi veya hem ruhen hem de bedenlen birlikte mi olacağına dair haber verip vermediğini düşündü. Ayrıca bu hükümleri ayrıntılı mı yoksa kısaca mı

anlattığını, yani bunun da nasıl olduğunu düşündü. Kâmil, gelecek hayattan ve onun detaylarından bahsetmenin bu peygamber için zorunlu olduğunu gördü. Eğer o, bunu yapmamış olsaydı, ki peygamberin bunu yapması veya yapmaması söz konusu değildir yani kesinlikle bunları yapmalıdır. Eğer ondan önceki bir nebi bunu yaptıysa, **(28)** bu nebinin, Bâri-i Te'âlâ'nın sıfatları ve dini konulardaki sözü tamamlaması zorunlu olur. Çünkü biz me'âd konusunda açıklama yaptık, gibi bir şey olsaydı, bu peygambere ihtiyaç olmazdı. Şayet ondan önce bir nebi, bu konuda bir şey yapmamış olsaydı, ondan sonra gelen bir nebinin mead konusunda açıklamalar yapması zorunlu olurdu. Bu ise bu nebi, peygamberlerin sonuncusu olmaz. Bu ise, çelişkidir. Öyleyse bu nebinin me'âddan bahsetmesi ve onun hükümlerini ayrıntılarıyla anlatması zorunludur. Bundan sonra Kâmil düşündü ve peygamberin gelecek hayatı (me'âdı) ruhani olarak tasvir etmesinin caiz olmadığını gördü. Çünkü insanların çoğunun zihni, ruhani elemeleri ve lezzetleri idrak etmede sınırlıdır. Eğer sıradan birisine denilse; sen ibadetleri gereği gibi yaptın, yasaklanan zevklerden kaçındın ve insanlara adaletle davrandın. Allah seni yemenin, içmenin, cinsel isteğin, giyinmenin, uykunun olmadığı bir âleme gönderecek ve orada devamlı O'nu tesbih ve takdis edeceksin. Bununla birlikte yaptıkların için bir karşılık almayacaksın ve başka bir konuma da nakledilmeyeceksin. Bu sıradan adam, bu saadeti kaybetmeyi daha iyi görür. Fakat ona; sen dediğimiz şeyleri yaptığında, lezzetli yiyeceklerin, harika güzel kadınların, şaraptan ve baldan ırmakların ve benzeri şeylerin bulunduğu yere nakledileceksin denilse, durum bunun gibi olmaz. Bu peygamberin, gelecek hayatı sadece bedeni olarak tasvir etmesi de caiz değildir. Çünkü nefissiz beden, insanlar için malumdur. O, odun gibidir ve herhangi bir şeyi hissedemez. Böyle olursa, bu kimse için ne acı ne de lezzet vardır. Onun için mutluluk ve mutsuzluk da

söz konusu değildir. Böyle olursa, me'âd faydasız olurdu. Bunun için bu peygamberin, beden ve ruhtan müteşekkil bir me'âd anlayışı koymas ı zorunludur.

Kâmil sonra me'âd ın hakikatini ve keyfiyyetini düşündü. Kendi kendine şöyle dedi: İnsanın bedenden ve ruhtan müteşekkil olduğunda şüphe yoktur. Beden hissedilebilir bir şeydir. Nefs ise, insan ın ona 'ben' diye işaret ettiğidir. Bu işaret edilen, beden veya onun cüz'ü olması caiz değildir. Çünkü herkes kesin bir şekilde onun ömrünün başlangıcından sonuna kadar aynı kaldığını bilir. Halbuki beden ve onun cüz'leri, her ikisi böyle değildir. **(29)** Çocuk olarak insan bedeni, bir adam olarak insan bedeninden farklıdır. Bunun gibi beden in cüz'leri bunun gibidir. Beden ve onun cüz'leri, her ikisi de, her zaman çözülme ve yenilenme içindedir. Beden ve onun cüz'leri, her ikisi daima değişmesi zorunludur. Fakat insan, **ben** dediğinde işaret ettiğ i şey gibi değildir. Çünkü o, devamlı aynı hal üzere kalmaktadır. Başka bir husus da; insan, çoğ u zaman bedeni konusunda gaflet içindedir. Kalp ve beyin (dimağ) ve bunun benzerleri gibidir. Fakat insan ın "ben" diye işaret edilen nefsten gafil olması imkânsızdır. Bundan dolayı nefsin, bedenden farklı bir şey olması zorunludur. Beden ise, şüphesiz, duyularla algılanabilir bir cisimdir. Fakat nef s, böyle değildir; o, mücerred bir cevherdir. Onun araz olması imkânsızdır. Beden kendisiyle kaimdir. Oysa arazlar, ancak cevherlerle kâimdir. Bu yüzden nef s, cevher olmak zorundadır ve cismani maddelerden mücerred olması gerekir. Aksi takdirde o, ya bir cisim veya bir cismin içinde olmaktadır. Eğer nef s böyle olsaydı, o bir mekana, şekle sahip olabilir ve kısımlara da ayrılabilirdi. Çünkü her cisim veya cisimdeki kuvvet, bir beden içinde olur ve bu özelliklere (mekan, şekil ve bölünebilirlik) maruz kalır. İnsan nefsinde, idrak edilen (algılanabilen) şeyler ve bilgiler vardır. Eğer nef s, cisim veya cisimle ilgili bir şey olsaydı, bu ilimler, zorunlu

olarak bölünmüş olur ve orada sadece bir bilgi (notion) olmazdı. Bu ise muhaldir. Bundan dolayı insanın nefsinin, cismani maddelerden soyutlanması gerekir.

Bu, böyle olursa, nefis, insan bedeninin oluştuğu karışık maddelerin var olmasından önce var olamaz. Çünkü nefis, bu karışık maddenin varlığından önce var olsaydı, nefis, ne bir ne de çok olurdu ve onun vücudu mümkün olmazdı. O zaman nefsin, çok olması mümkün değildir. Çünkü her türün bireyleri, onunla ilgili olan madde açısından farklıdır. Bundan dolayı bireyler, bu maddenin varlığından daha önce çok değildirler. Onun tek olması da mümkün değildir. Eğer nefis tek olsaydı, ona bağlı (30) olan bütün bedenler, çok olmakla birlikte, bir nefse sahip olmuş olacaktı ve onların her biri tarafından elde edilen bilgiler de, herkes tarafından elde edilmiş olurdu ki, bu muhaldir. Bundan dolayı insan nefsi, insan mizacıyla beraber bu karışık maddenin varlığından sonra olması gerekir. Bu maddenin varlığı da, insan nefsinin varlığı için şarttır.

Bu madde, sperm ve buna benzer şeylerden meydana gelir. Nefis, bu maddeyle irtibatlı olduğunda, ondan beslenir ve aletler ondan yaratılır. İşte beden bu maddeden meydana gelir. Bu madde '*acbü*'z-zeneb diye isimlendirilir. Nefis var olduğu müddetçe, bu maddenin kaybolması muhaldir. Aksi takdirde nefis, meydana gelme hususunda ona ihtiyacı olmaz ve nefsin varlığı da, ona bağlı olmazdı. Bu ise bir çelişkidir. Bunun için, insanın nefsi varolduğu müddetçe, bu maddenin yok olması muhaldir. İnsan nefsinin yokluğu kabul edilemez. Çünkü kendinde bazen var olma bazen yok olma özelliği bulunan bir maddeye sahip her şeyin yokluğu kabul edilebilir. Fakat insanın nefsi, yokluğu düşünülemeyen hiç bir maddeye sahip değildir. Acbü'z-zeneb de yok olmaz. Bundan dolayı o, beden ölümü ve çürümesinden sonra kalmaktadır. Bu maddenin kalmasıyla nefis, algılamaya devam

eder. O, aynı zamanda mutluluk ve elem duygusunu tecrübe eder; bunlar ise kabirdeki mutluluk ve elemidir.

Daha sonra me'âd'in gerçekleşme vakti geldiğinde, nefs tekrar uyanır ve maddeleri acbü'z-zenebe çekmek ve o maddeleri kendine dönüştürerek onu besler. Bu bedenden bir defa daha beden ortaya çıkar. Bu beden, ilk bedenın aynı olmaktadır. Yani aynı bedende aynı nefis beraberdir. Me'âd böyle gerçekleşir. Bundan sonra da nefis, bedeni beslemeyi bırakmaz. Bundan dolayı beden tekrar bir daha yok olmuyor. Bu, ister cennette olsun ki, bu açıktır. Fakat cehennemde ise, bu bedendeki cüz'ler yandıkça, nefis döner ve maddelerden acbü'z-zenebin beslediği başka bir beden meydana gelir. Bu bedenler, söz konusu bu maddeyi çevrelemiş gibidir, bundan dolayı bu bedenlere 'deriler (cülûd)' denilir. Bu deriler cehennemde kaldığı sürece, kendi kendilerini yenilerler.

(31) İKİNCİ BÖLÜM

Bu peygamberin getirdiği ameli yükümlülükler hakkındadır.

Bu fasıldaki açıklamamız dört bölümden ibarettir:

Birinci Fasl

Bu peygamberin bildirdiği ibadetlerle ilgili yükümlülükler hakkındadır:

Kâmil kırk yaşına ulaştığında, düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: Bu peygamber, nebilerin sonuncusu olduğuna göre, onun yüceliğinin ve dininin daha fazla korunmasına ihtiyaç vardır. Çünkü bunun unutulması, nübüvvetin bitmesinden sonra imkânsız olmakla birlikte, bir dinin ortaya çıkmasını gerektirir. Bundan dolayı bu peygamber, yeryüzü ve gökyüzü devam ettiği müddetçe, dinin korunmasını bir şekilde düşünmek zorundadır. Bu ancak her nesilde onun korunması istenilen şeyin tekrarıyla mümkündür. Bu peygamberin, onun azameti ve dininin korunması için,

onun yüceliği ve dininin korunmasını (sözünü, zikrini) bu peygamberin tekrar ederek sünnet haline getirmek zorundadır. Bunun sünnet haline gelen başka bir şey olması da mümkündür. Ayrıca bundan maksad, bizzat kendisi (zikir) de olabilir. Bundan maksad, ibadet kapsamında bir şey veya bunun dışında bir şey olabilir.

Bunun dışındaki hatırlatmaya gelince, oruçta olduğu gibi. Orucu peygamberin hatırlatması olmasa da, onun zikri yine de gereklidir. Çünkü oruçlunun, mutad olduğu üzere yemeyi ve içmeyi terk etmesi gerekir. Bu, o fiilin özünde vardır. Bu, faydasız değildir, bilakis peygamberin onunla Allah'ın rızasını, sevabını ve buna benzer şeyleri elde etmesinde faydası vardır. Bundan dolayı orucu, (32) Allah'ın ve resulünün hatırlatması gerekir. Bunun için oruç, Allah ve resulünü hatırlattığı gibi, o ikisini de muhafazanın sebebidir. Zekat da bunun gibidir. Zekat veren kimse, malını başkası için verdiğini hatırdan çıkarmaması gerekir. O, Allah ve Resulü'nün vaad ettiği gibi rıza-i ilahi'yi istemektir.

Namaz ve hac gibi ibadet kapsamındaki zikre gelince; bu ikisi hareket ve amelleriyle, iki ibadet kapsamındadır. Çünkü bu ikisi, Allah ve Resulü'nün zikrini içermektedir.

Sadece kendisiyle kastedilen zikre gelince; bunun için başka bir şey veya o şeyin kapsamında bir şey gerekli değildir. Sadece kendisiyle kastedilen zikir, kelime-i şehadeteyn gibi. Bunun için bu peygamberin dini beş şey üzerine bina edilmesi gerekir. Bunlar: Kelime-i şehadeteyn gibi tek kelime, namaz gibi sadece bedeni fiil, oruç gibi sadece bedeni şeyleri terketmek, zekat gibi mutlak mali amel, hac gibi ikisinin yani hem bedeni hem de malın birleştiği amel. Bunlar birbirinden farklıdır. Bazısı hac gibi yerine getirilmesi meşakkatlidir. Onun tekraren yapılması insana yüklenmemesi gerekir, ömürde bir defa yapılması yeterlidir. Bazısı da var ki namaz

gibi, ifası kolaydır. İnsanlar onu günde tekraren yapmakla sorumlu tutulur. Bundan dolayı namaz, Allah'ı ve resulullah'ı daha fazla hatırlamayı lüzumlu kılar. Bunun için namaz, insanı fuhşiyattan ve kötülüklerden men eder. Bazısı da oruç ve zekat gibi meşakkat konusunda bu ikisinin arasındadır. Bundan dolayı bu ikisini yılda bir defa yerine getirmek gerekir.

Şehadeteyne gelince; o ikisine olan inanç imanın kendisidir. İman ise, bir an dahi kaybolmaması gerekir. Bunun için o iki kelimeye inanmak devamlı olmalıdır.

(33) İkinci Fasl

Peygamberin getirdiği dinin muamelatı hakkındadır:

Kâmil adındaki kişi, peygamberin insanlar arasındaki ilişkileri tanzim etmesi uygun olduğunu düşündü. Sonra o, insanların toplum içinde yaşamasının ve kendi aralarındaki davranışlarının, ancak söz konusu muamelelerin adalet esasına dayanmasıyla mükemmel olacağını müşahade etti. Bundan dolayı peygamberin her türlü zulmü ve her türlü aldatmayı men etmesi gerekir (vaciptir). Bunu yaparken bir başkasına kötülükte bulunmak kesinlikle mümkün değildir. Yine bu peygamberin zulmü, haksız yere ve batıl yoldan mal edinmeyi yasaklaması gerekir ve iyiliği emredip kötülükten sakındırması gerekir. Her iş, insanın menfaat duygusundan uzak ve çalışmamanın vermiş olduğu memnuniyetle eda edilir. İnsanın toplum içindeki işleri, her bireyin rahatı için bu şekilde hallolması gerekir. Fakat toplumda, hasta, müzmin bir rahatsızlığı bulunan veya buna benzer kimseler hariç, hiç kimsenin menfaati için bir şey olmaz. Bundan dolayı faiz gibi, insanların menfaatine olan şeylerin tamamını yasak olması gerekir. Çünkü onun kazancı, insanları, elde edip faydalanacağı şeylerden uzaklaştırır. Önderlik ve benzeri şeyler de bunun gibidir. Peygamberi insanların aralarındaki tartışmayı kaldırmak için hem fikir olacakları bir

yol (sistem) koyması gerekir. Bu öyle bir yol ki, birinin diğerine faydalı olan şeyleri eşit olarak dağıtılmasını gerektirir. Bu dağıtım mirasta olduğu gibi zorunlu olur veya alım-satımda, bu aynı olduğu gibi, veya kiralamada olduğu gibi menfaat vardır ki bunlar da zorunlu olmayan hususlardandır. Vakıfta olduğu gibi, bu yolda (sistemde) insanların kendisiyle istifade ettiği şeylerin devamı söz konusudur. Köle azat etmede olduğu gibi, istifade edilen şeylerin mülkünü bırakma ile olur. Bu peygamber bu sistemde herkes için adalet ilkesini koyar. Onun erkeklerin mirastan alacakları hakların kadınlarınkinden daha fazla koyması gerekir. Çünkü erkeklerin kazancı kadınların kazancından daha fazladır. Aynı şekilde kadınlara evlilik anında onların nafakaları eşlerinin üzerinedir. (34) Erkekler evlilikte hem kendilerine hem de eşlerine harcamada bulunurlar. Bundan dolayı erkeklerin mala ihtiyacı kadınlardan daha fazladır.

Üçüncü Fası

Peygamberin evin düzeninde eşlerin, kölelerin ve akrabaların nafakası konusunda getirdiği prensipler hakkındadır:

Kâmil daha sonra nikah meselesi üzerinde düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: Bu bir emirdir. İnsan bireyinin çoğalması için bu zorunludur. İnsanın doğumla meydana gelmesi gerçekten benzersiz bir durumdur. O halde cinsel ilişki, insanın çoğalması için kaçınılmaz bir husustur. Bundan dolayı nebinin bu konuda teşvikte bulunması gerekir. Fakat bunun neslin çoğalacağı bir yolla olması gerekir. Bu yüzden onun livatayı ve lezbiyenliği haram kılması gerekir. Bu ise gebe kalınacak cinsel ilişkiden kaçınmaya sebebiyet verir. Nesebin büyük oranda sabit olacağı hamile kalınabilecek bir cinsel ilişkinin olması gerekir. Her ne kadar nesil çoğalması söz konusu olsa bile, bu nebinin zinayı da yasaklaması gerekir. Çünkü zina, nesebin

karışmasına ve hak edenlere engel olup hak etmeyenlerin mirasla mal almasına sebep olabilir. Nikah akdinin açık bir şekilde konması gerekir. Bundan dolayı o, nikah akdinin gizli olarak gerçekleşmesini yasaklar. Çünkü bu, miras, nafaka ve benzeri şeyler için nesebin kesinliğinin imkânsızlığına yol açar. Bunun için evlenmede ilan gereklidir ve yine evlenmede şahitlerin de olması gerekir. Erkek eşlerin çok olması nesebin bozulmasına yol açar. Fakat kadın eşlerin çok olmasında böyle bir durum yoktur. Bu yüzden bu nebinin erkeklere çok kadınla evlenmesine izin vermesi ve kadınların çok erkekle evlenmesine izin vermemesi gerekir. Eşler arasında geçim iyi olmaz ve nefret hasıl olduğunda, bu nebinin onların ayrılması için bir yol (çözüm) koyması gerekir. Fakat eşlerin birleşmesinden çocuk olmayacak bir durum olursa, o ikisinden biri başka biriyle evlenip çocuk olursa, o zaman onların arasını ayırmak gerekir. Bu nebinin ayrılıkta (talak) aklen daha mükemmel olana vermesi gerekir. **(35)** Çünkü evlilikte mali sorumluluğu yüklenen kimse olması gerekir. İşte bu da erkektir. Kadın ise bu sorumluluğu yüklenmekten tamamen men edilmez. Eğer erkek nafakayı temin edemezse, o zaman kadın kendi geçimini sağlayamayan kocasından boşanmamaya zorlanamaz. Yani böyle bir durumda kadın, nikahı feshedebilir. Erkekler para kazanmaya daha muktedir ve kadınlar evin düzenini daha iyi yaptıklarından, nafakanın erkek üzerine, evin ikamesinin de kadının üzerine olması icab eder.

Kölelere gelince; onlar sahiplerinin evinde oldukları zaman, onların nafakası sahiplerinin üzerine düşer. Köleler de sahiplerinin, imkân ölçüsünde, hizmetlerini yaparlar.

Akrabaya gelince; onlardan hiç malı olmayan kimsenin nafakasını, onun zengin akrabalarının karşılaması gerekir.

Dördüncü Fasil

Peygamberin bildirdiği cezalar hakkındadır:

Kâmil bundan sonra düşündü ve kendi kendine şöyle dedi: Peygamber dini kanunu koyduğunda, bu dini kanunlar cümlesinden, insanlar arasında bu kanunla hüküm verecek bir meliğe ihtiyaç var mı, ve o meliğe insanların uyması gerekir mi? veya insanların davranışlarıyla veya daha başka şeylerin hükümlerini ayrıntılı bir şekilde koymak yeterli mi ki, insanlar kendi kendilerine ona uysunlar? Kâmil, insanlardan bir kısmının zulme aşırı sevgisinin olduğunu ve onları kanun bilgisinin de bu zulümden durdurmadığını gördü. Fakat o kimseyi, herkesin itaat ettiği onun hakkından gelecek olan önemli bir güç sahibi kimse engelleyebilir. Bu güç sahibi, her şeye hakimdir ve insanlar onun emrine itaat eder. İşte bu kimse melikdir. Bu melikin her şehirde olması veya onun makamını ikame edecek (yani meliğin vekili) olan birisinin olması gerekir. Fakat her şey meliklere ve onların kararlarına bırakılmaması gerekir. Çünkü onların içinde de zalim çoktur. Bundan dolayı orada meliklerin üzerinde *halife* denen bir idarecinin de olması gerekir. Onun insanları, nefsin, malın veya aklın fesadına sebebiyet verecek her şeyden men etmesi gerekir. İşte bundan dolayı o, adam öldürmeyi, hırsızlığı, gaspı ve içki içmeyi yasaklar. Bu ve benzeri şeyleri yapan her birey için o, insanları o yoldan caydıracak cezalar koyar. O, eğer öldürme olayı kasden olmuşsa, onun karşılığı olarak **(36)** kısas hükmünü verir. Eğer hataen öldürmüşse, kısas onun için zulüm olur. Bu durumda cani için, kan parasından başka bir ceza yoktur. Bu yüzden bunun diyet gibi bir şeyle belirtilmesi gerekir. Hırsızlığa gelince; bu suça karşılık olarak elin kesilmesi gibi bir ceza koyar. Çünkü bu cezaya karşılık gelen suç hırsızlıktır. Bunun gibi her kötü eylem için uygun bir ceza konulması gerekir. Zina için ona münasip bir ceza, şarap içene uygun

bir ceza konması gerekir. Çünkü içki, sarhoşluk vererek akli giderir ve içki kötülüklerin kaynağıdır. Bundan dolayı onun yasaklanması gerekir. Ayrıca bu peygamber, dininin prestijini yükseltmeyi gaye edinmesi gerekir ve ona karşı çıkanların inançlarıyla ilgili onlara da (yaptıklarına karşılık) cezayı bildirmesi gerekir. Mesela; dinin emirlerine şiddetle karşı çıkanların bazılarını ölüm cezası, hakka yakın olanlarının bazısına da cizye cezası koyar. Cizye, kafirlerin mallarından alınır; müslümanlarınkinden ise zekat alınır. Bunların, ordunun giderleri ve ülkeleri korunmasına, buna benzer imam ve müezzinlerin, fakirlerin, miskinlerin ve yolda kalmış kimselerin ihtiyaçları için harcanması gerekir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Kâmil'in peygamberin vefatından sonra meydana gelen olayları nasıl bildiği hakkındadır. Bu konudaki açıklamamız on faslı içermektedir.

Birinci Fasl

Kâmil'in peygamberin vefatından sonra, hilafet konusunda peygamberin ashâbı arasında çıkan tartışmaları nasıl bildiği hakkındadır:

Fâzıl b. Nâtık dedi ki: Kâmil, son peygamberin hayatında olan şeyleri ve dini öğretilerini gözden geçirince, peygamberin vefatından sonra ashâbı arasında ortaya çıkan şeyleri bilmek istedi ve kendi kendine şöyle dedi: **(37)** Peygamber ömrünün kırk yılını geçirdikten sonra peygamberliğini ilan etti ve hayatının altmış küsur yılını geçirdikten sonra da vefat etti. O, bu kısa nübüvvet vazifesi sürecinde dini tebliğini bütün insanlara ulaştırması mümkün değildi. Ondan sonra insanları dine davet eden kimsenin olması ve insanların ona tabi olması gerekir. Aksi takdirde insanları çoğu şeriatsız kalır ve bir diğer peygamberin ortaya çıkmasına ihtiyaç duyarlardı. Fakat bu peygamberden sonra bir peygamberin gelmesi muhaldir. Çünkü bu zaten

peygamberlerin sonuncusudur. Bundan dolayıdır ki, bu peygamberden sonra dine davet eden kimse olması gerekir. Bu kimse de, o peygamberin halifesidir. Bu halifenin dini korumak için her zaman olması gerekir. Çünkü ondan sonra bir başka nebinin gelmesi mümkün değildir. Bu yüzden her halifeden sonra bir diğer halifenin olması gerekir. Yine o halifelerden her birinin insanların saygı gösterdiği ve bu nebiden sonra saygıda insanların en layığı olması gerekir. Onun akrabalarından birinin de halife olması gerekir. Çünkü bu peygamber, insanlar nazarında büyüklükte en üstte, ondan sonra onun akrabaları ve sonra da ashabının gelmesi gerekir. İnsanların yanında bu kimselerin büyük ve vefatının son zamanlarında veya ondan kısa bir zaman sonra onların halife olmaları gerekir. Yine onların bu nebiye arkadaşlık eden ve ona ta'zimde bulunan kimseler olmaları gerekir. Çünkü bu sıfatlara sahip kimselerin insanlar nazarında diğer kimselerden daha büyük olduğunda şüphe yoktur. Doğal olarak o kimse, hilafete daha layık olur.

Bu peygamberin insanlara daveti evvela yumuşak bir tarzda olduğunda, kılıçla davetin olmasından önce, ona bu şekilde itaat ve iman edenlerin övülmesi mümkündür. Bu övgü, onların bu durumunu yüceltmektedir. Bundan dolayı bu durum, peygamberden sonra hilafet için insanları hazırlardı. (.....)⁴⁸⁸. Bu durum, yani onların övülmesi, onlardan her birini tayin edilmesini mümkün kılmamaktadır. Aksi takdirde böyle bir durum, geride kalanlar için nefret ve üzüntü verici bir şey olurdu. Eğer birini tayin etseydi, **(38)** o kişiden sadır olan bir hata peygambere nisbet edilirdi. Bundan dolayı onlardan birini bu sebepten ötürü tayin etmemesi gerekir. İnsanın tabiatında liderliğe (riyasete) karşı bir muhabbeti vardır. İman konusunda ilk sıradaki sahabiler arasında hilafet konusunda öldürmeler olana kadar, çekişme ve

⁴⁸⁸ Burada bazı kelimeler noksandır.

savaş yaşanabilirdi. Fakat bunun peygamberin vefatının akabinde olması mümkün olmaz. Bu, taraftarlarının sayısının az, kafirlerin sayısının çok olup onlara karşı galip gelmesine yol açabilir ve böylece dinin yok olmasına da sebebiyet verebilir. Bu ise başka bir dinin gelmesini gerektirir ki, bu durumun son peygamber olan bu nebiden sonra olması muhaldir. Bundan dolayı bu savaşın veya bunun benzeri hadiselerin peygamberin vefatından bir müddet sonra olması gerekir. Bu tartışma ve savaşanların, peygambere ilk inananlar da dahil olmak üzere, ona tabi olan ve ölmeden önce hilafeti uman kimselerin de bulunması gerektiği bir zaman sürecinde olması gerekir.

İkinci Fasl

Kâmil'in bu nebi vefat ettikten sonra meydana gelen çatışma ve savaş hakkındaki bilgisi hakkındadır:

Halifelik için her hak iddia edenin, kendisi için taraftar toplaması ve muhalifleriyle mücadele etmesi kaçınılmazdır. Bundan dolayı peygamberin vefatından sonra bu peygamberin toplumunda herkesin nefsanî taraftarlığın ve nizaların çoğalması gerekir. Çünkü bu nebiden sonra bir daha peygamber gelmeyecektir. Bundan dolayı ondan sonra dinî koruyan bir şeyin bulunması ve o şeyin dinî unutulmaktan koruması gerekir. Bunu ümmetin alimlerinin yapması gerekir. Onlar ilmi, peygamberler gibi vahiyle elde etmemişlerdir. Bilakis onlar düşünme ve kişisel kavrayışlarıyla elde etmişlerdir. İnsanların yapısı farklı olduğu gibi, bu peygamberin diniyle ilgili görüşlerin de farklı olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı bu peygamberin dininde görüşlerin çok olması ve mezheplerin de farklı olması gerekir. Her birey kendi görüşünün galip gelmesi için çabalar ve insanları ona çağırır, liderlik ve yeni şeyler üretmeye (bid'at) olan sevgiden dolayı onlar insanları

kendi sözlerine meylettirir. Bundan dolayı bu peygamberin toplumu, dinin aslında ve fûru'unda çeşitli görüşlere bölünmesi zorunludur. Bu sebepten ötürü kavgalar, tartışmalar olur. Bu da her imam için o grubun taraftarları kendi (39) imamlarına uyulması için insanları bu yönde kazanmak ister. Bundan dolayı bu topluluğun görüşlerini aksettiren pek çok musannef kitabın olması, onların okutulduğu medreselerin yapılması ve bu imamların görüşleriyle ilgili çalışma yapanların kalacakları yerlerin olması gerekir. İmamın görüşleriyle ilgili çalışma yapan talebeler devamlı imamlarıyla beraber olmak ve onun sözlerine ta'zim göstermek ve buna benzer şeyler yapmak zorundadırlar. Bu sebeble medresede kalanlar ve ilimle uğraşanlar için yerler - zaten buralar, onlar için tasarrufta bulunan yerlerdir- vakfedilmesi gerekir. Bunların hepsi, bu ümmetin görüşlerinde farklı olması ve yeni bir şeyler ortaya koyma çabası ve hilafet ve buna benzer konularda tartışanların her birinin kendi görüşünün haklılığında (taassup) göstermesi yüzündendir.

Bu nebi, peygamberlerin sonuncusu olduğuna göre, onun dininin daima muhafaza altında olması gerekir. Onun söz ve fiillerinin, onun kutsal kitabının, aynı onun açıklamalarının da korunması gerekir. Bundan dolayı 'hadis' ve 'tefsir' ve buna benzer dini ilimleri öğrenmeye ihtiyaç vardır. Bundan dolayı onun vefatından uzun bir müddet sonra, bu peygamberin ümmeti içinde kitapların ve yazılı eserlerin çoğalması gerekir.

Üçüncü Fasil

Kâmil'in bu peygamberin ümmeti arasında ortaya çıkan itaatsizlikleri (ma'siyetleri) nasıl bildiği hakkındadır:

Kâmil adındaki kişi düşündü ve dedi ki: Bu peygamberin - daha önce açıkladığımız gibi- akli giderdiğinden dolayı içkiyi yasakladığı sabit olmuştu. Onun

kadınların toplum içinde görünmesini ve yabancılara örtülerini açmalarını da yasaklaması gerekir. Çünkü bu nebinin daha önce açıkladığımız gibi ahlakının faziletli, gerçekten övülmüş olması gerekir. Bu cümleden olarak onun ahlak olarak (eşlerine yönelik) kıskanç olması gerekir. Sonra da kadınları yabancılarının yanında açılmasını yasaklaması gerekir. Bu onların örtüleriyle dışarıya çok fazla çıkmamalarını mümkün kılmaktadır. Burada iki husus kaçınılmazdır: Birincisi; bu peygamberin ümmetinden içki yasağının ihlalinin çok olmasıdır. Pek çok hastalıkla mücadelede korunmak için zorunlu olarak bir tedavi amacıyla kullanılmasına rağmen, (40) nefis ona şiddetli bir meyil göstermektedir. İkincisi; bu peygamberin toplumunda livatanın çoğalmasındır. Çünkü kadınların evlerde kalması (veya kendilerini örtüyle gizlemeleri) ve insanların çoğuna evlenmenin zor olması; seferler, savaşlar ve buna benzer şeylerden dolayı kadının erkeğe yoldaş olması da zordur. Bundan dolayı bu ümmetin çoğu, kadınlara yaptığı muameleyi, erkekler kadınlara benzeyen kimselere de aynı muameleyi yaparlar. Bu ise insanlardaki cinsel ilişki ve şehvet gücünün fazlalığından ve bu toplumun çoğunun kadınlarla toplumda fazlaca beraber olamamasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı bu toplumda livata ve peygambere muhalafet ederek içki ihlalleri çok olur.

Dördüncü Fası

Kâmil'in bu peygamberin ümmetinin işlediği günahlardan dolayı başına gelen cezaları nasıl bildiği hakkındadır:

Kâmil düşündü ve dedi ki: Bu peygamberin toplumu isyan ettiğinde, bu dünyada başlarına bir ceza gelir mi? yoksa gelmez mi? Kâmil bu isyanın cezalandırılması gerektiğini düşündü. Çünkü eğer bu toplum cezalandırılmamış olsaydı, insanlar nazarında bu nebinin getirdiği şeyler, günah işlemek de hafife

alınırdı ve bu gibi günahların dünyada zarar vermeyeceği, bundan dolayı da tevbe etmeye de lüzum olmadığı gibi bir anlayışa sahip olunabilirdi. Bu da tevbe etmeye ve günahları terketmeye olan iştiağı azaltırdı. Bundan dolayı cezasız kalan günah, bozgunculuğun artmasına, kötülüklerin çoğalmasına ve Allah ve peygamberin emrine karşı çıkmayı önemsememeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bunda da, peygamberin değerini küçümseme vardır. Bunun ardından peygamberin gönderilişindeki faydanın yok olması gelmektedir. Bu sebeble toplumun işlediği günahların çoğuna ceza verilmesi gerekir.⁴⁸⁹ Bu cezanın yerin dibine geçirme, tufan ve bunun gibi şeylerden olması uygun değildir. Bu cezalar Allah'ın gazabının şiddetini gösteren şeylerdendir. Bu ise peygamberin itibarına zıt bir durum teşkil etmektedir. Çünkü peygamberin ümmetinin Allah katında tebcil edilmesi icab eder. Bu yüzden cezanın kan dökme ve buna benzer şeylerden olması ki, bunlar o ümmetin mertebesini düşürmeyecek şeylerden olması gerekir.**(41)** Bu savaş sadece kafirlere karşı olur ve bu savaş sebebiyle.....⁴⁹⁰ Kafirler..... Bu ümmette ceza (ukubet) ancak masiyet yaygınlaşınca olur. Çünkü ümmet içinde az bir grup masiyet işleseydi, bu durum, nebinin şanına eksiklik getirmeye yol açıcı bir sebep olmazdı ve de cezayı (ikabı) gerektirmezdi. Eğer masiyet umumi olursa, bu masiyet yüzünden ümmet içinde savaşın ortaya çıkması gerekmez. Çünkü bu masiyete hepsi ortaklırlar. Fakat böyle bir durum (savaş) yönetimler ve benzeri konularda bir anlaşmazlık olursa o zaman olur. Bu gibi şeyler insanların tevbe etmesini ve gınahtan dönmesini vacip kılan şeylerden değildir. (Yani, makasıd-ı şeria uğruna savaşmak günah sayılmadığı

⁴⁸⁹ Boşluk var.

⁴⁹⁰ Okunamıyor.

için, bu durum tevbe etmeye ve gûnahtan dönme gibi bir duyguya yol açmaz). Katl (savaş) olayı, ümmetin dışındakilere karşı olmalıdır. Hiç şüphesiz bu durum (bu savaşın meşruiyyetine) kefildir. Bu nebinin dininin herkes için ortaya çıkmış oldu. O halde bu toplumdaki savaş olayının kafirlerden gelmesi gerekir. Bu da ancak savaş yoluyla mümkündür. Katl, gizli veya buna benzer bir şekilde olması gerekir ki, bu ceza herkesi kapsamaz. Ta ki felaket ortaya çıkıncaya kadar.....⁴⁹¹ Bu kafirlerin bu ümmeti umumi masiyet sebebiyle öldürmesi, bu toplum için hiç şüphesiz bir gazve ve orada öldürülenler için de bir karşılığın (sewab) olmasını gerektirir. Bundan dolayı bu savaş ve öldürölmede bunların dinen cezası az değildir.

Beşinci Fasıl

Kâmil'in bu toplumu cezalandıran kafirlerin durumunu nasıl bildiği hakkındadır:

Bu kafirler, herhangi bir dini toplumun dışında olmaları gerekir. Eğer onlar bir dine mensup olsalardı, insanları kendi dinlerine girmeye davet ederlerdi. Bu da onların çağırdıkları şeye dönmeleri kan dökme ve işgalle olurdu. Bu ise peygamberin dininden ayrılmayı icab ettirir. Yine bu, cezaların gayesine aykırı ve gerçekten bu peygamberin ümmeti için eksiklikler. **(42)** Bundan dolayı kafirlerin peygamberin ümmetinden olanları öldürmeleri, ümmetin günahlarından temizlenmelerine sebeptir. Zaten bunlar bir din sahibi de değildirler. Bunlar, kendilerine davetin tam anlamıyla ulaşmadığı kimseler gibidirler. Çünkü bu kimseler yeryüzünün ılıman bölgelerinde medeniyetten uzak yaşıyorlardı. Onların en güney bölgelerde yaşaması mümkün değildir. Çünkü insanlar oranın çok şiddetli sıcağından dolayı kalbleri zayıflardı. Bunun içinde onlar bu toplumun kanını dökmeye güç yetiremezlerdi. Bundan dolayı

⁴⁹¹ Metin okunmuyor.

onların kuzey taraflarından olmaları gerekir. Çünkü buranın halkı, soğğun şiddetinden dolayı cesaretli, kalbleri katı ve acımasız olurlar. Onlar kuzey-batıdan da olamaz. Çünkü oranın insanları azdır ve az olmalarıyla birlikte adalarda yaşamaktadırlar. Bundan dolayı onlar dağınık haldedirler ve bu toplumun insanlarını yenmek için yeterli derecede birleşmeleri mümkün olmaz. Bunun sebebi de kuzey-batıdaki denizlerin kuzey-doğunun aksine çok olmasıdır. O halde bu kafirlerin göçebe insanlardan olmaları gerekir. Çünkü şehirlilerin cesareti daha azdır. Bu insanların geniş göğüsleri, büyük başları, ince kolları, dar gözleri ve büyük kalçaları olması gerekir. Onların üst tarafları büyük olmalı, çünkü sıcak onların iç taraflarına yayılır. İklimlerinin soğuk olmasından dolayı da aşağı tarafları ince olmalıdır. Bu özellikler, arslanın yaratılışında olduğu gibi, cesaretin belirtileridir. Gözlerinin darlığına gelince, bu husus onların beyinlerinin aşırı nemliliğinden dolayı ve şiddetli soğuktan dağılmanın az olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı sebepten onların burunları basıktır. Onların kasıklarının büyüklüğüne gelince, bu da onların küçüklükten beri çokça ata binmelerinden dolayıdır. Çünkü bu bölgelerde at çoktur. Onların seyahati daima atla olmaktadır.

Bu kafirler, İslâm ülkelerinin tamamına sahip değildirler. Eğer böyle bir şey olsaydı, bu din yok olabilir ve başka bir peygambere ihtiyaç duyulurdu. Bu ise muhaldir. Bundan dolayı onların sahip olduğu yerler (işgal ettiği yerler) bu ümmetin yaşadığı bazı ülkeleri kapsamaktadır ki, buralar da gerçekten günahın çok olduğu yerlerdir. Bu ülkeler kafirlerin beldelerine yakın yerlerdir. **(43)** Bundan dolayı bu kafirlerin kendilerine yakın olmayan uzak bölgeleri işgal etmeleri zordur. Bu yüzden onların kuzey bölgelerini işgal etmesi gerekir. Onların işgalinden sonra, onlar işgal ettiği yerin dinini değıştirmezler ve insanlara dinlerini değıştirmelerini emretmezler.

Çünkü onların bir dini yoktur ve buna gerek de duymazlar. Bundan dolayı işgal edilen bu ülkelerin halkının dini olduğu gibi kalır ve sadece beldeleri alınmış olur. Bu sebepten o kafirlerde, bu peygamberin ümmeti için bir fayda vardır. Çünkü onların bu ümmetin dinine ters düşecek bir dinleri yoktur. Onlar bu ümmetle karıştıklarında, bu durum onların bu ümmetin dinine girmeye davet etmektedir. Sonuçta işgalci bu insanlar, o dinin taraftarları arasında sayılır ve sadece onların kendi ülkeleri değil aynı zamanda onların işgal edebileceği diğer kafir ülkeler de bu dinin alanından sayılması gerekir. Bundan dolayı bu din, orada askeri gücün yardımı olmaksızın yayılması gerekir.

Altıncı Fasil

Kâmil'in bu kafirlerin işgal edemediği ülkelerin durumunu nasıl bildiği hakkındadır:

Kâmil kendine dedi: Kafirler kendilerine çok uzak olduğundan bu uzak bölgeleri işgal etmeleri mümkün değildir ve işgal sona ermiştir. Fakat sonradan buralar onlar için komşu gibi oldular. Bundan dolayı komşu beldelerin halkı, onlara karşı koyabilir ve müdafaa edebilirler. Bunun için iki şey gerekmektedir; büyük bir ordu ve cesaretli bir sultan. Çünkü bunlar olmadan çok sayıda kafiye ve onların ordularına ve onların işgaline karşı koymak imkânsızdır. Bundan dolayı bu ülkenin halkı, bu iki şeyi tamamlaması gerekiyordu. Geçmişte yani işgalden önce, bura halkının büyük bir orduya ihtiyaçları yoktu. Fakat işgal sona erince, bu ülkelerin ordusu öncekinden sayıca daha fazla olmak zorundadır. Bu da ordunun masraflarının artmasını mümkün kılmaktadır. **(44)** Bundan dolayı orduya yapılan harcama öncekinden daha fazla olması gerekir. Bunun ise ülkenin verimli topraklarından olması mümkün değildi. Çünkü bu ülkenin verimli topraklarının öncelikle artırılması

mümkün görünmüyordu. Askerlerin sayısı olduğundan fazla arttığında, onların masrafları için ülkenin verimli arazilerinden fazla olduğundan, ülkenin insanlarından daha fazla mal alınması zorunludur. Bu ise insanların isteğine bırakılacak bir şey değildir. O halde bu ülkenin insanlarından alınan mallar, kafirlerin komşu olmasından öncekine göre daha fazla olacaktır. Bundan dolayı bu ülke halkından malın zorla alınması gerekir. bu da kendi isteğiyle vermeye zıt bir durum teşkil etmektedir.⁴⁹² Bunu gerçekleştiren kişinin kendisine itaat edilen birisi olması mümkündür ki, bu da sultandır. Halktan mal alma işinde -zorla da olsa- ülkeyi koruma amacı vardır. Sultan halkı için temizleyici (mutahhir) gibidir. Çünkü halkın günahları, ölüm cezasını hak edecek büyüklükte olmadığından, onların verdiği mal onların günahlarını temizlemektedir. Ancak onların mallarından zorla alma ve buna benzer cezaları hak etmektedirler. Bu ülkenin halkının malları olduğundan daha fazla alınıyordu. Bu hadise de insanların mallarının azalmasına ve ülkedeki fakirlerin çoğalmasına sebep oluyordu. Bunun sonucunda da orada, maişet ve geçim kaynaklarının sayısı ise azalıyordu. Bu da hırsızlığın ve kötü fiillerin çoğalmasını gerektiren bir duruma yol açıyordu.

Yedinci Fasil

Kâmil'in kafir ülkelere komşu olan bu ülkeyi koruyan sultanın durumunu nasıl bildiği hakkındadır:

Kâmil, kafirlerin ülkelerine komşu memleketin sultanının durumunu düşündükten sonra dedi ki: Şüphesiz bu sultan, ülkesinde, ordu ve mallar açısından kafirlerden daha fazla şeye sahiptir. Neden olmasın ki, bu kafirler, bu peygamberin ümmetinin topraklarının büyük bölümünü işgal etmiş ve oraları sahiplenmişlerdi.

⁴⁹² Bazı kelimeler eksik.

Buna ek olarak kafirler, kendi ülkelerinin dışında bu nebinin ümmetinin ülkelerinin de ellerinde bulunduruyorlardı. **(45)** Bu sultanın elinde ise az bir toprak parçası vardır ki burası da kafirlere komşu olan yerlerdi. Bundan dolayı eğer bu sultan, gerçekten kuvvetli (uygulamada sıkı) olmasaydı, sayıca çok olan kafirlere karşı tek başına mukavemette bulunması mümkün değildi. Ayrıca bu şekilde kendi ülkesini işgalden de koruyamazdı. Bundan dolayı bu sultan, gerçekten çok cesur olmalıdır. Fakat bu özelliğin sadece sultanda olması yeterli değildir. bilakis insanların onu bu sıfatla bilmesi de gerekmektedir. Onun cesurca ve kahramanca şeyler yapması insanlar arasında meşhurdur. O, sultanlara karşı ve onların büyüklerini öldürmedeki cesurluğu gibi, gerçekten çok cesur olarak tanındığı zaman, bu onun cesur olmasını gerektirir. Bundan dolayı onun merhametsiz olması zorunludur. Bu sebeble onun merhameti azdır ve kolları kesme, çarpmıha germe, çivi ile çakma ve benzeri cezalar ondan hasıl olur. Bunlar katı kalplilikle artan şeylerdir. Evvela onun ülkesinde böyle şeylerin hepsinin çok olması kaçınılmazdır. Bu ülkede hırsızlık ve benzeri suçların çok olduğundan bu şekildeki cezaların olması gerekir. Bundan dolayı bu sultandan böyle şeylerin sadır olması gerekir. Bu yüzden böyle karaktere sahip sultanın şehirli olmaması gerekir. Çünkü şehirli bir ahlaktan uzaktırlar. Onun göçebe ehli olması ve insanların katı kalpli olmak zorundadır. Bu yüzden daha önce dediğimiz gibi onun kuzeyli hatta kuzey- doğulu olması gerekir. Çünkü kuzey - batılı insanlar - daha önce geçtiği gibi- zayıf ve karakterleri anlatılan ahlakla uygunluk arzetmemektedir. Bu sebeble sultanın, kafirlerin ülkesinden veya onlara yakın bir yerden olması gerekir. Bundan dolayı gözlerinin dar, göğüslerinin geniş, büyük cüsseli, geniş omuzlu, ince bacaklı olması gerekir. Gözleri çok koyu değildir ve burunları aşırı dar değildir, vücudu da aşırı büyük değildir. Bunun için onun ruhu,

karakteri ve kalbinin sıcaklığıyla uyum içinde değildir. Onun bedeni de çok küçük olmamalıdır. Onun duruşu sağlam olmalı ve derin tefekkür gücüne sahip olmaması gerekir. (46) Bu yüzden bu sultanın memleketini idare etmesi ve kafirlere mukavemeti gerçekleştirmesi uygun değildir. Onun mizacı sıcak olmalı, aksi takdirde o, cesaretli olmazdı. Onun rengi esmerimsi olmalı ve saçlarının az değil bilakis çok gür olması gerekir. O, saçlarını dökcek bir ilaç kullanmadıkça, kel olmaz. Çünkü o, soğuk ülkeden gelmiştir. Onun vücudu sıkı ve dayanıklı olmalıdır. Bundan dolayı onun vücudunun sıcaklığı yüzünden bedeninde yükselen dumanın çözülmesi kolay değildir. Bundan dolayı onun karakterinin haşın, yaramaz, şeytani ve korkutucu bir hale dönmesi gerekir. O, çok hızlı hareket etmeli ve durgunluktan nefret etmeli, hareketi özellikle güneşteki hareketliliği sevmeli; terlemeyi sevmeli, soğuktan hoşlanmamalı, soğuk havada nefes almayı sevmekle birlikte örtünmeyi de sevmesi gerekir; soğuk ve ağır yiyecekleri tercih etmeli ve çok sıcak yemek yemekten nefret etmeli; kışın kendini iyi hisseder ve soğuk yerde uyur, örtünmeyi daha çok (battaniye..vb.) sevmesine rağmen, soğuk havada ayaklarını açar. Göz kapaklarının hareketi yavaştır (nadiren kırpar), sırtında kıl bulunmaz, fakat çok az da olsa karnında ve göğüslerinde kıl bulunur. Uykusu çok derin ve uzun değildir. uykusundan sık sık uyanır ve korkunç rüyalar görür. Onun yeme iştahı çok kuvvetli değildir, onun cinsel isteği de çok sık değildir. Çocuklarının çoğu erkektir. Onun ekşi yemeklere iştahı çoktur ve bazen tatlıları da tercih eder. Tatsız yiyeceklere meyli fazla değildir, meyveleri sever, mide bulantısı sık sık olur ve ishal de olur.

Sekizinci Fasil

Kâmil'in kafirlerle komşu olan yukarıda zikredilen sultanın yardımcılarının ve onun komşularının ve ayrıca bu peygamberin ümmetinin diğer sultanlarının durumlarını nasıl bildiği hakkındadır:

Kâmil bu anlatılanların durumları hakkında düşündü ve kendi kendine dedi ki; açıklanan sultanın insanlar arasında **(47)** çevikliğiyle, tez canlılığıyla ve gücüyle meşhur olması gerekir. Bütün insanların yanında onun heybetli, korkutucu olması gerekir. Bu yüzden bunların hepsinin onun gücünden korkarak emirlerine itaat ve boyun eğme şeklinde güzel sonucu olmalıdır. Bundan dolayı o, zahiren onlara en güzel tarzda muamele etmesi gerekir. Bu sultan, kafirlere mukavemetle meşgul olduğundan diğer sultanlardan farklıdır. Bu sebeble bu sultan savaşta güçleri belirgin olsun diye bir yere sık sık hareket etmeye ihtiyaç duyar. Bununla beraber o, onların gücü ve tez canlılığı ortaya çıkması için, kafirlerle pek çok savaşıma ihtiyacı vardır. Böylece o, ülkesinin yerini, kafirleri korkutmak ve korkularını artırmak için ayırmaya ve kafirler tarafına doğru uzaklaşmaya ihtiyaç duyar. Bu yüzden o, ülkesinin yerini koruması için kendisinden sonra gelecek bir kimseye ihtiyaç duyar. Bu, gücü, kuvveti yerinde ve aynı zamanda iyi idareyi gerçekleştirmeyi önemseyen halife atadığında mümkün olur. Bu vezir, sultan ülkeden sık sık ayrıldığından dolayı ülkenin idaresini üstlenmesi gerekir. Yine onun korkulan ve itaat edilen birisi olması gerekir. Eğer bu olmasaydı, sultanın sürekli ülkede olmayışı sebebiyle memleketin düzeni bozulabilirdi. Aynı zamanda onun dinin hükümlerine çok sıkı bağlı birisi olması gerekir. Bu da onun bu hükümleri bilmesini gerekli kılmaktadır. Onun dini kuralları bilen birisi olması, onu insanlara güzel bir tarzda muameleye götürdü. Bu ülkede, tıpkı civarlarda olduğu gibi, ölmeyi hakkedenlerin dışında fazla bozgunculuk olmaz. Bu da kafirlerin bu ülkelere saldırması için bir sebeptir. Bundan dolayı bu

Ülkelerin hakimi ve oranın idaresi gibi hususlar için vali olması gerekir. Açıkladığımız üzere, sultanın yanında Őer’î hukuka riayet ederek halktan alınan malların orduya harcanması için vergileri tahsil eden, halka en az zararı dokunan, iyi niyetli ve sabırlı bir vezirin olması gerekir. Bundan dolayı bu vezirin ılımlı bir karakteri, (48) gücü ve kuvvetinin yanında Şefkat ve merhamet sahibi olması gerekir. Buna ek olarak bu vezirin Allah’ın, sultanın, halkın ve bunların dışındaki kimselerin rızasını kazanmaya ihtiyaı vardır. Eğer o, Allah’ın hoşnut olmadığı biri olsaydı, Allah bu ülkeye, halkının öldürülmesini ve komşu ülkelerde olduğu gibi orayı kafirlerin işgalini uygun bulurdu. Bu da kafirlerin işgalinin artmasına sebep olur, oranın halkı onlara karşı gelemmez ve o kafirleri ülkelerinden def edemezlerdi. Eğer bir tarzda sultanı gcendirseleirdi, sultanın ona itimadı olmaz ve onu halifesi yapmazdı. Eğer sultanın orduları, sultanın ailesini ve vatandaşları gcendirmiş olsaydı, bu husus, onları sultana itaat etmemeye bir davet olur ve memleketin fesadına sebep olurdu. Bundan dolayı bu vezirin gerçekte dediğimiz tarzda olması gerekir.

Dokuzuncu Fasil

Kâmil’in son peygamberin vefatından sonra ulvî âlemde (âlem-i ulvî) olacak Şeyleri nasıl bildiği hakkındadır:

Kâmil mevcudatın durumunu ve güneşin hareketini düşününce, güneşin yazın kuzeyden yaklaştığını ve kışın da güneyden çokça uzaklaştığını farkettiler. Bununla birlikte güneşin her gün kuzeyden güneye bir defa büyük dairevi paralelikle döndüğünü, bu dairenin güneşin eğiminden kuzey-güney yönünde aynı mesafede uzaklaştığını gördü. Yine yıldızların hepsinin günlük dönüşünün bu iki yönde dönerek meylettiğini farkettiler. Yıldızların tamamı günlük hareketini doğudan batıya

doğru yapar. Bundan dolayı dönen yıldızların tamamının bazen kuzeyden bazen de güneyden olduğunu bildi. Halbuki semavatın tamamı her gün şarki bir dönüşle yani, doğudan batıya döner. Bu ancak çok hızlı harekete sahip gök cismi (felek) sayesinde mümkün olur. Bu orta daire, kuzey ve güney menzili arasında olur. Bu onun bölgesidir. Bu dönüşle bütün yıldızların idaresi ona (feleğe) ait olmuş olur..... **(49)**⁴⁹³ Bu felek, yukarıdaki dönüşüyle, aşağıdaki dönüşünü gerekli kılar. Bundan dolayı bu yüksek gök cismi hızlı dönüşle döndüğünde, altındaki temas ettikleri de döner. Bu yüzden her gök cismi, hepsi bir dönüş yapıncaya kadar, altındakileri döndürüyor. Bunun için de gök cisimlerinin kutuplarının farklı olması gerekir. Yüksek feleğin iki kutbu altttaki feleğin iki kutbu ile aynı hizaya geldiğinde, yukarıdaki hareketiyle alttaki dönmez.

Kâmil daha sonra güney ve kuzey bölgede yüce feleğin (felek-i ala) güneşten uzaklığının azaldığını farketti. Bu felek mıntıkası, güneşin yörüngesinin yüksek feleğin yörüngesinde olana kadar, yok olur. Eğer güneş kuzey ve güney noktalarının dışında olsaydı, bundan dolayı şu durumların ortaya çıkması gerekirdi: Birincisi; Ayın güneşten uzaklığı şu ankinden çok fazla olurdu. Ondan sonra kuzey ve güney olarak uzaklığını kastediyorum. Ayın eğimi, yani onun genişliği, değişmez. Bundan dolayı hilaller hiç şüphesiz şu ankinden, yani güneşin meyletmesinin çokça olması halinden daha büyük olurdu. Bu yüzden güneşin eğimi azaldığında, bundan daha aşağı miktarda hilallerin büyük olması gerekir. İkinci olarak: En yüksek kutbun altındaki felek, iki yüksek kutbun hizasına geldiklerinde, onun iki kutbu olur. Bu yüzden günlük dönüşte yüce kutbun ona yakınlığı yok olur. Aşağı feleklerden gelen

⁴⁹³ Metinde problem var.

bu dönüşün tamamı yok olur. Bu feleklerin hareketi batıdan doğuya doğru olur. Bu onun özel hareketidir. Bu hareket sayesinde anılan meyl oluşur. Bundan dolayı güneş ve diğer yıldızlar batıdan doğar. Ancak güneş ve ayın dışındaki felekler, hareketleri çok yavaş olduğu için insanların çoğuna görünmezler. Bu yüzden bir gün güneş batıdan doğacak. Ancak şu anda bir başka felek onu bundan men etmektedir (men etmediği bir günde güneş batıdan doğacaktır). Üçüncü olarak: Güneşin dönüşü bu durumda daima ekvator çizgisinde olur, bu yüzden gece ve gündüz bütün ülkelerde eşit olur. O zaman güneşin batıdan doğuşunu takip eden gece daha uzun olacaktır. Dördüncü olarak: O vakit mevsimler olmayacak ve ekvator'dan çok uzak bölgeler, (50) daima aşırı soğuk olacak ve ekvatora yaklaşıldığında ise daima sıcak olacaktır. Bu zamanda ve bundan seneler önce, iklim insan mizacına uygun olmayacaktır. Bu yüzden insanlar o vakitte tamamen itidalden uzaklaşmış olacak. Bu sebeble insanların huyu kötü olacak ve kötülükler, fitneler vb. şeyler çoğalacak.

Onuncu Fasl

Kâmil'in son peygamber vefat ettikten sonra süflî (aşağı) âlemde (âlemi süflî) meydana gelecek şeyleri nasıl bildiği hakkındadır:

Kâmil, peygamberlerin sonuncusunun vefatından sonra yeryüzünde meydana gelecek olayları düşündü ve şöyle dedi: Güneşin eğimi, devamlı olarak kuzeye ve güneye doğru azalınca, bu eğim yok olduğunda veya yok olmaya yaklaştığında, Güneş daima ekvator çizgisini geçer ve ona yaklaşır. Bundan dolayı bu bölgede mevsim çok sıcak olur ve yine bu bölgelerde mevsim hissedilir tarzda aşırı soğuk olur. Bu durum, bir çok bölgede ılımanlıktan aşırı şekilde uzaklaşmayı gerektirir. Bu yüzden bir çok ülkede insanların mizaçları kötü ve bozuk olacaktır ve onların kalbi zayıflayacak, sonra da ani ölümler olacaktır. Onların karakterleri ve muameleleri de

adileşecektir. Buna bağlı olarak da kötülükler ve düşmanlıklar yaygınlaşacaktır. Ülkelerin iklim yapıları farklılaştığı gibi, insanların da karakterleri büyük oranda farklılaşacaktır. Bundan dolayı insanlar arasında aşırı derecede ihtilaflar, savaşlar, fitneler, kan dökmeler vb. şeyler yaygınlaşacaktır. Kötü insanlar ön planda, iyi insanlar ise arka planda olacaktır. Çünkü kötü mizaçlar, kötü zihinler meydana getirir. Bu insanların zihinleri bozulup kötü bir hale gelecektir. Bu tip insanların ilme ve hikmete meyli az olacak, bundan dolayı ilim ortadan kalkacak ve insanların yanında ilmin değeri olmayacaktır.

Güneşin eğimi sıfır olduğunda, ekvatora yakın bölgelerde aşırı sıcaklık olacak ve (51) özellikle mağara gibi yerlerde ve kükürtlü bölgelerde yangınlar çoğalacak. Sonra Yemen’de bir yangın başlayacak ve ekvatora yakın bütün bölgelere yayılacaktır. Orada duman artacak ve bundan sağlıksız rüzgarlar, yıldırımlar ve korkunç şimşekler ortaya çıkacak. Yine orada havada korkutucu işaretler belirecek. Dumanların çoğalması sebebiyle hava kararacak ve bulanacak, bunun sonucunda ekvator da ve ona yakın yerlerdeki yeryüzünün toprağı, suyu bol olan bölümleri kaybolacak ve toprak içindeki maddeler de çok azalacak. Onun için, iki kutbun altındaki ve ona yakın yerlerde ise, yerin ortasına göre, bu durum daha ağırlaşacaktır. Bundan dolayı yerin yüzeyinin büyük bir bölümünün yıkılması gerekir. Bu da dağların yıkılmasını ve yerin düzleşmesini gerektirir ve sonra kutup bölgelerinde sular azalır çökme sebebiyle su, ekvatora yakın yere akar. Orada oluşan aşırı sıcak sebebiyle buharlaşma olur ve bu da ağaçların kurummasına neden olur ve toprak da azalır. Çünkü onun büyük bir bölümü buharlaşıp yükselmiştir. Böylece yerin içindeki gizli hazineler de ortaya çıkacaktır.

Güneş eğimini kaybetmeye bir müddet devam ettikçe, bu eğim normalden daha fazla olur ve bu da hayvanların ve bitkilerin yapılarını bozacaktır. Sonra kıyamet gelecektir. Kıyametten önce, yerin içindeki dumanlar ve rüzgarlar yüzünden depremle ve yer çökmelerinin çoğalması gerekir. Bu ise çok sıcak bölgelerde olacaktır. Çünkü sıcak, zemini yukarıya doğru hareket ettirir; soğuk bölgelerde ise, yerin yüzeyi kalın ve aşırı şekilde katı olur ki rüzgarlar ve duman bir yol bulamaz. Bu da dediğimiz şeylerin olmasını gerektirir.

İnsanların mizaçlarının aşırı farklılığından dolayı, onların görünüşleri de farklı olacak ve çirkin görüneceklerdir. Her ne kadar onlar diğer insanlar gibi konuşsa da, insanlardan farklı hayvana benzer bir surete girecektir. (52) Bir çok savaş yüzünden erkeklerin ölümleri çoğalır ve bu sebeble kadınların sayısı erkeklere nazaran artar. Kadınların şehvetlerine olan düşkünlüğü artacak. İhtiyacını giderecek erkek bulamamalarından dolayı da lezbiyenlik çoğalacak. Sıcak bölgelerde yerin içindeki maddenin azalması yüzünden meyve ve tahıllar azalacak. Çünkü o, kendisini olgunlaştıracak soğuktan yoksundur. Soğuk bölgelerde ise, maddeyi cezbeden ve onu olgunlaştıran sıcaktan yoksundur. Ilıman bölgeler de azdır ve meyve ve ürünler de çok azdır. Bundan dolayı geçim vasıtaları sınırlı, ancak fiyatlar yüksektir. Bu ise hırsızlığı, gasbı, yol kesmeyi ve kıtlık zamanında bu gibi şeylerin olmasını zorunlu kılmaktadır.

Güneşin eğimi hemen hemen veya tamamen yakın kaybolduğunda, birinci iklim ve onun bitişiğindeki iklimler aşırı derecede sıcak olacaktır. Yedinci iklim ve onun yakınındaki iklimler ise aşırı derecede soğuk olacaktır. Her iki durum da hayatı ve sağlığı imkânsız kılmaktadır. Bundan dolayı bu iki iklim bölgesinde ve ona yakın yerlerde oturanlar, göç etmeye zorlanacaklardır. Birinci iklim ve ona yakın olan

iklim sakinleri -Sudanlılar gibi- kuzeye; yedinci iklim ve ona yakın olan iklim sakinleri -Türkler, Tatarlar, Ruslar ve Ye'cüc ve Me'cüc toplulukları- de güneye; bu iki bölgenin halkından her biri kralları, askerleri ve sürüleri ve benzeri şeylerle o iki bölgenin arasında bir yere göç ederler. Bu hadise, yerli halkın müdafaa ve savaşmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bundan dolayı mutedile yakın bölge sakinleri kıyametten önce Sudanlılarla, Türklerle, Tatarlarla ve Ye'cüc ve Me'cüc topluluklarıyla savaşmaları kaçınılmazdır. Bunların bu mutedil bölgeleri işgal etmesi gerekir. İnsanların orada kalabalığından dolayı malların değerinin artması, malların da azalması gerekir.

Güneşin eğiminin tamamen kaybolmasından sonra, başka bir eğimin oluşması gerekir. Bu sabit noktalar hareketlerine kuzeyden güneye doğru yavaşça devam eder. **(53)** Bu hareket farkedilir olduğunda, dünya ilk durumuna dönecektir ve hava da hayvanların yaşamı için tekrar uygun hale gelecektir. Kış ayında çok yağmur olacak ve yeryüzü suyla dolacaktır. Toprakla su karışıp ve güneşin sıcaklığından dolayı mayalanma olunca, bu durum, insan vücudu ve diğer hayvanların vücudunun oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Bundan dolayı nefis, daha önce anlattığımız gibi, insan nefsinin bağlı olduğu acbü'z-zenebten beslenecektir. Bu toprak, çok ince besleyici madde olacak ve bundan insan vücudu bundan meydana gelecektir. Onlar daha önce olduğu gibi tekrar diriltilecek. Bu ise -Âlim ve Kâdir olan- Allah'ın ölüyü diriltmesidir (ba's).

Burada kitabı, bir olan Allah'ın yardımını dileyerek ve Peygamberlerin en hayırlısı Muhammed ve ailesine, ashabına ve dostlarına dua ederek bitiriyoruz.

er-Risâletü'l Kâmilîyye fi's-sîreti'n-Nebeviyye (a.s) bitti.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd*, (nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzil Kur'âni'l-Kerîm*, f-t-r md., (nşr. Menşûrâtü zevil kurbâ), b.y.y. 1421.
- Abdullah Yusuf Ali, *The Glorious Kur'an Translation and Commentary*, Beyrut trs.
- Ahmed, Hasanuddin, *A Concise History of Islâm-Essays on the Religio-Political History of Islâm*, Goodword Books yay., Yeni Delhi 2007.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1992.
- *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ağaç yay., Ankara 2001.
- Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, Işık yay., İzmir 2000.
- Akkach, Samir, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, New York 2005.
- Akseki, Ahmed Hamdi, "Allah ve Din Fikri", (*Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlak- İman* adlı eserin içinde, Derleyen: M. Rahmi Balaban, DİB. yay., Ankara 1984).
- Akyüz, Yahya, "Fârâbî'nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri", *A.Ü.E.B.F.D.*, Ankara 1982, c. 15, Sayı 2.
- Alighieri, Dante, *Divine Comedy*, (İngilizce'ye Çev. John D. Sinclair), Oxford University Press, London 1971.

- Alper, Ömer Mahir, *İslâm felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay., İstanbul 2008.

İbn Sînâ, İSAM yay., İstanbul 2008.

- Al-Roubi, Abu Shadi, “İbnul-Nafees as a Philosopher”, *Bulletin of Islamic Medicine*, sayı: IV, Kuveyt 1982, II.

- Altıntaş, Ramazan, “Ebû Hanîfe’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 2:1(2004).

“Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri”, *C.Ü.İ.F.D.*, sayı. III, Sivas 1999.

“Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri”, *C.Ü.İ.F.D.*, c. V, sayı. 2, Sivas 2009.

“Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelam Araştırmaları*, 1:1, 2003.

- Âmidî, Seyfüddîn (ö. 631/1233), *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’d-dîn*, (thk: Ahmed Muhammed Mehdî) I-V, Kâhire 1423/2004.

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (*Reason and Responsibility* adlı eserin içinde, ed. Joel Feinberg, Dickenson Publishing Company, California 1965).

- Ardoğan, Recep, “Mu’tezile’ye Göre Allah’a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife*, yıl. 3, sayı. 3, Konya 2003.

- Aristoteles, *Physics*, (*Aristotelestle’s Physics A Guided Study* adlı eserden naklen, Çev. Joe Sachs, Rutgers University Press, New Jersey 1995).

Metaphysica, (*The Works of Aristotle* adlı eser içinde, İngilizceye Çev. Sir David Ross, Oxford University Press, London 1952).

- Aslan, Abdülgaŧfar, “Kelam’da İlhamın Bilgi Değeri”, **S.D.Ü.İ.F.D.**, Yıl 2008/1, Sayı: 20.
- Atay, Hüseyin, **İslâm’ın İnanç Esasları**, Ankara 1992.
- Atıyye, Cemîl Abdülmecîd, **Tanzîmu san’atü’t-tıbb hilâle usûri’l-hadâratı’l-arabiyyeti’l-islâmiyye**, Riyad 2002.
- Attâr, Ferîdüddîn Nîsâbürrî, **Mantıku’t-tayr**, (Arapça’ya Çev. Muhammed Cum’a), Dâru’l-Endülüs, Beyrut 2002.
- Ay, Mehmet Emin, **Çocuklarımıza Allah’ı Nasıl Anlatalım**, Timaş yay., İstanbul 2005.
- Aydın, Hüseyin, **Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)**, DİB. yay., Ankara 1987.
- Aydın, Hüseyin-Uysal, Enver-Peker, Hidayet, “Nübüvvetin İspatı, Ve (Nebilerin) Sembol Ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine”, **U.Ü.İ.F.D.**, Bursa 1998.
- Aydın, Mehmet S., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, **A.Ü.İ.F.D.**, c. XXVII, Ankara 1985.
- “Fârâbî’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüş ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, **A.Ü.İ.F., İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi**, sayı V, Ankara 1982.
- “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, **A.Ü.İ.F.D.**, Ankara 1987.
- Aydın, Yaşar, “İbn Bâcce’nin ‘Fi’l-Müteharrik’ İsimli Risalesi”, **U.Ü.İ.F.D.**, c. XI, sayı I, 2002.
- Aziz, Al-Azmeh, **Islams and Modernities**, London 1993.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Abdülkâhir (ö. 429/1037), **Usûli’d-Dîn**, (nşr. Medresetü’l-İlâhiyyât bi Dâri’l-Fünûn, (I. Baskı), İstanbul 1346/1928.

el-Fark beyne'l-firak, (thk: Muhammed Osman el-Hısn) Mektebetü İbn Sînâ, Kâhire trs.

(*Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, T.D.V. yay., Ankara 1991).

- Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-irşâd'üs-sağîr*, (thk: Ebu Züneyd Abdülhamid b. Ali), Beyrut 1998.

Kıtabü temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil, (thk: Şeyh 'İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.

el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bih, (thk: Zâhid b. Hasen el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, (2. Baskı), Kâhire 1421/2000

- Baktır, Mehmet, "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı", *C.Ü.İ.F.D.*, X/2, Sivas 2006.

- Baloğlu, A. Bülent, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitâbiyât yay., Ankara 2001.

- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyat yay., Ankara 2001.

İslâm Felsefesine Giriş, A.Ü.İ.F. yay., Ankara 1988.

İslâm ve Ekoloji, DİB. yay., Ankara 1997.

İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara 2000.

Tasavvuf ve Modern Bilim, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.

"Al-Jahız And The Rise of Biological Evolution", *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXVII, Ankara 1985.

- Bebek, Adil, “Maturidî ’nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı”, *M.Ü.İ.F.D.*, sayı 10, (2000).

- Bergson, Henri, *Creative Evolution*, (İngilizceye Çev. Arthur Mitchell), Greenwood Press, U.S.A. 1944.

- Beyâdî, Kemâlüddîn Ahmed, *İşâretü’l-merâm min ibârâtî’l imâm*, İstanbul 1949.

el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâmi Ebî Hanîfe, (thk: İlyas Çelebi), İstanbul 1996.

- Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn (ö. 685/1286), *Tavâli ‘u’l-envâr min matali ‘i’l-enzâr*, (thk: Abbas Süleyman), Beyrut/Kahire 1991.

- Bilgin, Beyza, *İslâm ve Çocuk*, DİB. yay., Ankara 1997.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul trs.

- Birinci, Necati, “A‘mâk-ı hayâl” md., *D.İ.A.*, c. II, İstanbul 1989.

- Bolay, S. Hayri, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980.

Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Akçağ yay., Ankara 1987.

“Akıl” md., *D.İ.A.*, c. II, İstanbul 1989.

- Botterill, Steven, *Dante And The Mystical Tradition Bernard Of Clairvaux In The Commedia*, Cambridge University Press 1996.

- Bucaille, Maurice, *What Is The Origin Of Man?*, (İngilizceye Çev. Alastair D. Pannell& the Author), Kuala Lumpur 1989.

- Bürgel, J. Christoph, “Symbols and Hints: ‘Some Considerations Concerning The Meaning of Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzan”, (*The World of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde).

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fikri İbn Haldûn el-asabiyye ve’-d-devle*, Merkezü Dirâsêti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 1994.

- Câhız, Ebî Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869), *Kitâbü’l-hayevân*, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-VIII, Mektebetü Câhız, Kâhire 1385/1964.

er-Resâil, el-Cevâbât ve İstihkâkü’l-İmame, (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), Makâletü’z-Zeydiyye ve’r-Râfıza, Kâhire trs.

- Calder, Normen, “The Barahima: Literary Construct and Historical Reality”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London 1994, c. 57, No: 1.

- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, (Çev. Refik Özdek), Yağmur yay., İstanbul 1973.

- Cârullah, Zühdi, *el-Mu’tezile*, Beyrut 1974.

- Cevziyye, İbn Kayyım (ö. 751/1350), *Kitâbü’r-ruh*, (thk: Muhammed İskender Yeldâ), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1409/1989.

- Conrad, Lawrence I., “Thorough the thin veil: On the Question of Communication and the Socialization of Knowledge in Hayy ibn Yaqzan”, (*The World of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde).

- Corbin, Henry, *Avicenna And The Visionary Recital*, (İngilizceye Çev. Willard R. Trask), Princeton University Press, New Jersey 1990.

History of Islamic Philosophy, (Çev. Liadain Sherrard-Philip Sherrard), London 1993.

- Cragg, Kenneth, *The Mind Of the Quran*, London 1973.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *et-Ta 'rifât*, Lübnan 1985.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî (ö. 478/1085), *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti 'ı'l-edille fi usûli'l-i 'tikâd*, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, (İngilizce'ye Çev. Paul E. Walker), Garnet yay., Lübnan 2010.
- Akâdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-islâmiyye*, (thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kâhire 1412/1992.
- Çağrıçı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî" md., *D.İ.A.*, c. X, İstanbul 1994.
- Çapku, Ahmet, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan yay., İstanbul 2009.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yay., İstanbul 2002.
- "Kadı Abdülcebbar" md., *D.İ.A.*, c. XXIV, İstanbul 2001.
- Çiğdem, Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi- Jurgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*, Ankara 1997.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz yay., İstanbul 2004.
- Darwin, Charles, *The Origin of Species a variorum text*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959.
- Davari, Reza, "Mulla Sadra and Fârâbî's Ideas of The Ruler of Utopia", *World Congress on Mulla Sadra* adlı tebliğ, Tahran 1999.
- Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, and Averroes on Intellect.*, Oxford 1992.

Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press: Oxford 1987.

- De Boer, T. J., ***The History of Philosophy in Islam***, (İngilizceye Çev. Edward R. Jones, B. D.), New York 1967.

- Dede, Münir, “Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar”, ***A.Ü.İ.F.D.***, c. 40, Ankara 1999.

- Defoe, Daniel, ***The Life and Adventures of Robinson Crusoe***, London 1969.

- Demir, Fevzi, “XX.Yüzyıla Girerken Türk Düşününde ‘Yarın’ın ‘Rüya’ Olarak Sunuluşuna İlişkin Gözlemler ve Sonuçları”, ***Mülkiye***,c. XXIV, Sayı 222.

- Deniz, Gürbüz, ***Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütlar Örneği)***, Fecr yay., Ankara 2009.

“Hayy Ibn Yaqzan and its Qur’anic References”, ***Journal of Islamic Research***, vol. I, No: 2, December 2008.

- Derleme, ***Hayy İbn Yakzân- Ruhun uyanışı –İbn Tufeyl-İbn Sînâ***, İnsan yay., İstanbul 2003.

- Derleme, ***The World of Ibn Tufayl-Interdisciplinary Perspectives of Knowledge in Hayy Ibn Yaqzan***, (Haz. Lawrance I. Conrad), Brill yay., Leiden-New York-Köln 1996.

- Derleme, ***The Philosophers-Introducing Great Western Thinkers***, (ed. Ted Honderich), Oxford University Press, New York 1999.

- Descartes, René, ***Aklın İdaresi İçin Kurallar***, (Çev. Mehmet Karasan), İstanbul 1989.

- Deweese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press 1994.

- Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara 1992.

- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.

“İbn Sînâ” md., *D.İ.A.*, c. XX, İstanbul 1999.

- Düzgün, Ş. Ali, *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Lotus yay., Ankara 2010.

Varlık ve Bilgi- Aydınlanmanın Keşif Araçları, Beyaz Kule yay., Ankara 2008.

Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, Akçağ yay., Ankara 1997.

“İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelam Araştırmaları*, 5: 1 (2007).

“İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *Kelam Araştırmaları*, Sayı: 4/2, 2006.

“Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil”, *Kelam Araştırmaları*, 8:2 (2010); *A.Ü.İ.F.D.*, 51(1) 2010.

“Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları* 3:1 (2005).

“Halk ve Emr Varlıkları ”, *Basılmamış Ders Notları*.

“Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan”, *Basılmamış Ders Notları*.

- Ebû Hanîfe, Nu ‘mân b. Sâbit (ö. 150/767), **el-Fıkhu’l-Ekber**, (*İmam-ı Azam’ın Beş Eseri* adlı eserin içinde, (Çev. Mustafa Öz), M.Ü.İ.F.V. yay., No: 49, İstanbul 1992.

Fıkıh-ı Ekber ve İzahı, (Çev. Sabit Ünal), DİB. yay., Ankara 1991.

- Ebû Ya’lâ, **Müsned**, (thk: Hüseyin Selim Esed), Dımaşk 1404/1984.

- Ebû Zehra, Muhammed, **İslâm’da Fıkıhî Mezhepler Tarihi**, (Çev. Abdülkadir Şener), Hisar yay., İstanbul 1978.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, **el-İtticâhü’l-akliyyü fi’t-tefsîr dirâsetün fi kadiyyeti’l-mecâzî fi’l-Kur’an inde’l-mu’tezile**, el-Merkezü’s-Sekâfiyyü’l-Arabi, Beyrut 2003, (5.Baskı).

- Ebu’l-Kelâm Azâd, **Tercümânu’l-Kur’ân**, trs.

- Edisyon, **Akıl ve İnanç- Din Felsefesine Giriş**, (Çev. Rahim Acar), Küre yay., İstanbul 2006.

- Edisyon, **Kutsal Kitap**, Kitabı Mukaddes yay., İstanbul 2001.

- el-Azbavî, Abdülkerim, İbn Nefîs’in ‘**el-Mu’cez fi’t-Tıbb**’ adlı eserinin önsözü, Kâhire 1406/1986.

- Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, Feza yay., I-X, İstanbul trs.

- Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Marifetnâme**, (Sad. M. Fuad Başar), Âlem Ticaret ve yay., İstanbul 2005.

- Esed, Muhammed, **Kur’an Mesajı Meâl-Tefsir**, (Çev. Cahit Koytak-Ahmed Ertürk), İşaret yay., İstanbul 2000.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak (ö. 324/936), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (thk: Ebu Amr Muhammed b. Ali b. Reyhan), Dâru'l-İbâne yay., I-II, b.y.y. 2007.

Risâle fî istihsâni'l-hayd fî ilmi'l-keîâm, Haydarabad 1344.

Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn, (thk: Nevâf Cerrâh), Dâr Sâdır, Beyrut 1429/2008.

- Fakhry, Majid, *A History Of Islamic Philosophy*, Kolombiya Üniversitesi yay, U.S.A. trs.&London 1983.

“The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, Ibn Khaldun”, (*Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* adlı eserin içinde), Variorum Press, U.S.A. 1994.

- Fancy, Nahyan, “*The Virtuous Son of the Rational: A Traditionalist's Response to the Falasifa*” (*Conference Paper for Ancient and Medieval Philosophy*), Fordham University, Oct. 14-16, 2005.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed (ö. 339/950), *Maba'di arâu-ehli'l-medîneti'l-fâzıla- al- Fârâbî on The Perfect State*, (Çev. Richard Walzer), Oxford 1985.

el-Medînetü'l-Fâzıla, (Çev. Nafiz Danışman), MEB. yay., İstanbul 1990.

Kitâb ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla, (tsh: 'Idü'l-Vasîf Muhammed Kürdî), Matbaatü Hicâzî, Kâhire 1368/1948.

Kitâbü ârâ-i ehli'l-medîneti'l-fâzıla, (nşr. Alber Nasri Nadir), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye, (thk: Fevzi Mitri Neccar), Beyrut 1998.

Risâle fî mesâile müteferrika, Haydarabad 1346, s. 18-19. (Zâyed, Sa ‘îd, *el-Fârâbî* adlı eserden naklen, Dâru’l-Maârif, Kâhire 1962).

Uyûnu’l-mesâil fî’l-mantık ve mâ ba’di’l-felsefe, (Zâyed, *el-Fârâbî* adlı eserden naklen).

Kitâbü’l-cem’ beyne re’yeyi’l-hakimeyn, (thk: Alber Nasrî Nâdir), Dâru’l-Meşrik, (2. Baskı), Beyrut 1986.

Kitâbü’l-mille ve nusûsun uhrâ, (thk: Muhsin Mehdî), Dâru’l-Meşrik, (2. Baskı), Beyrut 1991.

Kitâbü tahsîli’s-se’âde, (Haz. Ali Ebû Mülhim), Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, (I. Baskı), Beyrut 1995.

Risâle fîmâ yenbeğî en yukaddem kable teâlûmi’l-felsefe, (*es-Semeretü’l-merdiyye* adlı eser içinde, nşr. F. Dieterici), Leiden 1890.

- Fazlur Rahman, *Avicenna’s Psychology*, Oxford University Press, London 1952.

The Philosophy of Mulla Sadra, New York 1975.

Major Themes of The Quran, Bibliotheca Islamica Minneapolis 1994.

- Fedwa Malti-Douglas, “Hayy Ibn Yaqzan As Male Utopia”, (*The World of IbnTufayl* adlı eserin içinde).

- Filiz, Şahin, “İhvan-ı Safa (X.yy)’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, *S.Ü.İ.F.D.*, sayı XI, Konya 2001.

- Fyfe, Northrop, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York 1983.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-V, Beyrut 1406/1986.

İhyâ'u ulûmi'd-dîn, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Huzur yay., I-IV, İstanbul trs.

Tehâfütü'l-felâsife-The Incoherence of the Philosophers (Çev. Michael E. Marmura, Arapça metin içinde), Brigham Young University Press, Provo-Utah 2000.

Kitâbü'l-erba'în fî usûli'd-dîn, (tsh: Abdullah Abdülhamid 'Arvânî), Dâru'l-Kâlem, Dimaşk 1424/2003.

Me 'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs, (nşr. Ahmed Şemsüddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (I. Baskı), Beyrut 1409/1988.

er-Dürretü'l-fâhire, ('Mecmû 'atü'r-resâilü'l-İmâm Gazzâlî' adlı eser içinde, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-V, Bir cilt halinde, (4. Baskı), Beyrut 2006).

el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih, (Mecmû 'atü'r-resâil içinde).

İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keîâm, (Mecmû 'atü'r-resâil içinde).

el-Munkız mine'd-dalâl, (Mecmû 'atü'r-resâil içinde).

- Gish, Duan T., *Fosiller ve Evrim*, (Çev. Adem Tatlı), İstanbul 1984.

- Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye" md., *D. İ. A.*, c. VII, İstanbul 1993.

- Günaltay, M. Şemsettin, *Felsefe-i Üla: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, (nşr. Nuri Çolak), İstanbul 1994.

- Güner, Ahmet, "Râdiyüddin er-Rahbî (1140/1233): İslâm Tıbbı'nın XII.-XIII. Yüzyıllardaki Gelişim Sürecinde Ünlü Bir Hekim", *The New History Of Medicine Studies-Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 2003.

- Güneş, Kâmil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan yay., İstanbul 2003.

“...Eş’ari’nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme”,
S.Ü.İ.F.D, VII.

- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, I-IX, Ankara 1985.

- Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism*, E. J. Brill yay., Leiden 1974.

“İbn Tufeyl: Tanrı’nın Varlığı ve Sıfatları Üzerine”, (*Hayy İbn Yakzân (Ruhun Uyanışı) İbn Tufeyl-İbn Sînâ* adlı eser içinde, Çev. Orhan Düz, İnsan yay., İstanbul 2003)

- Hayyât, Ebü’l-Hasan Abdurrahim b. Muhammed b. Osman (ö. 290/903), *Kitâbü’l-intisâr*, (thk: Nîberc), Mektebetü Dâru’l-Arabiyye, Beyrut 1993.

- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Zemmü’l-keîâm ve ehlihî*, (nşr. Mektebetü’l-Gurabâi’l-Eseriyye), Ürdün trs.

- Herman, Daniel J., *The Philisophy of Bergson*, University Pres of America, U.S.A. 1980.

- Hick, John, *Arguments for the Existence of God*, London 1970.

Faith and Knowledge, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.

- Hitti, Philip K., *İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1989.

- Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al- Jabbar*, London 1971.

- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV. yay., Ankara 2003.

“Fıtrat” md., **D.İ.A.**, c. XIII, İstanbul 1996.

- Hume, David, **Dialogues Concerning Natural Religion**, (ed. Henry D. Aiken), Hafner publishing, New York 1948.

- Iqbal, Allama Muhammed, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Ashraf yay., Lahor 2007.

- Isfahânî, Râğıb (ö. 502/1108 ?), **el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’ân**, (thk: Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut trs.

- Işık, Kemal, **Maturîdî’nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Fütüvvet yay., Ankara 1980.

- İbn Haldûn (ö. 1406), **Mukaddime**, (Haz. Ahmed ez-Zu ‘bî), Şeriketü Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, Beyrut trs.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed (ö. 456/1064), **Tavku’l-hamâme fî’l-ülfê ve’l-ullâf**, (**Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair**, Çev. Mahmut Kanık), İnsan yay., İstanbul, 2005.

el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal, (thk: Muhammed İbrahim Nusayr-Abdurrahman ‘Umeyra), Dâru’l-Ciyl, II. Baskı, I-V, Beyrut 1416/1996.

Kitâbü’l-usûl ve’l-füru’, (thk: Muhammed ‘Âtîf el-‘Irâkî- Süheyr Fadlullah Ebû Vâfiye- İbrahim İbrahim Hilâl), Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, I-II, (I. Baskı), Kâhire 1978.

- İbn Manzûr, Ebi’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), **Lisânü’l-arab**, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, I-XV, Beyrut trs.

- İbn Mende, Ebî Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya, **Kitâbü’t-tevhîd**, (thk: Ali b. Muhammed b. Nâsiru’l-Fakîhî), I-III, Câmîatü’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvere 1413.

- İbn Meymûn, Ebû Musa b. Ubeydillah, ***Delâletü'l-hâirîn***, (thk: Hüseyin Atay), Ankara 1972.

- İbn Miskeveyh, ***Kitâbü'l-fevzi'l-asğar***, Beyrut 1319.

- İbn Nefîs, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm (ö. 687/1288), ***er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye***, (nşr. Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford 1968.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), ***Tehâfütü't-tehâfüt***, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, (I. Baskı), I-II, Kâhire 1964-65.

Averroes' Tahafut al-Tahafut, (İngilizceye Çev. Simon Van Der Bergh), Cambridge University Press, England 1978.

Kitâbu faslu'l-makâl ve takrîrî mâ beyne's-şerîati ve'l-hikmeti

mine'l-ittisâl, (Haz. Alber Nasrî Nâdir), Dâru'l-Meşrik, (2. Baskı), Beyrut 1968.

Averroes On The Harmony Of Religion And Philosophy, (İngilizceye Çev. George F. Hourani), London 1976.

el-Keşf an menâhici'l-edille fî'l-akâidi'l-mille, (nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut 2001.

Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makal, el-Keşf an minhaci'l-edille, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh yay., İstanbul 2004.

- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh (ö. 428/1037), ***Ahvâlü'n-nefs risâletün fî'n-nefs ve bekâihâ ve me 'âdihâ***, (thk: Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, (I. Baskı), b.y.y. 1371/1952.

el-Adhaviyye fî'l-me 'âd, (nşr. Hasan Asî), Beyrut 1987.

- el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Tûsî şerhi ile birlikte), (thk: Süleyman Dünya), Dârü'l-Maârif, I-IV, Mısır 1960.
- Kitâbü'n-nefs (Avicenna's De Anima)*, (nşr. Fazlur Rahman), Oxford University Press, New York -Toronto 1959.
- en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî 'iyyi ve'l-ilâhiyye*, (nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), (2. Baskı), Mısır trs.
- Kitâbu's-şifâ- Metafizik (İlahiyyat)*, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera yay., İstanbul 2005.
- et- Ta 'lîkât*, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Mektebü'l-i 'lâmi'l-İslâmî, Kum trs.
- Kıssatü Salâmân ve Absâl*, ('Tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabî'ıyyât' adlı eserin içinde, nşr. Dâru'l-Arab, 2. Baskı, Kâhire trs.).
- er-Risâle fi isbâtü'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, ('Tis'u resâil' içinde).
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Halim (ö. 728/1328), *Der'ü teârudi'l-akl ve'n-nakl*, (thk: Abdüllatif Abdurrahman), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-V, Beyrut 1417/1997.
- Mecmu 'u fetâvâ*, (Haz. Âmir Cezzâr- Enver Bâz), Dâr'ü İbn Hazm, I-XVII, Riyad 1418/1997.
- İbn Tufeyl, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî (ö. 581/1185), *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye&Risâletü Hayy b. Yakzân*, b.y.y., 1327/1909.
- Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, (Haz. N. Ahmet Özalp), İnsan yay., İstanbul 1985.

- İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-i Safâ ve hullâni'l-vefâ*, (tsh: Hayreddîn Ziriklî), el-Matba 'atü'l-Arabiyye, I-IV, Mısır 1345/1928.

- İlhan, Avni, "Aslah" md., *D.İ.A.*, c. III, İstanbul 1991.

- İsferyînî, Ebü'l-Muzaffar 'Imâdüddin (ö. 418/1027), *et-Tefsîr fî usûli'd-dîn ve temyîzü'l-firkati'n-nâciye ani'l-firak*, (thk: Kemâl Yusuf el-Hût), Beyrut 1403/1983.

- İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 26, Erzurum 2006.

- İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1366/1946), *İslâm Dini ve Tabii Din*, (Sad. Osman Karadeniz), İzmir 1998.

el-Cevâbü's-sedîd fî beyâni dini'd-tevhîd-Anglikan Kilisesine Cevap, (Sad. Fahri Unan), TDV. yay., Ankara 1995.

İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, (Sad. S. Hayri Bolay), DİB. yay., Ankara 1981.

- Joad, C. E. M., *Guide To Modern Wickedness*, London 1939.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan (ö. 415/1025), *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kâhire 1996.

el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, Kahire trs.

Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut trs.

- Kaf Al-Ghazal, Sharif, *The Influence of Islamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the Islamic Civilisation*, United Kingdom 2007.

- Kahya, Esin-Erdemir, Ayşegül D., *Bilimin Işığında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tıp ve Sağlık Kurumları*, Ankara 2000.

- Kahya, Esin, "İbnü'n-nefis" md., *D.İ.A.*, c. XXI, İstanbul 2000.

“Erzurumlu İbrahim Hakkı”, *A.Ü.İ.F.D.*, c. XL (40), Ankara 1999.

- Kant, Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea yay., İstanbul 1993.

- Kârî, Ebû Hasan Nureddin Ali (ö. 1064/1606), **Şerhu Molla Ali el-Kârî alâ fıkhi'l-ekber**, (nşr. Kadîmî Kütüphanesi), Karaçi trs.

- Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd” md., *D.İ.A.*, c.XX, İstanbul 1999.

- Kaya, Mahmut, **Kindî Felsefî Risâleler** (Giriş Bölümü), Klasik yay., İstanbul 2006.

“Fârâbî” md., *D.İ.A.*, c. XII, İstanbul 1995.

- Kazanç, Fethi Kerim, “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelam Araştırmaları* 8:1 (2010).

- Keskin, Halife, **Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları**, Beyan yay., İstanbul 2000.

- Keskiöğlu, Osman, **Müslümanların İlim ve Medeniyete Hizmetleri**, DİB. yay., Ankara 1983.

- Kılavuz, Ahmet Saim, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş**, Ensar Neşriyat (13.Baskı), İstanbul 2007.

- Kılıç, Cevdet, “Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları”, *F.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 5 (2000).

- Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alâ ‘iyye**, İstanbul 1145.

- Kindî, Yakup b. İshak b. es-Sabbâh (ö. 252/866), **Felsefî Risaleler**, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik yay., İstanbul 2006.

Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, (*Kindî Felsefî Risaleler* adlı eserin içinde).

Nefs Üzerine-Risâle fi'n-nefs, (*Kindî Felsefî Risâleler* adlı eserin içinde).

Tarifler Üzerine-Risâle fi hudûdi'l-eyyâ ve rusûmihâ-, (*Kindî Felsefî Risâleler* adlı eserin içinde).

- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz yay., İstanbul 2005.

- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.

- Köz, İsmail, “Sezgi’nin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Kelam Araştırmaları* 3:1 (2005)

- Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival of the Buyid Age*, Brill Leiden 1992.

- Kruk, Remke, “İbn Tufayl: A Medieval Scholar’s Views On Nature”, (*The World Of Ibn Tufayl* adlı eserin içinde).

- Kurt, Yaşar, “Kur’an’da Fıtrat Kavramı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), sayı. 2.

- Kutluer İ.- Katipoğlu, H., “Hayy b.Yakzân” md., *D.İ.A.*, c. XVI, İstanbul 1997.

- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad kelam-felsefe ilişkileri üzerine araştırmalar*, İz yay., İstanbul 1998.

“Calinus” md., *D.İ.A.*, c. VII, İstanbul 1993.

“Gaiyyet” md., *D.İ.A.*, c. XIII, İstanbul 1996.

- Lahbabî, Muhammed Aziz, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, (Çev. Bahaeddin Yediyıldız), TDV. yay., Ankara 1996.

- Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, United Kingdom 2002.

Averroes and His Philosophy, Oxford 1988.

- Mahdi, Muhsin S., *Al-Fârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, London 2001.

Ibn KHaldun's Philosophy of History, Malezya 2006.

“Remarks on the ‘Theologus Autodidactus’ of Ibn al-Nafis”, *Studia Islamica*, No: 31, 1970.

- Mahmud, Zeki Necip, *Câbir b. Hayyân*, (nşr. Mektebetü Mısır), İskenderiye 2001.

- Makdisî, Mutahhir b. Tâhir (ö. 355/966), *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, (nşr. Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye), I-VI, b.y.y. trs.

- Marcotte, Roxanne, “Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihab al-Din Suhrawardî (ö. 1191)”, revistas.ucm.es/fll/11303964/articulos/.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbü't tevîd*, (thk: Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul trs.

Te'vilâtü'l-Kur'an, (thk: Mehmet Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, c. III, İstanbul 2005.

Te'vilâtü'l-Kur'an, (thk: Halil İbrahim Kaçar), c. VIII, İstanbul 2006.

Te'vilâtü ehli's-sünne, Beyrut 2004.

- Mâverîdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), *A 'lâmü'n-nübüvve*, (nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1406/1986.

- Mcdonald Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York 1903.

- McGinnis, Jon & Reisman, David C., *Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources*, U.S.A. 2007.
- Mehmedoğlu, Yurdağul, *Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, TDV. yay., Ankara 2004.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî (ö. 1273), *Mesnevî*, (Çev. Veled İzbudak), MEB. yay., I-VI, İstanbul 1990.
- Meyerhof, Max, “İbnü’nnefis” md., *İslâm Ansiklopedisi*, c. V/II, Eskişehir 1997.
- Meyerhof, Max-Schacht, Joseph, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford 1968.
- Mia, Abdul Jalil, *A Contemporary Philosophy of Religion*, Bangladeş 1982.
- Mohamed, Yasien, *Human Nature In Islâm*, Malezya 1998.
- Molla Câmi, (ö. 1492), *Salaman ve Absal*, (Derleyen: Sadık Yalsızuçanlar), Timaş yay., İstanbul 1999.
- More, Thomas, *Utopia*, (Çev. Paul Turner), Penguin Books, London 2003.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, (ö. 243/857), *Risâletü’l-müstersidîn*, (nşr. Abdü’lfettah Ebû Gudde), Halep 1988.
- Mutahhari, Ayetullah Murtaza, *Fundamentals of Islamic Thought God, Man and Universe*, (İngilizceye Çev. R. Campbell), Mizan Press, U.S.A. 1985.
- Nasr, S. H., *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, (Çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989.
- *Three Muslim Sages*, U.S.A. 1969.

Traditional Islam in the Modern World, Kegan Paul International, London&New York 1987.

- Neseî, Ebü'l-Mu 'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Haneî (ö. 508/1115), *Tebîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (thk: Hüseyin Atay), DİB. yay., c. I, Ankara 1993.

Tebîratü'l-edille fî usûli'd-dîn, (thk: Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), c. II, Ankara 2003.

Kitâbü't-temhîd li kavâ 'idi't-tevhîd, (thk: Habîbullah Hasan Ahmed), Kâhire 1986.

Tevhidin Esasları, (Çev. Hülya Alper), İz yay., İstanbul 2007.

- Neseî, Ömer, *İslâm İnancının Temelleri Akâid*, (Çev. M. Seyyid Ahsen), Bayrak yay., İstanbul 1994.

- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists*, London 1982.

- Nuttall, Jon, *An Introduction to Philosophy*, Polity Press, U.S.A. 2002.

- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu-İbn Sînâ Örneği*, Araştırma yay., Ankara 2003.

- Özcan, Hanî, *Maturidî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul 1993.

- Özdemir, Metin, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Kelam Araştırmaları*, 5:1 (2007).

- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM yay., İstanbul 2008.

- Özgül, M. Kayahan, "Bir Ütopya Taslağı: Hayat-ı Muhayyel", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Nisan 1988.

- Özlem, Doğan, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, İnkılap Kitabevi yay., İstanbul 1997.
- Paley, William, **Natural Theology**, (ed. Frederick Ferré), The Bobbs-Merrill Company, New York 1963.
- Parker, Andrew, **Why the Bible is Scientifically Accurate-The Genesis Enigma**, Avustralya 2009.
- Pastor, C. F. Antonio, **The Idea of Robinson Crusoe**, Watford: Gongora Press 1930.
- Pezdevî, Ebu'l- Yusr Muhammed (ö. 493/1099), **Usûli'd-dîn, (Ehli Sünnet Akaidi)**, Çev. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan yay., İstanbul 1994.
- Plato, **The Republic**, (İngilizceye Çev. Desmond Lee), Penguin yay., England 2007.
- Radtke, Bernd, "How Can Man Reach The Mystical Union?", (**The World of Ibn Tufayl** adlı eserin içinde).
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya (ö. 373/925), **Resâil Felsefiyye**, (nşr. P. Kraus), Kahire 1939.
- Râzî, Ebû Hâtim (ö. 933), **A 'lâmü'n-nübüvve er-redd 'ale'l-mulhid Ebî Bekir Râzî**, (nşr. Dâru's-Sâkî), Beyrut 2003.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh**, (thk: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Müessesetü'r-Risâle, I-VI, b.y.y. trs.
- **Mefâtihu'l-ğayb**, (nşr. Dâru'l-Fikr), (I. Baskı), I-XXXII, Beyrut 1401/1981,
- el-Muhassal, (Kelam'a Giriş**, Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002.

- Esâsu 't-takdîs fî ilmi'l-kelam, (Allah'ın Aşkınlığı, Çev. İbrahim Coşkun), İz yay., İstanbul 2006.*
- Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ, (thk: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Dâru'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1407/1986.*
- el-Erba 'în fî usûli'd-dîn, (thk: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1986.*
- Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvâhumâ, (thk: Muhammed Sağır Hasan el-Ma' sûmî), İslamabad trs.*
- Roussea, J. J., *Emile for Today*, (İngilizceye Çev. William Boyd), Heinemann Educational Books Ltd, London 1975.
- Russel, Bertnard, *Terbiyeye Dair*, (Çev. Hamit Dereli), Ankara 1964.
- History of Western Philosophy*, Routledge Press, London & New York 2004.
- Russel, G. A., *The Impact of The Philosophus Autodidactus: Pocockes, J. Locke and The Society of Friends*, (ed. G. A. Russell), Leiden E. J. Brill 1994.
- Sâbûnî, İsmail, *Akâdetü's-selef ve ashâbü'l-hadîs, (Mecmuatü'r-reâsili'l-münîriyye içinde, nşr. Muhammed Münîr Abduh Ağa Dîmeşkî), I-IV, Kâhire trs.*
- Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn, (Matüridiyye Akaidi, Çev. Bekir Topaloğlu), DİB yay., Ankara 1998.*
- Sağlam, Bahaeddin, *Alternatif Tefsir Çalışmaları*, Tebliğ yay., İstanbul 2004.
- Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan yay., İstanbul 1986.

- Saruhan, Müfit Selim, “İbn Kemmüne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”,
Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 6 (2005).
- Schacht, Joseph-Bosworth, Guildford, *Türâsi'l-İslâm*, (thk: Şâkir Mustafa),
‘Âlemü'l-Ma ‘rife, I-II, Kuveyt 1998.
- Sevgi, H. Ahmet, “Mantıku’t-tayr” md., *D.İ.A.*, c. XXVIII, Ankara 2003.
- Sezen, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul 1998.
- Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, I-II, Yeni Delhi 2001.
- Skalmowski, W., “The Seven Valleys of Attar”, *Orientalia Loveniencica Periodica*, sayı: 23, Leuven 1992.
- St. Augustin, *The City of God against the pagans*, (ed.&Çev. R.W. Dyson),
Cambridge University Press, United Kingdom 1998.
- Sunar, Cavit, *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî Sonrası İslâm Felsefesi*, Ankara
1972.
- Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü’s-Şafiiyyeti’l-Kübrâ*, Beyrut 1999.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed (ö. 1191),
Heyâkilü’n-nûr tercümesi ve Şeyh Sühreverdî’nin Felsefesi, (Çev. Yusuf Ziya),
Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1924.
- Kıssatu’l-gurbetu’l-garbiyye*, (Ruhun Yolculuğu, Çev. İsmail Yakıt,
‘İslâm Felsefesi’nde Sembolik Hikayeler’ adlı eserin içinde, İnsan yay.,
(I.Baskı), İstanbul 1997.
- Şakiroğlu, Mahmut H., “İlahi Komedyâ” md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul
2000.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *A‘mâk-ı hayâl*, (Haz. Dr. Osman
Gündüz), Akçağ yay., Ankara 2005.

- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir Ahmed (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, (thk: Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasen Fâ 'ûr), Dâru'l-Ma'rife, (3.Baskı), I-II, Beyrut 1414/1993.

- Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (ö. 793/1390), *Şerhu'l-'akâidi'n-nesefiyye*, (thk: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire 1988.

Kelam İlmi ve İslâm Akâidi, Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh yay., İstanbul 1991.

Şerhu'l-makâsûd, (thk: Abdurrahman Umeyrâ), Beyrut 1998.

- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994.

- *The Encyclopedio of Philosophy*, "Intuition" md., c. IV, New York 1967.

- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, DİB. yay., Ankara 1998.

Kelam İlmi, İstanbul 1985.

- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Esra yay., Konya 1986.

"Kabir" md., *D.İ.A.*, c. XXIV, İstanbul 2001.

- Tozer, H. F., *An English Commentary on Dante's Divine Comedia*, New York 1975.

- Tritton, A. S., M. A., D. Litt, *Muslim Theology*, Burleigh Press, Great Britain 1947.

- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul 2000.

"Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği", *U.Ü.İ.F.D.*, sayı: II, c. XIII.

- Uzun, Mustafa, “Mi’raciyye” md., **D.İ.A.**, c. XXX, İstanbul 2005.
- Ülken, H. Ziya, **İslâm Düşüncesi**, İstanbul 1995.
- İslâm Felsefesi**, Ülken yay., İstanbul 1983.
- Ürdün Tabipler Birliği-Sempozyum, **İslâm ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi?**, (Çev. Salih Uçan), İstanbul 2003.
- Vergote, Antoine, “Çocuklukta Din”, (Çev. Erdoğan Fırat), **A.Ü.İ.F.D.**, c. XXII, Ankara 1978.
- Waines, David, **An Introduction to Islam**, New York 1998.
- Walker, Paul E., “Philosophy of Religion in al-Fârâbî, Ibn Sina and Ibn Tufayl”, (**Reason and Inspiration in Islam** adlı eserin içinde, ed. Todd Lawson, New York 2005).
- Walzer, Richard, **“Kindî”, İslâm’da Bilgi ve Felsefe**, (Haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997.
- Watt, W. Montgomery, **Islamic Philosophy and Theology**, Edinburg University Press, Edinburgh 1985.
- İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran yay., Ankara 1981.
- Wilde, Oscar, **The Soul of Man Under Socialism**, Boston Luce 1910.
- Yakıt, İsmail, **Kur’an’ı Anlamak**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.
- Yalçinkaya, Şerife, “Yol Metaforu ve Klasik Türk Edebiyatında Arayış Yolculukları”, **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, Sayı 13, Ocak 2007.
- Yar, Erkan, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu yay., Ankara 2000.
- “Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu”, **Kelam Araştırmaları**, 4: 2 (2006).

- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB yay., Ankara 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Peygamberlik Müessesesi ve Peygamberler”, (*İslâm’da İnanç Esasları* adlı eserin içinde, M.Ü.İ.F.V. yay., İstanbul 1999).
 - “Akıl” md., *D.İ.A.*, c. II, İstanbul 1989.
 - “Azap” md., *D.İ.A.*, c. IV, İstanbul 1991.
 - “İlham” md., *D.İ.A.*, c. XXII, İstanbul 2000.
 - “Hidayet” md., *D.İ.A.*, c. XVII, İstanbul 1998.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi-Gazâlî Üzerine Bir Araştırma*, İz yay., İstanbul 2007.
- Yeprem, M.Saim, *Maturidî ’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 2000.
 - “Dinlerin Gen Teknolojisi, Ötenazi ve Organ Nakline Karşı Tutumları”, <http://www.konrad.org.tr/İslâm>.
- Yılmaz, İrfan, *Evolution: Science or Ideology?*, (Çev. Neva Tuna), New Jersey 2008.
- Yurdagör, Metin, “Fetret” md., *D.İ.A.*, c. XII, İstanbul 1995.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûnü’l-ekâvîl fî vüçûhü’t-te’vîl*, (tsh: Mustafa Hüseyin Ahmed), Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, I-IV, b.y.y. trs.
- Zimmerman, Fritz W., “*Al-Kindî*”, *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, (ed. M. J. L. Young), Cambridge 1990.
- Ziriklî, Hayrettin, *el-Alâm*, Beyrut 1992.