

Murtaza Mutahharî

İSLÂMÎ İLİMLERE  
GİRİŞ  
-2-

KELÂM – İRFAN – AMELÎ HİKMET

Çeviren  
Naci Korkmaz



İSLÂMÎ İLİMLERE GİRİŞ -2-  
KELÂM – İRFAN – AMELÎ HİKMET



© 2020 Önsöz Yayıncılık

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika No: 24887

ISBN 978-625-7055-16-1

1. Baskı: İstanbul, Ekim 2020

Önsöz Yayıncılık: 97

Mutahhari Külliyyatı: 14

Yazar: Murtaza Mutahharî

Çeviren: Naci Korkmaz

Yayın Yönetmeni: Önder Türkeli

Editör: Fevzi Yiğit

Son Okuma: Erhan Güngör

Sayfa Düzeni: DBY Ajans

Kapak Tasarımı: Sercan Arslan

Baskı / Cilt:

Step Ajans Matbaacılık (Sertifika No: 12266)

Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11

Bağcılar/İstanbul - Tel: 0212-4468846

**Kütüphane Bilgi Kartı** / Library Cataloging-in-Publication Data (CIP)

İslâmî İlimlere Giriş -2- Kelâm – İrfan – Amelî Hikmet

Yazar: Murtaza Mutahharî

Çeviren: Naci Korkmaz

ISBN 978-625-7055-16-1 Ebat: 12,0 x 19,5 cm, xxx s.

1. Kelam İrfan 2. Hikmet

Göztepe Mah. 2301. Sokak No: 21/2 Bağcılar / İstanbul

Tel: +90 212 659 30 03 - +90 533 427 94 98

[www.onsozyayincilik.com.tr](http://www.onsozyayincilik.com.tr) • [bilgi@onsozyayincilik.com.tr](mailto:bilgi@onsozyayincilik.com.tr)

## İçindekiler

|                       |   |
|-----------------------|---|
| İlk Baskı Önsözü..... | 9 |
|-----------------------|---|

### BİRİNCİ BÖLÜM KELÂM

#### Birinci Ders

|                 |    |
|-----------------|----|
| Kelâm İlmi..... | 13 |
|-----------------|----|

#### İkinci Ders

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| Kelâm İlminin Tanımı ve Konusu..... | 20 |
|-------------------------------------|----|

#### Üçüncü Ders

|                   |    |
|-------------------|----|
| Mu‘tezile-1 ..... | 27 |
|-------------------|----|

#### Dördüncü Ders

|                   |    |
|-------------------|----|
| Mu‘tezile-2 ..... | 33 |
|-------------------|----|

#### Beşinci Ders

|                   |    |
|-------------------|----|
| Mu‘tezile-3 ..... | 41 |
|-------------------|----|

#### Altıncı Ders

|                |    |
|----------------|----|
| Eş‘ariyye..... | 51 |
|----------------|----|

## **Yedinci Ders**

Şî'a ..... 59

## **Sekizinci Ders**

Şî'a-2 ..... 67

# **İKİNCİ BÖLÜM İRFAN**

## **Birinci Ders**

İrfan ve Tasavvuf ..... 79

## **İkinci Ders**

Nazarî (Teorik) İrfan ..... 84

## **Üçüncü Ders**

İslâmî İrfanın Kaynakları ..... 92

## **Dördüncü Ders**

İslâmî İrfanın Kısa Tarihçesi-1 ..... 103

## **Beşinci ve Altıncı Dersler**

İslâmî İrfanın Kısa Tarihçesi-2 ..... 115

## **Yedinci, Sekizinci ve Dokuzuncu Dersler**

Menziller ve Makamlar ..... 136

## **Onuncu Ders**

Tasavvufî ve İrfânî Terimler ..... 152

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM AMELÎ HİKMET

### Birinci ve İkinci Ders

Nazarî Hikmet ve Amelî Hikmetin Tanımı ..... 167

### Üçüncü Ders

Ahlâk İlmi ..... 179

### Dördüncü Ders

Platon'un Teorisi ..... 185

### Beşinci Ders

Aristo'nun Teorisi ..... 190

### Altıncı Ders

Epikürosçuların Ahlâk Teorisi ..... 197

### Yedinci Ders

Revâkîlerin Ahlâk Teorisi ..... 202

### Sekizinci Ders

Yeni Ahlâk Teorileri ..... 208

Dizin ..... 215



## İlk Baskı Önsözü

### BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM

Toplumumuzun temel ve başlıca sorunlarından biri, genç neslin İslâmî ilimlerden uzaklığıdır. Bu sorunu herkesten daha fazla hisseden ve kararsızca çözmeye çalışan, yine bu genç nesildir. Bir taraftan İslâmî kültürü, İslâm'ın asil pınarlarından öğrenmiş, öte taraftan kendi zamanlarının ruhuna uygun bir dil kullanabilen kişiler sadece toplumun bu ihtiyacına doğru şekilde cevap verebilir ve genç kuşağın zamanını idrâk edebilirler.

Üstad Şehit Mutahharî, günümüz kuşağını İslâm'la tanıştıracak gerekli şartları taşıyan az sayıdaki alimlerden biriydi. O, günümüz üniversitelerinde ilmiye havzalarının gerçek temsilcisiydi. Zira genç kuşağın dilini anlıyor, bu kuşağın mesajını işitiyor ve ilmiye havzalarına taşıyordu. O, genç kuşağın İslâm kültüründen uzaklığı sorununu çok iyi ve zamanında tanımlamış, çözüm yolunu idrâk etmişti. Birçok eserini de bu sorunu çözme yönünde telif etti.

Üstadın şehadetinden sonra basılan İslâmî İlimler Külliyyâtı serisi bu kabilden eserlerdir. Bu külliyyâtı Üstad, İslâmî ilimlerle tanışma yolunda ilk adımı atmış olan

gençler için kaleme almıştır. Onun bütün çabası, bu sohbet dizisi sırasında sadelik ve özeti esas almak ve gençlerin cana can katan ve ruhu besleyen İslâmî kültürle tanışmalarının yolu açmaktır.

Bu ders dizisi aslında, Şehit Üstad'ın Tahran Üniversitesi İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültesi birinci ve ikinci sınıf öğrencileri için dile getirdiği ve “İslâmî Felsefe Külliyyâtı” gibi bazı bölümlerinin Üstad'ın hayatta olduğu dönemde ve kendisinin izniyle defalarca Sanat-ı Şerif Üniversitesi'nde okutulan derslerdir.

Şehit Üstad bu dersleri basımından önce yeniden gözden geçirmeyi düşünüyordu. Ne yazık ki bu fırsatı bulamadı ve hayatının parlak nuru münafıklar tarafından söndürüldü. Üstad'ın şehadetinden sonra biz de bu külliyyâtı herhangi bir değişiklik yapmadan olduğu gibi basmayı uygun gördük.

Serinin ilk kitabı olan “Mantık ve Felsefe Külliyyâtı” daha önce yayımlandı. Şimdi ise serinin ikinci kitabı olan “Kelâm, İrfan ve Amelî Hikmet Külliyyâtı” Üstad'ın şehadetinden sonra “Ey şehit Üstad, yolun devam etmektedir” nidalarıyla seslenen gençlerin hizmetine sunulmuştur. Allah'ın rahmeti pak ruhunun üzerine olsun.

2 Mayıs 1980





BİRİNCİ BÖLÜM  
**KELÂM**



## BİRİNCİ DERS

### Kelâm İlmî

İslâmî ilimlerden biri de kelâm ilmidir. Kelâm ilmi İslâmî inançlardan, yani İslâm'a göre inanılması ve iman edilmesi gereken olgulardan söz eder, bunları açıklar, delillendirir ve savunur.

İslâm alimleri İslâmî öğretileri üç bölüme ayırırlar.

- a. İnançlar (Akâid) Bölümü: Tevhîd, Allah'ın zâtî sıfatları, genel ve özel nübüvvet ve diğer bazı konular gibi bilinmesi ve inanılması gereken meseleler ve bilgilerdir. Elbette, İslâmî fırkalar arasında nelelerin dinin esasları olduğu ve inanılmayı gerektirdiği konusunda kısmen görüş ayrılığı bulunmaktadır.
- b. Ahlâk Bölümü: İnsanın ruhî sıfatlar ve manevî hasletler açısından nasıl olması gerektiğine ilişkin meseleler ve emirlerdir. Adalet, takvâ, cesaret, iffet, hikmet, doğruluk, vefa, sadakat, emanet vb. bu kabildendir.
- c. Hükümler Bölümü: Namaz, oruç, hac, cihad, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma, alışveriş, nikâh, boşanma, miras paylaşımı vb. hangi eylemlerin nasıl yapılması gerektiğini belirleyen eylem ve uygulamalara ilişkin meselelerdir.

İlk bölümde yer alan meselelerle uğraşan ilim “kelâm ilmi”, ikinci bölümün sorumluluğunu üstlenen ilim “ahlâk ilmi” ve üçüncü bölümün içerisinde yer aldığı ilim ise “fıkıh ilmi” adını almıştır.

Bu sınıflandırmada, tasnifi yapılan olgular “İslâmî öğretiler”dir. Yani İslâmî öğretiler hakkındaki araştırmaların öncülü olan konuları da kapsayan edebiyat, mantık ve felsefe gibi İslâmî ilimler değil, İslâm’ın özünde bulunan şeylerdir.

Ayrıca bu sınıflandırmada İslâmî öğretilerin insan ile ilişkisinin yönü dikkate alınmıştır. İnsanın aklı ve düşüncesine ilişkin olan şeyler “inanç/akâid”, insanın huy ve yaradılışı ile ilgili şeyler “ahlâk” ve insanın iş ve eylemleri ile ilgili şeyler ise “fıkıh” adını almıştır.

Fıkıh ilminin genel kavramları derslerinde ifade edeceğimiz gibi, fıkıh ilmi her ne kadar fakihlerin söz ettikleri yönden bir ilim olmakla beraber, başka bir yönden de çok sayıda ilmi kapsamaktadır.

Her hâlükârda kelâm ilmi, İslâmî inançlar ilmidir. Geçmişte “dinin esasları ilmi” veya “tevhîd ve sıfatlar ilmi” olarak da adlandırılmıştır.

### Kelâm İlminin Başlangıcı

Kelâm ilminin başlangıcı ve Müslümanlar arasından ortaya çıkış zamanı hakkında kesin bir görüş ortaya koymak mümkün değildir. Kesin olan, hicrî 1. asrın ikinci yarısından itibaren adalet, cebr<sup>1</sup> ve ihtiyâr<sup>2</sup> gibi bazı kelâmî

<sup>1</sup> Kulların bütün fiillerini ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle yaptıklarını ifade eden kavram.

<sup>2</sup> Bir davranışı tercih edip gerçekleştirme gücü.

meselelerin Müslümanlar arasında konuşulup tartışıldığıdır. Büyük olasılıkla bu konuların işlendiği ilk resmi çevre, hicrî 110 yılında vefat eden Hasan el-Basrî'nin ders çevresidir.

Müslümanlar arasında hicrî 1. asrın ikinci yarısının önde gelen kişileri arasında, insanın seçme hakkı ve özgürlüğünü katı şekilde savunan iki kişinin adı öne çıkmaktadır. Bunlar Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî'dir. Buna karşın cebr inancını savunan kişiler de vardı. Seçme hakkı ve özgürlüğüne inananlar "Kaderiyye", bunu reddedenler ise "Cebriyye" olarak tanındılar.

Bu iki grup arasındaki anlaşmazlık konuları zamanla ilâhiyat, fizik ve toplumbilim alanında yer alan bir dizi başka meselelerin içine çekildi. Ayrıca insan ve âhiret hayatına ilişkin bazı meselelere de sirâyet etti. Cebr ve ihtiyâr meselesi de ihtilaf konusu meselelerden biriydi. Bu dönemlerde Kaderîler Mu'tezile, Cebriîler ise Eş'arî şeklinde adlandırıldılar.

Müstesrikler ve takipçileri, İslâm dünyasında akıl yürütmeye ve istidlâle dayalı konuların tartışılmasına bu dönem veya buna yakın dönemlerden itibaren başlandı. ında ısrar etmekte. Ancak hakikat, İslâmî esaslar hakkında istidlâlî tartışma ve incelemelerin Kur'ân'ın kendisinden başladığı, Hz. Peygamber (s.a.a)'nin sözlerinde ve özellikle Hz. Ali (a.s.)'in hutbelerinde takip ve tefsir olduğudur; bu konuların ele alınma üslubu ve yöntemi kelâmcıların izledikleri üslup ve yöntemden farklı değildir.

### **Tahkik mi Yoksa Taklit mi?**

Kur'ân-ı Kerim, imanı akletme ve düşünme üzerine temellendirmiştir. Kur'ân daima insanların düşünme yoluyla

imana ulaşmalarını ister. Kur’ân inanılması, iman edilmesi ve tanınması gereken şeylerde ibâdeti ve kulluğu yeterli görmez. Bu sebeple dinin esasları konularında mantıklı araştırmalar yapılmalıdır. Örneğin; “Allah vardır ve bir-dir” ve “Hz. Muhammed (s.a.a) O’nun peygamberidir” meselesi mantıkî olarak anlaşılması gereken bir meseledir. Bu yön ve özellik ilk asırlardan itibaren dinin esasları ilminin (usûlü’l-dîn) temellerinin atılmasına sebep oldu.

Çeşitli kavim ve milletlerin bir dizi fikir ve düşüncelerle birlikte İslâm dinini seçmeleri, Müslümanların Yahudi, Hristiyan, Mecûsî ve Sâbiîler gibi diğer dinlere mensup olanlarla bir arada yaşamaları, Müslümanlar ve bu gruplar arasında ortaya çıkan dinî münakaşalar ve özellikle Abbâsî halifelerinin –siyasete girmedikleri süreçte– sağladığı özgürlük sonucunda İslâm dünyasında tamamen dine karşı olan “zındıklar” adında bir grubun ve içerisinde bazı kuşku ve şüpheler uyandıran felsefenin ortaya çıkışı, Müslümanlar arasında daha fazla İslâmî inanç temelleri hakkında araştırma yapma ve bunları savunma zorunluluğunun hissedilmesine sebep oldu. Bu durum hicrî 2., 3. ve 4. asırlarda seçkin kelâmcıların ortaya çıkmasına yol açtı.

### İlk Mesele

Görünüşe göre Müslümanlar arasında üzerinde tartışma ve münakaşanın yaşandığı ilk mesele “cebr ve ihtiyâr” meselesiydi. Bu da son derece doğaldı. Çünkü öncelikle bu mesele insanların kaderiyle ilgili olduğundan düşünsel olgunluğa ermiş her insanın ilgisini çeker. Belki de bireylerinin düşünsel olgunluk aşamasına ulaştığı ve bu meselenin söz konusu edilmediği

bir toplum bulunamaz. İkincisi, Kur’ân-ı Kerim bu temel mesele hakkında düşünceleri harekete geçiren birçok ayet içermektedir.<sup>3</sup>

Bu nedenle bu meselenin İslâm dünyasında tartışmaya açılması ve gündeme getirilmesi için başka bir kaynak arayışında olmamızı gerektiren hiçbir sebep yoktur. Müsteşrikler genellikle İslâmî ilim ve bilgilerin asaletini red ve inkâr etmek için Müslümanlar arasında ortaya çıkan bütün ilimler için İslâm dünyası dışında, özellikle de Hristiyan dünyasından bir kaynak bulma çabası içindedirler. Bu yüzden nahiv, aruz (belki meânî, beyân ve bedî) ve İslâmî irfan ilimleri hakkında yaptıkları gibi, her ne şekilde olursa olsun kelâm ilminin de aslî kaynağının dışarıdan olduğunu kabul ettirmeye çalışırlar.

Dolaylı olarak kaza ve kader konusu da olan cebr ve ihtiyâr bahsi, yani insan ile ilgili olması yönüyle “cebr ve ihtiyâr”, Allah ile ilgili olması yönüyle de “kaza ve kader” olan cebr ve ihtiyâr konusu, adalet konusunu ortaya çıkardı. Zira bir taraftan cebr ile zulüm arasında, diğer taraftan da ihtiyâr ve adalet arasında apaçık bir ilişki göze çarpmaktaydı.

Adalet konusu, fiillerdeki zâtî güzellik ve çirkinlik konusunu, bu konu da müstakil aklî deliller konusunu ve bunların hepsi birlikte “hikmet” bahsini, yani Yaratıcının hekimâne bir amaç ve gayeye sahip olduğu konusunun ortaya çıkmasına yol açtı.<sup>4</sup> Zamanla bu bahis fiillerde tevhîd, ardından sıfatlarda tevhîd konusuna sürüklendi. İleride bu konu hakkında bilgi vereceğiz.

<sup>3</sup> Bkz. Murtaza Mutahharî, *İnsan ve Sernevest*.

<sup>4</sup> Bkz. Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî* kitabının giriş bölümü.

Kelâmî konular arasında yapılan bu sınıflandırma sonraları oldukça geniş ve kapsamlı bir hale geldi. Cevherler, arazlar, cismin bölünmez parçaların bileşimi olduğu, boşluk vb. meseleler birçok felsefî meselenin içine çekildi. Çünkü kelâmcılar bu meselelerin ele alınıp tartışılmasını dinin esasları –özellikle mebd’ ve me’âda ilişkin meseleler– için bir öncül olarak gerekli görüyorlardı.

Bu yüzden felsefenin kapsamında yer alan birçok mesele kelâm ilminin kapsamında da yer aldı. Böylece felsefe ve kelâm birçok ortak meseleye sahip oldu. Şayet biri kelâm kitaplarını – Hicrî 7. asırdan itibaren telif edilen kelâm kitaplarını– inceleyecek olursa İslâmî kelâmda işlenen birçok meselenin filozoflar –özellikle Müslüman filozoflar- tarafından kitaplarında işlendiğini görecektir.

İslâmî kelâm ve İslâmî felsefe birbirleri üzerinde oldukça fazla etki bırakmışlardır. Bu etkilerden biri, kelâm ilminin felsefe için zorunlu olarak yeni meseleler ortaya çıkarmış olmasıdır. Felsefe de birçok felsefî meselenin kelâm alanında ele alınıp incelemesinin gerekli görülmesi bakımından kelâm ilminin kapsamının genişlemesine yol açtı. Şayet ileride Allah’ın yardımıyla fırsat bulursak, değindiğimiz bu iki konuyla ilgili örnekler sunmaya çalışacağız.

### Aklî ve Naklî Kelâm

Kelâm ilmî istidlâl ve kıyasa dayalı bir ilim olmakla beraber istidlâllerinde kullandığı öncüller ve kaynaklar açısından iki bölüme ayrılır: aklî kelâm ve naklî kelâm.

Kelâmın aklî bölümü, öncülleri sırf akıldan alınmış meselelerdir. Faraza nakle dayanılsa bile bu doğru yol



gösterme ve aklın hükmünü doğrulamak ve pekiştirmek içindir. Örneğin; tevhid ve nübüvvetle ilişkin meseleler ve me'ad ile ilgili bazı meseleler gibi. Bu tür meselelerde nakle (Kitap ve Sünnet) dayanmak yeterli değildir; sadece akıldan yardım alınmalıdır.

Kelâmın nakli bölümü ise, her ne kadar dinin esaslarından olup inanılması gereken meseleler olsa da, ancak nübüvvetin öncülü ve özdeşi değil, ayrıntısı olmasına dikkatle ilâhî vahiy veya Peygamber (s.a.a)'in kesin sözü aracılığıyla ispat edilmesinin yeterli olduğu meseleleri içerir. Örneğin; imâmete (tabii ki imâmeti İslâm dininin esaslarından biri olarak kabul eden Şî'a inancına göre) ve me'ada ilişkin meselelerin çoğu gibi.

## İKİNCİ DERS

### Kelâm İlminin Tanımı ve Konusu

İslâmî kelâm ilminin tanımında, “Neyin dinin esaslarından olduğu, nasıl ve hangi delille ispatlandığı, yöneltilen şüphe ve kuşkulara verilen cevapların ne olduğu şeklinde İslâm dininin esaslarından söz eden ilim dalıdır” dememiz yeterlidir.

Mantık ve felsefe kitaplarında, her ilmin özel bir konuya sahip olduğu ve bir ilmin meselelerinin başka bir ilmin meselelerinden farklılığının, bu ilimlerin konularının farklılığı mesabesinde olduğuna dair bir konu yer almaktadır.

Elbette bu doğru bir husustur. Meseleleri arasında gerçek birlik bulunan ilimler böyledir. Ancak meselelerinin birliğinin yapıntılı (itibarî), konularının çeşitli ve birbirinden farklı olduğu, ortak bir gaye ve hedefin bu birlik ve yapıntının kaynağı olduğu bir ilme sahip olmamızın da hiçbir sakıncası yoktur.

Kelâm ilmi ikinci türdendir, yani kelâmî meseleler arasındaki birlik zâtî ve türsel değil, aksine itibarî bir birliktir. Bu sebeple kelâm ilmi için belirli ve tek bir konu arayışında olmamızın zorunluluğu yoktur.

Meseleleri zâtî birliğe sahip olan ilimlerin, meseleler açısından iç içe geçmiş olması mümkün değildir; yani

bazı meselelerin bunlar arasında ortak olması olanaksızdır. Ancak itibarî birliğe sahip olan ilimlerin veya meseleleri arasındaki birliğin itibarî olduğu bir ilmin, meseleleri zâtî birliğe sahip olan başka bir ilim ile meseleler açısından içe içe geçmiş olması mümkündür. Felsefî meselelerin ve kelâmın veya psikolojik meselelerin ve kelâmın ya da sosyolojik meselelerin ve kelâmın ortak konularının olmasının sebebi budur.

Bazı İslâm alimleri kelâm ilmi için, felsefî ilimler için var olan konu ve tanıma benzer bir konu ve tanım ortaya koymaya niyetlenmiş ve bu konuda çeşitli kuramlar ileri sürmüşlerdir. Ancak bu yanlıştır. Çünkü belirli bir konuya sahip olma, meseleleri zâtî birliğe sahip olan ilimlerle ilgilidir. Fakat meseleleri arasında itibarî birlik bulunan ilimler belli bir konuya sahip olamazlar. Burada bu konudan daha fazla söz etmenin imkânı yoktur.

### İsimlendirme

Değinilmesi gereken bir diğer konu ise bu ilmin neden “kelâm” adıyla isimlendirildiği ve bu adın ne zaman verildiğidir. Bazıları konuşmada ve istidlâlde kelâm ehlinin kabiliyetini artırdığı için “kelâm” adının verildiğini söylemişlerdir. Bazıları da kelâm alimlerinin eserlerinde söze “el-kelâm fî kezâ” ibaresiyle başladıkları için bu ilmin “kelâm” olarak adlandırıldığını söylemişlerdir. Bazıları ise kelâm adının, hadis ehlinin görüşüne göre, hakkında sessiz kalınması gerektiği konular üzerine konuşulduğundan dolayı ortaya çıktığını söylemişlerdir. Kimileri ise Müslümanlar arasında Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı konusunun ortaya çıkması, katı kutuplaşmaların başlaması ve birçok insanın öldürülmesi sonucu bu

dönemin “mihne dönemi” olarak adlandırılmasıyla kelâm adının ortaya çıktığını söylemişlerdir. Mihne döneminde dinî esaslarla ilgili konular Kur’ân-ı Kerim’in hudûsu ve kıdemi etrafında döndüğünden, usûl-i din ilmi “kelâm ilmi” olarak adlandırıldı.

Bunlar, “kelâm ilminin” bu adı almasıyla ilgili olarak öne sürülen farklı görüşlerdir.

### **Kelâmî Mezheb ve Fırkalar**

Müslümanlar fikhî açıdan, dinin fûrû’î ve amelî meselelerine ilişkin farklı mezheb ve yöntemler benimsettiler. Bu nedenle de Ca’ferî, Zeydî, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî gibi çeşitli fırkalara bölündüler. Bu fırkaların her biri kendine özgü bir fıkıh düzenine sahiptir. Aynı şekilde Müslümanlar akidevî meseleler açısından da çeşitli fırkalara ayrılmış ve her bir fırka kendine özgü inanç kaynakları ve esaslarına sahip hale gelmiştir. Kelâmî mezheplerin önde gelenleri Şî’a, Mu’tezile, Eş’arî ve Mürchie’den ibarettir.

Burada, “Neden Müslümanlar fikhî ve kelâmî meselelerde bu ölçüde bölündüler; fıkıh ve kelâm açısından sahip oldukları birliği yitirdiler?” şeklinde bir sorunun sorulması ve bundan dolayı yakınıp üzölmek mümkündür. Kelâmî meselelerde ihtilaf, Müslümanların İslâmî görüş ve anlayışta birliğe sahip olmamalarına sebep olurken, fikhî meselelerde ihtilaf ise Müslümanların amel açısından sahip oldukları bütönlüğü ve aynılığı yitirmelerine sebep oldu.

Yukarıda yer alan soru, yerinde ve doğrudur. Ancak burada iki noktaya değinmek gerekir. İlk husus,

Müslümanların kelâmî ve fikhî meseleler üzerindeki anlaşmazlıklarının, itikadî görüş ve ameli yöntem birliğinin temelini tamamen sarsacak ölçüde olmadığıdır. Müslümanların itikadî ve ameli müsterekleri, farklılıklarına göre daha çoktur.

İkinci husus ise, düşünsel ilkelerde birliğe ve ittifaklara rağmen toplumlardaki düşünsel ve kuramsal ihtilâfın bir zorunluluk ve kaçınılmaz oluşudur. İhtilâfların kaynağı ve kökeni düşmanlıklar değil de sonuca varma (istinbât) tarzı olduğu sürece faydalıdır da. Yani hareketlilik, araştırma, inceleme, tartışma ve ilerlemeye neden olur. Evet, ihtilafların duygusal ve mantıksız taassublar, tarafgirlikler ve eğilimlerle iç içe karıştığı ve bireylerin mesailerini, kendi yöntem ve davranışlarını ıslâh etmeye sarf edeceği yerde rakiplerini aşağılamaya, töhmet altında bırakmaya ve iftira atmaya sarf ettiği durumlarda ihtilaflar bedbahtlığa neden olur.

Şî'a mezhebine göre, insanlar yaşayan müctehidi taklid etmekle mükelleftirler. Müctehidler de bağımsız olarak meseleler hakkında tefekkür, ictihadda bulunma ve seleflerinden kendilerine ulaşmış olanlarla yetinmemekle yükümlüdür. İctihad ve tefekkürde bağımsızlık, kendiliğinden görüş farklılıklarına sebep olur. Fakat bu görüş farklılıkları Şî'a fikhına canlılık ve hareket kazandırmıştır.

Öyleyse anlaşmazlık ve görüş farklılığı tamamen mahkûm ve red edilemez. Kötü niyetten ve düşmanlıktan kaynaklanan veya Müslümanların aslı yolunu birbirinden ayıran imâmet ve rehberlik gibi meseleler hakkındaki ihtilaflar mahkûm ve red edilebilir; fer'î ve aslı olmayan meseleler hakkındaki ihtilâflar değil.

Ancak Müslümanların düşünce tarihinde, hangi anlaşmazlıkların kötü niyet, düşmanlık ve bağnazlıklardan kaynaklandığının ve hangi anlaşmazlıkların Müslümanların aklî tefekkürünün doğal sonucu olduğunun incelenmesi; bütün kelâmî ve fikhî meselelerin temel meselelerin bir parçası olarak sayılmasının gerekip gerekmediği veya kelâmî bir meselenin bu açıdan bir asıl teşkil edip etmediği, fikhî bir meselenin ise aslî bir mesele olup olmaması gibi konular bu dersin kapsamı dışındadır.

Kelâmî mezhebler konusuna başlamadan önce İslâm dünyasında ortaya çıkan bir akıma değinmemiz gerekir. Şöyle ki, Müslüman alimlerden bir grup kelâma, yani İslâmî esaslarla ilgili meselelerde aklî tartışma ve incelemeye temelden karşı çıktılar ve bunu “bid’at” ve haram saydılar. Bu grup “hadis ehli” olarak tanındılar. Ehl-i Sünnet’in fıkıh imamlarından biri olan Ahmed b. Hanbel, “hadis ehli” olarak tanınan bu grubun başında yer almaktadır. Hanbelîler bütünüyle kelâma –Gerek Mu’tezile ve Eş’arî, gerekse Şî’a kelâmı– karşıdırlar. Aynı şekilde mantık ve felsefeye de karşıdırlar. Ehl-i Sünnet dünyasının seçkin şahsiyetlerinden biri olan ve Hanbelî mezhebine mensup İbn Teymiyye, kelâm ve mantığın haram olduğuna dair fetva vermiştir. Hadis ehlinin içinde yer alan Celâleddin Suyûtî’nin de *Savnü’l-mantık ve’l-keâm ‘an fenneyi’l-mantık ve’l-keâm* adında bir kitabı vardır. Ehl-i Sünnet’in bir diğer imamı Mâlik b. Enes de itikadî meselelerde her türlü inceleme, araştırma ve tartışmayı haram saymıştır. Biz *Usûl-i Felsefe ve Revîş-i Realizm* kitabının beşinci cildinde Şî’a’nın bu konudaki tutumu hakkında bilgi vermiştik.

Kelâmî mezheplerin en önemlileri –daha önce de ifade edildiği gibi– Şî‘a, Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mürcie’dir. Bazıları Hâricîleri ve Bâtınîleri yani İsmâîlîleri de kelâmî mezhepler içerisinde saymışlardır.<sup>5</sup> Ancak bize göre bu iki mezhep de kelâmî mezheplerden sayılamaz. Hâricîler, her ne kadar dinin esasları konusunda kendilerine özgü inançlar ortaya koymuş ve belki de dinin esaslarına ilişkin ilk meseleler, yani imâmet ve fâsıkın küfrü konusunda bazı inanç ve görüşleri gündeme getirmiş ve bu inançları inkâr edenleri kâfir kabul etmiş olsalar da, öncelikle düşünce ve istidlâle dayalı bir ekol meydana getirmediğinden, başka bir ifadeyle İslâm dünyasında bir düşünce sistemi yaratamadıklarından; ikincisi, Şî‘îlere göre Hâricîlerin fikrî sapkınlığı Müslüman olarak kabul edilmelerini güçleştirecek ölçüde olduğundan dolayı kelâmî mezhep sayılamazlar. İşî kolaylaştıran, Hâricîlerin dağılmış olmaları ve sadece az sayıda takipçisi bulunan İbâdiyye adında bir fırkanın kalmış olmasıdır. İbâdiyye, Hâricîlerin en ılımlı fırkasıydı ve bu yüzden de şimdiye kadar dağılmayarak varlığını sürdürebilmiştir.

Bâtınîler de Bâtınîlik temelinde İslâmî düşünceye, tahrifât derecesinde müdahale etmişlerdir. Bu nedenle dünya Müslümanları onları İslâmî fırkalar içerisinde kabul etmeye hazır değillerdir.

Yaklaşık otuz yıl önce Kahire’de “İslâmî Mezhepleri Yakınlaştırma Kurumu” kuruldu Şî‘a, Zeydî, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin her biri bu kurumda birer temsilciye sahiptiler. İsmâîlîler de bu kuruma temsilci göndermeye çalışmış, ancak bu istekleri diğer Müslümanlar tarafından kabul görmemiştir.

<sup>5</sup> Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, c. 1, s. 34.

Onca sapkınlıklarına rağmen Bâtınîlik, kendisine ait bir ekol ve düşünce sistemine sahip olmayan Hâricîlerin aksine, nisbeten dikkate değer bir kelâmî ve felsefî ekole sahipti. Bunlar arasında önemli düşünürler ortaya çıkmış ve bu kişilerden dikkate şayan eserler geride kalmıştır. Son zamanlarda oryantalistler, Bâtınîliğe ait eser ve düşüncelere oldukça fazla ilgi göstermektedirler.

İsmâîlîlerin başlıca seçkin şahsiyetlerinden biri, hicrî 481 yılında vefat eden İranlı tanınmış şair Nâsır-ı Husrev-i Alevî'dir. Ona ait *Câmi'ü'l-Hikmeteyn*, *Vech-i Dîn* ve *Hânu'l-İhvân* kitapları meşhurdur. Hicrî 332 yılında vefat eden *A'lâmu'n-nübüvve* kitabının müellifi Ebû Hâtim er-Râzî ve yaklaşık hicrî 4. asrın ikinci yarısında vefat eden *Keşfü'l-Mahcûb* yazarı Ebû Ya'kûb es-Sicistânî bu fırkanın diğer ileri gelenleridir. Bu kitabın Farsça tercümesi son zamanlarda basılıp yayınlanmıştır.

İsmâîlîlik'in tanınmış bir diğer şahsiyeti de Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin öğrencisi Hamîdüddîn el-Kirmânî'dir. Hamîdüddîn el-Kirmânî, İsmâîlîlik mezhebi alanında çok sayıda kitap yazmıştır. Bu mezhebin önde gelen şahsiyetlerinden bir diğeri de Kâdî Nu'mân ve Ebû Hanîfe-i Şîî olarak ün kazanmış Ebû Nu'mân b. Muhammed'dir. Bu şahıs fıkıh ve hadis alanında oldukça bilgilidir. Ona ait *De'â'imü'l-İslâm* kitabı yıllar önce Tahran'da taşbaskı şeklinde basılmıştır.



## ÜÇÜNCÜ DERS

### Mu'tezile-1

Konumuza, daha sonra açıklayacağımız sebeplerden dolayı Mu'tezile fırkasıyla başlıyoruz.

Mu'tezile fırkası hicrî 1. asrın sonlarında veya hicrî 2. asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Diğer bütün ilimler gibi kelâm ilminin de zaman içerisinde yavaş yavaş gelişip ilerlediği açıktır.

Biz bu derste öncelikle başlıklar halinde Mu'tezile fırkasının inanç esaslarına, başka bir ifadeyle Mu'tezile okulunun temel özelliklerine değineceğiz. Ardından bu topluluğun tarihsel serüvenine değinerek fırkanın tanınmış şahsiyetlerinden ve son olarak da inançlarının değişim sürecinden söz edeceğiz.

Mu'tezile'nin ele aldığı meseleler çok fazladır. Bu meseleler Mu'tezile'ye göre inanılması ve iman edilmesi gereken salt dinî olgularla sınırlı değildir. Doğrudan inanç meseleleri alanında yer almayan bir dizi tabiî, toplumsal, beşerî ve felsefî meseleleri de kapsar. Ancak bu meselelerin tamamı bir şekilde inanç ve iman meseleleri ile ilgilidir ve Mu'tezile'nin inancına göre bu meseleler üzerinde araştırma yapılmadan inanç ve iman meseleleri üzerinde araştırma yapmak mümkün değildir.

Mu'tezile fırkası beş meseleyi ayrışmanın (i'tizâl) temel esası sayar. Bunlar;

- a. Tevhîd: Zât ve sıfatlarda çoğalma imkânsızdır.
- b. Adalet: Allah adildir, zalim değildir.
- c. Va'd ve Va'id: Allah kullarına itaat etmeleri karşılığında mükâfat, günah işlemeleri karşılığında ise ceza vaad etmiştir. İtaat edenlere mükâfat va'di ihlâl edilemez olduğu gibi, günahkârlara ceza va'di de ihlâl edilmez. Öyleyse bağışlanma sadece kulun tövbe etmesi halinde mümkündür. Tövbe edilmedikçe bağışlanma asla gerçekleşmez.
- d. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn: Fâsık (büyük günah işleyen; örneğin şarap içen, zina yapan, yalan söyleyen vb.) ne mü'min ne de kâfirdir. Fısk, küfür ve iman arasında bir durumdur.
- e. İyiliği Emretme ve Kötülükten Alıkoyma: Mu'tezile'nin iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma hakkındaki özel görüşü şu şekildedir:

Öncelikle iyiliği ve kötülüğü tanımanın yolu dinle sınırlı değildir; akıl da en azından bazı iyilik ve kötülükleri doğrudan teşhis etmeye muktedirdir. İkincisi, imamın varlığı şartına bağlı ve kayıtlı değildir. Bir imam olsun veya olmasın, bütün Müslümanların görevidir. Sadece şer'î sınırların belirlenmesi, İslâmî ülkelerin sınırlarının korunması ve İslâmî hükümetin diğer işleri gibi, bazı aşamaların icrası imamların veya Müslümanların işlerini yürüten ve düzenleyenlerin sorumluluğundadır.

Mu'tezile kelâmcıları söz konusu bu beş esas hakkında Sâhib b. Abbâd'ın çağdaşı Kadı Abdulcebbar Mu'tezili'nin meşhur kitabı ve Seyyid Murtazâ Âlemu'l-Hudâ'ya ait *el-Usûlü'l-Hamse* eseri gibi bağımsız kitaplar yazmışlardır.

Görüldüğü gibi söz konusu beş esastan sadece tevhîd ve adalet esası iman ve inançla ilgili meseleler içerisinde sayılabilir. Diğer üç esas ise sadece Mu'tezile ekolünün tanımlayıcısı ve bu okula özgüdür. Hatta adalet esası bile Kur'ân müsellemlâtından ve dinin gereklerinden olması açısından inanç esaslarının içerisinde yer alsa da Mu'tezile okulunun ayırıcı niteliği olduğu için beş esas içerisinde yer almıştır. Yoksa ilim ve kudret esası (Allah alim ve kadirdir) da İslâm'ın gerekliliklerindendir ve inanç meseleleri içerisinde yer alır.

Adalet ilkesi Şî'a mezhebinde de beş temel inanç esastan biri sayılmıştır. Doğal olarak, burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: “Adalet, Allah'ın sıfatlarından biri olmasına rağmen, adalet esası, inanç esasları içerisinde sayılmasını gerektirecek hangi özelliğe sahiptir? Yüce Allah adil olduğu gibi, aynı zamanda âlim, kadîr, diri, idrâk eden, işiten ve görendir ve bunların da hepsine inanmak gerekir. Öyleyse neden sadece ‘adil olma’ (adl) bu ayrıcalığı elde etmiştir?”

Bu sorunun cevabı şu şekildedir: “Adil olma” (adl) sıfatı diğer sıfatlara oranla hiçbir ayrıcalığa ve üstünlüğe sahip değildir. Eş'arîler –ki Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunu teşkil ederler– ilim, hayat, irade vb. sıfatları reddetmedikleri halde, adil olma esasını reddettiklerinden dolayı Şî'î kelâmcılar bu esası Şî'a mezhebinin inanç esasları içerisinde zikretmişlerdir. Bu nedenle adil olma esası Mu'tezile'nin inanç özellikleri içerisinde yer aldığı gibi Şî'a okulunun inanç esasları içerisinde de yer alır.

Yukarıda anılan beş esas Mu'tezile kelâm okulunun temel hatlarını oluşturur. Fakat daha önce ifade edildiği gibi, Mu'tezile'ye özgü inançlar bu beş esasla sınırlı

değildir. Mu'tezile ilâhiyât, tabiat bilimleri, toplumbilim ve insanbilim meselelerinin birçoğu hakkında özgün görüşler ortaya koymuştur. Ancak şimdilik bunlara değinmiyoruz.

## Tevhîd

Konumuza tevhîd ile başlıyoruz. Tevhîdin mertebe ve bölümleri vardır. Bunlar;

Zâtta Tevhîd

Sıfatlarda Tevhîd

Fiillerde Tevhîd

İbâdetde Tevhîd

**Zâtta Tevhîd:** Yaratıcının zâtı birdir, eşi ve benzeri yoktur. Kendisi dışındaki her şey onun mahlûkudur. Mutlak kemâl ve yetkinlik sahibidir. “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”<sup>6</sup> ve “Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.”<sup>7</sup> ayetleri zâtî tevhîdi açıkça ortaya koymaktadırlar.

**Sıfatlarda Tevhîd:** Allah’ın ilim, kudret, hayat, irade, idrâk, işitme ve görme gibi sıfatları O’nun zâtı dışında olan hakikatler değildir, Yaratıcı’nın zâtının aynıdır. Yani Yaratıcı’nın zâtı bu sıfatların tamamının O’nun hakkında doğru ve geçerli olacağı veya bu sıfatların etkilerinin O’nda ortaya çıkacağı şekildedir.

**Fiillerde Tevhîd:** Sadece varlıkların tamamı değil, aynı zamanda iş ve fiillerin de tamamı (hatta insanın iş ve fiileri) Allah’ın istek ve iradesiyledir ve O’nun mukaddes zâtının isteği doğrultusunda gerçekleşir.

<sup>6</sup> Şûrâ 11.

<sup>7</sup> İhlâs 4.

**İbâdette Tevhîd:** Yaratıcı'nın zâtı dışında hiçbir varlık tapmaya ve ibâdet etmeye lâyık değildir. Allah'tan başkasına tapmak şirk ve İslâmî tevhîd dairesinin dışına çıkmaktır.

İbâdette tevhîd bir açıdan tevhîdin diğer türlerinden farklıdır. Çünkü tevhîdin diğer üç türü Allah'la ilgilidir, bu türü ise kullarla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, zâtının birliği, eş ve benzerden münezze olma, sıfatlarda ve fâiliyette birliği O'nun hal ve sıfatlarındandır. Ancak ibâdette tevhîd tek bir ilâha tapmanın gereğidir. Öyleyse, ibâdette tevhîd Allah'ın değil, kulların fiil ve hallerindendir. Ancak gerçekte, ibâdette tevhîd de Allah'ın fiillerindendir. Çünkü ibâdette tevhîd, aslında Allah'ın ibâdet edilmeye lâyık tek varlık olduğudur. O halde yegâne gerçek ma'bûd O'dur. "Lâ ilâhe illallah" sözü tevhîdin bütün mertebelerini kapsamaktadır ve tabii ki birincil anlamı ibâdette tevhîddir.

Zâtta tevhîd ve ibâdette tevhîd İslâmî inancın birincil esasları içerisinde yer alır. Yani birinin inancında bu iki esastan biriyle ilgili bir bozukluk varsa bu kişi Müslüman sayılmaz. Müslümanlardan hiç kimse bu iki esasa karşı değildir.

Son zamanlarda Vahhâbîler –ki Muhammed b. Abdulvahhâb'ın takipçileridirler ve Muhammed b. Abdulvahhâb da İbn Teymiyye'ye tabidir - Müslümanların şefâate inanma gibi bazı inançlarının ve enbiyâ ve evliyâyâ tevessül etme ve onlardan yardım isteme gibi bazı amellerinin ibâdette tevhîd esasına aykırı olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak diğer Müslümanlar bunların ibâdette tevhîd esasına aykırı olduğunu kabul etmezler. O halde Vahhabîlerin diğer Müslümanlarla anlaşmazlığı, "Acaba tapmaya lâyık yegâne varlık Allah mıdır, yoksa Allah dışında bir varlık mıdır? Örneğin; enbiyâ ve evliyâ da

tapmaya lâîk midir?” konusu hakkında değildir. Allah dışında bir varlığın tapılmaya lâîk olmadığı konusunda şüphe yoktur. Söz konusu anlaşmazlık, “Şefâat dileme ve yardım isteme ibâdet midir, ibâdet değil midir?” konusu üzerindedir. Öyleyse aradaki çatışma büyük değil, kısmî bir çatışmadır. İslâm alimleri ayrıntılı ve delile dayanan açıklamalarla Vahhabîlerin bu kuramını reddetmişlerdir.

Sıfatlarda tevhîd, Mu‘tezile ve Eş‘ariyye’nin üzerinde anlaşmazlık yaşadıkları tevhîd türüdür. Eş‘arîler sıfatlarda tevhîdi reddetmekte, Mu‘tezilîler ise kabul etmektedirler. Aynı şekilde fiillerde tevhîd konusunda da Mu‘tezile ve Eş‘ariyye arasında anlaşmazlık mevcuttur. Şu farkla ki, burada Eş‘arîler fiillerde tevhîdi savunmakta, Mu‘tezilîler ise reddetmektedirler.

Mu‘tezilîlerin kendilerini “tevhîd ehli” olarak adlandırmaları ve tevhîdi beş esastan biri saymalarından kasıtları ne zâtî tevhîd veya ibâdetde tevhîd (zira tevhîdin bu iki türü anlaşmazlık konusu değildir), ne de fiillerde tevhîd değildir; aksine kastedilen sıfatlarda tevhîddir. Çünkü, öncelikle Mu‘tezilîler fiillerde tevhîdi inkar ederler; ikincisi fiillerde tevhîd konusundaki görüşlerini beş esasın ikincisi olan “adalet” esası adı altında ifade ederler.

Eş‘arîler ve Mu‘tezilîler sıfatlarda tevhîd ve fiillerde tevhîd konusunda iki karşıt kutupta yer almışlardır. Mu‘tezilîler sıfatlarda tevhîdi kabul edip fiillerde tevhîdi reddederler. Eş‘arîler aksine sıfatlarda tevhîdi reddedip fiillerde tevhîdi kabul ederler. İki fırkadan her biri bu konuda bazı istidlâller ortaya koymuşlardır. İlgili bölümde Şî‘a’nın tevhîdin bu iki türü hakkındaki özgün inancını açıklayacağız.

## DÖRDÜNCÜ DERS

### Mu'tezile-2

#### Adalet Esası

Geçen derste kısaca Mu'tezile'nin beş temel esasına değindik ve bu fırkanın ilk esası tevhi'd hakkında bazı bilgiler verdik. Şimdi de sıra ikinci esası, yani adalet esasını açıklamaya geldi.

Kuşkusuz İslâmî fırkalardan hiçbirinin ilâhî sıfatlardan biri olan adalet sıfatını inkâr etmediği açıktır. Hiç kimse Allah'ın adil olmadığını söylememiştir. Mu'tezililer ile muhalifleri arasındaki (yani Eş'arîler) anlaşmazlık adalet esası hakkında yaptıkları yorum ve açıklamayla ilgilidir. Mu'tezile'ye göre Eş'arîler adalet esasını inkârla eşit sayılacak şekilde yorumlamaktadırlar. Fakat Eş'arîler adalet esasını inkâr edenler ve bu esasa muhalefet edenler olarak tanınmayı asla kabul etmezler.

Mu'tezile'nin adalet hakkındaki inancı, esasen bazı işlerin adalet, bazı işlerin ise özü itibariyle zulüm olduğu yönündedir. Örneğin; itaatkâr olanı ödüllendirip asi olanı cezalandırmak esasen adalettir ve "Allah adildir", yani itaatkâr olanı ödüllendirir, asi olanı ise cezalandırır. Bunun aksine davranması olanaksızdır. İtaatkâr

olanı cezalandırma ve asiyi ödüllendirme esasen zulümdür ve Allah'ın bu tür bir fiil gerçekleştirmesi imkânsızdır. Aynı şekilde kulu günah işlemeye mecbur etmek veya gücünü elinden alarak yaratmak ve ardından da onun eliyle günahı ortaya çıkarmak ve daha sonra onu cezalandırmak zulümdür. Allah asla zulmetmez. Allah'a zulmetmek yakışmaz ve caiz değildir. Bu, O'nun ilâhlık nitelikleriyle çelişir.

Ancak Eş'arîler hiçbir işin esasen adalet ve zulüm olmadığına, Allah'ın yaptığına adaletin ta kendisi olduğuna inanırlar. Örneğin; Allah'ın itaat edenleri cezalandırması ve asileri ödüllendirmesi adaletin ta kendisidir. Aynı şekilde Allah'ın kulları güçleri elinden alınmış halde yaratması, ardından onlara günah işletmesi ve daha sonra onları cezalandırması özü gereği zulüm değildir. Allah'ın böyle yaptığını varsaysak bile yine de adaletin kendisidir. "O sultanın yaptığı her şey güzeldir."

Mu'tezilîler adalet esasını kabul ettiklerinden dolayı fiillerde tevhîdi reddederler. Mu'tezilîlere göre fiillerde tevhîdin gereği, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı değil, aksine Allah'ın onun fiillerinin yaratıcısı olmasıdır. İnsanın ahirette Allah tarafından ödüllendirileceğini ve cezalandırılacağını bildiğimizden, Allah insanın fiillerinin yaratıcısı ise ve aynı zamanda insanın gerçekleştirmedeği, aksine kendisinin yaptığı işlerden dolayı insanlara ödül veya ceza verecekse, bunun zulüm ve ilâhî adaletle karşı olduğunu söylerler. Mu'tezile fiillerde tevhîdin adalet esasıyla çeliştiğine inanır.

Bu yüzden Mu'tezilîler, beşerin özgür ve seçme hakkına sahip olduğunu reddeden Eş'arîlerin aksine, insanın



özgür ve seçme hakkına sahip olduğuna inanmakta ve şiddetle bunu savunmaktadırlar.

Mu'tezililer adalet esasını –ki bu esas bazı fiillerin özü gereği adalet, bazı fiillerin ise esasen zulüm olduğu; aklın, adaletin iyi olduğuna ve yapılması gerektiğine, zulmün ise kötü olduğuna ve yapılmaması gerektiğine hükmettiği anlamındadır– açıkladıktan sonra daha geniş bir kapsamı olan “fiillerin zâtî çirkinliği ve güzelliği” adıyla başka bir genel esası tartışmaya açtılar. Örneğin; doğruluk, emanet, iffet ve takvâ zâtî olarak iyi; yalan, ihanet, zina ve saygısızlık esasen kötüdür. O halde, fiiller kendi özünde ve Allah kendileri hakkında bir hüküm getirmenden önce zâtî güzelliğe veya çirkinliğe sahiptirler.

Mu'tezililer buradan insan aklı hakkında başka bir esasa ulaştılar. Bu esas, insan aklının eşyanın güzellik ve çirkinliğini idrâkte bağımsız olduğu, yani kanun koyucunun (şâri') açıklamasına bakılmaksızın bazı işlerin güzellik ve çirkinliğini idrâk edebileceği esasıdır.

Mu'tezile'nin savunduğu, Eş'arîlerin ise reddettikleri zâtî güzellik ve çirkinlik konusu, “Acaba Allah'ın fiillerinin, daha kapsamlı bir ifadeyle eşyanın yaratılmasının bir hedefi ve gayesi var mıdır yoksa yok mudur?” türünden bir bölümü ilâhiyât, bir bölümü ise insanla ilgili birçok başka meseleyi ardından getirdi. Mu'tezililer, Allah'ın fiillerinde herhangi bir hedef ve gaye olmamasının çirkin ve aklen imkânsız olduğunu ifade ettiler. Öyleyse güç yetirilemeyen sorumluluk için durum nasıldır? Acaba Allah'ın, bir kulu gücünün üstünde olan bir işi yapmakla yükümlü kılması mümkün müdür? Mu'tezile bunu da çirkin (kabih) ve olanaksız saymıştır. Acaba mü'min küfür kabiliyetine ve kâfir iman kabiliyetine sahip midir?

Mu'tezililerin bu sorulara verdikleri yanıtların tamamı olumludur. Çünkü mü'minin küfür ve kâfirin de iman kabiliyetine sahip olmaması durumunda cezalandırılmaları ve ödüllendirilmeleri çirkindir. Eş'arîler bu meselelerin tamamında Mu'tezile'nin görüşlerinin karşısında yer almışlardır.

### Va'd ve Va'îd

Va'd ödül ümidi, va'îd ise ceza ile tehdit anlamındadır. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü, Allah'ın müjde ve mükâfâtlarda, “*Şüphesiz Allah vaadinden dönmez*”<sup>8</sup> hükmünün gereğince vaadinin aksine davranmadığı ve davranmasının da olanaksız olduğu gibi (bu görüş Müslümanların üzerinde ittifak edip uzlaştıkları bir husustur), cezalar konusunda da vaadinden dönmediği şeklindedir. Bu sebeple fâsık ve günahkârlara vaad edilen, örneğin; “Zalim şöyle azap çekecek, yalancı ve şarap içen şöyle cezalandırılacak” şeklindeki cezaların tamamı, daha önce dünyada tövbe etmiş olmaları dışında gerçekleşecektir. Bu yüzden tövbe edilmedikçe bağışlanma imkânsızdır.

Mu'tezililer, tövbe edilmeksizin bağışlamanın vaad edilen cezaya aykırı davranmayı gerektirdiğine ve vaad edilen cezaya aykırı hareket etmenin, vaad edilen mükâfâtın aksine davranmakta olduğu gibi kötü ve çirkin olduğuna inanırlar. Bu nedenle, Mu'tezile'nin va'd ve va'îd konusundaki özgün görüşü bağışlama meselesine bağlanmaktadır ve onların aklı güzellik ve çirkinlik hakkındaki görüşünden kaynaklanmaktadır.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 9.

## El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezililerin “el-menzile beyne'l-menzileteyn” esasına inanması daha önce İslâm dünyasında günahkârın küfrü ve imanı hakkında ortaya çıkan birbirine zıt iki görüşün ardından gerçeklemiştir. Büyük günah işlemenin imana aykırı, yani küfre eşit olduğunu, dolayısıyla büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğu görüşünü ilk kez Hâricîler ileri sürdüler.

Bilindiği üzere, Hâricîler Sıffin Savaşı'nda yaşanan tahkîm hâdisesinin sonucunda ortaya çıktılar. Bu grubun ortaya çıkışı hicrî 1. asrın ilk yarısında, yani Hz. Ali (a.s.)'ın hilâfetiyle eşzamanlı olarak yaklaşık hicrî 37 yılında gerçekleşmiştir.

*Nehcü'l-Belâğ'a*'da yer aldığına göre, Hz. Ali (a.s.) bu mesele hakkında onlarla tartışmış ve ikna edici delillerle onların görüşünü çürütmüştür. Hâricîler, Hz. Ali (a.s.)'dan sonra da dönemin halifelerine, iyiliği emretme ve kötülükten men etme ehline, tekfir ve tefsîk ehline muhalefet etmişlerdir. Çünkü halifelerin çoğu büyük günahları işlediklerinden dolayı Hâricîler doğal olarak onları kâfir sayıyorlardı ve bu nedenle Hâricîler sürekli hakim siyasetlerin muhalif kutbunda yer alıyorlardı.

Bu dönemde Mürcie olarak adlandırılan başka bir grup ortaya çıktı (ya da takip edilen siyasetler onların ortaya çıkmasına sebep oldu). Mürcie, günahın etkisinin değeri ve ölçüsü açısından Hâricîlerin karşısında yer aldı. Onlara göre işin esası ve doğrusu, insanın kalbe ilişkin olan inanç ve iman açısından Müslüman olmasıydı; kalbî bir durum olan imanın doğru olması halinde insanın amelinin

bozuk olmasının hiçbir sakıncasının olmadığına ve iman-  
nın, kötü amelin kefareti olduğuna inanıyorlardı.

Mürcie'nin görüş ve inancı, dönemin hakim yönetimi-  
nin lehineydi; yani halkın, onların işledikleri günahlara,  
sapkınlıklarına ve ahlâksızlıklarına önem vermemelerine  
ve bütün kötü işlerine rağmen onları cennet ehli olarak  
görmelerine sebep oluyordu. Mürcie açıkça, lider her ne  
kadar günah işlese dahi makamının bâkî, ona itaatın ge-  
rekli ve onun arkasında kılınan namazın sahih olduğunu  
söylüyorlardı. Bu nedenle, dönemin birbirine benzer ha-  
lifeleri Mürcie'î himaye ediyorlardı. Mürcie, sapkınlık ve  
günah her ne kadar büyük olursa olsun imana zarar ver-  
mediğini, bu nedenle de büyük günah işleyenin kâfir de-  
ğil, mü'min olduğuna inanıyordu.

Mu'tezilîler bu konuyla ilgili ortaya bir görüş ileri sür-  
düler. Büyük günah işleyen ne mü'min ne de kâfir ol-  
duğunu, ikisi arasında bir yerde olduğunu ifade ettiler.  
Mu'tezile bu orta merhalenin adını "el-menzile beyne'l-  
menzileteyn" koydular.

Derler ki bu görüşü ileri süren ilk kişi Hasan el-Basrî'nin  
öğrencisi Vâsıl b. Atâ' idi. Bir gün Vâsıl b. Atâ' derste ho-  
casının huzurunda otururken, Hâricîlerin ve Mürcie'nin  
üzerinde ihtilâf ettikleri bu meseleyi sorarlar. Hasan el-  
Basrî henüz herhangi bir cevap vermeden Vâsıl b. Atâ'  
şöyle der: "Bana göre büyük günah işleyenler kâfir değil,  
fâsıktırlar." Vâsıl sonra topluluktan ayrılır (bir söylentiye  
göre Hasan el-Basrî onu kovmuştur), bir köşeye çekile-  
rek kendi inancını yaymaya başlar. Daha sonra öğrencisi  
ve kayın biraderi Amr b. Ubeyd de ona katılır. Bunun  
üzerine Hasan el-Basrî "*i'tezele annâ*", yani "Vâsıl bizden  
ayrıldı" dedi. Bir söylentiye göre ise insanlar, "*i'tezelen*

*kavle'l-umme*”, yani “Vâsıl ve Amr b. Ubeyd tüm ümmetin görüşünden (sözünden) ayrıldı ve üçüncü bir görüş ortaya çıkardılar” demişlerdir.

### İyiliği Emretme ve Kötülükten Alıkoyma

İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma da İslâm dininin gerekliliklerinden (zarûriyyât-ı dîniyye) ve bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettiği konulardan biridir. Var olan anlaşmazlıklar, onların sınırları ve şartlarıyla ilgilidir. Örneğin; Hâriciler, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymayı hiçbir koşula bağlamayıp, her koşulda bu iki farzın gerçekleşmesi gerektiğine inanırken; diğerleri, başarı olasılığını ve aynı şekilde daha önemli bir kötülüğe ve fesada yol açmamasını iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymanın gerekli şartından biri olarak sayıyorlardı. Ancak Hâriciler bu şartı kabul etmiyorlardı. Bazıları da iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymanın sırf kalp ve dil ile ilgili olduğuna, yani kalben iyiliğe taraftar ve kötülüğe karşı olmak, dille de iyiliklerin lehine ve kötülüklerin aleyhine tebliğde bulunmak gerektiğine inanmaktaydılar. Ancak Hâriciler, gerekli durumda kıyam edilmesi, fiilen harekete geçilmesi ve iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymak için kılıçla mücadele etmek gerektiği kanısındaydılar.

Bunların karşısında ise iyiliği emretme ve kötülükten alıkoymayı yukarıdaki şartlarla koşullandıran, kalp ve dil sınırından öteye geçmeyen başka bir grup yer almaktaydı. Ahmed b. Hanbel bu gruptan biri sayılmıştır. Bu grubun inancına göre, kötülüklerle mücadele için kanlı ayaklanma caiz ve uygun değildir.

Mu‘tezililer iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın şartlarını kabul ettiler; ancak bunu kalp ve dille sınırlandırmıyorlardı. Onlar kötülüklerin yayılması veya hükümetin zalim olması halinde ordu teçhiz ederek mücadele etmenin Müslümanların üzerine farz olduğuna inanıyorlardı.

Öyleyse Mu‘tezile’nin iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma konusundaki özgün görüşü –Ehl-i Hadis ve Ehl-i Sünnet karşısında–, bozukluklar ve kötülükler karşısında mücadele edilmesi ve ayaklanılması yönündedir. Aynı şekilde ifade edilen fark dışında, Hâriciler de bu tür bir görüşü benimsemişlerdi.

## BEŞİNCİ DERS

### Mu'tezile-3

#### Mu'tezile'nin Düşünce ve Görüşleri

Önceki iki derste Mu'tezile ekolünün ilkelerine değindik. Ancak ifade edildiği gibi, Mu'tezile çok sayıda mesele ileri sürmüş ve bunları savunmuştur. Bu meselelerin bir bölümü ilâhiyâtla, bir bölümü fizikle, bir bölümü toplumbilimle ve bir bölümü de insanla ilgilidir. İlâhiyât meselelerinin bir bölümü genel ontolojik kavramlara (umûru'l-âmmе), bir bölümü ise metafiziğe ilişkindir. Elbette diğer kelâmcılar gibi Mu'tezili kelâmcıların da asıl amacı ve gayesi dinî esaslar alanında yer alan metafiziğe ilişkin meselelerdir. Genel ontolojik kavramlara ilişkin meseleler öncül niteliğindedir. Aynı şekilde kelâmcılar için fizikten söz etmek de öncül niteliğindedir. Yani kelâmcılar dinî bir esasın ispatı için bir yol açabilmek veya bir problemin çözüm yolunu bulabilmek amacıyla fizik üzerinde çalışırlar. Biz burada maddeler halinde bu meselelerin bir kısmına değineceğiz. Konuya ilâhiyâttan başlıyoruz.

### İlâhiyâta İlişkin Meseleler

- a. Sıfatlarda tevhîd
- b. Adalet
- c. Allah'ın kelâmının mahlûk oluşu (kelâm, zâtın sıfatı değil, fiilin sıfatıdır).
- d. Allah'ın fiilleri hedef ve gayelerle ta'lil edilmiştir (Allah'ın her fiili bir fayda ve netice içindir).
- e. Tövbe edilmeksizin bağışlanma imkânsızdır (va'd ve va'id esası).
- f. Kadîm oluş Allah'a özgü ve münhasırdır (bu görüşe sadece filozoflar muhaliftirler).
- g. Güç yetirilemeyecek görev ve ödev olanaksızdır.
- h. Kulun fiilleri hiçbir şekilde Allah tarafından yaratılmamıştır ve ilâhî irade ve isteğin, kulların fiilleri ile ilgisi yoktur.
- i. Alem hâdistir (bu görüşe de sadece filozoflar karşı çıkarlar).
- j. Allah ne dünyada ne de ahirette görülemez.

### Fizikle İlgili Meseleler

- a. Cisim bölünmez parçacıkların biresimidir.
- b. Koku, uzayda dağılan çok küçük parçacıklardan ibarettir.
- c. Tat, tat alma duyusu üzerinde etki bırakan zerreler dışında başka bir şey değildir.
- d. Işık, uzayda dağılan parçacıklardır.
- e. Cisimlerin birbirinin içine girmesi (tedâhül) olanaksız değildir (bu inanç da bazı Mu'tezilî düşünlere aittir).



- f. "Tafra"<sup>9</sup> imkânsız değildir (Bu görüş de bazı Mu'tezilî düşünörlere aittir).

### İnsanla İlgili Meseleler

- a. İnsan fiillerinde mecbur değil, özgür ve muhtar bir varlıktır (bu mesele, fiillerin yaratılması meselesi ve ilâhî adalet meselesi birbiriyle ilişkilidir).
- b. İstîtâ'at (insan bir fiili gerçekleştirmeden önce o fiili yapma veya yapmama güç ve iradesine sahiptir).
- c. Mü'min küfr ve kâfir de iman etme gücüne sahiptir.
- d. Fâsık ne mü'mindir, ne de kâfir.
- e. Akıl bazı meseleleri bağımsız olarak (şer'in önceden yol göstermesine ihtiyaç duymaksızın) idrâk eder.
- f. Hâdisin akılla çelişmesi durumunda akıl önceliklidir.
- g. Kur'ân akılla tefsir edilebilir.

### Toplumsal ve Siyasî Meseleler

- a. Kılıçla mücadeleyi gerektirse de, iyiliği emretme ve kötölükten sakındırmanın gerekliliği.
- b. Hulefâ-i Râşidîn'in hilâfetleri gerçekleştiği sırayla doğrudur.
- c. Hz. Ali (a.s) kendisinden önceki halifelerden üstündür (bu, bütün Mu'tezilî düşünörlerin değil,

<sup>9</sup> Tafra, Nazzâm tarafından ortaya atılan ve cismin hareketine ilişkin bir teoridir. Bu teoriye göre, hareket halindeki bir cisim ikinci bir mekâna uğramadan veya aracı mekânlar kullanmadan üçüncü mekâna, aradaki mesafeyi aşmaksızın ve bu mesafesinin paralelinde yer almaksızın ya da bu mesafeyle temas halinde olmaksızın intikal edebilir (çev.).

sadece bir bölümünün görüşüdür. Eski Mu'tezilî kelâmcılar –Vâsıl b. Atâ' dışında– Ebû Bekir'i daha üstün kabul ederlerdi; ancak sonradan gelenler, çoğunlukla Hz. Ali (a.s.)'ı daha üstün kabul ederler).

- d. Sahâbeyi eleştirmek ve yaptıklarını araştırıp tartışmak caizdir.
- e. Hz. Ömer ve Hz. Ali (a.s.)'ın siyâsî yöntemlerini tahlil etmek ve aralarında karşılaştırma yapmak.

Başlıklar halinde ifade edilen bu meseleler Mu'tezilî kelâmcıların ortaya attığı meselelerden bazı örneklerdir. Elbette bu meseleler dışında ortaya koydukları başka meseleler de vardır. Mu'tezilîler bu meselelerin bir bölümünde sadece Eş'arîlerle, bazılarında filozoflarla, bazılarında Şî'a ile, bazılarında ise Hâricîlerle ve bazılarında da Mürcie fırkasıyla ortak görüşe sahiptirler.

Mu'tezilî kelâmcılar hiçbir zaman Yunan düşüncesine teslim olmadılar. İslâm dünyasına girişi, Mu'tezile'nin ortaya çıktığı ve parladığı dönem denk gelen Yunan felsefesini birden ve tamamen kabul etmediler; aksine büyük bir cesaretle felsefenin ve filozofların reddi konusunda kitap yazdılar ve kendi görüşlerini beyan ettiler. Kelâmcılarla filozofların çatışması hem kelâmın hem de felsefenin yararına sonuçlandı. Yani her iki ilmin de daha fazla ilerlemesini sağladı ve sonunda bu iki ilmi, aralarında sayılı birkaç mesele dışında görüş ayrılığı ortada kalmayacak ölçüde birbirine yaklaştırdı. Kelâmın felsefeye ve felsefenin kelâma ne gibi hizmetlerde bulunduğu ve felsefe ve kelâmın temel farkının ne olduğu konusu bu derslerin alanı dışındadır.

## Değimsel ve Tarihsel Süreç

Bu meselelerin hepsinin aynı zamanda ve bir kişi tarafından ortaya atılmadığı, zaman içerisinde aşamalı olarak ve çeşitli kişiler aracılığıyla ortaya çıktığı ve kelâm ilminin ilerlemesine neden olduğu açıktır.

Sözü edilen meseleler içerisinde en eskisi, Mu'tezilî kelâmcıların da savunduğu cebr ve ihtiyâr meselesidir. Cebr ve ihtiyâr meselesi Kur'ân'ın kendisinde yer alan ve işlenen bir meseledir. Yani bu konuları, düşünceleri harekete geçirecek şekilde ortaya koymuştur. Çünkü bir taraftan bazı ayetlerde insanın muhtar ve özgür olduğu ve hiçbir şekilde cebrin söz konusu olmadığı açıkça belirtilirken, öte taraftan bazı ayetlerde her şeyin Allah'ın istek ve iradesine bağlı olduğu ifade edilmiştir.

Burada, bu iki gruptaki ayetlerin birbiriyle çeliştiği şüphesi ortaya çıkmıştır. Çünkü bazı ayetler ihtiyârı te'vîl edip cibrden söz ederken, bazı ayetler de istek ve iradeyi (kaza ve kaderi) te'vîl edip ihtiyârdan söz etmektedir. Elbette bu iki grup ayet arasında hiçbir çelişki ve tezat görmeyen üçüncü grup ayetler de vardır.<sup>10</sup> Buna ek olarak, Hz. Ali (a.s)'ın sözlerinde cebr ve ihtiyâr konusu oldukça fazla söz konusu edilmiştir. Ayrıca cebr ve ihtiyâr konusunun tartışılması İslâm'ın ortaya çıkışıyla eş zamanlıdır. Ancak Müslümanların gruplaşması, karşı karşıya gelmeleri ve “cebrî ve cebrî olmayanlar” şeklinde iki gruba bölünmeleri, hicrî 1. asrın ikinci yarısında gerçekleşti.

İhtiyâr düşüncesinin ilk defa Gaylan ed-Dımeşkî ve Ma'bed el-Cühenî tarafından tebliğ edildiği söylenmektedir.

<sup>10</sup> *İnsan ve Serneveşt* adlı kitapta bu konudan ayrıntılı olarak söz edilmiştir.

Ümeyyeoğulları cebr düşüncesinin halk arasında tebliğ edilmesini ve yayılmasını istiyordu. Çünkü bu düşünceden siyasî yarar sağlıyorlardı. Ümeyyeoğulları “Her şey Allah’tandır” düşüncesinin ardına saklanarak zalim ve zorba hükümetlerine meşrûiyet kazandırıyorlardı. Bu sebeple insanoğlunun ihtiyâr ve özgürlüğüne dayanan her türlü düşüncüyü bastırıyorlardı. Gaylan ed-Dimeşkî ve Ma’bed el-Cühenî de bu nedenle öldürüldüler.<sup>11</sup> Bu dönemde ihtiyâr ve özgürlüğü savunanlar “Kaderiyye” olarak adlandırılıyorlardı.

Elbette “fâsıkın küfrü” meselesi cebr ve ihtiyâr meselesinden önce tartışma ve müzakere konusu olmuştur. Zira bu mesele hicrî 1. asrın ilk yarısında Hz. Ali (a.s.)’ın hilâfetiyle eşzamanlı olarak Hâricîler tarafından söz konusu edilmiştir. Ancak Hâricîler, kendi nazariyelerini kelâmî açıdan savunmamışlardır. Sadece Mu’tezilî kelâmcılar arasında söz konusu edildiği ve “el-menzile beyne’l-menzileteyn” teorisinin ortaya çıkışına sebep olduğu zaman kelâmî nitelik ve renk kazanmıştır.

Cebr ve ihtiyâr meselesi sırasıyla adalet, zâtî ve aklî güzellik ve çirkinlik, Allah’ın fiillerinin hedeflerle ta’lil edilmesi, güç yitirilemeyen teklifin imkânsız oluşu vb. meseleleri ardından getirdi.

Hicrî 2. asrın ilk yarısında Cehm b. Safvân adında biri, Allah’ın sıfatları hakkında birtakım özgün görüşler ortaya koydu. Milel ve nihâl tarihçileri, sıfatlarda tevhîd, yani Allah’ın sıfatlarının zâtına aykırı olmadığı – ki Mu’tezile buna “tevhîd esası” adını veriyordu– meselesini ve aynı şekilde teşbihin reddi, yani Allah’ın hiçbir

<sup>11</sup> Bkz. *İnsan ve Sernevest*.

şekilde varlıklara benzemediği (tenzih ilkesi) meselesinin ilk defa Cehm b. Safvân tarafından ortaya atıldığı ve takipçilerinin Cehmiyye olarak adlandırıldıklarını iddia etmektedirler. Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar ihtiyâr inancı konusunda Kaderiye fırkasını, tevhîd ve tenzih konusunda ise Cehmiyye fırkasını takip ettiler. Cehm b. Safvân'ın kendisi cebrî idi. Mu'tezilî kelâmcılar Cehm b. Safvân'ın cebr hakkındaki görüşünü kabul etmediler, ancak tevhîde yönelik görüşünü benimsediler.

Bununla beraber Mu'tezilîler beş esasın ikisinde, yani tevhîd ve adalet –aktarılanlara binaen– esaslarında iki fırkaya tabi idiler. Tevhîd esasını Cehmiyye, adalet esasını ise Kaderiyye fırkasından ıktibas ettiler. Belki de gerçekte Mu'tezile okulu Kaderiyye ve Cehmiyye fırkalarının dönüşmüş ve gelişmiş halidir. Mu'tezile'nin lideri ve i'tizâlî bir okul olarak tesis eden kişi Vâsıl b. Atâ'dır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Vâsıl, Hasan el-Basrî'nin öğrencisiydi. Ortaya çıkan bir olay sebebiyle onun ders halkasından ayrıldı ve bağımsız bir ders çevresi kurdu. Bu münasebetle Hasan el-Basrî "*i'tezele annâ*", yani "O, bizden ayrıldı" cümlesiyle onun kendilerinden ayrıldığını ifade etmiştir. Vâsıl b. Atâ'ya tabi olanların bu olaydan sonra Mu'tezile olarak adlandırıldıkları yaygındır. Ancak bazılarına göre bu isimlendirmenin başka bir nedeni vardır. Mu'tezile adı ilk başta Cemel ve Sıffin savaşlarında Sa'd b. Ebî Vakkâs, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Ömer gibi tarafsız kalmayı seçen grub için söylenmiştir. Daha sonraları Hâriciler tarafından fâsıkın küfrü ve imanı meselesi ortaya atılması ve Müslümanların iki gruba ayrılmasıyla, bu gruplardan biri ayrı ve tarafsız kalarak üçüncü bir yolu seçtiler. Yani Sa'd b. Ebî Vakkâs gibilerinin, dönemin ağır

ve zor siyâsî ve toplumsal meselelerinde izledikleri yöntemi bunlar fikrî bir meselede izlediler. Bu yüzden bunlara da Mu'tezile, yani "tarafsızlar" denildi ve bu grup sürekli olarak bu isimle anıldı.

Vâsıl b. Atâ' hicrî 80 yılında doğmuş ve hicrî 131 yılında vefat etmiştir. Onun ilgilendiği konular sıfatların reddi, ihtiyâr, menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve va'd ve sahabeler arasındaki bazı ihtilaflar hakkında belirttiği görüşlerle sınırlıydı.

Vâsıl b. Atâ'dan sonra Amr b. Ubeyd onun yerine geçti. Amr b. Ubeyd, Vâsıl'ın kayınbiraderiydi. O, Vâsıl'ın görüş ve teorilerini geliştirdi ve tamamladı. Amr b. Ubeyd'den sonra Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrahim en-Nazzâm ortaya çıktı.

Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm, Mu'tezile'nin seçkin şahsiyetleri arasında yer alırlar. Mu'tezile kelâmı bu iki kişinin aracılığıyla felsefî bir yön kazandı. Ebu'l-Hüzeyl felsefe kitaplarını dikkatle inceliyor ve bunlara reddiye yazıyordu. Nazzâm ise fizik alanında özgün görüşler ortaya koydu. Cisimlerin parçacıklardan oluştuğu teorisini ileri süren de oydu. Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm hicrî 3. asırda vefat etmişlerdir. Büyük olasılıkla Ebu'l-Hüzeyl hicrî 235 yılında, Nazzâm ise hicrî 231 yılında vefat etmiştir.

Hicrî 3. asırda yaşayan ve *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserin yazarı Câhîz, Mu'tezile'nin seçkin ve tanınmış şahsiyetlerinden bir diğeridir.

Mu'tezilîler Emevîler döneminde hükümetle iyi ilişkilere sahip değildiler. Abbâsî hilâfetinin ilk başlarında tarafsız kalmayı seçtiler. Ancak kemal, ilim, edeb ve felsefe ehli olan Me'mûn döneminde ilgi gördüler. Me'mûn'dan

sonra Mu‘tasım ve ondan sonra Vâsık Mu‘tezile’yi desteklediler. Bu üç halife kendilerinin Mu‘tezilî olduklarını ifade ediyorlardı.

Bu dönemde, İslâm coğrafyasının bütün bölgelerine yayılan ateşli bir tartışma baş gösterdi. Söz konusu tartışma, “Acaba Allah’ın kelâmı fiilî sıfatlarından mıdır, yoksa zât sıfatlarından mı? Allah kelâmı hâdis midir yoksa Allah’ın ilim, kudret ve hayat sıfatları gibi kadîm midir?” ve sonuçta “Acaba Allah’ın kelâmı olan Kur’ân mahlûk ve hâdis midir yoksa mahlûk değil, sadece kadîm midir?” soruları etrafında dönmekteydi. Mu‘tezilî kelâmcılar Allah kelâmının mahlûk olduğuna, bu sebeple de Kur’ân’ın mahlûk ve hâdis olduğuna inanıyorlardı. Kur’ân’ın kadîm olduğuna inanmayı küfür addediyorlardı. Mu‘tezile’ye muhalif olanlar, aksine Kur’ân’ın kadim olduğuna inanmakla birlikte mahlûk olmadığını söylüyorlardı. Me’mûn, Mu‘tezile’yi desteklemek amacıyla Kur’ân’ın kadîm olduğuna inanan herkesin cezalandırılması yönünde bir yazılı buyruk yayınladı. Bu buyruktan sonra çok sayıda insan zindana atıldı ve işkence gördü.

Halife Mu‘tasım ve Vâsık da Me’mûn’un yöntemini izlediler. Bu dönemde hapse düşen kişilerden biri Ahmed b. Hanbel idi. Bu durum halife Mütevekkil’in dönemine kadar sürdü. Mütevekkil, Mu‘tezile’ye karşıt bir eğilim benimsedi. Ayrıca halkın büyük çoğunluğu da Mu‘tezile’ye muhalifti. Mu‘tezile ve takipçileri bu dönemde baskı altına alınıp sindirildiler ve sonunda ortadan kalktılar. Nitekim bu fitne sırasında çok kanlar dökülüp birçok ocaklar söndü. Bu yüzden Müslümanlar bu döneme “Mihne Dönemi” adını verdiler.

Mu'tezile fırkası bu olaydan sonra belini doğrultamadı ve meydan "Ehl-i Hadîs" ve "Ehl-i Sünnet" olarak adlandırılan muhaliflerine kaldı. Ancak Mu'tezile'nin zayıf olduğu dönemlerde de bu fırka içerisinde kimi seçkin simalar ortaya çıkmıştır. Kâ'bî olarak bilinen ve hicrî 217 yılında vefat eden Ebu'l-Kâsım el-Belhî, hicrî 303 yılında ölen Ebû Ali el-Cubbâî, Ebû Ali el-Cubbâî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâî, hicrî 415 yılında vefat eden Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, Sâhib b. Abbâd, hicrî 583 yılında ölen Zemahşerî ve Ebû Ca'fer el-İskâfî bunlardan bazılarıdır.



## ALTINCI DERS

### Eş'ariyye

Önceki derslerle, itizâl okulunun ortaya çıkışına sebep olan fikir ve düşünce hareketlerinin hicrî 1. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığı ortaya konuldu. İtizâl yöntemi gerçekte dinin esaslarının idrâk ve anlaşılmasında bir tür mantık ve istidlâl kullanmaktan ibaretti. Şüphesiz bu tür bir yöntemde ilk şart aklın huccet, bağımsız ve hür oluşuna inanmaktır. Ayrıca akıl yürütme, tefekkür, tecziye ve tahlil ehli olmayan halkın çoğunluğunun, dindarlığı daima ibadetlere ve düşünsel olarak ayetlerin ve hadislerin (özellikle hadisler) zâhirine teslimiyete eşit saydığı açıktır. Bu insanlar özellikle dönemin siyasetinin kendi menfaatleri gereğince onu koruyup desteklemesi, bazı din ve mezheb alimlerinin bu tarz tefekkürü tebliğ etmeleri ve bu alimlerin görünüşte mü'min, amelde tutucu ve katı olmaları durumunda her tefekkür ve icthâdî dine karşı bir başkaldırı ve isyan olarak algıladıkları kesindir. İslâm dünyasında ahabîrilerin usûlîlere ve müctehidlere karşı, bazı fakih ve muhaddislerin de filozoflara yönelik saldırıları bu tür bir yargıdan kaynaklanmaktadır.

Mu'tezilîler İslâm'ı anlamaya, tebliğ etmeye ve yaymaya; Dehrîler, Yahudiler, Hristiyanlar, Mecûsiler, Sâbiîler,

Maniciler ve diğerleri karşısında savunmaya yönelik derin bir ilgiye sahiptiler. Hatta mübelliğler yetiştirip civar bölgelere gönderiyorlardı. Bununla birlikte kendilerini “Ehl-i Hadis” ve “Ehl-i Sünnet” olarak adlandıran şekilciler tarafından içeriden tehdit ediliyorlardı ve nihayet sırtlarından hançerlendiler, zayıfladılar ve zamanla yok oldular.

Bununla birlikte bu sürecin başlangıcında, yani yaklaşık hicrî 3. asrın sonları ve hicrî 4. asrın başlarına kadar Mu‘tezililere karşı sonraki dönemlerde ortaya çıkan ekollere benzer türde muhalif bir kelâm ekolü yoktu. Bütün karşıtlıklar, Mu‘tezile’nin düşüncelerinin hadis ve sünnetin zâhirine zıt olduğu çerçevesinde gerçekleşiyordu. Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i Hadis’in önde gelenleri esasen imana ilişkin meselelerde tartışma, neden-niçin ve istidlâli haram sayıyorlardı. Buna göre Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile karşısında bir kelâm okuluna sahip olmamakla birlikte kelâm ve tekellümü de inkâr etmekteydi.

Hicrî 3. asrın sonlarıyla hicrî 4. asrın başlarında yeni bir hadise baş gösterdi. Yıllarca Kadı Abdulcebbar’ın dizinin dibinde itizâl ekolünü öğrenmiş ve bu okulda müctehid ve görüş sahibi olmuş bir düşünür ve seçkin bir şahsiyet, Mu‘tezile okulundan ayrılarak Ehl-i Sünnet mezhebine katıldı. Bu kişi bir taraftan sahip olduğu deha, öte taraftan itizâl okulu hakkında bilgi sahibi olduğundan dolayı Ehl-i Sünnet’in bütün esaslarını istidlâlâ dayanan özgün temeller üzerine oturttu ve bunları nisbeten düzenli bir okula dönüştürdü. Sözü edilen kişi yaklaşık hicrî 330 yılında vefat eden Ebu’l-Hasan Eş‘arî’dir.

Ebu’l-Hasan Eş‘arî, Ahmed b. Hanbel gibi eski hadis ehlinin aksine, dinî esaslar hakkında tartışmayı, istidlâl

yapmayı ve bu esaslarda mantık kullanımını caiz saydı. Bu iddiası için Kur'ân ve Sünnet'ten deliller getirdi. Ebu'l-Hasan, *Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi l-kelâm* adlı bir kitap yazmıştır.<sup>12</sup>

Bu dönemden itibaren Ehl-i Hadis iki gruba bölündü: Eş'ariyye, yani kelâm ve tekellümü caiz sayan Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin takipçileri ve Hanbelîler, yani kelâmı haram sayan Ahmed b. Hanbel'in takipçileri. Nitekim biz daha önce mantık derslerinde İbn Teymiyye-i Hanbelî'nin mantık ve kelâmın haram oluşuna dair bir kitap yazdığını ifade etmiştik.<sup>13</sup>

Mu'tezilîler diğer taraftan "Mihne" galesi sebebiyle de halkın nefretini kazandılar. Çünkü Halife Me'mûn, gücünü kullanarak halka zorla Mu'tezile'nin Kur'ân'ın hâdis olduğu yönündeki inancını kabullendirmeye çalışıyordu. Bu olay Müslüman toplumu usandıran ölümleri, işkenceleri, hapsedmeleri ve evsiz barksız kalışı da ardından getirdi. Halkın geneli Mu'tezile'yi bu olayın sorumlusu olarak görüyordu. Bu durum halkın Mu'tezile ekolünden daha fazla nefret etmesine ve usanmasına neden oldu.

Eş'arî okulunun ortaya çıkışı bu iki sebepten dolayı halk tarafından olumlu ve memnuniyetle karşılandı. Ebu'l-Hasan Eş'arî'den sonra da bu okuldan seçkin şahsiyetler ortaya çıktı ve bu kişiler okulun temellerini daha da sağlamlaştırdılar. Bunlar arasından Şeyh Müfid'in çağdaşı ve hicrî 403 yılında vefat eden Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî ve Seyyid Murtezâ'dan sonraki kuşakta yer alan Ebû

<sup>12</sup> Bu risale *Kitâbu'l-Luma'* adlı eserin sonunda basılmıştır. Abdurrahman Bedevî, bu risalenin tamamını *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* adlı eserin 1. cildinde 15-26. sayfalarında nakletmiştir.

<sup>13</sup> Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İbn Teymiyye*.

İshâk el-İsferâyînî, Gazzâlî'nin hocası İmâmu'l-Harameyn Cuveynî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn* adlı eserin yazarı, hicrî 505 yılında vefat eden İmam Muhammed Gazzâlî ve İmam Fahrüddîn Râzî anılması gereken kişilerdir.

Elbette Eş'arî okulu zaman içerisinde bazı değişikliklere uğradı. Özellikle Gazzâlî'nin döneminde onun aracılığıyla kelâmî yönden biraz uzaklaşarak irfânî nitelik kazandı. İmam Fahrüddîn Râzî vesilesiyle de felsefeye yaklaştı. Sonra Hâce Nasîruddîn et-Tûsî'nin ortaya çıkması ve *Tecrîdü'l-İ'tikâd* eserini yazmasıyla kelâm yüzde doksan oranında felsefî nitelik kazandı. *Tecrîd*'den sonra hem Eş'arî hem de Mu'tezilî kelâmcılar dahil olmak üzere bütün kelâmcılar, bu büyük Şîî filozof ve mütekellimin gittiği yoldan gittiler.

Örneğin *el-Mevâkıf* ve *el-Makâsıd* adlı kitaplar ve bunların bütün şerhleri *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ın sahip olduğu nitelikleri almıştır. Gerçekte zaman geçtikçe Eş'arîlerin, önderleri Ebu'l Hasan Eş'arî'den uzaklaştıkları ve onun görüşlerini itizâle veya felsefeye daha da yaklaştırdıklarını söylemek gerekir. Şimdi Ehl-i Sünnet esaslarını savunmuş veya bir şekilde Ehl-i Sünnet inancını yorumlamış ve haklı göstermeye çalışmış Eş'arî inançlarını maddeler halinde ifade edeceğiz.

- a. Sıfatların zâtla birlikten yoksun olması (Mu'tezile ve filozofların görüşünün aksine).
- b. İlâhî irade, kaza ve kaderin bütün olaylarda genelliği (Bu görüş Mu'tezile'nin inancına karşıt, ancak filozofların inancıyla uyumludur).
- c. Kötülükler de iyilikler gibi Allah'tandır (Elbette bu görüş Eş'arîlerin inancına göre önceki görüşün doğal sonucudur).

- d. İnsanın, fiil ve davranışlarında özgür olmayışı ve fiillerinin Allah tarafından yaratılması (Eş'arilik inancına göre bu görüş de iradenin genelliği görüşünün doğal sonucudur).
- e. Güzellik ve çirkinlik (husn ve kubh) zâtî fiiller değildir, aksine şer'îdir. Aynı şekilde adalet de akli değil, şer'îdir (Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- f. Lütuf ve en iyi olana riayet etmek (aslaha) Allah'a vâcib değildir (Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- g. İnsanın eylemde bulunma gücü, eylemden önde değil, eylemle birlikte (Filozofların ve Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- h. Mutlak tenzîh, yani Allah ile mâsivâ arasında hiçbir benzerlik yoktur (Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- i. İnsan kendi amellerinin yaratıcısı değildir, onları iktisâb ve elde edendir (Ehl-i Sünnet'in amellerin yaratılışı hakkında görüşünün onayı).
- j. Allah kıyamette gözle görülecektir (Filozofların ve Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- k. Fâsık mü'mindir (fâsıkın kâfir olduğunu iddia eden Hâricîlerin ve menzile beyne'l-menzileteyn inancını kabul eden Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- l. Allah'ın, mü'mini cezalandırmasında hiçbir sakınca olmadığı gibi bir kulu tövbe etmeden bağışlamasında da hiçbir sakınca yoktur (Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- m. Şefâat hiçbir şarta bağlı değildir (Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- n. Allah için yalan ve vaadinde durmamak söz konusu değildir.

- o. Alem, zamansal olarak hâdistir (Filozofların görüşünün aksine).
- p. Allah'ın kelâmı kadîmdir, ancak lafzî kelâm değil, nefsî kelâm (Ehl-i Sünnet'in görüşünün yorumu).
- q. Allah'ın fiilleri bir gaye ve hedefe yönelik değildir (Filozofların ve Mu'tezile'nin görüşünün aksine).
- r. Kişinin güç yetirilemeyen teklifle sorumlu kılınmasının hiçbir sakıncası yoktur (Filozofların ve Mu'tezile'nin görüşünün aksine).

Ebu'l-Hasan Eş'arî birçok eser telif etmiştir. İki yüzden fazla kitap telif ettiği söylenmiştir. Tezkirelerde ona ait yaklaşık yüz kadar kitabın adı yer almıştır. Ancak görünüşe göre bu kitapların büyük bölümü ortadan kaybolmuştur. Onun en meşhur kitabı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'dir. Bu kitap basılmış, ancak son derece karmakarışık ve düzensizdir. Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin basılan bir diğer eseri de *el-Luma*'dır. Belki başka eserleri de yayınlanmıştır.

Ebu'l-Hasan Eş'arî, düşünceleri İslâm dünyası üzerinde oldukça fazla etki bırakan kişilerden biridir ve bu üzücüdür. Elbette sonraları onun sözleri üzerinde filozoflar ve Mu'tezililer tarafından birçok tartışmalar yapılmış ve itirazlar yöneltmiştir. İbn Sinâ onun inanç ve görüşlerinin birçoğunu *eş-Şîfâ* kitabında –adını anmaksızın– söz konusu etmiş ve bunları reddetmiştir. Hatta Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî ve İmâmu'l-Harameyn Cüveynî gibi Eş'arîlik mensupları, onun amellerin yaratılması hakkındaki cebr teorisi üzerinde bazı düzeltme ve yenilikler yapmışlardır.

İmam Muhammed Gazzâlî, Eş'arî olmasına ve Eş'arîlik esaslarını büyük ölçüde pekiştirip tespit etmekle beraber, onlara başka esaslar da kazandırdı. Kelâm, Gazzâlî'nin

aracılığıyla irfan ve tasavvufa yaklaştı. *Mesnevî*'nin müellifi Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de Eş'arî mezhebine mensuptu. Ancak onun derin irfanı bütün meselelere başka bir renk ve nitelik kazandırdı. Filozofların düşünceleri hakkında bilgi sahibi olan İmam Fahrüddîn Râzî de Eş'arî kelâmını geliştirdi ve güçlendirdi.

Eş'arî okulunun zaferi İslâm dünyasına pahalıya mal oldu. Bu zafer, katılık ve kabuk değiştirmenin düşünce özgürlüğüne karşı zaferiydi. Eş'arîlerle Mu'tezile arasındaki savaş her ne kadar Sünnîlik dünyasına ilişkin olsa da, Şîî dünyası da Eş'arîliğin katı eğiliminin bazı etkilerinden uzak kalamamıştır. Bu zaferin özel tarihsel ve toplumsal sebepleri vardır. Bazı siyasî olayların bu zaferde oldukça önemli etkisi olmuştur.

Daha önce de ifade edildiği gibi, hicrî 3. yüzyılda alim ve aydın birisi olan Halife Me'mûn, Mu'tezile'yi destekledi. Halife Mu'tasım ve Vâsık da, Mütevekkil hilâfet makamına oturuncaya dek onun izinden gittiler. Mütevekkil'in, Ehl-i Sünnet mezhebinin –ki yaklaşık bir asır sonra Ebu'l-Hasan Eş'arî aracılığıyla kelâmî nitelik kazandı- başarı ve zaferinde önemli bir rolü vardı. Kuşkusuz Mütevekkil de Me'mûn ile aynı düşünce tarzına sahip olsaydı, İ'tizâl ekolü böyle bir akıbete uğramazdı.

Selçuklu Türklerinin İran'da yönetimi ele alması da Eş'arî fırkasının zaferinde ve düşüncelerinin yayılmasında etkili bir faktör olmuştur. Selçuklular ilim, edeb ve ma'rifet ehli olan Büveyhîler'in aksine özgür düşünce ve tefekkür ehli değildirler. Büveyhîler sarayında Şî'a ve İ'tizâl ekolü kuvvet bularak büyüdü. Büveyhîlerin iki bilge veziri, İbnu'l-Amîd ve Sâhib b. Abbâd, Eş'arîlik'e karşıydılar.

Biz, Mu‘tezile’nin görüş ve inançlarını savunmak ve desteklemek amacıyla değiliz. İleride onların inançlarının birçoğunun akıl yönünden zayıflığı ve hafifliğini açıklayacağız. Mu‘tezilî kelâmcıların övgüye değer ve bu kelâmcıların ölmesiyle ortadan kalkan özelliği akılcı yöntemleriydi. Bilindiği üzere, İslâm dini gibi zengin bir dinin, aklın bağımsızlık ve özgürlüğüne sağlam ve kararlı bir şekilde iman etmiş ve inanan bir kelâma ihtiyacı vardır.



## YEDİNCİ DERS

### Şî'a

Bu derste özet halinde dahi olsa Şî'a kelâmından söz edeceğiz. Kelâm, İslâm dininin akîde esasları hakkında ussal ve mantikî çıkarım (istidlâl) anlamıyla Şî'a'da özel ve seçkin bir konuma sahiptir.

Şî'a kelâmı bir taraftan Şî'a hadisinin içinden ortaya çıkmış, diğer taraftan da Şî'a felsefesiyle iç içe geçmiştir. Daha önce Ehl-i Sünnet kelâmının sünnet ve hadise karşıt bir akım olarak algılandığını gördük. Ancak Şî'a kelâmı sünnet ve hadise karşı olmamakla birlikte, sünnet ve hadisin içerisinde yer edinmiştir.

Hadis açısından meselenin sırrı, Ehl-i Sünnet hadislerinin aksine Şî'a hadislerinin, kendilerinde mantikî olarak derin metafiziksel ve sosyal meselelerin çözümlendiği bir dizi hadisi kapsamasıdır.

Ehl-i Sünnet hadislerinde bu konular hakkında çözümleme ve inceleme gerçekleşmemiştir. Örneğin; kaza ve kader, Allah'ın kapsayıcı ve mutlak iradesi, isimleri ve sıfatları, ruh ve insan, ölümden sonraki âlem, hesap, Kitâb, Sırât ve Mîzân, imâmet, hilâfet vb. konulardan söz edilmişse de, bunlar etrafında herhangi bir tartışma, inceleme ve araştırma gerçekleşmemiş ve hiçbir açıklama

yapılmamıştır. Ancak Şî'a hadislerinde bu meselelerin tamamı söz konusu edilmiş, incelenmiş ve bunlar hakkında deliller ortaya konmuştur. Bu bağlamda *Sihah-i Sitte*'nin hadis bölümleriyle *Usûl-i Kâfî*'nin hadis bölümleri arasında bir karşılaştırma yapıldığında konu bütünüyle açığa kavuşacaktır.

Bununla birlikte Şî'a hadislerinde “tekellüm”, aklî tefekkür ve zihnî analiz şeklinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet gibi Şî'a da, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Kelâm olmak üzere ikiye bölünmüştür.

Biz önceki derslerde Ehl-i Sünnet'in kaynaklarına dayanarak Müslümanlar arasında akîdevî esas olarak söz konusu edilen ilk meselenin Hâricîler tarafından hicrî 1. yüzyılın bir yarısında ortaya atılan “fâsıkın küfrü” meselesi olduğunu söyledik. Bu meselenin ardından, biri Ma'bed el-Cühenî ve diğeri Gaylân ed-Dimeşkî olmak üzere iki kişi tarafından ihtiyâr ve özgürlük meselesi gündeme getirilip savunuldu. Bu inanç Emevî hükümdarlarının yaymaya çalıştıkları öğretiyeye karşıt bir inançtı. Akabinde hicrî 2. asrın ilk yarısında Cehm b. Safvân tarafından zât ve sıfatların birliği görüşü ortaya konuldu. Daha sonra Vâsıl b. Atâ' ve Amr ibn Ubeyd, Mu'tezile okulunun ilk kurucuları sıfatıyla Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî'den ihtiyâr ve özgürlük inancını, Cehm b. Safvân'dan da zât ve sıfatların birliği inancını aldılar. Ardından fâsıkın küfrü veya imanı konusunda *menzile beyne'l-menzileteyn* inancını ortaya çıkardılar ve başka bazı meseleleri irdeleyip tartışmaya açtılar. Böylece İslâmî kelâmın temelleri de atılmış oldu.

Evet, oryantalistlere, batılı ve doğulu İslâmbilimcilere göre İslâmî akla dayalı dinî bahislerin ortaya çıkışının yorumu ve açıklaması bu şekildedir.

Ancak bu grup bilerek veya bilmeyerek, ilk defa Hz. Ali (a.s.) tarafından ortaya konulan derin aklî ve istidlâlî bahisleri hatırlamamaktadırlar.

Gerçek şu ki, İslâmî ilimlerde derin aklî tartışma ve bahisler ilk defa Hz. Ali (a.s.) tarafından hutbelerde, davetlerde ve müzâkerelerde ortaya konuldu. Allah'ın zâtı ve sıfatları, hudûs ve kıdem, basit ve bileşik oluş, vahdet ve kesret vb. konular hakkında ilk defa derin tartışma ve bahisler ortaya koyan yine Hz. Ali (a.s.) idi. Bu bahisler *Nehcû'l-Belâğa* ve Şî'a'nın kaynak olarak alınan rivayetlerinde yer almıştır. Bu bahisler Mu'tezile ve Eş'arîlik'in kelâmî metodundan ve hatta yaşadıkları asrın kelâmının etkisinde kalmış bazı Şî'î âlimlerin kelâmî yönteminden tamamen farklı bir renk, koku ve ruha sahiptirler.

Biz, *Seyr-i Der Nehcû'l-Belâğa* kitabında ve aynı şekilde *Usûl-i Felsefe* ve *Revîş-i Realizm* adlı eserin beşinci cildinde bu konudan söz etmiştik.

Ehl-i Sünnet tarihçileri Şî'î aklın öteden beri felsefî bir akıl olduğunu, yani Şî'î düşünme ve tefekkür tarzının eskiden beri istidlâlî ve taakkule dayandığını itiraf etmektedirler. Şî'î tefekkür, sadece mezhebî inançlarda esasen istidlâlî kullanılışını reddeden Hanbelî tefekkürü ve aklın asaletini yadsıyarak onu lafızların zâhirine tabi kılan Eş'arî tefekkür tarzıyla değil, bütün akılcılığına rağmen Mu'tezilî tefekkür ile de muhalif ve mugayirdir. Zira Mu'tezilî tefekkür aklî olmasına rağmen tanıtılamalı

(burhânî) değil, diyalektik (cedelî)tir.<sup>14</sup> Müslüman filozofların büyük çoğunluğunun Şîî olmasının sebebi budur. İslâm felsefesinin varlığını ve canlılığını sadece Şî'a korumuştur ve Şî'a bu ruhu kendi önderlerinden, özellikle de ilk önderi Hz. Ali (a.s.)'dan almıştır.

Şîî filozoflar felsefeyi kelâma benzetmeksizin ve tanıtlamalı (burhânî) felsefe şeklinden diyalektik (cedelî) felsefe şekline dönüştürmeden, Kur'ânî vahiyden ilham ve dinî önderlerinden feyz alarak İslâmî asil inançları pekiştirip sağlamlaştırdılar. Bu yüzden biz, Şîî mütekellimleri saymak istersek ve maksadımız Şî'a'nın İslâmî inançları hakkında aklî tefekküre sahip olan herkes olursa, hem Şîî hadis râvîlerinin bir kısmını, hem de Şîî filozofların bir kısmını mütekellimler arasında saymamız gerekir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şî'a hadisi ve Şî'a felsefesi, kelâm ilminin görevini kelâm ilminin kendisinden daha iyi yerine getirmiştir.

Ancak mütekellimlerden kastımız Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların etkisiyle cedelci felsefeyle donanmış bir grup ise, ister istemez özel bir grubu dikkate almamız gerekir. Ama biz, sadece bu özel grubu dikkate almamızı gerektirecek bir neden görmüyoruz.

Masum İmamlar'ın (a.s) “inançlar” hakkındaki mevcut hutbe, rivayet ve dua şeklindeki açıklamaları bir yana, Şîî müellifler arasında “inançlar” konusunda kitap telif eden ilk kişi Ali b. İsmâil b. Meysem et-Temmâr'dır. Meysem et-Temmâr, hatip ve güzel konuşan biriydi ve aynı zamanda Hz. Ali (a.s.)'ın sırdaşlarından sayılıyordu. Ali b. İsmâil,

<sup>14</sup> Biz, “Külliyât-ı Felsefe” derslerinde Meşşâî, İsrâkî, hazcılık ve diyalektik (cedelci) felsefe arasındaki farkı açıkladık.

bu büyük insanın torunudur. Amr b. Ubeyd ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın çağdaşı olan İbn Meysem et-Temmâr, hicrî 2. asrın ilk yarısının tanınmış kelâmcılarından ve ilk dönem Mu'tezile kelâmının kurucularındandır.

İmam Sâdık (a.s.)'ın ashâbı arasında, İmam Sâdık (a.s.)'ın kendilerinden “mütekellim” olarak söz ettiği bir grup vardır. Hişâm b. el-Hakem, Hişâm b. Sâlim, Humrân b. A'yân, Mü'min et-Tâk olarak tanınan Ebû Ca'fer el-Ahvel vb. kişiler bu grubun içinde yer alan kişilerdi.

*Usûl-i Kâfî* kitabında bu grubun İmam Sâdık (a.s.)'ın huzurunda muhaliflerden biriyle yaptıkları ve İmam Sâdık (a.s.)'ın neşelenmesine sebep olan bir münazaranın hikâyesi aktarılmıştır.

Bu grupta yer alan kelâmcılar da hicrî 2. asrın ilk yarısında yaşamıştır. Bu gruptakiler İmam Sâdık (a.s.)'ın okulundan yetişmiş kimselerdi ve bu durum Ehl-i Beyt imamlarının sadece kendilerinin kelâmî meseleleri inceleme, araştırma ve tahlil etmekle kalmadıklarını, aynı zamanda kendi okullarında akîdevî konular alanında bir grubu da yetiştirdiklerini ortaya koymaktadır. Hişâm b. el-Hakem'in seçkinliği ve yetkinliği fıkıh, tefsir veya hadis alanında değil, kelâm ilmindeydi. İmam Sâdık (a.s.), o dönemde gençliğe yeni adım atmış bir genç olmasına rağmen, onu diğer ashâbından daha aziz ve daha üstün tutmuştur. İmam (a.s.)'ın bu davranışını değerlendiren herkes, bütün bu yüceltmelerin sadece Hişâm'ın mütekellim olması sebebiyle olduğunu konusunda görüş birliğine sahiptirler.

İmam Sâdık (a.s.), mütekellim olarak Hişâm'ı fıkıh ve hadis alimlerine tercih etmekle, aslında akîdevî konuların değerini yükseltmek ve kelâm ilmini fıkıh ve hadis

ilminin üstünde bir konuma oturtmak istemiştir. Ma-sum İmamların bu türden davranışlarının, kelâm ilmi-nin yayılmasında ve Şî'a aklının baştan itibaren kelâmî ve felsefî akla dönüşmesinde oldukça önemli bir etkisi olduğu açıktır.

Hız. İmam Rıza (a.s.), Me'mûn'un, çeşitli mezheb-lerden kelâmcıların bir araya toplanmasıyla teşkil ettiği mubâhase meclislerine bizzat katılıyor ve ilmî münaza-rada bulunuyordu. Bu celselerin kayıtları Şî'a kitapla-rında yer almaktadır.

Doğulu ve batılı şarkiyatçılar ve İslâmbilimciler, Hız. Ali (a.s.)'ın çabalarını görmezden geldikleri gibi, dinî inançlar konusundaki akli bahislerin ihyâsı yolunda Ma-sum İmamlar (a.s.) aracılığıyla gerçekleşen bu cereyan-ların hepsini de görmezlikten gelmektedirler. Bu da şaş-kınlık uyandıran bir durumdur.

İmam Rıza, İmam Cevâd ve İmam Hâdî (a.s.)'ın asha-bından olan ve kabri Nişabur'da bulunan Fazl b. Şâzân en-Nişâbü'rî, fakih ve muhaddis olmakla beraber, aynı za-manda mütekellimdi. Kelâm ilmi alanında onun çok sa-yıda kitabı nakledilmiştir.

Oldukça kalabalık olan Nevbahtî ailesi görünüşe göre çoğunlukla kelâmcıydılar. Halife Hârûn zamanında meş-hur Beytü'l-Hikme kütüphanesinin başında bulunan ve Farsçadan Arapçaya çeviri yapan tanınmış mütercim-lerden biri sayılan Fazl b. Ebî Sehl Nevbahtî başta ol-mak üzere İshâk b. Ebî Sehl b. Nevbahtî, oğlu İsmâil b. İshâk b. Ebî Sehl b. Nevbahtî, diğer oğlu Ali b. İshâk, Şî'ilerin kendisine "Şeyhü'l-mütekellimîn" lakabını ver-dikleri torunu Ebû Sehl İsmâil b. Ali b. İshâk Ebî Sehl b. Nevbahtî, İsmail b. Ali'nin kız kardeşinin oğlu Hasan

b. Mûsâ Nevbahtî ve aile fertlerinin bir bölümü daha Şî'a kelâmcısıdır.

Hicrî 3. yüzyıl kelâmcılarından İbn Kibbe er-Râzî ve hicrî 5. asrın tanınmış filozofu ve tabibi olan, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk* eserinin yazarı Ebû Ali b. Miskeveyh de Şîa kelâmcılarındanır.

Şîi kelâmcılar oldukça fazladır. *Tecrîdu'l-İ'tikâd* eserinin yazarı olan tanınmış filozof ve matematikçi Hâce Nasîruddîn et-Tûsî, ünlü bir fakih ve *Tecrîdu'l-İ'tikâd*'ın şârihi olan Allâme Hillî, hicrî 7. asrın meşhur mütekellimlerindendirler.

Bilge bir filozof olan Hâce Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdu'l-İ'tikâd* kitabını yazarak kelâm alanında en sağlam ve güvenilir yazılı yapıtı ortaya koydu. *Tecrîdu'l-İ'tikâd*'ın yazılmasından sonra gelen her mütekellim, ister Şîi olsun ister Sünni, bu kitabı dikkate almış ve ilgi göstermiştir. Hâce Nasîruddîn et-Tûsî büyük ölçüde kelâmı diyalektik (cedelci) felsefe tarzından tanıtlamalı (burhânî) felsefe tarzına yaklaştırdı. Ancak daha sonraki dönemlerde kelâm ilmi neredeyse diyalektik (cedelci) tarzını tamamen yitirdi. Bütün kelâmcılar tanıtlamalı (burhânî) felsefe tarzını benimsedi ve gerçekte kelâm, felsefe karşısında bağımsızlığını yitirdi.

Hâce Nasîruddîn et-Tûsî'den sonra gelen Şîi filozoflar gerekli kelâmî meselelere felsefe içerisinde yer verip söz konusu ettiler. Bu meseleleri felsefî tarz ve metotla çözümlayıp analiz ettiler ve eski metotla ilerleyen kelâmcılardan daha başarılı oldular. Örneğin; Sadru'l-Müteellihîn veya Hâce Sebzevârî her ne kadar mütekellim zümresinde yer almamış olsalar da, ancak varlıklarını bu alanda her mütekellimden daha fazla hissettirmişlerdir.

Gerçekte İslâm'ın aslî metinlerine, yani Kur'ân, *Nehcü'l-Belâğa* ve Ehl-i Beyt'ten nakledilen rivayet ve dualara başvurmamız halinde, bu metodun diğer metoda oranla dinî önderlerin asıl söylemi ve mantığına daha yakın olduğunu görürüz. Şimdilik bu kadar bilgiyle yetinmek zorundayız.



## SEKİZİNCİ DERS

### Şî'a-2

Bu derste Şî'a'nın, İslâm kelâmcıları arasında rağbet gören ve yaygın kelâmî meseleler hakkındaki görüşlerini kısaca beyan etmemiz gerekir.

Daha önce Mu'tezile okulunu açıklarken Mu'tezile'nin tevhîd, adalet, va'd ve va'îd, menzile beyne'l-menzileteyn ve iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmadan ibaret olan beş ilkeyi kendi ekollerinin temel unsurları olarak saydıklarını söyledik. Aynı şekilde bu beş esasın Mu'tezile okulunun diğer esaslarına oranla ayrıcalıklı olmasının nedeninin, bu esasların Mu'tezile okuluna özgü olmaları ve bu okulu diğer okullardan ayrıcalıklı kılmaları olduğunu belirttik. Mu'tezilî kelâmcılara göre, bu beş esasın dinî esaslardan, geriye kalanlarının tamamının da dinin fûrû'âtından olduğunu sanmamak gerekir.

Şî'a alimleri de –Şî'a İmamları (a.s.) değil– öteden beri beş esası Şî'a'nın beş ilkesi olarak tanıtmışlardır. Bunlar tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet ve me'âd'dan ibarettir.

Genellikle bu beş esasın dinin esaslarından, geriye kalanların tümünün ise dinin fûrû'âtından olduğu söylenir. Bu nedenle, burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Şayet dinin esaslarıyla kastedilmek istenen, inanılması ve iman

edilmesi Müslümanlığın şartları olan esaslar ise, bunlar tevhîd ve nübüvvet olmak üzere iki esastan fazla değildir. Şehâdeteynin (Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in (s.a.a.) nübüvvetine tanıklık) mefhumu da bu ikisidir. Öte taraftan ikinci şehâdet nübüvvet-i hasseye, yani hâtemül-enbiyâ Hz. Muhammed (s.a.a)'in nübüvvetine ilişkindir. Nübüvvet-i âmme, yani diğer peygamberlerin nübüvveti, şehâdeteynin muhtevası dışındadır. Halbuki dinin esaslarından olan ve inanılması gereken, bütün peygamberlerin nübüvvetidir.

Ancak dinin esaslarından kastedilen, İslâm'a göre amele ilişkin meseleler değil de, iman ve inanca ilişkin meseleler içerisinde yer alan esaslar ise, Kur'ân'da varlıklarına inanılması gerektiği açıkça bildirilen melekler<sup>15</sup> gibi başka bazı olgular da akîdevî meseleler arasında yer alır. Ayrıca adalet sıfatının nasıl bir özelliği var ki, Allah'ın sadece bu sıfatı imanla ilgili meseleler alanında yer almıştır ve Allah'ın ilim, hayat, kudret, iştirak, görme gibi diğer sıfatları iman alanının dışında kalmıştır? Şayet Allah'ın sıfatlarına iman etmek gerekliyse, bütün sıfatlarına iman etmek gerekir. Eğer gerekli değilse, hiçbir sıfata iman etmemek gerekir.

İşin doğrusu, yukarıdaki beş esas, bir taraftan İslâm'a göre inanılması ve iman edilmesi gereken esasların belirleyicisi olması, diğer taraftan okulun tanımlayıcısı ve ayırt edici niteliği olması açısından bu şekilde seçilmiştir. Tevhîd, nübüvvet ve me'âd esasları, İslâm'a göre her ferdin iman etmesi gereken üç esastır. Yani bu üç esasa

<sup>15</sup> “Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler.” Bakara, 285.

iman İslâm’ın hedefleri arasındadır. Adalet esası ise Şî‘a okulunun özgün tanımlayıcı niteliğidir.

Adalet esası her ne kadar İslâm’ın imana ilişkin hedefleri içerisinde yer almamasına, yani Allah’ın ilim, hayat ve kudret gibi esaslarıyla herhangi bir farkının bulunmamasına rağmen, Şî‘a’nın İslâm’a yönelik özgün bakış açısını yansıtan ilkeler içerisinde yer alır.

İmâmet ilkesi Şî‘a’ya göre her iki boyuta da sahiptir; yani hem akâid alanı içerisinde yer almakta, hem de Şî‘a okulunun tanımlayıcısı ve ayırt edici niteliği taşımaktadır.

Yukarıda Kur’ân’ın açık ve kesin hükmüne göre meleklerle imanın etmenin gerekli ve zorunlu olduğu söylendi. Öyleyse neden altıncı esas olarak zikredilmemiştir? Bu sorunun cevabı şöyledir: Yukarıda yer alan imana ilişkin esaslar İslâm’ın hedefleri arasındadır. Yani Hz. Peygamber (s.a.a.) insanları bunlara iman etmeye davet etmiştir. Yani Peygamber (s.a.a.)’in risâleti iman etmeleri için bir öncüdür. Fakat meleklerle iman ve aynı şekilde namaz ve oruç türünden dinin bütün zarûriyyâtına inanma risâletin hedefi içerisinde değildir; aksine risâletin gereklerindendir. Başka bir ifadeyle, nübüvvetin hedeflerinden değil, nübüvvete imanın gereklerindendir.

İmâmet meselesini sosyal ve siyasî yönlerden, yani hükümet ve rehberlik yönünden göz önünde bulunduracak olursak, adalet gibidir; yani imanla ilgili meseleler alanında yer almaz. Ancak manevî yönden, yani imamın –hadislerin deyimiyle– “Allah’ın hucceti” ve “Allah’ın halifesi” olması ve her Müslüman fert ve insân-ı kâmil arasındaki ilişkinin her zaman gerekli olması açısından dikkate alırsak, imana ilişkin meseleler arasında yer alır.

Şimdi yukarıdaki beş esas da dâhil olmak üzere Şî'a'nın özgün kelâmî inançlarını açıklayacağız:

**1. Tevhîd:** Tevhîd, Eş'arîlik'in esasları içerisinde yer aldığı gibi Mu'tezilenin de beş temel esası içerisinde yer almaktaydı. Şu farkla ki, Mu'tezile'nin dikkate aldığı ve bu okulu niteleyen özelliklerden biri olan tevhîd, Eş'arîlerin inkâr ettiği sıfatlarda tevhîddir. Eş'arîlik okulunun tipik özelliği sayılan ve bu ekolün dikkate aldığı tevhîd ise Mu'tezile'nin inkâr ettiği fiillerde tevhîddir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, zâtta tevhîd ve ibâdetlerde tevhîd konusunda bütün taraflar arasında görüş birliği bulunduğundan konunun dışında kalmaktadır.

Şimdi de Şî'a'nın dikkate aldığı tevhîdin nasıl bir tevhîd olduğuna bakalım.

Şî'a'nın dikkate alıp kabullendiği tevhîd, zâtta tevhîd ve ibâdetde tevhîde ek olarak hem sıfatlarda tevhîdi hem de fiillerde tevhîdi kapsar. Yani Şî'a, sıfatlar konusunda sıfatlarda tevhîdin, fiiller konusunda fiillerde tevhîdin savunucusudur. Ancak Şî'a'nın sıfatlarda tevhîd görüşü Mu'tezile'nin sıfatlarda tevhîd görüşünden farklıdır. Aynı şekilde Şî'a'nın fiillerde tevhîd anlayışı da Eş'arîlerin fiillerde tevhîd anlayışıyla farklıdır.

Mu'tezile'nin sıfatlarda tevhîd görüşü, zâtın her türlü sıfattan arî olması, başka bir ifadeyle, zâtın sıfatlardan yoksunluğu anlamındadır. Ancak Şî'a'nın ortaya koyduğu sıfatlarda tevhîd görüşü, sıfatların zâtla özdeşliği ve aynılığıdır.<sup>16</sup> Bu konunun ayrıntılarını Şî'a'nın kelâm ve felsefe kitaplarında araştırmak gerekir.

<sup>16</sup> Sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye nispet edilenler yukarıda ifade edilenlerdir. Ancak Ebu'l-Huzeyl gibi kimi Mu'tezilî

Şî‘a’nın fiillerde tevhîd anlayışı Eş‘arîlik’in fiillerde tevhîd anlayışından farklıdır. Eş‘arîlik’in fiillerde tevhîd anlayışı, hiçbir varlığın hiçbir etkiye sahip olmadığı ve tüm etkilerin doğrudan Allah tarafından olduğu anlamındadır. Bu nedenle kulların fiillerinin yaratıcısı da doğrudan Allah’tır ve kul kendi amelinin yaratıcısı değildir. Bu tür bir inanç “mutlak cebr”dir ve birçok delille çürütülmüştür. Ama Şî‘a’nın fiillerde tevhîd anlayışı, illet ve ma‘lûl kanununun (esbâb ve müsebbibât düzeni) asalete sahip olduğu, her etki kendisine en yakın sebeple kaim olmakla birlikte aynı zamanda Hakk’ın zâtıyla da kâim olduğu ve bu iki kıyâmın birbirlerinin eninde değil, uzantısında yer aldığı anlamındadır.<sup>17</sup>

**2. Adalet:** Adalet, Şî‘a ve Mu‘tezile’nin üzerinde uzlaştıkları ve fikir birliğine sahip oldukları esaslardan biridir. Adalet; Allah’ın feyz, rahmet ve aynı şekilde bela ve nimetini zâtî ve önceden hak ediş temelinde vermesi ve yaratılış düzeninde ilâhî feyz, rahmet, bela, nimet, ödül ve ceza bakımından özel bir düzenin kurulu olduğu anlamındadır. Eş‘arîler adalet esasını ve bu tür bir düzeni reddederler. Onlara göre anılan düzen anlamında adalete inanma, Allah’ın zâtının yenilgisi ve mahkûmiyeti ile iç içedir ve bu, Hakk’ın zâtının mutlak kakhâriyet sıfatına zıttır.

Adalet ilkesi kendi içerisinde bazı ayrıntılara sahiptir; diğer esasları açıklarken bunlara da değineceğiz.

---

kelâmcılardan muhtevası Şî‘a’nın görüşüyle aynı olan tabirler nakledilmiştir.

<sup>17</sup> Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için *İnsan ve Serveneşt* kitabına başvurunuz.

**3. İhtiyâr ve Özgürlük:** Şî'a'nın benimsediği ihtiyâr ve özgürlük esası kısmen Mu'tezililerin inandıkları ihtiyâr ve özgürlük esasına benzemektedir. Ancak Şî'a'nın inandığı özgürlük ve ihtiyâr ile Mu'tezile'nin inandığı özgürlük ve ihtiyâr arasında fark vardır.

Mu'tezile'nin benimsediği ihtiyâr ve özgürlük “tefvîz”, yani insanın kendi haline bırakılmasına ve ilâhî iradenin etkisiz kılınmasına eşittir. Elbette bu, ilgili konularda yer aldığı gibi, imkânsızdır.

Şî'a'nın inandığı ihtiyâr ve özgürlük, kulların muhtar ve özgür yaratıldıkları, ancak diğer her varlık gibi kulların da tüm varlıklarıyla ve fâillik gibi varlığın bütün hallerinde Hakk'ın zâtıyla kâim olduğu ve O'nun meş'iyet ve inâyetinden medet umdukları anlamındadır.

Buna göre, Şî'a mezhebinde ihtiyâr ve özgürlük, Eş'arîlerin cebr görüşü ile Mu'tezililerin tefvîz görüşü arasında orta bir yol anlamındadır. Masum İmamlardan (a.s.) aktarılan “Ne cebr ne de tam serbestlik; ikisinin ortası bir hal” şeklindeki meşhur cümlelerin anlamı budur. İhtiyâr ve özgürlük esası, adalet esasının fûrû'âtındandır.

**4. Zâtî Hüsn ve Kubh (Zâtî Çirkinlik ve Güzellik):** Mu'tezililer fiillerin özünde güzellik veya çirkinliğe sahip olduğuna inanmaktadırlar. Örneğin; adalet özünde güzeldir ve zulüm ise özü gereği kötüdür. Hikmet sahibi kişi iyi ve güzel işleri seçer ve kötü işleri seçmekten kaçınır. Yüce Allah hikmet sahibi olduğundan, hikmetinin gereği olarak iyi işleri yapmalı ve kötü işleri yapmamalıdır. O halde bir taraftan eşyanın zâtî çirkinlik ve güzelliğinin, diğer taraftan Allah'ın hikmet sahibi olmasının gereği, Allah'a bazı işlerin vâcib olması ve bazı işlerin de uygun ve lâıyk olmamasıdır.

Eş'arîler şiddetle bu görüşe karşıdır. Onlar hem fiillerin zâtî güzellik ve çirkinliğini hem de bir şeyin Allah için uygun olma ve uygun olmama hükmünü reddederler.

Mu'tezile kelâmının etkisinde kalmış bazı Şî'i kelâmcılar zâtî güzellik ve çirkinlik esasını Mu'tezile'nin ortaya koyduğu şekliyle kabul etmişlerdir. Ancak bu esas üzerinde daha derin düşünen bazıları, zâtî güzellik ve çirkinlik esasını kabul etmekle beraber bu hükümlerin akıl ve ma'kulât âleminde geçerli olmadığını görüşündedirler.<sup>18</sup>

**5. Lütuf ve En Güzeli (Aslah) Seçme:** Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında "Acaba lütuf, yani kullar için en güzeli seçme, dünya düzenine hakim midir, yoksa hakim değil midir?" şeklinde cereyan eden bir tartışmadır. Mu'tezilî kelâmcılar lütuf esasını Allah için bir "teklif" ve "görev" olarak gerekli ve vâcib kabul etmektedirler. Eş'arî kelâmcılar ise lütuf ve en güzeli seçme esasını reddetmektedirler.

Elbette "lütuf kuralı" adalet ilkesinin ve aklî güzellik ve çirkinlik ilkesinin fûru'âtındandır. Bazı Şî'i kelâmcılar lütuf esasını Mu'tezile'nin ortaya koyduğu şekliyle kabul etmişlerdir. Ancak "teklif" ve "görev" meselesini Allah yönelik olarak mutlak bir yanlış olarak kabul edenler, en güzeli seçme ilkesi hakkında başka bir tasavvura sahiptirler. Ancak şimdi bu konudan söz etmeyeceğiz.

**6. Akılın Asaleti, Bağımsızlığı ve Hücciyeti:** Akıl için bağımsızlık, asalet ve hücciyet özellikleri Şî'a mezhebinde Mu'tezile'den daha çok ispat edilmiştir. Şî'a'ya göre Masum İmamların (a.s) kesin rivayetlerinin gereğince, Peygamber'in (s.a.a.) kendisi zâhirî ve hâricî akıl olduğu

<sup>18</sup> Bkz. *Adl-i İlahî*.

gibi, Peygamber'in (s.a.a) akli da bâtinî ve derûnîdir. Şî'a fıkhdında akıl dört delilden (edille-i erbaa) biridir.

**7. Hakk'ın Fiillerinde Amaç ve Hedef:** Eş'ariler ilâhî fiillerin bir veya birkaç amaç ve hedefe yönelik olması ilkesini reddederler. Amaç ve hedefe sahip olmanın, insana veya insan türünden varlıklara özgü olduğunu, ancak Allah'ın bu tür şeylerden münezzeht olduğunu; zira her fâilin hedef ve amaç gözetmesinin, hedef ve amacın o fail üzerinde zorunlu hâkimiyeti anlamında olduğunu; Allah'ın her türlü kayıt, şart, sınırlama ve her ne kadar amaç gütmeye zorunluluğu olsa dahi her türlü zorunluluktan uzak ve münezzeht olduğunu söylerler.

Şî'iler, Mu'tezile'nin fiiller hakkındaki görüşünü kabul ederler. Fiilin amacı ve fâilin amacı arasında fark bulunduğuna, Allah'ın fiillerinde kendisi için hedef gözetmesinin olanaksız olduğuna, ancak varlıklara ilişkin bir hedef ve amacın hiçbir şekilde Allah'ın zâtî yetkinliği, yüceliği ve muhtaç olmaması durumuyla çelişmediğine inanırlar.

**8. Bedâ':** Hakk'ın hükümlerinde nesh caiz olduğu gibi, Hakk'ın fiillerinde de bedâ' caizdir.

Bedâ' konusunu *Esfâr* gibi derin felsefe kitaplarında araştırmak ve incelemek gerekir.

**9. Allah'ın Görülmesi:** Mu'tezililer şiddetle Allah'ın görülmesi inancını reddederler. Sadece Allah'a inanılabileceğini ifade ederler. Mu'tezililere göre inanç ve iman, düşünce ve zihinle ilgilidir, yani insan kendi zihin ve düşünce dünyasında Allah'ın varlığına tam olarak iman edebilir ve bu konuda yakîne ulaşabilir. İmanın en üst mertebesi de budur.



Allah hiçbir şekilde görülebilir değildir. Bunun Kur’ân’dan delili de şu ayettir:

*“Gözler O’nu idrâk edemez; O ise bütün gözleri idrâk eder. O, latîf olandır (görülemeyen) ve her şeyden haberdar (gözleri ve gözler dışındakileri idrâk eden)dır.”<sup>19</sup>*

Eş‘arîler ise katı şekilde Allah’ın gözle görüleceği, ancak bunun kıyamette gerçekleşeceğini savunurlar. Eş‘arîler de bu iddialarını bazı hadis ve Kur’ân ayetleriyle delillendirirler. Bu ayetlerden biri:

*“O gün bazı yüzler ıslıl ıslıl parlar. Rablerine bakıp durur.”<sup>20</sup>*

Şî‘a da Allah’ın hem dünyada hem de ahirette asla gözle görülemeyeceği inancındadır. Ancak imanın en üst sınırının da düşünsel ve zihinsel yakîn olmadığını savunur. Şî‘a’ya göre düşünsel yakîn, ilme’l-yakîndir. Düşünsel yakînin üstünde kalbî yakîn vardır; bu da ayne’l-yakîndir. Ayne’l-yakîn, yani Allah’ı gözle değil, kalble görme ve müşâhede etmektir. Öyleyse Allah gözle görülemez, ancak gönül gözüyle görülür. Hz. Ali’ye, “Acaba sen Allah’ı gördün mü?” diye sordular. Hz. Ali de “ Ben görmediğim Allah’a ibâdet etmem. Gözler O’nu görmez, ancak gönüller O’nu görür” diye buyurmuştur. Ayrıca İmamlara (a.s.), “Acaba Peygamber mi’râcda Allah’ı gördü mü?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. İmamlar (a.s.) da “Gözle değil, ancak gönülle evet”<sup>21</sup> diye buyurmuşlardır. Bu meselede sadece arifler Şî‘a’nın inancına benzer bir görüşe sahiptirler.

<sup>19</sup> En’am 103.

<sup>20</sup> Kıyamet 22 ve 23.

<sup>21</sup> Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, s. 116.

**10. Fâsıkın İmanı:** Sürekli söz konusu edilen bu meselede Şî'a, Eş'arîlerle aynı görüştedir. Fâsıkın küfrüne inanan Hâricîlerle ve menzile beyne'l-menzileteyn esasını benimseyen Mu'tezilîlerle aynı görüşü paylaşmamaktadır.

**11. Enbiyâ ve Evliyânın Masumiyeti:** Şî'a mezhebinin başlıca özelliklerinden biri de enbiyâ ve imamları küçük ve büyük günahlar dahil olmak üzere günahlardan korunmuş ve masum kabul etmeleridir.

**12. Mağfiret ve Şefâat:** Şî'a bu meselede de, Eş'arîlerin aşırı ölçüsüz ve saçma mağfiret ve şefâat inancına muhalif olduğu gibi, Mu'tezile'nin tövbe etmeksizin ölen birinin mağfiret ve şefâat kapsamında yer almasının mümkün olmadığı şeklindeki kuru inancına da muhaliftir.



İKİNCİ BÖLÜM  
**İRFAN**



## BİRİNCİ DERS

### İrfan ve Tasavvuf

İslâmî kültürün eteğine doğan, büyüyen ve gelişip olgunlaşan ilimlerden biri de irfan ilmidir. İrfan ilmi hakkında biri toplumsal yön, diğeri kültürel yön olmak üzere iki yönden inceleme ve araştırma yapılabilir.

Müfessirler, muhaddisler, fakihler, mütekellimler, filozoflar, edibler ve şairler gibi İslâmî kültür sınıfları ile arifler arasında önemli bir fark vardır. Şöyle ki, arifler kültürel bir sınıf olmalarına, “irfan” adıyla bir ilim dalı yaratmalarına, aralarında büyük âlimlerin ortaya çıkmasına ve önemli eserler telif etmelerine ek olarak, sırf kültürel bir sınıf olan ve diğerklerinden ayrı bir topluluk sayılmayan fakihler, filozoflar vb. kabilden kültürel sınıfların aksine, İslâm dünyasında kendine özgü özelliklere ve niteliklere sahip sosyal bir topluluk yarattılar.

İrfan ehli kültürel sıfatlarıyla anıldıklarında “arifler”, toplumsal sıfatlarıyla anıldıklarında ise genellikle “mutasavvıflar” şeklinde adlandırılırlar.

Arifler veya mutasavvıflar, İslâm’da mezhebî bir ayrışma olarak değerkendirilmemelerine, kendileri de bu tür bir ayrışma iddiasında olmamalarına ve İslâmî fırka ve mezheblerin tamamında varlık göstermelerine rağmen,

aynı zamanda birbirlerine bağı toplumsal bir topluluk teşkil ederler. Kendilerine özgü bir dizi düşünceler, toplumsal ilişkilerinde, giyimlerinde, saç ve sakal kesiminde sahip oldukları özel kurallar ve tekkelerde yaşamaları, özgün mezhebî ve toplumsal bir grup olarak onlara özel bir renk ve nitelik vermiş ve vermektedir.

Elbette –özellikle Şî‘iler arasında– dış görünüşü açısından diğerlerinden hiçbir farkı ve ayrıcalığı olmayan ve aynı zamanda derinden irfanî seyr u sülûk ehli olan arifler var olmuş ve vardılar. Aslında gerçek arifler, yüzlerce usûl, yol ve yordam ortaya çıkaran ve yüzlerce bid‘at icat edenler değil, bunlardır.

İslâmî ilimlerin genel ilke ve kavramlarından söz ettiğimiz bu derslerde, irfanın sosyal ve grupsal yönüne yani “tasavvuf” yönüne değinmeyeceğiz. Sadece kültürel yönden konuyu ele almaktayız; yani irfanı, toplumsal bir grubun izlediği yol ve yöntem olarak değil, bir ilim ve İslâmî kültürün bir dalı olarak dikkate almaktayız.

İrfan ilmini toplumsal yönden ele alacak olursak, ister istemez bu fırkayı sebepler ve kaynakları, İslâm toplumunda sahip olduğu olumlu veya olumsuz rol, yarar veya zararlar, bu fırka ve diğer İslâmî fırkalar arasında meydana gelen etkileşimler, İslâmî öğreti ve ilimlere kazandırdığı renk ve nitelik, dünyada İslâm’ın yayılması konusunda sahip olduğu etki açısından üzerinde durup incelemeliyiz. Ancak şimdilik bu konuları ele almaya-  
cağız. Bizim araştırmamız, bir ilim ve kültür olarak irfan hakkındadır.

İrfan, ilmî ve kültürel bir sistem olarak ikiye ayrılır: Amelî (pratik) irfan ve nazarî (teorik) irfan.

İrfan ilminin amelî bölümü, insanın kendisiyle, dünyayla ve Allah'la ilişkilerini ve bunlara karşı görevlerini ortaya koyan ve açıklayan bölümdür. İrfan bu yönüyle ahlâk gibidir, yani daha sonra açıklanacak fark ile birlikte amelî bir ilimdir. İrfanın bu bölümü “seyr u sülûk” ilmi olarak adlandırılır. Bu bölümde sâlikin insanlığın yüce doruğuna, yani tevhîde ulaşmak için nereden başlaması, sırasıyla hangi menzil ve merhaleleri aşması gerektiği, yol ortasındaki menzillerde nasıl durumlar ve hallerle karşı karşıya kalacağı ve ne gibi doğuşlara (vâridâta) ve ilhamlara maruz kalacağı açıklanır. Elbette bu menzil ve merhalelerin tamamı, daha önce bu yolu kateden, menzillerin âdâb ve erkânını bilen kâmil ve pişmiş bir insanın bilgisi ve denetiminde aşılmalıdır. Şayet kâmil bir insanın bu yolda refâkat ve yardımı olmazsa yoldan sapma tehlikesi söz konusudur.

Arifler, zorunlu olarak yolculuğa yeni başlayanlara eşlik etmesi gereken kâmil insanı bazen “tâir-i kuds” (kutsal kuş), bazen de “Hızır” diye adlandırırlar.

*Ey tâir-i kuds! Bu yolda bana güçlü bir irade ve azim inayet et*

*Ki yol uzun ve ben yolun yabancı*

\*\*\*\*

*Bu merhaleyi Hızır'ın yardımı olmadan katetme*

*Zira karanlıklar vardır ve sen yolunu kaybetmekten kork*

Elbette ariflere göre insanlığın yüce doruğu olarak kabul edilen ve arifin seyr u sülûkunun son durağı olan tevhîd, avam halkın ve hatta filozofların tevhîdinden

(yani vâcibu'l-vucûd birdir ve daha fazla olamaz) yerden göğe kadar farklıdır.

Arifin tevhîdi, “Gerçek varlık sadece Allah’a münhasırdır, gerçek varlık sahibi sadece Allah’tır ve Allah dışında var olan her şey ‘kendinden olan’ değil ‘görüngü’dür” şeklindedir. Arifin tevhîdi şudur: “Allah dışında hiçbir şey yoktur.” Arifin tevhîdi, yolu katetmek ve Allah dışında hiçbir varlığı görmeme merhalesine ulaşmaktır.

Ariflere muhalif olanlar, tevhîdin bu merhalesini doğrulamamaktadırlar ve bazen küfür ve dinden çıkma olarak addetmekte. Ancak arifler gerçek tevhîdin bunun ta kendisi olduğuna ve tevhîdin diğer mertebelerinin şirkten berî olmadığına inanmaktadırlar. Ariflere göre bu merhaleye ulaşmak akıl ve düşünce işi değildir; gönül, mücadele, seyr u sülûk, nefsi tezkiye ve tezhib işidir.

Her hâlükârda irfanın bu bölümü, ameli bölümüdür. Bu açıdan “Ne yapmak gerekir”lerden söz eden ahlâk ilmi gibidir. Bununla beraber arada kimi farklar vardır:

Birincisi; irfan, insanın kendisiyle, dünyayla, Allah’la olan ilişkilerinden söz eder. Ancak daha çok insanın Allah ile ilişkisi üzerinde yoğunlaşır. Oysa bütün ahlâkî sistemler insanın Allah ile ilişkileri hakkında inceleme yapmayı bir zorunluluk olarak görmezler. Sadece dinî ahlâk sistemleri bu yönü dikkate alırlar.

İkincisi; irfanî seyr u sülûk –bu iki kelimenin mefhumundan da anlaşıldığı gibi– donuk olan ahlâk ilminin aksine dinamik ve hareketlidir. Yani irfanda başlangıç noktasından, hedeften ve sâlikin son menzile ulaşmak için sırasıyla katetmesi gereken menzil ve merhalelerden söz edilir.



Arife göre, gerçek anlamı ile ve hiçbir mecaz gölgesi üzerine düşmeksizin insan için “sırât” vardır ve bu sırâtı katetmesi; bir merhaleden diğer merhaleye, bir menzilden diğer menzile aşarak geçmesi gerekir. Bir sonraki menzile ulaşmak, önceki menzilden geçmeksizin mümkün değildir.

Bu yüzden arife göre, insan ruhu bir bitki ve çocuk gibidir. Yetkinliği, özel bir sisteme göre gerçekleşmesi gereken büyüme ve gelişime bağlıdır. Ancak ahlâk ilminde sadece ruhun kendileriyle süslenmesi ve belirmesi gerektiği doğruluk, dürüstlük, adalet, iffet, ihsan, insaf ve diğergâmlık (isâr) gibi erdemlerden söz edilir. Ahlâk açısından insan ruhu, bir dizi süs eşyaları, zinet ve resimlerle süslenmesi gereken bir ev gibidir. “Fakat bu süsleme nereden başlamalı ve nerede sonlanmalı?” sorusunu gerektirecek herhangi bir sıralama ve düzen gözetilmez.

İrfan ilminde ahlâkî unsurlardan bahsedilir; ancak bu diyalektiksel, yani dinamik ve hareketli şekilde gerçekleşir.

Üçüncüsü; ruhî ahlâkî unsurlar genellikle bilinen anlam ve içeriklerle sınırlıdır. Ancak ruhî irfanî unsurlar çok daha geniş ve kapsamlıdır. İrfanî seyr u sülûkta mücâhede ve merhalelerin katedilmesi sırasında yalnız bir sâlikin kalbine gelen bir dizi haller ve doğuşlardan (vâridât) söz edilir. Diğer insanlar bu haller ve doğuşlardan haberdar değildirler.

İrfan ilminin bir diğer bölümü, varlığın yorumu, yani Allah'ın, dünyanın ve insanın yorumlanması ve açıklanmasıyla ilgilidir. İrfan bu bölümde felsefeye benzer. Ahlâk ilmine benzeyen ve insanı değiştirmek isteyen ilk bölümün aksine, varlığı irdelemek ve yorumlamak ister. İlk bölümde ahlâk ilmi ile arasında bazı farklılıklar olduğu gibi bu bölümde de felsefe ile bazı farklılıkları vardır. Sonraki derste bu konuları açıklayacağız.

## İKİNCİ DERS

### Nazarî (Teorik) İrfan

Bu derste irfan ilminin ikinci bölümü, yani nazarî irfan üzerinde duracağız. Nazarî irfan varlığın yorumlanması ve açıklanmasıyla ilgilenir. Allah, kâinât ve insandan söz eder.

Bu bölümde irfan, varlığı açıklama ve yorumlama çabasında olan ilâhî felsefe (metafizik) gibidir. İlâhî felsefe kendisi için konu, meseleler, kaynaklar ve ilkeler belirleyip ortaya koyduğu gibi, irfan ilmi de kendisi için konu, meseleler, esas ve ilkeler belirleyip ortaya koyar. Ancak felsefe kendi istidlâllerinde sadece aklî kaynak ve ilkelere dayanır. İrfan ise istidlâllerinde keşfi esas ve ilkeleri temel alır ve ardından akıl diliyle bunları açıklar.

Felsefî aklî istidlâller, aynı dille yazılan ve aynı dille incelenen konular gibidirler. Ancak irfanî istidlâller, başka bir dilden tercüme edilmiş meseleler gibidirler; yani arif –en azından kendi iddiasına göre – gönül gözüyle gördüğü ve bütün varlığıyla keşfettiği şeyi akıl diliyle açıklar.

İrfan ilminin varlık ile ilgili ortaya koyduğu yorum ve açıklama, başka bir ifadeyle varlığın irfanî dünya görüşü ile felsefenin varlık hakkındaki yorum ve açıklaması arasında derin farklılıklar vardır.

İlâhiyât filozofuna göre, hem Allah, hem de Allah dışındaki varlıklar asalet sahibidir. Ancak Allah “zorunlu varlık” (vâcibu’l-vucûd) ve zâtıyla kâimdir. Allah’ın dışındaki varlıklar ise “mümkün varlık” (mümkinu’l-vucûd) olup başkasıyla kâimdir ve zorunlu varlığın ma’lûlûdudur. Ancak arife göre, Allah dışındaki varlıklar, Allah karşısında yer alan şeyler olarak –O’nun eseri olmakla birlikte– varlık sahibi değildir; aksine Allah’ın varlığı bütün eşyayı kapsamıştır. Yani eşyanın tamamı Allah’ın karşısında yer alan olgular değil, O’nun isimleri, sıfatları, yansımaları ve tecellileridir.

Filozofun anlayış ve sezgi türü, arifinkinden farklıdır. Filozof dünyayı anlamayı, yani zihninde dünyayla ilgili doğru ve nisbeten geniş, kapsamlı ve tam bir tasvire sahip olmayı ister. Filozofa göre, insan yetkinliğinin en üst sınırını, alemin kendi varlığında aklî bir varlık kazanacağı ve kendisinin aklî bir aleme dönüşeceği şekilde, alemi olduğu gibi kendi aklıyla kavramasıdır. Bu nedenle felsefeyi, “İnsanın, gerçek aleme benzer aklî bir aleme dönüşmesidir” şeklinde tanımlamışlardır (yani, insanın kendi düşünme seyrinde, düşüncesinin akıl alemiyle uyumlu hale geldiği ve bütün varlıkların hakikatine vâkıf olmak sûretiyle yetkinleştiği bir dereceye ulaşmasıdır).

Ancak arifin akıl ve idrâkle herhangi bir işi yoktur. Varlığın özüne ve hakikatine, yani Allah’a ulaşmayı, O’nunla birleşmeyi ve O’nu keşfedip müşâhede etmeyi ister.

Arife göre insanın kemâli, sadece zihinde varlığa ilişkin bir tasvire sahip olmasında değildir; aksine seyr u sülûk yoluna girerek gelmiş olduğu öze ve hakikate geri dönmesi, Hakk’ın zâtıyla arasındaki mesafe ve uzaklığı ortadan kaldırması ve yakınlık makamında kendinden geçip O’nda ebedî olmasındadır.

Filozofun kullandığı araçlar akıl, mantık ve istidlâldır. Ancak arifin kullandığı araçlar gönül, mücâhede, tasfiye ve tehzib ve bâtındaki hareket ve arayıştır.

İleride irfanî dünya görüşünden söz ettiğimiz bölümde, felsefî dünya görüşüyle olan farklılığı aydınlatılacaktır.

### İrfan ve İslâm

İrfan hem amelî yönüyle hem de nazarî yönüyle mukaddes İslâm diniyle temas ve ilişki içindedir. Çünkü İslâm, her din ve mezheb gibi, diğer her din ve mezhebden daha fazla insanın hem Allah'la, hem kâinâtla ve hem de kendisiyle olan ilişkisini beyan etmiş; hem de varlığı yorumlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.

İster istemez burada, “İrfan ilminin ileri sürdüğü şeyle İslâm'ın ortaya koyduğu şey arasında nasıl bir ilişki vardır?” şeklinde bir soru ortaya çıkmaktadır.

Elbette arifler, asla İslâm dininin ötesinde söyleyecek sözleri olduğu iddiasında değillerdir ve bu tür bir yakıştırmadan özenle kaçınmaktadırlar. Aksine onlar, İslâmî hakikatleri diğerlerinden daha iyi keşfettiklerini ve gerçek Müslümanların kendileri olduğunu iddia etmektedirler. Arifler, irfanın gerek amelî gerekse nazarî bölümünde Kitab'ı, Sünnet'i, Peygamber'in (s.a.a), İmamların (a.s.) ve sahâbenin büyüklerinin sîretini mesned olarak almaktadırlar. Ancak başkaları arifler hakkında farklı görüş ve teoriler ileri sürmektedirler. Biz, sırasıyla bu görüşleri ifade edeceğiz.

**a. İslâm muhaddisleri ve fakihlerinden bir grubun görüşü:** Bu gruba göre, arifler bilfiil İslâm'a bağlı değillerdir. Onların Kitab'ı ve Sünnet'i dayanak almaları sadece

halk avcılığı ve Müslümanların kalbini kazanmak içindir. Gerçekte ariflerin İslâm diniyle hiçbir ilişkisi yoktur.

**b. Çağımızın yenilikçilerinden bir grubun görüşü:** İslâm diniyle araları iyi olmayan ve ibâhiyet kokusu veren ve geçmişte İslâm ve İslâmî kurallara karşı bir hareket ve başkaldırı olarak sayılabilecek her şeyi hoş karşılayan bu grup, ilk grup gibi, ariflerin gerçekte İslâm'a inanmadıklarına; aksine irfan ve tasavvufun İslâm'a ve Araplara karşı, Arap olmayan milletler tarafından maneviyat örtüsü altında ortaya çıkarılan bir hareket olduğuna inanmaktadırlar.

Bu grup, ilk grupla irfanın İslâm'a karşıtlığı ve zıddiyeti konusunda görüş birliğine sahiptir. Ancak aralarında birtakım görüş ayrılıkları da vardır. İlk grup İslâm'ı takdis etmekle birlikte Müslüman kitlelerin İslâmî duygu ve hassasiyetlerinden faydalanarak arifleri itibarsızlaştırıp aşağılamakta ve bu yolla irfanı İslâmî ilimler alanının dışına itmek istemektedirler. Ancak ikinci grup, ariflerin şahsiyetinin üzerinde durarak –ki bunlardan bazıları dünyaca tanınmaktadır– bunların irfanı İslâm'ın aleyhine propaganda için bir araç olarak kullandıklarını; İslâmî kültürdeki yüce ve ince irfanî düşüncelerin İslâm'a yabancı olduğunu ve bu unsurların bu kültüre dışarıdan girdiğini; ariflerin, İslâm'ın ve İslâmî düşüncelerin bu tür düşüncelerden daha aşağı düzeyde olduğu yaygarasını kopararak İslâm'ı itibarsızlaştırmayı ve aşağılamayı hedeflediklerini iddia etmektedirler.

Bu gruptakiler, ariflerin Kitab ve Sünnet'i dayanak olarak almalarının sırf takiyye olduğunu ve toplumdan korktukları için böyle bir şeye başvurdıklarını, böylece de kendi canlarını korumak istediklerini iddia etmektedirler.

**c. Tarafsız grubun görüşü:** Bu gruptakilere göre, irfan ve tasavvufta, özellikle ameli irfanda, Kur'ân ve muteber Sünnet'le uyuşmayan pek çok bid'at ve sapkınlık bulmak mümkündür. Ancak arifler de, İslâmî kültürün diğer sınıfları ve İslâmî fırkaların birçoğu gibi İslâm'a karşı iyi niyete sahip olmuş ve asla İslâm aleyhine bir söz veya mesele söylemek ve getirmek istememişlerdir. Arifler de diğer kültürel sınıflar, örneğin; mütekellimler, filozoflar, müfessirler, fakihler gibi bazı yanlışlar yapmış olabilirler. Ancak hiçbir zaman İslâm'a karşı kötü bir niyet söz konusu olmamıştır.

Ariflerin İslâm karşıtlığı meselesi, ariflere veya İslâm'a karşı kötü niyet besleyen kişiler tarafından ortaya atılmıştır. Ariflerin telif ettikleri eserler, ariflerin kullandıkları dile ve terimlere aşına olma şartıyla, tarafsızca ve herhangi bir gazez güdülmeksizin incelenecek olursa birçok yanlış bulmak mümkündür. Ancak bu incelemenin sonucunda ariflerin İslâm'a karşı samimiyet ve halis bir niyete sahip oldukları konusunda da kuşku duyulmayacaktır.

Biz ise üçüncü görüşü tercih ediyoruz ve ariflerin kötü niyetli olmadıklarına inanıyoruz. Ayrıca irfan ve İslâm'ın derin öğretileri alanında uzman ve yetkin kişilerin, irfanî meseleler ve bu meselelerin İslâm'a uyumu ve intibakı hakkında inceleme ve araştırma yapması ve bunları tartışması gerektiğine inanıyoruz.

### Şerî'at, Tarîkat, Hakîkat

Arifler ve diğer gruplar, özellikle fakihler arasındaki anlaşmazlık konusu meselelerden biri de ariflerin şerî'at, tarîkat ve hakîkat hakkındaki özgün görüşüdür.

Arifler ve fakihler, şerî'atın, yani İslâmî hükümlerin ve kuralların bir dizi gerçeklere ve maslahatlara dayandığı konusunda görüş birliğine sahiptirler. Fakihler genellikle bu maslahatları, insanı mutluluğa ulaştıran, yani maddî ve manevî bağış ve ihsanları mümkün olan en üst yararlanma seviyesine ulaştıran araçlar olarak değerlendirebilirler. Ancak arifler bütün yolların Allah'a çıktığını ve O'nda sonlandığını; bütün gerçeklerin ve maslahatların insanı Allah'a yönlendiren koşullar, olanaklar, araçlar ve sebepler türünden şeyler olduğuna inanmaktadırlar.

Fakihler şu kadarını söylemektedirler: Şerî'at (hükümler ve kurallar) örtüsü altında bir dizi maslahatlar saklıdır ve bu maslahatlar şerî'atın sebepleri ve ruhuyla aynı değerde sayılmaktadırlar. Bu maslahatlara ulaşmanın yegâne yolu şerî'atla amel etmektir. Ancak arifler, dinî hükümlerin teşriinde gizli maslahatlar ve gerçeklerin, insanı ilâhî yakınlık makamına ve hakîkate ulaşmaya yönlendiren menziller ve merhaleler türünden olduğuna inanırlar.

Arifler, şerî'atın batinının “yol” olduğuna inanırlar ve bunu da “tarikat” olarak adlandırırlar. Bu yolun sonunun “hakikat”, yani daha önce de ifade ettiğimiz gibi arifin kendinden ve enâniyetinden geçmesinden sonra ortaya çıkan anlamıyla “tevhid” olduğuna inanırlar. Arifin şerî'at, tarikat ve hakikat olmak üzere üç şeye inanmasının anlamı da budur. Arife göre şerî'at, tarikat için bir araç veya kabuk, tarikat da hakikat için bir araç veya kabuktur.

Fakihlerin İslâm dini hakkındaki düşünce tarzları kelâm dersleri bölümünde açıkladığımız gibidir. Onlara göre İslâmî kurallar üç bölümde özetlenebilir:

Birinci bölüm, kelâm ilminin sorumluluğunu yüklediği inanç esaslarıdır. İnanç esaslarıyla ilgili meselelerde insanın akıl yoluyla sarsılmaz bir imana ve inanca sahip olması gerekir.

İkinci bölüm, ahlâk ilminin sorumluluğunu üstlendiği bölümdür. Bu bölümde insanın, ahlâkî erdem ve erdemsizlikler açısından görevlerini açıklayan bazı emirler ve kurallar beyan edilmiştir. Ahlâk ilmi bu emir ve kuralları açıklamakla yükümlüdür.

Üçüncü bölüm ise, insanın dış dünyaya yönelik eylem ve davranışlarıyla ilgili olan hükümler bölümüdür. Bu bölümde bulunan konular, fıkıh ilminin sorumluluk alanında yer alır.

Sözü edilen üç bölüm birbirinden ayrıdır. İnanç esasları bölümü akıl ve düşünceyle ilgilidir. Ahlâk bölümü nefis ve nefsânî meleke ve alışkanlıklarla ilgilidir. Hükümler bölümü ise organlarla ilgilidir.

Ancak arifler, inanç esasları bölümünde sadece zihnî ve aklî inancı yeterli görmemektedirler. İman edilmesi ve inanılması gereken şeye ulaşmak ve insanla söz konusu gerçekler arasındaki perdelerin ortadan kalkması için bir şeyler yapmak gerektiğini iddia ederler. Daha önce de ifade edildiği gibi, ikinci bölümde hem durgun hem de sınırlı olan ahlâkı da yeterli görmezler. İlmî ve felsefî ahlâk yerine özel bir terkibe sahip olan irfanî seyr u sülûku önerirler. Üçüncü bölüme yönelik herhangi bir şikâyet ve itirazları yoktur. Sadece bazı münferid konularda ara sıra fikhî kurallara aykırı olarak algılanabilme olasılığı bulunan sözleri vardır.

Arifler bu üç bölümü “şer’at”, “tarîkat” ve “hakikat” olarak tabir etmektedirler. Ariflere göre insan için gerçekten



üç ayrı bölüm (yani beden, nefs ve akıl birbirinden ayrı değildir; aksine aradaki ayrılıkla beraber birbirleriyle birleşiktirler ve birbirleri ile bağıntıları zâhir ve bâtın bağıntısıdır) olmadığı gibi şerî'at, tarîkat ve hakikat de böyledir. Yani biri zâhirdir, diğeri bâtın, üçüncüsü de bâtının bâtınıdır; ancak şu farkla ki, arifler insanın varlık mertebelerinin üç mertebe ve üç merhaleden fazla olduğuna, yani akıl ötesi merhale ve mertebelerin de bulunduğu inanmaktadırlar. Biz, ilerde bu konu hakkında bilgi vereceğiz.

## ÜÇÜNCÜ DERS

### İslâmî İrfanın Kaynakları

Bir ilmi tanımak için o ilmin tarihine ve o ilimle ilgili gelişmelere dikkatle bakıp incelemek; o ilmin taşıyıcısı ve mirasçısı olan veya yenilik getiren şahsiyetler hakkında bilgi sahibi olmak ve aynı şekilde o ilmin temel eserlerini tanımak zorunludur. Biz, bu derste ve dördüncü derste bu meseleleri işlemeye çalışacağız.

Burada üzerinde durulması gereken ilk mesele, İslâmî irfanın fıkıh, usûl, tefsîr ve hadîs türünden olup olmadığı; yani Müslümanlar, irfan ilminin temel kaynak ve öğelerini İslâm'dan almış ve bunlar için bazı kurallar, ka-ideler ve esaslar belirlemişler midir? Yoksa İslâm dünyasına dışarıdan giren ve Müslümanlar aracılığıyla İslâmî kültür ve uygarlığın beşiğinde gelişen tıp ve matematik gibi midir? Ya da üçüncü bir şık söz konusu mudur?

Arifler ilk seçeneği kabul ederler ve hiçbir şekilde başka bir seçeneği kabul etmeye hazır değildirler. Bazı oryantalistler, irfan ilminin ve ince irfanî düşüncelerin tamamının İslâm dünyasına dışarıdan girdiği konusunda ısrar etmiş ve etmektedirler. Bazen irfan ilminin kökeninin Hristiyanlık'a dayandığını ve ârifâne düşüncelerin Müslümanların Hristiyan rahiplerle ilişki ve temasının

sonucu olduğunu söylemekte; kimi zaman da İranlıların İslâm'a ve Araplara karşı tepkisi olarak değerlendirilmektedirler. Bazen de irfanı Aristo, Eflatun, Fisagor ve İskenderiyeli Gnosislerin düşünceleriyle Yahudi ve Hristiyanların düşünce ve inançlarının karışımının ürünü olan Yeni Eflatunculuğun ürünü olarak tanıtmaktadırlar. Kimi zaman ise irfanın Budist düşüncelerden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Ayrıca İslâm dünyasında da ariflere karşı olanlar, irfan ve tasavvufun tamamen İslâm'a yabancı olduğunu iddia etmiş, irfan için İslâm dışından bir kaynak bulma konusunda çaba göstermiş ve hâlâ da göstermektedirler.

Üçüncü görüşe göre ise irfan ilmi –gerek amelî irfan gerekse nazarî irfan– asıl temel ve kaynaklarını İslâm'ın kendisinden almıştır. Bu kaynaklar için birtakım kurallar, kaideler ve esaslar ortaya koymuş ve dış akımların, özellikle kelâmî ve felsefî düşüncelerin, bilhassa İshrâkî ekolün felsefî düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır. Ancak ariflerin, irfan ilminin İslâmî ilk kaynakları için ne ölçüde doğru kurallar ve kaideler ortaya koyabildikleri; bu yöndeki başarılarının fakihlerin başarısı ölçüsünde olup olmadığı; İslâm'ın gerçek esaslarından sapmamak için ne kadar sorumlu davrandıkları ve aynı şekilde yabancı akımların İslâmî irfan üzerinde ne ölçüde etkili oldukları; İslâmî irfanın bu akımları kendi potasında eriterek onlara kendi renk ve niteliğini kazandırıp kazandırmadığı; kendi izlediği yolda bu akımlardan faydalanıp faydalanmadığı; bu akımları İslâmî irfan ilminin kendi izlediği yola çıkarıp çıkarmadığı gibi konular ayrı ayrı incelenip tartışılması gereken konulardır. Kesin olan şey, İslâmî irfanın aslî kaynaklarını İslâm'dan almış olduğudur.

İlk görüşün savunucuları –ve az çok ikinci görüşü savunanlar– İslâm’ın sade, kolay, herkes tarafından anlaşılır, her türlü gizemden, müphem ve anlaşılmaz konudan uzak bir din olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre, İslâm dininin inanç esası tevhîdden ibarettir. İslâm’ın ortaya koyduğu tevhîd anlayışı, “Her evin kendinden ayrı ve farklı bir yaradan ve inşa edeni olduğu gibi, dünyanın da kendi dışında, kendinden ayrı ve farklı bir yaradan ve inşa edeni vardır” örneğinde olduğu gibidir. İslâm’a göre, insanın dünyanın maddî nimetleri ile ilişkisinin esası zühddür. Zühd, ebedî âhiret nimetlerine ulaşmak için dünyanın fânî maddî nimetlerinden yüz çevirmektir. Bunları aştıktan sonra fıkıh ilminin sorumluluk alanı içerisinde yer alan bir dizi basit pratik kurallara ulaşırız.

Bu gruba göre, ariflerin tevhîd adıyla ortaya koydukları şey, İslâmî tevhîdin ötesindedir. Zira irfanî tevhîd, varlığın birliği/vahdet-i vücûd’dan ve Allah’tan, O’nun fiillerinden, isimlerinden, sıfatlarından ve tecellilerinden başka hiçbir şeyin var olmamasından ibarettir. İrfanî seyr u sülûk da İslâmî zühdün ötesindedir. Çünkü seyr u sülûkta, İslâmî zühdde var olmayan Allah aşkı ve sevgisi, Allah’ta yok olma, Allah’ın arifin kalbine tecellî edişi gibi bir dizi anlam ve kavramlar ortaya atılmaktadır. İrfanî tarikat anlayışı da İslâmî şeriatın ötesinde bir meseledir. Çünkü tarikat âdâbında fıkıh ilminin haberdar olmadığı meseleler söz konusu edilmektedir.

Bu gruba göre, ariflerin ve mutasavvıfların intisap ettikleri ve kendi öncülerini kabul ettikleri sahabe büyükleri birer zâhîdden öte değillerdi. Onların ruhu, irfanî seyr u sülûk ve irfanî tevhîdden habersizdi. Onlar maddî dünyanın maddî nimetlerinden yüz çevirmiş ve ahiret âlemine yönelmiş kişilerdi. Onların ruhlarına egemen olan

unsur korku ve umuttu; cehennem azabından korkma ve cennet sevaplarını elde etme umudu.

Gerçekte bu grubun ileri sürdüğü teori hiçbir şekilde doğrulanabilir değildir. İslâmî ilk kaynaklar, bu grubun cehaletten veya bilerek varsaydıklarından çok daha zengindir. Ne İslâmî tevhîd bunların varsaydıkları ölçüde basit ve içeriksizdir; ne insanın maneviyatı İslâm'da kuru zühde sınırlıdır; ne sahabenin önde gelenleri onların nitelendirdikleri gibidir; ne de İslâmî âdâb organların ey-lemleriyle sınırlıdır.

Biz, bu derste İslâm'ın temel öğretilerinin nazarî ve amelî irfan alanında bir dizi derin marifetlere ilham vermiş olabileceğinin aydınlığa kavuşacağı ölçüde kısaca bazı bilgiler vereceğiz. Ancak ariflerin bu öğretilerden ne ölçüde doğru yararlanmış oldukları ve ne ölçüde sapsamış oldukları bu kısa ve özet halindeki konuların kapsamı dışındadır.

Kur'ân-ı Kerim, tevhîd konusunda Allah'ı ve yaratılışı, asla bir ev ve evin inşa edeniyle kıyaslamaz. Kur'ân, Allah'ı dünyanın yaratıcısı olarak tanıtır ve aynı zamanda O'nun mukaddes zâtının her yerde ve her şeyle birlikte olduğunu belirtir:

*“Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır.”*<sup>22</sup>

*“Biz ona (ölüye) sizden daha yakınız; ancak siz görmezsiniz.”*<sup>23</sup>

*“O her şeyin evveli ve âhirdir (her şey O'ndan başlamış ve O'nda sonlanır ), O zâhir ve aşikârdır, aynı zamanda bâtin ve gizlidir.”*<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Bakara, 115.

<sup>23</sup> Vâkıa, 85.

<sup>24</sup> Hadîd, 3.

Bu ve buna benzer başka ayetler yukarıdaki konuya delâlet eder.

Kuşkusuz bu tür ayetlerin, fikir ve düşünceleri, halkın tevhîd anlayışından daha yüce ve üstün bir tevhîd anlayışına çağırdığı açıktır. *Usûl-i Kâfî*'de aktarılan bir hadiste, Allah'ın âhir zamanda tevhîdde derinleşmiş insanların ortaya çıkacağını bildiği, bu sebeple de Hadîd Sûresi'nin ilk ayetlerini ve İhlâs Sûresi'ni indirdiği yer almıştır.

Seyr u sülûk ve son menzile kadar ilâhî yakınlık merhalelerinin katedilmesi konusunda, “Allah’a kavuşmak” ve “Allah'ın rızası” ile ilgili bazı ayetlerle vahiy, ilham, meleklerin peygamber olmayanlarla (örneğin Hz. Meryem) konuşmaları ve özellikle Peygamber'in (s.a.) mi'râciyla ilgili ayetleri dikkate alıp incelememiz yeterli olacaktır.

Kur'an'da nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne'den söz edilmiştir. Aynı şekilde ilm-i ifâzî<sup>25</sup>, ilm-i ledün<sup>26</sup> ve mücâhedenin ürünü olan hidayetlerden

<sup>25</sup> Feyz kökünden türeyen ifâze sözcüğü feyizlendirme, bereketlendirme (özellikle konuşma yoluyla) ve taşıp yayılma anlamına gelmektedir. Gaybî ilim ve ledünnî ilimle eş anlamlı bir kullanıma sahip olan ifâzî ilim, yüce Allah tarafından ihsan edilmiş, ilâhî inayet ve feyizler neticesinde içten kaynaklı gelen derûnî ilim manasında bir terimdir. (çev.)

<sup>26</sup> “Ledün” kelimesi, Türkçede de kullandığımız “nezdinde, yanında” manasını ifade eden “inde” kelimesiyle eş anlamlıdır. Kur'an'da pek çok defa geçen bu kelime, Kehf Sûresi'nde Mûsâ ile Hızır kıssasında Hızır hakkında: “*Biz ona tarafımızdan (ledün) bir ilim öğretmiştik*” (Kehf, 18/65) şeklinde geçmektedir. Ayette geçen “ledünnî ilim”, “gaybî ilim ve ilâhî esrârı kavrama” manasında bir terimdir. “Ledünnî ilim”, fikrî, zihnî ve de düşünce temrinleriyle elde edilen bir bilgi türü olmayıp, taraf-ı ilâhiden gelir. Bu bilgi türünde akış, eserden müessire,

de söz edilmiştir; “Bizim uğrumuzda cihad edenler (var ya), biz mutlaka onları yollarımıza hidayet ederiz.”<sup>27</sup> Kur’ân’da nefis tezkiyesinden, kurtuluşun yegâne yolu olarak söz edilmiştir: “Onu (nefsi) arındırıp temizleyen gerçekten kurtuluşa ermiştir. Ve onu (günahlarla) örtüp gömen de elbette yıkıma uğramıştır.”<sup>28</sup> Kur’ân’da defalarca ilâhî sevginin, her türlü sevginin ve insanî ilgi ve bağlılıkların üstünde olduğu ifade edilmiştir. Kur’ân’da dünyadaki bütün zerrelerin tesbih ve övgüsünden söz edilmiş, “Eğer siz insanlar dinî bilgilerinizi tamamlarsanız, tesbihleri ve övgüleri idrâk edersiniz” muhtevasına sahip bir tabirle anımsatmıştır. Ayrıca Kur’ân, insanın yaradılışı ve fitratı konusunda “ilâhî nefes” meselesini tasarlamıştır.

Bunlar ve bundan başka birçok örnek Allah, kâinât ve insan, özellikle insan ve Allah ilişkisi hakkında büyük ve kapsamlı bir maneviyatın ilham edilmesi için yeterlidir.

Daha önce ifade edildiği gibi, söz konusu olan Müslüman ariflerin bu kaynaklardan doğru veya yanlış, nasıl faydalandıkları değildir. Burada sözü edilen konu, manevî açıdan İslâm’ı içeriksiz bir din olarak tanıtmak isteyen bir grup batılının ve batı yanlısının tarafı ve kin dolu görüşleri hakkındadır. Üzerinde konuşulan, İslâm dünyasında iyi bir ilham kaynağı olabilecek İslâm’ın özünde bulunan yüce sermayedir. Arif olarak bilinenlerin bu sermayeden doğru şekilde yararlanmamış oldukları varsayılsa bile, bu sıfatla meşhur olmayan başka kişiler yararlanmışlardır.

---

vicdandan vücuda değil, müessirden esere, vücuddan vicdana doğrudur.

<sup>27</sup> Ankebût, 69.

<sup>28</sup> Şems, 9 ve 10.

Ayrıca İslâmî rivayetler, hutbeler, dualar, münâzaalarda delil göstermeler ve İslâm’la terbiye edilen büyüklerin hal tercümeleri, İslâm’ın ilk dönemlerinde var olanın sadece kuru zühd ve mükâfât beklentisiyle ibâdet yapmanın olmadığı göstermektedir.

Rivayetlerde, hutbelerde, dualarda ve delil göstermelerde oldukça yüksek anlamlar yer almaktadır. İslâm’ın ilk döneminde yaşamış kişilerin hal tercümeleri bir dizi heyecanlardan, ruhsal doğuşlardan (vâridâtтан), kalbî basiretlerden, manevî yangınlar, erimeler ve aşklardan söz etmektedir. Şimdi bunlardan birini aktaralım:

*Usûl-i Kâfi*’de şöyle aktarılmaktadır:

Allah Rasûlü (s.a.a) bir gün sabah namazını kıldıktan sonra gözleri çukurlaşmış, bedeni zayıflamış ve benzi solmuş bir genç gördü. Genç kendinden geçmiş ve dengesini sağlayamayacak bir haldeydi. Peygamber (s.a.a), gence “Nasılsın” diye sordu. Genç, “Yakîn halinde yaşıyorum” diye cevap verdi. Peygamber (s.a.a) “Yakîninin alameti nedir?” diye buyurdu. Genç, “Ey Allah’ın Resulü! Benim bu yakînim, beni hüzne boğmuş, gecelerimi uyanık (ibâdetle meşgul olarak), gündüzlerimi ise susuz (oruçlu) geçirmeme neden olmuştur. Beni dünyadan ve içindeki her şeyden koparmıştır. Öyle ki arş-ı alâ’nın hesap görmek için kurulduğunu görmekteyim; insanlar orada toplanmış ve ben de onların arasındayım. Sanki cennet ehlini daha şimdiden cennette mutlu ve mesud, cehennem ehlini ise cehennemde ve azab içinde görüyorum. Sanki şu an burada bu kulaklarla cehennem ateşinin hareketini duyuyorum” dedi. Hz. Peygamber (s.a.a) ashabına döndü ve “Bu kişi Allah’ın, kalbini iman nuruyla aydınlattığı bir kuldur” diye buyurdu. Ardından gence, “Bu



halini koru ki senden alınmasın” diye buyurdu. Bunun üzerine genç “Dua et ki Allah bana şehadeti nasip etsin” dedi. Çok geçmeden de bir gavzeye katıldı ve şehit oldu.

Peygamber (s.a.a)’ın hayatı, halleri, sözleri ve münacatları tamamen manevî ve ilâhî coşku ve heyecanla ve de irfanî işaretlerle doludur. Peygamber (s.a.a)’ın duaları arifler tarafından çokça delil olarak ileri sürülmüş ve dayanak olarak alınmıştır.

Hız. Ali (a.s)’ın –ki irfan ve tasavvuf ehlinin büyük çoğunluğu kendi silsilesini ona dayandırmaktadır– sözleri maneviyat ve marifet ilham eder. Biz burada *Nehcü’l-Belâğ’a*’da yer alan iki bölümü aktaracağız:

222. hutbede şöyle buyurmaktadır:

“Elbette yüce Allah kendisinin anılmasını kalplerin safa kaynağı ve cılası kılmıştır. Böylece ağır işiten kulaklar onunla (zikirle) iyi duymuş, zayıf gören gözler onunla görmeye başlamış ve isyandan sonra onunla teslimiyete dönüşmüştür. Her zaman ve fetret dönemlerinde Allah’ın, düşüncelerinde kendileriyle sır paylaştığı ve akıllarında kendileriyle konuştuğu kulları var olmuştur.”

220. hutbede Allah ehli hakkında şöyle buyurmaktadır:

“O, aklını diriltmiş, nefsini öldürmüş, böylece vücudundaki sertlikler ve kabalıklar incelmış, kalbinde şimşek misali bir nur çıkmış, bu nur yolunu aydınlatarak onu yolun yolcusu kılmıştır. Kapılar biribiri ardınca onun, esenlik diyarı olan son kapıya ve karar kılacağı yurt olan son menzile ulaşmasını sağlamıştır. Orası güven ve huzur diyarıdır. Bedeninin sükûnuyla ayakları sabit kalmıştır. Bütün bunlar kalbini (aklını) kullanmış ve rabbini razı etmiş olması sebebiyledir.”

Kumeyl Duası, Ebû Hamza Duası, Şa'bâniyye Münâcâtı ve *Sahîfe-i Seccâdiyye*'de yer alan dualar türünden olan İslâmî dualar, özellikle de Şî'ilerin duaları marifet ve hikmet dolu bir hazinedir. En yüce manevî düşünceler bu dualarda yer almıştır.

Acaba bunca kaynağın varlığına rağmen, bizim yabancı ve dışarıdan bir kaynak arayışında olmamızın gereği var mıdır?

Biz, bu akımın benzerini Ebû Zer el-Gıfârî'nin kendi döneminin zorbarlarına karşı yürüttüğü toplumsal eleştiri ve itiraz hareketinde görmekteyiz. Ebû Zer, dönemin ayrımcılıklarına, kayırmalarına, suistimallerine, zulümlerine, işkencelerine ve hukuksuzluklarına şiddetle karşıydı. Öyle ki, bundan dolayı sürgünlere gönderildi, meşakkatli acılara tahammül etti ve sonunda sürgünde yalnız bir şekilde vefat etti.

Bir grup oryantalist, "Ebû Zer'i harekete geçiren kimdi?" şeklinde bir soru ortaya atmışlardır. Bu grup, Ebû Zer'i harekete geçiren faktörü İslâm dünyasının dışında aramaktadır. Hıristiyan yazar George Jordac, *el-İmam Ali savtu'l-adaleti'l-insâniyye* adlı eserinde şöyle demektedir:

"Ben bu kişilere şaşıyorum. Bunların yaptıkları tam da bir ırmağın veya denizin kenarında birini görmemize ve ardından da bu kişinin kabını hangi göletten doldurduğunu düşünmemize, onun su kabını dolduracak bir göletin arayışında ırmağı veya denizi görmemezlikten gelmemize benzer. Ebû Zer, İslâm dışında hangi kaynaktan ilham almış olabilirdi ki? Hangi kaynak İslâm kadar Ebû Zerlere, Muâviye gibi zorbarlar karşısında kıyam etmeleri için ilham verici olabilirdi?!"

Bu akımın irfan konusunda da aynı şeyleri söylediklerini görmekteyiz. Şarkiyatçılar, irfânî maneviyâta ilhâm verici olarak İslâm dışında bir kaynak arayışındadırlar ve bu büyük denizi görmemezlikten gelmektedirler. Bazı müsteşriklerin ve doğulu takipçilerinin teorilerinin doğrulanması için Kur’ân, hadîs, hutbe, ihticâc, dua ve hal tercümeleri de dahil olmak üzere bütün bu kaynakları inkâr edebilir miyiz? Çok şükür ki son zamanlarda İslâmî irfan alanında geniş ve kapsamlı araştırmalar yapmış ve herkesçe kabul gören İngiliz Reynold A. Nicholson ve Fransız Louis Massignon gibi kişiler İslâmî irfanın asıl ve temel kaynağının Kur’ân ve Sünnet olduğunu açıkça itiraf etmektedirler.

Nicholson’dan birkaç cümle ile bu dersi bitiriyoruz. O şöyle demektedir:

“Kur’ân’da şöyle yer aldığını görmekteyiz: “Allah, göklerin ve yerin nurudur”<sup>29</sup>, “O, evvel ve âhirdir”<sup>30</sup>, “O’ndan başka ilâh yoktur”<sup>31</sup>, “O’nun dışındaki her şey yok olacaktır”<sup>32</sup>, “Ben insana kendi ruhumdan üfledim”<sup>33</sup>, “İnsanı biz yarattık ve ruhunun ne söylediğini biliriz, çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız”<sup>34</sup>, “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır”<sup>35</sup>, “Allah kime nur vermemişse, artık onun için nur yoktur”<sup>36</sup>. Şüphesiz tasavvufun kökü ve tohumu bu ayetlerdedir ve ilk sûfiler için Kur’ân sadece Allah’ın sözleri değil, aynı

<sup>29</sup> Nûr, 35.

<sup>30</sup> Hadîd, 3.

<sup>31</sup> Bakara, 163.

<sup>32</sup> Rahmân, 26.

<sup>33</sup> Sâd, 72.

<sup>34</sup> Kâf, 16.

<sup>35</sup> Bakara, 115.

<sup>36</sup> Nûr, 40.

zamanda O'na yakınlaşmanın aracı da sayılıyordu. İbâdet ve Kur'ân'ın çeşitli bölümleri üzerinde, özellikle mi'râc ile ilgili ayetler üzerinde düşünme ve derinleşme yoluyla mutasavvıflar Peygamber (s.a.a)'in sûfiyâne hallerini kendilerinde icad etmeye çalışıyor.”<sup>37</sup>

Ayrıca şöyle demektedir:

“Tasavvuftaki vahdet esasları, her yerden daha çok Kur'ân'da zikredilmiştir. Aynı şekilde Peygamber de şöyle demektedir: 'Allah şöyle buyurmaktadır: 'Benim kulum ibâdet ve diğer iyi amelleri neticesinde bana yaklaşıncı, ben de onu severim. Sonuçta ben, benimle duyacak şekilde onun kulağı, benimle görececek şekilde onun gözü, benimle tutacak şekilde onun eli olurum.'”<sup>38</sup>

Defalarca söylediğimiz gibi, burada söz konusu olan ariflerin ve mutasavvıfların doğru şekilde ilham alıp almadıkları değildir. Sözü edilen mesele, bu esinlenmelerin kökeninin yabancı kaynaklar mı, yoksa İslâmî metinler mi olduğudur.

<sup>37</sup> *Mirâs-ı İslâm*, s. 84.

<sup>38</sup> Hadîs-i kutsîden alınma.

## DÖRDÜNCÜ DERS

### İslâmî İrfanın Kısa Tarihçesi-1

Önceki derste irfanın kaynağı ve kökeninin neresi olduğu konusunu işledik ve “Acaba İslâmî öğretilerde, Peygamber (s.a.a)’ın ve On İki İmam (a.s)’ın yaşamlarında teorik (nazarî) açıdan bir dizi ince ve latif irfânî anlamalara ilhâm verebilecek; pratik (amelî) açıdan ruhanî bir sevincin ve bir dizi manevî ve irfânî coşku ve kıvılcımın yaratıcısı olabilecek şeyler var mıdır, yoksa yok mudur?” sorusu üzerinde durduk. Bu sorunun cevabı olumluydu. Şimdi de bu konuyu irdelemeye devam edelim.

İslâmî asil öğretiler ve İslâm öncülerinin İslâm dünyasında derin bir maneviyatın esin kaynağı olan maneviyât ve ruhanî tecellîlerle dolu yaşantıları, irfan veya tasavvuf olarak adlandırılan ve tanınan şeyle sınırlı değildir. İslâmî ilimlerin irfan dışında başka bir dalından söz etmek bu derslerin dışındadır.

Biz, irfan veya tasavvuf olarak adlandırılan disiplin ile ilgili incelememize ve bu konu hakkında konuşmaya devam edeceğiz. Ancak bu derslerin kapsamının eleştiri ve araştırma yapmaya izin vermediği de açıktır.

Biz daha çok, kültürel yönden bu disiplinlerde ortaya çıkan bir akımı olduğu gibi yansıtmaya çalışacağız. Genel

ve ön bilgi olarak, önce irfan ve tasavvufun İslâm'ın ilk döneminden hicrî 10. yüzyıla kadar olan tarihine değinmenin, daha sonra burada mümkün olduğu kadarıyla irfan meselelerini söz konusu etmenin ve son olarak bu meseleleri bilimsel olarak analiz edip kaynak ve köklerini araştırmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

İslâm'ın ilk döneminde, en azından hicrî 1. yüzyılda Müslümanlar arasında arif veya sûfî adıyla bir topluluğun var olmadığı kesindir. "Sûfî" kavramı hicrî 2. yüzyılda ortaya çıkmıştır. "Sûfî" adıyla anılan ilk kişinin hicrî 2. yüzyılda yaşayan Ebû Hâşim Sûfî-i el-Kûfî olduğu söylenir. Ayrıca bir grup Müslüman âbid ve zâhidin ibâdet etmesi için Filistin'in Ramallah şehrinde bir hankâh inşa eden ilk kişi de oydu.<sup>39</sup> Ebû Hâşim'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ebû Hâşim, hicrî 161 yılında vefat eden Süfyân es-Sevrî'nin hocasıdır.

Ariflerin ve sûfilerin tanınmışlarından olan Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm el-Kuşeyrî, sûfî adının hicrî 200 yılından önce ortaya çıktığını söylemektedir. Nicholson ise bu adın hicrî 2. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığını belirtir. *Usûl-i Kâfî*'nin beşinci cildi *Kitâbu'l-Mâ'îşet*'te yer alan bir rivayetten, İmam Sâdık (a.s.) zamanında, yani hicrî 2. yüzyılın ikinci yarısında bir grubun (Süfyân-ı Sevrî ve birkaç kişi daha) bu isimle adlandırıldıkları ortaya çıkmaktadır.

<sup>39</sup> Dr. Kasım Ganî, *Târîh-i Tasavvuf der İslâm*, s. 19. Bu kitabın 44. sayfasında, İbn Teymiyye'nin *Sûfiyye ve Fukara* adlı eserinden, sûfiler için küçük bir tekke inşa eden ilk kişilerin Abdulvâhid b. Zeyd'in takipçileri olduğu aktarılmaktadır. Abdulvâhid, Hasan el-Basrî'nin ashabındandır. Şayet Ebû Hâşim es-Sûfî, Abdulvâhid'in takipçilerinden biriye bu iki nakil arasında çelişki yoktur.

Şayet Ebû Hâşim el-Kûfî, bu adla nitelendirilen ilk kişi ve aynı zamanda hicrî 161 yılında vefat eden Süfyân es-Sevrî'nin hocasıysa, bu ad hicrî 2. yüzyılın sonlarında değil (Nicholson ve diğerlerinin ifade ettikleri gibi), hicrî 2. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Görünüşe göre, sûfilerin bu isimle adlandırılmasının sebebinin yün kıyafetler giymeleri olduğunda kuşku yoktur.

Sûfiler, zühd ve dünyadan yüz çevirme sebebiyle yumuşak kıyafet giymekten kaçınıyorlardı ve özellikle yünlü kalın kıyafetler giiyorlardı.

Ancak bu grubun ne zamandan itibaren kendilerini “arif” olarak adlandırdıkları konusunda da kesin bilgiye sahip değiliz. Kesin olarak bilinen, ifade ettiklerimizdir. Ayrıca hicrî 243 yılında vefat eden Serî es-Sakatî'den nakledilen ifadelerden, bu deyimın hicrî 3. asırda yaygın şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>40</sup> Ancak Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin, irfan ve tasavvuf alanında güvenilir kaynak ve metinlerinden olan *el-Luma'* kitabında, Süfyân es-Sevrî'den, bu deyimın yaklaşık hicrî 2. asrın ilk yarısında ortaya çıktığı yargısını aktaran bir cümle nakledilmiştir.<sup>41</sup>

Her hâlükârda hicrî 1. yüzyılda “sûfî” adı verilen bir grup mevcut değilmiş. Bu isim hicrî 2. yüzyılda ortaya çıkmıştır ve görünüşe göre, bu topluluk, bazılarının ileri sürdüğü gibi hicrî 3. yüzyılda değil, bu yüzyılda özel bir gruba dönüşmüştür.<sup>42</sup>

Hicrî 1. yüzyılda arif, sûfî ya da başka bir adla nitelenen özel bir topluluğun mevcut olmaması, (genellikle

<sup>40</sup> Şeyh Attâr, *Tezkiratü'l-Evliyâ*.

<sup>41</sup> *El-Luma'*, s. 427.

<sup>42</sup> Dr. Kasım Ganî, *Târîh-i Tasavvuf der İslâm*.

batılıların ve Batı yanlılarının iddia ettikleri gibi) sahâbe büyüklerinin sadece zâhid ve âbid insanlar olduklarının ve hepsinin aynı iman derecesine sahip olup sade bir yaşam sürdürdüklerinin ve manevî hayattan yoksun olduklarının delili olamaz.

Belki sahabenin önde gelenlerinden bazıları zühd ve ibâdet dışında başka bir şeye sahip değillerdi; ancak güçlü bir manevî hayata sahip bir topluluktur. Fakat bu topluluk içerisinde yer alan kişiler de aynı iman derecesine ve mertebesine sahip değillerdi.

Hatta Selmân ve Ebû Zer bile aynı iman derecesine sahip değillerdi. Selmân, Ebû Zer tarafından tahammül edilmesi mümkün olmayan bir iman kapasitesine sahipti.

Hadislerde bu içerik çokça yer almıştır:

*“Eğer Ebu Zer, Selmân’ın kalbinde olanı bilseydi, onu (kâfir sayıp) öldürürdü.”<sup>43</sup>*

İrfan ve tasavvuf tarihi ile ilgili verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra, şimdi de hicrî 2. yüzyıldan hicrî 10. yüzyıla kadar yaşamış arif ve mutasavvıfların hal tercümeleri, yani tabakâtını anlatacağız.

## Hicrî 2. Yüzyıl Arifleri

**Hasan-ı Basrî:** Kelâm tarihi gibi irfan tarihi de hicrî 110 yılında vefat eden Hasan-ı Basrî ile başlamaktadır. Hasan-ı Basrî hicrî 22 yılında doğmuş ve 88 yıl yaşamıştır.

Hasan-ı Basrî elbette sûfî olarak adlandırılmamaktaydı. O, öncelikle, tasavvuf alanında ilk kitap olarak

<sup>43</sup> Muhaddis Kûmî, *Sefînetü'l-Bihar*, Selem maddesi.



kabul edilebilecek *er-Ri'âyetu Hukûki'llâh* adlı eseri te'lif etmiş olmasından dolayı sûfî zümresi içerisinde sayılmaktaydı. Bu eserin özgün nüshası Oxford Üniversite-si'ndedir. Nicholson şöyle iddia etmektedir:

“Sûfiyâne ve manevî yaşam tarzını ilk kaleme alan Müslüman, Hasan-ı Basrî'dir. Son dönem yazarların tasavvuf ve yüce makamlara ulaşmak için ortaya koydukları yol, önce tövbe ve ardından da her biri daha yüksek bir makama yükselmek için sırasıyla gerçekleşmesi gereken bir dizi başka ameller şeklindedir.”<sup>44</sup>

İkincisi, ariflerin Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr gibi şeyhleri ve tarikat silsilelerinden bazılarını, Hasan-ı Basrî'ye, ondan da Hz. Ali (a.s.)'a ulaştırmaları, Hasan-ı Basrî'nin sûfî sayılmasının bir diğer nedenidir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*'te beşinci makalenin beşinci fenninde, Ebû Muhammed Ca'fer el-Huldî'nin de soy ağacını Hasan-ı Basrî'ye ulaştırmakta ve Hasan-ı Basrî'nin Bedir ashabından yetmiş kişiyi gördüğünü söylemektedir.

Üçüncüsü, nakledilen bazı hikâyeler, Hasan-ı Basrî'nin sonraları mutasavvıflar adını alan bir grup içerisinde fiilen yer aldığını anlatmaktadır. Daha sonra uygun bölümlerde bu hikâyelerden bazılarını nakledeceğiz. Hasan-ı Basrî, İran asıllıdır.

<sup>44</sup> *Mîrâs-ı İslâm*, s. 85. Ayrıca bkz. Dr. Abdurrahman Bedevî'nin 1352-53 yıllarında İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültesi'nde gerçekleştirdiği ilmi tartışmaları. Dikkate değer nokta, *Nehcû'l-Belâğ'a*'daki birçok sözün bu risâlede yer almış olmasıdır. Bazı sûfîlerin kendi senedler silsilesini Hasan-ı Basrî üzerinden Hz. Ali (a.s.)'a ulaştırmalarına dikkatle, bu nokta daha fazla önemli ve araştırılabilir bir meseledir.

**a. Mâlik b. Dinâr:** Basralıdır; zühd ve dünya lezzetlerini terk etme konusunda aşırıya kaçanlardandır. Ondan bu yönde bazı öyküler aktarılmaktadır. Mâlik b. Dinâr, hicrî 131 yılında vefat etmiştir.

**b. İbrahim Edhem:** Belh şehrinde doğmuştur. Budha'nın hikâyesine benzer meşhur bir hikâesi vardır. Başlangıçta Belh sultanı olduğu, vuku bulan bazı hadiselerden sonra tövbe ettiği, tasavvufa yönelerek mutasavvıf silsilesine dahil olduğu nakledilmektedir. Arifler, İbrahim Edhem'e ilgi ve önem göstermektedirler. *Mesnevî*'de de onunla ilgili ilginç bir hikâye yer almaktadır. İbrahim Edhem yaklaşık hicrî 161 yılında vefat etmiştir.

**c. Râbi'atü'l-Adeviyye:** Mısırlı ya da Basralıdır. Yaşadığı dönemin olağanüstü ve şaşırtıcı şahsiyetlerinden- dir. Ailesinin dördüncü kızı olduğu için "Râbia" adı verilmiştir. Râbi'atü'l-Adeviyye, Molla Câmî'nin çağdaşı ve aynı zamanda ariflerden biri olan hicrî 9. yüzyılda yaşayan Râbi'atü'l-Şâmiyye ile karıştırılmamalıdır. Râbi'atü'l-Adeviyye, irfanın zirvesinde şiirlere, ilginç ve olağanüstü hallere sahiptir. Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dinâr ve üçüncü bir kişinin onu ziyaret edişleri hakkında ilginç bir hikâye nakledilmektedir. Râbi'atü'l-Adeviyye, hicrî 135 veya hicrî 136 yılında vefat etmiştir. Bazılarına göre ise hicrî 180 yılında vefat etmiştir.

**d. Ebû Hâşim Sûfî-i Kûfî:** Aslen Kûfeli olan Ebû Hâşim, Şam'da yaşamıştır. Ölüm tarihi belli değildir. Hakkında kesin olarak bilinen hicrî 161 yılında vefat eden Süfyân-ı Sevrî'nin hocası olduğudur. Görünüşe göre sûfî olarak adlandırılan ilk kişidir. Süfyân-ı Sevrî onunla ilgili olarak, "Eğer Ebû Hâşim olmasaydı, riyanın inceliklerini tanıyamazdım" demiştir.

**e. Şakîk-i Belhî:** İbrahim Edhem'in öğrencisidir. *Reyhânetü'l-Edeb* ve başka eserlerin, Ali b. İsâ Erbilî'nin *Keşfu'l-Ğumme* ve Şeblencî'nin *Nûru'l-Ebsâr* kitabından naklettiklerine göre, Şakîk-i Belhî, Mekke yolunda Hz. Mûsâ b. Ca'fer (a.s.) ile görüşmüş ve ondan makamlar ve kerametler nakletmiştir. Belhî, bazılarına göre hicrî 153 yılında, bazılarına göre ise hicrî 174 ya da 184 yılında vefat etmiştir.

**f. Ma'rûf-i Kerhî:** Bağdat'ın Kerh bölgesinde doğmuştur. Ancak babasının adının Firuz olması sebebiyle İran asıllı olabilir. Kerhî, ariflerin meşhurlarındandır. Anne ve babasının Hristiyan olduğu, kendisinin de Hz. İmam Rızâ (a.s.) aracılığıyla Müslüman olduğu ve ondan istifade ettiği söylenir.

Birçok tarikat silsilesi –ariflerin iddiasına göre– Ma'rûf-i Kerhî'ye, onun aracılığıyla İmam Rızâ (a.s.)'a, onun aracılığıyla da önceki İmamlara ve Hz. Muhammed (s.a.a)'ye kadar gitmektedir. Bu sebeple bu silsileyi, "silsiletü'z-zeheb" (altın zincir) olarak adlandırırlar. Zehebîlerin genellikle bu tür bir iddiaları vardır. Ma'rûf-i Kerhî hicrî 200 ila 206 yılları arasında ölmüştür.

**g. Fudayl b. İyâz:** Aslen Merv şehrinden olan Fudayl b. İyâz, Arap asıllı bir İranlıdır. Fudayl b. İyâz'ın önce-leri eşkıyalık yaptığı, bir gece hırsızlık yapmak için bir duvara tırmandığı sırada gece ibâdetiyle meşgul olan birinin okuduğu bir Kur'ân ayetinden etkilenerek değiştiği ve tövbe ettiği söylenir. *Misbâhu's-Serî'a* kitabı ona aittir. Bu eserin, İmam Ca'fer-i Sâdık (a.s.)'dan aldığı bir dizi derslerden oluştuğu söylenir. Son asrın donanımlı muhaddisi merhum Hac Mirza Hüseyin Nûrî, *Müstedrek* adlı eserin hâtimesinde bu kitabın güvenilir bir eser

olduğunu söylemiştir. Fudayl b. İyâz, hicrî 187 yılında vefat etmiştir.

### Hicrî 3. Yüzyıl Arifleri

**a. Bâyezîd-i Bistâmî (Tayfur b. İsâ):** Ariflerin büyüklerinden ve aslen Bistamlıdır. “Allah’ın varlığında yok olma” ve “Allah’ın varlığında sonsuz yaşama ulaşma” ifadelerini açıkça kullanan ilk kişi olduğu söylenir. Nakledildiğine göre, Bâyezîd-i Bistâmî, “Yılanın derisinden sıyrılıp çıkması gibi ben de Bâyezîd olmaktan sıyrılıp çıktım.” demiştir. Bâyezîd, kendisinin tekfir edilmesine sebep olan bir şathiyâta sahiptir. Arifler onun “sekr”<sup>45</sup> ashabından olduğunu, cezbe durumunda ve kendinden geçmiş bir haldeyken o sözleri söylemiş olduğunu belirtirler. Bâyezîd, hicrî 261 yılında vefat etmiştir. Bazıları onun İmam Ca’fer-i Sâdık (a.s.)’ın evinin sucusu olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu iddia tarihle uyusmamaktadır. Zira Bâyezîd, İmam Sâdık (a.s.)’ın yaşadığı dönemi idrâk etmemiştir.

**b. Bîşr-i Hafî:** Bağdatlıdır. Ataları ise Mervlidirler. Ariflerin meşhurlarındandır. O da ilk başta Allah’a isyan içerisinde olup sonradan tövbe etmiştir.

Allâme Hillî, *Minhâcu’l-Kerâme*’de, onun tövbe etmesine Hz. Mûsâ b. Ca’fer (a.s.)’ın sebep olduğu, tövbe ettiği sırada yalınayak (hafî) olduğundan dolayı Bîşr-i Hafî olarak ün kazandığı şeklinde bir hikâye nakletmiştir. Bazıları onun Hafî olarak adlandırılmasının başka sebepleri

<sup>45</sup> Sâlikin, kendisine gelen vâridin etkisiyle yaşadığı manevî sarhoşluk hali.

olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bîşr-i Hafî, hicrî 226 veya 227 yılında vefat etmiştir.

c. **Serî es-Sakâtî**: Bağdatlıdır. Ancak aslen nereli olduğu bilinmemektedir. Bîşr-i Hafî'nin dostlarından ve yol arkadaşlarındandır. Allah'ın yarattıklarına şefkat gösteren ve başkaları için özveride bulunanlardandı.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*'da şöyle aktarmaktadır:

“Serî es-Sakâtî, bir defasında ‘Allah’a hamd olsun dediğim için otuz yıldır af dilemekteyim.’ dedi. ‘Bu nasıl olur?’ dediler. Sakâtî, ‘Bir gece pazarda bir yangın çıktı. Dükkânıma zarar gelip gelmediğine bakmak için dışarı çıktım. Bana, ‘Senin dükkânına bir zarar gelmedi’ dediler. Ben de ‘Allah’a hamd olsun’ dedim. Bir anda kendime geldim ve varsayayım benim dükkânıma herhangi bir zarar gelmedi, ancak Müslümanların halini de düşünmem gerekmez mi?’ dedim.”

Sa’dî-i Şîrâzî de az bir farkla bu hikâyeye değinmektedir:

*Bir gece varlık dumanı (halkın ahı) bir ateş yaktı  
Bağdat şehrinin yarısının yandığını duydum  
Biri o tozun ve dumanın içinde şükr etti  
‘Ki bizim dükkânımız zarar görmedi’  
Dünya görmüş birisi ona ‘Ey nefesine tapan!’ dedi  
‘Sen yalnız kendi derdine mi üzülürsün?’  
Sen, ateş senden uzak kaldıkça  
Bir şehrin ateşler içinde yanmasına razı mısın?’*

Serî es-Sakâtî, Ma'rûf-i Kerhî'nin müridi ve öğrencisi, Cüneyd-i Bağdadî'nin hocası ve dayısıdır. Tevhîd ve ilâhî aşk ile ilgili birçok sözü vardır. Ayrıca “Arif, güneş gibi bütün dünyayı aydınlatır ve yeryüzü gibi iyi ve kötünün yükünü omuzlar, bütün gönüllerin yaşam kaynağıdır ve ateş gibi her şeye ışık saçar.” sözü de ona aittir.

Serî es-Sakatî, hicrî 245 veya 250 yılında 98 yaşında vefat etmiştir.

**d. Hâris el-Muhâsibî:** Basra asıllıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin dostlarından ve musâhiblerindendi. Murâkabe ve muhâsebe konusuna tam bir özen gösterdiğinden dolayı onu “Muhâsibî” olarak adlandırmışlardır. Ahmed b. Hanbel'in çağdaşıdır. Ahmed b. Hanbel, kelâm ilmine karşıydı ve kelâm ilmiyle uğraştığı için Hâris el-Muhâsibî'yi dışladı. Bu da halkın ondan yüz çevirmesine sebep oldu. Hâris, hicrî 243 yılında vefat etmiştir.

**e. Cüneyd-i Bağdâdî:** Aslen Nihâvendlidir. Şî'î fakihlerin Şeyh Tüsî'yi “Şeyhu't-tâife” olarak adlandırması gibi, arifler ve mutasavvıflar da Cüneyd-i Bağdâdî'yi “Seyyidü't-tâife” olarak adlandırırlar.

Cüneyd-i Bağdâdî ılımlı bir arif olarak kabul edilmektedir. Başka ariflerden duyulmuş olan bazı şathiyât ondan duyulmamıştır. O, irfan ve tasavvuf ehlinin giydikleri kıyafetleri dahi giymiyor, alimlerin ve fakihlerin yanında yer alıyordu. Ona, “Hiç değilse yarenlerinin hatırına hırka giy” demişler, o ise, “Eğer kıyafetin (hırka giymenin) bir işe yarayacağını bilseydim, erimiş demirden bir kıyafet yapardım. Ancak hakikatte itibar hırkaya değil, yanık kalbedir -yani hırkanın elinden bir şey gelmez, gönül ateşi gerekir-” şeklinde karşılık vermiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî'nin kızkardeşinin oğlu ve müridi, Hâris el-Muhâsibî'nin de öğrencisiydi. Hicrî 297 yılında, 90 yaşında vefat ettiği söylenir.

**f. Zünnûn el-Mısırî:** Mısırlıdır. Fıkıh alanında, meşhur bir fakih olan Mâlik b. Enes'in öğrencisiydi. Molla Câmî, onu sûfîlerin önderi olarak adlandırmıştır. Zünnûn el-Mısırî, simge ve şifre kullanan ve aynı zamanda irfanî

mesleleri ehil kimselerin anlayabileceği, bilgisiz kişilerin ise hiçbir şey anlayamayacağı şekilde simgesel temimlerle ortaya koyan ilk kişidir. Bu yöntem zamanla yaygınlaştı, irfanî anlamlar gazel şeklinde ve sembolik tabirlerle ifade edilmeye başlandı. Bazıları Yeni Eflatuncu felsefenin öğretilerinden birçoğunun Zünnûn el-Mısırî aracılığıyla irfan ve tasavvufa girdiğine inanmaktadırlar.<sup>46</sup> Zünnûn el-Mısırî, hicrî 240 ile 250 yılları arasında vefat etmiştir.

**g. Sehl b. Abdullah Tüsterî:** Ariflerin ve sûfilerin önde gelenlerinden. Aslen Şüşter (Tüster)lidir. Nefsle mücahedeyi esas alan bir grup arif, onun adını alarak “Sehliyye” şeklinde adlandırılmışlardır. Mekke’de Zünnûn el-Mısırî ile görüşmüştür. Tüsterî, hicrî 283 veya 293 yılında vefat etmiştir.

**h. Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc:** Aslen Şiraz’a bağlı Beyzâ şehrinde doğmuş, ancak Irak’ta büyümüştür. Hallâc, Müslüman ariflerin en çok ses çıkaranıdır ve hakkında tartışma koparanıdır. Birçok şathiyât söylemiştir. Küfür, irtidat ve tanrılık iddiasıyla itham edildi. Fakihler onu tekfir ederek kâfir saydılar ve Abbâsî halifesi Muktedir döneminde de idam edildi. Arifler onu sırları ifşa etmekle suçlamaktadırlar. Hâfız-ı Şirâzî bir şiirinde bu konuya şöyle değinmektedir:

*Dedi: o dost ki kendisinden darağacı oldu serfiraz  
Cürmü, etmekmiş sırları aşikâr*

Bazıları onu hokkabaz ve büyücü birisi olarak kabul ederler. Arifler ise onu temize çıkarmakta, onun ve

<sup>46</sup> *Târîh-i Tasavvuf der İslâm*, s. 55.

Bâyezîd-i Bistâmî'nin küfür kokan sözlerinin sekr durumunda ve kendinden geçmiş halde söylendiğini ileri sürerler.

Arifler, Hallâc-ı Mansûr'u “şehit” olarak anarlar. Hallâc, hicrî 306 veya 309 yılında darağacında asılarak idam edildi.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> *İlel-i Girâyeş be Maddigerî* adlı eserin sekizinci baskısının ön-sözünde Hallâc ile ilgili nispeten ayrıntılı şekilde söz ettik ve onu materyalist olarak tanıtmaya çalışan çağdaş materyalistlerin görüşünü çürüttük.



## BEŞİNCİ ve ALTINCI DERSLER

### İslâmî İrfanın Kısa Tarihçesi-2

#### Hicrî Dördüncü Yüzyıl Ârifleri

a. **Ebû Bekr eş-Şiblî:** Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğrencisi ve müridi olup Hallâc-ı Mansûr'u da idrak etmiştir. Meşhur ariflerdendir. Aslen Horasanlıdır. *Razvatü'l-Cennât*'ta ve diğer biyografi kitaplarında ondan birçok ârifâne şiir ve söz nakledilmiştir. Hâce Abdullah Ensârî onunla ilgili olarak şöyle demiştir: “Sözlerinde simge kullanan ilk kişi Zünnûn-i Mısri idi. Cüneyd gelince, bu ilme bir düzen getirdi, genişletti ve bu ilim alanında kitaplar te'lif etti. Sıra Şiblî'ye geldiğinde ise, o bu ilmi minberlere taşıdı.” Şiblî hicrî 334-344 yılları arasında 87 yaşında vefat etmiştir.

b. **Ebû Ali Ruzbârî:** Soyu Enuşirvan'a kadar ulaşır. Sâsânî asıllıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin mürididir. Ebu'l-Abbâs b. Şureyh'ten fıkıh, Sa'leb'den de edebiyat dersleri almıştır. Şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerini kendisinde toplayan ariflerdendir. Hicrî 322 yılında vefat etmiştir.

c. **Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî:** İrfan ve tasavvuf alanındaki temel, güvenilir ve eski metinlerden biri olan *el-Lumâ'* adlı eserin yazarıdır. Hicrî 378 yılında Tûs şehrinde vefat etmiştir. Tarikat şeyhlerinden birçoğu doğrudan veya

dolaylı olarak onun öğrencisi olmuşlardır. Bazıları Meşhed caddesinin aşağısında bulunan ve “pîr-i palanduz” (semerci pir) olarak tanınan türbenin Ebû Nasr Serrâc’a ait olduğunu iddia etmektedirler.<sup>48</sup>

**d. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî:** Horasanlı olan Serahsî, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin öğrencisi ve müridi, meşhur bir arif olan Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın ise hocasıdır. Hicrî 400 yılında vefat etmiştir.

**e. Ebû Abdullah Ruzbârî:** Ebû Ali Ruzbârî'nin kız kardeşinin oğludur. Bilâd-ı Şam ariflerindendir. Hicrî 369 yılında vefat etmiştir.

**f. Ebû Tâlib el-Mekkî:** Mekkî, daha çok irfan ve tasavvuf alanında yazdığı *Kûtû'l-Kulûb* adlı kitabıyla ün kazanmıştır. Bu eser basılmıştır. Ayrıca irfan ve tasavvuf alanındaki asil, güvenilir ve eski metinlerden biridir. Ebû Tâlib, aslen Cebel-i İran bölgesi içinde kalan şehirlerden birindendir. Yıllarca Mekke'de yaşadığı için “Mekkî” olarak tanınmıştır. Mekkî, hicrî 385 veya 386 yılında vefat etmiştir.

### Hicrî Beşinci Yüzyıl Arifleri

**a. Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî:** En tanınmış ariflerden biridir. Arifler ona ilginç ve şaşırtıcı hikâyeler nispet ederler. Mesela, Bâyezîd-i Bistâmî'nin kabrine gidecek ruhuyla temas kurduğu ve sorunlarını çözdüğünü iddia ederler. Mevlânâ bununla ilgi bir şiirinde şöyle demektedir:

<sup>48</sup> Serrâc, eyer yapan anlamındadır. Zamanla bu kelime semerci şekline dönüşmüştür.

*Ebu'l-Hasan, Bâyezîd'in vefatından yıllarca sonra geldi dünyaya  
Ara sıra kabrine giderdi, bezmeden otururdu kabrin başına  
huzurla*

*Ya şeyhin misali gözünün önüne gelirdi, ya da sözsüz müş-  
kili hallolurdu*

Mevlânâ, Mesnevî'de Ebu'l-Hasan'dan çok fazla söz etmiştir. Bu da ona aşırı ve derin bir sevgi beslediğini göstermektedir. Ayrıca meşhur filozof İbn Sînâ ve tanınmış arif Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr ile de görüştüğü söylenmektedir. Harakânî, hicrî 425 yılında dünyadan göçmüştür.

**b. Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr:** Ariflerin en meşhur ve sıcak-kanlılarından. İnce ve güzel rubâîleri vardır. Ona "Tasavvuf nedir?" diye sormuşlar. O da, tasavvuf "kafanda ne varsa bırakman, elinde olanı vermen ve sana gelenden kaçmandır" karşılığını vermiştir. Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr da İbn Sînâ ile görüşmüştür. Bir gün İbn Sînâ, Ebû Sa'îd'in vaaz meclisine katılır. Ebû Sa'îd amelin zarûretinden, ibâdet ve günahın etkilerinden söz etmektedir. İbn Sînâ, "Biz kendi amellerimize değil, Hakk'ın rahmetine güveniyoruz" sözüne atıfta bulunmak için orada şu rubâîyi söyler:

*Bizleriz, senin affına tevellâ eden  
İbâdet ve gûnahtan uzak duran  
Senin inayetine olduğu yerde  
Yapmamış yapmış gibi, yapmış da yapmış gibi olsun.*

Buna karşılık Ebû Sa'îd hemen şöyle der:

*Ey iyilik yapmamış ve kötülükler yapmış olan!  
Sonra da kurtuluşu için temennâda bulunan  
Affa güvenip bel bağlama ki asla  
Yapmamış yapmış gibi, yapmış da yapmamış gibi olmaz<sup>49</sup>*

<sup>49</sup> Nâme-i Dânişverân, İbn Sînâ'nın biyografisi ekleri.

Aşağıdaki rubâî de Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'a aittir:

*Yarın altı yön ortadan kalktığında  
Değerin, marifetinin değeri kadar olacak  
Güzel sıfatlı olmaya çalış ki  
Ceza gününde haşrin, sıfatla olacak*

Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr, hicrî 440 yılında vefat etmiştir.

c. **Ebû Ali Dakkâk-i Nişâburî:** Şeriat ve tarikat makamlarına ulaşmış ariflerden sayılır. Vaiz ve Kur'ân müfessiridir. Münacatlarda çok fazla ağladığından dolayı kendisine “ağıtçı şeyh” lakabı verilmiştir. Hicrî 405 veya 412 yılında vefat etmiştir.

d. **Ebu'l-Hasan Ali b. Osman Hücûvîrî:** İrfan alanındaki meşhur kitaplardan biri olan *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserin müellifidir. Bu eser son zamanlarda yayınlanmıştır. Hücûvîrî, hicrî 470 yılında vefat etmiştir.

e. **Hâce Abdullah Ensârî:** Arap asıllıdır ve meşhur büyük sahâbe Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin torunlarından. Hâce Abdullah Ensârî, ariflerin en tanınmış ve en abidlerinden biridir. Oldukça güzel ve fevkalade vecizeleri, münâcâtları ve rubâîleri vardır. Şöhreti de daha çok bu vecize, münâcât ve rubâîler sayesinde. Aşağıdaki özdeyiş ona aittir:

*Çocuklukta küçüksün, gençlikte sarhoş, yaşlılıkta gevşek  
Öyleyse ne zaman Allah'a tapacaksın?*

Aynı şekilde aşağıdaki sözler de ona aittir:

“Kötülüğe karşı kötülük yapmak köpeklik misali; iyiliğe karşı iyilik yapmak ise eşeklerin birbirini kaşması misalidir. Kötülüğe karşı iyilik yapmak da Hâce Abdullah Ensârî'nin işidir.”

Ayrıca aşağıdaki rubâî de ona aittir.

*Ayıptır kendini büyük görüp göstermek  
Cümle halk arasından kendini seçmek  
Göz bebeğinden öğrenmek gerek  
Herkesi görüp de kendini görmemeyi*

Hâce Abdullah Ensârî, Herat'ta doğmuştur. Hicrî 481 yılında aynı yerde vefat etmiş ve aynı yere defnedilmiştir. Bu yüzden de “Herat Piri” olarak meşhurdur.

Hâce Abdullah Ensârî çok sayıda kitap yazmıştır. Bu kitapların en bilineni, seyr u sülûkta ders kitabı olarak okutulan ve irfan kitaplarının en donanımlılarından biri olan *Menâzilu's-Sâirîn*'dir. Bu kitaba çok sayıda şerh yazılmıştır.

**f. İmam Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî:** İslâm âlimlerinin en tanınmışlarından. Ünü doğuya ve batıya yayılmıştır. Aklı ve nakli ilimlerle donanmış biriydi. Bağdâd Nizâmiye Medresesi'ne baş müderris oldu ve böylece döneminin en üst dinî ve ruhanî makamını elde etti. Ancak ne edindiği bilgilerin ne de elde ettiği makamın ruhunu doyurmadığını hissetti. Halktan uzaklaşarak nefsinin tezhîb ve tasfiye ile meşgul oldu. Bu sırada irfan ve tasavvufa yöneldi ve ömrünün sonuna kadar herhangi bir makam ve mevkiinin sorumluluğunu üstlenmedi. Ünlü eseri *İhyâ'u Ulûmi'd-dîn*'i riyâzet döneminden sonra te'lif etmiştir. Gazzâlî, hicrî 505 yılında asıl memleketi olan Tûs'da vefat etmiştir.

### Hicrî Altıncı Yüzyıl Ârifleri

**a. Aynu'l-Kudât el-Hemedânî:** Ariflerin en coşkulu ve heyecanlılarından biridir. Muhammed Gazzâlî'nin küçük

kardeşi Ahmed Gazzâlî'nin (kendisi de ariftir) mürididir. Birçok kitap te'lif etmiştir. Şathiyâttan uzak olmayan akıcı şiirleri vardır. Kendisini tekfir edip öldürmüşlerdir. Cesedini de yakmış ve küllerini rüzgâra savurmuşlardır. Hicrî 525-533 yılları arasında ölmüştür.

**b. Senâi-yi Gaznevî:** Ünlü bir şairdir. Şiirleri derin bir irfan içerir. Mevlânâ, *Mesnevî*'de onun sözlerine yer vermiş ve şerh etmiştir. Hicrî 6. yüzyılın ilk yarısında vefat etmiştir.

**c. Şeyh Ahmed-i Câmî:** "Jendepîl" (büyük fil) lakabıyla tanınır. Ariflerin ve mutasavvıfların tanınmışlarından. Kabri İran-Afganistan sınırı yakınlarında Türbet Câm'dadır. İrfan alanında şiirleri de vardır. Mesela, aşağıda yer alan korku ve ümit hakkındaki şiir onun rubâîlerinden biridir:

*Mağrurlanma, mert yiğitlerin merkebinin  
Sahra kayalığında ayaklarını kesmişler  
Ümitsiz de olma, şarap içen rindler  
Ansızın bir nağme ile menzile ulaşılar*

Câmî, aşağıdaki şiirde cimrilik ve müsriflik konusunda ölçülü olmayı işlemiştir:

*Keser gibi olma ve her şeyi kendi tarafına yontma  
Rende gibi de yaptığın işten nasipsiz kalma  
Mâişet işinde testereden ders al ki  
Birazını kendi tarafına çekerken, birazını da dağıtır*

Şeyh Ahmed-i Câmî yaklaşık hicrî 536 yılında vefat etmiştir.

**d. Abdulkâdir-i Geylânî:** İran'ın kuzey bölgesinde dünyaya gelmiştir. Ancak Bağdâd'da büyümüş ve ölümünden sonra da oraya defnedilmiştir. Bazılarına göre Geylânî, Gılanlı değil, Bağdâd'ın Cîl bölgesindendir. İslâm dünyasının en heyecanlı ve coşkulu şahsiyetlerinden biridir. Sûfilik silsilelerinden biri olan Kâdiriyye silsilesi ona bağlıdır. Kabri Bağdâd'dadır. O, hakkında birçok iddia ve abartının nakledildiği kimselerdendir. Hz. Hasan (a.s.)'ın soyundan gelen seyyidlerdendir. Hicrî 560 veya 561 yılında vefat etmiştir.

**e. Şeyh Rûzbihân-i Baklî-yi Şirâzî:** “Şeyh-i şattâh” lakabıyla tanınmıştır. Çünkü çok fazla şathiyât söylemiştir. Son dönemde bazı kitapları müsteşrikler tarafından basılıp yayınlanmıştır. Baklî, hicrî 606 yılında vefat etmiştir.

### Hicrî Yedinci Yüzyıl Ârifleri

Bu yüzyıl birçok değerli arif ve mutasavvıf yetiştirmiş bir asırdır. Biz, ölüm tarihlerine göre bu ariflerin bazılarından söz edeceğiz.

**a. Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ-i Harezmî:** Ariflerin meşhurlarından ve büyüklerindendir. Birçok silsile onda sonlanır. Şeyh Rûzbihân-i Baklî-yi Şirâzî'nin öğrencisi, müridi ve damadıdır. Birçok öğrenci yetiştirmiştir. Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn Veled de bunlardan biridir. Harezm'de yaşamıştır. Yaşadığı dönem Moğol saldırılarıyla eş zamanlıdır. Moğollar şehre saldırmak istedikleri zaman Şeyh Necmüddîn'e “Siz ve akrabalarınız şehirden ayrılabilir ve kendinizi kurtarabilirsiniz” diye bir mesaj gönderirler. Şeyh Necmüddîn, Moğolların bu mesajına, “Ben rahat günde bu insanların yanındaydım, şimdi de

zor günlerinde onları terk etmem” şeklinde karşılık vermiştir. Daha sonra silah kuşanmış ve halkla birlikte şehit oluncaya dek cesurca savaşmıştır. Bu olay hicrî 616 yılında gerçekleşmiştir.

**b. Şeyh Ferîdüddîn-i Attâr:** Ariflerin en büyüklerinden ve en üstünlerindendir. Nesir ve nazım tarzında te’lifleri vardır. Attâr’ın, İmam Ca’fer es-Sâdık (a.s.)’dan başlayarak İmam Muhammed Bâkır (a.s.) ile sonlandırdığı *Tezkiretül-Evliyâ* adlı eseri ariflerin ve mutasavvıfların hal tercümeleri alanında başlıca başvuru ve araştırma kaynaklarından biridir. Bu esere doğubilimciler de çok önem vermektedirler. Aynı şekilde onun *Mantıku’t-Tayr* adlı kitabı, irfan alanındaki şaheserlerden biridir. Mevlânâ, Attâr ve Senâî hakkında bir şiirinde şöyle demiştir:

*Attâr ruh idi, Senâî de onun iki gözü  
Biz de Senâî ve Attâr’ın izinden yürüdük*

Ayrıca farklı bir yerde şöyle demiştir:

*Aşkın yedi şehrini Attâr gezdi  
Biz ise hâlâ dönemecindeyiz bir sokağın*

Mevlânâ, aşkın yedi şehri ile Attâr’ın *Mantıku’t-Tayr*’da açıkladığı yedi vadiye atıf yapmıştır.

Mahmûd-i Şebüsterî, *Gülşen-i Râz* adlı eserinde Attâr ile ilgili şöyle demektedir:

*Ben kendi şairliğimden ar duymam  
Zira yüz asır geçse de Attâr gibisi gelmez*

Attâr, Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ’nın öğrencisi ve müridlerinden olan Mecdüddîn-i Bağdâdî’nin öğrencisi ve



mürididir. Ayrıca Attâr, yedinci yüzyıl şeyhlerinden ve Türbet Haydariyye şehrinde medfun olan Kutbüddîn Haydar'ın sohbetlerine de katılmıştır.

Attâr, Moğolların fitnesi sırasında vefat etmiştir. Bir söylentiye göre de Moğollar tarafından hicrî 626-628 yılları arasında öldürülmüştür.

**c. Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdi-yi Zencânî:** İrfan ve tasavvuf alanındaki nitelikli metinlerden biri olan *Avârifü'l-Me'ârif* adlı eserin sahibidir. Soyu Ebû Bekr'e ulaşır. Her yıl Mekke ve Medîne'ye gittiği rivayet edilir. Abdulkâdir Geylânî ile görüşmüş ve karşılıklı sohbet etmiştir.

Ünlü bir şair olan Şeyh Sa'dî-yi Şirâzî ve Kemâlüddîn İsmâîl-i İsfahânî onun müridleridir. Sa'dî, onun hakkında şöyle demektedir:

*Bana, bilge mürşid şeyh Şihâb  
Su üzerinde verdi iki nasihat  
Biri, nefste bencil olma  
Diğeri, toplulukta kötümser olma*

Sözü edilen Sühreverdi ile “Şeyh-i İsrâk” olarak tanınan ve hicrî 581-590 yılları arasında Haleb'de katledilen meşhur filozof Şeyh Şihâbüddîn-i Sühreverdi farklı kişilerdir.

Sühreverdi, hicrî 632 yılında doğru vefat etmiştir.

**d. İbnü'l-Fârız el-Mısırî:** Seçkin ariflerden biridir. Arapça yazdığı irfânî şiirleri son derece ince ve zariftirler. Divanı defalarca basılmış ve birçok alim tarafından da şerh yazılmıştır. Mısırî'nin dîvânını şerh edenlerinden biri, hicrî 9. yüzyılın tanınmış ariflerinden Abdurrahmân Câmî'dir.

Onun Arapça yazdığı irfânî şiirleri Hâfız-ı Şirâzî'nin Farsça yazdığı şiirleriyle kıyaslanabilir. Muhyiddîn-i Arabî

ona “Şiirlerine kendin bir şerh yaz” demiş, o ise “Sizin *Futuhât-ı Mekkiyye* kitabınız bu şiirlerin şerhidir” karşılığını vermiştir.

İbnü'l-Fârız sıradışı hallere sahip ariflerden biridir. Genellikle cezbe halinde olduğundan birçok şiirini de bu hal esnasında yazmıştır. İbnü'l-Fârız, hicrî 632 yılında vefat etmiştir.

**e. Muhyiddîn-i Arabî el-Hâtim et-Tâi-yi:** Hâtim et-Tâi'nin soyundandır. Endülüste doğmuş, ancak ömrünün büyük bölümünü Mekke ve Suriye'de geçirmiştir. Altıncı yüzyıl ariflerinden Şeyh Ebû Medyen el-Mağribî'nin öğrencisidir. Kurucusu olduğu tarikatın silsilesi bir vasıta ile Şeyh Abdulkâdir-i Geylânî'ye ulaşır.

İbnu'l-Arabî olarak da adlandırılan Muhyiddîn-i Arabî, kuşkusuz İslâm ariflerinin en büyüklerindendir. Ne kendisinden önce ne de kendisinden sonra hiç kimse onun seviyesine ulaşamamıştır. Bu yüzden de ona “Şeyh-i Ekber” lakabı verilmiştir.

İslâmî irfan, ortaya çıkışından itibaren asırdan asıra gelişmiş ve ilerlemiştir. Her yüzyılda –ifade edildiği gibi– büyük arifler ortaya çıkmış, bu arifler irfan ilmini geliştirip kalkındırmış, kaynaklarını ve varlıklarını çoğaltmışlardır. Bu gelişme ve ilerleme tedricî idi. Ancak hicrî 7. asırda İslâmî irfan ve tasavvuf, Muhyiddîn-i Arabî aracılığıyla büyük bir sıçrama gerçekleştirerek yetkinliğinin ve olgunluğunun en üst seviyesine ulaştı.

Muhyiddîn-i Arabî, irfan ilmini geçmişte eşî benzeri olmayan yeni aşamaya taşıdı. İrfan ilminin ikinci bölümü, yani nazarî ve felsefî bölümü Muhyiddîn-i Arabî tarafından kuruldu.

Kendisinden sonra gelen arifler genellikle onun sofrasının kırıntılarıyla beslenmişlerdir. Muhyiddîn-i Arabî, irfan ilmini yeni bir aşamaya taşımakla birlikte, yaşadığı dönemin olağanüstü ve şaşırtıcı şahsiyetlerinden de biridir. Oldukça ilginç bir insandır. Bundan dolayı da hakkında çelişkili görüşler ortaya atılmıştır.

Bazıları onu velî-i kâmil ve kutbu'l-aktâb olarak nitelendirirken, bazıları da küfürle suçlayacak kadar aşâğlamaktadırlar. Kimi zaman “mumiyyi'd-dîn” (dini öldüren), kimi zaman da “mahiye'd-dîn” (dini mahveden) olarak adlandırmışlardır. Ancak İslâm dünyasının büyük dâhisi ve filozofu Sadru'l-Müte'ellihîn, Muhyiddîn-i Arabî'ye son derece saygı duymakta ve değer vermektedir. Onun gözünde Muhyiddîn-i Arabî, İbn Sînâ'dan ve Fârâbî'den çok daha üstündür.

Muhyiddîn-i Arabî iki yüzden fazla kitap te'lif etmiştir. Kitaplarının birçoğu ve belki de nüshaları mevcut olan (yaklaşık otuz kitap) eserlerin tamamı yayınlanmıştır. Onun en önemli eserlerinden biri *Futuhât-ı Mekkiyye*'dir. Bu kitap oldukça hacimli olup gerçekte irfanî bir ansiklopedidir. Diğer önemli eseri ise *Fusûsu'l-Hikem*'dir. Bu kitabın hacmi her ne kadar az olsa da, içinde barındırdığı anlamlar açısından en ince ve derin irfanî bir metindir. Bu esere birçok şerhler yazılmıştır. Her asırda bu derin irfanî eseri anlamaya muktedir birkaç kişiden daha fazlası ortaya çıkmamıştır.

Muhyiddîn-i Arabî hicrî 638 yılında Şam'da vefat etmiş ve aynı yere gömülmüştür. Kabri günümüzde dahi çokça ziyaret edilir.

**f. Sadrüddîn Muhammed b. İshâk Konevî:** Türkiye'nin Konya şehrinde doğmuştur. Muhyiddîn-i Arabî'nin öğrencisi, müridi

ve üvey oğludur. Hâce Nasîruddîn-i Tûsî ve Mevlânâ'nın çağdaşıdır. Hâce Nasîruddîn-i Tûsî ile mektuplaşmış ve onun saygısını kazanmıştır. Ayrıca Konya'da Mevlânâ ile de aralarında samimiyet ve gönül bağı kurulmuştur. Konevî'nin cemaate imamlık yaptığı ve Mevlânâ'nın da arkasında namaz kıldığı aktarılmaktadır. Görünüşe göre, Mevlânâ onun öğrencisiymiş ve Mevlânâ'nın sözlerine yansımış olan Muhyiddîn-i Arabî irfanını ondan öğrenmiştir.

Nakledildiğine göre, Mevlânâ bir gün Konevî'nin dergâhına gider. Konevî oturduğu yerden kalkarak Mevlânâ'yı oturması için buyur eder. Mevlânâ sıradan bir yere oturur ve “Ben senin yerine oturursam, yarın mahşerde Allah’a ne cevap veririm?” der. Bunun üzerine Konevî minderi uzağa fırlatır ve “Senin oturmadığın mindere biz de asla oturmayız” der.

Konevî, Muhyiddîn-i Arabî'nin düşünce ve fikirlerinin en iyi şârihidir. Şayet o olmasaydı, Muhyiddîn-i Arabî anlaşılamazdı. Mevlânâ, Konevî'nin vesilesiyle İbn-i Arabî ekolüyle tanışmıştır. Mevlânâ'nın Konevî'nin öğrencisi olduğunun ifade edilmesi, görünüşe göre, Muhyiddîn-i Arabî'nin görüş ve düşüncelerini almasıyla ilgilidir. Nitekim Muhyiddîn-i Arabî'nin düşünceleri Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Şems* eserlerine yansımıştır. Konevî'nin kitapları son altı asırdır İslâmî felsefe ve irfan havzalarında ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Konevî'nin en çok bilinen eserleri *Miftâhu'l-Gayb*, *en-Nusûs* ve *el-Fukûk* adlı kitaplarıdır. Konevî hicrî 672 yılında (Mevlânâ'nın ve Hâce Nasîruddîn-i Tûsî'nin vefat ettiği yıl) veya hicrî 673 yılında vefat etmiştir.

**g. Celâleddîn Muhammed b. Muhammed-i Belhî-i Rûmî:** Mevlevî (ya da Mevlânâ) diye tanınmıştır. *Mesnevî*

adlı eseri dünyaya mal olmuştur. İslâm dünyasının en büyük ariflerindendir. Aynı zamanda dünyanın en dâhilerinden biridir. Soyu Ebû Bekir'e ulaşır. *Mesnevî* adlı eseri hikmet, ma'rifet, ruhî, sosyal ve irfanî ince nüktelerle dolu bir okyanustur. İran edebiyatının en büyük ve üstün şairlerinden biridir. Mevlânâ aslen Belhlidir. Çocukluğunda babasıyla birlikte Belh'ten ayrılmıştır. Babası onu beraberinde Mekke'ye götürmüş ve Kâ'be'yi ziyaret etmişlerdir. Bu sırada Nişabur'da Şeyh Ferîdüddîn-i Attâr ile görüşmüştür.

Mekke ziyaretinden döndükten sonra babasıyla birlikte Konya'ya gitmiş ve buraya yerleşmiştir. Mevlânâ ilk başlarda alim birisiydi ve meşhur arif Şems-i Tebrîzî ile karşılaşınca kadar kendisiyle aynı seviyede olan diğer alimler gibi ders vermekle meşguldü. Ancak Şems-i Tebrîzî ile karşılaşınca ona tutulup bağlandı ve her şeyi terk etti. Nitekim Mevlânâ'nın gazel divanı Şems'in adıyla. *Mesnevî*'de birçok yerde derin bir keder ve hasretle onu anar. Mevlânâ hicrî 672 yılında vefat etmiştir.

**b. Fahreddîn-i Irâkî-i Hemedânî:** Meşhur bir gazel-sera ve şairdir. Sadrüddîn Muhammed-i Konevî'nin öğrencisidir. Şeyh Şihâbüddîn-i Sühreverdi'nin yanında yetişmiş ve onun mürididir. Hicrî 688 yılında vefat etmiştir.

### Hicrî Sekizinci Yüzyıl Arifleri

**a. Alâüddeve Simnânî:** Önceleri saray idaresinde bürokrattı. Ancak sonraları ayrılarak arifler halkasına dahil oldu ve bütün servetini Allah yolunda harcadı. Çok sayıda kitap te'lif etmiştir. Nazarî irfan alanında kendine özgü görüşleri vardır ve bu görüşleri önemli irfan kitaplarında söz konusu edilmiştir. Hicrî 736 yılında vefat etmiştir.

Ünlü İranlı şair Hâcû-yi Kirmânî onun müridlerinden ve onunla ilgili olarak şu beyitleri söylemiştir:

*Her kim Ali'nin yoluyla âbâd oldu  
Hızır gibi hayat çeşmesine ulaştı  
Şeytanın vesvesesinden kurtuldu  
Alâüddevle Simnânî gibi oldu*

**b. Abdurrezzâk-ı Kâşânî:** Hicrî yedinci yüzyılın araştırmacı ariflerindendir. Muhyiddîn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve Hâce Abdullah'ın *Menâzilu's-Sâirîn* adlı eserlerini şerh etmiştir. Bu şerhlerin ikisi de basılmış ve araştırmacıların başvuru kaynaklarındandır.

*Ravzatü'l-Cennât*'ın müellifinin, Şeyh Abdurrezzâk Lâhicânî'nin hal tercümesinin zeylinde naklettiğine göre, Şehîd-i Sâni, Abdurrezzâk-ı Kâşânî'den övgüyle bahsetmiştir. Kâşânî ile Alâüddevle Simnânî arasında Muhyiddîn-i Arabî tarafından ortaya atılmış olan nazârî irfan meseleleri hakkında tartışma ve konuşmalar gerçekleşmiştir. Kâşânî, hicrî 735 yılında vefat etmiştir.

**c. Hâce Hâfız-ı Şirâzî:** Dünyaca tanınmış bir şair olmasına rağmen, elimizde yaşam öyküsü hakkında yeterince bilgi yoktur. Hakkında kesin olarak bilinen âlim, arif, hafız ve müfessir biri olduğudur. Aşağıdaki beyitlerde görüleceği gibi, kendisi de devamlı buna değinmiştir:

*Görmedim senin şiirinden daha güzelini Hâfız  
And olsun sinendeki Kur'ân'a*

\*\*\*

*Hâfız gibi Kur'ân'ı on dört rivayet üzere ezbere okusan da  
Yine de aşkın imdadına yetişmesi gerek*

\*\*\*

*Dünyadaki hafızlardan hiçbiri senin gibi bir araya getiremedi  
Hikmetlerin incelikleriyle Kur'ân'daki nükteleri*

Birçok şiirinde bunca tarikat pîrinden ve mürşidden söz etmiş olmasına rağmen, kendisinin mürşidi ve yetiştireninin kim olduğu belli değildir. Hâfız'ın şiirleri irfanın zirvesindedir ve çok az kişi bu şiirlerdeki irfânî incelikleri anlayabilir. Ondan sonra gelen ariflerin hepsi, Hâfız'ın yüce irfan makamlarını fiilen katettiğini itiraf etmişlerdir.

Büyük alimlerden bazıları, Hâfız'ın kimi beyitleri için şerh yazmışlardır. Örneğin, hicrî dokuzuncu asrın tanınmış filozoflarından biri olan Muhakkik Celâleddîn-i Devvânî, Hâfız'ın aşağıdaki beytini şerh etmek için bir risale yazmıştır:

*Pîrimiz, varlık kaleminin hata yapmadığını söyledi  
Hatayı örten temiz bakışa aferin*

Hâfız hicrî 791 yılında vefat etmiştir.<sup>50</sup>

**d. Şeyh Mahmûd-i Şebüsterî:** *Gülşen-i Râz* adlı irfânî manzumenin müellifidir. Bu manzume irfan alanında mükemmel eserlerden biri sayılır ve yazarının adını ebedileştirmiştir. Bu esere birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden belki de en güzeli Şeyh Muhammed Lâhicânî'nin yazdığı şerhtir. Bu şerh basılmış ve şu an mevcuttur. Şebüsterî yaklaşık hicrî 720 yılında vefat etmiştir.

<sup>50</sup> Hâfız, günümüzde İran'da Fars edebiyatının en çok beğenilen şairidir. Fırsatçı materyalistler Hâfız'dan materyalist veya en azından kuşkucu bir sima yaratmaya çalışmakta ve materyalist hedefler doğrultusunda onun popülaritesinden faydalanmayı istemektedirler. Biz, *Materyalizme Eğilim Nedenleri* kitabının sekizinci baskısının önsüzünde, bu açıdan Hallâc'dan söz ettiğimiz gibi Hâfız'dan da söz ettik.

e. **Seyyid Haydar Âmulî:** Araştırmacı ariflerdendir. *Câmiu'l-Esrâr* adında bir eser telif etmiştir. Bu eser Muhyiddîn-i Arabî tarafından ortaya konan nazarî irfan alanında en düzenli ve dakik kitaplardan biridir. Son zamanlarda oldukça güzel bir baskıyla yayınlanmıştır. Seyyid Haydar Âmulî'nin bir diğer kitabı da *Fusûsu'l-Hikem*'i şerh ettiği *Nassu'n-Nusûs*'tur. Ölüm tarihi tam olarak belli değildir.

f. **Abdulkerîm el-Cîlî:** Sekizinci yüzyılın ariflerinden olan Abdulkerîm el-Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil* adlı meşhur kitabın müellifidir. “İnsân-ı kâmil” konusu nazarî olarak ilk defa Muhyiddîn-i Arabî tarafından ortaya atıldı ve sonraki dönemlerde İslâmî irfanda bu konu önemli bir yer edindi.

Muhyiddîn-i Arabî'nin öğrencisi ve müridi olan Sadruddîn-i Konevî, *Miftâhu'l-Gayb* adlı kitapta bağımsız bir bölümde bu konudan söz etmiştir. Elimizdeki bilgilere göre, sadece iki arif sırf bu adla kitap telif etmiştir. Biri hicrî 2. asır ariflerinden olan Azîzüddîn Nesefî, diğeri de Abdulkerîm el-Cîlî'dir. Her iki kitap da insân-ı kâmil adıyla basılmıştır. Cîlî, hicrî 805 yılında vefat etmiştir. Ancak Abdulkerîm el-Cîlî'nin Bağdâd'a bağlı Cîl bölgesinden mi, yoksa Gılanlı mı olduğunu bilmemekteyiz.

### Hicrî Dokuzuncu Yüzyıl Arifleri

a. **Şah Nimetullah Velî:** Dokuzuncu yüzyılın meşhur arif ve mutasavvıflarındandır. Soyu Hz. Ali (a.s.)'a ulaşır. Çağımızda Nimetullahî silsilesi tasavvuf silsilelerinin en meşhurlarındandır. Şah Nimetullah Velî'nin kabri Kirman'ın Mahan ilçesindeki sûfîler mezarlığındadır. Doksan beş yıl



yaşadığı söylenir. Kimilerine göre hicrî 820 yılında, kimilerine göre ise hicrî 827 veya 834 yılında vefat etmiştir. Ömrünün büyük kısmı hicrî sekizinci yüzyılda geçmiştir. Ayrıca Hâfız-ı Şîrâzî ile de görüştüğü kaynaklarda yer almıştır. Kendisinden geriye birçok irfânî şiir kalmıştır.

**b. Sâinüddîn Ali Torke-i İsfehânî:** Araştırmacı ariflerdendir. Muhyiddîn-i Arabî'nin nazârî irfan kuramı üzerinde uzun süre çalışmış ve bu konuda uzmanlaşmış biridir. Günümüzde baskısı mevcut olan *Temhîdu'l-Kavâid* adlı eseri onun irfan alanındaki yetkinlik ve ehliyetinin delilidir. Bu eser kendisinden sonra gelen araştırmacıların sürekli yararlandığı ve kaynak olarak aldıkları eserlerden biri olmuştur.

**c. Muhammed b. Hamza Fenârî-i Rûmî:** Osmanlı ulemasından olan Molla Fenârî, donanımlı alimlerden biridir. Çok sayıda kitap te'lif etmiştir. İrfan alanındaki şöhretini daha çok Sadruddîn-i Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* eserine, *Misbâhu'l-Üns* adıyla yazmış olduğu şerh ile elde etmiştir.

Muhyiddîn-i Arabî'nin veya Sadruddîn-i Konevî'nin eserlerini şerh etmek herkesin becerebileceği bir iş değildir. Ancak Molla Fenârî bunu başarmıştır. Kendisinden sonra gelen araştırmacı arifler de bu şerhin değerini vurgulamışlardır.

Sözü edilen eser, son yüzyılın araştırmacı ariflerinden biri olan merhum Ağa Mirza Hâşim-i Reştî'nin hâşiyeleriyle birlikte Tahran'da taş baskı olarak basılmıştır. Maalesef baskının kötü oluşu sebebiyle Ağa Mirza Hâşim-i Reştî'ye ait hâşiyelerin bir kısmı okunamamaktadır.

**d. Şemsüddîn Muhammed Lâhicî-i Nurbahşî:** Mahmûd-i Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı eserinin şârihidir. Mîr

Sadrüddîn-i Deştakî ve Allâme Devvânî ile çağdaştır. Şiraz'da yaşamıştır. Kadî Nurullah'ın *Mecâlisü'l-Mü'minîn* adlı eserinde aktardığına göre, yaşadıkları dönemin en seçkin filozoflarından olan Mîr Sadrüddîn-i Deştakî ve Allâme Devvânî, Şemsüddîn Muhammed Lâhicî-i Nurbahşî'ye son derece ihtiram göstermişlerdir.

Şemsüddîn Muhammed Lâhicî-i Nurbahşî, İslâm hukukçuları tarihçesi bölümünde kendisinden söz edeceğimiz İbn Fahd el-Hillî'nin öğrencisi olan Seyyid Muhammed Nurbahşî'nin mürididir. Lâhicî, *Gülşen-i Râz*'ın şerhinin 698. sayfasında Seyyid Muhammed Nurbahşî'tan başlayarak Ma'rûf-i Kerhî'ye, ardından İmam Rızâ (a.s.)'a, ondan önceki İmamlara ve nihayet Hz. Muhammed (s.a.a)'ye ulaşan kendi dervişlik silsilesini zikretmekte ve bu silsileye "silsiletü'z-zeheb" adını vermektedir.

Lâhicî'nin şöhreti daha çok *Gülşen-i Râz*'a yazmış olduğu ve İslâmî irfan alanında en seçkin metinlerden biri sayılan şerh sebebiyledir. Lâhicî'nin söz konusu şerhin ön-sözünde yazdığına göre, hicrî 877 yılında bu şerhi te'lif etmeye başlamıştır. Lâhicî'nin ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. Ancak görünüşe göre, hicrî 900 yılından önce vefat etmiştir.

**e. Nûreddîn Abdurrahman Câmî:** Arap asıllıdır. Soyu hicrî 2. yüzyılın tanınmış fakihlerinden biri olan Muhammed b. Hasan Şeybânî'ye kadar uzanır. Câmî, kabiliyetli ve güçlü bir şairdir. Kendisi Fars edebiyatının son büyük tasavvuf şairi olarak kabul edilir.

İlk başlarda "Deştî" mahlasını kullanmıştır. Ancak Meşhed'e bağlı Câm vilâyetinde doğduğu ve Jendepil lakabıyla tanınan Ahmed-i Câmî'nin müridi olduğundan

dolayı mahlasını değiştirerek “Câmî” mahlasını almıştır. Câmî bu konuya bir şiirinde şöyle değinmektedir:

*Doğum yerim Câm ve kalemimin damlası  
Şeyhu'l-İslâm'ın kadehinin cür'asıdır  
Bu nedenle şiirler ceridesinde  
İki anlamda mahlasım Câmî'dir*

Câmî; nahiv, sarf, fıkıh, usûl, mantık, felsefe ve irfan gibi çeşitli ilim dallarında yüksek eğitim görmüş ve birçok kitap yazmıştır. Muhyiddîn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı şerhi, Fahreddîn-i Irâkî'nin *Lema'ât*'ına yazdığı şerhi, İbnu'l-Fârız'ın *Tâ'iyye* eserine yazdığı şerhi, Hz. Muhammed (s.a.a)'e övgü amacıyla yazılan *Kasîde-i Bürde*'nin şerhi, Ferezdak'ın Ali b. el-Hüseyin (a.s.)'ı met-hetmek için kaleme aldığı *Kasîde-i Mîmiyye*'nin şerhi, *Levâ'ih*, Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân*'ı tarzında yazmış olduğu *Bahâristan* ve ariflerin hal tercümelerini kalem aldığı *Nefehâtü'l-Üns* bunlardan bazılarıdır.

Câmî, tarikat bakımından, Nakşibendîlik tarikatının kurucusu olan Bahâüddîn Nakşibend'in mürididir. Ancak Seyyid Muhammed Nurbahş'ın müridi olmasına rağmen, tarihî kültürel kişiliği şeyhinden daha fazla öne çıkan Muhammed Lâhicî gibi, Câmî de Bahâüddîn Nakşibend'in müridi olmasına rağmen tarihî kültürel kişiliği şeyhinden çok daha fazla öne çıkmıştır. Bununla birlikte biz, bu kısa tarihçede irfan ve tasavvufun tarikat yönüyle değil, kültürel yönüyle ilgilendiğimiz ve bu yönü dik-kate aldığımız için Muhammed Lâhicî ve Abdurrahman Câmî'den kısaca söz etmeyi uygun gördük. Câmî, hicrî 898 yılında, 81 yaşında vefat etmiştir.

Buraya kadar anlatılanlarla, başlangıçtan hicrî 9. yüzyılın sonuna kadar irfan ve tasavvufun kısa tarihçesini anlatmış olduk. Ancak bu tarihten sonra bize göre irfan farklı bir şekle bürünmektedir. Bu tarihe kadar irfan alanında yetişen ilmî ve kültürel şahsiyetler tasavvufun resmî silsileleri içerisinde yer alır ve mutasavvıfların önde gelenleri tasavvufun önemli kültürel şahsiyetleri olarak kabul edilirler. Ayrıca irfanî açıdan önemli ve değerli eserler bu kişilere aittir. Ancak irfan ve tasavvuf bu tarihten itibaren farklı bir şekle bürünmektedir.

Öncelikle, bu tarihten sonra tasavvuf şeyhleri –hepsi veya çoğunluğu– kendilerinden önceki şeyhlerin sahip oldukları ilmî seçkinlik ve üstünlüğe sahip değillerdir. Belki de resmî tasavvufun bu tarihten itibaren daha çok usûl, yordam, görünüş ve zaman zaman da icat ettiği bid'atlere gark olduğu söylenebilir.

İkincisi, herhangi bir tasavvuf silsilesinin içerisinde yer almayan küçük bir grup, Muhyiddîn-i Arabî tarafından tasavvuf ilmine kazandırılan nazarî irfan alanında resmî mutasavvıflar içerisinde benzerleri bulunmayan şekilde uzmanlaşırlar.

Örneğin; hiçbir tasavvuf silsilesi içerisinde yer almalarına rağmen, hicrî 1050 yılında vefat eden Sadru'l-Müte'ellihîn, hicrî 1091 yılında vefat eden öğrencisi Feyz-i Kâşânî ve hicrî 1103 yılında ölen öğrencisinin öğrencisi Kadı Sa'îd Kûmî'nin, temelleri Muhyiddîn Arabî tarafından atılan nazarî irfan alanındaki bilgileri, kendileriyle aynı dönemde yaşayan tasavvuf büyüklerinin bilgilerinden daha fazladır. Bu akım çağımıza kadar devam etmiştir. Örneğin; son yüzyıl alimlerinden olan merhum Ağa Mirza Muhammed Rızâ Kumşei ve merhum Ağa Mirza

Hâşim-i Reştî fiilen herhangi bir tasavvuf silsilesi içerisinde yer almamalarına rağmen, nazarî irfan alanında uzmanlaşmış kişilerdir.

Bu akımın tohumları genel olarak nazarî irfanın temellerinin atıldığı ve irfanın felsefî bir şekle büründüğü Muhyiddîn-i Arabî ve Sadruddîn Konevî zamanından itibaren atılmıştır. Örneğin; daha önce hakkında kısaca bilgi verdiğimiz Muhammed b. Hamza Fenârî bu gruptandır. Ancak hicrî 10. yüzyıldan itibaren bu durum, yani esasen amelî irfan ve seyr u sülûk ehli olmayan ya da olsalar bile -ki çoğunlukla az ya da çok amelî irfan ehliydiler- tasavvuf silsilelerinin içinde yer almayan nazarî irfan alanında uzman bir grubun ortaya çıkışı tamamen belirgindir.

Üçüncüsü, hicrî 10. yüzyıldan itibaren Şî'a dünyasında, seyr u sülûk ve amelî irfan ehli olan ve resmî irfan ve tasavvuf silsileleri içerisinde yer almaksızın irfânî makamları en iyi şekilde kateden ve bu silsilelere herhangi bir ilgi göstermeyen ve onları bütünüyle veya kısmen hatalı olarak kabul eden kişi ve gruplara rastlamaktayız. Aynı zamanda fıkıhçı da olan bu grubun özelliklerinden biri de, seyr u sülûk usûl ve erkânıyla fıkıh usûl ve erkânı arasında tam bir uyum ve intibak sağlamış olmalarıdır. Bu akımın da bir tarihçesi vardır. Ancak şimdilik buna değinmeyeceğiz.

## YEDİNCİ, SEKİZİNCİ ve DOKUZUNCU DERSLER

### Menziller ve Makamlar

Arifler, gerçek irfan makamına ulaşabilmek için fiili olarak katedilmesi gereken birtakım menzil ve makamların olduğuna inanırlar ve bu menzil ve makamlar katedilmeden gerçek irfana ulaşmanın mümkün olmadığını ifade ederler.

İrfanın ilâhî hikmet ile ortak bir yönü olduğu gibi, farklı yönleri de vardır. İkisi arasındaki ortak yön, her ikisinin hedefinin de “Allah’ı tanıma bilgisi” (ma’rifetullah) olmasıdır. İrfan ve ilâhî hikmetin ayrıldıkları yön ise şu şekildedir: Öncelikle ilâhî hikmete göre hedef, ma’rifetullah’a özgü değildir; aksine hedef var olduğu şekliyle varlık nizamının bilgisidir. Filozofun hedefi olan bilgi (ma’rifet), Allah’ı tanıma bilgisinin önemli ana öğelerinden birini oluşturduğu bir düzen teşkil eder. Ancak irfan açısından hedef, Allah’ı tanıma bilgisiyle sınırlı ve bu bilgiye özgüdür.

İrfana göre, Allah bilgisi (ma’rifetullah), her şeyi tanıma bilgisidir. Her şeyin Allah bilgisi ışığında ve tevhîdî açıdan tanınması gerekir. Bu tür tanıma, Allah bilgisinin ayrıntılarındanır.

İkincisi; filozof açısından ideal bilgi, bir matematikçinin matematik problemleri üzerinde düşünmesiyle ortaya çıkan bilginin benzeri olan fikrî ve zihnî bilgidir. Ancak arif açısından ideal bilgi, deney yapan biri açısından laboratuvar ortamında ortaya çıkan bilginin benzeri olan huzûrî ve şuhûdî bilgidir. Filozof ilme'l-yakîn'i talep eder, arif ise aynе'l-yakîn'i talep eder.

Üçüncüsü, filozofun kullandığı araçlar akıl, istidlâl ve delildir. Ancak arifin kullandığı araçlar kalp ve nefsin tasfiyesi, tehzîbi ve güçlendirilmesidir. Filozof zihninin dürbününü harekete geçirmeyi ve âlemin nizamını bu dürbünle incelemeyi ister. Ancak arif, bütün varlığıyla hareket etmeyi ve varlığın künhüne ve hakikate varmayı, denize ulaşan damla gibi hakikate ulaşmayı ister.

Filozofa göre, insanın fitrî ve ulaşmak istediği yetkinliği, anlamaktadır. Arife göre ise bu yetkinlik, ulaşmaktadır. Filozofa göre eksik insan, câhil insanla denktir. Arife göre ise eksik insan, kendi aslından uzak ve ayrı düşmüş insandır.

Yetkinliğin anlamada değil, ulaşmakta olduğunu ileri süren arif, asıl maksada ve hakikî irfana ulaşmak için bir dizi menzillerden, merhalelerden ve makamlardan geçmeyi gerekli ve zarurî görür. Buna da “seyru sülûk” adını verir.

İrfan ile ilgili yazılan kitaplarda bu menzil ve makamlardan ayrıntılı olarak söz edilmiştir. Ancak bizim burada özet halinde dahi olsa bunları açıklamamız mümkün değildir. Fakat kısaca değinmiş olmak amacıyla, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin dokuzuncu nematından faydalanmamız doğru ve uygun olacaktır.

İbn Sînâ arif değil, filozoftur; ancak kuru bir filozof değildir. Özellikle hayatının son zamanlarında irfana yönelmiş ve *el-İşârât*'ın –ki görünüşe göre son eseridir– bir bölümünü “Ariflerin Makamları” konusuna ayırmıştır.

Biz, ariflerin eserlerinden bir şeyleri tercüme ve aktarma yerine, olağanüstü güzel ve nefis olan bu bölümün bir özetini sunmayı tercih ediyoruz.

\* \* \*

### Tanım

“Dünya nimetlerinden yüz çeviren kimse, ‘zâhid’ olarak adlandırılır. Namaz, oruç vb. türden ibâdetleri yerine getirmeye özen gösteren kişi, ‘âbid’ olarak anılır. Benliğini Allah’tan başkasına yönelmekten alıkoyan ve Hakk’ın nurunun kendisinde parlaması için kutsal aleme yönlendirene ‘ârif’ adı verilir. Elbette bazen bu unvanlardan ikisi veya her üçü bir kişide toplanır.”

İbn Sînâ burada zâhid, âbid ve ârifi tanımlamakla birlikte, aynı zamanda zühhd, ibâdet ve irfanı da tanımlamıştır. Zira zâhid olarak zâhidi, âbid olarak âbidi ve ârif olması açısından ârifi tanımak zühhd, ibâdet ve irfanı tanımlamayı gerektirir.

Öyleyse anlatılanlardan çıkarılan sonuca göre zühhd, dünyevî arzulara yüz çevirmekten; ibâdet, namaz, oruç, Kur’ân okumak vb. özel amelleri yapmaktan; irfan ise zihni Allah’tan başkasından vazgeçirmekten ve Hakk’ın nurunun kalbi aydınlatması için tamamen Hakk’ın zâtına yönelmekten ibarettir.

Son cümlede önemli bir noktaya değinilmiş, bazen bunların bir kısmının diğerleriyle birleştiği ifade edilmiştir. O



halde bir insanın aynı anda hem zâhid, hem de âbid olması veya hem âbid hem de ârif olması veya hem zâhid, hem de ârif olması ya da hem zâhid, hem ârif hem de âbid olması mümkündür. Ancak İbn Sînâ bu konuda bir açıklama yapmamıştır. Elbette Şeyh bununla, bir insanın zâhid veya âbid olup ancak ârif olmasının mümkün olduğunu, fakat ârif olup da zâhid ve âbid olmamasının mümkün olmadığını kastetmiştir.

Konu şöyle açıklanabilir; zâhid ve âbid arasında ek-sik girişimcilik (*umum ve husus min vech*) ilişkisi mevcuttur. Buna göre, birinin zâhid olup da âbid olmaması veya âbid olup da zâhid olmaması ya da hem âbid olması, hem de zâhid olması mümkündür. Bütün bunlar açıktır. Ancak ârifle zâhid ve âbid arasında tam girişimcilik (*umum ve husus mutlak*) ilişkisi mevcuttur. Yani her ârif aynı zamanda zâhid ve âbidir, ancak her zâhid veya her âbid ârif değildir.

Bununla beraber daha sonraki bölümde ifade edileceği üzere, ârifin zühdü ile ârif olmayanın zühdü iki farklı felsefeye sahiptir. Arif olmayan zâhidin zühdünün felsefesi başka bir şeydir, ârif olan zâhidin zühdünün felsefesi ise başka bir şeydir. Aynı şekilde ârifin ibâdet felsefesi başka bir şey, ârif olmayanın ibâdet felsefesi daha farklı bir şeydir. Ayrıca ârifin zühdünün ve ibâdetinin ruh ve mâhiyeti de ârif olmayanın zühdünün ve ibâdetinin ruh ve mâhiyetinden farklıdır.

“Arif olmayanın zühdü, adeta âhiret malını almak için dünya malını verdiği bir tür muâmeledir. Ama ârifin zühdü, kalbi Hakk’tan alıkoyan her şeyden arındırmaktır. Arif olmayanın ibâdeti de ücret karşılığında çalışmak türünden bir çeşit muâmeledir. Sanki âhirette ecir ve

sevaplardan oluşan karşılığını almak için dünya hayatında bir ücret karşılığında çalışır. Fakat ârifin ibâdeti, gurur ve aldanmışlık aleminden vazgeçerek Hakk'ın sahasına yönelmek için ruhun bir tür temrin ve egzersizidir. Böylece bu temrin tekrarlanarak bu yöne çekilmesi hedeflenir.”

### Arifin Hedefi

“Arif, Hakk'ı, Hakk'tan başka bir şey için değil, Hakk'ın kendisi için ister ve hiçbir şeyi Hakk'ı bilme ve tanımaya tercih etmez. Hakk'a ibâdet etmesi, sadece O'nun ibâdete lâyık olması sebebiyledir. Ayrıca ibâdet, bir şeyi arzu etme veya bir şeyden korkma sebebiyle değil, aksine özü gereği asil ve değerli bir ilişki olması nedeniyledir.”

Yukarıdaki metinle ifade edilmek istenen şudur: Arif, hedef açısından “muvahhid”dir, sadece Allah'ı ister. Ancak o, Allah'ı dünyevî ve uhrevî nimetleri aracılığıyla istemez. Zira böyle bir durumda onun kendisi için istediği sadece bu nimetlerdir ve Allah, bunlara ulaşmak için bir öncül ve araçtır. O halde gerçek ibâdet edilen ve istenilen bu nimetlerdir ve aslında gerçek ma'bûd ve matlûb nefstir. Çünkü bu nimetleri nefsi tatmin etmek için ister.

Arif istediği her şeyi Allah için ister. Şayet Allah'ın nimetlerini istiyorsa, o nimetler Allah tarafından verildiği ve O'nun inayeti, ikramı ve lütfu olduğu için ister. O halde ârif olmayan, Allah'ı nimetleri için ister, ârif ise Allah'ın nimetlerini Allah için ister.

Burada, “Arif Allah'ı bir şey için istemiyorsa o halde neden O'na ibâdet ediyor? Yoksa her ibâdet bir hedef

için değil midir?” şeklinde bir soru ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ bu soruyu şöyle yanıtlar: Arifin hedefi ve ârifi ibâdet etmeye yönlendiren unsur, iki şeyden biridir. Biri, Allah'ın zâtî olarak ibâdet edilmeye lâayık olmasıdır. Yani insanın bir kişide veya şeyde bir kemâl görüp de bunun sonucunda o şeyi övmesi gibi, Allah da ibâdete layık olduğu için ona ibâdet eder. “Senin bu övgüyle hedefin nedir? Bu övgünün ne faydası vardır?” diye sorarlarsa, “Ben bu kişiyi ve bu şeyi fayda beklentisiyle övmedim, sadece onu gerçekten övgüye değer olduğu için övdüm” der. Her alanda kahramanlara yöneltilen övgüler bu türdendir.

Arifin ibâdet etmedeki bir diğer hedefi ise, ibâdetin kendi liyâkati, yani ibâdetin zâtî güzelliği ve asâletidir. İbâdet, kul ile Allah arasında bir ilişki ve münasebet olduğundan, yapılması doğru ve uygun olan bir iştir. Öyleyse her ibâdetin bir amaç veya korku nedeniyle yapılması gerekmez.

Nitekim, İmam Ali (a.s.)’dan aktarılan meşhur “İlâhî! Ben sana ateşten korktuğum için veya cennet arzusuyla ibâdet etmedim; aksine seni ibâdete layık gördüm ve ibâdet ettim” cümlesi ibâdetin, ma'bûdun liyâkati sebebiyle olduğunu ifade etmektedir.

Arifler, insanın yaşamdaki veya ibâdet hakkındaki hedef ve idealinin Hakk'ın zâtı dışında başka bir şey olması halinde, bunun bir türk şirk olduğu konusu üzerinde önemle durmakta ve vurgulamaktadırlar. Arifler yüzde yüz bu şirke karşıdırlar. Bu konuyla ilgili çok ince ve nefis sözler söylemişlerdir. Biz burada sadece, Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân* adlı manzumesinde Gazneli Mahmud

ve Ayaz ile ilgili bir hikâye içerisinde aktardığı bir temsille yetineceğiz:

Biri Gazne sultanını tenkit etti  
 Ne tuhaf! Ayaz hiç de güzel değil  
 Ne kokusu ne de rengi olmayan güle  
 Bülbülün sevdalanması garip değil mi?  
 Başka biri bu olup biteni Mahmud'a anlattı  
 Sultan bunu duyunca çok üzüldü  
 Ey efendi! Benim aşkım güzel huyunadır onun  
 Güzel boyuna posuna değil, dedi  
 Duydum ki dar bir yolda bir deve yıkılmış  
 Taşdığı inci sandığı düşerek kırılmış  
 Bunu gören hükümdar yağma için şehre doğru hareket işa-  
 reti vermiş  
 Ve atını hızla oraya doğru sürmüş  
 Süvariler inci ve mercan peşine düşmüşler  
 Yağma için sultanın etrafından ayrılmışlar  
 Sultanın arkasında Ayaz dışında  
 Güçlü hizmetçilerden hiçbiri kalmamış  
 Sultan etrafına bakınca sadece onu görmüş  
 Ayaz'ı görünce gül misali açmış  
 Ey! Kıvrım kıvrım sümbüllü  
 Yağmadan ne getirdin? demiş  
 Ayaz, 'hiç' demiş  
 Ben senin ardından at sürüyordum  
 Hizmetini bırakıp nimete gitmedim

Sa'dî bu hikâyeyi aktardıktan sonra kendi asıl mak-  
 sadını şu şekilde açıklar:

Şayet dostlukta gözün, dostun başış ve ihsanındaysa  
 Sen kendinin esirisin, dostun değil  
 Tarikata aykırıdır, evliyânın  
 Allah'tan, O'ndan başkasını istemeleri

## Birinci Menzil

“Ariflerin seyr u sülûkunun birinci menzili, onların “irade” olarak adlandırdıkları şeydir ve bu, delil veya ibâdet etme ve iman neticesinde hakikatın sağlam kulpuna sımsıkı tutunabilmek için insanda ortaya çıkan bir tür şevk, eğilim ve rağbetten ibarettir. Böylelikle ruhu ve bâtını hakikate ulaşmak için harekete geçer.”

Bir bakıma bilkuvve irfanın tamamının kendisinde mevcut olduğu seyr u sülûkun birinci menzili hakkında biraz daha bilgi vermemiz gerekir.

Arifler öncelikle “Sonlar, başlangıçlara geri döndürür” cümlesiyle ifade ettikleri bir esasa inanmaktadırlar. Sonun başlangıçla aynı ve özdeş olmak istemesi halinde iki varsayımın mümkün olduğu kesindir. Biri, hareketin doğru bir çizgi üzerinde olması ve hareket eden şey belirli bir noktaya ulaştıktan sonra yön değiştirmesi ve geldiği yoldan geri dönmesidir. Felsefede bu tür bir yön değiştirmenin, hissedilmese dahi durağanlığın araya girmesini gerektirdiği ispatlanmıştır. Ayrıca bu iki hareket birbirine zıttır. İkinci varsayım, hareketin, bütün aralıklarının belirli bir noktaya eşit uzaklıkta olduğu eğik bir çizgi üzerinde olmasıdır. Yani hareketin, dairenin yayı üzerinde gerçekleşmesidir.

Hareketin daire üzerinde gerçekleşmesi durumunda, doğal olarak başlangıç noktasında son bulacağı açıktır. Hareket eden şey, daire üzerindeki harekette önce başlangıç noktasından uzaklaşacak ve başlangıç noktasına en uzak noktaya ulaşacaktır. Bu nokta, başlangıç noktasından itibaren daire üzerinde çizilen bir çapın ulaşacağı noktadır. Hareket eden nesne, bu noktaya ulaşır ulaşmaz,

araya herhangi duraksama girmeksizin başlangıç noktasına dönüş başlar.

Arifler, hareketin başlangıç noktasından en uzak noktaya kadar olan güzergâhını “kavs-i nüzûl (iniş yayı)”, en uzak noktadan başlangıç noktasına kadar olan güzergâhı ise “kavs-ı su’ûd (yükseliş yayı)” olarak adlandırırlar. Eşyanın mebde’den, yani başlağıç noktasından en uzak noktaya olan hareketinin bir felsefesi vardır. Sözü edilen felsefe, filozofların deyimiyle, nedensellik ilkesi (illiyet bağı), âriflerin tabiriyle de tecelli ilkesidir. Her hâlükârda eşyanın kavs-i nüzûldeki hareketi, arkadan itilerek hareket etmeleri gibidir. Ancak eşyanın en uzak noktadan başlangıç noktasına kadar olan hareketinin farklı bir felsefesi vardır. Bu felsefe, her fer’in kendi aslına ve kaynağına dönme eğiliminde ve arzusunda olma ilkesidir. Farklı bir ifadeyle, her ayrılmışın, yalnız ve garip kalmışın kendi asıl vatanına kaçış ilkesidir. Ariflere göre bu eğilim insan da dahil olmak üzere varlığın bütün zerrelerinde vardır. Ancak insanda bazen gizli ve saklıdır. Meşguliyetler bu duygunun faaliyetini engeller. Bir dizi uyarımların sonucunda bu bâtinî eğilim ortaya çıkar. “İrade” olarak tabir edilen şey, bu eğilimin ortaya çıkışıdır.

Bu irade gerçekte uyumuş bir bilincin bir tür uyanışıdır. Abdurrezzâk-ı Kâşânî, *Menâzilü’s-Sâirin Şerhi*’nin hâşiyesinde basılan “İstılâhât” risâlesinde iradeyi tanım-larken şöyle der:

“İrade, kalbe düşen muhabbet ateşinden bir parça ateştir ve insanın, hakikatin haykırışlarına icabet etmesini gerektirir.”

Hâce Abdullah Ensârî, *Menâzilü’s Sâirîn*’de iradeyi şöyle tanımlar:

“İrade, insanın bilinçli, bilerek ve isteyerek hakikatın isteğine cevap vermesidir.”

Burada hatırlatılması gereken husus şudur: İrade burada ilk menzil olarak adlandırılmıştır. Ancak kastedilenin bidâyât, ebvâb, mu‘âmelât ve ahlâk olarak adlandırılan bir dizi diğer menziller silsilesinden sonraki menzil olduğudur. Yani ariflerin terminolojisinde “usûl” olarak adlandırıldığı ve gerçek irfanî hal ortaya çıktığı için irade ilk menzildir.

Mevlânâ “Sonlar, başlangıçlara geri dönüştür” ilkesini şu şekilde ifade eder:

*Parçaların yüzü bütüne doğrudur  
Bülbüllerin aşkı gülün yüzünedir  
Denizden olan, denize döner  
Nereden gelmişse yine oraya döner  
Dağ başından akıp giden azgın seller gibi  
Tenimizden aşka karışmış can da akıp gider*

Mevlânâ, *Mesnevî*’nin mukaddimesinde söze, sazlıktan ayrı ve uzak düştüğü için inleyen ve şikâyet eden “ney”in derdlerine kulak vermeye davetle başlıyor.

Mevlânâ gerçekte *Mesnevî*’nin ilk beyitlerinde ârifin ilk menzilini, yani yalnızlık ve ayrılık hissi ile iç içe olan asla dönme coşku ve arzusundan ibaret olan “irade”yi söz konusu etmektedir.

*Dinle ‘ney’i, çünkü hikâye etmekte  
Ayrılıklardan şikâyet etmekte  
Beni kamışlıktan kopardıklarından beri  
Feryadımdan kadın erkek herkes ağlayıp sızlamakta  
Ayrılıktan param parça olmuş bir sine isterim*

*Ki iştiyâk derdini anlatabileyim  
Kendi aslından uzak düşen kimse  
Yeniden o vuslat günlerini arar*

İbn Sînâ'nın, yukarıdaki ifade ile anlatmak istediği şudur: "İrade" uzak düşme, yalnızlık ve dayanaksız kalmış olma hissinden sonra, kendisiyle artık ne uzak düşme ve yalnızlık, ne de dayanaksız kalmış olma hissini olmadığı bir hakikate ulaşmak için insanda ortaya çıkan arzu ve eğilimdir.

### Temrin ve Riyâzet

"Ardından sıra eylem, temrîn ve riyâzete gelir. Riyâzet üç hedefe yöneliktir: Birincisi, mâsivâyı yol üzerinden uzaklaştırmak; ikincisi, nefs-i emmâre'yi nefs-i mutmainne'ye itaat ettirmek; üçüncüsü, farkındalık için bâtını yumuşatmak ve latifleştirmek."

Yükselişin başlangıcı olan irade merhalesinden sonra temrîn ve hazırlık merhalesi gelir. Bu hazırlık "riyâzet" sözcüğüyle ifade edilir. Günümüzde "riyâzet" kelimesi işkence ve eziyet etmek gibi bir anlama sahiptir. Bazı ekollerde esasen nefse işkence ve eziyet etmenin asaleti vardır. Bunun örneğini Hint yogilerinde görmekteyiz. Ancak İbn Sînâ'da riyâzet sözcüğü gerçek anlamına sahiptir.

Riyâzet, Arap dilinde aslında, serkeş tayı sakın davranması için eğitmek anlamında bir sözcüktür. Daha sonraları bedensel sporlar için kullanılmıştır. Günümüzde de Arap dilinde spora riyâzet denilmektedir. Ariflerin ıstılâhında ise ma'rîfet nurunun açığa çıkması ve parlaması için ruhu eğitmek ve hazırlamak anlamında kullanılır.



Her hâlûkârda riyâzet, burada ruhu eğitme ve hazırlama anlamında olup üç hedefe yöneliktir. Bu üç hedeften biri dışsal olgularla ilgilidir; yani gaflet nedenlerini ve meşguliyetlerini ortadan kaldırmaya ilişkindir. İkinci “nefs-i emmâreyi nefs-i mutmainneye itaat ettirmek” şeklinde ifade edilen derûnî yetilerin düzenlenmesi ve ruhî kargaşaların ortadan kaldırılmasıyla ilgilidir. Üçüncüsü, “taltîf-i sır” (sırrın latifleşmesi) şeklinde ifade edilen ruhun bâtınında bir tür niteliksel değişimlerle ilgilidir.

“Zühd, riyâzetin üç hedefinden ilkinde yardım eder (yani zühd, gaflet engellerinin, meşguliyetlerin ve nedenlerinin yoldan kaldırılmasına sebep olur). İkinci hedefe (yani nefs-i emmâreyi nefs-i mutmainneye itaat ettirmek, derûnî bir düzenin ortaya çıkışı ve ruhî kargaşaların ortadan kaldırılması) yardımcı olan birçok şey vardır. Biri, kalp huzuru ve tefekkür ile iç içe olması şartıyla ibâdettir. Diğeri, zihinsel yoğunlaşma oluşturan ve kendisiyle söylenen söz (örneğin okunan Kur’ân ayeti, dua, münâcât ve irfânî şiir) kalbe nüfuz etmesini sağlayan ruhânî anlamlarla uyumlu güzel ahenkli sestir. Üçüncüsü, temiz kalpli birinden açık ve anlaşılır bir beyanla, yumuşak ve etkili bir tonda ve yol gösterici şekilde duyulan öğüt verici sözdür. Ancak üçüncü hedefe (yani ruhun ince ve latif bir hale getirilmesi, kabalık ve sertliklerin derûndan çıkarılması) yardım eden şeylerden biri, latif ve zarif düşüncelerdir (dakik anlamların tasavvuru, ince ve latif düşünceler ruhun zerâfet, incelik ve letâfet kazanmasını sağlar). Diğeri cismî ve şehevî değil, aksine nefsânî ve ruhî aşk olması ve şehvetin değil, maşukun huy ve özelliklerinin güzelliği ve ölçölülüğünün hâkim olması şartıyla iffetli bir aşktır.”

“Daha sonra irade ve riyâzet belirli bir ölçüye ulaştığında, ârifte birtakım haz ve cezbelere ortaya çıkar. Sanki bir şimşek çıkmış ve ardından da hemen sönmüş gibi kalbine çok hoş ve güzel, ancak hızla geçen bir nur iner. Ariflerin ıstılâhında bu haller “evkât” (vakitler) olarak adlandırılır ve ârif riyâzette ilerledikçe bu haller artar”.

“Arif bu işte o kadar ilerler ki bu haller bazen riyâzet halleri dışında da kendisinde belirir. Öyle ki bir şeye kısacık bir bakış bile ruhuna kutsal alemleri hatırlatır ve cezbe hali belirir. Böylece neredeyse her şeyde Allah’ı görecektir bir noktaya ulaşır.”

“Arif bu merhale ve menzilde bulunduğu sürece, kendisinde beliren bu haller ona galebe çalar ve alışlagelen huzurunu kaçırmaz. Şayet biri yanında oturmuş ise doğal olarak onun hâlinin değiştiğini anlar.”

“Daha sonra mücâhede ve rizâyet işi “vakt”in “sekîne”ye dönüştüğü bir duruma ulaşır. Yani ara sıra ortaya çıkan ve huzuru altüst eden şey, zamanla tekrar edilme ve ruhunun onunla ünsiyeti sonucunda huzur ile iç içe geçer. Daha önce yabancı bir durum olan ve bir cezbe şeklinde ortaya çıkan şey, alışılmış bir duruma dönüşür. Çakan kıvılcım parlak bir aleme dönüşür. Bir tür kalıcı tanıma ve aşinalık oluşur. Sanki ârif sürekli Hakk’la beraber oturup kalkan arkadaşmış gibi olur. Sonsuz mutluluk içerisinde bundan faydalanır. Bu hal kaybolduğu zaman ise çok rahatsız olur.”

“Arif bu merhaleye ulaştığında, yine derûnî hallerin etkileri (sevinç veya üzüntü) onda belirir. Onun yakınında olan biri, arifteki belirtilerden bu halleri hissedebilir. Eğer bu tanıma daha fazla artarsa yavaş yavaş sonuçları dışta ortaya çıkar. Arif daha kâmil merhaleye ulaştığı zaman

mertebeleri kendinde toplar. Arif bu merhalede halktan gâib ve saklıyken (ruhu başka alemdedir) hazır ve başka yerdeyken halkın yanında mukîmdir.”

Bu cümle bize muttakîlerin efendisi Hz. Ali (a.s.)’ın her çağda var olan Allah dostarı hakkında Kumeyl b. Ziyâd’a hitabında buyurduğu sözleri hatırlatmaktadır:

“Gerçek bir basîretle birlikte ilim ve ma’rifet onların kalbinin derinliklerinden onlara hücum etmiştir. Yakîn ruhunu elde etmişlerdir. Refah içerisinde olanlar için zor ve katı olan, onlar için kolaydır. Câhillerin korktukları şeye alıştırtırlar. Ruhları en üst makamlara ulaştığı halde bedenleriyle halkın içinde yaşamaktadırlar.”<sup>51</sup>

“Arif bu menzilde bulunduğu sürece, bu hâlin ortaya çıkışı onun için gayri ihtiyârî bir durumdur. Ancak arif, bu hal kendi tasarrufu ve isteği ile gerçekleşinceye dek derece derece yükselir.”

“Ardından bu merhalenin de ötesine geçer. Artık Hakk’ı görmenin kendi isteğine bağlı olmadığı bir yere ulaşır. Çünkü artık o, eşyaya ibret ve farkındalık gözüyle bakmasa bile, gördüğü her şeyin gerisinde Allah’ı görür. Sonra Allah’tan gayri her şeyden yüz çevirir ve bütün benliğiyle Hakk’ın zâtına yönelir. Kendisini Hakk’a yakın görür, halbuki çevresindekiler onun bu halinden gafildirler.”

“Buraya kadarki her şey riyâzet merhalesi, mücâhede ve seyr u sülûk ile ilgiliydi. Arif artık maksada ulaşmıştır. Arif, bu halde nefsinin ve bâtınını, kendisinde Hakk’ın gördüğü saf ve parlatılmış bir ayna gibi görür. Arifin kalbine bu merhalede tavsif edilemez şekilde manevî lezzetler

<sup>51</sup> *Nehcü’l-Belâğa*, 147. söz.

yağar. Kendisine baktığında ve kendi varlığını hakkânî ve rabbânî gördüğünde ferahlık ve huzura kavuşur. Bu esnada aynaya bakıp da bazen aynaya yansıyan görüntüde ve bazen de o görüntüyü yansıtan aynanın kendisinde beliren kimse gibi, biri Hakk’a, diğeri kendisine olmak üzere iki bakış arasında kararsız ve tereddüttedir.”

“Sonraki merhalede ârif kendisinden bile gizlenir ve sadece Allah’ı görür. Bu merhalede ârif kendisini görse bile, aynanın kendisine değil, aynadaki görüntüye bakıldığı halde, yine de görüntüye bakmak aynaya bakmayı da gerektirdiği gibi, her bakışta, bakan kişinin de bir şekilde görünmesinden dolayıdır. Bu merhalede ârif artık Hakk’a vâsıl olmuş ve ârifin halktan Hakk’a yolculuğu son bulmuştur.”

Buraya kadar verilen bilgiler, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* adlı eserin dokuzuncu nematının bir bölümünün özetiydi.

Ayrıca hatırlatılması gereken bir husus daha vardır. Arifler dört çeşit yolculuğa inanırlar: Halktan Hakk’a yolculuk, Hakk’ta Hakk’la yolculuk, Hakk’tan halka Hakk ile yolculuk ve halkta Hakk ile yolculuk.

İlk yolculuk yaratılmışlardan Yaratıcı’ya doğrudur. İkinci yolculuk Yaratıcı’nın kendisindedir, yani bu merhalede ilâhî sıfat ve isimlerle tanışır ve bunlarla nitelenir. Üçüncü yolculukta Hakk’tan ayrılmaksızın yeniden halka geri döner, yani Allah ile olduğu halde irşad, uyarma ve doğru yolu göstermek için halka doğru geri döner. Dördüncü yolculuk Hakk ile birlikte halk arasında gerçekleşir. Bu yolculukta ârif halkla Hakk arasındadır. Onları Hakk’a doğru yönlendirmek için işlerini düzene koymakla uğraşır.

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinden özet halinde sunduğumuz bilgiler, bu dört yolculuğun ilkiyle ilgiliydi. İbn Sînâ kısaca ikinci seferden de söz etmiştir. Ancak biz bunlara değinmeyi gerekli görmüyoruz.

Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın şerhinde ifade ettiği gibi, İbn Sînâ birinci yolculuğu dokuz merhalede açıklamıştır. Dokuz merhalenin üçü yolculuğun başlangıcına, üç merhalesi başlangıçtan bitişine geçişe ve üç merhalesi ise maksada ulaşmaya ilişkindir. İbn Sînâ'nın sözleri üzerinde düşünmekle bu nokta aydınlanacaktır.

İbn Sînâ'nın, spor ve egzersiz anlamına gelen riyâzetten kastettiği, ârif tarafından gerçekleştirilen temrîn ve mücâhedelerdir. Bu mücâhedeler çok fazladır ve ârifin bazı menzilleri bu arada katetmesi gerekir. İbn Sînâ bu-rayı özet halinde geçmiştir, ancak ârifler ayrıntılı olarak bu konudan söz etmektedirler. Bu ayrıntıları irfan alanında kaleme alınan kitaplardan araştırmak gerekir.

## ONUNCU DERS

### Tasavvufî ve İrfânî Terimler

Biz, bu derste âriflerin kullandıkları terim ve ıstılahların bir bölümüne değinmek istiyoruz. Ariflerin kullandıkları birçok irfânî terim vardır. Ariflerin kullandıkları bu terimler hakkında bilgi edinmeden, hedeflerini ve maksatlarını anlamak mümkün değildir. Bu terimler ara sıra onların kastettiklerine zıt bir içerik ve anlam ifade edebilir. Ancak bu durum irfanın özelliklerindendir.

Her ilmin kullandığı bir dizi özel terim vardır. Zira genel örfe ait kavramlar ilmî maksatların anlaşılması için yeterli değildir. Bu yüzden ister istemez, her ilim dalında o ilimle uğraşanlar arasında bir takım özel sözcükler uzlaşımaya dayanan özel anlamlarıyla kullanılırlar. İrfan ilmi de bu kuralın dışında değildir.

Ayrıca âriflerin kendilerine özgü terimlere sahip olmaları sadece yukarıda ifade edilen sebepten dolayı değildir. Aynı zamanda onlar, tarikat hakkında bilgisi olmayan kişilerin kendi maksatlarından haberdar olmamaları konusunda ısrar etmektedirler. Zira âriflere göre, irfânî anlamlar ârif olmayanlar tarafından idrâk edilebilir değildir. Bu nedenle ârifler, diğer ilim ve fen sahiplerinin aksine, bilerek ve isteyerek kendi maksatlarını gizli tutmaya gerek duyarlar. Bu sebeple âriflerin terimleri, terimsel yönüne

ek olarak biraz da muammalıdır ve muammanın sırrını elde etmek gerekir.

Yukarıda yer alan iki meselenin dışında, işi daha da zorlaştıran üçüncü bir mesele daha söz konusudur. Bazı ârifler, en azından Melâmî olarak adlandırılan ârifler, seyr u sülûk merhalelerinde taayyünleri ortadan kaldırmak ve halk arasında ün kazanma ve övülme yerine kötü anılmak için söylemlerinde kasıtlı olarak ters riyâ yapmaya çalışırlar. Yani kötü oldukları halde kendilerini iyi göstermeyi isteyen riyâkârın aksine; onlar Allah ile aralarının iyi olmasını, ancak halkın onları kötü bilmesini ve böylece nefsten her türlü gösteriş ve kendini beğenmişlik mecâlinin alınmasını isterler.

Horasan âriflerinin çoğunluğunun Melâmî olduğu söylenir. Bazıları Hâfız-ı Şîrâzî'nin de Melâmî olduğu, şiirlerindeki “rindlik”, “kayıtsızlık”, “kalenderlik”, “aylaklık” vb. gibi kavramların Yaratıcı'ya değil, halka ilgisizlik anlamında olduğu görüşündedirler.

Hâfız, görünüşte kötü tanınma ve bâtında iyi olma hakkında çok sayıda şiir söylemiştir. Örneğin:

*Eğer aşk yolunun müridiysen adının kötüye çıkmasını düşünme  
Şeyh-i San'an bile hırkasını meyhaneye rehin bırakmıştı*

*San'an Şeyhi'nin meşhur hikâyesine değinilmektedir.  
Eğer ben davacıların kınamalarından korkacaksam  
Sarhoşluk ve rindlik yolunda asla ilerleyemem*

\*\*\*

*Acemî rindin zühdü âşikâr bir yoldur  
Ben ki âlemin rüsvasıyım, ne diye iyi olmayı düşüneyim*

\*\*\*

*Böylece mey-perestlikle görüntümü suya çizdim  
Ta ki kendimin hodperestlik görüntüsünü yok edeyim*

\*\*\*

*O şirin dervişin hali vakti daim hoş olsun ki sülûkun mer-  
halelerinde  
Meleklerin tesbîhini, zünnâr takanların arasında dahi zik-  
rediyordu*

Ancak Hâfız başka bir yerde riyâkârlık tezâhürü gibi  
fısk (Melâmîlik) tezâhürünü de mahkûm etmiştir:

*Ey gönül! Kurtuluşa giden bir yola hidâyet edeyim seni  
Aşk ve fıskınla iftihar etme, riyâkârane zühdünle de kibir-  
lenme*

Mevlânâ, Melâmîleri savunmak amacıyla bir şiirinde  
şöyle der:

*Adı kötüye çıkanlardan utanmamak gerek  
Sırlarına akıl erdirmek gerek  
Nice altın vardır ki erguvanî rengine boyanır  
Ta ki yağma ve zarara karşı güvende olsun*

Âriflerin ortaya attıkları ve fakihlerin hatalı bulduk-  
ları başlıca meselelerden biri budur. İslâm fıkhı riyâyı  
mahkûm ettiği ve bir tür şirk saydığı gibi, Melâmîliği  
de mahkûm etmekte ve mü'min kişinin kendi toplum-  
sal haysiyet ve şerefine lekeleme hakkına sahip olmadığı-  
nı belirtmektedir. Aynı şekilde birçok ârif de Melâmîliği  
mahkûm etmektedirler.

Yukarıdaki ifadelerle antılmak istenen, bazı ârifler ara-  
sında yaygın olan Melâmîlik yönteminin, onların kendi  
maksat, niyet ve hedeflerine zıt şeyler ortaya koymada  
özel bir kasıt gütmelerine sebep olmuştur. Bu durum



onların maksatlarının anlaşılmasını daha da güç bir hale getirmektedir.

Ariflerin öncülerinden olan Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*'de âriflerin gizemli ve üstü kapalı konuşmayı kasıtlı ve bilerek yaptıklarını; çünkü âlâkasız ve tecrübesiz kişilerin kendilerinin tavırları, halleri ve maksadları hakkında bilgi edinmelerini istemediklerini; zira âriflere göre, bunların bu kişiler tarafından anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Ariflerin kullandıkları terimler oldukça fazladır. Bu terimlerden bazıları nazarî irfana, yani irfânî dünya görüşü ve irfan ilminin varlık hakkındaki yorumuyla ilgilidir. Bu terimler filozofların kullandıkları terimlere benzer. Ayrıca bu terimler yeni ortaya çıkmışlardır. Muhyiddîn-i Arabî bu terimlerin hepsinin veya birçoğunun babasıdır ve feyz-i akdes, feyz-i mukaddes, vucûd-i münbasıt, hakku'l-mahlûk bih, hazerât-ı hamse, makâm-ı ahadiyyet, makâmı vâhidiyyet, makâm-ı gaybu'l-guyûb vb. türden terimleri anlamak da oldukça güçtür.

Bu terimlerin bazıları ise amelî irfana, yani seyr u sülûk merhalelerine ilişkindir. Bu terimler doğal olarak daha çok, insana ilişkindir. Psikolojik veya ahlâkî kavramlara benzerler ve aslında psikolojinin, daha doğrusu deneysel psikolojinin özel bir türüdür. Ariflere göre, bilfiil bu vadilere girmemiş ve nefsin bu hallerini yakından müşâhede ve mütâlaa etmemiş olan filozoflar, ruhbilimciler, dinbilimciler ya da toplumbilimciler bu meselelerde hüküm verme hakkına sahip değildirler. Kaldı ki, toplumun diğer sınıfları bu konularda asla söz söyleme hakkına sahip değildirler.

<sup>52</sup> Risale-i Kuşeyriyye, s. 33.

Nazarî irfan terimlerinin aksine, bu terimler eskidirler; en az hicrî 3. yüzyıla, yani Zünnûn-i Mısırî ve Bâyezîd-i Bistâmî'ye kadar uzanan bir geçmişe sahiptirler.

Şimdi de bu terimlerden bazılarını, Kuşeyrî ve diğer âriflerin eserlerinde yer aldığı şekliyle açıklayalım.

### Vakt

Önceki derste bu terimi İbn Sînâ'dan naklettik. Şimdi de söz konusu terimle ilgili âriflerin ifadelerine yer verelim. Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî'nin verdiği bilgilere göre, “vakt” kavramı nisbî ve izâfî bir kavramdır. Arife ârız olan her hal, özel bir davranışı gerektirir. Bu özel hal, özel bir davranışı gerektirmesi açısından o ârifin “vakt”i olarak adlandırılır. Elbette başka bir ârifin aynı hal içerisindeyken başka bir vakt'e sahip olması mümkündür veya o ârifin başka şartlarda başka bir vakt'e sahip olması ve başka bir vakt'in başka bir davranış ve görev gerektirmesi de mümkündür.

Arifin “vakt-şinas” olması, yani gâibden kendisine ârız olan hali ve o halle ilgili olarak yapması gereken görevi tanınması gerekir. Aynı şekil de ârif “vakt”i ganimet saymalıdır. Bu sebeple de ârif, “ibnu'l-vakt”tir, demişlerdir. Mevlânâ bununla ilgili olarak şöyle demektedir:

*Ey dost! Sûfî ibnu'l-vakt (vaktin oğlu) olmalıdır  
Zira “yarın” demek tarîkatın şartından değildir*

Vakt terimi Farsça irfânî şiirlerde “dem” veya “eyş-i nakd” olarak ifade edilen terimdir. Özellikle Hâfız “eyş-i nakd” ve zamanı ganimet sayma hakkında çok fazla söz söylemiştir.

Hâfız'ın sözlerinden, kendi günahları için bir bahane ve sebep yaratmak isteyen bilgisiz veya kötü niyetli kişiler, Hâfız'ın maksadının maddî hazcılığa davet ve geleceği, akıbeti, Allah'ı ve yarını unutmak, yani Avrupalıların "Epikürizm"<sup>53</sup> olarak adlandırdıkları şey olduğunu sanmış veya öyle göstermeye çalışmışlardır.

Zamanı ganimet sayma veya eyş-i nakd meselesi, Hâfız'ın şiirinin dayanak noktalarından biridir. Belki otuz defa ya da daha fazla bu anlam vurgulanmıştır. Kuşkusuz Hâfız'ın şiirlerinde şifreli söz söyleme ve deyim yerindeyse sembolik söz söyleme irfânî geleneğine çok fazla riayet edilmiş olmasına dikkatle, kuruntu oluşturan şiirlerden birçoğunun zâhiri bu bozuk anlama sahiptir. Ancak biz, bütün hepsi için karîne sayılabilecek birkaç beyite burada yer veriyoruz:

*Ben bade içsem de içmesem de kimseyi ilgilendirmez  
Sırrımın hâfızı ve kendi "vakt"imin ârifiyim*

\*\*\*

<sup>53</sup> Adını Antik Yunan filozofu Epikür'ün düşünce sisteminden alan Epikürizm, "Erdemler, insanın mutluluğunu sağladıkları ölçüde değerlidirler" düşüncesiyle hareket eder. Diğer bir ifadeyle, tamamen maddeci ve hazcı anlayışa sahip bir felsefe görüşüdür. Epikür'e göre insanın ruhu da bedeni ile birlikte ebedî olarak yok olacaktır. O halde sonu hiçlik olan bu alemde yaşayabileceğimiz bütün hazları yaşamalıyız. Öyle ki bu konuda bir sınırlandırmaya da gerek yoktur. Tanrı ve ölüm korkusu insanın mutlu olmasına bir engeldir. Bu korkular Epiküros'a göre anlamsızdır, çünkü Tanrı insanların işleriyle ilgilenmez. Ölümden de korkmamak gerekir, çünkü insanlar aslında ölümden değil, ölümden sonra başlarına gelecektен korkarlar. Ölünce bilinç ve şuur olmayacağından acı çekmek de olmayacaktır.

Kalk da sūfilik hırkasını harabâta götürelim  
Şath u tāmâtı hurâfât pazarına götürelim  
Günaha bulanmış hırkamızdan utanmak gerek  
Eğer bu ma'rifet ve bilgimize keramet dersek  
Gönül, vaktin değerini bilmez de bir şeyler yapmazsa  
Bu vakitlerin neticesinden çok mahcub oluruz elbet

\*\*\*

Seher vakti bir yolcu bir yerde yoldaşına  
Sürekli şu muammayı söyleyip duruyordu  
Ey sūfî! Şarap şişede kırk gün kalınca saf hale gelir  
Allah, her yeninde yüzlerce put bulunan hırkadan yüzlerce  
defa bîzârdır  
Hiç kimsede yaşam neşesi görmüyorum  
Ne derdli gönüle derman, ne de din derdi  
Gönüller karardı, umulur ki gayb âleminden  
Bir kandil yakar bir halvetnîşîn  
Ne Hâfız'da halvette ders için huzur kaldı  
Ne de alime ilmu'l-yakîn meclisi

Bu alanda Hâfız'ın iki yönlü şiirleri oldukça fazladır, örneğin;

Hayatın tadını çıkarmaya çalış  
Kesilince nasibi Âdem'in cennet ravzasını terk etti

Kuşeyrî bu terimle ilgili söyle demektedir:

“Sūfî kendi vakt'inin oğludur demeleri, sūfînin içinde bulunduğu hal zarfında daima kendisi için öncelikli olanı yapması anlamındadır. Aynı şekilde ‘Vakt, keskin kılıçtır’ demişlerdir. Yani vakt'in hükmü kesin ve keskindir, aksine davranılması ve ihlâl edilmesi öldürücüdür.”

## Hal ve Makâm

Ariflerin yaygın şekilde kullandıkları terimlerden biri de hal ve makâm terimidir. İstençsiz olarak ârîfin kalbine gelen şey “hal”, kesb ve elde ettiği şey “makâm”dır. Hal geçicidir, makâm ise kalıcıdır. Nitekim ârifler hallerin, çabuk sönen şimşek gibi olduğunu söylemişlerdir.

Hâfız bu durum hakkında şöyle demektedir:

*Seher vakti Leylâ'nın evinden bir ışık parladı  
Vah ki! Gönlü perişan Mecnûn'un can harmanını ne hale  
koydu*

Sa'dî ise bu konuda şöyle der:

*Birisi oğlu kaybolana (Ya'kûb Peygamber'e) sordu  
Ey temiz kalpli ve akıllı ihtiyâr!  
Mısır'dan gömleğinin kokusunu aldın da  
Kenan kuyusundayken neden onu görmedin?  
Ya'kûb, bizim “hal”imiz çakan şimşek gibidir  
Bir an görünür, bir an kaybolur  
Bazen arş-ı alâya otururum  
Bazen ayağımın arkasını göremem  
Eğer derviş aynı halde kalsaydı,  
İki âlemden de elini çekerdi*

Nitekim önceki derslerde *Nehcû'l-Belâğ'a* dan şu cümleyi nakletmiştik:

“Aklını diriltmiş, nefsinin ise öldürmüştür; böylece vücudundaki sertlikler ve kabalıklar incelmış, kalbinde şimşek misali bir nur çakmıştır ve bu nur yolunu aydınlatmıştır...”

Arifler, kalpte çakan bu şimşekleri parlıtların derece, mertebe, şiddeti ve süresindeki farklılıklara göre *levâih*, *levâmi'* ve *tevâlî* olarak adlandırırlar.

### Kabz ve Bast

Ariflere göre bu iki sözcük de özel bir anlam ve muhtevaya sahiptir. “Kabz”, ârifin ruhunun tutukluk ve daralma hali, “bast” ise ârifin ruhunun genişlik ve coşkunluk halidir. Arifler, kabz ve bast hallerinden ve bunların nedenleri hakkında çokça söz etmişlerdir.

### Cem‘ ve Fark

Bu iki sözcükte arifler tarafından oldukça fazla kullanılmaktadır. Kuşeyrî bu iki terimle ilgili şöyle der: “Kul tarafından gerçekleştirilen, kulun elde ettiği ve kulluk makamına yaraşan şey ‘fark’, ilkâlar gibi Allah tarafından olan şey ise ‘cem‘ ’ olarak adlandırılır. Allah’ın kulluk ve ibâdetine vâkıf kıldığı kişi fark makamında, Allah’ın inâyetlerini gösterdiği kişi ise cem‘ makamındadır.”

Hâfız bir şiirinde şöyle der:

*Akıl kulağıyla bu sözümü dinle ve eğlenmeye bak  
Zira bu sözü seher vakti gayb meleğinden işittim  
Düşünce dağınıklığından kurtul ki mutmain olasın  
Zira ehrimen uzaklaşınca, huzur meleği gelir*

### Gaybet ve Huzur

Gaybet, bazen ârifte ortaya çıkan halktan habersizlik halidir. Bu haldeyken ârif kendisinden ve etrafından habersizdir. Arifin kendisinden habersiz olması, Allah’ın huzurunda bulunmasından dolayıdır ve hal dili şu şekildedir:

*Seninle öylesine meşgulüm ki, ey cennet yüzlü!  
Kendi varlığımı hatırlamak dahi aklıma gelmiyor*

Bu haldeyken, yani Allah'ın huzurunda yer alma, kendinden ve çevresinden gâib olma halindeyken, ârifin etrafında önemli olayların gerçekleşmesi ve onun bunların farkına varmaması mümkündür.

Arifler bu konuda efsanevî hikâyeler naklederler. Kuşeyrî bu hikâyelerden birini aktarmakta ve şöyle demektedir:

“Ebû Hafs Haddâd Nişaburî'nin demircilik işini bırakmasına sebep olan olay şöyle başlar. Ebû Hafs dükkânında oturmuş ve işiyle meşguldü. Bu sırada birisi Kur'ân-ı Kerim'den bir ayet okudu. Ebû Hafs okunan ayeti işitince kalbine bir hal musallat oldu ve tamamen duygularından bîhaber hale geldi. Bu haldeyken elini ocağa sokup, kızgın demiri dışarı çıkardı. Çırağı ‘Ne yapıyorsun?’ diye feryat etti. Ebû Hafs kendine geldi ve olaydan sonra demircilik işini bıraktı.”

Aynı şekilde Kuşeyrî'nin aktardığı başka bir hikâye de şöyledir:

“Cüneyd eşiyle oturmakta olduğu bir sırada Şiblî yanına vardı. Cüneyd'in eşi kalkıp gitmek istedi. Cüneyd eşine ‘Şiblî senin burada bulunduğunun farkında olmayacak bir halde, otur’ dedi. Cüneyd'in eşi oturmaya devam etti. Cüneyd, Şiblî yavaş yavaş ağlamaya başlayınca kadar onunla konuştu. Cüneyd eşine dönerek ‘Şimdi kendini gizle, zira Şiblî kendine gelmekte’ dedi.”

Şu dizeler Hâfız'ın dudaklarından dökülür:

*İşittiğim her “haber” hayrete yol açtığından  
Bundan sonra ben, sâki ve “habersizlik” hali olacak*

Aynı şekilde Hâfız başka bir yerde şöyle der:

*Ey Hâfız! Vuslata ve huzura kavuşmak istiyorsan sevgili-  
den gafil olma*

*Sevgiliye kavuştuğun vakit onun dışında her şeyi terk et*

Arifler, namaz halindeyken Allah dostlarında ortaya çıkan, kendinden ve etrafından tamamen habersiz kalma halini bu şekilde yorumlarlar. Daha sonra da ifade edeceğimiz gibi, gaybetten daha üstün olan bir hal daha vardır ve Allah dostlarında meydana gelen şey de bu türdendir.

### Zevk, Şurb, Rey, Sekr

Zevk, tatmak anlamındadır. Arifler, bir şey hakkında ilmî bilgiye sahip olmanın cazibe ve çekiciliğe sahip olmadığına inanırlar. Zevk ve cezbe, tatmanın ayrıntılarından. İbn Sînâ *el-İşârât*'ın sekizinci nematının sonlarında bir münasebetle bu konuyu hatırlatmakta ve “iktidarsız erkek” örneğini vermektedir. İbn Sînâ, iktidarsız erkeğin cinsel içgüdüden yoksun olduğunu, bu lezzeti tatmadığını ve her ne kadar bu lezzet kendisi için tavsif edilse de onda bir istek ve arzu oluşturmadığını söyler.

Öyleyse zevk, lezzeti tatmaktır. İrfânî zevk ise tecellîler ve keşiflerden ortaya çıkan lezzetlerin huzurî olarak idrâk edilmesidir. İlk tatma “zevk”, devam etmesi “şurb/içme”, sarhoş olmak “sekr”, bununla dolmak ise “rey/kanmak”tır.

Arifler, zevk sonucunda ortaya çıkanın sekr değil, te-sakkür (sarhoş görünmek), şurb sonucunda ortaya çıkana ise sekr/sarhoşluk, ancak rey/kanma sonucunda ortaya çıkan halin sahv/ayıklık olduğuna inanırlar.

Bu münasebetle ariflerin kelimelerinde mey ve şaraptan çokça söz edilmiştir.

### Mahv, Mahk, Sahv

Arifler “mahv” ve “sahv” terimleri hakkında oldukça fazla konuşmuşlardır. Ariflerin mahv'dan kasıtları,



ârifin Hakk'ın zâtında yok olması ve kendinden geçerek fânîleşmesidir. Yani ondaki “ben” mahvolur ve o artık kendisini diğerleri gibi “ben” şeklinde idrâk etmez.

Eğer mahv hali “ben”in izlerinin de silindiği bir sınıra ulaşırsa “mahk” olarak adlandırılır. Mahv ve mahk, daha önce değinilen gaybet makâmından daha üstündür. Mahv ve mahk, yok olma ve fenâ'dır. Arifin fenâ' halinden bekâ' haline dönmesi mümkündür. Ancak bu, önceki hale düşmesi anlamında değil, aksine Allah'ın varlığında bekâ' bulması anlamındadır. Mahv halinin üstünde olan bu hali “sahv” olarak adlandırırlar.

### Havâtır

Arifler kalbe gelen ilkâ ve telkinleri “vâridât” olarak adlandırırlar. Bu vâridât, bazen kabz, bast, neşe ya da hüzn şeklinde, bazen de kelâm ve hitab şeklidir. Yani ârif, birisi içten kendisiyle konuşuyormuş gibi hisseder. Bu durumda bu vâridât “havâtır” şeklinde adlandırılır.

Arifler havâtır konusunda çok fazla açıklamalarda bulunmuşlardır. Onlar havâtırın bazen rahmânî, bazen şeytânî, bazen de nefsânî olduğunu söylerler. Arif için tehlike noktalarından biri bu hâtıralardır. Zira bazı sapma ve kaymaların sonucunda şeytanın insana musallat olması mümkündür. Nitekim Kur'an da bu konuyla ilgili olarak şöyle buyurur:

*“Doğrusu şeytanlar; sizinle mücadele etmeleri için dostlarına telkinde bulunurlar.”<sup>54</sup>*

<sup>54</sup> En'am, 121.

Bu nedenle ârifler, bu havâtırın rahmânî mi yoksa şeytânî mi olduğunu daha yetkin ve üstün bir insanın teşhis etmesi gerektiğini söylerler. Bu konuda temel ölçüt, kalbe gelen düşüncenin (hatırın) neyi emredip neyi yasakladığına bakılmasıdır. Eğer emrettiği veya yasakladığı şey, şeriatın emir ve yasaklarının aksineyse kesinlikle şeytânîdir. Kur’ân da bu konuda şöyle buyurmaktadır:

*“Şeytanların kimlere inmekte olduklarını size haber vereyim mi? Onlar, her günahkâr yalancıya inerler.”*<sup>55</sup>

### Kalb, Ruh ve Sır

Arifler insan canını, yani hayvânî ruhunu kimi zaman “nefs”, bazen “kalb”, kimi zaman “ruh” ve kimi zaman da “sır” olarak tabir ederler. İnsan canı şehvetlerin esiri olduğu sürece “nefs”, ilâhî ma’rifetlerin mekânı olacak bir merhaleye ulaştığında “kalb”, kendisinden ilâhî sevgi doğduğunda “ruh” ve şuhûd merhalesine ulaştığında ise “sır” olarak adlandırılır. Elbette arifler “sır” mertebesinden daha üstün mertebelerin de olduğuna inanırlar ve bu mertebeleri “hafî” ve “ahfâ” şeklinde adlandırırlar.

<sup>55</sup> Şuarâ’, 221-222.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM  
**AMELÎ HİKMET**



## BİRİNCİ ve İKİNCİ DERS

### Nazarî Hikmet ve Amelî Hikmetin Tanımı

Hikmet ve felsefeyi öteden beri iki bölüme ayırmışlardır: Nazarî hikmet ve amelî hikmet.

Başlangıçta nazarî hikmetin bize milyonlarca ışık yılı uzaklıkta olan filanca yıldız hakkındaki bilgi gibi sadece bilinmesi gereken bir hikmetten ibaret olduğu ve uygulamada işe yaramadığı; amelî hikmetin ise tıp, matematik ve geometri gibi uygulamalı konular hakkında bilgi sahibi olmaktan ibaret olduğu sanılabilir. Ancak bu tasavvur yanlıştır. Nazarî ve amelî hikmetin ölçütü başka bir şeydir. *Mantık-ı Şifâ*, *İlâhiyyât-ı Şifâ* ve *Mubâhasât* adlı kitaplarında verdiği bilgilerle bunu herkesten daha iyi açıklayan İbn Sînâ'dır. Ancak biz şimdilik bu derslerde İbn Sînâ'nın bu açıklamalarını inceleyecek ve eleştirebilecek bir konumda değiliz.

Burada nazarî ve amelî hikmetin ölçütü olarak söyleyebileceğimiz şudur: Nazarî hikmet, oldukları veya olabilecekleri şekliyle eşyanın durumu hakkında bilgi sahibi olmaktan ibarettir. Ancak amelî hikmet, insan fiillerinin (ihtiyârî fiillerinin) nasıl ve hangi minval üzere iyi olduğu ve olması gerektiği, nasıl ve hangi minval üzere kötü olduğu ve olmaması gerektiği hakkında bilgi sahibi

olmaktan ibarettir.<sup>56</sup> Örneğin, dünya bilge bir kaynaktan sâdır olmuştur veya tabîî bileşiklerin tamamı birkaç sınırlı unsurda sonlanır ya da onluk sayı sistemindeki çarpma ve bölme kuralı şöyle veya böyledir gibi konular nazarî hikmet alanında yer alır. Ancak,

*Hayat kargaşasında insanın*

*Değirmen taşının altında ezilen taş olması gerekir*

meselesi amelî hikmetin alanında yer alır.

Tek bir cümleyle; nazarî hikmet “var olan”lardan söz eder, amelî hikmet ise “gerekirler”den, olması ve olmaması zorunlu olanlardan. Nazarî hikmetin meseleleri haber cümleleri türündendir, amelî hikmetin meseleleri ise istek ve dilek (inşâî) cümleleri türündendir.

Amelî hikmet insanın teklif ve görevleri hakkındaki bilgiden ibarettir; yani insanın ilâhî ve beşerî kanunlar da dahil olmak üzere kanun bakımından değil, salt insan aklı bakımından bir dizi teklif ve görevlerinin olduğu varsayılmıştır.

O halde amelî hikmeti benimseyenler, insanın, amelî hikmetlerin ta kendisi olan bir dizi ödev ve görevlerinin olduğu ve aklın bunları keşfedebileceğine inanırlar.

Nazarî hikmet ilâhiyât, matematik ve fizik olmak üzere üçe ayrılır. Bu nedenle çok geniş bir alanı vardır. Beşerî ilimlerin büyük bölümünü kapsar. Ancak amelî hikmet ahlâk, tedbîr-i menzil (ev idaresi) ve toplum siyaseti olmak üzere üçe ayrılır. Görüldüğü gibi amelî hikmet sosyal

<sup>56</sup> *Usûl-i Felsefe* adlı eserin altıncı makalesinde “gerekirler”den söz edilmiştir. Ancak fiillerin gerekliliği, üstünlüğü ve mükemmelliğinden söz edilmemiştir.

bilimlerle sınırlıdır. Elbette sosyal bilimlerin hepsiyle değil, belki bir bölümüyle sınırlıdır.

Amelî hikmet çeşitli yönlerden sınırlıdır. Öncelikle insanla sınırlıdır ve insandan başkasını kapsamaz. İkincisi, insanın isteğe bağlı ve ihtiyârî fiillerine ilişkindir. O halde tıp, fizyoloji ve psikoloji alanı içerisinde yer alan istek dışı ve gayri ihtiyârî bedensel ve ruhî eylemleri kapsamaz. Üçüncüsü, insanın isteğe bağlı fiillerinin “gerekir”leriyle, yani bu fiillerin nasıl olması ve nasıl olmaması gerektiğiyle ilgilidir. Bu yüzden de hayal gücüyle (idrâk sisteminden) ve eğilimle (icrâî sistemden) değil, idrâk sistemine bağlı akıl gücüyle ve icrâî sisteme bağlı irade gücüyle uğraşır. Bu nedenle amelî hikmet, insanın seçim (ihtiyâr)inden, isteğe bağlı eyleminin öncüllerinden ve bu eyleminin gerçekleşmesi için hangi öncüllerin ortaya çıktığından söz etmez. Aynı şekilde seçimin mâhiyeti, bu mâhiyetin ne olduğu ve insanın mecbur mu yoksa serbest mi olduğu konusu üzerinde de durmaz. Bu tür konular amelî hikmetin kapsamında yer almaz; aksine psikoloji ve felsefenin alanına girer. Dördüncüsü, amelî hikmet “gerekir”lerin tamamından söz etmez. Yani bireysel ve göreceli “gerekir”lerden değil, türsel, tümel, mutlak ve insanî “gerekir”lerden söz eder.

Şimdi de son bölüm hakkında daha fazla bilgi verelim. İnsanın gerçekleştirdiği her isteğe bağlı (ihtiyârî) eylemin bir öncüller dizisi vardır. Öncelikle, insan bu eyleme dair bir tasavvura sahip olmalıdır. İkincisi, insanda o eylemi gerçekleştirmeye yönelik istek veya yapmamaktan dolayı korkunun ortaya çıkması gerekir. Üçüncüsü, insanın o eylemin faydalı olduğu veya bizzat fayda olduğunu ortaya koyan bir tür hükme, yargıya ve olumlamaya sahip

olması gerekir. Dördüncüsü, “O eylemi gerçekleştirmem gerekir mi, yoksa gerekmez mi?” şeklinde inşâî bir yargıya<sup>57</sup> sahip olmalıdır. Beşincisi, o eylemi gerçekleştirme yönünde iradeli ve kararlı olması gerekir.

Biz bu öncüllerden söz etmeyeceğiz. Biz sadece tasdikî hüküm (iyi ve yararlı oluşu onaylama) ve inşâî hüküm (gerekir ve gerekmez) hakkında konuşacağız. Yani acaba, gerçekte isteğe bağlı her eylem konusunda biri faydalı oluşu onay ve hüküm verme, diğeri “gerekir ve gerekmez” olmak üzere zihinde iki tür yargının mı, yoksa sadece tek bir yargının mı gerçekleştiği; eğer tek bir yargı söz konusuysa bu yargının hangisi olduğu üzerinde duracağız.

Doğrusu her iki yargı da zihinde gerçekleşir. İnşâî hükmün işin içinde olduğu kesindir. Bir işi gerçekleştiren her insan, kendi kendine gerçekleştirmem “gerekir” diye düşünür. En azından “Yapmam daha iyi olur” şeklinde hüküm verir. Bu “gerekir”ler ve “gerekmez”ler, insanın isteğe bağlı eylemi konusunda sahip olduğu maksad ve hedeften ötürüdür. Yani isteğe bağlı her eylem bir hedefe, amaca ve maksada ulaşmak için gerçekleşir. “Gerekir”ler ve “gerekmez”ler, “Fılan maksada ulaşmak için filan eylem zarurîdir; öyleyse o eylemin gerçekleşmesi gerekir” anlamındadır. Yani herhangi bir maksad ve hedef söz konusu değilse, “gerekir” de söz konusu değildir.

Gerçekte, bir insanın başka bir insanı bir işi yapmaya zorlaması ya da o işi yapmaktan alıkoymak istediğinde, ona o işin yapılmasını emretmesi veya yasaklaması, oluşturduğu bu emir (gerekir) veya yasak (gerekmez) aracılığıyla

<sup>57</sup> İnşâî hüküm, henüz icra aşamasına gelmemiş, oluşum ve vaz edilme sürecinde olan hükümdür. (çev.)



karşı tarafı bir işe yöneltmesi ya da o işten alıkoyması, onun bu emir ve yasaklardan bir maksadının olması ve bu emretme ve yasaklamalar, itaat ve emre uymalar emredeninin ve yasaklayanın özel bir maksada ulaşmasının vasıtası olması gibi, insan zihninin de bir maksada ulaşmak için “gerekir” ve gerekmez”i o maksada doğru hareketin aracı yapmaktan başka çaresi yoktur.

Bu nedenle “gerekir” ve “gerekmez” isteğe bağlı bütün iş ve eylemlerde mevcuttur ve özel bir iş ve eyleme özgü değildir. Her “gerekir” veya “gerekmez”, fâilin özel bir hedef ve maksadını gerekçelendirir. Bu yüzden farklı ve zıt hedeflere sahip olan farklı kişilerde birbirine zıt gerekirler ortaya çıkar. Örneğin; iki düşman veya iki rakipten her birinin diğerine aykırı ve zıt olan bir hedefi vardır ve zorunlu olarak her birinin kendi zihninde sahip olduğu “gerekir” ve “gerekmez”ler, diğerinin “gerekir” ve “gerekmez”lerine aykırı ve zıttır. Her iki hasımın da hedefi kendisinin galip, karşı tarafın ise mağlup olmasıdır. Zorunlu olarak hasımlardan biri kendi kendine “Benim şu üstünlüğü elde etmem ve onun elde etmemesi gerekir” diye düşünür ve aynı şekilde karşı taraf da “Ben kazanmalıyım, o değil” diye.

Bütün “gerekir” ve “gerekmez”lerin tikel, ferdi, göreceli ve geçici olarak ortaya çıktıkları yer burasıdır. Bakış açıları ve görüşler farklı oldukları için “gerekir”ler ve “gerekmez”ler tezat ve izdiham yaratırlar.

Örneğin; iki kişinin birbiriyle güreştiklerini farz edelim. Bunları izleyen üçüncü kişi, A güreşçisi açısından kendisinin galip olabilmesi için falan eylem ve pozisyonun gerçekleşmesi gerekir, yargısında bulunur. Ancak B güreşçisi açısından ise bu tür bir eylemin gerçekleşmesine

izin vermemesi gerekir, aksine kendisinin galip gelmesi için filan eylem ve pozisyonun gerçekleşmesi gerekir, yargısında bulunur. Tamamı ferdî, tikel, göreceli ve geçici olan bu tür gerekir ve gerekmezler amelî hikmetin alanı dışındadır.

Burada başka bir soru ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; acaba insan akli ve idrâki, bakış açılarının tamamının aynı ve tikel değil tümel, göreceli değil mutlak ve geçici değil, sürekli olduğu başka bir gerekir ve gerekmez türüne sahip midir; yoksa esasen bu tür gerekir ve gerekmezler mevcut değil midir?

Ahlâkî değer, âilevî değer veya toplumsal değer olarak adlandırılan (veya adlandırılabilen) şeylerin hepsi bu türdendir. Acaba insan vicdanında “doğru sözlü, doğru istikametli, iyi işli, hizmetkâr, toplumun çıkarını kendi çıkarından üstün tutmak, iyiliğe iyilikle karşılık vermek, özgür ve özgürlük yanlısı olmak, adil ve adaleti yayıcı olmak, zalim ve zulme karşı mücadele etmek, cesur ve gözüpek olmak, bağışlıyıcı ve fedakâr olmak, muttakî ve dindar olmak gerekir” benzeri yargılar ve hükümler bulunmakta mıdır? Kuşkusuz insan vicdanında bu tür hükümlerin bulunması durumunda, artık bu hükümler bireysel ve göreceli değildir; özel değil genel, nisbî değil mutlak, geçici değil sürekli dirler. Bu tür genel ve mutlak hükümleri inkâr etmemiz durumunda, aslında nazarî hikmet karışısında amelî hikmeti inkâr etmiş oluruz. Böyle bir durumda artık kendi anlamını ve içeriğini yitirecek olan deneysel ahlâkın peşine düşmemiz gerekir. Ancak genel, müşterek ve mutlak olan bu hükümleri kabul edersek amelî hikmet anlam ve içeriğe sahip olacaktır. Yani nazarî hikmette, nazarî düşünmelerimizin ilk temelleri ve

öncülleri olan bir dizi birincil ilkelere sahip olduğumuz gibi, ameli ilimlerde de genel ve mutlak olan bir dizi birincil ilkelere sahibiz. Bu tür ilkeleri inkâr etmemiz halinde ise artık ahlâkî ve insanî değerlerden konuşmak anlamsızlaşacaktır. Biz daha sonra bu konuya tekrar değineceğiz. Öte taraftan, bu aşamaya ulaştığımız takdirde ameli hikmetin ilkelerini tahlil etmek zorundayız. Ancak başka bir soru da burada ortaya çıkmaktadır: Genel ve mutlak olan bu hükümler hangi esas ve temele dayanmaktadır? Bu konu oldukça geniş ve derin olmakla birlikte, konunun önemi ve öğrencilerin bilgi edinmesi amacıyla incelemeden geçmeyeceğiz. Burada üç farklı görüş ortaya konabilir:

a. Birinci görüş: Bu tür hükümler, bir maksada ulaşmak için kendisi öncül olan bir işin gerçekleşmesi için bir öncül ve araç olan cüzî ve nisbî hükümlerin aksine, kendileri maksad olan işler hakkındadır. Örneğin; “Neden dürüst ve doğru sözlü olmak gerekir?” Doğruluğun kendisi için dürüst ve doğru sözlü olmak gerekir. Yani doğruluğun kendisi, insanın zâtı ve fitratıyla uyumlu bir yetkinlik ve kemâl gerçeğidir. Bir başka ifadeyle, doğruluğun kendisi nefsin yetkinliği, iyilik ve erdem olup, zâtî değere zahiptir. Farklı biri ifadeyle, doğruluğun özünde makul bir iyilik ve zâtî bir güzellik bulunmaktadır. Doğruluğun kendisi insanî nefsin hayrı ve yetkinliğidir. Yalan, insanî cevhere aykırıdır. Başka bir ifadeyle, doğruluk, insanî bir hedeftir ve bütün insanların ortak hedefidir.

İnsan doğruluğu, başka bir amaç için değil, doğruluğun kendisi için seçer. Öte taraftan bu bireysel zâtî yetkinlik, insan toplumunun da yararınadır. İnsan toplumunun yararı, bireylerin kendine lâıyık insanî kemâle ve

yetkinliğe ulaşmaları şeklindedir. O halde birey için hayır ve kemâl olan, toplum ve gerçekte diğer bireyler için de fayda ve kazançtır. Bireysel hayır ve kemâl, toplumsal yarar ve faydayı gerektirir.

b. İkinci görüş: Doğruluk, dürüstlük, adalet vb. kavramlar her ne kadar genel ve mutlak olsalar da, bunların kendisi hedef değildirler. İster bilinçli olsun, ister bilinçsiz, bu tür beşerî düşünceler konusundaki hedef, başkalarının iyiliğidir. İnsan, kendisi istemeksizin ve farkında olmaksızın toplumsal bir varlık olarak yaratılmıştır. Yani insan iki çeşit hedefe sahiptir; iki tür eyleme zâtî eğilimi vardır ve iki tür eylemden haz alır. Biri, insanı kendi bireysel hedeflerine, yararlarına ve kemâllerine ulaştıran eylemler; diğeri ise diğer bireylerin kendi amaçlarına, hedeflerine ve ihtiyaçlarına ulaşmasıyla sonuçlanan eylemlerdir. O halde insan yaradılışı gereği zihnî yapısına, kendi eğilimlerinin ve duygularının yapısına göre hem kendi hizmetinde, hem de başkalarının hizmetindedir. “Amelî hikmet” olarak adlandırılan şey, bir dizi maksad ve hedefe ulaşmak için bir dizi gerekirlerden ibaret olması açısından, diğer gerekir ve gerekmezlerden farksızdır. Var olan fark, insanî hedefler ve maksadlar alanındadır. Bazı maksad ve hedefler, bireyin kendisinin yetkinliğinin son noktası, bazıları ise diğer bireylerin yetkinliğinin son noktasıdır.<sup>58</sup> Eylemlerin diğer bireylerle ilgili olduğu durumda gerekir ve gerekmezler genel ve mutlak olur ve amelî

<sup>58</sup> Daha uygun bir ifadeyle, ahlakî gerekirlerin aitlikleri, diğer gerekirlerin aitliklerinden özünde ve aslında farklı değildir. Buna göre, örneğin; yemek ve hizmet arasında bir fark yoktur. Fark, bu fiillerin başkasında ve izâfî varlığındadır. Bu fiiller kendisiyle ilgili olduğu sürece doğal ve sıradan, başkasıyla ilgili olduğu halde ise yücedir...

hikmettir. Örneğin; kendi karnımı doyurmak için yaptığım iş, bireysel, görelî, sıradan, hayvânî ve değersizdir. Ancak diğer insanların karnını doyurmak için yaptığım iş, tümel, yüce, insanî ve değerli bir iştir. Her ne kadar amaç doymak olmasına ve doyma eylemi özü gereği sıradan ve basit bir iş olmasına rağmen, doymak için yapılan işler, eğer “Benim doymam gerekir” şeklinde bireysel bir haslete sahipse (ki zorunlu olarak her insanda tikel ve kendine özgü şekilde olacaktır) sıradan ve basit bir iş; eğer “Diğerlerinin doyması gerekir” şeklinde tümel bir haslete sahipse (zorunlu olarak bu düşünce bütün zihinlerde aymıdır) yüce, kutsal ve değerlidir. Bu yüzden bu düşünce yüceliğini, kutsiyetini ve değerini kendi genelliği, tümelliği ve müsterekliğinden alır.

c. Üçüncü görüş: Ahlâkî eylemler, birinci görüşün aksine kendileri bizzat hedef değildirler. Aksine hedef başka bir şeydir. Hedef, bireyin de bir parçası olduğu toplumun iyiliği ve yetkinliğidir. Yani toplum, zâtın dışında ve yabancı bir olgu olarak hedef değildir. Aksine bireysel ve biyolojik “ben”in ötesinde başka bir “ben” olarak (ki bireysel ve biyolojik “ben”den daha yücedir) hedeftir. Esasen, diğerlerinin zâtın dışında bir olgu olarak ahlâkî değerlerin hedefi olduğunu varsayan ikinci görüşün aksine, insanın veya öteki her varlığın kendisine yabancı olan bir maksada doğru hareket etmesi mümkün değildir. Her hareket, sonunda daima kendisi olan bir son ve maksada doğrudur. Her hareket noksan olan kendinden, tam ve kâmil olan kendine doğrudur. Her hareket, kuvveden fiiliyâta doğrudur ve kuvve ve fiil, bir tek olan hakikatin mertebeleridir. Toplum hedeftir; ancak zâtın dışında değil, içinde bir olgu olarak.

Konunun açıklamasına gelince; toplum itibarî bir olgu değil, aksine bir gerçek ve hakikattir. Toplumun bireylerden oluşması, itibarî bir oluşum değil, gerçek bir oluşumdur. Yani toplumu oluşturan bireyler cismanî açıdan birbirinden farklı ve ayrı olgular olmalarına ve gerçek birliğe sahip olmamalarına rağmen, ruhî ve kültürel açıdan bir dizi etki ve etkilenmeler sonucunda gerçek bir birlik ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, toplumun bireyleri “şahıs” olma açısından birliğe değil, çokluğa sahiptirler. Ancak şahsiyet sahibi olma açısından gerçek birliğe ulaşmışlardır. “Beden” bakımından çokluğa, “vicdan” açısından ise birliğe sahiptirler. Farklı bir ifadeyle, birey vicdanı, toplum vicdanının gerçek bir parçasıdır.

Aslında her birey iki “ben”e, iki vicdana ve iki şahsiyete sahiptir ve kendisinde iki tür “ben” duygusu mevcuttur. Biri biyolojik ve hayvânî yönünün ürünü olan bireysel “ben”, diğeri ise sosyolojik ve insanî yönünün ürünü olan toplumsal “ben”. İnsan bu iki “ben” duygusundan birinde bir birey olarak kendisini, diğesinde ise toplumu hissederek ve gerçekte bu bireyin varlığında kendisini hissederek, idrâk eden ve kendisinin farkında olan toplumdur. Bireyin varlığında kendini duyumsamaya ve öz farkındalığa ulaşan toplum, zorunlu olarak bazı hedeflere sahiptir ve bu hedeflere uygun bir dizi düşünceler, gerekler ve gerekmezler üretir.

Amelî hikmet olarak adlandırılan şey –ki tümel, katılımcı, sürekli ve mutlak yöne sahiptir– insanoğlunun toplumsal “ben”inin kendi yetkinliklerine ve hedeflerine ulaşmak için yarattığı düşüncelerdir.

Bireysel düşüncelere oranla bu düşüncelerin değer ve kutsallık ölçütü, onların küllî olmasına değil, küll

olmasına bağlıdır. Küll ve küllî arasındaki fark, mantıkta açıklanmıştır.

Burada ortaya koyduğumuz üç varsayımdan ilki, insanın bireysel şahsiyetinin ikiliği ve iki dereceli oluşuna; insanın iki mertebeli ve iki dereceli bir hakikat olduğuna dayanmaktadır. Yani biri zelil, aşağılık ve hayvânî mer-tebe, diğeri ise iki “ben”e ve iki “öz”e sahip olan ulvî ve melekûtî mertebedir. İnsanın asıl ve gerçek “öz”ü, onun melekûtî özüdür. Aşağılık ve hayvânî öz, onun melekûtî özü için için sadece bir araç, öncül ve binektir. Eylemler sadece onun hayvânî özüyle sınırlı olduğu sürece sıradan ve basittir. Ulvî öz ile meşgul olduğunda ve onun manevî saiklerinden, başka bir ifadeyle onun zâtıyla ilgili insânî ve ilâhî kerâmetten kaynaklandığında ise kutsallık ve değer kazanır. Diğeri bir ifadeyle, ahlâkî değerlerin tamamı bir dizi nefsânî yetkinlik ve kemâllerdir, ancak bu kemâller nazarî değil, amelîdirler. Yani nefsin kendisinin üstünde-kilerle, yani Allah ve kâinâtın genel düzeniyle ilişkisi ile ilgili olan nazarî kemâllerin aksine, nefsin kendisinin altındakilerle, yani beden ve toplumsal yaşamla ilişkisi ile ilgili kemâller amelîdirler.

İbn Sînâ ve Sadru'l-Müte'ellihîn gibi düşünürlerin söz-lerinden elde edilen yaklaşık olarak bunlardır.

İkinci varsayım, insanın kişiliğinin ikiliği değil, aksine onun dürtülerinin ikiliğine; yani bazı bireysel dürtülerin bireyin ihtiyaçlarının hizmetinde olduğuna, bazılarının ise diğerlerinin ihtiyaçlarının hizmetinde olduğuna dayan-maktadır. Başka bir ifadeyle, her bireyin varlığına onun ihtiyaçlarıyla hiçbir şekilde ilgili olmayan, aksine diğ-erlerinin ihtiyaçları ile ilgili olan bir şey yerleştirilmiştir. Bu açıdan, annenin varlığına meme, süt üretme ve süt verme

cihazlarının yerleştirilmesine, hâlbuki bu cihazların annenin değil, çocuğun ihtiyaçlarına yönelik olmasına benzer.

Üçüncü varsayım, insanî kişiliğin ikiliğine dayanmaktadır. Ancak zelif, aşâğılık ve hayvânî kişiliğine değil; aksine insanın bireysel, biyolojik, doğâl, toplumsal ve kültürel kişiliğine dayanmaktadır. İnsan bireysel, şahsî ve biyolojik “ben”e ek olarak toplumsal bir “kendi” ve “ben”e sahip olduğundan dolayı, bireysellik ve kişisellik ötesi bir dizi faaliyetler gerçekleştirir ve kimi zaman kendisi için kişisel çıkarlarının aksine olan bir dizi gerekir ve gerekmezler söz konusu olur.

İnsanın toplumsal “ben”i ve toplumsal şahsiyeti ne doğâl ve biyolojiktir, ne de fitrî ve ilâhîdir. Aksine kazanımsal ve toplumsaldır ve toplumsal yaşamın gerekliliğidir.<sup>59</sup>

Biz bu üç kuram arasından birincisini tercih ediyoruz. Bu konu ile ilgili ileride daha fazla bilgi vereceğiz. Bütün bunlara rağmen, yukarıdaki açıklamanın ahlâkî hükümlerin devamlılık ve mutlaklık yönünü değil, tümellik ve genellik yönünü doğrulamaya çalıştığı söylenebilir.

Bu karşılık verilecek yanıt şudur: Devamlılık ve mutlaklığın izahı, insanın türsellîği ile ilgilidir. Yani, “İnsan kendi türsellîği dışına çıkabilir mi veya değişimler insanı kendi türsellîğinin dışına çıkarmaz mı ve insanın gerçek kemâli onun türsellîğinin yolu üzerinde midir?” gibi meselelerle ilgilidir. Toplumsal yön de insanın türsellîğine tabidir, yani toplumsal türsellik bireysel türsellîğe tabidir.

<sup>59</sup> Başka bir ifadeyle, birinci kuram insanın manevî, değersel ve makul bir bakış açısına sahip olduğunu iddia etmektedir. İkinci kuram, insanın başka veya tümel bir bakış açısına, üçüncü görüş ise insanın toplumsal ve bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu ifade etmektedir.



## ÜÇÜNCÜ DERS

### Ahlâk İlmî

Önceki derslerde amelî hikmetin ahlâk, aile düzeni ve toplumsal düzen olmak üzere üç bölüme ayrıldığını söyledik. Bu derste ahlâk konusunu işleyeceğiz.

Genellikle ahlâk ilmi için “Nasıl yaşamalı veya nasıl yaşanması gerektiğinin ilminden ibarettir” derler. Ya da ahlâkın, insan için iyi yaşamın hangisi olduğuna ve insanların nasıl davranması gerektiğine cevap vermek istediğini söylerler.

Bu tanım, tümel ve mutlak kavramlar şeklinde dikkate almamız, yani insan olması yönüyle insanın nasıl yaşaması gerektiği ve insan olması açısından insan için iyi yaşamın hangisi olduğu şeklinde dikkate almamız şartıyla ahlâk için doğrudur.

Ancak bir bireyin kendisi için karar almak istemesi açısından (ki bu kararın başkası tarafından alınmasını doğru görmez) bireysel şekilde dikkate alırsak, bu tanım doğru değildir.

Bununla birlikte bir işin ahlâkî oluşunun özünde başka bir anlam ve içerik yer almaktadır; yani nasıl yaşamak gerekir ki değerli, mukaddes ve yüce olsun? Yani değerli olmak ve sıradan eylemden daha üstün olmak ahlâkî eylemin anlam yüküdür.

Bu yüzden daha sonra hakkında bilgi vereceğimiz bazı ekoller, her ne kadar ahlâkî bir sistem iddiasında bulunsalar da, ahlâkî bir sisteme sahip değildirler. Bu ekoller “Nasıl yaşamak gerekir?” konusundan söz etmişlerdir. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi, bütün gerekirler, ahlâkın da temel ayaklarından birini oluşturduğu ameli hikmetin parçası sayılamaz. Gerçekte ahlâka ilişkin olan şey sadece “Nasıl yaşamak gerekir?”den oluşmamaktadır; aksine “Değerli, mukaddes ve yüce bir hayat yaşamış olmak için nasıl yaşamak gerekir?”den oluşmaktadır.

Burada hatırlatılması gereken bir mülâhaza daha vardır. Genellikle ahlâkın iki alanda bize nasıl yaşanacağı-nın talimâtını verdiğini söylerler; biri nasıl davranılacağı, diğeri ise nasıl olunacağı alanında. Aslında nasıl yaşanılacağı, nasıl davranılacağı ve nasıl olunacağı şeklinde iki bölüme ayrılır. Nasıl davranılacağı insanın eylemleri ile (tabii ki konuşmayı da kapsayacak şekilde) ilgilidir. Nasıl olunacağı ise insanın huy ve yetileriyle ilgilidir ve bunların nasıl ve ne nitelikte olması gerektiğine ilişkindir. Bu açıklamada insanın her hâlûkârda davranışları, huy-ları ve yetilerinin ötesinde bir “nelik” ve bir “mâhiyet”e sahip olduğu ve ahlâkın insanın mâhiyeti ile ilgilenmediği varsayılmıştır.

Ancak bir yandan varlığın asâleti (asâlet-i vücûd) ku-ramına göre, diğer yandan insanın insanî kişiliğinin bil-kuvve ve belirlenimsiz oluşuna, davranışın huy ve mizaç türünü oluşturmadaki etkisine ve ne tür bir varlık olmalı yönünde huy ve mizaçların insanın varlık tarzı üzerindeki rolüne göre, gerçekte ahlâk sadece “nasıl yaşamalı”nın değil, aynı zamanda “ne olmalı”nın da ilmidir.

## Ahlakta Doğruluğun ve Yanlışlığın Ölçütü

Burada öncelikle bir hususun aydınlanması gerekir. Nazarî hikmette (ilâhiyât, matematik ve fizik de dahil olmak üzere) kuramların doğruluğunun ve yanlışlığının ispatı için belirli bir ölçüt ve belirli bir mantık bulunmamaktadır. Eğer istidlâl, ilâhiyâtta gibi kıyasa dayalı bir istidlâl (tumdengelim) ise biçimsel mantık ölçütleri yeterlidir. Yani istidlâlin şekli mantıkî kurallara uygun olmalı ve istidlâlin maddesi deneysel, hissedilen veya birincil belit ilkelerinden olmalıdır. Eğer istidlâl deneysel bir istidlâl ise kuramın doğruluğunun ve yanlışlığının ispatı için uygulamalı ve gözlemsel öz sınaama yeterlidir.

Amelî hikmette bu durum nasıldır? Amelî hikmetin meselelerinin yukarıdaki iki yoldan hiçbirisiyle ispatlanabilir olmadığı söylenebilir; ne kıyasa ve mantığa dayalı yöntemle ne de deneysel yöntemle. Kıyasa dayalı yöntemle, kıyas maddelerinin birincil belit ilkeler, duyumlar (mahsûsât), hissedilenler (vicdâniyât) ve denenmişlerden (mücerrebât) olması gerektiğinden dolayı ispat edilemez. Halbuki amelî hikmet iyi ve kötü kavramlarıyla ilgilidir. İyi ve kötü kavramları gerekir ve gerekmezlerden ayrılır; gerekir ve gerekmezler sevmelere ve sevmemelere tabidir. Sevmek ve sevmemek bireylerde aynı değildir; kişisel durum ve kişisel çıkarlara göre her insan, her grup, her sınıf, her millet veya her düşüncenin takipçileri farklı hedeflere ve isteklere sahiptirler ve her birey veya grup bir şeyi sever. Öyleyse gerekirler, gerekmezler ve zorunlu olarak iyilikler ve kötülükler tamamen göreceli ve zihinsel olgulardır. O halde ahlâkî anlamlar, tecrübe edilebilir veya mantıkî olarak ispatlanabilir aynı

(gerçek) bir olgular dizisi değildir. Tecrübe ve kıyas sadece aynî olgular hakkında gerçekleşir.

Bertrand Russel, kendi mantıkî analitik felsefesinde bu sonuca ulaşmış kimselerdendir. O, *Felsefe Tarihi* adlı eserinde Platon'un teorisini açıklarken "adalet" ve Thrasymakhos'un "Adalet, güçlülerin çıkarlarından başka bir şey değildir" itirazı hakkında şöyle der:

"Bu görüş, ahlâk ve siyasetin temel problemini kapsamaktadır ve o da şudur: Acaba iyiyi kötünden ayırt etmek için bu kelimeleri kullananın istediğinden başka bir ölçüt var mıdır? Eğer böyle bir ölçüt yoksa Thrasymakhos'un ulaştığı sonuçlardan birçoğu kaçınılmaz görünmektedir. Ama böyle bir ölçütün bulunduğu nasıl söylenebilir?"<sup>60</sup>

Ve yine şöyle der:

"Platon ve Thrasymakhos arasındaki anlaşmazlık oldukça önemlidir... Platon kendisinin ideal devlet kuramının iyi olduğunu ispatlayabileceğini sanıyor. Ahlâkın özdeşliğine inanan demokrat bir kişinin Platon'un ideal devletinin kötü olduğunu ispatlayabileceğini sanması mümkündür. Thrasymakhos ile aynı görüşte olan kişi şöyle diyecektir: Tartışma, ispat ve red hakkında değildir. Tartışma sadece Platon'un arzu ettiği devleti sevip sevmediğiniz hakkındadır. Şayet seviyorsanız sizin için iyi, sevmiyorsanız kötüdür. Bazılarının sevmesi ve bazılarının da sevmemesi halinde delile dayanarak hüküm verilmez. Aksine açık ve gizli güce ve zora başvurmak gerekir."<sup>61</sup>

Russell'ın sözleri şu şekilde özetlenebilir: İyi ve kötü kavramları, düşünen kişi ile araştırılan şey arasındaki

<sup>60</sup> *Târîh-i Felsefe-i Garb*, c. 1, s. 242.

<sup>61</sup> a.g.e., s. 244.

ilişkinin açıklayıcısıdır. Eğer aradaki ilişki sevmeye ilişkiyse o şeyi iyi, ilişki nefret ilişkisi ise kötü olarak adlandırırız. Ancak ne sevmek ne de nefret etmek söz konusu ise o şey ne iyi, ne de kötüdür.

Ayrıca ne zaman bir anlam ve bir kavram, özel bir şeyi başka özel bir şey ile arasındaki bağıntı ve ilişki açısından doğrularsa, o anlam ve kavram tümelliğe ve mutlaklığa sahip olamaz.

Russell'ın buna cevabı şöyledir: Öncelikle insanın bir şeyi neden sevdiğini ve neden sevmediğini ortaya koyabilmemiz için sevmenin kökenini elde etmeliyiz. İnsan kendi hayatı için faydalı ve yararlı olanı sever. Başka bir ifadeyle, tabiat daima kendi yetkinliğine ve kemâline doğru ilerler ve insanı seçme ve irade yoluyla gerçekleştiren şey konusunda eyleme zorladığı için onda gerekir ve gerekmez, iyi ve kötü kavramlarını tasarladığı gibi, istek, alaka ve sevgiyi de tasarlamıştır.

Tabiat bireyin kemâline ve maslahâtına doğru ilerlediği gibi, türün kemâline ve maslahâtına doğru da ilerler. Esasen bireyin kemâli bazı bölümlerde türün kemâlinin ayrı değildir. Türün kemâli olan ve bireyin kemâlinin türün kemâlinde bulunduğu vakalarda zorunlu olarak bütün bireylerin eşit olduğu türsel sevmeler, bütün bireylerde eşit olarak varlık gösterir. Bu benzer, aynı, tümel ve mutlak sevmeler, iyiliklerin ve kötülüklerin ölçütüdürler.

Adalet ve diğer ahlâkî değerlerin tamamı tabiatın, türün maslahatı ve kemâli açısından kendilerine doğru ilerlediği olgulardır. İhtiyârî eylem yoluyla bu olgulara ulaşmak için bütün bireylerin öz varlığında bu olgulara karşı ilgi yaratır ve bu ilgiler gereğince gerekir ve gerekmezler nefste bir dizi inşâî hüküm şeklinde ortaya çıkar.

Öyleyse ahlâkta genel bir ölçüte sahip olma zorunluluğumuz yoktur; siyah ve beyaz ya da küre ve kare olmak gibi iyilik ve kötülüğün gerçek olgular olmasının bir gerekliliği yoktur.

Russell, “Ben, sadece maddî ve cismânî çıkarlarını düşünen bir birey olarak kendim için severim” ilkesine yönelmiş, ancak “Ben, kendi ruhunun yüce kerâmetini hisseden bir birey olarak kendim için severim” ilkesini veya “Ben, türün genel maslahâtını seven bir birey olarak kendim için severim” ilkesini dikkate almamıştır.

Farklı bir ifadeyle Russell, tabiatın, bireyin maddî çıkarlarına doğru hareketini dikkate almış, ancak tabiatın bireyin ulvî ve manevî çıkarlarına ve aynı şekilde türün çıkarlarına doğru hareketine teveccüh göstermemiştir.

Russell sözlerinin sonunda, bir ölçüt söz konusu olsa dahi bunun kesinlikle objektif olmayacağını iddia etmektedir. Bu söz elbette doğrudur. Russell sözlerinin devamında şöyle der:

“Bu problem, zor bir problemdir ve ben bu problemi çözme iddiasında değilim”<sup>62</sup>

Bir önceki sayfada ise şöyle der:

“Bu, şimdiye kadar hakkında kesin bir hüküm verilmemiş felsefî konulardan biridir.”<sup>63</sup>

<sup>62</sup> *Târîh-i Felsefe-i Garb*, c.1, s. 245.

<sup>63</sup> a.g.e., s. 244.

## DÖRDÜNCÜ DERS

### Platon'un Teorisi

Şimdi de ahlâk hakkında ortaya atılan kuramları incelememiz gerekir. Daha önce ahlâk ilminin veya ahlâk felsefesinin, “İnsan, erdem sayılan ve gerekir olan hangi davranışı alışkanlık haline getirmeli?” sorusunu yanıtlamak istediğini söyledik.

Filozoflar bu soruya çeşitli yanıtlar vermişlerdir. Bu yanıtlar çeşitli olmalarına rağmen çoğunlukla birbirine zıt ve çelişik değillerdir. Yani çoğunlukla bu ekollerden her biri insanın benimsemesi gereken şeyin bir köşesini dikkate almışlardır. Bu durum çeşitli ekollerin dile getirdiği farklı görüşlerin açıklanmasından sonra aydınlanacaktır. Biz konuya Platon'un teorisi ile başlıyoruz.

Platon, ahlâk kuramını toplumsal kuramı içerisinde açıklamaktadır. Diğer bir deyişle, Platon, kent siyaseti alanından ahlâk alanına ulaşmaktadır. O, konuya toplumsal adaletle başlar, ahlâkî ve bireysel adaletle son verir.

Platon sadece üç şeyin değere sahip olduğuna inanır: adalet, güzellik ve hakikat.<sup>64</sup> Ona göre bu üç şeyin dönüşü tek bir şeydir, o da “iyilik”tir. O halde sadece bir şey değere sahiptir, o da iyiliktir. Peşine düşülmesi

<sup>64</sup> Will Durant, *Felsefe Tarihi*, s. 34.

ve talep edilmesi gereken şey iyiliktir ve peşine düşülmesi ve aranması ahlâk olan şey iyiliktir. Konuyu biraz daha açalım:

Platon toplumsal adaleti şöyle tanımlamıştır:

“Adalet, kişinin hakkı olanı elde etmesi, yeteneğine ve liyâkatine sahip olduğu bir işi yapmasıdır.”<sup>65</sup>

Bireysel adalet hakkında ise şöyle der:

“Bireyde de adalet etkili ve neticesi olan bir sistem ve düzendir, yetilerden her birinin kendi yerinde yer alması, insanın davranış ve eylemlerinde birlikte çalışması anlamında bir bireyin yetilerinin uyum ve eş güdümüdür.”<sup>66</sup>

Platon görüldüğü üzere adaleti (gerek bireysel, gerekse sosyal adalet açısından) denge ve uyum olarak tanımlamıştır. Denge ve uyum ise güzellik anlamına gelmektedir. O halde adaletin dönüşü güzelliğedir.

Öte taraftan güzellik iki türdür: mahsûs (hisler ile algılanan) ve ma’kûl (akıl ile algılanan) güzellik. Bir çiçeğin, tavus kuşunun veya Yûsuf’un güzelliği mahsûs, yani duyularla algılanan türdendir. Ancak doğruluğun, edebin, takvânın, ihsânın ve hizmetin güzelliği hisle değil, akıl ile algılanan ma’kûl güzellik türündendir. Ma’kûl güzellik, “iyilik” veya “hüsn-ü amel” ya da “ahlâkî hayır” diye tabir ettiğimiz şeydir. Adalet güzelliği, mahsûs güzellik değil, ma’kûl güzellik türündendir. Öyleyse adaletin dönüşü “hayır”a ve “iyilik”edir.

Öte taraftan adalet, dünyanın temel şerefi ve namusudur. Varlık düzeninin tamamında adalet, düzen, uyum ve

<sup>65</sup> a.g.e., s. 35.

<sup>66</sup> a.g.e., s. 35.



uygunluk ilkesi kullanılmıştır. Dünya adalet ve uygunluk ile kâimdir. Bu sebeple eğer birisi adaleti çiğneyip ihlâl ederse ve birisi kendi doğal yetenek ve kabiliyetini aşarsa belirli bir süre için bazı ayrıcalıklar ve çıkarlar elde edebilir. Ancak adalet ve intikam tanrısı onu takip edecektir... Tabiat, kendi korkunç batonuyla, uyumsuzluk gösteren her çalgıyı akort eden ve onun doğal sesini ve ahengini geri döndüren bir orkestra şefi gibidir.<sup>67</sup>

Bu yüzden hakikat, evrensel ve ahlâkî adaletin idrâkinden ibarettir.

Platon'a göre hayır (iyilik; hatta ahlâkî hayır), zihnimizden bağımsız, gerçek (aynî) bir hakikattir. Yani zihnimizden bağımsız olarak var olan fizik ve matematik gerçeklikleri gibi, ahlâkî hayır da zihnimizden bağımsız olarak mevcuttur. İyilik, zihnimizle dışsal bir gerçeklik arasındaki ilişkinin ürünü değildir; bundan dolayı göreceli de değildir. Aksine bizzat varlığa sahiptir ve mutlakır. Zihnimizden bağımsız bir hakikat olan iyilik, "bilgi" açısından açık bir olgu değildir, aksine teoriktir. Yani onun bilgisini elde etmek ve tanımak için mantık ve felsefenin gücünden yararlanmak gerekir. Bu yüzden sadece filozoflar hayrı tanımaya ve bilmeye muktedirlerdir.

Hayır; kadın ve erkek, genç ve yaşlı, câhil ve âlim, birey ve toplum dahil olmak üzere herkes için birdir. Öyleyse ahlâk herkes için aynıdır ve tek bir formülü vardır.

Hayra uygun ve hayır ile amel etmek için onu tanımak yeterlidir. Platon ve hocası Sokrates, hayrın gereklerini yerine getirmek için onu tanımanın yeterli olduğuna inanırlar. Yani insanın iyi işi tanıması ve ayırt etmesi,

<sup>67</sup> a.g.e., s. 35-36.

ancak yapmaması mümkün değildir. Yapmamasının nedeni ancak câhilliktir. Öyleyse ahlâk bozukluğu ile mücadele için cehâleti ortadan kaldırmak gerekir ve bu da yeterlidir. Bu yüzden Sokrates'e göre bütün erdemlerin kaynağı "hikmet" tir. Ayrıca her erdem bir tür hikmettir. Örneğin; "cesaret" ne'den korkulması ve ne'den korkulmaması gerektiğinin bilgisinden ibarettir. "İffet" nefsanî şehvetlere ne ölçüde uyulacağının ve ne ölçüde engelleneneğinin bilgisinden ibarettir. "Adalet", insanlarla ilişkilerde uyulması gereken kural ve kaidelerin bilgisinden ibarettir.<sup>68</sup>

Platon'a göre, bir kişi filozof olması halinde mutlaka ve zorunlu olarak iyi olacaktır. Birinin gerçekten de filozof olması ve iyi ahlâktan yoksun olması imkânsızdır. Çünkü kötü olmak, câhillikten kaynaklanır.

Platon'un teorisine bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlar;

Birincisi; Platon, matematik ve fizik gibi, iyiliği de gerçek ve insanın zihninden bağımsız bir olgu olarak kabul etmiştir; yani daire veya üçgenin zihnimizden bağımsız şekilde var olması ve zihnimizin sadece onu keşfetmesi gibi, iyilik de zihnimize bakılmaksızın var olan ve zihnimizin keşfettiği bir hakikattir.

Daha önce ifade ettiğimiz ve daha sonra da söyleyeceğimiz gibi, bu konu tartışmaya açıktır. Sanki Platon'a göre nazârî hikmetin problemleri ile amelî hikmetin problemleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

İkincisi; Platon, ahlâkî hayrı zihinden bağımsız olarak kabul ettiğinden dolayı ahlâkta her tür nisbiliği inkâr

<sup>68</sup> *Seyr-i Hikmet Der Orupa*, c. 1, "Ahvâl-i Sokrat".

etmiştir. Bu konu da tartışmaya açıktır. İleride bu konudan söz edeceğiz.

Üçüncüsü; Platon, hocası Sokrates gibi, ahlâklı olmak için ilim, hikmet ve ma'rifeti yeterli görmüştür. Halbuki ilim, hikmet ve ma'rifet tek başına yeterli değildir. İlim, ma'rifet ve hikmete ek olarak eğitim de zorunludur. Eğitim, ilim ve hikmetin gereklerine uygun nefsanî yetilerin icad edilmesidir. Başka bir ifadeyle, Platon, iyi olmak için eğitimi yeterli görmüştür. Oysa eğitimin yanında öğretim de gereklidir.

Bu eleştiri, Platon'un ünlü öğrencisi Aristo tarafından Platon ve Sokrates'in teorisine yöneltilen eleştiridir. Aristo, onlara karşıt bir görüş ileri sürmüştür.

## BEŞİNCİ DERS

### Aristo'nun Teorisi

Aristo ahlâk alanında “mutluluk” teorisini ortaya atmıştır. O, insanın iyiliği (hayır) değil, mutluluğu talep ettiğini iddia eder. Bazılarının deyimiyle, Aristo'ya göre iyilik mutluluğun kendisidir.

Her ne kadar Aristo tarafından mutluluk hakkında yapılmış bir tanımla karşılaşmamış olsak da mutluluğun imkân dahilinde olan mutluluklardan azamî faydalanma, mutsuzluk ve güçlüklerden olabildiğince uzak durmaktan ibaret olduğunu biliyoruz. Elbette mutluluk ve mutsuzluk cismânî lezzet ve kederlerle sınırlı değildir; akli ve ruhânî lezzet ve kederler en üstün lezzet ve kederlerdir.

İnsanın arzuladığı ve arayışında olduğu şey, hayır ve kemâl değil, mutluluktur. İnsanın mutluluk karşıtı olduğuna inandığı bir şeyi, yani bedbahtlık ve mutsuzluğu arzulaması ve araması olanaksızdır. Lezzet, mutluluğun şartıdır, ancak özdeşi değildir; zira birçok lezzet daha büyük keder ve üzüntüleri ardından getirir veya daha fazla, daha derin ve daha kusursuz lezzetlere engel olur.

Şimdi de mutluluğa ulaşmanın yolunun ne olduğuna bakalım. Ahlâk ilmi mutluluğa ulaşmanın yol ve yönteminin bilgisinden ibarettir.

Aristo'ya göre;

“Erdemler, mutluluk olan hedefe ulaşmanın araçlarıdır. Çünkü hedef arzu ettiğimiz şey, araç ise hakkında düşündüğümüz ve seçtiğimiz şeydir. Araca ilişkin eylemlerin seçime dayalı olması gerekir. O halde erdemlere riayet araçla ilgilidir.”<sup>69</sup>

Aristo, ahlâkı ve gerçekte mutluluğa ulaşma yolunu itidal ve hadd-i vasata riâyet olarak kabul eder. O şöyle der: “Erdem veya ahlâk, ifrat ve tefrit arasında orta yoldur.” O, her ruhî durumun, daha azı veya daha fazlası erdemsizlik (rezîlet) olan belirli bir sınıra sahip olduğuna ve bu belirli sınırın kendisinin de erdem olduğuna inanır. Örneğin; hedefi nefsi müdafaa etmek olan kuvve-i gazabiyye ile ilgili olan cesaret, korkaklık ve korkusuzluk arasında hadd-i vasattır; kuvve-i şehviyye ile ilgili olan iffet, haz duyarsızlığı ve sıradan hazlara düşkünlük arasındaki orta yoldur; kuvve-i akliyye ile ilgili olan hikmet, zekîlik ve aptallık arasındaki itidal sınırıdır. Aynı şekilde cömertlik cimrilik ve israf arasında, tevazu ise kibirlilik ve aşağılanmayı kabul etme arasındaki hadd-i vasattır.<sup>70</sup>

Platon'un aksine Aristo, erdemin elde edilmesi için ilim ve ma'rifetin yeterli olmadığına, buna ek olarak nefsi erdemle terbiye etmek gerektiğine; nefste erdemlilik yetilerini yaratmak, nefsin itidaller olan erdemleri alışkanlık haline getirmesi ve huy edinmesi gerektiğine ve bunun da eylemin tekrarlanmasıyla mümkün olduğuna inanır.

<sup>69</sup> *Seyr-i Hikmet Der Orupa*, c. 1, “Ahvâl-i Sokrat”.

<sup>70</sup> Ahlâktaki hadd-i vasat, ifrat ve tefritleri belirlemek için Molla Hâdî-i Nerrâkî'ye ait *Câmi'ûş-Sa'âdet* ve *el-Mizân*'ın 1. Cildine başvurunuz.

Kuşkusuz Aristo'nun ahlâk teorisi, hakikatin bir parçasını içinde barındırmaktadır. Ancak Aristo'nun ahlâk teorisine yöneltilebilecek en büyük eleştiri ve itiraz şudur: Aristo, mutluluk denilen amaca ulaşmak için ahlâk ilminin işinin sadece en iyi yolları (yani orta yolu) belirlemek olduğunu kabul etmiştir. Yani Aristo, gayenin belirlenmiş olduğuna inanmıştır. Aristocu ahlâk insana hedef vermez, hedefe ulaşmanın yolunu gösterir. Halbuki bir ahlâk ekolünün insanın hedefini belirlemekle de görevli olduğu, yani insanın hedef açısından rehberliğe ihtiyacının olduğu söylenebilir.

Buna ilave olarak, Aristocu ahlâkta hedefi mutluluğun belirlemiş olması ve insanın daima kendi mutluluğunun peşinde olduğunun ve ona kendi mutluluğuna ulaşması için en iyi yolu göstermek gerektiğinin kabul edildiğinin varsayılmış olması, aslında ahlâkın en temel unsurunu, yani kutsallığı ahlâktan almıştır. Ahlâk kendi kutsallığına, benliğini ve bencilliğini reddetme yoluyla, farklı bir ifadeyle benmerkezciliğin dışına çıkma yoluyla sahiptir. Oysa Aristocu ahlâkta tek hedefin mutluluk olması teorisi, benmerkezciliğin etrafında dönmektedir.

Bazıları Aristocu ahlâka başka bir eleştiri yöneltmişlerdir.<sup>71</sup> Bu kişiler, güzel ahlâkın tamamen orta yol ölçütüyle açıklanamayacağını iddia etmişlerdir. Örneğin; doğru sözlülük hangi ifrat ve tefrit arasında orta yoldur? Doğru sözlülük iyi ve onun karşıtı olan yalancılık (ifrat ve tefrit tarafı değil) ise kötüdür.

\*\*\*

<sup>71</sup> Bertrand Russell, *Târîh-i Felsefe-i Garb*, c. 1, s. 343.

Sokrates'ten sonra Platon ve Aristo'nun felsefi ekollerine ek olarak başka felsefi akımlar da ortaya çıktılar. Bu akımların her birinin mantık, felsefe ve ahlâk meseleleri hakkında kendi adlarıyla bilinen teorileri vardır. Bu akımlar Kelbiyyûn (Kinikler), Şüpheciler (Septikler), Epikürosçular ve Revakiler (Stoacılar)'den ibarettirler. Biz de konumuza Kelbiyyûn okulunun ahlâk teorisini açıklayarak devam edelim.

### Kelbiyyûn (Kinik) Okulunun Ahlâk Teorisi

Filozoflardan bir grubu “Kelbiyyûn” olarak adlandırılmışlardır. Bu kelime “kelbî” sözcüğünün çoğulu olup “kelb”e, yani “köpeğe mensup olan” anlamındadır. Bu ad ilerde açıklayacağımız bir nedenle bu gruba verilmiştir.

Kelbilerin öncüsü Diyojen'dir. Arapça eserlerde kendisinden “Diyocans” olarak söz edilmektedir. Bu okul daha çok onun adıyla tanınmaktadır. Ancak Diyojen'in Antisthenes adında, Sokrat'ın öğrencisi olan bir hocası vardır. Onun hakkında şöyle derler:

“O, Sokrates'in ölümünden sonra dahi onun öğrencilerinin aristokratik mahfilinde hayatını sürdürüyordu... Ancak gençlik yıllarını geride bıraktığından... artık saf ve basit iyilik dışında başka bir şeyi kabul etmiyordu. İşçilerin içine karıştı ve onların kıyafetini giydi. Okumamış halkın da anlayacağı bir dille sokak ve mahallelerde vaaz vermeye başladı. Doğru ve dakik felsefeler gözünde değersizdi. Doğaya dönmeye inanıyordu ve bu inancında aşırıya kaçıyordu. Ne devletin, ne özel mülkiyetin, ne de evliliğin ve dinin var olmaması gerektiğini söylüyordu... Deliliği ayyaşlığa tercih ettiğini söylüyordu.”<sup>72</sup>

<sup>72</sup> a.g.e., s. 452.

Diyojen, Antisthenes'in öğrencisidir. O, uygarlıktan kaçılması gerektiğine inanıyordu ve gerçekte hayvanların yaşamına benzer bir yaşam tarzı sürmek istiyordu. Onun hakkında "Köpek gibi yaşama kararı aldı" diye yazmışlardır.<sup>73</sup> "Kelbî" kelimesi ilk defa onun için kullanılmıştır.

Kelbiyyûn felsefesi varlıkların göreceli kötülüğü, yani varlıkların insan için zararlı olduğu esasına dayanır. İnsanın mutluluğunun olabildiğince dünya nimetlerinden kaçınmakta, özgürleşmekte ve uzaklaşmakta olduğunu söylüyorlardı. Erdemin sadece bir tek şeyde, onun da nefis doyunluğu olduğuna inanıyorlardı. Ancak nefsin doyunluğunun, insanın fiilen kendini dünya nimetlerinden uzak tutmasına ve dünyayı terk etmesine bağlı olduğunu ifade ediyorlardı. Aslında onların şiarını Nâsır-ı Hüsrev'in şu mısraında aramak gerekir:

*Kurtuluşun için dünyayı terk et*

Kelbîlerin Diyojen ve Antisthenes gibi öncüleri sadeliği ve muhtaçsızlığı tavsiye etmekle birlikte, doğruluğu bir kenara bırakmamışlardı. Ancak onlardan sonra gelenler her şeye karşı, hatta doğruluk ilkesine dahi kayıtsız ve ilgisiz kalmışlardı. Bütün insanlara, ilkelere ve duygulara ilgisizliği ve aldırmazlığı istigna ve azâdelik kavramlarının içerisine sığdırmışlardı. İnsanlardan borç alıp geri ödemiyorlardı. İnsanları dille incitiyorlardı. Bu yüzden zamanla "kelbî" sözcüğü köpek doğalı anlamını aldı.

Kelbîler, ahlâkî yöntemlerini ve gerçekte ameli hikmetlerini sadelikten başlattılar ve bu zamanla gamsızlık, duygusuzluk ve yakınlarının üzüntüsünden etkilenmemeye

<sup>73</sup> a.g.e., s. 453.



kadar vardı ve nihayet başkalarına karşı acımasız ve vahşice bir tutumla sonlandı.

Kelbî ahlâkın özünde, nefsin bağımsızlığı ile ilgili olduğu sürece doğru bir unsur bulmak mümkündür. Ancak nefsin bağımsızlığı adı altında ince insanî duyguların reddedildiği, yavaş yavaş insanî duygusallık ve anlayışlılık karşıtı davranışların uygun görüldüğü ve nefsin bağımsızlığının toplumdan kaçış ve medeniyetle mücadele olarak yorumlandığı yerde kesinlikle bu okula yanlış unsurlar sızmıştır.

Kısaca, Kelbî ahlâk felsefesine benzer felsefeler her toplumda yer edinseydi, kesinlikle büyük zararlara neden olurdu.

### Şüphecilik Ekolünün Teorisi

Bu okulun öncüsü, bir süre İskender'in ordusunda da hizmet etmiş olan Pyrrhon adında biridir. Şüphecilik (Septisizm) ekolü, ameli hikmette izledikleri yolun aynısını nazarî hikmette de izlemişlerdir. Bu ekole göre nazarî hikmette hiçbir ilke ve mesele ispatlanabilir değildir. Ne hisse güvenilebilir, ne de akla. Çünkü hem his hata yapar, hem de akıl. Ameli hikmette de hiçbir eylem akıl yönünden diğer bir eyleme tercih edilemez. Şu veya bu eylemin doğru veya yanlış olduğu ispatlanamaz. Örneğin; akıl yoluyla doğruluğun yalana, emanetin ihanete ve adaletin zulme tercih edildiği gerçekten ispatlanamaz.

Şüphecilik felsefesi eylemsel etki açısından kendini beğenmişlik ve benlik ayarlamasıyla sonuçlanır. Nitekim kimi şüpheciler bununla ilgili açık fetva vermişlerdir.

Şüphencilik ekolüne mensup Karneades bu konuda şöyle der:

“Geminin parçalanması sırasında insanın kendinden daha zayıf olanın canı pahasına kendi canını kurtarması mümkündür. Eğer böyle yapmazsa ahmadır... Şayet siz galip gelmiş düşmandan kaçarken atınızı kaybetmişseniz ve sizinle aynı tarafta olan bir yaralının ata binmiş olduğunu görürseniz ne yaparsınız? Şayet akıl ve mantık sahibiyseniz, onu attan alacağı eder ve kendiniz binersiniz. Adalet her ne isterse söylesin.”<sup>74</sup>

Görüldüğü gibi, ahlâkla kasd olunan nasıl yaşanılacağı ise, Şüphencilik ekolü bir teoriye sahiptir ve bu teori şu şekildedir: iyi ve kötü, değerli ve değersiz benzeri kavramlar boş ve en azından ispatlanamaz kavramlardır. Öyleyse kendi çıkarlarını daha iyi koruyabilecek şekilde yaşanmalıdır.

Ancak ahlâktan kastımız kutsal, değerli ve yüce olması için nasıl yaşanacağı ise Şüphencilik ekolü ahlâk teorisinden yoksundur.

<sup>74</sup> a.g.e., s. 642.

## ALTINCI DERS

### Epikürosçuların Ahlâk Teorisi

Antik Yunan'ın tanınmış filozoflarından biri de Epiküros'tur. Epiküros M. Ö. 342 yılında, yani Platon'un ölümünden altı yıl sonra Atina'da doğmuştur.

O, nazarı hikmet alanında Demokritos'un takipçisi ve atomizm yanlısıydı. Gerçi kendisine Demokritos'tan miras kalan öğretiyi itiraf etmediği de söylenir. Amelî hikmette ise hazcıdır, yani hazzı hayır ve iyilikle eşit olarak kabul eder ve herkesin görevinin hazzı elde etmek ve üzüntüden kaçmak olduğunu savunur.

Epiküros, ardından acı ve sıkıntı getiren hazları şiddetle yermektedir. Bu nedenle “Gününü gün et” anlamıyla hazcılığa ve ayyaşlığa karşıdır. Ancak onun teorisine rağmen, halk arasında ayyaşlık ve gününü gün et eğilimi “Epikürizm” olarak tanınmıştır.

Epiküros, hazları kinetik ve statik veya etkin ve edilgen hazlara ayırmaktadır. Kinetik veya etkin hazlardan maksadı, insanın bir şeye eğilim ve kazanma sonucu elde ettiği hazlardır. Bu tür hazlar, genellikle bir sıkıntı ve üzüntüden kaynaklanır ve ardından da derd ve keder veya en azından bitkinlik ve yorgunluk getirir. Örneğin; yemek yeme hazzı, cinsellik hazzı veya makam ve

mevki hazzı gibi. Ancak statik hazlar, sıkıntı ve üzüntünün olmamasından ortaya çıkan dinginlik halidir; sağlık hazzı gibi. Epiküros kinetik hazzı değil, statik hazzı tavsiye etmektedir. O, daima sadeliği önermektedir. Bu yönden Epiküros'un ahlâk felsefesi Kelbîlerin felsefesine yakındır. O şöyle der:

“Su ve ekmekle günümü geçirdiğim halde bedenim mutlulukla doludur ve lüks mutluluklara tükürmekteyim. Bu, o mutluluklardan dolayı değil, aksine peşlerinden getirdikleri sıkıntılar sebebiyledir.”<sup>75</sup>

Epiküros'un felsefesi her ne kadar hazcılık felsefesi olarak tanınmış olsa da, gerçekte bu felsefe üzüntü ve dert karşıtı bir felsefedir. Yani o, iyilik ve erdemin üzüntü ve derdi azaltmakta olduğunu savunur. Buna göre Epiküros'un, erdemin, haz arayışındaki bilgelik ve farkındalıkta olduğunu savunduğunu söyleyenlere, onun; erdemin, üzüntü ve derdi azaltmadaki bilgelik ve farkındalıkta olduğunu savunduğunu söylemek gerekir.

Epiküros şöyle der:

“En üstün iyilik bilgeliktir. Bilgelik hatta felsefeden dahi daha değerlidir.”<sup>76</sup>

Bunların tamamında o dikkatini acıları azaltmaya yöneltmiştir. Bu nedenle hiçbir şekilde onun felsefesini ayyaşlık ve “gününü gün etme” felsefesi olarak görmemek gerekir.

Epiküros haz veya daha doğru bir deyimle acıdan uzak durma probleminde bedensel haz ve acıları dikkate

<sup>75</sup> *Târîh-i Felsefe-i Garb*, c. 1, s. 473.

<sup>76</sup> a.g.e., s. 477.

almıştır. O, bilgiden ya da araştırmadan ya da ahlâkî iyilik veya ârifâne ibâdetten alınan hazlar türünden olan ruhî hazları dikkate almamıştır. Belki de bunlar hakkında malumâtı olmamıştır.

“Eğer ben tat alma, aşk, görme ve işitme hazlarını bir kenara bırakırsam, artık iyiliği nasıl tasavvur edeceğimi bilmiyorum... Bütün hazların başlangıcı ve kaynağı midedir; hatta hikmet ve kültürü de onunla ilgili görmek gerekir... Ruhî haz, bedensel hazlar hakkında düşünmektir. Bu hazzın bedensel hazlar karşısındaki tek ayrıcalığı, acı hakkında düşünmek yerine mutluluk hakkında düşünmeyle meşgul olabilmemizdir. Böylece ruhî hazlara bedensel hazzlardan daha fazla hakim olabiliriz.”<sup>77</sup>

Epikürosçu felsefe, Kelbî felsefe gibi toplumdan kaçan ve bireyci bir felsefedir. Bu felsefe insanı meçhullüğe ve toplumdan kaçışa davet eder. Çünkü sadece bu yolla acıların bir bölümünden güvende olunabilir.

Kısaca, bu felsefede manevî ve insanî hiçbir değere rastlanmamaktadır. Bu yüzden Kelbî felsefe bu felsefeye tercih edilir. Zira Kelbî felsefe en azından bağımsızlık unsuru ve nefis doygunluğuna (her ne kadar bu konuda eksik ve yetersiz bir yoruma sahip olup ifrata çekilse de) dayanmaktadır. Ama Epikürosçu felsefede hiçbir ulvî unsur görülmez. Bundan dolayı Şüphecilik ekolünün bir ahlâk teorisine sahip olmaması anlamında, Epikürosçuluk da bir ahlâk teorisine sahip değildir.

Hazcılık felsefesinden iki yönden söz edilebilir: Psikolojik yönden ve ahlâkî yönden.

<sup>77</sup> a.g.e., s. 475.

Psikolojik açıdan söz konusu olan şey şudur: Acaba bütün işlerde insanın asıl muharriki ve her faaliyetten nihâî amacı haz veya acıdan kaçmak mıdır, yoksa değil midir? Bu konu son derece ilgi çekicidir. Ancak biz şimdilik bu konuya girmeyip sadece sorunun yanıtının olumsuz olduğunu söyleyeceğiz.

Ahlâkî açıdan konuya ilişkin olan şey şudur: Acaba hayır, iyilik ve erdem haz ile eşit midir? Başka bir ifadeyle, zâtî değere sahip olan şey haz mıdır, yoksa değil midir? Elbette bu sorunun cevabı olumsuzdur.

Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, günümüzde Epikürosçuluk, âmiyâne ve bayağılaşmış anlamıyla revaç bulmuş olmasından dolayı bazıları Hayyâm ve Hâfız gibi kimi düşünce, felsefe ve irfan büyükleri ile bu ekol arasında bağlantı kurmak ve bu kişileri bu ekole mal etmek istemektedirler. Bunlar, Hayyâm'ın ve Hâfız'ın hazcı, gününü gün eden ve kayıtsız olduklarını iddia etmektedirler. Özellikle Hayyâm hakkında birçoğunun görüşü bu yöndedir.

Kesin olan, matematikçi bir filozof olan Hayyâm'ın böyle olmadığı ve böyle düşünmediğidir. Hayyâm'a ait şiirlerin zâhirinden böyle bir durum ortaya çıkmıştır. Ancak araştırmacılara göre, söz konusu meşhur şiirlerin Hayyâm'a ait olduğu konusunda kuşku vardır. Faraza bu şiirler ona ait olsa bile, şairin felsefî görüşü kesinlikle şiir dilinden anlaşılamaz. Özellikle son zamanlarda Hayyâm'a ait bazı risaleler ortaya çıkmış ve basılmıştır. Şiirlerinde işlediği konuları bu risalelerde de işlemiştir. Ancak bunları, kendi deyimiyle hocası İbn Sînâ'nın çözümlendiği ve cevapladığı şekilde çözümlenmiştir.

Hâfız hakkında mesele bundan daha da açıktır. Hâfız'ın diliyle bir parça tanışıklık, *Divân*'ını tamamen gözden geçirme ve birbirini açıklayıcı nitelikte olan şiirlerini karşılaştırma, konuyu tamamen aydınlatacaktır.

### Revâkîlerin Ahlâk Teorisi

Epikürizm’le eş zamanlı olarak “Revâkî ekolü (Stoacılık)” adıyla tanınan başka bir ekol kuruldu. Bu ekolün kurucusu Zenon’dur. Stoacı Zenon, Elea’lı Zenon ile aynı kişi değildir. Elea’lı Zenon, Stoacı Zenon’dan yaklaşık iki yüz yıl önce yaşamıştır. Revâkîler, Zenon bir kemeraltında oturup ders verdiği için Revâkî olarak adlandırılmışlardır.

Revâkîlerin arasında Yunanlılar azdır. Eski Revâkîler Suriyeli ve daha sonrakiler Romalıdırlar. Zenon ise Kıbrıslıdır.

Revâkîler bazı görüşlerinde Kelbîlerin teorilerinin etkisi altında kalmışlardır. Ancak amelî hikmet alanındaki teorileri bağımsız ve özgündür. Revâkîler herkesten daha çok Sokrates’e değer vermiş ve kutsamışlardır. Russell şöyle der:

“Onun (Sokrates’in) yargılanma sırasındaki tutumu, firar etmekten kaçınması, ölüm karşısındaki metaneti ve zalimin, zülme uğrayandan daha fazla kendisine zarar verdiğini iddia etmesi Revâkîlerin öğretileri ile örtüşmekteydi. Soğuğu ve sıcağı umursamaması, yiyecek ve giyecek konusundaki sadeliği ve bedeninin rahatlığını sağlayan bütün araçlardan uzak durması da Revâkîlerin öğretileri ile uyumluydu.”<sup>78</sup>

<sup>78</sup> *Târîh-i Felsefe-i Garb*, c. 1, s. 492.



Bazen yanlışlıkla Revâkîlik felsefesinin Platon'un akademi felsefesiyle aynı olduğu zannedilmekte ve Revâkîlerin, Platon felsefesini izleyen İsrâkîler olduğu sanılmaktadır. Elbette bu yanlıştır ve önüne geçmek gerekir.

Revâkîlik felsefesi, Kelbî ve Epikürcü felsefenin aksine daha uzun bir tarihe sahiptir. Revâkîlik felsefesinin başlangıcının Kelbîlik ayininin ilerlemesi ve değişimi mesabesinde olduğu, sonunun ise Platoncu idealizmin bir görünüşüne sahip olduğu ve gerçekleşen değişimlerin Revâkîlerin metafizik ve mantık ile ilgili teorilerinde meydana geldiği ve onların ahlâk teorisinin nisbeten sabit kaldığını söylerler.<sup>79</sup>

Revâkîlerin ahlâk teorisinin ruhu şudur: Erdem, iyi iradeden ibarettir. İyi veya kötü olan sadece iradedir. Hem erdem hem de erdemsizliğin iradede yeri vardır.

Revâkîler iyi iradeyi, dışsal olaylar karşısında etkilenmeyen irade olarak kabul ederler. Gerçekte onlar iyi iradenin güçlü iradeden ibaret olduğunu söylüyorlardı. Onlar, insanın etkilenmeyen bir irade ile özgür kalabileceği ve dalgalı bir okyanusun ortasındaki bir ada gibi sabit, sağlam ve bağımsız şekilde kendi hayatına devam edebileceğine inanıyorlardı. Onlar şöyle diyorlardı:

“Şayet insan iyi iradeye sahip olursa ve dıştan gelen olaylara karşı ilgisiz ve umarsamaz olabilirse, dışsal olaylar onun zâtî kişiliğini bozamaz.”<sup>80</sup>

Aslında Revâkîlere göre, özgürlük insanın kişiliğine ve insanın kişiliği ise onun iradesine bağlıdır. Revâkîler

<sup>79</sup> Popkin ve Stroll, *Külliyât-i Felsefe*, Ter: Seyyid Muhammed Mücteba, Ahlak ilmi bölümü, s. 30.

<sup>80</sup> a.g.e., s. 31.

iyi iradenin öncelikle güçlü ve etkilenmez; ikincisi doğayla uyumlu irade olduğunu savunuyorlardı.

Revâkîliğin tanınmış öncülerinden biri olan Epikte-  
tos şöyle der:

“Eğer her biriniz kendini dışsal vâkıalardan uzaklaştırırsa, kendi iradesine geri döner ve onu çaba ve riyâzetle ilerletir ve ıslah eder. Şöyle ki, doğayla uyum sağlar ve yüce, özgür, serbest, muhalıfsız, kararlı ve ılımlı olursa; kendi hâkimiyet alanında olmayan bir şeyi isteyen veya bir şeyden kaçan birinin asla kararlı ve özgür olamayacağını, aksine zorunlu olarak onlarla değişmesi gerektiğini öğrenmişse kendi iradesine geri döner.”<sup>81</sup>

Gerçekte Revâkîler özgürlüğün iyi iradede olduğunu kabul etmektedirler ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi iyi irade iki şarta bağlıdır: Biri dünyada gerçekleşen olaylardan etkilenmeme, diğeri ise doğayla uyum ve ahenk.

Onlar, bir olayın insan için iyi ve kötü olmasının mutlak bir durum olmadığına, insanın olaya ilişkin algılama tarzına bağlı olduğuna inanıyorlardı. Şöyle diyorlardı:

“Diğer şahıslar seni etkileyen dış meseleler üzerinde güç sahibidirler. Onlar seni zindana atabilirler ve sana işkence edebilirler ya da seni köleleştirebilirler. Ancak sen güçlü bir iradeye sahip olursan, onlar senin üzerinde hüküm süremezler.”<sup>82</sup>

Kuşkusuz Revâkîlik felsefesinde hakikatın bir parçası bulunmaktadır. İradenin güçlü olması, özgürlük ve manevî kişiliğe sahip olmak ahlâklı olmanın bir parçasıdır.

<sup>81</sup> a.g.e., s. 30-31.

<sup>82</sup> a.g.e., s. 31.

Ancak bu felsefe gereğinden fazla bâtına yönelmiştir ve sonuçta bir şekilde kayıtsızlığı ve umursamazlığı emretmektedir. Çok çalışmak, olaylara karşı durma ve onları istek ve amaç doğrultusunda değıştirme ilkesi bu felsefede dikkate alınmamıştır. İnsan bu dünyada sadece kendini savunma halinde olması ve olaylardan etkilenmemek için kendisinde içsel bir korunmuşluk oluşturmaması için yaratılmamıştır. Aynı şekilde insan sadece özgür kalmak ve olaylara köle ve esir olmamak için de yaratılmamıştır; aksine bunlara ilave olarak saldırgan ve değıştirici de olmalıdır. Yani kendisini, toplumu ve dünyayı kemâl doğrultusunda değıştirmesi için yaratılmıştır.

İkincisi, bu felsefe gereğinden fazla bireycidir. Bütün dikkati bireye yöneliktir, toplumsal yanı yoktur. Yani bu felsefe ve ekolün amacı sadece bireyi kurtarmaktır. Bu ahlâkî sistemde yüce ve nazik insanî duyguların yeri yoktur.

Üçüncüsü, bu felsefe insanı bir tür direniş, bir tür ırzaya ve teslimiyete çağırmaktadır. Olayların etkisi (kendisi değil) karşısında direnme, tabiat veya ilâhî takdir gereğince çaresi olmayan şey karşısında teslimiyet. İyi irade, bir yandan dirençli olan, diğerk yandan cebri ve zorunlu olaylar karşısında anlamsız ve boşuna mücadele etmeyen iradedir.

Ancak ahlâkî açıdan bu kadarı iradenin iyiliğini açıklamak için yeterli değildir. İrade açısından değil, başka bir açıdan iyiliğes sahip olan iyi bir gayenin ve ayrıca bu gayenin benim için değil, özünde iyi olması gereken; farklı bir ifadeyle göreceli olarak iyi olan değil, mutlak iyi olan bir gayenin işin içinde olması gerekir.

Eğer ahlâk, herkesin daha güzel, daha iyi, daha güçlü ve daha şahsiyetli yaşaması için uygulanması gereken emirler

olması anlamında yaşam talimatları ise, Revâkîlerin talimatları ahlâk sayılabilir. Ancak ahlâkî erdemli, kutsanabilir ve yüce davranış anlamıyla kabul edersek, Revâkîlerin söyledikleri yeterli değildir; zira Revâkîlerin söylediği nisbî iyidir, yani kullanan kişi için iyi olandır. Halbuki daha önce de ifade ettiğimiz gibi, iyilik ve erdem kişilere göre değişmediği zaman iyilik ve erdemdir.

Revâkî ahlâk ile Kelbî ahlâk anlayışı olaylara karşı kayıtsız kalma ve olaylardan etkililenmeme konusunda paydaşırlar. Bu iki ahlâk anlayışı arasındaki fark ise şudur: Kelbî ahlâk iyiliği pratik ihtiyaçlılıkta ve her şeyi terk etmede görür; her şeyden uzaklaşıp köpek ve hayvan gibi yaşamayı önerir. Ancak Revâkî ahlâk köşeye çekilmeyi ve pratik vazgeçmeyi önermez. Önerdiği şey, olaylardan kaçmak değil, olayların getirdiği şans ve bahtsızlıklar karşısında tepkisiz ve kayıtsız kalmaktır. Bu nedenle Revâkîlik medeniyetten ve yaşamın nimetlerinden faydalanmaya karşı değildir, bunların vesilesiyle gerçekleşen tutsaklık ve esarete karşıdır.

Kelbîler, bir hastalığa yakalanma korkusuyla bulunduğu yerden kaçan birine benzerler. Ancak Revâkîler hastalık ortamından kaçma yerine, kendilerinde tıbbî bağışıklık yaratırlar; ama hiçbir hastalıkla mücadeleye davet etmezler.

\*\*\*

Daha önce Sokrates'ten sonra Platon ve Aristo'nun felsefî ekollerine ek olarak her biri bir şekilde Sokrates ekolünün devamı sayılan dört ekolün daha ortaya çıktığını söyledik. Gerçekte bu ekollerden her biri Sokrates felsefesinin bir dalını izliyorlardı. Bu okullar Kelbîlik, Şüphencilik, Epikürosçuluk ve Revâkîlik okullarından ibarettir.

Tarihsel açıdan bu ekollerin hepsi Antik Yunan'ın karanlık döneminde ortaya çıkmıştır. Zira bu dönemde Yunan şehir devletleri sistemi İskender tarafından yok edildi ve İskender'in ölümüyle insanların yaşamında bir tür düzensizlik, kargaşa ve karışıklık ortaya çıktı.

Birçok araştırmacı, bu ekollerin tamamının, tabii hukuk gereğince sorunlar karşısında filozofların verdikleri farklı tepkiler olduğu kanaatinde. Onlar, gerçekte tüm bu felsefelerin teselli felsefesi olduğuna inanırlar.

Onlar şöyle derler: İnsanlar çeşitli yollarla bahtsızlık ve talihsizlikle uğraşabilirler. Buna teslim olabilir veya bununla savaşabilirler ya da bundan kaçabilir veya kabul de edebilirler. Bu davranışlardan her birine uygun ve her bir davranışı açıklayan bir ahlâk terorişi bulunmaktadır.

Kelbîlik ekolü, yaşamdan kaçış ekolüdür. Revâkîlik ekolü direnme, ama içsel direnme ekolüdür. Epikürizm ekolü acılardan kaçıp hazlara sığınma ekolüdür. Şüpheli-lik ekolü ise genellikle güçlüklerin ve zorlukların ardından ortaya çıkan ölçütlerin sarsılması ekolüdür.

## SEKİZİNCİ DERS

### Yeni Ahlâk Teorileri

İslâmî dönem, Hristiyanlık dönemi, Hint ya da Çin dönemi dahil olmak üzere, eski dönemde birtakım ahlâk teorileri ortaya atılmıştır. Ancak biz şimdilik bunlardan söz etmekten kaçınacağız. İleride İslâmî ahlâktan bağımsız bir bölümde özellikle söz etmeyi düşünüyoruz.

Ancak İslâmî ahlâk tarihsel olarak eski olmakla beraber, çok zengin ve geniş bir sistem olduğundan dolayı, öncelikle en azından yeni ahlâk tezlerinin bir kısmını açıklamak, ardından da İslâmî ahlâk sistemini açıklamak daha uygun olacaktır. Ahlâk hakkındaki teorilerin tamamına burada yer vermemiz mümkün değildir. Özet halinde bahsetmek istesek dahi yine de zamanımız yeterli değildir. Bu yüzden, eski ahlâk teorileri içerisinde bazılarını seçip incelediğimiz gibi, yeni ahlâk teorileri arasından da sadece bazılarını seçeceğiz.

### Kant'ın Ahlâk Teorisi

Son iki yüzyıl içerisinde ortaya konulmuş yeni ahlâk teorilerinden en meşhuru Kant'ın ahlâk teorisidir. Kant, ahlâkî fiili, ahlâkî olmayan fiilden ayırmaya çalışır ve insanın fiilinin bazen zorunluluğu ve kaçınılmazlığa bağlı

olduğu sonucuna varır. Örneğin, tehlikeli bir hırsızla karşı karşıya olan biri parasını ona vermek zorundadır ve vermediği takdirde bu durumun tehlikeli sonuçlarına katlanmaya mecburdur. Bu tür davranış, özgürce değildir.

Özgürce ve isteğe dayalı davranış iki türdür: Ya bir eğilimden kaynaklanır ya da görev ve yükümlülük duygusundan. Şayet eğilimlerin birinden kaynaklanmışsa söz konusu eylem ahlâkî değildir; ancak görev duygusundan kaynaklanmış ise ahlâkîdir.

Öyleyse insan fiili, ahlâkî veya gayr-i ahlâkî olma özelliğini dürtü ve saikinden alır. Yani iradesi, görev duygusu dürtüsünden kaynaklanmışsa fiili ahlâkî mâhiyete sahiptir; aksi durumda ahlâkî bir mâhiyet söz konusu değildir. Bir eylemin ahlâkî oluşu, eğilim ve arzusun hiçbir müdahalesinin olmadığı, aksine eğilimin önünün alındığı zaman mümkündür.

Kant şöyle der:

“Dünyada, hatta dışında iyi istek ve irade dışında, koşulsuz iyi olarak adlandırılacak hiçbir şey tasavvur edilemez.”<sup>83</sup>

Kant’ın iyi iradeden maksadı, görev duygusundan kaynaklanan iradedir.

Kant’ın ahlâk teorisi şu şekilde özetlenebilir:

a. Biz eylemler arasında ayırım yaparız. Bazılarını ahlâkî, bazılarını gayr-i ahlâkî veya ahlâka zıt olarak tanımlarız. Ahlâkî eylem değerli ve övgüye layıktır. Ahlâka ters eylem ise olumsuz ve aşağılayıcı değere sahiptir, ayıplanma ve kınanmaya layıktır. Gayr-i ahlâkî eylem ne övgüye lâyıktır, ne de serzenişe; ne değerlidir,

<sup>83</sup> *Külliyât-i Felsefe*, s. 58.

ne de değersiz. Örneğin; sabahtan akşama kadar kendi kişisel yaşamı için ticaret yapan bir esnafa, alışveriş sırasında bir müşterisi on tümen yerine yanlışlıkla yüz tümen verip gittiğinde, eğer o esnaf müşterinin peşinden gider ve onu uyarak parasının üstünü geri verirse değerli bir iş yapmış olur. Ancak onun dikkatsizliğinden faydalanır ve parayı cebine atarsa değersiz bir iş yapmış olur. Ama onun günlük sıradan işleri ne değerli, ne de değersizdir.

b. Değerli eylem, özgürce ve isteğe dayalı yapıldığı zaman değerlidir. Öyleyse zorlama ve zorunluluktan dolayı yapılan eylem değerden yoksundur. Örneğin; söz konusu esnaf polis korkusuyla parayı geri verirse, eylemin bir değeri yoktur.

c. Özgürce ve ihtiyârî olarak gerçekleşen değerli eylem, iyi iradedden kaynaklandığı zaman değerlidir ve iyi irade iyi dürtüden ortaya çıkan iradedir. İyi dürtü ise görev duygusundan ibarettir.

d. Görevden kasıt nedir? Görevle kastedilen, insanın kendi bânından aldığı emirdir. Ancak bu emirler iki türlüdür: bazıları mutlak, bazıları ise koşulludur. Koşullu emir, insan bânının bir şey hakkında hedefe ulaşmak için verdiği emirdir. Örneğin; “Filan şehre ulaşmak için filan yoldan git” diye talimat vermesi gibi. Yani “filan maksada ulaşmak istiyorsan filan araçtan yararlanman gerekir.” Koşullu emir, bir maslahata yönlendirmedir; özel bir hedefe ulaşmak için seçilen her aracın maslahat olması gibi. Ancak mutlak emir, hiçbir koşulla şartlı olmayan emirdir. Bâtının bir hedefe ve gayeye ulaşmak için bir maslahat, bir araç ve bir yol olarak



değil, aksine sadece bir görev, sorumluluk ve ödev olarak eyleme yönelik verdiği bir emirdir. O halde görevden (teklif) kasıt, bânının koşulsuz bir işi emretmesidir ve bu görev duygusu sebebiyle gerçekleştirilen iş, ahlâkî bir iştir.

Kant'ın açıklamasında iki aşama bulunmaktadır. Biri psikolojiyle ilgilidir; yani insan bânının biri mutlak ve diğeri koşullu olmak üzere insana iki tür emir verdiğini kabul etmemiz gerekir.

Koşullu emirler, insanı geçim çabasına zorlayan emirlerdir. Mutlak emirler, ahlâkî talimatlar ortaya koyan emirlerdir. İnsan bânının bu tür emirler verdiği kısım “ahlâkî bânın” olarak adlandırılır.

Kant, ahlâkî vicdan açısından insan bânını karşısında oldukça şaşırmaktadır. O şöyle der:

“İnsanda son derece şaşkınlık yaratan iki şey vardır: Biri başımızın üzerinde yer alan yıldızlarla dolu gökyüzü, diğeri içimizde yer alan vicdan.”

Bu cümlelerin onun mezar taşına yazıldığı söylenir.

İkinci aşama, insan davranışıyla ilgilidir. İnsan, bânının koşullu emirlerine itaat edebilir ve gerçekte kendi eğilim ve içgüdülerini izleyebilir ve eğilimler ötesi olan ahlâkî bânına itaat edebilir; bu durumda davranışı ahlâkî olacaktır.

e. Kendi bânınımdan aldığımız emrin mutlak mı, yoksa koşullu mu bir emir olduğunu nereden anlayabiliriz? Başka bir ifadeyle, bize ulaşan emrin ahlâkî vicdanın ilhâmı mı, yoksa eğilimlerden mi kaynaklandığının ölçütü nedir?

Kant bu konuda bazı ölçütler ifade eder. Birincisi; ahlâkî iş, maslahat uygun iş ile birlikte iki tanedir. Ahlâkî emir tümel ve geneldir. Kant, vicdanın emrinin şu şekilde olduğunu iddia eder:

“Aynı zamanda genel bir kanun olmasını isteyebileceğin bir kurala göre davran.”<sup>84</sup>

Öyleyse bir konu hakkında bâtından aldığın her emri düşün ve bu işin ve yöntemin genel bir kaide olmasını isteyip istemediğine bak. Bu yönde kendin ve diğerleri arasında bir ayırım yapmıyorsan bu emir ahlâkî bir emirdir. Ancak onu sadece kendin için istediğini ve genel bir kaide olmasını istemediğini görürsen, o emrin görev duyğusundan değil, kişisel bir eğilimden kaynaklandığı anlaşılır.

Diğer bir ölçüt ise şudur:

“İster kendi şahsında, isterse başkasının şahsında insanlığı (insan türünü) araç olarak değil, her konuda amaçmış gibi düşünecek şekilde davran.”<sup>85</sup>

Kant’ın teorisi büyük oranda doğrudur. Aynı zamanda hakikatin tamamını değil, bir kısmını içermektedir.

Kant’ın teorisi, bir dizi emirlerin, koşulsuz gerekirlerin ve bu emirlerin esinsel merkezinin varlığına ilişkin olarak doğrudur. Ancak aşağıda açıklayacağımız kimi eksikliklere de sahiptir.

a. Kant, ahlâkî davranışların hiçbir eğilimden kaynaklanmadığını kabul etmeye çalışmıştır. Bu meselenin doğru olması mümkün değildir. Burada bazı sorular söz

<sup>84</sup> *Külliyât-ı Felsefe*, s. 60.

<sup>85</sup> a.g.e., s. 61.

konusudur: Acaba ahlâkî ödevi yerine yetiren kişi, bu ödevi yerine getirmeye istekli midir, yoksa değil midir? Şayet istekli değilse, ödevi yerine getirmemekten dolayı bir korkuya sahip midir, yoksa değil midir? Acaba insan ne itaat etmeye istekli olduğu, ne de karşı çıkmaktan korktuğu bir emre itaat edebilir mi?

b. Kant “iyilik” ve “hayır” kavramlarını ahlâktan çıkarmıştır. O, ahlâkî eylemi, zâtî iyiliği nedeniyle gerçekleştirilmiş eylem olarak kabul etmemektedir. Aksine ahlâkî eylemin, sadece ödev ve yükümlülük duygusuyla gerçekleştirilmiş eylem olduğuna inanmaktadır. Başka bir deyişle, o, iyiliğin istekte değil, iradede olduğuna inanmakta ve iradenin iyiliğini onun dürtüsüyle ilişkilendirmektedir. Ona göre, irade ödev duygusu tarafından harekete geçirilmişse iyi, aksi halde iyi değildir.

Bu yüzden Kant’ın ahlâkî emirleri büyük ölçüde körü körünerdir. Sanki Kant’ın tanıdığı vicdan, sebepsizce emir veren ve emirlerine sebepsizce itaat edilmesi gereken bir zorbadır. Bundan dolayı, her emrin bir tür iyiliğin teşhisinden kaynakladığına; var olan şeyin, iyiliklerin bazen görelî, bazen de mutlak olduğuna inananların görüşü (birinci ve ikinci derste ifade ettiğimiz gibi) Kant’ın teorisine tercih edilmektedir.

c. Kant’ın teorisine göre, bir işte genel bir hayır söz konusu ise ve insan, bir görev ve sorumluluk gereğince değil, insan severlik duygusu ve hizmet isteği gereğince o işi yaparsa, o iş ahlâkî değildir. Kant’ın övdüğü ahlâkî vicdan, bu konuyu kabul etmekten kaçınmaktadır.

d. Genel olarak zorunluluk ve ödev baskısı altında yapılan her iş, zorunluluğun insanın kendi içinden

doğmasına rağmen, insanın o işe nisbetle özgürlüğünü ve ahlâkî oluş yönünü azaltır. Şayet bir iş, görev duygusu gereğince değil, aksine o işin zâtî iyiliği nedeniyle ve tamamen özgürce ve isteyerek gerçekleşirse daha fazla ahlâkî mâhiyete sahiptir.

## Dizin

### A

Abdulkâdir-i Geylânî 121, 124  
Abdulkerîm el-Cîlî 130  
Abdullah b. Ömer 47  
Abdurrahmân Câmî 123  
Abdurrezzâk-ı Kâşânî 128, 144  
Ağa Mirza Hâşim-i Reştî 131, 134  
Ağa Mirza Muhammed Rızâ Kumşei 134  
ahfâ 164  
ahlâkî bâtın 211  
ahlâk ilmi 14, 82, 83, 179  
Ahmed b. Hanbel 24, 39, 49, 52, 53, 112  
Ahmed Gazzâlî 120  
Ahmed-i Câmî 120, 132  
aklî kelâm 18  
A'lâmu'n-nübüvve 26  
Alâüddevle Simnânî 127, 128  
Ali b. İsâ Erbilî 109  
Ali b. İshâk 64  
Ali b. İsmâil b. Meryem et-Temmâr 62  
Allah bilgisi 136  
Allâme Hillî 65, 110

amelî hikmet 167, 168, 169, 172, 181, 202  
amelî (pratik) irfan 10, 80, 168, 169, 174, 176, 181, 195, 197  
Amr b. Ubeyd 38, 39, 48, 63  
Antisthenes 193, 194  
arifin tevhîdi 82  
Aristo 93, 189, 190, 191, 192, 193, 206  
Aristocu ahlâk 192  
asâlet-i vücûd 180  
atomizm 197  
Attâr 105, 122, 123, 127  
Avârifü'l-Me'ârif 123  
ayne'l-yakîn 137  
Aynu'l-Kudât el-Hemedânî 119  
Azizüddîn Nesefî 130

### B

Bağdâd Nizâmiye Medresesi 119  
Bahâeddîn Veled 121  
Bahâristan 133  
Bahâüddîn Nakşibend 133  
bast 160, 163  
Bâtunîler 25  
Bâtunîlik 25, 26

Bâyezîd-i Bistâmî 110, 114,  
116, 156  
Bertrand Russell 182, 192  
Beytû'l-Hikme 64  
biçimsel (sûrî) illet 181  
Bişr-i Hafî 110, 111  
Bostân 141  
Budha 108  
Büveyhîler 57

## C

Ca'fer-i Sâdık (a.s.) 109, 110  
Câhız 48  
Câmiu'l-Esrâr 130  
Câmi'u'l-Hikmeteyn 26  
cebr 14, 15, 16, 17, 45, 46, 47,  
56, 71, 72  
Cebriyye 15  
Cehm b. Safvân 46, 47, 60  
Cehmiyye 47  
Celâleddîn-i Devvânî 129  
Celâleddîn Muhammed b.  
Muhammed-i Belhî-i Rûmî  
126 (bkz. Mevlana)  
Celâleddîn Suyûtî 24  
Cüneyd-i Bağdâdî 112, 115  
cüz'î (tikel) 173

## D

De'a'imû'l-İslâm 26  
Dehrîler 51  
Demokritos 197  
Dîvân-ı Şems 126  
Diyojen 193, 194  
düşünsel yakîn 75

## E

Ebû Abdullah Ruzbârî 116  
Ebû Ali b. Miskeveyh 65  
Ebû Ali Dakkâk-i Nişâburî 118  
Ebû Ali el-Cubbâî 50  
Ebû Ali Ruzbârî 115, 116  
Ebû Bekr eş-Şiblî 115  
Ebû Ca'fer el-Ahvel 63  
Ebû Ca'fer el-İşkâfî 50  
Ebû Eyyûb el-Ensârî 118  
Ebû Hafs Haddâd Nişaburî 161  
Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî  
119  
Ebû Hamza Duası 100  
Ebû Hanîfe 26  
Ebû Hâşim el-Cubbâî 50  
Ebû Hâşim Sûfî-i el-Kûfî 104, 108  
Ebû Hâtım er-Râzî 26  
Ebû İshâk el-İsferâyînî 53  
Ebu'l-Abbâs b. Şureyh 115  
Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ha-  
san es-Serahsî 116  
Ebu'l-Hasan Ali b. Osman  
Hücvîrî 118  
Ebu'l-Hasan Eş'arî 52, 53, 56, 57  
Ebu'l-Huseyn el-Hayyât 50  
Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf 48, 63  
Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm el-  
Kuşeyrî 104  
Ebu'l-Kâsım el-Belhî 50  
Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî 155, 156  
Ebû Muhammed Ca'fer el-  
Huldî 107  
Ebû Nasr Serrâc et-Tüsî 105,  
115, 116

Ebü Nu'mân b. Muhammed 26  
Ebü Sa'îd Ebu'l-Hayr 107, 116,  
117, 118  
Ebü Sehl İsmâil b. Ali b. İshâk  
Ebî Sehl b. Nevbahtî 64  
Ebü Tâlib el-Mekkî 116  
Ebü Ya'kûb es-Sicistânî 26  
Ebü Zer 100, 106  
Eflatun 93  
Ehl-i Hadis 40, 50  
Ehl-i Kelâm 60  
Ehl-i Sünnet 24, 29, 40, 50,  
52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61  
*el-Beyân ve't-Tebyîn* 48  
*el-Fihrist* 107  
*el-Fukûk* 126  
*el-İnsânu'l-Kâmil* 130  
*el-İşârât* 137, 138, 150, 151, 162  
*el-Luma'* 56  
*el-Makâsîd* 54  
El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn 28  
*el-Mevâkıf* 54  
*el-Usûlü'l-Hamse* 28  
Emevîler 48  
*en-Nusûs* 126  
Epiktetos 204  
Epikürizm 157, 197, 202, 207  
Epikürosçu felsefe 199  
Epikürosçular 193  
Eş'arî 15, 22, 24, 52, 53, 54,  
56, 57, 61, 62, 73  
Eş'arîler 29, 32, 33, 34, 71,  
73, 74, 75  
Eş'arîlik 55, 56, 57, 61, 70, 71  
Eş'arî tefekkür 61

*eş-Şifâ* 56, 167  
evkât 148

## F

Fahreddîn-i Irâkî 127, 133  
Fahruddîn Râzî 54, 57  
Fârâbî 125  
fark 40, 72, 74, 79, 81, 160,  
174, 177, 188, 206  
fâsıkın küfrü 25, 46, 47, 60  
Fazl b. Ebî Sehl Nevbahtî 64  
Fazl b. Şâzân en-Nîşâbüri 64  
felsefe 14, 18, 20, 44, 48, 62, 65,  
70, 74, 83, 84, 126, 133, 144,  
157, 193, 198, 199, 200, 205  
*Felsefe Tarihi* 182, 185  
fenâ' 163  
Ferez dak 133  
feyz-i akdes 155  
Feyz-i Kâşânî 134  
feyz-i mukaddes 155  
Fıkıh 14, 112  
Fisagor 93  
fizik (tabiiyyât) 15, 41, 48,  
168, 181, 187, 188  
Fudayl b. İyâz 109, 110  
*Fusûsu'l-Hikem* 125, 128, 130,  
133  
*Futuhât-ı Mekkiyye* 124, 125  
G  
Gaybet 160  
Gaylân ed-Dimeşkî 15, 45,  
46, 60  
Gazzâlî 54, 56, 119, 120  
George Jordac 100

Gülistân 133  
*Gülşen-i Râz* 122, 129, 131, 132  
güzellik ve çirkinlik (hüsn ve kubh) 17, 35, 36, 46, 55, 73

## H

Hâce Abdullah Ensârî 115, 118, 119, 144  
Hâce Nasîruddîn et-Tûsî 54, 65  
Hâce Sebzevârî 65  
Hâcû-yi Kirmânî 128  
hâdis 49  
hadis ehli 24  
Hâfız-ı Şîrâzî 113, 123, 128, 129, 131, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 200, 201  
hafî 110, 164  
hakikat 88, 89, 90, 91, 115  
hakku'l-mahlûk bih 155  
Haleb 123  
Halife Hârûn 64  
Hallâc 113, 114, 129  
Hallâc-ı Mansûr 114  
Hamîdüddîn el-Kirmânî 26  
Hanbelî 22, 24, 25, 53, 61  
Hanbelîler 24, 53  
Hanbelî tefekkürü 61  
Hanefî 22, 25  
*Hânu'l-İhvân* 26  
haram 24, 52, 53  
Hâriciler 25, 37, 39, 40, 46, 47, 60  
Hâris el-Muhâsibî 112  
Hasan b. Mûsâ Nevbahtî 64

Hasan el-Basrî 15, 38, 47, 104, 106, 107, 108  
Hâtîm et-Tâî 124  
havâtür 163  
hayvânî öz 177  
Hayyâm 200  
hazcılık felsefesi 198  
hazerât-ı hamse 155  
Hıristiyanlar 51  
hikmet 13, 17, 72, 100, 127, 136, 167, 168, 169, 172, 174, 176, 181, 188, 189, 191, 197, 199, 202  
hilâfet 57, 59  
Hişâm b. el-Hakem 63  
Hişâm b. Sâlim 63  
hudûs 61  
Hulefâ-i Râşidîn 43  
Humrân b. A'yân 63  
Hz. Ali (a.s.) 15, 37, 43, 44, 45, 46, 61, 62, 64, 75, 99, 107, 130, 149  
Hz. Hasan (a.s.) 121  
Hz. Muhammed (s.a.a) 16, 68, 109, 132, 133  
Hz. Ömer 44  
İ  
İbâdiyye 25  
İbn Fahd el-Hillî 132  
İbn Hallikân 111  
İbn Kibbe er-Râzî 65  
İbn Sînâ 56, 117, 125, 137, 138, 139, 141, 146, 151, 156, 162, 167, 177, 200



- İbn Teymiyye 24, 31, 53, 104  
İbnu'l-Amîd 57  
ibnu'l-vakt 156  
İbnü'l-Fârız el-Mısırî 123 , 124  
İbnü'n-Nedîm 107  
İbrahim Edhem 108, 109  
İbrahim en-Nazzâm 48  
ihtiyâr 14, 15, 16, 17, 45, 46, 47, 48, 60, 72, 159, 169  
İhyâ'u Ulûmî'd-dîn 545, 119  
ilâhî felsefe 84  
ilâhî hikmet 136  
ilâhî nefes 97  
ilâhiyât 30, 35, 168, 181  
İlâhiyyât-ı Şifâ 167  
illet 71  
ilm-i ledûn 96  
İmam Ca'fer es-Sâdık (a.s.) 122  
İmam Cevâd (a.s.) 64  
imâmet 23, 25, 59, 67  
İmam Hâdî (a.s.) 64  
İmam Muhammed Bâkır (a.s.) 122  
İmam Rızâ (a.s.) 64, 109, 132  
İmam Sâdık (a.s.) 63, 104, 110  
İmâmü'l-Harameyn Cuveynî 54  
imkân 190  
insân-ı kâmil 69, 130  
inşâî hüküm 170  
irfan ilmi 84, 93  
irfanî tevhîd 94  
İshâk b. Ebî Sehl b. Nevbahtî 64  
İskâfî 50  
İskender 195, 207  
İslâmî ahlâk 208  
İslâmî felsefe 18, 126  
İslâmî ilimler 14, 87  
İslâmî irfan 17, 93, 101, 124, 132  
İslâmî kelâm 18, 20  
İslâmî Mezhepleri Yakınlaş-  
tırma Kurumu 25  
İsmâil b. İshâk b. Ebî Sehl b.  
Nevbahtî 64  
İsmâilîler 25  
İsmâilîlik 26  
istidlâl 18, 51, 52, 59, 137, 181  
İstitâ'at 43  
İşrâkiler 203  
i'tizâl 28, 51, 52  
İ'tizâl ekolü 57  
iyiliği emretme ve kötülükten  
sakındırma 28, 40  
K  
Kâ'be 127  
Kabz 160  
Kaderiyye 15, 46, 47  
Kadı Abdulcabbâr 28, 50, 52  
Kadı Ebû Bekr el-Bâkallânî 53, 56  
Kadı Nurullah 132  
Kadı Sa'îd Kûmî 134  
kadîm 49  
Kâdiriyye 121  
Kahire 25  
kalb 164  
kalbî yakîn 75  
Kant 208, 209, 211, 212, 213  
Kant'ın ahlâk teorisi 209  
Karneades 196  
Kasîde-i Bürde 133

*Kasîde-i Mîmiyye* 133  
 kavs-ı su'ûd (yükseliş yayı) 144  
 kavs-i nüzûl (iniş yayı) 144  
 Kelbî ahlâk 195, 206  
 Kelbî felsefe 199  
 Kelbîler 194, 206  
 Kelbiyyûn (Kinikler) 193, 194  
 Kemâlüddîn İsmâil-i İsfehânî 123  
 kesin (iktirânî) kıyas 14, 19,  
 69, 73, 104, 105, 108, 128,  
 132, 158, 184  
*Keşfü'l-Ğumme* 109  
*Keşfü'l-Mahcûb* 26, 118  
 kıdem 61  
 Konevî 125, 126, 127, 130,  
 131, 135  
 Kumeyl b. Ziyâd 149  
 Kumeyl Duası 100  
 Kutbüddîn Haydar 123  
*Kûtü'l-Kulûb* 116  
 küllî (tümel) 176, 177

## L

*Lema'ât* 133  
*levâih* 159  
 Levâ'ih 133  
 Louis Massignon 101  
 lütuf kuralı 73

## M

Ma'bed el-Cühenî 15, 45, 46, 60  
 mâhiyet 180, 209  
 mahk 163  
 Mahmûd-i Şebüsterî 122, 129,  
 131  
 mahsûs güzellik 186

*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* 56  
 makâm-ı ahadiyyet 155  
 makâm-ı gaybu'l-guyûb 155  
 makâmı vâhidiyyet 155  
 ma'kûl güzellik 186  
 Mâlik b. Dinâr 108  
 Mâlik b. Enes 24, 52, 112  
 Mâlikî 22, 25  
 ma'lûl 71  
 Maniciler 52  
 Mantık 10, 20, 167  
*Mantık-ı Şifâ* 167  
*Mantıku't-Tayr* 122  
 ma'rifetullah 136  
 Ma'rûf-i Kerhî 109, 111, 132  
 Masum İmamlar 62, 64  
 me'âd 19, 67, 68  
 mebd'e' 144, 151  
*Mecâlisü'l-Mü'minin* 132  
 Mecdüddîn-i Bağdâdî 122  
 Mecûsiler 51  
 Medîne 123  
 Mekke 109, 113, 116, 123,  
 124, 127  
 Melâmî 153  
 Melâmîlik 154  
 Me'mûn 48, 49, 53, 57, 64  
*Menâzilu's-Sâirin* 119, 128  
*Mesnevî* 57, 108, 117, 120,  
 126, 127, 145  
 Meşhed 116, 132  
 metafizik 84, 203  
 Mevlânâ 57, 116, 117, 120, 121,  
 122, 126, 127, 145, 154, 156  
 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî 57

- Miftāhu'l-Gayb* 126, 130, 131  
mihne dönemi 22  
*Minhācu'l-Kerāme* 110  
Mîr Sadruddîn-i Deştakî 131, 132  
Mirza Hüseyin Nûrî 109  
*Misbāhu'l-Üns* 131  
*Misbāhu's-Şerî'a* 109  
Mîsem et-Temmâr 62, 63  
Moğollar 121, 123  
Molla Câmî 108, 112  
Molla Fenârî 131  
Muâviye 100  
*Mubâhasât* 167  
Muhammed b. Abdulvahhâb 31  
Muhammed b. Hamza Fenârî-i Rûmî 131  
Muhammed b. Hasan Şeybânî 132  
Muhammed Gazzâlî 54, 56, 119  
muhâsebe 112  
Muhyiddîn-i Arabî 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 155  
Muktedir 113  
Murâkabe 112  
Mûsâ b. Ca'fer 109, 110  
Mu'tasım 49, 57  
Mu'tezile 15, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 67, 70, 71, 72, 73, 76  
Mu'tezilî tefekkür 61  
mutlak cebr 71  
müctehid 52  
mümkün varlık (mümkinu'l-vucûd) 85  
Mürcie 22, 25, 37, 38, 44  
Müstedrek 109  
Mütevekkil 49, 57  
N  
naklî kelâm 18  
Nakşibendilik 133  
*Nâme-i Dânişverân* 117  
Nâsır-ı Husrev-i Alevî 26  
Nasîruddîn et-Tûsî 54, 65  
*Nassu'n-Nusûs* 130  
nazârî hikmet 167, 168  
nazârî irfan 84, 93, 128, 130, 131, 134, 135  
nazârî (teorik) irfan 80, 84, 86, 93, 95, 103, 124, 128, 130, 131, 134, 135, 155, 167, 168, 172, 177, 188, 195, 197  
Nazzâm 43, 48  
*Nefehâtü'l-Üns* 133  
nefs 90, 91, 96, 97, 146, 147, 164, 194, 199  
nefs-i emmâre 96, 146  
nefs-i levvâme 96  
nefs-i mutmainne 96, 146  
*Nehcü'l-Belâğa* 37, 61, 66, 99, 107, 149, 159  
Nevbahtî ailesi 64  
nikâh 13  
Nimetullahî silsilesi 130  
Nûreddîn Abdurrahman Câmî 132  
*Nûru'l-Ebsâr* 109

nübüvvet 13, 67, 68  
nübüvvet-i âmme 68

## P

Platon 182, 185, 186, 187, 188,  
189, 191, 193, 197, 203, 206  
Pyrrhon 195

## R

Râbi'atü'l-Adeviyye 108  
Râbi'atü'l-Şâmiyye 108  
Ravzatü'l-Cennât 115, 128  
Revâkî ahlâk 206  
Revâkî ekolü (Stoacılık) 202  
Revakiler (Stoacılar) 193, 203  
Revâkîlik felsefesi 203  
rey 162  
Reyhânetü'l-Edeb 109  
Reynold A. Nicholson 101  
Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi  
l-keâm 53  
Risâle-i Kuşeyriyye 155  
riyâ 153  
riyâzet 119, 146, 147, 148, 149  
ruh 59, 122, 139, 164

## S-Ş

Sâbiiler 16, 51  
Sa'd b. Ebî Vakkâs 47  
Sa'dî-i Şirâzî 111, 133, 141  
Sadrüddîn Muhammed b. İshâk  
Konevî 125  
Sadru'l-Müte'ellihîn 65, 125,  
134, 177  
Sâhib b. Abbâd 28, 50, 57  
Sahife-i Seccâdiyye 100

sahv 162, 163  
Sâinüddîn Ali Torke-i İsfehânî  
131  
Sa'leb 115  
San'an Şeyhi 153  
Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an  
fenneyi'l-mantık ve'l-keâm 24  
Sehl b. Abdullah Tüsterî 113  
Sehliyye 113  
sekine 148  
sekr 110, 114, 162  
Selmân 106  
Senâi-yi Gaznevî 120  
Serî es-Sakatî 105, 111, 112  
Seyr-i Der Nehcü'l-Belâğa 61  
seyr u sülûk 80, 81, 82, 85,  
94, 135, 137, 149, 153, 155  
Seyyid Haydar Âmulî 130  
Seyyid Muhammed Nurbahş  
132, 133  
Seyyid Murtazâ Âlemü'l-Hudâ 28  
Seyyid Murtazâ 53  
sıfatların reddi 48  
Siffin Savaşı 37  
Sihah-i Sitte 60  
sır 99, 147, 164  
sırât 83  
silsiletü'z-zeheb 109, 132  
Sokrates 187, 188, 189, 191,  
193, 202, 206  
Süfyân es-Sevrî 104, 105, 108  
sünnet 59  
Şa'bâniyye Münâcâtı 100  
Şah Nimetullah Velî 130  
Şakik-i Belhî 109

- Şeblencî 109  
 şefâat 32, 55, 76  
 Şehîd-i Sâni 128  
 Şems-i Tebrîzî 127  
 Şemsüddîn Muhammed Lâhicî-i  
     Nurbahşî 131, 132  
 şer'at 88, 89, 90, 91  
 Şeyh Abdurrezzâk Lâhicânî 128  
 Şeyh Ahmed-i Câmî 120  
 Şeyh Ebu'l-Hasan 116  
 Şeyh Ebû Medyen el-Mağribî 124  
 Şeyh Ferîdüddîn-i Attâr 122, 127  
 Şeyh-i Ekber 124  
 Şeyh-i İşrâk 123  
 Şeyh Mahmûd-i Şebüsterî 129  
 Şeyh Muhammed Lâhicânî 129  
 Şeyh Müfid 53  
 Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ-i  
     Harezmi 121  
 Şeyh Rûzbihân-i Baklî-yi Şirâzî  
     121  
 Şeyh Sa'dî-yi Şirâzî 123  
 Şeyh Sadûk 75  
 Şeyh Şihâbüddîn-i Sühreverdî  
     123, 127  
 Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî-yi  
     Zencânî 123  
 Şeyh Tüsî 112  
 Şî'a 19, 22, 23, 24, 25, 29, 32,  
     44, 57, 59, 60, 62, 64, 65,  
     67, 69, 70, 71, 72, 73, 74,  
     75, 76, 135  
 Şî'a felsefesi 62  
 Şî'a hadisi 62  
 Şibli 115, 161  
 Şî'iler 74, 80  
 şiir 115, 120, 131, 147, 153, 200  
 Şî'i tefekkür 61  
 şuhûd 164  
 şurb 162  
 Şüpheciler (Septikler) 193  
 Şüphecilik (Septisizm) 195,  
     196, 199, 206, 207  
 T  
 Tafrâ 43  
 Tâ'iyye 133  
 taltîf-i sır 147  
 tanımlar 144  
 tarikat 88, 89, 90, 91, 94,  
     115, 152  
 tasavvur 167, 199, 209  
 tasdikî hüküm 170  
*Tecridü'l-İ'tikâd* 54, 65  
 tefvîz 72  
*Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-â'râk* 65  
*Temhîdu'l-Kavâid* 131  
 temrîn 146, 151  
 tenzih 47, 55  
 ters (çelişik) döndürmedir (aks-i  
     nakiz) 153, 209  
 tevâli 159  
 tevhîd 13, 28, 30, 31, 47, 68,  
     70, 75, 111  
*Tezkiretü'l-Evliyâ* 122  
 tezkiye 82  
 Thrasymakhos 182  
 toplumsal "ben" 176, 178  
 Tüs 115, 119

tür 19, 34, 40, 51, 71, 74, 79,  
86, 87, 96, 109, 136, 139,  
140, 143, 144, 147, 148, 154,  
169, 170, 171, 172, 173, 174,  
176, 180, 188, 197, 205, 207,  
209, 211, 213

## U-Ü

*Usûl-i Felsefe ve Revîş-i Realizm*  
24, 61, 168  
*Usûl-i Kâfî* 60, 63, 96, 98, 104  
usûlü'd-dîn 16  
Ümeyyeoğulları 46

## V

vâcib 55, 72, 73  
vâcibu'l-vucûd 82, 85  
va'd ve va'îd 28  
Vahhâbiler 31  
vakt 148, 156, 157, 158  
vâridât 83, 163  
varlığın asâleti 180  
varlığın asâleti (asâlet-i vucûd)  
180

varlığın birliği/vahdet-i vucûd 94  
Vâsık 49, 57  
Vâsıl b. Atâ' 47, 48  
Vech-i Dîn 26  
*Vefeyâtü'l-A'yân* 111  
vucûd-i münbasıt 155

## W

Will Durant 185

## Y

Yahudiler 51  
yakîn (kesin bilgi) 75, 137, 158  
Yeni Eflatunculuk 93

## Z

Zemahşerî 50  
Zenon 202  
zevk 162  
Zeyd b. Sâbit 47  
zorunlu varlık (vâcibu'l-vucûd) 85  
zühhd 94, 147  
Zünnûn el-Misrî 112, 113