

Muhammed Fethali Hanî
Ali Rıza Fasihizade

Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

1

Câhız • İbn Sahnûn • Farabî
Kabûsî • İhvân-ı Safâ • İbn Sînâ
Miskeveyh • Zernûcî • Şeyh İşrâk



el-Mustafa
yayinlari

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Muhammed Fethali Hanî
Ali Rıza Fasihizade

MÜSLÜMAN ÂLİMLERİN EĞİTİM, ÖĞRETİM VE TEMELLERİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

1

**Câhız • İbn Sahnûn • Farabî • Kabûsî
İhvân-ı Safâ • İbn Sînâ • Miskeveyh
Zernûcî • Şeyh İşrâk**

Direktör
Ali Rıza A'rafî

Çeviri
Nurcan Altun

el-Mustafa Yayınları: 38

ISBN: 978-605-9982-19-1 (cilt 1)

ISBN: 978-605-9982-18-4 (takım)

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 27932

© el-Mustafa Yayınları, 2017

Bu kitabın tüm yayın hakları,
el-Mustafa Yayınları'na aittir.
Kaynak gösterilerek alıntı ya-
pılabilir, izinsiz olarak hiçbir bi-
çimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz.

Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği



Müslüman Âlimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri 1. CİLT

Eserin özgün adı

آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن جلد ۱

Yayın Yönetmeni

Dr. Cafer Yusufi

Yazarlar

Muhammed Fethali Hanî

Ali Rıza Fasihizade

Çeviri

Nurcan Altun

Editör

Yusuf Tazegün

Tashih ve Redakte

Alptekin Dursunoğlu

Sayfa Düzeni

DBY Ajans

Kapak Tasarımı

Murat Bülbül

Birinci Baskı

İstanbul, Mart 2017

Baskı ve Cilt

Yılmaz Basın Yayın

Maltepe Mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2

Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85

(Sertifika no: 27185)

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No: 108

Zeytinburnu / İSTANBUL Tel: (0212) 664 46 40

el-mustafa@hotmail.com



İçindekiler

› Başlarken.....	17
------------------	----

1. CÂHİZ

› Hayatı ve Eserleri.....	27
Edebî Makamı ve Üslubu	29
Eserleri.....	31
Özgür Düşünce ve Kelam Ekolü.....	33
Deneyseclilik.....	36
› Birinci Bölüm: Antropoloji.....	38
İnsanın Hayvana Üstünlüğü.....	38
İnsanın Özellikleri.....	40
1. Üstünlük Sağlama ve Rahata Düşkünlük.....	40
2. Çeşitlilik ve Fazlasını İsteme.....	41
3. Sosyallik.....	42
4. Şer Eğilimi.....	43
5. Menfaatlere Yönelme ve Zarardan Kaçınma.....	43
6. Hakikati Arama ve İlmi Gösterme Eğilimi	44
İnsanın Kapsamlılığı.....	44
İnsanların Farklılıkları	45
Milletlerin Farklılıkları	46
› İkinci Bölüm: Marifet.....	47
Gençlikte Marifet Öğrenmek.....	48



Marifet Araçları.....	48
1. Duyu	48
2. Akıl	50
3. İlham.....	51
Marifet Bâbında Bazı Esaslar ve Noktalar.....	52
Marifetin Etkileri.....	53
1. Amel.....	54
2. Davranışın Değişmesi.....	54
3. Tahliller ve Yargılar.....	55
Marifetin Engelleri ve Afetleri.....	57
1. Hata	57
2. Tek Boyutlu Bakış ve Dar Görüşlülük.....	57
3. Bencillik.....	58
› Üçüncü Bölüm: Ahlâk	59
İlk Tabiat ve İkinci Tabiat.....	60
İtidal (Denge)	61
Ahlâkî Değer Ölçüsü	62
İnsanın Davranışları Üzerinde Sıfatların Rolü.....	62
Amelin Değerinde İradenin ve Bilincin Rolü	62
Haz ve Saadet	64
› Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim.....	65
Eğitimsel Temellerin Fıtrat ve Din İle Uyumuna	65
Şahsiyet ve Eğitim Üzerinde Müessir Olan Etkenler.....	66
1. Çevresel Etkenler.....	66
2. Hayır ve Şer ile Karşılaşma.....	69
Eğitimsel Usul ve Yöntemler.....	70
1. Kabiliyetlerin Keşfedilmesi ve Bunlara Riayet Edilmesi.....	70
2. Genel Eğitim Döneminin Planlanması.....	71
3. Uzmanlık Öğrenimi	71
4. Ödül ve Ceza	72
Öğrencinin Özellikleri ve Şartları	74
1. Öğrenme Aşkı	74

2. Tahsil Dalı Seçme	74
3. Ezberleme ve Yazma	75
Kitap.....	76
1. Kitabın Önemi	77
2. İyi ve Kötü Kitap	78
3. Kitap Telif Etme Kuralları.....	79
Tercüme ve İkinci Dil Öğrenimi.....	82
1. Tercümenin Tanımı ve Zorluğu	82
2. Mütercimın Şartları.....	83
3. Mütercimın Mesuliyeti.....	84
4. İkinci Dil Öğrenimi.....	85
› Kaynakça.....	87

2. İBN SAHNÛN

› Hayatı ve Eserleri.....	95
› Birinci Bölüm: Eğitim ve Öğretim Hedefleri.....	100
› İkinci Bölüm: Öğretmenin Görevleri.....	102
› Üçüncü Bölüm: Vazifeyi Yapmamanın Hukukî Neticeleri.....	109
› Dördüncü Bölüm: Öğretmenin Ücreti.....	111
› Kaynakça.....	113

3. FARABÎ

› Hayatı ve Eserleri.....	117
Düşüncesinin Genel Hatları	117
Eserleri.....	120
Eğitimle İlgili Görüşlerinin Temelleri.....	121
› Birinci Bölüm: Kozmoloji.....	123
› İkinci Bölüm: Antropoloji.....	125
Nefsin Kuvveleri.....	126
İrade ve İhtiyar	132

› Üçüncü Bölüm: Marifet.....	135
Mantık.....	137
Eflatun'un Tezekkürü.....	139
Marifetin Kısımları.....	140
› Dördüncü Bölüm: Ahlâk.....	141
Fazilet.....	141
Fazilet Türleri.....	142
Fitrî Faziletler.....	144
En Üstün Fazilet.....	145
Saadet Yolu.....	146
Ahlâkı Değiştirme İmkânı.....	147
Ahlâkı Değiştirme Yöntemi.....	147
Güzel Fiil ve İyilikte Orta Teorisi.....	148
Güzel Ahlâkla Ahlâklanmanın Amelî Yöntemi.....	149
Haz ve Elem.....	150
› Beşinci Bölüm: Toplum.....	152
Toplumsal Yaşamın Kaynağı.....	152
Toplum Türleri.....	152
Şehir Türleri.....	154
Fâzıla Olmayan Şehirler.....	155
Medine-i Fâzıla (Erdemli Şehir).....	159
Adalet.....	162
› Altıncı Bölüm: Eğitim ve Öğretim.....	163
Eğitim ve Öğretim Hedefleri.....	163
Eğitim ve Öğretim Esasları.....	165
Eğitim ve Öğretim Üslubunu Farklı Kılan Etkenler.....	165
1. Kavimsel ve Kişisel Farklar.....	165
2. Konu veya Öğretim Araçları Farkı.....	166
Tekrar ve Alışkanlık.....	166
Ödül ve Ceza.....	167
› Kaynakça.....	168

4. KABÛSÎ

› Hayatı ve Eserleri.....	171
› Birinci Bölüm: Kabûsî'nin Asrında Eğitim ve Öğretim.....	174
› İkinci Bölüm: Eğitim ve Öğretimin Hedefleri.....	176
› Üçüncü Bölüm: Eğitimcilerin Vazifeleri.....	180
1. Ebeveynlerin Mesuliyeti.....	180
2. Öğretmenin Mesuliyeti.....	183
› Dördüncü Bölüm: Eğitimsel Esaslar.....	186
1. Genel Öğretim (Kızlar ve Erkekler).....	186
2. Ayrımcılık Yapılmaması.....	187
3. Kademeli Öğretim.....	187
› Beşinci Bölüm: Eğitimsel Yöntemler.....	188
1. Duygusal Bağ Kurulması.....	188
2. Gözetim ve Koruma.....	189
3. Ödül ve Ceza.....	190
› Altıncı Bölüm: Öğretim Konuları.....	193
1. Gerekli Olan Öğretim Konuları.....	193
2. Zarurî Olmayan Ders Konuları.....	196
3. Caiz Olmayan Ders Konuları.....	196
› Kaynakça.....	198

5. İHVÂN-I SAFÂ

› İhvân-ı Safâ Hakkında Genel Bilgiler.....	201
Yaşamları ve Genel Düşünceleri.....	202
İhvân İnancının Gayrı İslamî Kaynakları.....	203
İhvân'ın Mezhebi.....	204
Siyaset ve İhvân.....	206
İhvân-ı Safâ Teşkilatı ve Aşamaları.....	209
› Birinci Bölüm: Din ve Felsefe.....	211

Felsefe	211
Din.....	212
Vahiy, Vahyin Şartları ve Vahye Ulaşma Yolları	212
Dinin Hedefleri.....	213
Dinin Unsurları.....	215
İman ve Küfür	216
Din Anlayışı.....	217
Din Âlimleri ve Mertebeleri.....	219
Kıyamet.....	220
› İkinci Bölüm: Antropoloji.....	221
İnsan; Beden ve Ruhun Bir Bileşimi.....	222
Nefisle Cesedin İrtibatının Niteliği ve Hikmeti.....	224
Nefsin Soyut Olması.....	225
İnsanda Nefsin Türleri.....	226
Nefsin Mertebeleri.....	227
Nefsin Gelişim Merhaleleri.....	228
Nefis, Tek Hakikat.....	228
Nefsin Kuvveleri.....	229
› Üçüncü Bölüm: Marifet	230
Marifet Yolları.....	230
Duyusal İdrak.....	232
Hafıza.....	233
Elem ve Haz	234
Duyu Organlarının Yanılması.....	236
Duyusal İdrakin Konumu.....	237
Akla ve Delile Dayalı İdrak.....	237
Akli İdrakin Hata Yapması.....	239
Şuhudî Marifet.....	240
İnsanın Kemâli ve Kemâle Ulaşma Yolu.....	242
› Dördüncü Bölüm: Ahlâk.....	245
Tabiî ve Kesbî Ahlâk	245
Ahlâk Farklılıklarının Kaynağı.....	248

Dünya ve Âhiret.....	249
Denge.....	251
Ahlâkiyatın Kökleri.....	252
Züht.....	254
Âdet.....	255
Aşk.....	256
› Beşinci Bölüm: Eğitim ve Öğretim.....	258
İlim ve Öğretim Hakkında.....	259
İlimlerin Cinsleri.....	259
Zanaat ve Kısımları.....	261
Öğrenciliğin Hedefi.....	262
İlmin Eğitimsel Eserleri.....	263
İnsan; Öğrenebilen ve Eğitilebilen Bir Varlık.....	264
İnsanların Farklı İlimlere ve Zanaatlara Yönelmesi	264
Şahsiyet ve Eğitim Üzerinde Çevrenin Tesiri.....	265
Doğru Öğretim Yöntemleri.....	266
İlmin ve Âlimlerin Mertebeleri.....	268
Öğretmen ve Öğrenci İlişkisi ve Her Birinin Şartları.....	269
› Kaynakça.....	270

6. İBN SÎNÂ

› Hayatı ve Eserleri.....	273
Eserleri.....	276
Felsefe	279
Tıp.....	280
İrfanî Eğilim	281
› Birinci Bölüm: İnsan.....	284
Nefis	285
Nefsin Varlığının İspatı	285
Nefsin Tanımı	287
Nefsin Soyutluğu.....	288

Nefsin Vahdeti	290
Nefsin Kuvveleri.....	291
Nefs-i Nâukanın Sonsuzluğu.....	293
Nefis ve Bedenin Karşılıklı Tesiri.....	294
İnsanın Ruhsal ve Davranışsal Özellikleri	295
İnsanın Toplumsal Olması.....	297
› İkinci Bölüm: Marifet.....	300
Duyusal İdrak.....	300
1. Zahirî Duyular	301
2. Batınî Duyular	305
Aklı İdrak.....	306
1. Amelî Akıl.....	307
2. Nazarî Akıl.....	308
› Üçüncü Bölüm: Ahlâk	309
Ahlâkın Değişebilirliği.....	309
Fazilet Ölçüsü ve Faziletler İle Rezilliklerin Esasları.....	310
Haz ve Elem	312
1. Hazların ve Elemelerin Farkı.....	313
2. Batınî Hazların Duyusal Hazlara Üstünlüğü	314
3. Aklı ve Duyusal Hazlar.....	315
Nefsin Cehaletten Elem Duyması.....	316
Saadet.....	317
1. Saadeti Elde Etme Yolu	318
2. Saadet Ehlinin Mertebeleri	318
3. Bedbahtlık Ehlinin Mertebeleri	319
Medine-i Fâzıla.....	320
1. Medine-i Fâzıla'nın Temelleri ve Rükünleri	320
2. Halife ve Halifenin Belirlenme Yöntemleri.....	322
› Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim.....	323
Eğitimsel Esaslar ve Yöntemler.....	324
1. Kendini Tanıma ve Nefis Eğitimi.....	324
2. Kişisel Farklılıkları Dikkate Almak.....	325

3. Kabiliyetleri, İlgileri ve İmkânları Tanıma.....	325
4. Merhalelere Göre Program Hazırlanması.....	326
5. Toplu Öğretim.....	326
6. Ödül ve Ceza.....	328
Aile.....	329
1. Aile Kurma Hedefleri.....	330
2. Evliliğe Hâkim Olan Esaslar.....	331
3. Liyakatlı Kadının Özellikleri.....	332
4. Erkek ve Aileyi Idare Etme Esasları.....	333
5. Boşanma.....	334
Çocuk Eğitimi.....	336
1. Çocuğun Gelişim Merhaleleri.....	336
2. Eğitimcinin Özellikleri.....	339
İlimlerin Sınıflandırılması.....	340
› Kaynakça.....	343

7. MİSKEVEYH

› Hayatı ve Eserleri.....	349
İlmî Şahsiyeti.....	351
Eserleri.....	352
› Birinci Bölüm: İnsan.....	355
İnsanın Konumu.....	355
Nefis ve Beden.....	357
Nefsin Kuvveleri.....	358
İnsanın Özellikleri.....	360
1. İrade.....	360
2. Toplumsal Olma.....	362
3. Almak ve vermek.....	363
4. Hubb-u Nefs (Kendini Sevip, Beğenme).....	364
İnsanların Farklılıkları.....	364
İnsanın Kemâli.....	366

› İkinci Bölüm: Marifet.....	368
Duyusal Marifet.....	368
Akli Marifet.....	370
Duyusal ve Akli Marifet Arasındaki Farklar.....	371
Vahiy	372
Rüya	372
› Üçüncü Bölüm: Ahlâk	374
Doğal ve Normal Ahlâk	374
İnsanın İlk Doğası	375
Faziletler ve Kötü Sıfatlar.....	376
a) Faziletlerin Usulü ve Furuu	377
b) Kötü Sıfatların Usul ve Furuu.....	379
Haz ve Türleri.....	380
Saadet ve Türleri.....	381
a) Saadetle İlgili Görüşler	382
b) Saadetin Mertebeleri.....	383
c) Şekavetin Mertebeleri.....	384
› Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim.....	386
Eğitimin Hedefleri.....	386
1. Bedensel Eğitim.....	387
2. Akli Eğitim.....	388
3. Ahlâkî Eğitim.....	388
4. Dinî Eğitim	388
Eğitimin Merhaleleri	389
Âdet ve Eğitim.....	391
Toplumsal Eğitim.....	392
Eğitim ve Öğretim Usulü.....	395
1. İnsanın Gelişiminin Zamanla Olması Esası.....	395
2. Kişisel Farklılıklara Riayet	396
3. İtidale Riayet Edilmesi ve Bunun Ahlâkî Faziletlerin Yeşermesi Üzerindeki Tesiri.....	396
4. Eğitimcilerin Zorluklara Alıştırması Esası.....	398

Eğitim Yöntemleri.....	398
1. Akletme ve Düşünme Yöntemi	398
2. Akranların Tesiri	399
3. Spor ve Beden Eğitimi	399
4. Muhabbet Yöntemi ve Mertebeleri.....	399
› Kaynakça.....	402

8. ZERNÛCÎ

› Hayatı ve Eserleri.....	407
Öğretmenin Ahlâkı ve Âdâbı.....	410
1. Tevazu.....	411
2. Şefkat.....	411
3. Derse Hazırlık.....	411
4. Öğrencinin Anlayış Düzeyini Dikkate Almak.....	412
Eğitim ve Öğretim Yöntemleri ve Âdâbı.....	412
İlim Çeşitleri	413
Öğrenmeye İten Sebepler.....	414
Öğrencinin Ahlâkı ve Âdâbı.....	415
1. Nefis Tezkiyesi	415
2. Amaç ve Ciddiyet.....	416
3. Hoşgörü.....	417
4. Neşe.....	417
5. Tevekkül.....	418
6. İyilerle Dostluk.....	418
7. İlme Hürmet Etmek.....	419
Öğrenmede Başarı Etkenleri.....	420
1. Tahsilde Derinleşme.....	420
2. Öğretmenin Görüşüyle Alan Seçme	421
3. Dikkat ve Tekrar	421
4. Mübahase.....	422
5. Vakti En İyi Şekilde Kullanmak.....	423
6. Anlayış ve Hafıza Kuvvelerinin Kuvvetlendirilmesi.....	424
› Kaynakça.....	425

9. ŞEYH İŞRÂK

› Hayatı ve Eserleri.....	429
Hayatı	429
Felsefî Ekol	431
İrfanî Eğilimi.....	433
Şeyh İşrâk'ın Tefekküründe Kur'an.....	434
Edebî Üslubu ve Eserleri.....	434
› Birinci Bölüm: Antropoloji.....	436
İnsanın Tanımı.....	436
Nefs-ı Nâtika ve Sıfatları.....	437
Nefsin Bedenle İrtibatı	439
İnsanın Eğilimleri.....	439
İnsanın Topluma ve Hükümete İhtiyaç Duyması.....	440
İnsanın Kemâli.....	441
Kemâle Ulaşma Yolları	442
› İkinci Bölüm: İlim	444
İlmin Türleri.....	445
İlmin Engelleri ve Afetleri	447
› Üçüncü Bölüm: Ahlâk	449
Ahlâkın Önemi.....	449
Ahlâkî Değerlerin Ölçüsü	450
Ahlâkî Değerlerin Türleri.....	450
1. İlâhi Değerler	451
2. Kişisel Değerler.....	451
3. Toplumsal Değerler	452
› Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim.....	454
Eğitim ve Öğretim Hedefleri.....	454
Eğitim ve Öğretim Usulleri.....	456
Eğitimsel Yöntemler	458
› Kaynakça.....	460

Başlarken

Beşerin düşünce tarihini incelemek, elde edilen neticeler sebebiyle her zaman muhtelif ilim alanlarındaki araştırmacıların araştırma konusu olmuştur. Bunlar arasında felsefî düşünce tarihi özel bir ayrıcalığa sahiptir. Nitekim bazıları felsefeyi, felsefe tarihinden ibaret görmektedirler. Hegel felsefenin düşünce tarihi metninde tahakkuk ettiğini ve zamanla elde edildiğini düşünmektedir. O, felsefe tarihi hakkında bilgi sahibi olmayı, bir bütünü (bir bedenın tamamını) yüksek bir manzaradan görme konumuna çıkmak olarak kabul eder. İnsanda bu genel görüş bakışı oluşmadıkça felsefeye ulaşamadığını söyler. Ona göre felsefî düşünceler arasında zarurî bir bağ vardır ve her felsefî akım, tarihte felsefenin oluşumunun bir merhalesini gösterir.

Pozitif bilimler alanında da ilim filozoflarının bazı yeni görüşlerinin ışığında tarihsel araştırma hususu, günümüzde canlanmış ve araştırmacılar, üzerinde düşünmeye ve tartışmaya başlamışlardır.

Pozitif bilimlerin parlak dönemlerine doğru ne kadar geri giderssek, eğitim ekolleri üzerindeki felsefî çehrenin ağırlığı o kadar artar ve eğitim felsefecileri çoğunlukla metafizikçilerdir. Neticede geçmiştekilerin eğitim görüşleri üzerinde araştırma, felsefî bir renge bürünür. Çoğunlukla düşünürlerin felsefî görüşlerinin seçilmesi ve raporlanması, hedefi olan bir türe dönüşür. Böyle bir raporun hedefi, her bir mütefekkirin düşüncesinde eğitimsel görüşlerin üzerindeki felsefî düşüncelerin tesirinin –veya dinî inançların- nasıl kendisini



gösterdiğini ortaya çıkarmaktır. Elbette uzun ve tarihî bir bağlamda, geçmiştekilerin her birinin gelecektekiler üzerindeki tesirinin niteliği ve de siyasî, toplumsal ve kültürel hadiselerin eğitimsel görüşler üzerindeki etkileri ortaya çıkacak olursa, böyle bir araştırmanın hâsılı “Eğitim ve öğretim tarihi” diye adlandırılabilir.

Müslüman düşünürler –filozoflar ve diğerleri- İslam’ın insan yetiştiren öğretilerinin ışığında insan, insanın kemâli, saadeti ve de kemâle ulaşma yolları konusunda çok çalışmışlardır. İnsan ve insanın eğitimiyle ilgili sorulara cevap vermek için düşünsel sistemler kurmuşlardır. Bu sistemler yapısında dinî öğretilerden edindikleri istifadeye ilaveten filozofların düşüncelerinden de faydalandılar. Onların felsefeden faydalanma ölçüsü ve de her birinin felsefî tefekkür derecesi, felsefeye bakış açılarına bağlı olmuştur. Bazıları, filozofları din karşıtı görmüşler ve diğer bazıları felsefeyi, din karşıtlarının başının üzerindeki keskin bıçak olarak tanımışlardır.

Bu iki farklı görüş açısı yüzünden, bir grup felsefî düşünceleri hoş karşılamış, bir grup ise bütün felsefî görüşlere surat ekşitmişlerdir. Hatta kendisi filozofça düşünen kimseler, filozofların düşüncelerine karşı çıkıp muhalefet ediyorlardı.

Bu arada bir grup da felsefeyle ve filozoflarla bir dertleri olmamasına rağmen eğitimle ilgili konulara başka bir açıdan yaklaşmışlardır. Bu yazarların en temel örneği fakihlerdir. Çocukların eğitim ve öğretiminde kendi dönemlerinde revaçta olan üsluplara teveccüh ederek öğretmenlerin, annelerin ve babaların eğitimsel davranışlarıyla ilgili fetvalar verme yoluna gitmişlerdir. Eğitim alanında felsefî temellere dayanmak ve özel görüşleri izlemek yerine eğitimcilerin fiillerinin helal ve haram oluşuna bakmışlardır. Doğal olarak fetvalarında kendi dönemlerinin örfünü dikkate almışlar ve belki de eğitim ve öğretimde yeni bir ufuk açmaya hiç uğraşmamışlardır. Her halükârda onlar da eğitim ve öğretim bâbında kalemlerini kullanmışlardır ve yazdıkları, İslam toplumunun eğitimsel davranışları, ders konuları ve benzeri hususlar üzerinde müessir olmuştur.

Bu söylediklerimiz dikkate alınarak, Müslümanların düşünce tarihinin yazımında yaygın olduğu gibi, Müslüman mütefekkirlerin eğitimle ilgili görüşlerinin de felsefî, kelâmî, fikhî vb. şekillerde

sınıflandırılması mümkündür. Bu, düşünce tarihini –genel şekilde- ve eğitimsel düşünce tarihini –özel şekilde- incelemenin faydalı üsluplarından biridir. Ancak şüphesiz Müslümanların eğitimsel tarihiyle ilgili böyle bir rivayete ulaşabilmek için, her bir düşünürün eğitimsel konular ve temelleri üzerine görüşlerini ayrıntılı şekilde bilmek zarurîdir.

Bütün düşünürlerin görüşlerini öğrendikten sonra düşüncelerinin esas temelleri ve düşünce sistemlerinin gerçek çehresi tanınabilir. Böyle bir mukaddime hazırlandıktan sonra araştırmacı, önceden hazırlanmış sınıflandırmalara dayalı peşin hükümlerden korunur. Her mütefekkirin düşünce sisteminde müessir olan unsurları birbirinden ayırt edebilir. Bir düşünce sisteminin çeşitli kaynaklarını bir arada görebilir ve düşünce sistemlerinin birbirlerine ne kadar dayandıklarını veya dayanmadıklarını söyleyebilir.

Müslüman düşünürlerin eğitimsel görüşleri hakkımda Farsça birkaç kitap vardır. Arapça'da da bu konu hakkında çok sayıda kitap yazılmıştır. Bu eserlerden her biri kendi yerinde bir ihtiyacı karşılamıştır ama bunların çoğunda şu eksikliklerden en az birini görmek mümkündür:

- Temel kaynaklardan yararlanmama ve bilgi zaafı. Özellikle Farsça yazılmış eserlerde daha fazladır.
- Genel ve muhtasar olma.
- Düşünce tarihi ileri gelenlerinden bazılarının görüşlerine yer vermeme.

Söylemek gerekir ki Müslüman düşünürlerin eğitimsel görüşleri hakkında faydalı ve araştırmacı çalışmalar da vardır. Her bölümün kaynakçasında bunlar zikredilecektir.

Her halükârda İslamî felsefe tarihi hakkında kapsamlı ve ağır teliflerin bulunmaması çok şaşırtıcıdır. Ayrıca Müslümanların eğitimsel görüşlerinin tarihi hakkında kabul edilebilir ilmî düzeyde ve kapsamlı eserlerin sayısının az olması, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Böyle bir eksiklik, uygulamalı mütalaa yolunu uzatmakta ve Avrupa kaynaklarından ve metinlerinden istifade eden çoğu üniversite öğrencisini Müslüman düşünürlerin değerli mirasından uzaklaştırmaktadır.





Değerli okurların elinde bulunan bu seride, Müslüman âlimlerin eğitim-öğretim görüşleri ve özellikle de bu görüşlerin temelleri hakkında nispeten tafsilatlı bir bilgi verilmeye çalışılmıştır. Böylece bunların mukayese edilebilmesi ve birbirleri arasında düşünce alışverişinin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için zemin hazırlanmıştır. Bu amaçla görüşlerinin beyan edilmesi, Müslümanların eğitimsel görüşlerinin bir karnesi olabilecek düşünürler seçilmiştir. Bu serinin her bir bölümünün müellifleri, her düşünürün düşüncelerinin kaynağını bir ölçüde tanıtmaya ve birbirleriyle kıyaslamaya çalışmışlardır. Ancak asıl amaç bu âlimlerin görüşleri hakkında nispeten eksiksiz bir bilgi verebilmek olmuştur. Bu hedefin gerçekleşmesi için bu düşünürlerin hepsinin bazı başlıklardaki görüşleri işlenmiştir. Örneğin onların insan, ahlâk ve marifet görüşleri bütün bölümlerde incelenmiş ve her bölümün sonunda bütün mütefekkirlerin eğitimsel düşünceleri özel bir şekilde raporlanmıştır.

Bu seride işlenen eğitimsel görüşlerden kastın –sizin de göreceğiniz gibi- eğitimsel özel görüşler olduğunu ve kapsamının eğitimsel görüşlerin temellerine kadar uzandığını tekrar belirtiyoruz. Elbette bu, söz konusu âlimin eğitimsel görüşlerin temelleriyle ilgili bir şeyler söylemiş olmasına bağlıdır.

Mütalaa etmiş olduğunuz bu seri, 30 civarında Müslüman mütefekkir ve eğitimci hakkındadır. Bu yolda bir adım ileri atmaya ve mevcut boşluğu bir ölçüde doldurmayı hedeflemektedir.

Bu seri, tanımlama yöntemiyle bazı seçkin mütefekkirlerin düşüncelerini sunmaktadır. Serinin önemli özelliklerinden bazıları şunlardır:

- Müslüman mütefekkirler arasından bazı ölçülere göre otuz mütefekkirin seçilmesi. Bu ölçüler ilmî seçkinlik, yazılı ahlâkî ve eğitimle ilgili eser sahibi olmaktır. Elbette zamanla bu sayının artması ve diğer mütefekkirlerin ve eğitimcilerin de incelenmesi ön-görülmektedir.

- Çeşitli düşünsel akımlar hakkında bilgi edinme.
- Tarihsel sıralama.
- Birinci derece ve asıl kaynaklara dayanma.

- Her mütefekkirin düşüncelerini bütün eserlerden toplama ve düzenleme.

Bu proje, eğitimde ve pratikte kullanılmasının yanında, teori ve araştırma alanlarında da kullanılabilir özelliktedir. Nitekim bunların önemli olanlarına değinilecektir.

Bu seri, gelecekte Müslüman mütefekkirlerin eğitimle ilgili düşüncelerinin değişim seyrini inceleme ortamı hazırlayabilir. Böylece her birinin değişim merhaleleri ve tarihsel irtibatları görülebilir. Aynı şekilde İslam tarihindeki eğitim ekollerinin sınıflandırılması, karşılaştırılması ve araştırılması için bir mukaddime olabilir.

Diğer taraftan bu tür araştırmalar, İslamî eğitim düzenini oluştururken yol gösterici bir dayanak olabilirler. Buna ilaveten eğitimsel, siyasi ve toplumsal düşüncelerin tarihinin tanınması, İslam medeniyeti ve düşünce tarihinin tanınmasında da bir etken olabilir.

Böyle araştırmalar yoluyla Müslümanların eğitimle ilgili düşünce tarihlerinin kuvvetli ve zayıf noktalarına ulaşılabilir ve İslamî düşüncenin geleceğinin temelleri atılırken bunlardan dersler ve ilhamlar alınabilir.

Şimdi genel olarak Müslüman mütefekkirlerin eğitimsel düşünce tarihinin tahliliyle ilgili birkaç noktaya işaret edelim:

a) İlk ve genel bir bakışla Müslüman âlimlerin ahlâkî-eğitimsel ekolleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

1. Felsefî ekol: Bu ekolde ahlâk ve eğitim konuları teorik yöntemle ve felsefî konuların zeylinde incelenip araştırılır. Bu kategoride İhvan-ı Safa, Farabî, İbn Sînâ, Miskeveyh, Şeyh Tûsî ve Şeyh İşrâk gibi mütefekkirleri sayabiliriz.

2. Hadis-kelam ekolü: Bu ekol daha çok haberlere ve rivayetlere güvenir ve çoğunlukla dinî ahlâkla ilgilenir. Gazzâlî, Feyz-i Kâşânî ve Meclisî bu grupta yer alır. Elbette aralarında Gazzâlî, özel bir itibara, kapsayıcılığa ve konuma sahiptir.

3. Fıkhî ekol: Bu ekolde İbn Sahnûn, Kabusî, Zernüci ve Şehid Sâni gibi düşünürler, fıkhî-ahlâkî yöntemle ahkâm, eğitim-öğretim âdâbı ve benzeri konularla ilgilenmişlerdir.

4. Tasavvufî-irfanî ekol: Bazı âlimler, tasavvuf (irfan) kaynaklarından ve yöntemlerinden ilham alarak ahlâkî ve eğitimsel



meselelerle ilgilenmişlerdir. Muhyiddin Arabî, Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî gibi büyükler bu gruptandırlar.

5. Deneyssel-araştırmacı ekol: Bu akım geçmiş asırlarda ve Müslümanların eğitimsel düşünce tarihlerinde doğal olarak daha az örneğe sahiptir. İbn Haldun gibi, çeşitli eğitimsel ve ahlâkî meselelere gerçekçi bir üslupla yaklaşan mütefekkirler oldukça azdır.

Son dönemlerde Allâme Tabatabâî, İmam Humeynî, Şehid Mutahharî ve Seyyid Kutub gibi kimseler, yöntemleri birleştirerek, uygulayarak ve yeni toplumsal, siyasî, kültürel ve eğitimsel değişimleri de dikkate alarak bu alana adım atmışlardır. Bu gurubu farklı kategorilere yerleştirebileceğimiz gibi, 'edipler ekolü' adı altında ayrı bir kategoride değerlendirmemiz de mümkündür.

Bu ekollerde yöntemler, yaklaşımlar, deliller, meseleler ve içerikler farklıdır; ama birçok ortak nokta ve benzerlik de göze çarpmaktadır.

b) Ahlâk ve eğitimle ilgili konularda İslam âlimlerinin marifet konusundaki önemli kaynakları şunlardır: Yunan bilimleri ve felsefesi, irfan ve tasavvuf, Kur'an ve hadis, bireysel ve toplumsal tecrübeler.

Elbette her bir ekolün ve bilginin, bu kaynaklardan aldığı ilham ve istifadesinin ölçüsü ve niteliği birbirinden farklıdır. Bunun belirlenmesi için birtakım araştırmaların yapılması gereklidir. Aynı şekilde Müslümanların ahlâkî ve eğitimsel düşüncelerinde, Yunan ve diğer kültürlerin düşüncelerinden ne kadar ve nasıl etkilendiklerinin değerlendirilmesi de esaslı bir araştırmayı gerektirir.

c) Müslümanların eğitimsel düşünce tarihlerinde çok sayıda kuvvetli yön bulunduğundan, zayıf yönlerinden en önemlilerine değinmek daha münasip olacaktır.

1. Ahlâkî ve eğitimsel konulara ve genel olarak ameli hikmetin dallarına, teorik hikmet, felsefe, fıkıh ve kelama aynı düzeyde, müstakil ve ciddi biçimde bir özen gösterilmemiştir. Bu yüzden âlimlerin ahlâkî ve eğitimsel düşünceleri çok benzer yönlere sahiptir. Çoğu kez tekrar ve benzerlik açıkça görülmekteyken, diğer İslamî ilimlerde görüldüğü ölçüde yenilik ve teori üretimine rastlanmamaktadır. Aynı şekilde konuları ve konuların üslubuna



hâkim olan edebiyat aynı türde ve sınırlıdır. Diğer İslamî ilimler-deki derinliğe ve çeşitliliğe sahip değildir.

2. Özel anlamıyla eğitimsel meseleler –yani diğerlerinde, özellikle de çocuklar ve ergenler üzerinde etkileyici ve değişim sağlayıcı konular- ahlâkî bahislerin zeylinde, kendini yetiştirme usul ve kuralları başlığı altındadır. Çok nadir bağımsız olarak işlenmiştir. Eğitimin temel konularının felsefede, eğitim ahkâmının da fıkıhta çok kabul edilebilir bir konuma sahip olduğu söylenemez.

3. Ahlâk ve eğitimde temeller, hedefler, usuller ve yöntemler arasında irtibat ya yoktur veya araştırılmasına ve gösterilmesine çok az çalışılmıştır. Oysa bu bağ, İslamî düşüncenin büyümesinde ve gelişmesinde benzeri az görülen bir rol oynayabilir.

4. Zengin dinî kaynaklara –Kur'an ve Masumların (a.s) rivayetleri ve siyerlerine- Gazzâlî'de görüldüğü şekilde ahlâkî ve eğitimsel kavramların dikkatli tahliliyle birlikte, etkili ve işlevsel biçimde başurma hususuna daha az özen gösterilmiştir. Şehid Sâni'nin fikhî-ahlâkî araştırması da süreklilik gösterememiştir. Eğer bahsedilen başvuru gerçekleşseydi, doğal olarak eğitimsel meselelerin sayısı ve mihverleri birkaç kat fazla olurdu.

Tefsir, hadis, felsefe ve fıkıh konularında eğitim, öğretim ve temelleriyle ilgili meselelerin projesi ve eylemi için geniş ve çeşitli kaynaklar vardır. Ancak bu alandaki ilimleri ve âlimlerin eserlerini incelediğimizde bu hususlara çok az teveccüh edildiğini açıkça görüyoruz. Aslında eğitimsel bakış açısıyla birçok gerçeğe ve noktaya ulaşmak mümkündür.

5. Toplumsal ve eğitimsel meselelerde nesnel yaklaşımı kullanmak, temel ve teorik bakışa bilimsel gerçekçilikle yaklaşmak bir çözüm yolu olabilir. Müslümanların düşüncesinde bir ölçüye kadar bu mizaç görülmektedir; ama eğitimsel düşüncede bu bileşik yaklaşım, olması gerektiği şekilde kullanılmamıştır. İbn Haldun'un bilimsel ve nesnel yaklaşımı, neredeyse ölümüyle birlikte İslam dünyasında durdu.

6. Her mütefekkirin düşünce tarihinin kendinden önceki mütefekkirle olan bağı çoğunlukla doğru biçimde gösterilmemiştir. Aslında onların eserlerindeki eğitimsel ahlâkî düşünce, tarihsel





yöntemle ve kaynaklara tam uyumla, dakik biçimde araştırılmıştır.

Tüm bunlarla beraber ileri gelen Müslümanların eğitimle ilgili düşünceleri, dikkate değer imtiyazlara sahiptir. Maneviyatın hâkimiyeti ve hayata ahlâkî yaklaşım gibi önemli noktalar ona imtiyaz kazandırmaktadır. Özellikle birkaç asırda bunlar ilmin ve ileri öğretim sistemlerinin oluşumunun ve bilimin tomurcuklanmasının kaynağı oldu.

Bu seride çoğunlukla İslamî eğitim ve öğretim teorileri alanındaki düşünürlerin görüşlerinin işleneceğini söyledik. Öğretim sistemi plan-projesi hazırlayan, ilmi merkezler kuran, eğitimsel alanda ana rol oynayan âlimlerin ve siyasetçilerin düşünce ve görüşlerinin araştırılması, aynı şekilde İslam dünyasının ilmi merkezleri ve öğretim sistemleri bu serinin konusunun dışındadır. Elbette İslam tarihi bir bütündür ve tüm bu unsurlara bağlıdır.

Şunu da zikretmemiz gerekir ki her ne kadar bu ciltte tarihsel sıralama gereği Gazalî, Miskeveyh'ten sonra geliyorsa da Gazalî'nin ve aynı şekilde Feyz-i Kâşânî'nin düşünceleriyle ilgili konuların genişliği sebebiyle, ikisinin düşünceleri müstakil ciltler halinde, 3. ve 4. cilt olarak yayınlanmaktadır.

Bu serinin Müslüman düşünürlerin eğitimle ilgili düşünce aşamalarının seyrinin keşfi, eğitimsel düşünce hareketlerinin sınıflandırılması, tahlili ve karşılaştırılması konularındaki boşluğu giderek derinleşmesine yardımcı olmasını arzu ediyoruz.

el-Mustafa Yayınları olarak projede çalışan herkese; çok kıymetli yazarlara, değerli çevirmenlerimize, redakte ve tashih zahmetini çekenlere, sayfa düzeni ve tüm basım, dağıtım aşamasında bizlere yardımcı olanlara sonsuz teşekkürlerimizi sunarız.

Son olarak akademisyenlerden, İslami ilimler medrese üstadlarından, üniversite öğretmenlerinden ve tüm okurlarımızdan yapıcı eleştirilerini mutlaka beklemekteyiz.

﴿ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين ﴾¹

¹ “Duamızın sonu, âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamdetmektir.”



1.

Câhız



Hayatı ve Eserleri



Câhız adıyla tanınan Ebu Osman Amr bin Bahr bin Mahbub Basrî, hicrî 150 yılı civarında Basra'da dünyaya gelmiştir. O ömrünün çoğunu Basra'da, bir kısmını da Bağdat ve Antakya'da geçirmiştir. Ebu Ubeyde, Esmeî ve Ebu Zeyd Ensarî gibi âlimlerden hadis ilmini öğrenmiştir. Arkadaşı Ebu'l-Hasan Ahfeş'ten nahiv, Nazzam'dan da kelâm ilmini öğrenmiştir.¹

Câhız kendi döneminin ilimlerinden çoğunu öğrenmiştir. Yunan felsefesi, Hint bilgeleri, İran âlimleri ve Rum ediplerinin tercüme edilmiş kitaplarını incelemiş ve onların düşüncelerinin neticelerinden istifade etmiştir. Çeşitli ilim ve fen dallarında Arapçaya çevrilmiş kitapların çoğunu okumuştur. İbn Haffân bu konuda şöyle demiştir:

Kimsenin İbn Câhız kadar ilmi sevdiğini ne gördüm, ne de duydum. Zira eline geçip de tamamını okumadığı bir kitap yoktu. Öyle ki sahaf dükkânlarını kiralyor, gece orada kalıp sabaha kadar okumayla meşgul oluyordu.²

Câhız her ne kadar çirkin ve nahoş bir görüntüye sahip olsa da yazısı çok güzeldi ve çok hoş sohbet idi. Açıkça gözlemlenebilen bir ferasete ve zekâyâ sahipti.³

Câhız hayatı boyunca fakir-zengin, cahil-âlim, hâkim-vezirden çarşı ve sokaklardaki halka kadar muhtelif toplumsal gruplarla yakın irtibat

¹ Hamevî, Yakut; *Mu'cemu'l-Udeba*; c. 16, s. 74 ve 75; Musahib, Golamhüseyn; *Dairetu'l-Maarif-i Farsi*; c. 1, s. 717; Kuhale, Ömer Rıza; *Mu'cemu'l-Müellifin*; c. 8, s. 7; Sem'ânî, Abdülkerîm bin Muhammed; *el-Ensab*; c. 3, s. 162 ve 163.

² *Mu'cemu'l-Udeba*; c. 16, s. 75.

³ Zehebî, Muhammed bin Ahmed; *Siyeru A'lamu'n-Nubela*; c. 11, s. 530.



içerisindeydi. O fakir bir şekilde, ekmek ve balık satarak Basra'da yaşıyordu. Fakirlerin vaziyetini iyi biliyordu. Âlimlerle oturup kalkıyor ve onların görüşlerini öğreniyordu. Sonra Abbasi halifesi Me'mun'un teveccühüne mazhar oldu. Kudret ve servet sahipleriyle oturup kalkmaya başladı. Mal, servet, hizmetçi sahibi oldu. İbn Zeyyat'ın⁴ havas ve yakınları arasına girdi.⁵ Câhiz Basra'dan Bağdat'a kadar çeşitli şehirlere, oradan ta Antakya'ya seyahat etti. Muhtelif ahlaklarla, ruhiyelerle, gelenek ve göreneklerle aşına oldu.

Câhiz, İslam tarihinin en yoğun dönemi olan Abbasiler döneminin siyasi, toplumsal ve kültürel olaylarını bir asra yakın bir süre müşahade etmiştir. Mehdi Abbasi'nin halifeliği zamanında doğdu, çocukluğunu Hadi'nin, gençliğini Harun Reşid'in zamanında geçirdi. Emin ve Me'mun'un arasındaki savaşa ve Mutezile'nin sultasına şahit oldu. Abbasi Devleti'nin İranlılara sultasını, Mu'tasım zamanında Türklerin sultasını, Vâsık Billah'ın hilafetini, ondan sonra Mütevekkil'i ve Mutezile'nin çöküşünü gördü. Muntasır Billah ve Mustain Billah'ın hilafeti de o hayattayken gerçekleşti. Câhiz sonunda, Muhteda Billah'ın hilafeti zamanında, hicri 255 yılında⁶ felç hastalığına müptela olduktan sonra, araştırmaya dalmış vaziyetteyken yüzlerce kitabın üstüne düşmesi sonucu can vermiştir.⁷

Bu yüzyıllık tecrübe, muaşeret, çeşitli ilimler hakkında bilgi sahibi olmak; onda çok az âlimin ulaşabildiği bir kapsamlı birikim meydana getirdi. Bazı yazarların ondan “kendi zamanındaki ilimlerin hepsini bilen dairetu'l-maarif”⁸ veya “ilim denizlerinden bir deniz”,⁹ “zamanının na-

⁴ Ebu Cafer Muhammed bin Abdu'l-Melik, İbn Zeyyât (173-233 h.) diye meşhurdur. Mu'tasım ve Vâsık'ın meşhur veziri, edebiyat ve lügatin bilinen isimlerindendir. Câhiz *el-Hayavân* adlı kitabını ona hediye etmiştir. Mütevekkil, ona olan husumeti sebebiyle onu işkenceyle öldürmüştür. Bkz. *Sairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslami*; c. 3, s. 635-638.

⁵ Muhenna, Abdülemir; *Resâil-i Câhiz*; c. 1, s. 9.

⁶ Bazı yazarlar, Câhiz'in vefat tarihinin hicri 250 yılı ve Mu'taz Billah'ın hilafeti dönemi olduğunu söylerler. Bkz. Zehebî, Muhammed bin Ahmed; *Dûl'u'l-İslam*; s. 136. Bununla beraber diğer bazıları, Câhiz'in ölüm tarihi üzerinde tarihçilerin görüş birliği olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Emin, Ahmed; *Zahiyu'l-İslam*; c. 1, s. 387.

⁷ İbn Halkan, Ahmed bin Muhammed; *Vefiyatu'l-A'yan*; c. 3, s. 473-474; İbn Esir, Ali bin Muhammed; *el-Kâmilu fi't-Tarih*; c. 6, s. 213.

⁸ Sendübi, Hasan; *Edebu'l-Câhiz*; s. 39.

⁹ İbn İmad, Abdülhay; *Şezeratu'z-Zeheb*; c. 2, s. 121.

diri”, “gökyüzünden yeryüzüne bir hediye”¹⁰ diye bahsetmeleri sebensiz değildir.

Edebî Makamı ve Üslubu

Câhız’ın nesri akıcı ve çekici, yazım üslubu ise kolay ve anlaşılırdır. Câhız’ın edebî üslubu kısa ve ahenkli cümleler kurmasıyla, şaka ve ciddiyeti bir arada kullanmasıyla¹¹, konularda derinliğiyle ve ibareleri tekrar etmesiyle diğerlerinden ayrılır. Anlatımında tekrarı kullanması sıkıcı değildir ve metnin fesahatini, belagatini, tatlılığını ve akıcılığını azaltmaz.¹²

Câhız edebiyatta çok yüce bir makama ulaştı. Fesahatini ve belagatini zirveye taşıdı. Öyle ki ona “Arapça nesrin padişahı”¹³ adını verdiler. Fesahat ve belagete sahip olanların ondan ilham aldığını söylediler.¹⁴ İbn Haldun, Câhız’ın edebî makamı hakkında şöyle söylemiştir:

Öğretim meclislerinde büyüklerden şöyle duydum: Edep ve erkânın fen usulü dört divandır. İbn Kuteybe’nin *Edebu’l-Kâtib*’i, Müberred’in *el-Kâmil*’i, Câhız’ın *el-Beyan ve’t-Tebyin*’i ve Ebu Ali Kâlî’nin *en-Nevadir*’i. Diğer kitaplar bu dört kitabı izlemişlerdir.¹⁵

Meşhur Şîf tarihçi Mes’udî şöyle yazmıştır:

Mütেকaddimler ve müteahhirler arasında Câhız’dan daha fasih kimse tanınmamıştır.¹⁶

¹⁰ Ebu’l-Heşeb, İbrahim; *Tarihu’l-Edebu’l-Arabî fi’l-Asri’l-Abbasiyyu’l-Evvel*; s. 261.

¹¹ Ciddi ve akli konuları şakayla birleştirmek, ilmî konular arasında ironik hikâyeler ve kıssalar anlatmak, Câhız’ın eserlerindeki diğer bir özelliktir. Bu sayede okuyucunun zihnindeki yorgunluğu dağıtır. Bazı yazarlar Câhız’dan, çeşitli ve ilgi çekici telifleriyle hikâye dalında en büyük Arap müelliflerinden biri diye bahsederler. Daha fazla bilgi için bkz. *Oxford Illustrated Encyclopedia*; vol. 5, s. 19; *Encyclopedia Britannica*; Vol. 3, s. 644-645.

¹² Mes’udî (ö. 245 h.) Câhız’la aynı mezhepten olmamasına rağmen onun kitaplarını ve yazım üslubunu över ve onun eserlerinin en iyi üsluba sahip olduğuna inanır. Câhız’ın kitaplarını okumanın insanı asla yormadığını, hatta zihinlerdeki pası giderdiğini söyler. Bkz. Mes’udî, Ali bin Hüseyin; *Murucu’z-Zeheb*; c. 4, s. 109.

¹³ Zayf, Şevkî; *el-Fen ve Mezahibe fi Nesri’l-Arabî*; s. 58 ve sonrası.

¹⁴ Bkz. Câhız, Amr bin Bahr; *el-Tabassur bi’l-Ticare*; s. 1.

¹⁵ Dehhuda, Ali Ekber; *Lugatname*; Câhız zeylinde.

¹⁶ *Murucu’z-Zeheb*; c. 4, s. 109.

Çağdaş yazarlardan biri, ondan “Edebî kemâlin zirvesine ulaşan seçkin dehâlerden biri”¹⁷ diye bahseder.

Câhız’ın eserinin özellikleri arasında çeşitlilik ve ‘istidrad’¹⁸ vardır. Câhız ufak bir bahaneyle, eserlerinde konuyu değiştirir ve başka bir konuya geçer. Defalarca istidrad bâbında asıl konunun dışına çıkar. Konuların bu çeşitliliği, okuyucuyu şaşkınlığa düşürür. Hatta bazen okuyucunun asıl konudan uzaklaşmasına sebep olur. Bu yüzden bazen konuların başlıkları, onların içerikleriyle uyumlu değildir. Bazı durumlarda konuların çeşitliliği, düzensizliği ve konular arasında mantıklı bir irtibatın olmaması, Câhız’ın kitaplarından olması gerektiği gibi faydalanılmasını zorlaştırmaktadır.

Bununla beraber Câhız’ın kendisi bu düzensizliğin, çeşitliliğin ve haddinden fazla tekrarın farkındadır.¹⁹ Bunun sebebini okuyucu için çeşitlilik sunma, ağır hastalık, bir yardımcıya sahip olmama ve kitabın uzun olması şeklinde zikreder.²⁰ Buna ilaveten ömrünün sonlarına doğru, yazma gücüne sahip olmadığı için çoğunlukla Câhız konuları söylüyor ve başkaları yazıyordu.²¹

Yazarlar ve ediplerden bir grup, istidrad ve çeşitlilik hususunda Câhız’i izlemişlerdir. Bu kişiler arasında *el-Kâmil*’in müellifi Ebu’l-Abbas Müberred (210-285 h.), *Hayatu’l-Hayavân*’ın yazarı Dumeyrî (750-808 h.), *İkdu’l-Ferid*’in müellifi İbn Abdu Rabbuh (246-328 h.), *Uyunu’l-Ahbar*’ın yazarı İbn Kuteybe (213-276 h.), *Acayibu’l-Mahlukât*’ın yazarı Kazvinî (605-682 h.), *Takvimu’l-Buldan*’ın yazarı İbn Fakih, *el-Mehasinu ve’l-Mesavî*’nin müellifi Beyhâkî ve İranlı şair ve hicivci Ubeyd Zâkânî sayılabilir. Yine Ebu Said Seyrafi, Ebu Hayyan Tevhidî ve İbn Amid, Câhız’ın bu yöntemini izleyenler arasındadır ve Câhız’ın kaleminin güzelliğini, akıcılığını, becerisini ve etkileyiciliğini övmüşlerdir.²²

¹⁷ Rıfâî, Ahmet Ferit; *Asru’l-Me’mun*; c. 1, s. 421.

¹⁸ Edebî bir terim olan istidrad, uygun bir yerde konu dışında bir şey anlatmak anlamına gelir.

¹⁹ Câhız’ın eserlerindeki tekrar, kitaplarına ve risalelerine yüzeysel bir bakışla dahi rahatlıkla görülebilmektedir. Bununla ilgili bkz. Zekavetî Karagözlü, Ali Rıza; *Zendeği ve Âsâr-ı Câhız*; s. 66-67.

²⁰ *El-Hayavân*: c. 1, s. 37 ve 38.

²¹ *Mu’cemu’l-Udeba*; c. 16, s. 106.

²² *Zendeği ve Âsâr-ı Câhız*; s. 63.

Bazıları Câhiz'in çok güzel Farsça konuşabildiğine ve bu dile hâkim olduğuna inanırlar.²³ Bu görüş kesin olarak kabul edilemez; ancak *el-Hayavân, el-Beyanu ve't-Tebyin, Terbi'* ve *Tedvîr* ve *el-Buhela*²⁴ gibi bazı kitaplarında kullandığı Farsça kelimelerin çokluğuna bakılarak²⁵ Câhiz'in Farsçaya aşina olduğu söylenebilir.

Eserleri

Câhiz'in çeşitli ilim dallarında telifleri vardır. Örneğin lügat, kelâm, felsefe, tefsir, din, ahlâk, hey'et, edebiyat ve Arap şiiri, rical, fıkıh, hayvanbilim, tarih ve medeniyetler, güzel sanatlar ve yazı gibi birçok alanda görüş bildirmiştir. Eğitim ve öğretim alanında da bin yıl öncesine dair konulardan bahsetmiştir ve bu şaşkınlık vericidir.

Mes'udî şöyle der:

Râviler ve ilim ehli arasında Câhiz'den fazla kitabı olan görülmemiştir.²⁶

Bazıları da onu, en meşhur Arap yazarlarından sayarlar.²⁷

Câhiz'in, zikredilen konulardaki teliflerinin haricinde, diğer müelliflerin daha az görüş belirttiği ve eser telif ettiği başka meselelerde de kitabı veya risalesi vardır. Mesela kavimlerin veya şahısların birbirlerine üstünlükleri konusunda risaleleri vardır. Örneğin Türk ırkının faziletlerini, sıfatlarını ve üstünlüklerini beyan etmek için *Menakıbu't-Türk* ve *Amme-Cundu'l-Hilafe* kitabını, cariye ve kölenin münazarasını ve her birinin kendi üstünlüklerinin delilini beyan eden *Mefahiretu'l-Cevari* ve'l-*Gılman* kitabını, siyah ırkın beyaz ırka üstünlüğünü ispatlamak için *Fahru's-Sudan ale'l-Beyzan* kitabını yazmıştır.²⁸

²³ *Edebu'l-Câhiz*; s. 39.

²⁴ Dr. Tâhâ Henacerî, Câhiz'in *el-Behla* adlı kitabında kullandığı Farsça kelimeleri kitabın sonunda yazmıştır.

²⁵ Câhiz *el-Hayavân* kitabında defalarca Farsça kelimeler kullanmıştır. Bunlar arasında Şebkûr (c. 3, s. 535), Eştermorg (c. 1, s. 143; c. 4, s. 321; c. 7, s. 243), yeh (c. 3, s. 371), huk (c. 4, s. 68), turş-şirin (c. 1, s. 143), gavmış (c. 1, s. 152; c. 5, s. 459; c. 7, s. 243) gibi kelimeleri sayabiliriz.

²⁶ *Murucu'z-Zeheb*; c. 4, s. 109.

²⁷ Şafîî, İbrahim Muhammed; *el-Câhizu min İlamu't-Terbiyeti'l-İslamiye*; c. 1, s. 279.

²⁸ Câhiz'in eserleriyle ilgili bilgi için bkz. Zerkulî, Hayrettin; *el-İlam*; c. 5, s. 74; *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*; s. 567-582; İbn Nedim, Muhammed bin İshak; *el-Fihrist*; s. 209-211.

Câhız eserlerini ilk yayınladığında, diğer birçok yazar gibi halk tarafından pek ilgi görmedi. Kitaplarının kabul görmesi için İbn Mukaffa,²⁹ Yahya bin Halid,³⁰ Halil bin Ahmed³¹ ve Attâbî³² gibi meşhur müelliflerin adını kullandı. Kendisi bununla ilgili şöyle söylemiştir:

Teliflerimden bazıları başkalarının adıyla yazdığımda, kısa sürede halk arasında yayılıyordu ve o kitapların çok sayıda nüshası yazılıyordu. Halk onlardan tedris için ve yol gösterici olarak faydalanıyordu. İçindeki lafızları ve konuları, kendi sözlerinde ve yazılarında kullanıyorlardı. Ancak ne zaman fıkıh, din, siyer veya hikmetli ilimler konularında ondan daha sağlam ve üstün bir kitap yazsam ve kendi adıma yayınlasam, ilim ehlinde bazıları hasetleri yüzünden onu aşağılıyor ve kusur bulmaya çalışıyorlardı.³³

Rical kitaplarında Câhız adına 200'e yakın telif zikredilmiştir.³⁴ Câhız'ın kendisi de *el-Hayavân* adlı kitabının başında eserlerini saymıştır. Meşhur kitapları arasında *el-Hayavân*, *el-Beyanu ve't-Tebyin*, *el-Behlâ*, *Terbi'* ve't-*Tedvîr* adlı eserleri sayılabilir.

Elinizdeki kitapta, yukarıdaki kitaplara ilaveten Câhız'ın birçok risalesi araştırmaya tabi tutulmuştur. Bunlar arasında *el-Meaşu ve'l-Mead* ya *el-Ahlâku'l-Mahmude ve'l-Mezmume*, *Faslı mâbeyni Adavetu ve'l-Hased*, *Tafzilu'n-Nutk ale's-Samet*, *el-Ceddu ve'l-Hezel*, *et-Tebessur bi't-Ticare*, *Kitmanu's-Sır ve Hıfzu'l-Lisan*, *el-Hasidu ve'l-Mahsud*, *Zemmi Ahlâku'l-Küttâb*, *el-Muallimîn*, *el-Hanîn-i ile'l-Evtan* ve *Senaatu'l-Kavvad* sayılabilir.³⁵

²⁹ Abdullah bin Mukaffa (ö. 142/759). Büyük yazarlardandır ve İslam'dan sonra Aristo'nun *Mantuk* kitabını çeviren ilk kişidir. Farsçadan Arapçaya çevirdiği *Kelile ve Dimne* en meşhur eseridir.

³⁰ Yahya bin Halid (ö. 190 h.) Harun Reşid'in öğretmeni idi.

³¹ Halil bin Ahmed Ferahîdî lûgat ve edebiyatın büyüklerinden ve aruz ilmini yazan kimsedir. Hicrî 170 yılında vefat etmiştir.

³² Kulsum bin Amr Attâbî, Abbâsî döneminin kâtibi ve şairidir. Eserlerinden bazıları *el-Âdâb*, *el-Hayl* ve *el-Ecvad*'dır. Hicrî 220 yılında dünyaya gözlerini kapamıştır.

³³ *El-Mehasin ve'l-Ezdzad*; s. 13 ve 14.

³⁴ Bazı yazarlar, Câhız'ın 350 civarında kitap telif ettiğini söylemişlerdir. Bu söz, rical kitaplarına ve Câhız'ın eserlerini zikreden kitaplara bakılırsa uzak bir ihtimal olarak görünüyor. Bu görüş ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bâlbekî, Münir; *Mevzuatu'l-Murid*; c. 1, s. 80.

³⁵ Adı geçen risalelerden bazıları *Resâilu'l-Câhız* içinde geçmektedir. Bundan böyle kısaca *Resail* diye anılacaktır.

Yazarlardan bir kısmı *el-Tâc* veya *Ahlâku'l-Muluk*, *el-Mehasinu ve'l-Ezdâd*, *el-Ebel*, *el-Hidaya*, *Tenbihu'l-Muluk*, *el-Mekayid*, *Delailu ve'l-İtibaru ale'l-Halku ve'l-Âsâr* gibi kitapları Câhiz'a atfetmişlerdir.³⁶ İbarelerin siyakına ve yazım üslubuna dikkat edildiğinde, bu kitaplardan bazıları Câhiz'a ait olmayabilir.³⁷ Câhiz'ın kendi yazarlığının ilk yıllarında yaptığı gibi, bu kitapların yazarları da kendi kitaplarının intişarı için, daha meşhur olan Câhiz'ın adını kullanmış olabilirler. Nitekim Câhiz'ın kitaplarının bir hayranı şöyle der:

Cennette, cennet nimetleri yerine Câhiz'ın kitaplarından istifade etmeye razıyım.³⁸

Câhiz teliflerinde Yunan filozoflarından, özellikle de Aristo'dan istifade etmiştir. Özellikle onun çağında çeviri yaygınlaşmış, Süryanîlerin, Yunanlıların ve Farsların birçok kitabı Arapçaya tercüme edilmiştir. *Kelile ve Dimne* kitabından da faydalanmıştır. Câhiz'ın eserleri ve düşünceleri, kendisinden sonraki âlimleri, mesela İhvanu's-Safa'yı da etkilemiştir.³⁹

Özgür Düşünce ve Kelam Ekolü

Özgür düşünce ve gerçekçilik, Câhiz'ın ruhuna hâkimdir: O gördüğü ve duyduğu her şeyi aklıyla değerlendirmiştir. Söyleyenin şahsiyeti veya bir görüşün düşünürler arasında yaygın olması, hiçbir zaman onu etkilememiştir. Hatta Aristo gibi meşhur mütefekkirlerin düşüncelerini, bazen akla ve mantığa uymaması sebebiyle reddetmiştir.⁴⁰

³⁶ Bkz. Ferruh, Ömer; *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*; c. 2, s. 315-316.

³⁷ *El-Mehasinu ve'l-Ezdâd* adlı kitap, yazım üslubu ve ibarelerin siyaki açısından Câhiz'ın diğer eserlerine, özellikle de *el-Hayavân*'a çok benzemektedir. Hatta bazı konularda, örneğin kitabın tavsifi gibi (s. 17-23), *el-Hayavân*'da (c. 1, s. 51 ve 60) olan bazı bölümler görülmektedir. Bu yüzden en azından bu kitabın bazı bölümleri, Câhiz'ın sözleri olabilir.

³⁸ Ebu Muhammed Abdullah bin Hemud Zübeydi Endülüsî. Suyutî, Celeleddin; *Tabakatu'n-Necat*; s. 282'den nakledilmiştir.

³⁹ *Dairetu'l-Maarif-i İslamiye*; c. 6, s. 238; Musahib, Golamhüseyn; *Dairetu'l-Maarif-i Farsi*; c. 1, s. 717.

⁴⁰ Câhiz'ın, Aristo'nun düşüncelerine muhalefet ettiği hususlarla ilgili daha fazla bilgi için bkz. *el-Hayavân*; c. 1, s. 185; c. 4, s. 227; c. 5, s. 541; c. 7, s. 37 ve 97.

Bu özgür düşünce ile akla ve delile dayanma, Câhız'ın eserlerinde rahatlıkla görülebilmektedir.⁴¹ O herkesi akıldan faydalanmaya ve meselelerin sıhhatini teşhis etmede akli ölçü edinmeye davet etmektedir. Kendi öğrencilerini de bu üslupla eğitmiştir. Yine heva ve heves üzerinden yargıda bulunan, akıl etmeden ve düşünmeden körü körüne başkalarını taklit eden kişileri kınamaktadır.⁴² Câhız şüpheden korkmaz, aksine şüpheyi över, yakinin mukaddimesi kabul eder ve şuna inanır:

Havas, avamdan daha fazla şüpheyi kapılır.⁴³

Bu düşünce özgürlüğünün göstergelerinden birisi de akli, zayıf hadislerle tercih etmesi ve Kur'an ayetlerinin tefsirinde ilgi çekici ve zarif noktaları beyan etmesinin yanında, onun zamanında revaçta olan acayip tevillere karşı direkt ve mantıklı anlamları seçmesidir. Câhız bu tür acayip ve zihinden uzak tevilleri kınamakta ve halkın helâkine sebep olacağına inanmaktadır.⁴⁴ O, haşiyecilerin tevillerini, din için büyük bir tehlike saymak ve bunun Kur'an'ı anlama önünde bir engel olduğuna inanmaktadır.⁴⁵

Câhız'ın eserleri incelendiğinde, bu düşünce temelinin telifleri üzerinde de etki bıraktığı görülmektedir. Diğer bir deyişle gerçekçilik ve özgür düşünce, Câhız'ı gerçekçi yazmaya yönlendirmektedir. O, hakikatleri beyan etmekten korkmamakta ve gerekli gördüğü her şeyi ve herkesi yazabilmektedir. Delilerin, haydutların, cimrilerin, dinsizlerin sözlerinden ve sıfatlarından, siyasî, toplumsal ve dinî meselelere kadar her şeyi, hatta ileri gelenlerin evlerindeki fesatları dahi yazmıştır. Bazen kendi çağının idarecilerini de eleştiri yağmuruna tutmuştur.⁴⁶

Câhız'ın özgür düşüncesi, onun kelim ekolü dönemine dayanır. Câhız çeşitli meselelerde, hatta dinî inançlarda dahi şüphenin revaçta olduğu bir çağda yaşamaktaydı. Bu şüphe, diğer dinlerden İslam'a geçen farklı inanç ve düşüncelerdeki çeşitli ekollerin birbirine karışmasından dolayı

⁴¹ Câhız'ın görüşleri ileride "Amel" bâbında incelenecektir.

⁴² *Et-Terbi' ve't-Tedvir*; s. 14; *el-Hayavân*; c. 1, s. 207.

⁴³ *El-Hayavân*; c. 6, s. 35-37.

⁴⁴ *El-Hayavân*; c. 6, s. 61. Yine bkz. a.g.e., c. 1, s. 206.

⁴⁵ A.g.e., c. 6, s. 65, 89 ve 105.

⁴⁶ Çağdaş yazarlardan bazıları gerçekçiliği ve gerçekçi yazmayı, Câhız'ın temel özelliği saymışlardır. Bkz. *el-Fen ve Mezahebe fi Nesri'l-Arabî*; s. 63 ve 64.

oluşmuştu. Abbasîler çağında muhtelif dinî ve tabiî ilimler, dört fıkıh mezhebi, Mutezile ve Eş'arî'nin çeşitli fırkaları ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Câhiz böyle bir ortamda büyüdü, böyle bir vaziyette eğitim aldı. Kendi zamanına hâkim olan atmosferden etkilenmesi son derece doğaldır.

Câhiz'in özgür düşüncesi üzerinde müessir olan bir diğer etken, onun kalam ekolü, yani İ'tizal'dir. O, Mu'tezile'nin büyüklerinden İbrahim Nazzam'ın ve Bîşr bin Muammer'in öğrencisiydi. Kalam ilminde o kadar maharete ulaştı ki kendisi Mu'tezilî mütekellimlerin büyüklerinden biri oldu. Nitekim Mu'tezile fırkalarından biri olan Câhiziyye, onun kalam ekolünü takip etmektedir.⁴⁸

Mu'tezile akla, şeriatın temel usulü olarak bakar. Her ne kadar Kur'an'ı, kanun koymada asıl kaynak kabul etse de, aklı birçok zayıf hadisin önünde tutarlar.⁴⁹ Elbette Câhiz'in özgür düşüncesi kayıtsız şartsız değildir. Din ve orf usullerine bağlıdır. Ona göre beşer aklı, dinin temellerinin birçoğunu idrak etmekten acizdir. Bu yüzden bütün dinî meseleleri kendi zihniyle ölçüp tartma ve kendi fikrine göre bunlar hakkında görüş bildirme peşinde değildir. Câhiz, ilmî kurallara ve halk arasında revaçta olan örfe de ihtiram gösterir.

Bununla beraber Câhiz, kendi asrının şartlarından etkilenmesi ve sahip olduğu İ'tizalî düşünce temelleri neticesinde akla dayanır ve aklı, meselelerin doğruluğunun veya yanlışlığının ölçüsü kabul eder. Ancak onun inancı mutlak değildir; Kur'an naslarının ve akla ve mantığa dayalı tefsirinin sınırları içerisinde. Bu yüzden onun kitaplarına dinî ruh hâkimdir. O eserlerinde ve çıkarımlarında birçok ayet iktibas eder. Sahih olan, akla ve Kur'an'a uygun hadisleri savunur ve ahlâkî faziletlere davet eder.

⁴⁷ Bu konuyla ilgili bkz. Eyüp, İbrahim; *Tarihu'l-Abbasi*; s. 263-276; Hızri Bek, Muhammed; *Devletu'l-Abbasiye*; s. 231-241; Emin, Ahmed; *Zahiyu'l-İslam*; c. 1, s. 353-386.

⁴⁸ İbnü'l-İmad, Abdulhay; *Şezeratu'z-Zeheb*; c. 2, s. 121; *Mu'cemu'l-Müellifin*; c. 8, s. 7; Meşkur, Muhammed Cevad; *Ferheng-i Fırak-ı İslamî*; s. 133; Şehristânî, Muhammed bin Abdülkerim; *el-Milelu ve'n-Nihel*; c. 1, s. 87-89.

⁴⁹ Câhiz'in bazı telifleri, sahip olduğu Mu'tezile inancını anlatır. Örneğin *Halku'l-Kur'an*, *el-İmame*, *el-İtizal*, *Makaletu fi Usuli'd-din*, *Nazmu'l-Kur'an*, *el-İstitaatu ve'l-Osmaniye*. Câhiz, Mu'tezile'yi övmek için *Faziletu'l-Mu'tezile* adlı bir kitap telif etmiştir. Câhiz'in kalamî görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Esir el-Cezrî, İzzeddin Ali; *el-Bâbu fi Tehzibi'l-Ensab*; c. 1, s. 248 ve 249; Sem'anî, Abdülkerim bin Muhammed; *el-Ensab*; c. 3, s. 163.

Câhız sadece bir filozof değildir, aynı zamanda mütedeyyin ve dinî inançlara sahip bir ferttir. Din ve akıl arasında hiçbir çelişki olmadığına, dinin felsefî ve kelimâî temelleri reddetmediğine inanır. Ona göre bir mütekellim ve filozofun akli ve felsefî kemâli, felsefe temelleri üzerinde ne derece maharete ulaştığına ve bu temelleri ne ölçüde tanıdığına bağlıdır. Câhız nezdinde hakiki âlim, felsefeyi din ile birleştiren kimsedir. Doğru yolda giden kimse ise usul-i din ile tevhidi, akli ve felsefî usullerle uyumlu gören ve birbirine yaklaştıran kimsedir. Belki de Câhız, din ile felsefenin birliğine dikkat gösteren ilk düşünür olarak kabul edilebilir.⁵⁰

Deneyseleilik

Câhız özgür düşünceli ve gerçekçi ruhuyla, ilmî konularda da ilmî-deneysele yöntemin başını çekenlerdendir. Bu yöntem, görüşlerin ve teorilerin doğruluğunu veya yanlışlığını incelemek için bunların gözleme ve deneye tabi tutulmasına dayalıdır.

Câhız'ın eserlerinde deneye ve tabiata kuvvetli bir eğilim görülmektedir. O, gerçeklere ulaşmak için çeşitli gözlemleri ve deneyleri beyan etmektedir: Bazen bir hayvanı öldürerek ve onun bedenindeki uzuvları keserek hayvanı incelemeye yönelmektedir. Bazen iki hayvanın birbiriyle mücadelesini izlemek için onları bir yerde, bir araya getirmektedir. Bazen de hayvana zehir veya kimyevî bir madde yedirerek, hayvan üzerindeki etkisini incelemektedir.⁵¹

Câhız karınca,⁵² tahtakurusu,⁵³ bal arısı⁵⁴ gibi çeşitli hayvanların yaşamını incelemiş ve balıkların belli mevsimlerde uzak noktalardan Basra sahiline geldiğinden bahsetmiştir.⁵⁵

Câhız diğer her mütekellimden daha fazla doğal felsefeye ve deneysele bilimler âlimlerine yakın olan bir mütekellimdir. Şehristanî (479-548 h.) bu konu hakkında şöyle yazmıştır:

⁵⁰ El-Hayavân; c. 2, s. 134-135.

⁵¹ Tarihu'l-Edebu'l-Arabî; s. 581.

⁵² El-Hayavân; c. 3, s. 303; c. 5, s. 406; c. 7, s. 36.

⁵³ A.g.e., c. 1, s. 30; c. 3, s. 371 ve 541; c. 4, s. 34 ve 35; c. 6, s. 447; c. 7, s. 45 ve 254.

⁵⁴ A.g.e., c. 1, s. 19; c. 3, s. 329; c. 5, s. 417; c. 6, s. 313.

⁵⁵ A.g.e., c. 3, s. 259 ve 260.

Câhız'ın mezhebi, felsefe mezhebidir; ama onun ve izleyicilerinin naturalist felsefeye eğilimi, ilahi felsefeden daha fazladır.⁵⁶

Bununla beraber Câhız Müslümandır ve naturalist felsefeyle arasında fark vardır. Eserleri de bu farkı ortaya çıkarmaktadır.⁵⁷

Câhız'ın ilginç deneylerinden biri şöyledir: Bir köpeği evde, kafesin içinde hapsediyordu. Aşçı, et alıp çarşıdan döndükten sonra önce bıçağı keskinleştiriyor, sonra yemek pişirmek için eti doğruyor, sonra köpeğe yemek veriyordu. Kısa bir müddet sonra aşcının çarşıdan dönmesiyle ve bıçakların sesinin duyulmasıyla, köpek hareketleriyle yemeğe hazır olduğunu göstermeye başladı. Ancak diğer zamanlarda, mesela akşam, köpek bıçakların sesine bir tepki vermiyordu.⁵⁸

Bu deney, öğrenmede şartlı koşullanma⁵⁹ teorisini ve Pavlov'un (Rus psikolog ve fizyolojist) deneylerini hatırlatmaktadır. Pavlov, yirminci yüzyılın başında yaptığı deneylerle bu görüşü ispatlamıştır. İlginç olan nokta, Pavlov'un da deneyde köpek kullanmasıdır.⁶⁰

Câhız'ın hayatı ve şahsiyetiyle ilgili sözlerimizi, çağdaş yazarlardan birinin cümlesiyle sona erdiriyor ve onun eğitim, öğretim ve temelleri üzerine görüşlerine geçiyoruz:

Arapçada şimdiye dek, asırlarca insanları kendi melekelerine hayran bırakan ve zihinler üzerindeki sultasını koruyan, Câhız'a denk bir yazar ortaya çıkmamıştır.⁶¹

⁵⁶ Şehristanî, Muhammed bin Abdülkerim; *el-Milelu ve'n-Nihel*; c. 1, s. 89.

⁵⁷ Bu hususla ilgili bkz. *el-Hayavân*; c. 3, s. 537; c. 5, s. 148 ve 165; c. 6, s. 134.

⁵⁸ A.g.e., c. 2, s. 120.

⁵⁹ Conditioned reflex.

⁶⁰ Pavlov'un deneyleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Pavlov; *Lectures on Conditioned Reflex*.

⁶¹ Zayf, Şevkî; *el-Asru'l-Abbasiyyu's-Sânî*; s. 610.

Birinci Bölüm: **Antropoloji**

Şâhız yazılarında defalarca insandan bahsetmekte ve onun farklı özelliklerini beyan etmektedir. Bu özellikler, kalıtsal ve çevresel etkenlerin yanında, insanın şahsiyetini oluştururlar. Câhız insanı, eğilimlerle ve ihtiyaçlarla dolu bir varlık diye tanıtmaktadır. Kendi haline bırakılırsa kötülöklere yönelen ve yeryüzünde zulüm ve fesat çıkaran bir varlıktır. Bununla beraber insan, kendisini bütün varlıklardan üstün kılan, dünyayı kendi etrafında döndüren özelliklere sahiptir. Varlık âleminde bulunabilecek her şeyin, bu esrarengiz varlıkta bir cilvesi görölmektedir. Hakikatte insan zahirde küçük olan büyük bir cihandır. Varlık âlemine denk, hatta ondan daha büyük ve daha şaşırtıcı.

İnsanın Hayvana Üstünlüğü

Câhız insanın hayvana üstünlüğüne dair farklı görüşler izhar etmiştir. Bir yerde evlenme ve eşini kıskanma sıfatlarını insanın hayvana üstünlüğünün ölçüsü olarak belirtmiştir. Ayrıca insana en çok benzeyen hayvan olan maymunda da bu iki sıfatın olduğuna inanır.⁶² Başka bir yerde canlıları çoğalanlar ve çoğalmayanlar diye ikiye ayırır ve çoğalanları da hayvan ve bitki diye ikiye ayırır. Hayvanları yürüyen, uçan, suda yaşayan ve sürüngen diye dörde ayırır. En sonda yürüyen hayvanları fasih ve acem diye ikiye ayırır. Sonra acemden kastının Arap olmayanlar değil, kendi türünden hayvanlarla konuşamayan hayvanlar olduğunu söyler. Bu şekilde konuşma kuvvesini, insanın hayvana üstünlüğü diye tanıtır.⁶³

⁶² *El-Hayavân*; c. 4, s. 98.

⁶³ A.g.e., c. 1, s. 26-32; *Resâil*; s. 138.

Bunlarla beraber, Câhız'ın yazdıklarının tamamından anlaşılan ve defalarca insanı hayvandan ayıran temel özellik olarak beyan edilen üstünlük ölçüsü güç ve akıldır.

Câhız başlangıçta insanı hayvana üstün kılan şeyin zahirî görünüşü ve bedensel özellikleri olmadığını üzerinde durur. Eğer bu zahirî özellikler insanın hayvana üstünlük ölçüsü olsaydı Allah hiçbir zaman meleklerle cinlerin üstünde; cinlere de insanların üstünde bir fazilet bağışlamazdı. Çünkü melek ve cin, insana benzeyen bir görünüme sahip değildir. İnsan gibi nutfeden meydana gelmemişlerdir. O insandan, yetenekli, becerikli, akıl ve marifet sahibi diye, hayvanlardan da “tebayi-i musahhara” ve “garize-i mecbule” sahipleri diye bahsetmektedir.⁶⁴

Câhız'ın bu konudaki görüşleri düzenli ve aynı değildir: O, bazen üstünlük ölçüsünün güç ve temkin olduğunu söyler, akli ve marifeti bunun neticesi kabul eder.⁶⁵ Bazen insanın hayvana üstünlüğünü yeteneğinde görür ve bunun, aklın ve marifetin varlığını gösterdiğine inanır.⁶⁶ Başka bir sefer de güç ve akli birbirine denk, hatta akli gücün kaynağı ve insanı hayvandan üstün kılan özelliği kabul etmektedir.⁶⁷

Tabirlerin tamamına bakıldığında Câhız'a göre insanın, varlığındaki akletme ve marifet kuvvesiyle hayvanlara karşı üstünlüğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hayvanlar bu nimete sahip değillerdir. Akıl ve ilim, insana güç verir. Böylece sorunları halleder ve dünyayı emrine amade kılar.

Elbette Câhız, hayvanların ehlileştirilmelerine ve eğitilmelerine de değinmiştir.⁶⁸

Bununla beraber hayvan ve insanın öğrenmesi arasında temel bir fark vardır. İnsan akletme kuvvesiyle ve öğrenme kabiliyetiyle çeşitli hususları inceler, faydalarını ve zararlarını ölçüp tartar ve neticede faydası yüksek, zararı az olan şeyi seçer. İnsan temeyyüz ve seçim kuvvesine sahiptir; ama hayvanlar içgüdülerine göre davranırlar. Teşhis etme ve irade kuvvesine sahip değildir ve içgüdüleriyle savaşma güçleri

⁶⁴ A.g.e., c. 2, s. 146.

⁶⁵ A.g.e., c. 5, s. 542 ve 543.

⁶⁶ A.g.e., s. 543.

⁶⁷ A.g.e.

⁶⁸ Daha önce zikrettiğimiz köpeğe yiyecek verme deneyi buna bir örnektir.



yoktur.⁶⁹ Bu sebeple çok güzel ve maharetli biçimde ağ örebilmekte; ama bal arısı gibi kovan yapamamaktadır. Buna karşı böyle şaşırtıcı bir tarzda ev yapabilen arı, ağ dokumaktan acizdir. Ancak akıl, teşhis ve ihtiyar sahibi olan insan, uzmanlık alanını veya öğrenemediği bilim ve uzmanlık alanını değiştirebilir. Marangozluk bilmeyen bir şahıs, bunu öğrenebilir ve becerikli bir marangoz olabilir. Marangozluğu öğrendikten sonra çiftçiliğe yönelebilir ve kabiliyetli bir çiftçi olabilir. Sonra ticarete atılabilir ve iyi bir tüccar olabilir. Bunların hepsi Allah'ın insana bağışladığı ve bu vesileyle onu diğer hayvanlardan üstün kıldığı akıl, teşhis ve marifet kuvvesi sayesinde.⁷⁰

İnsanın Özellikleri

Şüphesiz mütefekkirlerin insana ve özelliklerine dair marifeti, onların eğitimsel görüşleri üzerinde doğrudan etkilidir. Câhız'a göre insanın özellikleri şöyle beyan edilebilir:

1. Üstünlük Sağlama ve Rahata Düşkünlük

İnsan tabiatı itibarıyla güç elde etme ve sulta kurma peşindedir ve içgüdüsel olarak diğerlerinden üstün olmaktan keyif alır. Büyükleme ve kibirlenen kimseye düşman olur ve ona karşı kalbinde nefret duyar.⁷¹ İnsanda sulta kurma ve üstünlük isteği o kadar fazladır ki onun için hiçbir zevk, başkalarını nüfuzu ve sultası altına alma, elinin altındakilere hüküm sürme ve onlara bir şeyi emredip yasaklama kadar keyifli değildir.⁷²

Burada Câhız, gözlemlerine ve tecrübelerine göre açık bir noktaya işaret etmektedir. Bu nokta onun beşerî ruhun özelliklerini ve inceliklerini tanımaya olan özel teveccühünü ortaya çıkarmaktadır. Câhız bu konuyla ilgili şöyle yazmıştır:

Daha aşağılık ve zelil olan, toplumsal bir mevkiye sahip olmayan kişiler bu özelliğe daha fazla sahiptirler. Kendilerini büyük görme ve riyasete talip

⁶⁹ *El-Hayavân*; c. 2, s. 145 ve 146.

⁷⁰ A.g.e., s. 147-148.

⁷¹ *Resail*; c. 1, s. 90.

⁷² *El-Hayavân*; c. 2, s. 98.

olma duygusu onlarda daha fazladır. Ancak bu hasletlerini ortaya çıkaracak bir konumları olmadığı için, marifet sahipleri dışında kimse onların yapı-sındaki bu sıfatın varlığını anlayamamaktadır.⁷³ Üstünlük ve diğerleri üzerinde sulta kurma duyguları, ancak güç ve fırsat elde ettiklerinde kendisini gösterir. Bu yüzden şaşırtıcı biçimde görülmektedir ki vaziyetin değişmesi sonucu kendisi köle iken köle sahibi konumuna geçen kimselerin, en baştan özgür ve köle sahibi olan kimselere nispetle kendi kölelerine daha fazla şiddet ve tekebbür ile davrandıkları gözlemlenir.⁷⁴

Sonra Câhiz, kendi gözlemlerine dayanarak şöyle söylemiştir: “Aynı zamanda kendi astına büyüklük ve kibir tasladığı oranda, kendi üstüne karşı tevazu ve zillet göstermeyen bir mütekebbir görmedim.⁷⁵ İnsan doğası daha fazlası ve üstünlük peşindeyken, aynı zamanda tembel ve rahatına düşkün bir yapıdadır. Havassın keyif aldığı şeylere yönelir. Bu yüzden içgüdüsel olarak güzel manzaralara, hoş kokulara, keyif veren yiyeceklerle ve gönülçelen seslere temayül eder.⁷⁶

2. Çeşitlilik ve Fazlasını İsteme

Câhiz’a göre insan tabiatında sahip olmadığını isteme güdüsü vardır. O, sonsuz hırsıyla sahip olmadığının peşinden gider. Ancak onu elde ettikten sonra yavaş yavaş ona doyar ve şevki ve meyli bıkkınlığa ve yorgunluğa dönüşür. Tekrar diğer isteklerine ulaşmak için arayışını ve çabasını sürdürür. Çünkü dünya zeval ve bıkkınlık yeridir. Bir işin sonuna ulaşmak kadar nefret uyandıran başka bir şey daha yoktur.⁷⁷

İnsan, kendisine yasaklanan şeye karşı hırslanır. Ondan bir işi yapmamasını isteseler, onu yapmak için daha çok şevklenir. Bununla beraber eğer bir kimse bir konunun halk arasında hızlıca yayılmasını isterse

⁷³ A.g.e., c. 6, s. 71.

⁷⁴ Câhiz’ın ibarelerinden bu tür efendilerin kendi kölelerine caka satıp büyükmeleri, aynı şekilde onlara eziyet etmeleri, kendi köleliklerinde tahammül etmek zorunda kaldıkları aşağılanmaların ve ruhsal baskıların sonucudur. Bu nokta son dönem psikologların gündeme getirdiği aşağılık kompleksi (inferiority complex) görüşünü hatırlatmaktadır. Onlar bu ruhsal durumun ve inancın, kişinin geçmişte yüz yüze geldiği eksiklikler ve aşağılanmalardan kaynaklandığına inanmaktadırlar.

⁷⁵ *El-Hayavân*; c. 6, s. 71 ve 72.

⁷⁶ *Resail*; c. 1, s. 80.

⁷⁷ A.g.e., s. 112.

onu bir kişiye sır olarak söylemeli ve bunu kimseye söylememesi için tembih etmelidir.⁷⁸

3. Sosyallik

İnsanın tabiatında var olan ve onun özüyle ve hilkatiyle iç içe olan şeylerden biri de kişilerin birbirlerine olan ihtiyacıdır. İnsanlar geçimlerini sağlama, ilim öğrenme ve Allah'ın nimetlerinden yararlanma türünden çeşitli alanlarda işbirliğine ve birbirleriyle irtibat kurmaya muhtaçtırlar. Bunun kendisi toplumların oluşması için ortam hazırlamaktadır. Câhız bu konu hakkında şöyle yazmıştır:

Halkın birbirine ihtiyacı, yapısının gereği ve zâtının parçası olan bir sıfattır. Bu ihtiyaç onlardan ayrılmaz ve hepsini kapsar. Uzaklarını ve yakınlarını içerir.⁷⁹

Câhız insanların ihtiyaçlarını ikiye ayırır: İnsanın bekasının, giderilmesine bağlı olduğu ihtiyaçlar. Bir de beşeri hayatın, giderilmesine bağlı olmadığı; ama hayatın güzelliklerinden ve zevklerinden daha iyi faydalanılmasını sağlayan ihtiyaçlar.⁸⁰

İhtiyaç, halkın bir bölümüne veya grubuna mahsus değildir. Câhız'a göre Allah hiç kimseyi başkasına ihtiyaç duymayacağı şekilde yaratmamıştır. Fakir ya da zengin, köle veya sahip, yönetici veya halk, küçük veya büyük insanların hepsi birbirlerine ihtiyaç duyar. Elbette ihtiyacın ölçüsü, türü ve özellikleri muhtelif kişilerde ve gruplarda birbirinden farklıdır. Yönetici bir açıdan halka, halk da başka bir açıdan yöneticiye muhtaçtır. Aynı şekilde fakir zengine veya köle sahibine.⁸¹

İnsan hayatının gerektirdiği ihtiyaçlar ve darboğazlar, onu çaba göstermeye, harekete geçmeye, çare aramaya ve bunları ortadan kaldırmak için düşünmeye, doğadan istifade etmeye ve insanlardan diğer bazılarını kullanmaya zorlamaktadır.⁸²

⁷⁸ Resail.

⁷⁹ El-Hayavân; c. 1, s. 42.

⁸⁰ A.g.e., s. 43.

⁸¹ A.g.e., s. 43 ve 44.

⁸² A.g.e., s. 44.

4. Şer Eğilimi

İnsanın tabiatının esasının hayır üzere mi, şer üzere mi olduğuna ya da bunlardan hiçbirinin üzerine olmadığına dair çeşitli görüşler söz konusu edilmiştir. Câhiz'in eserlerinin genelinden anlaşıldığına göre insan tabiatı şer üzerinedir. İnsan kendi haline bırakılacak olursa hayır ve iyiliğe doğru gitmeyecek; kötülüğe ve şerre yönelecektir. İnsan nefsi içgüdüsel olarak şehvetine ve temayüllerine engel olan şeylerden nefret eder. İnsan özgür olmak, temayülüne uygun davranmak, sevdiği her şeyden haz almak ister; her ne kadar bu istekler fesada, yok olmaya, zulme ve adaletsizliğe yol açacak olsa bile. Eğer Allah, insanı bu içgüdüsel temayüllerle baş başa bırakacak olsa, insan nefsanî isteklerinin peşine düşer, kavga ve düşmanlığa yönelir. Temayüllerini kısıtlayan veya onlara engel olan ilahi emirlere asla boyun eğmez.⁸³

5. Menfaatlere Yönelme ve Zarardan Kaçınma

Allah insanı yaratırken, yapısına menfaate ulaşma ve zarardan kaçma güdüsü yerleştirmiştir. İnsanın tabiatı ve cibilliyeti, menfaat eğilimi ve zarardan kaçınma ile yoğruldu. Elbette bu içgüdü insana özgü değildir. Bütün hayvanlarda, hatta bütün canlılarda bulunur. Hiç kimse insan yapısında böyle bir hasletin varlığını inkâr etmemektedir.

Menfaat ve zarara karşı sevgi ve nefretin derecesi, menfaat ve zararın kuvveti ve zayıflığıyla doğrudan irtibatlıdır. İnsanın karşısında olan menfaat ne kadar büyük olursa, ona ulaşma isteği ve elde etmek için gösterdiği çaba o kadar fazla ve kuvvetlidir. Tam tersi insanın karşı karşıya geldiği zarar ne kadar kuvvetli olursa insanın nefreti, kaçışı ve onu defetmek veya azaltmak için göstereceği çaba o kadar fazladır.

İnsanın derinliklerinde gizli olan bu iki özellik, onun bütün sevgileri, nefretleri, eğilimleri ve kaçınmaları üzerinde etkilidir. İnsan kendi onaylarında ve itirazlarında bu içgüdü'nün tesiri altındadır. Bu içgüdü'nün niteliği bütün insanlarda aynı değildir. Bazılarında daha zayıftır, bazılarında diğerlerinden daha fazla belirgindir.⁸⁴

⁸³ *Resail*; c. 1, s. 80.

⁸⁴ A.g.e.

6. Hakikati Arama ve İlmi Gösterme Eğilimi

İnsan içgüdüsel olarak hakikati arar. Muhtelif konular hakkında soru sormak ve onlarla ilgili bilgi almak ister. İlmi gösterme ve konuşma eğilimi de insanın yapısından kaynaklanır. İnsan konuşmaya o kadar ilgi duyar ki sırlarını kolayca saklamayı başaramaz ve onun için susmak zor bir iştir. Bu yüzden âlimler, riyakâr olmasalar ve izzetli ve kuvvetli bir nefse sahip olsalar dahi ilimlerini saklayamazlar. Neticede ilimlerini ibraz etme eğiliminde olurlar. Câhız bunun sebebini şöyle açıklıyor:

Âlim şahsın ilmini ibraz etmekten aldığı haz ve bu yolla kendisinde gör-
düğü izzet ve duyduğu mutluluk, ölçülemeyecek derecededir.⁸⁵

Câhız insan yapısındaki bu özelliğin semeresinin, beşeri ilimlerin tekâmülüne ve ilahî ilimlerin gelecek nesillere intikali olduğuna inanır ve bununla ilgili şöyle yazar:

Eğer Allah bu içgüdüyü insanın yapısına yerleştirmeseydi asla geçmişte-
kilerin haberleri bize ulaşmazdı. Şehirlerin, muhtelif milletlerin, ustalıkla-
rının ve çeşitli ilimlerin özellikleri bize gizli kalırdı. Daha da önemlisi pey-
gamberlerin haberleri ve mucizeleri, ilahî emirlerin ve yasakların niteliği
bize ulaşmazdı.⁸⁶

İnsanın Kapsamlılığı

Câhız'a göre varlığın bütün cilvelerinin bir örneği ve özeti insanda gizlidir. İnsanda da, varlık âleminde olduğu gibi beş duyu vardır. İnsan hem dört ayaklıların yiyeceklerinden yer, hem de vahşi hayvanların yiyeceklerinden yer. (Hem otlardan ve hububattan faydalanır, hem de hayvanların etinden.) Çeşitli hayvanların bariz özelliklerinin ve sıfatlarının bir örneğini insanda gözlemlemek mümkündür: İnsanda devenin kudreti, aslanın zıplaması, kurdun hilesi, horozun cömertliği, köpeğin dostluğu ve sadakati, özetle diğer hayvanların özellikleri görülür. O, bu sıfatların tamamını kapsar ve zıtlıkları içerir. İki ayaklı bu varlık, eliyle bütün suretleri ve şekilleri çizme gücüne sahiptir ve bütün sesleri ağzıyla taklit edebilir.⁸⁷

⁸⁵ El-Osmaniye; s. 267.

⁸⁶ Resail; c. 1, s. 103.

⁸⁷ El-Hayavân; c. 1, s. 212 ve 213.

İnsan, çeşitli unsurları bünyesinde barındırır: Safra, dalak, kan ve balgam. Bunlar ateş, toprak, hava ve suyun neticeleridir. Onda çeşitli, hatta bazen zıt ahlâkî ve ruhsal özellikler, içgüdüler ve tabiatlar bulunur: Öfke ve rıza, akıllılık ve aptallık, sadakat ve hile, riyakârlık ve ihlâs, uyarı ve unutkanlık, ikrar ve inkâr, ilim ve cehalet, haz ve acı, yakın ve şüphe, inanç ve beklenti, bilahare bütün sıfatları ve zıtlıkları insanda bulmak mümkündür. Bu yüzden insana büyük dünya karşısındaki küçük dünya adı verilmiştir⁸⁸ ve göklerle yeryüzü onun hizmetine girmiştir.⁸⁹

İnsanların Farklılıkları

Câhiz'a göre insanlar çeşitli cihazlardan birbirlerinden farklıdır. İnsanların zahiri ve bedensel özellikleri –şişmanlık ve zayıflıkları, boy uzunluğu ve aynı şekilde ömürlerinin uzunluğu gibi- aynı değildir.

İnsanlar zahiri özelliklerinin haricinde cömertlik ve cimrilik, akıllılık ve zekâ geriliği, sadakat ve hile, korkaklık ve cesaret, sabır ve acelecilik, kuvvetli hafıza ve unutkanlık, güzel konuşma ve dil tutulması gibi ahlâkî özellikleri ve sıfatları açısından da birbirlerinden farklıdır ve muhtelif mertebeleri vardır. Peygamberlerin tabiatı, halifelerin tabiatından üstündür ve halifelerin tabiatı da vezirlerin tabiatından üstündür. Her grubun kendine özel bir konumu vardır.⁹⁰

İnsanların ilimlerinin ölçüsü ve niteliği aynı değildir. Sıradan insanlar, âlimlerin bildiği ilimlerin çoğunu bilmezler. Âlimler de birbirleriyle eşit değildirler. Peygamberler âlimlerden daha üstünlerdir ve melekler peygamberlerden daha çok bilirler. Nihayetinde Allah'ın ilmi ihata eder herkes-ten daha fazladır ve hiçbir mahlûk o derecedeki ilme nail olamaz.⁹¹

İnsanlar ilimleri ve ustalıkları öğrenme kabiliyetleri ve çeşitli alanlara duydukları ilgi açısından birbirlerinden farklıdır. Her kişide özel bir ilme veya hünere karşı yetenek ve alaka görmek mümkündür. Bu kabiliyetler ve temayüller, kişilerde birbirinden o kadar farklıdır ki bazen şaşkınlığa

⁸⁸ A.g.e.

⁸⁹ “Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir.” (Casiye: 13.)

⁹⁰ *El-Osmaniye*; s. 257.

⁹¹ *El-Hayavân*; c. 5, s. 201.

düşürür. Görüldüğü üzere biri matematiğe ilgi duyar, biri tıbbı, bir diğeri geometriye ve bir başkası astronomiye. Biri musikiye gönül verir ve diğeri askerlik hizmetine. Biri yılan yakalamak ister, öbürü çobanlık yapmak. Biri vahşi hayvanları ehlileştirmek ister, diğeri astronomi öğrenerek yıldızları seyretmek. Biri terzi olmak ister, diğeri kuyumcu...⁹²

Allah herkese özel bir ilmi ve ustalığı öğrenme kabiliyeti inayet etmiş ve herkesi özel bir ilme ve ustalığa ilgi duyacağı şekilde yaratmıştır. Bu farklılıkların sebebi, kişinin kabiliyetinin olduğu bir dalda tahsil görmesidir. Bu şekilde o yolda kemâl derecesine ulaşır ve onun için ilahi nimet tamamlanır.⁹³

Milletlerin Farklılıkları

Câhız'a göre insanlar çeşitli açılardan birbirlerinden farklı oldukları gibi, muhtelif kavimler ve milletler de aynı değillerdir. Nitekim muhtelif milletler, ilimler ve ustalıklar alanında, belli bir veya birkaç alanda diğerlerinden daha fazla maharete sahiptirler. Örnek olarak Çinliler zanaatte, Yunanlılar âdâp ve felsefede, Araplar söz ve şiir sanatında, Samanlılar tarım ve saltanatı, Türkler savaşta diğerlerinden daha öndedirler. Elbette kastedilen her Yunanlının filozof olduğu veya her Çinlinin usta bir sanatçı olduğu ya da her Arap'ın şair olduğu değildir. Kastedilen, bu ilimlerin ve hünelerinin bahsedilen milletler arasında daha fazla kemâl derecesine ulaştığı ve şayi olduğudur. Bir ilim veya hünere dalında daha üstün ve ileri olmanın sebebi, Allah'ın muhtelif milletlere çeşitli suretlerde bahşettiği kabiliyetlerin ve eğilimlerin gelişmesi yönünde çaba gösterilmesidir.⁹⁴

⁹² *Resail*; c. 1, s. 76; *el-Hayavân*; c. 1, s. 141.

⁹³ *El-Hayavân*; c. 1, s. 141.

⁹⁴ *Resail*; c. 1, s. 59 ve 63.

İkinci Bölüm: Marifet



Naha önce söylenildiği gibi Câhız, insanın içgüdüsel olarak hakikati aradığına, ilim ve marifet tahsil etmek istediğine ve de ilim ve zanaat öğrenmeye ilgi duyduğuna inanmaktadır.⁹⁵ Ona göre aklın hayatı ilim ve marifettir. Beden suya ve yemeğe muhtaç olduğu gibi insan ruhu da besine muhtaçtır ve o besin de marifet ve ilimdir.⁹⁶

“İnsanların farklılıkları” konusunda değinildiği gibi, kişiler ilim rütbesi ve niteliği açısından farklıdırlar. Bazıları enbiya gibi, halkın geri kalanına göre ilim ve marifetin en üst düzeyindedirler. Hatta halkın üst düzeyinin bile bilmediği konularda bilgi sahibidirler. Bazılarının marifet dairesi de halkın avamı gibi çok kısıtlıdır. Neticede bu ilimlerin tamamı, ilahi ilmin sonsuz denizinden çok küçük bir parçadır. Peygamberler bile Allah katındaki ilimlerin çoğunu bilmezler.⁹⁷ Allah, mahlûkatının her tabakasına ve grubuna, kabiliyetleri oranında alabilecekleri kadar –ve maslahata uygun olarak- ilim ve marifet verir. İrade ettiği kimselere gaybî ilimlerinden bir kısmını bağışlar.⁹⁸

Câhız, marifet ve akıl etme konularında değerli bilgiler vermesine rağmen ilmin hakikatini, havasın, aklın ve duyular yoluyla idrakin niteliğini beyan ederken güçsüzlük göstererek marifetin ve aklın hakikatini idrak etmenin zor bir iş olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Şöyle yazmıştır:

⁹⁵ *Resail*; c. 1, s. 112.

⁹⁶ *A.g.e.*, c. 1, s. 225.

⁹⁷ *El-Hayavân*; c. 5, s. 201.

⁹⁸ *Et-Terbi' ve't-Tedvir*; s. 100.

⁹⁹ *A.g.e.*, s. 86.



Ben duyuyorum; ama duymanın niteliğinden haberdar değilim. Görüyorum; ama görmenin nasıl olduğunu bilmiyorum.

Gençlikte Marifet Öğrenmek

İnsan gençlik döneminde sağlıklı ve hazır kuvvelere sahiptir. Gücü en yüksek düzeydedir. Uzuvarları ve organları daha fazla güce sahiptir. Beş duyu organı olabilecek en kuvvetli halindedir. Bu yüzden genç, ilim öğrenmek, konuları ezberlemek ve meseleleri çözmek için daha fazla bedensel ve ruhsal güce sahiptir. Câhız bu mukaddimeyle, bir insanın, gençlikte kuvvetli bir iradeye ve azme sahip olursa, yaşlıyken öğrenmek için yıllarca çaba sarfetmesi gereken konuları kısa zamanda öğrenebileceğinin üzerinde duruyor. Yaşın ilerlemesiyle zayıflık ve gevşeklik bütün uzuvlara yayılır, kişisel kuvvelerin ve kabiliyetlerin hepsi eksilmeye yüz tutar. İnsanın gözü daha az görmeye başlar, kulağı iyi duymaz, tatma ve koklama duyuları zayıflar. Günlerin geçmesiyle cinsel ve diğer tüm bâtinî kuvveleri güçsüzleşir. Bununla beraber kişi, tıpkı gençliğindeki gibi konuları iyi bir şekilde öğrenemez, hızla ezberleyemez ve hatırlayamaz.¹⁰⁰

Marifet Araçları

Câhız, kitaplarının ve risalelerinin çeşitli yerlerinde insanın kendisini ve kendisi dışındaki dünyayı anlamasına yardımcı olan araçlara değinmiştir. Bu araçlar duyular, akıl ve ilhamdır. Aşağıda her birini açıklıyoruz:

1. Duyu

a) **Duyunun Tanımı:** Beş duyu, marifetin önemli araçlarındandır. İnsan görme, duyma, tatma, koklama ve dokunma duyularıyla birçok şeyi tanıır ve birçok konuyu öğrenir. İnsan bu duyular yoluyla güzellikleri ve çirkinlikleri, hoş ve kötü kokuları, tatları, yumuşaklığı ve sertliği idrak eder.¹⁰¹

¹⁰⁰ Resail; c. 1, s. 208 ve 209.

¹⁰¹ Et-Tabassur bi't-Ticare; s. 30; Resail; c. 2, s. 113 ve 113; el-Hayavân; c. 4, s. 441.

Câhız, Mananiye'den¹⁰² şöyle naklediyor:

Her ne kadar insanın beş duyusu olsa da, her duyunun arkasında bir de o duyunun zıddı vardır. Mesela eğer insan sevgiyle bakarsa onun görünümü nur ve hayır cinsindendir. Eğer öfkeyle bakarsa bu görünüm karanlık ve şer cinsindendir. Tatma ve dokunma gibi diğer duyular da böyledir. Öyleyse bu duyuların her biri, ayrı ayrı hayır ve şer cinsindendir. Şer cinslerinin birbirlerine ve de hayır cinslerinin birbirlerine nispeti, hilaf nispeti ve hayır cinsleriyle şer cinsleri arasındaki nispet, tezat nispetidir. Bu yüzden hayır cinsleri birbirlerine engel olmazlar. Gerçi aralarında işbirliği de yoktur; ama buna mukabil hayır cinsleriyle şer cinsleri arasında hem işbirliği yoktur, hem de birbirleriyle aralarında muhalefet vardır.¹⁰³

Câhız, yukarıdaki görüşü açıkça reddeder. Muhtelif duyular arasında net bir şekilde gördüğümüz işbirliğinin kendisinin, bu görüşün bâtil olduğuna dair en açık delil olduğuna inanır. Çeşitli duyuları kullanan aynı kişidir. Duyan, gören, koklayan, dokunan ve tadan odur. Bu duyular işbirliği yaparak marifeti ve anlayışı mümkün kılmaktadırlar.¹⁰⁴

b) Duyusal İdrake Hâkim Olan Esaslar: Câhız'a göre duyusal idrak, belli esasları ve kuralları izlemektedir. Bu esaslar Câhız'ın eserlerinde dağınık şekilde zikredilmiştir. O, duyuların yanılması meselesine, duyu ve algılanan şey arasındaki uyuma, idrakin niteliğini ve niceliğini yükseltmede duyunun rolüne değinmiştir. Bunları sırasıyla işleyeceğiz:

Duyunun yanılması: Câhız, duyuların yanılabilceğine inanmaktadır. Ona göre göz bazen yanlış görebilir. Diğer duyular da yanlış yapabilirler. Gerçeğe ulaşmak, ancak aklın yardımıyla mümkündür. Duyula-

¹⁰² Mananiyeden kasıt Mani'nin takipçileridir. Bazıları onun, peygamberlik iddiasında bulunduğu ve Hz. İsa'nın (a.s) müjdelediği Faraklit olduğuna inanırlar. Bu din Mecusilik ve Hristiyanlık dinlerinden türemiştir. Mani, Behram bin Şapur'un ülkesinde öldürülmüştür. Bu gruba Maniheist, Harnanî ve Ananî de denmiştir. Bkz. İbn Nedim, Muhammed bin İshak; *el-Fihrist*; s. 456 ve 474.

¹⁰³ Bu görüş Maniheistlerin âlemde hayır ve şer veya nur ve karanlık diye iki kaynağın varlığını kabul etmelerine dayanır. Onlara göre varlıklar on cinstir. Bunların beş tanesi hayır ve nurdur, diğer beş tanesi şer ve karanlıktır. İnsan da bunların hepsinin bileşiminden oluşmuştur. Elbette hayır ve şerrin oranı bütün kişilerde farklılık gösterir. *el-Hayavân*; c. 4, s. 441 ve 442; *el-Fihrist*; s. 456-474.

¹⁰⁴ *El-Hayavân*; c. 4, s. 442.

rın algıladıklarının doğruluğunun ölçüsü ve bu husustaki kesin hükmü veren akıldır.¹⁰⁵

Gözünün gördüğüne uyma; aklının hükmüne uy. Her şeyin iki tarafı vardır: Zahiri taraf duyular için, bâtinî taraf ise akıllar içindir. Sadece akıl hüccet ve hakemdir.¹⁰⁶

Duyu ve algılanan şey arasındaki uyum: İnsan beş duyu organı yoluyla dış dünyayla irtibat kurar; ama idrakin gerçekleşmesi için duyular ve algılanan şeyler arasında uyum olmalıdır. Bir şeyin kokusunu duya-bilmek için onu koklamak gerekir. Çünkü onu yersek, koklama duyumuz tat almaz. Aynı şekilde yiyeceklerin ve içeceklerin tadını almak, tat alma duyusuyla mümkün olur. Kimse onlara dokunarak tatlarının nasıl olduğunu anlayamaz. Duyma yoluyla, kimse misk ve amber kokularını idrak edemez.¹⁰⁷

Duyuların işbirliği:¹⁰⁸ Bir konunun muhtelif yönlerini idrak etmede birkaç duyunun işbirliği yapması, idrakin niteliğinin ve niceliğinin artmasını sağlar. İdrak ne kadar kuvvetli olursa, bundan hâsıl olan haz ve elem de o kadar güçlü olur. Eğer göz ve kulak, bir işi idrak ederken birlikte olurlarsa, hâsıl olan netice, sadece birisinin etkin olduğu durumdan daha kuvvetli olacaktır. Bunlara dokunma duyusu da eklenirse, idrakten hâsıl olan haz veya elem de derece itibariyle daha kuvvetli olacaktır.¹⁰⁹

2. Akıl

Câhız'a göre akıl, sadece marifetin araçlarından biri değil, bu araçların en önemlisidir. Duyular hata ve yanlış yapabilirler. Duyuları kontrol ederek insanın gerçeklere ulaşmasını mümkün kılan ve duyuların algıladıklarının sıhhati hakkında hakemlik yapan akıldır.¹¹⁰

¹⁰⁵ *Et-Terbi' ve't-Tedvîr*; s. 14.

¹⁰⁶ *El-Hayavân*; c. 1, s. 207.

¹⁰⁷ *Resail*; c. 2, s. 112; *et-Tabassur bi't-Ticare*; s. 30.

¹⁰⁸ Duyu konusunun başında, Maniheiztler gibi bazılarının, duyuların muhtelif cinslerine, yani hayra ve şerre inanmalarından dolayı, (hayır cinsleriyle şer cinsleri arasında) hilaf ve tezat sebebiyle aralarında işbirliği olduğunu reddettiklerini söylemiştik. Câhız duyuların işbirliğine inanır ve Maniheiztlerin bu sözlerini bâtıl sayar.

¹⁰⁹ *Resail*; c. 2, s. 112 ve 113;

¹¹⁰ *El-Hayavân*; c. 1, s. 207; *et-Terbi' ve't-Tedvîr*; s. 14.

Aklın merkezinin, bedenın hangi parçası olduğu veya başka bir deyişle insanın akıl kuvvesinin bedenın hangi bölümleriyle daha fazla irtibat içinde olduğuna dair üç ihtimal vardır:

1. Aklın merkezi, insanın beynidir. Kalp de akıl etmeye açılan bir yoldur. Bu açıdan insanın bütün duyularının merkezi, başında yer alır.

2. Akıl etmenin merkezi kalptir. Zira vicdanî olarak muhabbet, korku ve acı gibi algıların yerinin insan kalbi olduğu sonucuna ulaşıyoruz.

3. Kalp ve beyin birlikte aklı idrakin temerküz noktasıdır. Hakikatte kalp ve beyin birbirleriyle irtibatlıdır, birbirlerinden ayrı değildirler.¹¹¹

Câhız yukarıdaki ihtimalleri beyan ettikten sonra hiçbirini kesin olarak tercih etmemiştir. Bununla beraber bazı teliflerinde duyulardan ‘kalp huzurundaki şahitler’ başlığıyla bahsettiği için, onun ikinci ihtimali benimsediğini söyleyebiliriz.¹¹²

3. İlham

Câhız, duyu ve akıl yoluna ilaveten marifet için ilham adlı diğer bir yol olduğuna da değiniyor. O ilhamı, marifet tahsili için sıra dışı ve nadir bir yol olarak tanıtıyor. Peygamberlerin maarifi bu yolla, yani vahiy ve ilham yoluyla elde ettiklerine inanıyor ve şöyle yazıyor:

Açıktır ki Hz. İsa’nın (a.s) anne karnında konuşması, marifet olmadan mümkün değildir. O ne söyleyeceğini biliyordu. Bu marifet ve aynı şekilde Hz. Yahya’nın (a.s) çocukluktaki bilgisi ve zekâsı neden kaynaklanıyordu? Acaba tecrübe, duyular ve akıl etme yoluyla mı hâsıl olmuştu, yoksa bunun kaynağı özel ve sıra dışı bir yol muydu? Yani vahiy ve ilham mıydı?¹¹³

Öyle görünüyor ki Câhız’ın kastettiği ilham yöntemi, filozofların ve âriflerin marifet tahsili yolları konusunda bahsettikleri ‘şuhûdî yol’dan farklı bir şeydir.

¹¹¹ *Et-Terbi’ ve’t-Tedvir*; s. 86.

¹¹² *Resail*; c. 2, s. 112.

¹¹³ *Et-Terbi’ ve’t-Tedvir*; s. 87; *el-Hayavân*; c. 4, s. 82.

Marifet Bâbında Bazı Esaslar ve Noktalar

Câhız'ın çeşitli eserlerini inceledikten sonra şu sonuca varıyoruz: Ona göre (duyusal, aklî ve ilhamî) marifet yollarına hâkim olan esaslar ve kuralları vardır. Burada bahsedilen esaslara ve Câhız'ın marifet alanında beyan ettiği noktalardan bir kısmına değinilecektir:

1. Duyduğumuz ve reddine veya ispatına dair bir delile sahip olmadığımız bir konunun doğru olduğuna ihtimal vermeliyiz. Nitekim eskilerden bize birçok konu nakledilmektedir; ama onların sıhhatine dair kesin bir delil sunulmadığı ve onların bâtil olduğuna dair bir delilimiz olmadığı için ne teyit ediyoruz, ne de reddediyoruz. Doğru veya yanlış olduğuna ihtimal veriyoruz. Bununla beraber konunun sırf acayip olması, onun bâtil olduğuna delil olmaz veya konunun hoş olması, doğruluğuna delalet etmez.¹¹⁴

2. İnsan çeşitli konular ve meseleler karşısında farklı tepkiler verir. Dışında gerçekleşen her şeyin gerçekleşme ihtimalinin veya insana göre doğruluğu ve yanlışlığının kuvvet ve zayıflık açısından mertebeleri vardır. Bu mertebeler arasında şüphe, itminan ve yakîn halleri vardır. Câhız, mütekellimlerden, şüphenin dereceleri olduğunu nakleder. Görünüşe göre kastedilen, onların şüphenin kuvvetli veya zayıf olduğuna ve sınıflandırılabilirliklerine inanıyor olmalarıdır.¹¹⁵ Câhız yakîn'in de kuvvet ve zayıflık açısından mertebeleri olup olmadığına dair açık bir görüş belirtmiyor; ama şöyle diyor:

Mütekellimler, yakîn'in de dereceleri olduğu üzerinde görüş birliğine sahiptirler.¹¹⁶

Câhız şüpheyi kötülememekte, onu yakîn'in mukaddimesi kabul ederek övmektedir.¹¹⁷ Ona göre bütün yakînlerden önce şüphe vardır. Genel

¹¹⁴ *Et-Terbi' ve't-Tedvîr*; s. 35.

¹¹⁵ Şek (şüphe) kelimesinin yukarıdaki anlamıyla kullanımı, uygunsuz veya en azından alakasızdır. Çünkü şek (şüphe) kelimesi, genellikle ispat veya reddedilme ihtimalinin birbirine eşit olduğu, iki ihtimale dair bir delilin olmadığı durumlarda kullanılır. Bu kavramın dereceleri ve kısımları olamaz. Öyle görünüyor ki şüphe burada genel anlamıyla kullanılmıştır ve kastedilen yakîn dışındaki bütün ihtimallerdir. Bu durumda ihtimalin kuvveti ve zayıflığı esasına göre vehim, özel anlamıyla şek ve zan diye sınıflandırılır.

¹¹⁶ *El-Hayavân*; c. 6, s. 35.

¹¹⁷ A.g.e.

olarak hiçbir inanç, arasına şüphe girmedikçe değişmez.¹¹⁸ Bununla beraber şüphe etmemek veya az şüphe etmek bir fazilet sayılmayacağı gibi, Câhiz'a göre havas, avamdan daha fazla şüpheyeye düşer. Zira avam, bir şeyi tasdik veya tekzip ederken o konu üzerinde daha az düşünür. Onlar sahip oldukları suizana veya hüsnüzana göre bir konuyu ya tamamen onaylar veya tamamen tekzip ederler.¹¹⁹

Avam halk, kendi yargısında hâkim olan şekli ölçü alır, az görülen ve hâkim olmayan durumları dikkate almaz. Bu yüzden genellikle iyi ahlâka ve davranışa sahip kimseleri âdil ve iyiliksever olarak görürler; her ne kadar bazen kötülük yapacak olsa da. Tam tersi sıfatları ve amellerinin çoğu yakışıksız olan kimseyi, kötü ve fasık sayarlar; her ne kadar bazen iyilik yapacak olsa da.¹²⁰

3. Câhiz'ın marifet bâbında teveccüh gösterdiği noktalardan biri de eşyanın ve kavramların marifetinin, onların sebebini bilmek veya zıddını ve benzerini tanımak yoluyla olabileceğini söylemesidir. Mesela bir kimse bâulın ne olduğunu biliyorsa hak kavramını kolaylıkla anlar. İnsan, doğru yolu, hataya düştüğü zaman daha iyi görür. Sebebi tanımayan kimse, müsebbibi nasıl tanıyabilir? Vacip ve mümkün marifet de bu türdendir.¹²¹

4. Marifet araçları olan duyu ve aklın irtibatı nasıldır? Câhiz, bu soruya açık bir cevap vermemiş; ama daha önce de geçtiği üzere duyularla kalp arasındaki irtibata değinmiştir. Ona göre duyular, kalbin mecralarıdır. Yani beş duyu, kalbin casuslarıdır. Kalp, bilgi sahibi olabilmek için önce onları kullanır. Bu yüzden duyulardan “kalbin şahitleri” diye de bahseder.¹²² Câhiz'ın kalbi, akletmenin merkezi kabul ettiğini dikkate alarak duyu ve akıl arasındaki irtibatın niteliği bâbındaki görüşüne ulaşabiliriz.

Marifetin Etkileri

Şüphesiz insanın ulaştığı marifet ve bilginin, ortaya çıkardığı çeşitli etkileri vardır. İnsanın marifeti ve inançları onun amellerinde tecelli eder.

¹¹⁸ A.g.e., s. 35 ve 37.

¹¹⁹ A.g.e., s. 36 ve 37.

¹²⁰ *Resail*; c. 1, s. 79.

¹²¹ *Et-Terbi' ve't-Tedvir*; s. 12.

¹²² *Resail*; c. 2, s. 112.

Geçmiş bilgileri, gelecekteki konuları anlaması üzerinde müessirdir; davranışlarını ve eğilimlerini etkiler; tahlillerine ve yargılarına tesir eder. Câhız'a göre marifetin etkileri aşağıdaki durumlarda ortaya çıkabilir:

1. Amel

Eğer insan gerçekten bir hususta ilim sahibi olursa, zorunlu olarak o ilme uygun bir amelde bulunur. Eğer âlim şahıs, kendi ilmine uygun amel etmezse marifetinin olması veya olmaması aynı olacaktır. Oysa durum böyle değildir. Bununla beraber marifet, marifete uygun amel ve davranışın mukaddimesidir. İnsanın davranışı –normal veya anormal– onun marifetinden ve düşüncesinden kaynaklanır.¹²³ Yine Câhız, başka bir yerde insanların amelleri ve davranışları yoluyla onların cehaletlerinin ve ilimlerinin ve de marifetlerinin ve akıllarının ölçüsünün anlaşılabilceği üzerinde duruyor. O bununla ilgili şöyle yazıyor:

Delilerin ve akıllıların davranışları yoluyla onların zihinlerinin sağlık ve hastalık ölçüsü anlaşılabilir. Çocukların ve yaşlıların davranışlarındaki fark ve silesiyle zayıflıklarının, kuvvetlerinin, cehaletlerinin ve marifetlerinin miktarı ortaya çıkar. Bu yolla bitkiler ve hayvanlar, âlim ve daha âlim, câhil ve daha câhil arasındaki farkı birbirinden ayırabiliriz.¹²⁴

2. Davranışın Değişmesi

İnsanın davranışı, seçimleri ve eğilimleri, onun marifetinden kaynaklanır. Bununla beraber eğer bir kimsenin davranışını değiştirmek istersek onun bakışını ve görüşünü değiştirmemiz gerekir. Nitekim bir şahsın anormal bir davranışından vazgeçmesini istersek, onun o davranışa karşı bakışını, bir daha o davranışı yapmayı seçmeyeceği şekilde değiştirmeliyiz. İnsanlar yılanın tehlikeli bir varlık olduğuna dair önceden edindikleri bir bilgiye sahip olmasalardı, renkli ve güzel görünümlü bir yılan bulduklarında ondan kaçmayacaklar, güzel görünümü nedeniyle evlerine sokacaklar, hatta çocuklarının beşiklerine bile koyacaklardı. Bir kişi kılcın ne işe yaradığına dair bilgiye sahip olmadan güzelliğine ve işleme-

¹²³ *El-Hayavân*; c. 2, s. 97.

¹²⁴ A.g.e., c. 4, s. 81.

sine bakarak kılıcı övdüğünde kılıcın asıl amacı ona anlatılacak olursa, kılıca bakışı tamamen değişecektir.

3. Tahliller ve Yargılar

Herkesin dünyaya bakışı farklıdır. Şahısların anlayışları ve çeşitli meselelere bakışları onların görüşlerine ve düşüncelerine göreir. Câhiz bu görüşünü, çeşitli şahıslara dair izlenimleri ve onlarla sohbeti neticesinde ortaya koymuştur. O, Mutasımbillah'ın Romalılarla savaştan dönen ordusundaki bazı askerlerle yaptığı konuşmalarda, onların aynı olayı birbirlerinden farklı şekillerde anlattığını gördü. Câhiz *Senaatu'l-Kuvvad* adlı risalesinde bu konuşmaları, izlenimlerini ve tecrübelerini tafsilatlı biçimde anlatarak yukarıdaki konuyu ispatlamaya çalıştı. Konunun önemi sebebiyle ve görüşünü açıklamak için onun bazı izlenimlerini özet olarak aktaracağız.

Câhiz şöyle diyor: Mutasımbillah'ın orduları Romalılarla savaştan geri döndükten sonra ben bazı askerlerle sohbet ettim ve savaş hakkındaki görüşlerini sordum. Onlardan her birinin kendi mesleğine ve alanına göre bu soruya cevap verdiğini gördüm. Kendisine soru sorulan kişilerin meslekleri şöyleydi: At terbiyecisi, tabip, terzi, çiftçi, ekmekçi, öğretmen, hamamcı, temizlikçi, şarap satıcısı, aşçı ve çöpçü.

At terbiyecisi görüşlerini şöyle anlattı: Biz düşmanla, genişliği bir manej¹²⁵ kadar olan bir alanda karşı karşıya geldik. Merkebin yolda tozu dumana katması kadar bir sürede biz onları dar bir boğazda muhasara ettik. Balyaları üst üste dizer gibi ölülerini yığdık. Yukarıdan bir balya atılacak olsa bir atın kuyruğuna değerdı. (Yerde onun düşeceği bir alan kalmamıştı.)

Mesleği tabiplik olan, cevabında şöyle dedi: Düşmanla bir hastanenin bahçesi kadar bir alanda karşı karşıya geldik. İnsanın oturduğu yeri değiştirmesi kadar bir sürede onları lavman borusu gibi dar bir yerde muhasara ettik. Onlardan o kadar çok kişi öldürdük ki yukardan bir neşter düşecek olsa bir askerin şahdamarına isabet ederdi.

¹²⁵ Manej, binicilerin ve atların binicilik eğitimini yaptıkları genellikle dikdörtgen şeklindeki alandır.



Cafer adlı terzi, savaş sahnesini şöyle anlattı: Biz düşmanla, kumaş-
çılar pazarı kadar bir alanda karşılaştık. Bir elbisenin kenarını dikecek
kadar bir süre geçmeden meydanı onlara o kadar dar ettik ki sanki bir
gömleğin cebine girdiler. Onlardan o kadar çok kişiyi öldürdük ki iğne
atılsa onlardan birinin başına denk gelirdi.

Fırıncı Fereh Raccehi, soruyu şöyle cevapladı: Onlarla bir fırın dükkânı
kadar bir alanda karşılaştık. Beş ekmek hamurunu pişirecek zamandan
daha kısa sürede onları fırından daha dar bir alanda sıkıştırdık. Onlar-
dan geriye o kadar ölü bıraktık ki eğer bir tandır taşı atılacak olsa bir as-
kerin başına düşerdi.

Çocuklara öğretmenlik yapan ve bir mektep müderrisi olan Abdullah
bin Abdussamet'e aynı soruyu sorduk, şöyle cevap verdi: Düşmanla bir
mektepe büyüklüğünde bir alanda karşılaştık. Bir çocuğun mektepte bir
dersi okumasından daha az bir sürede onları noktadan küçük bir alanda
muhasara ettik. Onları o kadar öldürüp yere serdik ki bir hokka havaya
atılacak olsa bir askerin başına düşerdi.

Bu soru-cevaba katılan diğer kişiler de kendi mesleklerine ve uzman-
lık alanlarına uygun ve de birbirlerinden farklı cevaplar verdiler. ¹²⁶

Câhız *Senaatu'l-Kuvvad* adlı risalesinde şöyle yazıyor:

Ben kendi gözlemlerimi Abbasî halifesi Mutasım'la paylaştım ve ondan, ço-
cuklarına bütün ilimleri öğretmesini ve onların eğitimlerini belli bir ilim ve
fenle sınırlandırmamasını istedim. ¹²⁷ O, kendisine soru sorulan kişilerin çe-
şitli cevaplarını duyunca çok güldü. Sonra çocuklarının öğretmenini yanına
çağırdı ve ona, çocuklarına muhtelif ilim dallarını öğretmesini emretti. ¹²⁸

Câhız yukardaki gözlemlerini ve sohbetlerini beyan ederek, kişilerin
düşüncelerinin, mesleklerinin ve uzmanlıklarının, meselelere bakış açıla-
rının ve muhtelif konulardaki yargılarını nasıl etkilediğini göstermek iste-
miştir. Bu sohbetlerin ve Câhız'ın bu konu hakkındaki görüşlerinin in-
celenmesinin sebebi, Câhız'ın belli bir ilim ve sanat dalında bilgisi olan
kimselerin çeşitli meselelere ve genel olarak varlık âlemine o belli ilim
ve sanat gözlüğüyle bakarak yorumladığına inanmasıdır. Bu yüzden eğer

¹²⁶ *Resail*; c. 1, s. 261-269.

¹²⁷ A.g.e., s. 261.

¹²⁸ A.g.e., s. 269.

kişinin düşünceleri ve görüşleri, özel bir dalla, sanatla veya meslekle sınırlı olursa, çıkarımları, tahlilleri ve yargıları da zorunlu olarak tek boyutlu, dar görüşlü ve nihayetinde gerçeklerden uzak olacaktır.

Marifetin Engelleri ve Afetleri

Hakikatlere dair marifete ulaşmak kolayca gerçekleşmez. Hata, yüzeysellik ve bencillik gibi birçok engel, insanın gerçeğe ulaşmasını önler. İnsan, bahsi geçen bu engelleri arkasında bırakacak ve hakikatlerin marifetine ulaşacak dahi olsa, gaflet ve nisyan gibi diğer afetler, hakikatleri ondan gizlerler. Câhiz kendi teliflerinde marifetin engellerine ve afetlerine değinmiştir. Şimdi bunlardan bahsedeceğiz.

1. Hata

Daha önce değindiğimiz gibi, duyular hata yapabilirler ve bazen gerçekleri olduğu gibi bize göstermezler. Akli idraklerin de bazen hakikatle bağı yoktur. Hatalar üçe ayrılır: Duyu hatası, vehim hatası ve zihin hatası.¹²⁹

Algılanan şey (müdreğ), diğer şeylere benzerlik veya yakınlık gösterdiğinde hata ihtimali artar. Benzer bir şeyin olduğu bu gibi durumlarda marifetin gerçeklerle uyumlu olmaması ihtimali daha fazladır. Yoksa hiçbir zaman duyu ve akıl, sirkeyle balı veya çakıl taşıyla dağı birbirine karıştırmaz ya da hiçbir zaman zehirle yiyeceği ve fakirlikle zenginliği birbirinden ayırırken hata yapmaz.

Zihinsel meselelere nispetle duyusal meselelerde daha az hata yapılır. Bu yüzden bir kimsenin açık meselelerde veya duyularla algılanabilen konularda şüpheye düştüğü çok az görülür. Buna karşın zihinsel meselelerde çok fazla hataya düşülür ve kişiler hakikatleri inkâra kalkışır.¹³⁰

2. Tek Boyutlu Bakış ve Dar Görüşlülük

İnsan dış dünyayı tanımada kendi düşüncelerinin ve görüşlerinin etkisi altında kalır. Nasıl düşündüğü, düşünce unsurlarının ne olduğu,

¹²⁹ *Et-Terbi' ve't-Tedvir*; s. 72.

¹³⁰ A.g.e., s. 72 ve 73.

sonraki tanınmaları ve aynı şekilde dünyayı nasıl yorumladığı çok önemlidir. Özellikle eğer insanın düşüncesi, belli konularla sınırlı olursa, doğal olarak dünyaya o gözle ve kendine has düşünce yapısıyla bakar. Yargıları bunlardan etkilenir. Bu yüzden insan, gerçekleri olduğu gibi görebilmek için tek boyutlu bakış açısına sahip olmaktan kaçınmalı, konunun muhtelif boyutlarını ve taraflarını dikkate alarak incelemelidir. Nitekim daha önce bu konuya değindik.

3. Bencillik

İnsan kendisine duyduğu yoğun ilgi sebebiyle kendisiyle irtibatlı meseleleri değerlendirirken, ölçerken ve bir şekilde kendisine dönen yargılarda bulunurken yanlışa düşer. Kendi sesini beğenir, telif ettiği kitaba veya yazdığı şiire ilgi duyar. Evlatlarını aşkla sever ve bu yüzden onlarla ilgili görüş bildirdiğinde hataya düşer. İnsan, nefis sevgisi sebebiyle sadece kendisine değil, kendisine bağlı olan veya sevdiği her şeye olumlu gözle bakar. Bu yüzden kendisinin ve yakınlarının ayıplarını ve eksikliklerini ya kesinlikle görmez veya küçük görür. Ancak kendisinin kendisine mensup olanların güzelliklerini büyük sayar. Buna karşın düşmanlarına ve kendisini öfkeliendiren şeylere menfi gözle bakar. Gerçekler aşikâr olmadıkça ve bir imtihan önüne çıkmadıkça kendi görüşünden memnun ve görüşüne bağlıdır.¹³¹

Bununla beraber akıllı insan, marifetin bu afetinden kurtulmak için bu tür durumlarda kendi nefsine kapılmaktan sakınmalıdır. Meseleleri dikkatli ve tarafsız olarak, hatta şüphe ve zanla incelemelidir. Bu durumda idraki ve görüşü, gerçeğe daha yakın olacaktır.

Elbette nefis sevgisi bütün insanlarda aynı derecede değildir. Bunun neticesinde kişilerin hataları da aynı ölçüde olmamaktadır. Bazılarının hataları, nefis sevgilerinin şiddeti sebebiyle çoktur. Diğer bazılarının hataları, bu içgüdüğü kontrol etmeleri ve yeterli dikkate ve keskin görüşe sahip olmaları sebebiyle o kadar azdır ki iyi işlerinin yanında göze bile çarpmamaktadır.¹³²

¹³¹ *El-Hayavân*; c. 2, s. 106.

¹³² A.g.e.

Üçüncü Bölüm: **Ahlâk**



Şâhız, beşer ruhunun inceliklerini ve içgüdüleri araştırırken, insanların farkları ve bu farklar üzerinde müessir etkenleri incelerken şu soruyu ortaya atmaktadır: Acaba kişilerin içgüdüleri ve ahlâkı değişebilir mi, yoksa bunlar sabit ve değiştirilemez midir? Sıfatları değiştirmenin ve yeni ahlâk ve sıfatlar edinmenin mümkün olduğunu varsayarsak ahlâkı ve âdetleri değiştirmenin yolu nedir? Ahlâkın fazilet veya rezalet sayılmasının ölçüsü nedir?

Bahsi geçen konular ve ahlâkın ve sıfatların davranış üzerindeki rolü, amellerin değerleri üzerinde iradenin ve bilincin tesiri, haz ve saadet türünden diğer meseleler Câhız'ın eserlerinde işlediği ve hakkında görüş belirttiği konulardan bir kısmıdır. Zikredilen meseleler hakkında bu Müslüman mütefekkirin bazı görüşleri *el-Meaş ve'l-Mead* ve *el-Ahlâku'l-Mahmude ve'l-Mezmume* adlı risalelerinde zikredilmiştir.

Konuya girmeden önce Câhız'a göre mutlak kemâle ulaşmanın mümkün olmadığını hatırlatalım. Ona göre bütün güzel sıfatlara sahip olan ve bütün kötü sıfatlardan ve eksikliklerden beri olan bir kişi veya topluluk yoktur. Bu yüzden kişileri, tabakaları ve milletleri birbirleriyle mukayese ederken mukayese ölçüsü güzelliğin ve ayıpların azlığı, çokluğu, küçüklüğü ve büyüklüğüdür. Güzellikleri çok ve ayıpları az olan kimse tercih edilir; her ne kadar tamamen ayıp ve eksiklikten arı olmasa da.¹³³

¹³³ *Resail*; c. 1, s. 37.



İlk Tabiat ve İkinci Tabiat

Câhız'a göre insan, ilk sıfatlarını ve içgüdülerini değiştirme ve yeni sıfatlar edinme veya önceki sıfatların yerine yeni sıfatlar getirme gücüne sahiptir. Mesela insan içgüdüsel olarak konuşmaya meyillidir; ancak bu, dilini ve sözlerini kontrol altına almasına ve kötü sözler söylemekten ve ilâhî emirlere karşı gelmekten sakınmasına engel değildir. Çünkü Allah, insana tabiatını ve içgüdülerini değiştirme kudretini ve kabiliyetini bağışlamıştır. İnsan kendi içgüdüleriyle savaşa girişme gücüne sahiptir. Nitekim Allah, insanın yiyeceğe ve karşı cinse duyduğu doğal ilgiye rağmen fuhuşu ve haram mal yemeyi men etmiştir.¹³⁴ Bununla beraber eğer bir kimse insanın kendi sıfatlarını ve alışkanlıklarını değiştiremeyeceğini tasavvur ediyorsa, onun meyillerinin ve alışkanlıklarının egemenliği altında olduğunu düşünüyorsa bütün fâsıkları ve yoldan çıkmışları temize çıkarmış demektir.¹³⁵

Câhız, insanın başlangıçta yapısına yerleştirilmiş olan içgüdüsel ve ilk ahlâkını “İlk tabiat” ve insanın nefsinde sonradan ortaya çıkan ve kendisinin elde ettiği sıfatları “İktisabî ikinci tabiat” veya özetle “İkinci tabiat” diye adlandırır.¹³⁶

İnsanın beğenilen sıfatları nefsinde oluşturmamasını veya kötü hasletleri varlığından temizlemesini sağlayan yöntemler tekrar, alıştırma ve riyazettir. Eğer bir amel –ister iyi, ister kötü- devamlı olarak tekrar edilirse, nefiste zamanla o doğrultuda bir sıfat ortaya çıkar. Yavaş yavaş o sıfat, ikinci tabiat şeklini alır.

Bu yüzden Câhız, nefsin faziletlere alıştırılmasını tavsiye eder, kötü sıfatlara değil. O şöyle yazmıştır:

Bil ki çoğu şey, nefsin kendisini huy edindiği alışkanlıklar üzeredir... Öyleyse kendi nefsin her iyi şey üzerine riyazete ve alıştırmaya sok ve bütün kötü huylardan onu alıkoy ki tabiat haline gelebilsin.¹³⁷

¹³⁴ Resail, c. 1, s. 104.

¹³⁵ El-Hayavân; c. 1, s. 203.

¹³⁶ Resail; c. 1, s. 76.

¹³⁷ A.g.e., c. 1, s. 85.

İtidal (Denge)

Câhız'ın defalarca tavsiye ettiği noktalardan biri de sıfatlarda ve fiillerde itidali ve orta yolu koruma meselesidir. Ona göre itidalden kasıt nicelik ve miktar değildir. Nitekim insanın hilkatinde itidal ölçüsü nice-lik değildir. Aksine kasıt, cüzlerinin bileşiminin birbiriyle uyum içinde olması ve bir parçasının diğer bir parçayı kaybetmesine yol açmamasıdır. Büyük gözün küçük burunla uyum içinde olmaması veya yüzdeki diğer bölgeler küçükken alnın çok geniş olması gibi. Bununla beraber sıfatta itidal de orta düzeyde olma anlamındadır. Her türlü ifrat veya tefrit, itidalin kaybedilmesiyle sonuçlanır.¹³⁸

Her sıfatın değeri, o değerın dengeli olmasındadır. Her türlü ifrat veya tefrit, sıfattan güzel unvanını uzaklaştırır. O sıfata artık yerilmiş ve kötü unvanları atfedilir. Güzel sıfat, itidal sınırından dışarıya çıkmadıkça toplum için faydalı olur ve istenen sonuçları verir. Bunun dışında kötü ve zararlı neticelere yol açar. Bu yüzden cömertlikte ifrat israfta, te- vazuda aşırıya kaçmak zillet ve aşağılıkla, asillikte ifrat kibir ve etrafın- dakilere öfkeyle sonuçlanır.¹³⁹

Fiiller alanında da şahıs itidali, başucu öğretisi yapmalıdır. Mesela dostlarıyla ilişkilerinde ifrattan ve tefritten kaçınmalıdır. Zira samimiyet ve şakada aşırıya kaçmak, kişinin dostları yanındaki kıymetini ve konu- munu azaltmaktadır. Hatta bazen bıkkınlık ve soğukluk, muhabbet ve dostluğun yerini almakta, şahsın dostlarıyla çatışmasına sebep olmaktadır. Buna karşın bu konuda gevşeklik gösterir, uzun bir müddet diğerle- riyle görüşmekten ve irtibat kurmaktan kaçınırsa muhabbet ve alaka aza- lır ve şahıs, dostlarını kaybeder; etrafından dağılırlar.¹⁴⁰

İnsan şaka ve mizahta da orta yolu seçmeli ve şakada ifrattan kaçınmalıdır; zira şakada ifrat, şahsın değerini azaltır. Aynı şekilde ihtiyatlı olmada ifrat etmek, kişinin kimseye itimat etmemesine sebep olur.¹⁴¹

¹³⁸ A.g.e., c. 2, s. 107 ve 108.

¹³⁹ A.g.e., c. 1, s. 84 ve 85.

¹⁴⁰ A.g.e.

¹⁴¹ A.g.e.

Ahlâkî Değer Ölçüsü

Câhız'a göre iyi ve güzel sıfatlar, ikinci tabiat şekline geldiklerinde gerçek değerlerine kavuşurlar. Öyle ki o sığata uygun ameller, isteksizlik gösterilmeden, meyil ve irade ile devamlı olarak insandan sadır olur. Bir sıfat insanın tabiatına dönüşmedikçe, şahsın gerçekten o sığata sahip olduğu söylenemez. Mesela bir insana cömert denilebilmesi için sıkıntılarında dahi taahhütlerini yerine getirmesi ve ihtiyaç sahiplerine yardımcı olmaya devam etmesi gerekir. Bir kişi cömert unvanıyla özdeşleştiğinde, artık ona cimri unvanı verilemez.¹⁴²

İnsanın Davranışları Üzerinde Sıfatların Rolü

İlk veya ikinci tabiat, insanın amellerinin ortaya çıktığı kaynaktır. Câhız'a göre iyi veya kötü bir sıfat, bir kimsede ikinci tabiat haline geliyorsa onun davranışı veya amelleri, o sığata uygun olacaktır. Tam tersi, eğer özel bir fiil veya davranış, iradî ve tabiî şekilde bir kimseden sadır olursa, bu yolla onun sıfatlarının ve melekelerinin neler olduğunu anlamak mümkündür.

Bununla beraber eğer bir şahıs, diğerleriyle dostluğunda vefalı olmazsa ve onları sıkıntılarında yalnız bırakırsa veya onlara hıyaneti reva görürse onunla dostluktan kaçınmak gerekir. Çünkü bizimle dost olduğunda da aynı şekilde davranacaktır. Zira huyu ve tabiatında vefalı olan kimse, dosta da düşmana da vefalı olacaktır. Tabiatı ve melekesi hıyanet üzerine olan kişi ise kimseye vefa göstermez. Faydasını nerede görürse ona uygun davranır. Eğer ihtiyaç duyarsa kendisini zelim eder, tevazu gösterir. Eğer ihtiyaçsız hale gelirse caka satar ve büyüklenir.¹⁴³

Amelin Değerinde İradenin ve Bilincin Rolü

Câhız'a göre amellerin değeri, iradeyle yapılmalarına bağlıdır. Eğer bir kimse kastı veya ihtiyarı olmadan, içgüdüsel olarak veya zorla bir fiil meydana getirirse, yaptığı amelin pek bir değeri olmaz. Böyle bir fiili

¹⁴² Resail, s. 85.

¹⁴³ A.g.e., s. 92.

yapan kimse övülmeye veya yerilmeye müstahak değildir. Bu şekilde kişiyi bir fiili yapmaya veya terk etmeye zorlayan sebepler, kişinin istemsizce onu yapmasını veya yapmaktan kaçınmasını sağlayacak kadar kuvvetli olursa, yapması veya terk etmesi durumunda ödüle veya cezaya müstahak olmayacaktır. Mesela bazen savaş meydanındaki korku düzeyi o kadar yüksektir ki insan elinde olmadan meydandan kaçır. Bu durumda onun firar etmesi, her ne kadar günah hükmünde olsa da günah olmayacaktır. Tam tersi savaş meydanında cesaret düzeyi o kadar yüksektir ki kişi kendini kaptırarak cesurca hareketlerde bulunur. Onun bu ameli her ne kadar kulluk hükmünü taşısa da kulluk olmayacaktır. Allah katında da bir ecri olmayacaktır; her ne kadar zahirde övgüye ve ödüle müstahak olsa da. Çünkü böyle bir amelin kaynağı iman ve din değildir. Zira din, fıtrî değil edinilen bir şeydir ve insan, başka hiçbir motivasyonu olmadan kendisini düşmana karşı koymaya ve canını tehlikeye atmaya itecek kadar güçlü bir imana sahip olamaz.¹⁴⁴

Bununla beraber böyle durumlarda öfke, sarhoşluk, gençlik ve tecrübesizlik, gayret, vatanseverlik ve tanınma isteğı gibi diğer motivasyonlar veya kasavet, acelecilik, merhamet ve şefkat gibi bazı ruhsal sıfatlar da etkilidir. Bu motivasyonlar o kadar kuvvetlidirler ki dinî motivasyonları mağlup ederler.¹⁴⁵

Câhız kasıt ve iradedden başka, bilinç ve teşhisin de amellerin değerinde müessir olduğuna inanır. Marifet ve tanıma, insanın görerek ve iradeyle amel etmesine sebep olur. İyiliğine ve kötülüğüne bakılmaksızın failden sadır olan bir amel, övülmeye veya yerilmeye layık değildir. Allah da bu marifete ve kasta bakarak insana ödöl verir veya ona azapta bulur.

¹⁴⁴ *El-Osmaniye*; s. 47 ve 48.

¹⁴⁵ Câhız'ın bu ibarelerinin taassuptan uzak olmadığı görölmektedir. Zira o, böyle bir beyanla Hz. Ali'nin (a.s) bütün o yiğitliklerine ve cesaretine, dini korumak için gösterdiği bütün çabalarına, kâfirleri helâk etmesine rağmen, bunların birinci halife karşısında fazilet sayılamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre Hz. Ali'nin (a.s) ve genel olarak tüm insanların motivasyonu sadece dinsel olamaz; din, başka motivasyonlarla beraber düşman karşısında mukavemetin kaynağı olabilir. Böyle bir çaba ve mukavemet de değer sayılmaz. Bununla beraber Câhız, kastının Hz. Ali'nin (a.s) faziletlerini inkâr etmek olmadığını iddia etmektedir. Bu çalışmanın hedefi, sadece görüşlerin aktarılması olduğundan, her ne kadar bahsi geçen görüş eleştiriyi açık olsa da bunu yapmaktan kaçınıyoruz.

nur. Allah bir kimseyi, zorla veya ilâhî emirleri bilmediğinden bu emirlere uymadığı için cezalandırmaktan veya bir kimseyi, itaat kastı olmadığı ve teveccüh etmediği halde Allah'ın emirlerine uygun amellerde bulunduğu için ödüllendirmekten yücedir. ¹⁴⁶

Haz ve Saadet

İnsanlardan bazıları hazzı, sadece malın çoğalması, servet ve bedenin selameti ve huzuru gibi hususlarda görmektedir. Çünkü onlar, duyusal hazlardan daha üstün bir hazdan haberdar değildir. Câhız bu görüşü reddederek şöyle söylemektedir:

Nefsin manevî hazları (ister nitelik, ister nicelik açısından) duyusal hazlardan derece olarak daha üstündür. Mesela kişinin halka hükümet etmekten ve astlarına emir vermekten aldığı haz, manevî ve ruhsal bir haz olduğundan, duyularıyla algıladığı hazlardan çok daha fazladır. ¹⁴⁷ Bu yüzden insan, riyaset hazzına ulaşabilmek için birçok sıkıntılara ve zorluklara tahammül eder ve birçok duyusal hazdan vazgeçer. ¹⁴⁸

Bununla beraber Câhız'ın yazdıklarına bakarak saadet hakkındaki görüşünün şu olduğunu söyleyebiliriz: Ruhsal hazlara ulaşmak ve marifetin kemâlini elde etmek. Çünkü marifeti elde etmek ve hakikatlere ulaşmak, nefiste öyle bir haz ortaya çıkarır ki duyusal hazlar onun yanında çok hakir ve zayıf kalır. ¹⁴⁹

¹⁴⁶ El-Osmaniye; s. 255.

¹⁴⁷ El-Hayavân; c. 2, s. 98.

¹⁴⁸ Mecmua-yı Resâil; s. 151.

¹⁴⁹ El-Hayavân; c. 2, s. 96-99.

Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim



Önceki bölümde Câhız'ın insan, ahlâk ve marifet konularındaki görüşleri incelemeye tabi tutuldu. Şimdi temel ve son konuyu, yani özel anlamıyla eğitim ve öğretimi işleyeceğiz. Buraya kadar bahsedilenler, bu konunun temellerinden sayılabilir. Açıktır ki Câhız, bütün eğitimsel konularda görüş beyan etmemiştir. Bu yüzden, daha önce olduğu gibi sadece bahsettiği konuların beyan edilmesiyle yetinilecektir.

Eğitimsel Temellerin Fıtrat ve Din İle Uyumu

İnsanlar için belirlenen esaslar ve kanunlar, insanın tabiatıyla uyumlu olmalıdır. Eğitim ve öğretime hâkim olan esaslar ve eğitimsel üsluplar da beşerin tabiatıyla ve insanın bedensel ve ruhsal istek ve ihtiyaçlarıyla uyumlu olmalıdır.

Câhız şöyle diyor:

İnsanın fıtratına dayanan kurallar, dinî esaslarla çelişmez. Esasen dünyaya hâkim olan gelenekler ve esaslar, dinin üzerine kurulu olduğu esaslar ve temeller ile birbirine zıt değildir. Aksine şöyle söylenebilir: Tedbir ve iradenin genel esasları ve kuralları, dinde ve dünyada birdir. Dinin bozulmasına ve yok olmasına yol açacak her şey, dünyayı da bozulmaya sürükleyecektir. Dünyayı ve dünya yaşamını bozacak her şey, dini de bozacaktır. Öyleyse din ve dünyanın farkı, sadece iki farklı cihan, yani dünya ve âhiret olmasındadır. Hüküm ve kanun her ikisinde de aynıdır. Eğer böyle olmasaydı hiçbir ülke ortaya çıkmazdı, hiçbir devlet kurulmazdı, hiçbir siyaset istikrar bulmazdı.¹⁵⁰ Bu yüzden Allah şöyle buyuruyor:

¹⁵⁰ Resail; c. 1, s. 77 ve 78.



“Bu dünyada kör olan kimse ahirette de kördür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır.”¹⁵¹

Öyle görünüyor ki Câhız’a göre dinî temellerin, eğitimsel usul ve yöntemlerle aynı tarafta olduğunun dikkate alınması, dinde eğitim ve öğretim için ortaya konulan usul, yöntem ve tavsiyelere, günümüz dünyasında da teveccüh edilebileceğini göstermektedir. Bu, insanların gelişmesini ve ilerlemesini sağlar. Bu esaslar özel bir topluma veya topluluğa has değildir. Bütün toplumlara ve milletlere hâkim olabilir.¹⁵²

Şahsiyet ve Eğitim Üzerinde Müessir Olan Etkenler

İnsanın şahsiyeti birkaç etken ışığında şekillenir. Kalıtımın, içgüdülerin ve doğum esnasında sahip olduğu tabiatların etkileri, insanın şahsiyetinin unsurlarını şekillendirir. Bununla beraber insanın şahsiyetinin değişebilirliği ve eğitimi çeşitli etkenlere bağlıdır.¹⁵³ Birinci bölümde Câhız’a göre insanın içgüdüleri ve özellikleri incelemeye tâbi tutuldu. Şimdi Câhız’a göre şahsiyet ve eğitim üzerinde müessir olan etkenleri beyan edeceğiz.

1. Çevresel Etkenler

Câhız birçok kereler, coğrafi konum ve şahsın büyüdüğü ortamın havası ve suyu gibi çevresel etkenlerin tesirine değinmiştir. Örneğin Câhız, her ne kadar deri renginin kalıtsal olduğuna inansa ve Benî Selim bin Mansur kabilesi gibi bazı kabilelerin siyah derili olduklarını, bu yüzden çocuklarının da siyah derili olarak dünyaya geldiğini söylese de şahsın içinde büyüdüğü toprakların havasının, suyunun ve o bölgenin güneşe yakınlığının, deri rengi üzerinde tamamen tesirsiz olmadığını belirtmektedir. Bu yüzden Benî Selim kabilesinden bazıları muhtelif işler için başka şehirlere veya ülkelere giderek çobanlık, hizmetçilik gibi işlerle meşgul olup Rum kadınlarla evlendiklerinde, çocukları beyaz derili olarak dünyaya gelmişlerdir.¹⁵⁴

¹⁵¹ İsrâ, 72.

¹⁵² Resâil; c. 1, s. 77 ve 78.

¹⁵³ Câhız eğitimin çok zor bir iş olduğuna inanmaktadır. Bkz. *el-Hayavân*; c. 2, s. 94.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 145-148.

Câhız'a göre bu irtibat ve tesirin derecesi o kadar fazladır ki şahıs ve doğup büyüdüğü yerin suyu ve toprağı arasında manevî irtibat vardır. Normalde kişi, kendi vatanına ilgi duyar. Hatta bazıları, vatan sevgisinin insan tabiatında var olduğuna inanırlar. Bu yüzden tecrübeler ve gözlemler, bitkisel ilaçların, kişinin kendi vatanında yetişen bitkilerden yapılması durumunda daha etkili ve faydalı olduğunu göstermiştir.¹⁵⁵

Câhız eserlerinde, kişinin şahsiyetinin oluşmasında ve eğitiminde müessir olan çevresel etkenlerden bazılarına değinmiştir. Bu etkenleri aşağıdaki şekilde zikretmek mümkündür:

a) **Sınıfsal Konum:** Câhız'a göre şahsın mesleğı ve ait olduğu toplumsal sınıf, şahsiyetinin ve de kişisel, toplumsal ve ahlâkî özelliklerinin oluşumunda müessirdir. Tecrübe, bütün mekânlarda ve zamanlarda terzilik mesleğıyle uğraşanların yaratılış, huy ve diğer sıfatları açısından birbirlerine benzediklerini göstermektedir. Aynı şekilde hayvan satıcıları, balıkçılar, hacamatçılar ve diğer meslek mensupları, kendi sınıflarından olan kişilerle ahlâkî özellikler, sıfatlar ve toplumsal davranışlar bakımından benzerlik göstermektedirler.¹⁵⁶

Kişi üzerinde mesleğin ve sınıfın tesirinden başka, Câhız'a göre çeşitli zamanlarda ve mekânlarda kişiler arasında olan irtibat ve kişilerin içinde yer aldıkları konumlar, birbirlerine olan benzerlikleri sebebiyle, muhtelif asırlarda aynı neticeleri ve sonuçları vermektedir. Bu yüzden bütün asırlarda, zamanlarda ve topraklarda ne zaman iki kişi bir dava için hâkime başvuracak olsalar, her birinin kendisinin haklı, karşı tarafın haksız olduğunu iddia ettiği görülür.

Müşterek ruhsal vasıflar ve hususiyetler de kişilerin aynı davranışları göstermesine sebep olur. Nitekim Allah, müşriklerin, Allah'ın neden kendileriyle konuşmadığına veya kendilerine bir ayet indirmediğine dair itirazlarını beyan ettikten sonra şöyle buyurmaktadır:

﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾

¹⁵⁵ Resail; c. 2, s. 244.

¹⁵⁶ El-Hayavân; c. 2, s. 105.



“Bunlardan öncekiler de tıpkı böyle, bunların dedikleri gibi demişti. Onların kalpleri (anlayışları) birbirine benziyor.”¹⁵⁷

Aynı şekilde Allah, başka bir yerde münafıkların durumunu zikrettikten sonra onları kendilerinden önceki münafıklara ve kâfirlere benzeterek şöyle buyurmaktadır:

﴿فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ﴾

“Sizden öncekilerin, paylarına düşenden faydalandığı gibi siz de payınıza düşenden öylece faydalandınız ve onların daldığı gibi, siz de (dünya zevkine) daldınız.”¹⁵⁸

Bununla beraber kâfirler ve münafıklar, bütün zamanlarda ve mekânlarda aynı üslupla kendi peygamberlerinin karşısına çıkmışlardır.¹⁵⁹

b) Toprak: İnsanın eğitimi ve şahsiyeti üzerinde müessir olabilecek şeylerden birisi de kişinin üzerinde yaşadığı topraklardır. Tecrübeyle sabittir ki yaşanılan yer kişinin aklı, zekâsı, duyguları ve bedensel kuvveti üzerinde etki bırakabilir. Bu yüzden derler ki bir kimse Tibet topraklarına girdiğinde, orada olduğu müddetçe sebepsiz bir şekilde güleş ve mutlu olur veya bir yıl Musul'da yaşayan bir kimse, bedensel kuvvetini test edecek olursa daha güçlü hale geldiğini anlar. Aynı şekilde eğer bir kimse bir yıl Ahvaz'da yaşarsa ferasetinde eksiklik meydana gelir.¹⁶⁰

c) Dost ve Arkadaş: İnsanın şahsiyeti üzerinde dost ve arkadaşın müessir rolü inkâr edilemez. Câhız bu görüşe o kadar inanır ki ona göre bir insan, dostunun ve arkadaşının vasıflarını taşır.¹⁶¹

İnsan, halkla beraber olmaktan ve topluma girmekten kaçamaz ama sadece çirkin ve kötü sıfatlara sahip olmayan kimselerle dostluk ve arkadaşlık kurabilir.¹⁶²

¹⁵⁷ Bakara, 118.

¹⁵⁸ Tevbe, 69.

¹⁵⁹ El-Hayavân; c. 2, s. 105.

¹⁶⁰ A.g.e., c. 4, s. 135.

¹⁶¹ Resail; c. 1, s. 49.

¹⁶² A.g.e.

2. Hayır ve Şer ile Karşılaşma

Hayatın zıtlıkları içinde barındırması, şahsiyetin şekillenmesine zemin hazırlar. Dünya fayda ve zararlar, azlık ve çoklukla, alçaklık ve yücelikle, hoşluk ve nâhoşlukla içiçedir. İnsan konuları hatırladığı gibi unuttur da. Akıllı olduğu gibi gaflete de düşer. Câhiz, bu meseleleri hayır ve şer olarak yâd eder.¹⁶³ Bu yüzden ona göre Allah, dünyada hayrı ve şerri beraber kılmıştır. Zira eğer dünya sadece şer olsaydı, bütün yaratılmışlar yok olurlardı. Eğer sadece hayır olsaydı sıkıntı, çaba ve tefekkür motivasyonu ortaya çıkmayacaktı. Eğer dünya sadece iyilik veya kötülükle dolu olsaydı, insan için ihtiyar söz konusu olmazdı. Neticede seçim yapma ve teşhiste bulunma ortamı oluşmazdı. Öğretim, öğrenim, zararların uzaklaştırılması ve menfaatlerin elde edilmesi tahakkuk etmezdi. Nihayetinde çaba göstermek ve harekete geçmek için bir motivasyon oluşmazdı. Çabanın olmayışıyla ödül ve ceza da olmazdı. İyi amellerin ve inançların semeresi kimse tarafından bilinmezdi. Allah kullarının rızkını sadece doğru, hayır ve hak üzere karar kılsaydı, avam helâk olurdu. Havassın işleri de askıda kalırdı; çünkü defalarca görülmüştür ki bir şeyin akılda tutulması, kişinin azap görmesine ve helâk olmasına, onu unutmaması ise huzura kavuşmasına sebep olmuştur.¹⁶⁴

Bununla beraber bütün nizamın maslahatı, bu tezatların, hayır ve şerlerin hepsinin var olmasındadır. Böylece nimet tamamlanmış olur. Tavus kuşu ve karga veya ceylan ve kurt arasındaki zıtlık ve farklılık sadece halkın gözündedir. Allah katında ise onlardan birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir.¹⁶⁵

Bahsedilenler dikkate alınırsa Câhiz'a göre insanın yaşamı boyunca karşısına çıkan darlıklar, ihtiyaçlar ve zorluklar ve insanın sahip olduğu seçim ve teşhis gücü, onun şahsiyetinin gelişimi ve tekâmülünde ve de onu harekete geçmeye ve çaba göstermeye zorlamada önemli bir role sahiptir.

¹⁶³ A.g.e., c. 1, s. 204.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 204 ve 205.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 206 ve 207.

Eğitimsel Usul ve Yöntemler

Eğitim ve öğretim belli esaslar üzerine kurulmalıdır. Bu esaslar eğitim ve öğretim sisteminde uygulanacak siyasetlerin temeli olabilmelidir. Câhız; insan, marifet ve ahlâk hakkındaki görüşlerine dayanarak özel eğitimsel esaslardan bahsetmiş ve bu esaslara dayanarak özel eğitimsel yöntemler ortaya koymuştur. Şimdi onları beyan edeceğiz.

1. Kabiliyetlerin Keşfedilmesi ve Bunlara Riayet Edilmesi

Kişiler kabiliyet, ilim ve ustalık öğrenmeye zihinsel hazırlık açısından birbirlerinden farklıdır. Nitekim hafıza gücü ve öğrendiklerini hatırlama açısından da eşit değildir. Kişilerin çeşitli ilimlere ve fenlere olan ilgileri de birbirlerinden farklıdır. Kişi, daha fazla kabiliyet sahibi olduğu alanda çaba gösterirse daha hızlı ilerler, daha çok başarı elde eder.

Öyle görünüyor ki Câhız, kabiliyet ve ilgiyi çok iyi birbirinden ayıramamıştır. Ona göre kişiler, kabiliyetli oldukları ilim ve ustalık dalına veya dallarına doğal olarak ilgi duyarlar.

Câhız, kişilerin kabiliyetlerini çeşitli yollarla test ederek belirlemelerini açıkça tavsiye etmemiştir; ama herkesin kabiliyete sahip olduğu alanda başarılı olacağına dikkat çekmiştir. Aynı şekilde eğer herkes daha çok ilgi duyduğu ilim veya fen dalında adım atacak olursa daha hızlı neticeye ulaşır. Bu noktanın gereği, eğitim sistemlerinin kabiliyetleri tanıyacak ve geliştirecek yönde adım atmasıdır. Öğrenci de çaba göstermeli, kabiliyet sahibi olduğu ve daha kolay öğreneceği tahsil, meslek ve ustalık alanını keşfetmelidir.¹⁶⁶

Eğer kişilerin gizli kabiliyetlerinin ortaya çıkıp yeşermesi için ortam sağlanacak olursa kişinin ve toplumun gelişimi ve tekâmülü hızlanacaktır. Böyle olmazsa kabiliyetler zamanla eksilecek ve sonunda bir hâsılı olmayacaktır. Bu durum toprağa düşen tanenin ve içindeki tohumun durumuna benzer. Henüz hareket etme ve yeşerme kabiliyeti varken münasip bir yağmur yağarsa, toprak kendi çocuğuna yemek veren bir anne gibi onu kendi rahminde geliştirir, büyütür ve böylece başını

¹⁶⁶ Resail, s. 141.

topraktan dışarı çıkarabilir. Aksi takdirde yetiştirme ve kemâle ulaşma kabiliyetini kaybeder ve yok olur.¹⁶⁷

2. Genel Eğitim Döneminin Planlanması

Muhtelif ilimler alanlarında genel öğretim, Câhiz'in tavsiye ettiği eğitimsel esaslardan biridir. Ona göre öğrenci, başlangıçta daha fazla kullanım alanı olan ilimlerin mühim ve temel meselelerini öğrenmelidir. Bu durum, öğrencinin gelecekte meselelere ve sorunlara genel bir şekilde bakmasını sağlar. Bunları hallederken ve yorumlarken tek boyutlu ve dar görüşlü bir bakış açısına duçar olmaz. Kişi en başından itibaren sadece belli bir ilim veya ustalık alanında mütalaa eder ve diğer ilimlere tamamen yabancı olursa bütün meseleleri öğrendiği alanın veya seçtiği mesleğin gözünden yorumlar. Hangi konuda kendisine soru sorulursa sorulsun, kendi uzmanlık alanında edindiği düşünce tarzıyla cevap verir. Neticede anlayışı ve cevabı, gerçek durumla mutabık olmayacaktır. Daha önce de söylediğimiz gibi Câhiz, *Senâatu'l-Kuvvad* risalesinde kendi gözlemlerini ve tecrübelerini beyan ederek yukarıdaki esasa riayet etmenin önemini ve lüzumunu ispat etmeye çalışmıştır.¹⁶⁸

3. Uzmanlık Öğrenimi

Her ne kadar genel bir eğitim dönemini tamamlamak öğrenci için gerekli olsa da insan bütün ilim ve fen dallarını öğrenemez ve tamamında uzman olamaz. Câhiz bununla ilgili şöyle diyor:

Her şeyi bilmek isteyen kimseyi, yakınlarının tedavi etmesi gerekir! Zira bu durum, (ruhsal) bir hastalıktan kaynaklanmaktadır. Öyleyse zeki ve hafızası kuvvetli bir kişinin (sadece) iki veya üç alanı seçmesi gerekir.¹⁶⁹

Bununla beraber öğrenci genel eğitim döneminden geçtikten sonra, kabiliyetini, ilgisini ve sahip olduğu imkânları dikkate alarak alanlardan ve zanaatlardan birini seçmeli ve o alanda ayrıntılı ve derin bir şekilde araştırmaya ve öğrenime yoğunlaşmalıdır. Böylece uzmanlık ve maharette

¹⁶⁷ A.g.e., s. 201.

¹⁶⁸ *Resail*; c. 1, s. 260-269.

¹⁶⁹ *El-Hayavân*; c. 1, s. 59 ve 60.

bir dereceye ulaşmalıdır. Elbette bir öğrenci yüksek bir zekâyâ, kabiliyete ve hafızaya sahip olursa, birkaç alanda geniş bir araştırma ve mütalaa yaparak uzmanlığa ulaşabilir.¹⁷⁰

4. Ödül ve Ceza

a) **Ödül ve Cezanın Önemi:** Câhız, eserlerinde eğitimsel yöntemlere daha az değinmiş; ama ödül ve cezaya önemli bir rol yüklemiştir. Ona göre kişinin konuları öğrenirken gösterdiği çabanın kıymeti bilinmeli ve kişiler ödüllendirilmelidir. Ciddiye almamasına ve gevşekliğine de kınama ve ceza ile cevap verilmelidir. Bu eğitimsel yöntemin, eğitim ve öğretimin ilerlemesinde ve gelişmesinde dikkate değer bir tesiri vardır.

Câhız'a göre ödül ve cezanın rolü sadece eğitim-öğretim sistemiyle sınırlı değildir. Bunun önemi o kadar fazladır ki hiçbir siyaset –ister küçük toplumlarda, ister geniş ülkelerde- bu iki unsur olmadan başarılı olamaz. Esasen yaratılış âlemi ödül ve ceza üzerine kuruludur. Bu yüzden bütün idareciler, rehberler ve ülke yöneticilerinin hepsi, ülkeyi idare edebilmek ve işleri yürütebilmek için ödül ve ceza yöntemine başvurmak-tadırlar. Allah da insanların hidayeti, gelişimi ve ilerlemesi için ödül ve cezalar koymuştur. Çünkü bunlar olmadan asla bir hidayet ve eğitim gerçekleşmezdi. Hiç kimse ilâhî emirlere boyun eğmezdi. Zulüm, fesat ve bencilliğin kötü etkileri dünyayı kaplardı. Zira daha önce bahsedildiği gibi, insanın tabiatı her zaman tembellik ve şehvetini tatmin etme peşindedir ve de menfaatini her şeyden üstün tutar.¹⁷¹

b) **Ödül ve Cezayla İlgili Esaslar ve Noktalar:** Eğitimsel ödül ve ceza yönteminin faydalı sonuçlar verebilmesi için, uygulanırken bir takım esaslara ve noktalara riayet edilmesi gerekir. Aksi takdirde eğitimsel rolünü yerine getiremeyeceği gibi, bazı durumlarda kötü ve menfi sonuçları ve etkileri de olacaktır. Câhız'a göre ödül ve cezayla ilgili esaslar ve noktalar şunlardır:

1. Ödül ve ceza uygun ve gerekli olan yerlerde kullanılmalıdır. Şahsın gösterdiği davranışın ödül veya cezaya lâyık olup olmadığına dikkat edilmelidir. Yersiz bir şekilde kişiye ödül veya ceza verilmemelidir;

¹⁷⁰ *El-Hayavân.*

¹⁷¹ *Resail*; c. 1, s. 81; *el-Hayavân*; c. 2, s. 82 ve 88.

sebepsiz yere teşekkür edilmemeli veya kınanmamalıdır. Eğer her birine uygun olan yer, iyi bir şekilde belirlenemez ve her birinden kendi münasip yerinde istifade edilmezse ödül ve ceza sadece eğitim-öğretimi geliştirmemekle kalmaz, kendisinden geriye menfi etkiler de bırakır. Bir şahsın cezalandırılması gereken hatasını görmezden gelmek veya ödüllendirilmesi gerektiğinde bundan kaçınmak, ileri görüşlülükten uzak bir davranıştır. Bu yüzden Câhiz, bazı aflatın kişinin cüretini ve hırsını artırdığını söylemiştir. ¹⁷²

2. Ödül ve ceza, nitelik ve nicelik açısından şahsın doğru veya yanlış davranışına denk olmalıdır. Eğer kişinin davranışı ödülü gerektiriyorsa ödüllendirmede münasip olan haddi aşmamak gerekir. Kişiye gereğinden fazla teveccüh ve inayet gösterilmemeli ve yaptığı iş çok büyükmüş gibi yansıtılmamalıdır. Aynı şekilde yanlış bir davranış sebebiyle olması gerekenden fazla bir ceza verilmemelidir. Zira ödül ve cezada ifrat ve tefrit ve de itidal haddinden çıkmanın hoş olmayan sonuçları vardır. ¹⁷³

3. Ödül ve ceza, bir kuşun iki kanadı gibidir. Nasıl ki kuş, kanatlarından biri olmadan uçamaz ve yükselemezse eğitim ve öğretim düzeni de sadece ödülle veya sadece cezayla hedeflediği amaca ulaşamaz. Eğer insanlar sadece ödülle kemâle ulaşırsalar, ıslah olup eğitilselerdi Allah asla ceza belirlemezdi. Bu sebeple şöyle söylemişlerdir: Sadece affedip bağışlayan kimsede hayır yoktur. Ondan daha kötü olan kimse ise sadece ceza verendir. Öyleyse ödülü cezayla, vaadi tehditle, affi cezalandırmayla beraber kullanmak gerekir. ¹⁷⁴

4. Ceza aslında hayır ve iyiliktir, şer ve kötülük değildir. Zira neticesi, eğitim ve öğretimin gelişmesidir. Bundan faydalanan ilk kimse, şahsın kendisidir. Şöyle demeleri yersiz değildir: Bazı öldürmeler (kisas gibi) bütün halkı diriltmek gibidir. ¹⁷⁵ Bazı durumlarda bağışta bulunmamanın kendisi, aslında bağışta bulunmaktır. ¹⁷⁶

¹⁷² *El-Hayavân*; c. 2, s. 87 ve 88.

¹⁷³ *Resail*; c. 2, s. 97.

¹⁷⁴ *El-Hayavân*; c. 2, s. 88.

¹⁷⁵ Kur'an-ı Kerim, "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz." (Bakara: 179) ayetinde suçluların cezalandırılmasını ve kısasa tâbi tutulmalarını hayat kaynağı olarak tanıtmaktadır.

¹⁷⁶ *El-Hayavân*; c. 2, s. 88.

Öğrencinin Özellikleri ve Şartları

Öğrencinin aldığı ilimden gerekli faydayı sağlayabilmesi, ilimleri ve zanaatları güzelce öğrenebilmesi ve nicelik-nitelik açısından öğrenim merhalelerini başarıyla aşabilmesi için bazı özelliklere ve şartlara sahip olması gerekir. Bu yüzden öğrencilerin, eğer gerekli şartlara ve sıfatlara sahip değilse ilk önce bunları tahsil etmeye çalışmaları gerekir. Öğrenim merhaleleri boyunca da buna dikkat etmeli ve takviye etmeye çalışmalıdır. Câhız'a göre öğrencinin özellikleri ve şartları şunlardır:

1. Öğrenme Aşkı

Öğrenci öğrenmeye âşıkmiş gibi ilim tahsiline ilgi duymalıdır. Bir kimse ancak, ilmi mal, servet, soy ve diğer her şeyden daha fazla severe ilmî dereceleri aşabilir, ilmin karmaşık sorunlarını çözebilir ve de tahsil günlerinin zorluklarını ve sıkıntılarını arkasında bırakabilir. İlim öğrenmek onun yanında o kadar değerli olmalıdır ki malını ve servetini bu yolda sarf etmekten korkmamalı, hatta son derece iştiaak ve alaka ile servetini bu yolda feda edebilmelidir. Câhız bu konu hakkında şöyle yazıyor:

İnsan kendi malını ilim için sarf etmeyi, düşmanının malını sarf etmesinden daha fazla sevmedikçe (bir şey) öğrenmez, bir ilmi tamamlayamaz ve (öğrenciler) onun yanına gelip gitmezler.¹⁷⁷

2. Tahsil Dalı Seçme

Tahsil dalını seçmek dalı tanımadan ve seçim ölçülerine teveccüh etmeden gerçekleşemez. Câhız'a göre doğru ve gerçekçi bir şekilde tahsil dalı seçebilmek için çeşitli ilimlerin özellikleri ve faydaları hakkında bilgi sahibi olunmalı ve seçim ölçüleri de dikkate alınmalıdır.

a) **Ön Bilgi:** Öğrenci tahsil dalını seçmeden önce genel de olsa çeşitli ilim dallarıyla ilgili bilgi sahibi olmalıdır. Öyle ki muhtelif ilimlerin hedeflerini ve konularını bilmeli, bunları birbirinden ayırabilmeli ve bütün ilimlerin değerini ve önemini anlayabilmelidir. Değerli ilimlerle, daha az önemli veya faydasız ilimlerin farkını görebilmelidir.¹⁷⁸

¹⁷⁷ *El-Hayavân*, c. 1, s. 55.

¹⁷⁸ *Et-Terbi' ve't-Tedvîr*, s. 103.

b) **Seçim Ölçüsü:** Câhiz, öğrencinin muhtelif ilim dallarıyla ilgili edindiği ön bilgiyi dikkate alarak şu tavsiyede bulunuyor: Öğrenci seçiminde kabiliyeti, ilgiyi ve önemliliği ölçü olarak almalıdır.

1. Daha fazla kabiliyetinin ve hazırlığının olduğu ve de bedensel ve ruhsal özellikleriyle daha uyumlu olan alanlarda bir dalı seçmelidir.

2. Daha fazla ilgi ve eğilim duyduğu dalı seçmelidir. Öğrenci, bir dala ilgi duyduğunda, onu öğrenirken daha çok mutlu olur, öğretmenin sözlerine daha fazla teveccüh eder ve daha hızlı olarak konuyu derinlemesine anlar.¹⁷⁹

3. Daha fazla öneme sahip olan, faydaları ve etkileri diğer dallardan daha fazla olan dal veya dallara öncelik vermelidir.¹⁸⁰ Câhiz son iki seçim ölçüsü hakkında şöyle demektedir:

Tanıman, uygulaman, hatırında tutman ve üzerinde ayak diremen gereken haslet, öğrenmeye önemli ilimlerden başlaman ve çeşitli ilimler arasından daha çok mutlu olduğunu ve ilgi duyduğunu seçmendir. Zira her ilmin kabulü, mutluluk derecesine, ona eğilime ve teveccüh oranına bağlıdır.

Câhiz, öğretim süresinin ve ilim öğrenme sürecinde harcanan hazinenin oranının, o ilmin önem derecesine ve kullanımına göre düzenlenmesini tavsiye etmiştir. Mesela Arap edebiyatını öğrenmek için öğrencinin bütün vaktini ve gücünü harcamaması gerektiğine inanır. İhtiyacı oranında, ibarelerin ve şiirlerin sıhhatini teşhis edip anlayabileceği ve derdini anlatabileceği kadar öğrenmelidir. Bundan fazla vakit harcamak, öğrenciyi daha önemli ilimleri ve toplumun ihtiyaç duyduğu zanaatları öğrenmekten alıkoyar.¹⁸¹ Câhiz'in bu konu hakkındaki görüşleri, eğitim ve öğretim konusunda söz sahibi kimseler tarafından dikkate alınabilir.

3. Ezberleme ve Yazma

Öğrenci öğrenme sırasında konuları duymakla yetinmemelidir. Çokça dinleyerek ve konuları aklına getirerek onları ezberlemelidir. Bunun yanı sıra öğrenci kendi hafızasına da haddinden fazla güvenmemelidir.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 102.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 103.

¹⁸¹ *Resail*; s. 143 ve 144.



Öğrendiklerini ve ezberlediklerini yazarak, onları unutma ihtimaline engel olmalıdır.¹⁸² Câhız şöyle yazıyor:

İnsan, (üstadı) çok dinlemedikçe anlamaz ve yazması, dinlemesinden çok olmalıdır.¹⁸³

İnsanın ilimleri ve zanaatları ezberleme gücü sınırlıdır. O, öğrendiği her şeyi sonsuza dek hafızasında tutamaz. Çok geçmeden öğrendiklerinin çoğu unutulmaya mahkûm olur.¹⁸⁴ Eğer bir ilim tahsil etmekte olan bir öğrenciden, bir kitaptaki tüm konuları ezberlemesini ve tahsilinin sonuna kadar bunu aklında tutmasını istersek, hakikatte onu daha mühim ve daha gerekli birçok konuyu öğrenmekten mahrum bırakmış oluruz. Bir yazardan, kendi kitabındaki konuların fihristini ezberlemesini istersek, ona ağır bir yük yüklemiş ve onu daha önemli işlerden alıkoymuş oluruz. Ancak konular yazılı hale getirilecek ve zihinden kâğıda dökülecek olursa unutkanlık ve yok olma afetinden güvende olacaktır.¹⁸⁵

Kitap

İlimlerin korunmasında ve aktarılmasında yazmanın rolüne değindiğimize göre kitap, kitabın eğitimsel rolü ve telif kuralları konusunu işleyebiliriz. Câhız eğitim ve öğretimde kitabın rolünün inkâr edilemez olduğuna inanmaktadır. Ona göre kitap, ucuza veya bedavaya insanlara verdiği bilgiye ilaveten, mütalaa edenin hidayetinde, ahlâkını ıslah etmede ve ruhunu yüceltmede müessir bir rol oynamaktadır.

Kitap çeşitli zanaatları, kazanç ve ticaret yollarını insana öğretir. Onu dinî temeller, ahlâk ve âdâplar konusunda bilgilendirir.¹⁸⁶ İyi nasihatlerle ve güzel sözlerle halkın eğitiminde ve yaşamları üzerinde etkili olur.¹⁸⁷ Ayrıca bilgili ve nasihat eden bir arkadaş, sadık ve değerli bir dosttur. Onunla birlikte olmak mutlu eder, yorgunluğu alır ve yalnızlıktan kurtarır.¹⁸⁸

¹⁸² *Et-Terbi' ve't-Tedvir*; s. 12.

¹⁸³ *El-Hayavân*; c. 1, s. 55.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 59.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 47.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 56.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 57.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 51.

İnsanın boş vakitlerini dolduracak, gece ve gündüz insanı oyalayacak en iyi şey kitaptır. Kitapla haşır neşir olan, boş vakitlerini kitap okumakla geçiren kimse, kitaptan hiçbir fayda sağlamayacak olsa bile en azından cahillerle ve düşmanlarla birlikte olmaktan kurtulur. Boş işlerle oyalanmamış, salih olmayan kimselerle irtibat kurmamış, faydasız sözler duymamış ve kötü inançlardan ve ahlâktan korunmuş olur. Bunun kendisi insan için en büyük nimettir. Onu boş işlere ve arzulara dalmaktan ve de tembelliğe alışmaktan alıkoyar.¹⁸⁹ Bununla beraber Câhiz'in bu konu hakkındaki görüşleri, kitabın eğitimsel rolünü beyan etmekle sınırlı değildir. Eserlerinde kitabı tanımlamış, kültürün ve ilmin ilerlemesinde kitabın rolünü, kitap mütalaa etmenin değerini, iyi ve kötü kitap arasındaki farkı ve müelliflerin telif hazırlarken dikkate almaları gereken kuralları da işlemiştir.

1. Kitabın Önemi

Câhiz'a göre kitap, geçmiştekilerin ilimlerinin korunmasında ve onların ilim ve fen alanlarındaki ilerlemelerinin gelecek nesle intikal ettirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bunun kendisinin, ilimlerin ve zanaatların ilerlemesi ve gelişmesi üzerinde tesiri büyüktür. Zira insanın hafızasının sınırları ve elde ettiği ilimlere ve bilgilere unutkanlığın galebe çalması hususlarına teveccüh edilirse, bu yolla ilim ve zanaatlardan çok az bir kısmının gelecektekilere intikal ettirilebileceği açıktır.¹⁹⁰

Câhiz kitabı tanımlarken çok çekici ve akıcı ibareler zikretmektedir. Bu konu hakkında şöyle yazmaktadır:

Kitap sana eziyet etmeyen bir arkadaştır. Seni kandırmayan bir dosttur. Seni sıkmayan bir refiktir. Senden bir şey almayan, nifak çıkarmayan ve yalan söylemeyen bir yaverdir. Eğer onunla arkadaş olursan sana sonsuz bir haz, akıcı bir dil, cömert bir el ve huzurlu bir zihin verir. Eğer ona bakacak olursan halk arasında izzet ve padişahlar nezdinde mahbubiyet bağışlar. Bir ayda ondan öğreneceklerini, yıllarca ilim ehlinin dilinden öğrenemezsin. Uzun yollar aşmana, karşılık ödemene, birisinin yanında diz çökmene gerek kalmadan, ondan daha üstün olursun.¹⁹¹

¹⁸⁹ A.g.e., s. 52.

¹⁹⁰ A.g.e.

¹⁹¹ A.g.e., s. 51.

Câhız başka bir yerde kitabı şu şekilde tanımlamaktadır:

Kitap geceleyin gündüz gibi ve yolculukta evin gibi senin hizmetindedir. Uykuya dalmaz ve uykusuzluktan dolayı yorulmaz. Kitap, kendisine muhtaç olduğunda seni küçültmeyen bir öğretmendir. Düşmanların sana saldırırsa sana sırtını dönmez. Herhangi bir sebeple onunla bağ kurduğun, en az irtibatla kendisine bağlandığın sürece başkalarına ihtiyaç duymazsın.¹⁹²

Câhız kitabı eleştiren kimseleri kınayarak şöyle demektedir:

Kitaptan daha şefkatli bir arkadaş, daha insafli bir yoldaş, daha itaatkâr bir dost, daha mütevazı bir öğretmen, daha masrafsız bir yaver, daha zararsız, daha güzel huylu ve kavgadan kaçan bir dost tanımıyorum.¹⁹³ Kitaptan daha hazır cevap ve daha faydalı bir akran, daha çok ve güzel meyve veren bir ağaç ve daha kolay bulunabilen bir şey bilmiyorum.¹⁹⁴

Yine kitabın değerli faydalarını şu şekilde saymaktadır:

Daha doğduğu andan itibaren ve ucuz bir fiyata, ilginç düşünceleri, yabancı ilimleri, sahih düşüncelerin neticelerini, yüce hikmetleri, sağlam yolları, güvenilebilir tecrübeleri, geçmiştekilerin, milletlerin ve uzak memleketlerin haberlerini kendisinde bir araya toplayan kitap gibi başka bir şey daha yoktur.¹⁹⁵

Câhız, kitap almak için para harcanmasının, ilme değer vermekten ve nefsin büyüklüğünden ve şerefinden kaynaklandığına inanır.¹⁹⁶ Ona göre annelerin ve babaların evlatlarına bırakacakları en iyi miras, iyi ve değerli kitaplardır.¹⁹⁷ Aynı şekilde Câhız, kitap toplamayı ve bir kütüphane oluşturmayı, kopyalamak suretiyle kitapları çoğaltmayı övmüştür.¹⁹⁸

2. İyi ve Kötü Kitap

Câhız'ın kitaba duyduğu büyük aşka ve kitap için saydığı iyi vasıflara rağmen kitapların hepsinin aynı değerde olmadığı noktasından gafil değildir. Hatta kitaplardan bir kısmı övülmeye lâyık değildir; aksine yerilmeyi hak etmektedirler.

¹⁹² *El-Hayavân*.

¹⁹³ A.g.e., s. 41.

¹⁹⁴ A.g.e.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 42.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 55 ve 56.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 99.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 60.

Câhız'ın 'kütüb-i kirâm' dediği iyi kitaplar, ilmin coşan kaynaklarıyla, edep hazineleriyle ve zanaat ilimleriyle dolu kitaplardır. Dini sahih hüccetlerle ve açık delillerle sunan kitaplardır. Bu deliller nefsi huzura kavuşturan ve ruha neşe veren delillerdir. Bu tür kitaplar zihni keskinleştirir ve aklı geliştirir, artırır ve ıslah eder. İnsana ilimleri öğretir, ona hüccet ve delil ile dostluk eder.¹⁹⁹ Ona göre kitapların en iyisi, en faydalısı ve en ölümsüzü ilahî kitaplardır. Allah tarafından olan kitap, hidayet ve rahmet ile doludur ve bütün hikmetleri, iyiyi ve kötüyü bize tanıtır.²⁰⁰

Buna karşın bazı kitaplar Câhız'a göre kötü ve değersizdir. Câhız, zındıkların telif ettiği kitapları eleştiri yağmuruna tutmaktadır. Bu kitapların en iyi kâğıda, en güzel hat ile yazılmış olsa dahi okur için faydalı olmadıklarına, üstüne üstlük fesat ve yoldan çıkma kaynağı olduklarına inanır. Zira bu tür yazılar hurafelerle, yalanlarla ve bâtıl sözlerle doludurlar.²⁰¹

3. Kitap Telif Etme Kuralları

Eğitim ve öğretimde kitabın değerli konumuna, ilimlerin ve zanaatların ilerlemesindeki tesirine, geçmiş peygamberlere, dinlere ve hidayetlerine teveccüh ve de kötü ve faydasız kitapların, insanların fesadına ve yoldan çıkmasına yol açan menfi tesirine inayet edildiğinde kitap telifi ve müelliflerin misyonu oldukça önem arz etmektedir.

Câhız bu konuya karşı derin bir bakışa sahiptir. Âlimlere ilimlerini vermeleri²⁰² ve kitap telifi yoluyla ilimlerini korumaları, diğerlerine de bunları mütalaa etmeleri tavsiyesinde bulunurken, herkesin de eline kalem alıp kitap yazamayacağına inanmaktadır. Ona göre her ilim ve fen dalından yazarlar, bazı hususları dikkate almalı ve teliflerinde kurallara ve esaslara riayet etmelidirler.

Bu noktalara riayet edilmemesi, kitap okurunun bıkmasına ve yorulmasına, eğitimsel eserlerin azalmasına ve âtil hale gelmesine sebep olur. Bu kuralları ve noktaları aşağıdaki şekilde beyan etmek mümkündür:

¹⁹⁹ A.g.e., s. 99.

²⁰⁰ A.g.e., s. 86.

²⁰¹ A.g.e., s. 55 ve 56.

²⁰² A.g.e., s. 84.

a) **Sıhhat ve Sağlamlık:** Bir ilim dalında kitap yazacak olan kimse, o dalda yeterli uzmanlığa sahip olmalıdır. İnsan sadece bazı konuları öğrenmeyle eline kalem alıp kitap telif etmeye girişmemelidir. Konuya tamamen hâkim olduktan sonra tam bir dikkatle ve acele etmeden telif başlamalıdır. Câhız, şöyle yazmaktadır:

Yazar telif, bütün insanların kendisine düşman olduğu duygusuyla, herkesin yazacağı konu hakkında bilgili olduğu ve (incelemek için) onun kitabına ihtiyaç duymadığı tasavvuruyla başlamalıdır... Öyleyse henüz kendisinin sağlamlığından emin olmadığı bir görüşü yazmaya razı gelmemelidir.²⁰³

Bu bakış açısıyla telif yazacak olan kimse, delili olmayan, zayıf ve araştırılmamış konuları yazmaktan sakınacaktır. Gerekli ilme ve yeterliğe sahip olmadıkça da yazarlığa yanaşmayacaktır.

Câhız, insanın telif başladığında kendi eseri ve düşüncesi karşısında hayrete ve şaşkınlığa düşmesi sebebiyle yazdıklarının eksik ve kusurlu yönlerini göremediğine inanmaktadır.²⁰⁴ Ancak bir müddet sonra iştiağı yatıştığında ve tabiatı sakinleştiğinde eleştirel bir gözle kendi telifine bakar. O zaman telifindeki bölümleri ve konuları yeniden değerlendirebilir ve gözünden kaçan kusurları ve eksiklikleri bulabilir.²⁰⁵

b) **Muhatabın Anlayış Düzeyini Dikkate Almak:** Yazar kitabını yazarken muhtemel muhataplarını dikkate almalıdır. Eğer kitabı belli bir kesim için yazıyorsa o grubun anlayış düzeyine tevaccüh etmelidir. Bununla beraber eğer muhatapları küçük bir işaretle konuyu anlayabileceklerse işareten, kinayeden ve istiarenden faydalanabilir. Böyle değilse, muhatabın anlama gücüne uygun şekilde ayrıntıya girerek açıklama yapılmalıdır. Nitekim Allah Kur'an'da Arapları, yani dil ehlini muhatap aldığı işaretle ve muhtasar şekilde söz söylemektedir. Ancak ne zaman muhatabı Beni İsrail olsa veya onlarla ilgili bir konu nakletse açıklama yapmaktadır.²⁰⁶

²⁰³ *El-Hayavân*, s. 88.

²⁰⁴ Câhız kitabı ve insan evladını birbiriyle mukayese ediyor ve şöyle yazıyor: İnsan kendi kitabına, evladından daha fazla hayrandır. Zira insanın kitabı ve kelamı, onun zâtından ayrılmıştır. Bu yüzden bazen başkalarının bulduğu kusurlar, ona göre güzelliştir. (a.g.e., s. 89.)

²⁰⁵ A.g.e., s. 88.

²⁰⁶ A.g.e., s. 94.

c) **Özlük:** İnsan eline kalem aldığıında şevke gelmekte ve yazabildiği kadar yazmaktadır. Çoğu zaman iki satır yazmak için kalemi eline almakta; fakat birdenbire on satır yazdığının farkına varmaktadır. Bu, bir suçluya ceza verirken haddi aşan kimsenin durumuna benzer. Mesela beş kırbaç vurmak ister; ama öfkesinin şiddeti sebebiyle elli kırbaç vurur.²⁰⁷

İnsan bu özelliğini dikkate alarak, yazarlık yaparken kalemine sahip çıkmalı, lafı uzatmaktan, boş sözlerden ve ekstra açıklamalardan kaçınmalıdır. Konuyu düzenli ve veciz biçimde sunmalıdır. Bununla beraber sıkıcı uzatmalardan kaçmak için konuyu muhtasar ve anahtar sözcüklerle anlatarak okurun kitabı anlamak için zahmete düşmesine ve müellifin maksadını anlamaya çalışırken şüpheye ve yanlış anlamaya düşmesine yol açmamalıdır.²⁰⁸

Câhiz'in kendisi veciz kelimadan maksadının harflerin veya kelimelerin sayısının azlığı olmadığını açıklamaktadır. Birçok örnekte müellifin sayfalarca yazı yazdığı ve konunun özüne zarar vermediği görülmektedir. Zira konular ve açıklamalar, sözü dolambaçlı hale getirmedikçe ve okuru şüpheye düşürmedikçe eksiltilebilir.²⁰⁹

d) **Sade Yazım:** Kitap yazmanın asıl hedefi, müellifin kendi düşüncelerini diğerlerine intikal ettirebilmesidir. Teliften kasıt, mânâların karşdakine anlatılabilesidir. Öyleyse bu hedefe zarar veren her şeyden uzaklaşılmalıdır.²¹⁰

Konuları anlamayı güçleştiren şeylerden biri de ağır, zihinden uzak ve aşına olunmayan lafızların ve ıstılahların kullanılmasıdır. Yazar, kolaylıkla anlaşılabilir şekilde yazmalıdır. O kadar sade ve akıcı yazmalıdır ki kolaylıkla muradını okura aktarabilmelidir.²¹¹

e) **Konuların Çeşitliliği:** Yazar yazdıklarını düzenlerken, incelemesinin sıkıcı ve yorucu olmamasına dikkat etmelidir. İnce felsefi ve akli konuları, nakli konularla birleştirmelidir. Kitabın okuru bıktıracağını his-

²⁰⁷ A.g.e., s. 89.

²⁰⁸ A.g.e., s. 90.

²⁰⁹ A.g.e., s. 91.

²¹⁰ A.g.e., s. 89 ve 90.

²¹¹ A.g.e., s. 90.

settiği zamanlarda konuyu değiştirmeli, farklı meseleler veya şiir, hikâye, hiciv, hadis ya da ayet zikrederek okurun yorgunluğunu dağıtmalıdır.²¹²

Câhız, kendi eserlerinde bu tavsiyesine uymuştur. Eserleri çeşitli konularla, hikâyelerle, şiir ve hadislerle doludur. Bu durum kitap okurunun yorgunluğunu azaltmaktadır. Bununla beraber onun çağdaşlarından bazıları bu yazım yöntemini küçümsemişlerdir. Câhız, *el-Hayavân* kitabının başında bu gruba cevap olarak şunları yazmıştır:

Her ne kadar benim kitabım öğüt verme, fıkıh öğretme ve tembih etme kitabı olsa da bazen onu mizah, hikâye ve şiirle iç içe geçirmek zorundayım. Bununla beraber aktardığım eğlenceli konuların ve hikâyelerin hikmetini anlamıyorsun ve maksadımın ne olduğunu çözemiyorsun.²¹³

Câhız, böyle bir yazım üslubu seçmesinin sebebini, eğer kitabında sadece ciddi ve delilli konulara yer verseydi, kimsenin kitabın sonuna kadar sabredemeyeceği şeklinde açıklamaktadır. Hatta sadece ilim öğrenmek isteyen kimselerin bile sonuna kadar okumayacağını söylemektedir. Bununla birlikte mizah ve eğlence, ciddi konuların anlaşılmasını sağlamak için aktarıldıklarında güzel ve bazen gereklidir.²¹⁴

Tercüme ve İkinci Dil Öğrenimi

Tercümenin önemi, mütercimın şartları ve mesuliyetleri, aynı şekilde ikinci dil öğrenimi meselesi, Câhız'ın yazılarında özen gösterdiği konulardandır. Her ne kadar zikredilen konuların eğitim ve öğretimle doğrudan irtibatı olmasa da, önemi açısından bahsimizin sonunda bunlara değiniyoruz.

1. Tercümenin Tanımı ve Zorluğu

Câhız'ın zamanında metinlerin ve sözlerin bir dilden başka bir dile çevrilmesi iki şekilde oluyordu. İlk yöntem kelime kelime tercüme idi. Bu yöntemde asıl dildeki her kelimenin yerine, tercüme edilen dildeki karşılığı getiriliyordu. Mesela Yunanca her kelimenin yerine Arapça kelime koyuyorlardı.

²¹² *El-Hayavân*, s. 93 ve 94.

²¹³ A.g.e., s. 37.

²¹⁴ A.g.e.

İkinci yöntemde ise bir kimse asıl metni okuyordu ve dinleyen onun muhtevasını tercüme şeklinde yazıyordu. Lafızlar ve cümleler birbiriyle aynı da olabiliyor, bunlarda bazı değişimler de baş gösterebiliyordu.

Câhız tercümede ilk yöntemin yanlış olduğuna inanır. Ona göre tercümenin hedefi, tercüme edilen metindeki kelimelerin diğer dillerdeki karşılığını bir araya toplamak değildir. Aksine tercüme, yazarın veya konuşmacının hedefinin ve kastının, okuyucuya veya dinleyiciye ulaştırılması ve kavramların intikal ettirilmesidir. Câhız kendi zamanındaki bazı mütercimleri tenkit etmiştir. Onların tercüme ilmine hâkim olmamaları sebebiyle, Yunan ve Hint düşünürlerin ve filozofların görüşleri olarak Arapçaya çevirdikleri konuların, bu kimselere isnat ettikleri yalanlar olduğuna inanmaktadır.²¹⁵

Câhız şöyle demektedir: Tercüme basit bir iş değildir. Kişi, salt bir dile aşina olmakla tercüme yapmaya başlayamaz. Tercüme, diğer bütün ilimler gibi uzmanlık gerektiren bir ilim dalıdır. Câhız tercümenin zorluğunu ve mütercimin kendi işinde maharetli olmasının lüzumunu beyan ederken o kadar ileri gitmektedir ki neredeyse mütercimin işini, müellifin işinden daha önemli saymaktadır. Hatta bazen açıkça mütercimin, tercüme için gereken özellikleri taşımasının yanı sıra metnin müellifinin de bütün yeteneklerine ve maharetlerine sahip olması, ona denk olması gerektiğini söyler. Bu yüzden kendi zamanında Yunanca metinleri tercüme eden bazıları hakkında şöyle der:

İbn Batrık, İbn Mukaffa, Sifil²¹⁶ ve İbn Naime'nin Aristo'nun yerine oturması nasıl mümkün olabilir? Halit²¹⁷ nasıl olur da Eflatun gibi olabilir?²¹⁸

2. Mütercimin Şartları

Tercümenin zorluğu ve mütercimin bu hususta gerekli maharete sahip olmasının gerekliliği, mütercimin bazı özellikleri ve şartları taşımasını

²¹⁵ A.g.e., c. 6, s. 280.

²¹⁶ Sifil'den kastı, Aristo'nun kitaplarının mütercimlerinden biri olan Teofil bin Tuma'dır

²¹⁷ Halit bin Yezit bin Muaviye bin Ebi Süfyan, 3 aylığına hilafeti ele almıştır. Câhız'ın sözlerine göre şair bir hatip, becerikli bir edip idi. Kitap tercümesine ilk başlayan ve astroloji, tıp ve kimya kitaplarını çevirmeyle meşgul olan kişidir. (*el-Beyan ve't-Tebyin*, c. 1, s. 328.)

²¹⁸ *El-Hayavân*; c. 1, s. 75 ve 76.

gerektirmektedir. Câhız'a göre bu ağır şartlar ve özellikler aşağıdaki şekildedir:

a) Mütercim her iki dile de tamamen hâkim olmalıdır. Her iki dilde de aynı ölçüde maharete sahip olmalıdır. Her iki dildeki uzmanlığı da en yüksek seviyeye ulaşmış olmalıdır. Hatta her iki dilde de halkın en bilgilisi olmalıdır.²¹⁹

Her dil kendine has özelliklere ve inceliklere sahiptir. Mütercim her iki dilin inceliklerine de tamamen vakıf olmalıdır. Mütercim her iki dildeki kelimelerin çeşitli anlamlarını, nerelerde kullanıldıklarını, tevillerini, kinayelerini ve deyimlerini çok iyi bilmelidir.²²⁰

Mütercim dillerde tamamen uzman olmasının yanı sıra her iki dili konuşanların adetlerini, geleneklerini, anlama ve anlatma üsluplarını mutlak surette bilmelidir.²²¹

b) Mütercim, tercüme ilminde maharet sahibi olduğu kadar, tercüme edilecek metnin konusu hakkında da bilgi sahibi olmalıdır. Eğer mantık, felsefe, astroloji, matematik veya geometri alanlarında bir kitabı tercüme etmek istiyorsa bu ilimlerin muhtevası hakkında lazım olan maharete ve uzmanlığa da sahip olmalıdır. Her ne kadar mütercim her iki dile tamamen hâkim olsa da yeterli maharete sahip olmadan, herhangi bir ilim dalındaki metinleri diğer bir dile çevirmesi mümkün değildir.²²²

Bununla beraber ilim ne kadar hassas ve o ilim dalındaki uzmanlar ne kadar az ise bu alanda yapılmış güzel bir tercümeye ulaşmak o kadar zordur. Zira tercüme ilmindeki maharetine ilaveten, o ilmî konuya da hâkim olan bir mütercim çok az bulunur.²²³

3. Mütercimin Mesuliyeti

Tercümenin ehemmiyeti, mütercimin maharetli olmasının lüzumu ve ağır şartları taşımasının gerekliliği Câhız'a göre herkesin böyle önemli

²¹⁹ El-Hayavân, s. 76.

²²⁰ A.g.e., s. 78.

²²¹ A.g.e.

²²² A.g.e., s. 75-77.

²²³ A.g.e., s. 77.

bir işin üstesinden gelemeyecek olmasından kaynaklanmaktadır. Tercümede emanete riayet edebilmesi ve hakkını verebilmesi, mütercimin lazımları taşımadan bu işe girişmemesini gerektirir.²²⁴ Zira mütercim, bu ağır şartları taşımadan, yani her iki dile ve tercüme konusuna tamamen hâkim olmadan, yazarın veya konuşmacının maksadını doğru biçimde diğerlerine intikal ettiremez ve bu işte hata yapar. Câhiz bu konuda şöyle diyor:

Mütercim, lazımları taşımadığı oranda, tercümede hata yapar.²²⁵

Mütercimin ağır mesuliyeti, dinî kitapların tercümesinde daha fazla ve daha büyüktür. Mütercim Kur'an veya hadis tercümesinde muhtelif yönleri ve ihtimalleri, geneli ve özeli, muhkemi ve müteşabihi, aklın ve örfün iktizasını, kinayeyi, tasrihi ve benzerlerini dikkate almalı ve çeşitli ilim ve fen dallarında maharete sahip olmalıdır. Yukarıdaki konuların ve meselelerin birine karşı gaflet içinde olmak, Allah'ın sıfatlarını ve ilâhî hükümleri beyan ve tercüme ederken hata yapılmasıyla sonuçlanır. İlâhî hükümleri ve ilimleri aktarırken yanlış yapmak, onların dünyalarını da âhiretlerini de mahveder. Bununla beraber mütercim, gerekli şartları taşımasının yanı sıra metinleri diğer bir dile çevirirken son derece dikkatli olmalı ve emaneti korumalıdır. Böylece üstlendiği ağır mesuliyetin gereğini yerine getirmiş olur.²²⁶

4. İkinci Dil Öğrenimi

İkinci dil öğrenimi bizim zamanımızda revaçta olan ve sıradan bir husustur. Niceleri ondan fazla dile aşinadırlar, hatta bu dillerde rahatlıkla konuşabilmekte, yazabilmekte ve tercüme yapabilmektedirler.

Câhiz'in metinlerin tercüme edilebilmesi için birden fazla dile hâkim olunmasıyla ilgili görüşünü naklettik. Ancak Câhiz'a göre muhtelif dillerde konuşabilmek çok daha zor bir iştir. İkinci bir dil öğrenen kimsenin, konuşurken dili diğer tarafa doğru meyillenir. Bu durum, birden fazla dilde konuşmayı zorlaştırır.²²⁷ Bununla beraber iki veya daha fazla dil öğrenen

²²⁴ A.g.e., s. 76.

²²⁵ A.g.e., s. 78.

²²⁶ A.g.e., s. 77 ve 78.

²²⁷ A.g.e., s. 76.

kimse, sadece bir dil bilen kimse kadar güzel konuşamaz. Çünkü muhtelif dillerde kelimeleri telaffuz edebilme becerisi sınırlıdır. Eğer bir insan sadece bir dile aşina olursa, sadece bir dilde konuşursa bütün becerisi o dil üzerinde yoğunlaşır. Ancak birden fazla dile aşina olur ve konuşursa becerisi bölünür ve her bir dil için daha da azalır. Böyle bir kimse aslında her iki dile de zulmeder ve hiçbirisini düzgün konuşamaz.²²⁸

Bazı kişiler dil öğrenmede ve kelimeleri telaffuz etmede özel bir kabiliyete sahiptirler. Böyle kimseler için birden fazla dile hâkim olmak ve bu dillerde konuşmak zor bir iş değildir. Mesela Musa bin Yesar Âsvârî, Arapça ve Farsçaya tamamen hâkimdi. İki dili de o kadar güzel konuşurdu ki Farslar onu Fars, Araplar onu Arap zannederlerdi.

²²⁸ El-Hayavân, s. 76 ve 77.

Kaynakça

1. Câhız'ın Eserleri

Delâilu ve'l-İtibar ale'l-Halk ve't-Tedvîr; Beyrut: Daru'n-Nudvetu'l-İslamiyye, 1987-1988.

el-Beyan ve't-Tebyîn ve Ehemmu'r- Resâil; Cemil Ceber yazması, Beyrut: el-Mektebetu'l-Katolikiyye, 1959. Bu kitap *el-Beyan ve't-Tebyîn*'in bölümlerini ve şu risalelerden seçmeler içerir: Reddu alâ Nesârâ, el-Küttâb, el-Kiyan, el-Meaşu ve'l-Mead, Kitmanu's-Sır ve Hıfzu'l-Lisân, el-Ced ve'l-Hezel, Ma beynu'l-Adavetu ve'l-Hased, et-Terbi' ve't-Tedvîr.

el-Beyan ve't-Tebyîn; 3 c., Beyrut: Daru Mektebetu'l-Hilal, 1408 h.

el-Hanîn ile'l-Evtân; Tahir el-Cezayirî yazması, Kahire: Matbaatu'l-Menar, 1333/1915.

el-Hayavân; Abdusselam Muhammed Harun şerhi ve tahkikiyle, 7 c., Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî ve Evlade, t.y.

el-Mehasinu ve'l-Ezdâd; Beyrut: Daru'l-Hadi, 1411/ 1991.

el-Osmaniye; Abdusselam Muhammed Harun yazması, Mısır: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1374/1955.

et-Tâcu fî Ahlâki'l-Muluk; Ahmed Zeki Paşa yazması, Kahire: el-Matbaatu'l-Emiriye, 1332/1914.

et-Tebessuru bi't-Ticare; Allâme Seyyid Hasan Hasanî Abdolvahhab Tunusî tas-hihi, Dimeşk: y.y., 1351/1932.

et-Terbi' ve't-Tedvîr; Şarl Bila yazması, Dimeşk: y.y., t.y.

Mecmua-yı Resâil; Beyrut: Daru'l-Hadi, 1411/1991: Bu mecmua, Câhız'ın on bir risalesini içerir. Bu risaleler: el-Hâsidu ve'l-Mahsûd, Menakıbu't-Turk ve Âmme-i Cundu'l-Hilafe, Fahru's-Sudan ale'l-Beyzan, et-Terbi' ve't-Tedvîr, Tafzilu'n-Nutk ale's-Samet, Medhu't-Tüccar ve Zemmi Amelu's-Sultan, Aşk

ve'n-Nisa, el-Vukela, İstincâzu'l-Va'd, Beyanu Mezahibu's-Şia, Tabakatu'l-Muğanniyyin.

Menakıbu't-Turk; Kahire: Matbaatu Misbahu's-Şark, 1898.

Mufaharatu'l-Cevârî ve'l-Gılman; Şarl Bila tashihi, Beyrut: Daru'l-Mekşuf, 1957.

Resâilu'l-Câhız; Abdülemir Muhennâ şerhi, Beyrut: Daru'l-Hedâse, 1988: Bu kitap iki cilt bir arada olacak şekilde basılmıştır. İlk cildinde on risale, ikinci cildinde yedi risale vardır. Birinci ciltteki risaleler şunlardır: Menakıbu't-Terk, Risaletu'l-Meaşu ve'l-Mead ev el-Ahlâku'l-Mahmude ve'l-Mezmume, Kitabu Kitmanu's-Sır ve Hıfzu'l-Lisân, Kitabu Fahru's-Sudan ale'l-Beyzân, Risaletu fi'l-Ced ve'l-Hezel ilâ Muhammed bin Abdülmelik Zeyat, Risaletu fi Nefyî't-Teşbih, Risaletu ilâ ibnu'l-Ferec bin Neccahu'l-Kâtib, Kitabu Faslı Ma beynu'l-Adâveti ve'l-Hased, Risaletu fi Sinaati'l-Kuvvâd. İkinci ciltteki risaleler şunlardır: Risaletu fi'n-Nâbika, Kitabu'l-Huccâc, Kitabu Mefaheretü'l-Cevârî ve Gılman, Kitabu'l-Kiyan, Kitabu Zemm-i Ahlâku'l-Küttâb, Kitabu'l-Begâl, Risaletu'l-Cenîn ile'l-Evtan.

Resâilu'l-Câhız; Dr. Ali Ebu Mülhem çalışması, Beyrut: Daru Mektebetu'l-Hilal, 1991. Câhız'ın risalelerini en kapsamlı şekilde bu kitapta bir araya toplayan Dr. Ali Ebu Mülhem, bu risaleleri edebiyat, kelim ve siyaset şeklinde üç kısma ayırarak üç cilt halinde hazırlamıştır. Her ne kadar bu kitapta çok dakik bir sınıflandırma yapılmamışsa da Câhız'ın 37 risalesi bir araya toplanmıştır. Edebî risalelerle ilgili ciltte (Resâilu'l-Edebiyye) sırasıyla aşağıdaki on altı risale vardır: Kitmanu's-Sır ve Hıfzu'l-Lisan, el-Hasidu ve'l-Mahsud, en-Nebl ve't-Tenbel ve Zemmu'l-Kibr, Tafzilu'l-Batn ala'z-Zuhr, el-Feteya, Medhu'n-Nebiz ve Sıfatu Ashabe, eş-Şâribu ve'l-Meşrub, el-Belağ ve'l-Îcâz, Tafsilu'n-Nutk ale's-Samet, Sinaatu'l-Kuvvad, el-Ced ve'l-Hezel, Faslı Mabeynu'l-Adavetu ve'l-Hased, Risaletu ilâ ibnu'l-Ferec, el-Meveddetu ve'l-Hulta, İstincâzu'l-Va'd, et-Terbî ve't-Tedvîr.

Kelamî risalelerle ilgili ciltte (Resâilu'l-Kelamiyye) sırasıyla aşağıdaki on bir risale vardır: Sinaatu'l-Kelâm, el-Kiyan, en-Nisa, el-Mesailu ve'l-Cevâbâtü fi'l-Marife, Hucecu'n-Nubuvve, Halku'l-Kur'an, İstihkâku'l-Umme, Risaletu fi Nefyî't-Teşbih, Reddu ale'l-Müşebbehe, el-Nabite, Redd-i alâ Nesârâ.

Siyasî risalelerle ilgili ciltte (Resâilu's-Siyasiye) on risale vardır: el-Meaşu ve'l-Mead, el-Evtânü ve'l-Beldân, el-Osmaniye, Risaletu fi'l-Hakemeyn ve Tasvib-i Emiru'l-muminin Ali bin Ebi Talib fi Fiiluh, Fazlu Haşim Ali Abdu's-Şems, el-Abbasiye, Menakıbu't-Turk, Fahru Sudan ale'l-Beyzan, el-Hicab, Zemmi Ahlâku'l-Küttâb.

Risaletu fî Beni Ümeyye, “Niza ve’t-Tahasumu fîmâbeyni Beni Ümeyye ve Beni Haşim” kitabının yanında, Allâme Makrizî, Necef: Matbaatu’l-İlmiyye, 1268 h.

Selâse Resail; Yuşa Finkel çalışması, Mısır: Mektebetu’l-Halefiyye, 1344 h. Bu kitap şu risaleleri içerir: Reddu alâ Nesârâ, Zemm-i Ahlâku’l-Küttâb, el-Kiyan.

2. Diğer Kaynaklar

a) Farsça ve Arapça

Balbekî, Münir; *Mevsuatu’l-Merîd*; c. 1, Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melayîn, 1980.

Beliğ, Abdulhekim; *Nesru’l-Fennî ve Eseru’l-Câhîzu fih*; Kahire: Mektebetu’l-Enkelu, 1954.

Bilat, Şarl; *el-Câhîzu fî’l-Basra ve’l-Bağdat ve’s-Samerra*; çev. İbrahim Keylanî, Dimeşk: Daru’l-Yakza, 1961.

Cebri, Şefik; *el-Cahîzu Muallimu’l-Akl ve’l-Edeb*; Kahire: Daru’l-Maarif, 1948.

Cemil, Hâfız; *el-Câhîz: Hayatuhu ve Edebuhi ve Fikruhu*; Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-Lubnanî, 1959.

Dairetu’l-Maarif-i Bozorg-i İslâmî; Kazım Musevî Becneverdî çalışması, Tahran: Merkez-i Dairetu’l-Maarif-i Bozorg-i İslâmî, 1369 ve sonrası.

Dairetu’l-Maarifi’l-İslamiyye; çev. Ahmed Şentavî ve diğerleri, c. 6, Beyrut: Daru’l-Marife, t.y.

Dehhuda, Ali Ekber; *Lügatnâme*; c. 16, Tahran: İntişarat-ı Danışgah-ı Tahran, 1326.

Ebu’l-Haşeb, İbrahim; *Tarihu’l-Edebu’l-Arabî fî Asri’l-Abbasiyyu’l-Evvel*; Kahire: Daru’n-Nasr li’l-Tebaa, 1966.

el-Fahurî, Hanna; *Tarihu’l-Edebi’l-Arabî*; Beyrut: Mektebetu’l-Bulsiye, t.y.

el-Huzeribek, Muhammed; *Devletu’l-Abbasiye*; Şeyh Muhammed Osmanî yazması, Beyrut: Daru’l-Kalem, 1406/1986.

Emin, Ahmed; *Zahiyu’l-İslam*; Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-Arabî, t.y.

Eyüp, İbrahim; *et-Tarihu’l-Abbasiyyu’l-Siyasî ve’l-Hizarî*; Beyrut: Şirketu’l-İlmiyyeti li’l-Kitab, 1989.

Ferruh, Ömer; *Tarihu’l-Edebi’l-Arabî*; c. 2, 4. Baskı, Beyrut: Daru’l-İlm li’l-Melayîn, 1985.

Hacerî, Taha; *el-Câhîz: Hayatuhu ve Âsâruhu*; Kahire: Daru’l-Maarif, 1962.

Halebî, Ali Asğar; *Tarih-i Temeddün-i İslâmî*; c. 1, Tahran: Esatir, 1365.



- Hatibu'l-Bağdadi, Ahmed bin Ali; *Tarihu'l-Bağdad ev Medinetu's-Selam*; c. 12, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, t.y.
- Hemevî, Yakut bin Abdullah; *Mu'cemu'l-Udeba*; c. 16, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1408/1988.
- Hüseyin, Taha; *Min Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*; c. 2, 4. Baskı, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 1982.
- İbn Esîr, Ali bin Muhammed; *el-Kâmilu fi't-Tarih*; c. 6, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Hallakân, Ahmed bin Muhammed; *vefiyatu'l-A'yân*; Dr. İhsan Abbas yazması, c. 3, 2. Baskı, Kum: Menşuratu's-Şerifu'r-Râzî, 1364.
- İbn Nedîm, Muhammed bin İshak; *el-Fihrist*; Rıza Teceddüt çalışması, Tahran: y.y., 1393/1973.
- İbnu'l-Esîr el-Cezrî, İzzeddin Ali; *el-Bâbu fi Tehzibi'l-Ensâb*; c. 1, Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, t.y.
- İbnu'l-İmad, Abdulhay; *Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbarî min Zeheb*; c. 2, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Kehhâle, Ömer Rıza; *Mucemu'l-Muellifin*; c. 8, Beyrut: Dar-ı İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- Kurdali, Muhammed; *Amr bin Bahru'l-Câhız*; Tunus: Daru'l-Maarif, 1991.
- Merdumbek, Halil; *el-Câhız*; Dimeşk: Matbaatu'l-İ'tidal, 1930.
- Mesudî, Ali bin Hüseyin; *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevahir*; c. 4, Beyrut: Daru'l-Endulus.
- Meşkûr, Muhammed Cevad; *Ferheng-i Fırak-ı İslamî*; 2. Baskı, Meşhed: Âstân-ı Kuds-i Rezevî, 1372 hş.
- Mubarek, Muhammed; *el Câhız veFennu'l-Kasasu fi Kitabi'l-Behla*; Dimeşk: Matbaatu't-Terakki, 1940.
- Musahib, Gulamhüseyin; *Dairetu'l-Maarif-i Farsî*; c. 1, Tahran: Franklin, 1960.
- Rafîi, Mustafa Sâdık; *Tarih-i Âdâbu'l-Arap*; 3 c., 4. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1394/1974.
- Rıfâi, Ahmed Ferid; *Asru'l-Me'mun*; c. 1, 4. Baskı, Mısır: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364/1928.
- Sem'anî, Abdulkirim bin Muhammed; *el-İnsab*; c. 3, Hindistan: Meclis-i Dairetu'l-Maarifu'l-Osmaniye, 1383/1963.
- Sendûbî, Hasan; *Edebu'l-Câhız*; Kahire: el-Matbaatu't-Ticariyeti'l-Kubra, 1931.
- Suyutî, Celaledin; *Tabakatu'n-Necat*; c. 4.

Şafîî, İbrahim Muhammed; *el-Câhîzu min İlamu't-Terbiyeti'l-İslamiyye*; c. 1, Riyad: Mektebu't-Terbiyetu'l-Arabî li-Düli'l-Halic, 1409/1988.

Şehristânî, Muhammed bin Abdülkerim; *el-Milelu ve'n-Nihel*; Abdülemir Muhenna ve Ali Hasan Faur yazması, c. 1, Beyrut: Daru'l-Marife, 1410/1990.

Şemseddin, Abdülemir; *el-Fikru't-Terbevî inde İbnu'l-Mukaffa, Câhîz, el-Hamidu'l-Küttâb*; Beyrut: Dâr-ı İkra, 1405/1985.

Zayf, Şevkî; *el-Asru'l-Abbasiyyu's-Sânî*; Mısır: Daru'l-Maarif, 1973.

Zayf, Şevkî; *el-Fen ve Muzahebe fi Nesri'l-Arabî*; Kahire: Mektebetu'n-Nihzeti'l-Mısriyye, 1365/1946.

Zehebî, Muhammed bin Ahmed; *Seyri İlamu'n-Neblâ*; c. 11, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1409/1988.

Zehebî, Şemseddin; *Düli'l-İslam*; Beyrut: Müessesetu'l-İlmî li'l-Matbuat, 1405/1985.

Zekavetî Karagözlü, Ali Rıza; *Zendegi ve Âsâr-ı Câhîz*; Tahran: İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1367.

Zerkulî, Hayreddin; *el-İlam*; c. 5, 9. Baskı, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 1990.

b) İngilizce

Brockelmann, Carl; *al-Djâhîz*, in *Enegcl de L'Islam*, t.s., 1028.

Encyclopedia Britannica; c. 3, 15. Baskı, A.B.D.; The University of Chicago, 1974.

Oxford Illustrated Encyclopedia, c. 5, İngiltere: Oxford University Press, 1993.

Pavlov, I.P.; *Lextures on Conditioned Reflex*.





2.

İbn Sahnûn



Hayatı ve Eserleri



Muhammed bin Abdusselam, Sahnûn bin Said bin Habib Tenûhî Kayrevânî, İbn Sahnûn diye meşhurdur ve 203/819 yılında Tunus Kayrevan'da dünyaya gelmiştir. 256/870 yılında da Sahil mıntıkasında dünyadan göçmüştür. O mütedeyyin ve kültürlü bir ailede büyümüştür. Babası meşhur bir kadıydı. Emir Ebu'l-Abbas Ahmed bin Ağleb zamanında yargıdan sorumluydu. Kendisi şahsen hesap ve mezâlim işleriyle ilgileniyordu. Kayrevan'ın ışığı lakabını almıştı.¹

İbn Sahnûn'un yaşadığı muhit olan Kayrevan, Daru'l-İlim idi. Bütün Batı bölgelerinden öğrenciler, İslamî ilimleri öğrenmek için oraya gidiyorlardı. Kayrevan'da İslamî davetlerin yayıldığı hicrî birinci yüzyılın ortalarından itibaren ilkokul düzeyinde mektepler ve medreseler ortaya çıktı. Öğretmenler ve eğitimciler çocuklara Kur'an' Arapça, Nahiv ve hesap öğretiyorlardı. Camiler, eğitim ve öğretim yapılan en önemli mekânlar idi.²

İbn Sahnûn zamanında öğretmenlik, bir meslek unvanını taşıyordu. Bir grubun, tedris ve eğitim-öğretim dışında uğraştıkları başka meslekleri yoktu. O dönemde Kayrevan şehrinde eğitim ve öğretim yaygınlaşmıştı. Birçok medreseler vardı. Erkek çocuklarına ilaveten kız çocukları da buralarda tahsil görüyordu. Bu medreselerde kız çocuklarıyla erkek çocuklarının kaldıkları yerler ayrıydı. Öğrencilerin yiyecekleri de temin ediliyordu.³

¹ Münir Musa, Muhammed; *Tarihu't-Terbiyetu fi's-Şark ve'l-Garb*; s. 34.

² Emin, Adnan (ve diğerleri), *et-Terbiyetu ve't-Talimu fi Zillil-İslam*; s. 67.

³ Bu konu İbn Sahnûn'un *Âdabu'l-Muallimin* kitabına dayanmaktadır. Bkz. *Et-Terbiyetu fi'l-İslam*, s. 358 ve 360.



İbn Sahnûn böyle medenî bir toplumda büyüdü. O dönemin ilimlerini öğrendi ve Mısır⁴ ve Hicaz⁵ ulemasından da çok istifade etti. O, babasının yanında Malikî fikhını öğrendi ve muteber ravilerden hadis dinledi.⁶ O, Ebu'l-Hasan Muhammed bin Nasr bin Hadram'dan münazara ilmini öğrendi ve bu ilimde çok başarılı oldu.

İbn Sahnûn Malikî fikhına tamamen hâkim oldu. Babası henüz hayattayken, onun ders halkasının yanında, kendi evinde fikhî ders halkası oluşturdu ve geniş bir akabe teşkil etti.⁷ Ebu'l-Arab Muhammed bin Ahmed *Tabakât-ı Ulemâ-yı Afrika ve Tunus* adlı eserde İbn Sahnûn'u, Mâlik'in fikhî mezhebine ve eserlerine tamamen hâkim ve bu alanda vusuk sahibi kimse olarak övmüştür. O kendi asrının uleması arasında seçkin bir âlim olarak meşhurdu. (Bu sebeple, Mısır'ı ziyareti sırasında Mısır'ın uleması ve ileri gelenleri kendisini görmeye gitmişlerdir. Müzenî, onunla görüştüktan sonra ondan daha bilgili ve daha zeki bir kimseyi tanımadığına dair yemin eden kimselerdendir.)⁸

İbn Sahnûn çok sayıda öğrenci eğitmiştir. O ruhsal açıdan yiğit bir kişiydi. İslâm'ı ve Müslümanları savunma ruhiyesine sahipti. Bu yüzden Romalılarla savaş gerçekleştiğinde Kayrevan'dan Kasru't-Tub'a gitti. Halkla beraber, Müslümanların mallarına taarruz kastıyla gelmiş olan Romalıları yenilgiye uğrattılar.⁹

İbn Sahnûn usul-i din, fıkıh, tarih, siyer, eğitim ve öğretim gibi muhtelif konularda kitap yazmıştır.¹⁰ Eğitim ve öğretim alanında *Âdâbu'l-Muallimîn* adlı eserini yazmıştır. Bu eser 1348/1929 veya 1931 yılında Hasan Hasanî Abdulvahhab'ın çabalarıyla, Arapça kitapların el yazmasını

⁴ *Tarihu't-Terbiyetu fi'l-Şark ve'l-Garb*, s. 304.

⁵ Dağ, Muhammed; Hıfzurrahman ve Reşid Evimen; *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; çev. Ali Ekber Kuşâfer, s. 30.

⁶ A.g.e.

⁷ *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; s. 30.

⁸ *Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî*; c. 3, s. 666.

⁹ A.g.e.

¹⁰ Usul-i din alanında *Usulu'd-din* adlı bir kitap yazmıştır. Bu kitabın el yazması nüshası Ribat Vakıf Kütüphanesi'nde bir mecmuanın içinde bulunmaktadır. Fıkıhta *Risaletu'l-Sahnûniye*, *Âdâbu'l-Mütenâzirîn* ve *Nevazil* adında birkaç kitabı vardır. Bunlar el-Ezher Kütüphanesi'nde, Mısır Daru'l-Kutub'unda ve Ribat Kitanî Kütüphanesi'nde bulunmaktadırlar. Tari alanında 6 cüzlük bir kitap, siyerde de 20 cüzlük bir kitap yazmıştır.

yayınlayan Tunuslu bir şirket tarafından Tunus'ta yayınlandı.¹¹ Sonra Le Comte vesilesiyle Fransızca'ya tercüme edilmiş ve Paris'teki İslamî Mütalaalar dergisinde (1953 yılında) yayınlanmıştır.

Aynı şekilde bu kitap, Ahmed Fuad İhvânî çalışmasıyla *Terbiyetu'l-İslamiye* kitabının zımında Kahire'de (1955) yayınlanmıştır. Dr. Muhammed Nâsır da bu yazıyı *el-Fikru't-Terbeviyu'l-İslamî* adlı kitabında (s. 19-34) İhvânî'den aynen nakletmiştir. İbn Sahnûn'un şöhreti daha çok bu kitaba dayanmaktadır.¹²

Bu kitap çocukların eğitimi ve öğretimi hakkındadır. Öğrenme yaşlarının başladığı merhalelerde lazım veya münasip olan şeyleri öğrenebilmeleri, maharet edinebilmeleri, din ile aşına olmaları, dinî ve toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmeye hazır olmaları için mümeyyiz olan çocukların eğitilmesini hedeflemektedir.

Bu kitapta eğitim ve öğretim hakkında özel bir fikir sunulmamıştır. Bir eğitim-öğretim sistemi de görülmemektedir. Hatta eğitim hedefleri açıkça belirlenmemiştir. Konularının bir dayanağı yoktur. Kur'an öğretimi, öğretmenin öğretmek için ücret almasıyla ilgili bazı hükümler vb. gibi dağınık bazı konular işlenmiştir. Bu küçük kitapta öğretmenin ücreti, ücret almanın doğru veya yanlış olmasının şartları meselesine gereğinden fazla değinilmiş, bazen konular tekrar edilmiştir.¹³

Kitabın yazarına göre öğretmenin konumu, ücretli çalışan konumudur. Bunun karşılığında öğretmen ve çocuğun velileri arasında malî bir anlaşma yapılmış gibidir. Öğretmenin bundan başka bir vazifesi yoktur. Genellikle öğretmenler bu vazifelerini iyi bir şekilde yerine getirmediklerinden, şهادetleri de mahkemede kabul edilmez.¹⁴ İbn Sahnûn öğretmenlik vazifesinin öğretmenin dinî ve toplumsal taahhütlerinden önce iktisadî meselelere bağlı olduğuna inanmaktadır. Öğretmenin mesuliyetinin oranını, öğrencinin velisinin mal ve servetinin ve de ücret miktarının belirlediği şeklinde bir algı oluşturmaktadır.

¹¹ *Tarihu't-Terbiye fi Şark ve'l-Garb*; s. 304.

¹² *Tarihu't-Terbiyeti fi Şark ve'l-Garb*; s. 305.

¹³ *Et-Terbiyetu fi'l-İslam (Âdabu'l-Muallimîn)*; s. 363-366.

¹⁴ A.g.e., s. 355 ve 356.

Bu kitap eğitim-öğretim felsefesi olarak mütalaa edilemez; ama aşağıdaki sebeplere dayanarak dikkate alınması ve incelenmesi gerekmektedir.

Evvela bu kitap, eğitim-öğretim alanında Müslümanların ilk telifi sayılmaktadır ve ondan sonra İslamî eğitim-öğretim alanında yazılan telifleri etkilemiştir. Örneğin Kâbusî *Risaletu'l-Mufasssala li-Ahvalu'l-Müteallimîn ve'l-Ahkâmu'l-Muallimîn ve'l-Müteallimîn* adlı telifinde İbn Sahnûn'dan çok fazla istifade etmiştir. Birçok konuda, belirgin şekilde İbn Sahnûn'un kitabından nakletmiştir. Bazı konularda da ibareler üzerinde tasarrufta bulunarak aynı konuları kitabında işlemiştir.¹⁵

İkinci olarak bu kitap İbn Sahnûn zamanındaki kültürün ve öğretim programının bir tasviridir. Ders içeriklerini, zorunlu ve seçmeli dersleri ve Kayrevan'da medreselerin vaziyetini bildirmektedir. Batı'da eğitim-öğretimin vaziyeti ve öğretmen ile öğrencinin irtibat şekli hakkında güvenilir bir tarih bilgisi sayılmaktadır.

Üçüncü olarak bu kitaptan, Malikî ulemanın o zamanlar eğitim ve öğretime fikhî bakışı, dikkate aldıkları kaynakları ve bu kaynaklardan nasıl eğitimsel çıkarımlar yaptıkları anlaşılmaktadır.

Bu kitapta geçen eğitimle ilgili görüşler, fikhî üslupla, Malikî fıkhi esasına göre, Peygamber'in (s.a.a), ashabın, tabiînin, tebe-i tabiînin hadislerinden nokta öğretilere ve kıyasa dayanılarak belirtilmiştir. Öğretmenlerin, öğrencilerin ve velilerin yapması vacip veya müstehap olan vazifeleri, hadislere ve Malikî mezhebinin büyüklerinin kelimelerine dayanılarak beyan edilmiştir. Eğitimsel meseleler hukukî bakışla halledilmiştir. İbn Sahnûn fıkıhta ve özellikle de bu kitabı hazırlama sürecinde babasının ruhiyesinin etkisi altındaydı. Bu yüzden eğitimsel konulara hukukî ruhiyeyi hâkim kılmıştır.

Bu kitap baştan sona geçmiştekilerden yapılan nakillerle doludur. Konuların başlıkları "Kur'an öğretileriyle ilgili gelenler, çocuklarda adalet ile ilgili gelenler..." türünde başlar. Sözlerin sahibine varıncaya kadar sened-i silsilesi ve görüşün asıl sahibi beyan edilir. Bununla beraber

¹⁵ Bkz. *Risaletu Kâbusî; Terbiyetu fi'l-İslam ev Talim fi Re'yi'l-Kâbusî; Tarihu't-Terbiye fi Şark ve'l-Garb.*

bu kitap, İbn Sahnûn'un onayladığı Malikî mezhebi ulemasının eğitim-sel görüşlerini beyan etmektedir. Kendisinin ortaya attığı görüşler olarak sayılamazlar.

Gerçi bu kitap, babası Muhammed bin Sahnûn'a da atfedilmiştir. Ancak kitabın aslını Sahnûn'un babasından naklettiğine dikkat etmek gerekir. Bu sözün şahidi kitabın başındaki "Sahnûn'un babası şöyle dedi..." cümlesidir. Kitabın sonunda da "Âdâbu'l-Müteallimîn kitabını Muhammed ibn-i Sahnûn tamamladı, babasından..." cümlesi vardır. Kitabın içinde defalarca "Sahnûn dedi..." veya "Sahnûn söyledi..." tarzı ifadeler defalarca kullanılmıştır.¹⁶

Muhammed bin Sahnûn babasına sorduğu soruları ve onun cevaplarını da aktarmış ve babasının bazı hükümlerini nakletmiştir. Yine İbn Sahnûn'un, eğitimsel eserini hazırlarken Esed bin Fırat'tan ilham aldığı söylenir. Esed bin Fırat Sicilya hamlesine katılmış ve Palermo'da öldürülmüştür.¹⁷

¹⁶ Et-Terbiyetu fi'l-İslam (Âdâbu'l-Müteallimîn); s. 360-365.

¹⁷ Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam; s. 53.

Birinci Bölüm: Eğitim ve Öğretim Hedefleri

İbn Sahnûn'un yazılarında eğitim ve öğretimin hedefi açıkça belirtilmemiş; ancak olması gerekli bir husus olarak telakki edilmiştir. Yine de dikkate aldığı hedefleri, kitabın konularının arasından bulup çıkarmak mümkündür. Bu hedefler çoğunlukla dinî eğitimle ilgilidir ve şu şekildedir:

1. Toplumda tahsil yaşında olan ve öğrenme yetisine sahip çocukların okumaları gerekir. Okumayı ve yazmayı öğrenmelidirler. Böylece zamanla toplum ümmi olmaktan kurtulur. Bu, akıl sahiplerinin ve şariat koyucunun beğendiği bir iştir ve toplumda zarurî olan meselelerden sayılır.

İbn Sahnûn okuma-yazma öğrenmeyi toplumun zarurî ihtiyaçları ve meseleleri arasında sayarak şöyle der:

Öğretmenlerin, halkın çocuklarına eğitim vermeleri lazım ve zarurîdir. Eğer böyle olmazsa halk ümmi ve cahil kalacaktır.¹⁸

2. İbn Sahnûn'a göre eğitim ve öğretimin hedefleri arasında Kur'an öğrenmek ve Kur'an'la aşına olmak vardır. Zira Kur'an öğrenerek dünyevî hayatta ilâhî kanunlardan istifade edilebilir. Özel ilâhî rahmetten faydalanılarak terakki ve kemâl yolu bulunabilir ve asıl hedefe doğru ilerlenilebilir.

İbn Sahnûn kitabının başında Kur'an öğrenme ve öğretme ile ilgili birkaç rivayet nakletmektedir. Bu rivayetler, Kur'an öğrenmenin ve öğretmenin fazilet olduğunu, öğrenenin de öğretmenin de Allah'ın özel rahmetini

¹⁸ Et-Terbiyetu fi'l-İslam (Âdâbu'l-Muallimîn); s. 352.

ve teveccühünü kazandıklarını, Kur'an yardımıyla nihaî hedefe ulaşmak için kemâl basamaklarını çıkabileceklerini göstermektedir. Aşağıda birkaç rivayete işaret ediyoruz:

Hız. Peygamber (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Sizin en faziletliniz Kur'an öğrenen ve öğretenidir.”¹⁹

Yine şöyle buyurmuştur:

“İki grup Allah'ın iyi kullandırlar.” “Ey Resulullah! Onlar kimlerdir?” diye sorduklarında şöyle cevap buyurdu: “Onlar Kur'an'ı taşıyanlar ve O'nun dergâhının ileri gelenleridirler.”²⁰

Ali bin Ebi Talib (a.s) Resulullah'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

“Allah, Kur'an vesilesiyle kavimleri yüksek mertebeye çıkarır.”

Kitabın başında bu tür rivayetleri nakletmesinden, İbn Sahnûn'un Kur'an öğrenilmesini ve ona amel edilmesini, eğitim ve öğretimin önemli hedeflerinden biri olarak gördüğünü anlıyoruz.

3. İbn Sahnûn'a göre öğrencilere dinî âdâp ve sünnetler öğretilmelidir. Onları dinî kültür esasına göre eğitmek, özellikle Allah'a tapma, duaya ve namaza alıştırma gibi yollarla manevî eğilimlerini takviye etmek, bu şekilde dine ve din âdâbına bağlamak gerekir. Onları iyiliklere doğru irşad ve hidayet etmeli, yoldan sapmamaları için sürekli kontrol altında tutmalıdır.

İbn Sahnûn birçok yerde²¹ dinî âdâp ve sünneti öğrenmenin lüzumu üzerinde durmuş ve kişilerin din üzere eğitilmesini, öğretmenin önemli vazifelerinden saymıştır. İbn Sahnûn'un aşağıdaki tabirleri, dinî eğitim ve öğretimin hedefini çok güzel açıklamaktadır:

Öğretmen öğrencilere dinî edep ve kültürü öğretmelidir. Zira Allah'ın öğretmene yüklediği vazife, nasihat, gözetim ve onların halini göz önünde bulundurmasıdır.²²

¹⁹ A.g.e., s. 351.

²⁰ A.g.e.

²¹ A.g.e., s. 359-361.

²² A.g.e., s. 359.



İkinci Bölüm: Öğretmenin Görevleri

İbn Sahnûn'a göre öğretmenin önemli vazifeleri vardır ve çocukların eğitim-öğretimindeki rolünü en iyi şekilde ifa etmelidir. Öğretmenin yapmakla yükümlü olduğu vazifeler iki bölümdür:

İlki: Genel öğretim taahhütlerinden kaynaklanan vazifelerdir ve öğretmen ve veliler arasında özel bir anlaşma yapılmamış dahi olsa öğretmenin bu vazifeleri yerine getirmesi gerekir. Bunlar Kur'an öğretme, dersle ilgili soru sorma ve benzeridir.

İkincisi: Öğretmenin velilerle anlaşma yaparak veya şart koşarak belirlediği vazifelerdir. Bunlar şiir, hesap ve benzeri konuların öğretilmesidir.

İbn Sahnûn fikhî açıdan öğretmenin vazifelerini beyan etmiş, öğretmenin yapması veya terk etmesi gerekenleri saymış, eğitim-öğretimde alabileceği veya alamayacağı kararları ve yapabileceği veya yapamayacağı uygulamaları anlatmıştır.

İbn Sahnûn'a göre öğretmen, hem çocukların öğretimiyle uğraşmak, hem de onların eğitimiyle ilgilenmek zorundadır. Vazifesinin sadece öğretim olduğunu, öğrencileri eğitmenin başkasının vazifesi olduğunu tasavvur etmemelidir.

İbn Sahnûn kitabının adını *Âdâbu'l-Muallimîn* koymuştur; ama öğretimle ilgili meselelerin yanında eğitimsel meseleleri, özellikle de dinî eğitimi işlemiştir. Bunun anlamı, öğretmenin eğitimci de olduğu, eğitimi ve öğretimi bir arada götürmesi ve eğitim ile öğretimi birbirinden ayırmaması gerektiğidir.

Şimdi İbn Sahnûn'a göre öğretmenin önemli eğitim ve öğretim vazifelerinin ne olduğunu zikrelelim:

Ona göre öğretmenin vazifeleri iki genel kısma ayrılır:

İlki öğretmenin öğretmesi veya öğretmemesi gereken özel eğitim-öğretim konularıdır. Bunlar:

1. Öğretmenin esas vazifesi, Kur'an'ı en güzel şekilde öğrenebilmeleri için Kur'an iraplarını, heceleri, vakfı, tertili, güzel kıraati ve güzel yazmayı çocuklara öğretmektir.²³

2. Hesap, şiir, sarf ve nahiv ilmi, yabancı ilimler ve hattatlık²⁴ gibi ilimleri, eğer veliler şart koşmazlarsa öğretmenin öğretmesi lazım değildir. Ancak öğretmenin bunları kendi öğrencilerine öğretmesi yerinde olur. İbn Sahnûn öğretmenleri, bu tür ders konularını öğrencilerine öğretmeleri hususunda teşvik etmiş ve bunu mütevvî²⁵ diye adlandırmıştır.²⁶ Aslında İbn Sahnûn, öğretmenlerin eğitim-öğretimi salt maddî hedefler veya kanunî yükümlülükler yüzünden yapmalarını istememektedir. Onların Kur'an'da mütevvî'nin²⁷ diye adlandırılan cömert müminlerden olmalarını arzulamaktadır. Onlar cömertlik ve yardımseverlikle, vaciplere ilaveten müstehap sadakalarla fakirlerin elinden tutarlar.

3. Öğretmen, çocuk eğitiminde olumsuz tesiri olan (örneğin içinde küfür bulunan şiirler gibi) konuları öğretmekten kaçınmalıdır. Aynı şekilde günah olan veya öğrenciyi günaha çeken şeyler öğretilmemelidir. Mesela şarkı söylemek gibi.

İbn Sahnûn Malik'ten, Kur'an'ın koro halinde okunmasının bidat olduğunu naklediyor.²⁸ Bununla beraber öğretmenin bu tür kıraati öğretmesi de caiz değildir. İbn Sahnûn Hristiyan çocuklara Kur'an ve kitabet

²³ *Et-Terbiyetu fi'l-İslam (Âdâbu'l-Muallimîn)*, s. 358.

²⁴ A.g.e., s. 336.

²⁵ Mütevvî, emre uyarak kendisine vacip olmadığı halde cihada katılan kimsedir. (Dehhuda sözlüğü.)

²⁶ A.g.e., s. 358.

²⁷ Tevbe: 79. "Sadakalar hususunda gönüllü bağışta bulunan müminlerle, güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekiştirip onlarla alay edenler var ya; işte Allah asıl onları maskaraya çevirmiştir."

²⁸ *Et-Terbi' fi'l-İslam*; s. 358.



öğretimiyle ilgili olarak Müslüman öğretmenlerin bu işi üstlenmemesi gerektiğine inanır.²⁹

4. Öğretmen öğrencilerine, Kur'an'ın saygınlığını korumayı öğretmelidir. Kur'an'a ihtiram göstermenin âdabını kulaklarına küpe yapmalı ve onları uygunsuz davranışlardan sakındırmalıdır.

İbn Sahnûn bu hususta aşağıdaki noktalara dikkat çekmektedir:

a) Çocuk, abdestsiz şekilde Kur'an yazılarına elini sürmemesi gerektiğini öğrenmelidir. Abdestsiz olarak okumanın ve yazmanın sakıncası yoktur.³⁰

b) Hamamda veya yürürken Kur'an okumak, İbn Sahnûn'a göre Kur'an'a saygısızlık olarak telakki edilir. Bu yüzden Malik'ten şöyle nakleder: Yürürken Kur'an okumak –daha iyi öğrenmek ve ezberlemek için okunması hariç- ve yine hamamda Kur'an okumak caiz değildir.³¹

Zahiren İbn Sahnûn bu nakille şunu söylemek istemiştir: Yürürken Kur'an okumanın saygısızlık sayılması, Kur'an'ı ne için okuduğuna bağlıdır. Bununla beraber böyle durumlarda sebep Kur'an öğrenme olursa amelin kendisi Kur'an'a saygısızlık değildir.

5. Öğretmenin önemli vazifeleri arasında din öğretimi ve dinî eğitim vardır. İbn Sahnûn bu alanda aşağıdaki noktalardan bahseder:

a) Öğretmen abdest ve abdest âdabını ve şartlarını çocuklara öğretmelidir.

b) Aynı şekilde günlük namazları, namazların rükünlerini ve tekbir, kıraat, rükû, sücut, teşehhüt vb. vacibâtını ve de âdâp ve şartlarını öğrencilere öğretmelidir. Onları yedi yaşından itibaren bunlara amel etmeye zorlamalıdır. On yaşına geldiklerinde, henüz namaz kılmaya başlamayan çocuklara ceza vermek öğretmenin sorumluluğundadır.³²

Öğretime, özellikle de dinî öğretime kaç yaşında başlanması gerektiğiyle ilgili İbn Sahnûn'un net bir sözü yoktur. Ancak aktardığımız söz-

²⁹ Et-Terbi' fi'l-İslam, s. 361.

³⁰ A.g.e.

³¹ A.g.e., s. 361.

³² A.g.e., s. 360 ve 361.

lerden anlaşıldığı kadarıyla namaz, namaz öncesi hazırlık ve necasetten korunma öğretimine, yedi yaşından önce başlanmaktaydı.

c) Öğretmen, Allah Teâlâ hakkındaki gerekli bilgileri, daha çocukluk dönemindeyken öğrencilerine öğretmelidir. Onları ilâhî azamet ve yücelikle tanıştırmalıdır. Allah'a duayı ve Onunla râz u niyazda bulunmayı öğrencilere öğretmeli, onların Allah ile irtibat kurmalarını, onu azametle anmalarını ve ona aşk duymalarını sağlamalıdır.³³

d) Öğretmenin en önemli vazifelerinden biri, öğrencileri ahlâkî meselelerle aşına kılması, irşad etmesi ve onlara nasihat etmesidir. Ameliyle beğenilen dinî ahlâkî onların gözünün önüne sermeli, ahlâk ve davranış açısından sapmamaları için sürekli ve gerektiği şekilde onlara göz kulak olmalıdır.³⁴

e) Meyyit namazını ve ölmüşler için dua etmeyi öğretmek de öğretmenin vazifelerindendir. Yine öğretmen, Peygamber'in (s.a.a) dinî âdâbı ve sünnetleri arasında olan fecr, vitr, Ramazan ve Kurban Bayramı, yağmur ve ayât namazlarını çocuklara öğretmelidir. İstiska (yağmur) namazını ve duayı öğrenen çocukları, Allah'a yakarırken orada bulunmaları için kendisiyle beraber namaza ve duaya götürmelidir.³⁵

Öğretmenin ikinci grup vazifeleri, eğitim-öğretim konularıyla ilgili değildir. Bunlar daha çok öğretmenin çocukları eğitirken başarısını artırmak için kullanılacak yöntemleri içerir. Bunlar terk edildiğinde eğitim ve öğretimde düzensizlik baş gösterir. Bu vazifeler şunlardır:

1. Öğretmen eğitimde eşitliğe riayet etmelidir. Velileri ileri gelenlerden ve zenginlerden olan çocuklarla sıradan velileri olan çocuklar arasında ayırım yapmamalıdır.³⁶ Peygamber (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Bu ümmetin üç çocuğunun eğitimini üstlenen (onların eğitim-öğretimiyle ilgilenen) ve fakiriyle zenginine aynı eğitimi vermeyen kimse, kıyamet günü hıyanet edenlerle birlikte haşredilir.”³⁷

³³ A.g.e., s. 361.

³⁴ A.g.e., s. 359.

³⁵ A.g.e., s. 361.

³⁶ A.g.e.

³⁷ A.g.e., s. 3.



İbn Sahnûn bu hadisi “Sıbyanlar arasında adaleti gözetmek” başlığı altında zikretmiştir. Sonra bazı âlimlerden şöyle nakletmiştir: “Eğer öğretmen ücret anlaşması yapar ve çocuklar arasında adalete riayet etmezse zalimlerdenidir.”

2. Kız ve erkek öğrencilerin bir arada eğitim alması –özellikle daha büyük yaşlarda olanların- sınıfta ahlâkî fesat ve günah ortamı oluştura-bilir. Bu yüzden öğretmenin, kızlarla erkeklerin sınıflarını ayırması ge-rekir. Böyle bir durumda öğretmenin kız çocuklarının eğitimini üstlen-mesi ve onları erkeklerle bir araya getirmesi uygun değildir. İbn Sahnûn şöyle diyor:

Öğretmenin kızlara eğitim vermesi mekruhtur ve karma eğitim fesada yol açar.³⁸

Cümleye bakıldığında kızlarla erkeklerin sınıfta bir arada olması sa-dece mekruhmuş gibi görünse de, ikinci cümleden buna cevaz vermediği anlaşılmaktadır; yani kerahetle beraber olan bir cevaz vermemektedir.

3. Öğretmen düzenli bir programa dayanarak eğitim-öğretim yapmalı-dır. Öğrencilerin tahsil zamanını, dinlenme ve tatil zamanlarından ayırma-lıdır. Öğrenciler hangi saatte hangi derslerinin olduğunu bilmelidirler. Me-sela Kur'an kıraati için belli bir zaman, kitabet, hesap, şiir, nahiv gibi diğer dersler için de güneşin doğuşundan öğle vaktine kadar belirlenmiş mûna-sip bir saat dikkate alınmalıdır. Bir düzen ve program içerisinde, öğrenci-nin tahsil vaktinden öğretim ve gerekli maharetleri ortaya çıkarmak için ist-ifade edilmelidir. Vakitlerinin boşa geçmesine izin verilmemelidir.³⁹

İbn Sahnûn'a göre öğrencilerin tatil vakti cuma günleridir. Rama-zan, Kurban ve benzeri bayram günlerinde dersler bir gün tatil edilir. El-bette öğretmen bazı şartlar altında dersleri 3 günden beş güne kadar ta-til edebilir.⁴⁰

4. Medresede öğrencileri gözetim altında tutmak, öğretmenin vazifelerindendir.⁴¹ Bu şekilde ders, mütalaa ve gerekli âdâp dışındaki

³⁸ Et-Terbi' fi'l-İslam, s. 362.

³⁹ A.g.e., s. 357-359.

⁴⁰ A.g.e., s. 356.

⁴¹ A.g.e., s. 357.

işlerle ilgilenmelerinin önüne geçilmelidir. Eğer bir öğrenci medreseye gelmeyecek olursa velisine haber vermeli veya öğrencilerden birini evine yollamalıdır. Gelmeyen öğrencinin peşine bir öğrenciyi yollayabilmek için, o öğrencinin velisinin öğretmene bunu yapma izni vermiş olması veya göndereceği yerin yakın olması ve fazla vaktini almaması gerekir.⁴² Zira öğretmen, sadece eğitim-öğretim sınırları içerisinde öğrencilerin ihtiyarına sahiptir. Bundan fazlası öğrencinin velisinin iznine bağlıdır.

Bu fikhî bakış açısına dayanarak İbn Sahnûn şöyle demektedir:

Öğretmen, öğrenciye eğitim veya öğretimle ilgili olmayan bir emir vermemeli veya onları şahsî bir işi için bir yere yollamamalıdır.⁴³

5. Öğretmen, öğretim sırasında ve öğrencilerde gerekli maharetleri oluşturmak için öğrencilerden birinden yardım alabilir. Bu da ancak öğrencinin kendisi için de faydalı olursa mümkündür.⁴⁴ Aynı şekilde öğretmen, öğrencinin mektup yazma, kitap kopyalama gibi ders dışı işleri yapmasına müsaade edebilir. Bu da bahsedilen işlerin öğrencinin öğrenmesi üzerinde müessir olması şartına bağlıdır.⁴⁵

6. Öğretmenin (ikinci türdeki) altıncı vazifesi eğitim ve öğretimi iyileştirici bir üslup olarak tembih etmektir. İbn Sahnûn tembihi, günah ve çirkin işe verilen ceza olarak telakki etmemektedir. Öğrenci, muhakkak cezalandırılması gereken günahkârlardan değildir. Tembih, bir eğitim yöntemidir. Öğretmen öğrencinin daha iyi öğrenebilmesi, daha doğru eğitilebilmesi için veya onların birbirlerine zarar vermelerini önleyebilmek amacıyla tembihi kullanmakla vazifelidir. Bu da bu durumlarda tembihin müessir ve faydalı olmasıyla mümkündür. Aksi takdirde öğretmenin öğrencileri tembih etmesi caiz değildir. Tesirli ve faydalı olduğu varsayılsa bile üç sıradan vuruştan fazlası caiz değildir. Eğer öğrenci başkasına zarar verdiyse, başkasının malını aldıysa veya başka bir şekilde diğerlerine eziyet ettiyse, öğretmen nasihat ettikten sonra babasının izniyle en fazla on kez vurabilir. Bundan daha fazlası hiçbir şekilde caiz

⁴² A.g.e., s. 356 ve 357.

⁴³ A.g.e., s. 360.

⁴⁴ A.g.e., s. 360.

⁴⁵ A.g.e., s. 258.



değildir. Öğretmen, bu kurala uymazsa günah işlemiş olur ve kıyamette kendisine kısas uygulanır.⁴⁶

Öğretmenin bir öğrenciye ceza verebilmesi için, o öğrencinin bir başkasına eziyet ettiği ispatlanmış olmalıdır. İbn Sahnûn'a göre bunun ispatlanması şu üç yoldan biriyle mümkündür:

- Çok sayıda öğrenci, yakîn oluşturacak şekilde onun aleyhinde şahitlik etmelidir.

- Eziyet edenin kendisi itiraf etmelidir.

- Doğruluklarıyla tanınıp bilinen öğrenciler şahitlik etmelidir.⁴⁷

İbn Sahnûn doğru sözlü öğrencilere teveccüh ve ihtiram göstererek değer vermenin lüzumu hakkında şöyle söylemektedir:

Onların sözlerine güvenmek gerekir. Onların şahitlikleri sadece bu durumlarda değil, yaralama ve katil olaylarında da kabul edilmelidir.⁴⁸

İbn Sahnûn haddinden fazla oyun oynamayı ve vakti boşa geçirmeyi, öğrencinin bunlardan vazgeçmesi için cezalandırılabilceği hususlar arasında saymaktadır.⁴⁹

⁴⁶ Et-Terbi' fi'l-İslam, s. 354 ve 355.

⁴⁷ A.g.e., s. 362.

⁴⁸ A.g.e., s. 362.

⁴⁹ A.g.e., s. 355.

Üçüncü Bölüm: Vazifeyi Yapmamanın Hukukî Neticeleri



Öğretmenin kendisi de cezalandırılabilir. Öğretmen öğrencilere eğitim-öğretim vereceğine dair taahhütte bulunur; ama pratikte onlara güzel ders vermezse veya verir, ama eğitim-öğretimle ilgili şer'î görevlerini yerine getirmez ve neticede öğrenci bir şey öğrenmezse cezalandırılabilir. Bu varsayımda öğretmen hem kendi haklarından mahrum bırakılır, hem de cezalandırılır. Zira öğrencilerin velileriyle yaptığı anlaşmaya uygun davranmamıştır. Aynı şekilde öğretmenlik vazifesini yapmadığı, yapma gücünün olmadığı veya yapmada gevşeklik gösterdiği kesinleşirse öğretmenlik mesleğinden uzaklaştırılır.⁵⁰

Eğitim ve öğretim vazifesini üstlenen bir öğretmen, öğrencilerin ders saatlerinde başka bir işle meşgul olmamalıdır. Zira o, öğrencilerin velilerinin çalışandır. Ders saatleri, öğretmenin kendisine ait değildir. Bu esasa göre İbn Sahnûn şöyle diyor:

Öğretmen ders vaktinde cenaze kaldırmak veya hasta ziyaretinde bulunmak için sınıfı terk edemez.⁵¹ Bu zaman sınırları içerisinde kendisine ait fıkıh kitabı veya başka bir şey yazmaya hakkı yoktur.⁵² Elbette öğrenciler yazmayla veya birbirlerine imla söylemekle meşgulken ve öğretmenin gözetimine ihtiyaç duymadıklarında, başka bir ilmi işle uğraşmasının veya boş oturmasının bir sakıncası yoktur. Bu durum, onun öğretmen olarak çalışmasıyla çelişmez.⁵³

⁵⁰ A.g.e., s. 365 ve 366.

⁵¹ A.g.e., s. 357.

⁵² A.g.e., s. 358.

⁵³ A.g.e., s. 363.



Aynı şekilde İbn Sahnûn'a göre öğretim vazifesi öğretmenin kendisine verildiği için, tedris işini derse zarar verecek veya kendisine bir faydası olmayacak şekilde bir öğrenciye devretmemesi gerekir. Öğretmenin bir mazereti olsa ve kendisi geçici olarak ders veremeyecek olsa dahi, yerine kendisi gibi birisini bulmalı ve ona ücret ödemelidir.⁵⁴

⁵⁴ Et-Terbi' fi'l-İslam, s. 357.

Dördüncü Bölüm: Öğretmenin Ücreti



İbn Sahnûn'a göre öğrencilerin velileri, çocuklarının tahsil harcını vermekle yükümlüdürler. Öğrencinin kendi serveti dahi olsa, bu yükümlülük babasına aittir. Zira fikhî açıdan evladın eğitim-öğretimi, tıpkı giysi ve nafaka gibi babaya vaciptir. Bununla beraber öğretmene tedris ücretinin verilmesi, yatacak yer ve benzeri ihtiyaçlarının temini, öğrencilerin velilerinin uhdesindedir.

İbn Sahnûn bu alanda bazı ayrıntıları aşağıdaki şekilde zikretmiştir:

1. Eğer öğretmenle bir sene için anlaşma yapıldıysa, öğrenci yolculuk veya başka bir sebeple sınıfta bulunamasa dahi veli bütün bir yılın ücretini ödemelidir.
2. Eğer bir öğrencinin babası ölürse anlaşma bozulur ve yılın geri kalan ücretini öğrenci kendi malından öder.
3. Öğretmenin ücretinin ölçüsü, öğrencinin anlama düzeyine ve öğretmene verdiği zahmete göre belirlenir.⁵⁵
4. Eğer öğretmenle bir yıllık anlaşma yapıldıysa, evinin kirası da öğrencilerin velilerine aittir.⁵⁶
5. Kur'an'ı hatmetmenin belli bir ücreti vardır. Öğretmen, öğrenci için bütün bir Kur'an'ı hatmederse bu ücretin tamamını alabilir. Eğer sadece üçte birini okurlarsa bu ücretin de üçte birini alır. Eğer daha az olursa ücret talep edemez. Bu esasa göre bir öğrenci Kur'an'ın bir kısmını bir öğretmenin yanında okur, sonra başka bir öğretmenin yanına giderse,

⁵⁵ A.g.e., s. 362 ve 363.

⁵⁶ A.g.e., s. 366.



ikinci öğretmenin ücret alabilmesi için, öğrencinin önceki öğretmenin yanında okuduğu Kur'an'a ücret taalluk etmemiş olması gerekir. Yani üçte birinden azını okumuş olmalıdırlar. Eğer üçte birinden fazlaysa, bu miktar ilk öğretmenin hakkıdır. İkinci öğretmen de ancak üçte biri kadarını öğrettiğinde ücret talep edebilir.

6. Öğrencilerden hediye almak caizdir; ama öğretmen, öğrencilerden hediye isteyemez. Öğrencileri hediye veya bayramlık getirmeleri için tehdit veya teşvik etmek de hiçbir şekilde caiz değildir.

7. Çocukları cezalandırmak için sopa ve benzeri aletleri temin etmek ve ders mahallini kiralamak öğretmenin uhdesindedir. Öğrencilerin velilerinin bu konuda bir yükümlülükleri yoktur.⁵⁷

Bitirirken İbn Sahnûn'un fıkıh ve farzların öğretimi için öğretmen tutmak, bununla ilgili malî anlaşma yapmak hususundaki görüşlerini zikrediyoruz:

İbn Sahnûn önce Malik'in, fıkıh ve farzları öğrenmek için ücrete dayalı anlaşma yapılmasını caiz görmediğini söylüyor.⁵⁸ Sonra bazı Endülüslü âlimlerin, Kur'an öğreniminde olduğu gibi fıkıh, farzlar, şiir ve nahiv gibi ilimleri öğrenmek için, ücret karşılığı anlaşma yapmanın caiz olduğuna dair görüşlerini naklediyor. Sonra şöyle diyor:

Malik ve ashabımız bunu doğru kabul etmiyorlar. Zira Kur'an, diğer ders konularına göre iki açıdan farklıdır. Bu iki fark sebebiyle Kur'an öğrenimi için ücret ödemek caizdir; ama bahsedilen diğer dersler için caiz değildir:

1. Kur'an öğreniminde hedef bellidir. Öğrenci Kur'an kıraatini öğrenir, Kur'an'ı hıfzeder ve yazmayı öğrenir; ancak diğer ilimlerin öğreniminde hedef meçhuldür. Fıkıh ve diğer ilimlerde ulemanın ihtilaf etmesinin sebebi budur.

2. Kur'an öğreniminin bitiş zamanı bellidir. Ancak diğer ilimlerin öğreniminin bitiş ve süresi belli değildir. Oysa ücrete dayalı bir anlaşma yapmanın şartlarından biri, müddetin belli olmasıdır.⁵⁹

Bu tür fikirlerin kaynağı, İbn Sahnûn'un öğretmen ve iş ile sunduğu görüşlerdir. Ona göre öğretmenin mesuliyetlerini, ücret karşılığı yapılan anlaşma belirlemektedir.

⁵⁷ *Et-Terbi' fi'l-İslam*, s. 359 ve 360.

⁵⁸ A.g.e., s. 366.

⁵⁹ A.g.e., s. 367.

Kaynakça

- Dağ, Muhammed, Hıfzurrahman ve Reşid Evimen; *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; çev. Ali Ekber Kuşafar, Tebriz: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tebriz, 1369.
- el-İhvânî, Ahmed Fuad; *et-Terbiyetu fi'l-İslam*; Kahire: İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1955.
- Emin, Adnan (ve diğerleri); *et-Terbiyetu ve't-Talimu fi Zilli'l-İslam*; Beyrut: Daru'l-Mekasidu'l-İslamiyye.
- İbn Sahnûn, *Âdâbu'l-Muallimîn*.
- Münir Musa, Muhammed; *Tarihu't-Terbiyetu fi'l-Şark ve'l-Garb*; Kahire: Âlimu'l-Kutub, 1993.
- Nâsır, Muhammed; *el-Fikru't-Terbeviyu'l-Arabiyyu'l-İslamî*; Kuveyt: vekaletu'l-Matbuat, 1977.



3.

farabî



Hayatı ve Eserleri



Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzlug¹, Ebu Nasır Farabî lakabına sahip ve Muallim-i Sâni (ikinci öğretmen) diye meşhur olan en büyük Müslüman filozoflardandır. Türk asıllı² ve Farab ahalisinden olduğu söylenir. 260/874 yılında doğduğu ve 339/950 yılında vefat ettiği nakledilmiştir.

Farabî, Türklerin oturduğu ve İran sınırları içerisinde bulunan kendi diyarından Batı'ya doğru seyahat etmiştir. Bağdat'ta Ebu Bişr Matta bin Yunus'un derslerine katılmış ve ondan mantık öğrenmiştir. Sonra Harran'a gitmiş ve Yuhanna bin Haylan'ın mantık derslerine katılmıştır. O, kısa sürede kendi çağdaşlarının önüne geçmiş ve kendi döneminin ilimlerine hâkim olmuştur. Ebu Nasır, Halep valisi olan Seyfuddevle Hemedanî'nin yanında özel bir konuma ulaştı; yüksek bir makam ve ihtiram sahibi oldu. Kendi döneminde ilim ve felsefe alanında başı çekmesinin yanı sıra zahit ve uzlete çekilen bir kimseydi. Dünya hayatında aza kanaat ederdi. Tahsili sırasında düştüğü darlıklarla ilgili anlatılan hikâyeler, onun ilim öğrenme yolunda ne kadar kararlı olduğunu gösterir niteliktedir.

Düşüncesinin Genel Hatları

Farabî Aristo'nun eserlerini en iyi şerh edenlerden biridir. Yunan düşüncesinin Müslümanlar arasında yayılmasındaki rolü büyüktür. Farabî'ye

¹ İbn Nedîm'in *el-Fihrist*, İbn Halkan'ın *Veftiyâtul-A'yan* adlı eserlerinde böyle geçer ama Ömer Rıza Kuhale'nin *Mu'cemu'l-Müellifin* adlı eserinde Muhammed bin Muhammed bin Uzlug bin Tarhan şeklinde geçmektedir.

² Zerkulî, Hayreddin; *el-İlâm*, c. 7, s. 20.



o yüzden Muallim-i Sâni demişlerdir. Çünkü Aristo'dan sonra ilmin çeşitli dallarında bilgi sahibi olan ondan başka birisini tanımıyorlardı. Yine, mantığın çeşitli bâblarının hepsini Müslümanlara açıklayan ve Kindî'nin ve daha öncekilerin atladıklarını tamamlayıp öğreten kişi Farabî'dir.³

Farabî'nin, Aristo'nun düşüncelerine yaptığı şerh, Aristoculuk ve yeni Eflatunculuğun bir karışımıdır. Bu yöntemi uygularken –yani Aristo'yu yeni Eflatuncu bir üslupla şerh ederken- selefi olan Kindî'yi izlemiştir. Felsefe tarihçileri, Meşşâi felsefesinde böyle bir şerhin ortaya çıkmasının kaynağının bir hataya dayandığını söylemektedirler. Bu hata bir kitabın Aristo'ya nispet edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Onlara göre Plotinus'un dokuzluklarından biri olan Teoloji kitabı, Müslümanlar tarafından Aristo'nun bir eseri zannedilmiştir. Bu yolla yeni Eflatuncu düşünceler, Aristo'nun öğretileriyle birbirine karışmıştır. Elbette bazı felsefe tarihçileri, Farabî'nin Teoloji'den faydalanmasının yüzeysel bir bakıştan daha derin bir sebebe dayandığını ve salt bir hata olmadığını düşünmektedirler.⁴

Farabî Teoloji'de, felsefî dünya görüşünü ve Şîî bakış açısını beyan ederken kullanabileceği unsurlar buldu. Farabî'nin ve diğer birçok Müslüman filozofun özelliklerinden birisi, din ve felsefenin uyumuna inanmaktır. Onlara göre filozofun akıl yoluyla düşünüp vardıkları, peygamberlerin vahiy yoluyla ulaştıklarının aynısıdır. Akıl ve vahiy arasında bir zıtlık yoktur. Peygamberlerin ve filozofların mesajlarının kaynağı birdir. Filozofların yanında meşhur olan 'faal akıl', vahiy meleği yani Ruhu'l-Emin'dir. Filozof akıl merdiveninden yukarı çıkar ve faal akla ulaşır. Peygamber de hayal kuvvesiyle Ruhu'l-Emin'in sözlerini duyar. Bu ikisinin kaynağı bir olduğu için de aralarında zıtlık olacağı tasavvur edilemez.

Farabî'nin ilgilendiği diğer bir şey de hakiki filozofların, özellikle de Aristo ve Eflatun'un düşünceleri arasında zıtlık ve ihtilafın olmadığını ispatlamaya çalışmaktır.

Eğer akli düşüncenin neticesi faal akıldan ilimlerin telakki edilmesi ise akıl yoluna bağlananların birbirine zıt neticeler elde etmemesi

³ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla (Mukaddime)*; s. 14, Said bin Ahmed'den nakledilmiştir; *Tabakâtü'l-Hukema-i Kurtubî*; Şerif, Meyan Muhammed; *Seyr-i Felsefe der Cihan-ı İslam*; s. 124, *Tabakatu'l-Umem* kitabından Said Endülüsî nakletmiştir.

⁴ Corbin, Hanry; *Tarih-i Felsefe-i İslamî*; s. 225; Daverî, Rıza; *Farabî*; s. 48.

gerekir. Çünkü o zaman zıt taraflardan birini mecburen filozof dairesinin dışında kabul etmek gerekir. Hem Eflatun ve hem de Aristo filozof ise onların düşüncelerinde herhangi bir zıtlığın var olabileceği tasavvur edilemez. Bu şekilde iki gerçek filozof arasındaki bütün ihtilaf şaibeleri uzaklaştırılmalı ve görüşleri bir araya getirilmeye çalışılmalıdır. Eğer Teoloji Aristo'nun eseri olursa, görünüşte birbirinden farklı olan Eflatun'un ve Aristo'nun düşüncelerini birleştirmek mümkün olabilir. Bu şekilde Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerinde sonsuz hikmet ve ikiliğin reddi üzerinde durmak suretiyle Teoloji'nin muhtevasından istifade edilerek din ve felsefe de bir araya getirilebilir.

Farabî'nin din ve felsefeyi bir araya getirmek için yolu açmasını sağlayan yeni Eflatuncu felsefeden sağladığı faydalardan biri de Sudûr (emanation) teorisini kabul etmesidir. Bu teori kabul edilerek dinlerde inanılan yoktan var etme sorunu hallolmaktadır. Kâinatın Tanrısı yaratıcılık vasfıyla tanınmaktadır. Yine Sudûr teorisi, âlemde çokluğun varlığını ve tek olan yaratıcıdan çok olan cihanın sudûrunu akla uygun olarak açıklamaktadır.

Uzun lafın kısıası Farabî Teoloji'den istifade ederek birbiriyle irtibatlı iki hedefi gözetmektedir: Din ve felsefeyi uyumlu hale getirmek ve Eflatun ile Aristo'nun sözlerinde birlik sağlamak.

Farabî kademeli tasvirinden ilham alarak resmettiği âlem ile siyasî felsefeye yönelmektedir. Bir taraftan Eflatun'un Medine-i Fâzıla'sının,⁵ diğer taraftan Şii imamet düşüncesinin tesiri altında kalarak Medine-i Fâzıla mertebelerini ortaya koymuştur. Farabî, Eflatun'un düşünce binasının temel taşı, yani benzerlik teorisini kabul etmemektedir.⁶ Bunu açıklamak için Eflatun ve Aristo arasında bağ kurmaya çalışmaktadır. Bununla beraber onun Medine-i Fâzılası, Eflatuncu bir havaya sahiptir ve Farabî'nin anlattığı Medine-i Fâzıla başkanının sıfatları filozof-Şah Eflatun teorisini hatırlatmaktadır.

⁵ Dilimizde Medine-i Fâzıla yerine erdemli şehir, ideal şehir, ideal toplum gibi tabirler kullanılmıştır. Medine-i Fâzıla'nın kendisi de sıklıkla kullanıldığından çeviride tamlamanın orijinaline bağlı kaldık.

⁶ *El-Cem' Beyn Re'yi'l-Hekîmîn*; s. 17; Mutahharî, Murtaza; *Mecmua-yı Âsâr*; c. 7, s. 508.



Daha önce anlatılanlar dikkate alınır, Farabî'nin düşüncesinin çeşitli kaynaklardan ilham aldığı görülür. Onun İslam dininden, özellikle de Şîî düşünceden, Eflatuncu, Aristocu ve yeni Eflatuncu felsefeden aldığı ilhamlar, eserlerinde açıkça görülmektedir. Ancak bu söz hiçbir şekilde Farabî'nin temelsiz bir şekilde konuları birleştirdiği ve kendi düşüncesinin içindeki unsurların zıtlığından kaçınmadığı anlamında değildir. Onun düşüncesi sağlam, yapıcı, düzenli ve hedefli bir sistemi gözler önüne sermektedir.⁷ Bu asalet ve sağlamlık, onun gelecek nesiller üzerindeki şaşkınlık verici tesirinin kaynağıdır. Her ne kadar onun doğrudan talebesi olanlar, filozoflar arasında pek yüksek bir konuma sahip olmasalar da kendisini Farabî'nin öğrencisi kabul eden İbn Sînâ, seçkin ve tam anlamıyla bir filozoftur.

Eserleri

Farabî'nin eserleri hakkında öncelikle en değerli kitaplarından ve risalelerinden bazıları elimize ulaşmadığı için duyduğumuz teessüf dile getirmeliyiz. Mesela Aristo'nun *Ma ba'du't-Tabiat* adlı eserine yaptığı *İğrazu Ma Ba'du't-Tabia* şerhi elimizde yoktur. Bu teessüfümüz İbn Sînâ'nın şu sözleri söylemesiyle daha da artmaktadır: "Kırk kez Aristo'nun *Ma Ba'du't-Tabia* kitabını okudum ve sonunda Farabî'nin şerhinin yardımıyla (yani bu *İğraz* kitabıyla) onun düğümlerini çözdüm." Bölümün sonundaki kaynakçada Farabî'nin eserlerinin bir fihristi sunulacaktır; ama burada da onun bazı meşhur eserlerine değinmek faydalı olacaktır. Defalarca basılmış olan ve bu çalışmada Farabî'nin görüşlerini aktarırken de çok istifade edilen eserler arasında şunları sayabiliriz:

- Ârâ-u Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla
- Es-Siyasetu'l-Medeniye
- et-Tenbihu alâ Sebili's-Saadet
- Fusulu Muntazaa
- Fusulu'l-Hikem
- Kitabu'l-Cem' Beyn Re'yi'l-Hekemeyn
- Kitabu'l-Mille
- Tahsilu's-Saadet

⁷ *Tarih-i Felsefe der Nizam-ı İslam*; c. 1, s. 660; Daverî, Rıza; *Farabî*; s. 45.

Eğitimle İlgili Görüşlerinin Temelleri

Farabî'nin eğitimsel görüşleri ve bunların temelleri hakkında bir rapor sunmak hem kolay, hem de imkânsızdır. Bir taraftan Farabî'nin felsefî ve siyasî düşüncelerine aşina olanlar için, onun eğitimsel görüşlerini genel ve fihristvarî biçimde ortaya koymak, yeterince açıklayıcı ve eğitimsel görüşlerinin genel çerçevesini gösterir nitelikte olabilir. Diğer taraftan Farabî'nin felsefî ve siyasî ekolüne yabancı olan kimseler için böyle bir şema belirsiz ve anlamsız olacaktır. Ancak müstakil bir rapor, *Ma Ba'du't-Tabiat* ve siyasî felsefe alanlarındaki görüşlerini tafsilatlı şekilde anlatmak da sıkıcı ve konu dışı görünmektedir. Gerçi bu, okuru Farabî'nin düşüncesinin genel yapısına aşina kılabilir ve onun eğitimsel düşüncesini genel olarak anlayabilmesi için münasip bir mukaddime olabilir.

Bu yüzden bu çalışmada önce Farabî'nin eğitimsel düşüncesine genel olarak bakacağız ve devamında bu genel bakışın ayrıntılarına inmeye ve belirsizliklerini netleştirmeye çalışacağız. Bu genel bakışın temel mihveri; varlık düzeni, toplumsal düzen ve fert olarak insana hâkim olan düzenin benzerliğidir. Bu düzenlerin her birinin cüzleri arasındaki bağ ve irtibatın niteliği, aynı şekilde daha büyük bir sistem içerisinde bu düzenlerin sahip oldukları, Farabî'yi insanı ve insanın kemâllerini, toplumun ve âlemin kapsamlı tasvirinin dışında görmemeye ve de insanın tanımını kendi sosyal ve dünyevî görüşlerine dayanarak yapmaya mecbur bırakmıştır.

Varlık düzenini ve insan bedenini yorumlaması, dayanışma ve uyumun zirvesindeki tek bir varlığı resmetmektedir. Bu tek varlığın çeşitli bölümleri, zincirleme bir bağda, önceden belirlenmiş ve yönü belli bir hareket için birbirlerine yardımcı olmaktadır. Bunlar kendi rollerini, asıl planlarına mutabık kalarak yerine getirmeye devam ederken, kendi ideallerinin suretindedirler ve onların bileşiminden oluşan mecmua da bu şekilde olacaktır.

İnsanlığın ideal toplanması –ki Farabî'nin ıstılahında bu Medine-i Fâzıla'dır- aslında ütöpik bir toplum projesidir ve varlık nizamı örnek alınmıştır. Bu örneğin minyatür bir numunesi de vardır ve o da insan



bedenidir.⁸ Bununla beraber Medine'nin cüzleri de, evlerden halkın bütün bireylerine kadar hepsi, Medine-i Fâzıla'nın kapsamlı projesindeki kendi özel konumlarının gerektirdiği gibi davranacak olurlarsa ve bu bü-tündeki konumlarına uygun düşünceyi taşırlarsa mümkün olan en üstün insanî kemâllere ulaşırlar. Bu yüzden Farabî nezdinde eğitim ve öğretimin yönlendirilmesi “Kişinin bu dünyadaki ilk saadete ve kemâle ve de ahiretteki nihaî kemâle ulaşması için filozof ve hekîm vesilesiyle Medine-i Fâzıla'nın bir uzvu olacağı şekilde hidayet edilmesidir.”⁹

Farabî nezdinde eğitim ve öğretime genel bir bakışla, onun evren-bilime ve insanbilime dair görüşlerinin, eğitimsel görüşünün temellerini aydınlatıldığını, bunun yanında eğitim ve öğretimin mahiyetinin ve konu-munun açığa çıkmasına da yardım ettiğini anlıyoruz.

⁸ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 118 ve 119.

⁹ *Defter-i Hemkari-yi Havza ve Danişgah; Felsefe-i Talim ve Terbiyet*; c. 1, s. 272.

Birinci Bölüm: Kozmoloji



Farabî'nin resmettiği evren, açıkça Aristocu ve yeni Eflatuncu unsurlar içermektedir. Onun nezdinde âlem tek bir beden gibidir ve onun bütün cüzleri, ezeli ve ebedî bir varlığın çekim dalgalarının etkisi altındadır. Bu varlığın en önemli özelliği mutlak vahdettir. Bu, gölgesinde âlemin vahdetinin ortaya çıktığı bir vahdettir. O üstün olan varlık ise varlığın asıl sebebidir.

Farabî'nin varlık hakkındaki bu düşünceleri Aristo kaynaklıdır. Aristo genel kuralların yönlendirmesiyle hareket etmeyen, hareket ettiricinin peşinde salt fikrin veya salt aklın asıl sebep olduğu teorisine ulaştı. Kendi genel düşüncesinde tenakuza düşmemek için basamaklı bir sistem kurdu. Bu sistemde birden fazla hareket etmeyen hareket ettirici vardı. Ancak bu hareket etmeyen hareket ettiricilerin hepsi zincirleme ve basamaklı bir sistemde yer alıyorlardı. Kendilerinden sonra gelen mertebenin asıl sebebiydiler. Bu şekilde varlığın en üst mertebesinde sadece bir tane hareket etmeyen hareket ettirici, varlığın asıl sebebi olarak varlık âleminin vahdetini temin ediyordu. Farabî de Aristo gibi varlığı derecelendirmiştir; ama bu hususta sadece Aristo'dan etkilenmemiştir, yeni Eflatuncu görüşün tesiri de onu bu tarafa doğru itmektedir.

Sudûr veya feyz teorisi esasında yeni Eflatuncu bir öğretilerdir. İlk Müslüman filozof olarak tanınan Kindî'nin zamanından itibaren Müslümanların felsefî düşüncesine girmiştir. Farabî'nin felsefesinde gelişmiş ve mihver konumuna gelmiştir.

Bu teoride Farabî'nin tasvirleriyle beraber, varlığın mertebeleri vardır. Onun ilk mertebesinde 'Ehad' veya ilk varlık bulunmaktadır. Onun



kendisine olan ilmi, başka bir varlığın sudûrunun kaynağıdır ki buna ilk akıl denir. İlk akıl, ilk varlığı aklettiğinde ikinci akıl sadır olur. Kendi zâtını aklettiğinde Aksa feleği veya ilk gökyüzü meydana gelir. İkinci akıl da hem ilk akıllı, hem de kendi zâtını akleder. Bu iki tür akletmenin neticesinde sırasıyla üçüncü akıl ve ikinci Kevakib feleği sudûr eder. Bu silsile, on akıl ve dokuz felek ortaya çıkana dek aynı şekilde devam eder. Faal akıl diye de adlandırılan onuncu akıl, dokuzuncu felek olan Kamer tahtı âleminin idaresini uhdesine alır. Dört unsur ve beşeri nefisler bundan sudûr etmişlerdir.

Kamer tahtı âlemi aslında yeryüzü âlemidir. Evrenin merkezindedir ve dokuz felek iç içe geçerek onu çevrelemiştir. Bu feleklerden her birinin bir nefsi vardır ve o feleği hareket ettiren bu nefistir. Harekete geçirme kuvvesini akla olan iştîyakından almaktadır ve kemâlin peşinden giderken o feleği yeryüzü âlemi etrafında döndürerek hareket ettirir.

Evrenle ilgili böyle bir tasvirde bütün zerreler kemâlin peşindedir, yani daha yüksek mertebeye doğru hareket halindedir. Daha kâmil olan mertebeye olan iştîyak, her ne kadar kemâle ulaşmanın kendisi madde âlemine münhasır olsa da, sadece madde âlemine özgü değildir. Yeryüzü âleminde sudûr kıssasının farklı bir hikâyesi vardır. Çünkü faal akıl, dört unsuru sâdır eder ve onların bileşiminden sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve en sonunda da insanlar ortaya çıkar.

Bu merhalede sudûrun hikâyesinin farklı olduğunu söyledik. Çünkü sudûrun kâmil olan mertebeden eksik olan mertebeye doğru olduğu felekler âleminin aksine burada hareket eksikten kâmile doğrudur. Yani hareket, basit unsurlardan başlar ve bu âlemin en yüksek mertebesinde, bu merhalenin en kâmil varlığı, yani insan yer alır.

Şimdi her ne kadar genel olsa da evrene dair elimizde olan bu harı-tayla, bu mecmuada insanın konumunun ne olduğuna bakabilir ve kemâle doğru hareket güzergâhının peşine düşebiliriz.

İkinci Bölüm: Antropoloji



İnsan, soyut ruhun ve maddi bedenın bileşimi olan bir varlıktır ve ruhu bedeninden daha eşreftir.¹⁰ Nefis ve beden birbirlerini etkilerler. Nefsanî melekeler ve haller, bedenlerin mizacına tabidir. Bütün nefsanî haller, bazıları daha çok, bazıları daha az olmak üzere ait oldukları bedenın gerektirdiği mizaca uyar. Bununla beraber nefislerin halleri, bedenlerin değişimi sebebiyle zorunlu olarak değişime uğrarlar. Bedenlerin değişimi sonsuz olduğu için nefislerin değişimi de sınırsız olur.¹¹

Nefis ile bedenın irtibatı, nefsinin kuvveleri ve saadeti üzerindeki etkilerin kaynağıdır. Bundan ilerde bahsedeceğiz.

Beden nefsin fiilleri için araç hükmündedir ve nefis hayrın ve şerrin failidir. Öyleyse nefsin sıhhati ve hastalığı, yaptığı bir fiilin hayır veya şer olmasıylaadır. Bedenın sağlığı veya hastalığı ise nefsin ihtiyaçlarını yerine getirmesi oranına bağlıdır. Nefsin sıhhati, kendisinin ve cüzlerinin sürekli hayırların ve iyiliklerin etkeni olmasındadır. Hastalığı ise kendisinin ve cüzlerinin şerlerin ve günahların etkeni olmasındadır. Ancak bedenın sıhhati ve hastalığı, yaptığı hayır ve şer amele bağlı değildir. Çünkü amel, hakikatte nefse bağlıdır ve beden sadece nefsin ihtiyarında bir araçtır. Bir beden, eğer nefis kendisi ve cüzleri vesilesiyle kendi amellerini en kâmil şekle sokma gücüne sahip olursa –bu amellerin hayır veya şer olması da fark etmez- sağlıklıdır. Nefsinin amellerini kâmil hale getiremeyen beden ise hastadır.¹² Bedenın sıhhati mizacın itidaliyle,

¹⁰ *Fusulu Muntazaa*; s. 24.

¹¹ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 136.

¹² *Fusulu Muntazaa*; s. 23.



hastalığı ise itidalden sapmayla ortaya çıkar. Neticede bedenın sıhhatini ve hastalığını bedenın itidalinin bozulması veya itidalini koruması şeklinde de tanımlarlar.¹³

Nefsin Kuvveleri

Nefis böyle bir yücelikle beraber maddi olmayan bir hakikate ve her biri insanın kemâlinin bir mertebesi olan kuvvelere sahiptir. İnsan nefsinin beş kuvvesi vardır: Besleyici kuvve (gaziye), hissetme kuvvesi (hasse), muhayyile kuvvesi, isteme kuvvesi (nuzûiye) ve düşünme kuvvesi (nâtıkâ).¹⁴

Nefsin ilk kuvvesi olan besleyici kuvve, insanın beslenmesine hastır. İnsan ve bitki arasında müşterektir. Çünkü bitkiler de yiyecekleri cezbederek hazmetme kuvvesine sahiptirler. Bu kuvve insanda ortaya çıkan ilk şeydir¹⁵ ve cüzleri vardır.

Genel bir sınıflandırmada beslenme kuvvesinin cüzleri, hâkim ve hâdim (tâbi) cüzler şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu sınıflandırmada zincirleme bir irtibat vardır. Yani bu kuvvenin, görevini bedendeki uzuvlardan biri vesilesiyle yerine getiren bazı cüzleri hem hâkim, hem de hâdîmdir (tâbidir). Yani kendilerinden yukarıda olan mertebeden emir alırlar ve kendilerinden aşağıdaki mertebeye emir verirler. Ancak bir cüz sadece hâkimdir, tâbi değildir ve onun yeri insanın ağızıdır. Bazı cüzler de sadece emir alırlar ve kesinlikle emir vermezler. Hâdim olan cüzler ile hem hâkim hem de hâdim olan cüzler, kendi zincirleme silsile mertebelerinin en üst noktası olan kalpte son bulurlar. Farabî'nin *Ârâ'u-Ehlu'l-Medineti'l-Fâzıla* eserindeki beyanında, hâkim kuvvesi ağızda yer alan besleyici kuvvenin, nihayetinde kalp ile irtibatı olduğu ve diğer hâdim cüzlerini bu yolla idare ettiği bilgisi vardır.¹⁶

Diğer bir sınıflandırmada besleyici kuvve bazı cüzlere ayrılmıştır. Bunların isimlerini zikretmekle yetiniyoruz: Hazıme, minimiye, müvel-lide, cazibe, masıka, mümeyyize ve dafie.¹⁷

¹³ *Fusulu Muntazaa*, s. 24.

¹⁴ *Siyasetu'l-Medine*; s. 73; *Fusulu Muntazaa*; s. 27-29.

¹⁵ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 87.

¹⁶ A.g.e., s. 87 ve 88.

¹⁷ *Fusulu Muntazaa*; s. 27-29.

Besleyici kuvveden sonra insanda hissetme kuvvesi (hasse) ortaya çıkar. Bu kuvve sıcaklığı, soğukluğu, tatları, kokuları, sesleri, renkleri ve görülenleri algılar. İnsan ve hayvanda müşterektir. Hissetme kuvvesinde de hâkimler ve hâdimler mevcuttur. Göz, kulak gibi duyu organlarına dağılmış olan meşhur beş duyu hâdimdirler. Her biri özel bir haberi haber merkezine gönderen haberciler gibi çalışırlar.¹⁸ Filozofların ıstılahında ortak duyu denilen merkez, kalpte yer alır ve insanın hissetme kuvvesinin hâkimidir.

Muhayyile adlı diğer kuvvenin beden muhtelif uzuvlarında hâdimleri yoktur, sadece kalpte yer alır ve vazifesi, kaybolmadan önce duyuları korumaktır. Bu kuvve bazı duyuları parçalara ayırır ve bazılarını da diğer bazılarıyla birleştirir. Böyle bir ayırmanın veya birleştirmenin neticesi, bazı duyularla muvafık veya muhalif olabilir.¹⁹ Bu kuvve de insan ve hayvanda müşterektir.

Muhayyile ve beslenme kuvvesi uyku sırasında çalışmaya devam eder ama diğer kuvveler böyle değildir.²⁰ Düşünme (nâtûkâ) kuvvesi de insanın akletmesini, ilimleri ve zanaatları öğrenmesini, çirkinlikle güzelliği birbirinden ayırabilmesini sağlayan kuvvedir. Bu kuvvenin kendisi teorik (nazârî) ve pratik (amelî) diye ikiye ayrılır: Pratik düşünme kuvvesi, teorik düşünme kuvvesinin hâdimi olması için yaratılmıştır. Teorik düşünme kuvvesi ise insanı saadete ulaştırması için yaratılmıştır.²¹

Pratik düşünme kuvvesi yapısal ve düşünsel diye ikiye ayrılır. Yapısal kuvve vesilesiyle insan sanatçı olur ve düşüncenin kaynağı olan düşünsel güç vesilesiyle yapılması ve yapılmaması gereken işler üzerinde düşünür.²²

Düşünme kuvvesinin de uzuvlar arasında kendi cinsinden hâdimleri yoktur; ama diğer kuvvelerin hepsi bu kuvvenin hâdimidirler. Hâkim besleyici kuvve, hâkim hissetme kuvvesi ve de muhayyile kuvvesi, dü-

¹⁸ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 88 ve 89.

¹⁹ A.g.e.

²⁰ Fusulu Muntazaa; s. 27-29.

²¹ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 106.

²² Siyasetu'l-Medine; s. 33.



şünme kuvvetinin hâdimidirler.²³ Düşünme kuvvesi insanı hayvandan ayıran tarafı ve üstünlüğünün ölçüsüdür.

Hayvanın çeşitli şeylere karşı eğilimi veya nefreti, isteme (nuzûiye) kuvvesi sayesinde ortaya çıkar.²⁴ Şeylere karşı şevki, kerahati, isteği, kaçışı, girişimi, fedakârlığı, uzaklaşmayı, öfkeyi, rızayı, korkuyu, taş kalpliliği, merhameti, muhabbeti, nefreti, hevesi ve şehveti ortaya çıkaran bu kuvvedir.²⁵ İrade de bu kuvveden kaynaklanır.²⁶ İrade ve ihtiyar konusunda bundan bahsedilecektir.

İsteme (nuzû) bazen bir şeyi tanımaya, bazen de bir ameli yapmaya yöneliktir; ister bu amel özel bir uzuvla gerçekleşsin, ister komple beden tarafından yapılsın. Her halükârda bu ameller, isteme kuvvesinin hizmetindeki kuvveler sebebiyle icra edilirler. Bunlar, el ve ayak gibi hareket ettirilebilir uzuvlara dağılan kuvvelerdir. Eşyayı tanımaya olan eğilimden, bundan sonraki marifet bölümünde bahsedeceğiz.

Şimdiye dek kuvve veya nefsin cüzleri tabirleriyle anılan şeyler, hiçbir şekilde insan nefsinde dağınıklık ve çokluk anlamında değildir. Aksine insan nefsi vahittir ve zikredilen kuvvelerin her biri, bu vahit hakikatın bir mertebesidir. Farabî, Aristo'yu izleyerek nefsin vahdetini şu şekilde resmetmektedir:

Nefsin kuvvelerinden her biri, dereceli bir sistemdeki bir rütbede yer alır. Aşağıdaki her mertebe, kendi üstündeki mertebeye nispetle madde gibidir ve yukarıdaki her mertebe, aşağısındaki mertebeye nispetle suret gibidir. En aşağıda, madde olan ve kendisi için başka hiçbir suretin olmadığı kuvve, besleyici kuvvedir. En üst mertebede olan düşünme kuvvesi, hiçbir suretin maddesi değildir. İnsanî nefsin kuvvelerinin nihâi suretidir. Bununla beraber bu maddî-suretsel mertebeler, aşağıdan yukarıya şu şekildedir: Besleyici kuvve, hissetme kuvvesi, muhayyile kuvvesi ve düşünme kuvvesi.

İsteme kuvvesi, hâkim hissetme, muhayyile ve düşünme kuvvesine tâbidir. Bu zincirleme silsilede müstakil bir emir sayılmaz.²⁷ İsteme kuv-

²³ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 89.

²⁴ A.g.e.

²⁵ Fusulu Muntazaa; s. 27-29.

²⁶ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 89.

²⁷ A.g.e., s. 92.

vesi olmadan hissetme, tahayyül ve tefekkür mümkün değildir. Çünkü hissedilene, tahayyül edilene veya öğrenilene karşı şevk ve iştihak olmazsa, bu kuvvelerden hiçbirisi kendi vazifelerini yerine getirmezler. Yine de müstakil kabul edilmemektedir.²⁸

İnsanın endamı da kendi vahdetini bedenın zâhiri görünüşünde bulmamaktadır. Aksine onların aralarında zincirleme ve pratik bir irtibat bağı kurmaktadır. Bu zincirleme irtibat, her bir endamın nefse karşı üstlendiği vazifeyle uyumlu olarak kurulur.

Kalp bunların arasında reistir. Öyle ki bedenın diğer uzuvlarından hiçbirisi ona hükmedemez. Kalpten sonra beyin gelir ve kalbin vekili makamında amel eder. İşlerin idaresi, kalbin isteğine göre yürütülür.

Kalp, içgüdüsel hararetin kaynağıdır. İçgüdüsel hararet, hayvansal ruhtur ve duyu ile hareketin kaynağı olan etkendir. İçgüdüsel hararet kalpten, duyu ve hareket uzuvlarına cari olur. Amel üzerinde bekaları duyu ve harekete sebep olur. İçgüdüsel hararetin endamlara doğru cereyanı ise beyin vasıtasıyla gerçekleşir. Beyin bu harareti, nefsin kuvvelerinin araçlarının ihtiyacına uygun olacak şekilde dengelemekle vazifelidir. Aynı şekilde duyu ve hareket endamlarına vasıl olan harareti, onların ihtiyacı oranında dengelemektedir. İnsanın hayal, konuşma ve hıfzetme kuvvelerinin de işlerini doğru yapabilmeleri için kalpten aldıkları içgüdüsel hararetin dengeli olması gerekir. Bu hararetin dengesini sağlamak beynin vazifesidir.²⁹

İnsanî nefis kuvvelerinin zincirleme bir bağda her birinin kendinden yukarıdaki kuvvenin hizmetinde olması gibi, beden uzuvlarının her birinin diğer bir uzvun hizmetinde olup hepsinin kalbin hizmetinde olması gibi –nefsin kuvvelerinin hepsinin teorik düşünme kuvvesinden emir alması gibi- tabiat âlemindeki çeşitli varlıkların mecmuasında da böyle bir bağ vardır. Yani insan, üstün varlıktır ve diğer türlerin hepsi, insanın hâdimi olarak yaratılmışlardır. İnsan, diğer bir varlığa hizmet için yaratılmamıştır.³⁰

²⁸ A.g.e., s. 106.

²⁹ A.g.e., s. 93.

³⁰ *Siyasetu'l-Medine*; s. 68.



Her ne kadar diğer bütün tabiî varlıklar, insanın hâdimi olsa da, insanın kendisi de bütün kâinat gibi kemâle doğru yol almaktadır. İnsana mahsus olan kemâl, saadettir ve her insan saadetin özel bir rütbesine sahip olur.³¹ Saadet mutlak hayırdır ve kendisi, zatı itibarıyla istenendir.³²

Saadet, insanın kendisine yöneldiği ve ulaşmak için çaba gösterdiği en seçkin ve en kâmil gayedir. Bazı gayeler, başka bir gayeye ulaşmak için vasıta ve vesile olmaları için seçilirler; insanın ilaç kullanması gibi. Diğer bazıları zatı itibarıyla mahbupturlar ve açıktır ki böyle mahbuplar, vesile ve vasıta olarak seçilen mahbuplardan daha kâmil ve daha seçkindirler. Elbette zatı itibarıyla mahbup olanın da, başka bir mahbuba ulaşmak için bir vesile olması mümkündür; servet kazanma vesilesi olarak kullanılan ilim gibi. Her halükârda zatı itibarıyla mahbup olan ve her zaman zatı için seçilen, hiçbir zaman başka bir mahbuba ulaşmak için vesile olarak kullanılmayan mahbup, en kâmil ve en büyük olan hayırdır. Saadet elde edildiğinde, artık başka bir gayeye ulaşmak için çabalamak gerekmez. Saadet hiçbir zaman diğer gayelere ulaşmak için bir vasıta unvanıyla seçilemez. Neticede saadeti, hayırların en kâmil ve en büyüğü olarak kabul etmek gerekir. Bu iddianın şahidi, saadetin mısda-kını tanıdığını zanneden bütün herkestir. Böyle kimseler, sadece saadet bildikleri şeyi düşünürler ve bütün himmetlerini ona sarfederler. Asla o mahbubu, mukaddime olarak seçmezler, aksine hayatta gösterdikleri çabanın gayesinin o şey olduğuna inanırlar. İlim veya serveti saadet sayan kimseler gibi.³³

Son ibareden, insanların kendi saadetlerini aynı şekilde teşhis etmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bu, Farabî'nin muhtelif şehirlerin ahali-sinin saadetle ilgili çeşitli telakkileri hakkındaki açıklamalarında da görülmektedir.

Daha önce bahsettiğimiz gibi teorik düşünme kuvvesi, insanın saadete ulaşmasına vasıta olması için yaratılmıştır. Bu vasıta olma durumu iki şekildedir: Biri teorik düşünme kuvvesi için var olan kemâller açısından, diğeri ise saadet ve kemâle doğru hareketin, saadetle ilgili bilginin bir parçası olması açısından. Bu bilgi de teorik düşünme kuvvesinden hâsıl olur. Eğer saadet tanınırsa amelin hedefi olur ve isteme kuvvesi, o gayeye ulaşma iştiağını ortaya çıkarır.³⁴

³¹ *Tahsilu's-Saadet*; s. 81.

³² *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 106.

³³ *Risaletu't-Tenbihi alâ Sebili's-Saadet*; s. 178-180.

³⁴ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 106 ve 107.

Şimdi, eğer teorik düşünme kuvvesinin saadet olarak bulduğu şey, gerçekten de saadet olursa ona doğru iştıyak da ortaya çıkar, amele dö-külür ve amelin sonunda fail saadete ulaşır. Eğer hakiki saadetten başka bir şeyi saadet zannederse o gaye için yapılan amel boşunadır ve neti-cesi de şekavet olacaktır. Şimdi Farabî'ye göre saadetin hakiki mısdağını tanıtmadan önce Sokrat, Eflatun ve Aristo'dan naklettiği sınıflandırmayı aktaracağız:

İnsanın iki tür kemâli vardır, zira iki tür hayatı vardır: Maddi ve so-yut hayat. O, bunları ilk ve son hayat şeklinde tabir etmektedir. İlk ha-yat hâricî şeyler üzerine kuruludur. Son hayat ise zata dayalıdır ve hâricî şeylere ihtiyaç duymaz. İkisinin de kendilerine has kemâlleri vardır. İlk kemâl, faziletli bütün fiillerin yapılmasıyla hâsıl olur ve faziletlere amel etmeden fazilet melekesinin elde edilmesi, ilk kemâle ulaşmak için ye-terli değildir. İlk kemâl ile son kemâle ulaşılır.

Son kemâl mutlak hayır ve zatı itibariyle mahbup olan nihaî saadettir. Diğer her şey onun için seçilir.³⁵ Her varlığın cemali, pahası ve ziyneti, varlığının en efdal haline ulaşmasında ve son kemâli elde etmesindedir.³⁶

Peki, insanın en üstün kemâli hangisidir ve en kâmil insan kimdir?

Kemâle ulaşma araçlarına sahip olan bir insan, maddeyle olan bağın-dan kurtulup maddeden soyutlanacağı ve tüm varlıklardan ayrılacağı bir mertebeye ulaşana dek sürekli kemâle yönelir.³⁷ Bu mertebe, faal (etkin) akıl mertebesidir, yani faal akla en yakın rütbedir.³⁸ Bu haldeyken, bede-nin yok olmasıyla yok olmaz ve maddenin varlığı sırasında, yani henüz kendi maddî cismin terk etmemişken de maddeye ihtiyaç duymaz.³⁹ Yani kendisinin devamını sağlayabilmek için maddî şeylere muhtaç değildir.

İnsanın bu rütbeğe ulaşmak için ilerleyeceği yolun mertebeleri var-dır. Farabî'ye göre akıl, saadete ulaşmanın mutlak yoludur.⁴⁰ İnsanın kendi gayesi olan kemâle ulaşmak için kat ettiği mertebeler, mâkûlâtın

³⁵ *Fusulu Muntazaa*; s. 45 ve 46.

³⁶ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 52.

³⁷ A.g.e., s. 135.

³⁸ A.g.e., s. 105.

³⁹ A.g.e., s. 135.

⁴⁰ *Seyr-i Felsefe der Cihan-ı İslam*; s. 141.



(akılsalların) suretlerini anlama gücünün kaynağı olan düşünme (nâtıkâ) kuvvesinden başlar. Bu kuvve mâkûlâtın suretlerini anlamayla meşgul olursa salt kabul ve infial halinden dışarı çıkar ve mâkûlâtın suretleriyle ittihat ederek bilfiil akıl mertebesine ulaşır. İnsanda mâkûlâtla ittihadın en yüksek rütbesi, müstefad (kazanılmış) akıl denen rütbedir ve faal akıl rütbesine en yakın olan rütbedir.⁴¹ Müstefad akıl mertebesinde, insan duyularını kullanmadan, faal aklın kendisine ulaştırdığı suretleri, şuhud veya işrak ile idrak eder.⁴²

İnsanın kemâle bu yoldan ulaşması, faal aklın işbirliği ve ameli olmadan mümkün değildir. Zincirleme akıllar silsilesinde onuncu akıl olan faal akıl, mâkûlât suretlerinin yardımıyla, insanı bilkuvve akıl rütbesinden kendisine en yakın mertebeye, yani müstefad akıl mertebesine çıkararak kendisine yakınlaştırır.⁴³

Faal aklın zatı birdir. Lâkin makam açısından, kendisini madde ve maddiyat kaydından kurtarmış ve nihaî saadete nail olmuş bütün insanların nefislerini kapsar.⁴⁴

İrade ve İhtiyar

İnsanın kendi kemâline ulaşmasında faal aklın oynadığı rol dikkate alındığında şu soru ortaya çıkmaktadır: Bu arada insanın iradesinin ve ihtiyarının rolü nedir ve onun faal akılla olan nispeti ne şekildedir?

Farabî'nin bu soruya cevabı, faal akla ittisal mertebesine ulaşmayı, sadece iradî fiiller vasıtasıyla mümkün gördüğüdür. Bu fiillerin bir kısmı fikirsel ve diğer bir kısmı bedenseldir. Saadete ulaşmak, her türlü fiilin yapılmasıyla mümkün olmaz, sadece özel fiiller insanı kendi kemâl gayesine ulaştırabilir.⁴⁵ Özel fiilleri tekrarlamaya devam etmek, bir zanaat alanında güzel bir meleke edinmeyi sağlar. Saadete ulaştıran amelleri yapmaya devam etmek de fitrat itibarıyla saadete, kemâle ve fiiliyet makamına kavuşmaya hazır olan nefis-i nâtukâyı güçlendirir. Kuvve mertebesinde fiil

⁴¹ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 124.

⁴² Siyasetu'l-Medine; s. 79.

⁴³ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 101 ve 102.

⁴⁴ Siyasetu'l-Medine; s. 81.

⁴⁵ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 105.

mertebesine getirir ve maddeye mutlak ihtiyaçsızlıkla onun kemâlini ve fiiliyetini sağlar.⁴⁶ Elbette bazı fiiller, eğer kaynaklarını insan iradesinden alıyorsa kemâle ulaşmayı sağlayabilirler. Daha fazla açıklama için öncelikle iradenin anlamını ve kısımlarını tanımamız uygun olacaktır.

İrade, idrak edilene yönelmek veya ondan yüz çevirmektir. Bu yönelmenin veya yüz çevirmenin duyulardan, tahayyülden veya düşünme kuvvesinden kaynaklanıyor olması fark etmez.⁴⁷

Bu ibarede, irade genel anlamıyla kullanılmıştır. Yani bu anlamıyla irade, hem hayvanda, hem de insanda görülür. Zira daha önce söylendiği gibi, isteme kuvvesi besleyici kuvve, hissetme, muhayyile ve düşünme kuvveleriyle aynı tarafta değildir. Bu kuvvelerden her birinin mukabilinde, onların algıladıklarına karşı eğilim veya isteksizlik ve nefret vardır. Bunlar bir taraftan bu duyuları harekete geçmeye zorlar ve diğer taraftan bedeni harekete geçmesi için tahrik eder. Bu şekilde ve iradeyle ilgili yapılan tanıma dayanarak, söz konusu üç kuvvenin her birinin idrak ettikleri karşısında nefiste bir eğilim veya nefret ortaya çıkar. Buna irade denir. Neticede insanın ve hayvanın hissetme ve muhayyile kuvveleri müşterek olduğu için his ve tahayyül kaynaklı irade türü de insan ve hayvanda müşterek olacaktır. Oysa düşünme kuvvesinden kaynaklanan –ve düşünme kuvvesi tarafından idrak ettiğine taalluk eden- üçüncü tür irade insana mahsustur. Bu iradenin özel ismi ise ihtiyardır.⁴⁸ Bu üç tür iradeyi (hissî, hayalî ve aklı) ve nefsin kuvveleriyle olan ilişkilerini tanıdığımıza göre şimdi insanî iradenin konumunu, nefsin kuvvelerini ve faal aklı teşhis edebileceğimiz bir tablo ortaya koyabiliriz.

Faal akıl, kemâle doğru hareket edebilmek için gerekli ilk güç olan mâkûlâtın suretini, nefs-i nâtûkâya gönderir. İnsan bu vesileyle kemâllerin diğer tarafına doğru hareket eder.⁴⁹ Bu ilk güç, ilk mâkûlât ve ilimlerin ilk mertebesidir. Faal akıl, bu ilk sermayeyi; hissetmenin, muhayyilenin ve bu ikisinden kaynaklanan iradelerin cüzü haline geldikten sonra nefs-i nâtûkâya gönderir.

⁴⁶ *Siyasetu'l-Medine*; s. 81.

⁴⁷ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 89.

⁴⁸ A.g.e., s. 105.

⁴⁹ A.g.e.



Bu iki hususun gerçekleşmesinden sonra faal aklın ilk ilimleri alması mümkün olur. Bu sırada insanda ihtiyar ortaya çıkar. İhtiyar ve silesiyle insan, beğenilen, beğenilmeyen, güzel veya çirkin işleri yapar. Uhrevî ödül ve ceza da buna bağlıdır.⁵⁰ Bu açıklamalardan, insana özel kemâle ulaşmanın, her ne kadar kemâle doğru bu hareketin ilk sermayesi faal akıl tarafından temin edilmiş olsa da, nasıl sadece ihtiyarın gölgesinde mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanın kemâlinde faal aklın tesirinin, ihtiyarın rolünü yok etmediği anlaşıldıktan sonra, başka bir soruya verilecek cevap, ihtiyarın rolünü daha da aydınlatmaya yardımcı olacaktır. Eğer insanların ilk yaratılışları ve karakterleri birbirinden farklıysa, bazıları bir ilmi ve ameli yapmaya daha yatkınken, bazıları diğer bir ilmi ve ameli yaşatabiliyorsa ödülün, cezanın ve ihtiyarın manası nedir?

Bu soruda iki temel unsur vardır: Biri kişisel farklılıkların varlığı ve diğeri insanlarda daha sonradan edinemeyecekleri doğal farklılıkların varlığı.

İnsanların kişisel farklılıkları, değişik şekillerde sınıflandırılabilir. Bu farklılıkların bazıları asıl, bazıları türevidir. Farabî'nin sözlerinden bu farklılara örnek verilebilir: Beden ve mizaçta farklılık, muhtelif ilim ve zanaatları öğrenme kabiliyetindeki farklılık, aynı şekilde öğrenme niteliğinde ve hızında farklılık ve öğrenim gücünde farklılık şeklinde adlandırılabilir.

İnsanlar arsında bu tür farklılıkların olması, hiçbir şekilde cebrin, onların kaderleri üzerinde hâkimiyeti anlamında değildir. Aksine diğer dış etkenler ve eğitim de kişinin fitrî kabiliyetlerinin önüne geçebilir ve onun ilim ve amelinin yönünü değiştirebilirler. Mesela faal akıl iki kişide, tür açısından muhtelif kabiliyetler ortaya çıkarabilir veya kişilerin tabiatları, öğrenme niteliklerini ve hızlarını farklılaştıracak şekilde farklı yaratılmış olabilir. Ancak bu hususlardan hiçbiri, bir kimseyi bir işi yapmaya mecbur bırakmaz.⁵¹

Bu şekilde asıl olan ve tabiata dayanan farklılıklar değiştirilemez değildir. Çevre ve eğitim gibi faktörler toplumsal konum,⁵² saadet ve saadet algısı üzerinde müessir olabilirler.

⁵⁰ Siyasetu'l-Medine; s. 72.

⁵¹ Siyasetu'l-Medine; s. 76.

⁵² A.g.e., s. 77; Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 140 ve 141.

Üçüncü Bölüm: Marifet



Farabî'nin düşüncesinde marifet konusunu iki açıdan incelemek gerekir: İlki insanın kemâlindeki rolü ve neticesinde marifet ışı-ğında insan ile âlem arasında hâsıl olan ilişki. Sonra marifetin kısımla-rının oluşma şekli ve marifet sürecinde nefsin kuvvelerinin her birinin konumu. Her ikisini de aydınlığa kavuşturacak olan unsurlar şunlardır: Nefsin kuvveleri ve özellikle de düşünme kuvvesi, faal akıl ve fitrî ilim-ler. Yani salim olan bütün beşerin sahip olduğu marifetler. Şimdiye ka-dar nefsin kuvvelerini ve faal akıllı tanıdık. Şimdi fitrî ilimler konusuna göz atacağız.

Salim bir zihne sahip olan bütün insanların bildiği hususlar 'meşhur ilimler' diye adlandırılır. Bu tür bilgileri, insan diliyle inkâr etse bile kendi zihninde inkâr edemez. Zira bunların aksini tasdik etmek imkânsızdır. Bu tür marifetler her insanda doğumla beraber içgüdüsel olarak hâsıl olur. Elbette bazen insan, zihninde olanlara teveccüh etmez. Sadece o mânâyı hatırlatan bir lafız işittiğinde, zihninin muhtevasını keşfeder. Bazen in-sanın bu hususlardaki bilgisi geneldir ve bu anlamları hatırlatıcı lafızları duyduğunda, marifeti tafsilata ve temeyyüze dönüşür.⁵³

İnsanlarda müşterek olan mâkûlât-ı evveliyeye üç gruptur: Bazıları pra-tik maharetlerle ilgilidir.⁵⁴ Bir grup, pratik aklın hükümlerine nispeten

⁵³ *Risaletü't-Tenbih alâ Sebîlu's-Saadet*; s. 81 ve 82.

⁵⁴ Nüsha farklılıkları nedeniyle bu ilk türün adıyla ilgili kesin bilgi vermek mümkün değildir. Bu nüshanın tercih edilme sebebi, daha önce düşünme kuvvesinin teorik (nazzarî) ve pratik (amelî) şeklinde ikiye ayrılmış olmasıdır.



evveliyat sayılırlar. Diğer grup ise teorik akıl hükümlerinin evveliyatıdır. Pratik aklın evveliyatı, olguları tasdik etmenin kaynağıdır, fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini beyan ederler. Teorik aklın evveliyatı, insanın amellerinin güzelliği veya çirkinliğiyle ilgili olguları değil; gökyüzü, ilk sebep gibi varlıklar hakkındaki bilgilerdir.⁵⁵

Makulat-ı evveliyenin üç kısmından marifet konusuyla ilgili olanı, teorik akıldan çıkarılan bir bölümdür. Teorik akıl, insanın külli ve zarurî mukaddimelere –tartışma ve kıyas yoluyla değil, doğal olarak- yakınıni sağlayan kuvvedir. Bu mukaddimeler, ilimlerin diğer temelleridirler. Örneğin “Her bütün kendi parçasından büyüktür” veya “Bir şeye eşit olan başka şeyler, birbirlerine de eşittirler” gibi önermeler bu türdendirler. İnsanın maddî akıl mertebesinde çıkması ve bilfiil akıl mertebesine geçmesi, bu bilgilerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir.⁵⁶ Buradan insanın kemâlinde marifetin rolüne değinilebilir. Daha önce söylendiği gibi, insanın kemâlinin en üst mertebesi, kazanılmış akıl rütbesine ve faal akla ulaşmaktır.

Şimdi şuna dikkat etmek gerekir: Makulat-ı evveliyeye ilgili fitrî bilgiler, nasıl insanın daha yüksek bir rütbeye çıkmasını sağlayabilir? Diğer bir deyişle bilfiil akıl, nasıl olur da kendisinin üstündeki suretin maddesi, yani kazanılmış akıl olur? Bu sorunun cevabı şu noktada gizlidir: Kazanılmış aklın idraki konusu ‘bilfiil makul’dur ve bilfiil mâkûlâtın kendisi iki kısımdır: Soyut, maddî olmayan suret kısmı. Kazanılmış akıl, kendisi de soyut olması hasebiyle bunları vasıta olmadan idrak eder. Diğer kısım bilkuvve aklın, onları maddeden tecrit ettiği mâkûlâtır.⁵⁷

Diğer bir deyişle insanî akıl onları, bilkuvve makul mertebesinde, bilfiil makul rütbesine ulaştırmıştır. Son kısım, insanın husulî ilmine bağlıdır. İnsanın kemâle doğru hareketinde ve kazanılmış akıl mertebesine yükselmesinde pay sahibi olduğu açıkça ortadadır. Neticede fitrî mâkûlât-ı evveliyenin mukaddimesinin sadık, zarurî, külli ve yakînî oldukları söylenebilir. İnsanın nefsine, amellerine bakarak bağımsız varlıkların var olduklarına, mahiyetlerine ve niteliklerine dair deliller ortaya çıkarmaktadırlar.⁵⁸

⁵⁵ Ârâ-i Ehli’l-Medineti’l-Fâzıla; s. 103.

⁵⁶ Cem’i beyni Re’yi’l-Hekîmîn; s. 50 ve 51.

⁵⁷ Seyr-i Felsefe der Cihan-ı İslam; s. 139.

⁵⁸ Cem’i beyni Re’yi’l-Hekîmîn; s. 51.

Bu şekilde mākūlât-ı evveliye mantık merdiveniyle ve faal aklın yardımıyla insanın kemâl mertebelerine yükselmesinde rol oynarlar.

Şimdi önce burada mantığın rolüne ve sonra faal aklın tesirinin niteliğine değineceğiz.

Mantık

Bilfiil mertebesine ulaşan aklın önemli özelliği, hata kabul etmemesidir:

Ama başka hususlar da vardır ki onlarda hata meydana gelebilir ve insan onlarda haktan sapabilir ve bātıla yönelebilir. Bu tür hususlar fikir ve düşünceyle ve de kıyas ve istidlal yoluyla bilinmelidirler. İsteddiği hususların hakikatine yakîn etmek isteyen herkes, mantuk kurallarını öğrenmek zorundadır.⁵⁹

Zira insanın fitrî tabiatı ve yakîne dayalı ilk bilgileri, tek başlarına onu hatadan alıkoyacak bir yöntem belirlemek için yeterli değildir. Yakînî marifete ulaşmak için gerekli olan mukaddime düzenini de ona tanıtmaz. Sadece bu yöntemleri içeren hüneler takviye edilebilir. Böylece yoldan çıkmanın önüne geçilebilir ve şüphe, yakîn, zan ve hayal birbirinden ayırt edilebilir.⁶⁰

Bu yüzden mantık öğretimi, diğer bütün öğretimlerin önünde tutulmalıdır.⁶¹ İnsanla ilgili hayırlardan bazıları, diğer bazılarından daha üstün olduğu gibi akıl da onun hayırlarının en üstünüdür. Çünkü onun insan olması akıl ile. Bununla beraber hayırların en üstünü olan aklın faydası olan mantık,⁶² özel bir ehemmiyet kazanmaktadır. Öyle ki saadetin ilk mertebesi, mantuk tahsilidir.⁶³

Daha önce açıklandığı gibi insanın kemâle doğru hareketi, iradî fiillerinin vesilesiyle, mākūlâtın suretlerini kesbiyle ve mantuk gibi araçların yardımıyla maddî akıldan kazanılmış akla kadar kemâl derecelerini

⁵⁹ *İhsau'l-Ulum*; çev. Hüseyin Hidivcem, s. 51.

⁶⁰ *Tahsilu's-Saadet*; s. 50 ve 51.

⁶¹ *Risaletu't-Tenbih alâ Sebîlu's-Saadet*; s. 228.

⁶² A.g.e.

⁶³ A.g.e., s. 232.



geçmesiyle gerçekleşir. Ancak daha önce değinildiği gibi mâkûlâtın suretlerini öğreten, faal akıldır. Elbette faal akıl tek başına insanın kaderini belirlemez. Zira onun ameli, faal aklın fiilini kabul edeceği bir yerin varlığına muhtaçtır. Aslında faal aklın amelinin maddesi olan bu yerin niteliği, semavî cisimler tarafından maddî zatlara bağışlanan kemâller sebebiyledir. Elbette her madde, feleklerden ve semavî cisimlerden kaynaklanan her kemâli kabul edebilecek özellikte değildir. Her madde, ancak kendi zâtının iktiza ettiği kadar kemâli kabul edebilir. Semavî cisimler tarafından sunulan kemâller, tabiî hayırlardır. İnsan için tabiî hayırlara ilaveten iradî hayırlar da söz konusudur. Bunlar onun nihaî kemâline ulaşmasında müessirdirler. Öyleyse faal akıl, tabiî ve iradî hayırlar; insan için kader belirleyici üç etkendirler.⁶⁴

Şimdi faal aklın, mâkûlâtın suretlerini öğrenmedeki amelinin niteliğini araştırmaya dönüyoruz. Farabî, aynı Aristo gibi, faal aklın amelinin ışık örneğiyle açıklamaktadır.⁶⁵ Şöyle demektedir:

Faal aklın maddî akla olan nispetinin konumu, güneşin görme üzerindeki konumu gibidir. Görme, maddeyle ilgili bir duydur. Başlangıçta potansiyel haldedir, sonra aktif hale geçer. Renkler de başlangıçta görölme potansiyeline sahiptirler. Görme kuvvesinin cevherinde –ki gözde yer alır- bilfiil görmesini sağlayacak şey yoktur. Renklerde de bilfiil görölmelerini sağlayacak şey yoktur. Bunu sağlayacak olan güneş ışığıdır. Görme duyusunu ve renkleri aktif hale getirecek olan, görmeyi ve görölmeyi gerçekleştirecek olan güneş ışığıdır. Faal aklın da kendisi bilfiil akıldır. Maddî akla, makulü algılamasını sağlayacak bir şey verir. Öyleyse maddî akla verilen o şeyin konumu, görmenin gerçekleşmesinde ışığın konumu gibidir. Işık vesilesiyle ışığın kendisi ve kaynağı, yani güneş ve aynı şekilde görülebilen şeyler de görülür. Maddî akıl da faal akıldan aldığı emir sebebiyle –ki ışığa benzer- alınan emrin kendisini ve de faal aklı –ki güneş konumundadır- ve yine bilkuvve (potansiyel) makul olan şeyleri akleder. O zaman maddî akıl, bilfiil (aktif) akıl olur ve o şeyler de bilfiil makul olurlar. Faal aklın maddî akla kazandırdığı şey, muhayyile kuvvesinde korunmuş olan mahsusatın (duyu organlarıyla algılanan şeylerin) düşünme kuvvesinde mâkûlâta (akli ilkelere dayalı bilgiye) dönüşmesini sağlamaktır. Bunlar bütün beşerde müşterek olan mâkûlât-ı evveliyedir.⁶⁶

⁶⁴ *Siyasetu'l-Medine*; s. 72 ve 73.

⁶⁵ *Derbare-i Nefs*; s. 225.

⁶⁶ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 101-103.

Aristo ve Farabî'nin bu teşbihinde küçük bir fark vardır. Zira Aristo fiiliyet (aktiflik) kazandıran kaynağı nura benzetmektedir. Nurun kendisinin, fiiliyet kazanabilmesi için başka bir etkenin tesirine ihtiyaç duyan bir kuvve olması, bu düşüncenin eleştirilme noktası oluyordu. Faal akıl özünde fiiliyete sahiptir ve ışığa benzetilemez. Lâkin Farabî, bu kaynağı güneşe benzetmektedir. Bu şekilde faal aklın sahip olduğu cevher üzerinde durmuş ve bu örnekteki benzerliği, Eflatun'un Cumhuriyet Risalesi'nde getirdikleriyle tamamlamıştır.⁶⁷

Burada faal aklın işi bitiyor ve maddeden ayrılıp faal akıl mertebesine nail olana dek sürecek olan geri kalan yolu insanî akıl –ki şimdi bil-fiil akla dönüşmüştür- kendi iradî fiilleriyle kat ediyor.

Eflatun'un Tezekkürü

Eflatun benzerlik teorisine dayanarak marifetin, diğer âlemde müşahade edilen şeylerin hatırlatılmasından başka bir şey olmadığına inanırdı. Aristo bu görüşe muhalefet etti ve bunu bâtıl kabul etti. Bu, şimdiki felsefe tarihi araştırmacılarının tahkiklerinin sayesinde inandığımız bir bilgidir. Ancak Farabî ve diğer ilk Müslüman filozoflar, Eflatun ve Aristo arasındaki ihtilafli konulardan birçoğunu, Aristo'nun eserlerine yapılan yeni Eflatuncu görüş ve yorumlardan istifadeyle inkâr ediyorlardı. Bunları bir şekilde hallediyor veya bir açıklama getiriyorlardı. Mesela Farabî tezekkürle marifetin tefsiri bâbında Eflatun ve Aristo'nun aynı görüşte olduğuna inanır. Farabî şöyle der:

Aristo çocuğun idrak gücünün bilkuvve (potansiyel) durumda olduğuna ve duyuların onun idrak âletleri olduğuna inanır. Duyular cüziyatı idrak ederler ve külliyyat, cüziyattan hâsıl olur. Bu külliyyatın husulü, kasıtlı olarak gerçekleşirse tecrübe adı verilir. Eğer kasta dayanmazsa marifetlerin başı (evâilu'l-maarif) veya burhanların temeli (mebâdiu'l-burhan) diye adlandırılır. Marifetin çoğu kasıt ve teveccüh olmadan hâsıl olduklarından, bazıları bilgilerin bu grubunun ezeli, yani sonradan edinilmeyen, fitrî manasında olduğunu zannetmişlerdir. Oysa böyle değildir.

Aristo'nun dediğine göre, insan daha fazla tecrübe edindiği vakit, nefsi, aklı açıdan daha kâmilidir. Eğer bir şeyin marifetini irade ederse, aslında o

⁶⁷ Davudî, Alimurad; *Akl der Hikmet-i Meşşâ*; s. 254 ve 255.



şeyi geçmiş marifetlerine katmaya çalışmaktadır. Mesela bir şeyin canlı mı yoksa ölü mü olduğunu bilmek istediğinde, aslında onu, daha önce tanımış olduğu canlı ve ölü kavramlarına katmaya çalışmaktadır. Bu gerçekte Eflatun'un, marifeti tezekkür kabul eden görüşüdür.⁶⁸

Açıktır görüldüğü üzere Farabî bu noktada Aristo'nun görüşünü kabul etmiştir. Geçmiş satırlarda hissetme ve muhayyile kuvvelerinin, idrak ettiklerini mâkûlâtâ çevirmede nasıl bir rol oynadıklarını gördük. Bu şekilde Farabî'nin görüşleri Aristo'nun üslubunun rengindedir. Ancak Farabî, ezeli felsefe (hikmet-i halide) teorisine inandığı için, bu iki filozofun aynı görüşte oldukları üzerinde ısrarla durmuştur.

Aklî marifetin husulünde hissetme ve muhayyile kuvvelerinin rolüne de değinerek, marifet konusunun başında zikredilen üç unsurun hepsini anlatmış olduk. Düşünme kuvvesinin, nasıl nefsin kuvvelerinin yardımıyla faal aklın feyzini kabul ettiğini ve mâkûlât-ı evveliyeye vesilesiyle, iradî fiillerin gölgesinde kendi nihai kemâline doğru ilerlediğini gösterdik.

Marifetin Kısımları

Farabî'ye göre eşyaya ilim bazen düşünme kuvvesiyle, bazen muhayyile kuvvesiyle ve bazen de hissetme kuvvesiyle olur. Bu fark, malumun farkından kaynaklanır.⁶⁹ Bununla beraber marifeti genel anlamıyla hissî, hayalî ve aklî marifet diye sınıflandırmak mümkündür. Ancak hakiki ilim, bütün zamanlarda doğru ve kesin olduğu, yalana dönüşme ihtimali olmadığı için⁷⁰ hakiki marifet, aklî marifetle aynı şeydir. Bu açıdan nefislerin mertebelerinin birbirlerine imtiyazının ölçüsü, düşünme kuvvesinin aktif hale gelmesi, yani aklî marifetin elde edilmesi açısından. Makulât-ı evveliyenin kendisinde şekillenmediği nefisler, ölümsüzlükten nasiplenemezler. Maddî cisimlerinin ortadan kalkmasıyla nefisleri de fani olur. Makulâtı idrake nail olan nefisler ise maddî cisimlerinin yok olmasından sonra sonsuzluk ve bekadan nasiplerini alırlar. Bu tür nefisler de diğer etkenler sebebiyle kendi aralarında tabakalara ayrılırlar.⁷¹

⁶⁸ Cem'i beyni Re'yi'l-Hekîmîn; s. 97-100.

⁶⁹ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 90.

⁷⁰ Fusulu Muntazaa; s. 52.

⁷¹ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 142-145.

Dördüncü Bölüm: **Ahlâk**



Saadet, insanın peşinde olduğu en üstün gayedir. Saadetin güzelliğinin zâtından olması noktası ve bununla ilgili açıklama, insanın kemâli konusunda beyan edildi. Şimdi saadet hakkında var olan muhtelif görüşlerden bahsedeceğiz.

Saadet, genel bir sınıflandırmayla gerçek ve hayalî diye ikiye ayrılabilir. İlim, servet, izzet, hoş vakit geçirmek gibi şeyler, en üstün gaye zannedilirlerse hayalî saadettirler. Gerçek saadet, ulaşıldıktan sonra şahsın önünde, gerçekten başka bir gaye görmemesi ve başka bir şeyin peşine düşmemesidir.⁷²

Fazilet

Her şeyin fazileti, o şeyin zâtının ve fiillerinin iyiliğini ve kemâlini sağlayacak olan yönüdür.⁷³ İnsanın faziletleri, onlar vesilesiyle hayırlar ve iyi fiiller yaptığı nefsanî hallerdir. Bunun karşı noktasında onlar vesilesiyle kötü fiillerin ve şerrin yapıldığı rezil haller vardır.⁷⁴

Fazilet ve saadet arasındaki irtibat, güzel fiiller vasıtasıyla kurulur. Zira insanı saadete ulaştıracak olan şey, güzel fiillerdir ve güzel fiiller, faziletlerden kaynaklanırlar.⁷⁵

⁷² *Risaletu't-Tenbihi alâ Sebilu's-Saadet*; s. 80; *İhsau'l-Ulum*; çev. Hüseyin Hıdivcem, s. 106 ve 107.

⁷³ *Risaletu't-Tenbihi alâ Sebilu's-Saadet*; s. 189.

⁷⁴ *Fusulu Muntazaa*; s. 24.

⁷⁵ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 106.



İlgi çekici olan nokta, fiil ve fazilet veya başka bir deyişle amel ve haller arasındaki iki yönlü irtibattır. Zira iyi ameller iyi hallerden, yani faziletlerden kaynaklandığı gibi faziletler de hayır ve iyi amellerden ortaya çıkarlar.⁷⁶ Şu farkla ki faziletli fiiller, faziletli nefsanî haller ortaya çıkmadan ve insanda güzel huylar görülmeden önce insan ihtiyarının fitrî kuvvesine bağlıdır. Ancak iyi nefsanî haller ortaya çıktıktan sonra insanın yaptığı fiiller, güzel huy sebebiyle ortaya çıkarlar.⁷⁷

Fazilet Türleri

Faziletler iki gruba ayrılabilirler: Hulkî ve nutkî faziletler.

Nutkî faziletler, nefsin nâtık (düşünen) olan parçasıyla irtibatlıdır. Felsefe, zekâ, akıllılık ve anlayış gibi.

Hulkî faziletler istemeyle alakalı olan parçayla irtibatlıdır. İffet, cesaret, cömertlik ve adalet gibi.⁷⁸

Farabî başka bir yerde bu sınıflandırmayı genişletmiş ve şöyle demiştir: Elde edilmesi ümmetler ve kişiler için dünya ve âhiret saadetini sağlayan şey dört türdür: Nazarî, fikrî, ahlâkî ve ameli.

Nazarî faziletler, nihaî amacı varlıkları insanın yanında makul kılmak ve varlıklarına yakîn etmek olan ilimlerdir. Bu ilimlerin bir bölümü, insanın dünyaya gelmesiyle birlikte hâsıl olur. Bazıları düşünme ve araştırma yoluyla elde edilir; eğitim ve öğretim gerektirir.⁷⁹ Her halükârda nazarî bilgiler, sabit ve değişmez hususlara taalluk etme özelliği açısından müşterektirler. Öyleyse insan, değişken ve değiştirilebilir hususlar hakkında marifet sahibi olmak istediğinde natıka (düşünme) kuvvesindeki bir kuvveden faydalanır. Bu kuvveye de fikrî kuvve denir. Bununla beraber nazarî düşünme kuvvesi, düşünme kuvvesinin sabit hususları tanımayla uğraşan bölümüdür ve fikrî düşünme kuvvesi de iradî mâkûlâtın değişken taraflarını tanımaya çalışan bölümüdür. (İradî mâkûlâtın kasıt, tahakkuk etmeleri insanın iradesine bağlı olan hususlardır.) Zira iradî

⁷⁶ *Fusulu Muntazaa*; s. 30.

⁷⁷ *Risaletu't-Tenbihi alâ Sebilu's-Saadet*; s. 193.

⁷⁸ *Fusulu Muntazaa*; s. 30.

⁷⁹ *Tahsilu's-Saadet*; s. 49.

mâkûlât, muhtelif zaman ve mekân şartlarında farklı gazez ve ahvale sahiptirler. Bu yüzden cesaret, iffet ve benzeri iradî mâkûlâtı oluşturabilmek için, nazarî ilme ilaveten, zaman ve mekândaki değişimi algılayabilecek başka bir kuvve daha lazımdır. Bu kuvve, fikrî kuvvedir.⁸⁰

İnsan iradî mâkûlâtı birini oluşturmak istediğinde, hedefine ulaşmak için en uygun ve en güzel yolu bulmaya çalışır. Bu amel fikrî kuvve vesilesiyle gerçekleşir. Eğer fikrî kuvvenin tanımakla yükümlü olduğu gaye, faziletli bir gaye olursa fikrî fazilet ortaya çıkar. Eğer bu gaye şer üzere olursa fikrî fazilet ortaya çıkmaz.⁸¹

Fikrî fazilet iki kısımdır: 1) Medenî fikrî fazilet. 2) Menzili fikrî fazilet.

Medenî fikrî fazilet, fazıl bir gayeye ulaşmak için en faydalı ve en güzel yolu tespit etme gücüdür. Bir veya birçok ümmet ya da bir şehir halkı arasında müşterek olabilir. Elbette böyle bir gaye, kısa bir zaman zarfında değişebilir veya uzun bir müddet aynı kalabilir.

Menzili fikrî fazilet, bir şehirdeki bir taifenin veya bir ev halkının nezdinde faziletli olan bir gayeye ulaşmak için en faydalı ve en güzel yolu teşhis edebilme gücüdür. Bu tür gayelerin değişme hızı farklıdır.⁸²

Fikrî fazilet, şahsın kendisinin dışında bir kişi için kullanıldığında, yani faziletli olan gayeye ulaşma yolu başkasına tanıtıldığında meşverete dayalı fikrî fazilet diye adlandırılır.⁸³

Fikrî fazilet, zanaatla ilgili bir gayeye ulaşma yolunu teşhis hususunda kullanılırsa zanaatlar miktarınca fikrî faziletten söz edilebilir.⁸⁴ Nazarî ve fikrî faziletin her ikisi de nefs-i nâtuğun bir cüzüdür.

Ahlâkî ve amelî diye adlandırılan diğer iki fazilet türü, nefsin istemeyle alakalı cüzüne bağlıdır. Ahlâkî fazilet, nefsin şehvet, haz, ferahlık, öfke, korku, şevk, gayret ve rahmet gibi göstergeleriyle irtibatlıdır. Amelî fazilet ise oturmak, kalkmak, bakmak ve duymak gibi bedensel fiillerle

⁸⁰ *Tahsilü's-Saadet*; s. 68.

⁸¹ A.g.e., s. 69-70.

⁸² A.g.e., s. 69-70.

⁸³ A.g.e., s. 70.

⁸⁴ A.g.e., s. 70.



irtibatlıdır. Fikrî fazilete sahip olan kimse, kendi teşhisine uygun ameli yapma eğiliminde olmazsa, onda ahlâkî ve ameli fazilet ortaya çıkmaz. Bu yüzden şöyle demek gerekir: Her ferdin ahlâkî ve ameli fazileti, onun fikrî faziletine tâbidir. Yani kişi faziletli gayeleri ve bunlara ulaşma yollarını teşhis edebilme gücüne sahip olduğu oranda ahlâkî ve ameli faziletleri elde etme imkânına da sahiptir. Yani ümmetlerin kalıcı maslahatlarını teşhis edebilme gücüne sahip olan kimse, bir ümmetin veya bir şehrin geçici maslahatlarını tanıyan kimseden ahlâkî ve ameli açıdan da daha üstündür.⁸⁵

Ahlâkî ve ameli faziletler fikrî faziletler vasıtasıyla nazarî faziletlere de tâbi olurlar. Zira fikrî fazilet, nazarî faziletin bulduğu değişken mâkûlattan kaynaklanan şeyleri teşhis etmekle yükümlüdür. Bu yüzden fikrî fazilet, nazarî fazilete tâbi ve onun etkisi altındadır. Ahlâkî ve ameli faziletler de ona tâbi olduklarından, bu faziletler de nazarî fazilete tâbi olacaktır.

Fitrî Faziletler

Nazarî, fikrî, ahlâkî ve ameli faziletler arasındaki irtibatla ilgili beyan edilenler, iki şekilde tasvir edilebilir: Yakınlık ve ardışıklık. Eğer irtibatın niteliği ardışıklık şeklinde tasvir edilecek olursa netice şöyle olacaktır: Nazarî kuvve, ahlâkî fazileti kendi yanında makul kılar. Fikrî kuvve vesilesiyle ona ulaşmayı da makul kılar. Bu, henüz kişide ahlâkî fazilet tahakkuk etmemişken olur. Bu hususlar üzerinde taakkul ettikten sonra ahlâkî fazileti tahakkuk ettirmeye yönelir ve onu ortaya çıkarır. Ardışık irtibat varsayımında nazarî ve fikrî fazilet, ahlâkî fazilete dayanarak tahakkuk ederler. Bu sebeple şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Kişide ahlâkî bir fazilet olmadığında hayır ve iyilik yoktur. İyilik olmadığında ise ahlâkî fazilete eğilim gösteremez. Böyle bir eğilim olmadan onu taakkul etmez ve ona ulaşma yollarını aramaz.

Bununla beraber fikrî faziletin tek başına tahakkuk etmesi ve varlığının ahlâkî faziletin önüne geçmesi varsayımı, ahlâkî faziletin tahakkuk etmemesini gerektirir. Şimdi faziletlerin irtibatının niteliğini yakınlık şeklinde tasvir edecek olursak, yani bu faziletler sürekli olarak birlikte

⁸⁵ Tahsilu's-Saadet, s. 71 ve 72.

vardırlar dersek, bu varsayım da bir sorun baş gösterir. Zikredilen faziletler eş zamanlı olarak tahakkuk ederlerse, nazari kuvvenin ahlaki faziletleri taakkul ettiği bir sıralamanın anlamı kalmayacaktır. Zira bu hususların birbirlerine yakın olmaları, daha önce onu taakkul ettiği anlamındadır. Eğer böyle olursa bir zamanlar ondan ayrı var olduğu, yani bir zamanlar nazari kuvvenin, ahlaki faziletten soyut olduğu, bu sayede onu taakkul ettiği anlaşılır. Bu da yakınlık varsayımıyla çelişir. Diğer bir deyişle yakınlık varsayımı, yakınlığın olmamasını gerektirir.

Bu sorunu halletmek için Farabi, insanda tabii bir faziletin var olduğunu kabul etmiştir. Bu faziletin tabii olmasından kasıt, onun irade dışı olmasıdır. Böyle bir fazilet, fitri olarak her insanın yapısında vardır. Aslanın cesareti ve tilkinin kurnazlığı gibi. Bu fazilet vasıtasıyla her insan kendi nefsinde, özel bir faziletle irtibatlı fiillere doğru hareket etme yeteneğine sahiptir. Öyle ki onun için bu fiillere doğru hareket etmek, bu fiillerin zıddına doğru hareket etmekten çok daha kolaydır. Dış bir etken sebebiyle bu fiillerin zıddını yapmaya mecbur kalmadığı sürece durum böyledir.⁸⁶

En Üstün Fazilet

En üstün fazilet, insanın ona uygun fiiller yapmak istediğinde, diğer bütün faziletlere uygun amelleri de yapmasını gerektiren fazilettir. Burada kastedilen, şahsın ahlaki fazileti, onu kendi fikri faziletine uygun amel etmeye zorladığında, amelini tamamlayabilmesi, ümmetin tamamında var olan bütün faziletleri kullanmasını gerektiriyorsa, böyle bir fazilet, diğer bütün faziletlerden daha üstündür. Bu şekilde bir faziletin kapsamı, şehirden, evden veya askeriye gibi toplumun bir bölümünden faydalanma açısından daha fazla olursa, o fazilet, kapsamı daha az olan diğerlerinden daha üstün olacaktır.⁸⁷

En üstün fazilete sahip olabilecek kişi, bütün faziletler için tam kabiliyete ve hazırlığa sahip olmalıdır. Eğer böyle bir kimse alışkanlık sebebiyle o faziletlerin hepsini kendisinde aktif hale getirirse, insandan daha üstün bir rütbe çıkar. Böyle bir kimseye “ilallahî (felsefede üstün insan tabirine

⁸⁶ A.g.e., s. 75-76.

⁸⁷ A.g.e., s. 72 ve 73.



karşılık gelebilir)” denir. Bu kavramın tam karşısında “seb’î (vahşi)” mertebesi vardır. Bu mertebedeki insan her türlü şerri yapmaya hazırdır ve bu şerhlerin hepsini kendisinde aktif hale getirmiştir. İllallahî vatandaş sayılmaz, hakiki meliktir ve bütün medeniyetlerin idaresi onun üzerinedir. Seb’î ise toplumdan kovulur.⁸⁸

Saadet Yolu

Saadete ulaşmak için faziletlere sahip olmak gerekir. Yani insanın amelini ve marifetini, saadetli olacağı şekle sokacak nefsanî haller elde edilmelidir. Bu nefsanî haller güzel ahlâk ve zihin kuvvesi adlarını taşır. Güzel ahlâk ve zihin kuvvesi kavramlarını tanıyabilmek için, insanın övülen ve yerilen ahvalinin üç türlü olduğunu bilmeliyiz:

1. Oturmak, kalkmak, bakmak, duymak gibi insanın yapmak için bedenindeki uzuvları kullanmasını gerektiren bütün fiiller.
2. Şehvet, haz, ferahlık ve öfke gibi nefse bağı haller.
3. Zihin yoluyla ayırt etme. Bu, marifetle irtibatlıdır.

İnsan yaşamı boyunca bu üç husustan ayrı değildir. İnsanın fiilleri çirkin olduğunda yerilir; güzel olduğunda ise övülür. Nefsinden kaynaklanan halleri de liyakatsiz olursa yerilir; liyakatlı olursa övülür. İnsanın temyiz ve teşhis etmesi de eğer zayıf olursa yerilir; iyi olursa övgüye mazhar olur.⁸⁹

İnsanın fiillerinin ve nefsanî özelliklerinin, güzel adını alarak övülmesini sağlayan nefsanî haller, güzel ahlâktır. İnsanın marifetini iyi kılan ve gerçekte uyumlu hale getiren nefsanî haller ise zihin kuvvesi diye adlandırılır.

Saadete ulaşma yolu, insanın bütün hallerinin övülebilmesi için güzel huy ve zihin kuvvesi ortaya çıkarabilmesindedir. Ancak bu nefsanî halleri edinme yöntemini beyan etmeden önce şu soruya cevap vermek gerekir: Acaba ahlâkı ve nefsanî halleri değiştirebilmek mümkün müdür, yoksa herkes doğduğu zamanki ahlâkı ve seciyesi üzere mi kalmaktadır?

⁸⁸ Fusulu Muntazaa; s. 33.

⁸⁹ Risaletu’t-Tenbihi alâ Sebilu’s-Saadet; s. 181.

Ahlâkı Değiştirme İmkânı

Farabî ahlâkın değiştirilebileceğine inanır. Ona göre ahlâk, güzel ve çirkin olmak üzere sonradan edinilir. İnsan bir huy edinmediği sürece, özel bir huyu edinmek için uğraşabilir. Eğer bir huyu edinirse de, iradesiyle onu değiştirmeyi başarabilir.⁹⁰ Farabî bu inanca o kadar sağlam bir şekilde bağlıdır ki Eflatun'un ve Aristo'nun düşüncelerini şerh eden bazılarına muhalefet üzerinde ayak diremekte ve onların, iki filozofun ahlâkın değişebilme imkânı üzerindeki ihtilaflarına dair söylediklerini yanlış kabul etmektedir.

Farabî, Eflatun ve Aristo'nun, ahlâkın değişebileceğine dair görüşlerinin aynı olduğuna inanmaktadır. İki filozofun sözlerinin zahirine bakanların, bu sözler arasında ihtilaf olduğunu zannetmelerine sebep olan şey ise şudur: Aristo *Nikomakhos'a Etik* kitabında mutlak olarak ahlâkın değişebileceğini söylemektedir. Oysa Eflatun, siyasetle ilgili konularda, bazı huyların çok zor değişebileceğini söylemektedir. Farabî şöyle demiştir:

Bu iki söz birbiriyle çelişmemektedir. Aristo'nun mutlak şekilde ahlâkın değişebilmesinin mümkün olduğuna inanması, bazı huyların değişmesinin çok zor olduğundan gaflet etmesi anlamında değildir. Eflatun'un da bazı huyların çok zor değişebileceğine inanması, onların değişemeyeceğini düşündüğü anlamına gelmez.⁹¹

Ahlâkı Değiştirme Yöntemi

Farabî, tıpkı Aristo gibi, huylara uygun fiillerin uzun süreli ve devamlı tekrar edilmesinin, insan nefsinde o huyun ortaya çıkmasını ve yerleşmesini sağlayacağına inanmaktadır. Öyleyse kişinin mükerrer olarak yaptığı fiiller, faziletlere uygun olurlarsa faziletin ortaya çıkmasına sebep olurlar. O fiiller rezil (kötü) olursa, tekrarlanmaları sonucu kötü sıfatlar pekişecektirler.⁹² Elbette insanda yerleşik hale gelen fazilet veya rezalet hallerin değişme imkânları aynı değildir. Bazıları (yerleşik huya) zıt olan fiillerin tekrarıyla ve alışkanlığın ortaya çıkmasıyla yok olurlar. Bazıları sadece zayıflarlar. Elbette bazıları da yok olmaz veya zayıflamaz.

⁹⁰ A.g.e., s. 190 ve 191.

⁹¹ *Cem'i beyni Re'yi'l-Hekimîn*; s. 95-97.

⁹² *Fusulu Muntazaa*; s. 30.



Ancak sabırla ve nefse hâkim olunarak bu hallerle irtibatlı fiilleri yapmaktan kaçınılabılır.⁹³

Her şekilde, Farabî'nin bir huyu diğer bir huyla değiştirmek için önerdiği yöntem, şu merhalelere sahiptir: Önce kişi, hangi huylara sahip olduğunu teşhis etmelidir. Bu teşhise ulaşmak için, kolaylıkla kendisinden sudur eden ve yapmaktan hoşlandığı fiillerin nasıl fiiller olduğuna bakmalıdır. Acaba güzel fiiller midir, çirkin fiiller midir? Eğer güzel fiiller iseler, güzel fiilleri ortaya çıkaran nefsanî halleri muhafaza etmeye çalışmalıdır. Ancak kişiden kolaylıkla sadır olan fiiller, kötü ahlâkla uyumlu olursa, yani fiilleri güzel olmazsa, huyunu değiştirmeye çalışmalıdır.⁹⁴

Bununla beraber ahlâkî değiştirmeye ve ıslah etmeye doğru hareket edebilmek için gerekli olan mukaddimelerden biri, güzel fiilleri tanımaktır.

Güzel Fiil ve İyilikte Orta Teorisi

Hangi fiiller güzeldir ve tekrarlanmaları güzel huyun ortaya çıkmasına sebep olur? Farabî bu soruya cevabında, Aristo'yu izleyerek iyilikte orta teorisinden bahseder. Güzel fiilin, orta yollu fiil olduğunu söyler.⁹⁵

Hayır veya güzel fiil, iki tarafı da şer olanın ortasıdır. Bahsi geçen şer taraflardan biri ifrat, diğeri de tefrittir. Fazilet de aynı şekildedir. İkisi de kötü olan hallerin ortasıdır. Biri aşırılık, diğeri noksanlık yönüyle kötüdür.⁹⁶

Diğer soru şudur: Acaba fiillerin ve ahlâkın orta haddi, sabit ve mutlak miktarlar mıdır? Yani bütün kişilere ve hallere karşı aynı mıdır? Farabî cevabında, önce dengeli (mutedil) ve orta (mutavassıt) ıstılahlarının iki türlü kullanımı olduğunu açıklıyor: Biri özü itibariyle ortadır ve diğeri başka bir şeye kıyasla ortadır.

Özü itibariyle orta, 2 ve 10 arasındaki 6 sayısı gibidir. Bu tür, kesin ortadır. Az veya çok olmaz, belli bir zamana veya özel bir şahsa mahsus

⁹³ *Fusulu Muntazaa*, s. 33 ve 34.

⁹⁴ *Risaletu't-Tenbihi alâ Sebilu's-Saadet*; s. 204 ve 205.

⁹⁵ A.g.e., s. 194.

⁹⁶ *Fusulu Muntazaa*; s. 36.

değildir. Ancak başka bir şeye kıyasla orta olan (izafî mutavassıt), muhtelif vakitlerde ve şartlarda farklıdır. Mesela mutedil bir yemek, çocuğa veya yetişkine göre fark eder. Ahlâk ve fiillerde söylenen mutavassıt, ikinci anlamıyla ortadır. Ortanın bu anlamında, failin fiilleri ve ahlâkı, fiil ve fiilin yapıldığı zaman, mekân ve diğer faktörlerle ölçülmelidir ki orta fiil ve orta huy elde edilebilsin. Yani fiillerin ölçülmesinde hangi fiillerin kişinin veya şehrin saadetini temin edeceğini dikkate almak gerekir.⁹⁷

İnsanın saadetinin göreceli olmadığına ve bedeninin sıhhatinin de göreceli olmadığına dikkat edilirse, güzel fiilin teşhisinin toplumun yargılarına bırakılması, ahlâkın göreceliliğine inanç olarak kabul edilemez. Aksine şöyle söylemek gerekir: Toplumun yargısı, bizi güzel fiili ve orta yolu tanımaya yönlendiren bir göstergedir; ama hiçbir şekilde orta yolu ölçmenin kesin ölçüsü olamaz. Bu iddianın şahidi, saadet, güzel fiil, güzel huy gibi hususlarda muhtelif şehirlerin ahalipleri arasındaki farktır. Farabî'ye göre bu şehirlerin hepsinin bu hususlardaki telakkisi sahih değildir. Sadece Medine-i Fâzıla'nın (erdemli şehrin) ehlinin yargıları hakikatle uyumlu, insanın gerçek saadetini ve bu saadete ulaşma yollarını gösterir niteliktedir.

Hülasa şimdiye kadar söylediklerimiz şunlardır: Saadetin hâsıl olması güzel fiilin yapılmasına, güzel fiilin yapılması onun tanınmasına ve güzel fiilin tanınması da saadetin tanınmasına bağlıdır. Bununla beraber Farabî'ye göre her fiilin ve her huyun orta haddi, sabit ve gerçek bir ölçüyle, yani saadetle ölçülür. Aynı zamanda insanların imtiyazlarının ve şartlarının birbirlerinden farklı olması da, her kişi için orta haddin tayininde dikkate alınmalıdır.

Güzel Ahlâkla Ahlâklanmanın Amelî Yöntemi

Kötü ahlâk sahibi, kendi ahlâkının niteliğine vâkıf olduktan, kötü huylara sahip olduğunu anladıktan sonra, orta hadde göre aşırı mı yoksa noksan mı olduğunu anlamak için huylarının niteliğine bakar. Her halükârda bir müddet kendisini, o fiilin zıddını yapmaya zorlar. Eğer huyu noksan olan taraftaysa, kendisini aşırısını yapmaya zorlar. Tam tersi, huyu aşırı

⁹⁷ Fusulu Muntazaa; s. 47.



olan taraftaysa noksan olan yönde fiiller yapmaya devam eder. Bir müddet sonra fiillerinde ve huylarında orta yolu tutturmak kendisine kolay gelirse güzel huyu edinmiş demektir. Ancak fiilleri eskiden olduğu gibiyse, orta hadde gelene dek fiilin zıddını yapmaya devam etmelidir. Eğer çirkin huyu, diğer tarafa yöneldiyse geçmiş huyuna uygun fiilleri yapmalıdır ki gitgide dengeye ulaşabilsin. Kişi dengeye ulaştığını, artık fiilleri aşırı veya noksan yönde yapması aynı kolaylıkta olduğunda anlar.⁹⁸

Haz ve Elem

Fiili ve güzel huyu tanıma üslubunu tanıdığımıza göre şimdi güzel huya eğilimin nasıl kolaylaştırılacağından bahsetmemiz gerekir. Diğer bir deyişle insanın kötü fiillere eğiliminin kaynağını bilmeliyiz. Böylece buna karşı koymak mümkün olabilir ve güzel fiillere ve ahlâka doğru hareket etme motivasyonu oluşur. Kötü fiillere eğilim göstermenin sebebi, bunun peşinden gelen hazdır. Nitekim iyi fiilin zorluğu da arkasında olan eziyetten kaynaklanmaktadır.⁹⁹ Bununla beraber hazzı ve elemi tanıma, güzel ahlâkın peşinde olanlara yardım eder. Böylece kendisini kötü fiile teşvik eden şeyleri baskı altına alabilir veya dengeleyebilir. İyi huy ve fiil motivasyonlarını da kendisinde ortaya çıkarabilir. Orta haddi bulma veya kötü fiilden hâsıl olan hazları terk etme gücünü kendisinde bulan kimse, güzel ahlâka yakınlaşmıştır.¹⁰⁰

İnsanın nefsi de, bedeni de bazı şeyleri haz veya eziyet verici bulurlar. Nefse ve bedene uyum sağlayan şeyler haz verirler ve bu ikisine aykırı olan şeyler eziyet ederler. Haz veren ve eziyet eden şeyler iki türdür: Zâtî ve arızî. Zâtî haz, muvafık olan şeyi bulmak ve arızî haz, muhalif olan şeyi kaybetmektir. Bu şekilde muhalif şeyin vicdanı zâtî olarak eziyet edicidir ve muvafık şeyin yokluğu da arızî olarak...¹⁰¹

Hazlar iki grupturlar: Bazıları mahsustur (hissedilen, algılanan), bazıları mefhumdur (kavranan). Hissedilen hazlar zahirî duyular yoluyla algılanırlar. Mefhum hazlara ise idarecilik ve ilim örnek verilebilir.

⁹⁸ *Risaletu't-Tenbihi alâ Sebilu's-Saadet*; s. 204-208.

⁹⁹ A.g.e., s. 211.

¹⁰⁰ *Fusulu Muntazaa*; s. 30-32.

¹⁰¹ A.g.e., s. 56.

İnsan genellikle hissedilen hazların peşindedir. Bu tür hazların hayatın gayesi ve yaşamın kemâli olduğunu zanneder. Bunların hayatın gayesi sanılmasının nedeni, maddî hazların şahsî yaşamda veya âlemde zarurî ihtiyaçları karşılıyor olmasıdır. Mesela yemek, şahsî bir ihtiyacı karşılayan hazlardandır, üreme de âlemde bir ihtiyaca cevap verir.

Hissedilen hazların, insanın onlara eğilimini artıran iki özelliği vardır. İlki daha iyi ve daha fazla idrak edilebilmeleridir. İkincisi onlara ulaşmak daha kolaydır. Bu iki özellik, insanı birçok hayırlardan alıkoyar ve saadete ulaştıran şeylerden uzaklaştırır. Zira güzel bir fiilin yapılması, hissedilen bir hazzın kaybedilmesine sebep olduğunda, onu terk etme meylî ortaya çıkmaktadır.¹⁰²

Mahsus ve mefhum hazlar ve elemeler, bazen çabuk ulaşırlar, bazen geç. Çabuk gelen bir hazzın, geç gelecek bir elemi ortaya çıkarması için her fiilden hâsıl olan hazzı ve sıkıntıyı, erken veya geç olması açısından ölçmek gerekir. Çirkin fiilin sıkıntısının uzun müddette ortaya çıkacak olması, çabuk elde edilecek olan hazzı meylî önleyecektir. Güzel fiilin geç gelecek olan hazzı, onun sıkıntısına tahammül etmeyi kolaylaştıracaktır. Bu şekilde çirkin fiilin motivasyonunun önüne geçilecek ve güzel fiilin motivasyonu kuvvetlenip kolaylaşacaktır.

¹⁰² A.g.e., s. 31 ve 32.



Beşinci Bölüm: Toplum

Toplumsal Yaşamın Kaynağı

İnsanın yaratılışı öyle bir şekildedir ki, varlıksal kemâllerine ulaşabilmesi, bazı mukaddimleri gerektirmektedir. Bu mukaddimleri temin etmek ise kişinin kendi başına üstesinden gelebileceği bir şey değildir. Bu ihtiyacı karşılamak için insan toplulukları kurulur. Toplumda bütün kişiler, kemâle ulaşma yolunda diğerlerinden yardım alır. Doğal ihtiyaçlarını ve yaşam gerekliliklerini temin etmesinin yanı sıra, kemâle ulaşması için gerekli olan şeylere ulaşır.¹⁰³ İnsanın zarurî olan yaşam ve kemâl ihtiyaçlarının hepsini temin edebildiği en küçük cemaat, şehirdir. Şehri aile ve mahalleden farklı kılan, aile ve mahallenin diğer aile ve mahallelere ihtiyaç duymayan topluluklar olmamalarıdır. Şehir kendi içerisinde, kemâle doğru ilerleyen insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayan bir topluluktur.

Diğer taraftan ümmetler de, şehirden daha geniş kapsamlı cemaatlerdir. Zira her ümmetin içerisinde, diğer topluluklara ihtiyaç duymadan kendi üyelerinin yaşam ve kemâl gereklerini temin edebilecek daha küçük topluluklar vardır. Öyleyse şehir, en küçük kâmil cemaattir ve bu ıstılahta bir topluluğun kâmil olması, insanın yaşamı ve kemâli için gerekli olanları bağımsız olarak temin edebilme gücüdür.

Toplum Türleri

Toplumlar genel bir sınıflandırmada kâmil ve kâmil olmayan diye ikiye ayrılırlar. Kâmil toplum, daha önce söylendiği gibi, başka bir topluma

¹⁰³ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 117 ve 118; Tahsilu's-Saadet; s. 61.

başvurmadan, kendi üyelerinin yaşamlarını devam ettirmek ve kemâle ulaşmak için gerekli olan ihtiyaçlarını karşılayabilen toplumdur. Kâmil toplumlar bazen kendi içlerinde diğer bazı kâmil toplumlara da yer verirler. Neticede kâmil toplumlar üç türledürler: Büyük toplum, orta toplum, küçük toplum.

Büyük toplum, yeryüzünün mamur olan bölümlerinde bulunan toplumların tümü anlamındadır.

Orta toplum, bir ümmet topluluğuna denir.

Ümmet üç şeyle tanınır:

1. Irk. Farabî bundan doğal yaratılış diye bahseder.
2. Karakter, yani doğal özellikler.
3. Dil.

Birinci ve ikinci özellikler, yaratılışsaldır ama üçüncü özellik durumsaldır.

Küçük toplum, bir şehrin (medinenin) halkıdır. Şehir, en küçük kâmil toplum türüdür. Aynı ırktan, benzer karakteristik özelliklere sahip ve aynı dili konuşan birden fazla şehrin bir araya gelmesiyle ümmetin oluşması mümkündür. Bu şekilde ümmet, çok sayıda şehri bünyesinde barındırabilir.

Şehirden kasıt, bir topluluğun sükûnet mahalli olan coğrafi bir alan değildir. Aksine o alanda sükûnet eden kimselere şehir (medine) denir.¹⁰⁴ Şehirler (medeniyetler) siyasetinden bahsettiğimizde kastedilen, böyle bir toplumun üyelerinin işlerinin yürütülmesidir.

Kâmil olmayan toplum da sınıflara ayrılır. Köy, mahalle, sokak ve toplumun en küçük topluluğunu oluşturan ev, kâmil olmayan toplum türleridir.

Kâmil toplumun en küçük birimi olan şehrin teşkili, insanın kendi kemâline ulaşmasının zarurî şartıdır. Bu cihetle Farabî onu, insanın kemâlinin ilk mertebesi kabul eder.¹⁰⁵ Efdal olan hayrın ve nihaî kemâlin, şehrsel

¹⁰⁴ *Fusulu Muntazaa*; s. 40.

¹⁰⁵ *Siyasetu'l-Medine*; s. 69.



topluluk vesilesiyle elde edilebileceğine inanır.¹⁰⁶ O, şehrsel vazifelerin yerine getirilmesini, kemâle ulaşma yolu sayar. Öyle ki ona göre şehirde bilinçli veya bilinçsiz olarak toplumsal rolün yerine getirilmesi ve tayin edilen vazifelerin yapılması, toplum fertlerinde kemâlin oluşmasının kaynağıdır.¹⁰⁷

Şehir Türleri

Toplumun kâmil ve noksan diye sınıflandırılmasının ölçüsü, saadettir. Yani kâmil toplumda saadete ulaşma imkânı vardır; ama noksan toplum, saadete ulaşmak için tek başına yeterli değildir. Şehrin türleri de saadet ölçüsü esasına dayanır. Kemâle ve saadete ulaşmak, insanın iradesine ve ihtiyarına bağlıdır. Şehir toplumunda hâsıl olan işbirliği ruhu, gerçek hayra ve saadete ulaşmayı hedefine koyabilir. Kötülükleri de saadet oldukları zannıyla kendi maksadı olarak görebilir. Bu yüzden şehirler (medine) iki türlüdürler: Fâzıla ve fâzıla olmayan. Bu şekilde –kâmil veya noksan- bütün toplumları da seçtikleri hedefe göre fâzıla veya fâzıla olmayan diye ayırmak mümkündür.

Şehirler –türlerinin her birini tanıtırken aydınlanacağı üzere- çoğunlukla saadetten ve insanın varlık gayesinden ne anladıklarına göre şekillenirler. Elbette yaşamın ve devamının gerekliliklerine ulaşmaktan başka bir amaç taşımayan şehirler de vardır.¹⁰⁸ Şehir türlerinin sınıflandırılmasında bir görüşe göre böyle bir şehir, fâzıla ve bir hedefe sahip –kast edilen gerçek olmayan saadet için kurulan şehirlerdir- diğer şehirler arasında sayılmıştır. Başka bir görüşe göre fâzıla olmayan şehir türleri arasındadır. Zira ikinci görüşte ilk ölçü, hedefi olan bir sınıflandırma değildir. Ölçü, gerçek saadetin hedef olması veya olmaması ölçüsüdür. Farabî'nin sınıflandırmasında şehir türlerini, yukarıdaki sıraya uygun olarak tanıttığımız. Medine-i Fâzıla konusunun ayrıntılarını da müstakil bir bölümde işlemek üzere sonraya bırakacağız. Neticede şehirleri tanıtmaya Medine-i Fâzıla'nın zıddı olan şehir türlerini tanıtarak başlayacağız. Bunlar dört türlüdürler: Cahiliye, fâsık, değişken ve sapkın.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 118.

¹⁰⁷ Siyasetu'l-Medine; s. 80-82.

¹⁰⁸ Fusulu Muntazaa; s. 45.

¹⁰⁹ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 131. Farabî Siyasetu'l-Medine'de (s. 87) fâzıl olmayan şehirleri üçe ayırmıştır: Cahiliye, fâsık ve sapkın.

Fâzıla Olmayan Şehirler

1. Cahiliye Şehri

Cahiliye şehrinin ehli, gerçek saadeti tanımazlar, zihinlerinden de geçmez. Saadete yönlendirildiklerinde de onu bulamazlar ve ona inanmazlar. Hayırlardan da sadece hayatın gayesi sandıkları bazı zahirî hayırları tanırlar. Bunlar beden sağlığı, refah, hazzardan istifade etmek, heveslerini temin etme özgürlüğü, saygı görmek ve saygıdeğer biri olmak türünden hayırlardır. Bunlardan her biri, cahiliye şehri ehline göre saadettir. En üstün saadet, bunların hepsinin bir araya toplanmasıdır.¹¹⁰ Cahiliye şehirleri, seçmiş oldukları hedefe uygun olarak muhtelif türlere ayrılırlar.

a) **Zaruriyet Şehri**: Bu şehrin ahalisi, bedenin ihtiyaç duyduğu şeylere ulaşmak için bir araya toplanmışlardır. Hedeflerine yiyeceği, şarabı, giyeceği, meskeni ve eşi koymuşlardır.¹¹¹ Bu hedeflere ulaşma yöntemleri çoktur. Tarım, hayvancılık, avcılık, hırsızlık gibi.

Zaruriyet şehirlerinden bazıları, bu gerekliliklerin elde edilebileceği yöntemlere sahiptirler. Bazılarında ise sadece bir üslup, mesela tarım revaçtadır.¹¹²

Böyle bir toplumda üstünlük ölçüsü, zaruriyetleri elde edebilme becerisidir. Yani bu gereklilikleri elde edebilmek için daha çok ilme ve beceriye sahip olan kimseler, diğerlerinden daha üstündürler. Böyle bir şehrin yönetimi, şehir ahalisini bu hedeflere ulaştıracak en iyi çareleri bulabilecek kişinin uhdesindedir.¹¹³

b) **Biddâle Şehri**¹¹⁴: Biddâle şehri, halkının refaha, servete ulaşmada, zaruriyetleri veya dirhem ve dinarı fazlasıyla toplamada birbirlerine yardım ettikleri şehir türüdür. İhtiyaçlarından fazla servet yığmaya çalışırlar. Refah ve serveti, başka bir hedefe ulaşmak için vesile değil, yaşam gayesi olarak görürler.¹¹⁵

¹¹⁰ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 131.

¹¹¹ A.g.e., s. 132.

¹¹² *Siyasetu'l-Medine*; s. 88.

¹¹³ A.g.e. ; s. 88.

¹¹⁴ *Siyasetu'l-Medine* kitabında (s. 88) "Nizale şehri" diye geçmiştir. Aşağılık anlamındadır.

¹¹⁵ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 132; *Siyasetu'l-Medine*; s. 88.



Bu şehirde de üstünlük ölçüsü, hedefe ulaşma becerisidir. Yani kim daha fazla refah ve servet kazanma zeminini hazırlar ve bu hedefe ulaşma yönünde ilmi ve ameli daha fazla olursa daha üstün sayılır. Bu şehrin başkanı da kendi toplumu için refah ve servet şartlarını sağlama üzerinde daha fazla ilme ve düşünceye sahip olan kimsedir. ¹¹⁶

c) **Hasset (Bedbahtlık) Şehri:** Bu şehrin ahalisi, algılanan ve hayali hazlardan keyif almayı hedef edinmiştir. Bu hazları bedenlerinin zarurî ihtiyaçlarını temin etmek için değil, salt haz peşinde olmak için hedef edinmişlerdir. Böyle bir toplumda en çok zevk peşinde olan, en üstünleridir. ¹¹⁷

d) **Keramet (Yücelik) Şehri:** Bu şehrin ahalisi, halk arasında büyük sayılabilmek, methedilen ve meşhur biri olabilmek, başkalarının sözlü ve fiilî övgülerini alabilmek için birbirlerine yardım ederler. Diğerlerinin yanında büyük olmayı ve nazlarının geçmesini veya onlardan bazılarının, ümmetin diğer bazıları nezdinde böyle olmasını isterler. ¹¹⁸

e) **Tağlibiye (Galibiyet) Şehri:** Bu şehirde halk, diğerlerine üstün olmayı isterken, başkalarının kendilerine üstün olmasını da engellerler. Onların hedefi de diğerlerine üstün olmakla hâsıl olan hazlara ulaşmaktır. ¹¹⁹ Bu şehrin halkı, diğer şehirlerin halklarına galebe çalmayı istemelerinden başka, kendi şehirlerindeki kişilere de galebe çalmak isterler. Ancak birlikte diğer ümmetlere galip gelmeye muvaffak olurlarsa, birbirlerine galip gelmeyi göz ardı ederler. ¹²⁰

Böyle şehirlerde değerli olan galibiyet, aynı değildir. Bazıları nüfus veya kan ile üstünlük sağlama eğilimindedir, bazıları mal-mülkle. Galibiyet sağlama üslupları da bu tür şehirlerde aynı değildir. Bazıları zor kullanırlar, bazıları hileye başvururlar. ¹²¹

Bu şehirde diğer şehirlere galip gelmeyi başarabilecek ve bu yolda daha güçlü düşünceye sahip olabilecek, diğer ümmetlerin kendi şehrine galip gelmesini engelleyebilecek olan kimse, şehrin idaresini üstlenebilir.

¹¹⁶ *Siyasetu'l-Medine*; s. 89.

¹¹⁷ A.g.e., s. 89.

¹¹⁸ *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 132.

¹¹⁹ A.g.e.

¹²⁰ *Siyasetu'l-Medine*; s. 89.

¹²¹ A.g.e.

f) Cemaie (Kollektiflik) Şehri: Bu şehirde halk özgür olmayı ister. Her biri, engellenmeden kendi istedikleri şekilde davranmayı arzu ederler.¹²² Bu şehrin özellikleri arasında şunlar sayılabilir: Kişilerin eşitliği, düşünce ve amelde özgürlük, kişilerin birbirlerine sulta kurmaması, diğer toplumların onlara tasallut etmemesi, idarecilerin halkın isteklerine uyması, kişilerin ırk, düşünce ve yaşam hedefi açısından çeşitliliği, göç kabul edilmesi.¹²³

Cemaie ve tağlibiye türü şehirler, iki şekilde diğer cahiliye şehirlerinden ayrılabilir: Bu iki tür şehrin belirgin yönünün, tağlibiye şehrinde hedefin galibiyet ve öne geçmek olduğunu, diğer hedeflere ulaşmak için vasıta olmadığını; cemaie şehrinde de hedefin özgürlük ve her türlü sultadan arınmak olduğunu ve özgürlüğün başka hedeflere ulaşma vesilesi olmadığını kabul edersek, bu iki şehir türünü diğer cahiliye şehirlerinden ayıran nokta, hedef olacaktır. Ancak bu iki şehirde galibiyeti ve özgürlüğü, diğer şehirler için sayılan hedeflere ulaşma amaçlı bir yöntem kabul edersek zaruriyet, biddâle, hasset ve keramet şehirlerini tağlibiye ve cemaie türleri şeklinde sınıflandırabiliriz.

Elbette Farabî'nin ibarelerinde, cemaie şehrinde diğer bütün şehirlerin dikkate aldığı hedeflerin mevcut olduğu geçer. Bu yüzden cemaie şehrinin belirgin yönünün sadece yöntem olduğu söylenemez. Aynı şekilde tağlibiye şehriyle ilgili Farabî'nin beyanlarında iki tür tabire rastlanmaktadır. Bazen tağlibiye şehrinin ahalisinin asıl hedefinin galibiyet olduğunu, bazen galibiyetten kastın, hayatın zaruretlerini karşılamak veya hazlar ve diğer hususlar olduğunu söylemektedir.

Her halükârda bundan sonra da değineceğimiz üzere önem taşıyan nokta, Farabî'nin toplumları sınıflandırırken, şehirlerin hedefini dikkate almasıdır. Bu hedefler rehberlerin ve onların programlarının belirlenmesinde, hatta her birinin hâkimiyetlerinin nüfuzu ve devamı üzerinde etkilidir. Doğal olarak –daha sonra işleyeceğimiz üzere– eğitim üzerinde de şaşırtıcı etkiler bırakmaktadır.

¹²² *Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; s. 132.

¹²³ *Siyasetu'l-Medine*; s. 99 ve 100.



2. Fâsık Şehir

Bu şehre fâsık diye adlandırılmasının sebebi, fâsık bir insan gibi amel etmesidir. Dinî inançları olan inançlı bir insan, dinî vazifelerini yerine getirmezse fâsık diye adlandırılır. Saadeti, Allah'ı ve melekleri tanımasına rağmen amelde bunları bilmiyormuş gibi davranan bir toplum, fâsıktır. Fâsık şehir halkı saadeti tanımıştır; ama cahiliye şehri halkı gibi davranır. Hedeflerini de onlar gibi yücelik, galibiyet vb. şeklinde belirlemiştir. Öyleyse bu şehrin halkı, kemâle ulaşmak için gerekli saadeti ve diğer inançları tanıması açısından Medine-i Fâzıla (erdemli şehir) halkı gibidir. Ancak amel açısından cahiliye şehri halkına benzer. Bu şekilde fâsık şehir için de tıpkı Medine-i Fâzıla gibi, seçtikleri hedefe göre sınıflandırma yapmak mümkündür.¹²⁴

3. Dâlle Şehir

Dâlle şehir ahalisi, Medine-i Fâzıla ahalisinin istediği saadeti ister; ama o saadete ulaşma yolunu kaybetmiştir. Hakiki saadete ulaşmak için Allah'a ve faal akla dair sahih inançlara sahip olmak zarurîdir; ama dâlle şehrinin halkı, bu hususlarda bozuk inançlara sahiptir. Sonunda hakiki saadet olmayan bir yolda ilerlemektedir. Diğer bir deyişle sadece hakiki saadeti tanımalarının onlara bir faydası yoktur. Çünkü onların diğer inançları hatalıdır. Böyle bir şehrin başkanı vahyi anladığını iddia eder ve bunu ispatlamak için hileye başvurur.¹²⁵

4. Mübeddile Şehir

Mübeddile şehrinin halkı, başlangıçta Medine-i Fâzıla'nın düşünce ve fiillerine sahipken, sonradan başka inançlar aralarında yaygınlaşmıştır ve halkın fiilleri değişmiştir. Öyle ki artık onların düşünceleri ve fiilleri, Medine-i Fâzıla halkınıninkiler gibi değildir.¹²⁶

¹²⁴ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 133; Siyasetu'l-Medine; s. 103 ve 104.

¹²⁵ A.g.e.

¹²⁶ A.g.e.

Medine-i Fâzıla (Erdemli Şehir)

Medine-i Fâzıla, hedefi gerçek saadet olan şehirdir. Böyle bir toplumun ahalisi, diğerlerinden daha üstün kemâllere ve hazlara ulaşır. Daha önce söylendiği gibi Medine-i Fâzıla düzeninin, tıpkı tabiat düzeni gibi mertebeleri vardır. Bu mertebeler şehrin başkanı tarafından güzel bir şekilde düzenlenirse, şehirde yaşayanların her biri mertebeler mecmuasındaki konumunu bilirse, o mertebenin gerektirdiği vazifeleri layıkıyla yerine getirirse şehir hedeflerine ulaşır ve o şehrin bireyleri gerçek saadeti bulur. Böyle bir şehrin bireyleri, millet-i fâzıladır (erdemli halktır).

Bu vasıfları taşıyan bir şehir, şahsına münhasır değildir. Ne zaman bir şehir, hakiki saadeti hedefine koysa, Medine-i Fâzıla'nın rehberinin taşıdığı özellikleri taşıyan bir kimseyi idareye getirse ve varlık âlemine denk bir örnek seçerse Medine-i Fâzıla olacaktır.

Medine-i Fâzıla reisleri eğer rehberlik için lazım olan şartları taşırlarsa, farklı zamanlarda ve mekânlarda yaşamış bile olsalar tek bir nefis gibidirler. Zira onlardan her biri, başka şartlar altında olsaydılar, o şartlar altında uygun gördükleri maslahatlarda, bir diğerinin izlemiş olduğu yöntemi kullanırlardı.¹²⁷

Erdemli şehirlerde müşahade edilen müşterek özelliklerle beraber, onlardan her biri aynı nüshanın üzerine yazılmış yazılar gibi kabul edilebilir. Çünkü erdemli şehirler arasında bazı farklar da görülebilir. Örneğin bazı kavimler ve milletler, saadete ulaşmak için zarurî olan bilgileri keşfederken, diğer kavimlerin ve milletlerin geçmediği yollardan geçebilirler. Bazı milletler saadet, faal akıl, varlığın mertebeleri, reis ve kendi vazifeleri gibi hususlarda bilgi sahibi olmak için düşünme kuvvesinden istifade ederler. Bu hususlardan her biri üzerinde aklen tasavvurda bulunurlar. Bazıları da hayali tasavvur yoluyla bu hususlardan her birine ulaşırlar. Bu şekilde tek bir saadete ulaşmak için seçtikleri yol, farklı olur.¹²⁸

Medine-i Fâzıla'nın cüzleri: Medine-i Fâzıla'nın cüzleri beş gruptur:

1. Fuzela. Bunlar toplumun temel hususları hakkında görüş sahibi olan filozoflar ve aydınlardır.

¹²⁷ *Siyasetu'l-Medine*; s. 80 ve 81.

¹²⁸ A.g.e., s. 86.



2. Hatipler, edipler, şairler ve yazarlar.
3. Muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve astrologlar.
4. Mücahitler, yani savaşçılar ve askerler.
5. Üreticiler, yani çiftçiler ve benzerleri.¹²⁹

Medine-i Fâzıla'nın Başkanının Özellikleri: Medine-i Fâzıla'nın başkanı, tedbir ile kendisini ve şehir ahalisini saadete ulaştırmak isteyen kim-sedir. Bu, hükümet sanatının gayesidir. Şehrin başkanı, hakiki saadete ulaşma açısından en kâmil kişi olmalıdır.¹³⁰

Herkes Medine-i Fâzıla'nın başkanı olamaz. İdarecilik için gerekli olan karaktere ve tabiata sahip olmasının yanı sıra iradî melekeye de sahip olmalıdır. O kemâle ulaşmış, akıl ve makulün kendisinde bilfiil hale geldiği, faal akılla cüzi hususları ve mākûlâtı anlayabilecek mertebeye çıkmış, pasif aklının mākûlât vesilesiyle kemâle ulaştığı ve bilfiil akıl olduğu kimsedir. Böyle bir kimse on iki özelliğe sahip olursa Medine-i Fâzıla'nın başkanı olur:

1. Beden uzuvları tam ve salim olmalı, vazifelerini yerine getirebilmelidir. Uzuvlarıyla bir şey yapmak istediğinde, onları rahatça kullanabilmelidir.
2. Anlayışlı olmalıdır. Kendisine söyleneni güzelce anlamalıdır ve söyleyenin kastını olduğu şekliyle algılayabilmelidir.
3. Hafızası kuvvetli olmalıdır. Anladığını, gördüğünü, duyduğunu ve idrak ettiğini ezberlemeli ve unutmamalıdır.
4. Zeki ve akıllı olmalıdır. Bir şeyi gördüğünde veya bir delille bir şeye ulaştığında, delilin işaret ettiğini güzelce idrak edebilmelidir.
5. Güzel sözlü olmalı, anlatmak istediğini beyan gücüne sahip olmalıdır.
6. Eğitimi ve ilim öğrenmeyi sevmeli, kolay kabul etmeli, ilim öğrenmenin zorluğu onu rahatsız etmemeli, ilim öğrenmekten kaynaklanan zorluk onu sıkıntıya sokmamalıdır.

¹²⁹ *Fusulu Muntazaa*; s. 65.

¹³⁰ A.g.e., s. 47.

7. Yiyeceklere, içeceklere ve cinselliğe karşı açgözlü olmamalıdır. Doğal olarak oyunlardan uzak durmalı, bunun verdiği hazzardan hoşlanmamalıdır.

8. Nefsi büyük olmalı ve yüceliği sevmelidir. Tabiatı, bütün aşağılık hususlara karşı büyüklük peşinde olmalıdır. Kendisini en üstün hususlara doğru yukarı çıkarmalıdır.

9. Dirhem, dinar ve diğer dünyalıklar gözünde değersiz olmalıdır.

10. Doğal olarak adaleti sevmeli, adaleti ilke edinmeli ve zulme, zalimlere ve onların dostlarına kin beslemelidir.

11. Kendisine ve yabancıya insaf etmeli, onları insafa davet etmeli, mazluma iyilik vesilesiyle ihsanda bulunmalıdır. Adil olmalı, adalete davet edildiğinde inat etmemeli ve kabul etmeli, zulme ve çirkinliğe davet edildiğinde kabul etmemelidir.

12. Yapılması gerektiğine inandığı şeye karşı sağlam durmalı, cesur, öncü ve korkusuz olmalıdır.¹³¹

Zikredilen sıfatları taşıyan bir insan, reis olur. Eğer Medine-i Fâzıla'ya rehberlik edecek bu sıfatları taşıyan biri olmazsa bir şûra teşkil edilir ve liderliği bu şûra üstlenir. Bu şûranın üyelerinden her biri, bu vasıflardan bazılarına sahiptir.¹³² Eğer başkanının özellikleri tek bir kişideyse liderin adı "Geleneksel padişah"tır.¹³³ Geleneksel padişah şu özelliklere sahip olmalıdır:¹³⁴

1. Filozof olmalıdır.

2. Âlim olmalı, şeriatı, sünnetleri ve önceki reislerin ortaya koydukları yöntemleri korumalı ve de amelen bunları uygulamalıdır.

3. Geçmiştekilerin kanun koymadığı bir şey hakkında güzel çıkarımda bulunabilmeli, onların şeriatına uygun bir kanun koyabilmelidir.

4. Yeni karşılaşılan hususlarda kanun koyma gücüne sahip olmalıdır. Bunu yaparken şehrin salâhını dikkate almalıdır.

¹³¹ Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 127 ve 128.

¹³² Fusulu Muntaza; s. 66.

¹³³ A.g.e., s. 67.

¹³⁴ A.e.; yine bakınız: Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla; s. 129 ve 130.



5. Halkı geçmiş şeriatlere ve kendisinin koyduğu kurallara irşad edebilmelidir.

6. Sağlam bir bedene sahip olmalı, askerî harekâtlara katılabilmeli ve savaş sanatını bilmelidir.

Şehir, geleneksel padişaha sahip olmaktan da mahrum kalırsa, her biri liderlik için gerekli olan vasıflardan birkaç tanesine sahip olan bir şûraya liderliği teslim edebilir. Böyle bir şûranın teşkili de mümkün olmazsa o zaman şehir, helâk olma yolunda ilerleyecektir.

Adalet

Adalet, toplumda halk arasında müşterek şekilde bulunan hayırların korunması ve paylaşılmasıdır. Bu hayırlar selamet, varlıklar, ihtiram ve toplumsal mertebelerdir. Şehir ahalisinin her bir ferdi, bu hayırlardan pay sahibidir. Bu payın ölçüsü, kişisel istihkakıyla orantılıdır. Kişilerin paylarını azaltmak, onlara zulümdür. Kişilerin paylarını artırmak ise topluma zulümdür. Takas sistemlerinin kurulması ve de cezaî kanunların koyulması, adalet ve onun korunması zaruretine dayanır. Adilane sınırları aşan kimseler, işledikleri suça uygun cezalar alırlar. Böylece aykırılıklar önlenir ve toplumda kişilerin hukuku temin edilir.¹³⁵

Farabî'nin görüşüne göre toplumların sınıflandırılmasıyla ilgili şimdiye dek söylenenlerden, bir taraftan onun toplumsal görüşlerinin evrene ve insana bakışına dayandığı, diğer taraftan bunların, eğitim-öğretim görüşlerinin kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Bir sonraki bölümde Farabî'nin eğitimsel görüşlerini beyan ettiğimizde, Medine-i Fâzıla teorisinin tesirini açıkça göreceğiz.

¹³⁵ *Fusulu Muntazaa*; s. 71-73.

Altıncı Bölüm: Eğitim ve Öğretim

Medine-i Fâzıla'nın uyumlu ve adil bir düzeni vardır. Kişilerin mertebeleri ve her birinin vazifeleri belirlidir. Medine-i Fâzıla'nın başkanı, toplumun her bireyinin kendi konumunda bütün toplum bireylerini saadete ulaştıracak vazifesini yerine getirmesi için çaba gösterir. Eğitim ve öğretim bu açıdan Medine-i Fâzıla'nın kurulmasının hizmetindedir. Eğitim ve öğretimin kaderini belirleyen ana etken ise bu şehrin hedefleridir. Medine-i Fâzıla'nın rehberinin istediği düzeni kurması ve iş bölümü de eğitim-öğretimi şaşırtıcı biçimde etkiler.

Medine-i Fâzıla'da kişinin ve toplumun saadeti birbirinden ayrı değildir. İdeal toplum, kişinin saadetini mümkün kılan toplumdur. Saadetli kişi, ideal toplumun üyesidir. Kendi görüşleri ve amelleri, Medine-i Fâzıla'nın hedeflediği görüş ve amellerle aynı olan uzuvdur. Eğitim ve öğretim sistemi, şehrin başkanının hidayeti altında, kişileri Medine-i Fâzıla uzviyetine ve bu şehirdeki rollerini yerine getirmeye hazırlar. Uzuvlarını saadete ulaştıracak görüş ve fiilleri, öğretim ve telkin yoluyla onlara gösterir.

Eğitim ve Öğretim Hedefleri

Buna göre Farabî nezdinde eğitim ve öğretimin hedefleri şöyle beyan edilebilir:

1. Sahih inançların öğretimi ve onlara inancın takviye edilmesi. Örneğin Allah'a inanç, faal akıl, âhiret âlemi gibi konuların ve de saadet ve saadete ulaştıracak fiillerin ve amellerin tanınması.¹³⁶

¹³⁶ Siyasetu'l-Medine; s. 84 ve 85.



2. Medine-i Fâzıla'da vazifenin yerine getirilmesi için gerekli olan maharetlerin öğretimi.

3. Kişilerin sahih inançlara uygun amellere teşviki ve özendirilmeleri.

4. Şehirdeki vazifelerini yerine getirmeleri için kişilerin teşviki ve özendirilmeleri.

Her ferdin saadet tanımı, Medine-i Fâzıla'daki üyeliğinin ilk ölçüsüdür. Çünkü Medine-i Fâzıla'nın saadete ulaşmak için ortaya çıktığını kabul etmezse o şehrin bir üyesi olmaz. Eğer Medine-i Fâzıla'nın bir üyesi olduktan sonra kendi saadetine başka bir şeyde olduğunu düşünürse nevâbit¹³⁷ zümresine dâhil olacaktır. Hatta görünürde Medine-i Fâzıla ahalisine uygun fiil ve amellerde bulunsa bile öyle olacaktır.¹³⁸

Diğer taraftan varlığın ilk kaynağına inanmadan ve ilk reislerin –ki bunlar enbiyadır- hak yolunu faal akılla bulduğuna iman etmeden, kişi gerçek saadete ulaşamaz. Aynı şekilde salt inanç da kimseyi saadetli kılmaz. Bununla beraber öğretime ilaveten inançla uyumlu olan edebin verilmesi de zarurî olur.¹³⁹

Yukarıdaki açıklamalarla Farabî'nin mecmuasındaki eğitim-öğretim hedeflerinden birincisi ve üçüncüsünün konumu aydınlanmaktadır. Ancak ikinci ve dördüncü hedefle ilgili olarak, uzmanlık öğretiminin gerekliliği, bir taraftan toplumda iş ve mesuliyetin taksim edilmesi zaruretinin kaynaklanır, diğer taraftan kökü, kişisel farklılıklara ve her ferdin bir ilmi veya zanaatı öğrenmeye olan özel yatkınlığına dayanır. Medine-i Fâzıla'nın fertlerinden her biri sadece bir zanaatı öğrenirler. Birden fazla işte tecrübe edinmeye ve alıştırma yapmaya üç sebeple izin verilmez: İlki, insanlar bütün işler için aynı yatkınlığa sahip değillerdir; bazıları diğer bazılarından daha fazla kabiliyete sahiptir. İkincisi bir kişi bir konuda uzmanlaştığında daha üstün bir maharete ve kuvvete sahip olur. Üçüncüsü, bazen bir işi yapmak, diğer işlerin yapılmasına engel olur.¹⁴⁰

Son nokta şudur: Toplumsal vazifelerin yapılması, kişinin saadete ulaşmasının şartıdır. Neticede Medine-i Fâzıla'nın bireylerinin saadete

¹³⁷ Farabî, yabancı ot gibi topluma zarar veren kimselere nevâbit demiştir.

¹³⁸ A.g.e., s. 104.

¹³⁹ *Tahsilu's-Saadet*; s. 78.

¹⁴⁰ *Fusulu Muntazaa*; s. 74 ve 75; *Siyasetu'l-Medine*; s. 75-77.

doğru harekete özendirilmesinin mukaddimelerinden biri, toplumsal vazifelerini yapmaya teşvik edilmeleri olacaktır.

Eğitim ve Öğretim Esasları

Eğer Farabî'nin sözlerinden, riayet edildiklerinde onun nezdindeki eğitim-öğretim hedeflerine ulaşmak için münasip olan yöntemlere ve kararlara ulaşmayı istersek aşağıdaki konulara değinebiliriz:

1. Eğitim ve öğretim, toplumdaki fertlerin tek tek hepsini saadetli kılmak içindir.

2. Eğitim ve öğretim birbirinden ayrılmaz. Zira teorik ve pratik bilgilerin öğretimi, Medine-i Fâzıla'nın hedefine bağlı olarak açıklanabilir bir şeydir. Bununla beraber inanç ve yakînle beraber olan amelle sonuçlanmayan bir öğretim faydasızdır. Nitekim sadece amellerin zahirine riayet eden bir grup nevâbit, Medine-i Fâzıla'ya uzviyet şartlarının dışında sayılırlar.

3. Kabiliyet bakımından kişisel farklılıklar ile ilim ve zanaata eğilimin dikkate alınması zarurîdir.

4. Genel öğretim. Genel öğretimden kasıt, Medine-i Fâzıla'nın bütün ahali –her ne kadar saadete ulaşmada aynı olmasalar da- tek bir saadeti istediklerinden, gerçek saadete ulaşmanın zarurî şartı olan düşüncelerin ve inançların herkese öğretilmesidir. Hatta her ne sebeple olursa olsun Medine-i Fâzıla'ya uygun olan inançlardan uzaklaşan kim-seler, muhtelif üsluplarla ikna edilmeli ve tekrar sahih düşünceye geri döndürülmelidirler.¹⁴¹

Eğitim ve Öğretim Üslubunu Farklı Kılan Etkenler

1. Kavimsel ve Kişisel Farklar

Çeşitli kavimler ve muhtelif halk kesimleri, öğrenme becerisi ve gücü açısından aynı değildir. Bu yüzden her birinin öğrenme yöntemi diğerinden farklıdır. Aynı şekilde her kavim, fitrî özellikleri veya alışkanlıkları

¹⁴¹ Siyasetu'l-Medine; s. 104 ve 105.



sonucu, nefis kuvvelerinden bir tanesini kullanmada daha fazla beceri sahibidir. Neticede her kavmin öğretim yöntemi de diğer kavimlerden farklı olur.¹⁴² Her kavmin içinde de güruhların ve kişilerin farklılıkları mülâhaza edilmeli, bu sayede öğretimin faydalı bir şekilde gerçekleşmesi sağlanmalıdır.¹⁴³

2. Konu veya Öğretim Araçları Farkı

Öğretim konularından bazıları, sırf lafız yoluyla öğretilebilir niteliktedir. Bazıları sadece ameli üslupla öğretilebilirler. Elbette bazıları bu iki üsluptan da faydalanabilirler.

Farabî öğretimi, genel bir sınıflandırmayla işitme yoluyla (mesmu') öğretim ve izleme yoluyla (ihtiza') öğretim diye ikiye ayırmaktadır. İşitme yoluyla öğretimde kavramları intikal ettirme vesilesi lafızlardır. İzleme yoluyla öğretim üslubunda izleme ve taklit yoluyla öğrenci, öğretmenin fiillerini müşahade eder ve onu taklit ederek maharet sahibi olur.¹⁴⁴

İşitme yoluyla gerçekleşen öğretimde de bazı mertebelere riayet etmek gerekir. Lafızların alınıp verilmesiyle gerçekleşen sözlü öğretimlerin hepsinde üç merhale gözlemlenebilir: a) Konunun sahih biçimde sunulması ve konuyla ilgili sahih bir tasavvurun oluşturulması. b) Öğretmenin söylediklerinin tasdik edilmesi. c) Öğrenilenlerin ezberlenmesi.

Bu merhalelerin her birinde öğretmen 'inhau't-talim' diye adlandırılan üslupları seçerken, öğretim hedeflerine ulaşmak için en kolay yolu bulmalı ve kullanmalıdır.¹⁴⁵

Tekrar ve Alışkanlık

Kişisel farklılıkları dikkate almak ve öğretim konularının çeşitliliği, tek başına kişilerin kabiliyetlerini aktif hale getirememektedir. Öğretimden sonra tekrar yapılarak münasip alışkanlıkların oluşması yönünde çalışmak gerekir. Tekrar, eşit kabiliyete sahip olan kişilerin ilerleme ve

¹⁴² *Siyasetu'l-Medine*, s. 85.

¹⁴³ A.g.e., s. 104-107.

¹⁴⁴ *Elfāzu'l-Mūsta'mele*; s. 86.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 87.

üstünlük sağlama vesilesidir. Bu vesileden istifadeyle onlardan bazıları daha üstün maharete sahip olur ve gelişirler.¹⁴⁶

Aslında kişilerin birbirlerine göre farklı kabiliyetlere sahip olmaları ve kabiliyetlerinin kuvvetli ya da zayıf olması, hiçbir şekilde üstünlük kaynağı değildir. Zanaatta ve de ahlâkî meselelerde, üstünlük sebebi olan, kabiliyetlerden sahih şekilde istifade etmek, tekrar ve alıştırma yoluyla onları aktif hale getirmek, münasip alışkanlıklar ortaya çıkarmak ve nihayetinde faziletlere uygun fiillerin sadır olmasını sağlayacak övül-müş nefsanî halleri elde etmektir.¹⁴⁷

Ödül ve Ceza

Fiillerden hâsıl olan hazlar ve elemeler, kişileri onları yapmak için harekete geçiren önemli bir role sahiptir. Bu durum, kişileri çirkin fiilleri yapmaktan alıkoymak için, o fiilleri yaparak elde edilen hazza karşı, o hazdan daha fazla olacak bir sıkıntı ortaya çıkarmamıza sebep olur. Bu vesileyle çirkin fiilin yapılmasını engelleyebiliriz.

Yalancı veya zarar verici haz ile cezanın verdiği sıkıntı arasında olması gereken ilişki, çirkin fiil ile verilecek ceza arasında da olmalıdır. Elbette hayırlı fiillerin terk edilmesi de cezalandırılabilir. Bu şekilde ceza sadece kabahatleri önlemek için bir vesile olmaz, hayır yapılmasına da sebep olur.¹⁴⁸

Ceza yönteminin seçilmesinde var olan temellere, yani hazların ve elemelerin fiilleri harekete geçirmedeki rolünü dikkate almak, bizleri hayır üzere olan fiilleri takviye etmek için bir yöntem olarak ödülü seçmeye yönlendirebilir.

¹⁴⁶ Siyasetu'l-Medine; s. 76 ve 77.

¹⁴⁷ Fusulu Muntazaa; s. 31 ve 32.

¹⁴⁸ Risaletu't-Tenbih alâ Sebîlu's-Saadet; s. 218.



Kaynakça

Farabî'nin Eserleri

- Ârâ-u Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*; 6. Baskı, Beyrut, Daru'l-maşnık, 1991.
- Cem'i Beyne Re'yi'l-Hekemeyn*; 2. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Zehra, 1405 hk.
- Elfâzu'l-Müsta'mele*; 2. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Zehra, 1404 hk.
- Endişehâyi Medine-i Fâzıla*; Farsçaya çev. Dr. Seyyid Cafer Seccadî, 2. Baskı, Tahran: Kitabhâne-yi Tahûrî, 1361 hş.
- Fusulu Muntazaa*; 2. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Zehra, 1405 hk.
- Risaletu't-Tenbih alâ Sebili's-Saadet*; Dr. Subhan Halifat araştırması, 1. Baskı, Umman, Ürdün, Külliyyetu'l-edeb, Kısmu'l-Felsefetu'l-Camiatu'l-Urduniye, 1987.
- Siyaset-i Medine*; Farsçaya çev. Seyyid Cafer Seccadî, 2. Baskı, Tahran: Sazman-ı Çap ve İntişarat-ı vezaret-i Ferheng ve İrşad-ı İslamî, 1371.
- Siyasetu'l-Medineti'l-Muleggeb bimâdi'l-Mevcudat*; 1. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Zehra, 1366.
- Tahsilu's-Saadet*; 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Endulus, 1401 hk.
- Tenbihu alâ Sebili's-Saadet, Talikât, Risalitani Felsefitan*; Dr. Cafer Âl-i Yâsin araştırması, 1. Baskı, Tahran: Hikmet, 1371 hş./ 1412 hk.

Diğer Kaynaklar

- Corbin, Hanry; *Tarih-i Felsefe-i İslamî*; Farsçaya çev. Seyyid Cevad Tabatabâi, 1. Baskı, Tahran: Kevir, 1373.
- Daverî Erdekanî, Rıza; *Farabî*, 1. Baskı, Tahran: Tarh-i Nu, 1374.
- Davudî, Alimurad; *Akl der Hikmet-i Meşşâ*; 1. Baskı, Tahran: Dehhuda, 1349.
- Fahri, Macit; *Seyr-i Felsefe der Cihan-ı İslamî*, Tercüme grubu çevirisi, 1. Baskı, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1372.
- Mutahharî, Murtaza; *Mecmua-yı Âsâr*; c. 7, 1. Baskı, Kum: Sadra, 1375.
- Şerif, Meyan Muhammed ve diğerleri; *Tarih-i Felsefe der İslam*; Tercüme grubu çevirisi, 4 c., 1. Baskı, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1362 ve 1365.

4.

Kabûsî



Hayatı ve Eserleri



Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Halef Meaferî Kayrevânî, Kabûsî diye meşhurdur. Afrika'nın kuzeyinde, Kayrevan'da yaşamıştır. Öldüğü zaman görme nimetinden mahrumdu. (Muhtemelen yaşlandığında göremez olmuştu.)¹ H. 324 yılında dünyaya gelmiş, 403 (1012 m.) yılında, seksen yaşlarındayken dünyadan göçmüştür.²

Kabûsî Afrika'nın Malikî mezhebe mensup ulemasının huzurunda hadis, Kur'an, fıkıh ve usul ilimlerini tahsil ettikten sonra, 26 yaşında –hac amelini yerine getirmek için- Mekke'ye yolculuk ederken Sahih-i Buharî'yi öğrenmeye başladı. 2 yıl da Mısır'da ikamet etti ve fıkıh, kelam ve hadis ilimleriyle ilgili bilgilerini genişletti.³ O Kur'an hafızıydı⁴ ve muhtevasına da hâkimdi. Muhtelif ilimlerde, özellikle de eğitim ve öğretimde Kur'an ayetlerinden istifade ederdi.

Kabûsî fıkıhta çok sayıda öğrenci yetiştirdi.⁵ Ancak eğitim ve öğretim hususunda yetiştirdiği bir öğrencinin adı zikredilmemektedir.

¹ Zerkulî, *el-İlam*, c. 4, s. 326. Doğduğu yerle ilgili ihtilaf vardır. Bazıları Kayrevan yakınlarındaki Kabus'ta dünyaya geldiğini söylemişlerdir. Bazıları atalarının Kabus'tan geldiğini, babasının Kabuslu olduğunu, bu yüzden bu lakabı aldığını söylemişlerdir. Bazıları Kayrevan civarındaki Meafirîn'de doğduğunu, bu sebeple Meafirî diye anıldığını söylemişlerdir. (Bkz. *Terbiyeti fi'l-İslam ev Talimi fi Re'yi'l-Kabûsî*; s. 9-11; İbn Halkan, Ahmed bin İbrahim, *Vefiyatu'l-A'yan*; s. 419; Abdullah, Abdurrahman; *Mealimu'l-İman fi Marifeti ehli'l-Kayrevan*; c. 3, s. 158-180.)

² Kabrinin üzerindeki tarihe göre tam olarak seksen yıldan beş ay eksik yaşamıştır. (*Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*, s. 56.)

³ Bkz. *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; s. 52 ve 53.

⁴ A.g.e., s. 56.

⁵ Ebu İmran Kabûsî ve Ebu'l-Kasım Lubeydî gibi öğrenciler. (a.g.e., s. 14.)



Kabûsî'nin kelim, ibadet, fıkıh ve hukuk gibi muhtelif konularda tanınmış on beş eseri vardır.⁶ Eğitim ve öğretim alanında da *er-Risaletu'l-Mufasssala li-Ahvali'l-Müteallimîn ve Ahkami'l-Muallimîn ve'l-Müteallimîn* adlı bir risalesi vardır.⁷ İbn Sahnûn'un telifinden sonra elimize ulaşan ve İslam tarihinde eğitim-öğretim alanında tanınan ikinci telifidir. Bu kitap ilk başta eğitimsel bir kitap telif etmek amacıyla yazılmamıştır. Birisinin sorduğu sorulara, Kabûsî'nin verdiği cevaplardır. Kabûsî'nin kendisi, risalesinin başlangıç sayfalarında, soru sahibinin cevap almak için ne kadar ayak dirediğini anlatmıştır.

Kitap üç bölüme ayrılmıştır; ama bu, her bölümün konusunun diğer bölümlerden tamamen ayrı olduğu anlamına gelmemektedir. Bazı cüzler veya bu cüzlerin bazı bölümleri, diğer bir cüzün tekrarı veya onu tamamlayıcı niteliğindedir. Bu, zamanla verilen cevaplarda, önceki sorularla ilgili yeni bir konuya ulaştığında veya yeni bir ayrıntıdan bahsetmeyi gerekli gördüğünde, sonraki cevabın başında bunu zikrettiğini ve sonra yeni sorunun cevabına geçtiğini göstermektedir. Mesela ikinci ve üçüncü bölümün başında böyle yaptığı görülmektedir.

Kitabın şimdiki düzeninin, zamanla sorulan sorulara verilen cevaplar şeklinde olmadığını ve bütün soruların ve cevapların bu kitapta olmadığını belirtelim. Zira Kabûsî çeşitli konulardan bahsetmekte ve onu açıkladım demektedir. Oysa kitabın diğer sayfalarında o konuya rastlanmamaktadır.⁸

Kabûsî'nin kitabının zahirine bakıldığında soru soranın Kabûsî'ye ve fikhî ekolüne eleştirilerde bulunduğu ve kendisinden bunları cevaplamasını istediği görülmektedir. Kabûsî bu eleştirilere cevap vermeye çalışırken⁹ ve soru soranın zihninde Malikî mezhebine ve fikhına dair olu-

⁶ *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; s. 53.

⁷ *Risaletu'l-Mufasssala* bağımsız olarak basılmadığı için kitabın tamamının içerisinde yer aldığı *Terbiyeti fi'l-İslam ev Talimi fi Re'yi'l-Kabûsî* kitabını referans olarak veriyoruz.

⁸ Örneğin bkz. *Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; s. 275 ve 277. Kabûsî ilk soruya, yani iman, İslam, ihsan, istikamet ve salahın keyfiyetiyle ilgili soruya cevabında istikamet kavramıyla ilgili şöyle söylemektedir: "İstikametın vasıfları bu bâbda geçti." Oysa önceki veya sonraki sayfalarda böyle bir açıklama yoktur.

⁹ Kabûsî *Risaletu'l-Mufasssala*'da şöyle demiştir: "Aklında soru kalmaması için konuyu ne kadar tafsilatlı biçimde beyan ettiğim hususuna teveccüh göster." Yine şöyle söylemiştir: "İstikamet ile ilgili sana anlatıklarına dikkat et. Böylece inşallah aklında

şan şüpheleri gidermeye uğraşırken,¹⁰ onu ifrata kaçan düşüncelerden ve ileri gitmekten alıkoymuş ve orta yola davet etmiştir. Bununla ilgili çeşitli ayetlere ve hadislerle dikkatini çekmeye çalışmıştır. Bazen de meselelerin, gereğinden fazla açıklama yapılamayacak kadar açık olduğu uyarısında bulunmuştur.¹¹

Kabûsî'nin kendisinden bahsettiği öğretim, dinî ve ahlâkî eğitimle beraber olan dinî öğretimdir. Dinin herkes için olduğunu kabul etmesinden dolayı, onun mukaddimesi olan öğretimi de herkes için gerekli görmektedir.

Kitabın konuları 5-6 yaşından ergenlik çağına kadar olan dönemdeki çocuklar içindir. Daha küçük çocuklar Kabûsî'nin alanına girmektedir. Aynı şekilde buluş çağını geçen çocukların eğitim ve öğretimiyle de ilgilenmemektedir. Kitabın adı bütün öğrencileri kapsamına rağmen durum böyledir.

Eğitim ve öğretim meselelerinin beyanında Kabûsî'nin üslubu, hadis ehli fakihlerin fikhî üslubudur. Onun aklı yöntemi yoktur. Sadece geçmiştekilerin, özellikle de Malik'in hadislerine ve sözlerine bağlı kalmıştır. Yeni meselelerde diğer meselelere bakma, bazılarını bazılarına ilhak etme ve Malik'in yaptığı gibi usulden çıkarma gibi yöntemlere başvurmaktadır. Furuu genişleterek ve kendi toplumunun eğitim-öğretim meselelerini beyan ederek, onun Malikî mezhebine uygun olup olmadığını aydınlığa kavuşturmaktadır.¹²

bir soru kalmaz. Allah'tan yardım al ve ileri gitmekten vazgeç... ve Allah'ın kelamına dikkat göster... Şu da Huzeyfe bin Yeman'ın sözüdür: "Eğer sağa ve sola temayül ederseniz, yoldan çıkarsınız." (*Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 275-277.)

¹⁰ Bu amaçla bazı hadislerle yorumlar yapmış ve bazılarının sahih olmadıklarını iddia etmiştir. Bkz. *Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 284 ve sonrası.

¹¹ *Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 289.

¹² Bkz. *Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 34-40; *Mutemeri't-Terbiyeti'l-İslamiye, Terbiye ve Talimi fi Zillî'l-İslam*; s. 162 ve 192-194, (Beyrut); *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; s. 52-54.



Birinci Bölüm:

Kabûsî'nin Asrında Eğitim ve Öğretim

Kabûsî'nin kitabı, hicrî dördüncü yüzyılda¹³ Kayrevan ve Kuzey Afrika'daki çocukların eğitim ve öğretimini olduğu gibi yansıtmaktadır. O, kendi toplumunun eğitimsel ve öğretimsel gerçeklerini işlemektedir. Malikî fıkına ve şariatına uygun gördüklerini iyi sayıp onaylamakta ve şariat ile çelişenleri reddetmektedir.

Kabûsî'nin anlattıklarına göre dördüncü yüzyılda Kuzey Afrika bölgesinde eğitim ve öğretimin vaziyeti şu şekildedir:¹⁴

Çocuklar aklen geliştiklerinde ve bir öğretmen huzurunda ders alabilecek düzeye geldiklerinde –beş veya altı yaş civarı- okula gönderilirlerdi. Şehirlerin veya büyük köylerin muhtelif noktalarında, camilerin kenarlarında, bazen camilerden uzakta¹⁵ kişisel veya genel okullar vardı. Okullar genellikle öğretmenlerin ihtiyarındaydı. Öğretmen bir mekânı belirliyordu, kitap temin ediyor veya kiraliyordu ve öğrencilere ders veriyordu. Çocukların sayısı fazla olduğunda birkaç öğretmen ders veriyordu.

¹³ Gerçi Kabûsî hicrî 403 yılında vefat etmiş ve 3 yıl beşinci yüzyılda yaşamıştır; ama kitabını yıllar önce yazmıştır. Zira o, ömrünün sonlarında 60 cüz olan *Fıkhî'l-Mumehhid fi'l-Fıkıh ve Ahkami'd-Diyane* kitabını yazmakla meşguldü. Bu kitabı bitirmeye muvaffak olamadı. Bu yüzden Kabûsî'nin kitabı dördüncü yüzyıla aittir. (*Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 43, *Mealimu'l-İman fi Marifeti Ehli'l-Kayrevan*'da Abdurrahman Abdullah'tan naklen, s. 168.)

¹⁴ Bkz. *Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 52 ve 53 ve *Risaletu'l-Mufasssala* metni.

¹⁵ Kabûsî İbn Sahnûn gibi, camilerin çocuklar için öğretim mahalli olarak kullanılmasından hoşlanmamaktadır. Eğer mektep harap olursa, çocukların camiye kirletmemelerine ve caminin saygınlığını korumalarına azami dikkat gösterilmesi şartıyla geçici olarak camiler kullanılabilir. (*Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 322.)

Bu okullar eşrafın ve zamanın idarecilerinin gözetim ve kontrolünde değillerdi. Onlar ne okulların kurulmasına karşıyorlardı, ne de öğretimin seyrini kontrol ediyorlardı. Öğretmenlerin kendisi okul kuruyordu, öğrencilerin velileri de evlatlarını veya sorumluluğunu taşıdıkları çocukları öğretmenin yanına gönderiyorlardı. Öğretmenin çocuğa öğretim miktarını belirlemek için aylık veya yıllık anlaşmalar yapıyorlar, öğretmenin emeğinin karşılığını belirleyip ona uygun olarak ödeme yapıyorlardı.

Öğretim zamanı her gün sabah ve ikinci vakitleriydi. Çarşamba öğleden sonra ve Perşembe sabahı imtihan ve değerlendirme yapıyordu.¹⁶ Perşembe ikinci ve cuma günü ve de resmî tatillerde okullar resmî tatil olurdu. Çocukların çoğu beş-altı yaşından buluğ çağına kadar Kur'an okuma, yazma, nahiv, hesap, şiir, hadis, Arap siyasî tarihi vb.¹⁷ öğreniyorlardı, Kur'an'ı ezberliyorlardı ve ayetleri yazma üslubunu öğreniyorlardı. Elbette aralarından bazıları mektebe daha az gidiyorlardı veya velileri bazı dersleri gerekli görmediğinden ya da ücret ödeme gücüne sahip olmadıklarından sadece Kur'an öğreniyor ve ezberliyorlardı. Diğer konuları öğrenmiyorlardı. Esasen o asrın en önemli öğretim konusu, Kur'an kıraatinin öğrenilmesi ve ezberlenmesiydi. Öğrenimin sonunda öğrenciler imtihana tabi tutuluyorlardı. Kur'an kıraati ve tamamının ezberlenmesi imtihanına hatim deniyordu. Öğrenci ondan sonra ya bir işle meşgul oluyor veya başka ilimleri öğrenmeye devam ediyordu.

¹⁶ Bkz. *Terbiyeti fi'l-İslam*; s. 317.

¹⁷ *Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; dipnot 2, s. 308.



İkinci Bölüm: Eğitim ve Öğretimin Hedefleri

Kabûsî'ye göre eğitim ve öğretimin hedefi tamamen dinîdir. Kitabının ilk bölümünü iman, İslam, ihsan, istikamet ve salah konusuna ayırmıştır. Kabûsî kitabına bu önemli dinî ve ahlâkî konularla başlamış ve Kur'an kıraati ile en iyi kariler konusuyla kitabını bitirmiştir. Bütün konularda inanç, ibadet, ahkâm, Kur'an kıraati ve hıfzı, ahlâkî eğitim vb. meselelerin öğretimi üzerinde durmuştur. Allah'tan enbiyanın, sıddıkların, şehitlerin ve salihlerin yoluna hidayeti istemiştir.¹⁸

Bütün bunlardan Kabûsî'nin dini tanımayı ve dine göre amel etmeyi eğitim ve öğretimin en önemli hedefi kabul ettiği, hatta eğitim-öğretimin nihaî hedefi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Öğretmenin ve öğrencilerin velilerinin vazifesinin, bunun gerçekleşmesi için çaba göstermek olduğunu ifade etmiştir.

Kabûsî kitabına Allah'a hamd ve sena ile ve Kur'an-ı Kerim'den birkaç ayeti zikrederek başlamaktadır. Bu ayetlerde Kur'an'ın nüzulünün ve Hz. Peygamber'in (s.a.a) risaletinin hedefinden bahsedilmiş, doğru yola hidayet, kötülüklerden tenzih etme, nefis tezkiyesi, imanın sağlamlaştırılması, kitap ve hikmetin öğretilmesi, Allah Resulüne (s.a.a) tabi olma vb. hususlar anılmıştır.¹⁹

Kabûsî bu ayetleri zikrederek şöyle demek istemektedir: Eğitim ve öğretimin hedefi, dinî eğitim kitabı olarak nazil olan Kur'an'ın ve Resulullah'ın (s.a.a) hedefiyle aynıdır. Bu şekilde ve risalenin metnine

¹⁸ Bkz. *Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; s. 247.

¹⁹ *Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; s. 267-269.

teveccühle, onun eğitim ve öğretim olarak işledikleri, Kur'an ve sünnet-teki eğitim-öğretim sisteminden yaptığı çıkarımlardır.

Kabûsî bu dinî hedefi inanç ve davranış (amel) boyutlarıyla ve de iman, İslam, istikamet, ihsan ve salah başlıklarıyla beyan etmiştir.

O inanç boyutunda eğitim ve öğretimin hedefinin iman olduğuna inanmaktadır. Nebvî hadise göre iman, şahsın Allah'a, meleklerle, peygamberlere ve ahirete kalpten inanması ve tasdik etmesi, diliyle de ikrar etmesi olduğunu hatırlatmaktadır.²⁰ Bu, iman, imanın ilk derecesi ve eğitim-sel hedeflerin ilk mertebesidir. İnsan bunu amele dökerek sonraki mertebelere ulaşabilir. Sonraki mertebeler, Kabûsî'ye göre eğitim-öğretim hedefinin amelî tarafıdır.

Kabûsî, eğitim ve öğretimin amelî tarafını beyan etmek için sırasıyla İslam, ihsan, istikamet ve salah kelimelerini kullanmaktadır.²¹ İlk önce Peygamber'in (s.a.a) bir hadisini zikrederek iman ve İslam arasındaki farkı aydınlatır ve şöyle der:

İslam organlarla yapılan ameldir (uzuvlarla yapılan ve gözle görülebilen amellerin yapılmasıdır) ve imandan sonradır. Amel makamında Allah'a teslim olmak ki Allah'a şirk koşulmaması, namazın kılınması, vacip zekâtın verilmesi ve Ramazan ayı orucunun tutulmasında kendisini gösterir, İslam'dır.²² Sonra bu nebevî hadiste iman kelimesi her ne kadar inanç ve inancın ikrar edilmesi boyutuyla, İslam kelimesi de salt amelî boyutuyla kullanılmış olsa da²³ eğitim ve öğretimin hedefinin amelî mertebelerinde her ikisinin de birbirlerinin yerine kullanılmış olduklarını hatırlatmaktadır.²⁴ Zira iman ve itikat, İslam'ın ve amelin temelidir. Amel de iman üzerine kuruludur. Şahıs amelde ne kadar ilerlerse, imanının derecesi o kadar yukarı çıkar. Yüksek iman derecelerine ulaştıkça da amelleri fazlalaşır.

Kabûsî İslam kavramını açıkladıktan sonra ihsanı anlatmaya başlar. İhsandan, dinin başka bir tarafı olarak bahseder ve şöyle der:

İhsan, Resulullah'ın (s.a.a) hadisine göre Hz. Hak ile sanki onu görüyor-muşçasına ve eğer görmüyorsan O'nun seni gördüğüne, senin küçük-büyük

²⁰ *Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; s. 270.

²¹ A.g.e., 269-277.

²² A.g.e., s. 269 ve 270.

²³ A.g.e., s. 270 ve 271.

²⁴ A.g.e., s. 272.



bütün amellerinden, kalbinden geçen bütün niyetlerinden haberdar olduğuna yakîn ettiğin bir kulluk irtibatı kurmaktır.²⁵

Kabûsî gerçekte şöyle söylemek istemektedir: Bu görüşe sahip olan kul, bütün amellerini Allah'ın rızasına uygun hale getirir, Allah'ın rızası dışında bir şey için adım atmaz ve ondan sadece iyilik sâdır olur. Bu, öğrencinin kendisiyle süslenmesi istenen eğitimsel hedeftir.

Kabûsî sonra ihsan kavramını, “Elbette biz iyi iş yapanların ecrini zayi etmeyiz.”²⁶ ve “Şüphesiz Allah, iyilik yapanların mükâfatını elbette zayi etmez.”²⁷ gibi ayetlerle delillendirmektedir. İhsanın bu anlamını, Cebrail'in Peygamber'e (s.a.a) arz ettiği, Peygamber'in (s.a.a) de yuvarıdaki hadisle onu halka öğrettiği bir tefsir kabul etmektedir.

Kabûsî istikamet kavramı hususunda da, “Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol.”²⁸ ayetine dayanarak, burada kastedilenin dinde istikamet, sırat-ı müstakimde kalmak, inanç ve amelde sağa sola sapmamak olduğunu söylüyor. Bu, “Onları elbette doğru yola iletirdik.”²⁹ ayetindeki Allah'ın özel hidayetidir. Bir grup bu ayetin kapsamına girer ve namazlarında “Bizi doğru yola ilet” cümlesiyle, doğru yol üzerinde olanların hepsi bunun devam etmesini dilerler.³⁰

Bu çıkarıma göre Kabûsî, eğitim ve öğretim hedefinin amelî yönünün diğer bir mertebesini beyan etmektedir. Ona göre öğrenciler, marifet veya amel boyutundaki dinî sapmalar karşısında direnebilecekleri şekilde eğitilmelidirler. Sadece Allah'ın emri ve hidayetine dayanarak kıyam etmelidirler. Devamlı olarak doğru yol üzerinde sabit kalmalıdırlar.

Kabûsî, salihler salahın sıfatı ve öğrencinin nasıl salih ve liyakatli olabileceği hakkında da söz söylüyor. Salah sıfatının kemâlinin, İslam kavramında istikamet ve özellikle de ihsanda işlediği hususlarda olduğunu belirtiyor. Kabûsî, öğrencinin zikredilen niteliklerdeki amelleri yaptığı ölçüde eğitimin hedefine ve salihlerin sıfatları ile özelliklerine yakın olacağına,

²⁵ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 270.

²⁶ Kehf: 30.

²⁷ Tevbe: 120, Hüd: 115, Yusuf: 90.

²⁸ Hüd: 112.

²⁹ Nisâ: 68.

³⁰ Terbiyeti fi'l-İslam; s. 275 ve 276.

taksirleri ve tefritleri ölçüsünde de bunlardan geri kalacağına inanıyor.³¹ Bu, “Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.”³² ayetinde işaret edilen şeydir.

Kabûsî, sonra salihlerin mertebelerine nasıl ulaşılacağını işliyor ve şöyle diyor:

Vaciplerle amel eden ve haramlardan uzak duran kimse, salihlerdendir. Zira kendisini kaymalardan ve liyakatsiz işlerden korumuştur. Bunların ötesine geçip nafilere geçen ve daha çok ibadet eden kimsenin, aynı ölçüde salah ve liyakat mertebesi yükselecektir.³³

Kabûsî Peygamber'den (s.a.a) nakledilen aşağıdaki kutsi hadisin de salihlerin mertebelerini anlattığını düşünmektedir:

“...” Her kim benim veli (has) kuluma düşmanlık ederse, Ben de ona karşı harp ilan ederim. Kulum kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli hiçbir şeyle bana yakınlık kazanamaz. Kulum (farzlara ilâve olarak yaptığı) nafil ibadetlerle bana yakınlık kazanır da nihayet Ben onu severim. Onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürümesine vasıta olan ayağı olurum. Böylesi bir kul Benden bir şey isterse istediğini muhakkak ona veririm. Bana sığınırsa onu hıfz ve siyanetim altına alırım.”³⁴

Bu hadiste Resulullah (s.a.a), vaciplerle amel etmenin Allah'a yakınlıktır. Bu yakınlığı teyit ederken, nafileleri yapmanın semeresi olan salah ve takarrübün daha üst mertebesinde de bahsetmektedir. Öğrencinin bu mertebede kulağının, gözünün, elinin, ayağının ve bütün uzuvlarının Allah için olduğunu ve en güzel şekilde çalıştığını söylemektedir. Zira baştan sona tüm varlığı liyakatlidir ve liyakatli olandan, ancak layık olan ortaya çıkar. Sonra şahsın bu mertebede ilahi rahmete ve fazla gark olduğunu, O'na sığınarak her türlü hatadan ve pislikten korunduğunu ve baştan-başa temiz bir yaşam süreceğini buyurur.

³¹ A.g.e., s. 377-378.

³² Nahl: 97.

³³ Terbiyeti fî'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala); s. 378.

³⁴ A.g.e.



Üçüncü Bölüm: Eğitimcilerin Vazifeleri

1. Ebeveynlerin Mesuliyeti

Kabûsî genel olarak velileri ve öğretmenleri, çocukların öğretiminin mesul tutmakta ve şöyle demektedir:

Baba veya veli, kendi evladının öğretimi, özellikle de Kur'an, ahkâm ve din âdâbı öğretimi için girişimde bulunmakla vazifelidir. Ya kendisi direkt olarak onun öğretimini üstlenmeli veya evde veya medresede öğretmen tutarak çocuğunun tahsili ve ilim öğrenmesi için zemin hazırlamalıdır.

Kabûsî, babanın kendi evladına doğrudan ilim öğretmesiyle “Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir.” nebevî hadisinin kapsamına girdiğini söyler.³⁵ Onun ecrinin, evladına eğitim vermesi için bir başkasına ücret ödeyen babadan daha fazla olduğuna inanır. Kendi evladının öğretmeni olan baba, iki ecir alır.³⁶

Babalık mesuliyeti, kendi evladının tahsil giderlerini karşılamasını, ona Kur'an, defter ve diğer eğitim araçlarını temin etmesini ve öğretmenin ücretini ödemesini gerektirir. Bu giderler din öğretimi ve zarurî ihtiyaçlar düzeyinde şer'î babaya vaciptir. Zira bu giderler, şeriâtın babaya vacip kıldığı nafakanın bir parçası sayılırlar.

Kabûsî, buna ilaveten şöyle söyler:

³⁵ Terbiyeti fî'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 287.

³⁶ A.g.e., s. 288.

Baba evladının öğretim giderlerini vererek, Allah'a yakınlaşma ve rızasına ulaşma müsabakasına katılır ve bunun yardımıyla zafere de ulaşır.³⁷ Dini olmayan ve zarurî olmayan şiir ve benzeri gibi konularda öğretim, her ne kadar vacip nafakanın dışında olsa da ihsanın kapsamındadır. Baba da kendi evladına ihsanda diğerlerinden daha evladır.³⁸ Bu ihsana yanaşmayan bir baba cimri, zalim ve hayır işine isteksizdir. Mümin Müslüman asla evladının eğitim ve öğretimine karşı kayıtsız değildir. Evladına ihsandan ve tahsil giderlerini karşılamaktan kaçınmaz.³⁹ Geçmişte, Müslümanlar arasında bir kimse malî gücü olduğu halde evladının Kur'an öğrenmesi hususunda ihmalkârlık gösterdiğinde diğerleri tarafından kınanırdı ve onların gözünden düşerdi.⁴⁰

Bununla beraber Kabûsî'ye göre evlatlarının öğretimi, bundan kaynaklanan malî taahhütler, öğretmen tayini vb. mesuliyetler, çocuğun velilerine aittir. Müslümanların liderinin ve devletin bu alanda öncelikli mesuliyeti yoktur. Kabûsî bu konuyu teyit etmek için, şimdiye dek çocukların öğretimi hususunda bir devletin girişimde bulunduğu, medrese kurduğuna ve öğretmen istihdam ettiğine dair bir örnek nakledilmediğini söyler. Bu, devletlerin vazifelerini terk etmelerinden kaynaklanmamaktadır. Çünkü devletler geçmişte müezzin istihdamına, cami yapımına ve diğer toplumsal hususlara kayıtsız değillerdi. Diğer taraftan geçmiştekilerden nakledildiğine ve Peygamber'in (s.a.a) hadislerinden de anlaşıldığına göre ebeveynler öğretimden ve bundan kaynaklanan taahhütlerden sorumluydular. Güçleri yetmediği için veya başka sebeplerle vazifelerini yerine getiremediklerinde, İslam devleti çocukların öğretiminin temini için ikinci derecede vazifeli oluyordu.

Bu hakikat Kabûsî'nin fikhî fûruata dair bazı görüşlerine yansımıştır. Mesela şöyle demiştir:

Şer'î ve ahlâkî mesuliyeti beyan edildikten sonra evladının tahsili için girişimde bulunmayan bir baba, acaba hâkim tarafından girişimde bulunmaya mecbur bırakılabilir mi? Onu zindana mı atmalılar, kırbaç mı vurmaları? Eğer siz babanın mecbur bırakılmasına fetva vermezseniz de en azından hâkim tarafından bu vazifeyi yapmaya teşvik edilmesini, bu vazifenin

³⁷ A.g.e., s. 287 ve 288.

³⁸ A.g.e., s. 290.

³⁹ A.g.e., s. 290.

⁴⁰ A.g.e., s. 291.



neredeyse vacip olduğunu, ihsan hükmünü taşıdığını, evladına karşı cimrilik yapmaması gerektiğini söyleyin. Babalık vazifesini yerine getirmemenin suç olduğunu, şer'î günah sayıldığını anlaması sağlanmalıdır. Bu yöntem, yetim çocuğun babası yerine veli veya vasi olan kimseye de uygulanmalıdır. Ancak çocuğun babası, velisi veya vasisi olmazsa, onun eğitim, öğretim ve tahsil sorumluluğunu kim üstlenecek; akrabaları mı, hâkim mi yoksa Müslümanlar mı? Kabûsî'nin görüşü şöyledir: Eğer çocuğun kendisinin serveti olursa, akrabaları veya hâkim, onun kendi servetini, tahsiline harcarlar. Onlar olmazlar ya da karışmazlarsa Müslümanların girişimde bulunması gerekir. Eğer çocuğun kendisinin bir malı olmaz ve kimse de ona ücretsiz eğitim vereceğini söylemezse bu vazife sırasıyla akrabalara, hâkime ve Müslümanlardan bir cemaate aittir. Ancak bunların ne ölçüde vazifeli oldukları, bu vazifenin sadece kitap ve eğitim malzemeleri almakla mı sınırlı olduğu, yoksa öğretmeni tutarak ücretini ödemekle de mi mükellef olduklarına gelince, eğer çocuğun tahsili onlara bağlı olursa, bunlar da vazifelerinin bir parçası olacaktır.

Kabûsî'ye göre evlat eğitiminde de öğretimde olduğu gibi temel mesuliyet, anne ve babanın uhdesindedir. Onlar çocuk üzerinde etki bırakan ilk kimselerdirler. Dinî âdâba yönlendirirler, fitrî ve temiz kabiliyetlerini geliştirirler, şahsiyetini oluşturlar, düşüncelerini, inançlarını ve dinini yapılandırır. Genel olarak çocuğun doğru eğitilmesinde veya sapmasında temel rolü oynarlar.

Kabûsî ebeveynlerin çocuklarını Kur'an öğretilerine ve İslam ekolüne göre terbiye etmeleri⁴¹ gerektiği üzerinde durarak, şu meşhur nebevî hadisi nakletmektedir:

“Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar...”⁴²

Bu hadiste Peygamber (s.a.a), çocukların dinî eğitiminde ebeveynlerin çok etkili rolünü beyan etmesinin yanı sıra, çocuklarının seçtiği din için de onları sorumlu tutmuştur. Ebeveynlerden, çocuklarına sahih bir eğitim-öğretim vermelerini, onları dinî bir ruhiyeyle ve fitrî İslam dinine amel edecekleri, diğer dinlere yönelmeyecekleri şekilde eğitmelerini istemiştir.

⁴¹ Terbiyeti fî'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 288.

⁴² A.g.e., s. 291.

2. Öğretmenin Mesuliyeti

Kabûsî'ye göre öğretmen çocuğa öğretim vermeyi kabul edince onlara karşı sorumlu olur. Öğretmenlik mesuliyeti dinî bir taahhüttür. Öğretmen çocukların eğitim-öğretiminden sorumlu olmayı kabul ederek dinî bir vazife edinir. Dinin beklediği şekilde çocuklara öğretim vermeli, onların eğitimiyle ilgilenmeli, hiçbir şekilde kendi rolünü yerine getirirken tefrite kaçmamalıdır.⁴³ Bütün gücünü kullanarak gerekli olan şeyleri onlara öğretmeli ve onları dine uygun şekilde terbiye etmelidir.

Kabûsî öğretmenlik rolünü tam bir şekilde yerine getirmenin lüzumu üzerinde daha fazla durarak şöyle demiştir:

Öğretmen ve veliler arasında anlaşma yapılırsa ve öğretmen onların çocuklarına eğitim-öğretim vereceği taahhüdünde bulunursa bu ahdine vefa etmesi vaciptir. Zira bu taahhüt, “**Akitlerinizi yerine getirin.**”⁴⁴ ayetinin kapsamına girmektedir. Allah bunu açıkça emretmiştir.⁴⁵

Kabûsî öğretmenin taahhütlerini ve mesuliyetlerini şu şekilde beyan etmektedir:

Öğrenciler öğretmene karşı hak sahibi olduklarında, öğretmen onlara yeterli öğretimi vermemelidir, onların ders durumlarını değerlendirmelidir.⁴⁶ Yeni öğrenci kabulünden ve onları aynı sınıfa almaktan kaçınmalıdır. Bu vesileyle diğer öğrencilerin derslerine darbe vurmamalıdır.⁴⁷ Aynı şekilde öğretmen, öğretimden başka bir işle meşgul olmamalı veya öğrencilerin vaktini heder ve haklarını zayi etmemelidir. Zaruri bir işi çıktığında, o müddeti kendi istirahat vaktini kullanarak telafi etmelidir. Aksi takdirde ders vermediği oranda ücreti azaltılır.

Kabûsî'ye göre öğretmenin zarurî bir işi çıktığında, mesela hasta olduğunda veya bir yolculuğa çıkması gerektiğinde, eğer uzun süreli olmazsa⁴⁸ kendi yerine birisini koyabilir veya mümtaz öğrencilerinden birini –bu vazifeyi üstlenebilecek nitelikteyse- geçici olarak kendi yerine koyabilir.

⁴³ A.g.e., s. 311.

⁴⁴ Maide: 1.

⁴⁵ *Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; s. 311.

⁴⁶ A.g.e., s. 314.

⁴⁷ A.g.e., s. 322.

⁴⁸ A.g.e., s. 320.



Düğün merasimine katılmak, başkalarının hakkına dair şahitlik etmek, ticaret, cenaze merasimi, hasta ziyareti ve benzeri işler, Kabûsî'ye göre zarurî işler değildir. Bu yüzden bunlar için öğretmen, dersini tatil etme iznine sahip değildir. Öğrencilerin tahsil günlerinde böyle işlerle meşgul olmak, onların haklarını eda etmekle çelişir. Ona göre öğretmenin, birisinin hakkını teslim etmek üzere başka şehre giderek kadı huzurunda şahitlik etmek için derslerini tatil etme hakkı yoktur. Şahitliğini kadıya ulaştırması için birine vekâlet verip göndermesi gerekir. Kadı da kabul etmekle mükelleftir. Öğretmeni, şahitlik sebebiyle derslerini tatil etmeye mecbur bırakmamalıdır.⁴⁹

Öğretim boyunca defalarca dersi tatil etmek zorunda kalacağını bilen öğretmen, çocukların öğretim mesuliyetini kabul etmemelidir. Eğer kabul eder ve sonra uzun bir süre için dersleri tatil etmek zorunda kalırsa öğretimi bir başkasına devretmelidir. Başka bir öğretmenle anlaşacağında öğrencilerin velileriyle istişare etmeli ve onların onayını almalıdır.⁵⁰

Aynı şekilde öğretmen kendi mesuliyetini yerine getirirken öğrencilerin eğitimiyle de ilgilenmelidir. Birbirlerine eziyet etmemeleri için onları gözlemlemelidir. Özellikle tehlikeli ve kötü işler yapma cesaretini taşıdıkları yaşlarda olan ergenlere dikkat etmelidir. Ergenler bu yaşlarda kendilerini ve diğerlerini gaflete sürükleyecek ortamlar hazırlarlar; harama, fesada ve yanlış yollara sürüklenirler, diğerlerini de felakete sürüklerler.⁵¹

Öğrenci bir yanlış yaparsa, ona yaptığı hatayı göstermek, onu uyarmak ve alışkanlık haline getirmesine izin vermemek öğretmenin vazifesidir.⁵²

Kabûsî bir eğitimci olarak öğretmenlerde eğitimsel konulara karşı vazife bilinci uyandırmak istemektedir. Onların, on dördüncü yüzyılda mekteplerde az çok revaçta olan uygunsuz davranışlara karşı kayıtsız kalmamalarını ve hırsızlık, faiz, fesat ve kumar gibi işleri engellemeyi vazifeleri bilmelerini istiyordu.⁵³ Ona göre öğretmenler, bunlara kayıtsız kalmalarının, öğrenciler arasında kötü işlerin tekrarıyla ve âdet haline

⁴⁹ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 320 ve 321.

⁵⁰ A.g.e.

⁵¹ A.g.e., s. 314.

⁵² A.g.e., s. 315.

⁵³ A.g.e.

gelmesiyle sonuçlanacağını, bunun da din ve ahlâkın zayıflamasına yol açacağını bilmeliydiler.

Kabûsî'nin öğretmenlere tavsiyesi, bu tür kötü işlerin okul çevresinde ortaya çıkmamasına dikkat etmeleri şeklindeydi. Okul çevresi her türlü ahlâkî fesattan ve dine aykırı şeylerden arındırılmalıdır. Eğer kötü bir şey ortaya çıkacak olursa da ona ve etkenlerine karşı önlem alınmalıdır⁵⁴ ki bu tür işleri yapma cesaretini bulamasınlar ve bir daha tekrar edemesinler.⁵⁵

Bununla beraber Kabûsî'ye göre öğretmen sadece çocukların öğretiminin mesul değildir, aynı zamanda bir eğitimcidir ve onların eğitim-sel mesuliyetini de taşımaktadır.

⁵⁴ Öğretmenin nasıl davranacağı, eğitimsel yöntemler konusunda işlenecektir.

⁵⁵ *Terbiyetu fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; s. 314.



Dördüncü Bölüm: Eğitimsel Esaslar

1. Genel Öğretim (Kızlar ve Erkekler)



abûsî öğretimin genel olması gerektiğine inanır ve şöyle der:

Kızlar da erkekler de öğrenim görebilirler⁵⁶ ve eğitimden mahrum kalmamalıdır. Zira din genele gönderilmiştir ve de dinî inanç sahibi olmak ve ona uygun amel etmek herkesin hakkıdır.⁵⁷ Hiç kimse marifetten, hak dini tanımaktan ve ona göre amel etmekten mahrum kalmamalıdır. Öğretim ile –kız ve erkek- herkes için bunun zemini hazırlanmalıdır. Böylece herkes iman ve amel boyutlarında eğitimsel yüce hedeflere nail olabilirler.

Kabûsî kızların Kur'an ve din ilimleri öğrenmesinin iyi olduğunu düşünüyor ve şöyle söylüyor:

İman, dindarlık ve sorumluluk açısından kadınlarla erkekler arasında bir fark yoktur. Herkes dinin esasında ve yükümlülükte aynıdır. Bu yüzden Kur'an'da "Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur..."⁵⁸, "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar..."⁵⁹, "Allah, mü'min erkeklerle ve mü'min kadınlara, ebedi olarak kalacakları..."⁶⁰ şeklinde buyruklar vardır.⁶¹

⁵⁶ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 292 ve 314.

⁵⁷ Terbiyeti fi'l-İslam; s. 91.

⁵⁸ Ahzâb: 36.

⁵⁹ Tevbe: 71.

⁶⁰ Tevbe: 72.

⁶¹ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala); s. 292.

Kabûsî kadınların öğretiminin caiz oluşu hususunda “Siz evlerinizde okunan Allah’ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın...”⁶² âyetine dayanmakta ve şöyle söylemektedir:

Kadınlar Peygamber’den (s.a.a) Allah’ın âyetlerini ve hikmeti dinleme cezasına sahiplerdi. Peygamber’in (s.a.a) kendisi onlara öğretim verme mesuliyetini almıştı. Ayrıca kadınların öğrenim görmesiyle ilgili hiçbir men etme hadisesi bize ulaşmamıştır. Bunların hepsi kadınların eğitim ve öğretim görmesini teyit eden delillerdir.⁶³

Kabûsî kadınların öğretiminin caizliğine dair onca tekidiyle beraber, onları fitneye ve fesada düşürecek, helâk olmalarına sebep olacak, mesela cahiliyenin bazı aşk şiirleri gibi şeylerin onlara öğretilmemesi gerektiğini söylemiştir. Öğretim konularının muhtevasının –ister kızlar, ister erkekler için- salim olması ve onları yoldan çıkarmayacak şekilde olması gerektiği üzerinde durmuştur.⁶⁴

2. Ayrımcılık Yapılmaması

Öğretmen öğrencilere karşı adalete riayet etmelidir. Öğretmen, bazı velilerden hediye veya fazla ücret alması sebebiyle onların çocuklarına daha fazla ilgi gösteremez. Elbette bazı öğrencilere müşterek ders saatlerinin dışında daha fazla ders vermesi, diğerlerinin haklarını zayi etmesi şartıyla caizdir.⁶⁵

3. Kademeli Öğretim

Öğretmen, öğretim için bazı merhaleleri dikkate almalıdır ve bir merhale sona ermedikçe sonraki merhaleye geçmemelidir. Kur’an öğretiminde de öğrenciler bir sureyi iyice öğrenmeden diğer bir surenin öğretimine başlamamalıdır.⁶⁶ Kabûsî bu konuda İbn Sahnûn’la hemfikir değildir. Zira İbn Sahnûn’a göre baba, veli veya vasi, kendi malından öğretmenin ücretini ödüyorsa, ona surelerin öğrenilme sırasına riayet etmeme iznini verebiliyordu.

⁶² Ahzâb: 34.

⁶³ *Terbiyeti fi’l-İslam (Risaletu’l-Mufasssala)*; s. 293.

⁶⁴ A.g.e., s. 292.

⁶⁵ A.g.e., s. 314.

⁶⁶ A.g.e., s. 315.



Beşinci Bölüm: Eğitimsel Yöntemler

Kabûsî'ye göre öğretmen, öğrencilerin eğitim ve öğretiminde başarılı olacağı sahih eğitimsel yöntemler seçebilmek için bütün gücünü kullanmalıdır. Onları eğitim-öğretim hedeflerine doğru hıdayet etmelidir. Kabûsî'nin özen gösterdiği ve üzerinde durduğu yöntemler şunlardır: Çocuklarla duygusal bağ kurmak, gözetim ve koruma, ödül ve ceza.

1. Duygusal Bağ Kurulması

Öğretmen, hoşgörülü bir baba olarak çocuğun eğitim ve öğretilimiyle ilgilenir. Eğer öğretmen öğrenciyle yakınlık kurarsa, ona muhabbet gösterirse ve onun için şefkatli bir baba gibi olursa, öğrencinin de öğretmeni seveceği ve ondan daha iyi istifade edeceği kesindir.

Kabûsî öğretmenin öğrenci ile muhabbetli ve duygusal bir bağ kurması gerektiğine inanır. Öğretmen, kasten yapılan kötü işler dışında öğrenciye surat asmamalıdır.⁶⁷ Öğrencilerle ilgili hususlarda her zaman yumuşak ve merhametli olmalıdır. Bu şekilde Resulullah'ın (s.a.a) şu duasının kapsamına girmelidir:

“Allah'ım, kim Müslüman halkın bir işini üstlenir ve onlara yumuşak ve şefkatli davranırsa ona hoşgörülü ve yumuşak davran.”⁶⁸

⁶⁷ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 311.

⁶⁸ İhvânî, hadisin kaynağı olarak Sahih-i Buharî'yi zikretmiştir; ama bu hadis bu kitapta yoktur. Ancak diğer birçok kaynakta vardır. Örneğin Sahih-i Müslim; c. 4, s. 106.

Öğretmen bu yöntemi seçerek kendisini Allah'ın mahbubu kılmaktadır. Nitekim Peygamber (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Allah, halkın bütün işlerinde birbirlerine yumuşak ve şefkatli davranmalarını sever. Doğrusu Allah kendi özel rahmetiyle, birbirlerine merhametli davranan kimseleri kuşatır.”⁶⁹

Kabûsî, öğretmenin bu duygusal irtibata zarar verecek işler yapmasını hiçbir şekilde caiz görmemektedir. Mesela –yaptığı bir yanlış yüzünden- öğrenciyi su içmekten ve yemek yemekten men etmesi,⁷⁰ uyardan veya bilgilendirmeden işlemiş olduğu suçlar nedeniyle cezalandırması veya öğrencinin öğretmenin kendisini eğitmek için değil de kendi nefisini tatmin etmek için ceza verdiğini tasavvur edeceği şekilde bedensel cezalar vermesi gibi.⁷¹

2. Gözetim ve Koruma

Öğretmen, öğrencilerin eğitim ve öğretimini sürekli olarak gözetim altında tutmalıdır. Bu şekilde eğitim-öğretim için gösterdiği çabalar netice verir. Kabûsî öğretmenin öğrenciyi gözetmesini ve korumasını, eğitimsel ve öğretimsel olmak üzere iki boyutta gerekli görür.

Öğretimsel boyutta öğretmenin gözetimi, ders dönemi boyunca öğrencilerin ders içeriklerini öğrenme oranlarını ölçmesi, onlara gerekli olan ödevleri vermesi ve ödevlerini güzelce yapmalarına dikkat etmesidir.⁷² Öğretmen öğrencilerin öğrenmelerini aşama aşama takip etmelidir.⁷³ Onların gerekli maharetleri edinmelerine dikkat etmelidir. Mesela harfleri iyi tanıyabilmelidirler, Kur'an'ı Mushaf veya yazma üzerinden okuyabilmelidirler, güzel yazabilmelidirler,⁷⁴ bazı sureleri ezberden okuyabilmelidirler...⁷⁵ Kur'an hatmi⁷⁶ ve ders konularından imtihan, öğretimsel boyutta öğretmenin gözetim ve kontrolünün diğer bir bölümüdür.

⁶⁹ Hadisin ilk yarısı *Sahih-i Buharî*; c. 4, s. 401, İsti'zan kitabından nakledilmiştir.

⁷⁰ *Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala)*; s. 313 ve 314.

⁷¹ A.g.e., s. 313.

⁷² A.g.e., s. 323.

⁷³ A.g.e., s. 315.

⁷⁴ A.g.e., s. 325.

⁷⁵ A.g.e., s. 330-332.

⁷⁶ A.g.e., s. 324 ve 325.



Kabûsî öğretmenin ücretinin öğretim ve öğrenme oranına bağlı olduğu konusundan çok bahsetmiştir. Bu da ancak öğrencilerin öğrendiklerinin gözlemlenmeleri, imtihan edilmeleri ve değerlendirilmeleriyle mümkündür.⁷⁷

Eğitimsel boyutta da Kabûsî, öğretmenin gözetiminin ve korumasının kapsamının çok geniş olduğunu düşünmektedir. Ona göre mektepte öğrencilerin sağlığının korunması ve dinî eğitimleri, öğretmenin uhdesindedir. Öğretmen onların birbirlerine eziyet etmelerini önlemeli, ahlâkî fesada yol açmalarını ve diğerlerini etkilemelerini engellemelidir.⁷⁸ Onları şeriata aykırı işlerden men etmeli, bunların kötülüğünü, yanlışlığını ve hoş olmayan neticelerini öğrencilere anlatmalıdır. Biri yanlış bir iş yaptığında, o işi bir daha yapmamasını sağlayacak yöntemler izlemelidir. Böylece onu alışkanlık haline getirmesinin önüne geçilmelidir. Lüzum halinde bedensel ceza da verebilir.⁷⁹

Aynı şekilde öğretmen, öğrencilerin şer'î yükümlülüklerini ve dinî gelenekleri yerine getirip getirmediklerini de kontrol etmelidir. Böylece onlar namazı vaktinde ve doğru kıyılarla,⁸⁰ abdestsiz Kur'an'a dokunmazlar,⁸¹ Kur'an'a saygı gösterirler,⁸² camiye kirletmezler⁸³ ve buluşa ermemiş çocukların imamlığında da olsa cemaat namazı kıyılarla.⁸⁴

3. Ödül ve Ceza

Kabûsî'ye göre öğretmenin eğitim ve öğretimde, özellikle de davranışların ıslahında kullanması gereken eğitimsel yöntemlerden bir diğeri de tembih ve ceza yöntemidir.

Kabûsî'ye göre öğrenciler genellikle mekteplerde, öğretmenler tarafından hazırlanan programlara uygun dersleri görmekte, kendilerine verilen

⁷⁷ Terbiyeti fî'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala).

⁷⁸ A.g.e., s. 314.

⁷⁹ A.g.e., s. 315.

⁸⁰ A.g.e., s. 304.

⁸¹ A.g.e., s. 324.

⁸² A.g.e., s. 316 ve 317.

⁸³ A.g.e., s. 322.

⁸⁴ A.g.e., s. 324.

sorumlulukları yerine getirmekte, güzel davranmakta, kötü ve çirkin işlerden sakınmaktadırlar.

Bu, öğrencilerin çoğunun doğal üslubudur ve açıktır ki böyle öğrencilere karşı öğretmenin davranışı ancak ihsan, ödül, güler yüz ve sevgi olabilir. Kabûsî'nin asrında bu üslup yaygın olduğu için kitabında sadece bir yerde ödüle değinmiş,⁸⁵ daha çok tembih ve cezadan bahsetmiştir. Bu şekilde iyi ders okumayan, yükümlülüklerini yerine getirmede ihmalkârlık eden veya şeriata ve ahlâka aykırı işlere yönelen öğrencilerin ıslah olmalarını, öğrenmek için çabalamalarını ve sahih ve liyakatli şekilde eğitilebilmelerini amaçlamaktadır. Kabûsî, bu hedefin gerçekleşmesi için şöyle demektedir:

Evvela hatalı öğrenci, yükümlülüğünü yerine getirmediği için uyarılmalıdır. İşindeki eksikliğin veya davranışındaki hatanın, yanlışlığın ve çirkinliğin ne olduğunu anlaması sağlanmalıdır.⁸⁶ Gerekli bilgiler kendisine verilmelidir. Böylece vazifesi, vazifesini yerine getirmesinin güzelliği, yanlış işlerinin sonuçları ve etkileri hakkında tamamen bilgi sahibi olur. İyi davranışı kötüden, şer'i ve ahlâkî amelleri diğerlerinden ayırabilir. Bu uyarı tekrarlanmalıdır ve bu, öğretmenin hatalı öğrenciye karşı tavrının ilk merhalesidir.

İkinci olarak gafletin ve hatanın sürdürülmesi durumunda suratını asmalıdır. Öğrenciyi yüksek sesle; ama küfür kullanmadan kınmalıdır. Öğretmenin uygunsuz kelimeler kullanmaya ve müminlerin çocuklarına karşı cürete hakkı yoktur. Böyle yaparsa Allah'tan bağışlanma dilemelidir.

Kabûsî şöyle demiştir: Muttaki olan şahıs ancak öfkelendiğinde ve intikam almak istediğinde çirkin ve uygunsuz sözler söyler. Öğretmen ise intikam ve nefsinin öfkelerini dindirmek için öğrenciye edep vermez. Böyle yapması, onu adaletten düşürür. Aksine öğretmenin amacı, öğrencinin maslahatı, ona eğitim-öğretim vermek ve hoş olmayan davranışlarını ıslah etmek olmalıdır. Bu amaçla öğretmen öfkelenmez, öfkelenmesi durumunda da çirkin sözlerle hatalı öğrenciye serzenişte bulunmaz.⁸⁷

⁸⁵ A.g.e., s. 315.

⁸⁶ A.g.e., s. 312.

⁸⁷ A.g.e., s. 312 ve 313.



Üçüncü olarak uygunsuz davranışın sürdürülmesi durumunda öğretmen öğrenciyi bedensel cezayla tehdit etmelidir. Son merhalede eğer hatasından vazgeçmezse, hatası ve suçu ölçüsünde bir ila üç kez vurarak bedensel ceza verebilir. Öğretmenin edep vermek için kullandığı kırbaç, acı verici olmalıdır; ama öğrencinin bedeninde kötü bir tesir bırakacak veya onu zaafa sürükleyecek kadar da olmamalıdır. Aynı şekilde başa veya yüze vurulmamalıdır. Zira çocuğun sağlığı tehlikeye düşer. Elbette çocuğun tahammülü fazla olursa ve öğretmen üçten fazla vurulmasını gerekli görürse, öğrencinin velisiyle istişare edilerek vurma sayısı –elbette önceki şartlar altında- ona kadar çıkarılabilir.

Öğretmen bu işi açıkta ve diğer öğrencilerin huzurunda yapmalıdır. Böylece diğer öğrencilere de ibret dersi olur. Ayrıca öğrencinin bedensel cezasını vermek öğretmenin vazifesidir, diğer öğrenciler vesileyle ceza uygulanamaz. Zira bu durum, öğrenciler arasında çekişmeye ve kine sebep olur. Elbette Kabûsî bu konunun sonunda, İbn Sahnûn'un ceza verme işinin diğer öğrenciler tarafından yapılmasının caiz olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁸⁸

⁸⁸ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 313.

Altıncı Bölüm: Öğretim Konuları

Kicrî dördüncü yüzyılda öğretmenler genellikle umumi mekteplerde çeşitli konularda dersler veriyorlardı. Kabûsî onun asrında yaygın olan ders konularını üçe ayırmıştır:

Birinci grup dinî yönü kuvvetli olan veya aynî vaciplerle etkili bir şekilde irtibatlı olan konulardır. Ona göre dinî eğitim ve öğretim sisteminde bu tür ders konularının öğretilmesi gerekli ve zarurîdir.

Diğer grup dinî bilgilerle kuvvetli bir bağı ve din için lüzumu olmayan konulardır. Her ne kadar bunlardan bazıları kifaî vaciplerle irtibatlı olsa ve dinî toplumun ihtiyaçları sebebiyle öğrenilmesi bazıları için zorunlu olsa da herkesin öğrenmesi gerekli değildir.

Üçüncü grup, öğrenilmeleri az çok revaçta olan ama dinî eğitim-öğretimde caiz sayılmayan konulardır.

1. Gerekli Olan Öğretim Konuları

Kabûsî'nin zamanında Kuzey Afrika İslam toplumunda öğrenilmesi gerekli ve zarurî görülen en önemli ders konusu Kur'an idi. Kur'an öğretimi, öğretmenlerin işinin temel mihveriydi.

Kabûsî'ye göre Kur'an öğretiminin zarureti, halkın dinî mercii ve onların dinî vazifelerdeki rehberi olması cihetiyledir. Kur'an halkı inançlar ve dinî ahkâm konularında bilgilendirir.⁸⁹ Halk, çocuklarının dinin usulü ve furuuyla aşına olmalarını ve bunlara göre eğitilmelerini istemektedir.

⁸⁹ A.g.e., s. 291.



Onlar çocuklarının, zarar etmeyen ticaretle uğraşmalarını istemektedirler. Kur'an-ı Kerim bunun hakkında şöyle buyurmuştur:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ﴾

“Şüphesiz, Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden, gizlice ve açıktan Allah yolunda harcayanlar, asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilirler.”⁹⁰

Allah bu ayette zarar etmeyecek ticaretin Kur'an tilavet edenlere, namaz kılanlara ve infakta bulunanlara ait olduğunu söylemektedir.

Kabûsî, “Bu Kur'an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu.”⁹¹ ayetinden, Kur'an öğreniminin kıyamet gününe kadar herkese lazım ve vacip olduğu neticesine varmaktadır. Kur'an kıyamet gününe kadar Allah'ın kullarına hüccetidir. Müslümanlara, Kur'an'a davet ve onunla amel etmeleri, onun hazzından ve uhrevî faydasından istifade etmeleri vaciptir.⁹² Kabûsî bu konuda Peygamber'in (s.a.a) Kur'an öğrenilmesinin faziletiyle ilgili, insanlara bıraktığı iki emanetten biri hadisine de dayanmaktadır.⁹³

Kabûsî, Kur'an öğrenmenin lüzumunu, namaz farizasını yerine getirebilmek için bir mukaddime olması bakımından da zarurî görmektedir.⁹⁴ Kur'an öğrenmek Müslümanların nazarında o kadar önemliydi ki öğretmenler öğrencilerin öğretimlerine şiir, hesap, Arapça gibi derslerle başlamıyorlardı.⁹⁵

Kabûsî'ye göre Kur'an öğretiminde şu hususlar zarurîdir:

Öğrenci harfleri güzelce tanıyınca kadar harflerin öğretilmesi, okuma,⁹⁶ yazma ve hat sanatı. Böylece İslam toplumunda her zaman Kur'an'ı çoğaltacak insanlar bulunacaktır ve bu vesileyle halk her zaman Kur'an'a

⁹⁰ Fâtır: 29.

⁹¹ En'am: 19.

⁹² Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala); s. 293 ve 294.

⁹³ A.g.e., s. 294.

⁹⁴ A.g.e., s. 290.

⁹⁵ A.g.e., s. 288.

⁹⁶ A.g.e., s. 303.

ulaşabilecektir.⁹⁷ Kur'an'ın ve üsluplarının ezberlenmesi (alıştırma, tekrar, bireysel ve toplu okuma), ezberlemek için program yapma ve öğrencinin Kur'an ezberindeki ilerlemesini test etme.⁹⁸

Kabûsî öğretim üslubunu seçmede öğretmeni ihtiyar sahibi kabul eder. Mesela Kur'an ezberinde ve okunmasında topluca okuma üslubunu çok beğenir.⁹⁹ Öğretmenin, öğrencilerden kendi huzurunda topluca Kur'an okumalarını istemesi gerektiğine inanır. Elbette öğretmen, bazı öğrencilerin öğrenmek için çaba göstermeyerek okuma ve ezberden geri kalmalarını engellemek için öğrencileri tek tek soru soracağı hususunda uyarmalı ve öğrenmeyene ceza vereceğini söylemelidir.

Kabûsî, İbn Sahnûn'u izleyerek Arapça, sarf, nahiv ve hattatlığı, öğrenilmesi gereken konular arasında saymıştır. Öğretmen Kur'an'ı öğretirken, bu dersleri de verir. Elbette öğrencilerin öğretiminde ve dinî marifetlerinin gelişmesinde etkili olmalı ve Kur'an'ı ve daha doğru telaffuzunu öğrenebilmek için zemin hazırlamalıdır.¹⁰⁰

Kabûsî'nin lüzumu üzerinde durduğu diğer öğretim konuları arasında dinin usulü ve fûruu,¹⁰¹ özellikle de namaz ve ahkâmı vardır.

Namaz aynî vaciplerden (farz-ı ayn) birisidir. Her ferdin namaz kılması gerekir. Bu yüzden çocukların buluş çağından önce namazı öğrenmeleri lazımdır. Öğretmenin çocuklara yedi yaşında namazı öğretmeye başlaması gerekir.¹⁰² Namazın bütün erkânını ve vaciplerini zamanla ve amelî olarak öğretmelidir. Abdest gibi diğer namaz mukaddimesinin öğretimine de on yaşından önce başlanmalıdır. Çocuk on yaşına geldiğinde namazı bütün şartlarıyla yerine getirebilmelidir. Bu yaşta öğretmen, çocuğu namaz kılmakla vazifelendirmelidir.¹⁰³

Aynı şekilde meyyit namazının ve müstehap namazların (gece namazı, sabahın nafilisi, bayram namazı, yağmur namazı, cemaat namazı)¹⁰⁴

⁹⁷ A.g.e., s. 296.

⁹⁸ A.g.e., s. 285.

⁹⁹ A.g.e., s. 323 ve 324.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 305.

¹⁰¹ A.g.e., s. 302.

¹⁰² A.g.e., s. 303.

¹⁰³ A.g.e., s. 304.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 324.



gibi) ve diğer ibadetlerin (dualar, Allah'a ve azametine teveccüh, genel olarak din ve Peygamber'in (s.a.a) sünneti gibi) öğretimi öğretmenin vazifesidir. Bunları öğrencilerin anlama düzeyine uygun şekilde öğretmesi ve onları mütedeyyin ve dini uygular hale getirmesi gerekir.¹⁰⁵

2. Zarurî Olmayan Ders Konuları

Kabûsî dinî marifet ve Kur'an öğretimi için zarurî olan konuların öğretimi dışında diğer ders konularından da bahsetmektedir. Bunlar, dinî açıdan kemâl ve fazilet sayılsalar da öğretilmeleri zarurî değildir.¹⁰⁶ Hesap, siyer, Arap siyâsî tarihi,¹⁰⁷ şiir, Arapça sarf ve nahiv kuralları vb.

Bu tür ders konularının öğretimi, her ne kadar dinî marifetin kemâli üzerinde bir şekilde müessir olsa da –mesela hesap öğrenimi, mirasın, humusun ve zekâtın hesaplanmasında faydalıdır- bütün öğrencilerin öğrenmesi gerekli değildir. Öğretmene de bunları öğretmek vacip değildir. Ancak en başta öğretmen ile veli arasında yapılan anlaşmada bunları öğretmesi şart koşulursa dinî öğretileri öğreten bir öğretmen olarak değil; ama anlaşmasına uyması gereken bir öğretmen olarak bu konuları öğrencilere öğretmekle vazifeli olur.

3. Caiz Olmayan Ders Konuları

Kabûsî'ye göre dördüncü yüzyılda Kayrevan'da öğrenilmesi az çok revaçta olan ders konularından bazılarını öğretmenin öğretmesi caiz değildi. Zira öğretmen, öğrencilerin dinî eğitim-öğretimleriyle meşguldür ve bu tür derslerin verilmesi, dinî ve ahlâkî eğitimle çelişir. Mesela şeytanların isimlerinin harflerinin esrarengiz özelliklerinden bahsedilmesi doğru değildir. Çünkü bazı kişiler bunları öğrenerek sihre ve kehanete yönelmektedirler. Dinî olmayan kültürü artıran bazı kelimeler de İran şahları tarafından Kayrevan da dâhil sulta altındaki Arap bölgelerine yayılıyordu.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala), s. 304.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 303-305.

¹⁰⁷ Kabûsî tam olarak bu tabiri kullanmamış, “eyyamu'l-arab” demiştir. Bu kavramın günümüzdeki karşılığı Arap siyâsî tarihi olmaktadır. İlhvânî de Terbiyeti fi'l-İslam ev Talimi fi Re'yi'l-Kabûsî kitabında bunu açıklamıştır. (s. 171.)

¹⁰⁸ Terbiyeti fi'l-İslam (Risaletu'l-Mufasssala); s. 306.

Aynı şekilde aşk şarkılarının ve insanları yavaş yavaş aşka ve çalıp oynamaya yönelten musikilerin öğretilmesi caiz değildir. Kabûsî o zamanlar düzenlenen müzikli eğlencelere katılmanın haram olduğunu söylemiştir. (İbn Sahnûn'dan nakille) Malik'e göre bunların bidat olduğu hususunda uyarıda bulunmuş ve sonra şöyle demiştir:

Vali bu tür toplantıları engellemeli, bunlara katılanları da cezalandırmalıdır. Ben İbn Sahnûn'un öğretmen ve öğrenci hakkında söylediği her şeyi sahih kabul ediyorum. Sadece eğlenceyle sonuçlanacak şeylerin, o mekruh olduğunu söylemiştir, ben ise şiddetle bunu yasaklıyorum. ¹⁰⁹

İçinde küfür bulunan, cahiliye taassuplarını anlatan veya ahlâka ve dine aykırı muhtevası olan şiirlerin de öğretilmemesi gerekir. ¹¹⁰

¹⁰⁹ A.g.e.

¹¹⁰ A.g.e., s. 304.



Kaynakça

- Buharî, Ebi Abdullah Muhammed bin İsmail; *Sahih-i Buharî*; Beyrut: Daru'l-İlm, 1407/1987.
- Dağ, Muhammed; Hıfzurrahman, Reşid Evimen; *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; Farsçaya çev. Ali Ekber Kuşafar, Tebriz: İntişarat-ı Danışgah-ı Tebriz, 1369 h.
- el-İhvânî, Ahmed Fuad; *Terbiyeti fi'l-İslam ev Talimi fi Re'yi'l-Kabûsî*; Kahire: İhyau'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1955.
- İbn Hallakân, Ahmed bin Muhammed; *vefiyatu'l-Â'yân*; Kum: Menşuratu'l-Şerifi'l-Razî, 1364 h.
- Kabûsî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed; *Risaletu'l-Mufasssala li'Ahvali'l-Müteallimîn ve Ahkâmî'l-Muallimin ve'l-Müteallimîn*.
- Kuşeyrî Nişaburî, Müslim bin Haccâc; *Sahih-i Müslim*; Beyrut: Müessese-i İzzeddin, 1407/1987.
- Zerkulî, Hayreddin; *el-İlam*; Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1990.

5.

İhvân-ı Safâ



İhvân-ı Safâ Hakkında Genel Bilgiler



Üveyhoğulları hükümeti zamanında din ve siyasetin süt ve şeker gibi birbirine karıştığı topraklarda, Müslüman aydınlardan bir grup, kendi tatlı rüyalarında Medine-i Fâzıla'ya doğru kanat çırpıyorlardı. Bu dönem, İslam dünyasının inanç ve kelam tartışmalarıyla ağzının tadının kaçtığı bir dönemdi. Henüz diyanet iddiasında olan heves düşkünü siyaset oyuncularının çıkardıkları fitneler hatıralardan silinmemişti.

“İhvânü's-Safâ ve Hulânü'l-vefâ' ve Ehli'l-Hamd ve'l-Mecd”¹ yüce bir toplum kurma arzusuyla ve dinî ıslahat simalı sloganlarıyla bir davet başlattılar. Onlar düşünce ve mezhep erbaplarının ve fırkaların liderlerinin amansız ve bitmek bilmeyen çekişmelerinden bıkmışlardı. Âleme karşı vahdete dayalı bakışlarına dayanarak bütün dinlerin kaynağını bir görüyorlardı. Dinî düşmanlıkların kökünün cehalet olduğuna inanıyorlardı. Bu yüzden insanî bilimlerin arındırılması, düzenlenmesi ve yakınlaştırılması üzerinde çalıştılar. İlim bayrağını dalgalandırarak ve diyanet fanusuna hikmet çeşmelerini akıtarak İslam medeniyeti lambasını yakabileceklerine inandılar.² Müslüman cengaverlerin taze kılıcı, taassupların ve cehaletlerin kalesini fethedecek ve kardeşlik kozası içerisinde hamd ehli safâsı ve ebnâü'l-mecd vefasını koruyacaktır.

¹ Bu encümenin tam adını şöyle zikretmişlerdir: “İhvanü's-Safâ ve Hulânü'l-Vefâ ve Ehli'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd.” (Said, Şeyh; *Mütalaat-ı Tatbiki der Felsefe-i İslamî*; Mustafa Muhakkık Damad, s. 75.) Nitekim İhvân-ı Safâ'nın Riyazî bölümünün ikinci risalesindeki sözlerinden (*Resâil-i İhvânü's-Safâ*; c. 1, s. 100) anlaşıldığına göre bu cemiyetin adı Kelile ve Dimne'den alınmıştır. Bkz. Halebî, Ali Asğar; *Tarih-i Felsefe der İran ve Cihan-ı İslamî*, s. 140-141.

² *Nazar-i Mütefekkiran-ı İslamî Derbare-i Tabiat*; s. 48 ve 59. Batris Elbistanî'nin *Resâil-i İhvânü's-Safâ* eserinin mukaddimesinden naklen, s. 6.



İhvân-ı Safâ, hedeflerini gerçekleştirebilmek için gizli bir teşkilat kurdu ve kapsamlı bir meramnâme telifi hazırladı. Ansiklopediye benzeyen bu telif, çeşitli kaynaklardan topladıkları bilgileri içeren 52 risaleden oluşur.³ Bu mecmua *Resâil-i İhvânu's-Safâ* adıyla hicrî 370 yılı civarı yayınlanmıştır. Ondan sonra da defalarca basılmıştır. Bu eserin bir özeti de *Risaletu'l-Camia* adıyla ulaşılabilir. ⁴

Yaşamları ve Genel Düşünceleri

İhvân-ı Safâ gizlilik üslubunu benimsediğinden dolayı yaşamlarına birçok şüphe gölge düşürmüştür. Öyle ki *Resâil*'in müelliflerin adı bile kesin olarak belli değildir. Sadece zan üzere bazı âlimlerin İhvân grubunun üyesi, bazen de *Resâil*'in müellifi oldukları düşünülmüştür. Bu kişiler şunlardır: Mukaddesî diye tanınan Ebu Süleyman Muhammed bin Ma'sherbestî, Ebu'l-Hasan Ali bin Harun Zencânî, Ebu Ahmed Mihrcânî Avfî, Muhammed bin Ahmed Nehrcûrî,⁴ Ebu'l-Hasan Avfî ve Zeyd bin Rufaî.

Ebu Hayyan Tevhidî, Zeyd bin Rufaî hakkında şöyle demiştir:

Her şey hakkında söz söylemesine, her bâbda görüşü olmasına, beyanının ferahlığından ve dilinin kuvvetinden çeşitliliğinin anlaşılmasına rağmen hali bilinmemekte ve hiçbir mezhebe mensup edilememektedir.⁵

İsimleri geçen kimseler, *Resâil*'in gerçek yazarları olsalar bile, İhvân çehreleri açıkça belli olmamaktadır. Zira bu kişilerin kendisi müphem şahsiyetlerdir. İhvân tarihinin sisleri, onlar hakkında zıt yargılarda bulunulmasına sebep olmuştur. Nitekim bazıları onların, aslı İsmailîlere

³ Bazıları bu mecmuaya *Risaletu'l-Camia*'yı da ekleyerek risalelerin sayısının 53 olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da risalelerin 50 tane olduğunu söylemiştir. (*Nazar-i Mütfekkiran-ı İslamî Derbare-i Tabiat*; s. 48.

Tarih-i Felsefe der İran ve Cihan-ı İslamî kitabında (s. 150) *Encyclopaedia of İslam*'dan naklen risalelerin sayısının 54 olduğu belirtilmiştir. Aynı yerde şunlar da yazıldı: "İhvân-ı Safâ'nın bu kitaplardan başka kitapları da vardı ancak onlar elimize ulaşmamıştır.

⁴ Batres Elbistânî, Ebu Ahmed Mihrcânî'nin, De Boer'in sözlerindeki Muhammed bin Ahmed Nehrcûrî olduğuna inanır. (*Mukaddime-i Resâil-i İhvânu's-Safâ*; s. 5.)

⁵ Batres Elbistânî'nin *Resâil-i İhvânu's-Safâ*'ya mukaddimesi, s. 6; Hüseyin Hidivcem'in, Harezmî'nin *Mefatihü'l-Ulum*'unun çevirisine mukaddimesi, s. 22; *Tercüme-i Tarihu'l-Hukema-i Kaftî*; s. 118.

dayanan Keramete'den,⁶ bazıları da Nusayriye⁷ imamlarından olduklarını düşünmüşlerdir.⁸ Bazı araştırmacılarca, İhvân'ın görüşleri Mutezili olarak tanıtılmıştır ve bir gruba göre de İhvân, Mutezile ekolüne muhalif düşünceye sahiptir.

Resail'e başvurulduğunda, bu yargılardaki ihtilafın kaynağı ortaya çıkmakta ve İhvân hakkında hüküm vermenin zorluğu anlaşılmaktadır.

İhvân-ı Safâ'nın *Resail'*inde o kadar çok görüş çeşitliliği vardır ki, müelliflerini bir dine, fırkaya veya mezhebe mensup kılmak çok zordur. İhvân'ın görüşlerinin ve açıklamalarının çeşitliliği, daha çok ilham aldıkları kaynakların çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Kendileri, ilim kaynaklarını şöyle tanıtmaktadırlar:

1. Felsefe ve hikmet kitapları.

2. Enbiyanın kitapları.

3. Tabiat kitapları.

4. Nefislerin cevherleri ve bunların cinsleri, türleri ve cüzیاتları.⁹

Her ne kadar bunlar arasında enbiyanın kitaplarını, ilimlerinin asıl dayanağı kabul etseler de¹⁰ din ve felsefeyi iç içe karıştırmaları, düşüncelerinin değişmesine ve dağılmasına sebep olmuştur.¹¹

Elbette bu durumun sebeplerini tartarken iki önemli konuyu dikkate almak gerekir: İlki, inançlarının gayrı İslamî kaynakları ve bu kaynaklardan faydalanma üslupları; ikincisi ise özel tarihî konumları ve bunun mezhepleri üzerindeki tesirleridir.

İhvân İnancının Gayrı İslamî Kaynakları

İhvân'ın gayrı İslamî ekollerden ve mezheplerden bilgi alma ve istifade etme üslubu, inançlarının dağınık olmasında müessir olan etkenlerden

⁶ Keramete, İsmailiye'nin bir fırkasıdır. Kermet diye bilinen Hemedan Eş'as adlı bir şahsa mensupturlar. Hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısında, Huzistan ve Irak bölgelerinde faaliyet göstermiştir.

⁷ Gulat fırkalarından biridir. Nâsır Nemrî'yi izlerler ve Allah'ın, Hz. Ali'nin (a.s) vücudunda hulul ettiğine inanırlar.

⁸ *Nazar-i Mütfekkiran-ı İslamî Derbare-i Tabiat*; s. 49; *Tercüme-i Tarihu'l-Hukema*; s. 116.

⁹ *Resail*; c. 4, s. 43 ve 44.

¹⁰ A.g.e., s. 167.

¹¹ *Tercüme-i Tarihu'l-Hukema*; s. 119.



biridir. İhvân kendi amacını beyan ederken bütün dinlerin öğretilerinden ve felsefî ekollerin hepsinden istifade etmeyi reva görüyordu.¹² Birçok konuda Pehlevî kaynakların ve Yunan eserlerinin tercümelerinden ve de diğer dinlerin semavî kitaplarından faydalanmışlardır.¹³

İhvân'ın gayrî İslamî ekollerden istifade etme amacına dikkat ettiğimizde, İhvân'ın asıl derdinin, dine dair çıkarımlarının felsefî açıklamasını yapabilmek olduğunu görüyoruz. Neticede felsefî bir ekolü sonsuza dek zarurî saymıyorlar. Aksine ne zaman felsefî ekolün temel esaslarından birini, İslam'dan yaptıkları çıkarımlarıyla farklı görseler, açıkça ona muhalefet ediyorlar.¹⁴ Tam tersi, ne zaman bir ekolün görüşünü, kendi görüşlerine uygun görseler, hemen o görüşü iktibas etmeye girişiyorlardı. Ekollerde faydalanırken kullandıkları bu üslup, çeşitliliğe ve bazen de inançlarının uyumsuz olmasına sebep olmuştur.¹⁵

Bu uyumsuzlukta müessir olan diğer bir etken, İhvân'ın faydalandığı tercümelerin yeterli sağlamlığa sahip olmamasıdır.¹⁶ Bu zaaf, İhvân'ın başvurduğu ekollerin çehresinin, kendi zihinlerinde dahi net canlanamamasına yol açıyordu. Doğal olarak böyle kaynaklardan iktibasın sonucu, uyumsuzluk oluyordu.

İhvân'ın Mezhebi

İhvân'ın mezhebiyle ilgili sorular, çeşitli cevaplarla karşı karşıya kalmıştır. İhvân'ın mezhebi hakkında araştırma yapabilmek için dönemlerinin siyasî ve toplumsal vaziyetine çok dikkat etmek gerekir. Hicrî dördüncü yüzyılın 40'lı yıllarına, Abbasî halifelerinin güçlerini kaybettiği ve Büveyhoğulları'nın hüküm sürdüğü döneme denk geldiğini biliyoruz. Bu dönemde Ehl-i Beyt (a.s) takipçilerinin iktidarı da artmıştı. Bu dönemde

¹² *Mütalaat-ı Tatbikî der Felsefe-i İslamî*; s. 80; *Tarih-i Felsefe der İran ve Cihan-ı İslamî*; s. 147.

¹³ Safâ, Zebihullah; *Tarih-i Ulum-i Akli*; s. 307, 310 ve 311; *Nazar-i Mütefekkiran-ı İslamî Derbare-i Tabiat*; s. 68.

¹⁴ Örnek olarak âlemin hudusuna dayanan inancını verebiliriz. İhvân, âlemin kadim olduğuna inanan filozofu yanlış düşünce sahibi ve eksik sayar.

¹⁵ De Boer, T. J., *Tarih-i Felsefe der İslam*; s. 88, 90 ve 91.

¹⁶ O'Leary, Delice; *İntikal-i Ulum-i Yunani bi Âlem-i İslam*; Farsçaya çev. Ahmed Ârâm, s. 277-279.

İslam toplumu, hükümetin ve siyasetin bedenine istikrarsızlığı enjekte eden tartışmalarla doludur. Bu tartışmaların kökü bazen milliyetlere ve kavimlere, bazen de mezheplere dayanıyordu; ama her zaman üzerinde mezhep tartışması örtüsü vardı.

Böyle bir ortamda açıkça belli bir mezhepten bahsetmek, umurun ilgisini çekmez, sadece halkın bir kısmı bununla ilgilenir. İhvân, İslam toplumunda ıslahın peşinde olduğunu iddia ettiğinden, mezheplerini beyan etme noktasında gaflete düşmemiştir. Neticede kendi mezheplerinden bahsederken belirsiz bir söyleme sığınmışlardır.

İhvân'ın *Resail*'ine bakıldığında yazarların Şii¹⁷ ve bazen de İsmailî eğilimleri¹⁸ taşıdığı görülmektedir. Ancak İhvân'ın sözlerinin zâhiri, bazı araştırmacılar nezdinde pek itimat ve istinat edilebilir gözükmemektedir. Bu yüzden bazıları, "Davetlerinde açıkça görülen Şii tarzı, sadece dramatik bir hava vermektedir. Zira onlara, akılcı kitlelerin duygularıyla oynayabilmeleri için yardımcı olmaktadır."¹⁹ görüşüne inanmaktadırlar.

İhvân'ın belirsiz söyleminin yanı sıra öğretilerindeki Şii renk açıkça görülebilecek şekildedir. Birçokları *Resail*'in yazım üslubundaki karmaşıklığa ve belirsizliğe rağmen bu rengi görmüşlerdir.²⁰

Birçok ibareleri de Şii eğilimlerine şahitlik etmesi olarak sunulabilir. Örneğin muhtelif yerlerde Ali bin Ebi Talib'den (a.s) Emiru'l-Muminin diye bahsetmişlerdir. Bir yerde de onları bir araya toplayanın kardeşliklerinin sebebinin, Peygamber (s.a.a) ve Ehl-i Beyt (a.s) muhabbeti ile vâsilerin en hayırlısı Emiru'l-Muminin Ali bin Ebi Talib'in (a.s) velayeti olduğunu söylemişlerdir.²¹

¹⁷ İhvân'ın Şii eğiliminden, İsnaaşerî Şiîler kastedilmemektedir. İlerde bu konuyla ilgili dipnotta açıklama yapılacaktır.

¹⁸ *İntikal-i Ulum-i Yunanî bi Âlem-i İslam*; s. 279; *Mutalaat-ı Tatbiki der İslam*; s. 77.

¹⁹ Şerif, Meyan Muhammed; *Tarih-i Felsefe der İslam*; s. 409. Bazıları da şöyle söylemişlerdir: "Elbette dikkat etmek gerekir ki bu toplumun gulattan oluşmuş olduğu hususuna nispet vermeleri doğru değildir." (Seccadi, Cafer; *Siyaset-i Medine-i Farabi* kitabının tercümesinin mukaddimesi, s. 59.

²⁰ Örneğin Mutahharî, Murtaza; *Hedemat-i Mütেকabil-i İslam ve İran*; s. 579 ve daha önce zikredilen kaynaklar.

²¹ *Resail*; c. 4, s. 195.



İhvân, Peygamber'in (s.a.a) Ehl-i Beyt'inin (a.s) diğerlerinden üstün ve faziletli, Allah'ın ilmine sahip ve nübüvvet ilimlerinin varisi olarak görmektedir.²² Aynı şekilde bir yerde Şiî mezhebini, uygun-suz görüşlerden ve âdâptan tenzih etmiştir. Bu yolla Şiilerin onurunu ve saygınlığını koruyucu bir tavır göstermişlerdir.²³ İhvân'ın Şiî olduğuna dair bu açık delillerin yanında²⁴ Şiî inançlarına uygun olmayan başka tabirler de görülmektedir. En azından İhvân'ın Şiî taassubunun etkisini azaltmaktadır. Örneğin kırk dördüncü risalelerinde, birinci ve ikinci halifeden mülayim ve bir noktaya kadar onaylar nite-likte bahsetmektedirler.²⁵ Kırk sekizinci risalede üçüncü halifenin su-ikast saldırısına uğraması olayını anlatırken, onu rıza makamı sahibi görmekte ve üsluplarına övgü ahengi katmaktadırlar.²⁶ Her ne kadar konunun devamında Kerbela olayını zikretseler ve İmam Hüseyin'in (a.s) rıza makamından bahsetseler de, halifelerin bu şekilde anılmaları Şiî kültüründe pek revaçta değildi.

Bu tür ifadelere eş zamanlı baktığımızda, İhvân'ın belli bir mez-hep taassubuyla itham edilmekten sakındıkları,²⁷ davetlerini tüm İslam fırkalarına ulaştırmak istedikleri ve bir mezhebin dar alanında mahsur kalmaktan kaçındıkları görüşüne ulaşmaktayız. Neticede kuvvetli Şiî eğilimlerine rağmen söylemlerinde belirsizliği koruyor ve bir tür açık görüşlülüğe sahip görünüyordular. Elbette defalarca dinlerden veya mez-heplerden biri üzerinde taassubu hoş görmediklerini, bu yüzden kap-samlı bir mezhep ve ekol tesis etmeye giriştiklerini belirtmişlerdir.²⁸

Siyaset ve İhvân

Acaba İhvân-ı Safâ siyasî bir amaç peşinde miydi? Bu sorunun cevabı da araştırmacılar nezdinde muhtelifdir. Bazıları İhvân'ın bütün hüviyetini,

²² *Resail*, s. 186 ve 197.

²³ A.g.e., s. 147 ve 148.

²⁴ Diğer deliller hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Tarih-i Felsefe der İran ve Cihan-ı İslamî*; s. 145 ve 146.

²⁵ *Resail*; c. 4, s. 16.

²⁶ A.g.e., s. 74 ve 75.

²⁷ A.g.e., c. 3, s. 493-496.

²⁸ A.g.e., c. 4, s. 42 ve 167.

siyasî bir çehrede özetlemişler²⁹ ve bu görüşte mübalağaya kaçmışlardır. Hatta şöyle söylemişlerdir:

Felsefe İhvân-ı Safâ'nın elinde efsanelere ve tatlı siyasî rüyalara dönüştü.³⁰

Bir grup, İhvân'ı "maksatları siyasî güçleri yenmek olan ve bu yolda bütün vesilelere başvuran" bir cemaat olarak gördüler.³¹

Din ve mezhebin emek veren bir cemaatle irtibatlı olduğu, onların sözlerinin özetidir ve böylece siyasî eğilimlerini bütün parçalarından aşikâr kılmaktadır.³²

Bu abartılı yargının karşı noktasındaki bazıları da İhvân'ın davetindeki her türlü siyasî amacı reddetmektedirler.³³

Bu arada bazıları da şöyle söylemişlerdir:

Resâil'den anlaşıldığı kadarıyla İhvân-ı Safâ'nın siyasî bir programı yoktu. Bununla beraber zahiren bazı izleyicileri, hükümeti ele geçirmek için siyasî hareket üzerinde ısrar ediyorlardı.³⁴

Son yargı, İhvân'ın siyasete ilgisini onların *Resâil*'ine sadece bir bakışla reddetmektedir. Lâkin diğer yazarlar *Risaletu'l-Camia* üzerinde biraz düşünerek başka bir görüş beyan etmişlerdir. İhvân'ın açıktan İsmailî öğretilerini tebliğ ettiğine ve bunun, onların siyasî olduklarını teyit eden kuvvetli bir kanıt olduğuna inanmışlardır.³⁵

Öyle görünüyor ki *Resâil* üzerinde biraz düşünmek de bizi, müelliflerinin siyasî görüşe sahip olduğunu reddetmekten alıkoyacaktır.

Teşkilatın gizli olması, üye alımında ısrar ve şüphencilik,³⁶ yeni üyeleri cezbetmek için konuşurken çekici, süslü vaatlerde bulunmak,³⁷ grubun

²⁹ *Nazar-i Mütfekkiran-ı İslamî Derbare-i Tabiat*; s. 59; Taha Hüseyin'in *Resâil-i İhvân-ı Safâ* mukaddimesinden naklen. Yine bkz. *Siyaset-i Medine'nin Farsça çevirisinin mukaddimesi*, s. 59.

³⁰ De Boer, T. J.; *Tarih-i Felsefe der İslam*; s. 86 ve 87.

³¹ A.g.e., s. 86.

³² A.g.e., s. 88.

³³ *Tarih-i Ulum-i Aklî der Temeddün-i İslamî*; s. 306.

³⁴ *Tarih-i Felsefe der İslam*; c. 1, s. 409.

³⁵ *Mütalaat-ı Tatbiki der Felsefe-i İslamî*; s. 76 ve 77.

³⁶ *Resâil*; c. 4, s. 43, 44, 168-170.

³⁷ *Resâil*; c. 4, s. 59 ve 166-170.



liderlerinin ve Resa'il'in yazarlarının adını gizli tutmak, bazı durumlarda siyasî amaca sahip olmadıklarına dair karmaşık açıklamalar yapmak,³⁸ grup üyelerine malî yardım yapmak,³⁹ açıkça bir mezhebe bağlı olmaktan kaçınmak... Bunların geneline bakıldığında *Resa'il*'in siyasete meyilli bir zihniyetle yazılmış olduğu görüşü kuvvetlenmektedir.

Bunlara ilaveten *Resa'il*'de İhvân'ın siyasete eğilimli olduğuna dair diğer bir delilden kısaca bahsedeceğiz.

İhvân, sosyolojik ve tarihî inancı içerisinde hayırlı devlet ve şerli devlet konusuna değinmiştir. Şuna inanmaktadırlar:

Her devletin bir başlangıcı ve sonu vardır. Her devlet kendi amacına ve nihayetine ulaştığında düşüşe geçer. Ehlinde çöküş ve zeval ortaya çıkar ve bu zamanda diğer kişilere güç ve neşe gelir. Her gün bir hükümet kurulur ve diğer bir hükümet yıkılır. Şerli devlet ve hayırlı devlet de böyledir. Bugün şerli devlet sona ulaşmış ve hayırlı devletin sırası gelmiştir.⁴⁰

İhvân bu tür beyanlarla hayırlı devleti müjdelemekte ve bu devletin özelliklerini, kendi sıfatlarına uygun şekilde saymaktadırlar. Şöyle söylemektedirler:

Onlar faziletli kavimlendendirler, görüşleri birdir, birbirlerinin dostu ve yardımcısıdır, bütün işlerde tek bir beden gibidirler.⁴¹

Bu tür sözlerin siyasî amaçlarla irtibatlı olmadığını söylersek, mecburen söyleyenlerin toplumsal ve tarihî alanlarda ham düşünceli oldukları şeklinde yorumlamamız gerekir. Ancak bu, *Resa'il* gibi bir eserin ilim sahibi yazarlarına atfedilemez.

Kırk sekizinci risalenin başında da sözlerine özel bir üslup vermişler ve karmaşık ibarelerle sözlerini öyle bir süslemişlerdir ki okuyucu –özellikle de İhvân'ın sözlerine inanan biri– bu sözlerin İmam Mehdi'nin (a.s) dilinden söylendiğini zanneder.⁴² Bu tür kalem oyunlarının, siyasî olmayan bir amaçla gerçekleşmiş olma ihtimali uzaktır.⁴³

³⁸ *Resa'il*, s. 166 ve 167.

³⁹ A.g.e.

⁴⁰ A.g.e., c. 4, s. 187 ve 188.

⁴¹ A.g.e.

⁴² A.g.e., c. 4, s. 145-147.

⁴³ Bazıları İhvân-ı Safâ'nın Şiiliğinin, İsnâaşerî Şiiliği olmadığı görüşündedirler. Buna delil olarak onların beklenen Mehdi (a.s) görüşünü inkâr etmelerini göstermektedirler. İhvân'ın sözlerinin "İmam'ın (a.s) korkusundan dolayı gaybette olduğunu düşünen

İhvân-ı Safâ Teşkilatı ve Aşamaları

İhvân kendi grubunu dört mertebede sınıflandırmaktadır:

Birinci gruba “İhvânenâ el-ebrar ve’r-rahima” demişlerdir. Bu gruptakiler on beş ila otuz yaş arasındadırlar. Özellikleri nefis sefası, kabiliyet ve hızlı öğrenmedir.

İkinci grup “İhvânenâ el-ahyâr ve’l-fuzela”dır. Bu grubun üyeleri, önceki grubun üstündedirler ve otuz ila kırk yaş arasındadırlar. Özellikleri arasında kardeşliğe riayet etmek ve kardeşlere karşı cömert, hoşgörülü, faydalı, affedicî ve iyi olmak vardır.

“İhvanena el-fuzela ve’l-kirâm”, üçüncü rütbedeki İhvânlardır. Bunlar kırk ila elli yaş arasındırlar. Yönetme gücüne ve muhaliflere münasip şekilde davranabilme ruhiyesine sahiptirler.

Elli yaşını aşan ve hakikati müşahede edebilen melekutî kuvveye sahip üyeler, İhvân’ın dördüncü grubunu teşkil ederler. Her zaman mead için hazırdırlar. Yaşları gereği göklere yükselmeleri, kıyamet ahvalini, haşiri, hesabı, mizanı ve sıratı müşahede etmeleri mümkündür. “Ey huzur içinde olan nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön! (İyi) kullarımın arasına gir. Cennetime gir.”⁴⁴ hitabının da muhatabıdırlar.⁴⁵

İhvân’ın dört sayısına özel ilgisi varmış gibi görünmektedir.⁴⁶ Üyelerin dört mertebeye ayrılmasına ilaveten, onları kendi öğretilerinden istifadeyle dört merhaleye geçmeye davet ediyorlardı. Bu dört merhale şöyledir: Birincisi İhvân’ın söylediklerinin hakkaniyetini ikrar etmek. Bu merhalede şahıs taklit etmektedir. İkincisi İhvân’ın söylediği hakikati tasavvur

kimseyle muhalefet” esasına dayandığını iddia etmiş ve bununla ilgili bir delil sunmuşlardır. Ancak bu sözlerle dikkatli baktığımızda Mehdeviyet inancına ters düşecek bir bilgiye rastlamıyoruz. İhvân’ın bu sözlerden kastı, bu hususta izleyicilerinin inancını düzeltmektir. Zira onlar, İmam’ın gizli olmasının sırrının, mesajının ve şahsiyetinin büyüklüğünde olduğuna inanmaktadırlar, korkusunda değil. Zikredilen delil, onların on iki imam inancını taşımadıklarına dair bir delil olamaz; ama taşadıklarının da ispatı değildir. (Bkz. *Resâil*; c. 4, s. 145-148 ve 166.; *Tarih-i Felsefe der İran ve Cihan-ı İslâmî*; s. 146.

⁴⁴ Fecr: 27-30.

⁴⁵ *Resâil*; c. 4, s. 57 ve 58.

⁴⁶ *Mütalaat-ı Tatbiki der Felsefe-i İslâmî*; s. 79.



etmek. Üçüncüsü onu tasdik etmek. Dördüncüsü ise ona göre amel ve içtihat etmek. Kim bu dört adımı atarsa dört haslete kavuşur: Nefis kuvveti, nefsin cehenneminden kurtulmayı istemenin neşesi, beden ve nefis birbirinden ayrılırken kurtulanlardan olma ümidi ve arzusu, Allah'a itminan ve hakikatin kemâline yakın.⁴⁷

İhvân'a katılan kişiler, önce mübelliğler vasıtasıyla –ki bu mübelliğlerin muhataplarına uygun olmalarına dikkat ediliyordu- gruba yönlendiriliyor ve grupla tanıştırılıyorlardı.⁴⁸ Sonra on iki günde bir yapılan toplantılara katılıyorlar ve onların öğretilerini öğreniyorlardı.⁴⁹

İhvân-ı Safâ'nın birbirleriyle irtibatı kardeşçe ve samimi idi. Kendileri de bu hususta şöyle demişlerdir:

Din ve dünya işlerinden biri için bir araya toplanan hiçbir cemaat, İhvân-ı Safâ kadar birbirlerinin hayrını istemez. Zira her biri, dinin ıslahının, kardeşinin yardımı olmadan gerçekleşmeyeceğini bilir. İhvân'ın her biri, kendi beğendiğini kardeşi için beğenir ve kendisinin hoş görmediğini kardeşi için de hoş görmez.⁵⁰ Muhtelif hallerin ortaya çıkması üzerine renk veren, davranışını değiştiren diğer insanların aksine İhvân-ı Safâ böyle değildir. Zira sadakatleri ve kardeşlikleri, gerçek bir kardeş bağı gibi ve muhkemdir. Onlar farklı bedenlerde hulul etmiş tek bir nefistirler. Bu nefis her zaman birdir ve muhtelif bedenlerde farklılaşmaz. İhvân birbirlerine yardım ettiklerinde minnet altında bırakmazlar ve diğerlerinin hatasını görmezden gelirler. Zira ihsanlarını ve kardeşlerinin hatasını, aynı nefsin ihsanı ve hatası sayarlar.⁵¹

⁴⁷ Resail; c. 4, s. 59.

⁴⁸ A.g.e., s. 165 ve 188.

⁴⁹ Tarih-i Felsefe der İslam; s. 408.

⁵⁰ Resail; c. 4, s. 126 ve 170.

⁵¹ A.g.e., s. 47 ve 48.

Birinci Bölüm: Din ve Felsefe



Felsefe

İhvân nezdinde felsefe, nübüvvetten sonra beşerin en üstün sanayi-
sidir⁵² ve beşerî güç ölçüsünde Allah'a benzerlik manasındadır.⁵³
Hikmet ilimleri ve nebevî şariat, aynı gareze ve maksada sahip iki ilahi emir-
dir. Bunların ihtilafı sadece fûrudadır. Felsefe ehli ile şariat ehli arasındaki
tartışmalar, birbirlerinin kastını anlamamalarından kaynaklanmaktadır.⁵⁴
İhvân *Resail*'in çeşitli yerlerinde filozofları azametle anarlar ve onların
isimlerini, peygamberlerin isimlerinden sonra zikrederler. Filozoflarla
peygamberlerin aynı doğrultuda ve müşterek bir risalete sahip olduk-
larını söyler ve filozofların görüşlerini ve delillerini, enbiyanın öğretiler-
iyle beraber anlatırlar.⁵⁵

İhvân'ın düşüncelerinin kaynaklarından biri, felsefe kitaplarıdır. On-
lar filozofların eserlerinden pervasızca istifade ederler. Öyle ki *Resail*'de
birçok felsefenin ayak izine rastlamak mümkündür. Hermesçilerden, Pi-
sagorculardan, Eflatunculardan, yeni Eflatunculardan tutun da Meşşâî

⁵² A.g.e., c. 1, s. 427 ve 428.

Malum olduğu üzere felsefe ve nübüvvet günümüz ıstılahında sanayi denmemek-
tedir. Lâkin sanayi tabirinin beşer kaydıyla kullanımı düşündürücüdür. Bu yüzden
İhvân'ın bu tabirini aynen kullandık. Kullandıkları diğer bir tabire teveccühle ki şöyle
söylemektedirler: "Allah'ın marifeti ve sıfatları, ilimlerin en şerefliisidir." onların ıstı-
lahında sanayinin, marifetlere ve bunlardan hâsıl olan ilmî dallara ulaşmak için kul-
lanılan yöntemler olduğunu söyleyebiliriz.

⁵³ *Resail*; c. 1, s. 427 ve 428.

⁵⁴ A.g.e., s. 29 ve 30.

⁵⁵ A.g.e., c. 2, s. 22, 29, 60 ve 141.



düşüncelerinden bazılarına kadar İhvân, Yunanlıların düşüncesinden faydalanmıştır. İran ve Hint felsefeleri de onların düşüncelerine girmiştir.⁵⁶ Nitekim bazı araştırmacılar, İhvân tefekkürünün, Pehlevî ve Fars metinlerinden etkilenmesi üzerinde durmuşlardır.⁵⁷

İhvân'ın sayılar sistemine özel bir alakası olduğundan ve birçok yerde bundan bahsettiklerinden veya değindiklerinden dolayı, Pisagor'dan etkilenmiş oldukları göze çarpmaktadır. Lâkin bu, diğer felsefî ekollerden daha az faydalandıkları anlamında değildir. Aksine o kadar çok faydalanmışlardır ki bu durum felsefî düşüncelerinin dağılmasıyla sonuçlanmıştır.

İhvân'ın felsefî sisteminin dağılmasının birçok etkeni vardır. Bu etkenlerin en önemlisi, daha önce bahsettiğimiz üzere çok fazla görüşün bir araya toplanmış olmasıydı. Felsefî düşüncelerin kıssalarla, hikâyelerle ve efsanelerle iç içe geçmiş olmasının ve dramatik üsluplarının bu neticedeki payı büyüktür. Öyle ki onların asıl ilgisini felsefî konumlarını ilan etmeye çekmekte ve konularına delil sunmakla uğraşmayı değersizleştirmektedir.

Din

İhvân-ı Safâ, dinin çehresinden hurafe ve cehalet pasını temizleme arzusuyla bir araya toplanmışlardı. Kendilerini dini ıslah edici olarak görüyorlardı. Bu yüzden onların düşüncelerinde din konusu çok önemlidir. Din, İhvân ilimlerinin dört kaynağı⁵⁸ arasında en önemlisi olması bakımından, onların kalemiyle varlığın çehresinin betimlenmesinde hassas bir rol oynamaktadır.

Vahiy, Vahyin Şartları ve Vahye Ulaşma Yolları

Din, insanın gelişmesinin ve vahyi telakki makamına ulaşmasının neticesidir. Nefis sefasına ve daha fazla anlama kudretine sahip olan, fiilleri ve siyeri melaikeye daha yakın olan kimsenin nefsi, vahyi ve melekelerin ilhamını kabule daha yatkındır ve vahyin manalarını idrak etmek

⁵⁶ *Nazar-i Mütfekkiran-ı İslami Derbare-i Tabiat*; s. 68; *Tarih- Ulum-i Aklî*; s. 307.

⁵⁷ *Tarih-i Ulum-i Aklî*; s. 307.

⁵⁸ *Resail*; c. 4, s. 42 ve 43.

onun için daha kolaydır. Nitekim enbiyanın, siddıkların ve güzel davranışlı, faziletli müminlerin nefisleri böyledir. Enbiyanın vasileri ve filozoflar da bu manaya şahittirler. Nitekim Musa (a.s), Harun'un (a.s) evlatlarına, Tevrat'ın şeriatına amelden sonra hizmet ve ibadetle meşgul olmalarını, dünyevî zevkleri ve şehvetlere uymayı terk etmelerini, yiyecek ve giyecekte kanaatli olmalarını vasiyet buyurmuştur. Böylece nefisleri sefa bulur, ahlâkları düzelir, ruhları vahyi ve ilhamı kabule hazır olur. Sonra şöyle buyurmuştur:

“Bir kimse kırk yıl boyunca söylediğim şekilde halisane ibadet ederse ona Allah tarafından vahyedilir ve melaikeler ona nazil olur.”⁵⁹

Enbiya vahyi, nefislerin sefasında ve ruhlarının, melekelerin ruhlarıyla aynı cinsten olmasında buldular, mantıkî kıyaslarda ve filozofların riyazetlerinde değil.⁶⁰ Vahiy, duyulardan gizli olan şeylerden haber verir ve de kasıt ve tekellûf olmadan insanda ortaya çıkar. Nefis vahyi üç şekilde kabul eder:

1. Duyuların nefsi terk ettiği uyku halinde.
2. Uyanıklık halinde görülmeyen bir şahıstan işaretler şeklinde bir ses duyarak.
3. Uyanıklık halinde görülmeyen bir şahsın sözlerini duyarak.⁶¹

Enbiyanın çoğu uykuda vahiy alıyorlardı.⁶²

Dinin Hedefleri

Sefayı bulan nefis, kemâl yoluna hidayet olmak için vahyi bulur. Çünkü insan, vahyin yardımı olmadan kendi kemâl yolunu bulamaz ve hayvanî şehvetleri def etmek için çaba göstermenin zarureti idrak edemez. Öyleyse enbiya, yolu ona göstermek, özendirerek ve korkutarak onu bu yolda harekete geçirmek için görevlendirilmişlerdir.⁶³

⁵⁹ A.g.e., s. 116 ve 117.

⁶⁰ A.g.e., c. 3, s. 12 ve 13.

⁶¹ A.g.e., c. 4, s. 84.

⁶² A.g.e., s. 89.

⁶³ A.g.e., c. 1, s. 340 ve 343.



Diğer taraftan dünyanın, insanın amellerine cevap ve ödül verecek kapasitesi yoktur. Bu yüzden enbiya insanı, kendisinde her türlü haz- zın bolca ve zahmetsizce bulunduğu bir dünyaya yönlendirmek için seçilmişlerdir.⁶⁴ Bütün peygamberler, nefisleri iyileştirmek için gelmiş- lerdir. Heyula⁶⁵ denizinde gark olmuş insanı varlık ve fesat âlemi cehen- neminden⁶⁶ kurtarma ve felekler âlemi cennetine ve göklerin genişliğine ulaştırma düşüncesindeydiler. Bunu da yaratılışı ve meadî hatırlatma yo- luyla yapmışlardır.⁶⁷

Öyleyse bütün dinler ve mezhepler, her ne kadar şeriatları ve sün- netleri farklı olsa da aynı amacı güderler.⁶⁸ Dinlerin ve şeriatların veya İhvân'ın tabiriyle namusların⁶⁹ rolü, insanın salahında o kadar önem- lidir ki namusun vacibatlari terk edildiğinde, insanın hem dini, hem de dünyası bozulmaktadır.⁷⁰

Namusun gereklerinin terk edilmesi neticesinde dünya ve âhiretin harap olması hem bireysel, hem de toplumsal boyutlarda gerçekleşir. Bu yüzden toplumsal çehreyi, şeriata uymamanın etkilerinden korumak için, hükümetin herkesi şeriata uymaya zorlaması gerekir.⁷¹ Bireysel boyutta da şeriat kurallarına itaat etmemek ve itina göstermemek, dünyada ve âhirette bedbahtlığa sebep olur.⁷²

Şeriata zorlamanın ve şeriata aykırı işlerden sakınmanın zor bir iş ol- duğuna dikkat etmek gerekir. Zira emirlerin ve yasakların çoğu insanların tabiatına zıttır.⁷³ Bu yüzden dine tabi olmanın ve ona uymaya zorlama- nın değerli bir ödülü vardır. İnsanın kurtuluşunu ve kemâlini sağlar.⁷⁴

⁶⁴ Resail.

⁶⁵ Varlığın en düşük mertebesinin kinayesidir.

⁶⁶ Kastedilen sürekli değişim karakterine sahip maddi âlemdir.

⁶⁷ Resail; c. 2, s. 141.

⁶⁸ A.g.e.

⁶⁹ İhvân namus kelimesini, peygamberler vesilesiyle beşeri âleme ilham olan semavî ahkâm anlamında kullanmıştır. Namus Yunancada âlemde hüküm süren kanun ve uyum anlamındaki kökten veya Arapçada gizli anlamındaki n-m-s kökünden türemiş olabilir. (Bkz. *Nazar-i Mütfekkiran-ı İslâmî Derbare-i Tabiat*; s. 59.)

⁷⁰ Resail; c. 1, s. 292.

⁷¹ A.g.e.

⁷² A.g.e., s. 331.

⁷³ A.g.e., s. 333.

⁷⁴ A.g.e., s. 360.

Dinin hedeflerinden ve aynı zamanda yöntemlerinden biri, dinin ahlâkî ve amelî örneklerine mutabık kalarak sahih inançların öğretilmesi ve bunlardan insanın eğitimi doğrultusunda faydalanılmasıdır. Zira dinin amelî emirlerini yapmaya mecbur bırakmak, taşıdığı zorluk dikkate alındığında mümkün olmamaktadır. Ayrıca salih amel, sahih inançtan kaynaklanır.⁷⁵

Bununla beraber İhvân'a göre dinin hedeflerini özetle şöyle beyan etmek mümkündür:

1. İnsan ve dünyayla ilgili sahih inançların öğretilmesi.
2. İnsan için mümkün olan kemâllerin tanıtılması.
3. İnsanı kemâl derecelerine ulaştırmak için münasip olan âdâbın öğretilmesi.
4. İnsanı hidayet yolunda harekete geçirebilmek için gerekli ruhsal şartların oluşturulması.

Son madde ile ilgili şu noktayı zikretmemiz gerekir ki İhvân, bazı anlayışsızların yanlış anlamalarına karşı saldırıya geçmektedir. Dinin korkutucu bir çehreye sahip gibi gösterilmesinin yanlış olduğuna ve dinin hedeflerine zarar verdiğine inanırlar. Bu görüşü savunanlar, azaptan bahsetmeden diğerlerine küfür isnat etmektedirler. Buna mukabil İhvân, dinlerin öğretilerinin ümit vermesinin, bu öğretilerin seçkin özelliklerinden olduğu inancını taşır. Kur'an'da büyük peygamberlerin tövbesiyle ilgili hikâyelerin zikredilmesi, kemâle doğru hareket ederken ümit ruhiyesinin oluşturulması ve herkes için kemâl yolunun bulunduğu noktasının açıklığa kavuşturulması amacıyladır.⁷⁶

Dinin Unsurları

Kendilerini Medine-i Fâzıla'nın kurucuları ve vatandaşları olarak gören, kardeşlerini bu şehrin ahalisi sayan İhvân, bu şehri kaldırmak için tevhid inancına ve ilahî ahlâka dayanan bir yapı kurma ve dinî ve kardeşçe davranışlarla bu yapıyı süsleme peşindeydiler. Bu binanın yapımında ilk ve en temel inancın tevhid olduğuna inanıyorlardı. Tevhid, yani yaratan,

⁷⁵ A.g.e., c. 4, s. 72, 73, 75.

⁷⁶ A.g.e., c. 1, s. 373.



hayy, âlim, hakîm, kudretli, kahhar, irade eden, bütün her şey üzerinde tasarruf sahibi ve mâlik olan sebeplerin sebebi Allah'a imandır.⁷⁷

Şeriat koyucunun kuracağı, uygulanması için üzerinde duracağı ilk sünnet, şeriat ehli arasında dostluk ve bağ kurulmasıdır.⁷⁸ Müminlerin ruhlarında din binasının kurulması, dinî inançların, ahlâkın ve âdâbın yan yana yer almasıyla şekillenir. Bu şekilde müminler diğerlerinden ayrılır.

Böyle bir mecmuayı kurabilmek için vahiy gereklidir; ama o mecmuanın en temel unsuruna, yani Allah'a inanca ulaşmak, vahiy olmadan da mümkündür. Bu inanca ulaşmak için iki yol vardır: İlki içgüdüsel yoldur. Âlim veya câhil tüm insanlarda, hatta hayvanlarda bile içgüdü vardır. İkincisi delil yoludur. Bu füzelaya, yani enbiyaya, filozoflara, hayırlılara ve iyilere mahsustur.⁷⁹

Neticede insan, kulluk haricinde her yolla bu inanca ulaşabilir; ancak yoluna devam edebilmek için vahye muhtaçtır. Vahyin gereklerine uyduğunda imanı kalbine nüfuz eder.

İman ve Küfür

İmanın İhvân sözlüğünde iki anlamı vardır. İlk anlamı bizim bilmediğimiz bir şeyin haberini veren ilim sahibi şahsın tasdik edilmesidir. Bu iman, ilmi ortaya çıkarır ve zamansal önceliğe sahiptir. İmanın ikinci anlamının iki mertebesi vardır. İlk mertebesi, ilk anlamla aynı karşılığa sahip olabilir. Zahirî imandır ve Allah'ı, melekleri, enbiyayı, semavî kitapları ve meadî tasdik etmek demektir. İkinci mertebe bâtınî imandır ve bu da bu hususlara kalpten yakîn etmek demektir. Bu rütbe, imanın hakikatidir.⁸⁰

İman, beşerin bütün hayırlarını ve meleklerin faziletlerini kapsayan bir haslettir. Buna mukabil küfür, bütün beşerî ve şeytanî kötülükleri kapsayan haslettir.⁸¹

⁷⁷ Resail, c. 4, s. 130.

⁷⁸ A.g.e., s. 134.

⁷⁹ A.g.e., c. 3, s. 233.

⁸⁰ A.g.e., c. 4, s. 67 ve 68.

⁸¹ A.g.e.

Küfür lügatte perde anlamındadır. Cesetten (bedenden) nefse sirayet eden bir şeydir. Küfür, nefsin cehalete dalmasından dolayı zâtının ona örtülü kaldığı, kendi cevherini tanımadığı, başını ve sonunu unuttuğu, onun için bedeninin varlığından başka bir varlığın olmadığını sandığı merhaleidir. Bu zamanda ruhsal hiçbir şeye ulaşamaz ve böyle şeyleri tasavvur edemez. Böyle sözler duyduğunda da inkâr eder.⁸²

Hakiki imana ulaşmak ve küfürden kurtulmak kullukla, yani onun ilk anlamına imanla başlar. Ancak sonunda marifet ve basiret vardır. Kullukla başlamak gerekir. Zira insan, şeriatın maksadını ve ruhsal manalarını anlamak için de daha önce söylediğimiz gibi nefis safasına muhtaçtır.⁸³ Bu, din yolunda cihad ve dinî ahlâkla mümkündür.

Din Anlayışı

İhvân-ı Safâ'ya göre dinin temel unsurlarının anlaşılmasında insanın gücünü beyan ettik. Onlar ahkâmın sırlarının anlaşılmasının da akılla mümkün olacağına inanıyorlar. Bu yüzden şer'î ahkâmı akla aykırı kabul eden bazı felsefeciler, İhvân'a göre anlayışı kıt ve marifetten aciz olmakla itham edilir. İhvân şeriatın anlaşılmasının mümkün olduğuna dair görüşünü ispat etmek için erkeklerin, kadınların iki katı miras alması meselesini açıklıyor ve başka örnekler de veriyor.⁸⁴

İhvân, şeriat ahkâmının hikmetini anlamayı, genel bakabilmeye bağlı görür. İlahî ahkâmın hikmetinin açığa çıkması için bir şeyi bütün yönleriyle incelemek, genel salâhı ve geleceği de dikkate almak gerektiğine inanır. Zira ahkâm, cüz'î ve acil maslahatların temini için belirlenmemiştir.⁸⁵ Bu genel bakış, elbette ilim ve amel mertebelerini kat etmemiş kimseler için mümkün değildir.

Vahiy ilimlerini ve şeriatın amaçlarını anlamayı zorlaştıran, hatta bazen dini inkâr edip felsefeye yönelmeye sebep olan etkenlerden biri de vahiy tabirlerinin ve âdâbının şifreli olmasıdır.⁸⁶ İhvân, semavî ki-

⁸² A.g.e., c. 3, s. 61.

⁸³ A.g.e., c. 4, s. 116.

⁸⁴ A.g.e., s. 79.

⁸⁵ A.g.e., s. 80.

⁸⁶ A.g.e., c. 3, s. 12.



tapların şifreli olduğuna inanır ve bunu açıkça söylerler.⁸⁷ Şeriatın hem beyanlarında, hem de ibadetlerinde bu şifrenin olduğuna inanıyorlar. Örnek olarak “O gün Rabbinin Arş’ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”⁸⁸ ayetini şöyle tevil ederler:

Sekiz taşıyıcıdan kasıt, arşın altında olan sekiz felektir. Arş da dokuz feleğin sonuncusudur.⁸⁹ Bu şekilde ayetin anlamı şöyle olmaktadır: O günde (kıyamet gününde) sekiz felek, Rabbinin arşını, yani dokuzuncu feleği başlarının üzerinde taşırlar.

Onların ibadetler hususunda da bu tür tevilleri vardır. Mesela hac ibadetlerinin ve farzlarının tümünü, Allah’ın nefisleri tefekküre ve gaflet uykusundan uyanmaya zorlamak için getirdiği örnekler olarak görmektedirler. Böylece göklerden ve felekler âleminde varlık ve fesat âlemine gelen insanî nefislerin, geldikleri yeri hatırlamaları istenir.⁹⁰ Dinlerin şifreli ve kinayeli beyanlarında bazen müşterek lafızlar kullanılır. Zira enbiyaya nâzil olanları dinleyenlerin ve okuyanların akıl dereceleri birbirinden çok farklıdır. Bazıları havastır, bazıları avamdır, bazıları da orta hallidirler. Herkesin kendi anlayışı ölçüsünde o hitaptan faydalanabilmesi için müşterek lafızlar kullanılır.⁹¹

Dinlerin hitaplarında, bu hitapları sahih biçimde anlayabilmek için dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de muhatapların ilmi ve kültürel durumlarına dikkat göstermektir. İhvân, İslam ve Hristiyanlığın hitaplarındaki farklılığın bu noktadan kaynaklandığını düşünmekte ve şöyle söylemektedirler: Allah Resulü bedevî, kültür ve ilimden uzak bir kavme gönderildiği için bütün cennet ve cehennem âlemlerini teşbih lisanıyla anlatmış ve bütün manevî âlemleri maddî teşbihlerle muhataplarına telkin etmiştir. Ancak Hz. İsa (a.s) Tevrat ve diğer nebilerin kitaplarıyla eğitim görmüş bir kavme gönderildiği için cennet hazlarını belirgin şekilde ve maddî hazlara benzetmeden anlatmıştır.⁹²

⁸⁷ Resail, c. 2, s. 21, 26, 27 ve 139.

⁸⁸ Hâkka: 17.

⁸⁹ Resail; c. 2, s. 26.

⁹⁰ A.g.e., s. 139.

⁹¹ A.g.e., c. 4, s. 122.

⁹² A.g.e., c. 3, s. 77-78.

Enbiya ve şeriat getirenler, avam veya havas demeden bütün halkı davet ettiklerinden, tabirlerinde onların durumlarının farklılığını gözetiyorlar ve her tabakanın salahına uygun beyanlarda bulunuyorlardı.⁹³ Eğer enbiyanın sözlerine bakarken bu noktadan gaflet edilecek, bütün beyanatları aynı mertebedeymiş gibi görülecek olursa şeriatın amaçlarını anlamak zor olacaktır.

Din Âlimleri ve Mertebeleri

Vahyin mesajlarını anlamayı, kişilerin ruhsal ve ilmî gelişimlerine bağlayan böyle bir tasvir, şeriatı ayakta tutacak âlimlerin varlığını ve onları izlemeyi zarurî kılmaktadır. İhvân, imanın en sağlam rüknünün ve ilk sütununun, ilâhî şeriat sahiplerinin (enbiya ve ulema) emirlerine ve yasaklarına uymak olduğuna inanır.⁹⁴

Şeriat ahkâmı uleması, tıpkı enbiya gibi nefislerin tabibidir. Kendileri hastalıktan kurtulurlarsa, dünyaya ve dünya şehvetlerine karşı hırslı olmazlarsa halkı tedavi etmeyi başarabilirler. Allah'ın dinini bilen, âhiret yoluna karşı basiretli olan zâhit bir âlimin, dünyaya ragbeti olan bin âlimden daha iyi olduğunu söylemişlerdir.⁹⁵

Şeriat ahkâmı uleması, diğer yardımcı taifelerle beraber sekiz taife-dirler ve Allah'ın dininin koruyucularıdır.⁹⁶ Her ne kadar sekiz taife, Allah'ın dinini korumakla vazifeli olsalar ve âlimlere uymak avam için zarurî olsa da din ilminden istifade etmek birilerine mahsus değildir; bütün halkın din ilimlerinden faydalanması gerekir. Elbette din ilimlerinin öğrenilmesi halkın her kesimi için farklı şekildedir. Mesela mutavassit-
ların din ahkâmında içtihat etmeleri ve taklidi bırakmaları, ilimlerde ba-
liğ olanların ve ilerleyenlerin de dinin bâtını ve şifreleri üzerinde çalış-
maları uygundur.⁹⁷

⁹³ A.g.e., s. 336.

⁹⁴ A.g.e., c. 4, s. 76.

⁹⁵ A.g.e., c. 1, s. 348 ve 349.

⁹⁶ A.g.e., s. 322 ve 324.

⁹⁷ A.g.e., c. 3, s. 511-512.



Kıyamet

İhvân, kıyamet hakkında şöyle söylüyor:

Feleğin dönmesi, küllî nefis onunla irtibatlı olduğu sürece devam eder. On-
dan ayrıldığı vakit büyük kıyamet gerçekleşir. İhvân her kişi için bir kıya-
met olduğuna inanır. Bu, insan nefsinin cesetten kıyam ettiği ve ondan ay-
rıldığı zaman gerçekleşir.

Nitekim Peygamber efendimiz (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Ölen kişinin kıyameti kopmuştur.”

Her şahsın diğer kıyameti, cesedi tekrar kıyam edip nefsinin cesede
geri döndüğü zamandır.⁹⁸

Diğer bir yerde şöyle söylemişlerdir: Her yedi bin yılın sonunda kı-
yamet gerçekleşir ve küllî nefis, cüzi nefisler hususunda yargıda bulunur.
Peygamber’den (s.a.a) de bir rivayet naklederler:

“Dünyanın ömrü yedi bin senedir ve geriye bin senesi kalmıştır.”⁹⁹

Zahiren kıyamet bâbında nefsin cesede geri dönmesi anlamında söy-
ledikleri, meadın fiziksel olmayacağına dair inançlarıyla, fiziksel meadın
yanlış olduğunu kabul etmeleriyle¹⁰⁰ çelişmektedir. Elbette cehennemle
ilgili görüşlerini aktarmamız bu çelişkileri giderebilir.

Cennet hususunda da İhvân’ın görüşü şöyledir:

Cennet, ruhlar âlemidir. Tamamen soyuttur, maddî değildir. Varlık ve fesa-
dın olmadığı, rahatlık, haz, neşe ve gıptanın olduğu salt hayattır.¹⁰¹ İhvân,
cennetin fiziksel olduğu inancını yanlış bir inanç kabul etmektedirler. Bu
inanca sahip olanların yanlış düştüklerine inanmaktadırlar. Zira cennet
halleri ile fiziksel kanunları bir araya getirmek, İhvân nazarında mümkün
değildir. Cennetin fiziksel olduğu inancı, bu hallerin inkâr edilmesini ge-
rektirir ve bu da küfürdür.

Cennetin aksine cehennem fizikseldir. Güneş sistemi içerisinde yer alır, da-
ima varlık ve fesadın içindedir ve sürekli değişmektedir.¹⁰²

⁹⁸ Resail c. 2, s. 49, 50, 88.

⁹⁹ A.g.e., c. 3, s. 219.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 527-528.

¹⁰¹ A.g.e., c. 2, s. 60.

¹⁰² A.g.e.

İkinci Bölüm: Antropoloji



İhvân, insanı tanımaya çok değer verir. İnsanın hayatının merhalelerini oluşumunun başından maddî hayatının sonuna kadar ve hatta âhiret âlemlerine kadar inceler. İhvân'ın insanbilim görüşünü beyan etmeden önce, bu konuya verdikleri önemi kendi bakışlarından anlatmak faydalı olacaktır:

Bil ki ey kardeş, bütün ilimler şeriftir ve onların hepsinde yücelik vardır. Lâkin en şerif ve en azim olanı, insanın kendi özünün hakikatini ve dünyada, âhirette ve irade ettiği son amaca ulaşana, yani Rabbiyle mülakat edene dek sürekli kendisinde oluşan değişimleri bilmesidir. Bil ki ey kardeş, ilmin bu bâbı ilimlerin temeli ve hikmetin unsurudur. Öyleyse ona ulaşmak için çalış ki dünya şerefine ve dünya ile âhiret saadetine ulaşabilesin.¹⁰³

İhvân böyle bir konumdan insanı tanımak için harekete geçti ve insan hakkındaki görüşlerini *Resâil*'de yer yer aktardı. Muhtelif yerlerde bu konudan bahsetti.

İhvân ayrıntılı biçimde üzerinde durduğu konulardan birisi de cenin bilimidir. Onlar Kur'an-ı Kerim'den ilham alarak ceninin hayatının merhaleleri konusuna ilgi göstermişler, her merhalenin özelliklerinden, oluşma zamanlarından ve ceninin gelişiminde müessir etkenlerden bahsetmişlerdir. Onlar hicrî dördüncü yüzyılda ceninin gelişim merhalelerini dikkatle anlatıyorlardı. Oysa cenin hakkında preformasyon¹⁰⁴ görüşüne inanç, 17. yüzyıla kadar Avrupalılar arasında revaçta olan bir inançtı.

¹⁰³ A.g.e., c. 4, s. 83.

¹⁰⁴ Preformationism. Ön oluş teorisi.



İhvân'ın cenin biliminde dikkate değer noktalardan biri, ceninin hareketinde ve gelişiminde gezenlerin ve feleklerin durumlarının tesirinden bahsetmeleridir. Bu tesirler güneş sistemi¹⁰⁵ içindeki bütün varlıklar üzerinde etkilidir. Her biri, özlerindeki farklılıklara göre farklı tesirler altında kalırlar. Fiziksel özler, bunlardan meydana gelenler ve aynı şekilde ruhsal özler kendi özlerine uygun olarak gezenlerden farklı şekilde etkilenirler.¹⁰⁶

İnsan; Beden ve Ruhun Bir Bileşimi

İhvân-ı Safâ insanı nasıl tanımıştır? Bu sorunun cevabını kendi ibarelerinde arayalım:

İnsan en güzel suretlerde maddî bir bedenle, en üstün ruhanî nefislerden bir nefsin bir araya gelmesi sonucu oluşmuştur. Bil ki ey kardeş, bu iki cüzün de kendisine doğru gittiği bir gayesi ve nihyeti vardır. İnsan bedeninin en yüksek mertebesi ve insanın beden vesilesiyle ulaştığı en yüce rütbe, kendi türündeki bedenlere saltanat etmek, mülk tahtına oturmak ve izzet sahibi olmaktır. Onlara öfke kuvvesiyle galip olmaktır. İnsanın nefsiyle ulaşacağı en yüksek rütbe ve cevherinin sefasıyla varacağı en yüce derece, vahyin kabulüdür. Bu sayede kendi türü arasında üstün olur, düşünme kuvvesine ulaşacağı ilimler vasıtasıyla diğerlerine galebe çalar. Nefsin özünün, bedenin özünden daha yüce olduğu aşikâr olduktan sonra, insanın nefsiyle nâil olduğu mertebe, bedeniyle ulaştığından daha üstün ve daha yücedir. Çünkü bu maddî ve dünyevî, o ruhanî ve uhrevîdir.¹⁰⁷

Bedenin ve ruhun böyle iç içe geçmesi, su ve ateşin iç içe geçmesine benzer. Bu yüzden insan şaşkınlık verici bir varlığa dönüşmüş, bütün ilişkileri barındırır olmuştur. Beden ve ruhun veya ceset ve nefsin özünün ayrılığı, İhvân'ın insanla ilgili bütün tasvirlerinde kendisini göstermektedir. Bazen açıkça, bazen kinayeye bu sürekli savaş hali, İhvân'ın insanbiliminde görülür. İnsanın varlığının bu iki parçasının zıtlığının daha aşikâr olması için İhvân'a göre ceset ve nefsin vasıflarının ne olduğuna bakmak yerinde olacaktır. Önce cesedin vasıfları:

¹⁰⁵ Güneş sistemi içindeki bütün varlıklardan kasıt maddî varlıklardır. Hem salt maddî varlıkları, hem de madde ve ruhun bileşimi olan varlıkları içerir.

¹⁰⁶ *Resail*; c. 2, s. 431.

¹⁰⁷ A.g.e., c. 4, s. 83 ve 84.

Bil ki ey kardeş şunlar cesedin kendine özgü sıfatlarındandır. Cesed, maddî bir özdür. Tadı, rengi, kokusu, ağırlığı, hafifliği, kapladığı bir alanı, yumuşaklığı, sertliği, sıklığı, gevşekliği vardır. O (cesed) dört temel hılttan (maddemsi sıvıdan), yani kan, balgam, safra ve sevdadan (oluşur) ki yiyeceklerden gelir; dört unsurdandır, yani ateş, hava, su ve topraktan; dört tabiata sahiptir, yani sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk. Ceset bozulabilir, değişkendir, dönüşüme uğrar. Nefis ile cesedin ayrıldığı, nefsin cesetten istifade etmeyi bıraktığı ölümden sonra dört unsura geri döner.¹⁰⁸

Şimdi *Resail* yazarlarının gözünden nefsin simasına bakacağız ve sıfatlarını cesedin sıfatlarıyla mukayese edeceğiz:

Nefsin özel sıfatlarına gelince, nefis ruhanî, semavî ve nuranî bir özdür. Zatı itibarıyla hayydir. Potansiyel âlim ve doğal faildir.¹⁰⁹ (Bu öz) öğrenebilir ve cisimler üzerinde etkilidir. Onları kullanır, belli bir zamana kadar hayvansal ve bitkisel cisimleri tamamlar. (O zamandan sonra) cisimden ayrılır, daha önce bulunduğu unsur, maden ve kaynağına edindiği faydalarla veya hasret, pişmanlık, hüznün ve hüsrana geri döner. Nitekim Allah Teâla azze ve celle şöyle buyurmuştur:

“Sizi başlangıçta yarattığı gibi (yine O’na) döneceksiniz. Allah, bir kısmına hidayet etti, bir kısmına da sapıklık lâîk oldu.”¹¹⁰ 111

İnsanın mahiyetinin ikiliği, sağladığı faydaların da farklı olmasını gerektirmektedir. Onun maddî faydaları dünya malı gibi şeylerdir ve manevî faydası da ilim ve din gibi. Bu iki faydadan her biri, kendisine uygun şekilde diğer bir hazzın ve istifadenin sebebidir. Biri dünyevî hazları ve diğeri uhrevî hazları hazırlar.¹¹²

İnsanın varlığının bu iki parçası, sıfatlarındaki ve hallerindeki zıtlık sebebiyle duygu ve amaçların ikileminin kaynağı olmuşlardır. İnsan cisim olduğu için dünyada sonsuz bekanın talibidir. Nefis de ruhanî olduğu için âhirete kavuşmayı arzular. Bu ikilemin insan vücudunda öyle derin bir kökü vardır ki onun bütün işlerinde ve ahvalinde kendisini

¹⁰⁸ A.g.e., c. 1, s. 260.

¹⁰⁹ Fail-i tabîi (doğal fail), her ne kadar fiil, onun tabiatına uygun olsa da kendi fiili hakkında ilim sahibi olmayan faildir. Doğal bedensel kuvveler merhalesinde nefis gibi.

¹¹⁰ A’raf: 29-30.

¹¹¹ *Resail*; c. 1, s. 260.

¹¹² A.g.e., s. 259.



gösterir. Yaşamı ve ölümü, uykusu ve uyanıklığı, bilgisi ve bilgisizliği, zekâsı ve gaffeti, akıllılığı ve akılsızlığı, hastalığı ve sağlığı, fesadı ve takvası, cimriliği ve cömertliği, korkusu ve cesareti, acısı ve hazzı, dostluğu ve düşmanlığı, fakirliği ve zenginliği, gençliği ve yaşlılığı, korkusu ve ümidi, doğruluğu ve yanlışlığı, hakkı ve batılı, iyiliği ve kötülüğü, çirkinliği ve güzelliği gibi. Bu karşıt sıfatları ve halleri insana, cisim ve ruhun bileşiminden oluşmuş bir mecmua unvanıyla nispet etmek gerekir. Bu zıtlıklardan birinin kökü cisimdeyse, diğerrinin kökü insanın ruhundadır. ¹¹³

Nefis ve ceset iki farklı özdür; ama bazı açılardan birbirleriyle benzerlik göstermektedirler. Nefis, ceset gibi yiyeceğe muhtaçtır, hazları ve elemeleri vardır. ¹¹⁴ Nasıl ki cesetler, sağlık ve kuvvet açısından tek bir rütbeye sahip değilse, nefislerin de mertebeleri vardır. Nefis de ceset gibi, kendi gelişiminde bazı merhalelerden geçer.

Nefisle Cesedin İrtibatının Niteliği ve Hikmeti

İhvân, cesed ile nefsin irtibatını, ev ile ev sakinleri arasındaki veya şehir ile ahalisi arasındaki irtibata benzetmişlerdir. Neticede bedenın her bir uzvunu şehrin veya evin parçalarına benzetirler ve o uzva karşılık, şehrin veya evin benzer işlevli bölümünü gösterirler. ¹¹⁵ Diğer bir benzetmede cesedi ve uzuvlarını, bir zanaatkârın dükkânına ve bu dükkânda bulunan aletlere, nefsi de zanaatkâra benzetirler ve şöyle söylerler:

Nefis cesedin organlarından her biriyle türlü fiilleri ve amelleri yapar. Aynı kendi araçlarıyla türlü amelleri ve hareketleri amelî kılan bir zanaatkâr gibi. ¹¹⁶

Bununla beraber ceset, nefsin fiillerinin alet ve aracından başka bir şey değildir.

İhvân nefsin ve cesedin irtibatının niteliğini açıklarken ve bu irtibatın hikmetini beyan ederken başka şeyler de söylemektedirler:

¹¹³ *Resail*, s. 259-260.

¹¹⁴ A.g.e., s. 413 ve c. 2, s. 22; c. 3, s. 11-12.

¹¹⁵ A.g.e., c. 2, s. 383-385.

¹¹⁶ A.g.e., s. 384.

Cesetleri cüz'î cisimler olan cüz'î nefisler, o nefislerin faziletlerinin tamamlanması, sahip oldukları kuvve halindeki faziletlerin ve hayırların fiilî hale gelmesi için irtibat kurdular. Bu sadece nefislerin cesetlerle irtibat kurmasıyla mümkündü. Allah da cihanı, yani felekleri ve diğer varlıkları yaratarak keremini izhar etmiştir. ¹¹⁷

İhvân'a göre nefsin ve cesedin irtibatıyla amaçlanan, nefs-i nâtukanın kendi heveslerine karşı gelerek Allah'ın emirlerine uyduktan sonra ilahi meleklerden biri olabilmesidir. ¹¹⁸

Nefsin Soyut Olması

İnsanın mahiyetinin bileşik olması ve iki farklı özden meydana gelmesi, İhvân'ın görüşlerinde önemli bir paya sahiptir. Öyle ki bazı yanlış inançlara sahip olmanın, nefsin bağımsız ve soyut bir varlık olduğuna inanmamaktan kaynaklandığını düşünürler. ¹¹⁹ Nefisten gaflet etmeyi ve onun hakkında bilgi sahibi olmamayı da helâk olma sebebi ve küfürle karışık inançlardan saymaktadırlar. ¹²⁰ Kendi nefsin tanımayan kimse- nin, ruhsal hususları idrakten mahrum olduğunu düşünmekte, sonunun manevî hakikatleri inkâr olacağını söylemektedirler. ¹²¹

İhvân, nefsin ve soyut olmasının ispatına çok önem verdiği için *Resâil*'de bazı deliller sunmuştur. Gerçi bu Kimya'yı andıran ilimler hakkında bilgi sahibi olmanın çok zor olduğunu söylüyorlar, bunları sadece âlimlerin bileceği ağır ve esrarlı ilimlerden sayıyorlar; ama delil sunmaktan da gaflet etmiyorlar. Bir yerde enbiyanın ve evliyanın ameline ve siyerine ve filozofların düşüncelerine sarılmış ¹²² ve bazen zayıf hitabelere dayanmışlardır. Nitekim şöyle söylemişlerdir:

Ne zaman bir insan ölse, geride kalanları ona ağlarlar. Bu ağlama kesinlikle onun cisminde değildir. Çünkü cesedi hala onların arasındadır ve eğer isteseler, ilaçlar yardımıyla onu koruyabilirler. Daha önce yaptığı fiilleri şimdi yapmadığı için de ağlamamaktadırlar. Zira uyku sırasında da bu durum

¹¹⁷ A.g.e., c. 1, s. 318.

¹¹⁸ A.g.e., s. 378.

¹¹⁹ A.g.e., c. 3, s. 62 ve 63.

¹²⁰ A.g.e.

¹²¹ A.g.e., s. 61; c. 4, s. 6-7.

¹²² A.g.e., c. 3, s. 36 ve 37.



gerçekleşmektedir; ama kimse hüznülenmemektedir. Demek ki şimdi yokluğuna müptela oldukları nefsi için ağlamaktadırlar. ¹²³

Din ehlinin bir araya toplanması, salihlerin, evliyanın, iyilerin kabirlerinin ziyaret edilmesi gibi şeyleri de İhvân, soyut nefsin varlığını ispatlamak için kullanmaktadır. ¹²⁴ En az iki yerde şöyle yazmışlardır:

Cesetlerde hayattayken görülen duyular, hareketler, sesler, fiiller gibi eserlerin ölümden sonra görülmemesi, cesetlerden maddî olmayan bir özün ayrıldığının delilidir. ¹²⁵

Bu hususta sundukları delillerden bir diğeri, duyuları kullanmadan ve organları harekete geçirmeden yapılan fiillerin varlığıdır; mesela tefekkür. İnsan tefekkür denizine gark olduğunda, duyularının dahi çalışmaması mümkündür. Göz ve kulak, etrafında olanları görmez ve işitmez. Bu makamda sözlerine bir eleştiri yapmakta ve şöyle söylemektedirler: Tefekkürün, bedenın uzuvlarını hiç kullanmadan gerçekleştiği söylenemez. Çünkü tefekkür esnasında beynin bir kısmı kullanılmaktadır. Sanki bu eleştiriye açıklık getirirken zorlanmakta ve nefsin akli bir öz olduğu, bedenın uzuvlarını yüce amaçlar için kullandığı iddiasıyla yetinmektedirler. Sonra rüya ve uyku sırasında görülen şeyleri, soyut nefsin varlığına delil olarak kabul etmektedirler. Uyku sırasında nefsin uzak mekânlara gitmesiyle ilgili hikâyeleri anlatmakta, nefis adlı maddî olmayan bir özün varlığı hakkında deliller getirmektedirler. ¹²⁶

İnsanda Nefsin Türleri

İhvân, insan cismini ve dört unsurdan nasıl meydana geldiğini açıkladıktan sonra, bu cesette üç kabilenin bulunduğunu söylemektedirler. Bunlar şehvanî nefis, hayvanî nefis ve nâtuka nefistir.

Şehvanî nefsin ahlâkı ve fiilleri cine benzer; hayvanî nefis ise inse benzer. Nâtuka nefis ise melik gibidir. Her üçünün tek bir reisi vardır, o da akıldır. Allah akla isimleri (üç nefsin isimlerini) öğretti ve bunları

¹²³ Resail.

¹²⁴ A.g.e.

¹²⁵ A.g.e., c. 1, s. 286-287 ve c. 4, s. 85, 86, 89.

¹²⁶ A.g.e., c. 4, s. 89.

ezberlemesini emretti. Onları idare etmesini ve siyasetlerini yürütmesini vasiyet buyurdu.¹²⁷

İnsanın nâtuka nefsi, doğuştan itibaren edindiği ahlâkın, alışkanlıkların, iyi mizacın ve sahih inançların ortaya çıkardığı bir melik gibidir. Şehvet ve öfke nefisleri ise kötü ve cahilce fiillerden, mizaçlardan, ahlâktan ve inançtan meydana gelen iki şeytan gibidirler. İnsan şeriatın kurallarına uyduğunda ve çirkinlikleri cihad ve günahlardan sakınarak kendisinden uzaklaştırdığında, nâtuka nefis bu iki şeytanı alt eder ve onları yönetmeye başlar.¹²⁸

Bu arada aklın seçkin bir rolü vardır. Cesede yerleşmiş nefislerin hâkimi olan şey, nefisten başka bir şey değildir. Potansiyel âlim durumundan çıkıp aktif hale gelmiştir. Onun fiil makamına ulaşması nefiste duyular yoluyla eşyanın hüviyetinin ve düşünce yoluyla mahiyetlerinin suretlerinin hâsıl olmasıdır.¹²⁹

Akl bir ayna gibidir. Nefis ona bakarak kendisini görür ve kendisiyle ilgili marifete ulaşır.¹³⁰ Nefisle ilgili daha fazla basirete sahip olmak, kemâle doğru daha hızlı hareket etmeyi sağlar. En düşük merhalelerden en yüksek makamlara kadar, akıl nefsin elinden tutar ve yolu gösterir.

Nefsin Mertebeleri

Nefisler on beş mertebedirler. İnsanî nefis ortadaki rütbeye sahiptir. Yedi mertebe yukarısında, yedi mertebe de aşağısında vardır. İhvân, bu on beş mertebeden beşini tanıtmakta, geri kalanların anlayışın ötesinde olduğunu, havasa bile aşikâr olmadığını söylemektedirler. Bu beş mertebe şunlardır:

1. Nefs-i kutsiye. Nübüvvet rütbesidir.
2. Nefs-i mülkiye. Filozofların rütbesidir.
3. Nefs-i insaniye.
4. Nefs-i hayvaniye.
5. Nefs-i nebatiye.

¹²⁷ A.g.e., c. 2, s. 381-382.

¹²⁸ A.g.e., c. 1, s. 364-370.

¹²⁹ A.g.e., s. 438.

¹³⁰ A.g.e., c. 2, s. 415-416.



Bu mertebelerden her biri, insandaki bir niteliğin kaynağıdır. Bitkisel nefse (nefs-i nebatiye) mensup olan şeylerden biri, yiyeceğe olan meyildir ve bu, insanın zâtında olan bir meyildir. Hayvansal nefse mensup olan şey ise cinsel şehvet, intikam ve riyasettir. İlimlere, zanaata alaka, izzet ve yüceliğe meyil, amaçlara doğru gitmek ve buna iştiağ duymak insanın nefsi-i natukasıyla irtibatlıdır. İlimlere yönelmek nefsi-i hekimiye mensuptur. Yine saf bir zihin, güzel bir anlayış, nefsin zekâveti, kalbin sefası vb. beceriler de bu nefisle irtibatlıdır. Nefsi-i mülkiye mensup olan şeyler ise Allah'a yakınlaşma şevki, O'ndan gelen feyzi kabul etmek ve kendisinden aşağı mertebeye olana feyiz vermektir.¹³¹

Nefsin Gelişim Merhaleleri

Gelişim merhalelerinden geçilirken insan nefsi de gelişir ve bedensel gelişimin durmasıyla da durmaz. İnsan bu gelişimi sürdürebilir ve en yüksek mertebeye ulaşabilir.

Nefsin gelişim merhaleleri şöyledir:

1. Çocuk nefsi. Akıl bilkuvve (potansiyel) haldedir.
2. Balığın nefsi. Akıl bilfiil (aktif) haldedir.
3. Akıl sahiplerinin nefsi. Bilkuvve âlimdirler.
4. Ulemanın nefsi. Bilfiil âlim ve bilkuvve filozoftur.
5. Filozofların nefsi. Bilfiil hekîmdir.

6. Hayırlı hekimler. Bilkuvve melaikedirler. Nefisleri cesetlerinden ayrıldığında bilfiil melaike olurlar.¹³²

Nefis, Tek Hakikat

Nefis, bütün merhaleleri ve mertebeleriyle beraber tek bir hakikattir. Ancak yaptığı fiillere binaen kendisine üç isim verilmiştir:

1. Bitkisel nefis. Gelişimine ve beslenmesine bakılarak bu isim verilmiştir.

¹³¹ *Resail*, c. 1, s. 316-318.

¹³² *A.g.e.*, c. 3, s. 159.

2. Hayvanî nefis. Duyulara ve hareketlere bakılarak bu isim verilmiştir.

3. Nâtika nefis. Düşünme ve ayırt etme gücünden dolayı bu isim verilmiştir.

Bitkisel nefsin meskeni karaciğerdir. Bedendeki fiilleri toplardamarlar yoluyla gerçekleşir. Hayvansal nefsin merkezi kalptir. Fiilleri damarlar yoluyla gerçekleşir. Nâtika nefsin merkezi beyindir. Fiilleri sinirler vesilesiyle gerçekleşir.¹³³

Nefsin Kuvveleri

Nefsin beş fiziksel kuvvesi ve beş ruhsal kuvvesi vardır. Fiziksel kuvveleri görme, duyma, işitme, tatma ve hissetmeden ibaret beş duyu oluşturur. Ruhsal kuvveler ise şunlardır: Hayal, tefekkür, ezber, düşünme ve zanaat kuvvesi.¹³⁴ Fiziksel ve ruhsal kuvvelerin her birinin üslubu ve onların birbirleriyle irtibatlarının niteliğinden “duyusal idrak” konusunda bahsedeceğiz.

Nefsin fiziksel kuvvelerinden her biri, insan bedenindeki uzuvlardan birine mahsustur ve fiillerini onun vasıtasıyla yerine getirir. Birine nefsin kuvvesi, diğerine uzuv adı verilir. Mesela görme kuvvesi, nefsin kuvvelerinden biridir. Nefsu'l-ayn de denir. Diğer kuvveler de görevlerine göre isimlendirilir.¹³⁵ Bununla beraber duyu organları şöyle tanımlanır: Duyu organları, cesetlerin aletleridir ve beş tanedirler: Göz, kulak, dil, burun ve el. Duyular, ruhani ve nefsanî kuvvelerdir ve her biri cesedin bir uzvuna mahsustur.¹³⁶

Üç nefis (bitkisel, hayvansal ve nâtika) cinslere, kuvveler de bu cinslerin türlerine benzetilebilir. Bu kuvvelerin fiilleri de, onların şahısları konumundadır.¹³⁷

Nefsin ruhsal kuvveleri de cisimle irtibattadır. Şöyle ki tahayyül, tefekkür ve hafıza kuvveleri, sırasıyla beynin başında, ortasında ve altında yer alırlar.¹³⁸

¹³³ A.g.e., c. 2, s. 386-389.

¹³⁴ A.g.e., s. 414-415.

¹³⁵ A.g.e., s. 387.

¹³⁶ A.g.e., s. 401.

¹³⁷ A.g.e., s. 388.

¹³⁸ A.g.e., c. 3, s. 413.



Üçüncü Bölüm: Marifet

Âmil idrak, nefis kuvveleri mecmuasının çabalarının paylaşılmasının neticesidir. İdrak merhalelerini işlemeyen önce insanın bilgilerinin üç türlü olduğunu söylememiz gerekir: Mahsusat (hisle anlaşılanlar), mâkûlât (akılla anlaşılanlar) ve delilli ilahiyat hususları.¹³⁹

Marifet Yolları

İnsan, sahip olduğu bilgilere üç yolla ulaşır:

1. Beş duyu organıyla. Küçüklüğünden itibaren başlar. İnsan ve hayvanda müşterektir.
2. Akıl yoluyla. İnsanı hayvandan ayırır. Buluş çağından itibaren başlar.
3. Delil yoluyla. Âlimlerden bir kısmına mahsustur. Matematik, geometri ve mantıkta görüş sahibi olduktan sonra bu makama varmışlardır.¹⁴⁰

Akıl ve delil yoluyla idrak, insanın taakkul (akıl etme, düşünme) kuvvesine dayanır; ama delile dayalı idrakler, mantıksal kıyaslarla hâsıl olurlar. Aklî idrakler, kıyasa dayanmadan, taakkul (akletme) kuvvesi ve-silesiyle ulaşılanlardır. İnsanların açık olan şeyleri idrak etmesi, buna örnek verilebilir.

İnsan nefsi varlıklar arasında orta dereceye sahiptir. Yani bazı varlıklar, mesela Hak Teâla, akıl ve maddeden soyut suretler –ki mukarreb

¹³⁹ Resail, s. 401.

¹⁴⁰ A.g.e., c. 2, s. 396-397.

meleklerdir- ondan daha eşrefirler. Madde, tabiat ve cisimler gibi diğer bazı şeyler, ondan daha aşağıdadırlar. Bu açıdan nefsin, kendisinden aşağıda olan şeylere marifeti duyular yoluyla, anlama ve kavramayla beraber olur. Kendisinin üstündekilere marifeti ise akılların kabul etmek zorunda kaldığı delil yoluyla. Nefsin kendi zâtına ve özüne marifeti, akıl yoluyla. Çünkü aklın nefse nispeti, ışığın göze, aynanın bakana nispeti gibidir. Işık olduğunda göz görür, ayna olduğunda ona bakan kendisini görebilir.¹⁴¹

Diğer bir yerde marifet elde etme yoluyla ilgili bir teşbih yapmışlardır: Nefis için ilim, beden için yemek gibidir. Yemek yeme âdabıyla ilgili şöyle söylemişlerdir: Üç parmağınızla yemek yiyiniz. Bu, nefislerin de üç yolla marifet elde ettiğine dair bir şifredir:

1. Fikir kuvvesi. Nefis bu yolla mâkûlâta ulaşır. Enbiya bu yolla meleklerden vahiy almışlardır.
2. Kulak. Nefis bu yolla kelimelerin anlamlarına ulaşır.
3. Göz. Nefisler bu yolla varlıkları müşahede ederler.

﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

“Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”¹⁴²

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾

“Kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik.”¹⁴³

Gibi ayetleri de bu mânâyâ hamlederler.¹⁴⁴

¹⁴¹ A.g.e., s. 415-416.

¹⁴² Nahl: 78.

¹⁴³ A'raf: 179.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 13.



İlmi üç yoldan birden elde etmek gerekir. Bir kimse sadece bir yoldan ilim elde etmeye çalışırsa, üç parmağını kullanmak yerine tek parmağıyla yemek yemeye çalışan kimse gibi olur ya da ölmek üzereyken malının sadece üçte biri üzerinde tasarruf edebilen bir hastaya benzer. Zira o hasta, hayat ve ölüm arasında gidip gelmektedir, bu ise şüphe ve yakın arasında. Böyle bir şahıs hastadır, zira şüphe nefis hastalığıdır. ¹⁴⁵

Şimdi idrakin üç türü hakkında açıklamalar yapacağız.

Duyusal İdrak

Duyular ve duyuların kuvveleri çok öneme sahiptirler. Öyle ki İhvan, duyuları olmayan kimsenin marifet sahibi olamayacağına inanırlar. ¹⁴⁶ Duyuların idrak ettikleri, tabii cisimlerde görülen değişimlerdir ve duyuların mizacının niteliğinin değişiminde müessirdirler. Öyleyse duyu, algılanan şeylerin gözlemlenmesi neticesinde duyu kuvvelerinin mizacının değişimidir. Algılamak (hissetmek) ise duyu kuvvelerinin mizacındaki değişimleri, duyu organları vesilesiyle anlamak demektir. ¹⁴⁷

Duyusal kuvvelerinin her birinin varlığı yer kalptir. Algılanan her duyu için, sadece onu hissedecek, başka bir şeyi algılamayacak özel bir kuvve vardır. Göz görmeye mahsustur, kulak duymaya, ağız tatmaya ve burun koklamaya... Duyu organlarından her biri, kendi algıladıklarını kalbe verir, kalp onu hisseder ve o kuvveden bir şey aldığı anda akla gönderir. İhvan “hassetu’l-kalp” adlı bir güce inanır ve eğer bu güç olmasa, duyuların bir işe yaramayacağını söyler. ¹⁴⁸

Her şekilde nefsin kuvvelerinin çabalarının bölünmesinin niteliği şöyle beyan edilebilir: Önce duyu organları, algılanan şeylerle temas sonucu mizaç değişikliğine uğrar. Bu şekilde algı oluşur ve algılanan şeylerin şekilleri idrak edilir. ¹⁴⁹ Burada beynin ön kısmından duyu organlarına kadar ulaşan sinirler, ¹⁵⁰ algılanan şeylerin şekillerini, beynin ön

¹⁴⁵ Resail, s. 14.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 86.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 401.

¹⁴⁸ A.g.e., c. 3, s. 105.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 10.

¹⁵⁰ A.g.e., c. 2, s. 411 ve 412.

kısımındaki muhayyile kuvvesine ulaştırır. Muhayyile kuvvesi de o şekilleri tefekkür kuvvesine verir. Bu sırada algılanan şeyler duyu organlarının müşahedesinden mahrum olurlar ve geriye sadece o şekillerin düşünceye yerleşen eserleri kalır. Nefis müstakil olarak, bu duyu organlarına ihtiyaç duymadan bu eserler üzerinde tasarrufta bulunur ve akıl kuvvesi yoluyla onları birbirinden ayırır. Bu sırada o algıların maddelerinden ayrılmış olan suretlerinden başka bir şey yoktur. Bu suretler nefsin özüne işlenmişlerdir. Öyle ki nefsin özü, o suretler karşısında madde gibidir ve o şekiller de suret gibidir.¹⁵¹

Tefekkür kuvvesi, algılanan şeylerin şekillerini muhayyile kuvvesinden aldığı anda, onu hakikat, menfaat ve zarar kıstaslarıyla ölçer. Sonra onu, lazım olduğunda hatırlamak için hafıza kuvvesine gönderir.¹⁵² Hafıza kuvvesi de o şekilleri nâtika kuvvesine verir. Zaruret halinde o mânâların sembolü olan lafızların söylenmesiyle onları diğerleri için yorumlar. Lafızlar kalıcı olmadıklarından ve o manaları dinlemenin hazzı geçici olduğundan, yapıcı kuvve o manaları, kalıcı olmaları için yazıya geçirir.¹⁵³

Hafıza

Hafıza kuvvesinin çalışması ve nefsin kuvveleri yardımıyla manaları intikal ettirme merhaleleri şöyledir: Nefis, mahsusatın ve mâkûlâtın suretlerini –ki bunlar nefsin tefekkür kuvvesi vasıtasıyla cinslerin ve türlerin suretlerini birbirinden ayırarak zâtına işlediği şeylerdir- zâtında kabul eder ve kendisiyle beraber taşır. Bunu havanın sesleri taşıyarak dinleyenlerin kulaklarına ulaştırmasına ve ışığın şekilleri gözlere intikal ettirmesine benzetebiliriz. Ruhanî olması ve letafeti açısından havadan ve ışıktan daha güçlü olan nefsin özü, tefekkür kuvvesi vasıtasıyla tasavvur ettiklerini, suretleri birbirine karıştırmadan hafıza kuvvesiyle korur.¹⁵⁴

Bu anlatılanlarla, İhvân'a göre kâmil idrakin meydana gelmesinde nefsin kuvvelerinin nasıl işbirliği yaptıklarını görmüş olduk. İdrakin işleyişindeki merhaleler mecmuasında, İhvân'ın ilk merhale olan duyu-

¹⁵¹ A.g.e., c. 3, s. 10.

¹⁵² A.g.e., c. 2, s. 414 ve 415.

¹⁵³ A.g.e.

¹⁵⁴ A.g.e., c. 3, s. 10.



lar üzerine bazı sözleri vardır. Aslında duyuların işleyiş mekanizmasına teveccüh göstermişlerdir. Dokunma kuvvesi hakkında şöyle derler: İnsan ve hissedilen şey arasında fark vardır.¹⁵⁵ Bu fark kabalık, sertlik, yumuşaklık ve sıcaklık gibi hususların idrakini sağlamaktadır. İnsan bedeniyle zikrettiğimiz açılardan hiçbir farkı olmayan bir cismi, dokunma kuvvesi hissedemeyecektir.

İnsan cismiyle eşya arasındaki çeşitli farklar dikkate alınırsa dokunma duyusu on türlü olur.¹⁵⁶ İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarırken göreceğimiz üzere, o dokunma kuvvesinin idrakinin çeşitliliği sebebiyle bu kuvveyi üç kuvveden müteşekkil kabul etmektedir. Neticede zahiri sekiz duyunun olduğuna inanır, beş değil.

Diğer duyulardan da bu şekilde bahsetmişler ve dokunma, tatma ve koklama kuvvelerini aynı sraya koymuşlardır. Onların idrak türünün –dokunmayla ortaya çıktığı için- fiziksel idrak olduğunu söylemişlerdir. İşitme ve görme duyularının kuvvelerinin, algıladıkları şeylere karşı ruhanî bir idrakleri olduğunu, temas etmeye ihtiyaçlarının olmadığını anlatmışlardır. Zira hava ve ışık, görülenleri ve işitilenleri ruhani bir şekilde taşıyarak görme ve işitme organlarına götürür.

Elem ve Haz

Duyuların işleyişiyle irtibatlı olan idraklerden biri de haz, acı, sıkıntı ve rahatlık gibi tabirlerle anılan idraktır. Bu idrakin insan bedenine yerleştirilmesinin hikmeti, elemelerin kendisini afetlerden korumaya, hazların da faydalı şeylere itmesidir.¹⁵⁷ Bu idrakin ortaya çıkması, dört temel hıltın (sıvının) birbirine zıt tabiatlara sahip olmasıdır. Bu hıltlar daima artma ve azalma halinde olduklarından, mizacı denge halinden uzaklaştırırlar.

Acı, mizacın denge halinden çıkmasıdır ve haz, mizacın denge haline geri dönmesidir. İnsanın mizacını denge halinden çıkaran algıların hepsini, insanın hisleri kötü görür ve bunlardan elem duyar. İnsanın mizacını denge haline getiren şeyi ise nefis sever ve ondan haz alır.

¹⁵⁵ *Resail*, c. 2, s. 402-405.

¹⁵⁶ A.g.e.

¹⁵⁷ A.g.e., c. 3, s. 55.

Sihhat ve denge üzere olmak rahatlıktır. Elem ve haz arasında gidip gelmek ise zorluktur.¹⁵⁸

Bu tür hazza, maddî haz denir. Ruhsal hazzın karşısında yer alır. Maddî haz, duyuların haz verici şeylerle karşılaşması veya bunları hatırlaması sırasında ortaya çıkar. İki türlüdür:

1. Tabiî şehvî hazlar. Nefis yemek yerken ve şarap içerken bunu hisseder.

2. Hayvanî hazlar. Bu hazlar de cinsellik ve intikam hazzı olarak ikiye ayrılır.

Ruhsal hazlar da iki türlüdür:

1. İnsanîye-yi fikriye. Nefsin bedenle yakınlaşması esnasında ortaya çıkar.

2. Ruhaniye-yi mülkiye. Bedenden ayrılma esnasında nefis onu idrak eder.

Ruhsal hazların ilk türü dörde ayrılır:

- Hissedilen ve akledilen varlıkların hakikatlerinin tasavvuruyla ortaya çıkan haz.

- Sahih düşüncelere ve mezheplere inanç yoluyla meydana gelen haz.

- Güzel ahlâk ve alışkanlıklar dolayısıyla hissedilen haz.

- Temiz amellerin ve hayırlı fiillerin hatırlanmasıyla nefiste ortaya çıkan haz.

Bu dört haz, insanlar, melekler arasında ve bunların zıtları insanlar ve şeytanlar arasında müsterektir.¹⁵⁹ Elbette her ne kadar zâhiren bu dört çeşit ruhani haz, insan için nefsin bedene yaklaştığı sırada ortaya çıksa da, nefsin bu hazları beden vesilesiyle elde ettiği anlamına gelmemektedir.

Nefsin cisimden ayrılması sırasında hissedilen ruhsal hazların ikinci türü de iki kısımdır: Dışardan nefse gelen şeyler ile nefsin zâtından olan şeyler.¹⁶⁰

¹⁵⁸ A.g.e., c. 2, s. 413.

¹⁵⁹ A.g.e., c. 3, s. 71.

¹⁶⁰ A.g.e.



Duyu Organlarının Yanılması

Beşer için duyu organlarının yanılması, onun marifeti hususunda şaşkınlık uyandırıcı bir tecrübedir. Ancak İhvân, bu gerçeğe vâkıf olmalarına ve bu yanılmanın nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmalarına rağmen bu konunun marifet yönü üzerinde durmamıştır. Onlar, duyu organlarının yanılmasını tefekkür kuvvesine dayandırmışlardır.¹⁶¹ Mesela görme kuvvesinin yanılmasının, gerçekte tefekkür kuvvesiyle irtibatlı olduğunu söylemişlerdir.¹⁶²

İhvân diğer bir yerde şöyle demiştir:

Duyu organlarının idrak ettikleri iki türdür: Bazıları zâtî, bazıları arızî olarak idrak edilirler. Vasıtasız idrak edilenler, zâtîdir. Mesela göz için ışık böyledir, vasıtasız idrak edilir. Bir vasıta ile idrak edilenler ise arızîdir. Mesela göz için renk, ışık vasıtasıyla idrak edilir.¹⁶³

İhvân, idrakte vasıta ne kadar az olursa, yanılma ihtimalinin o kadar az olacağına inanır. Bu sebeple işitme duyusu daha az yanılır. Zira onunla algıladığı şey arasındaki vasıta sadece havadır. Bazen onun yoğunluğu ve inceliği sebebiyle duyulan şeyin kulağa ulaşması, olması gerektiği gibi gerçekleşmez ve yanılma meydana gelir.¹⁶⁴

Duyuların güçlerinin birbirinden farklı olması da duyuusal idrakte bir tür yanılmaya veya idrak edilenlerin birbirinden farklı olmasına yol açabilir. Zikredilen kuvvelerde farklılık, bedenlerdeki farklılığın neticesidir. Nitekim görme duyusu, gözlerin kafatasında dengeli yer almasına bağlı olarak kuvvetli olur. Eğer bir bozukluk olursa da bu duyu zayıflar.

Duyusal idrakte yanılmanın ortaya çıkmasının sebeplerinden bir diğeri, tek bir duyuya dayanılmasıdır. Eğer bir şeyin algılanması sırasında tek bir duyuyla yetinilmezse, yanılma payı düşer.¹⁶⁵

¹⁶¹ *Resail*, c. 2, s. 412.

¹⁶² A.g.e., s. 411.

¹⁶³ A.g.e., c. 3, s. 106.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 107.

¹⁶⁵ A.g.e., c. 1, s. 439.

Duyusal İdrakin Konumu

Duyu ve duyusal idrak, İhvân'ın marifet bilimi düşünceleri mecmuasında hassas bir rol üstlenmiştir. Bu ehemmiyet ve hassasiyet, diğer idrak türleri için kaynak olması sebebiyledir. İnsanın idrak sisteminde duyusal idrakin tesirinin etekleri o kadar geniştir ki bedihiyyâtı (açık ve kesin olan şeyleri) dahi kapsar. “Evâili fi'l-ukul”¹⁶⁶ da duyu yoluyla elde edilir.¹⁶⁷

Zarurî olan ve bütün akılların kendisine ulaştığı bilgiler, İhvân'a göre algılanan şeylerin araştırılması yoluyla meydana gelirler. Yani insanın duyuları o şeyleri sırasıyla görür, parça parça okur, tek tek üzerinde düşünür. Birçok şahsı aynı sıfat üzere bulduğunda da kendi kendine şöyle düşünür: O şahsın cinsinden ve o parçadan olan her şey aynı hükme tabidir. O cinsin bütün parçalarını veya o türün bütün çeşitlerini görmemiş olsa bile bu sonuca varır.¹⁶⁸

Bu sözler çok dikkat çekicidir ve İhvân'ın araştırma ve bedihiyyât gibi konulardaki bakış açısını anlatmaktadır.

Akla ve Delile Dayalı İdrak

Şimdiye dek İhvân'ın duyu ve duyusal idrakle ilgili görüşlerinden bahsettik. Şimdi İhvân'a göre idrak türlerinden geriye kalan iki türden bahsedeceğiz. Akli idrak ve delile dayalı idrakin birbirleri arasındaki ilişki hakkında söylenenlere teveccühle bu ikisini aynı başlık altında işleyeceğiz. Aslında daha çok İhvân ıstılahında delile dayalı idraki açıklayacağız.

¹⁶⁶ İhvân bedihiyyât için “evâili fi'l-ukul” tabirini kullanır. Bu ismi koymalarının sebebi, bütün akıl sahiplerinin bu ilimleri bilmeleri ve üzerinde düşünmeleri halinde ihtilafa düşmeyecek olmalıdır. Bu bilgilerden biri, insanın illetin malule önceliğini bilmesidir. İhvân şöyle der: İllet ve malul cins-i izafeden oldukları için eş zamanlı olarak tarafımızdan algılanmaktadır. Ancak akıl, her ne kadar sebepler ve sonuçlar hangisinin öncelikli olduğunu duyularımıza açıkça sunmasa da, illetin malule olan önceliği sonucuna ulaşmaktadır. Bu önceliğin gizli olması öyle bir şekildedir ki akıl bile üzerinde düşünerek illet ile malulü birbirinden ayıramaz. Zira bu ikisinin eş zamanlı olması akli şu soruyu sormaya iter: Hangisi diğerinin sebebidir? (*Resail*; s. 436, 438, 441.

¹⁶⁷ *Resail*; c. 1, s. 432 ve 439.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 439.



İhvân, aklın varlığı tanıyabilme gücüne sahip olduğuna dair şüphe etmez ve görüşlerde tenakuza düşmekten sakınmamasını aklın yanılması-
nın kaynağı olarak görür. Bu yüzden mantık ilmi üzerinde özellikle dur-
rurlar ve kıyası, inançta yanılmaktan kaçınma vesilesi kabul ederler.¹⁶⁹

İnsan aklı olarak verdiği sonuçlara yakın eder. Bu sebeple bildiğinin
aksine bir şey söyleyebilir; ama bildiğinin aksine olan şeyi akledemez. Öy-
leyse hükümde sadece akla dayanılabilir.¹⁷⁰ Aklın hükmü böyle bir ko-
numa sahip olduğundan dolayı, İhvân akli kendi reisi olarak seçmiştir.
Kim onların şartlarını *-ki bunları aklın gerektirdiğini düşünürler-* kabul et-
mezse onunla muaşeret etmezler ve ondan uzak dururlar.¹⁷¹

İhvân'a göre insanın bilgilerinin çoğu kıyas yoluyla edinilmiştir. Kı-
yas, bedihiyyâtın olan başlangıç telifidir.¹⁷² Kıyastan faydalanılmaya ço-
cukluktan başlanır. İnsan yaradılışsal olarak duyularını kullanır. Tıpkı
bunun gibi insan tabiatı çocukluktan itibaren kıyasın kullanılması üze-
rine kuruludur.¹⁷³

Kıyastan istifade etmek aslında ilimlere ulaşabilmek için akıl kuv-
vesinden faydalanmak ve akli idrakten istifade etmektir. Kıyası sadece
bedihiyyâtın telifi şeklinde görürsek (İhvân'ın inandığı şekilde) o zaman
delilli kıyas dikkate alınacaktır. İhvân'ın bedihî bilgileri geri döndürme-
nin zarureti üzerinde durması, aslında marifet yoluyla delilden faydalan-
manın zarureti üzerinde durmaktır. Her halükârda *Resail* yazarlarına göre
mantikî kıyasta yanılmaktan kaçınmak için bilgilerin bedihiyyâta havale
edilmesi yoluna başvurmak gerekir.

İhvân kıyasın önemini beyan ederken şöyle der:

Kıyas adalet terazisi gibidir (ki) filozoflar doğru sözleri yanlış sözlerden,
doğru inancı yanlış inançtan, hak ameli batıl amelden ayırmak için kur-
muşlardır. Hakiki varlığı, bunun niteliğini ve zamanını, sahih ve bozuk ola-
nını tanımak için böyle yapmışlardır.¹⁷⁴

¹⁶⁹ *Resail*, s. 424.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 426.

¹⁷¹ A.g.e., c. 4, s. 128.

¹⁷² A.g.e., c. 1, s. 432.

¹⁷³ A.g.e., s. 433.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 26.

Aristo'ya göre delil ve delilin konumunun önemli olmasının sebebi hakkında şöyle derler:

Aristo dikkatinin çoğunu delil kitabına verdi. Zira delil, filozofların doğru sözü yanlış sözden, doğru görüşü yanlış görüşten, hak inancı batıl inançtan ve hayır ameli şer amelden ayırma ölçüsüdür.¹⁷⁵

İhvân nezdinde aklî idrak,¹⁷⁶ yani nefsin tefekkür kuvvesinin eşyaların manalarını tasavvur etme, algılanan şeyleri biçimlendirme ve birbirinden ayırma işlevi çok önemli olduğu için mantık, akla yardımcı olması ve hatadan koruması açısından özel bir yere sahiptir. Öyle ki 'fıkrî düşünme' olan mantık ilmi konusu, insanın bir bölümü olarak görülür."¹⁷⁷

İhvân düşünmeyi iki kısma ve doğal olarak mantığı da iki türe ayırır: Konuşma ve sözlerden ibaret olan maddî düşünme ve ruhsal bir husus olan fıkrî düşünme. Fıkrî düşünme, nefsin eşyaların manalarını tasavvur etme işlevi, algılanan şeylerin özlerindeki şekillerine bakması ve bunları birbirinden ayırmasıdır.

Mantık, düşünmenin sahih yöntemi olarak da iki türlüdür: İlki edebî ilimler olan lügavî mantık; ikincisi felsefî mantıktır. Bu, günümüzde kullanılan mantık ıstılahına karşılık gelir. Konusu, yani fıkrî düşünme, daha önce söylendiği gibi insanın bölümleridir.¹⁷⁸

Mantuktan istifade edebilmek ve delilden faydalanabilmek, insanın ancak tahayyül kuvvesinin galip gelmesinden sakındığı ve kendi zanlarını hakikat zannetmediği zaman mümkün olur.¹⁷⁹

Aklî İdrakin Hata Yapması

Daha önce İhvân'ın, aklî idrakin hatasının kaynağını, kıyasta teorik bilgilerin bedihiyyâta dönüştürülememesinde gördüğünü ve bu yüzden güvenilir tek ilmin delilli ilim olduğunu düşündüklerini söyledik. Şimdi bu konuda onların başka bir sözünü açacağız. Onlar şöyle demişlerdir:

¹⁷⁵ A.g.e., s. 268.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 268.

¹⁷⁷ A.g.e., c. 1, s. 391 ve 392.

¹⁷⁸ A.g.e.

¹⁷⁹ A.g.e., c. 3, s. 420.



İnsan genelleme yaptığında etrafında gördüğü ve aşına olduğu şey hakkında bazen mübalağa eder ve bazı idraklerinde hataya düşer. Mesela kendi şehrinin dışına her çıktığında şehrin etrafını boş gördüğü için yeryüzünün etrafını da boş görür. Bunun neticesinde âlemin dışını da boş bir alan zanneder veya eşyaların ağırlığının olduğunu gördüğü için yeryüzünün de ağırlığa sahip olduğunu tasavvur eder.¹⁸⁰

Bu sözler marifetbilimle ilgili iki hassas konuya işaret eder:

Biri önceki bilgiler ve bunun idrak üzerindeki rolüdür. Beyan şekillerine bakılırsa İhvân'ın bakış açısına göre marifet sürecinde çevrenin ve çevresel bulguların tesiri kaynaklıdır.

İkinci nokta çok önemli olan istikrâ¹⁸¹ konusuna işarettir. Bu ibarede her ne kadar İhvân, istikrâ yöntemini reddetmediyse de ahkâmda genelleme (teserrî) yapılırken mübalağa edilmesini kabul etmemekte ve geçersiz saymaktadırlar.

Bu iki konu hususunda başka münasebetlerle de söz söylemişlerdir. Onlara göre insanın nefsi ve zihni, bir ilmi öğrenmeden veya bir inanç edinmeden önce üzerine bir şey yazılmamış beyaz bir kâğıt gibidir. Bir ilim öğrendiği ve bir inanç edindiği vakit, üzerine hatlar çizilmiş bir kâğıt gibi olur. Öyleyse bu ilim ve görüş, hak da olsa batıl da, onu zihin sayfasından temizlemek zordur ve diğer şeylerin yazılacağı alanı daraltır. İnsanın zihnine daha çabuk giren ilim çok öneme sahiptir. Eğitimsel çabanın, zihinleri bulanmamış, genç bir nefse sahip kimseler üzerinde yoğunlaşması gerekir. Yaşlıları ıslah etmeye göz dikmek sıkıcı ve faydasızdır.¹⁸²

İstikrâ ve bunun İhvân tarafından reddedilmemesi konusundan daha önce bahsettik. Edinilmeyen bilgilerin husulünü tecrübe ve istikrânın neticesi kabul etmeleri, İstikrâ yöntemini kabul ettiklerinin göstergesidir.

Şuhudî Marifet

Aklın marifet gücü ve genel olarak insanın idraki, kıyas ve delil yönteminin neticesi anlamında mahsusat (algılananlar) veya mâkûlâtla (akledilenler)

¹⁸⁰ Resâil, c. 1, s. 435.

¹⁸¹ Mantıkta tikel (cüz) önermelerden tümel (küll) bir sonuca ulaşılmasını sağlayan akıl yürütme yöntemidir.

¹⁸² A.g.e., c. 4, s. 51 ve 52.

sınırlı değildir. İnsan ve onun akli kuvveleri, mantık biliminin küçük ve büyük önermelerinden bağımsız olarak da bilgi edinme gücüne sahiptir.

İnsanın bilgileri bazen ‘melekî öğretim’ yoluyla hâsıl olur. Bu bilgi öğretilmeye gerek duymaz. Bazen de ‘beşerî öğretim’ kaynaklıdır. Bunun öğrenilmesi gerekir.¹⁸³

İhvân’a göre saf hakikate ulaşmak ve hakikatlerin süslenmeden görülmesi, sadece nefsin sefasiyle ve de kötü amellerden, aşağılık ahlâktan ve bozuk düşüncelerden uzak durulmasıyla mümkündür. Zira nefis bunlardan sakınmazsa safasını kaybeder ve eşyaları düzgün yansıtamayan paslanmış bir ayna gibi olur. Bu tozlanmanın neticesinde nefis, özüne, kaynağına ve meadına cahil olur. Böyle olursa da Allah’ı tanımaz.

İhvân, hiç kimsenin ilahî zât veya onun sıfatları hakkında zan üzere konuşmaya hakkı olmadığını söyler. Ancak nefsin arıttıktan sonra bu konulardan bahsedilmesi uygun olur. Aksi takdirde şüpheyile, şaşkınlıkla ve yoldan çıkmayla sonuçlanır.¹⁸⁴

Nefsin arıtılması ve ilimle, hikmetle süslenmesi, insanın duyulardan daha üstün şeyleri idrak etme gücüne sahip olmasını; hayalden, kıyastan, zandan ve vehimden daha uzak olmasını sağlar. Nefis, ilim ve hikmetten faydalanarak kendi kemâl merhalelerini aşar. Bedenin sütle ve yiyeceklerle gelişmesi gibi, o da ilim ve hikmetten istifade ederek nefis-i küliye benzer, ulvî âleme bağlanır. Öyle bir makama ulaşır ki duyuların ve aklın idrak etme kudretine sahip olmadığı nuranî özleri ve gizli sırları anlayabilir.¹⁸⁵ İnsanın melekî idrakinin en üstün mertebesi vahiydir.

Buraya kadar işlediklerimizden, nefsi marifetinin, hakiki marifetin şartı olduğunu ve bu konudaki cehaletin, diğer cehaletlerin kaynağı olduğunu anladık. Daha önce söylediğimiz gibi nefis kitabı marifet kaynaklarından biridir ve:

﴿ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾

“Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir.”¹⁸⁶

¹⁸³ A.g.e., s. 97 ve 98.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 6-8.

¹⁸⁵ A.g.e., c. 3, s. 8-9.

¹⁸⁶ Vâkıa: 79. A.g.e., c. 4, s. 42, 43.



İnsanın Kemâli ve Kemâle Ulaşma Yolu

Allah insana kuvveler, uzuvlar ve bir suret verdi. Bu şekilde bütün hayvanlardan üstün ve onlara mâlik olmasını sağladı. Ruhsal yapı açısından insanı öyle bir şekilde yarattı ki hassas, müdrik, ilim ve ihtiyar sahibi olmasına ilaveten bütün huyları kabulü ve bütün ilimleri, marifetleri ve siyasetleri öğrenmesi de mümkün oldu.

İnsanın huyları kabul ve ilimleri öğrenme becerisi, onu fiillerde, amellerde ve zanaatlarda da becerikli kıldı. Eğer insanın sadece bir uzvu, mizacı ve huyu olsaydı, bu fiillerin hepsini yapması onun için mümkün olmazdı. ¹⁸⁷ Allah ona, ilahi benzerliğe ulaşsın, yeryüzünde mukarreb bir melek olsun ve sonsuz cennette huluda varsın diye bütün bu becerileri ve kabiliyetleri bağışladı. ¹⁸⁸

İnsanın kemâli melek olmakla sona ermez. Aksine öyle bir yere ulaşır ki Allah'ı görür. İhvân'ın nazarında Allah'ı görme, gözün aralığından bir bakıştır. Eğer Allah'ı görmek mümkün olmasaydı, “**Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.**” ¹⁸⁹ gibi ayetlerin manası olmazdı. Zira görünmek ve görünmemek, sadece görülebilir şeylerin vasfıdır. Işık, bu iddiayı ispatlayan sadık bir şahittir. Çünkü ışık cisim olmadığı halde görülür. Sadece cisimlerin görülebileceği ve cisim olmayan her şeyin görülemeyeceği söylenemez. ¹⁹⁰

İnsan makamının yüksekliğini beyan eden vasıflardan biri, onun Allah'ın halifesi olmasıdır. Elbette bütün insanoğullarının Allah'ın halifesi olmadığı aşikâr bir hakikattir. Sadece kemâle ulaşan insan bu makama layıktır. Kemâle ulaşan insan, ulaştığı kemâl mertebesine göre ‘mukarreb melek’, ‘halifetullah’ vb. isimlerle anılır.

Şimdiye dek adını saydığımız kemâller insana aittir ve doğal olarak bunlara ulaşma gücüne beşer sahiptir. Lâkin bilinmesi gereken bir yolu vardır. Kemâle ulaşma yolu, İhvân'ın beyanında defalarca kendisine teveccüh gösterilmiş ve muhtelif konularda çeşitli yolların çehreleri

¹⁸⁷ Resail, c. 1, s. 297.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 298.

¹⁸⁹ Mutaaffifin: 15.

¹⁹⁰ A.g.e., c. 4, s. 101 ve 102.

tanıtılmıştır. Bu konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce bir nokta üzerinde durmamız faydalı olacaktır. O da İhvân'ın, hakikati tanımada insanın gücüne gönülden iman etmiş olmasıdır. Dört basamağa adım atmaya davet edecekleri kardeşleri, dört hasleti edinmeye çağırırlardır. Dördüncü adımın değerli kazancı, Allah'a güven ve hakikatin kemâline yakındır.¹⁹¹ Aynı şekilde İhvân'ın iç teşkilatlanmasında, en üst mertebe, hakikati perdesiz müşahade edebilen kimselere aittir.¹⁹²

Böyle huzur veren bir açıdan (bilinebilir bir hakikate iman) İhvân'ın nazarındaki insan, Hakk'ı arama yoluna girmekte ve kemâl talibi olmaktadır. Hakiki olan, yapma ve uydurma bir evham olmayan bir kemâle talip olur. Kemâl yolu ise:

“Kâmil derecedeki beş duyuya sahip olan insan, mahsusatı üzerinde daha fazla düşünürse, bedihî malumatı da daha fazla olacaktır. Kim kıyaslarında bu bilgilerden daha fazla faydalanırsa, daha fazla delilli malumata sahip olacaktır. Yani onun hakiki malumatı çoğalacaktır ve meleklerle benzeyecek, Allah'a yaklaşacaktır.”¹⁹³

“Mukarreb melekler rütbesine ulaşmak, nefis ve cesedin uyumlu hareketiyle mümkün olur.”¹⁹⁴

“Şeriatın emirlerine uymak gerekir. Tenin engelinden kurtulmak, tabiat gıy-sisini çıkarmak gerek ki nefsin şeffaf, nurani ve ruhani özü sefa bulsun. Bu, ilahi kelimelerden bir kelime ve cesede üflenmiş ilahi bir ruh olan nefistir.”¹⁹⁵ İlahi emirlere uymak gerekir. Böylece şüpheden ve ikilemden kurtulmak mümkün olur.”¹⁹⁶

Uhrevî nimetlere kavuşma ve kemâl rütbesine ulaşma yolu, insanın tabiatına yerleştirilmiş olan şehvetlere muhalefet etmektir.¹⁹⁷

İhvân ilim ve marifet öğrenmeyi, cemil ahlâkla ahlâklanmayı ve bo-zuk inançlardan uzak durmayı nefsi kemâle erdiren unsurlar olarak kabul etmektedir. Bu şekilde kemâl gerçekleşirse insanın nefsi cesedinden

¹⁹¹ A.g.e., s. 59.

¹⁹² A.g.e., s. 57-58.

¹⁹³ A.g.e., c. 1, s. 450.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 449.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 360.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 344.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 342-343.



ayrılırken yücelir ve melekler zümresinde yer alır ama kemâle ulaşamazsa yukarı âleme gitme yolu olmaz.¹⁹⁸

İnsanın ilaha benzemesine sebep olan faziletlerin geneli dört haslettir:

1. Varlıkların hakikatlerinin marifeti.
2. Sahih görüşlere inanç.
3. Güzel ahlâkla ahlaklanmak ve övülen nitelikler.
4. Pak ameller ve iyi fiiller.¹⁹⁹

Şerî âdâba ve ahlâka riayet etmek, nefisle cihad etmeyi gerektirir. Lâkin bu zorluğa, sadece yükümlülük olduğu için katlanılmaz. Bir insan ancak temel inançlarını dinden alır ve dünyayı dinin gösterdiği şekilde görürse ahlâkî ziynetlerle süslenme ve dine amel etme gücünü bulabilir. Sabır ve rıza gibi ilahi emirlere amel etme sonucu ortaya çıkan yüce ahlâkî melekeler, cihanı başıboş bir sistem olarak görmeyen, bu sisteme hâkim olan sistemin en iyisi olduğunu düşünen ve varlık âleminde bilge bir düzenleyicinin olduğuna inanan bir kimsede görülebilir. Nitekim enbiya ve müminler zorluklarda ilahi sabrı ilke edinirler. Zorlukların, her ne kadar kendilerine gizli olsa da mutlaka bir maslahat icabı olduğuna inanırlar. Hadiselerde maslahatın cari olduğuna inanmak, cihanın tek, hayy, kadir ve hekîm bir yaratıcısı olduğuna ve âlemi en güzel şekilde yarattığına dair inançtan kaynaklanır.²⁰⁰

İlahi kaza ve kadere razı olanlar da meada ve ceza gününün ödülüne inandıkları için bu makama ulaşmışlardır.²⁰¹ Görüldüğü üzere İhvân'ın, insanın ahlâkının ve davranışının görüşlerinden ve inançlarından ayrılmayacağı hususuna dair marifetleri vardı.

¹⁹⁸ Resail, c. 3, s. 6 ve 7.

¹⁹⁹ A.g.e., c. 2, s. 167.

²⁰⁰ A.g.e., c. 4, s. 72 ve 73.

²⁰¹ A.g.e., s. 75.

Dördüncü Bölüm: **Ahlâk**



İhvân edindiği peygambervari risaleti doğrultusunda ahlâk konusu üzerinde çok durmuştur. Eğer bu konu hakkında *Resail*'de işlenmiş konuları genel bir sınıflandırmayla ahlâk felsefesi, ahlâk ilmi ve ahlâkî nasihatler şeklinde sınıflandıracak olursak en büyük pay üçüncü bölümün olacaktır. En az pay ise ilk bölümündür.

Tabî ve Kesbî Ahlâk

İnsan ahlâkı iki türe ayrılır: Tabî, yani insanın sonradan edinmediği ahlâk ve kesbî, yani insanın sonradan edindiği ahlâk.²⁰²

İnsanların tabiatlarının farklı olması, tabî ahlâklarının farklılığının da sebebidir. Şu anlamdaki bazıları bazı fiilleri ve amelleri yapmaya daha yatkındırlar, bazıları da diğer bazı fiilleri ve amelleri yapmaya yatkındırlar.²⁰³ Bu, tabiatları bazı fiilleri ve amelleri yapma üzerine olmayan diğerlerinin bunları yapma gücüne sahip olmadıkları anlamında değildir. Sadece onların, bu fiilleri ve amelleri yapmak için düşünmeye ve çaba göstermeleri gerekir.

Kesbî ahlâk övme ve yermenin, ödül ve cezanın, teşvik ve caydırmanın kaynağıdır. Zira bu ahlâk, insanın ihtiyarî fiili sayılır.²⁰⁴

²⁰² A.g.e., c. 1, s. 306.

²⁰³ A.g.e., c. 3, s. 532 ve 533.

²⁰⁴ A.g.e., s. 308.



Kesbî ahlâkın bazıları kötü, bazıları iyidir (ve iyi olanlar doğal olarak övülecektir.) Övülen ahlâk bazen akıl gereği iyi sayılır, bazen şer'î ahkâm ve emirler gereği. Yerilen ahlâk hususunda da vaziyet aynı şekildedir.²⁰⁵

Övülen ve yerilen fiilin tam manasını anlamak, hayır ve şerrin manasını anlamaya bağlıdır. İhvân'ın ibarelerinde hayır ve şerrin veya övülen ve yerilen fiillerin manasını açıklayan sözleri vardır. İhvân, insanda tabii şehvetlerin ve eğilimlerin varlığının bir hikmeti olduğuna inanmaktadır. Bu tür eğilimler neticesinde ortaya çıkan ahlâka da çok önem veriyorlar. Onlar bu şehvetlerin ve bunlardan kaynaklanan ahlâkın varlığının hikmetinin, insanı menfaatine doğru gitmeye ve zararı def etmeye zorlaması olduğunu düşünüyorlar.²⁰⁶

Bu şehvetler münasip fiil ile beraber, uygun zamanda ve esas gayeleri doğrultusunda ortaya çıktıklarında hayırdırlar. Aksi takdirde şer diye anılırlar. Hayır fiil, ihtiyar ve irade ile yapıldığında fail övülür. Şer fiil ihtiyar ve irade ile yapıldığında ise fail yerilecektir. Övülen fiil düşünce ve akıl etme ile birlikte olursa bilgece olur, aksi takdirde cahilce olur. Bilgece yapılan fiil, şeriatın emir ve yasaklarına mutabık olursa fail ödüle müstahak olur, aksi takdirde cezaya layık olur.²⁰⁷

Öyleyse insanın ahlâkı, aynı hıltları ve tabiatları gibi dört türlüdür:

1. Tabîye. İnsanın karakterinde ve yaradılışındadır.
2. Nefsânîye-yi ihtiyariye.
3. Akliye-yi fikriye.
4. Namusiye-yi siyasiye.

Bu mertebelerden her biri, kendi üzerindeki mertebenin mukaddimesi ve hâdimidir.²⁰⁸

İnsanın cüz'î nefislerine nispet edilen hayırlar ve şerler şunlardır: İlimler, ahlâk ve karakter, görüşler ve inançlar, sözler ve davranışlar. Bu hususların güzelliği veya çirkinliği bazen şeriat yoluyla anlaşılır. Yani şeriatın emrettiğini hayır, yasakladığını şer diye adlandırırız. Bazen de akıl

²⁰⁵ Resail, s. 335.

²⁰⁶ A.g.e., s. 318.

²⁰⁷ A.g.e., s. 318 ve 319.

²⁰⁸ A.g.e.

ile idrak edilir. Yani bir fiil münasip bir zamanda ve mekânda ve de gerekli şartlarla beraber yapılırsa hayırdır, aksi takdirde şerdir. Bütün ci-
hetlerden haberdar olmak (zaman, mekân ve şartlar) herkes için müm-
kûn olmadığından arıtılmış bir kaynaktan eğitim almak gerekir. Enbiya
da bu hususları insana aşikâr kılacak olan öğretmenlerdir.²⁰⁹

Yukarıdaki dörtlü sınıflandırmaya, İhvân'ın görüşlerinin muhtelif yerlerinde rastlanır. Öncelikle bu sınıflandırmada ilk mertebenin, yani tabiî ahlâkın, insanın irade ve ihtiyarının dışında olduğu noktasına te-
veccüh etmek gerekir. Ancak diğer üç rütbe insanın ihtiyarına dayan-
maktadır. Yani son üç mertebeden birine uygun olarak övülen veya ye-
rilen fiilleri yapmak, insanın ihtiyarına ve seçimine dayalıdır. Elbette bu
nokta da İhvân'ın gözünden kaçmamıştır ki hidayette, insanın seçimi ve
ihtiyarı, onun ihtiyarı dışında kalan hususlarda etkindir. Bu hususların
en belirginini ise o ahlâkın sahibinin ihtiyarının alanı dışında kalan tabiî
ahlâktır. Diğer şahısların ihtiyarı, onun niteliği üzerinde müessir olsa da
durum böyledir.

İhvân, şahısların tabiî ahlâkları hususunda şöyle demiştir: İnsanlar
kendi ahlâkları üzerine yaratılmışlardır. Bu, cesetlerin mizaçlarının bi-
leşiminin ve doğum sırasında feleklerin konumunun değişik olmasıyla
birbirinden farklı olur. Bazı insanlar övülen veya yerilen bir veya birkaç
huya sahiptir, bazıları da başka huylara.²¹⁰

Ay kürenin etkisinde olan varlıkların hepsi, gezegenlerin de etkisi
altındadırlar. Bu etkiler varlıklarda iki sebeple birbirinden farklıdır: İlki,
gezegenlerin aya veya yeryüzüne göre yönleri ve iniş veya çıkış halinde
olmalarıdır. İkincisi ay kürenin etkisi altında olan varlıkların özlerinin
farklı olmasıdır.

İkinci sebep, yani varlıkların özlerinin farklı olması, genel bir sı-
nıflandırmada onları iki gruba ayırmaktadır: İlki maddî özlerdir. Yani
dört unsurdan oluşanlardır. Diğeri ruhanî özlerdir. Bunlar hayvanların
nefisleridirler.²¹¹

²⁰⁹ A.g.e., c. 2, s. 480.

²¹⁰ A.g.e., c. 4, s. 44.

²¹¹ A.g.e., c. 2, s. 431.



Gezegenler (farkın bu iki farkına teveccühle) insan ve hamilelik sırasında cenin üzerinde, gezegenlerin muhtelif hallerinin ve içerisinde bulundukları şartların neticesinde onların ahlâkını farklılaştıracak kadar etkilidirler. İnsan yaşamı boyunca bu tesirlerin etkilerine maruz kalır.²¹²

Resail'in yazarları, her bir tabiatın ve mizacın, cesaret, zekâ, kin, unutkanlık, cömertlik vb. özellikleri olduğunu söylüyor ve insanları bu açıdan dört gruba ayırıyorlar:

1. Sıcak tabiata sahip olanlar.
2. Soğuk mizaçlılar.
3. Rutubetli mizaca sahip olanlar.
4. Kuru mizaçlılar.²¹³

Mizaç farklılıklarının da bir sebebi vardır. Mesela toprak ve hava, sahip oldukları farklılıklarla mizaçları da farklılaştırmaktadırlar. Mesela tropikal bölgelerde mizaçlar soğuk olur veya tam tersi. Bunun kendisi bölgelerin etkilendiği burçların özelliklerinin ve gezegenlerin durumuna göre konumlarının farklı olmasından kaynaklanır.²¹⁴

Ahlâk Farklılıklarının Kaynağı

İhvân, ahlâk farklılıklarının dört şeyden kaynaklandığına inanır:

1. Cesetlerin unsurları ve bileşimleri.
2. Bölgelerin ve şehirlerin toprağı ve havası.
3. Babaların, öğretmenlerin ve eğitimcilerin huylarına ve âdetlerine göre gelişim.
4. Doğum sırasında yıldızların ve gök cisimlerinin vaziyeti. Bu konular esas ve diğerleri cüziyattır.

Görüldüğü üzere dört etken de şahsın ihtiyar dairesinin dışındadır. Elbette bu dört maddenin, çoğunlukla tabii ahlâk üzerinde doğrudan tesiri vardır. Ahlâkın diğer mertebeleri dolaylı olarak ondan etkilenirler. Bu mertebelerde ihtiyarın rolü mahfuzdur.

²¹² *Resail*.

²¹³ A.g.e., c. 1, s. 299.

²¹⁴ A.g.e., s. 304 ve c. 2, s. 57.

Bahsi geçen konuların beyanından kasıt şu noktayı anlatabilmektir: İhvân, insanın huyunu, ihtiyarı dışındaki etkilerin tesiri altında görmektedir. Ancak onları cebrî ekolden saymak mümkün değildir. Zira her zaman, insanın seçimine ve bunların neticesindeki ödül ve cezaya teveccüh göstermişlerdir. Bu yüzden muhataplarının ihtiyarına yön vermek için nasihat etmekten geri durmamışlardır.

İhvân *Resâil*'de ahlâk farklılıklarının kaynağıyla ilgili söylediklerine ilaveten, daha geniş şekilde şahsiyetin yaratılışında müessir olan etkenlerden de bahsetmiştir. Bunu da kişilerin davranışları aynasında mütalaa ve ardı ardına halkalardan oluşan bir zincirle betimlemiştir.

Bu alanda çok önemli dört halka vardır: İnançlar, âdetler ve âdâp, ahlâk ve davranış veya ameller. Bu dört halka, diğer halkalara bağlıdır ve belki de ahlâkın kaynağının farklılığı hususunda bahsettiğimiz şeyler, bu tür ön halkalardan olabilirler.

Kişilerin şahsiyetlerinin ve nefislerinin farklılığı hususunda İhvân şuna inanır:

Her cisim bir sureti kabul ederek kendisinin suretsiz ve sade halinden daha üstün olur. Nefislerin hepsi de bu şekilde tek bir cinsten ve özendir. Farklılıkları ilim, ahlâk, görüş, inanç ve amellerine bağlı olarak meydana gelir. Diğer bir yerde kardeşlerine yeni üyeler alırken izleyecekleri yolu gösterirken psikolojik ve davranışsal bir görüş sunarak şöyle demişlerdir: İnsanların zahiri amelleri zatî ahlâklarından, terbiye gördükleri âdet ve usullerden ve sahip oldukları inançlardan kaynaklanır.²¹⁵

Dünya ve Âhiret

Dünya ve âhiret, dinlerin ahlâkî öğretileri mecmuasında çok önemli bir konudur. Dinlerin ve mezheplerin dünya ve âhiret yorumlarının niteliği, medeniyet tarihi sayfalarında rengârenk nakışlar işlemiştir. Müslümanlar arasında da İslam'ın ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren dünya ve âhiret, sohbetlerin ve çıkarımların ihtilafı olduğu bir konu olmuştur. Örneğin yaşama sırt çeviren, her şeyden uzaklaşan, uzlete çekilerek iba-

²¹⁵ A.g.e., c. 4, s. 46.



detle meşgul olan bir grup ashabın hikâyesi meşhurdur. Peygamber (s.a.a) bunu duyduğunda onları çok kınamış ve şöyle buyurmuştur:

“Ben sizin peygamberiniz olduğum halde böyle değilim.”

Bu tür olaylar ve “İslam’da ruhbanlık yoktur.”, “Allah’ın ziynetlerini haram kılmayın.” gibi hadisler, dünya ve âhiret hakkında İslam öğretile-
rinden çeşitli üslaplarda çıkarımlar yapılmış olduğunu bize anlatmaktadır. Çıkarımlardaki bu çeşitlilik Peygamber (s.a.a) döneminde sona er-
memiş, aynı şekilde İmamların (a.s) dönemlerinde devam etmiş ve hatta
günümüze dek sürmüş ve sürmektedir. İhvân’ın bu konudaki görüşü,
Müslümanlar arasında revaçta olan inançlar mecmuasından ayrı bir şey
değildir. Şimdi İhvân’ın bu konudaki görüşünü aktaralım:

Dünya ve âhiret muhalif ve zıt isimlere, anlamlara, hakikatlere ve
sıfatlara sahip karşılıklı iki merhaledir. Dünya yakınlıktan, âhiret gecik-
meden türemiştir. Ama dünya ve ahiretin hakikati hakkında şunları söy-
lemek gerekir ki dünya, doğum gününden ölüm gününe kadar insanın
başından geçen şeylerdir ve âhiret, ölüm gününden ve nefsin cesetten ay-
rılmasından itibaren insanın başından geçen şeylerdir. Dünya aynı rahim
gibi, insanın asıl yolu üzerindeki bir menzildir.²¹⁶ Dünya, üzerinden ge-
çilmesi ve kendisiyle meşgul olunmaması gereken bir köprüdür.²¹⁷

Dünyaya rağbet, âhireti istemekle bir araya gelmez. Öyleyse kim
âhiretten elini eteğini çekerse dünyaya rağbet eder. Âhirete yönelen ise
dünyadan elini eteğini çeker. Dünyadan âhiret için azık almak gerekir.
Çünkü âhiret dünyadan üstündür ve onun ehli de dünya ehlinden üs-
tündür. Onların ahlâkı ve siyeri de daha kerim ve daha âdildir.²¹⁸

Dünyaya eğilimi olan kimseler, yapılarında olan içgüdüleri ve şeh-
vetleriyle meşgul olurlar ve tıpkı büyükbaş hayvanlar gibi düşünmeden
o yönde hareket ederler. Âhirete eğilimi olan kimselerin ahlâkları içti-
hat, akıl yürütme ve tefekkür sonucu hâsıl olmuştur ve şeriata uyarak o
ahlâka ulaşmışlardır.²¹⁹ Kusurlu nefisler kısa vadeli düşünürler, dünya
hayatının süsünden başka bir şeye yönelmezler ve sadece dünyada ölüm-

²¹⁶ Resail, c. 1, s. 328 ve 329.

²¹⁷ A.g.e., s. 383.

²¹⁸ A.g.e., s. 385-387.

²¹⁹ A.g.e., s. 332.

süzlüğü arzularlar. Zira ondan başkasını tanımazlar. Ama yüce nefisler dünyaya yönelmekten sakınırlar, ahiretin peşindedirler, meleklerle kavuşmayı ve gökyüzündeki melekuta yükselmeyi isterler. Bu da ancak cesetten ayrılımlarıyla kendileri için mümkün olur.²²⁰

İhvân âhirete rağbetle dünyayı istemenin bir arada olamayacağını savunur; ama dünya ve âhiret saadetinin birlikte olabileceğine inanırlar. Bu açıdan insanları dünya ve âhiret saadeti açısından dört gruba ayırırlar:

1. Dünya ve âhirette saadetli olanlar.
2. Dünyada saadetli, âhirette bedbaht olanlar.
3. Dünyada bedbaht ve âhirette saadetli olanlar.
4. Dünya ve âhirette bedbaht olanlar.²²¹

İhvân dünya ve âhiret saadetini açıklarken ve tanımlarken derler ki dünyevî saadet, varlığın en iyi halinde, en kâmil gayeleriyle, mümkün olan en uzun müddet kalabilmesidir. Uhrevî saadet ise nefsin en iyi halinde, en mükemmel gayeleriyle sonsuza kadar kalmasıdır.²²²

Denge

Denge, âşina olduğumuz bir kelime ve geçmiştekilerin ahlâkî metinlerinde anahtar konumunda bir ıstılahtır. İnsan davranışlarda, ahlâkî sülûkta ve nefsanî melekelerde iki kutup olan ifrat ve tefrit arasında ruhsal ve davranışsal sahih bir örneğe ulaşırsa dengede durabilir. İhvân'ın dengeyle ilgili çizdiği tasvir, akıl ve tabiat arasındaki savaşı anlatır nitektedir. Şu anlamda ki tabiatın gerektirdiklerinden uzak durmanın ve aklın gerektirdiklerine yaklaşmanın denge olduğuna inanırlar ve şöyle söylerler:

İnsan nefsinin kuvveleri tabiat yönünden akla doğru meylederse dengeye ulaşır, melaike gibi olur, davranışları onların davranışlarına benzer ve nefsin bedenden ayrılmasından sonra onlara doğru gider. Akıl yönünden tabiata doğru meylederse şeytanlar gibi olur, lanetli iblisin hizbine

²²⁰ A.g.e., c. 3, s. 284 ve 285.

²²¹ A.g.e., c. 1, s. 331.

²²² A.g.e., s. 317 ve 318.



girer, fiilleri şeytanların fiillerine benzer ve cisimden ayrıldığında onlarla beraber olur.²²³

Resail'in başka bir yerinde şahsiyet ve davranışta denge üzerinde dururlar ve kardeşlerini, denge özelliğine sahip yeni üyeleri çekmeye davet ederler. Onlara üye alımında kişilerin ahvalini dikkatle incelemelerini, mezheplerini ve inançlarını tanımlarını söylerler. Eğer sadakate ve kardeşliğe layıklaşırsa İhvân toplantılarına katılabilirler. Zira insanlar ve kavimler farklı tabiatlara sahiplerdir. Bazıları denge halinde değildir. Öyleyse insanlar arasından hayırsever, şükreden, emin, halim, cömert, cesur, arkadaş canlısı, iffetli, sabırlı, kanaatkâr, ince ve uygun olanları seçmek gerekir.²²⁴

Kötü ahlâkın kökleri hususunda İhvân şuna inanır:

Kibir, hırs ve haset gibi insanın yapısında olan nefsanî sıfatlar, yerinde, zamanında ve olması gerektiği kadar ortaya çıkarılsa yerilmezler, aksine övülürler.²²⁵

Bu söz de İhvân'ın felsefî nizamında dengenin sahip olduğu konumdan kaynaklanmaktadır.

Ahlâkiyatın Kökleri

İhvân, insan ahlâkının köklerine inerken sonsuzluğa olan meylini ve yok olmak istememesini önemli bir esas kabul ederler ve insanın zâtî isteklerinin kökünün buna dayandığını söylerler. İnsanın ahlâkı ve karakteri, bütün davranışlarını etkisi altında bırakan isteklerinden kaynaklanmaktadır.²²⁶

Ahlâkiyatın diğer temellerinden olan ahlâk hakkında Peygamber'in (s.a.a) "Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir."²²⁷ ayetinin açıklamasında buyurduğu hadisten istifade ederek ve ilham alarak

²²³ *Resail*, c. 4, s. 234 ve 235.

²²⁴ A.g.e., s. 43.

²²⁵ A.g.e., c. 1, s. 354 ve 355.

²²⁶ A.g.e., s. 310 ve 316.

²²⁷ A'raf: 199.

insanın en temel ahlâkı unvanıyla yedi haslet tanıtmışlardır. Peygamber (s.a.a) bu ayetin açıklamasında şöyle buyurmuştur:

“Bu ayette yüce ahlâk bir aradadır. Bunlar yedi şeydir: Sana zulmeden kimseyi affetmek, seni nasipsiz bırakan kimseye bağışta bulunmak, senden ayrılan kimseye bağlanmak, sana kötülük yapan kimseye iyilik yapmak, seni aldatan kimsenin iyiliğini istemek, sana serzenişte bulanana kimse için Allah’tan bağışlanma dilemek ve sana öfkelenen kimseye karşı sabır göstermek.”

Yüce ahlâkın esasları olan bu sıfatlar hususunda İhvân, insanın tabiatıyla bu yüceliklerin birbirine zıt olduğuna inanır. Yani insanın doğal eğilimi, bu ahlâkın aksinedir. ²²⁸

İhvân kötü ahlâkın veya ahlâkî rezilliklerin kökleri hususunda da bazı şeyler söylemişlerdir. Mesela kibir, hırs ve hasedi günahların annesi ve şerhlerin kökleri olarak kabul ederler ve her birinin dalları vardır. ²²⁹ Başka bir yerde insanlar arasında yaygın olan şerhlerin çoğunun kökünün dünyaya rağbetin fazlalığında, dünya şehvetlerine, hazlarına ve riyasetine olan hırsta ve dünyada sonsuzluğun arzulamasında olduğunu söylemişlerdir. ²³⁰ Buna mukabil bütün iyiliklerin esasını ve bütün faziletlerin kökünü dünyada züht, dünya hazlarına ve şehvetlerine duyulan rağbetin azlığı, âhirete rağbet, meadî çokça hatırlamak ve âhîret yolculuğuna hazırlık olarak görürler. ²³¹

Beğenilmeyen ahlâkın esaslarından ve köklerinden her birinin dalları vardır. Kibrin dalları arasında şunlar sayılabilir: Kendi görüşü karşısında hayrete düşmek, hakkı kabul ve ikrar etmekten kaçınmak, vacip hükümleri yapmamak, haddi aşmak, güçlüyken zulmetmek, alışverişte insafsızlık, vaciplerde gevşeklik, hakkı savunurken küstahlık ve kabalık, hitapta küfürbazlık ve aptallık, tartışma, inat, ahmaklık, kendi türünü küçük görmek, gösteriş ve diğerlerinin faziletlerini inkâr etmek. ²³²

İhvân’a göre tamah da kötü hallerin ve fiillerin ortaya çıkmasına sebep olur. Örnek olarak şu durumları sayabiliriz: Acelecilik, bedeni ve

²²⁸ *Resail*; c. 1, s. 333 ve 334.

²²⁹ A.g.e., s. 351.

²³⁰ A.g.e., s. 356.

²³¹ A.g.e.

²³² A.g.e., s. 351.



ruhu zorluğa düşürme, mal biriktirmek için ruha zahmet verme, fakirlik korkusundan dolayı daha fazlasını isteme ve stok yapma, cimrilik, varlıklardan az faydalanma, yığıldıklarından nasiplenememe, güvenilir kimseler hakkında suizan ve böyle kimselere iftira, emanete hıyanet, haramı isteme, yalancılık vb.²³³

Hasedin yol açtığı başka sıfatlar vardır. Örneğin kin, hıyanet, aldatma gibi sıfatlar düşmanlığın, tecavüzün, öfkenin, taş kalpliliğin, çirkin işlerin, savaşın, kan dökmenin vb. ortaya çıkmasına sebep olur. Bu amel-leri aşikâr kılma imkânı olmadığında hile, kurnazlık, iftira, gıybet, laf taşıma, yalan ve benzeriyle sonuçlanır. Topluluğun dağılmasına, tefrikaya, gam ve üzüntüye yol açar.²³⁴

Ahlâkî rezilliklerin anası olan bu kötü sıfatlardan her biri, bir hikmet ve maslahat üzere insan nefsinde yer almışlardır. Kibrin, insanın yapısında yer almasının sebebi, nefis büyüklüğünün, işlerin idaresine ve riyaset makamına uygun kudretli şahısları ortaya çıkarmasıdır. Hırs, insanın kendi ihtiyaçlarını gidermesini sağlar ve haset de ilahi nimetlere ulaşma arzusu ve isteği hususunda rekabet yaratır.²³⁵

Züht

İslâmî kültürde ve metinlerde revaçta olan ahlâkî kavramlardan birisi de zühhtür. Bu ahlâkî kavram, İslam medeniyetinin muhtelif dönemlerinde çeşitli şekillerde tefsir edilip yorumlanmıştır ve Müslümanlar arasında çok çekişmeli yollar ortaya çıkarmıştır. Sûfiler de Müslümanların edep ve kültürü alanında kendilerinden geriye derin eserler bırakmışlardır. Onlar zühhteriyle iftihar ederlerdi. Bu yolda öyle bir cazibeye ulaşmışlardı ki dünya peşindeki tüccarlar da yamalı hırkayı giymeye tamah ederek ticarete yöneliyorlardı.

İhvân öğretilerinde zühhdün de yüce bir konumu vardır. Öyle ki ilim ve imandan sonra mümin için zühhten daha üstün bir haslet tanımazlardı.²³⁶

²³³ Resail, s. 351 ve 352.

²³⁴ A.g.e., s. 352.

²³⁵ A.g.e., s. 354 ve 355.

²³⁶ A.g.e., s. 357.

Zâhitlerin seçilmiş kimseler olduğuna inanır ve şöyle derlerdi: Allah yaratılmışlar arasından akıl sahiplerini seçti, onların arasından müminleri ayırdı ve müminler arasından âlimleri ve fakihleri seçti. Onların arasından ibadet ederek tövbe edenlere, iyi ve takvalı salihlere ayrıcalık verdi. Bu ayrıcalıklı seçilmişler arasından dünyanın eksikliklerinin farkında olan ve ahirete rağbet gösteren zahitleri ve ârifleri seçti.²³⁷

Züht, dünyanın ve şehvetlerinin terk edilmesi ve zarurî ihtiyaçların giderilmesine razı olunarak kanaat edilmesidir.²³⁸ Zahitlerin özellikleri arasında az yemek ve şehvetleri terk etmek vardır. Bu özelliğe bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar arasında salim bedene, kuvvetli hafızaya, iyi anlayışa, nurlu kalbe, az uykuya, sadık rüyaya, hafif nefse, keskin göze, ince düşünceye, iyi duyan kulağa, salim duyulara, kesin görüşe, ilim edinmeye hazırlığa, iyi ahlâka ve çekiciliğe vb. sahip olmak vardır.²³⁹

Buna mukabil çok yemek kalbin enfeksiyonuna, bedeninin hastalanmasına, rengin solmasına, Allah'ı anmanın unutulmasına, kalbin körleşmesine, ruhun alçalmasına, yakının kaybolmasına, ilmin unutulmasına, aklın eksilmesine, cimriliğe, nefsin ağırlaşmasına vb. neden olur.

Zahitlerin diğer meziyetleri arasında iffet ve paklık vardır. Bu da emânet, takva ve vakar gibi özellikleri ortaya çıkarır. Zâhitler cömert, kerim, halim, kanaatkâr, rıza makamına sahip ve mütevekkil kimselerdir. Dünyada züht, bütün iyiliklerin anahtarıdır. Dünyaya rağbet ise bütün şerhlerin anahtarıdır.²⁴⁰

Âdet

Âdet, tekrar sonucu insanda meleke haline gelen ve kolayca ondan ayrılmayan davranış anlamındadır. İhvân bu konuya ilgi göstermiştir. İhvân bir yerde evliyanın ve cennet ehlinin ahlâkını saydıktan sonra şöyle der:

²³⁷ A.g.e.

²³⁸ A.g.e., s. 358-360.

²³⁹ A.g.e., s. 358-360.

²⁴⁰ A.g.e., s. 360 ve 383.



Eğer onların zümresinde olmak istiyorsan onlara uy ve âdet edinene ve tabiatın haline getirene dek çalışarak, teveccüh göstererek ve çokça kullanarak onların ahlâklarına sahip ol. Nefsinde öyle yer etsin ki cisminle ruhun birbirinden ayrıldıktan sonra aynı şekilde seninle beraber olsunlar.²⁴¹

Çokça tekrarlamak âdetin oluşmasını sağlar. Bu yüzden halk tabakalarının her birinin kendilerine has ahlâkı, karakteri ve âdâbı olur. Bu kendilerine has özellikler, o sınıfa has ameller ve tasarruflar sebebiyle ortaya çıkmışlardır.²⁴²

Toplumsal, meslekî ve benzeri konumlar neticesinde farklılaşan âdetler, bazen şartların ve durumların değişmesiyle kaybolurlar. Bu sebeple İhvân, insanların çoğunun değişebilir olduğunu düşünür ve muhtelif dünyevî hallerin ortaya çıkmasıyla insanların davranışlarının değiştiğine ama İhvân-ı Sâfa'nın böyle olmadığına inanır.

Aşk

İhvân'ın eğitimsel tefekkürünün temelleriyle ilgili konunun sonunda, (özel anlamda) eğitimsel görüşlerini beyan etmeden önce onların dilinden aşk konusunu özetle aktaracağız. Böylece onların insan bilime bakışlarını ayrı bir pencereden daha sunmuş ve insanın ruhsal gücünün had-dini anlatmış olalım.

Resâil'in yazarları aşkı delilik ve hastalık gibi tabirlerle andıktan ve aşktan muhabbetsiz bir üslupla bahsettikten sonra başka tabirler kullanmakta ve aşkı, ittihada şevkin şiddeti diye tanıtmaktadırlar. Açıklamasında da ittihadın, ruhsal hususların ve nefsanî ahvalin özelliği olduğunu söylemektedirler. Zira cismanî hususlarda ittihat mümkün değildir. Mümkün olan nihaî şey yakınlık, yalnızlık (baş başa kalmak) ve temastır, başka bir şey değil.

Aşkın başlangıcı sevgiliye nazar ve iltifattır. Bu görüş tohumun toprağa ekilmesi gibidir. Önce âşık, sevgiliye yakınlaşmayı ister. Maksadına ulaştığında onunla baş başa kalmayı arzular, sonra ona temas et-

²⁴¹ *Resâil*, s. 334.

²⁴² A.g.e., s. 320 ve 321.

meyi ister. O zaman tek bir giysiyi giymek hoşuna gider ve bu yolda şevki sürekli artar.²⁴³

Aşkın, nefsin türleri ve mertebeleri kadar türleri ve mertebeleri vardır.²⁴⁴ Nefsin üç türü olduğu için (nebatiye-yi şehvaniye, gazabiye-yi hayvaniye ve nefs-i nâtuka) aşkın da üç türü vardır: Yenilene, içilene ve nikâhlanılana aşk; üstün olmaya, yenmeye ve yönetmeye aşk; ilim ve fazilet elde etmeye aşk.

Aşkın ortaya çıkmasının sebepleri vardır. Örneğin aynı burçta doğmak ve diğer astrolojik etkenler.²⁴⁵

İlimde nefislerin mertebeleri ve dereceleri, onlara olan aşkı belirlemede müessirdir. Nitekim avam, ilmin güzel eserlerini görünce onu sever, havas ise o eserin sahibine âşık olur.²⁴⁶

İhvân'ın aşka yaptığı tanım, bir yere kadar insan ruhunun yüksek kapasitesini anlatır niteliktedir ama bu tanım, onların bakışlarının irfanî rengini azaltacak ibareler arasında yer almıştır.

²⁴³ A.g.e., c. 3, s. 269-275.

²⁴⁴ A.g.e., s. 279.

²⁴⁵ A.g.e.

²⁴⁶ A.g.e., s. 279 ve 284.



Beşinci Bölüm: Eğitim ve Öğretim

İhvân'ın düşünce alanında eğitim ve öğretim büyük öneme sahiptir. Hatta şöyle söylenmiştir:

İhvân'ın hedefinin geniş anlamıyla eğitim ve öğretim olduğu söylenmiştir. Yani insanın derinliklerindeki kabiliyetleri kemâle ulaştırmak ve bunlara semer verdirmeektir. Onun tekâmülü, kurtuluşunun ve manevî özgürlüğe kavuşmasının şartıdır. Neredeyse bu mecmuanın (Resâil) her bölümü, okuyucuyu bu dünyada zindanda olduğuna ve marifet anahtarıyla bu zindandan kurtulabileceğine dair uyarmaktadır.²⁴⁷

İhvân kendisini enbiyanın varisi kabul eder. Kendisini nefisleri deva etme, insanları hayatın yüce maksadına doğru yönlendirme ve onlara eğitim-öğretim verme konumunda görür. Neticede onların *Resâil* mecmualarında eğitim ve öğretim mümtaz bir konudur. Lâkin dağınık olarak bu konuyu işlemişlerdir. Görüşlerine ulaşabilmek için *Resâil*'in satır aralarında bu konuyu aramak gerekir.

Şimdiye dek İhvân'ın öğretilerindeki eğitimsel görüşlerinin temelle-riyle ilgili birçok konuyu beyan ettik. Şimdiye dek işlediklerimiz, İhvân'ın eğitimsel ekolüyle ilgili kâmil bir tabloyu gözler önüne sermektedir. Ancak İhvân'ın eğitim-öğretim konusunda bazı açıklamalarını aktarmak ve geçmiş konulardan bazılarına işaretle tekrar üzerinde durmak, her ne kadar biraz belirsizlik taşısa da bu temellerden kaynaklanan neticeleri ve bu temellerle neticeler arasındaki uyum oranını tasvir edebilir.

²⁴⁷ Nazar-i Mütefekkiran-i İslamî Derbare-i Tabiat; s. 54 ve 55.

İlim ve Öğretim Hakkında

İlim, âlim nefiste malumun suretinden ibarettir. Bunun zıddı cehalettir ve nefiste o suretin yokluğudur.²⁴⁸ Nefsin nezdinde malum suretin hâsıl olması, nefsin allâme kuvvesiyle gerçekleşir. Malumatın şekillerini (suretlerini) onların maddesinden ayırır ve nefiste görüntüler. Gerçekte nefis o şekiller için madde gibi ve o şekiller nefis için suret gibi olurlar.²⁴⁹

Âlim nefis bilfiil (aktif) allâmedir ve öğrenen nefis bilkuvve (potansiyel) allâmedir.²⁵⁰ Yani her malumun sureti, her bilkuvve öğrencinin nezdinde mevcuttur ve onu öğrendiği zaman kendisinde bilfiil hale gelecektir. Öyleyse bir şeyin öğrenilmesi, kuvveden fiile doğru hareketten başka bir şey değildir. Öğretim bu hareketi gösterir, öğretmen yol göstericidir ve malum, kişinin kendisine doğru yönlendirildiği amaçtır. Bil-kuvve allâme olan her nefis, kaçınılmaz olarak kendisini kuvveden fiile götürecektir olan bilfiil allâmedir.

İhvân, tezekküre göre ilmin tanımını Eflatun'a ait kabul etmektedir. Ancak bunun tefsirinde tevîl yaparlar ve derler ki kastedilen insanın öğretime duyduğu ihtiyaçtır. Neticede ilimlerin nefiste fitrî olması veya daha önceden yerleştirilmiş olması düşüncesini reddederler.

İlimlerin Cinsleri

Müslüman âlimler, ilim öğrenmek isteyenlere ve araştırmacılara yol göstermek amacıyla ilimleri tanıtmış ve sıralamışlardır. Böylece işlerinin ne olduğunu, hangi konuda araştırma yaptıklarını, bu sayede hangi faydaları edineceklerini ve hangi faziletlerle sahip olacaklarını bilebilirler. Bu mukaddimeleri bilmek, insanın her ilmi öğrenmek için bilinçle ve uzak görüşlülükle adım atmasını sağlar, gaflet ve bilgisizlikle değil. Farabî'nin deyiimiyle:

...Hangisinin daha üstün, daha faydalı, daha köklü, daha mutmain, daha kaynaklı ve hangisinin daha gevşek yapılı, temelsiz ve kaynaksız olduğunu anlamak için ilimleri mukayese eder.²⁵¹

²⁴⁸ A.g.e., c. 1, s. 262.

²⁴⁹ A.g.e., s. 294.

²⁵⁰ A.g.e., s. 262.

²⁵¹ Farabî, Ebu Nâsır Muhammed; *İhsau'l-Ulum* (Farsça çevirisi); s. 40



İhvân'ın ilimlerin cinslerini tanıtmalarının amacı da aynıdır. Şöyle söylemişlerdir:

İlim taliplerine amaçları doğrultusunda yol göstermek ve onları isteklerine ulaştırmak için ilimlerin cinslerini ve o cinslerin çeşitlerini zikretmek istiyoruz. Zira nefislerin çeşitli ilimlere ve fenlere olan eğilimleri (tıpkı bedenlerin muhtelif tat, renk ve kokulardaki yiyeceklere olan meyilleri gibi) birbirinden farklıdır.²⁵²

Beşer ilminin üç temel cinsi veya dalı vardır:

1. Matematik.
2. Dinî ilimler.
3. Hakiki felsefe.²⁵³

İlk kısım çoğunlukla geçim sağlamak ve dünyevî yaşamın salâhı için ortaya çıkmıştır ve dokuz türü vardır:

1. Yazma ve okuma.
2. Lügat ve nahiv.
3. Hesap ve alışveriş.
4. Şiir ve aruz.
5. Fal.
- 6 .Sihir, kimya ve fizik.
7. Ustalık ve zanaat.
8. Ticaret ve tarım.
9. Tarih ve hal şerhi.

İkinci kısım, yani dinî ilimler, nefislerin tedavi edilmesi ve ahiretin istenmesi sonucu ortaya çıkmıştır ve altı türü vardır:

1. Nüzul ilmi.
2. Tevil ilmi.
3. Rivayetler ve haberler.
4. Fıkıh, sünnetler ve ahkâm.
5. Nasihatler, vaazlar, züht ve tasavvuf.
6. Rüya tabiri.

²⁵² Resâil; c. 1, s. 266.

²⁵³ A.g.e.

Hakiki felsefe adını taşıyan üçüncü kısmın dört türü vardır:

1. Matematik. Hesap, geometri, astroloji ve musiki dallarını içerir.
2. Mantık. Şiir, hitabet, cedel, delil ve safsatayı içerir.
3. Fizik. Cisimlerin kökleri, felekler ve gezegenler, varoluş ve yokoluş, atmosfer, madenler, bitki ve hayvan bilimi gibi konuları içerir.
4. İlahiyat. Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları, ruhanî ilimler, nefsanî ilimler, siyaset ve mead ilmi gibi konuları içerir.

İhvân nezdinde en üstün ilmin, Allah'a ve sıfatlarına dair marifet olduğunu ekleyelim.²⁵⁴

Zanaat ve Kısımları²⁵⁵

Günümüzde zanaat kelimesini duyunca aklımızdan geçen anlam, İhvân'ın irade ettiği kavramla farklılık gösterir. İhvân'a göre zanaatın manasına, kelimenin günümüzdeki mânâsı da dâhildir. *Resâil* yazarlarının dilinde zanaat, ilmî ve amelî zanaatları kapsayan genel bir unvandır.

İlmî zanaatlar, ilimler ve mukaddimleri unvanı altında tanınan konuları içerir ve konusu ruhanî özler, yani öğrencilerin nefisleridir.²⁵⁶ Amelî zanaat da âlemin zanaatkâr nefsinde olan bir suretin dışarı çıkarılmasından ve onun maddeye, madde ve suretin bir bileşimi olarak yerleştirilmesidir.²⁵⁷ Bütün zanaatlarda maharet, maddede suretin oluşturulması ve dünyevî hayatta kullanmak amacıyla tekml edilmesidir.²⁵⁸

Amelî zanaatların konusu nefsanî özlerdir.

Beşerî zanaatlar temel ve zâtî amaçların bir parçasıdır. Bir zaruret sebebiyle ortaya çıkmışlardır. Diğer bazı zanaatlar, temel zanaatlara tabi ve

²⁵⁴ *Resâil*; c. 3, s. 513.

²⁵⁵ İhvân, eserleri dört kısma ayırır: Beşeriye, tabiiye, nefsanîye ve ilahiye. Beşeriye, insan tarafından tabîî cisimler üzerinde ortaya çıkarılan bütün şekilleri ve işlemeleri kapsar. Tabiiye, hayvan, bitki ve madenlerin şekilleri ve suretlerine denir. Nefsanîye dört ana unsurun (ateş, hava, su, toprak) ve feleklerin konumlarının ve merkezlerinin düzenine denir. İlahiye de mahlûkânın maddesinden soyut olan suretlerdir.

Bu konu başlığında sadece beşerî sanatlar; ilmî ve amelî diye ikiye ayrılan beşerî sanatlar içinde de sadece amelî sanatlar işlenmiştir.

²⁵⁶ *Resâil*; c. 1, s. 258.

²⁵⁷ A.g.e., s. 277.

²⁵⁸ A.g.e., s. 285.



bunların hizmetindedir. Bazen onların tamamlayıcısı, bazen de süsleridirler. İnsanın temel amacı olan zanaatlar üç tanedir: Tarım, dokumacılık ve ev yapımı. Değirmencilik, fırıncılık, iplikçilik, terzilik, hafriyatçılık ve benzeri diğer zanaatlar, temel zanaatların tamamlayıcısı niteliğindedirler.²⁵⁹

İhvân, zanaat öğrenmeyle ilgili şuna inanır:

Bir zanaatı öğrenen, kendi nefsinde o zanaatın eserlerinin suretlerini taşır. Öğrenim gördüğünde de o suretler onda bilfiil hale gelir.²⁶⁰

Öğrenciliğin Hedefi

İlmin dallarından her biri, insanın bir ihtiyacını giderir ve onun için iyi olan bir şeyin elde edilmesini sağlar; ama bütün ilimler, müşterek bir amaca ulaşmak içindir. Herhangi bir ilim dalıyla uğraşmak, o amaca ulaşmayı sağlamalıdır. O amaç, insanın yaratılış gayesinin hedefine doğru hareket etmesi, ahlâk tezkiyesi ve âhîret âlemine hazırlıktır. İhvân ilmin hedefinin, âhîret yurdunda beka için nefislerin özlerinin ıslahı, ahlâk tezkiyesi ve ahlâkın kemâle erdirilmesi olduğuna inanır.²⁶¹

Bu varsayım dinî ve ilahî ilimlere özgü değildir, aksine bütün ilimleri kapsar. Geometri, astroloji, musiki gibi ilimlerin de manevî garazleri vardır. Mesela İhvân geometri tahsilinin amacının, nefislerin mahsusattan mâkûlâta, cismaniyetten ruhaniyete ve varlığın aşağı mertebelerinden (madde) en yüksek mertebelerine (soyut) ulaşacak yolu bulabilme olduğuna inanmaktadır.²⁶² Astroloji tahsili ise sefalı ruhları felekler âlemine, gökyüzü tabakalarına, ruhani menzillere, mukarreb meleklerle, paklığa ve Ruhu'l-emin'e ulaşmaya teşvik etmektedir.²⁶³

Musikinin amacı ise bedenlerden ayrılımlarından (ölümünden) sonra melekî nefislerin ve düşünen insanların felekler âlemine yükselmesini teşvik etmektir.²⁶⁴

²⁵⁹ Resail, s. 284.

²⁶⁰ A.g.e., s. 294.

²⁶¹ A.g.e., s. 258.

²⁶² A.g.e., s. 22.

²⁶³ A.g.e.

²⁶⁴ A.g.e., s. 23 ve c. 3, s. 6 ve 7.

İlmin Eğitimsel Eserleri

İhvân Resulullah'tan (s.a.a) bir rivayet naklederek ilmin eserlerini ve neticelerini saymışlardır. Mesela Peygamber'in (s.a.a) şu buyruklarına işaret etmişlerdir: İlim haşyet ve yakınlaşma sebebi, yol gösterici ve düşmanlar aleyhine bir silahtır. Ziynet sayılır, insanın yücelmesini sağlar. Kemâl yolunda gözlerin ışığı, bedenlerin gücü ve kulların merdivenidir. İlim itaat ve ibadet vesilesi, iyiyi kötünden ayırt etme aracı ve amelin imamıdır.²⁶⁵

İlim, sahibine şeref, izzet, ihtiyaçsızlık, güç, yücelik, yakınlık, kemâl, kerem, hayâ, heybet ve selamet gibi iyi özellikler kazandırır.²⁶⁶

İlim, âhiret hazlarına kavuşmayı mümkün kılar, insanın fiillerinin pak ve bilgece olmasını sağlar. İlim, âhiret ehlinin diğerlerine üstünlüğünün ölçüsüdür. Nefisleri cehaletin ölümünden kurtarıp canlandırır, gaflet uykusundan uyandırır ve melekûtun yolunu gösterir.²⁶⁷

Nefis ilim ve hikmet azığıyla kemâl yolunda ilerler ve öyle gelişir ki nefis-i küllîye benzer. Yüce âleme ulaşır,²⁶⁸ selamet ve sıhhat bulur, nurlu ve parlak olur.²⁶⁹ Kendisine sahip olanı âhirete çağırmayan ve âhirete ulaşma yolunda ona yardımcı olmayan ilim, kişinin boynunda bir vebal ve kıyamet gününde zararına olacak bir cihettir.²⁷⁰

İlim iyi neticelerini herkese sunmaz, bazı kimseler ilim ağacından acı meyveler toplarlar. Bu acı meyveler kibir, ucb, caka satma, muhalefet ve tartışmanın fazlaşması, iktidar arzusu, taassup, ilim ehline düşmanlık ve kin gütmeye, amelin terk edilmesi, dünyaya düşkünlük ve hırs türünden ahlâk ve melekelerdir.

Dünyaya ve dünya şehvetlerine rağbet eden bir âlim, kendisi şifa bulma ümidi olmayan bir hastayken diğerlerini tedavi etmeye çalışan doktora

²⁶⁵ A.g.e., s. 347.

²⁶⁶ A.g.e., s. 348.

²⁶⁷ A.g.e., s. 399.

²⁶⁸ A.g.e., c. 3, s. 6-9.

²⁶⁹ A.g.e., c. 1, s. 260 ve 261.

²⁷⁰ A.g.e., s. 349.



benzer. Dünyaya karşı zâhit, Allah'ın dinine ve âhiret yoluna dair bilgili olan bir âlim, dünyaya rağbet eden bin âlimden daha iyidir.²⁷¹

İnsan; Öğrenebilen ve Eğitilebilen Bir Varlık

İnsan, unsurların mutedil bir bileşiminden meydana geldiği ve son derece dengeli bir varlık olduğu için ruhsal açıdan öyle bir yaratılışa sahiptir ki bütün ilimleri öğrenmesi mümkündür.²⁷² Her ne kadar bazıları, bazı ilimleri öğrenmeye daha yatkın olsalar bile, tabiatlarına uygun olmayan ilimleri öğrenmek isteyen kimseler de çaba gösterdiklerinde o ilmi öğrenebileceklerdir.²⁷³ İhvân'ın yeni üyeler alırken yaptığı değerlendirmede vesveseye kaçan derecede dikkat göstermesi, liyakatsiz insanlarla oturup kalkmanın, grup üyelerinde kötü etkiler bırakabilecek olmasındandır.²⁷⁴ Bu, insanın eğitilebilirliğini anlatmaktadır. İhvân'ın kendi grubundan bazılarını, görüşlerini tebliğ etmesi ve yaygınlaştırması için seçmesi de insanın etki altında kalan, diğer bir deyişle öğrenebilen ve eğitilebilen bir varlık olduğuna dair inançlarını göstermektedir.²⁷⁵

İnsanların Farklı İlimlere ve Zanaatlara Yönelmesi

İnsanların eğitim ve öğretim eğilimleri birbirlerinden farklıdır. Bazılarının amacı vardır, bazıları isteksizdir. Bazıları delil yoluyla doyuma ulaşırlar, bazıları diğer yollarla.²⁷⁶ İlimlere ve zanaatlara eğilimdeki farkların kaynakları çeşitlidir. İhvân'a göre bu etkenler şunlardır: Kabiliyet, bilgilerin ve bilinenlerin farklılığı, ahlâkın, âdetlerin ve tabiatların çeşitliliği.²⁷⁷

Bazı insanlar belli bir veya birkaç zanaatı öğrenmeye daha yatkındırlar. Onların tabiatları bu zanaatlara uygundur, kolaylıkla öğrenirler. Hatta bir zanaatı kendi kendine öğrenen kimseleri dahi görmek müm-

²⁷¹ *Resail*, s. 348 ve 349.

²⁷² A.g.e., s. 297.

²⁷³ A.g.e., s. 306.

²⁷⁴ A.g.e., c. 4, s. 46.

²⁷⁵ A.g.e., s. 165 ve 188.

²⁷⁶ A.g.e., c. 3, s. 19 ve 20.

²⁷⁷ A.g.e., c. 1, s. 291 ve 292 ve c. 4, s. 145.

kündür. Böyle kimseler o zanaatın bir ustasını gördüklerinde, biraz üzerinde düşünerek o ustalığa sahip olurlar. Diğer bazıları ise çokça öğretime ve devamlı teşvike ihtiyaç duyarlar. Bazıları da belli bir zanaatı öğrenmeyi başaramazlar; çünkü tabiatlarıyla uyumlu değildir. Zira insan için zanaat, sadece onuncu burcundan doğan yıldızının gösterdiği yönle mümkün olur. Öyleyse ne zaman Mars, venüs veya Merkür onun üzerine doğacak olsa, bir zanaatı öğrenebilecektir. Ancak eğer Güneş, Satürn, Jüpiter veya Ay bir çocuğun üzerine doğacak olursa, o çocuk asla bir zanaat öğrenemez.²⁷⁸ Elbette belli gezegenler sebebiyle zanaat öğrenilmemesi her zaman bir eksiklik sayılmaz. Nitekim eğer Güneş, insanın onuncu burcunu gösterirse, nefsin büyüklüğü sebebiyle zanaat öğrenemeyecektir.²⁷⁹

Allah her bir ilim ve âdâp türü için bir ümmet yaratmış ve onların yapısına bu ilmin muhabbetini yerleştirmiştir. Onlara o ilmi öğrenme imkânını bağışlayarak bu ilimleri sürdürmelerini sağlamıştır.²⁸⁰

Şahsiyet ve Eğitim Üzerinde Çevrenin Tesiri

Coğrafi ve toplumsal çevre, insanın şahsiyeti ve eğitimi üzerinde etkilidir. Coğrafi çevre, insanların farklılıklarında müessir bir kaynaktır. Zira her suda ve havada belli bir mizaca daha fazla rastlanır. Mesela tropikal bölgelerde mizaçlar daha soğuk olur.²⁸¹ Toplumsal açıdan da bu etki çok önemlidir. Zira insan, etrafında gördüğü ilişkilerin ve davranışların etkisi altında kalır. Öyleyse toplumun insan üzerindeki tesirinde, aile ve okul gibi toplumsal birimlerin etkileri üzerinde durmak gerekir. Zira bu çevrelerdeki ilişkiler, çocuklar tarafından daha kolay gözlemlenebilir. İhvân'ın aile ortamına, ebeveynlerin ve aynı şekilde öğretmenler ve arkadaşlar gibi yakın çevredekilerin inanç, ahlâk ve âdetlerine²⁸² teveccühü, bu konuya şahitlik etmektedir.²⁸³ İhvân, insanların diğerleriyle sürekli temasta bulunurlarsa değişeceklerine ve onlardan etkileneceklerine

²⁷⁸ A.g.e., s. 292.

²⁷⁹ A.g.e.

²⁸⁰ A.g.e., c. 3, s. 510.

²⁸¹ A.g.e., c. 1, s. 299 ve 304.

²⁸² A.g.e., s. 299.

²⁸³ A.g.e., s. 307 ve c. 4, s. 46.



inanır. Mesela cesur kimselerle –anne, baba, öğretmen veya oyun arkadaşı olabilir- irtibatla olan çocuklarda bu sıfat gelişir.²⁸⁴

İhvân zanaat öğrenme becerisi hakkında da şöyle demiştir:

Babaların ve ecdadın zanaatı, onların çocukları için daha kolaydır. Özellikle de baba, evladını o yola yönlendirirse, neticede çocuk o zanaatta daha usta ve daha köklü olur.²⁸⁵

Doğru Öğretim Yöntemleri

Öğretim esası ve zarureti, inkâr edilemez bir husustur. İhvân da bu önemli zarureti defalarca hatırlatmışlardır. Öğretmenin varlığının önemi de teveccüh göstermişlerdir. Onlar da hem ilimler, hem de zanaatlar hususunda insanın kuvvelerini aktive edebilmek için öğretmenin varlığını zarurî saymışlardır.²⁸⁶ Elbette Allah Teâlâ'yı hakiki öğretmen kabul etmişlerdir. Öğretim olmadan kendi başına ilimlere ulaşmanın da mümkün olmayacağına inanmaktadırlar. Elbette İhvân bir kimsenin zahirde öğretmen olmadan bir ilme ulaştığını gördüğünde, bu ilmi ilahi öğretim yoluyla elde edilmiş sayıyordu.²⁸⁷

Eğitim ve öğretim zekâ ve akıl gerektirir. İhvân'ın defalarca üzerinde durduğu akılcı noktalardan biri, eğitim ve öğretimde kişilerin farklılıklarını göz önünde bulundurmaktır. Onlar, halkın muhtelif kesimlerine karşı, muhataplarının durumlarını göz önünde bulundurarak konuşmak ve şahsiyetlerine, düşüncelerine ve görüşlerine uygun yollarla onları davet etmek gerektiğine inanırlar. Bu yüzden halkın muhtelif kesimlerinin sıfatlarını tanımak, öğretim ve tebliğ için zarurîdir.²⁸⁸

Peygamberler de halkın ahvalinin farklılığını göz önünde bulundurmuşlar ve her grup ve tabakaya, kendilerine uygun ve salahlara olan şeyleri beyan etmişlerdir.²⁸⁹ İhvân bu görüşü dikkate alarak, mübelliğlerini kendi meramlarını anlatmak üzere muhtelif halk tabakalarına

²⁸⁴ Resail, c. 3, s. 307.

²⁸⁵ A.g.e., c. 1, s. 291 ve 292.

²⁸⁶ A.g.e., s. 294.

²⁸⁷ A.g.e., s. 294, 295, 347.

²⁸⁸ A.g.e., c. 4, s. 145.

²⁸⁹ A.g.e., c. 1, s. 336.

göndermişlerdir. Bu yapılırken her grubun mübelliği, onların ahvaline uygun olacak şekilde seçiliyordu. Mesela meliklerin, emirlerin ve idarecilerinin, kâtiplerin, zanaatkârların, âlimlerin ve fakihlerin çocuklarının mübellikleri birbirlerinden farklıydı.²⁹⁰

İhvân'ın farklılıklara teveccühü, toplumsal ve sınıfsal farklılıklara münhasır değildi, genel olarak kişilerin kültürel kimliklerini de dikkate alıyorlardı. Bu sebeple Hz. Mesih (a.s) ile Hz. Muhammed'in (s.a.a) hitaplarındaki farkı tahlil ettiklerinde, bu iki büyük peygamberin üsluplarındaki farklılığın, muhataplarının kültürel altyapılarından kaynaklandığı sonucuna varıyorlar.²⁹¹ Boş zihinlerin, eğitim almaya daha yatkın olduğunu söyleyerek çocukların ve gençlerin eğitim ve öğretimine daha çok özen göstermişlerdir.²⁹²

İhvân'ın dikkate aldığı farklardan bir tanesi, eğitim ve öğretimde çok ciddi bir nokta olan gelişim merhaleleridir. Eğitimin daha faydalı ve daha müessir olabilmesi için mahsusattan başlamak gerekir. Zira algılanabilen şeyleri öğrencinin anlaması daha kolaydır. Bu yüzden geometrinin, mantıktan önce öğretilmesini tavsiye ederler. Zira her ne kadar anlamları soyut olsa da geometri örnekleri gösterilebilir.²⁹³

İhvân kişisel farklılıklara teveccühünün devamında, kişilerin bir ilme olan aşinalık derecelerini de dikkate almıştır. Neticede bir ilmin öğretiminin başlangıç merhalelerinde bilgilerin telkin edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Çocuk sadece taklit ve kabul ile bunlarla yüz yüze gelir. Sonra daha yüksek rütbelerde meseleleri tahlil ve analiz eder. Bu nokta öğretime münhasır değildir. İnançla ilgili konularda da taklitle başlanmalı, daha sonra sağlam kalbî imana ulaşmak için araştırma yapılmalıdır.²⁹⁴

Bütün bu farklara ilaveten şu noktaya da dikkat etmek gerekir ki bazı ilimler, sahip oldukları yücelik sebebiyle herkes tarafından öğrenilemezler. Öyleyse Hz. İsa Mesih'in (a.s) şu buyruğunu kulağımıza küpe yapmamız gerekir:

²⁹⁰ A.g.e., c. 4, s. 165 ve 188.

²⁹¹ A.g.e., c. 3, s. 77 ve 78.

²⁹² A.g.e., c. 4, s. 51-52.

²⁹³ A.g.e., c. 1, s. 445.

²⁹⁴ A.g.e., c. 3, s. 76.



Hikmeti ehil olmayanların ihtiyarına bırakmayınız ki onlara zulmetmiş olursunuz ve ehlinden de uzak tutmayınız ki onlara zulmetmiş olursunuz.

İhvân'ı kendi görüşlerini yaymada gizliliğe iten şey, bu nokta idi. Yani onlar meliklerden veya avamdan korktukları için bu üslubu seçmişlerdi; kendi ilimlerinin değerli olduğuna inanıyorlar ve bu ilimleri öğretirken ve yayarken sahip olduğu yüceliğe uygun davranılması gerektiğini düşünüyorlardı.²⁹⁵

İlmin ve Âlimlerin Mertebeleri

Bazı ilimlerin zâtî yüceliğinden bahsedildiğine göre, İhvân- Sâfa nazârında ilimlerin mertebeleri ve birbirlerine üstünlükleri olduğu, aynı zamanda ilim ehlinin de bu şekilde olduğu konusunu zikretmek münasip olacaktır. Her ilim ehlinin efdali, o ilimde sabit olan, temellerini ve cüzlelerini bilen kimsedir. İnsanlar avam, ulemanın havası ve ilimlerde balığ ve sabit olanlar ve orta düzeydekiler şeklinde üç gruba ayrılır. Bu üç gruptan her biri için, kendilerinin salahına ve gerekli olan ama diğerleri için aynı şekilde olmayan bir ilim vardır. Ancak herkesin bilmesi gereken din ilmi, din âdâbı ve amelleridir. Öğrenilecek ilimler seçilirken önce vacip olan ilimlerden başlanılmalıdır.²⁹⁶

İhvân ilim ashabının mertebelerinin farklı olmasıyla ilgili beyanlarında, uzmanlığın öneminde de değinmiştir. Bütün ilimler ve zanaatlar, kendi ehilleri arasında sabit ve ortak esaslarla tanınırlar. Bu esaslar o ilmin veya zanaatın bütün ehli arasında kesin ve sarsılmazdır. Ancak ayrıntılarda birbirleriyle ihtilafları vardır. Bunun da muhtelif sebepleri ve etkenleri vardır. Bu etkenler arasında bilgi veya tecrübe düzeyi farkı ve o ilim sahiplerinin üstünlük derecesi sayılabilir. Bu doğal bir durumdur. Görüşlerin farklılığında kötü ve acı verici olan, bilgisizlerin ve akılsızların beyan ettiği görüşlerden kaynaklanan ihtilaflardır. Öyleyse bir ilmin usulü üzerine bilgisiz kimselerin, o ilmin konuları ve ayrıntıları hakkında görüşlerini beyan etmeleri reva değildir.²⁹⁷

²⁹⁵ *Resail*, c. 4, s. 166 ve 167.

²⁹⁶ A.g.e., c. 3, s. 510 ve 511.

²⁹⁷ A.g.e., s. 438 ve 456.

Âlimlerin akıllarının mertebelerinin ve idraklerinin farklı olması etkeni de ilmî ihtilafların ortaya çıkmasında müessirdir. Önemli olan nokta, İhvân'ın ilmî görüş farklarını doğal bir durum kabul etmesidir. Bu şekilde muhataplarına geniş görüş ve düşüncelere âlimane bir bakış açısı kazandırmaktadırlar. Lâkin kabul etmedikleri şey, âlimin tenakuz girdabına kapılıp gitmesidir. Yani İhvân, bir kişinin görüşlerinde tenakuzdan kaçınmasını mümkün görmekte ve bunu inançlarıyla amellerini denk tutabilmesi için gerekli saymaktadırlar.²⁹⁸

Öğretmen ve Öğrenci İlişkisi ve Her Birinin Şartları

Öğretmenin sahip olması gereken sıfatları, İhvân'ın şu cümlelerinde bulmak mümkündür:

İnsanın en büyük saadetlerinden biri, yüksek dereceli, âlim ve eşyanın hakikatlerine ârif bir öğretmene sahip olmaktır. Ceza gününe yakın eden, din ahkâmına âlim olan, ahiretle ilgili hususları bilen, mead ahvalinden haberdar olan ve insanı ona doğru irşad eden bir öğretmen...²⁹⁹ Akıllı, iyi tabiatlı, güzel huylu, açık zihinli, ilmi seven, hakkı arayan ve mezheplerden herhangi birinin görüşüne dair taassubu olmayan bir öğretmen.³⁰⁰

Öğretmenler öğrencilerine arkadaşça ve şefkatli davranmalıdırlar. Onlardan ücret alırken tamah etmemeli ve onlara minnet koymamalıdırlar...³⁰¹ Sahlâhiyetli öğrencilere ilim verme hususunda ihmalkârlık yapmamalı ve liyakatli olmayanlara ilim öğretmekten kaçınmalıdırlar.³⁰²

İhvân öğrenci ile ilgili, ilim talibinin şu yedi hasleti taşıması gerektiğini söyler: Soru ve sükût, dinleme, tefekkür, öğrenilenlere amel etme, doğruluğu kendisinden bekleme. Öğrenci her zaman ilminin ilâhî nimetlerden olduğunu hatırlamalıdır. Güzel yaptığı işler karşısında hayret etmeyi bırakmalıdır.³⁰³ Öğrenci, öğretmeni karşısında mütevazı olmalı, onu yüceltmeli, hakkına riayet etmeli ve ona saygı göstermelidir.³⁰⁴

²⁹⁸ A.g.e., c. 4, s. 426.

²⁹⁹ A.g.e., s. 49 ve 50.

³⁰⁰ A.g.e., s. 51.

³⁰¹ A.g.e., c. 1, s. 324.

³⁰² A.g.e., s. 325.

³⁰³ A.g.e., s. 347.

³⁰⁴ A.g.e., s. 324.



Kaynakça

- De Boer, T. J.; *Tarih-i Felsefe der İslam*; Farsçaya çev. Abbas Şevki, Tahran: Çaphane-i Hâver, 1319 hş.
- Farabî, Ebu Nasr; *İhsau'l-Ulum*; Farsçaya çev. Hüseyin Hidiycem, Tahran: Şirket-i İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1364 hş.
- Halebî, Ali Asğar; *Tarih-i Felsefe der İran ve Cihan-ı İslamî*; Tahran: Esatir, 1373 hş.
- İhvân-ı Sâfa; *Resaîl*; Kum: Merkez-i Neşr, 1405 h.
- Kaftî, Ali bin Yusuf; *Tarihu'l-Hukema*; Farsçaya çevirisi hicrî 11. yüzyılda Behin Darayî tarafından yapılmıştır, Tahran: İntişarat-ı Danışgah-ı Tahran, 1347 hş.
- Mutahharî, Murtaza; *Hedemât-ı Mütেকabil-i İslam ve İran*; 2 c., Kum: Defter-i İntişarat-ı İslamî.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Nazar-i Mütefekkiran-ı İslamî Derbare-i Tabiat*; Tahran: Harezmi, 1359 hş.
- O'leary, Delice; *İntikal-i Ulum-i Yunanî bi Âlem-i İslam*; Farsçaya çev. Ahmed Ârâm, Tahran: İntişarat-ı Cavidan.
- Safa, Zebihullah; *Tarih-i Ulum der Temeddün-i İslamî*; c. 1, Tahran: İntişarat-ı Danışgah-ı Tahran, 1371 hş.
- Şerif, Meyan Muhammed ve diğerleri; *Tarih-i Felsefe der İslam*; Farsçaya çev. Müterciman çeviri grubu, 4 c., 1. Baskı, Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1362 ve 1365 hş.
- Şeyh, Said; *Mütalaat-ı Tatbikî der Felsefe-i İslamî*; Farsçaya çev. Mustafa Muhakkık Damad, Tahran: Harezmi, 1369 hş.



6.

İbn Sînâ



Hayatı ve Eserleri



Şeyh'u'r-reis diye meşhur olan Ebu Ali Hüseyin bin Abdullah bin Sînâ, en büyük Meşşâî filozofu ve İran ile İslam dünyasının namı doktorudur. Onun eğitimsel görüşlerini işlemeyen önce hayatından, şahsiyetinin seçkin yönlerinden ve fikrî temellerinden özet olarak bahsedelim:

İbn Sînâ'nın hayatını anlatmak için iki güvenilir ve önemli kaynak vardır: Biri, İbn Sînâ'nın kendi yazdığı biyografisi ve diğeri yakın öğrencisi Ebu Ubeyd Cüzcânî'nin (438 h.) onun hakkında yazdıklarıdır. Cüzcânî'nin eseri, İbn Sînâ'nın yazdıklarını tamamlamakta, bazen de onun özetlediklerini açıklamaktadır. Bu biyografi Ali bin Zeyd Beyhâkî'nin *Tetimmetu Sevanu'l-Hikme* kitabında ve ondan sonra İbn Usaybi'a'nın *Uyunu'l-Enba*¹ adlı eserinde ve İbn Kaffî'nin *Tarihu'l-Hukema* adlı eserinde geçmektedir ve metninde bazı farklar görülmektedir.

Burada İbn Sînâ'nın kendi sözlerine ve sonra Cüzcânî'nin ve diğer kaynakların aktardıklarına bakılarak hayatı ve başından geçenler zikredilecektir:

İbn Sînâ hicrî 370 yılı civarı² Buhara'ya bağlı Afşana köyünde gözlerini dünyaya açmıştır.³ Babası Belh ahalisindendi; ama Nuh bin Mansur

¹ İbn Ebi Usaybi'a, Ahmed bin Kasım; *Uyunu'l-Enba fi Tabakatu'l-Etba*; c. 2, s. 3.

² Doğum tarihi üzerinde görüş birliği yoktur. Bazıları doğum tarihini 373, bazıları 375 olarak zikretmişlerdir; ama daha doğru olan tarih, 370 tarihidir.

³ Bazı teracüm kitaplarında (Kuhale, Ömer Rıza; *Mu'cemu'l-Müellifin*; c. 4, s. 20) İbn Sînâ'nın doğduğu yerin Harmisin köyü olduğu yazılmıştır. Ancak bu tasavvurun kaynağı, İbn Sînâ'nın babasının işyerinin Harmisin'de bulunması ve Afşana köyünün de Harmisin'in kenarındaki bir köy olmasıdır. (İbn Hallakân, Ahmed; *Vefiyatu'l-A'yân*; c. 2, s. 157.)



Samanî'nin idaresi döneminde (366-387 h.) Buhara'ya geldi ve devlet kurumunda çalışmaya başladı. İbn Sînâ on yaşındayken bütün Kur'an'ı ve edebî konuların çoğunu öğrendi. İsmail Zahid'in yanında fıkıh öğrendi. Abdullah Natilî'nin yanında mantık ve astroloji okudu. O kadar ileriye gitti ki yeni noktaları keşfetti ve üstadını hayrete düşürdü.

Natilî'nin Me'mun bin Muhammed Harezmşah'ın sarayına gitmesinden sonra İbn Sînâ kendisini fen bilimleri ve ilahiyat kitaplarının metinlerini ve şerhlerini okumaya ve öğrenmeye verdi. Öyle ki kendi deyimiyle "ilim kapıları yüzüne açıldı." Sonra doktorluğa yöneldi. On altı yaşındayken olağanüstü bir doktor oldu. Seçkin doktorlar, doktorlukla ilgili bazı meseleleri öğrenmek için onun yanında diz çöktüler. Tekrar mantık ve felsefe kitaplarını okumaya başladı ve gece gündüz araştırma yaparak metinlerini anlamaya çalıştı. Ne zaman ilmî bir sorunla karşılaşsa camiye gidiyor, namaz kılıyor ve Allah'tan yardım diliyordu. Böylece müşkülünü hallediyordu. Mantık, fen bilimleri ve matematik konularına hâkim olduktan sonra ilahiyata yöneldi ve Aristo'nun *Metafizik* kitabını incelemeye başladı; ama kitapta kastedilenleri anlayamayacağına dair ümitsizliğe kapıldı. Ancak Ebu Nasr Farabî'nin *İğrazu Ma Ba'du't-Tabiat* kitabı, onun muhtevasını anlamasını sağladı. İbn Sînâ, o dönemde Buhara'nın idarecisi ve ağır bir hastalığa müptela olan Nuh bin Mansur Samanî'yi tedavi ederek onun yakınlarından biri oldu. Böylece onun büyük ve değerli kütüphanesinden istifade etme şansına kavuştu. İbn Sînâ bu sıralarda on sekiz yaşına gelmiş ve kendi zamanının bütün ilimlerini öğrenmişti. Kendisi, o zamanlarda ilimle ilgili daha iyi bir hafızaya sahip iken, ileri yaşlarda ilminin daha pışmış olduğunu, sonrasında yeni bir şey öğrenmediğini söyler.

22 yaşındayken babası vefat etti. Sonrasında Buhara'da kalamadı. Önce Harezm'e, sonra Gurgan'a gitti. Orada ders verme ve telif ile meşgul oldu. Ancak bir müddet sonra Gurgan siyasî çatışmalara sahne oldu. Bu yüzden Cürcânî'nin de yazdığı gibi Rey'e, sonra da Hemedan'a gitti. Orada Şemsu'd-devle'yi ağır kolik hastalığından kurtardı ve bu sebeple onun vezirliğine seçildi. Ama bir müddet sonra askerler ona karşı ayaklandılar, evini yağmaladılar ve Şemsu'd-devle'den onu öldürmesini istediler. Şemsu'd-devle bunu yapmak istemedi; ama askerleri yatıştırmak için Şeyhu'r-reis'i devlet kurumundan uzaklaştırdı. Bir süre sonra Şemsu'd-devle tekrar kolik hastalığına

yakalandı. Şeyh'i yanına getirtti ve ondan özür diledi. Şeyh onu tedavi etti ve Şemsu'd-devle bir kez daha Şeyh'i vezirliğe getirdi. Bu günlerde Şeyh'in öğrencisi Cürçânî, ondan Aristo'nun kitaplarına bir şerh yazmasını istedi. Ancak onun bunu yapmak için vakti yoktu. Bunun yerine fen bilimleri alanında *Şifa* kitabının telifine başladı ve daha önce başlamış olduğu tıp alanındaki *Kanun* kitabını yazmaya devam etti.⁴

Şemsu'd-devle'nin ölümünden sonra onun yerine oğlu Semau'd-devle Ebu'l-Hasan geçti. İbn Sînâ'dan kendisine vezirlik yapmasını istedi; ama İbn Sînâ bundan kaçındı. İsfahan emiri Alau'd-devle ile gizli yazışmalarda bulundu. Şemsu'd-devle'nin veziri Tacu'l-melik Kûhî bu durumdan haberdar oldu ve onu dört ay boyunca hapsedti.

İbn Sînâ zindandan kurtulduktan sonra Hemedan'a, oradan da gizlice İsfahan'a gitti. Alau'd-devle onu saygıyla karşıladı. İbn Sînâ Kuyi Kümbet adlı bir mahallede Abdullah bin Bibi adlı bir adamın evinde ikamet etti. Buradan itibaren İbn Sînâ'nın hayatının sakin ve semeresi bol on altı yıllık dönemi başlamaktadır. İbn Sînâ âlimleri seven ve koruyan bir kişi sayılan Alau'd-devle'nin yakın çevresine dâhil oldu. *Necât* kitabını bu yolculukta yazdı ve *Şifa* kitabının Mantık, Astroloji, Öklid, Matematik ve Musiki bölümlerini tamamladı.⁵ İbn Sînâ *el-İnsaf* kitabını da İsfahan'da telif etti; ama bu kitap, Sultan Mesut Gaznevî'nin İsfahan'a saldırısı sırasında ortadan kalkmıştır.⁶

İbn Sînâ'nın hayatı çabayla, faaliyetle ve değişimle doluydu. Ders verme, gece-gündüz inceleme, eğlence, yolculuk, zindan ve bazen ifrat boyutunda telif onu güçsüzleştirdi. Öyle ki kolik hastalığına müptela olduğunda bu hastalığa karşı direnemedi. Alau'd-devle'yle beraber Hemedan'a giderken yolda hastalığı nüksetti. İbn Sînâ bir müddet kendi tedavisiyle uğraştı; ama Hemedan'a vardıktan sonra tedaviyi bıraktı ve birkaç gün sonra, hicrî 428 yılı Ramazan'ının ilk Cuma günü 58 yaşındayken vefat etti. Bu şehirde de toprağa verildi.⁷

⁴ Safa, Zebihullah; *Çeşnâme-i İbn Sînâ*; c. 1, s. 29 ve 30.

⁵ Feyyûmî, Muhammed İbrahim; *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslamiye fi'l-Maşrık*; s. 204.

⁶ Bkz. Hümayî, Celaleddin; *Çeşnâme-i İbn Sînâ*; "Rabita-yı İbn Sînâ ba İsfahan", s. 242, 250 ve 251.

⁷ Bu konuyla ilgili bkz. İbn Esîr, Ali; *el-Kâmilu fi't-Tarih*; c. 8, s. 225; İbnu'l-İmad Hanbelî, Abdulhay; *Şezerâtü'z-Zeheb*; c. 3, s. 235-236; Safa, Zebihullah; *Çeşnâme-i İbn Sînâ*; c. 1, s. 37 ve 38.



Eserleri

İbn Sînâ'nın sakin olmayan ve çalkantılı bir yaşamı olmasına rağmen sürekli araştırma, ders verme ve telif ile meşguldü. Kendisinden geriye birçok eser bıraktı. Cüzcânî'nin dediğine göre bazı yolculuklarında elinde hiçbir kitap veya kaynak olmamasına rağmen her gün 50 sayfa konu yazıyordu. Bu, onun güçlü hafızasından, yaratıcılığından ve yazarlıkta yorulmak bilmez şekilde çalışmasından kaynaklanıyordu.

Teracüm kitaplarında İbn Sînâ'nın yüz veya daha fazla eseri olduğu yazar. Yahya Mehdevî'nin hazırladığı kapsamlı bir fihristte, ona ait 131 ve mensup 111 eser adı zikredilmiştir.⁸ Burada İbn Sînâ'nın eğitimsel görüşlerini derlerken dikkate aldığımız bazı önemli eserlerine değineceğiz:

1. *Eş-Şifa*: İbn Sînâ'nın en önemli felsefî eseridir. Bu kitabın çoğu bölümleri Tahran'da (1303 h.), Kahire'de (1954), İngiltere'de (1956), Latince tercümesi İtalya'da (1508) ve İsviçre'de (1977-1980) yayınlanmıştır. Bu kitap fen bilimleri, ilahiyat, felsefe, matematik, müzik ve diğer bazı ilimlerde büyük bir bilgi kaynağıdır ve de batılı ve doğulu düşünürlerin övgüsüne mazhar olmuştur.

2. *En-Necât*: Bu kitap, *Şifa* kitabının bir özeti sayılabilir. Şeyhu'r-reis kitabın başında, bu kitabı adımı avam tabakasından ileriye atıp havas tabakasına geçmek ve felsefe esaslarını kuşatmak isteyen kimseler için yazdığını söylemektedir.⁹ Bu kitap ilk kez hicrî 1331 ve ikinci kez 1357 yılında Kahire'de ve de hicrî şemsî 1364 yılında Tahran'da yayınlanmıştır. İlahiyat bölümü, Nimetullah Kerem vesilesiyle Latinceye çevrilmiş ve 1926 yılında Roma'da yayınlanmıştır. Nefis bölümü de Fazlurrahman tarafından *Revanşınası-yi İbn Sînâ*¹⁰ adlı kitabında 1952 ve 1981 yıllarında Londra'da yayınlanmıştır.

3. *el-İşârâtü ve't-Tenbihât*: Bu kitap İbn Sînâ'nın en son ve en seçkin kitabıdır. Edebî açıdan akıcı bir nesirdir. Bu kitap 1892'de Leiden'de ve 1957 ila 1960'ta Kahire'de yayınlandı. Anne Marie Goichon bu kitabı

⁸ Bkz. Mehdevî, Yahya; *Fihrist-i Nüşehayi Mûsannifât-ı İbn Sînâ*.

⁹ *Necât*; s. 2.

¹⁰ F. Rahman; *Avicenna's Psychology*, London: 1981.

Livre des Directives et Remarques adıyla Fransızcaya çevirdi. Bu çeviri 1951 yılında Paris'te yayınlandı.¹¹

4. *el-Kanunu fi't-Tıbb*:¹² Tafsilatlı bir kitaptır. Bu kitapta tıbbî konular, en güzel üslupla yazılmış ve konuları beş kitap şeklinde ayrılmıştır: Birinci kitap kelimeler hakkında, ikinci kitap ilaçlar hakkındadır. Üçüncü kitapta insan uzuvlarının her birinin müptela olduğu küçük hastalıklar vardır. Dördüncü kitap belli bir organa veya azaya mahsus olmayan hastalıklarla ilgilidir. Beşinci kitap ise ilaç karışımları hakkındadır. *Kanun* 1187'de Gerardus Cremonensis tarafından Latinceye çevrilmiş ve 1473'ten 1708'e kadar defalarca İtalya'da basılmıştır. Tam Rusça tercümesi beş cilt halinde 1954 ila 1960 yılları arasında Taşkent'te basılmıştır. *Kanun* 1650 yılına kadar tıp öğretiminde en muteber metin olarak Avrupa üniversitelerinde okutuluyordu.¹³

İbn Sînâ yukarıdaki tafsilatlı ve önemli kitaplarına ilaveten çeşitli ilim dallarında başka değerli eserler de yazmıştır. Çoğu defalarca basılmıştır. Bunlar arasında *Mantıku'l-Maşrıkîn*, *Uyunu'l-Hikmet*, *et-Tâlikât* ve en önemli Farsça eseri *Danışnâme-i Alayî*¹⁴ sayılabilir.

İbn Sînâ'nın eğitimsel görüşlerini derlerken adı geçen teliflere ilaveten onun ahlâk, insan, eğitim ve öğretim alanlarındaki eserlerinden de istifade ettik. Bunların en önemlilerinden biri *Nefisu's-Siyase* veya *Tedabiru'l-Menazil*'dir. Bu eserde eğitim ve öğretimle ilgili özel konuları tafsilatlı biçimde işlemiştir. Bu çalışma hazırlanırken ayrıca "el-Kuvayî'l-İnsaniye ve İdrakatuha", "İlmü'l-Ahlâk", "Fi Aksami'l-Ulumi'l-Akliye", "el-Birr ve'l-İsm", "Tezkiyetu'n-Nefs", "el-Ukul", "el-Ahd", "es-Saadet", "Zikru'l-Huccac alâ Cevheriyetu'n-Nefs", "Mahiyetu'l-Aşk" ve "Hay bin Yekzan" gibi risaleler de dikkate alınmıştır.

¹¹ Goichon, Anne Marie; *Avicenne, Livre des Directives et Remarques*; Paris: 1951.

¹² Avrupa'da İbn Sînâ "Avicenna" diye, *Kanun* adlı kitabı da *Canon of Medicine* adıyla anılmaktadır. (The Columbia Encyclopedia; s. 195.)

¹³ Avrupa'da İbn Sînâ'nın tıp eserlerinin tesiri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Elgood, C.; *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*; s. 148-209; *Encyclopedia Britannica*; c. 2, s. 540, 547.

¹⁴ İbn Ebi Usaybi'a bu kitaptan *Danışmaye-yi Alayî* diye bahsetmektedir. Muhtemelen "danışnâme", "danış maye"nin tahrif olmuş halidir. (Bkz. İkbal, Abbas; *Çeşnâme-i İbn Sînâ "Çend Nokte Raci bi Zendegâni ve Âsâr-ı İbn Sînâ"*, s. 201 ve 202.)



Bu risale ve İbn Sînâ'nın diğer risaleleri, çeşitli mecmualarda yayınlanmıştır. Örneğin *Tes'a Resaîlu fî'l-Hikmeti ve't-Tabiat* adıyla hicrî 1326'da Kahire'de, *Mecmua-yı Resaîl-i Şeyhu'r-reis* başlığıyla Abdullah bin Ahmed Alevî tarafından hicrî 1354'te Haydarabad'da, *Resaîl-i İbn Sînâ* adıyla Hilmi Ziya Ülken tarafından 1953'te İstanbul'da ve 1400'de Kum'da yayınlanmıştır. Yine Abdülemir Z. Şemseddin'in *el-Mezhebu't-Terbevi inde İbn Sînâ* adlı kitabıyla beraber İbn Sînâ'nın 22 risalesi yayınlanmıştır.

İbn Sînâ çeşitli ilim ve fen dallarında kendi asrının âlimlerinin başında sayılır: Felsefe, mantık, tıp, musiki,¹⁵ lügat, şiir, irfan, ahlâk, edebiyat ve matematik, İbn Sînâ'nın çok başarılı olduğu ve kendisinden geriye kalıcı eserler bıraktığı ilim dallarından bazılarıdır.

Lügatte *Lisanu'l-Arab* adlı Arapça bir sözlük telif etmiştir; ama bu eser günümüze ulaşmamıştır.¹⁶ Bazı düşünürlere göre İbn Sînâ'nın Farsça eserleri, özellikle de *Danışnâme-i Alâyî*, Farsça lügat sözlüğünü zenginleştirmiş ve değerini artırmış, Fars dili ve edebiyatı üzerinde kalıcı bir tesir bırakmıştır.¹⁷

İbn Sînâ Farsça ve Arapça şiir yazardı.¹⁸ Kalıcı şiirleri arasında nefis hakkındaki Arapça Ayniye kasidesi örnek olarak verilebilir. Bu kasidede akıcı bir dille nefsin hubutunu, bedene bağlanmasını ve soyut âleme dönüşünü betimlemiştir.¹⁹

Burada İbn Sînâ'nın şahsiyetinin tüm yönlerini işlememiz mümkün değildir. Sadece İbn Sînâ'ya göre “eğitim, öğretim ve temellerinin” ne olduğunun anlaşılabilmesinde faydalı olacak birkaç üstün yönünü incelemekle yetiniyoruz. Felsefe, tıp ve irfanî eğilim, Şeyhu'r-reis'in düşünce sistemini tanımda önemi olan üç konudur ve gelecek konularda buna değinilecektir.

¹⁵ İbn Sînâ kendi zamanının büyük musiki âlimlerinden biriydi. Musikinin temel konularını dikkatle açıklamıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Berkşeli, Mehdi; *Çeşnnâme-i İbn Sînâ “Musiki-yi İbn Sînâ”*; s. 468 ve sonrası.

¹⁶ Yarşatur, İhsan; *Çeşnnâme-i İbn Sînâ “Eser-i Taze-i ez İbn Sînâ”*, s. 506-508.

¹⁷ Muîn, Muhammed; *Çeşnnâme-i İbn Sînâ “Lügat-i Farsi-yi İbn Sînâ ve Tesir-i ân der Edebiyat”*, s. 348.

¹⁸ Arapça ve Farsçada İbn Sînâ'nın şiirleri ve edebî makamı hakkında bkz. Safa, Zebihullah; *Çeşnnâme-i İbn Sînâ*; s. 111-121.

¹⁹ Kaside için bkz. *Mantiku'l-Maşrûkiyyin*.

Felsefe

İbn Sînâ'nın felsefî sistemi, kendisinden sonra İslam felsefesinde ve ortaçağ Avrupa felsefesinde en derin ve en kalıcı tesiri bırakmıştır. Onun felsefesi, kuvvetli yeni Eflatuncu kökleri olan Aristocu bir felsefedir. Genellikle Plotinus ve Proklos'tan da etkilenmiştir. O, üç güçlü düşünsel akımı sistemleştirerek nefis bir bileşim oluşturmayı başardı ve Muallim-i Sâni Farabî'yi izleyerek felsefe ve dini birleştirmeye çalıştı. Bu üç düşünsel akım İslamî dünya görüşü, Meşşâi-Aristocu felsefe ve yeni Eflatuncu dünya görüşüdür.

İbn Sînâ kurmak istediği yeni felsefî sistemden “ışrak felsefesi” veya “doğu felsefesi” diye bahsetmiştir. *Mantıku'l-Maşrikiyyin* kitabının mukaddimesinde –ki zahiren *Hikmetu'l-Maşrikiyye* kitabının bir bölümüdür- kendine has bir felsefe kurmak istediğini belirtmektedir.²⁰ Her ne kadar İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde, mesela *el-İşârâtü ve't-Tenbihât*'ta ve irfanî risalelerinde felsefeye taze bir bakış eğilimi görülse de yeni bir felsefe ortaya koyduğu söylenemez.²¹ İlâveten İshrâk felsefesinin kurucusu Sühreverdî, İbn Sînâ'dan kendisine ulaşan Hikmetu'l-Maşrikiyye'nin bir kısmına bakarak, bu kitapta İbn Sînâ'nın “İshrâkî felsefe” adını taşıyan yeni bir felsefe kurmadığını, aksine Meşşâi felsefesinin kurallarını izlediğini söylemiştir.²²

Bununla beraber hiç şüphe yok ki Aristo'nun felsefesini izlemesi ve onu “filozofların imamı ve öğretmeni”²³ diye anması, İbn Sînâ'nın Meşşâi tefekküründe yenilik yapmaya çalışmasını engellememiştir. İbn Sînâ birçok konuda Aristo'nun düşüncesinin önemli noktalarını aydınlatmış, onun genellemelerini açıklamış ve bazen de bunlara yeni noktalar eklemiştir.

²⁰ Şeyhu'r-reis bu kitabı sadece kendisi ve kendisine benzeyen kişiler için telif ettiğinin üzerinde durmaktadır. Meşşâ ekolünü izleyenler için *Şifa* kitabını yazmıştır. (*Mantıku'l-Maşrikiyyin*; s. 4.)

²¹ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Bedevî, Abdurrahman; *et-Turasi'l-Yunani fi'l-Hizreti'l-İslamiye*; s. 245-296.

²² Sühreverdî, Yahya bin Habeş; *Mecmua-yı Musannifât-ı Şeyh İshrâk*; s. 195, haşiye.

²³ *Danişnâme-i Alayî*; s. 111.



Tıp

İbn Sînâ sadece dünya filozoflarının en seçkinlerinden biri değil, tıp tarihi şahsiyetlerinin de en büyüklerinden biridir. *Kanun* kitabı İbn Sînâ'nın tıp alanındaki en önemli eserlerinden biridir. Bu kitap birkaç yüzyıl boyunca İslam dünyasında ve Avrupa'da bütün tıp kitaplarını etkisi altına aldı ve tıp öğretiminde en muteber metin unvanıyla Montpellier ve Louvain üniversitelerinde okutuldu. Nizâm-ı Aruzî onun hakkında şöyle der:

Hipokrat ve Galinus dirilecek olsalar, bu kitabın önünde secde etmeleri reva olurdu.²⁴

İbn Sînâ Aristo ve Galinus'un özel yöntemlerini ve görüşlerini iç içe geçirerek tıp meselelerini ve konularını en güzel üslupla sistemleştirdi. O, anatomi ve fizyoloji konularında Galinus'un görüşlerinden, bitkisel ilaçlarda Yunanlı meşhur farmakolog Diskorides'ten ve *De Material Medica* adlı kitabın yazarından etkilenmiş ve Muhammed bin Zekeriya Râzî'nin (ö. 313 h.) *el-Hâvî*²⁵ kitabından istifade etmiştir.²⁶

Bu meşhur doktorun özelliklerinden biri tecrübeye dayanması ve bu tecrübelerden ilaçlarda faydalanmasıdır. O yedi kaidesiyle, ilaçların özelliklerini ve tesirini ve de hangi hastalıklarda kullanılacaklarını belirlemek için deneysel yöntemden istifade etmeyi tavsiye etmektedir.²⁷ Aynı şekilde onun hastaların durumlarını klinik olarak gözlemlemesinin ve betimlemesinin özel bir önemi vardır. İbn Sînâ *Kanun*'da muhtelif sinir, cilt, akciğer ve benzeri hastalarda gözlemlediklerini anlatmaktadır.

İbn Sînâ *Kanun*'a ilaveten birkaç tıp eserine daha sahiptir. En önemlileri şunlardır: İbn Sînâ'nın *Kanun*'un özetini şiir şeklinde 1326 beyitte aktardığı “el-Urcuze fi't-Tıb.” İki bölüm halinde düzenlenen “Megaletu fi

²⁴ Nizâmî Aruzî, Ahmed bin Ömer; *Çehar Megale*; Muhammed Kazvinî çalışması, s. 47.

²⁵ İbn Sînâ'dan önce İslam dünyasında Râzî'nin *el-Hâvî* kitabı ve Ali bin Abbas Mecusî'nin *Kâmilu's-Sanaatu't-Tıbbiye* adlı kitabı tıp alanındaki en önemli kitaplar sayılıyorlardı.

²⁶ Denilmiştir ki tıp yoktu, Hipokrat onu icat etti; ölmüştü, Galinus onu diriltti; dağılmıştı, Râzî onu topladı ve eksikti, İbn Sînâ onu tamamladı. (Zerkulî, Hayreddin; *el-İ'lâm*; c. 2, s. 241, haşiye.)

²⁷ Bkz. *Kanun*, c. 1, s. 73-76 ve de s. 148-150.

Ahkâmî'l-Edviyetu'l-Kalbiye.” Bu kitabın ilk bölümü fizyoloji, kalbin vazifeleri ve kalp hastalıklarıyla ilgilidir. İkinci bölümde ise kalp hareketlerinin düzenlenmesinde faydalı olan ilaçlar alfabetik sıraya göre sıralanmışlardır. “Marifetu't-Teneffüs ve'n-Nabz”, “el-Kulenc”, “el-Kaviu't-Tabiiye” ve “Zikri Adedu'l-Umea” da İbn Sînâ'nın tıp eserlerindendir.

İrfanî Eğilim

İbn Sînâ'nın Meşşâî düşünceleri ve görüşleri ömrünün sonlarına doğru değişmiştir. İrfana ve hikmete eğilim gösterdiği göze çarpmaktadır. Bununla beraber İslam tasavvuf ve irfan tarihi üzerine araştırma yapan oryantalistler arasında bu hususta görüş farklılığı vardır. Fransız İbn Sînâ araştırmacısı Anne Marie Goichon, İbn Sînâ'nın irfanî eğilimlerinin, onun felsefî eserlerinin bir parçası olduğunu savunmaktadır. Çevirisini yaptığı *Hayy bin Yekzan* eserinde de, buradaki tüm konuları ve içerikleri, onun felsefî eserleriyle karşılaştırmaya ve tatbik etmeye çalışmıştır.²⁸ Buna karşın Mehren, İbn Sînâ'nın *el-Aşk*, *et-Tayr*, *Hayy bin Yekzan* gibi risalelerinden oluşan bir mecmuayı Fransızcaya çevirmiş ve *İbn Sînâ'nın... İrfanî Risaleleri*²⁹ adıyla yayınlamıştır. Ondan sonra da diğer bazı kimseler ve özellikle İslam-İran irfan araştırmacısı olan Henry Corbin, İbn Sînâ'nın irfanî eğilimleri üzerinde durmuşlardır.

Arifler ve sûfiler arasında da bu konuda bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Senâî Gaznevî, Gazzalî, Mevlânâ ve Câmî gibi bazı kimseler İbn Sînâ'yı salt akılcı bir düşünür saymış ve aklî delillere itibar edilmesiyle ilgili görüşlerini eleştirmişlerdir.

Buna karşın Şeyhu'r-reis'in Ebu'l-Hasan Harkânî gibi bir ârifle mülakatı ve de Ebu Said Ebu'l-Hayr ile konuşmaları ve yazışmaları, Ebu Said'in İbn Sînâ'yı yücelten hitapları, onun ârifler ve sûfiler nezdindeki özel konumunu gösterir niteliktedir. Bu yazışmalarda Ebu Said Ebu'l-Hayr gibi seçkin bir ârifin, bazı irfan ve tasavvuf meseleleri hakkında İbn Sînâ'ya soru sorduğu görülmektedir. Bunun kendisi, İbn

²⁸ Goichon, A. M.; *Le Recit de Hayy ibn Yaqzan (Commente par des Textes d'Avicenne)*; s. 14-15.

²⁹ *Traites Mystiques d'Abû Ali... İbn Sînâ*.



Sinâ'nın o dönemde bu alanda görüş sahibi olan kimselerden sayıldığını göstermektedir.³⁰

Bu risalelerden birinde Ebu Said, Şeyh'e duaya icabet, ziyaretlerin keyfiyeti, hakikati ve nefis üzerindeki tesirine dair soru sormuş ve Şeyh'in görüşünü "alâ" ve "daha doğru" diye nitelendirmiştir. O bu mektupta Şeyh'i "Müteahhirlerin efdalı" olarak anmakta ve Allah'tan Şeyh'e komşu olmayı dilemektedir.³¹

Başka bir risalede Şeyh'ten kendisini irşad etmesini istemiştir. Şeyh cevabında iman, küfür ve İslam bâbında sadece birkaç cümle yazmıştır. Şeyh'in cevabı kendisine ulaştığında ve içeriğini gördüğünde Şeyh'i övmüş ve *el-Misbah* adlı kitabında şöyle yazmıştır: Bu kelimeler beni, bin yıl ibadetle elde edilemeyecek bir şeye ulaştırdı.³²

İbn Sînâ akıl, ilim ve irfan arasında hiçbir tezatın olmadığına, hatta bu üçünün tek bir hakikatin dereceleri ve mertebeleri olduğuna inanır. O *İşârât ve Tenbihât* kitabının son üç bölümü için "el-Behcetü ve's-Saadet", "Fi Makâmâtü'l-Ârifin" ve "Fi Esrarü'l-Âyât" başlıklarını belirlemiş, bu bölümlerde sülûkun mertebeleri ve makamları, masivadan soyutlanmanın lüzumu, kemâl ve marifete ulaşmada sırrın taltifi ve riyazetin rolü, insan nefsinin yüce kerametleri ve kuvveleri gibi en önemli irfanî konulara akıcı bir üslupla değinmiştir. İbn Sînâ bu üç bölümde irfanı delillendirmek ve felsefileştirmek ve de hikmet kaidelerini işrakî ve dinî marifet usulüne tatbik etmek için değerli çabalar göstermiştir. Onda irfanî meselelerin beyanının akıcılığı, manasının kemâli ve üslubunun güzelliği o kadar fazladır ki Fahr-i Râzî bütün o şüphecililiğine ve eleştireliliğine rağmen kitabın bu bölümünün şerhinde, sufi ilimlerinin düzenli ve nefis bir şekilde anlatıldığını, ondan önce veya ondan sonra bir benzerinin bulunamayacağını itiraf eder.³³

İşârât'a ilaveten İbn Sînâ, irfanî edebiyatta değerli rolü olan başka risaleler de yazmıştır. Bu risalelerden biri Hayy bin Yekzân risalesidir. Tas-

³⁰ Bkz. Fûruzanfer, Bediüzzaman; *Ceşnnâme-i İbn Sînâ "Ebu Ali Sînâ ve Tasavvuf"*, s. 185.

³¹ *El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ "Risaletü ile's-Şeyh Said İbnu'l-Hayr"*; s. 388.

³² A.g.e., s. 398.

³³ Bkz. *İşârât ve't-Tenbihât*; c. 3, s. 363.

vire ve temsile dayalı bir beyanla insan nefsinin, faal aklın rehberliğinde kendi hakikatini tanıyan ve çeşitli âlemlerde seyr-u sülûk ile maddî akıl mertebesinde kemâl mertebesine çıkan ve akl-ı külle nail olan bir sâlik suretinde tasvir etmiştir.

*et-Tayr*³⁴ ve *Salaman ve Absal*³⁵ risaleleri de irfanî kavramları şifreli bir dille beyan etmişlerdir. *el-Aşk* risalesi, İbn Sînâ'nın irfanî eserlerinden bir diğeridir. Bu risalede aşk, varlığın bütün cüzlerinde ve mertebelerinde cari olan bir güç olarak kabul edilmiştir. Varlığın kıvamı ve devamı onunladır, bütün cüzleri kemâle doğru hareket ettiren de odur.³⁶ Bu risale İbn Arabî,³⁷ Senayî, Mevlânâ, Gazzâlî ve Attâr gibi büyük ariflerin eserlerini hatırlatmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlar, İbn Sînâ'nın değerli şahsiyetini ve fikrî temellerini bir ölçüde yansıtmaktadır. Bundan sonra İbn Sînâ'nın değerli eserlerine ve teliflerine teveccühle, onun "eğitim, öğretim ve temelleri" üzerine görüşlerini işleyeceğiz.

³⁴ Et-Tayr risalesi, temsili bir beyan ile nefsin asıl vatanından ayrılmasını, yeryüzü âlemine inmesini, yakıcı aşkını, ayrılık acısını, geri dönüş ve visal için sızlanmasını işlemektedir. (*Resâil*; s. 400-405.)

³⁵ İrfanî bir hikâye olan Salaman ve Absal'ın günümüze ulaşan bir nüshası yoktur; ama Şeyh, *İşârât*'ın dokuzuncu bölümünün başında (c. 3, s. 364) ve *el-Kaza ve'l-Kader* risalesinde (*Resâil*, s. 354) buna değinmiş, öğrencisi Cüzcânî ve Sühreverdî *Kıssatü'l-Gurbetü'l-Garbiye*'de (*Mecmua-yı Musannifât-ı Şeyh İşrâk*; c. 2, s. 275) bunu Şeyh'in eserleri arasında saymışlardır. Hâce Nâsiruddin Tûsî de onun irfanî noktalarını nakil ve beyan etmiştir. (*İşârât ve't-Tenbîhât*; c. 3, s. 367-369.)

³⁶ İbn Sînâ varlıkların kendi kemâllerine doğru içgüdüsel aşklarının olması esasına dayanarak, Allah Teâlâ'nın aşkının, kendileri farkında olmasalar dahi bütün varlıklarda bulunduğu neticesine varmaktadır. Zira O, mutlak hayır ve kemâldir ve varlıklara kemâli bahşedendir. (*Resâil*; s. 393.)

³⁷ Şeyh'in bu konudaki sözleri, İbn Arabî'nin muhabbet ve muhabbeti ilahi, ruhanî ve tabii diye sınıflandırmasıyla ilgili sözlerine benzemektedir. (İbn Arabî, Muhyiddin; *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*; c. 2, s. 327; *Resâil*; s. 380.)



Birinci Bölüm: İnsan

İnsan, eğitim ve öğretimin konusudur ve İbn Sînâ'nın eğitim-
sel görüşlerine geçmeden önce, ona göre insanın ne olduğu be-
yan edilmelidir. İbn Sînâ *Şifa*, *Necat* ve *İşârât ve't-Tenbihât* gibi ayrıntılı
felsefî kitaplarına ilaveten, *Tahkiku'l-İnsan*,³⁸ *Fî'l-Kuvayan-Nefsaniye*, *Fi*
Marifetu'n-Nefsi'n-Nâtika ve *Ahvaluha* gibi diğer risalelerinde de insan ile
ilgili görüşlerini işlemiştir.

İbn Sînâ insanı, nefis ve bedenden oluşan, akıl etme gibi özelliklere
ve sıfatlara sahip bir hakikat olarak kabul etmektedir. Allah ona varlık
âleminde özel bir konum bahsetmiş ve onu diğer hayvanlardan ayırmış-
tır. Nefsi ruhanî ve soyuttur. Çeşitli bitkisel, hayvansal ve düşünsel kuv-
velere sahip olmasının yanında, beslenme, gelişme, üreme, hissetme, iradî
hareket, akıl etme gibi çeşitli fiillerle tek bir hakikati vardır. Bedenden ay-
rılmayla fani olmaz, aksine sonsuz yaşamına devam eder.

İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini aktarmaya, nefsi ve bedenden
farklı olduğunu ispat etmek için sunduğu delillerle başlıyoruz. Sonra İbn
Sînâ'ya göre soyutluk, vahdet, kuvve ve nefis-i natıkanın sonsuzluğu ko-
nularını tanımlayıp anlatacağız. Sonra nefis ve bedenin karşılıklı tesiri ve
de insanın ruhsal ve davranışsal özelliklerini inceleyeceğiz.

³⁸ Bu risalenin el yazması nüshası, Âstân-ı Kuds-i Rezevî kütüphanesinde bulunmaktadır.
No. 5930.

Nefis

Filozoflar eskiden beri insanın nefesine ve ruhuna teveccüh göstermişler, bunları tahlil ve tefsir etmeye çalışmışlardır. Maddî filozoflar nefisle cismin aynı şey olduğunu düşünürler. İlahî filozoflar ise onun maddeden soyut ve ulvî âlemden bedene nazil olmuş ilahî bir kuvve olduğuna inanırlar. Diğer bir grup olan Stoacılar, orta yolu benimsemiş ve nefsin cisim ve ruhun bir karışımı olduğunu söylemişlerdir. Aristo ve izleyicileri gibi diğer bazıları ise nefsin, cesedin bir sureti olduğunu iddia etmişlerdir.³⁹

Kindî ve Farabî gibi bazı Müslüman filozoflar da Yunanlılar gibi nefis üzerinde araştırma yapmış ve telif hazırlamışlardır. Ancak İbn Sînâ'nın bu alanda yazdıklarının özel bir yeri vardır. Zira o nefis konusunu tafsilatlı olarak işlemiş, kendisinden önce muhtasar şekilde beyan edilmiş hususları ve Aristo'nun sadece işaret ettiği çoğu meseleyi açıklamıştır.

İbn Sînâ önce nefsin varlığını ispata çalışmış, sonra tanımını yapmıştır. Daha sonra nefsin soyutluğu, maddî olmaması ve vahdetini ve de nefsin kuvvelerini şerh etmiştir.

Nefsin Varlığının İspatı

İbn Sînâ nefsin kuvvelerini ve sıfatlarını tanımlamadan ve anlatmadan önce, nefsin varlığını ve bedenden ayrı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Zira bir şeyi vasfetmek isteyen bir kimse, önce onun varlığını ispat etmelidir. İbn Sînâ nefsi ispat etmek için teliflerinde birçok delil zikretmektedir. Burada en önemli olanlarını aktaracağız.

1. Nefsin Vahdeti Delili: Nefsin çeşitli kuvveleri ve vazifeleri vardır; ama insan bunların hepsini bir şeye, yani 'ben'e bağlar ve şöyle der:

Ben gördüm, duydum, kokladım, bir şey söyledim, yürüdüm gibi.

Yine şöyle der:

Düşündüm, hayal ettim, sinirlendim. Bu isnatların hepsinde sadece bir hakikati dikkate alır. Demek ki onda, bütün bu kuvveleri, idrakleri ve fiilleri kapsayan bir şey vardır ve bu şeye nefis denir.⁴⁰

³⁹ Medkur, İbrahim; *Fi'l-Felsefetü'l-İslamiye: Minhac ve Tatbika*; s. 153.

⁴⁰ *Resail*; s. 7.



2. Kendini Bilme Delili: Kâmil bir idrake sahip olan bir insan, hatta idrakinde bir bozukluk bile olsa, mesela zahirî duyuların uyku sırasındaki hali veya zâhirî ve bâtinî duyuların sarhoşluktaki durumu gibi; sahih bir akla sahip olması şartıyla zâtının varlığından gafil olmaz.

İbn Sînâ nefsin varlığını ispat için insanın kendi zâtından başka hiçbir şeyi idrak edemediği bir durumu varsayar. Şu şekilde ki insan, haricî şeylerin dikkatini çekmediği ve bedensel açıdan teveccühünün bedenine yönelmediği bir çevrede olsun. Soğukluk, sıcaklık, açlık, susuzluk veya hastalık onu rahatsız etmesin. Hatta hava bile tamamen sakin olsun, rüzgârın esmesi bile onun dikkatini çekmesin. İnsan, zahirî ve bâtinî uzuvlarının tamamından ve kendisiyle ilgili şeylerin hepsinden gafil olduğu böyle bir halde bile kendi zâtının varlığından gafil değildir. Gaflet edilen şeyin, kendisinden gaflet edilmeyen şeyden başka bir şey olduğu ve onun da beden ve uzuvlarından başka bir şey olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹

Ebu Ali Sînâ yukarıdaki delili *İşârât ve Tenbihât*'ın⁴² yanı sıra *Şifa*'nın da iki yerinde zikretmiştir.⁴³ Bir yerde tembih ve hatırlatma bâbında nefsin varlığını ispat için, başka bir yerde nefsin bedenden ayrı olduğunu beyan için yukarıdaki delili kullanmaktadır.

3. Sebat Delili: Beden sürekli değişime, fazlalaşmaya ve eksilmeye maruz kalmaktadır ve hepsi değişime uğrayan parçalardan müteşekkildir. Öyle ki yirmi yıl geçtikten sonra, başlangıçta insan bedeninde olan hiçbir şey yerinde kalmamaktadır. Bununla beraber bu değişimlerin tamamında insan, kendi zâtının bekası ve hayatı boyunca onda kalıcı olacağı zannına sahiptir. Demek ki insan zâtı, bedeninden ve değişime uğrayan uzuvlarından ayrı sabit bir hakikattir.⁴⁴

4. Tabîî Delil: Hareket iki türlüdür: İradî ve iradî olmayan. İradî olmayan hareket, haricî bir muharrike muhtaçtır. İradî hareket ise ba-

⁴¹ İbn Sînâ'nın bu deliline, Aziz Augustine'in delilleri zümresinde de rastlanmaktadır. (Fahurî, Hannah ve Halil Cer; *Tarih-i Felsefe der Cihan-ı İslamî*; Farsçaya çev. Abdulmuhammed Âyetî, s. 267 ve 468. İbn Sînâ *Talikat*'ta (s. 161) "Bizim kendimize dair bilgimiz, varlığımızın ta kendisidir." demektedir. Bu sözler Fransız filozof Descartes'in şu meşhur sözünü hatırlatmaktadır: "Düşünüyorum, öyleyse varım."

⁴² *İşârât ve Tenbihât*; c. 2, s. 292.

⁴³ *Şifa, Tabiiyyat, Nefs*; s. 13.

⁴⁴ *Resail*; s. 7.

zen tabiata uygundur, mesela cismin yukarıdan aşağıya düşmesi gibi ve bazen de tabiata zıttır, havada uçan kuş gibi veya cismi onu sükûna zorlarken yeryüzü üzerinde hareket eden insan gibi. Bu hareket tabiatın gerektirdiğine aykırıdır ve özel bir muharrik (harekete geçirici) gerektirir. Bu, cismin kendisi olamaz ve nefisten başka bir şey değildir. Bununla beraber nefis, iradeyle yapılan işlerin sūdûrunun kaynağıdır ve her zaman bir yöntem üzere değildir.⁴⁵

Nefsin Tanımı

Nefis “tabiî cisim için ilk kemâl”dir. Bitkide, hayvanda ve insanda fiillerin ortaya çıkmasının kaynağıdır. Kendisinden sâdır olan fiiller açısından ‘kuvve’ ve bilfiil varlık haline gelmesi için cinse kemâl bahşetmesi açısından ‘kemâl’ diye adlandırılır.

Bu yüzden nefse kemâl dememiz daha iyi olur. Çünkü nefis, hayvanın idrakinin kendisiyle kemâle ulaştığı kuvve açısından ve de hayvanın fiillerinin kendisinden sâdır olduğu kuvve açısından kemâldir. İster nefis maddeden ayrı olsun, ister olmasın.⁴⁶ Bununla beraber kemâl ikiye ayrılır ve İbn Sînâ yukarıdaki tanımında nefsi, “ilk kemâl” diye adlandırmıştır. İlk kemâl, türün onunla aktif olduğu kemâldir. Kılıç için şekil gibi. İkinci kemâl, şeyin fiilinin ve infialinin neticesi olan hususlardır. Kılıç için keskinlik ve insan için duygu, ayırt etme ve görülme gibi. Nefis ilk kemâldir. Zira kemâl, bir şeyin kemâlidir. Öyleyse nefis, bir şeyin kemâlidir ve o şey de cismin ta kendisidir.

Elbette burada kastedilen cismin cins anlamıdır, maddî anlamı değil.⁴⁷ Bununla beraber İbn Sînâ, nefsi her cismin ilk kemâli olarak kabul etmez, onu ‘tabiî’ kaydı altına alır. Yani nefis, masa ve sandalye gibi yapma cisimlerin kemâli değildir, tabiî cisimlerin kemâlidir. Ayrıca bütün tabiî cisimlerin de değil. Zira nefis, ateş, toprak veya hava gibi şeylerin kemâli değildir, aksine yaşamın sürmesine yardımcı olan ikinci derece kemâllerin sâdır olduğu tabiî bir cismin kemâlidir. Beslenme, gelişme ve türeme gibi.⁴⁸

⁴⁵ *Şifa, Tabiiyât, Nefis*; s. 9.

⁴⁶ A.g.e., s. 7-8.

⁴⁷ A.g.e., s. 10.

⁴⁸ A.g.e.



Bununla beraber bitkisel nefis:

İlk kemâl üremesi, gelişmesi ve beslenmesi açısından yüce tabiî cisimdir. Hayvanî nefis, cüziyatın idraki ve iradî hareket açısından yüce tabiî cismin ilk kemâlidir. İnsanî nefis, fikrî ve iradî ameller, görüş sahibi olma ve külliyyatı idrak açısından yüce tabiî cismin ilk kemâlidir.⁴⁹

İbn Sînâ burada sadece Aristo'nun tanımını getirmiş ve açıklama yapmıştır. Bununla beraber ikisinin nefis tanımının birbirinden farklı olduğu söylenebilir. Zira Aristo'ya göre kemâl 'suret' ile aynı rediftedir ve nefis, cesedin suretidir, o olmadan tahakkuk edemez. Zira suret, kendi dengesi için maddeye muhtaçtır. Oysa İbn Sînâ'ya göre her suret kemâldir; ama her kemâl suret değildir. Mesela gemici gemi için bir kemâldir; ama geminin suretinin bir parçası değildir. Zattan ayrı olan kemâl ise ne maddenin suretidir, ne de maddededir. Zira maddede olan suret, onun tabiatında olan ve onunla varlığını sürdüren bir surettir.⁵⁰

Nefsin Soyutluğu

İbn Sînâ nefsi ispat ederek, aslında nefsin cisimden ayrı olduğunu beyan etmektedir. Sonra nefsin cisimle irtibatını anlatarak nefsin cisim olmadan tahakkuk edebileceğini açıklamaktadır. Öyleyse nefis özdür;⁵¹ ama cisim, nefis olmadan varlığını sürdüremez. Değişime ve yok olmaya mahkûmdur. İbn Sînâ, kendisinden önceki filozofların da beyan etmiş oldukları⁵² nefsin özlüğüne ilaveten, nefsin cisim de cisimsel de olmadığını, aksine ruhsal bir öz olduğunu ispatladı. Nefsin soyut ve ruhani bir öz olduğuna dair İbn Sînâ'nın sunduğu en önemli deliller şunlardır:

1. Mâkûlâtın İdrakı: Nefis, külli manaları idrak eden bir özdür. Onların yeridir. Mâkûlâtın bulunduğu yer cisim olamaz. Zira birleşik olan her nicelik kısımlara ayrılabilir ve onda hulul eden her suret, tabi olduğu mahalline göre kısımlara ayrılır. Diğer bir deyişle cisimde sonsuz bir taksimat tasavvur edilebiliyorsa, o makul suret de sonsuza dek taksim edilebilir olmalıdır. Oysa mâkûl suret asla taksim edilemez.

⁴⁹ Necât; s. 158; Şîfa, Tabiiyyat, Nefis; s. 32.

⁵⁰ Şîfa, Tabiiyyat, Nefis; s. 32.

⁵¹ A.g.e., s. 23.

⁵² A.g.e.

Bununla beraber küllî akıl suretlerinin mahallî olan öz, cisim olmayan, soyut bir özdür.⁵³

2. Zâtın Taakkulu: Şeyhu'r-reis bu delili *el-Mubahesat* kitabında getirmiş ve nefsin soyutluğuna dair en önemli delillerden biri olduğunu söylemiştir. Öğrencileri bu delile itirazlarda bulunmuşlar, Şeyh de onlara cevap vermiştir. Bu soru ve cevaplar bir mecmuada bir araya toplanmıştır. Biz kendi zâtımızı aklederiz. Bir zâtı akleden herkesin mahiyeti yanındadır. Öyleyse bizim mahiyetimiz, bizim yanımızdadır. Kendi zatımızı akıl etmemizin sebebi, ya ona eşit bir suretin bizim zatımızda hâsıl olmasıdır veya kendi zatımızın kendi yanımızda hazır olmasıdır.

İlk varsayım imkânsızdır. Zira benzerlerin bir araya toplanmasını gerektirir. Öyleyse ikinci varsayım belirlenmektedir. Diğer taraftan zâtı kendi yanında hâsıl olan her şey kendi zâtına dayanır. Bununla beraber nefis, kendi zâtına dayanan bir özdür. Oysa hiçbir cisim kendi zâtına dayanmaz. Öyleyse nefis, cisim olmayan soyut bir özdür.⁵⁴

3. Sonsuz Fiiller: Nefs-i nâtuka, sonsuz fiilleri bilkuvve yapabilir. Yani sayılar gibi sonsuz şeyleri tek tek idrak edebilir. Oysa hiçbir cismanî kuvve sonsuz fiilleri yapma gücüne sahip değildir. Öyleyse sonsuz mâkûlâtı kabul edebilen bir zât, cisim veya cisme dayalı olamaz.⁵⁵

4. Daimî Kuvvet: İnsan bedeninin bütün kuvveleri, yaşlanmayla beraber zayıflamaya başlar. Oysa onun akli kuvveleri böyle değildir, aksine birçok hususta daha güçlü olur. Öyleyse insanın nefs-i nâtukası cismanî değildir. Şeyh mâkûlâtın unutulması veya akıl etmede bozuklukların ortaya çıkmasının, nefsin soyut olmasıyla zıtlık içermediğini açıklamaktadır. Zira nefsin iki işi ve vazifesi vardır: Birincisi bedene karşı olan vazifesidir. Bu, bedenın yönetilmesidir. İkincisi kendi zâtına ve temellerine karşı olan vazifesidir. Bu da akıl etmedir. Bu ikisi birbirlerine engel olurlar ve ikisini bir araya getirmek zordur. Bu yüzden bazen nefsin, bedeni idareyle, duygularla, öfke, korku, üzüntü ve acıyla meşgul olması, akıl etmeye engel olmaktadır.⁵⁶

⁵³ *Necât*; s. 177, 178; *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; 187, 188.

⁵⁴ Bkz. Sadreddin Şirazî, Muhammed; *el-Hikmetu'l-Mütealiye fi'l-Esfari'l-Akliyeti'l-Erbaa*; c. 8, s. 270.

⁵⁵ *Resail*; s. 212 ve 213; *Necât*; s. 178.

⁵⁶ *Necât*; s. 180-181; *Resail*; s. 267.



Nefsin Vahdeti

Nefis bütün idrak ve hareket kuvveleriyle beraber, tek bir hakikattir. Bu kuvveler çok sayıda nefsin yansıması degİllerdir. İbn Sînâ *İşârât ve Tenbîhat*'ta şöyle der:

Öyleyse sendeki bu cevher (öz, nefis) bir tanedir, hatta aslında senin ta kendindir. Onun cüzleri ve kuvveleri vardır ki senin uzuvlarında caridir. ⁵⁷

Şeyhu'r-reis nefsin vahdetini anlatırken ve bunu delillendirirken, önce kuvvelerin sayısı meselesinden bahsetmekte ve şöyle demektedir:

Şüphe yok ki insanın fiilleri duygu, öfke, şehvet vb. gibi çeşitlidirler ve bu farklı fiiller, muhtelif kuvvelere mensupturlar... Öfke kuvvesi hazlardan müteessir olmaz ve şehvet kuvvesi eziyet eden unsurlarla faal hale gelmez ve idrak kuvvesi, öfke ve şehvet kuvvelerini etkileyen şeylerden etkilenmez. ⁵⁸

Sonra Şeyh, bu kuvveleri birbirine bağlayacak ve onlara vahdet kazandıracak bir yapının olması gerektiğini açıklar. Zira biz, bu kuvvelerden bazılarının, diğer bazılarını kullandığını veya bir diğerinin işini engellediğini görüyoruz. Nitekim bazen algılananlar, şehvî kuvvenin uyanmasına sebep olur ama şehvî kuvvenin algılanan hususlarla harekete geçmesi, onun algılanabilir olmasından kaynaklanmamaktadır. İdrak ve şehvet kuvvesinin bir olduğu da söylenemez. Öyleyse bu ikisinin bir şeyin kuvvesi olduğunu söylemek zorundayız. Böyle durumlarda şöyle söylersek doğru olur: Algıladığımız için şehvet ve eğilim duyarız veya bir şeyi gördüğümüz için öfkeleniriz. Kuvveleri kapsayan bu tek şey, hepimizin kendi zatımız olarak bildiğimiz şeydir. ⁵⁹

Sonra Şeyh şöyle ekliyor:

O tek olan şey ne cisimdir, ne de cisimdendir. Zira cismin cisim olması, bu kuvveleri toplayabilmesini gerektirmemektedir. Yoksa bütün cisimlerin böyle bir özelliği olmalıydı. Cisim, başka bir sebepten dolayı kuvveleri toplayabilmektedir. O sebep, cismin kemâlidir ve o da nefistir. Ayrıca bazen uzuvlarımızdan bazıları eksik olur veya kopar; ama elimizin veya diğer uzuvlarımızın olup olmadığını bilmesek bile yine de varlığımızdan haberdarızdır. ⁶⁰

⁵⁷ *İşârât ve Tenbîhât*; c. 2, s. 305 ve 306.

⁵⁸ *Şîfa*, s. 223.

⁵⁹ A.g.e., s. 223 ve 224; *Necât*; s. 190-191.

⁶⁰ *Şîfa, Tabiiyat, Nefs*; s. 224 ve 225.

Bununla beraber nefis, insanın fiillerini ve kuvvelerini bir araya toplayan ve onlara vahdet bahşeden yegâne bir özdür.

Nefsin Kuvveleri

İnsan nefsinin çeşitli fiilleri vardır. Bazıları şiddet ve zaaf, sürat ve yavaşlık gibi açılardan birbirlerinden farklıdır. Hatta bazen birbirlerine zıttırlar.⁶¹ İnsan bazı fiillerde bitki ve hayvanla müşterektir; beslenme, gelişme ve üreme gibi ve diğer bazılarında hayvanla müşterektir; ihsas, tahayyül ve iradî hareket gibi.

Diğer bazı fiiller insana mahsustur, bitki ve hayvanda görülmez; mâkûlâtın tasavvuru, delil sunma, zanaat öğrenme, şüpheye düşme ve güzeli çirkinden ayırma gibi.⁶²

İnsanda fiillerin çeşitliliği ve farklılığı, o fiillerin kaynağı olan nefislerin çeşitliliğini göstermektedir. Demek ki insanın fiilleri ve kuvveleri, bitkisel, hayvansal ve nâtuka nefisten kaynağını almaktadır. Bu nefislerin her birinin de kendisine özel kuvveleri vardır ve zamanla kendilerinin en yüksek merhalesine ulaşırlar. Hakikatte daha aşağı derecede olan her iş ve vazife, daha yukarı derecede olan iş veya vazife-nin zımnındadır. Üst derecedeki vazifeler, aşağıdaki vazifelerin yapılmasını gerektirir. Öyleyse kastedilen, insanın bilfiil birkaç (bitkisel, hayvansal ve nâtuka) nefse sahip olduğu değildir. Kastedilen türlü varlıklardan her biri, mesela insan, kendisinden daha aşağıda ve daha ek-sik olan kemâllere, kuvvelere ve gerekliliklere sahip olmadıkça, daha eşref ve daha kâmil olan türe ulaşamayacaktır. Öyleyse insan nefsi, nefs-i nâtukanın kemâllerine ilaveten, bitkisel ve hayvansal nefislerin kemâllerini ve kuvvelerini de gerektirir.⁶³ Bununla beraber insan nefsinin kuvveleri hakkında bilgi sahibi olmak için bitkisel, hayvansal ve nâtuka nefsin kuvvelerini işleyeceğiz.

1. Bitkisel Nefis: Unsurların bileşimi dengeye yakınlaştığında varlıklar ortaya çıkar ve bunların ilki bitkidir. Beslenme ve üreme kuvvesi

⁶¹ *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 27.

⁶² A.g.e., s. 30.

⁶³ Bkz. A.g.e., s. 37-41.



hayvanla müşterektir. Bu nefis, şahsın yiyecek yoluyla bekasının ve gelişiminin ve üreme yoluyla türünü sürdürmesinin kaynağıdır.

Bitkisel nefis gaziye, minimiye⁶⁴ ve müvellide kuvvelerine sahiptir.

Gaziye kuvvesi, yiyeceği kuvveden fiile çevirmekte ve tahliye edilen şeyin yerine koymaktadır.

Minimiye kuvvesi yiyecekten istifade ederek kişinin olması gereken hale gelene dek üç boyutlu gelişimini sağlamaktadır.

Müvellide kuvvesi, bilkuvve kendisine benzeyen cismin bir parçasını alarak, diğer cisimler ve maddeler yardımıyla ilk ferde benzeyen başka bir fert ortaya çıkarır.⁶⁵

Gaziye kuvvesinin dört yardımcısı vardır: Cazibe, masika, hazıma ve dafie. Cazibe yiyeceği cezbeder, masika onu korur ve tutar, hazıma onu hazmeder ve dafie yararsız artıkları bedeninin dışına atar.⁶⁶

2. Hayvansal Nefis: Hayvansal nefis, muharrike ve müdrike diye ikiye kuvveye ayrılır.

a) Muharrike Kuvvesi: Muharrike kuvvesi, baise (sebepe) ve faile (etken) diye ikiye ayrılır.

Baise muharrike kuvvesi, nuzuiye veya şevkiye adı verilen kuvvedir. İstenen ve kendisinden kaçılan kuvvenin suretinin tahayyül sonucunu, faile muharrike kuvvesini harekete geçiren kuvvedir.

Bu kuvvenin iki kolu vardır: Şehvaniyet kuvvesi ve gazabiyet kuvvesi. Şehvaniyet kuvvesi, tahayyül edilen zarûrî veya faydalı şeylere yakınlaşma yoluyla haz elde etmek için harekete geçer. Gazabiyet kuvvesi, tahayyül edilen zararlı veya kötü şeyi def etme yoluyla kazanmak için harekete geçer.⁶⁷

Faile muharrike kuvvesi, sinirlerde ve kaslarda oluşan bir kuvvedir. Kasları harekete geçirir ve onları bedensel hareketleri yapmaya zorlar.

⁶⁴ Şeyh Uyûnû'l-Hikme'de (Resâil, s. 49) bu kuvveden "namiye" adıyla ve Necat'ta (s. 157 ve 158) "minimiye" unvanıyla bahsetmiştir. İşârât'ta zikredilen iki unvan da bu kuvve için kullanılmıştır. (İşârât ve Tenbihât; c. 2, s. 408 ve 409.)

⁶⁵ Necât; s. 157 ve 158; Resâil; s. 49; İşârât ve Tenbihât; c. 2, s. 404 ve sonrası.

⁶⁶ İşârât ve Tenbihât; c. 2, s. 408.

⁶⁷ Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 33.

b) Müdrike Kuvvesi: Müdrike kuvvesinin kendisi iki kısımdır: Dışardan idrak eden kuvve ve içerden idrak eden kuvve.

Dışardan idrak eden kuvve beş duyu organıdır: Görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma. İçerden idrak kuvvesi bâtinî duyulardır. Yani ortak duygu, hayal, hayal gücü, vehim ve hafızadır.⁶⁸

Marifet ile ilgili olan ikinci bölümde, idrakten ve türlerinden ayrıntılı olarak bahsedilecektir.

3. Nefs-i Nâtıka: İnsânî nefs-i nâtıka kuvvesi amelî (pratık) ve nazarî (teorik) diye ikiye ayrılır ve her birine akıl denir. Amelî kuvve, insan bedenini cüz'î fiilleri yapmak üzere harekete geçiren kaynaktır. İnsanın ahlâkı bundan kaynağını alır ve diğer kuvvelere hâkimiyeti, ahlâkın övülmesinin kaynağıdır. Nazarî kuvvede maddeden soyut olan suretler şekillenir ve bu da marifetin kaynağıdır.

Amelî ve nazarî kuvve veya amelî ve nazarî akıl, marifet konusunda 'Akli İdrak' başlığı altında daha ayrıntılı işlenecektir.

Nefs-i Nâtıkanın Sonsuzluğu⁶⁹

Şeyh, nefs-i nâtıkanın, insanın ölümüyle yok olmadığına ama diğer kuvvelerin, yani bitkisel ve hayvansal kuvvenin beden ölümüyle yok olduğuna inanmaktadır. Nefs-i nâtıkanın yok olmamasının sebebi, nefs-i nâtıkanın kemâlinin, makul suretlerin tasavvuru olması ve bu tasavvurun faal akla ittisal vesilesiyle hâsıl olmasıdır. Düşünmek, hüznlenmek, neşelenmek ve şevk gibi bedensel meşguliyetler, onun faal akla ittisalına engel olur. Öyleyse faal akla ittisal, bütün bu kuvvelerden uzaklaşmadan mümkün değildir. Bu ittisalin devamına engel olan, bedenden başka bir şey değildir.

Bununla beraber eğer nefs-i nâtıka bedenden ayrılırsa daimî olarak kendi tamamlayıcısına, yani faal akla bağlanacaktır. Kendi tamamlayıcısına bağlanan şeyler, yok olma tehlikesine maruz kalmazlar; özellikle de

⁶⁸ A.g.e., s. 33 ve 34.

⁶⁹ Şeyh Necât kitabında (s. 185) bu konuyu işlemiş ve *İşârât*'ın yedinci bölümünde de insan nefsinin bekasına ve bedenden ayrıldıktan sonraki durumuna değinmiştir. (*İşârât ve Tenbîhât*; c. 3, s. 263 ve sonrası.9



ayrıldığına bile yok olmazsa. Bu yüzden nefis-i nâtika, bedenın ölümünden sonra sonsuz yaşama sahiptir. Bitkisel ve hayvansal kuvvelerin insanın ölümüyle yok olmalarının sebebi ise onların kendilerine has fiilleri beden olmadan yapamamaları ve hiçbir zaman bedenden ayrılmamalarıdır. Bedenin ölümüyle ölürler, çünkü bir fiili olmayan her şey atıl olacaktır ve varlık âleminde hiçbir şey atıl değildir.⁷⁰

İbn Sînâ cismi, nefsin bekasının şartı kabul etmemekle kalmıyor, onun tekâmülünün şartı olarak dahi kabul etmiyor. Bu yüzden bir nefsin, cisimden ayrıldığı sırada kendi kemâline ulaşmadıysa başka bir yolla kemâle ulaşabileceğine inanır.⁷¹

Nefis ve Bedenin Karşılıklı Tesiri

İbn Sînâ *İşârât ve Tenbihât* kitabında nefsin vahdetinden sonra nefsin ve bedenın irtibatını ve de birbirlerinden etkilenmelerini işlemektedir. Hissetmek, hayal etmek, öfkelenmek gibi bedensel fiiller, önce nefiste izan denilen bir hal oluşturmaktadır. Bu fiillerin tekrarı, zamanla bu hallerin nefiste daha kalıcı hale gelmesine ve meleke suretine bürünmesine sebep olur. Buna karşın nefsanî haller ve nitelikler beden üzerinde tesir bırakır. Öyle ki ilahi azameti idrak etmek ve Allah'ın ceberûtu üzerine tefekkür, bazen bedeni titretir ve insanın tüylerini diken diken eder.⁷²

Şeyhu'r-reis *Kânun*'da bedenın nefisten infialine örnekler vermektedir. Bunlar arasında insanın korku veya sevinç nedeniyle mizacının değişmesi, ekşi yiyen biri görüldüğünde ağzın sulanması gibi örnekler vardır. O, bu tesirin, bazen yeni doğan bebeğin yüzünün, ebeveynlerinin ilişkileri sırasında hayal ettikleri bir çehreye benzemesine yol açacak kadar fazla olduğuna inanmaktadır.⁷³

Şeyhu'r-reis *İşârât*'ın onuncu bölümü olan *Ayetlerin Esrarı* bâbında uzun süreli açlığa dayanma, gaipden haber verme ve insan gücünü aşan fiilleri yapma gibi şaşırtıcı ve harikulade fiillerin ortaya çıkmasının sebebini anlatmakta ve bunun kaynağının nefsin ve bedenın birbirinden

⁷⁰ Bkz. *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; 205-207; *Necât*; s. 185; *Resail*; s. 216 ve 217.

⁷¹ *Et-Tâlikât*; s. 81.

⁷² *İşârât ve Tenbihât*; c. 2, s. 306 ve 307.

⁷³ *Kânun*; c. 3, s. 95.

etkilenmesi olduğunu söylemektedir. Nefsin kuvveti, bedensel kuvvetin artmasına sebep olmakta ve bedenin mizacındaki değişim, nefsi pasifleştirmektedir.⁷⁴

İnsanın Ruhsal ve Davranışsal Özellikleri

İnsan, nefsinden kaynaklanan ve diğer hayvanlarda bulunmayan bazı özelliklere sahiptir. İbn Sînâ *Şifa* kitabında bir bölümü bu özellikleri incelemeye ayırmıştır.⁷⁵

1. Akli idrak ve Bilinmeyenlerin Tanınması: İnsanın hayvandan en önemli ve en üstün ayrıcalığı, tamamen soyut olan külli akli manaları tasavvur edebilmesi ve akli bilgiler yoluyla bilinmeyenleri tanıyabilmesidir.⁷⁶

2. Konuşma: İnsan bekasını sürdürebilmek için diğerleriyle birlikte olmak zorundadır. Bu da toplumsal yaşamı ortaya çıkarır ve insanlar arasında karşılıklı ihtiyaçların doğmasına sebep olur. Bu karşılıklı ihtiyaçların giderilmesi, insanın kendi içinde geçenlerden diğerlerini haberdar etmesini gerektirir. O, bu ihtiyacını gidermek için işaretlere ve sese başvurur. Ses, şahsın kastını diğer kişilere intikal ettirebilmesi açısından işaretlerden daha iyi ve daha kolaydır.

İnsan sesleri birleştirerek, kelimeler ve cümleler ortaya çıkararak kendi türüyle irtibat kurar. Her ne kadar hayvanlar da seslerle diğerlerini kendi durumlarından haberdar edebiliyor olsalar da insanlarla arasındaki fark, hayvanların seslerinin doğal maksatlarına delalet etmesi, insanların ise sesleri planlı ve duruma göre kullanmalarıdır.⁷⁷

3. Zanaatların Öğrenilmesi: İnsan çeşitli zanaatları öğrenme kabiliyetine sahiptir. Bu da onun türdeşleriyle beraber olma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Eğer bir insan bu dünyada yalnız başına yaratılsaydı hayatına devam edemezdi veya en azından yaşamını sürdürebilmek için birçok sorunla karşı karşıya kalırdı. İnsan yiyecek ve giyecek dışında, tabiatla hazır halde bulunmayan birçok şeye ihtiyaç duyar. Çeşitli zanaatları

⁷⁴ *İşârât ve Tenbihât*; c. 3, s. 396.

⁷⁵ *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 181.

⁷⁶ A.g.e., s. 184.

⁷⁷ A.g.e., s. 182.



yapma becerisine sahip olmadığı müddetçe de iyi bir yaşam süremez. Bu yüzden ilk aşamada tarıma, sonra da diğer zanaatlara muhtaçtır. Bir kişi tek başına ihtiyaçlarını karşılayamaz, diğerleriyle birlikte olmak zorundadır. Mesela o diğerleri için ekmek yapar, başka bir kişi onun için kıyafet diker, bir başkası uzak bir şehirden onun ihtiyaç duyduğu bir şeyi getirir, o da bunun karşılığında ona bir şey verir.⁷⁸

Elbette hayvanlar da –özellikle kuşlar- bazı zanaatlara sahiptirler. Mesela bal arısı kendisi için son derece güzel bir ev yapar; ama bunlar bir delile ve kıyasa dayanmaz, tamamen içgüdüsel şekilde ve türünün maslahatı ve zaruret dolayısıyladır. Bu yüzden bir çeşitlilik veya farklılık görülmez. Oysa bu ameller insanda genellikle şahsî zaruret sebebiyledir, çeşitli ve farklıdır.⁷⁹

4. Hayret: İnsanın nadir ve şaşırtıcı şeyleri idrak ettiğinde kendisinde meydana gelen infiale hayret denir. Ardından gülme gelir. Buna mukabil eziyet veren şeyler de insanda acı adı verilen bir infial meydana getirir. Bunun ardından da ağlama meydana gelir.⁸⁰

5. İnanç ve Görüş: Toplumsal yaşam bazı işlerden kaçınılmasını ve bazılarının da değiştirilmesini gerektirir. İnsan çocukluğundan itibaren, içgüdüsel olarak bazı fiilleri (cemil fiiller) yapmanın iyi, bazı fiilleri (çirkin fiiller) yapmanın kötü olduğuna dair bir inançla gelişir. Bu durum onda içgüdüsel bir şekilde yerleşir. Ancak hayvanların, her ne kadar terbiye sebebiyle de olsa bazı amelleri terk etmeleri, mesela eğitilmiş bir aslanın sahibine zarar vermemesi gibi, nefsanî bir görüş veya inanç değil, nefsanî bir haldir. Şu anlamda ki bütün hayvanlar içgüdüsel olarak hazı ve bekayı arzulurlar. Bu yüzden kendilerine yiyecek vereni sever ve ona zarar vermekten sakınırlar. Bazen bu içgüdü en başta ilâhî ilhamla ona yerleştirilmiştir, her hayvanın kendi evladına karşı duyduğu aşk gibi.⁸¹

6. Utanma: Bazen insan çirkin bir fiilde bulunur ve bir başkasının bundan haberdar olduğunu öğrenir. Bu durum insan nefsinde utanç denilen tepkinin ortaya çıkmasına sebep olur.⁸²

⁷⁸ Şifa, İlahiyat, Nefs; s. 181.

⁷⁹ A.g.e., s. 182.

⁸⁰ A.g.e., s. 183.

⁸¹ A.g.e.

⁸² A.g.e.

7. **Korku ve Ümit:** İnsan gelecekte kendisine zarar vereceğini bildiği bir şey sebebiyle etkilenir. Bu nefsanî etkilenmeye korku denir. Bunun zıddına da ümit denir. Elbette hayvanlarda da bazen korku görülür; ama bunun sebebi o anda gerçekleşmekte olan bir zararı idrak etmeleridir, gelecekte kendilerine ulaşacak olan bir zararı değil. Yağmur korkusundan dolayı yiyeceğini hızla evine götüren bir karınca veya düşmanından kaçan bir hayvan, o anda tehlikeye maruz kaldığını zanneder.⁸³ İnsanın geleceği düşünmesinden kaynaklanan diğer bir özelliği düşündürmektir.

8. **Düşünme:** İnsan bazen bazı işleri yapmalı mı yoksa yapmamalı mı diye düşünür. Bazen önceden yapmaya karar verdiği bir fiili yapmaz ve bazen yapmayı doğru bulmadığı bir fiili yapar. Oysa hayvanlar içgüdüsel olarak gelecekle ilgili hususlarda aynı şekilde hareket ederler.⁸⁴

Şeyhu'r-reis daha sonra, her ne kadar bu sekiz özellik insan bedeniyle irtibatlı olsa da hâsıl olmalarının sebebinin, hayvanlarda bulunmayan nefs-i nâtika olduğunu söyler.⁸⁵

İbn Sînâ bu sekiz özelliği zikrettikten sonra, insanda bulunan ameli (pratik) ve nazarî (teorik) akıl kuvvesini anlatmaktadır. Bunlar aslında –bazılarının da tasrih ettiği üzere- insanın diğer iki özelliğidir. Ameli ve nazarî akıl, marifet bölümünde tafsilatlı şekilde incelenecektir.

Yukarıdaki iki özellik, İbn Sînâ'dan sonraki felsefî eserlerde de geçmektedir. Nitekim Fahr-i Râzî *Mebahisu'l-Maşrûkiyye*⁸⁶ adlı eserinde ve Sadru'l-Müteallihîn biraz değişiklik ve tekmille *Esfar*⁸⁷ adlı eserinde insan nefsinin özellikleri adı altında bunlara değinmişlerdir.

İnsanın Toplumsal Olması

İnsanın topluma olan ihtiyacı, eskiden beri filozofların ve sosyal bilimcilerin ilgi alanına girmiştir. Eflatun, insanın toplumsallığının yapay olduğunu, doğal olmadığını, insanın tek başına yaşayabileceğini düşünen

⁸³ A.g.e.

⁸⁴ A.g.e., s. 184.

⁸⁵ A.g.e.

⁸⁶ A.g.e., c. 2, s. 409-413.

⁸⁷ *Hikmetu'l-Mütealiye*; c. 9, s. 78 ve sonrası.



Sofistleri reddederek toplumsallığın ve medeniyetin insanın doğal ve fitrî meykinden kaynaklandığını söylemiştir.

Onun öğrencisi Aristo da insanı doğal olarak toplumsal kabul etmiş ve insan toplumu dışında hayatını sürdürenlere dört ayaklı veya eşek demiştir, insan değil. Zira insanın sadece toplumda giderilebilecek olan fitrî ve tabîî ihtiyaçları ve hacetleri vardır. Aristo insanı “doğal toplumsal hayvan” olarak tanımlamıştır.⁸⁸

Aklı ve nakli barıştırma peşinde olan Muallim-i Sâni Farabî bu teoriyi onaylamış ve kendi felsefî ve dinî inançlarına dayanarak insan topluluklarının ortaya çıkmasının hedefinin, kişilerin kemâle ulaşması olduğu neticesine varmıştır. Böyle bir kemâle ulaşmak birçok hususa bağlıdır ve bu hususların gerçekleşmesi sadece toplumun, birliğin gölgesinde ve kişilerin birbirlerinden alışverişte bulunmasıyla mümkündür.⁸⁹

İbn Sînâ *Şifa* ilahiyatında insanın topluma olan ihtiyacını, insanı hayvandan ayıran yönlerden biri sayar. İnsanların ihtiyaçlarını gidermek için birbirleriyle işbirliği ve dayanışma içinde olmadan iyi bir yaşam sürmelerinin mümkün olmadığına inanır. Bu ihtiyaç tüm insanlar için geçerlidir.⁹⁰

İnsanı toplumda yaşamaya mecbur bırakan doğal ve ruhsal ihtiyaçlar şunlardır:

1. Yemek: İnsan kim olursa olsun –padişah veya halk- hayatını sürdürebilmek için yiyeceğe muhtaçtır. İbn Sînâ bu ihtiyacı, insanın toplumlaşmasının temel ve ilk sebeplerinden kabul eder.⁹¹

2. Mesken: İnsan acıktığı veya susadığı vakit yiyecek ve içecek peşine düşen, bu ihtiyacını giderdikten sonra da geri kalanını bırakan diğer hayvanlar gibi değildir. İnsan yiyeceği ve içeceği, ihtiyaç duyacağı zaman kullanmak üzere depolar. Bunları korumak ve depolamak için de meskene ihtiyaç duyar.⁹²

⁸⁸ Aristo, *Siyaset*; Farsçaya çev. Hamit İnayet, s. 5.

⁸⁹ *Siyasetu'l-Medeniye*; s. 35.

⁹⁰ *Şifa, İlahiyat*; s. 441.

⁹¹ *Tedabiru'l-Menazil*; s. 9.

⁹² A.g.e., s. 10.

3. Eş: İnsan biriktirdiklerini ve sahip olduklarını korumak için bir ortağa ihtiyaç duyar. Bu ortak da eşten başkası değildir. İbn Sînâ insanın kendisine huzur ve sükûnet verecek birisine duyduğu ihtiyacın da eş seçmenin diğer bir sebebi olduğuna inanır. Aile konusunda bundan daha ayrıntılı bahsedilecektir.⁹³

4. Evlat: İnsan türünün bekasının önemi, evlat sahibi olma zarureti ortaya çıkarmaktadır. Buna ilaveten evlat, güçsüzlük ve yaşlılık döneminde ebeveynine yardımcı olabilir.⁹⁴

İbn Sînâ, insanın ihtiyaçlarının birbiriyle irtibatlı ve birbirine bağlı olduğuna inanmaktadır. Bazen bir ihtiyacın giderilmesi, başka ihtiyaçların ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Nitekim eşe ve evlada sahip olmanın kendisi, insanın yiyeceğe ve yaşam gerekliliklerine duyduğu ihtiyacı artırır, insanı eve hizmetçi almaya veya diğerlerinden yardım istemeye mecbur bırakır.⁹⁵

Şeyhu'r-reis yukarıdaki ihtiyaçların özel bir kişiye veya gruba has olmadığına, bunların genel zaruretler ve ihtiyaçlar olduğuna inanır.⁹⁶

⁹³ A.g.e., s. 11.

⁹⁴ A.g.e., s. 12.

⁹⁵ A.g.e., s. 12-13.

⁹⁶ A.g.e.



İkinci Bölüm: Marifet

İdrak, idrak edilenin suretinin bir yolla alınmasıdır. Yani idrak, maddi şeyin suretinin o maddeden tecrit edilmesidir.⁹⁷ Genel olarak şeyin idraki, idrak vesilesiyle müşahade edebileceği şekilde müdrrik nezdinde şeyin hakikatının temsilinden ibarettir.⁹⁸

İbn Sînâ Meşşâî felsefesine uyarak idraki ikiye ayırır: Duyusal idrak ve aklî idrak. Bununla beraber idrakin yukarıdaki tanımına teveccühle duyusal idrak, algılananların suretlerinin duyularda tasviridir.⁹⁹ ve aklî idrak mākūlâtın suretinin akılda tasviridir. İki idrak türünde de bir tür tecrit vardır. Nitekim Aristo da marifeti tecrit kabul ediyordu. Eflatun ise marifetin tezekkür olduğuna inanıyordu.

Duyusal İdrak

Duygu, şeyin suretini, üzerinde bulunduğu maddeden soyut olarak kabul etmekten ibarettir. Duyusal kuvve, algılanan şeyin suretine bürünür.¹⁰⁰ Hakikatte duyusal kuvvenin algılama kabiliyeti, bilfiil algılanan gibi olmasıdır. Bu yüzden idrak sırasında algılayan algılanana benzer.

İbn Sînâ aynı Aristo ve Farabî gibi algılayanın sureti maddeden tecrit ettiğine ve suretin onda baki kaldığına inanır. Mesela mührü mumun üzerine koyarız ve onun izi mumun üzerinde kalır. Bununla beraber bu tam bir tecrit değildir, aksine duyuda varlığın sureti, maddeye bağlı olan

⁹⁷ Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 50.

⁹⁸ İşârât ve Tenbihât; c. 2, s. 308; Tâlikât; s. 69.

⁹⁹ Tâlikât; s. 68.

¹⁰⁰ Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 53.

bazı özellikleri taşır. Miktar, nitelik, konum gibi. Yani duyu, maddenin bazı özellikleriyle suretini alır. Bu yüzden bu ilişki ortadan kalktığında suret yok olur. Aynı şekilde eğer madde ortadan kalkarsa, duyular da sureti koruyamazlar.¹⁰¹

Marifetin ilk adımı duyuşsal idraktır. İbn Sînâ'ya göre idrak kuvveleri iki türlüdür: Zahirî ve bâtinî.

1. Zahirî Duyular

İbn Sînâ'nın eserlerinde zahirî duyular bir açıdan beş ve diğer bir açıdan sekiz olarak zikredilmiştir. Zahirî duyuların sekize ayrılması, dokunma duyusunun konusuna göre dörde ayrılmasından kaynaklanmaktadır.

Beş duyu organı şunlardır:

a) **Görme:** Görme duyusu göz oyuğundaki sinirlerle gerçekleşir ve renkli cisimlerin sureti oraya yansır.¹⁰² Bu kuvve başlangıçta ışık vesilesiyle ortaya çıkan ve intikal eden rengi algılar. İbn Sînâ'ya göre ışık cisim değildir, ışıklî şeyin cisminde ortaya çıkan bir niteliktir. Cisimlerin üzerine hüzmelerini yansıtır ve onları aydınlatır. Ayrıca şeffaf cisimlerden geçebilir. Işık renkten farklı bir şeydir. Bilkuvve renkle iç içe geçtiğinde, bilfiil iki rengin ortaya çıkmasını sağlar.¹⁰³ İbn Sînâ görme ve görme kusurları hakkında çok geniş araştırmalar yapmıştır.

İbn Sînâ kabiliyetli bir tabip unvanıyla görme kusurlarını araştırmıştır. Bazen bir şahsın, haricî varlığı olmayan bir şeyleri gördüğünü zannettiğini söylemiştir. Mesela siyah noktalar, ışık hüzmeleri, duman ve benzeri şeyler gördüklerini sanmaktadırlar. Bu durum iki şeyden kaynaklanabilir: Bazen bunun kaynağı görme duyusundaki hastalıktır, bazı durumlarda ise beyindeki hastalıklardan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴

İbn Sînâ'nın araştırdığı konulardan birisi de çift görmenin sebebidir. Bu konuda da ayrıntılı biçimde görmenin mahiyeti ve niteliğiyle ilgili görüşlerine dayanarak fikir beyan etmiştir.¹⁰⁵

¹⁰¹ A.g.e., s. 50 ve 51; *Resail*; s. 55 ve 56.

¹⁰² *Necat*; s. 159.

¹⁰³ *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 83-87.

¹⁰⁴ *Kanun*; c. 2, s. 7.

¹⁰⁵ *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 132 ve 133.



b) Duyma: Duyma, silindirik bir yüzeyden çıkan sinirlerde cari olan bir kuvvedir. Sıkıştırılmış havanın dalgalanmasıyla oluşan sureti idrak eder.

Duyma kuvvesinin ilk algıladığı, seslerdir.¹⁰⁶ Ses, bir şeyin şiddetli bir dirençle sökülmesi veya çarpılmasıyla havada veya suda oluşan kuvvetli hareketin ortaya çıkardığı durumdur. Bununla beraber ses, siyahlık, beyazlık gibi veya şekil ve varlığı sabit olan zata dayalı bir husus değildir. Onun için bir şekil tasavvur edilemez.¹⁰⁷ Silindirik yapıda havanın çarptığı bir zar vardır. Dışarıdaki hava oraya çarptığında titrer. Onun diğer tarafında duyma sinirlerinin üzerine yayıldığı bir duvar vardır. Bu şekilde ses algılanır.¹⁰⁸

c) Koklama: Koklama, burnun önündeki iki delikte cari olan bir kuvvedir. Havaya karışan buharı idrak eder. Koklama, cisimlerden yükselen havanın, suyun veya buharların burunda olan sinirlere ulaşmasıyla gerçekleşir.¹⁰⁹

d) Tatma: Tatma, dil yüzeyine yayılmış sinirlerde cari olan kuvvedir. Dile dokunan cisimlerin ve ağız suyuyla çiğnenen şeylerin tatlarını idrak eder.¹¹⁰ İbn Sînâ'ya göre tatma, dokunmanın bir türüdür ve çoğu zaman tadılan şey, dokunularak idrak edilir. Bununla beraber dokunma duyusunun aksine tatmada, bir maddenin dille teması onun idrak edilmesine sebep olmaz, kendi tadı olmayan ve tadı kabul etmeyen bir vasıtaya ihtiyacı vardır ki o da ağız suyudur.¹¹¹ Eğer ağız suyunun tadı olmazsa tatları doğru idrak edebilir. Ağız suyuna bir tat karışacak olursa tatlar değişirler. Mesela safra suyu yüzünden ağızda acı bir tat olursa, insan tatları da acı olarak algılayacaktır.¹¹²

Tatma uzvu İbn Sînâ'ya göre dilin dış yüzeyine yayılmış sinir uçlarıdır. Ağız suyu yemekle veya tadılan her şeyle karışarak tatma uzvuna ulaşmalarını kolaylaştırır.¹¹³ Yeni bilim insanları da tatma uzvu ile

¹⁰⁶ Necât; s. 159.

¹⁰⁷ Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 70.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 71.

¹⁰⁹ Necât; s. 159; Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 67.

¹¹⁰ Necât; s. 129.

¹¹¹ Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 64.

¹¹² A.g.e.

¹¹³ Necat; s. 159.

ilgili şunları söylerler: Tatma dört temel niteliği, yani tuzluluk, tatlılık, ekşilik ve acılığı kapsar. Tadı algılayan, dilin üzerindeki pürüzlü yapılarıdaki küçük papillalardır. ¹¹⁴

e) **Dokunma:** Bütün bedende cari olan bir kuvvedir. Sinirler vasıtasıyla dokunduğu şeyleri idrak eder. İbn Sînâ *Şifa* gibi bazı eserlerinde bu duyuyu, diğer dört duyudan önce zikretmiştir. ¹¹⁵ Ama diğer bazı eserlerinde, mesela *Necat*'ta önce görme kuvvesinden başlamış, en son dokunma hissini tanımlamıştır. ¹¹⁶

İbn Sînâ dokunma duyusuna, diğer zahirî duyulardan farklı yaklaşmıştır. Bu da bu duyunun özel bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre dokunma kuvvesi hayvanın hayatı için zaruridir. Zira onun mizacı dört temel niteliğin, yani sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluğun bileşimidir ve bunlar dokunma duyusunun algıladığı şeylerdir. Oysa diğer duyuların algıladıklarının, hayvanın bekasıyla bir irtibatı yoktur. Mesela hayvan görme duyusunu kaybettiği zaman aynı şekilde hayatını sürdürebilir ve diğer duyularını görme duyusunun yerine koyabilir; ama başka hiçbir hissi dokunma duyusunun yerine koyamaz. ¹¹⁷ Bununla beraber insanda görme, diğer hayvanların aksine çok önemli bir role sahiptir. İbn Sînâ *Kanun* kitabında başın yaratılmasının amacının diğer duyular, yani duyma, koklama, tatma, dokunma veya beyin olmadığının, amacın göz olduğunun altını çizer. Göz aynı bir gözetleyici gibi beden diğer uzuvlarına gözetim eder. ¹¹⁸

Şeyhu'r-reis dokunma duyusunu tek bir kuvve olarak görmemektedir, kendisiyle muhtelif şeylerin idrak edilebileceği birkaç türlü duyuyu için bir unvan kabul etmektedir. İbn Sînâ bu konu hakkında şöyle söylemektedir:

Zahiren bu kuvve (dokunma) tek bir tür değildir. Hepsi bütün bedende cari olan dört cins kuvvedir: Birinci tür sıcaklık ve soğukluk arasındaki zıtlıkta hakemdir. İkinci tür kuruluk ve ıslaklık arasındaki zıtlıkta hakemdir. Üçüncü tür sertlik ve yumuşaklık arasındaki zıtlıkta hakemdir. Dördüncü

¹¹⁴ Zaman, Man. L.; *Usul-i Revanşinasi*; Farsçaya çev. Mahmud Saetçi, s. 381-383.

¹¹⁵ *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 58.

¹¹⁶ *Necat*; s. 159; *Resâil*; s. 181.

¹¹⁷ *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 58.

¹¹⁸ *Kanun*; c. 2, s. 2.



tür haşinlik ve pürüzsüzlük arasındaki zıtlıkta hakemdir. Ancak bunların hepsinin tek bir araçta toplanması, hepsinin zatı itibarıyla bir olduklarının sanılmasına sebep oldu.¹¹⁹

Bu görüş günümüzde kabul görmüştür ve yeni psikolojide dokunma duyusundan deri duyuları diye bahsedilmektedir. Bu, baskıyı, acıyı, soğuğu ve sıcaklığı kapsamaktadır. Tahriş, kalınlık, kuruluk, nem, pürüzsüzlük, kabalık ve hararet gibi daha karmaşık tecrübeler, temel iki veya daha çok deri duyusunun faaliyeti neticesinde algılanmaktadır.¹²⁰

İbn Sînâ duyulardan hâsıl olan haz ve eleme de teveccüh göstermiş, hissedilen şeyin doğasının hoş olmasına veya olmamasına göre haz veya elemle beraber olduğunu söylemiştir. Beş duyu, haz ve elem açısından birbirleriyle aynı değillerdir. Bazı duyular algıladıkları şeylerden ne haz, ne de elem duyarlar. Diğer bazıları, başka bir duyu yardımıyla hazzı ve elemi idrak ederler. Bunlar:

1. Görme ve Duyma: Göz ve kulak, kendilerinde haz ve elem olmayan duyulardır. Göz rengi gördüğünde ne haz alır, ne de üzülür. Hazzı ve elemi algılayan nefistir. Aynı şekilde eğer kulak kuvvetli bir sestən veya göz aşırı ışıktan rahatsız oluyorsa bu görmeleri veya duymaları sebebiyle değildir, dokunma duyusuna sahip oldukları içindir. Onların dokunma kuvvelerinde elem duygusu ortaya çıkarsa üzülürler, bu durum ortadan kalktığında haz alırlar.

2. Duyma ve Tatma: Bu iki duyu kendilerine zıt veya hoş bir durum vesilesiyle pasifleşirlerse elem veya haz duyarlar.

3. Dokunma: Bu duyu bazen dokunulan şeyin niteliğinden haz alır veya elem duyar. Bazen de ilk algının niteliksel vasıtası olmadan, ayrılık veya bağın kopması sebebiyle elem duyulur veya haz alınır.¹²¹ Bağın kopması, derinin tahrişi, yaralanma, zedelenme veya kemiğin kırılması gibi beden uzuvlarının hallerinde veya bileşiminde değişimden ibarettir. Bağın iyileşmesi ise o değişimin ortadan kalkması ve uzvun ilk haline geri dönmesidir.¹²²

¹¹⁹ Necât; s. 159 ve 160.

¹²⁰ Bkz. *Usul-i Revanşınasî*; s. 385-387.

¹²¹ *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 61.

¹²² *Kanun*; c. 1, s. 75.

İbn Sînâ duyuların beyinle irtibatına ve de zihinsel zararların insanın davranışı ve sözleri üzerindeki etkisine de teveccüh göstermiştir. Ona göre duyuların gücü bazı durumlarda beyinde kalıcı bir durumun ve beyin bulanıklığının, sağlığının ve aydınlığının göstergesidir. Aynı şekilde beyne çok yakın olan duyu organlarında ortaya çıkan hastalıkların, beyinle irtibatının olmaması da çok az görülür. Mesela duyma ve koklama organlarının zarara uğradığı birçok örneğin lavman veya mizacın dengelenmesi yoluyla iyileşmemesi, beyinde birtakım hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olur.¹²³

Elbette bir duyunun yetersizliği, her zaman beyinde bir bozukluk olduğunu göstermez. Duyu vazifesini yapamazken beyinde de hiçbir bozukluk olmaması mümkündür. Mesela bir kimse az ışıklı bir şeyi yakından iyi ve net bir şekilde görebilir ve ayrıntılarını idrak edebilir; ama o şeyi uzaklaştırırsak ve ışığını artırırız göremez. Uzağı ve yakını görmeyenin beyinle bir irtibatı yoktur, burada yetersizlik duyunun kendisinden kaynaklanır. Bununla beraber İbn Sînâ'ya göre duyunun kuvvetli olması, her zaman beyin sefasının ve aydınlığının bir göstergesidir ve bu ikisi birbirinin gereğidir.¹²⁴

2. Batınî Duyular

İnsan, dışındaki beş duyuya ilaveten iç ve batinî duyulara da sahiptir. Batınî duyular beş tanedir:

a) **Müşterek Duyu:** İbn Sînâ bazen 'fantasya'¹²⁵ ve 'bantasya'¹²⁶ adıyla andığı bu duyuyu, en önemli batinî duyu olarak görmektedir. İdrak edilen şeyler algılanmaları esnasında renk, koku, tat vb. açılardan birbirlerinden ayırt edilemezler. Oysa biz bazen bir maddeyi görüyoruz ve aynı zamanda onun bal olduğunu, tatlı olduğunu, sıvı ve güzel kokulu olduğunu anlıyoruz. Oysa onu ne kokladık, ne tattık, ne de ona dokunduk. Demek ki bizde, bunların hepsinin bir araya toplandığı ve tek bir surete büründüğü bir güç vardır ve o da 'müşterek duyu'dur.¹²⁷ İbn Sînâ bu

¹²³ *Kamun*; c. 2, s. 7-8.

¹²⁴ A.g.e., s. 8.

¹²⁵ *Necât*; s. 163.

¹²⁶ *İşârât ve Tenbîhât*; c. 2, s. 342.

¹²⁷ A.g.e., s. 332 ve 333; *Şîfa, Tabiiyat, Nefs*, s. 145.



duyuya özel bir önem vermekte ve onu duyuların ve hakiki algılamamanın merkezi saymaktadır.¹²⁸

b) Hayal: Müşterek duyunun cüz'i duyularından aldıklarını koruyan kuvvedir. Öyle ki algılanan şeylerin ortadan kalkmasından sonra bile aynı şekilde yerinde kalır. Zira hayal sureti maddeden soyutlar. Onun varlığı, maddenin yokluğunda bile hayalde sabittir. Elbette bu tecrit kâmil değildir, maddenin ölçüsü, niteliği ve konumu gibi yönlerinin sureti tecrit edilmez.¹²⁹

c) Muhayyile: Bu kuvve hayalde olan bazı suretleri birbirine ekler veya birbirinden ayırır. Bu şekilde haricî varlığı olmayan bir suret ortaya çıkarır. Bu kuvve vehim üzere kullanıldığında muhayyile, akıl üzere kullanıldığında müfekkire diye adlandırılır.¹³⁰

d) vehmiye: Bu kuvve algılamayan varlıkların manasını cüz'i duyularla idrak eder. Köpeğin sopadan ve taştan korkması, koyunun kurttan korkması veya annenin çocuğuna şefkati örnek olarak verilebilir.

vehim hayvanda duyusal kuvvelerin reisidir ve hâkimdir. Hayvanların fiillerinin çoğu onun hükmüyle sâdır olur ama onun hükümleri, aklın hükümleri gibi değildir. Aksine duyusal surete yakın ve cüz'i olan tahayyülî bir hükümdür.¹³¹

e) Hafıza: Bâtunî duyuların beşincisi olan hafıza, vehmiyenin idrak ettiklerini saklayan ve kaybolan suretleri hızla geri döndüren kuvvedir. Bu kuvvelerin manalarla olan irtibatı, müşterek duyunun algılanan suretlerle irtibatı türündendir.

Aklî İdrak

Nefs-i nâtikanın iki kuvvesi vardır ve Şeyh bazen bu ikisinden 'kuvve-i âmile' ve 'kuvve-i âlime'¹³² diye, bazen de amelî ve nazarî

¹²⁸ Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 147.

¹²⁹ Necât; s. 163.

¹³⁰ İşârât ve Tenbihât; c. 2, s. 345; Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 147.

¹³¹ Şifa, Tabiiyat, Nefs; s. 147 ve 148; İşârât ve Tenbihât; c. 2, s. 341.

¹³² Necât; s. 162.

akıl¹³³ diye bahseder. Nefs-i nâtıkanın kuvvelerine ve beden ve bedenin ihtiyârî tekмили üzerindeki etkisine yönelik olana amelî akıl; kendisinden yukarıda olanda etkilenmesine ve kabiliyetini geliştirmesine yönelik olana nazarî akıl denir. Elbette her iki kuvvede de ‘akıl’ kelimesinin kullanılması, lafzî ortaklık bâbındandır. Nitekim akıl, İbn Sînâ’nın görüşüne uygun olarak *el-Hudud* ve *el-Ukul* risalelerinde başka anlamlarda da kullanılmıştır.¹³⁴

Farabî de müstakil bir eserde aklın manalarından bahsetmiştir. Şimdi İbn Sînâ’nın *Şifa*, *İşârât* ve *Necat* gibi eserlerinin genelini göz önünde bulundurarak bu konudaki görüşlerini beyan edeceğiz.

1. Amelî Akıl

Amelî akıl, insan bedenini cüz’i fiillere doğru hareket ettiren kuvvedir. Bu kuvve ihtiyârî amaçlarına ulaşması için insanın yapması gereken cüz’i işleri nazarî akıl yardımıyla idrak eder. Amelî aklın üç yönü vardır:

a) Kuvve-i hayvaniye-yi nuzûiye itibariyle: Amelî akıl, kuvve-i hayvaniye-yi nuzûiyede fiil esnasında hızla insanda görülen bazı haller ortaya çıkarır. Utanma, gülme ve ağlama gibi.

b) Kuvve-i hayvaniye-yi mütehayyile ve mütevehhime itibariyle: Amelî akıl bu kuvveyi, değişime uğrayan hususlardaki tedbirleri ve de insanî zanaatları idrak etmek için kullanır.

c) Kendi nefsi itibariyle: Amelî akıl, nazarî akıl yardımıyla ‘yalan çirkindir’, ‘zulüm kötüdür’ gibi bilinen görüşleri ortaya çıkarır.

Bu kuvve nazarî akıl hükümlerine göre bedenın diğer kuvvelerine hâkim olmalı ve onlardan etkilenmemeli, aksine onları etkilemelidir. Nitekim bu kuvve bedenın etkisi altında kalırsa kötü ahlâk meydana çıkar. Buna mukabil bu kuvve bedensel kuvvelerın etkisi altında kalmaz, bilakis onları kendi ihtiyarına sokarsa güzel ahlâk hâsıl olur.¹³⁵

¹³³ *İşârât ve Tenbihât*; c. 2, s. 252; *Resâil*; s. 88.

¹³⁴ *Resâil*; s. 88; *el-Mezhebu’t-Terbevî inde İbn Sînâ*; s. 415.

¹³⁵ Bu konuda bkz. *Necat*; s. 163-164; *İşârât ve Tenbihât*; c. 2, s. 352 ve 353; *Şifa, Tabiiyat, Nefs*; s. 37-39.



2. Nazarî Akıl

Nazarî akıl, kendisinde maddeden soyut küllî suretlerin işlendiği kuvvedir. Bu suretler zatı itibarıyla soyut değillerse, kendisi onları maddeden soyutlar. Nazarî aklın mertebeleri vardır.¹³⁶

a) Maddî akıl: Bu mertebe bütün insanlarda dünyaya geldiklerinde vardır. Bu, nefsin bütün suretlerden arı olduğu ama mākûlâtı kabul etme kabiliyetine sahip olduğu bir mertebedir.

b) Bilmeleke akıl: Bu mertebede kabiliyete uygun ilk ve açık idrakler nefis için hâsıl olur. Bunların vasıtasıyla ikinci derece idrakleri ve kesbî ilimleri tahsil eder. Elbette kesbî ilimleri tahsil etmede insanların mertebeleri vardır: Bazıları fikrî hareket yoluyla ve zahmetle onlara ulaşırlar, bazıları ise fikrî hareket olmadan şevkle veya şevksiz, tahmin yoluyla ikinci derece ilimleri elde ederler.¹³⁷

c) Bilfiil akıl: Bu mertebede nefis, ne zaman istese (fikir veya tahmin yoluyla) mākûlâtı kendi yanında bilfiil hazır edebilir. Elbette bu kuvve ve kabiliyet hali aktif hale gelecek olursa dördüncü mertebe ortaya çıkar.

d) Müstefâd akıl: Bu mertebede mākûlât ve ikinci derece idrakler, bilfiil nefis için hazır olurlar. Şeyhu'r-reis buna müstefâd akıl adını koymasının sebebinin, nefsin maddî akıl derecesinden, faal akıldan 'istifade' ederek bu dereceye yükselmesi olduğunu söylüyor. Yani potansiyel halden aktif hale geçiyor ve dışardan edinilen suretler, faal akılla ittisal sonucu onda biçimleniyor.¹³⁸

Faal akıl, insanların nefislerinde tesir bırakan ve onları maddî akıl derecesinden müstefâd akıl derecesine yükselten akıldır.¹³⁹ Faal aklın ışığı nefsin üzerine yansır. Yani onda var olan suretlerin mukaddimesinin ve kabiliyetinin hâsıl olmasıyla nefse nakşolur.¹⁴⁰

¹³⁶ Bu konuda bkz. *Şîfa, Tabiiyat, Nefs*; s. 39 ve 40.

¹³⁷ Hâce Nâsiruddîn Tûsî *İşârât*'ın şerhinde ilk grubu fikir ashâbı, ikinci grubu tahmin ashâbı diye adlandırmıştır. (*İşârât ve Tenbihât*; c. 4, s. 355.)

¹³⁸ *Şîfa, Tabiiyat, Nefs*; s. 40.

¹³⁹ *El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ*; s. 418.

¹⁴⁰ *El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ*; s. 404.

Üçüncü Bölüm: **Ahlâk**

İbn Sînâ insana, insanın hareket ve idrak kuvvelerine ve de ruhsal özelliklerine dair marifetiyle ve insanî sıfatların ve âdetlerin değişebileceğine dair düşüncesiyle, ahlâk felsefesi konularının yanı sıra, ahlâk konusundaki kendi düşüncelerini de beyan etmiştir. O ahlâkı, felsefî, iktisadî, eğitimsel ve toplumsal konularla beraber işlemiştir. Belki de bu yolla ahlâkın, bütün bu hususlarda dikkate alınması gereken bir hayır ve fazilet olduğunu göstermek istemiştir. İbn Sînâ da aynı Farabî gibi dinî esasları kendi görüşlerinin temeline yerleştirmiştir. Toplum içerisinde kişinin ahlâkî eğitimi yoluyla onun dünya ve âhiret kemâlini ve saadetini garanti altına almak için çabalamıştır.

Bu bölümde önce İbn Sînâ'ya göre huyu ve huyun faziletinin ve rezilliğinin ölçüsünü inceleyeceğiz. Sonra ona göre faziletlerin ve rezilliklerin esaslarına değineceğiz. Daha sonra da 'Haz ve Elem', 'Saadet' ve 'Medine-i Fâzıla' başlıkları altında ahlâk felsefesi ve siyaset konularını işleyeceğiz.

Ahlâkın Değişebilirliği

Ahlâk, ister güzel olsun ister çirkin, kesbîdir. İnsan, şimdiye dek sahip olmadığı bir huyu elde edebilir, iradesiyle kendi huyunu değiştirebilir ve onun zıddını kendi nefsinde ortaya çıkarabilir.¹⁴¹ İbn Sînâ huyu şöyle tanımlamaktadır:

¹⁴¹ El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ; s. 373.



Huy, bir melekedir ki onun vesilesiyle fiiller kolaylıkla ve tereddüt etmeden nefisten sâdır olur. ¹⁴²

İbn Sînâ, aynı kendinden önceki mütefekkirler gibi, nefiste huyun ortaya çıkmasının kaynağının âdet olduğunu söylüyor. Âdeti de fiilin uzun bir süre boyunca ve benzer şartlar altında çokça tekrarlanması şeklinde tanımlıyor. ¹⁴³

Fiillerin, hatta nefsanî fiillerin tekrarı sonucu, nefiste öfke, tahayyül ve duygu gibi haller ortaya çıkmaktadır. Bunlara huy veya izan denir. ¹⁴⁴

İbn Sînâ *el-Birr ve'l-İsm* risalesinde bu konuyu açıklarken şöyle demiştir:

Nefis ve beden arasındaki irtibat, bu ikisinin arasında fiil ve infialin gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Beden ve bedensel kuvveler bazı hususları gerektirmektedirler. Nefis de aklî kuvveler vesilesiyle bazı hususları gerektirmektedir ki birçok durumda beden gerektirdiği hususlarla zıtlık içindedir.

Öyleyse bazen nefis bedeni kendi peşine çekmekte ve onu bir şeyi yapmaya zorlamaktadır. Bazen de bedene teslim olmakta ve beden gerektirdiklerini kabul etmektedir. Eğer nefis, defalarca bedene teslim olursa, nefiste huylar ortaya çıkar ve bundan sonra nefis, eskiden olduğu gibi beden hareketine engel olamaz. Buna mukabil eğer nefis, bir hususta defalarca beden hareketine engel olursa nefiste galip bir hal ortaya çıkar ve ondan sonra nefis, kolaylıkla bedeni o hususu yapmaktan alıkoyar. ¹⁴⁵

Fazilet Ölçüsü ve Faziletler İle Rezilliklerin Esasları

İbn Sînâ'ya göre huyun fazilet ve rezillik ölçüsü 'te vessüt (itidal/denge)' melekesidir. Tavassut –Farabî'nin görüşlerini işlerken de değindiğimiz üzere- ifrat ve tefrit durumunda, birbirine zıt olan iki huyun ortasında yer alan huydur. Bir fiil sırf tavassut vasfıyla sâdır olduğu için fazilet veya rezillik olmaz. Bu mutavassıt fiilin, nefiste meleke haline gel-

¹⁴² Şîfa, İlahiyat; s. 429.

¹⁴³ El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ "Risaletu fi'l-Ahlâk"; s. 373.

¹⁴⁴ İşârât ve Tenbîhât; c. 2, s. 306.

¹⁴⁵ El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ; s. 355.

miş olması gerekir. Tavassut melekesi hayvansal kuvvelerde de, nâtıka kuvvesinde de mevcuttur.¹⁴⁶

İbn Sînâ'nın nezdinde ahlâk faziletlerin esasları, Eflatun ve Aristo'da olduğu gibi dört tanedir: İffet, hikmet, cesaret ve adalet. İffet, şehvet kuvvesinin orta halidir. Nikâh, yiyecek ve giyecek hazzı gibi. Cesaret, öfke kuvvesinin orta halidir. Korku, gazap, gam, kin ve haset gibi. Hikmet, tedbir kuvvesinin orta halidir. Burada kastedilen teorik hikmet değildir; dünyevî fiillerde ve tasarruflarda, yani pratik (amelî) hikmette orta halidir. Adalet, bu üç kuvvenin her birinin orta düzeyde olması halinden ibarettir. Hakikatte insanın kuvveleri üç tanedir: Şehvaniye, gazabiye ve tedbiriye. Buna göre faziletler de üç tanedir: İffet, cesaret ve hikmet. Adalet ise bu üç fazileti içeren dördüncü fazilettir.¹⁴⁷

Diğer faziletler bu esaslardan türerler. Yani diğer faziletler ya bu esasların bir türüdür veya onların bir bileşimidir. Mesela cömertlik, kanaat, vefa ve tevazu, iffete ve şehvet kuvvesinin itidal durumuna bağlıdır. Sabır, hılim ve kerem, cesarete ve gazap kuvvesinin itidaline; basiret, doğruluk, hayâ ve zekilik ise hikmete ve temeyyüz kuvvesinde itidale bağlıdır.¹⁴⁸

İbn Sînâ *Ahlâk* risalesinde ahlâkî faziletlerin her birini tanımlamıştır. Ona göre:

İffet; yiyecek, içecek ve cinsel zevkler gibi şehvetlere ve mahsusata tabi olmaktan kaçınmak, bunu kontrol altına almak ve sahih fikre ve akla dayanarak şehvet kuvvesi üzerinde tasarrufta bulunmaktır.

Sabır; acıların ve musibetlerin nefsi kendi kontrolü altına almasını ve aklın hükümlerine uymaktan alıkoymasını engelleyerek korumaktır.

Cesaret; bir musibet gerçekleştiğinde, acı ortaya çıktığında veya bir tehdiye maruz kalındığında bunlara karşı koyabilmek için yapılan girişimdir.

Hikmet; insan aklının hata ve tereddüt etmeden, yakine dayalı hüccet ve delillerle idrak edebileceği şeyleri idrak etmesidir.

¹⁴⁶ *Şifa, İlahiyat*; s. 429-430.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 455.

¹⁴⁸ *El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ*; s. 369-370.



Tevazu; nefsin kendi türüne karşı üstünlük taslamasını, onlara karşı kendi nefesine veya cismine hayran olarak övünmesini, insanın baştan aşağı eksik, zulüm ve zaaf üzere yaratıldığına dikkati çekerek engellemektir.

Basiret; hayatta selamete daha yakın ve zarara daha uzak olacak şekilde davranmaktır. ¹⁴⁹

Haz ve Elem

Haz, müdrik nezdinde kemâl ve hayır olan şeyin idraki ve ona ulaşmaktır. Elem de müdrik nezdinde afet ve şer olan şeyin idraki ve ona ulaşmaktır. ¹⁵⁰

Şeyh, haz ve eleme tanımlarken sadece idrak ile yetinmemiş ve ‘ulaşmak’ kelimesini eklemiştir. Zira bir şeyin idraki, bazen onun zatı hâsıl olmadan, sadece onun suretinin (zâtının tasavvurunun) husulüyle hâsıl olmaktadır. Oysaki haz, haz verici şeyin sadece suretiyle tam olarak hâsıl olmaz. Zâtının da hâsıl olması gerekir. Ancak ‘ulaşmak’ ile kastedilen vicdandır ve şeyin zatı hâsıl olmadan tahakkuk etmez.

Şeyh sadece ‘ulaşmak’ kelimesiyle de yetinmemiştir; çünkü ulaşmak, hakiki değil, mecazî olarak idrake delalet etmektedir. Bununla beraber hem idrak, hem de ulaşma manasını taşıyan bir kelimenin olmaması yüzünden, Şeyhu’r-reis’in bu iki kelimeye de tanımında yer vermiştir. İlave-ten Şeyh “müdrik nezdinde kemâl ve hayır olan şeye kavuşulması” şartını da ekleyerek, insanın salt haz verici bir şeye ulaşmasının, müdrik onu kemâl ve hayır bilmedikçe haz sayılmayacağı noktasına dikkat çekmiştir. Çoğu kereler şahıs, kendisi için kemâl ve hayır olan şeyin, kemâl ve hayır olduğuna inanmadığı için haz almamaktadır. Buna mukabil bazen idrak konusu kemâl ve hayır değildir; ama şahıs onun kemâl ve hayır olduğuna inandığı için ondan haz almaktadır. Öyleyse kemâl ve hayır ölçüsü müdrik nezdindedir, işin özünde değil. ¹⁵¹

¹⁴⁹ El-Mezhebu’t-Terbevî inde İbn Sînâ, s. 370 ve sonrası.

¹⁵⁰ İşârât ve Tenbihât; c. 3, s. 377.

¹⁵¹ Şeyh kemâl ve hayır arasına fark koymaktadır. Hayır, şartlı kemâl olarak kabul etmektedir. Zira her şeyin hayrı, o şeyin seçtiği husustur. Bu yüzden her şeyin hayrı, o şeyin kendi ilk kabiliyetiyle teveccüh gösterdiği özel bir kemâldir. A.g.e., s. 341.

Şeyh yukarıdaki beyanla, burada akıllara takılan bir soruyu cevaplamaktadır. Bu soru, bazen şahıs için haz verici bir şeyin hâsıl olması; ama şahsın bundan haz almak bir yana, onu mekruh sayması durumudur. Aynı tatlı yemek istemeyen bir hasta gibi. Şeyh'in cevabı şudur: Hakikatte bu durumdaki bahsi geçen şahıs, o şeyin hayır olduğunu idrak etmemektedir. Onun için o anda bir hayır yoktur, neticede haz de almaz.¹⁵²

Aynı şekilde sıhhat ve selamet insan için hayır olmasına rağmen, buna münasip bir haz duyulmasını sağlamaz. Zira hazzın şartı idraktır ve insan sıhhat ve selameti idrak etmez. Çünkü algılanan şeyin sürekliliği, insanın onu algımlarken gaflete düşmesine sebep olur. Bu yüzden eğer insan hastalıktan sonra sıhhat ve selametine kavuşursa bundan büyük bir haz alır. Çünkü selametın hâsıl olmasıyla insan onu idrak eder ve neticesinde ondan haz alır.¹⁵³

Bununla beraber İbn Sînâ'ya göre insan için haz ve elem, idraki engelleyecek veya insanda idrakinin zıttı bir husus meydana getirecek bir şey olmadığında gerçekleşir. Öyleyse idrake bir engelin varlığı, mesela midenin yiyeceklerle dolu olması veya idrakin zıttı olan bir şeyin varlığı, mesela hastalık, lezzetli bir yiyecekten keyif almayı engeller.¹⁵⁴ Aynı şekilde ölmek üzere ve idrak kuvvelerini kaybetmiş veya kendisine morfin verilmiş olan bir şahıs, kendisine acı veren şeyleri idrak etmekten acizdir.¹⁵⁵

1. Hazların ve Elemlerin Farkı

Hazzın tanımında kullanılan hayır ve şer, göreceli bir hayırdır ve kıyaslanmadan akıl edilemez. Bu yüzden hayır, iradî fiillerin taalluk ettiği üç kuvveye, yani şehvet, öfke ve akla göre farklıdır. Şeyhu'r-reis bu konuyu açıklarken şöyle der:

Şehvet kuvvesine göre hayır olan, yiyecek ve giyecek gibi şeylerdir. Öfke kuvvesine göre hayır telakki edilen üstünlüktür. Akla göre ise hayır olan şey, teorik akıl itibarıyla hak ve pratik akıl itibarıyla cemildir. Genel olarak bu hususta akılların himmeti farklıdır.¹⁵⁶

¹⁵² A.g.e., s. 342 ve 343.

¹⁵³ A.g.e., s. 341 ve 342.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 343.

¹⁵⁵ A.g.e.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 343.



2. Batınî Hazların Duyusal Hazlara Üstünlüğü

Bazı avam zihinlere göre daha üstün olan hazlar, duyusal hazlardır ve duyusal hazlardan başka bir haz yoktur. Eğer varsa da duyusal hazlara kıyasla çok zayıf ve hakirdir. İbn Sînâ bu görüşünü aktardıktan sonra kişinin bâtinî hazlara ulaşmak için duyusal hazlardan vazgeçtiğine dair örnek veriyor:

a) Bir kimse satranç müsabakası gibi küçük bir hususta bile lezzetli yemekleri ve cinsel zevkleri bir kenara bırakabilmekte ve kazanma hayalini bunlara tercih edebilmektedir.

b) Astlarının karşısında lezzetli yiyecekleri yemenin ve içmenin makamını ve haşmetini kaybetmesine sebep olacağını düşünen bir reis, vaktini ve heybetini korumak için tamamen sıhhatli ve salim olduğu halde cinsel zevklerden ve yanında bulunan yiyeceklerden yememektedir.

c) Cömert biri bedensel hazlarda başkalarını kendisine tercih etmekte ve onların ihtiyaçlarını gidermektedir.

d) İzzet-i nefse ve hayâya sahip bir kişi, şerefini ve hayâsını korumak için bazen açlığa ve susuzluğa tahammül etmekte, savaş aletleri olmadan çok sayıdaki düşmana karşı koymaya çalışmakta, bazen de canını bu yolda feda etmektedir. Azametini ve hayâsını korumanın hazzını ve hatta diğerlerinin ölümünden sonraki övgülerini, duyusal hazlara, rahatlığa ve huzura tercih etmektedir.¹⁵⁷

Batınî hazların duyusal hazlara tercih edilmesi sadece insana özgü değildir, hayvanları da kapsar. Av köpeği çok aç olsa bile ava hemen saldırılmakta ve onu sahibinin yanına getirmektedir. Anne hayvan çoğu zaman evladını korumakta, bazen bu yolda canını tehlikeye atmaktadır.¹⁵⁸

Şeyh yukarıdaki örneklere teveccühle insan veya hayvanın, bâtinî hazlar sebebiyle (hatta akli haz olmasa bile) duyusal hazlardan vazgeçtiği neticesine varmaktadır. Bu, bâtinî (akli olmayan) hazların, onun için duyusal hazlardan daha üstün olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü nefse daha hoş gelen ve onun için daha öncelikli olan şey, daha haz vericidir.

¹⁵⁷ *İşârât ve Tenbîhât*, s. 334.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 334-335.

Öyleyse akli olmayan bâtinî hazlar duyusal hazların üzerinde olurlarsa doğal olarak akli hazlar, duyusal hazlardan daha üstün olacaktır. Zira hazzın kuvveti ve zaafı, idrakin kuvvetine ve zaafına bağlıdır ve akli idrakler, diğer idraklerden daha kuvvetlidir.¹⁵⁹

3. Akli ve Duyusal Hazlar

Kemâller ve idrakler birbirlerinden farklıdır: Şehvet kuvvesinin kemâli, tatma organının tatlıyı algılaması ama bunun tatlı bir madde ve-silesiyle de olabilmesi, haricî bir sebep olmadan da olabilmesidir.

Öfke kuvvesinin kemâli, nefsin bir hususta galip geldiğinde girdiği hali almasıdır. Batınî kuvvelerden olan vehmin kemâli, nefsin arzusuna ulaştığında gireceği hale bürünmesidir. İbn Sînâ hepsi hayvansal kemâller olan bütün bu cismî ve bâtinî kemâlleri beyan ettikten sonra en yüce bâtinî hazlara, yani akli hazlara değiniyor.

O, nefs-i nâtıkanın kendine has bir kemâle sahip olduğunu söylemiştir. Akıl özünün kemâli, gücü ölçüsünde “İlk Hak”kın onda temsili-dir. Sonra Hak Teâla’nın devamlı sebeplerinin, yani olduğu gibi bütün varlık, yakine dayalı şekilde onda temsili-dir.¹⁶⁰ Akli ve duyusal hazların mukayesesinde aşağıdaki iki noktaya değiniyoruz.

a) Akli hazların kuvveti ve çokluğu: Akli idrak nicelik ve nitelik açısından duyusal idrakten çok üstündür.¹⁶¹ Nitelik açısından, çünkü akli idrakte (özelliklerinin tecrit edilmesiyle) makulün kühü idrak edilir. Oysa duyusal idrakte sadece cisimlerin sathları ve zahirleri idrak edilir. İdrak ne kadar kuvvetli ve halis olursa, haz de o kadar kuvvetlidir. Nicelik açısından, çünkü mâkûlâtın tafsilatı, duyusal müdriklerin aksine sınırlı değildir. Aynı şekilde idrak edilen açısından akli ve duyusal idrak arasında çok fark vardır. Akli idrak ile idrak edilen Hak Teâla ile duyusal olarak idrak edilen arasında ne kadar fark var? Hazların nitelik ve nicelik açısından farkı, idraklerle ve idrak edilenlerle irtibath olduğundan

¹⁵⁹ A.g.e.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 345.

¹⁶¹ Şeyh İşârât’ın sekizinci bölümünde genel olarak iki noktayı ispatlama peşindedir: Biri akli hazzın ispatı, diğeri akli idrakin duyusal idrake göre daha kâmil olduğunun ispatı.



ve akli olarak idrak edilen, duyuşsal olarak idrak edilenin üstünde olduğundan, akli idrak en yüce idraktır.¹⁶²

b) Duyuşsal hazların eksiklikleri: Duyuşsal hazlar ve dünyevî makamlar halis, kusursuz ve elemsiz değillerdir. Bütün duyuşsal hazlar, bir şekilde dengesizliklerle, eksikliklerle, acılarla ve musibetlerle iç içedir. Oysa akli hazlar, halis hazlardır. Eksikliklerden ve elemelerden uzaktırlar. Şeyhu'r-reis bu eksiklikleri ve elemeleri şöyle saymaktadır:

1. Duyuşsal hazlardan her biri, öncesinde gelişen bir sıkıntı sonrası gerçekleşir. Mesela yeme ve içme hazzı, öncesindeki açlık ve susuzluğa dayalıdır ve şehvî içgüdüleri tatminden alınan haz, öncesindeki aşırı ve acı verici isteğe dayalıdır.

2. Duyuşsal hazlardan hiçbirisi halis haz değildir. Dengesizliklerle ve acı ile beraberdir.

3. Bütün duyuşsal hazlar çabuk geçerler. Bazen bir andan bile fazla sürmezler.

4. Duyuşsal hazlara dalmak, rabbanî feyizlerin kesilmesine sebep olur. Çünkü duyuşsal hazlara gark olmuş biri, manevî feyzi kabul etme gücüne sahip değildir.

5. Duyuşsal hazların herhangi birini göz ardı etmek, kişinin insaniyetine bir zarar dokundurmaz ve onu uhrevî saadete ulaşmaktan alıkoymaz.¹⁶³

Nefsin Cehaletten Elem Duyması

Bütün kuvveler kendi zâtî kemâllerine ulaşmaya müştaktırlar. Bu kemâllerin zıddını elde ettiklerinde de elem duyarlar. Mesela görme kuvvesi ışığa müştaktır ve karanlığı istemez. Şimdi eğer mâkûlât, nefis-i nâtukanın kemâlleri iseler, neden nefis onları elde etmeye müştak değildir ve bunların zıddı olan cehaletten sıkıntı duymamaktadır?

Şeyhu'r-reis yukarıdaki soruya şöyle cevap vermektedir: Cehaletten elem duymamanın sebebi, bizim kendimizden kaynaklanmaktadır, mâkûlâtтан değil. Makulâtı öğrenmeye iştîyak duyulmamasının sebebi,

¹⁶² *İşârât ve Tenbîhât*; c. 3, s. 345.

¹⁶³ *Resail*; s. 261.

nefsin mahsusatla meşgul olmasıdır. Bu da onun mâkûlâta teveccüh göstermesini engellemektedir. Makulata teveccüh göstermedikçe onun için bir keyif hâsıl olmamakta ve doğal olarak bir şevk de ortaya çıkmamaktadır. Makulatın zıddından (cehaletten) elem duyulmamasının sebebi de sürekli nefiste var olması ve yenilenmemesidir. İnsan diğer işlerle meşgul olmaya devam ettikçe onu bulamaz ve onun için elem duyamaz.¹⁶⁴

Nefis bedenden ayrıldıktan sonra idrakin ve kemâle ulaşma şevkinin önündeki engeller ve gaflet ortadan kalkar. Bu sırada nefis, kemâlden uzak kalmış olduğuna teveccüh eder ve saadete ulaşamadığı için elem duyar. Elbette İbn Sînâ'ya göre beden, nefiste bazı haller meydana getirir ki onun özüne aykırıdır. Bu haller ölümden sonra birçok acının ve sıkıntının kaynağı olur. Dışardan geldiği için daimî olmayacaktır. Bununla beraber zikredilen acı ve azap sonsuz değildir. Nihayetinde bu hallerin yok olmasıyla ve nefsin temizlenmesiyle bertaraf olur. Böylece nefis, kendi has saadetine kavuşur.¹⁶⁵

Saadet

İbn Sînâ saadetle ilgili bir risalesinde şöyle demiştir:

Bazıları saadetin, duyuşal hazlara ve dünyevî makamlara ulaşmaktan ibaret olduğunu zannetmektedirler; ama eğer bir kimse araştırma ehli olursa duyuşal hazlardan hiçbirinin saadet olmadığını bilir. Zira hepsi eksikliklerle ve dengesizliklerle beraberdirler.¹⁶⁶

Şeyhu'r-reis'e göre hakiki saadet, zatı itibariyle istenen ve kendisi için seçilen şeydir. Açıktır ki zâtı itibariyle istenen ve diğer şeylerin de kendisi için istenir hale geldiği şey, başka sebeplerle istenen şeylerden daha üstündür.¹⁶⁷

Saadet, insanın elde etmek istediği şeylerin en üstünüdür. Saadet yoluna hidayet de hidayetlerin en üstünüdür. Çünkü hidayetlerin yüceliği yönlendirildikleri amaçlara göredir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ *İşârât ve Tenbîhât*; c. 3, s. 349.

¹⁶⁵ *Şîfa, İlahiyat*; s. 430-431.

¹⁶⁶ *Resail*; s. 261.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 260 ve 261.

¹⁶⁸ A.g.e.



Büyük saadet “İlk Hakk’a yakınlıktır” ki diğer istenenler, onun yanında önemsizdir. İlahi hekimlerin bu saadete ulaşmaya olan meyilleri ve rağbetleri, cismin saadetine ulaşmaktan daha fazladır. ¹⁶⁹

1. Saadeti Elde Etme Yolu

Hakiki saadet, insanın nazarî (teorik) ve amelî (pratik) kuvvesinin kemâle ulaşmasıdır. Şehvaniye, gazabiye ve tedbiriye kuvvelerinin hepsinde itidale riayet eder, neticede iffet, cesaret ve hikmet faziletlerine sahip olur ve bu üçünü kapsayan adalet faziletiyle süslenirse bu, amelî kuvvenin kemâlidir. Nazarî kuvvenin kemâli de insanda kâmil suretin ve makul nizamın şekillenmesi ve insanın aklî âleme dönüşmesidir. ¹⁷⁰

Bununla beraber saadeti elde etme yolu, ilmî ve amelî kuvvede kemâle ulaşmaktır. Eğer bir kimse adalete, nazarî hikmete ve peygamberlik özelliklerine sahip olursa “Yeryüzü âleminin sultanı” ve “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olur. ¹⁷¹ İnsanları hakiki saadete yönlendiren de bu enbiyadır. Onlar basit ve anlaşılabilir örneklerle saadeti ve bedbahtlığı insanlara göstermektedirler. ¹⁷²

İbn Sînâ, herkese hakiki saadeti elde etmeye çalışmalarını tavsiye etmektedir. O şöyle demektedir:

Ey merhametli kardeşim, bu güzel siyeri uygula ve bunun zıddından kaçın. Hakiki saadeti elde et ve hakiki bedbahtlıktan uzak dur. Öyleyse doğrusu ebedi elemenden korkman ve sonsuz saadete ve maslahata rağbet etmendir. ¹⁷³

2. Saadet Ehlinin Mertebeleri

Saadet, aklî hazlara ulaşmaktır. Aklî hazların nitelik ve nicelik açısından mertebeleri olduğundan, saadetin de mertebeleri vardır. Saadetin mertebeleri, saadet ehlinin de hepsinin aynı rütbede olmadıklarını ve onların da mertebeleri olduğunu gösterir. Şeyh saadet ehlini ârifler, selim nefisler ve eblehler diye üç rütbeye ayırır:

¹⁶⁹ Şifa, İlahiyat; s. 423.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 423 ve 455; Necât; s. 328.

¹⁷¹ Şifa, İlahiyat; s. 455.

¹⁷² A.g.e., s. 442.

¹⁷³ Resail; s. 279.

a) **Nezih Ârifler:** Şeyh, nazarî kuvvenin kemâline ârifler kelimesini, amelî kuvvenin kemâline cismanî alakalardan soyutlanma anlamındaki nezih kelimesini getirerek değinmektedir. İbn Sînâ bu grubun en yüksek hazlara sahip ve en yüce saadet mertebesinde olduklarına inanır ve şöyle der:

Pak ârifler (ölümle) bedenleri üzerlerinden düştüğünde ve meşgalelerinden uzaklaştıklarında tamamen kutlu âleme ve saadete doğru kanat çırparak en yüce kemâle kavuşurlar ve en üstün hazlar (akli hazlar) onlar için hâsıl olur. ¹⁷⁴

Elbette İbn Sînâ, bu pak âriflerin hazlarının, bu dünyadan intikalleri esnasına özgü olmadığını, ceberût üzerinde düşünmekle meşgul olan bu kimselerin, bu âlemde de kendileri için mümkün olan derecede, hazlardan büyük bir zevk duyacaklarını söylemektedir. ¹⁷⁵

b) **Selîm Nefisler:** ¹⁷⁶ Bunlar kendi fitratları üzere baki kalan, ne nefislerine hak (ilimlere) işlenen, ne de hakka muhalif inançlara bulaşan kimselerdir. Bunlar, ayrılık ahvaline değinen ruhanî zikirleri duyduklarında, nefislerinin soyut âlemlle olan münasebeti sebebiyle şevke gelirler ve ferahlık, haz ve hayret duygularını yaşarlar. ¹⁷⁷

c) **Eblehler:** Bunlar kendisinde kemâl de, kemâlin zıddı da bulunmayan nefislerdirler. Diğer âleme intikal ettikten sonra, onların tahayyüllerinin konusu olan hava ve buhar benzeri bir cisme taallukun yardımıyla kemâle ulaşırlar. İbn Sînâ, bu nefislerin sonunda ârifler için olan saadete nail olabileceklerini söyler. ¹⁷⁸

3. Bedbahtlık Ehlinin Mertebeleri

Nefsin kendi kemâline ulaşamaması iki husustan kaynaklanır: Akıl eksikliği ve nefiste kemâle zıt hususların varlığı. ¹⁷⁹ Şeyh, kemâle ulaşmama-

¹⁷⁴ *İşârât ve Tenbîhât*; c. 3, s. 350.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 354.

¹⁷⁶ Hâce Nâsiruddin Tûsî ilk gruptan 'kâmil nefisler', ikinci gruptan 'kemâle yatkın nefisler' diye bahsetmektedir. (a.g.e., s. 355.)

¹⁷⁷ A.g.e., s. 354.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 355.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 352.



ları kabiliyet eksikliğinden kaynaklanan nefislere ebleh adını vermekte ve onların bir azap görmeyeceğini söylemektedir. Zira azap, kemâle ulaşmaya müştak olan bir nefis için hâsıl olur ve iştîyak, kişinin kendi kemâllerine dair bilgisi olduğunda gerçekleşir. Nefislerin hakiki kemâllere sahip olduğuna dair bilgi, açık bir husus değildir, teorik edinimi gerektirir. Ebleh kişiler bu kemâllere dair bilgi edinmekten acizdirler.¹⁸⁰

İbn Sînâ'nın görüşüne göre ikinci grup ise üçe ayrılır:

1. Câhitler: Bunlar kemâlin zıddını elde eden kimselerdir. Hakikatte mahiyet açısından nefislerin kemâlini inkâr etmektedirler.
2. Mu'rızler: Bunlar kendilerini kemâli elde etmekten uzaklaştıran ama kemâle de zıt olmayan bir işle meşgul olan kimselerdir.
3. Muhammiller: Hiçbir ilmi öğrenmekle meşgul olmamış ve azapta olacak nefislerdir. Kemâle ulaşmada gevşeklik ve tembellik gösterirler.¹⁸¹

Yukarıdaki üç grup, iştîyak duydukları kemâlin yokluğu sebebiyle azapta olacaklardır; ama nefislerine işlemediği için bu, daimî azap olmayacaktır. Cahitler ise kemâlin zıddı nefislerine işlediği için sonsuz azaba müptela olacaklardır. Ruhsal acı ve azap, tıpkı akli haz gibi, bedensel haz ve elemenden çok daha ağırdır.¹⁸²

Medine-i Fâzıla

İbn Sînâ salim ve üstün bir toplumun hangi temeller üzerine kurulması, nasıl idare edilmesi ve aile düzeni üzerinde nasıl düşünülmesi gerektiğini anlatırken *Şifa*'nın onuncu makalesi İlahiyat'tan konular aktarmıştır. O, bu üstün toplumdan 'Medine-i Fâzıla', 'Medine-i Âdile' veya 'Medine-i Hasenetu's-siyer' diye bahsetmektedir.¹⁸³

1. Medine-i Fâzıla'nın Temelleri ve Rükünleri

Medineyi (şehri) oluşturmak için, İbn Sînâ'nın 'Akdu'l-medine' dediği üç temel unsur lazımdır:

¹⁸⁰ *İşârât ve Tenbihât*, s. 352.

¹⁸¹ A.g.e.

¹⁸² A.g.e., s. 350.

¹⁸³ *Şifa, İlahiyat*; s. 451.

1. Müdürler. Yani işlerin nasıl yürütüleceğiyle ilgilenenler.
2. Zanaatkârlar.
3. Muhafızlar.¹⁸⁴

Bu üç grubun da reisleri olması gerekir. Onların alt mertebesinde de reisler ve medinenin sıradan halkına varıncaya dek onların alt mertebesinde de reisler olmalıdır.¹⁸⁵

Medine ve toplum müşterek malı (beytûlmal veya umumî mallar) kullanabilmelidirler. Beytûlmal vergi, gelir vergisi, ceza veya ganimet gibi çeşitli yollarla doldurulmalıdır. Bu mallar toplumun müşterek maslahatları yönünde harcanmalıdır. Mesela şehri korumaktan başka bir işi ve geliri olmayan askerlerin ve şehrin muhafızlarının geçimini sağlayabilmesi veya hastalık sebebiyle ya da felç yüzünden yaşamını sürdüremeyenler için harcanmalıdır.¹⁸⁶

Medine-i Fâzıla'da kimse işsiz ve mesleksiz olmamalıdır. Bütün fertlerin topluma fayda sağlayacak bir mesleği ve faaliyeti olmalıdır. İşsizlik yasaklanmalıdır. Aynı şekilde topluma bir menfaati ve maslahatı olmayan meslekler ve zanaatlar da, mesela aracılık, hırsızlık gibi kumar veya umumi maslahatlara ve menfaatlere zarar veren işler yasaklanmalıdır. Aynı şekilde kişilerin faydalı işleri terk etmelerine sebep olan ve zanaat öğrenmelerini engelleyen işler, mesela kişinin çaba ve zahmet göstermeden malını artırabildiği faiz yemek, yasaklanmalıdır.

Toplumun en önemli yapılarından biri izdivaçtır. Bu yüzden zina ve livata gibi, medinede nikâhın önemini ve zarureti ortadan kaldıran şeyler yasaklanmalıdır.¹⁸⁷

Aynı şekilde diğerlerinin huzurunu ellerinden alan ve afiyet isteyenler medineden çıkarılmalıdırlar. Aynı tavrı sürdürmeye devam ederlerse başka bir yere sürgün edilmelidirler. Bu yöntemin uygulanma sebebi yaygın bir hastalık veya afet olursa, herkes bir yere toplanmalı ve başlarına da bir gözetmen koyulmalıdır.¹⁸⁸

¹⁸⁴ İbn Sînâ bu üç grup için 'müdebbirler', 'sena' ve 'hafaza' adlarını kullanmaktadır.

¹⁸⁵ *Şifa, İlahiyat*; s. 447.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 447 ve 448.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 448.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 447.



2. Halife ve Halifenin Belirlenme Yöntemleri

Medine-i Fâzıla'nın zaruretlerinden biri, halifenin varlığı ve bütün medine ehlinin ona itaatinin lüzumudur. Halife bazı özelliklere ve sıfatlara sahip olmalıdır. Bu özellikler ehil olanların teyidine ilaveten, halk kitlesinin de halifenin şahsında olduğunu göreceği kadar aşikâr olmalıdır. Bu sıfatlar:

1. Siyaset ve tedbirde müstakil olmalıdır.
2. Aklın asaletine sahip olmalıdır.
3. Cesaret, iffet, tedbir gibi yüce ahlâkî özelliklere sahip olmalıdır.
4. Medinenin şeriat hususunda en bilgili kişisi olmalıdır.

Elbette İbn Sînâ'ya göre halifenin iki sıfatı, yani akıl ve iyi idarecilik, özel bir ehemmiyete sahiptir. Öyle ki bu iki sıfata sahip olan kişiler, diğer iki sıfata sahip olanlara göre halife olmada önceliklidirler. Elbette bu iki sıfata sahip olanların, zayıf düzeyde de olsa diğer iki sıfata sahip olmaları şarttır.

Halifenin belirlenmesi iki şekilde gerçekleşir:

1. Sünnetin temellerini atan önceki halife, sonraki halifeyi seçebilir ve kendi yerine atayabilir.

2. Halifenin taşınması gereken sıfatları teşhis edebilecek kimselerin bir kişi üzerinde icma etmeleri yoluyla halife belirlenebilir. Elbette medinede, halife olma özelliklerini ve liyakatini taşımayan kimseler, mesela kâfir olan biri üzerinde icma edildiğinde o kişinin halife kabul edilmesini sağlayan bir gelenek yerleşmiş olmalıdır.¹⁸⁹

Bununla beraber İbn Sînâ ilk yolla, yani nas ve tayin yoluyla halife belirlenmesini, icma ve seçim yoluyla halife belirlenmesinden daha sahih görmekte ve şöyle demektedir:

Yerine gelecek olanı nasla tayin etmek daha doğrudur.

Zira tefrikayı, kini ve çatışmaları önler.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Şifa, İlahiyat, s. 451.

¹⁹⁰ A.g.e.

Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim



İbn Sînâ'ya göre eğitim ve öğretimin insan, marifet ve ahlâk gibi temellerini işledik. Şimdi sıra onun eğitim ve öğretimle ilgili düşüncelerinin özel anlamıyla beyan edilmesine geldi. İbn Sînâ'nın eğitim ve öğretim bâbındaki görüşleri, İslamî düşünce alanındaki eğitim-öğretim düşünürleri arasında çok yüce bir yere sahiptir. Öyle ki bazıları onun, Müslüman âlimler arasında eğitim-öğretim hakkında görüş beyan eden ilk kimse olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁹¹ Bununla beraber ondan önce İbn Sahnûn, Câhız, Kabûsî ve Farabî gibi kimselerin bu yolda değerli adımlar attıkları görülmektedir. Zaten bu kitapta onların eğitimsel görüşlerini işledik. Ancak İbn Sînâ'nın eğitim ve öğretime daha kapsamlı baktığı ve çocuk eğitimi, eğitim-öğretim esasları gibi özel meselelerde ayrıntılı şekilde görüş belirttiği söylenebilir. Bu konuyla ilgili *Tedabiru'l-Menazil* adlı özel bir kitap da yazmıştır.

İbn Sînâ'nın kendisi eğitim ve öğretimin tanımını yapmamıştır; ama bu seçkin filozofun, doktorun ve eğitimcinin görüşlerini dikkate alarak ona göre eğitim ve öğretimin mahiyetini şöyle beyan edebiliriz: Toplumun ve ferdin; ailenin selameti, çocuğun gelişimi ve insanı dünyada ve ölümden sonra âhirette saadete kavuşturacak toplumsal koşulların düzenlenmesi için program hazırlaması ve faaliyette bulunmasıdır.

¹⁹¹ Sıddık, İsa; *Çeşnâme-i İbn Sînâ "Nazariyat-ı İbn Sînâ der Bâb-ı Talim ve Terbiyet"*; s. 149; Musahib, Golamhüseyn; *Dairetu'l-Maarif-i Farsî*; c. 1, s. 34; Ravendî, Murtaza; *Seyr-i Ferheng ve Tarih-i Talim ve Terbiyet der İran ve Avrupa*; s. 26.



Burada önce İbn Sînâ'ya göre eğitimsel esasları ve yöntemleri işleyeceğiz. Sonra onun aile, çocuk eğitimi ve eğitimcinin şartları bâbındaki görüşlerini beyan edeceğiz.

Eğitimsel Esaslar ve Yöntemler

Eğitim ve öğretim, kapsamlı ve önemli esaslar ışığında gerçekleşir. Bu esaslar, bazı yöntemler yoluyla uygulamaya geçirilebilir. İbn Sînâ kendi eserlerinde, özellikle de *Tedabiru'l-Menazil* risalesinde bu esaslar ve yöntemler üzerinde durmuştur ve bunların medinedeki öğretmenler, eğitimciler ve eğitim programını hazırlayanlar tarafından dikkate alınması gerekir.

1. Kendini Tanıma ve Nefis Eğitimi

İnsana en yakın şey ve onun için en önemli olan eşya, nefsidir. Bir insan, başkalarının eğitiminden önce kendisini ıslah etme peşinde olmalıdır. Bunun için de kendisini tanıması gerekir. Bu yüzden kendini tanıma, nefsinin sıfatlarına ve kuvvelerine ve de ruhunun çeşitli açlarına dair bilgi sahibi olma, İbn Sînâ'nın özel dikkat gösterdiği temel esaslardandır.¹⁹² İbn Sînâ *Tedabiru'l-Menazil* risalesinin başlarında bu konuyu tafsilatlı şekilde işlemiştir.

Bununla beraber eğitimin ilk basamağı nefis eğitimidir. Nefis eğitiminin anahtarı da kendini tanımadır. Kişi kötü sıfatlarını ve alışkanlıklarını tam olarak tanımalıdır. Nefsinin bütün ayıplarından haberdar olmasıdır. Zira eğer bir ayıbı kendisine gizli kalırsa, derinin altındaki kıl gibi bir müddet sonra yüzeye çıkar ve görünür hale gelir.¹⁹³

Bu yüzden insan, kendisini tanımalı ve ayıplarını kötü görmelidir; çünkü insan doğal olarak nefsinin ayıplarına karşı müsamaha gösterir. Heva ve heves, kendi kötü ahlâkından ve davranışlarından haberdar olmasını engeller. Bunun için İbn Sînâ, kişinin bu konuda bilgisi ve şef-

¹⁹² *Tedabiru'l-Menazil*; s. 14.

¹⁹³ A.g.e., s. 15.

katli, bir ayna gibi iyiliklerini ve kötülüklerini kendisine gösterecek bir dosttan yardım almasını tavsiye eder.¹⁹⁴

2. Kişisel Farklılıkları Dikkate Almak

İnsanlar birbirleriyle aynı değildir. Bedensel güç, tefekkür kudreti, akıl ve kabiliyet, zekilik ve gerilik ve diğer açılardan birbirlerinden farklıdır. Onların ilimlere ve zanaatlara ilgileri de farklıdır: Biri matematiğe, diğeri şiire, bir başkası tıbbı ilgilir duyar. Biri nahiv ilmini, diğeri geometriyi seçer. Herkesin ruh hali, belli bir ilim veya zanaatla uyumludur.

Aynı şekilde bazen bir grubun tabiatı ilimlere ve çeşitli ustalıklara uzaktır. Onların ebeveynlerinin çaba göstererek ve para harcayarak çocuklarına ilim ve edep eğitimi verme peşinde oldukları ama pek bir neticeye ulaşamadıkları görülür.

İbn Sînâ bu ilgilerin, seçimlerin ve münasebetlerin sebeplerini anlatırken yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Bu hususların insanın anlayış dairesinin dışında kaldığını ve sadece Allah'ın bunun sırlarını bildiğine inanmaktadır.¹⁹⁵

3. Kabiliyetleri, İlgileri ve İmkânları Tanıma

Zihinsel kabiliyetleri ve becerileri keşfetme, tahsil, ustalık veya zanaat alanının seçiminde dikkate alınması gereken bir husustur. İbn Sînâ bunu, çocuğun öğretmeninin vazifesi olarak görmekte ve şöyle söylemektedir:

Bu sebeple (kişisel farklılıklar) çocuğun öğretmeninin, onun için özel bir ilmi veya ustalığı seçerken çocuğun tabiatına uygunluğunu test etmesi, zevkini ölçmesi ve akıl derecesini imtihan etmesi, sonra ona uygun ilmi veya ustalığı seçmesi gerekir.¹⁹⁶

İbn Sînâ kişisel kabiliyetlerden müşakile ve münasebe unvanıyla bahsetmektedir. İbn Sînâ şu konunun üzerinde durmuştur: Eğer salt irade ve eğilimle öğrencinin tabiatına uygun olmayan ilmi ve ustalığı öğrenmesi mümkün olsaydı, kimse hiçbir ilim veya ustalık hususunda cahil olmazdı

¹⁹⁴ A.g.e., s. 16.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 40-41.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 41.



ve bütün halk en iyi ve en şerefli ilimleri ve zanaatları öğrenirdi. İlâveten, bazı ilimlerin bazıları tarafından kolay öğrenilirken, diğer bazıları tarafından zor öğrenilmesi, bu iddiayı kanıtlayan başka bir delildir.¹⁹⁷

İbn Sînâ sadece kabiliyetleri keşfetmekle yetinmemektedir. Kişinin şahsî ilgi ve eğiliminin de seçilen dalda veya ustalıkta ilerlemesinde ve başarısında ve de zamanını boşa harcamasını önlemesinde belirleyici bir role sahip olduğuna inanır. Bu yüzden öğrenci ilmi veya ustalığı seçtikten sonra, öğretmen bir müddet daha öğrenciyi gözlemlemeli ve seçtiği ilme veya ustalığa olan ilgisini ve rağbetini ölçmelidir.¹⁹⁸

İbn Sînâ'ya göre sadece kabiliyet ve ilgi, bir ilim veya ustalık alanını seçmek için yeterli değildir. O ilmi veya ustalığı öğrenme imkânları ve araçları da temin edilebilmelidir. Öğretmen, öğrencinin seçtiği ilim veya ustalık alanında başarıya ulaşması için gerekli imkân ve araçlara sahip olup olmadığına da bakmalıdır.¹⁹⁹

4. Merhalelere Göre Program Hazırlanması

İbn Sînâ çocuğun gelişim merhalelerine göre eğitimi konusuna da ilgi göstermiş ve her bir merhaleye özel bir program dikkate almıştır. Buna göre İbn Sînâ'ya göre eğitimsel esaslarından biri, eğitim ve öğretim programlarının, gelişim merhaleleri dikkate alınarak hazırlanmasıdır. Çocuğun gelişim merhaleleri ve her merhaleye özel eğitim-öğretim programları ileride işlenecektir.

5. Toplu Öğretim

İbn Sînâ toplu öğretim üzerinde durmaktadır. Çocuğun, kendi yaşlılarıyla bir arada ve toplu şekilde ilim ve ustalık öğrenmesi gerektiğine inanmaktadır. İbn Sînâ bu konuda şöyle söylemiştir:

Uygun olan medresede çocuğun yanında, edepli ve güzel alışkanlıklara sahip diğer eşraf çocuklarının bulunmasıdır. Zira çocuk, çocuktan öğrenir.²⁰⁰

¹⁹⁷ *Tedabiru'l-Menazil*, s. 40.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 41.

¹⁹⁹ A.g.e.

²⁰⁰ A.g.e., s. 38.

Şeyhu'r-reis, bu eğitimsel esasa riayet edilmesinin faydalı etkileri olacağına inanmaktadır:

a) Ahlâkî Eğitim: Toplu öğretim, çocuğun kendi yaşlılarının güzel ahlâkını ve davranışlarını izlemesini, iyi sıfatlar ve alışkanlıklar edinmesini sağlayacaktır. İbn Sînâ bu konuyla ilgili şöyle yazmıştır: Bunun (toplu öğretimin) etkisi çocukların ahlâk tezkiyesi, onların himmetlerini uyan-dırması ve iyi alışkanlıkların alıştırmasının yapılmasıdır.

Bu durum çocukların telkine ve taklide yatkınlıkları meselesine dayalıdır. Bu konuya günümüz psikolojisinde de ilgi gösterilmektedir.

b) Toplumsal Eğitim: Çocuk hayatının bu merhalesinde, gelecekteki toplumsal hayatına hazırlanır. İbn Sînâ'nın yazdıklarından şöyle anlaşılmaktadır ki toplu öğretim, çocuğun yaşlılarıyla medresede irtibatı, diğerleriyle dostluk kurması veya diğerlerinin haklarını çiğnemesi, ona âdâb-ı muâşeret ve diğerleriyle irtibatı öğretmekte ve toplumsallaşma sürecini kolaylaştırmaktadır.²⁰¹

c) Aklın ve İdrakın Gelişmesi: Çocuklar birbirleriyle konuşurlar; görülecekleri, duyulacakları, ilgi çekici havadisleri ve başlarına gelen ilginç şeyleri birbirlerine anlatırlar. Bu durum, çocuğun aklî ve zihnî gelişimine yardımcı olur. Aynı şekilde bu durum, onlarda hayret hissi uyandırır ve o sözleri aklında tutarak başkalarına anlatmasını sağlar.²⁰²

İbn Sînâ çocuklar arasındaki rekabete, özenmeye ve gururlanmaya teveccüh göstermiştir. Bu hususların toplu öğretimde gerçekleştiğini ve çocukları daha fazla öğrenmeye hırslandırıldığını söylemiştir. Günümüz psikolojisinde öğrenciler arasındaki rekabet, öğrenme motivasyonları arasında sayılmaktadır.²⁰³

²⁰¹ Günümüz psikolojisinde aile ve akran grubu, toplumsal eğitim sürecinin temel güçlerinden sayılmaktadır; ama bazılarına göre üçüncü mahal, yani okul, daha fazla öneme sahiptir ve başka hiçbir yapı medrese gibi gelişim çağındaki çocuğun eğitiminde müessir olamaz. (Bu konuda bkz. Hetherington, Meuse ve Ross D. Park; *Revanşinasi-yi Kudek ez Didgâh-ı Muasır*; Farsçaya çev. Cevad Tehuriyan ve diğerleri, c. 2, s. 247 ve sonrası. Yine bkz. Aggarwal, J.C.; *Theory and Principles of Education*; s. 104-113.)

²⁰² *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 39.

²⁰³ Karakter teorisini Robert White, kişinin daha üst bir çevreye olan şahsî ve kuvvetli eğilimlerini, insanın en temel motivasyonlarından biri olarak işlemiştir ve buna



d) **Ruhsal İhtiyaçların Tatmini:** İbn Sînâ çocukların oyuna, yaşatılma-
rıyla irtibata, onlarla dostluğa ve konuşmaya, onlara karşı gururlanmaya
ve neşeye ihtiyaç duyduğu noktasına teveccüh etmiştir. O, toplu öğre-
timi tavsiye ederek çocuğun bu ruhsal ihtiyaçlarını giderme peşindedir.
Çocuğun ayrılmasının ve tek başına eğitim almasının bu ihtiyaçları ce-
vapsız bırakacağına inanmaktadır. ²⁰⁴

Eğitim psikolojisi ²⁰⁵ çocuğun oyuna, sevgiye, üstünlüğe vb. ihtiya-
cının üzerinde durur ve yeni eğitimsel yöntemlerle bu tür ihtiyaçları kar-
şılama peşindedir. ²⁰⁶

6. Ödül ve Ceza

İbn Sînâ çocuğun velisine, onu güzel ahlâka teşvik ve kötü ahlâktan
ve alışkanlıklardan men etmesini tavsiye ettikten sonra, bunların uygu-
lanmasını garanti altına alacak ödül ve ceza araçlarından bahsetmekte-
dir. Çocuğun eğitimcisinin tepkisi, onun ahlâkına ve davranışına uygun
olmalıdır. Nitelik ve nicelik açısından da aşamalı ve çocuğun davranı-
şına denk olmalıdır. Mesela hoş olmayan bir davranış karşısında önce
yüz çevrilmeli, sonra surat ekşitilmeli, ardından korkutulmalı ve daha
sonra kınanmalıdır. ²⁰⁷

İbn Sînâ ödül veya ceza için çeşitli yollar zikretmiştir. Eğitimcinin
sadece belli üslupta ödül veya ceza vermemesi gerektiğini belirtmiştir.

rekabet motivasyonu (competence motivation) adını vermiştir. (Bu konuyla ilgili bkz.
Sprinthal, Norman A. ve C. Sprinthal; *Educational Psychology*; s. 529-531.)

²⁰⁴ *Tedabiru'l-Menazil*; s. 39 ve 83.

²⁰⁵ Bu konuda bkz. Maslow, Abraham; *Engîzeş ve Şahsiyet*; Farsçaya çev. Ahmed Rızvanî;
s. 101-121.

²⁰⁶ Çocuğun ihtiyaçları dört gruba ayrılabilir: 1. Bedensel ihtiyaçlar (Physiological needs).
2. Duygusal ihtiyaçlar (Emotional needs). 3. Toplumsal ihtiyaçlar (Social needs). 4.
Zihinsel ihtiyaçlar (Intellectual needs). Bu ihtiyaçların hepsi birbirleriyle irtibatlıdır ve
onlara münasip bir cevap verilmemesi çocuğun hayatını tehlikeye atacağı gibi
alışkanlıkları ve davranışları da değişecektir. (J.C., Aggarwal; *Essentials of Educational
Psychology*; s. 50-54.)

²⁰⁷ *Tedabiru'l-Menazil*; s. 36. Cezanın uygulanmasında merhalelere riayet edilmesi,
İslâmî kaynaklardan alınan ilhamla eskiden beri Müslüman düşünürlerin teveccüh
gösterdiği bir konu olmuştur. Nitekim İbn Sahnûn ve Kabûsî de bu noktadan gaffet
etmemişlerdir.

Mesela çocuğun ödüllendirilmesi onun güzel ahlâkını ve davranışını övmekle, çocuğa yakınlaşmakla veya ona teşekkür etmekle olabilir.²⁰⁸

İbn Sînâ lüzum halinde bedensel cezayı caiz görmektedir; ama bunun için bazı şartlar belirlemektedir.

a) İlk bedensel ceza ağır ve acılı olmalıdır. Öyle ki çocuk çok korkmalı ve kötü davranışını tekrarlarsa acı verici bir cezanın kendisini beklediğini bilmelidir. Buna mukabil eğer ilk ceza hafif olur ve çocuk üzerinde pek tesirli olmazsa onu hata ve taksirden alıkoymaz; ilerideki cezaların da böyle olacağını ümit eder.²⁰⁹

b) Bedensel ceza şiddetli korkutmadan sonra verilmelidir. İbn Sînâ'nın ilk bedensel ceza için bu şartı koymasının sebebi, belki de çocuğun böyle bir cezanın önemini anlaması ve zihninde ve aklında büyük bir tesir bırakmasıdır. Öyle ki böyle bir hatıra, onu kötü davranışını tekrarlamaktan alıkoyabilmelidir.²¹⁰

c) Bedensel ceza arabulacak ve onun affedilmesini isteyecek birinin bulunmasından sonra gerçekleşmelidir. Böyle bir şart koyulmasının sebebi, İbn Sînâ'nın cezanın hedefini çocuğu kötü davranıştan alıkoymak olarak görmesidir, intikam olarak değil. İbn Sînâ'nın ilk seferde ağır bir ceza verilmesini tavsiye etmesi de alıkoyucu bir özellik taşıması ve bir daha buna ihtiyaç duyulmaması içindir.

Bununla beraber arabulucuların, ceza yeterli ölçüye ulaştığında araya girerek cezayı sonlandırmaları ve haddinden fazla ceza verilmesini engellemeleri gerekir.²¹¹

Aile

İbn Sînâ çeşitli teliflerinde, mesela *Tedabiru'l-Menazil*²¹² ve *el-Kanunu fi't-Tıbb* adlı eserlerinde ailenin ve erkânının önemini, kadın ve erkek,

²⁰⁸ A.g.e.

²⁰⁹ A.g.e., s. 36 ve 37.

²¹⁰ A.g.e., s. 36.

²¹¹ A.g.e.

²¹² İbn Sînâ'nın bu risalesi bazen *Tedabiru'l-Menazil* veya *Siyasatu'l-Ehliye* (*Tedabiru'l-Menazil*; Bağdat, Mecelle-i Rüşd, 1347 h.) unvanıyla, bazen de *Fi Siyasetu'l-Menziliye*



anne-baba ve çocuk ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini işlemiştir. İbn Sînâ salih bir toplum oluşturmak, liyakatli evlatlar yetiştirmek ve olması gereken aile profilinin tasvirini sunabilmek için çaba göstermiştir. Her ne kadar İbn Sînâ bu konudaki görüşlerinde Yunan felsefesinden, özellikle de Eflatun'dan etkilenmiş olsa da birçok konuda onu tamamlamış veya kabul etmeyerek şariat kanunlarını dikkate almıştır.

1. Aile Kurma Hedefleri

İbn Sînâ aile kurmanın çeşitli sebeplerinden bahsetmiştir:

a) Ekonomik Sebep: İbn Sînâ'ya göre insan, kendi varlıklarını korumak ve ihtiyaç duyduğu anda kullanabilmek için meskene ihtiyaç duyar. Bu hususta eş, uygun bir yol arkadaşı ve ortak sayılabilir. Bu yüzden İbn Sînâ liyakatli kadının özelliklerini şöyle beyan etmektedir:

Liyakatli kadın erkeğin hayat ortağı, malının koruyucusu, evdeki temsilcisi ve evlatlarının eğitiminde güvendiği kişidir. ²¹³

b) Toplumsal Sebep: İnsan kendi neslinin bekası ve yaşlılık ve zayıflığında bir yavere sahip olmak için evlada ihtiyaç duyar. Evladın dünyaya gelmesiyle onun eğitiminde ve korunmasındaki kadının rolü ve onların geçimini sağlamadaki erkeğin rolü daha çok ortaya çıkar. Bu yüzden İbn Sînâ şöyle demiştir:

Evlat, güçsüzlük ve yaşlılık esnasında anne-babasının yaveri olması ve ölüm-lerinden sonra nesillerini sürdürmesi yönünden bir ihtiyaçtır. ²¹⁴

İbn Sînâ bu önemli toplumsal rol sebebiyle evlilik için 'medinenin en üstün rüknü' demektedir. ²¹⁵

c) Muhabbet ve Huzur Sebebi: Karı-koca ve evlatlar, ev adı verilen bir yerde huzura ve istikrara kavuşurlar. İzdivacın gölgesinde, eşle ve çocukla birlikte olunduğunda, muhabbet ve aşk sağlamlaşır. İbn Sînâ'ya göre:

(*el-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ*; Abdülemir Şemseddin çalışması, Beyrut: Şirketu'l-Alemiyeti li'l-Kitab, 1988.) unvanıyla yayınlanmıştır. İki nüsha arasında cüz'i farklılıklar görülmektedir.

²¹³ *El-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ*; s. 250.

²¹⁴ *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 12.

²¹⁵ *Şifa, İlahiyat*; s. 448.

Maslahatın en büyük sebebi muhabbetir. Muhabbet ise ülfetin gölgesi olmadan tahakkuk etmez ve ülfet, alışkanlık olmadan hâsıl olmaz. Alışkanlık da sadece uzun süre birlikte olduğunda gerçekleşir.²¹⁶

İçsel sükûnet ve huzur da izdivacın gölgesinde ve eş seçimiyle oluşur. İbn Sînâ Kur'an-ı Kerim'e²¹⁷ tabi olarak şöyle demektedir:

İnsan nefsi huzura, ancak Allah'ın erkek için huzur verici karar kıldığı bir eş ile kavuşur.²¹⁸

d) Cinsel İhtiyaçların Giderilmesi: İbn Sînâ evliliği kutsal kabul etmektedir; ama bunda manevî, ruhsal ve toplumsal sebeplerin temel rol oynadığına da inanmaktadır. Bunların yanında izdivaçla cinsel ihtiyaçların giderilmesini de dikkate almıştır. İbn Sînâ'ya göre şehvet, giderilmesi gereken doğal bir ihtiyaçtır; ama bunun sadece evlilik yoluyla gerçekleşmesi gerekir. Evlilik dışında cinsel ihtiyaçların giderildiği her yol yasaklanmalı ve reddedilmelidir. Daha önce de değinildiği gibi İbn Sînâ'ya göre zina ve livata gibi fiiller, medinede yasaklanmalıdır. Zira bunlar, kişilerin medinenin en önemli rûknüne, yani izdivaca olan ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır.²¹⁹

2. Evliliğe Hâkim Olan Esaslar

İbn Sînâ şer'î emirlerden yardım alarak evlilikte riayet edilmesi gereken esasları ve noktaları beyan etmektedir.

a) Teşvik ve Çağrı: Medinede kanun ve gelenek haline gelmesi gereken ilk husus, önemli bir mesele olan evliliktir. Medinenin maslahatlarını gözetken kimselerin, halkı evliliğe davet etmesi ve onları bu iş için harekete geçirmeleri lazımdır. Zira Hakk'ın varlığına bir delil olan beşer türünün bekası, evlilikle mümkün olur.²²⁰

²¹⁶ A.g.e., s. 449.

²¹⁷ "Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir." (Rum: 21.)

²¹⁸ *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 11.

²¹⁹ *Şifa, İlahiyat*; s. 448 ve 449.

²²⁰ A.g.e., s. 448.



b) **Aleni Olması:** Evlilik açık ve aleni olmalıdır. Zira bu husus, soyda şüphenin olmasını ve şahısların mirasının intikalinde ihlalleri önler.²²¹

c) **Devamlılık ve Sebat:** Evlilik sürekli ve sağlam bir bağ olmalıdır. Sarsıntıya maruz kalmamalı veya önemsiz sebeplerle feshedilmemelidir.²²²

d) **Evlilik Yaşı:** İbn Sînâ evlilik için belli bir yaş üzerinde durmamaktadır. Hatta yazdıklarından anlaşılana göre onun için evlilikte yaşın ve ömrün pek ehemmiyeti yoktur. Ailenin idare edilebilmesi için ekonomik, aklî ve toplumsal güç onun için daha önemlidir. Bu açıdan ona göre evlilik için münasip olan zaman, kişinin bedensel açıdan buluşa erdiği, aklî açıdan eş ve çocuklarını idare edebilecek olgunluğa ulaştığı ve ekonomik açıdan ailesinin geçimini sağlayabileceği bir mesleğe ve gelire sahip olduğu zamandır.²²³

e) **Kadın Üzerinde Ortaklık:** İbn Sînâ İslamî şeriattan istifade ederek kadınlara ortak olunmasını men etmiştir. Oysa Eflatun gibi bazı Yunan filozofları, kadınlar ve çocuklar üzerinde ortaklığa dair görüş bildirmişlerdir.²²⁴ İbn Sînâ bu işin utanca ve kötü nama sebep olacağını, rahatsız edici bozulmaları ve hasarları ardından getireceğini söylemiştir. Erkek üzerinde ortaklığı ise her ne kadar kadınlar arasında kısıkançlığa sebep olacak olsa da men etmemektedir. Zira ona göre bunun pek bir ehemmiyeti yoktur.²²⁵

3. Liyakatli Kadının Özellikleri

İbn Sînâ ailede kadına önemli ve temel bir rol vermektedir. Kadını erkeğin hayat ortağı, mallarının ve menfaatlerinin koruyucusu, evdeki temsilcisi, güvendiği ve evlatlarının eğitimcisi kabul etmektedir.²²⁶

İbn Sînâ ailede kadının salâhı ve fesadına verdiği ehemmiyete binaen liyakatli kadının akıl, tedbir, ahlâk ve davranış açısından çok beğen-

²²¹ Şifa, İlahiyat, s. 448-449.

²²² A.g.e., s. 449.

²²³ Tedâbiru'l-Menâzil; s. 39-42.

²²⁴ Devre-i Âşâr-ı Eflatun; c. 2, s. 1039.

²²⁵ Şifa, İlahiyat; s. 450.

²²⁶ Tedâbiru'l-Menâzil; s. 31 ve 32; Şifa, İlahiyat; s. 451.

nilir olması gerektiğine inanır. En liyakatli ve en iyi kadınların sıfatlarını anlatırken şöyle demiştir:

En iyi kadınlar akıllı, dindar, hayâli, zeki, şefkatli ve doğurgan olanlardır. Kocasına karşı söz söylemeyen, itaatkâr, sevilen bir nasihatçi ve güvenilir bir eş olmalıdır. Vakarlı, heybetli, masrafı az olan, gözünü kırpmadan kocasına yardım eden, ev işlerini güzelce idare eden ve geçim giderlerini düzenleyerek kocasının varlığını artıran bir kadın. Kocasının üzüntülerini güzel ahlâkıyla gideren ve hoşgörüsüyle ona teselli veren bir kadın.²²⁷

4. Erkek ve Aileyi İdare Etme Esasları

İbn Sînâ evlilikten beklenen hedeflerin gerçekleşmesi ve evliliğin rükünlerinin sebatı için üç önemli esas üzerinde durmaktadır. Erkek eşyle olan ilişkilerinde, eşini ve aile kurumunu idare edebilmek için bu üç esası dikkate almalıdır:²²⁸

a) **Heybet:** Heybet, erkeğin evi idare edebilmesinde esastır. Eksiklikleri tamamlayan, zayıf noktaları örten, yoklukları telafi eden heybettir. Hiçbir şey onun yerini dolduramaz. Heybet olmadan karı-koca ilişkisi sağlıklı bir temel üzerine kurulmaz. Kocanın eşine karşı heybeti, erkeğin evdeki saygınlığını koruması, dinini ve mürüvvetini savunması ve söz ve vaatlerine bağlı olmasıdır. Eğer erkek eşine karşı gereken heybete ve ihtirama sahip olmazsa kadın onu küçük görür, emir ve yasaklarına uymaz, bununla da yetinmeyerek kocasını kendi emir ve yasakları altına alır. Öyle ki artık kadın ailesini ve kocasını idare eder ve koca, kadının nüfuzu altına girer.

İbn Sînâ bu duruma ‘intikas’ ve ‘inkılap’ adını vermiş ve bu durumu kınamıştır. Zira kadının, ailenin reisi ve müdürü olamayacağına inanmaktadır.²²⁹ Böyle bir durumda kadın yanlış idaresiyle, mizacındaki dalgalanmalarla veya heva ve hevesine uymasıyla kocasının itibarını zedeler ve aileyi dağılmaya sürükler.²³⁰

²²⁷ A.g.e., s. 32.

²²⁸ *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 32.

²²⁹ İbn Sînâ bu hususta şer'î emirlere uymuş ve “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır.” (Nisa: 34) esasına göre ailenin idaresi için erkeği uygun görmüştür. (Şifa, İlahiyat; s. 450.)

²³⁰ *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 32 ve 33. Yine bkz. Şifa, İlahiyat; s. 450.



b) **Yüceltme:** Koca, karısına değer vermeli ve onu yüceltmelidir. Kadının da erkeğin bu keremini gördüğünde, bunu korumaya ve devam ettirmeye çalışır. Bunun yok olmasından korkar ve bu durum onu, güzel ve beğenilen ameller ve davranışlar yapmaya zorlar. Neticede eşler arasında karşılıklı ihtiram ve yüceltme hâkim olur. Şeyhu'r-reis'e göre erkek kadını güzel davranışlara ve kocasına olan hürmetini korumaya zorlamak istiyorsa bundan başka yolu yoktur. Zorlamayla, tehditle ve birçok zahmetlere girerek bile bu hedefe ulaşamaz.²³¹

c) **Meşguliyet:** Koca, karısını daima evlatların eğitimi ve idaresi, temizlik gibi ev işleriyle meşgul etmelidir. Öyle ki geriye boş vakti kalmamalıdır. Zira kadın işsiz ve boş olursa yabancı erkekler için kendisini süslemekle uğraşır. Erkeğin keremini küçük görür ve bu da erkeğin heybetinin ve karşılıklı saygının aileden göçüp gitmesine, onun yerine düşmanlığın ve bozulmanın hâkim olmasına yol açar.

Elbette İbn Sînâ'nın meşguliyetten kastı, kadının ev dışında çalışması değildir. Aksine kadının giderlerini kocasının temin etmesi gerektiğine inanır. Kadın, tıpkı erkek gibi ev dışında gelir elde etme peşine düşmemelidir. Zira bu durum hicapla uyumlu değildir. Öyle görünüyor ki kadının ev dışında çalışması, hicapla çelişmediğinde İbn Sînâ'ya göre yasak değildir. Zira o, yasağın tek sebebinin, kadının hicabıyla çelişmesi olduğunu söylemiştir.

5. Boşanma

İbn Sînâ ailenin sebatı ve sağlamlığı üzerinde çok durmuştur. Ailenin sağlamlığını ve devamını sağlayan muhabbet ve ülfeti tavsiye etmiş, bu sebatı ve devamlılığı zedeleyen her şeyi de kınamıştır. Zira karı-kocanın ayrılması, sıcak aile yuvasını dağıtır ve çocukları anne ve babadan uzaklaştırır. Diğer taraftan kadın ve erkek tekrar evlenme ihtiyacı duyarlar. Tekrar evlenmek ise birçok sorunu ve hasarı ardından getirir.²³²

Bununla beraber İbn Sînâ, mukaddes İslam şeriatına uyarak karı-kocanın ayrılığı konusunu da işlemiş ve bu konuda bazı kaidelere işaret etmiştir:

²³¹ *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 34.

²³² *Şifa, İlahiyat*; s. 449.

a) Medinede boşanmanın gerçekleşebileceği ve evliliğin dağılabileceği esası kabul edilmeli, karı-kocanın ayrılması için bütün yollar tamamen kapatılmamalıdır. Zira bazı durumlarda karı-kocanın ahlâk veya inanç uyumunun olmaması veya ikisinin tabiatında ve müşterek hayatlarında uyumsuzluk gibi sebeplerle ayrılıktan başka çare bulunmaz. Zira iki kişinin tabiatının birbiriyle ülfeti yoksa, ikisini birleştirmek ve yakınlaştırmak için ne kadar çaba gösterilirse gösterilsin şerden, ikisinin birbirinden uzaklaşmasından ve hayatlarını mahvetmekten başka bir neticesi olmayacaktır. İlâveten bu durum bazen eşlerden birinin, yabancı bir şahsa eğilim duymasıyla sonuçlanır, ardından fesadı ve zayı olmayı getirir. Aynı şekilde bazen karı-koca çocuk sahibi olamazlar ama eğer birbirlerinden ayrılır ve başka kişilerle evlenirlerse çocuk sahibi olmaları mümkün olabilir.²³³

b) Boşanma ve ayrılık ancak istisnâî durumlarda ve ağır şartlarla kabul edilmelidir. Şeyhu'r-reis bunun için şöyle yazmıştır: Ayrılmak için bir yol olmalıdır; ama bunu yaparken işler zorlaştırılmalıdır.²³⁴ Öyle ki eğer mümkünse eşleri barıştırmaya çalışmak gerekir ve yalnızca onların barışmasından ümit kesilirse ayrılıklarına rıza gösterilmelidir. Boşandıktan sonra tekrar evlenmelerinin kolayca mümkün olmadığını anlamalarını sağlamak lazımdır.

Bu açıdan İbn Sînâ, üç talaktan sonra, kadın başka biriyle evlenmeden eşlerin tekrar birbirleriyle evlenme haklarının olmadığına dair şeriat hükmünü övmektedir.²³⁵

c) Boşanma kadın tarafından olmamalıdır. Zira kadınlar heveslerine ve öfkelerine uyarak yükselirler, bazen de akılsızlık ederler. Bu da ailenin, kadının mizacındaki değişimlere tabi olmasına ve sarsıntılara maruz kalmasına yol açar. Bu yüzden boşanma, erkeğin ihtiyarında olmalıdır. Elbette erkek kadından daha akılsız ve de ihtilafa ve dalgalanmalara eğilimli olursa boşanma ihtiyarının ikisine de verilmemesi, hâkimlere devredilmesi gerekir.

²³³ A.g.e.

²³⁴ A.g.e.

²³⁵ A.g.e., s. 405.



Çocuk Eğitimi

Aile başlangıcından sonuna kadar, topluma faydalı ve liyakatli evlatlar sunabilecek şekilde olmalıdır. İbn Sînâ evliliğin hedefleri, liyakatli kadının vasıfları ve evin idaresi konularını beyan ederken her yerde bu izdivacın mahsulüne teveccüh etmekte ve çocukların eğitimini dikkate almaktadır. İbn Sînâ bu hedefin gerçekleşmesinde medine işlerini idare edenlerin risaletinin ve toplumsal geleneklerin ehemmiyetinin farkındadır ve şöyle demektedir:

Evlat hakkında, anne ve babanın onun eğitimini üstlenmeleri hususu bir gelenek olmalıdır: Anne onunla ilgili özel hususlarda ve baba da giderlerde. ²³⁶

İbn Sînâ çocuk eğitimi bahsinde çocuğun gelişim merhaleleri, eğitiminin şartları ve de ödül ve ceza konularını işlemiştir.

1. Çocuğun Gelişim Merhaleleri

İbn Sînâ çocuğun eğitimini, onun gelişim merhaleleri üzerine kurmuş ve çocuğun gelişim merhalelerini anlatmıştır:

a) **Okul Öncesi:** İbn Sînâ çocuğun gelişiminin ilk merhalesinin doğumundan altı yaşı civarına kadar olduğunu söyler. Bu merhaleyi süt çocukluğu (2 yaşına kadar) ve süt çocukluğu sonrası (2 yaşından sonra) diye ikiye ayırır. İbn Sînâ bu merhalede anne ve babanın vazifeleri hakkında şunları söyler:

İsim koyma: Evladın anne-baba üzerindeki haklarından biri ona güzel isim koymasıdır. Bu isim dinî ve toplumsal açıdan beğenilen bir isim olmalıdır. ²³⁷

Süt çocukluğu: İbn Sînâ *Kanun* kitabında başarılı bir doktor olarak çocuğun bedensel eğitimi yöntemlerine ve süt çocukluğu ile çocukluk döneminde dikkat edilmesi gerekenlere değinmiştir. ²³⁸ Onun tıbbî tavsiyeleri arasında, çocuğun anne sütüyle beslenmesi gerektiği de vardır. ²³⁹

²³⁶ Şifa, İlahiyat, s. 451.

²³⁷ Tedâbiru'l-Menâzil; s. 35.

²³⁸ Kanun; c. 1, s. 151 ve sonrası.

²³⁹ İbn Sînâ anne sütünün, çocuğun cenin halindeki besinine en çok benzeyen besin olduğunu söylemektedir. Bu açıdan anne sütünü, çocuk için en münasip besin

Çocuk için bir sütannesi seçilmesi durumunda, bu sütannesinin güzel ahlâka, sağlam bir tabiata sahip olması, ahmaklıktan ve hastalıktan uzak olması gerekir. Çünkü süt çocuğu etkiler.²⁴⁰

Edep verme: Çocuk süttten kesildiğinde kötü ahlâk ve beğenilmeyen alışkanlıklar çocuğa hücum etmeden önce ona edep vermeye ve ahlâkî eğitimine başlanmalıdır. Zira İbn Sînâ, aynı Miskeveyh,²⁴¹ Gazzalî ve Hâce Nâsiruddin Tûsî gibi, çocuğun şerre eğilimli olduğuna, kötü ahlâka ve alışkanlıklara daha hızlı yöneldiğine, neticede bu hususların onun tabiatına yerleştiğine ve sonrasında bu kötü ahlâk ve alışkanlıklardan kolayca kurtulamadığına inanmaktadır.²⁴²

b) İlköğretim: İkinci merhale çocuğun mafsalları geliştikten sonra, çocuk konuşmaya, duymaya ve anlatılanları kabul etmeye hazır olduğunda başlar. İbn Sînâ *Tedâbiru'l-Menâzil* kitabında bu merhalenin başlangıcı olarak belli bir yaş zikretmemiştir ama bu sıfatlara bakarak bu dönemin başlangıcı 6 yaş civarı kabul edilebilir. İbn Sînâ *Kanun* kitabında bu hususu açıklamış ve ilköğretime başlamak için münasip yaşı, altı yaş olarak belirlemiştir.²⁴³

Elbette İbn Sînâ'nın çağında çocuğu okula göndermek, ebeveynlerinin görüşüne bağlıydı. Çocuklar bazen beş veya altı yaşında, bazen de yedi yaşında kâtiplerin yanına gönderiliyorlardı. İbn Sînâ öğretime başlama yaşını altı şeklinde belirleyerek, kendi zamanında revaçta olan örf-ten ve sünnetten uzaklaşmamıştır. İbn Sînâ bu merhalede aşağıdaki noktalara teveccüh göstermiştir:

a) Çocuğun öğrenmesi gereken konular Kur'an, kitabet ve din ilimleri. Kitabet öğretimi, harflerin şekillerini çizme yoluyla gerçekleştirilir. Güzel ahlâka ve beğenilen amellere davet eden şiirlerin öğretimi de ders konuları arasındadır.²⁴⁴

saymaktadır. (*Kanun*; c. 1, a. 151.)

²⁴⁰ *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 35 ve 36; *Kanun*; c. 1, s. 151 ve 152.

²⁴¹ Miskeveyh, Ahmed; *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak*; s. 54.

²⁴² *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 36.

²⁴³ *Kanun*; c. 1, s. 157.

²⁴⁴ *Tedâbiru'l-Menâzil*; s. 37.



b) Aklî ve ahlâkî eğitim eşzamanlı olmalıdır. İbn Sînâ çocuğa şiir öğretilmesine değiniyor; ama her şiiri çocuğa öğretilecek ders konusu olarak kabul etmiyor. O sadece edebin faziletini anlatan, ilmi öven, bilgisizliği kınanayan, anne-babaya iyilik yapmayı tavsiye eden ve beğenilen davranışlar göstermeye teşvik eden şiirlerin öğretilmesini caiz görüyor.²⁴⁵ Şiiri ezberlemek, anlamak ve tekrar etmek bir taraftan aklın gelişmesini, hafızanın kuvvetlenmesini ve idrak düzeyinin yükselmesini sağlıyor, diğer taraftan şiirlerin mazmunundaki güzel ahlâk ve davranışa teşvik ediyor ve de ahlâkî üstünlükleri nefsinde kalıcı hale getiriyor. Çocuk güzel ahlâkî ve alışkanlıkları teoride kabul ettikten sonra, zamanla uygulamaya başlıyor.

c) **Ustalık Öğretimi:** Bu merhalede ergen, öğrenmek istediği zanaatı seçmeli ve kendisini buna hazırlamalıdır. Seçtiği zanaatın mukaddimesini, tamamlayıcı ve uzmanlık öğretimleriyle hazırlamalıdır. Mesela eğer kitabeti seçerse geçmişte aldığı başlangıç öğretimine ilaveten lügat, hesap ve hattı da öğrenmelidir. Eğer başka bir ustalık ve zanaatı seçerse, onun için zarurî olan konuları öğrenmelidir.²⁴⁶

İbn Sînâ ergenin, öğrenmek istediği zanaatı seçerken kendisinin buna hazırlığını, kabiliyetlerini, sahip olduğu imkânları ve kişisel ilgisini dikkate alması gerektiğinin üzerinde durur. Aynı şekilde öğrenci, kişilerin zihinsel ve bedensel becerilerinin ve bireysel özelliklerinin birbirlerinden farklı olduğunu bilmeli, bu kişisel farklılıklara zanaat ve ustalık seçiminde riayet etmelidir.²⁴⁷

d) **Kazanç ve Meslek:** Ergen, tamamlayıcı ve uzmanlık eğitimiyle ilgi duyduğu alandaki zanaat ve ustalıkta bir yere kadar ilerlediğinde kazanç elde etmeye yönelmeli ve kendi emeğiyle geçimini sağlamalıdır. İbn Sînâ bunun iki faydasının olduğunu söylemiştir:

a) Ergen, kendi zanaatı ve ustalığıyla geçimini sağlamanın ve kazanç elde etmenin tadını aldığı anda, artık yolun yarısında bundan vazgeçmez, öğretim ve alıştırma yoluyla o zanaatın uzmanlığında en üst dereceye çıkmayı ister.²⁴⁸

²⁴⁵ *Tedâbiru'l-Menâzil*.

²⁴⁶ A.g.e., s. 39.

²⁴⁷ A.g.e., s. 39-40.

²⁴⁸ A.g.e., s. 41-42.

b) Ergen kazanç elde etmeye alışır, bağımsız ve izzet-i nefis sahibi biri haline gelir. Buna mukabil babasının servetine göz diken ve onun çabalarının hâsılıyla hayatlarını sürdüren ergenler ve gençler, miras ve havadan gelen parayla günlerini geçirirler, kazanç elde etmekten ve çalışmaktan geri kalırlar ve edep süsüyle süslenmekten mahrum olurlar.²⁴⁹

e) **Evlilik ve Aile Kurmak:** Beşinci merhale kişinin evlenmesi ve bir aile kurmasıdır. İbn Sînâ bu merhale için belirli bir yaş zikretmemiştir; ama bu merhalenin, ilk dört merhaleden başarıyla geçildikten sonra başladığı kesindir. Ahlâk ve davranış açısından güzel alışkanlıklarla ve sıfatlarla süslenmiş olmalı, ekonomik açıdan kazanç elde etmeye başlamış olmalı ve de akıl, dirayet ve ilim açısından karısını ve evlatlarını idare etmek için gerekli olan beceriyi kazanmış olmalıdır.²⁵⁰

2. Eğitimcinin Özellikleri

İbn Sînâ herkesin eğitim ve öğretimde bulunma liyakatine sahip olmadığına inanır. Ona göre öğretmenin ve eğitimcinin birçok sıfatları ve özellikleri taşıması gerekir:

a) **Kişisel Ahlâk:** Eğitimci iyi sıfatlara sahip ve ahlâkî rezilliklerden uzak olmalıdır. O vakarlı ve sabırlı olmalı, beyninde bir kusur olmamalı, mürüvvet sahibi ve içi temiz olmalıdır.²⁵¹ Güzel ahlâka ve sıfatlara sahip olmayan bir kimsenin, öğrencide böyle bir ahlâkî geliştiremeyeceği açıktır. Bu yüzden İbn Sînâ *Tedabiru'l-Menazil* kitabında eş, evlat ve hizmetçilerin eğitilmesi ve yönetilmesinden bahsetmeden önce, nefsin eğitilmesinden ve yönetilmesinden bahsetmekte ve insanın yönetmesi ve idare etmesi gereken ilk hususun, kendi nefsi olduğu üzerinde durmaktadır.²⁵²

Bu konu, öğretmenin bu vazifesine de bir işarettir. Öğretmen başkalarına eğitim ve öğretim vermeden önce kendi nefsinin güzel ahlâkla süslemeli ve rezilliklerden arındırılmalıdır.

²⁴⁹ A.g.e., s. 42.

²⁵⁰ A.g.e.

²⁵¹ A.g.e., s. 37 ve 38.

²⁵² A.g.e., s. 14.



b) **Toplumsal Ahlâk:** Mürebbi sadece kişisel açıdan övülmüş ahlâka sahip olmakla kalmamalı, diğer kişilerle irtibatında da güzel ahlâklı olmalıdır. Büyüklerle oturup kalkmalı, onların yaşamlarından ve davranışlarından ve de toplumun diğer fertlerinin ahlâk ve davranışından haberdar olmalıdır. Öğretmen yemek yeme, konuşma ve diğerleriyle muâşeret âdabını bilmelidir.²⁵³ Belki de İbn Sînâ bu yolla, öğretmenin öğrenciyi gelecekteki toplumsal hayatına hazırlamakla vazifeli olduğunu, onu toplumsal âdetlere ve geleneklere alıştırması gerektiğini anlatmak istemektedir.

c) **Eğitim ve Öğretimde Uzmanlık:** Mürebbi ve öğretmen kendi işi hakkında kâmil bilgiye sahip olmalı ve nefisleri eğitmede bilinçli ve basiretli olmalıdır. Öğretmen çocuklara öğrettiği ilimlerde ve zanaatlarda usta olmalıdır.²⁵⁴

d) **Öğrencinin Kabiliyetlerini ve Yeteneklerini Tanıma:** Öğretmen çocukların ve öğrencilerin kişisel farklılıklarını bilmelidir. O, öğrencilerin hangi tahsil dalına veya ustalığa ilgi duyduğundan haberdar olmalıdır. Aynı şekilde o, öğrencilerinin her birinin hangi alanda kabiliyete sahip olduğunu ve hangi ilim veya ustalık alanında tahsil görme imkânı ve araçları olduğunu bilmelidir.²⁵⁵

İlimlerin Sınıflandırılması

İbn Sînâ birkaç yerde ilimleri sınıflandırmıştır. *Uyunu'l-Hikme* risalesinde neredeyse Aristo'nun sınıflandırmasına benzer bir sınıflandırma yapmış ama *Mantıku'l-Maşrikiyyîn* kitabında ilimleri başka bir şekilde sınıflandırmıştır.

İbn Sînâ *uyunu'l-Hikme*'de 'Tabiiyat' bölümünün başında hikmetin tanımını yapmış ve onu amelî ve nazarî diye ikiye ayırmıştır. Sonra amelî ve nazarî hikmeti üç kısma ayırmıştır.

Amelî hikmetin kısımları şöyledir: Medenî hikmet, menzili (iktisadî) hikmet ve ahlâkî hikmet. Medenî hikmetin faydası, insanların arasında maslahatlara ve insan türünün bekasına yönelik işbirliğinin nasıl olacağını

²⁵³ *Tedâbiru'l-Menâzil*, s. 38.

²⁵⁴ A.g.e.

²⁵⁵ A.g.e., s. 39-40.

göstermesidir. Menzili hikmetin faydası bir ev halkı arasında hâkim olması lazım gelen maslahatların düzenlenmesi için gerekli olan işbirliğini bilmektir. Bu işbirliği karı-koca, ebeveyn ve çocuklar ve de efendi ile köle arasındaki ilişki hususunda işlenmiştir.

Nazarî hikmetin kısımları da şunlardır: Tabiî hikmet, riyazî hikmet ve evlâ felsefesi.

Tabiî hikmet değişime ve harekete taalluk eder. Riyazî hikmet, zihnin değişimden soyutlayabildiği duruma taalluk eder, her ne kadar varlığı değişimle birlikte olsa da. Evlâ felsefesi ise değişimden müstağni olan ve dış etkenlerle de olsa asla değişime uğramayan şeye taalluk eder. Rabbanî marifet olan ilahi felsefe ise evlâ felsefesinin bir bölümüdür.²⁵⁶

İbn Sînâ *Mantiku'l-Maşrûkiyyîn*'de ilimleri önce iki temel ve genel kısma ayırmaktadır:

1. Bütün zamanlarda geçerli olmayan, sadece bazı zamanlarda geçerli olup başka zamanlarda itibarı olmayan veya bazı zamanlarda ihtiyaç duyulmayıp bazı zamanlarda ihtiyaç duyulan ilimler.

2. Bütün zamanlarda kendisine duyulan ihtiyacın aynı olduğu ilimler. Bu ilim grubuna 'hikmet' adını vermek daha doğru olur.²⁵⁷

İbn Sînâ bu iki grup ilme bir isim vermemiştir; ama bazıları birinci gruba cüz'î ilimler, ikinci gruba küllî ilimler demişlerdir.²⁵⁸

İbn Sînâ sonra ikinci ilim grubunu ikiye ayırmaktadır:

1. Tâbi olan ilimler. Tıp ve tarım gibi.

2. Asıl olan ilimler. Bu grup da ikiye ayrılmaktadır: Âlemdeki ve âlemden önceki varlıklar hakkında ilim tahsil etmek isteyenler için araç olan ilimler; var olan âlem ve daha öncesi hakkında olan ve diğer ilimleri tahsil etme aracı olmayan ilimler.²⁵⁹

²⁵⁶ *Resail*; s. 30 ve 31.

²⁵⁷ *Mantiku'l-Maşrûkiyyîn*; s. 5.

²⁵⁸ Hücetî, Muhammed Bâkır; *Revanşınası ez Didgâh-ı Gazzâlî ve Danışmendân-ı İslam*; s. 45 ve 46.

²⁵⁹ *Mantiku'l-Maşrûkiyyîn*; s. 5 ve 6.



İbn Sînâ son ilim grubunu nazarî ve amelî ilim diye ikiye ayırmaktadır. Nazarî ilimleri de dörde: Tabîî ilim, riyazî ilim, ilahi ilim ve küllî ilim. Amelî ilimleri de dörde ayırmaktadır: Ahlâk ilmi, menzil idaresi, medine idaresi ve kanun koyma zanaatı.²⁶⁰

İbn Sînâ ‘şeriat zanaatı’ını veya ‘nübüvvet’i, gerekli ilim olarak Aristocuların beyan ettiği amelî ilimlerin üç kısmına eklemiştir. Ayrıca evde veya medinede yapılacak her işbirliğinin on şeye ihtiyacı olduğuna inanır:

Meşru bir kanun, o kanunu koruyacak ve icra edecek idareci. Evde ve medinede kanunu koruyacak ve uygulayacak olan, bir kişi olamaz. Medine kendine has idareci ister ve her ev de özel bir idareciye ihtiyaç duyar.

Bu yüzden ev idaresiyle medine idaresinin birbirinden ayrılması münasiptir; ama kanun koyucu hususunda vaziyet böyle değildir. O her hususta, medineyi de evi de dikkate almalıdır. Medinenin kanun koyucusu, evin kanun koyucusundan başkası olamaz. Bu kanun koyuculuk, akıl sahibi her insanın üstesinden gelebileceği bir şey değildir. Aksine kanun, Allah tarafından koyulur ve nebiden başkasının buna liyakati yoktur. Bununla beraber kanun koyma zanaatı müstakil ve ayrı bir ilim olarak dikkate alınmalıdır.²⁶¹

İbn Sînâ *Aksamu’l-Ulumi’l-Akliye* adlı risalesinde hikmeti nazarî ve amelî diye ikiye ayırmış ve her birini de aslî ve fer’î diye tekrar ikiye ayırmıştır. Mesela nazarî hikmetin kısımlarından olan riyazî hikmeti, adet, hendese, haller ve musiki diye dört ilme ayırmıştır. Bunların tanımını yaptıktan sonra her biri için fer’î kısımlar zikretmiş ve hendese ilminden, ölçü ve ağırlık ilminden, manzaralar ve aynalar ilminden, alan ilminden ve ölçek ilminden bahsetmiştir.²⁶²

²⁶⁰ *Mantıku’l-Maşrıkiyyîn*, s. 6 ve 7.

²⁶¹ A.g.e., s. 7.

²⁶² *El-Mezhebu’t-Terbevî inde İbn Sînâ “Aksamu’l-Ulumi’l-Akliye”*; s. 267.

Kaynakça

İbn Sînâ'nın Eserleri

Camiu'l-Bedayî; Kahire: 1335/1917.

Danışname-yi Alayî, İlahiyat; Muhammed Muin çalışması, Tahran: 1331 hş.

el-İşârâtü ve't-Tenbihat; Hâce Nâsiruddin Tûsî'nin şerhiyle, 3 c., Tabaatu's-Saniye, Tahran: Defter-i Neşru'l-Kitap, 1403 h.

el-Kanunu fi't-Tıb; 3 cilt, Beyrut: Dâr-ı Sâdır, t.y.

el-Mebde' ve'l-Mead; Abdullah Nuranî, Tahran: 1363.

el-Mezhebu't-Terbevî inde İbn Sînâ; Abdülemir Z. Şemseddin telifi; Tabakatu'l-Evlâ, Beyrut: Şirketu'l-Âlemiyyeti li'l-Kitap, 1988.

En-Necât; Tahran: Murtezevî, 1364 hş.

Eş-Şifa, Tabiiyat ve İlahiyat; Kum: Mektebetu'l-Mar'aşî Necefî, 1404 h.

et-Talikât; Abdurrahman Bedevî çalışması, Tahran: Mektebu'l-İlamu'l-İslamî, 1404 h.

Feyz-i İlellahî; yazma eser, Meşhed: Kitabhâne-i Âstân-ı Kuds-i Rezevî, no. 5907.

Mantıku'l-Maşrikiyyîn; Kum: Mektebetu'l-Mar'aşî Necefî, 1405 h.

Mecmua-yı Resaîli Şeyhu'r-Reis; Abdullah bin Ahmed Alevî, Haydarabad: 1354 h.

Merakiyu'l-Vücut; yazma eser, Meşhed: Kitabhâne-i Âstân-ı Kuds-i Rezevî, no. 18442.

Resail; Kum: Bîdar, 1400 h.

Resail-i İbn Sînâ; Hilmi Ziya Ülken çalışması, İstanbul: 1953.

Risaletu Ezheviyye fi Emri'l-Mead; Süleyman Dünya çalışması, Kahire: 1954.

Risaletu fi Marifeti'n-Nefsü'n-Natıka ve Ahvaluha; Kahire: 1934.



Risaletu fi'l-Ahlâk; yazma eser, Meşhed: Kitabhane-i Âstân-ı Kuds-i Rezevî, no. 6013.

Tahkiku'l-İnsan; yazma eser, Meşhed: Kitabhane-i Astan-ı Kuds-i Rezevî, no. 5930.

Tedabiru'l-Menazil ev Siyasatu'l-Ehliye; Cafer Nakdî çalışması, Bağdat: Mecelletu'l-Murşid, 1347/1929.

Tes'a Resâilu fi'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyat; Kahire: 1316/1908.

Diğer Kaynaklar

a) Farsça ve Arapça

Aristo; *Siyaset*; Farsçaya çev. Hamid İnayet; 3. Baskı, Tahran: Şirket-i Sehami-yi Kitabha-yi Cibi, 1358 hş.

Bede'î, Abdurrahman; *Turasi'l-Yunani fi'l-Hizaretu'l-İslamiye*; Kuveyt: 1980.

Berkşeli, Mehdi; *Ceşnnâme-i İbn Sînâ "Musiki-yi İbn Sînâ"*, Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1334 hş.

Beyhâkî, Ali bin Zeyd; *Tetmehu Sevanu'l-Hikme*; Muhammed Şefî, Lahor: 1351 h.

Beyhâkî, Ebu'l-Fazl; *Tarih-i Beyhâkî*; Ali Ekber Feyyaz çalışması, Tahran: 1350 hş.

Cüzcanî, Ebu Ubeyd; *Sergüzeşt-i İbn Sînâ*; Tahran: 1331 hş.

Dairetu'l-Maarifi Bozorg-i İslamî; Tahran: Merkez-i Dairetu'l-Maarifi Bozorg-i İslamî, 1370 hş.

Eflatun; *Devre-i Âsâr-i Eflatun*; Farsçaya çev. Hasan Lütî, Tahran: Harezmi, t.y.

el-Fahûrî, Hannah ve Halil Cer; *Tarih-i Felsefe der Cihan-ı İslamî*; Farsçaya çev. Abdulmuhammed Âyetî, 3. Baskı, Tahran: Sazman-ı İntişârât ve Amuzeş-i İnkılab-ı İslamî, 1367 hş.

Fahr-i Razî, Muhammed bin Ömer; *el-Mebahisu'l-Maşrikiyye*; Tabaatu's-Saniye, Kum: Bîdar, 1411 h.

Farabî, Ebu Nasr; *Siyasetu'l-Medeniyye*; Fuzi Metri Neccar tahkiki, Tahran: el-Zehra, 408 h.

Fuyumî, Muhammed İbrahim; *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslamiye fi'l-Maşrık*; Kahire: Daru's-Sekafe ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1414/1991.

Fürüzanfer, Bediüzzaman; *Ceşnnâme-i İbn Sînâ "Ebu Ali Sînâ ve Tasavvuf"*; Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1334 hş.

Hasanzade Âmulî, Hasan; *Uyun-i Mesailu'n-Nefs*; Tahran: Emir Kebir, 1371 hş.

- Hümayî, Celaledin; *Ceşnnâme-i İbn Sinâ "Rabîta-yı İbn Sinâ ba İsfahan"*; Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1334 hş.
- İbn Arabî, Muhammed bin Ali; *Futuhatu'l-Mekkiye*; 4 c., Beyrut: Dar-ı İhyau't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- İbn Esîr, Ali; *el-Kâmilu fi't-Tarih*; Dr. Muhammed Yusuf Dekkak tashihi, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1407/1987.
- İbn Hallakân, Ahmed; *vefiyatu'l-A'yân*; Dr. İhsan Abbas tahkiki, Beyrut: Dar-ı Sadır, 1969.
- İbnu'l-İmad Hanbelî, Abdulhay; *Şezeratu'z-Zehab*; Beyrut: Dar-ı İhyai't-Turasi'l-Arabî, t.y.
- İkbal, Abbas; *Ceşnnâme-i İbn Sinâ "Çend Nokte Raci bi Zendegânî ve Âsâr-ı İbn Sinâ"*; Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1334 hş.
- Kemaleddin, Muhammed; *Hâlât ve Sohenân-ı Ebu Said Ebu'l-Hayr*; Muhammed Rıza Şefî'î Kedkenî çalışması, Tahran: 1366 hş.
- Kınvatî, Elab; *Müellifat-ı İbn Sinâ*; Kahire: 1950.
- Kuhale, Ömer Rıza; *Mu'cemu'l-Müellifin*; Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ, t.y.
- Mahmud, Abdulhalim; *Tasavvuf inde İbn Sinâ*; Kahire: Matbaatu'l-Ancelu'l-Mısıryye, t.y.
- Maslow, H. Abraham; *Engizeş ve Şahsiyet*; Farsçaya çev. Ahmed Rızvanî, Tahran: Âstân-ı Kuds, 1367 hş.
- Medkur, İbrahim; *Fi'l-Felsefeti'l-İslamiye*; Kahire, 1947.
- Mehdevî, Yahya; *Fihrist-i Nüşaha-yi Musannifât-ı İbn Sinâ*; Tahran: 1313 hş.
- Mesad; *İbn Sinâ el-Filosof*; Beyrut: 1973.
- Miskeveyh, Ahmed; *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak*; Hasan Temim çalışması, İsfahan, Mehdevî, t.y.
- Muin, Muhammed; *Ceşnnâme-i İbn Sinâ "Lügat-ı Farsî-yi İbn Sinâ ve Tesir-i ânder Edebiyat"*; Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1334 hş.
- Murad, Said; *Nazariyetu's-Saadet inde Felasefetu'l-İslam*; Kahire: Mektebetu'l-Ancelu'l-Mısıryye, 1992.
- Musahib, Gulamhüseyn; *Dairetu'l-Maarif-i Farsî*; Tahran: Franklin, 1953.
- Nizamî Aruzî, Ahmed bin Ömer; *Çehar Megale*; Muhammed Kazvinî çalışması, Lieden: 1909.
- Norman, Man. L.; *Usul-i Revanşinasî*; Farsçaya çev. Mahmud Saetçî, 2. Baskı, Tahran: Emir Kebir, 1368 hş.



Ravendî, Murtaza; *Seyr-i Ferheng ve Tarih-i Talim ve Terbiyet der İran ve Avrupa*; 3. Baskı, Tahran: Nigâh, 1367 hş.

Sadruddin Şirazî, Muhammed; *el-Hikmetu'l-Mütealiyeti fi'l-Esfaru'l-Akliyeti'l-Erbaa*; Kum: Mustafavî, 1378 h.

Safa, Zebihullah; *Çeşnnâme-i İbn Sînâ*; Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1331 hş.

Siddık, İsa; *Çeşnnâme-i İbn Sînâ "Nazriyyat-ı İbn Sînâ der Bâb-ı Talim ve Terbiyet"*, Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1334 hş.

Sühreverdî, Yahya bin Habeş; *Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İşrâk*; Henry Corbin çalışması, Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372 hş.

b) İngilizce ve Fransızca

Aggarwal, J.C.; *Theory and Principles of Education*; Deehi; Vikas, 1995.

Encyclopedia Britannica; 15th ed.; USA: Encyclopedia Britannica Inc., 1974.

Gohlman, William; *The Life of İbn Sînâ*; New York: 1974.

Goichon, A.M.; *Le Recit de Hayy ibn Yazqan (Commente par des Textes d'Avicenne)*; Paris: 1959.

J.C.A.G., Arwal; *Essentials of Educational Psychology*.

Jonassen, David H. and Barbara L. Grabowsk; *Handbook of Individual Differences*.

Oxford Illustrated Encyclopedia; New York: Oxford University Press, 1993.

Sprinthall, Norman A. and C. Sprinthall; *Educational Psychology*; New York: McGraw-Hill Publiishing Company, 1990.

The Columbia Britannica; 5th ed.; USA: Columbia University Press, 1993.



7.

Miskeveyh



Hayatı ve Eserleri

Miskeveyh¹ diye meşhur olan Ahmed bin Muhammed bin Yakub, dördüncü asrın Müslüman mütefekkirlerindendir. Hicri 325 yılında Rey’de dünyaya geldi. Çocukluk ve gençlik dönemiyle ilgili elde pek bir bilgi yoktur; ama kendisinin *Tehzibu’l-Ahlâk*’ta yazdıklarından, yaşamının iki farklı döneme ayrıldığı bilgisine ulaşıyoruz. Çocukluk ve gençlik döneminde gününü gün ediyor ve servet yığmaya çalışıyor. Orta yaşlara geldiğinde ruhsal bir değişimden geçerek ilim ve nefis tezkiyesine yöneliyor. Böylece hayatında yeni bir dönem başlıyor. Diğerlerine nefis terbiyesini ve ahlâk tezkiyesini tavsiye ederken, kendi yaşamının ilk dönemini de şöyle anlatıyor:

Bir kimse çocukluğunda düzgün terbiye edilmezse, babası onu aşağılık, yalanlarla dolu şiirler okuyarak, çirkinlikleri güzel göstererek ve lezzet peşinde yetiştirirse, sonra o çocuk saraya yol bulursa, emirler şiirleri için ona yakınlık gösterirse, kendisini bedensel hazlara çağıran arkadaşlarla beraber olursa, yiyecek, giyecek, binek ve ziynet toplamada aşırıya kaçarsa –nitekim bana böyle oldu- saadetten mahrum kalır ve hüsrana müptela olur.

Miskeveyh –tefekür ve nefis muhasebesi sonucu kendisinde ruhsal değişimin gerçekleştiği- hayatının ikinci dönemine de işaret ederek şöyle söylüyor:

Ben yetişkinliğimde o beğenilmeyen âdetleri büyük bir cihatla terk ettim ve nefsimi kirlerden ve çirkinliklerden arındırdım.²

Miskeveyh’in hayatı, Büveyhilerin idaresi ve çeşitli idarecilerinin dönemiyle muasırdır. Büveyh Hanedanı fazilet ve düşünce sahibi idiler ve

¹ Miskeveyh’in veya İbn Miskeveyh’in doğruluğu hakkında bkz. İbn Miskeveyh, *Tecarubi’l-Umem*’in mukaddimesi, hazırlayan Ebu’l-Kasım İmamî.

² Bkz. *Tehzibu’l-Ahlâk*, s. 65.



âlimlere, ediplere ve şairlere değer veriyorlardı. Kudretlerini ve servetlerini korumak için onların sarayda bulunmalarını destekliyorlardı. Bu yüzden bu asırda İslam kültürü ve medeniyeti büyümeye başladı. İlim, edep ve felsefe göz alıcı biçimde gelişti. Miskeveyh hayatını, birbiri ardınca gelen bu idarecilerin hizmetinde geçirdi. Önce Muizzuddevle'nin veziri Muhellebî'nin³ nedimiydi. Sonra Rüküddevle'nin bilgin veziri İbnu'l-Amid⁴ kendi büyük kütüphanesinin idaresini ve oğlu Ebu'l-Feth'in eğitiminin sorumluluğunu ona verdi. Miskeveyh yedi yılını İbnu'l-Amid'in yanında geçirdi. Onun ölümünden ve oğlu Ebu'l-Feth'in vezirlik vazifesine atanmasından sonra da hicrî 366 yılına kadar ona musahiplik yaptı. Rüküddevle'nin ölümünden sonra oğlu İzzüddevle hilafeti aldığı anda da Miskeveyh kütüphane idaresini ve müşavirliğini sürdürdü. Bazen onun tarafından büyüklerin yanına gönderiliyordu. Miskeveyh Rey'de, Bağdat'ta ve İsfahan'da Büveyh Hanedanı'nın hizmetinde oldu. İlim ve eğitimle uğraştı. Neredeyse bir asırlık hayatın ardından, Sultanuddevle döneminde, hicrî 421 yılında İsfahan'da vefat etti. Bu şehrin Hâcevî mahallesinde defnedildi.⁵

Miskeveyh Şia mezhebine mensuptu. Birçok husus bunu teyit etmektedir. Mesela künyesi Ebu Ali idi ve Şia olan Büveyh Hanedanı idarecileri ve vezirleri ona değer veriyorlardı. Eserlerinde Şia imamlarını yücelikle anıyor, Hz. Ali'den (a.s) bahsederken 'İmam' ve 'Emiru'l-Müminîn' tabirlerini kullanıyor. İsmi andığında 'Salavatullahi aleyh' ve 'aleyhisselam' diyor, cesaretini ve ilmini övüyor.⁶ Yine birçok tarihçi onun Şia olduğunu onaylamıştır.⁷ Miskeveyh de bazı meselelerde Şia'ya özel düşünceleri açıkça kabul etmiştir. Şia'ya mahsus –cebr ve

³ Muhelleb bin Ebi Sügra'nın oğlu Muhammed Muhellebî, önce Muizzuddevle'nin kâtibî, sonra veziri olmuştur. Edebiyatın ve şiirin önde gelenlerindendi. Hicrî kamerî 352 yılında vefat etmiştir.

⁴ İbnu'l-Amid diye meşhur olan Muhammed bin Hüseyin bin Muhammed, Rüküddevle'nin veziri ve büyük yazarlardandır. Sealibî onun hakkında şöyle diyor: Kitabet Abdulhamid'le başladı ve İbnu'l-Amid'le son buldu. O, Rüküddevle'nin vezareti zamanında tedbiri, iyi huyu ve cesaretiyle işleri idare etti. Nefis bir kütüphanesi vardı. Hicrî kamerî 360 yılında vefat etti.

⁵ Ni'me, Şeyh Abdullah, *Felasefe-i Şia*, çev. Seyyid Cafer Gasban, Tahrân, Sazman-ı İntişarat ve Amuşeş-i İnkılâb-ı İslâmî, s. 170-173.

⁶ Bkz. *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 105, 167, 179.

⁷ Âmulî, Seyyid Muhsin, Emin, *A'yanu's-Şia*, c. 3, s. 159.

tefviz bahsindeki “Emr-u beyne'l-emreyn” gibi- bazı unvan ve tabir-leri de kullanmıştır.

İlmî Şahsiyeti

Miskeveyh üstün kabiliyetiyle, yorulmak bilmez çabasıyla, elinin altındaki çeşitli kitaplardan oluşan büyük hazinesinin yardımıyla ve içinde yetiştiği Büveyh Hanedanı dönemi ilmî gelişmeleriyle felsefe, ahlâk, kimya, tıp, tarih, şiir ve edebiyat gibi muhtelif alanlarda uzman oldu. Öyle bir seviyeye geldi ki bazıları ona, Farabî ve Aristo'dan sonra üçüncü muallim lakabını verdiler. Çünkü Yunanlıların teorik hikmetini Farabî açıklayıp eksikliklerini giderdi, amelî hikmetini de Miskeveyh düzenleyip destekledi.⁸ Tarihçiler onun üstatlarından bahsetmemişlerdir. Hatta çağdaşı olan Ebu Hayyan Tevhidî, onu fazla üstadı olmadığı için tenkit etmiştir.⁹ Gerçekte Miskeveyh'in bir üstadı yoktu. Onun üstadı çaba, ilim öğrenme aşkı ve sahip olduğu çok sayıdaki kitabı idi. Miskeveyh Farsça ve Arapçayı çok iyi biliyordu, Süryanî ve Pehlevî dillerine de aşina idi.

Miskeveyh felsefe ve ahlâkta Aristo, Eflatun ve Calinus'un¹⁰ tercüme edilmiş eserlerinden faydalanmıştır. *Kitab-ı Nefs* ve *Ahlâk-ı Nikuyima* His kitaplarında yazdıkları daha çok Aristo'nun düşüncelerinden etkilenmiştir. Gerçi bazen de düşünceleri birleştirme veya görüşünü bildirme yoluna gitmiştir. İbn Mukaffa, Farabî, Kindî ve Amirî gibi Müslüman âlimlerin teliflerinden de faydalanmıştır. Ayrıca Tarih-i Taberî gibi geçmiş tarih kitapları hakkındaki geniş bilgisinin ve Büveyh Hanedanı'nın yaklaşık bir asırlık olaylarına yakından şahit olmasının yardımıyla *Tecarubi'l- Umem* gibi değerli bir eser geriye bırakmıştır. Doktorluk ve tıpla ilgili alanlarda Zekeriya Razi'den etkilenmiştir.

Miskeveyh, Sahib bin İbad¹¹, Muhellebî ve İbnu'l-Amid gibi bilgin vezirlerle olan irtibatına ilaveten İbn Sînâ'nın felsefesiyle muasırdı. İbn

⁸ Miskeveyh, *Tecarubi'l-Umem*, tahkik ve mukaddime: Ebu'l-Kasım İmamî, mukaddime, s. 23, Dar-u Suruşu't-Tebaa ve'n-Neşr, Tahran, 1366.

⁹ Tevhidî, Ebu Hayyan, *el-İmta ve'l-Muanese*, c. 1, s. 35 ve c. 2, s. 39, Li Cenneti't-Telif ve't-Tercüme, Kahire, Mısır.

¹⁰ Yunanca aslı Galenos'tur, İslam dünyasında Calinus diye tanınır.

¹¹ İsmail bin İbad bin Abbas, Büveyh Hanedanı'nın vezirlerindendi, seçkin âlimlerden ve ediplerden biriydi. Büveyh Hanedanı idarecilerinden Muayyadüddevl'e olan



Sinâ'yla görüşmesiyle ilgili şöyle söylenir: İbn Sinâ gençliğinde Miskeveyh'in ders halkasına katıldı. Öğrenci kalabalığının arasında bir cevizi ona doğru attı ve onun hacmini ölçmesini istedi. Miskeveyh, yanındaki ahlâk kitabının birkaç sayfasını ona doğru atıp şöyle söyledi:

Ben cevizi ölçene kadar sen ahlâkını düzelt. Zira sen ahlâkını düzeltmeye, benim cevizin ölçüsünü almamdan daha çok muhtaçsın.¹²

Miskeveyh, Ebu Tayyib¹³ ve Ebu Sehl Mesihî¹⁴ gibi doktorlarla irtibat halindeydi. Ebu Hayyan Tevhidî, Bediüzzaman Hemedanî ve Harezmî gibi ediplerle sohbet eder ve mektuplaşırdı. Nitekim Ebu Hayyan, edebiyat, felsefe, ahlâk ve çağının sosyal meseleleriyle ilgili muhtelif alanlarda ona sorular sormuştur. Bu sorular ve Miskeveyh'in cevapları, *el-Hevamilu ve's-Şevamil* kitabında bir araya toplanmıştır. Bediüzzaman da bir mektupla, dedikoducuların kendisi adına Miskeveyh'e söylediklerinden dolayı özür diliyor, şiir içerisinde ondan, kendi mevlası diye bahsediyor.¹⁵ Harezmî'nin de Miskeveyh'le dostluğu vardı. Muhabbet dolu bir mektupla, onu aile sorunlarıyla ilgili teselli etmiş ve onun için dua etmiştir.¹⁶

Miskeveyh, İhvanu's-Safa gurubuyla da muasırdı; ama onlarla iyi bir ilişkisi yoktu. Zira onların Miskeveyh'in aksine siyâsî hedefleri vardı, hâkim düzene muhalifteler. Ayrıca din ve felsefe arasında bağ kurma peşindeydiler ve ahlâkî temellerde tasavvufa eğilimliydi.¹⁷

Eserleri

Miskeveyh çeşitli ilimlerde, özellikle ahlâk ve felsefede geriye çok değerli eserler bırakmıştır. Ahlâk ve felsefede *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-*

ilişkisi sebebiyle 'Sahib' lakabıyla meşhur oldu. Büyük bir kütüphanesi vardı ve hicri kamerî 385 yılında vefat etti.

¹² Şehrzurî, Muhammed, *Nuzhetu'l-Ervah*, s. 26.

¹³ Ebu'l-Ferec Abdullah bin Tayyib, Bağdatlı bir doktordur. İzzuddevle'nin hastanesinde hastaların tedavisiyle uğraşıyordu. Tıpla ilgili birçok kitap yazmıştır. Hicri kamerî 435 yılında vefat etti.

¹⁴ O, İsa bin Yahya Curcanî, Arapçaya vakıf, ilmi çok, bilgin bir doktordu. Bazıları İbn Sinâ'nın hocası olduğunu söylemektedir.

¹⁵ Bkz. Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, c. 5, s. 14.

¹⁶ Harezmî, Ebubekir, *Risailu'l-Harezmî*, s. 102.

¹⁷ İzzet, Abdulaziz, *İbn Miskeveyh: Felsefetu'l-Ahlakiyye ve Mesadirha*, s. 210-214.

Arak, Tertibu's-Saadet, el-Fevzu'l-Aşğar ve'l-Hikmeti'l-Halide gibi kitaplar yazmıştır. *Tehzibu'l-Ahlâk* onun en önemli ve en kapsamlı kitabıdır ve ahlâk usullerini ve temellerini içerir. Yeni bir düzende yazılmıştır. Bazılarına göre ahlâk ilmini düzenli, irtibatlı ve delilli biçimde sunan ilk kitaptır.¹⁸

Yunanlıların eserlerinin, özellikle Aristo'nun eserlerinin etkisi altında kalan bu kitap, kendisinden sonraki âlimlerin eserlerini de etkiledi. Nitekim Nâsiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* kitabına, *Tehzibu'l-Ahlâk*'tan bazı alıntılarını tercümesini eklemiştir¹⁹ ve Gazzâlî, *İhya-i Ulumu'd-din*'de ondan faydalanmıştır.²⁰ Miskeveyh'in bu kitabı telif etme sebebi –kitabının başında söylediği gibi- insan nefsinde güzel ahlâkın husulü ve buna bağlı olarak güzel fiillerin zahmetsizce ondan sadır olmasıdır. Bu amaçın gerçekleşmesi için nefis, kuvvetleri ve özellikleri tanınmalı, tehzib ve hidayetini sağlayan veya hüsrânına ve kirlenmesine sebep olan unsurlar öğrenilmelidir. Bu esasa göre bu kitabı yedi makale şeklinde düzenlemiştir: Nefsin tanımı, ahlâk ve tabiatlar, hayır ve saadetin farkı, insanın amelleri, muhabbet çeşitleri, nefis hastalıkları ve nefis tıbbı. *el-Hikmetu'l-Halide* kitabı çeşitli kavimlerden nakledilen ahlâkî ve eğitimsel öğütler içermektedir. *el-Hevamilu ve's-Şevamil* kitabında hevamil, Ebu Hayyan'ın Miskeveyh'e sorularının, şevamil ise Miskeveyh'in cevaplarının başlığıdır. Felsefe, ahlâk ve edebiyatla ilgili muhtelif meseleleri içermektedir.

Miskeveyh'ten geriye ahlâkî bir vasiyetname de kalmıştır. Ahlâk ve ahlâk felsefesiyle ilgili görüş ve teorilerin bir özeti şeklindedir.²¹ Miskeveyh'in ahlâk ve felsefe konulu bir veya birkaç sayfalık risaleleri ve cüzveleri vardır. Bunlardan bazıları “İlle'z-zât ve İlle'l-em risalesi”, “Risaletu fi't-Tabia”, “Risaletu fi Cevheru'n-Nefs”, “el-Aklu ve'l-Makul”, “en-Nefsu ve'l-Aklu ve Hakikatu'l-Adl” risaleleridir.

Miskeveyh tıp ve kimya alanlarında da eserler bırakmıştır. Ebu Reyhan *Kitabu's-Saydane*²² adlı eserinin çeşitli yerlerinde onun tıp düşünceleri

¹⁸ Bkz. *Dairatu'l-Maârif-i Teşeyyü*, c. 1, s. 368.

¹⁹ Bkz. *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 36.

²⁰ Bkz. Mübarek, Zeki, *el-Ahlâk-u İnde'l-Gazzâlî*, s. 75.

²¹ Bu vasiyetnamenin metnini Yakut Hamevî, *Mucemu'l-Udeba* (c. 5, s. 17-19) kitabında zikretmiştir.

²² S. 83, 213, 255.



lerini zikretmiştir. Yakut'un²³ dediğine göre Miskeveyh'in *el-Cami* adlı bir kitabı vardı. Bazılarına göre bu kitabı, Zekerîya Razi'nin *el-Hâvi* adlı kitabının etkisinde kalarak yazmıştır. *el-Eşrebe*, *Terkibu'l-Bacati mine'l-Edviyeti'l-Müfrede* tıp ve ilgili bilim dallarında yazdığı diğer kitaplarından bazılarıdır.

Miskeveyh ilim alanında değerli *Tecarubi'l-Umem* kitabını yazmıştır. Ahlâkî hedefle yazdığı bu kitap, çeşitli olayları anlatarak halkı ibret almaya ve tecrübe edinmeye davet ediyor.

Miskeveyh'in edebiyat, şiir ve kıssa alanında da eserleri vardır. *Enîsu'l-Ferid* bunlardan biridir. Kaftî'nin²⁴ deyimiyle kısa ve cazip hikâyeleri ve latifeleri bir araya toplayan en iyi kitaptır. Şimdi Miskeveyh'in ahlâkî ve felsefî eserlerine, özellikle de *Tehzibu'l-Ahlâk*, *Tertibu's-Saadet*, *el-Fevzu'l-Aşgar*, *el-Hevamilu ve's-Şevamil* ve *el-Hikmetu'l-Halide* kitaplarına inayitle insan, marifet, ahlâk ve eğitim başlıkları altındaki dört bölüm halinde eğitimle ilgili görüşlerini beyan edeceğiz. Miskeveyh'in hayatı ve eserleri bölümünü, hikmet talipleri için vasiyetinden bir bölümü zikrederek bitiriyoruz:

Ey hikmet arayan! Kalbini temizle ve himmeti yücelt. Zira hikmet, Allah'ın en büyük hediyesidir... Bil ki aklını ne tarafa yöneltirsen, o tarafa doğru gider: Eğer dine doğru yöneltirsen onu derinden ve yakîn ile tanır. Eğer dünyaya yöneltirsen ona meyleder. Oysa dünya geçicidir, sebâtı yoktur.²⁵

²³ Mucemu'l-Udeba, c. 5, s. 10.

²⁴ Ahbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema, s. 217.

²⁵ Miskeveyh'in vasiyetinin metnini mütalaa için bkz. Ebu Hayyan Tevhidi, *el-Mukasebat*, s. 323 ve sonrası; Ebu Süleyman Mantukî, *Sevanu'l-Hikme* ve *Selasu Resail*, s. 347 ve sonrası; Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, c. 5, s. 17 ve sonrası.

Birinci Bölüm: **İnsan**

İnsan, eğitim ve öğretimin konusudur. Her mütefekkirin insan ve onun kuvveleri ve sıfatlarıyla ilgili görüşünün, eğitimsel görüşleri üzerinde ciddi tesiri vardır. Miskeveyh, varlık âleminde insanın konumunu, mahiyetini ve kuvvesini beyan ederken, insanın özelliklerini ve kemâlini de işliyor.

İnsanın Konumu

Miskeveyh insanı pusula noktası, varlık dairesinin merkezi, çokluğa vahdet kazandıran olarak görmektedir. Çünkü hareket ondan başlayıp onda bitmektedir. İnsaniyet mertebesi, mevcudatın toplanma ve birleşme mertebesidir ve insan, kendi yaratanının vahdaniyetine, hikmetine ve kudretine sadık bir burhandır. Miskeveyh insanın konumunu şöyle anlatıyor:

Doğal cisimlerin hepsi cismaniyet açısından aynı rütbededirler, birbirlerine bir üstünlükleri yoktur. Zira genel bir noktada müşterektirler. Ancak esasların etkisini ve yüce suretleri kabul etmeleriyle aralarında mertebe farkı olur. Öyleyse cansız varlıklar arasında o yüce suret maddesini daha iyi özümseyenler, diğerlerinden daha yüce olur. Öyle bir hadde ulaşır ki bileşik maddeler arasında bitkisel özü kabul etme kuvvetine erişenler olur. Bu durumda cansız varlıklara üstünlük sağlarlar. Zira bitkiler, cansız varlıkların aksine beslenebilir ve gelişebilirler. Toprakta su ve besin çekebilir, atıklarını reçine şeklinde kendisinden uzaklaştırabilir-



ler. Elbette bitkilerin de cansız varlıklardan uzaklıklarına ve hayvanlara yakınlıklarına göre mertebeleri yükselmektedir:

1. Mercan ve benzeri, cansız varlıklara daha çok benzeyen bitkiler.
2. Kendi kendine yetişen otlar.
3. Tohumlu bitkiler.
4. Zeytin ve nar gibi meyve veren ağaçlar.
5. Hurma ağacı.²⁶

İlk iki gurubun yüceliği, otlardan daha azdır ve cansız varlıklara yakındırlar. Üçüncü ve dördüncü grupta, türü koruma ve semere verme kuvveti görüldüğünden daha yücedirler. Son iki grup arasında ise hurma ağacı daha yücedir ve hayvanların mertebesine daha yakındırlar. Zira onların erkeği ve dişisi birbirinden ayrıdır ve aynı hayvanlar gibi ürerler. Hayvanlardan tek farkı yerinden ayrılamaması ve yiyecek peşinde gidememesidir. Hayvanî sureti kabulüyle, bitkisel kemâllere ilaveten lezzet, elem, fayda ve zarar idrak edilir ve de iradî hareket ortaya çıkar. Nitekim bu ikisi hayvana, bitkiye karşı fazilet kazandırır. Hayvanların da hepsi aynı rütbede değillerdir. Solucanlar ve haşerelerin rütbesi daha düşüktür. Sonra düşmanı uzaklaştırmak için öfke duyusunu ortaya çıkararak boynuz, ısırık veya pençeyle kendilerini koruyanlar ve öfke duyusu daha zayıf olduğu ve karşı koymak için bir silahı olmadığı için kaçarak veya hile ile düşmanı kendilerinden uzaklaştıranlar gelir. Bazıları neslini devam ettirmesi için üremeye yönlendirilirler. Bu grup ya doğurur ya da yumurtlar ve süt veya yemek verme yoluyla yavrularını büyütür. Bunlar diğer hayvanlardan daha üstündürler. Hayvanların derecesi eğitilebilir hayvanlara kadar yükselir. Yani at, şahin ve daha sonra hayvanlar arasında duygu, hareket, öfke ve şehvet açısından insana yakın olan maymun gelir. Bu yücelik ve fazilet, insanî suret tahakkuk bulduğunda kemâle ulaşır. Zira insan cansız varlıkların, bitkilerin ve hayvanların bütün kemâllerini üzerinde topladığı gibi, temeyyüz ve akıl etme kuvvelerine de sahiptir. İşte burada bütün varlıklar ve kemâller bir yerde toplanıyor, vahdet oluşturuyor ve varlık âleminin küçük bir numunesi ve örneği oluyor. Âlem ona itaat ediyor.²⁷

²⁶ Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'rak*, s. 75-76, Bîdar Yayınları, Kum, 1371.

²⁷ Bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 75-79.

Elbette insanlar da aynı rütbede değillerdir. İnsanların düşük rütbesi, uzak bölgelerde vahşi ve bedevî biçimde yaşayanlar, hareketleri ve davranışları hayvanlara benzeyenlerdir. Anlayış, temeyyüz ve fazilet kuvvelerinin tekmiliyle yücelikleri artar. Bu mutlak kemâle doğru seyirde meleklerin mertebesine ulaşır, hatta onlardan da ileri giderek yeryüzünde Allah'ın halifesi olurlar. Akıl kuvvesi, insana en yüce ilâhî lütuftur ve onu hayvandan üstün kılan da bu özelliğidir.²⁸

Nefis ve Beden

İnsan, ruh ve cisimden mürekkep bir varlıktır. İnsanın bedeni maddî unsurlardan oluşmuştur ve sürekli değişim içindedir. İnsanın ruhu ve nefsi ise ne maddidir, ne de madde özellikleri taşır. Madde ve etkilerinden bağımsızdır. Her ne kadar insan nesli için beden varlığı zarurî olsa da insanın fazileti nefsinin bağıdır. İnsanın bedensel boyutu dört ayaklılarla benzerlik gösterir, ruhsal boyutu ise meleklerle.²⁹ İnsan nutfesi, rahime yerleştikten sonra, latif bir sıcaklığın tesirinde gelişip hareketleniyor. Yavaş yavaş kırmızı renge dönüşüyor ve bir et parçası haline geliyor. O zaman yiyeceğe ihtiyaç duyuyor ve onda bitkisel nefsin etkileri ortaya çıkıyor. Kökü vesilesiyle yerden beslenen bir bitki gibi göbek bağıyla annesine bağlanarak onun bedeninden besleniyor. Bir müddet geçtikten ve bu dönemi kemâle erdirdikten sonra, göbek bağı olmadan beslenme kabiliyeti hâsıl oluyor. İşte bu, hayvansal nefsin görülmesidir. Bu yüzden doğum sırasında göbek bağından ayrılır, teneffüse başlar ve ağızla beslenmeye başlar. Bu şekilde hayvansal nefis onda kemâle ulaşır. İnsanî yönü olan nefis-i natıkayı kabule hazır olur ve de temeyyüz ve akıl kuvvesiyle süslenir.³⁰

Beden ve ruhun her ikisinin de eğitilmesi gerekir. Birini eğitme bahanesiyle diğerinden gaflet edilmemelidir. Sadece beden eğitimiyle ilgilenenler, tabiat haddinde dururlar, hatta akıllı beden hizmetine sunarlar. Sadece ruhun eğitimiyle ilgilenenler de sūfiyane zühde duçar olurlar. Toplumun diğer fertleriyle irtibattan kaçınırlar. Bu şekilde kendilerine

²⁸ Miskeveyh, *el-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 16.

²⁹ Bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 88; *el-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 37-39.

³⁰ Bkz. *el-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 323-350; *el-Fevzu'l-Aşgar*, s. 45-48.



ve diğerlerine zulmederler. Beğenilen yöntem ise insanın beden sağlığını korumak ve mizacını dengede tutmak için çabalamasıdır. Bu amaçla yemede, içmede, uykuda, uyanıklıkta, harekette ve sükûnda, elbisede ve meskende itidale riayet etmeli, ifrat ve tefritten kaçınmalıdır. Bedenin zarurî ihtiyaçlarını karşılamalı ama lezzet peşinde koşmasına izin vermemelidir. Akıl boyutunu eğitmek içinse evvela duyuları kullanırken ifrat ve tefrite düşme gibi nefis hastalıkları, itidal vesilesiyle tedavi edilmeli ve bilginin artırılmasıyla ona kuvvet, ebedî beka ve sonsuz saadet bahşedilmelidir.³¹

Beden ve nefis birbirinden ayrı değildir, birbiriyle irtibatlıdır ve birbirlerini etkilerler. Mizaç (bedende unsurların terkibi) -özellikle kalpte ve beyinde- eğer mutedil olursa, nefis üstün ahlâkı daha iyi kabul eder. Buna karşı nefsin neşesi, kanın akışını etkiler, yüzün kızarmasına veya sararmasına yol açar.

Miskeveyh, ruhun soyutlaşması için bazı müeyyideler zikretmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: Çeşitli suretlerin kabulü, nefsin cisimleri ve etkilerini kabulü, nefsin hislerle ilgili işlerden vazgeçmesi ve bunların hatalarını idrak edebilmesi. İbn Sînâ, Farabî ve Yunan filozofları bu müeyyidelere değinmişlerdir; ama konuyu muhtasar tutabilmek amacıyla bunları beyandan kaçınıyoruz.³²

Nefsin Kuvveleri

Cansız varlık, bitki ve hayvan gruplarına mensup her mevcudun çeşitli kuvveleri ve fiilleri vardır. Bunlardan bazıları diğer varlıklarla ortak, bazıları ise o varlığa münhasırdır ve diğer varlıklara karşı üstünlük kazanmasını sağlar. Miskeveyh, kendinden önceki filozoflar gibi nefsin üç kuvvesi olduğunu söyler: Şehvet; yemek, mesken, karşı cins ve diğer hissi lezzetleri isteyen kaynaktır. Öfke; zararları ve engelleri ortadan kaldırmak için korkutucu işlere girişen, tasalluta ve üstünlüğe meyleden kaynaktır. Akıl; eşyayı ve fikri temeyyüz eden ve işlerin hakikatleri üzerinde düşünme eylemini gerçekleştiren kaynaktır. Bu kuvvelerden her

³¹ *El-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 34-36.

³² Bahsedilen deliller ve müeyyideler hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 28-33.

biri belli organlarla irtibatlıdır, bedenın özel bir uzvunu kullanır. Şehvet karaciğerle, öfke kalple, akıl beyinle alakalıdır. Miskeveyh bu üç kuvveden ‘Nefs-i behimiye’, ‘nefs-i seb’iye’ ve ‘nefs-i natıka’ diye de bahsetmektedir. Bu bağlamda sadece son kuvve insanı hayvanlardan ve bitkilerden ayırarak insana diğer varlıklar karşısında üstünlük verir. Çünkü insanın, şehvet ve öfke kuvveleri hayvanlarla müşterektir.³³

Miskeveyh, insanlarda kuvvelerin gelişmesi sırasının şöyle olduğuna inanır:

Çocuklukta önce şehvet kuvvesi kendini gösterir. Yemeğe -hayatını devam ettirmesini sağlayan sebebe- meyil kendisini gösterir. Önceden öğretilmediği halde annesinden süt emmek ister ve ağlayarak açlığını gösterir. Çocukta bu duyunun kuvvetlenmesi sonucu bu iştıyakı artar ve diğer lezzetlere yönelir. Vücudunun gelişmesi sonucu bunlara doğru hareket etme gücüne sahip olur. Sonra hisleri vesilesiyle bazı şeyleri hayal edebilmeye başlar. Hayal kuvvesinde suretler örölmeye başlar, böylece bunlara yönelir. Şehvet kuvvesinden sonra öfke kuvvesi ortaya çıkar. Bununla kendisine eziyet eden unsurları kendisinden uzaklaştırır ve menfaatinin önündeki engellere karşı direnir. Kendi başına meseleyi halledemediğinde ise bağırıp ağlayarak annesinden, babasından ve etrafındakilerden yardım ister. Nihayetinde akıl kuvvesinin ortaya çıkmasıyla insanî fiilleri teşhis ve temeyyüz etme şevki kendini gösterir. Bu temeyyüz, tefekkür ve marifet ile kemâle ulaşır ve ‘akıl insan’ diye nitelendirilir.³⁴

Miskeveyh’e göre çocukluk ve gençlik döneminde şehvet ve öfke kuvveleri güçlü olduğundan akıl kuvvesine üstünlük sağlayabilmektedir. Ancak orta yaş ve ihtiyarlık döneminde tabii kuvveler güçsüzleştiğinden, akıl kuvvesi kendini daha fazla gösterebilmekte ve diğer kuvvelere hâkim olabilmektedir.³⁵

Miskeveyh’in inancına göre şehvet kuvvesi ne eğitilidir, ne de eğitilebilir. Oysa öfke kuvvesi, edepten yoksun olduğu halde edep öğretilabilir ve eğitilebilir. Akıl kuvvesi ise doğal olarak edep ve yücedir. Bu kuvvelerden hangisi insan nefsinı yenerse, diğerlerini hizmetine alır. İnsan, irade ve tedbir ile öfke ve şehveti aklın ihtiyarına verebilir, bu yolla

³³ A.g.e., s. 37-38.

³⁴ A.g.e., s. 61-68.

³⁵ El-Hevamilu ve’ş-Şevamil, s. 38-39.



ilmî ve amelî kemâle ulaşabilir. Meleklerin seviyesine kadar yücelip şeref-
lenebilir. Buna mukabil akıl, öfke ve şehvetin hizmetine girerse, köleliğin
en aşağı seviyesinde yer alarak hayvanlık seviyesine kadar düşer. Çünkü
şehvet kuvvesi kişinin ruhuna hâkim olursa aklı ve öfkeyi, hayvanî heva,
heves, meyil ve lezzetlerin hizmetine verir. Öfke kuvvesi hâkim olursa
da insan yırtıcı hayvanlara dönüşür.³⁶

Miskeveyh, bu üç kuvvenin nefiste toplanmasını, melek, yırtıcı hay-
van ve domuzun toplanmasına benzetmektedir. Hangisi hâkim olsa, onun
etkileri görülecektir.³⁷ Miskeveyh, bununla ilgili eskilerin teşbihlerini
de zikrediyor. Bu üç kuvve, güçlü bir ata binmiş, hareket halinde olan ve
kendisine bir av köpeğinin eşlik ettiği insan gibidir. Eğer bu örnekte in-
san –yani akıl kuvvesi- hâkim olursa ve at ile köpek onu izlerse, üçü bir
arada güzel bir hayat süreceklerdir. Çünkü insan, bineği ve köpeği güzel
bir şekilde kullanacaktır. Zamanında onlara yiyecek ve içecek verecek, is-
tirahat etmeleri için ortam hazırlayacak ve düşmanın saldırılarından ko-
ruyacaktır. Ancak at başıboş bırakılırsa kendi otunun ve suyunun peşine
düşecek, hatta yoldan sapacak ve korkunç bir uçurumdan düşerek ken-
disini ve binicisini helâk edecektir. Aynı şekilde köpek itaat etmez ve ba-
şına buyruk olursa hayalî avlar peşinde atı ve binicisini ardından sürük-
leyecek ve her üçüne de büyük zararlar verebilecektir.³⁸

İnsanın Özellikleri

Miskeveyh, üç kuvveyi beyan ettikten sonra insanın özelliklerini zik-
rediyor. Bunları şu başlıklar altında özetlemek mümkündür: İrade, top-
lumsal olma, hubb-i nefis (nefsin iyi görülmesi), almak ve vermek.

1. İrade

İnsanın fazilet ve insaniyetinin bağlı olduğu fiiller ve melekeler ile
bunlar hakkındaki bahislere amelî hikmet denir. Bu fiiller ve melekeler
insan iradesine tabidir. İnsan tefekkür ederek irade ettiği şeyi yapar. Bu

³⁶ Bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 62-65.

³⁷ A.g.e., s. 65.

³⁸ A.g.e., s. 66-67.

özellik onu diğer hayvanlardan ayırır. Seçim yaparken akıl ve düşünce-sinden ne kadar yardım alırsa, düşüncesi ne kadar doğru olur, seçimi ne kadar iyi olursa insaniyeti de o kadar kâmil olur.³⁹

Miskeveyh, insanın kemâl ve saadetini, iradenin ışığında mümkün görmektedir.

İnsanın cevherinin varlığı yaratıcısının kudretine bağlıdır. Bu cevheri iyileştirmek ise insana bırakılmıştır ve onun iradesine bağlıdır.⁴⁰

Bu yüzden başka bir yerde insan ihtiyarını (tercihlerini) fazilet, kötü sıfat, saadet ve bedbahtlığının kaynağı bilerek şöyle söylüyor:

Nefsini neyin mevzisi yaptığına, Allah'ın varlıklar için düzenlediği menzillerden hangisinde olmak istediğine bir bak. Şüphesiz bu, sana bırakılmıştır ve senin ihtiyarındadır. Öyleyse eğer büyükbaşlar mertebesinde durursan onlardan olacaksın, vahşi hayvanlar menzili veya meleklerin mertebesinde hangisini istersen onlardan olursun.⁴¹

Elbette insan iradesi sadece mümkün olan işlere taalluk eder. Dış görünüş, insan boyunun uzunluğu, kısalığı ve imkânsız veya zarurî meseleler insan iradesinin gücü haricindedir.

Fiilin ortaya çıkması için, aynı bir binanın yapılması gibi, bazı şeyler gereklidir:

1. Bir fail ki bazen yakındır, bir binayı yapan inşaatçı gibi; bazen de uzaktır, binanın projesini çizen mimar gibi.
2. Fiilin onun üzerine gerçekleştiği madde, binanın yapı malzemeleri gibi.
3. Fiilin kendisi için gerçekleştiği hedef, insanın kendisini sıcak ve soğuktan koruması gibi.
4. Failin zihinsel sureti ki onun temsilini dışarda ortaya çıkarmak istemektedir.

Eğer insan kendi fiillerine sadece bir açıdan bakacak olursa cebir veya tefviz inancına kapılması mümkündür. Ancak fiilin ortaya çıkmasındaki

³⁹ A.g.e., s. 34-35.

⁴⁰ A.g.e., s. 56-57.

⁴¹ A.g.e., s. 62.



etkenlerin ve sebeplerin toplamını dikkate alacak olursa cebir ve tefviz inancını hükümsüz kılarak “emr-u beynel emreyn”in sırrına vakıf olacaktır.⁴²

Miskeveyh, hukemayı izleyerek hayatı ve ölümü, iradî ve tabiî olmak üzere ikiye ayırıyor. İradî hayattan kasıt yemek ve cinsel zevkler gibi, insanın dünyevî hayatta kendisi için çabaladığı şeylerdir. Tabiî hayattan kasıt ise elde ettiği hakiki ilimlerle nefsin sonsuz bekası ve cehaletten kurtulmasıdır. Aynı şekilde iradî ölümden kasıt meyillerin öldürülmesi ve bunlara teveccüh edilmemesi, tabiî ölüm ise nefsin bedenden ayrılmasıdır.⁴³

2. Toplumsal Olma

İnsan doğal olarak medenidir. İçgüdülerinin etkisiyle ve yaradılış türü gereği yalnız başına hayatını sürdürebilen hayvanların aksine insan, diğer insanlarla bir arada yaşamalıdır. İnsan, küçük-büyük birçok ihtiyaçla donatılmıştır. Yalnız başına bu ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu ihtiyaçlardan yemek, giysi ve mesken gibi bazıları yaşam için zarurî, bazıları da daha iyi, huzurlu ve keyif veren bir yaşam için gereklidir. Topluluk halinde yaşayarak eşyayı daha iyi bir yaşam için kullanabilsin diye insana akıl nimeti verildi. Buna karşın hayvanlar, yalnız başlarına hayatlarını sürdürebilecekleri ve kendilerini tehlikelerden koruyabilecekleri şekilde yaratılmışlardır. Onlar içgüdüsel olarak yiyeceklerini elde ederler, bedenlerini saran örtü, onları sıcaktan ve soğuktan korur; doğal yapılarındaki savunma aletleriyle kendilerini düşman tehlikesinden korurlar.⁴⁴

İnsanın sadece ihtiyaçlarını gidermesi değil, insanî kabiliyetlerinin ve faziletlerinin ortaya çıkıp gelişmesi de ancak insanın diğer insanlarla ilişki kurmasına ve toplumsallığına bağlıdır. İnsan nefsinde faziletlerin kök salması, ortaya çıkması ve büyümesi, toplumdaki diğer insanlarla müşareket, birliktelik, alışveriş ve diğer iletişim şekilleriyle hâsıl olur. Aksi takdirde insanlık kuvveleri ve melekeleri zayı olur. İnsanın uzlete çekilerek

⁴² El-Hevamilu ve’ş-Şevamil, s. 150 ve 220-226.

⁴³ Tehzibu’l-Ahlak, s. 177.

⁴⁴ El-Hevamilu ve’ş-Şevamil, s. 250-346-347.

ve insanlardan uzak durarak cesaret, adalet ve iffet gibi sıfatlarla süslenmesi nasıl mümkün olabilir? ⁴⁵

İlaveten insan üns (samimiyet, yakınlık) kökünden türemiştir, nisan (unutkanlık) kökünden değil. Diğer insanlarla ünsiyet ve muhabbet, insan doğasının bir parçasıdır. Toplumsal âdâp ve adetler ve dinî eğitim, kişileri bu ünsiyete, muhabbete yaklaştırır ve onu eğitir. Günlük cemaat namazları, haftada bir kılınan cuma namazlarındaki büyük kalabalık, yılda bir gerçekleşen hac merasimindeki görkemli topluluk, bir araya gelme ve vahdet üzerinde çokça durulması, dinî eğitimin numunelerindendir. ⁴⁶

Miskeveyh, insanın toplumda yaşamasının zarurî olduğunu tamamen aşikâr kılan önceki konulara inayetle, insanî medeniyetlerin ortaya çıkışını anlatıyor ve şöyle diyor:

Bir arada yaşamak zarurî olduğundan ve bir kişinin yaşamını sürdürebilmesi için çeşitli kişilerin bir araya toplanması doğal bir durum olduğundan, insanların medenileşmesi gereklidir. Yani toplanmalı, iş bölümü yapmalı ve bu yolla bütün insanların irtibatı sağlanmalıdır. Beka ve hayat, mümkün olan en iyi şekliyle hâsıl olmalıdır. ⁴⁷

İnsanlar birbirlerinden farklıdırlar ve ihtiyaçları aynı değildir. Bu fark onlar için hayırdır; çünkü insan, tabiatında medenidir. Öyleyse eğer insanlar birbirleriyle eşit olsalar, medeniyet ortadan kalkar. Zira insanların amellerde ihtilafı ve her birinin kendine özgü ilgi ve becerisinin olması genel düzeni ortaya çıkarır ve medeniyeti şekillendirir. Diğer bir deyişle bu farklılıklar, cüz'î ve kişisel bakışta farklılıktır. Yoksa genel bakışta ve düzende uyum, irtibat ve vahdetten başka bir şey değildir.

3. Almak ve vermek

Miskeveyh, Ebu Hayyan Tevhidî'nin sorularından birine cevabında nefis için alan ve veren diye iki kuvve zikretmiştir. Ancak kendisinin defalarca insanlar için sadece üç kuvveden (şehvet, öfke, akıl) bahsettiğini dikkate alırsak, bunları insanın iki zatî özelliği olarak anmak yerinde

⁴⁵ Tehzibu'l-Ahlak, s. 49.

⁴⁶ A.g.e., s. 128-129.

⁴⁷ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 347.



olacaktır. Pasif yönü olan ilk özelliğe göre insan, öğrenmeye ve bilgi sahibi olmaya müştaktır. Çocuklukta efsaneleri ve hurafeleri dinlemeyi sever, büyüdüğünde hakikatleri öğrenmeyi ister. Gerçekte insan nefsi, kendine has kemâle, yani hakikatleri tanımaya heveslidir. Aktif yönü olan ikinci özelliğe göre insan, diğerlerini kendi bildiklerinden haberdar etmeye de müştaktır. Haber alma ve haber vermeye olan bu içsel iştıyak, insanı sırları ifşa etmeye zorlamaktadır ve gelecek nesillere haberlerin nakli ve ilimlerin intikal edilmesinde önemli paya sahiptir.⁴⁸

İnsanın bu iki özelliği, yani ilam ve istilamın sevilmesi, Cahiz gibi geçmiş mütefekkirlerin eserlerinde ihbar ve istihbarın sevilmesi olarak zikredilmiştir.⁴⁹ Elbette bu iki özelliğin kuvveti ve zayıflığı bütün kişilerde aynı değildir. Onlardan bazılarında öğrenme, dinleme ve bilgi edinme özelliği ağır basar, bazılarında ise öğretme, konuşma ve bilgi verme özelliği.⁵⁰

4. Hubb-u Nefs (Kendini Sevip, Beğenme)

Hubb-i zât, insanın zatî özelliklerindendir. Bu yüzden insan kendi nefsinin güzel ve her türlü kusur ve eksiklikten uzak görür. Hubb-i nefis, insanın kendi kötülüklerini ve ayıplarını örtmesine, iyiliklerini ve güzelliklerini aşikâr kılmasına, sahip olmadığı iyiliklere sahipmiş gibi davranmasına sebep olur. İnsan hubb-i nefis sebebiyle kendisinin övülmesiyle mutlu olur, yerilmesiyle üzülür ve öfkelenir. Bu yüzden kendisi hakkında kötü konuşan kimseden intikam almak ister.⁵¹

İnsanların Farklılıkları

Âlemdaki varlıkların hepsi, cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar, birbirlerinden farklıdırlar. Kılıç gibi aynı cinsten yapılan şeyler bile birbirlerinden farklıdır. Bazıları keskindir, bazıları kördür. Hayvanlar arasında her tür birbirinden farklıdır, aynı türden hayvanlar da birbirinden

⁴⁸ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 15-16-116-117.

⁴⁹ Bu konuyla ilgili bkz. Medrese ve Üniversite İşbirliği Defteri, Ârayı Danişmendan-ı Müslelmanan der Talim ve Terbiyet ve Mebaniyi ân, c. 1, s. 22.

⁵⁰ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 18.

⁵¹ A.g.e., s. 42-45-92.

farklıdır. Mesela atlar arasında Arap atı, diğer atlardan çok farklıdır. İnsanların birbirlerinden farkı ise aynı türden olmalarına rağmen çok fazladır. Her ne kadar hepsine insan denilse de durum böyledir.⁵²

Miskeveyh bu hususta kişilerin dış görünüşlerinin farklılığına ilaveten kabiliyetler, eğilimler, ilim ve ahlâk hususlarındaki farklılıklarına işaret ediyor. O, bütün insanların kabiliyet açısından aynı olmadıklarına, eğilimlerinin de birbirlerinden farklı olduğuna inanıyor. Biri tabaklama işine yöneliyor, diğeri tıbbı. Yani biri ölmüş hayvanların derisini ıslah etmeye ilgi duyuyor, diğeri insan gibi değerli bir cevheri tedavi etmeye. Ayı şekilde bazıları güçlü bir hayal gücü gerektiren alanlara yöneliyor, bazıları düşünülmesi ve ispat edilmesi gereken bilimlere. Bazıları ise güçlü bir hafıza gerektiren bilimlerin peşinden gidiyorlar. Bu durum, insanların hayal güçleri, tefekkürleri ve hafızaları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde doğal sebepler, ulvî etkenler ve neticede ilâhî takdir de sebepler arasındadır. Bu farkların kaynağı arasında insanların üstün ahlâkı kabuldeki temayüzleri de vardır. Şöyle ki insanlar, faziletleri kabul etmeleri açısından muhtelif rütbelerde yer alırlar.⁵³

Miskeveyh, insanların farklılıklarının kökeninin ve sebebinin kuvveler, zatî özellikler, mizaç ve içinde yetişilen çevre olduğunu söyler.

İnsanda bazı kuvvelerin ağır basması, onları diğerlerinden farklı kılar. Mesela şehvet kuvvesinin ağır basması, kişinin mal ve servet yığmaya yönelmesine yol açar. Öfke kuvvesinin ağır basması, insanı makam peşinde sürükler. Almak ve vermek gibi zatî özellikler –ki daha önce bahsedildi- kişileri birbirinden farklılaştırır. Bazen alma duygusu insanda gelişir ve neticede kişi ilim öğrenmeye ve başkalarının sırrını bilmeye müştak olur. Bazen de verme duygusu gelişir ve şahıs öğretmeye ve diğerlerinin sırrını yaymaya çok ilgi duyar.⁵⁴

Aynı şekilde mizaç ihtilafları da farklılıkların sebeplerinden biridir. Sıcak mizaçlı kimseler yalnızlıktan kaçarlar, başkalarıyla irtibat kurmaya meyillidirler. Buna karşın soğuk mizaçlılar ise uzlet, inziva ve toplumdan uzak durmayı isterler. Sıcak ve kuru mizaç, öfke ve cesaret gerektirmektedir,

⁵² Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'rak, s. 55-56.

⁵³ Tehzibu'l-Ahlak, s. 54.

⁵⁴ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 15-18-117-301-304.



soğuk mizaç ise korkuyu yenme ve kurnazlık sebebidir. Hatta hayvanlarda aslanın sıfatlarının tilkiyle farklı olması bile bu ikisinin mizaçlarındaki farktan kaynaklanır.⁵⁵

İçinde yaşanan çevre, eğilimlerin ortaya çıkmasında ve kabiliyetlerin gelişmesinde müessirdir. Çevre farklılığı, bunların farklı olmasında da yol açar. Mesela bedevî ve kültür ve medeniyetten uzak yaşayan topluluklar, toplumda daha çok hizmet işlerini yaparlar. Oysa şehirlerin ve gelişmiş beldelerin sakinleri daha yüksek bir zekâ ve anlayışa sahip olup tahsil, bilimsel ilerleme ve sanayi kalkınmasında daha başarılıdır.⁵⁶

İnsanın Kemâli

İnsanın kendine özel bir kemâli vardır ki şahsiyetinin çeşitli kuvvelerine, özelliklerine ve boyutlarına inayetle bu özel kemâl beyan edilmelidir. Miskeveyh, kendinden önceki filozoflar gibi, insanın kemâlinin marifet ve amel olarak iki bölümde tahakkuk ettiğine inanmaktadır. Ona göre bu yüzden ilâhî peygamberler, halkların talim ve tezkiyesi için görevlendirilmişler ve insanları ilme davet etmişlerdir.

‘İlmî kemâl’ insanın maddî- gayrı maddî tüm varlıkları tanınması, cisimlerinden ve tabiatlarından başlayarak –ilk ilâhî yaratık olan- faal akla kadar onların hakikatinden haberdar olmasıdır. Sanki cihanın tüm gaybıyla ilgili bilgiye ulaşmasıdır. O zaman meleklerden üstün olur ve ilâhî ilimlere ulaşır. Bu kemâlin mertebeleri vardır. İnsanın kemâl seyri, bilimsel ve teorik olarak hislerin tanınmasıyla başlar, zamanla akıl vesilesiyle idrak edilen hususların tanınmasına varır. Akıl vesilesiyle idrak edilen hususların tanınmasının da mertebeleri vardır. İnsan daha basit ve daha şerif hakikatlerin marifetine ne kadar yaklaşırsa kemâli o kadar kuvvetli olur. Böylece ilk sebebi, yani Allah’ı tanımaya nâil olur ve bütün varlıkların O’na muhtaç olduğunu, O’nun ise onlardan müstağni olduğunu anlar. Bu kemâl seyrinde insanın basiret gözü açılır ve hikmetin harika yönlerini görür. O rütbede öte dünyaya baktığında, ruhsal lezzetlere nâil olur ve sıkıntı ve elemden kurtulur.

⁵⁵ El-Hevamilu ve’ş-Şevamil, s. 208-209 ve 117.

⁵⁶ Tehzibu’l-Ahlak, s. 77-78.

‘İlmî kemâl’ insanın iyiyi kötünden ayırdıktan sonra iyi olanı yapması, kötü olan her şeyden uzak durması, kuvvelerini, melekelerini ve ahlâkını Allah’ın beğeneceği şekilde düzenlemesidir. Yani önce can yurdundan pislikleri temizlemeli, sonra fazilet goncalarını ona yerleştirmelidir ki onda amelî kemâl semere verebilsin.

Miskeveyh, insanları ilâhî yakınlık açısından dört mertebeye ayırır: Mûginler, muhsinler, ebrar ve feyizliler. Yakınlık makamının ilk derecesine ulaşan mûginler, hikmet sahibidirler ve en üstün âlimlerdirler. Muhsinler, bildikleri her şeyle amel edenlerdir. Ebrar, Allah’ın kullarını ve toplumları ıslah eden hakiki halifeleridirler. Feyizliler ise onların en üstünleridirler, ilâhî muhabbette ihlâs derecesine nâil olmuşlardır. Bu rütbede insan Allah’a yakınlaşır ve artık mahlûk için ondan daha yüce bir makam ve rütbe yoktur.⁵⁷

Kâmil insan, ilmî ve amelî kemâle ulaşan, yani varlık âleminin hakikatlerine vakıf ve üstün ahlâk ve melekelerin tamamına sahip olan, melekûtî nurların parladığı yer, Allah’ın ilminin ve kudretinin mazharı, yüce âlemden öte âleme ilâhî feyzin vasıtası ve zâtın kaynağına doğru yol alandır. Bu insan, Miskeveyh’e göre ya kâmil bir hekîm, ilham sahibi ve ulvî derece sahibidir veya kendisine muhtelif şekillerde vahiy nazil olan bir peygamberdir.⁵⁸

⁵⁷ *Tehzibu’l-Ahlâk*, s. 116-117.

⁵⁸ *A.g.e.*, s. 79.



İkinci Bölüm: Marifet

Marifet, varlıkların suretinin insan nefsinde tahakkukudur. Eğer nefiste tahakkuk eden şahıs ve şey, haricî şahıs ve şey ile mutabık olmazsa marifet gerçekleşmez.⁵⁹

Marifetin insan hayatı ve kemâlinde önemli rolü vardır. Cismin büyümesini ve gelişmesini sağlayan besindir, marifet ve ilim de nefsin besinidir.⁶⁰ Daha önce de işaret edildiği gibi kemâlin iki rüknünden biri, ilmî ve teorik kemâldir. Marifet, amel üzerinde de müessirdir. Marifet ne kadar derin ve kâmil olursa amel de onun kadar sahih, seri ve kâmil tahakkuk eder. Miskeveyh marifet için muhtelif yollar zikrediyor. Bunlardan bazıları duyu, akıl, vahiy ve rüyadır.

Duyusal Marifet

Duyusal marifet, beş duyu yoluyla, görülenlerden, duyulanlardan, koklananlardan, tadılanlardan ve dokunulanlardan insanın hissettiği çeşitli duygular vesilesiyle hâsıl olur. Duyulardan her biri kendine özel duygulara eğilimlidir. Bunlar arasında görme ve duyma, duyuların en üstünüdürler. Çünkü daha fazla ihtisasları vardır ve akıl ve anlayışa daha yakındırlar. İnsanın felsefe gibi üstün ilimleri anlamasına ve Allah ve melaike gibi üstün malumatı idrak etmesine yardımcı olurlar.⁶¹

⁵⁹ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 52-137-138.

⁶⁰ Tehzibu'l-Ahlak, s. 64.

⁶¹ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 227.

Duyusal idrak, haz ve elemle beraberdir. Duyusal idrakler insan doğasıyla uyumlu olduğunda haz hâsıl olur, uyumlu olmadığında ise acı ortaya çıkarır. İnsan güzel yiyecekler tattığında, güzel manzara gördüğünde, hoş nağmeler dinlediğinde nasıl haz alıyorsa, kötü kokular duyduğunda, üzücü manzaralarla karşılaştığında, kaba müzikler dinlediğinde de üzülr. Elbette duyusal hazlar ve elemeler, akli hazlar ve elemelerin aksine geçicidir.⁶²

Miskeveyh duyusal marifetin, her duyunun kendine özel şartlarıyla tahakkuk bulduğuna inanır. Mesela görmede göz sağlam ve cisim görülebilir olmalıdır. Işık cisme yansımali, kişiyle arasında belli bir mesafe bulunmalıdır. Kişiyle cisim arasında da bir engel olmamalıdır. Bu şartlar gerçekleştiğinde görme mümkün olur. Aynı şekilde duyular, kendisine göre çok kuvvetli veya çok zayıf olan şeyleri de idrak edemez. Yine çok kuvvetli olanın idrak edilmesi, çok zayıf olanın idrakini engeller. Mesela güneş gibi çok parlak bir cismin görülmesi, daha az parlayan diğer cisimlerin görülmesini engeller veya çok kuvvetli sesler, zayıf seslerin duyulmasına mani olur.

Beş duyardan her birine sahip olmak, her bir duyuyla ilgili marifete sahip olmak için şarttır. Bu yüzden bir duyunun olmaması, o duyuyla ilgili idrak ve tahayyüllerin kaybedilmesine sebep olur. Mesela doğuştan görme ve işitme duyularına sahip olmayan bir kimse, görülenler ve duyulanlarla ilgili sahih marifete sahip olmayacağı gibi diğer duyularla ilgili bilgileri de bunlara tatbik edemeyecektir. Nitekim görmeyene sordular: “Beyaz renk nasıldır?” Cevap verdi: “Tatlıdır.” Aslında o, tadılanların ahkâmını görülenlere uygulamıştır. Yine Rûdekî’den –büyük bir şairdi ve göremiyordu- rengi anlatmasını istediler. O, “aynı deve gibidir.” dedi.⁶³

Elbette bir duyunun eksikliği, diğer duyuların daha kuvvetli olmasına sebep olur. Nitekim göremeyen kişilerin işitme veya tatma duyuları daha güçlüdür veya görme duyusuna sahip olmayan hayvanların daha kuvvetli koku alma duyuları vardır. Beş nehre akan çeşmenin nehirlerinden biri kapanırsa diğer dört tanesinde daha fazla suyun akması veya

⁶² *Tehzibu’l-Ahlâk*, s. 96-100.

⁶³ *El-Hevamilu ve’ş-Şevamil*, s. 80-83.



beş dalı olan ağacın dallarından biri koparıldığında diğerlerinin daha hızlı gelişmesi örnek olarak gösterilebilir.

Miskeveyh zahiri beş duyu organıyla batını duyular arasındaki idrak ve irtibatın nasıl olduğunu şöyle açıklıyor: Görme ve diğer duyular, hissedilenlerden etkilenirler; ama bu hissedilenler duyuların karşısından çekilince geriye bir şey kalmaması gerekir. Bununla beraber bütün duyular ‘ortak duyu’ adlı kuvveye doğru yükselirler. Bu duyu, duyulardan her birinin etkilerini alır ve ‘vehim’ adlı diğer bir duyuda saklar. Bu yüzden hissedilen ortadan kalktıktan sonra bile onun suretini hatırlamak mümkün olur.⁶⁴

Miskeveyh duyuları, hatalardan arınmış kabul etmemektedir. Her birinin hatasına da değinmektedir. Görmenin hatası, güneş gibi büyük şeyleri uzaktan küçük göstermesidir. Oysa güneş, yerkürenin kaç katı büyüklüğe sahiptir. Yine kişi, dönmekte olan ateşi, daire şeklinde görmektedir veya sudaki şeyleri eğri ve kırık görmektedir. Tatma duyusu bazen çok susuz kalındığında tatları ayırt edememekte veya tatlıyı acı olarak algılamaktadır. Aynı şekilde koku alma ve işitme duyuları, ağır ve kuvvetli bir kokudan diğerine geçildiğinde, çok yüksek sestən kısık sese geçildiğinde hata yapmaktadır. Elbette bu hataların olduğuna dair bilgiye, duyuların kendisi yoluyla ulaşılmadığı açıktır. Duyular asla kendilerini idrak edemezler, aksine bu, akıl adlı daha yüce bir idrak edicidir ki duyusal idraklerin doğru veya hatalı olduğuna karar verebilmektedir.⁶⁵

Aklî Marifet

Aklî marifet, duyu organları olmadan ‘şey’in suretinin idrakidir. Miskeveyh aklı, insan vücudunun ilâhî parçası ve içindeki peygamber olarak görmektedir ki bu, ilâhî şeriat ve dıştaki Peygamber ile uyum içerisindedir. O, aklı duyulardan, akledileni de hissedilenden daha üstün görmekte ve şöyle açıklamaktadır: Bu üstünlük mekânsal değildir, aksine şu açıdandır ki akledilenler, hissedilenlerin aksine yüce, soyut ve ebedi

⁶⁴ El-Hevamilu ve’s-Şevamil, s. 127-360.

⁶⁵ Bkz. el-Fevzu’l-Asğar (Ayetullah Maraşı Necfî’nin kütüphanesindeki el yazması nüsha), s. 28-29; Tehzibu’l-Ahlâk, s. 32-33.

olma özelliğine sahiptirler. Nefsin şerefi, zaman ve mekânın ötesinde olan akledilenlerin ve soyutun ittihiyatındadır.⁶⁶

Miskeveyh, tıpkı Aristo gibi, her şeyi tanımak için dört soru sormaktadır: Önce varlık ve varlığın esasıyla ilgili “hel hüve (var mı)”, sonra mahiyetiyle ilgili “ma hüve (nedir)”, daha sonra onu diğer varlıklardan ayıran özelliği “eyyü (hangi)”, en sonda da sebebi ve gayesi “lima (niçin)” ile sorulur. Elbette bu genel konular tanındıktan sonra cüzîyat “kem (kaç), keyfe (nasıl)” türünden sorularla anlaşılır.⁶⁷

Duyuların hatasını bilmek, kendini bilmek ve akledilenleri bilmek, aklî marifetin mısdaqlarındandır. Miskeveyh'e göre duyusal idrakin hatalarını bilmek, kendini bilmek, duyu yoluyla tahakkuk edemez. Bu akıl ve akletme yoluyla bilinir. Miskeveyh, kendinden önceki filozoflar gibi aklî teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Aklın teorik boyutu varlıkları ve varlık dünyasının hakikatlerini idrak eder, pratik boyutu ise iyiyi kötüden ve olması gerekeni olmaması gerekenden ayırır. İlk boyut insana ilmî kemâlde ve dünyayı tanımada, ikinci boyut ise amelî kemâlde ve nefsin arındırılmasında yardımcı olur.

Duyusal ve Aklî Marifet Arasındaki Farklar

Aklî marifet, duyusal marifetten farklıdır. Miskeveyh'in yazdıklarının genelinden, iki tür arasındaki farkların şunlar olduğu çıkarılmaktadır:

1. Duyusal marifette tekrar ve süreklilik, kişinin yorulmasına ve zafına sebep olur. Oysa aklî marifette daha fazla temerküz, süreklilik ve derinlere inme, akletme gücünü zayıflatmadığı gibi, bu gücünü ve kapasitesini artırmaktadır.⁶⁸

2. Daha önce işaret edildiği gibi, duyusal marifette güçlü ve zayıf algıların aynı anda idraki mümkün değildir. Oysa akıl, güçlü ve zayıf meseleleri aynı anda idrak gücüne sahiptir.

3. Duyusal marifet yoluyla ulaşılan hazlar yok olurlar. Hatta bunların tekrarı ve sürekliliği kişiyi bıktırıp üzebilir. Oysa daha güçlü akılların

⁶⁶ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 127-305; Tehzibu'l-Ahlak, s. 88-89.

⁶⁷ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 341 ve sonrası, 360-361.

⁶⁸ Miskeveyh, Tertibu's-Saadet, s. 268.



tanınmasıyla ulaşılan aklî hazlar devamlıdır ve her türlü acı ve sıkıntıdan uzaktır.

Vahiy

Vahiy, yukardaki âlemden nefse nâzil olan varlık hakikatlerinin idrakidir ve akıl, duyu ve hayal üzerinde tesir bırakır. Miskeveyh'e göre hakikatte bir fark yoktur; ama bazen hakikat; düşünce, kıyas ve burhan yoluyla insana aşikâr olur ve bazen de yukardaki dünyaya bağlanma yoluyla, düşünce ve duyuya gerek duymadan, doğrudan diğer taraftan nübvvetin verildiği insana verilir. Aynı bir hakikatten öte bir şey olmayan doğru parçası gibi; bir taraftan diğer tarafa seyrine çıkış deniyor, o taraftan aşağı doğru seyrine iniş.⁶⁹

Vahyin muhtelif türleri vardır. Bazen nebi, ilâhî mesajı taşıyan meleği görür, aynı zamanda sesini de duyar. Bu mesaj, onun aklına ve duyularına işler ve onu derinden etkiler. Bazen mesajı getireni görmez, sadece ilâhî mesajı duyar. Bu tür vahiy, nebinin sadece işitme duyusu üzerinde tesir bırakır. Kur'an-ı Kerim'de bundan "min verâi hicabın (perde arkasından)" diye bahsedilmiştir. Kendisine vahyedilen kişi, halka tebliğ etme ve onları hidayet etme ile görevlendirildiyse ona 'resul' denir. Aksi takdirde ona 'nebi' denir. Vahyin dereceleri ve muhtelif türleri, kendisine vahyedilen peygambere göre farklılık arz eder. Onun ilâhî dergâhtaki konumuna ve melaikeye yakınlık derecesine bağlıdır.⁷⁰

Peygamberler, cihanın gaybından haberdardırlar, gelecekteki hadiseleri bilirler, bazen kendilerinden bin yıl sonra gerçekleşecek olan olaylar hakkında bilgileri vardır ve bazen de ilk ve son ilimlerden ve meadda olaklardan haber verirler.⁷¹

Rüya

Uyku, duyuların ve duyu organlarının tatilidir. Uyku süresince nefis, uyanık olduğu müddetçe maruz kaldığı yorgunluğu ve gevşekliği

⁶⁹ Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asğar*, s. 50-51 ve 58.

⁷⁰ A.g.e., s. 57; *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 79.

⁷¹ *El-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 125-128.

kendinden uzaklaştırır ve faaliyet etme gücünü ve neşesini geri kazanır. Rüya nefsin, eşyanın suretini maddeden soyut olarak uyku sırasında mülahaza etmesidir. Gören nefistir, görülen ise soyut suret. ⁷²

Uyku sırasında nefis hareket eder ve araştırır. Bu araştırma iki türlüdür: Bazen nefis, tabiat ve dünya ötesine nazar eder. Düzensiz ve vehim şeklinde var olan hayalî suretler arasında arayışa girer. Hatta onları birbirleriyle birleştirir. Sanki bu suretler arasında oyun oynar. Bu tür rüyalar bir gerçeği ortaya çıkarmazlar ve yalancı rüyalarlardır.

Buna karşın bazen nefis ilâhî kaynağa ve mâkûlât dünyasına nazar eder, ona doğru hareket eder. Hakikatleri ve bazı konuları görür ve duyar. Şimdi çeşitli sebeplerle duysal görme sırasında, görmenin zayıflığı veya kuvveti, eşyanın uzaklığı veya yakınlığı, görenle şey arasındaki perdenin inceliği veya kalınlığı, bazen görülen şeyin aşikâr, bazen belirsiz olması, bazen bir hayvanın cansız varlık gibi veya cansız varlığın insan gibi veya insanın yırtıcı hayvan gibi ya da Zeyd'in Amr gibi görünmesi mümkündür. Bu duruma benzer olarak uyku sırasında da bazen yüce bir cinsin, bazen türün müşahade edilmesi, bazen daha halis olması mümkündür. Böyle durumlarda rüyanın tefsire ve yorumlanmaya ihtiyacı vardır. Ancak eğer bir şey, bütün ayrıntılarıyla ve özellikleriyle açık biçimde müşahade edilirse böyle bir rüya sadıktır ve yorumlanmaya ihtiyacı yoktur. Sadık rüyanın, nübüvvetin bir parçası olduğu söylenmektedir. ⁷³

⁷² *El-Fevzu'l-Aşgar*, s. 52.

⁷³ Miskeveyh'in uyku ve rüya hakkındaki görüşleri için bkz. *el-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 125-128.



Üçüncü Bölüm: **Ahlâk**

Ahlâk, bir eğitim yöntemidir. İnsan nefsi üzerinde kullanıldığında, sadece güzel (cemil) fiillerin kendisinden sadır olduğu huylar ve melekeler hâsıl olur. Ahlâk ilmi en yüce ilimlerden; çünkü her ilmin yüceliği, konusuna bağlıdır. Ahlâkın konusu ise varlıkların ve konuların en yücesi olan insan ruhudur. İnsan, ahlâkı kullanmanın ışığında kendisini temizleyebilir, kemâlin önündeki engelleri nefsiyle cihat ederek ortadan kaldırabilir ve gerçek hüsrana uğramasından kurtulabilir.⁷⁴ İnsan ahlâkî öğretilerle şer ve zulümden uzak durur, hayır ve saadete nâil olur. Öyle ki pakların ve melekelerin yoldaşı olur ve ilâhî feyzi kabul eder.⁷⁵

Elbette Miskeveyh nefiste güzel (cemil) ahlâkın ve melekelerin tahakkukunun mukaddimesinin nefsi, kuvvelerini, sıfatlarını, kemâlini ve sınırını tanımak olduğunu söylüyor. Bu yüzden önceki iki bölümü öne aldık ve onun insanın varlık boyutları, marifet yolları ve araçlarıyla ilgili görüşlerini, bu araçlar arasında da duyu, akıl ve vahyi işledik.

Doğal ve Normal Ahlâk

Huy, üzerinde düşünmesine gerek olmadan, kişiden fiilin sadır olmasına sebep olan nefsânî bir halettir.⁷⁶ Miskeveyh huyu ikiye ayırır: Doğal huy ve normal huy.

⁷⁴ Miskeveyh bu konu hakkında şu ayet-i kerimeyi zikrediyor: “Şüphesiz hüsrana uğrayanlar, kıyamet gününde kendilerini ve ailelerini hüsrana sokanlardır.” (Zümer: 15)

⁷⁵ *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 27 ve 166.

⁷⁶ *El-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 119.

İlk tür, yani ‘doğal huy’ insanın mizacından ve doğasından kaynaklanır. Böyle kişiler yapıları gereği ufak bir hadisede öfkelenen veya heyecanlanan, bir ses veya haber duyduklarında endişelenen, sıradan şeylerden etkilenererek şaşırın, gülen veya üzülen tiplerdir. Böyle kişiler doğaları korkak, heyecanlı veya öfkeli. Oysa bu küçük şeyler diğer kişileri öfkelenendirmez, heyecanlandırmaz, güldürmez veya üzmez.

İkinci tür ‘normal huy’dur. Nefsin alışması ve tekrarı sonucu ortaya çıkar. Bu, başlangıçta düşünceyle beraber olabilir; ama zamanla tekrar sonucu meleke ve huy haline gelir. O zaman nefisten sadır olan fiil, artık düşünceye bağlı olmaz.⁷⁷

Miskeveyh buraya gelince kendinden önceki filozofların huy hususundaki görüşlerini zikrediyor. Bazıları huyun, nefs-i natıkaya mahsus olduğunu savunuyor, bazıları ise nefs-i natıkanın da bundan nasiplenmediğini söylüyor. İkinci grup kendi arasında da görüş ayrılığına düşüyor. Bir kısmı huyun doğal ve değişmez olduğunu, diğer kısmı ise değişebileceğini iddia ediyor.⁷⁸

Miskeveyh son görüşü benimsiyor ve ahlâkın eğitim ve nasihat ile değişebileceğine inanıyor. Bazen bu değişim hızlıdır, bazen de yavaş. Huyun değişmez olması ise akıl ve vicdana terstir. Zira buna inanacak olursak çocukların ve ergenlerin eğitilebileceğini inkâr etmeli, toplumdaki eğitim ve öğretimle ilgili bütün düzenlemeleri lağvederek faydasız kabul etmeli ve nihayetinde insandaki temeyyüz ve idrak kuvvesini etkisiz ve faydasız görmeliyiz.⁷⁹

İnsanın İlk Doğası

Miskeveyh, insanın ilk doğasının hayır mı yoksa şer mi üzere olduğuna dair görüşler sunuyor.

Stoacılar insan doğasının ilk başta hayır üzere olduğuna; ama kötülerle oturulup kalkılması ve şehvete dalma sonucu şerre yöneldiğine inanıyorlar. Bir başka grup insanın doğası gereği şerli olduğuna inanıyor;

⁷⁷ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 51.

⁷⁸ A.g.e.

⁷⁹ A.g.e.



çünkü insan, aşağılık topraktan yaratılmıştır. Elbette bu guruba göre bazıları şerrin son aşamasındadırlar, eğitim bile onları hayırlılar zümresine katamaz. Diğer bazılarıysa eğitim ve de hayır ve fazilet ehliyle oturup kalkarak hayırlılar arasına katılabilirler. Üçüncü görüş insanları üç guruba ayıran Galen'in görüşüdür: Doğası iyi, doğası kötü ve ikisinin ortası. Doğası iyi olanlar azdır ve şerre yönelmezler. Doğası kötü olanlar çoktur ve hayra yönelmezler. Ortada olanlardan ise bazıları iyilerle oturup kalkarak ve nasihatleri kabul ederek hayra yönelirler, bazıları da kötülerle oturup kalkarak ve onlardan etkilenerek şerre yönelirler.⁸⁰

Miskeveyh en sonda Aristo'nun görüşünü naklediyor. Şöyle ki doğası kötü olanlar bile alınan edep sayesinde hayra yönelebilirler. Nasihat ve edep verme, bütün insanların huyunu değiştirebilir. Bununla beraber bu değişim ve tesir altında kalma bazı kişilerde hızlı, bazılarında yavaş olur. Hakikatte Aristo'nun, hayrın ve şerrin insanda doğal olarak bulunduğu inkâr ettiği söylenebilir. Onun buna delili kıyastır. "Bütün huy- lar değişebilir" ve "Hiçbir değişiklik doğal değildir" öncüllerinden "Hiç- bir huy doğal değildir" önermesine ulaşmaktadır.⁸¹

Faziletler ve Kötü Sıfatlar

İnsan kuvveleri konusunda da işlendiği üzere insan nefsi üç kuv- veye dayalıdır: Nesnelerin hakikati üzerinde tefekkürü ve temeyyüzü sağlayan akıl kuvvesi ki bedendeki aracı beyindir. Hiddet, korku, kor- kusuzluk, hâkimiyet kurma, yükselme gibi duyuların bağlı olduğu öfke kuvvesi ki bedendeki aracı kalptir. Sonuncusu ise insanın yemeğe, mes- kene, cinselliğe ve diğer duyusal hazlara eğiliminin bağlı olduğu şehvet kuvvesi ki bedendeki aracı karaciğerdir.

Açıktır ki bu kuvvelerden her biri mizaca, alışkanlığa ve alınan edebe göre kuvvetli veya zayıf olur. Eğer akıl kuvvesinin hareketi mu- tedil ve sahih ilimler –zanna dayalı değil- yönünde olursa ilmin fazileti ve neticede 'hikmet' ortaya çıkar. Eğer şehvet kuvvesi itidal üzere hare- ket eder, akıl kuvvesine teslim olur ve kendi istek ve meyline dalmazsa

⁸⁰ *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 52.

⁸¹ A.g.e., s. 53.

‘ıffet’ fazileti ortaya çıkar. Aynı şekilde öfke kuvvesi yerinde olur, itidal üzere akıl kuvvesine uyup beraber hareket ederse ‘cesaret’ fazileti ortaya çıkar. Bu üç faziletin neticesi, ‘adalet’ adlı dördüncü fazilettir. Adalet, faziletlerin kemâlidir.⁸²

a) Faziletlerin Usulü ve Furuu

Faziletin usul ve kökleri dörttür: Hikmet, ıffet, cesaret ve adalet. Bu faziletlerden her biri insanî nefsin birçok faziletinin menşeidir ki bunlar faziletlerin furuudurlar.⁸³ Miskeveyh muhtasar olarak bunları beyan etmiştir. Aşağıda bunlara değinilmektedir.

Hikmet faziletinden kaynaklanan faziletler şunlardır:

1. Zekâ: Nefsin neticeye ulaşma sürati ve kolaylığı.
2. Zukr: Akıl veya vehimde oluşan suretlerin kalıcılığı.
3. Taakkul: Nefsin eşyayı araştırırken münasip miktarda uyumu.
4. Zihnin sefası: Nefsin neticeyi ispatlama becerisi.
5. Zihnin cevdeti: Mukaddimenin gerektirdiği ölçüde nefsin dikkat göstermesi.
6. İlim öğrenme kolaylığı: Görüşlerin kolayca idrak edilmesini sağlayan nefis kuvveti ve keskin zekâ.⁸⁴

İffet faziletinin zeylinde olan faziletler çoktur. Onlardan bazıları:

1. Hayâ: Çirkinliklere bulaşma korkusuyla ve yerinde kınamalardan uzak durabilmek için nefsi alıkoyma.
2. Huzur: Şehvetin heyecanı sırasında nefsin sükûneti.
3. Sabır: Heves karşısında insanın mukavemeti ve kötü hazlar karşısında boyun eğmeme.
4. Cömertlik: Uygun durumlarda, münasip miktarda ve keyfiyette infakta bulunmak.

⁸² *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 37-38.

⁸³ A.g.e., s. 38-39.

⁸⁴ A.g.e., s. 40-41.



5. Hürriyet: Malın sahih yoldan kazanılmasını, doğru biçimde harcanmasını ve kişinin uygunsuz yollardan mal kazanmasını engelleyen nefsanî fazilet.

6. Kanaat: Yiyecekleri, içecekleri ve ziynetleri fazla önemsememek.

7. Nezaket: İnsan nefsinin güzellikleri sevmesi ve iyiliklere doğru koşması.

8. İntizam: Nefsi, işleri layık olduğu şekliyle yapmaya zorlayan nefsanî halet.

9. Hüsn-ü hüda: Nefsi güzelliklerle süslemeye ilgi duyma.

10. Barışçılık: Başkalarıyla barış içinde yaşama. Bu nefsanî meleklere kaynaklanır, zorlama ve mecburiyetten değil.

11. Vakar: Hareketlerde nefsin huzuru ve sebatı.

12. vera': Cemil amellerle daimî bağlılık ki nefsin kemâlidir.

Cesaret unvanı altındaki faziletler şunlardır:

1. Nefsin büyüklüğü: Nefsin büyük işler için hazır olması, aynı zamanda bu işleri küçük görmesi.

2. Necdet: Korkunç olaylar karşısında hiç sarsılmadan nefse dayanma.

3. Himmet: Sayesinde kişinin saadete ulaşmak için çalışmayı, zorlukları ve sıkıntıları göğüslediği fazilet.

4. Sebat: Acılara ve sıkıntılara tahammül kuvvesi.

5. Hilim: Nefse sükûnet bahşeden fazilet. Şöyle ki şer ve fitne yaratmaz ve de hızla ve kolayca öfkelenmez.

6. Sükûn: Düşmanlıklarda ve savaşlarda sarsılmamak ve ıstırap duymamak.

7. Şehamet: İyi bir nam bırakmak için büyük işler yapmaya iştiaak duymak.

8. Zorluklara tahammül: İyilik yapma alışturması ve tekrarıyla be-densel uzuvları duyusal işlerde kullanma gücü.⁸⁵

⁸⁵ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 42-43.

Adalet unvanı altındaki faziletler çok fazladır; ama aşağıda sadece bir kısmına değineceğiz:

1. Sadakat: Gerçek muhabbet. Bu sayede kişi, sevdiğiyle ilgili bütün her şeye özen gösterir, onun için gücü yettiğinde iyi işler yapar.
2. Ülfet: Düşünce ve inançların uyumu. Başkalarıyla bağ kurulduğunda hâsıl olur ve bu sayede yaşamın sürdürülmesi için birlik oluşturulur.
3. Sila-i rahim: Akrabalarla dünyanın iyilik ve güzelliklerinde ortak olma.
4. Mükâfat: İhsanda bulunmak veya başkalarının ihsanına daha fazla ihsanla karşılık vermek.
5. Hüsn-ü şirket: Alışverişlerde itidali gözetmek ve diğerleriyle muvafık olmak.
6. Hüsn-ü kaza: Pişman olmadan ve minnet koymadan ödül vermek.
7. Teveddüt: Güzel davranışlarla ve işlerle herkesin sevgisini kazanmak ve fazilet ehli olmak.
8. İbadet: Allah Teâlâ'yı yüceltmek ve zikretmek, O'na itaat etmek ve dostlarına, meleklerle, peygamberlere ve imamlara değer vermek, şeriata ve takvaya uygun amel etmek.

b) Kötü Sıfatların Usul ve Furuu

Daha önce değinildiği üzere faziletler ahlâkın mutedil halidir. Buna göre bu dört faziletin her birinin ifrat ve tefrit hali vardır ki kınanmış olan bu durumlara kötü sıfat denir. Elbette fiil, ahval, zamane ve diğer açılardan ifratlar ve tefritler çoktur. Bu yüzden kötü sıfatlar sayısızdır ve şerre yönelme motivasyonu, hayra meyiletme isteğinden çok çok fazladır. Ayrıca sıfatların itidal düzeyi, çeşitli kişilerde farklı olabilmektedir.

Bununla birlikte kötü sıfatların kökü sekiz sıfattır. Hikmetin ifrat ve tefrit hali olan cahillik ve eblehlik, iffetin iki tarafı olan azgınlık ve pasiflik, cesaretin dengesiz hali olan korkaklık ve pervasızlık, adaletin iki tarafı olan zulmetmek ve zulüm görmek.

Bu sekiz rezil sıfatı Miskeveyh şöyle tanımlamıştır:



1. Cahillik: Düşünce kuvvesini kullanılmaması gereken yerde uygunsuz biçimde kullanmak.
2. Eblehlik: Tefekkür kuvvesini kullanımdan kaldırmak. Elbette kastedilen yaratılış kaynaklı akıl eksikliği değil, irade eksikliğidir.
3. Azgınlık: Hazlara dalmak ve olması gerekenin dışına çıkmak.
4. Pasiflik: Bedenin ihtiyaç duyduğu, akıl ve şeriatın da izin verdiği güzel hazlara doğru hareket etmemek.
5. Korkaklık: Yapılması gereken şeyden korkmak.
6. Pervasızlık: Sakınılması gereken şeyi yapmak.
7. Zulüm: Uygunsuz ve yanlış yollardan mal ve servet edinmek.
8. Zulüm görmek: Tahammül edilmemesi gereken kimsenin zulmünü, yakışıksız biçimde kabul etmek.⁸⁶

Bu usullerin her birinden birçok fûru ortaya çıkar ki bunlar kötü sıfatların fûruudur.

Haz ve Türleri

Haz, mülayim ve hoş bir şeyin ihsas ve idrak edilmesidir. Bunun karşısında mülayim ve hoş olmayan bir şeyin ihsas ve idrak edilmesi olan elem vardır. Hazları ve elemeleri idrak eden kuvve, hayvanların yaratılışları itibariyle vardır. Bu sayede menfaatleri ve istekleri doğrultusunda hareket eder, zararlı ve istenmeyen durumlardan kaçarlar. Her bir hayvanın özel bir şeyden haz alması mümkündür. Mesela haşereler ve solucanlar için gübre ve toprak, bal arısı için çiçeklerin özü haz vericidir.

İnsanın da bedensel ihtiyaçlarını gidermesi için özel hazları ve elemeleri vardır. Aslında insanda hazlar, elemeleri gidermek içindir. İnsan su içerek ve yemek yiyerek susuzluğunu ve açlığını giderir. Bu elemi giderilmesi, onun için bir haz yaratır. Giyecek yardımıyla kendisini sıcak ve soğuk vereceği sıkıntıdan kurtarır veya cinsel ilişki yoluyla cinsel ihtiyaçlarını karşılar. Bununla beraber insanda hazlar, elemeleri iyileştiren ilaçlar gibidirler ve bu yüzden ölçülü ve nitelikli

⁸⁶ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 48.

biçimde kullanılmalıdırlar. İfrata ve tefrite kaçılması, insanı başka elemlere, hastalıklara ve sonunda da ölüme duçar kılar.⁸⁷

İnsanın hazlarından bazıları, duyusal hazlardır. Şehvet ve öfke duyularından kaynağını alır ve insan bu hususlarda hayvanlarla müş-terektir. Bu tür hazlar geçici ve yok olucudur. Bunlarda ifrat etmek bile elemlere yol açabilir. Bu tür hazlar insan doğasıyla uyumlu olduğundan, kişilerin ilgisini daha çok çeker ve daha çok istenir. Yeme, uyuma, cinsellik, intikam, diğerlerini yönetme gibi hazlar, duyusal hazlar arasındadır.⁸⁸

İnsana özgü olan diğer hazlar, aklı hazlardır. Bu hazlar zâtî ve sü-reklidir. Bunların tekrarı kişiyi eleme düşürmediği gibi, hazzı çoğaltıp derinleştirmektedir. Bu tür hazlar, insanın doğal isteklerine aykırı olduğu için, bunlara teveccüh gösterebilmek ve bunları talep etmek sabrı, alıştırmayı, dinî hidayetlerden faydalanmayı, büyüklerin ve ebe-veynin yönlendirmelerine uymayı gerektirir. Böyle olduğunda aklı haz-lar, hazların en üstünü ve yücesidir. İnsan bunlara kavuşma yolunda birçok elemleri göğüsleyebilir ve duyusal hazlara arkasını dönebilir.⁸⁹

Saadet ve Türleri

Miskeveyh yedi makaleden oluşan *Tehzibu'l-Ahlâk*'ın üçüncüsünü saadet ve hayra ayırmış; ama bunun yanı sıra kitabın diğer bölümlerinde de, örneğin ikinci makalede, saadet meselesini işlemiştir. Yine bu konuyla ilgili *Tertibu's- Saadet* adlı müstakil bir kitap ile *Fevzu's- Saadet* adlı müs-takil bir risale yazmıştır. *Tehzibu'l- Ahlâk* adlı önemli ahlâk kitabını te-lif ederken güttüğü hedefin de saadet kavramını ve saadete ulaşma yol-larını açıklamak olduğu söylenebilir.⁹⁰

Genel olarak her varlığın saadeti, o varlığın yaratılış sebebini oluş-turan özel hedefine ulaşmasından ibarettir.

⁸⁷ A.g.e., s. 61-64.

⁸⁸ A.g.e., s. 96.

⁸⁹ A.g.e., s. 96-100-102.

⁹⁰ A.g.e., s. 81.



a) Saadetle İlgili Görüşler

Miskeveyh, insan saadetinin neye bağlı olduğuyla ilgili üç değişik görüş sunmuştur. Bunlara özet olarak değiniriz:

1. Duyusal hazlar görüşü: Epikürcülerden nakledilen bu görüşe göre insanın saadeti duyusal hazlara ulaşmasına bağlıdır. Onlara göre hayır ve saadetin doruğu duyusal hazlardır ve insanın bütün duyuları bu tür hazlara ulaşmak için ortaya çıkmıştır. Hatta akli kuvveler, hafıza ve hayal de bu hazları idrak ve teşhis edebilmek ve daha iyi hissedebilmek için yaratılmışlardır.

Miskeveyh bu görüşü halkın avamına ve cahiline ait görmekte ve bunu bâtil bir zan sayarak şöyle demektedir:

Bu inanç insanın doğasına uygun olduğu için halkın çoğu tarafından kabul görüyor. Bunu kabul edenler, ibadetleri, duayı, namazı ve cenneti bile, daha fazla ve sonsuz hazlara ulaşmak için gerekli ve kârlı bir alışveriş zannediyorlar.

Miskeveyh şöyle diyor:

Duyusal hazlar genellikle elemlere yakındır, elemi ortadan kaldırmaya yararlar. Bu hazlara ulaşmak insanı saadete ulaştırmadığı gibi insan için bir fazilet bile sayılmazlar. Çünkü melekler ve diğer Allah'a yakın olanlar bu tür hazlardan arıdır. İnsan ise bu tür hazlarda hamam böcekleri, solucanlar, haşere ve diğer hayvanlarla müşterektir. Belki de dört ayaklılar, domuz ve kurt gibi hayvanlar insandan daha çok bu hazlardan faydalanmaktadır.⁹¹

2. Ruhsal saadet görüşü: Bu görüşün taraftarları, yani Aristo'dan önceki Pisagor, Sokrat ve Eflatun gibi filozoflar, saadetin sadece nefsin kemâlinde olduğuna inanırlar. Bedende noksanlık veya hastalık olsa bile nefiste hikmet, cesaret, iffet ve adalet gibi faziletlerin tahakkukunu, nefsin saadeti olarak görürler. Onlar nefsin haricinde olan fakirlik, bedenın zayıflığı ve saire hususların insan saadetine engel olmadığını düşünürler.⁹²

Miskeveyh bu görüşü, sadece insanın şahsiyeti açısından baktığı ve diğer boyutlarından, yani bedenden gaflet ettiği için reddetmektedir.

⁹¹ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 60-61.

⁹² A.g.e., s. 86-87.

3. Ruh ve beden saadeti görüşü: Bu görüşün taraftarları ve onlar arasında yer alan Aristo, insan saadetine ruh ve beden boyutlarının her ikisinin de kemâliyle mümkün olduğuna inanırlar. Onlara göre tek başına nefsin veya beden kemâli insanı saadete ulaştırmaz. Bunlar ikinci gurubun aksine saadete ulaşmanın bu dünyada da mümkün olduğunu söylerler. Bu görüşün takipçileri beden sağlığı, mizaç ve hislerin dengesi, servet, iyi şöhret, başarı, inanç doğruluğu, ahlâkî faziletler ve güzel davranışlar gibi meselelerden her birini saadetin bir parçası saymaktadırlar. Nihâî saadetin ruhsal ve bedensel tüm kemâllerin tahakkukuyla hâsıl olacağına inanırlar.⁹³

Miskeveyh bu görüşü onaylamıştır. Bu görüşün, insana ve varlığının boyutlarına çok yönlü ve kapsamlı bir bakışa dayandığını söylemiştir.

b) Saadetin Mertebeleri

Miskeveyh insan saadetine dört mertebesi olduğunu ve bu mertebelerin hepsinin de çok ve sınırsız mertebeleri bulunduğunu söylüyor. Miskeveyh bu mertebeleri ‘makamlar’ ve ‘menziller’ adı altında anıyor. Bunları aşağıda naklediyoruz:

1. Yakınlar makamı: Yakîn sahiplerine taalluk eden ilk makamdır. Hekimlerin ve büyük âlimlerin makamıdır.

2. Muhsinler makamı: Bildikleriyle amel edenlerin rütbesidir.

3. Ebrar makamı: Bu makam sâlihlerin rütbesidir. Bunlar hakikaten Allah'ın yeryüzündeki halifeleridirler, beldeleri ıslah ederler.

4. Feyizliler makamı: İttihat rütbesinin nihayeti olan ve sonrasında mahlûk için başka bir makamın tasavvur edilemediği bu rütbe, ilâhî muhabbet muhlislerin makamına nâil olan kimselere mahsustur.⁹⁴

Elbette Miskeveyh bu mertebelere ulaşmak isteyen saadet talipleri için dört şart zikrediyor:

1. İhtiyak ve neşat.

2. Hakiki ilimlerin ve yakînî maariflerin tahsili.

⁹³ A.g.e., s. 85-86.

⁹⁴ A.g.e., s. 116-117.



3. Cehaletten ve doğamıza özgü eksikliklerden utanma.
4. Faziletlere sahip olma ve nefiste onları takviye etmek için dâimi bir çaba.⁹⁵

c) Şekavetin Mertebeleri

Miskeveyh şekaveti saadetin zıddı olarak görüyor. Şekavetin Allah'la bağın koparılmasından kaynaklandığını ve kemâl merhalelerinden düşüş olduğunu söylüyor. Şekavetin derekelerini⁹⁶ 'mesakıt' ve 'leaîn' diye adlandırıyor. Miskeveyh, Allah'ın dergâhından uzaklaşmayı, düşüşü ve tenzili dört derekede sayıyor:

1. **İraz:** Bu derekede insan kendi düşüşüyle Allah'ın kendisinden yüz çevirmesine sebep oluyor. Bunun ardından 'istihane' gerçekleşiyor. Yani Allah onu küçük görüyor.

2. **Hicap:** Düşüşün bu merhalesinde kişi Allah Teâlâ'nın kendini gizlemesine ve onunla arasına perde koymasına müstahak oluyor. Bu durum ardından 'istihfâfı, yani Allah'ın nazarında insanın alçalmasını getirir.

3. **Tard etme:** Üçüncü düşüşte kişi, Allah'ın dergâhından tard edilmeye (uzaklaştırılmaya/ kovulmaya) müstahak olur. Şekavetin bu derekesi ardından kovulan kişiye Allah'ın nefretini getirecektir.

4. **Husu':** Bu merhalede şahıs, Allah'tan olabildiğince uzaklaşmaya müstahak olmuştur. Allah'ın dergâhından kovulmuş sayılır. Bu dereke kovulmuş kişiye karşı Allah'ın 'buğz' ve düşmanlığını getirir.⁹⁷

Miskeveyh şekavetin bu dört mertebesini dinî kavramlara ve Kur'an tabirlerine tatbik etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bunlardan sırasıyla 'ziğ' (sapma)⁹⁸,

⁹⁵ Tehzibul-Ahlâk, s. 117.

⁹⁶ Dereke, aşağıya doğru inen dereceyi ifade eder.

⁹⁷ A.g.e.

⁹⁸ 'Ziğ' Ragıb İsfahânî'nin deyiimiyle (Müfredat, s. 217) doğru yoldan sapma anlamındadır. Allah Teâlâ doğru yoldan yüz çeviren kimselere aynı şekilde karşılı vermekte ve kalplerini hakkı kabulden uzaklaştırmaktadır. "Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı." (Saf: 5) Kalplerinde ziğ ve bâula meyil olan kimseler muhkem ayetlere teveccüh etmek yerine müteşabih ayetlerin peşinden giderler. Tevil yoluyla dinde şüphe ve fitne ortaya çıkarılır. "Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler." (Âl-i İmran: 7) Akıl sahiplerinin ve marifet ehlinin vasıflarından biri her daim Allah

‘rîn’ (pas)⁹⁹, ‘ğeşave’ (perde)¹⁰⁰ ve ‘hatm’ (mühür)¹⁰¹ diye bahsedildiğine inanmaktadır.¹⁰²

Miskeveyh, kişinin şekavetinin ve Allah’ın dergâhından uzaklaşmasının dört şeyden kaynaklandığını söylüyor:

1. Kesalet ve atalet: Bu beğenilmeyen sıfatların neticesi, bir fayda elde edemeden vaktin boşa harcanması ve ömrün tükenmesidir.

2. Ahmaklık ve cehalet: Kınanmış bu iki sıfat, hakiki ilimleri öğrenmede ve üzerinde tefekkür etmede taksirden ve yakîn eğitimleriyle nefsi riyazete sokmamaktan kaynaklanır.

3. Utanmazlık: Nefsi şehvet karşısında başıboş bırakma ve onu günahlardan ve hatalardan alıkoymamadır. Şekavetin dört etkeninden biridir.

4. İnhimak (Abartmak): Çirkinliklere bulaşmanın sürdürülmesi ve tövbenin terk edilmesi neticesinde ortaya çıkan nefsanî haldir.¹⁰³

Teâlâ’nın dergâhına yönelip kalplerini ziğ ve bâtıla meyilden koruması için dua ve yakarıшта bulunmalarıdır. “Rabbimiz! Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize katundan bir rahmet bahşet. Şüphesiz sen çok bahşedensin.” (Âl-i İmran: 8)

⁹⁹ ‘Rîn’, cilanın gitmesi ve toza müptela olunması anlamındadır. Kur’an-ı Kerim bunu kalp hastalıkları arasında saymıştır ve ‘mükezzibin’i anlatırken şöyle demiştir: Onların kalpleri rîne müptela olmuştur: “Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.” (Mutaffifin: 14) Hakikatte onlar rîne müptela olduklarında kalpleri cilasını yitirmiş, sanki onlarla hak arasında bir perde oluşturmıştır. Bu da onların hak ile bâtıl, hayır ile şerri ayırma gücünü ellerinden almıştır.

¹⁰⁰ ‘Ğeşave’, bir şeyi örten bir engeldir. Bununla beraber şekavet, insan ve hak arasında bir engel oluşturmaktadır. Bu da onu hakkı işitmekten ve hakkı görmekten alıkoymaktadır. “Gözleri üzerinde de bir perde vardır.” (Bakara: 7) “...gözünü perdelediği kimseyi gördün mü?” (Casiye: 23)

¹⁰¹ ‘Hatm’ mühür vurma veya mühür vurma sonucu oluşan iz veya şekil anlamındadır. Şekavetin bu merhalesinde sanki Allah ile arasındaki hicabın ve rabbanî makamlardan uzaklaşmanın mührü, kişinin kalbine vurulmuştur. Şahsın küfrü neticesinde Allah’la arasına koyduğu hicap yüzünden Allah da onunla kendisi arasına hicap koymaktadır. “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.” (Bakara: 7) “Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah’ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?” (Casiye: 23)

¹⁰² A.g.e.

¹⁰³ A.g.e.



Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim

İnsan bütün sıfatları, kuvveleri ve yaratılışıyla beraber değişebilen bir varlıktır. Eğitim ve öğretimin tesiri altında teorik ve ameli aklın kemâline nâil olabilir. İnsanlarda eğitilebilirliğin mertebeleri vardır. Bazıları eğitime daha yakındırlar, bazıları daha uzak. Bazıları hayırlı, bir gurubu şerli ve geri kalan ortadır. Son grup, üstün ahlâkı ve doğru eğitimi kabul etme açısından sayısız mertebeye sahiptir.

İnsan kendi haline bırakılır ve eğitim-öğretime tabi tutulmazsa çocuklukta tabîi haliyle büyüyecek, doğasıyla daha uyumlu olan öfke, lezzet, şehvet arzusu ve diğer uygunsuz huylara yönelecektir. Oysa din, programları ve emirleriyle, kişileri çocukluk ve ergenliklerinden itibaren ahlâk ve güzel davranışlar temeli üzerine eğitmektedir. Böylece onu, doğru düşünce ve doğru yol vasıtasıyla hikmeti kabule, faziletleri aramaya ve saadete yönelmeye hazır hale getirmektedir.

Bu bölümde eğitimin hedefleri ve eğitim-öğretim merhaleleri açıklandıktan sonra bunların alışkanlık ve muhabbet gibi müessir etkenlerinden bahsedilecek, sonda da Miskeveyh'e göre toplumsal eğitim konusuna değinilecektir.

Eğitimin Hedefleri

Hedef, insanın aklı ve iradesiyle ulaşmak için çaba gösterdiği şeydir. Miskeveyh'e göre insanın eğitim ve öğretiminin çeşitli hedefleri vardır. Bazıları enine devam eder, aynı düzeyde iyidirler. Bazıları ise merdivenin

basamakları gibidir, başlangıçtaki ve daha aşağıdaki hedeflerden geçmeden, daha yukardaki ve en üstteki hedeflere ulaşamaz. Nihai hedefi bilmenin özel bir ehemmiyeti vardır. Zira gidilecek yol, nihayetinde insanın bu hedefe nâil olacağı şekilde düzenlenmelidir. Başlangıç hedeflerinin ve araçlarının bilinmesi ve tahlil edilmesi de nihai hedef ışığında olur. Hakikatte nihai hedef, başlangıçta insanı şevke getiren ve harekete geçiren gayedir. Sonunda da ona ulaşır.¹⁰⁴

İnsan eğitiminin nihai hedefi, Hak Teâlâ'ya teveccüh etmesi, benzermesi ve yaklaşmasıdır. Teveccühten kasıt, cihan hakikatlerinin kaynağı hakkında insanın marifetidir. Bunun mertebeleri vardır ve en üst mertebesi yakındır. Benzemekten kasıt çirkinliklerden uzak durmak, iyiliğe ait bütün sıfatları ve fiilleri edinmektir. Öyle ki insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olabilsin. Yakınlaşmaktan kasıt mekânsal yakınlık değil, manevî yakınlıktır; varlık rütbesinin yükselmesidir. İnsana dâimi feyz nâzil olur, insan ıstırap ve endişelerden kurtulur, itminana kavuşur, paklar ve meleklerle dost olur ve Allah'ın cennetine girer.¹⁰⁵

Miskeveyh'in yazdıklarından eğitim ve öğretimin hedefleri olarak aşağıdaki hedeflere ulaştık.

1. Bedensel Eğitim

Miskeveyh, ruh ve bedenın karşılıklı olarak birbirini etkilediğine inanıyor. Kalp ve beyinle ilgili hastalıklar gibi bedensel hastalıkların insan ruhu üzerinde tesiri olduğunu, öfke, üzüntü, mutluluk ve aşk gibi ruhun muhtelif durumlarının bedeni etkilediğini söylüyor. Bu yüzden beden eğitimi önemli görüyor, başlangıç hedeflerinden biri olduğunu ve nihai hedefe ulaşmak için zemin oluşturduğunu düşünüyor.¹⁰⁶ Miskeveyh de Aristo gibi sağlıklı kişinin saadetinin bir parçası görüyor ve şöyle diyor:

Sağlık, bedenın muhtelif parçalarının ve bölümlerinin hastalıksız olması ve her birinin kendine has işini güzelce yerine getirmesidir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Miskeveyh, *Tertibu's-Saadet (Mekarimu'l-Ahlâk'ın haşiyesi)*, s. 259-263; *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 80.

¹⁰⁵ *El-Fevzu'l-Aşgar*, s. 5 ve 29; *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 27-36 ve 57-60.

¹⁰⁶ *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 151.

¹⁰⁷ *Tertibu's-Saadet (Mekarimu'l-Ahlâk'ın haşiyesi)*, s. 263.



2. Aklî Eğitim

Akıl etme gücü insanın imtiyazlarından. Daha önce söylendiği gibi insanın kuvveleri arasında akıl kuvvesi ona hâkim olursa hem diğer kuvveler düzene oturur, ifrat ve tefritten kurtulurlar, hem de insan kemâl ve saadete ulaşır. Bu yüzden Miskeveyh insanın eğitiminde akli eğitime özel önem vermiştir. Kişinin sosyal bilimler ve matematik öğrenerek zihnini akli ilimleri öğrenmeye, soyut hakikatlerin ve Allah Teâlâ'nın marifetine hazırlaması gerektiğine inanır. İlim öğrenilmesi, özellikle de delilli bilgilerin edinilmesi nefsi güçlendirmekte, kişiyi yakîne, itminana ve huzura ulaştırmaktadır. Onun gölgesinde zihin daha güçlü ve görüşler arasında en doğru olanını bulmada daha becerikli olur.¹⁰⁸

3. Ahlâkî Eğitim

İnsan ahlâkî eğitim ile kötü ve kınanmış sıfatlardan kurtulur, faziletlerle ve övülmüş hasletlerle süslenir. Faziletler, güzel amellerin tekrarı sonucu zamanla nefse yerleşir, nefsanî melekeye dönüşür. Bundan sonra kişiden iyi fiiller sadır olur, düşüşten ve alçaklıktan kurtularak yükselmeye başlar. Ahlâkın gölgesinde insanın kuvveleri birbiriyle uyumlu olur, her biri kendi yerine oturup kendi işini yapar. Böylece kişi ve toplum kemâle ulaşır.¹⁰⁹

4. Dinî Eğitim

Din, insanın ruhu ve bedeni için hazırladığı programlarla, onu kemâl ve saadete doğru yönlendirir. Bu programlar akılla ve filozofların düşüncelerinin neticesiyle uyum içindedir. Bu dinleri getiren peygamberler nefislerin tabibidirler. İnsanları cehaletten kurtarır, dinî ritüellerle tefekküre, öğrenmeye, doğru görüşleri tahsile ve güzel amellere çağırırlar.

İbadetler üç gruptur:

a) Bedensel vacipler; Allah'la münacatta bulunmak için namaz, oruç ve mübarek vakfe yerlerine hareket gibi.

¹⁰⁸ Bu konu hakkında bkz. *Tehzibu'l- Ahlâk*, s. 57; *el-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 52-53; *Tertibu's- Saadet (Mekarimu'l- Ahlâk'ın haşiyesi)*, s. 267-271.

¹⁰⁹ *Tertibu's- Saadet (Mekarimu'l- Ahlâk'ın haşiyesi)*, s. 266-267.

b) Nefsî vacipler; sahih akideler, tevhidi anlamak ve ilâhî lütuflar üzerinde tefekkür gibi.

c) Toplumsal vacipler; yani beldelerde insanların işbirliğini sağlamak için gerekli olan şeyler. Alışveriş, ziraat, nikâh, düşmanla savaşmak ve namusu savunmak gibi.

Bu ibadetlerin gölgesinde ruh ve beden eğitilir, kişinin toplumdaki diğer kişilerle irtibatı düzene kavuşur.¹¹⁰

Eğitimin Merhaleleri

İnsan, varlıkların tekâmülünün nihaî mahsulüdür. Bu tekâmülün merhaleleri vardır. Cansız varlıklardan başlar, bitki mertebesine ulaşır, sonra hayvan rütbesine gelir, en sonda da insan olur. İnsanın doğal gelişiminin de merhaleleri vardır. Cenin döneminden başlar, yenidoğan, çocukluk, ergenlik, gençlik ve orta yaşlılık merhalelerinden geçerek kendi kemâline ulaşır. Miskeveyh varlıkların tekâmül yolunda ve insanın doğal gelişiminde merhaleler saydığı gibi insanın eğitiminde de bazı merhalelerden geçilmesi gerektiğini söylüyor.¹¹¹

Miskeveyh'e göre insanın eğitim merhaleleri, kuvvelerinin doğal gelişim merhalelerine denk olmalıdır. İnsanda önce yiyecek elde etme şevki ve sonra öfke gücü ortaya çıkar. En sonda ilim elde etme şevki hâsıl olur.¹¹² Miskeveyh, Bryson gibi bazı Yunanlı filozofların görüşlerine dayanarak yukardaki doğal merhaleleri şöyle açıklamaktadır: İnsanda ortaya çıkan ilk kuvve yemeğe yöneliştir. Çünkü onun hayat kaynağıdır. Yeni doğan, daha önce kendisine öğretilmediği halde anne sütüne yönelir ve ağlayarak isteğini belli eder. Bu temayüller artış gösterir. Zamanla işlere, eşyalara ve diğer şeylere duyduğu istek ve eğilim gelişir. Sonra onda hayal kuvvesi ortaya çıkar. Bu sayede eşyanın ve diğer şeylerin suretini zihninde biçimlendirebilir ve onlara iştihak duyabilir. Sonra onda öfke kuvvesi ortaya çıkar. Böylece kendisini rahatsız eden şeyleri kendinden uzaklaştırabilir. Kendi başına bunu yapmaya gücü yetmezse ebeveynlerinden ve

¹¹⁰ Tehzibu'l- Ahlâk, s. 116.

¹¹¹ A.g.e., s. 75-78 ve s. 31-36-54-55.

¹¹² Tehzibu'l- Ahlâk, s. 54-55.



diğerlerinden yardım ister. Ondan sonra çocukta akletme kuvvesi ortaya çıkar. Böylece iyiyi kötüden ayırabilir. Bu kuvve onu iyiliklere yöneltir. Çocukta aklın ortaya çıktığının göstergelerinden biri utanma ve hayâdır. Zira hayâ, çirkin bir amel işleme ve bunu diğerlerinin görmesi korkusudur. Bu da çirkinin güzelden, hayrın şerden ayırt edilmesidir. ¹¹³

Bununla beraber eğitim de insanın bu doğal gelişim merhalelerine göre üçe ayrılmalıdır: İlk merhalede çocuğun bedensel durumuna ve kuvvelerine teveccüh edilmelidir. Hakikatte ruhsal faziletler ve ilimler üzerinde çalışmadan ve kişiyi ilim öğrenmeye ve zihin jimnastiğine zorlamadan önce bedensel sporlara zorlamak gerekir. İkinci merhalede ergenlerde yüceliğe ulaşma şevki ve öfke kuvvesine dayanan faziletlere yönelme takviye edilmelidir. Aşâğılık kişilerle görüşmeleri engellenmeli, iyi işler yapmaları ve iyilerle oturup kalkmaları sağlanmalıdır. Onlar dinî emirler esasına göre eğitilmelidirler ki ruhları kötü sıfatlardan temizlensin ve faziletleri kabul etmeleri için ortam hazırlansın. Aynı şekilde doğruluk, diğerlerine saygı, ebeveyne ve eğitimcilerle itaat ve toplumsal âdâba riayet gibi iyi sıfatlara alıştırmalıdır. Mala mülke muhabbet duymaktan sakındırılmalıdır. Gençlik dönemi şehvet ve öfkenin tomurcuklandığı dönemdir. İkisinin kolaylıkla akla hâkim olması mümkündür. Bu dönemde aklın hâkimiyeti daha az olur. En iyi dönem, doğal kuvvelerin güçsüzleştiği ve idarenin aklın eline geçtiği, diğer kuvvelere hâkim olduğu zamandır. Üçüncü merhalede genci ilim tahsiline zorlamak gerekir. Özellikle mantık, sosyal bilimler, fen bilimleri ve ilâhîyat dördlüsü öğretilmelidir. ¹¹⁴

Eğitim merhalelerine riayet ve bunun kişinin doğal gelişim merhaleleriyle uyumunun sağlanması büyük öneme sahiptir. Öyle ki buna riayet edilmemesi, eğitim için gösterilmiş olan çabayı semeresiz bırakacağı gibi, bazen ters tepkiye bile yol açabilecek, kişinin yoldan çıkıp dibe vurmasına sebep olabilecektir. Bu durum aynı yeni doğan bir bebek ile bir ergenin yiyeceğinin birbirinden farklı olması gibidir. Yeni doğana anne sütü yerine et ve bakliyat verilmesi, bebeğin bedensel gelişimini durdurur, hatta hasta ederek öldürebilir. Eğitim merhalelerine riayet edilmemesi ve

¹¹³ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 68-69.

¹¹⁴ A.g.e., s. 55 ve 68'den sonrası.

eğitim yöntemlerinin insanın bedensel düzeyiyle ve çeşitli kuvveleriyle uyumlu olmaması, eğitimin esasına darbe vurur.¹¹⁵

Âdet ve Eğitim

Âdet, insanda bir vasfın veya fiilin tekrarı ve sürekliliği sonucu ortaya çıkan, nefsin bir halidir. Fiiller ve duyusal veya aklı suretler başlangıçta nefse tanıdık değildir. Bu dönemde bunlara hal denir. Tekrar ve süreklilikle geçen bir süre sonra, nefis bunlarla irtibat kurar, nefsin hazinesine yerleşirler, nefis bunları huy edinir. O zaman bunlara âdet denir. Âdet tamamen ruha yerleştiği ve ruhla birleştiği vakit ise bunlara meleke veya seciye denir.¹¹⁶

Bununla beraber fiillerin tekrarı ve sürekliliği insan nefsi üzerinde tesir bırakır ve insan ruhunda o fiile uygun bir vasfı yaratır. Öyle ki öfke, nefret, korku veya endişe uyandıran bir şey, tekrar, süreklilik ve nefsin ona âdeti sonucu artık kişide böyle haller oluşturmaz. Hatta bazen sevgi ve muhabbet doğurabilir. Örneğin kişiler yara gördüklerinde iğrenebilir veya korkabilirler, oysa bir cerrah iğrenmeden ve korkmadan ağır yaralara müdahaleyle tedavi eder. Bu yüzden kırk yıl boyunca iki günde bir ateşlenen bir kişi, bununla çok uzun süre birlikte yaşadığı için bu hastalıktan kurtulduğunda vahşete ve ıstıraba kapıldı. Sanki ruhuna bağlanan bir şey ondan ayrılmaya çalışıyor gibi hissetti.¹¹⁷

Bu yüzden öğrenmede konu tekrarı ve sürekliliğe dikkat edilmesi temel rol oynar. Aynı şekilde iyi ahlak ve sıfatların yaratılması için sürekli ve mükerrer şekilde ona uygun fiillerin yapılması gerekir ki o huy nefiste halden âdete, ondan da melekeye dönüşsün ve nefse yerleşsin. Mesela cesaret faziletiyle süslenmek isteyen kimse zorluklar ve âfetler karşısında durmalı, cesur fiillerle, sabır ve tahammülle yersiz korkuları kendisinden uzaklaştırmalıdır.¹¹⁸

Miskeveyh şahsî tecrübesini zikrederek bu hususta kendi yaşamının ilk dönemlerine değiniyor. Şehvetlerin ve lezzetlerin kendisinde âdet haline

¹¹⁵ A.g.e., s. 35 ve 51; *el-Fevzu'l- Aşğar*, s. 52; *el-Hevamilu ve's- Şevamil*, s. 288.

¹¹⁶ *El-Hevamilu ve's-Şevamil*, s. 147.

¹¹⁷ A.g.e., s. 110 ve 145-147.

¹¹⁸ *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 54 ve 64.



geldiğini, ama devamlı bir mücadele ve cihatla zaman içerisinde nefisini kötü sıfatlardan kurtarabildiğini ve faziletlerle süsleyebildiğini söylüyor.

Miskeveyh kişiyi çirkin düşünce ve fiillerden uzak durması hususunda uyarıyor. Çünkü zamanla nefis onları huy ediniyor. Beğenilmeyen fiiller, sıfatlar ve inançlar, nefsin âdeti ve melekesi haline geliyor, insanı dalalet kuyusuna atıyor. Zira nefsi bu pisliklerden temizlemek ve iyi âdetlerle süslemek çok zor bir iştir. Kötü sıfatlar nefis melekesine dönüşmeden, faziletleri tekrar yoluyla, güzel fiillerle ve uygun ilimleri öğrenmeyle nefse yerleştirmek gerekir.¹¹⁹

Âdetin eğitimsel rolünü inkâr edecek olursak gençlerin eğitimini, çocukların işlere ve iyi âdetlere alıştırılmasını açıklayamayız. Çocukların ve ergenlerin beğenilen fiillere rağbet etmesini sağladığımızda, zamanla o fiillerin yapılmasıyla nefislerinde âdet dediğimiz sâbit ve dayanıklı şey ortaya çıkıyor. Bunun sürekliliği de o fiilin nefis melekesine dönüşmesini sağlıyor. Melekenin yok olması çok zordur. Kötü âdetler ve ahlâk da çocuklarda bu şekilde yerleşiyor.¹²⁰

Toplumsal Eğitim

İnsan toplumun diğer fertleriyle irtibat kurmadan ne maddî açıdan ne de manevî açıdan istenilen kemâle ulaşamaz. Diğerlerinden yardım almadan bedensel ihtiyaçların giderilmesi zor ve bazen pratikte imkânsızdır. Beğenilen ahlâk ve faziletlerin de ortaya çıkması toplumda var olmadan mümkün değildir.

Cesaret, iffet, adalet, cömertlik, fedakârlık ve diğer faziletlerin çoğu toplumun gölgesinde, diğerleriyle alışveriş, muaşeret ve irtibatla yeşerir.

Bu yüzden sosyal olma ve de toplumda bulunmaya ve türdaşlarıyla irtibata hazır olma Miskeveyh'in teveccüh gösterdiği hususlardan biridir. Çocukların toplumsal eğitimi, onlara âdâb-ı muaşeretin öğretimi ve diğerleriyle doğru ve beğenilen bir irtibat kurma ile ilgili verdiği tavsiyede çocuk ve ergenlerin yaşlılarıyla iletişimlerinde onlara haset etmemeleri, yalan söylememeleri, onlara hâinlik etmemeleri ve onlardan çalmamaları

¹¹⁹ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 65.

¹²⁰ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 147.

gerektiğini söylüyor. Ebeveynler ve öğretmenler evlatlarına ve öğrencilerine doğru biçimde yemek yeme, giyinme, konuşma, oturma ve kalkma üsluplarını öğretmelidirler. Onlara başkalarının hakkını gözetme, büyüklerine saygı gösterme, iyilerle oturup kalkma ve diğer insanlara yardım etme âdetini kazandırmalıdır. ¹²¹

Miskeveyh, dinî ve ahlâkî âdâba ve kendi tecrübesine inayetle kişinin toplumsal eğitimi için bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyeler şöyledir:

1. Adalet: Adalet ve zulümden kaçınmak, özellikle toplumsal adalet kayda değer bir öneme sahiptir. İnsanın Allah'la, halkla ve kendinden öncekilerle irtibatında adalet, Miskeveyh'in tavsiyelerindendir. Allah'la irtibatında adalet, Allah'a şükretmek, emrine itaat ve ibadet etmektir. Halkla irtibatında adalet, haklarını ve emanetlerini eda etmek, alışverişlerde insafa riayet, başkalarının ihsanına karşı iyilik yapmaktır. Geçmiştekiler hakkında adalet de vasiyetlerini yerine getirmek, borçlarını ödemek ve haklarına riayet etmektir. ¹²²

Adalet ilk mertebede kişinin ruhuna hâkim olmalıdır. Diğer kuvvelerin ifrat ve tefritini önleyerek akıl kuvvesinin egemenliğiyle insan ruhu düzen bulmalıdır. Sonra kişinin aileyle, dostlarla, akrabalarla ve toplumun diğer fertleriyle, hatta hayvanlarla irtibatına riayet etmelidir. En kötü kişi kendisine, sonra diğerlerine, sonra hayvanlara zulmeden kimsedir. ¹²³ Adaletin semeresi toplum fertleri arasında muhabbetin, vahdetin ve ülfetin ortaya çıkarak gelişmesi, şehirlerin bayındır olması, geleneklerin, ilişkilerin ve alışverişin iyileşmesi olacaktır. ¹²⁴

2. Dinî Âdâp: İbadetleri ve dinî âdâbı yerine getirmek, özellikle de cemaat namazı ve hac, kişinin toplumsal eğitimi üzerinde etkilidir. Mahallede namazın her gün, bazen daha geniş biçimde cuma namazında ve bazen daha geniş biçimde bayram namazlarında cemaat halinde kılınması, toplumda ünsiyet ve ülfeti yayacak, kişiyi toplu yaşam ve gerekleriyle ve de diğerleriyle nasıl irtibat kuracağıyla ilgili daha fazla bilgilendirecektir.

¹²¹ Tehzibu'l- Ahlâk, s. 70-75.

¹²² A.g.e., s. 113-114.

¹²³ A.g.e., s. 111 ve 123.

¹²⁴ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 84.



Belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşen evrensel hac merasimi, dünya Müslümanları arasında dayanışma, işbirliği ve dert ortaklığını artırmakta, toplumun diğer fertleriyle vahdet ve gönül birliği içinde olmanın en güzel örneğini bizlere sunmaktadır.¹²⁵

3. İhsan: Miskeveyh, kişinin kendisi için istediğini başkası için de istemesi, kendisi için istemediğini başkası için de istememesi gerektiği tavsiyesinde bulunduktan sonra diğerlerine iyilik yapmayı ve ihsanda bulunmayı tembihliyor ve şöyle diyor:

Başkalarının hayrını istemek ve onlara ihsanda bulunmak onların muhabbetini kazandırır ve kişiyi herkesin gözünde muhterem kılar.¹²⁶

4. Tevazu: Kişi toplum içerisinde mütevazı olmalı, diğerlerine saygı göstermelidir. Kendini beğenmişlikten ve hava atmaktan kaçınmalıdır. Bu sadece dostlarının öfkelenmesine ve düşmanlarının kötülüğünü istemesine sebep olur. Kişi kendi eksikliklerine ve hatalarına bakacak olur ve bütün faziletlerin kendisinde toplanmadığını, bütün beşere paylaştırıldığını bilirse, geçici olan mal mülkle ve esası olmayan soy sop ilişkileriyle övünmenin çirkinliğinin farkında olursa bu çirkin sıfatlardan kurtulacaktır.¹²⁷

5. Emaneti Korumak: Kişi ailenin, dostlarının, akrabaların ve diğer herkesin emanetini korumalı ve emanete hıyanet etmemelidir.¹²⁸

6. Sabır: Özellikle öfke esnasında sabır, Miskeveyh'in diğer tavsiyelerindendir. Çünkü öfke insanın diğerlerine, hatta akrabalarına ve dostlarına bile zulmetmesine yol açar. Öfkesini kontrol edemeyen böyle bir kimse, bazen hayvanlara zulüm ve eziyet eder, hatta bazen gömlek, tabak-çanak ve ev eşyaları gibi cansız varlıklar onun elinden emniyette olmazlar. Böyle kimseler her zaman üzgündürler ve hasret içerisinde dirler. Dostlarını çabucak kaybederler.¹²⁹

7. Hasetten Sakınmak: Haset nefsanî bir kötü sıfattır. Haset yüzünden kişi, başkalarının hayra ve nimete ulaşmasından dolayı üzüldür, onları kaybetmelerini ister. Bazen de onu yok etmeye ve gizlemeye çalışır. Böyle bir kimse hem dostundan dolayı üzüldür, hem de düşmanından.

¹²⁵ *Tehzibul-Ahlâk*, s. 128 ve 129.

¹²⁶ A.g.e., s. 136-138.

¹²⁷ A.g.e., s. 165 ve 166.

¹²⁸ A.g.e., s. 168.

¹²⁹ A.g.e., s. 170-171.

Dostlarına hayır ulaştığı için üzülür, düşmanlarına şer ulaşmadığı için üzülür. Sürekli bu yakıcı ateşin içinde kavrulup durur.¹³⁰

Miskeveyh, çocuklarımızı edepli insanlara ve faziletlerine yönlendirip rağbet ettirmemizi tavsiye ediyor. Çoğu henüz selim bir tabiata sahip olduğundan, diğerlerinin faziletlerine rağbet edecek ve onları faziletlere ulaştıran yoldan gitmeyi isteyeceklerdir.

Eğitim ve Öğretim Usulü

Miskeveyh'in sözlerinden şeriatı ve dini, faziletleri ve adalet mısdaqlarını teşhis etmede muteber ve gerekleriyle amel etmeyi vacip bildiğini anlıyoruz. Miskeveyh şöyle diyor:

Gençlerin ve çocukların şahsiyetini kuvvetlendiren, onları beğenilen işlere alıştıran, ruhlarını hikmeti kabule, fazileti aramaya ve sahih tefekkür yoluyla insanî saadete ulaşmaya hazırlayan şeriattır. Çocuklarının şariat âdabına göre eğitmek ise anne-babanın vazifesidir.¹³¹

Miskeveyh, çocukların sahih biçimde eğitimi için usul ve yöntemler sunmuştur. Burada özetle bazılarına değineceğiz:

1. İnsanın Gelişiminin Zamanla Olması Esası

Miskeveyh çocukların eğitimi ve edeplendirilmesiyle ilgili konular içinde, insan gelişiminin seyrinin zamanla olması esasını işlemiştir. Eğitimcilerin eğitim-öğretim sırasında bu esasa teveccüh etmeleri ve doğal gelişim seyrini göz önünde bulundurmaları gerektiği hususunda uyarıda bulunmuştur. Bu amaçla bazı noktaları ve aşamaları zikretmiştir¹³²:

a) Çocukta önce yiyeceğe eğilim baş gösterir. Bu, şehvet kuvvesinin ilk cilvesidir ve zamanla alanı genişler.

b) Sonra öfke kuvvesi ortaya çıkar. Bunun hedefi mümkün olan her vesileyle kendini savunmaktır.

c) Sonra akletme, ayırt etme ve ayırt etme şevki ortaya çıkar. Bu merhalede tecelli eden ilk şey hayâdır.

¹³⁰ El-Hevamilu ve's-Şevamil, s. 71-72.

¹³¹ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 54 ve 118.

¹³² A.g.e., s. 68-69.



Miskeveyh, insanın doğal gelişim seyrini anlattıktan sonra, her merhale için, çocuğu ıslah edecek özel âdâp ve yöntemler zikrediyor.¹³³

2. Kişisel Farklılıklara Riayet

Miskeveyh bu esasa riayeti, eğitim-öğretim makamında eğitim çevrelerinde zarurî görüyor. Eğitimcilerin ve eğitim programlarını hazırlayanların kişisel farklılıkları dikkate alınmasının beğenilen ve istenen bir durum olduğuna inanıyor. O şöyle yazıyor:

Sen çocukların ahlâkına, edep öğrenmeye hazır olmalarına veya bundan kaçmalarına ve birbirlerinden farklılıklarına bakıp üzerinde düşünerek iyilikleri kabulde farklı mertebelere sahip olduklarını, aynı olmadıklarını anlayabilirsin.¹³⁴

Başka bir yerde şöyle söylüyor:

Şu noktaya dikkat edilmesi yerinde olur ki her bir insan, özel bir fazilete hazırdır ve ona daha yakındır... Bu sebeple rehberlerin (ve eğitimcilerin) herkesi kendine has saadetine doğru yönlendirmeleri lazımdır. Öyleyse gayretlerini iki iş üzerine harcasınlar: İlki, toplumdaki fertleri aklı ve fikri ilimlerle donatmak; ikincisi onları meslek ve uzmanlık alanları seçmeye yönlendirmek.¹³⁵

Görüyorsunuz ki Miskeveyh, toplumun iki tür ihtiyacına da teveccüh gösteriyor. Yani amelî ve meslekî ihtiyaçlarına ve de düşünsel ve kültürel ihtiyaçlarına teveccüh ediyor ve bu iki tür ihtiyacın giderilmesi için de program yapılması tavsiyesinde bulunuyor.

3. İtidale Riayet Edilmesi ve Bunun Ahlâkî Faziletlerin Yeşermesi Üzerindeki Tesiri

Miskeveyh, tıpkı diğer filozoflar gibi faziletin orta düzey veya ahlâkiyat arasında itidal ve bunlar arasında ifrat ve tefritten kaçınmak demek olduğuna inanıyor. Bu konu hakkında zikrettiği noktalara değinmemiz zarurîdir:

¹³³ Tehzibu'l-Ahlâk.

¹³⁴ A.g.e., s. 54.

¹³⁵ A.g.e., s. 80-81.

a) Miskeveyh 'fazilette orta düzey' görüşünü, İbn Sînâ'nın aksine teorik akılda da geçerli kabul ediyor. Örneğin öğretmenin kolaylığını, öğretimde acelecilikle aptallık –ki bu sebeple öğretim imkânının olmaması durumudur- arasındaki orta düzey¹³⁶ ve hikmeti kurnazlık –ki düşünce-nin yanlış kullanımıdır- ve eblehlik –ki akıl kuvvesinin eksikliğidir- arasındaki orta düzey olarak tanıtmaktadır.¹³⁷

b) Miskeveyh 'fazilette orta düzey' görüşünün ayrıntılarını açıklarken ve gelen eleştirilere cevap verirken daha çok Farabî ve İbn Sînâ gibi kendisinden öncekilerin sözlerini kullanmaktadır.

'Fazilette orta düzey' görüşüne yapılan eleştirilerden biri şudur: İyi işleri çokça yapmak ve fazlasıyla bağışta bulunmak kesinlikle güzel ve değerlidir, oysa böyle yapılarak orta yolun ve adaletin dışına çıkılmaktadır. Yani aslında bir tür ifrattır.

Bu noktayı önemli bir eleştiri olarak gören Miskeveyh, cevap vererek şöyle diyor:

Mezkûr eleştirinin cevabı şudur: Bağışta bulunmak, adalette ihtiyattır. Böylece adaletin eksikliğinden sakınılmak istenir. İfrat ve tefrit arasında 'orta düzey', bütün durumlarda aynı şekilde değildir. Zira cömertlikte aşırıya gitmek –malî mülkü dağıtmaya varmadıkça- eksikliğinden daha iyidir. Cömertliğin şartlarını korumak ve ihtiyat etmektir. Oysa iffette, orta düzeyden daha aşağı inmek, ileri gitmekten daha iyidir...¹³⁸

Miskeveyh'in bu eleştiriye verdiği cevabın genelinden şu iki noktaya ulaşılabilir:

1. İnsanın doğal eğilimine göre fazilette orta düzeyden tefriti, eksiltme yönündeyse artırmak daha iyidir. Eğer doğal eğilimi ifrat tarafı-naysa eksiltmek daha değerlidir. Bununla beraber ilk örnekte artırmak ve ikinci örnekte azaltmak bir tür ihtiyat ve orta düzeyi korumak için güvenilir bir yöntemdir.

2. Daha doğru bir ifadeyle fazilet orta düzeydir; ama ahlâkta orta düzeyin mertebeleri olabilir. Elbette en yüce mertebesi de daha değerli

¹³⁶ A.g.e., s. 47.

¹³⁷ A.g.e., s. 46.

¹³⁸ A.g.e., s. 121.



olacaktır. Orta düzey mertebesiyle ilgili ihtilaf ise ifrat ve tefritten ayrıdır. Örneğin adaletin mısdağlarından olan cömertlik, hak eden kimseye mal bağışlamaktır. Ancak bu bağışın mertebeleri vardır. Bunun için ne kadar mal harcansa o kadar iyidir. Bu da malı mülkü yersiz dağıtmaktan farklı bir şeydir.

4. Eğitimcilerin Zorluklara Alıştırması Esası

Miskeveyh özellikle bu esanın üzerinde çok durmaktadır. Çocukların nazlandırılmaktan, kolaylıktan ve eğlenceden uzak tutulmaları ve zorluklara alıştırılmaları gerektiğini söylemektedir. Bu konu hakkında şöyle diyor:

İranlı idareciler ve büyükler, kendi çocuklarını kendi evlerinde huzur içinde eğitmiyorlardı. Onları uzak bölgelere yolluyor, eğitimlerini gününü gün eden kimselere değil, haşin bir yaşam süren kimselere devrediyorlardı.¹³⁹

Eğitim Yöntemleri

1. Akletme ve Düşünme Yöntemi

Miskeveyh, insanın kemâlinin onun insaniyetine bağlı olduğuna ve insanın insaniyetinin de hayvanların sahip olmadığı, kendine has özellikler üzerine kurulduğuna inanmaktadır. Bununla beraber insanın kemâli öfke, şehvet ve bedensel lezzetlerle değil, işleri akletme esası üzerine yapmasıdır. O bu hususta şöyle diyor:

İnsanın nefsanî kuvveleri ve kendine özgü ruhsal işleri –ki insaniyet ve faziletler bunlara bağlıdır- akletme ve tefekkür esasına göre gerçekleşen iradî şeylerden ibarettir.¹⁴⁰

Yine şöyle diyor:

İnsanın saadeti, kendisinden sadır olan insanî fiillere bağlıdır.¹⁴¹

Bununla beraber Miskeveyh'e göre insanın kemâli ve saadeti; akletme, düşünme esasına göre yaptığı insanî işlere bağlıdır.

¹³⁹ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 74.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 34.

¹⁴¹ A.g.e., s. 36.

2. Akranların Tesiri

Miskeveyh'in eğitim ve öğretimde dikkat gösterdiği önemli noktalardan biri, kendi yaş gurubunun çocuklar üzerindeki etkisi ve onların birbirlerini taklit etmesidir. Bununla ilgili şöyle söylüyor:

Çocuk öğrenme ve eğitim sırasında, her şeyden daha fazla, diğer çocuklardan ve oyun arkadaşlarından etkilenmekte ve onları taklit etmektedir. ¹⁴²

3. Spor ve Beden Eğitimi

Miskeveyh spora ve beden eğitimine çok önem veriyor, bunun bedensel eğitim ve inanç eğitimi için güzel bir yöntem olduğuna inanarak şöyle söylüyor:

Öyleyse o devamlı bedensel spor yapmaya alıştırlınsın. Çünkü spor, bedeninin doğal olarak neşelenmesine sebep olur, sağlığı korur, sıkıntıyı uzaklaştırır, aptallığı bertaraf eder ve mutluluk yaratarak ruhu artırır. ¹⁴³

Aynı şekilde sporun, çocuğun eğitim-öğretiminde, ilim almaya hazır olmasında ve gelişiminde fevkalade müessir olduğuna inanır. ¹⁴⁴

4. Muhabbet Yöntemi ve Mertebeleri

Miskeveyh eğitim ve öğretimde muhabbet yöntemini çok etkili görmektedir. Toplumun esasının muhabbete dayalı olduğuna inanır. Şöyle der:

Toplumda tam bir muhabbet ve sadakat hâkim olursa adalete gerek kalmaz. ¹⁴⁵

O muhabbete ve insan üzerindeki eğitimsel rolüne teveccühle beraber, muhabbetin köklerini, çeşitlerini ve insan yaşamı ve eğitimi üzerindeki tesirlerini beyan etmiştir. Muhtasar biçimde bunlara değineceğiz.

Muhabbetin kökleri muhtelifdir. Miskeveyh, muhabbeti ortaya çıkaran üç temel esas zikrediyor:

¹⁴² A.g.e., s. 70.

¹⁴³ A.g.e., s. 74.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 70.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 170.



1. Haz: Kökü haz olan muhabbet, süratle ortaya çıkar ve yine süratle yok olur. Çünkü haz, süratle değişmektedir. Ergenlerin ve oyun arkadaşlarının arasındaki muhabbet böyledir. Bazen çok kısa bir süre içerisinde düşmanlığa dönüşür, sonra tekrar muhabbet ortaya çıkar.

2. Menfaat: Kökü fayda ve menfaat olan muhabbet, yavaş ortaya çıkar ve süratle yok olur. Tüccarlar arasındaki dostluk gibi, müşterek menfaatleri gerektirdiği sürece birbirlerine muhabbet ederler, aksi takdirde dostlukları biter.

3. Hayır: İyilik esasına dayanan muhabbetler, süratle ortaya çıkar; ama hızla bitmezler. Aksine her zaman sabit ve süreklidir. İyiler arasındaki sürekli dostluk gibidir. Zira hayır, sâbit ve değişmez bir şeydir.

Elbette bazen muhabbetin kökü, zikredilen köklerden iki veya üçünün karışımı olabilir. Bu durumda muhabbetin ortaya çıkma veya yok olma sürati bu sebeplere bağlıdır.¹⁴⁶

Miskeveyh muhabbetin mertebeleri ve türleri olarak şunları zikretmektedir:

1. Kulun Allah'a muhabbeti: Bu muhabbet, muhabbetlerin en yücesidir ve mertebeleri vardır. Bu muhabbetin dereceleri, insanın Allah'a olan marifetinin mertebesine ve insan nefsinin sefasına bağlıdır. En yüce mertebesi, sadece rabbani âlem için müyesserdir.

İnsanın ilâhî cevheri, maddi ve tabii işlerin bulanıklığından arınıp temizlendiğinde, başka temayüller ve muhabbetler onu kendisine cezbetmezse kendisine benzeyene müştak olur. Akıl gözüyle mutlak hayrı müşahede eder ve ona doğru gitmeye çalışır. Bu esnada mutlak hayrın nuru onun üzerine parlar ve benzeri olmayan hazlara nâil olur. Nefsinde hâsıl olan sefa ölçüsünde Allah'a yakınlaşır. Eksiklik kabul etmemesi, halkın yargılarının etkisi altında kalmaması ve sadece iyiler arasında görülmesi ilâhî muhabbetin özelliklerinden biridir. Haz ve menfaat kaynaklı muhabbetlerin aksine geçici değildir, hızla yok olmaz. Çünkü Yüce Allah ile ünsiyetten kaynağını alır.

¹⁴⁶ Tehzibu'l-Ahlâk, s. 125-126.

2. Öğrencilerin öğretmenlerine muhabbeti: Bu muhabbet de ilâhî muhabbetin devamında yer alır. Çünkü onlar, kişinin ilâhî sonsuz nimetlere ve saadete kavuşmasına ortam hazırlarlar. Eğitimciler gerçekte manevî babalarımızdır, ruhumuzun beslenme ve gelişme vesilesidirler. Kesinlikle onlara olan muhabbetimiz, ebeveynimize olan muhabbetimizden daha üst rütbede ve daha fazla ölçüde olmalıdır. Çünkü ebeveynlerimiz sadece bedensel beslenmemizi ve gelişmemizi sağlayan etkenlerdir, ruhsal değil.

3. Ebeveynlerin evlatlarına muhabbeti: Ebeveynler evlatlarını severler. Çünkü onları kendi vücutlarının doğal bir nüshası ve hayatlarının devamı olarak görürler. Bu muhabbet, sebebin sonuca olan muhabbetine benzer. Evlatlarının doğmasıyla başlar, onların eğitimi ve gelişmesiyle artar.

4. Evlatların ebeveynlerine muhabbeti: Bu muhabbet, sonucun sebebe muhabbetine benzer. Evlatlar bir süre sonra ebeveynlerini, kendilerini meydana getiren sebep olarak tanırlar ve onlara muhabbet duyarlar.

5. Evlatların birbirlerine muhabbeti: Kardeşler birbirlerini severler. Kendi var oluşlarının ve gelişimlerinin kaynağının aynı olması buna sebep olur.¹⁴⁷

¹⁴⁷ A.g.e., s. 125-126.



Kaynakça

a) Miskeveyh'in Eserleri

el-Fevzu'l-Asğar; el yazması nüshası, Astan-ı Kuds-i Rezevî Kütüphanesi, no. 212.

el-Hevamilu ve's-Şevamil; Miskeveyh'in Ebu Hayyan Tevhidî 'nin sorularına verdiği cevaplarını da içeriyor, Kahire: Licenneti't-Telif ve'n-Neşru ve't-Tercume, 1370.

el-Hikmetu'l-Halide; Abdurrahman Bedevî'nin tashihiyle; Tahran: Tahran Üniversitesi, 1358.

Risaleti fi Mahiyetu'l-Adl; Miskeveyh'in Ebu Hayyan Tevhidî'ye cevabı; Astan-ı Kuds-i Rezevî Kütüphanesi, no. 137.

Tecarubi'l-Umem; Ebu'l-Kasım İmamî'nin tahkik ve mukaddimesi, Tahran: Sü-ruş, 1366.

Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'rak; Kum: Bîdar, 1371.

Tertibu's-Saadet; Tabersî'nin Mekarimu'l-Ahlâk eserinin haşiyesinde basılmış, Tahran, 1314.

b) Diğer Kaynaklar

Belhî, Zahiru'd-Din, *Durretu'l-Ahyar ve Lum'atu'l-Envar*; Lahor, 1358.

Dairetu'l- Maarif-i Teşeyyu; Ahmed Hac Seyyid Cevadî gözetiminde, Tahran: Bonyad-ı İslamiyi Tahir.

De Boer; *Tarih-i Felsefeti fi'l-İslam*; Arapçaya çeviren Muhammed Addu'l-Hadi Ebu Reyde, Kahire: 1374.

Ebubekrî, Takiyuddin; *Hezanetu'l-Edeb ve Gayetu'l-Ereb*; Mısır: 1403.

Emin, Muhsin; *A'yanu's-Şia*; Beyrut: Daru't-Tearif lil Matbuat.

Harezmî, Ebubekir; *Resa'il*; Mısır: Matbaatu Osmaniye, 1382.

- Hemevî, Yakut bin Abdullah; *Mucemu'l-Udeba*; Beyrut: Daru İhyai't-Turasili Arabî, 1408.
- İbn Ebi Usaybi'a; *Uyuni'l-Enbâ fi Tabakati'l- Etbâ*; Beyrut: Daru'l-Fikr, 1376.
- İzzet, Abdulaziz; *İbn Miskeveyh: Felsefetu'l- Ahlâkiyye ve Mesadirha*; Mısır: 1946.
- Mantukî, Ebu Süleyman; *Sevanu'l- Hikme ve Selasu Resa'il*; Abdurrahman Bedevî tahkik ve mukaddimesi; Tahran: Bonyad-ı Ferheng, 1974.
- Margilus; *Derâsâtı ani'l-Muvarrihinu'l-Arabî*; Arapçaya çeviri Hüseyin Ussar, Beyrut: Daru's-Sakafe.
- Mez, Adam; *Temeddun-i İslami der Garn-i Çeharum-i Hicrî*; Ali Rıza Zekaveti Karagözlü çevirisi; Tahran: Emir Kebir, 1362.
- Musa, Muhammed Yusuf; *Tarihu'l- Ahlâk*; Mısır: Daru'l- Kutubi'l-Arabî, 1373.
- Mübarek, Zeki; *el-Ahlâku inde'l-Gazzâlî*; Mısır: Matbaatu Rahmaniye.
- Nîme, Abdullah; *Felasefetu's-Şia*; Seyyid Cafer Gazban, Tahran: Sazman-ı Amuzeş-i İnkılab-ı İslamî.
- Sealibî, Ebu Mansur; *Yetimetü't-Dehr*, Müfit Muhammed Gamiha şerhi ve tahkiki, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-İlmiye, 1403.
- Şehrzurî, Muhammed; *Nuzhetu'l-Ervah*; Haydarâbad: 1396.
- Tevhidî, Ebu Hayyan; *el-Mukabesat*, Hasan Sendubî tahkiki ve şerhiyle, Kuveyt: 1992.
- Tevhidî, Ebu Hayyan; *el-Emta' ve'l-Muanese*; Kahire: Licenneti't-Telif ve'n-Neşru ve't-Tercüme.
- Tûsî, Nâsiruddin; *Ahlâk-ı Nâsirî*; Tahran: Harezmi, 1360.
- Yahya bin Abd bin Zekeriya; *Tehzibu'l-Ahlâk*; Mukaddime ve tashih: Muhammed Dâmâdî, Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1365.
- Zeydan, George; *Âdabu'l- Lugati'l- Arabiyye*; Mısır: 1912.





8.

Zernûcî



Hayatı ve Eserleri



Burhaneddin Zernûcî hicrî kamerî 6. yüzyılın Müslüman âlimlerindendir. *Talimu'l- Müteallim* adlı değerli kitabı yazmıştır. Doğum tarihi belli değildir ve hayatının muhtelif devirleri hakkında elde pek bir bilgi yoktur. Doğum yeri Orta Asya'daki Maverâünnehr'in Fergana bölgesinde bulunan Zurnuc veya Zurnuk'tur. Vefat tarihi hakkında görüş ayrılığı vardır; ama 593 yılından önce hayatta olduğu kesindir.¹

Zernûcî Hanefî mezhebine mensuptur. Kendisinden konu nakleden herkes de (hicrî kamerî birinci yüzyıl ricali hariç) Hanefî'dir. Fıkıh, ahlâk ve edebiyatı değişik üstatlardan öğrenmiştir. Bunların arasında üç tanesi daha fazla öneme sahiptir:

1. Burhaneddin Ali bin Ebubekir Ferganî Merginanî (530-593). Fergane bölgesindeki Merginan halkındandır. Büyük Hanefî fakihlerden, edip ve müfessir bir kimsedir. *el-Hidayetu fî Şerhi'l-Bidaye* ve *Bidayetu'l-Mubteda* adlı fıkıh kitaplarının yazarıdır.² Zernûcî'nin şahsiyeti üzerinde çok tesiri olmuştur. Bu yüzden bazı tercüme ve rical kitaplarında Zernûcî'yi Ferganî'nin talebelerinden biri olarak sayarlar.³ Zernûcî kendi kitabında ondan 'üstadımız' diye bahsetmiş ve bazı konuları ondan nakletmiştir.⁴

2. Gazi Han diye meşhur Fahreddin Hasan bin Mansur Ferganî (ö. 592). Fergane'ye yakın olan Uzcend'dendir.⁵ Hanefî'dir ve *el-Fetavi*, *el-*

¹ Bkz. Kehale, Ömer Rıza; *Mu'cemu'l-Müellifin*; c. 3, s. 43.

² A.g.e., c. 7, s. 45; Zehebî, Muhammed b. Ahmed; *A'lamu'n-Nubela*; c. 21, s. 232.

³ *Mu'cemu'l-Müellifin*; c. 3, s. 43.

⁴ Zernûcî, Burhaneddin; *Talimu'l-Müteallim*; s. 4, 6, 10, 11, 16, 17, 19 ve 131.

⁵ Zerkulî, Hayreddin; *el-A'lam*; c. 2, s. 242; *Mu'cemu'l-Müellifin*; c. 3, s. 297.



Mehazir, Şerhu'z- Ziyadat ve Şerh-i Camiu's- Sağır gibi eserlerin yazarıdır. Zernûcî kendi kitabında onun adını anmıştır.⁶

3. Seyyidü'd-Din Şirazî. Zernûcî kitabının bazı bölümünde ondan bazı konuları nakletmiş ve onu üstadı olarak anmıştır.⁷

Bunlar Zernûcî'yle yakın irtibatı olan ve eğitim-öğretiminde müessir olmuş üstatlardır. Zernûcî kendilerinden yücelterek bahsetmiş ve onların eğitimsel görüşlerini kitabında zikretmiştir. Bunlara ilaveten Zernûcî başka kimseleri de üstat unvanıyla anmıştır. Mesela *Mekarimu'l- Ahlâk* adlı kitabından faydalandığı Raziyyuddin Nişaburî, Fahreddin Kâşânî veya eğitimsel meseleleri kendisinden şiir ve nesir kalıbında dinlediği Rûknü'l-İslam Edibu'l- Muhtar bu kimseler arasındadır.

Zernûcî'nin tek eseri eğitim ve öğretim alanındaki *Talimu'l- Mûteallim*'dir. Zernûcî bu kitabı sebebiyle vefatından sonra 'filozof'⁸ ve 'eğitimci'⁹ unvanıyla meşhur olmuştur. Kitabı ilk kez 1319 yılında Mısır'da yayınlanmıştır. Latince çevirisi ise 1709 yılında Raylondus¹⁰ vesilesiyle Almanya'da basıldı. Almanca çevirisi ise 1838'de Kaspary vesilesiyle ve Fischer'in mukaddimesiyle Leipzig'de, İngilizce çevirisi 1947'de Londra'da yayımlandı.¹¹

Talimu'l- Mûteallim kitabının telifinden sonra bazı âlimler bu kitaba şerhler ve tâlikatlar yazdılar. Mesela Şeyhülislam lakaplı Gazi Zekeriya Ensârî (ö. 926) tefsirde *Fethü'r-Rahman*, hadiste *İrşadu's-Sari* kitaplarını ve hicrî kamerî onuncu yüzyıl âlimlerinden İbrahim bin İsmail'in Sultan III. Murat için kaleme aldığı ve 996 yılında tamamladığı şerhi sayabiliriz. Bu şerh 1311 yılında Kahire'de basılmıştır.¹²

Talimu'l-Mûteallim kitabının eğitim ve öğretim alanında özel bir yeri vardır. Birçok düşünür bu eseri değerli bir telif olarak görmüş ve yazım üslubu ile sınıflandırmasını övmüşlerdir.

⁶ *Talimu'l-Mûteallim*; s. 5 ve 16.

⁷ A.g.e., s. 4 ve 7.

⁸ A.g.e.

⁹ *Dairetu'l- Maarifi İslamiye*; c. 10, s. 345.

¹⁰ Atiyetullah, Ahmet; *el-Kamusu'l-İslamî*; c. 3, s. 58 ve 59.

¹¹ Serkis, Yusuf İlyame; *Mucemu'l-Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*; c. 1, s. 969.

¹² A.g.e.; c. 1, s. 11; *Dairetu'l-Maarifi'l-İslamiye*; c. 10, s. 346.

Bazıları bu kitabı eğitimsel açıdan çok değerli telakki etmiş ve Kabusî'nin *er-Risaletu'l-Müfsileti'l-Ahvâli'l-Müteallimîn ve Ahkâmî'l-Muallimîn ve'l-Müteallimîn* adlı eseriyle beraber eğitim alanındaki iki önemli kitap-tan biri olarak saymışlardır.¹³ Diğer bazıları bunu Zernüci'den önceki Müslüman eğitimcilerin görüşlerinin özeti kabul ederek bu açıdan öneme sahip olduğunu zikretmişlerdir. Onlara göre bu eser her ne kadar ken-dinden öncekilerin sözlerinin derlemesi olsa da konuların seçimi ve sı-nıflandırılması yeni ve övgüye değer bir üslupla yapılmış, bu da onun meşhur olmasını sağlamıştır.¹⁴

Bazılarına göre bu kitap hacminin az olması, konulardan bazılarının ilmî olmaması ve yeni eğitimsel görüşler sunmaması sebebiyle eğitim ve öğretimde pek bir öneme sahip değildir. Meşhur olmasının sebebi Müs-lümanlar arasında eğitimle ilgili teliflerin sayısının az olmasıdır.¹⁵

Öyle görünüyor ki *Talimu'l- Müteallim* hacminin az olmasıyla be-ra-ber, önemli eğitimsel ve psikolojik meseleler içermektedir. İçinde ahlâk, öğretmenin vasıfları, öğretim yöntemleri, öğretmenin hedefleri, öğrenci-nin ahlâkı ve öğretimde başarı etkenleri gibi önemli konular incelenmiş-tir. Bu esere çeşitli şerhlerin ve talikatların yazılması, İngilizce ve Alman-caya tercüme edilmesi bile eserin önemini açıkça göstermektedir. Ayıca bu kitap tarihî açıdan ve altıncı yüzyıla kadar Müslümanlar arasındaki eğitim-öğretimin durumunu aydınlatması yönünden değerli bir eser sa-yılır. Gerçi bu kitaptaki eğitimle ilgili görüşler Zernüci'den önceki düşü-nürlerin görüşlerinin etkisindedir; ama o bu kitapta kendinden önceki-lerin düzensiz ve derlenmemiş halde bulunan görüşlerini açık, bağlantılı ve yeni bir düzenle cazip biçimde yazıya dökmüştür. Tamamı eğitim ve öğretim bâbında yazılmış böyle bir kitap, onun zamanına dek Müslüman-lar arasında görülmemiştir. *Talimu'l- Müteallim*, İbn Sahnûn ve Kabusî'nin kitaplarının aksine fikhî üslupla tanzim edilmemiş, içindeki eğitimle ilgili konular olabildiğince fıkıh ve hukuk konularından ayrılmıştır.

¹³ Mürsî, Muhammed Münir; *Tarihü' Terbiyeti fi's-Şarku ve'l-Garb*; s. 278. (İbrahim Selame'nin alıntısı.)

¹⁴ Abduldaim, Abdullah; *et-Terbiyetu İbru't-Tarihi mine'l-Usuri'l-Kadime ila Evayilu Karnu'l-Aşerin*; s. 260; *Dairetu'l-Maarifi'l-İslamiye*; c. 10, s. 346.

¹⁵ El-İhvanî, Ahmet Fuat; *et-Terbiyetu fi'l-İslam*; s. 239-241.



Zernûcî'den ve kitabından bahsettiğimize göre, şimdi onun eğitimle ilgili görüşlerini beyan edelim. Önce öğretmen ahlâkını ve sıfatlarını ve öğretim yöntemlerini işleyeceğiz; sonra ilim türleri, öğretmenin hedefleri ve öğrencinin ahlâkını zikredeceğiz. En son da Zernûcî'ye göre öğretmede başarıyı sağlayan etkenleri sayacağız.

Öğretmenin Ahlâkı ve Âdâbı

Zernûcî'ye göre eğitim ve öğretimin üç rûknü vardır: Öğretmen, öğrenci ve öğrencinin ailesi. Bunlar arasında öğretmenin üstün bir rolü vardır. Öğretmen olmadan öğretim pek muvaffak ve hoş olmaz. Buna ilaveten öğretmen sadece öğrencilerin öğretimi üzerinde değil, eğitim ve ahlâkları üzerinde de kayda değer bir tesire sahiptir.¹⁶ Öğretmen her durumda kendi şanını korumalıdır. Bâtının süslenmesi, izzet-i nefis, beğenilmeyen ahlâk ve davranışlardan uzak durmak öğretmenliğin şanındandır. Öğretmen izzet-i nefsinin korumalı ve öğretmenliğin şanına ters olan her şeyden uzak durmalıdır. Zernûcî öğretmenlere verayı; tamah, haset, suizan gibi kötü sıfatlardan uzak durmayı özümsemelerini, mal ve servetten sadece kendi yaşam ihtiyaçlarını giderecekleri kadarıyla yetinmelerini, servet biriktirmekten ve başkalarının sahip olduklarına tamah etmekten şiddetle sakınmalarını tavsiye ediyor.¹⁷

Aynı şekilde öğretmenler birbirlerine saygı göstermeli, birbirleriyle tartışmaya girmekten kaçınmalıdırlar. Zernûcî'ye göre böyle davranışların kökü, iki kötü sıfata, kıskançlığa ve suizanna dayanıyor. Bunun neticesi öğretmenlerin izzet ve haysiyetini yok etmekten başka bir şey değildir. Bu şekilde değerleri ve çabaları zayi olur. Öğretmenler birbirlerine haset etmekten sakınmalıdırlar. Zira haset etmek, meslekî haysiyetlerini zedeler. Aynı şekilde birbirleri hakkında suizanda bulunmaktan da uzak durmalıdırlar. Çünkü diğerleri de mümin meslektaşlarıdır ve müminin mümine karşı kötü zanda bulunmaması gerekir. Aksine amellerini sahih bir şeye yormalıdırlar.¹⁸ Öğretmen, önemli rolünü ifa edebilmek için aşağıdaki ahlâk ve âdâba teveccüh göstermelidir.

¹⁶ *Talimu'l-Müteallim*; s. 7.

¹⁷ A.g.e., s. 3.

¹⁸ A.g.e., s. 18.

1. Tevazu

Öğretmenin seçkin sıfatlarından biri tevazudur. Tevazu, zillet ve tekebbür arasında yer alan bir sıfattır. Öğretmen kendisini büyük görmeli, öğrencilere üstünlük taslamamalıdır. Tam tersine nefsinin zelil kılacak biçimde kendisini küçük ve hakir de saymamalıdır. Öğretmenin davranışları ve sözleri, izzet-i nefsinin koruyacak biçimde mütevazılığını göstermelidir. Tevazu sadece öğrencilerin nezdinde öğretmenin saygınlık ve izzetini artırmakla kalmaz, bu beğenilen sıfatı pratik olarak onlara öğretir.¹⁹

2. Şefkat

Şefkat ve nasihat, öğretmenin taşıması gereken sıfatlardır. Zernüci bunları ayrı bir bölümde işlemiştir. Her ne kadar Zernüci bu ikisini birbirinden ayırmamışsa da şefkatten kastının öğrenciye duyulan muhabbet ve hoşgörü olduğu, nasihatten kastının da öğrenciyi hayrına ve salahına olacak şekilde irşat etmek ve onun hayrını istemek olduğu anlaşılıyor. Ayırmamasının sebebi öğretmenin nefsinde ikisinin aynı kaynaktan geliyor olması olabilir. Bu güzel sıfatlar öğretmeni diğerleriyle tartışmaktan ve onlara düşmanlık etmekten, vaktini ve fesahatini zayi etmesine sebep olacak hasetten ve suizandan alıkoyar. Ayrıca evlatlarının da ilim ve salaktan faydalanmalarını sağlar.²⁰

3. Derse Hazırlık

Öğretmen kendisini ders vermeye hazırlamalıdır. Ders verme becerisine sahip olduğu konularda öğretim görmeli, ders vermeye hazır olmadığı dalları üstlenmekten sakınmalıdır. Öğretmenin bu noktaya dikkat etmeyerek ders vermesi, tökezlemesine neden olur ve öğretmenlik haysiyeti yara alır. Öğrencilerin de yoldan çıkmasıyla, inançlarında ve davranışlarında sapmayla sonuçlanır. Aynı şekilde öğretmen, ders verme üslubunda yeterli beceriyi edinmiş olmalı, öğrencilerine en güzel yöntemle eğitim verebilmelidir.²¹

¹⁹ A.g.e., s. 3.

²⁰ A.g.e., s. 17-18.

²¹ A.g.e., s. 3.



4. Öğrencinin Anlayış Düzeyini Dikkate Almak

Öğretmen ders konularını düzenlerken öğrencinin anlama düzeyini dikkate almalıdır. Özellikle başlangıç düzeyindekiler için konular iki kez tekrarlanmalı ve öğrendiklerinden emin olunmalıdır. Bununla beraber başlangıçta ders konularının hacmi, öğrencinin öğrenmek için defalarca tekrar etmeye mecbur olmayacağı şekilde olmalıdır. Aynı şekilde başlangıçta, öğrenmesi çok dikkat ve tefekkür gerektiren dakik ilmi konular öğretilmemelidir. Zamanla, yavaş yavaş ders konularının hacmi, derinliği ve dikkati artırılmalıdır.²²

Bu hususa dikkat edilmemesinin iki menfi etkisi vardır: Biri öğrencinin konuları ezberlemek için defalarca tekrar etmek zorunda kalması ve bunun öğrenciyi aptallaştırması; diğeri de öğrencinin neşesini yok etmesi ve öğrenciyi bıkkın ve yorgun kılmasıdır.²³

Eğitim ve Öğretim Yöntemleri ve Âdâbı

Öğretmen öğrencilere ders verirken, en fazla konuyu, en iyi biçimde öğrencilere aktarabileceği yöntemlerden faydalanmalıdır. Zernüci kitabında bu yöntemlerden bazılarını değiniyor. Sayıları çok fazla olmasa da öğretimin nitelik ve nicelik düzeyini yükseltmesi bakımından kayda değer bir ehemmiyete sahiptirler. Bunlar:

1. Derse mübarek bir günde başlanmalı, böylece öğrenci ilmi mukaddes ve mübarek görmeli, onu istekle ve rağbetle öğrenmelidir. Zernüci üstatlarına uyarak, haftanın günleri arasından çarşambayı mübarek bir gün ve derse başlama günü kabul etmektedir. Zira Allah, nuru böyle bir günde yarattı. Peygamber'in (s.a.a) de çarşamba günü başlanan işlerin muhakkak tamamına ereceğini buyurduğu nakledilir.

2. Öğretmen ilmin ve öğrenilmesinin değerini ve önemini ve de insan yaşamının çeşitli boyutlarındaki paha biçilmez etkilerini hatırlatmalıdır. Böylece onlarda öğrenme motivasyonu oluşur, bu motivasyonları varsa daha da kuvvetlenir.

²² Talimu'l-Müteallim, s. 11 ve 12.

²³ A.g.e.

3. Öğretim kolay ve zihne yakın konulardan başlamalı, zamanla daha zor ve zihinden daha uzak konulara geçilmelidir. Zernüci bunun sebebini üç şeye dayandırmaktadır: a) Bu yöntem halk arasında yaygındır. Netice verdiği tecrübeyle sabittir. b) Bu şekilde konuların anlaşılması ve ezberlenmesi öğrenci için daha kolaydır. c) Bu yöntemde öğrenci daha az yorulur ve sıkılır.

4. Ders süresi öğrenciyi bıktıracak kadar uzun olmamalıdır. Ders konuları da öğrencinin öğrenme hazırlığını ve kabiliyetini kaybedeceği kadar fazla olmamalıdır. Zernüci'ye göre yeni öğrenmeye başlayan bir kimse için her dersin konusu, iki kez tekrar veya gözden geçirme ile tamamen anlaşılabilir düzeyde olmalıdır. Ders konularının hacmi fazla olursa, öğrenci ezberlemek için daha fazla süre harcamak ve tekrar etmek zorunda kalacaktır. Bunun neticesinde her konuyu ezberlemek için defalarca tekrar etmeyi alışkanlık haline getirecektir. Bu durum öğrencinin anlama gücünün zayıflamasına sebep olarak tahsilinde ilerlemesinin önünde büyük bir engel oluşturacaktır. Bu durumu yok etmek de o kadar kolay değildir.

5. Öğretmen güzel ahlâkla öğrencilerinin karşısına çıkmalı, onlara dostça ve hoşgörülü davranmalıdır. Onlara hiçbir şekilde zorluk çıkarmamalıdır. Öğrenciler bu yöntemle öğrenme işini külfetli bir iş saymayacak, neşe ve rağbetle öğrenmeye başlayacaklardır.

İlim Çeşitleri

Zernüci ilimleri, yaşam üzerindeki rolleri ve tesirleri açısından üç guruba ayırıyor:²⁴

1. Öğrenilmesi insanlar için her şartta zarurî olan ilimler. İnsan için yemek hükmündedirler, onlar olmadan insanın hayatını sürdürmesi mümkün olmayacaktır. Din ve ahlâk ilmi bu cümledendir. Zira insanî temiz yaşam, uhrevî saadet ve kişilerin sahih eğitimi bunlar öğrenilmeden gerçekleşmez ve öğrenilmeleri bütün insanların üzerine aynî vaciptir.

2. Öğrenilmesi bazı şartlarda bazı insanlar için zarurî olan ilimler. İnsan için sadece bazen kullanılması gereken ilaç hükmündedirler.

²⁴ A.g.e., s. 1-2.



Doktorluk ve eczacılık ilmi bu tür ilimlerdenidir. Bu tür ilimlerin öğrenilmesi vacib-i kifaîdir. Bazı kişiler toplumun ihtiyacını gidermek için bu ilimleri öğrenmelidirler. Bir grup bunu yaptığında, geri kalanların üzerinden vazife kalkmaktadır. Kimse bu vazifeyi yapmaya yanaşmazsa, toplumun tüm fertleri mesul olacaktır.

3. Öğrenilmesi kişi ve topluma zarar veren ilimler. Bunlar toplumu bozulmaya ve yok olmaya götüren hastalık gibidir. Böyle ilimlerin öğrenilmesi haramdır. Zernûcî astronomi ilimlerinden kaza ve kaderden kaçmak, delilsiz kehanetlerde bulunarak kişileri saptırmak için kullanılan bazılarını bu tür ilimlerden saymaktadır. Ona göre ilimlerin öğrenilmesini caiz veya haram kılan ölçü, onların sağladığı fayda veya verdiği zararla ilişkilidir. Bu yüzden astronomi ilimlerinin diğer bölümlerini öğrenmeyi, kıblenin tanınması ve namaz vaktinin bilinmesi gibi konularda faydalı olduğundan caiz sayıyor.

Öğrenmeye İten Sebepler

Zernûcî, öğrencinin öğrenme sebepleri ve öğrenmeyle güttüğü hedefe özel bir ehemmiyet vermektedir. Kitabının ilk bölümünü bu konuya ayırmıştır. İhtiyar sahibi failin hiçbir ameli kasıt ve hedef olmadan yapmayacağına inanmaktadır. Diğer taraftan Resulullah'ın (s.a.a) söylediği gibi "Ameller niyetlere göredir." Her amelin değeri, yapılma sebebine bağlıdır. Zahirde dünya amellerinden görünen ama niyetin güzel olmasından dolayı ahiret amelleri arasında yer alan birçok amel vardır. Bunun tersine görünüşte uhrevî olan, ama kötü niyetten dolayı dünyevî ameller arasında sayılan nice ameller de vardır. Öyleyse öğrenci, iyi ve yüce hedefleri dikkate alarak amelinin, yani öğrenmeyi değerli kılabilir. Öğrenmede aşağılık ve değersiz hedefleri dikkate almamalıdır. Öğrenmeyi yücelten ve öğrencinin işine kıymet katan değerli sebepler şunlardır:

1. **Allah'ın rızası:** Allah, kullarının ilim öğrenmeye çalışmasını sever, özellikle de insanın O'na yakınlaşmasına ortam sağlayan ilimleri. Öyleyse öğrencinin bu sebepleri Allah'ın rızası yönünde belirlemesi çok iyi olur.

2. **Uhrevî saadet:** Öğrencinin aşağılık dünyevî işler için, mal elde etmek için, dünyevî makamlar için veya halkın ilgisini çekmek için ilme yönelmemesi gerekir. Aksine daimî ahiret yaşamını ve saadetini dikkate

almalıdır. Böyle olursa öğrenme, manevî ve değerli bir renge bürünecektir. Böyle bir öğrenci, ilmini asla halkın zararına olacak şekilde kullanmaz.²⁵

3. Takva ve züht: Öğrenci, öğrenmeyi hedef değil, nefisini terbiye etmek ve derecesini yükseltmek için bir vesile olarak görmelidir. Bu yolla nefisini temizlemeye ve iki değerli sıfat olan takva ve zühde ulaşmaya çalışmalıdır. Çünkü takva ve züht, cehaletle hâsıl olmaz. Tahsil döneminde takva derecelerini tırmanmalı, züht melekesini edinmeli, dünya ve dünyayla ilgili şeylere rağbet etmemeyi öğrenmelidir.

4. Nimete şükür: Öğrenci Allah'ın kendisine bağışladığı akıl ve selamet nimetlerine şükretmelidir. Bu yüzden ilmi, ilâhî nimetlere şükür kastıyla öğrenmelidir.

5. Dinin bekası: İslam dininin bekası ilim ve marifet ileydir. Öyleyse öğrenci, ilim tahsilinde bu değerli hedefi, yani dinin korunması ve takviyesini hedef edinmelidir.

6. Cehaletten arınma: Eğitim ve öğretimde öğrenci cehaleti kendisinden, öğretmen de diğerlerinden uzaklaştırmaya çalışmalıdır. Anlama lezzetinin ve cehaletten arınmanın kendisi, akıl insanı tahsile yönlendirmek için kâfidir.²⁶ Sıkıntılara katlanarak ilim öğrenen kimse, dünyevî hazların tamamından daha üstün olan bir hazza ulaşır. Bu yüzden âlimlerden biri, ilmi bir meseleyi anladığında şöyle diyordu:

Mülk sahipleri bu hazlardan ne kadar da uzaklar.²⁷

Öğrencinin Ahlâkı ve Âdâbı

Zernüçî, kitabının muhtelif bölümlerinde öğrenme için gerekli olan bazı ahlâk ve âdâp kurallarından bahsetmiş, öğrencinin bunlara sahip olması gerektiğini söylemiştir. Aşağıda bunları açıklayacağız.

1. Nefis Tezkiyesi

Zernüçî'ye göre öğrencinin öğrencilik döneminde yapması gereken en önemli şey nefis tezkiyesidir. Öğrencinin, batınını ve zahirini pisliklerden

²⁵ *Talimü'l- Mûteallim*; s. 3.

²⁶ A.g.e., s. 10.

²⁷ A.g.e., s. 17.



arıtması ve iyiliklerle süslemesi gerektiğine inanmaktadır. Bâtınî açıdan kendi nefsinin düşmanlık, kin, cimrilik, tamah, tekebbür ve haset gibi beğenilmeyen sıfatlardan temizlemeli, tevazu, izzet-i nefis, tevekkül ve ciddiyet gibi beğenilen sıfatlarla donatmalıdır. Zernüci'nin buna sunduğu delil şöyledir: Beğenilmeyen ahlâk mânâ açısından köpek konumundadır. Resulullah (s.a.a) meleklerin, içinde köpek veya resim bulunan eve girmeyeceğini buyurmuştur. Diğer taraftan insan sadece melekler vasıtasıyla ilim öğrenebilir. Öyleyse kınanmış sıfatların sahipleri ilimden fayda sağlayamazlar.²⁸ Zernüci bunlar arasında en çok tekebbür sıfatını yermektedir. İlimin tekebbürle hâsıl olmayacağına, ilim ehlinin tevazu sıfatıyla süslenmesi gerektiğine inanır. Aynı şekilde izzet-i nefsin de üzerinde durur. Öğrencinin, nefsi zillate sürükleyen tamahtan kaçınması ve izzet-i nefsi zedeleyen her şeyden uzak durması gerektiğine inanır.²⁹

Bu bâtinî temizlik, öğrencinin zahirine ve davranışlarına da yansımalıdır. Zernüci "Öğrenme esnasında vera" başlıklı bölümde gybet, israf, oburluk ve suizan gibi beğenilmeyen fiillerden kaçınmanın lüzumuna değiniyor ve öğrencinin verâ sahibi olması, ilâhî farzları yerine getirmesi ve haramları terk etmesi gerektiğine inanıyor. Elbette onun nazarında verânın mertebeleri vardır. Kâmil veraya sahip olan öğrenciler vaciplere ve haramlara riayet etmenin yanında âdâbı ve müstehapları da yerine getirirler. Kibleye doğru oturur, oburluktan, çok uyumaktan, faydasız sözler söylemekten sakınır. Temizliği ve helallığı şaibeli olan yemeği yemekten, Allah'ın zikrine uzak olup gafflete yakın olan şeylerden kaçınır. Çok namaz kılar, namazı huşu içinde kılar, çünkü namaz onun ilim tahsilinin bir yaveridir. Zernüci, öğrencinin verâsı ne kadar üst mertebede olursa ilmi o kadar daha kolay öğreneceğine ve ilminin halk için faydalı olacağına inanır.³⁰

2. Amaç ve Ciddiyet

Zernüci öğretimde amaç sahibi olma ve ciddiyet sıfatlarına çok önem veriyor. Ona göre öğrenci:

²⁸ *Talimu'l-Müteallim*, s. 6.

²⁹ A.g.e., s. 3 ve 6.

³⁰ A.g.e., s. 20 ve 21.

1. Amaç sahibi olmalıdır. Zira insan için amaç, kuş için kanat neyse odur. Öğrencinin amacı ne kadar yüce olursa ilimde daha yüksek mertebelere ulaşır. Belli bir yazarın kitaplarındaki konuları öğrenmeyi amaçlayan bir kimse, onların sadece bir bölümünü öğrenir. Bütün kitapları okumayı amaçlayan kimse ise daha fazla ilim elde eder. Maksudı doğuyu ve batıyı istila etmek olan kimse fenayı, azı ve alçaklığı dikkate almalı, amacını dünya ve ahiret saadetine ulaşma olarak belirlemelidir.

2. Yüce amacı, ciddi çalışmayla beraber olmalıdır. Öğrenmenin ciddiyet olmadan hâsıl olmadığını bilmelidir. Öğrenci, öğrenme konusunda ciddi olursa bu yolda her türlü çabayı gösterir, zorlukları, meşakkatleri ve sıkıntıları can-ı gönülden kabul eder, malını bu yolda harcamaktan çekinmez. Malların en iyisinin ilim öğrenme yolunda harcanan olduğunu bilmelidir.³¹

3. Hoşgörü

Zernüci ilim tahsili için gece-gündüz çalışma, gece uykusuz kalma ve meşakatlere tahammül etme üzerinde durduğu gibi bunlarda ifrata kaçmayı da zararlı saymaktadır. Öğrencinin hoşgörü sıfatına sahip olması gerektiğine inanmaktadır. Kendi nefsine hoşgörülü davranmalı, nefsini ve bedenini zayıf düşürüp hastalatacak şekilde kendisini zahmete düşürmemelidir. Zernüci bununla ilgili İmam Ali'nin (a.s) sözüne dayanmaktadır:

Nefsin yolculuktaki bineğindir, ona hoşgörülü davran.³²

4. Neşe

Öğrenmede başarı sağlayan en büyük etkenlerden biri neşe ve keyiftir. Öğrenmenin en önemli afetiye bıkkınlık ve gevşekliliktir. Öğrenci her durumda, öğrenmek için neşesini korumalı, hatta artırmalıdır. İlimin ve öğrenmenin faziletleri ve faydaları ve de ilmin ölümsüzlüğü üzerinde düşünerek, ilim öğrenme motivasyonunu takviye ederek neşesini ko-

³¹ A.g.e., s. 7 ve 8.

³² A.g.e., s. 8.



rumalı, sıkılmasına, bıkmasına ve neşesinin zayıflamasına sebep olacak şeylerden uzak durmalıdır.³³

Zernûcî, öğrenciye bir ilmi öğrenmekten yorulduğunda başka bir ilme yönelmesini ve neşesini yeniden bulmasını tavsiye ediyor. Nitekim İbn Abbas ne zaman kelim ilminden yorulsa şairlerin divanını mütalaa ediyordu. Muhammed bin Hasan Buhârî geceleri çeşitli kitapları karşısına koyuyor, ne zaman birini mütalaadan yorulsa diğerine geçiyordu.³⁴

5. Tevekkül

Tevekkül, öğrencinin sıfatlarından birisidir. Zernûcî, taşıdığı öneme binaen özel bir bölümü bu konuya ayırmıştır. Öğrencinin geçimini Allah Teâlâ'ya bırakması gerektiğine, kalbini yemek, giysi ve benzeri ihtiyaçları temin gibi işlerle meşgul etmemesi ve bunlarda sadece ihtiyacını giderecek ölçüyle yetinmesi gerektiğine inanmaktadır. Böyle yapmazsa ilim tahsiline, yüce ahlâka ve fazilet derecelerini tırmanmaya nâil olamaz.³⁵

Zernûcî öğrencilerin malî imkânâ sahip ailelerine ve toplumdaki zenginlere, öğrencilere infakta bulunmalarını, onların hayatlarını sürdürmeleri için gereken bütçeyi temin etmelerini tavsiye ediyor. Böylece onlar, kafaları rahat olarak ilim tahsiliyle uğraşabileceklerdir. Öğrencinin bu şekilde geçimini sağlaması mümkün olmazsa bir meslek öğrenebilir ve tahsilin yanında işini yapabilir. Geçmiştekilerin siyeri de bu şekildeydi. Geçim sağlamak için çalışmayla ilim tahsili birbiriyle çelişmez.

6. İyilerle Dostluk

Öğrenci arkadaşını, oturup kalktığı kişiyi seçerken dikkat etmelidir. Salih, âkil, çalışkan ve âlim kimseleri seçmeleri, fesat, günah ve cehalet ehli kimselerle çok konuşan kimselerden uzak durmaları gerekmektedir.

³³ Talimu'l-Müteallim, s. 9 ve 15.

³⁴ A.g.e., s. 17.

³⁵ A.g.e., s. 16 ve 17.

Zira bunlarla dostluk vaktin zayi ve ömrün telef olmasına sebep olur. Öğrencide beğenilmeyen ahlâk ve davranışlar ortaya çıkarır. Çünkü birlikte olmak kaçınılmaz şekilde etkilidir.³⁶

7. İlme Hürmet Etmek

Öğrenci ilim ve marifete azamet ve ihtiram gözüyle bakmalıdır. İlme ve ilimle ilgili şeylere değer vermelidir. Öğrenci ilme ve ilim ehline hürmet göstermezse ilme ulaşamaz ve ilminden bir fayda sağlayamaz. İlme hürmet etmenin çeşitli mısdaqları vardır:

a) **Öğretmene ihtiram:** Öğrenci iki sebepten dolayı öğretmenine hürmet etmelidir: Biri, öğretmenin ilim ve marifet gibi değerli bir inciye sahip olmasıdır. Diğeri ilmi ona öğretmesidir. Hatta diğer durumlarda yağcılık kınanmasına rağmen öğretmenden ilim öğrenmek için yapılabilir. Zernüci öğretmenin değeri hakkında İmam Ali'nin (a.s) *"Bana bir harf öğretmenin kôlesiyim"* sözüne işaret etmektedir.³⁷

Kendi zamanında hâkim olan toplumsal âdâba teveccühle öğretmene ihtiram olarak aşağıdaki durumları saymaktadır:

Öğretmenden önce söze başlamamak, konuşmadan önce izin almak, öğretmenden uzakta oturmak, sözlerini iştihakla dinlemek, onun önünde yürümek, öğretmenin evlatlarına ve yakınlarına ihtiram göstermek, emirlerine itaat etmek (Allah'a karşı gelinmeyecek şekilde), genel olarak rızasını ve hoşnutluğunu kazanacak ameller yapmak ve onu sinirlendirecek her türlü ameli terk etmek.³⁸

b) **Kitaba ihtiram:** İlme hürmet etmenin gereği, ilim ihtiva eden kitapların da muhterem sayılmasıdır. Bununla beraber öğrencinin abdestli olarak kitabı eline alması, onu güzel bir yazıyla yazması, satır aralarında uygun aralıklar bırakması, haşiyesine bir şey yazmaması, Kur'an ve tefsir gibi mübarek kitapları diğer kitapların altına koymaması ve genel olarak kitabı hakir saymaya sebep olacak şeylerden sakınması gerekir.

³⁶ A.g.e., s. 20.

³⁷ A.g.e., s. 4.

³⁸ A.g.e.



c) **Diğer öğrencilere ihtiram:** Diğer öğrencilerin de ilimle irtibatları vardır. Neticede sıradan insanlardan farklıdırlar. İlimin hürmetinin korunması, öğrencinin diğer öğrencilere ihtiram gözüyle bakmasını ve buna uygun biçimde davranmasını gerektirir.

Öğrenmede Başarı Etkenleri

Öğrenci, zikredilen ahlâk ve âdâba dikkat etmenin yanında, tahsilinde başarıya ulaşmak için bazı noktalara riayet etmelidir. Şimdi bunların her birini açıklayacağız.

1. Tahsilde Derinleşme

Öğrencinin öğrenme başarısını günden güne artıran en önemli şeylerden biri tamamen tahsile yoğunlaşması ve diğer şeylerden tamamen sarfınazar etmesidir. Bütün fikrini-zikrini ilim öğrenmeye vermeli, tahsilinde engel olacak her şeyden uzaklaşmalıdır. Diğer bir deyişle ilim tahsilinde derinlere inmelidir. Eğer öğrencinin kalbi malla, makamla, eşle, çocukla ve diğer dünyevî işlerle meşgul olursa artık ilim tahsili, güzel ahlâk ve hayır amel işlemek onun için kolay olmayacaktır. İlim tahsilinde derinleşme şu iki şeyin yapılmasını icap ettirir: Biri bütün hal ve zamanlarda ilim öğrenmeye teveccüh etmek, diğeri başka her şeyden sarfınazar etmek.³⁹

Zernûcî bahsedilen iki duruma da teveccüh ediyor ve bir yerde şöyle diyor:

İlim talibi bütün durumlarda ve zamanlarda, bütün şahıslardan ilim öğrenmelidir.⁴⁰

Başka bir yerde şöyle söylüyor:

İlim talibi, ilimden başka bir hiçbir şeyle meşgul olmamalıdır.⁴¹

Sonra başka bir yerde bu ikisini tek bir ibarede toplayarak şöyle söylüyor:

³⁹ *Talimu'l-Müteallim*, s. 16 ve 17.

⁴⁰ A.g.e., s. 13.

⁴¹ A.g.e., s. 17.

İlim talibi bütün vaktini öğrenmeyle geçirmeli, bir ilimden yorulduğunda başka bir ilimle meşgul olmalıdır.⁴²

2. Öğretmenin Görüşüyle Alan Seçme

Herkesin tabiatı, özel bir ilimle uyum içindedir. Öğrenci, kendi tabiatıyla uyumlu olan bir ilim seçmelidir. Öğretmen, öğrencilerin tabiatını ve yeteneğini teşhiste daha fazla ilim ve tecrübe sahibi olduğu için, tahsil alanı seçiminde onun görüşü sorulmalı ve seçtiği alanda eğitim alınmalıdır. Kendi üstatlarının görüşüne göre tahsil alanlarını seçenler, amaçladıkları ilme nâil olurken tahsil alanlarını kendileri seçenler, hedeflerine ulaşamıyorlar. Zernüci şöyle anlatıyor: Muhammed bin İsmail Buharî, üstadının yanında fıkıh ilminde namaz kitabını öğreniyordu. Üstadı ona “Git ve hadis ilmi öğren” dedi. Zira üstadı, hadis ilminin onu tabiatına daha münasip olduğunu görmüştü. Muhammed hadis ilminin peşinden gitti ve hadis ilminin önde gelenlerinden oldu.⁴³

3. Dikkat ve Tekrar

Öğrenci her zaman öğrendiği şey üzerinde dikkatli olmalı, meselelerin üzerinde düşünerek ve dikkatle durarak iyi ve süratli bir şekilde derinine inebilmelidir. Eğer öğrenci, üstadının anlattığı konulara yeterli dikkati göstermezse öğretmen aynı konuyu birkaç defa anlatmak zorunda kalabilir. Bu durum, öğrencinin dersi öğrenebilmek için birkaç kez dinlemeyi âdet haline getirmesine sebep olur. Neticede anlayışında zayıflık ve gevşeklik baş gösterir.⁴⁴

Dikkat tek başına öğrenmek için yeterli değildir. Öğrencinin konuları tekrar ederek daha iyi biçimde aklına yerleştirmesi lazımdır. Elbette dersin tekrarının ölçüsü, niceliğine ve niteliğine bağlıdır. Yani onun miktarı ne kadar çok veya anlaması incelik ve dikkat gerektirdiği için müşkül olursa, o kadar tekrar gerektirir. Zernüci, öğrencinin kendi zihin hazinesini kullanarak konuları güzelce öğrenmesi amacıyla konuların tekrarı için aşağıdaki yöntemi beyan ediyor:

⁴² A.g.e.

⁴³ A.g.e., s. 6.

⁴⁴ A.g.e., s. 12-13.



Öğrenci dünkü dersi beş kez, evvelsi günkü dersi dört kez, üç gün önceki dersi üç kez, dört gün önceki dersi iki kez ve beş gün önceki dersi bir kez ezberlemelidir.

Bu yönteme göre öğrenci geçmiş günlerde öğrendiği dersleri unutabileceği için kendi haline bırakmamalı, zikredilen düzenle tekrar ederek hatırında tutmalıdır.⁴⁵

Zernûcî dikkati ve tekrarı, konuların öğrenilmesi ve ezberlenmesi için iki kuvvetli kanat olarak görüyor ve şöyle diyor:

Öğrenci üstadın sözlerini anlamaya çaba göstermeli veya konuları dikkatle, üzerinde düşünerek ve tekrar ederek anlamalıdır. Zira ders az ama yapılan tekrarlar ve gösterilen dikkat çok olursa öğrenci onu idrak eder ve anlar.⁴⁶

4. Mübahase

Öğrenciler ders konularını birbirlerine anlatmalı ve dersle ilgili birbirleriyle tartışarak görüş alışverişinde bulunmalıdırlar. Zernûcî bunu “müzakere”, “münazara” ve “mutaraha” adlarıyla anıyor. Konuların anlaşılmasında çok müessir olduğuna inanıyor ve konuların ders arkadaşıyla bir saat müzakere edilmesini, bir ay boyunca tekrar edilmesinden daha faydalı buluyor. Zira müzakerenin, konuların tekrar edilmesine ilaveten başka faydaları da vardır.⁴⁷

Müzakerenin, öğrencilerin sakınması gereken iki afeti olduğunu söylüyor: a) Yanlış anlayan, kötü huylu ve beğenilmeyen sıfatlara sahip kimselerle müzakere edilmemelidir. Çünkü kötü ahlâkî öğrenciye sirayet edebilir. b) Müzakere sırasında tartışma, cidal ve öfkeden uzak durulmalıdır. Zira müzakere, meşveret konumundadır. Meşveretin hedefi ise doğru yolu bulmaktır. Öyleyse öğrencilerin müzakere yapmasının hedefi hakkı bulmak olmalıdır, karşı öfkelenmek için bir sebep olmayacaktır.⁴⁸

⁴⁵ Talimu'l-Müteallim, s. 11, 12 ve 15.

⁴⁶ A.g.e., s. 12.

⁴⁷ A.g.e.

⁴⁸ A.g.e., s. 11 ve 12.

5. Vakti En İyi Şekilde Kullanmak

Öğrenme, insanın hayatının belli bir dönemiyle sınırlı değildir. Beşikten başlamakta ve sadece ölümle son bulmaktadır. Öyleyse ilim talibinin, yaşamının bütün anlarından fazilet ve ilim öğrenmek ve de nefsini ıslah etmek için faydalanması en doğrusudur. Kaçırılmış fırsatların bir daha asla ele geçmeyeceğini bilmelidir.⁴⁹ Elbette Zernüçî değerli gençlik dönemine özel bir ehemmiyet vermektedir ve öğrenciye ilim ve takva elde etmek için bu dönemden tam olarak faydalanmasını tavsiye etmektedir.⁵⁰ Zernüçî şöyle diyor:

Ömür kısadır ve ilim çok. Öyleyse öğrenci vaktini ve saatlerini zayi etmemeli, geceleri ve yalnız kaldığı zamanları ganimet saymalıdır.⁵¹

Zernüçî, kitabının muhtelif bölümlerinde vakitten tam olarak ve daha iyi istifade edilebilmesi için bazı noktalar beyan etmiştir:⁵²

1. Öğrenci vaktini zayi eden, başkalarıyla tartışmak ve düşmanlık gibi zihnini mütalaa ve tefekkürden alıkoyan şeylerden, anlamadan konuları yazmaktan, günah ehliyle oturup kalkmaktan ve çok konuşanlardan uzak durmalıdır.

2. İlim talibi soru sormaktan korkmamalıdır. Bilmediği şeyi, kim biliyorsa ona sormalıdır. Soru sormak marifetin anahtarıdır. İbn Abbas'a şöyle sordular: "Nasıl ilmin bu mertebesine ulaşabildin?" Cevabında "Çok soru soran bir dil ve çok akıl eden bir kalp ile." dedi. Eskiden o kadar çok soru sorulurdu ki ilim talibi "Ne diyorsun?" diye anılırdı. Zira sürekli diğerlerine "Bu mesele hakkında ne diyorsun?" diye sorarlardı.

3. İlim talibi âlimlerle ve salihlerle oturup kalkmalı, fırsattan istifade onların ilim ve takvasından faydalanmalıdır.

4. İlim talibi akşamın ilk vakti (akşam namazından sonra yatsı namazının vakti bitene kadar) ve seher vakti gibi mübarek saatleri ilim öğrenmeye ve mütalaaaya ayırmalıdır. Böylece vakitten daha fazla faydalanabilir. Gece daha az uyumalı ve gündüz vaktini zayi etmemelidir.

⁴⁹ A.g.e.

⁵⁰ A.g.e., s. 8 ve 17.

⁵¹ A.g.e., s. 19.

⁵² A.g.e., s. 7-21.



5. Öğrenci her zaman yanında bir kitap taşımalıdır. Böylece az da olsa bulduğu her fırsatta mütalaa edebilir.

6. Öğrenci her zaman yanında bir kalem ve defter taşımalıdır. Böylece duyduğu faydalı konuları ve noktaları not alabilir, sonra bunları bir araya getirerek muhafaza edebilir.

6. Anlayış ve Hafıza Kuvvelerinin Kuvvetlendirilmesi

Öğrencinin tahsilinde başarılı olmasını sağlayan şeylerden biri, konuları daha hızlı ve daha iyi anlayabilmesi ve de öğrendiklerini unutmamasıdır. Zernûcî öğrencilere bu konuda yardımcı olabilecek bazı noktaları kitabında bir bölümde toplamıştır. Bunlar:

1. Konuları anlamak için sürekli ve ciddi çaba göstermek.
2. Konuların tekrarı, özellikle de daha önce beyan edildiği şekilde.
3. Salih amellerin yapılması, özellikle gece namazı kılmak, Kur'an tilaveti, Peygamber'e (s.a.a) salavat göndermek ve bazı zikirler.
4. Ahirete ve manevîyata teveccüh etmek, dünya ve dünyevî meselelerden uzaklaşmak.
5. Bal, şekerli kondur, meviz ve bedenin balgamını ve rutubetini azaltan şeyleri yemek.
6. Unutkanlık yapan şeylerden kaçınmak. Günah, tekebbür, cimrilik, oburluk, ekşi elma ve balgamı artıran şeyleri yemek gibi.
7. Diş fırçalamak.⁵³

⁵³ Talimu'l-Müteallim, s. 10, 11, 21 ve 22.

Kaynakça

- Abduldaim, Abdullah; *et-Terbiyetu ibru't-Tarih mine'l-Usuri'l-Kadime ila Evailu'l-Karni'l-Aşerin*; Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 2. Baskı, 1987.
- Arif, Abdulgani; *Nizemu't-Talim inde'l-Müslimin*; Dimeşk: Dar-ı Kenan, 1414 k.
- Atiyetullah, Ahmet; *el-Kamusu'l-İslami*; Kahire: Mektebetu'n-Nihzeti'l-Mısriyye, 1383 k.
- Dağ, Muhammed, Hıfzırrahman ve Reşit Öymen; *Tarih-i Talim ve Terbiyet der İslam*; Ali Aşgar Kuşafır çevirisi; Tebriz: Tebriz Üniversitesi, 1369.
- el-İhvanî, Ahmet Fuat; *et-Terbiyetu fi'l-İslam*, Kahire: Daru'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- İbn Mâce; *Tezkiretu's-Sami ve'l-Mütekellimi fi Edebu'l-Alim ve'l-Müteallim*; Haydarabad: 1353 k.
- Kehhale, Ömer Rıza; *Mu'cemu'l-Müellifin*; Beyrut: Daru İhyai't-Turasil Arabi, tarihsiz.
- Kisai, Nurullah; *Medaris-i Nizamiyyeyi Bağdad ve Tesirat-ı İlmi ve İçtimai-yi an*; Tahran: Emir Kebir, 1363.
- Mursî, Muhammed Münir; *Tarihu't-Terbiyeti fi's-Şark ve'l-Garb*; Kahire: Alemu'l-Kutub, 1993.
- Serkis, Yusuf İlyame; *Mu'cemu'l-Matbuat el-Arabiyye ve'l-Muarrebe*; Kum: Mektebetu Ayetullah Maraşi Necefî.
- Seyf, Ali Ekber; *Revanşinasiyi Pervereşi*; Tahran: Âgâh, 1370.
- Şentenavi, Ahmet ve diğerleri (mütercimler); *Dairetü'l-Mearifi'l-İslamiye*; Beyrut: Daru'l-Marife, tarihsiz.
- Van Deek, Eduard; *İktifau'l-Kunu bima hüve Matbu*; Kahire: 1896.
- Zehebî, Muhammed bin Ahmet; *Seyru A'lamu'n-Nubela*; Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1409 k.
- Zerkuli, Hayrettin; *el-A'lam*; Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Zernûcî, Burhaneddin; *Talimü'l-Müteallim*; Mısır: 1319 k.



9. Şeyh İsrâk



Hayatı ve Eserleri



Şeyh İsrāk, Şehabeddin Sühreverdi ve Şeyh-i Maktul adlarıyla bilinen Şehabeddin Yahya bin Habeş bin Emirek Sühreverdi¹ İsrāk felsefesinin kurucularından ve hicrî altıncı yüzyıldaki büyük İslam filozoflarından. Bu ışıldayan yıldız her ne kadar çabuk söndüyse de İslamî düşünce havzasında öylesine ışıldadı ki İslamî hikmet ve bilgiye bugüne dek sürecek bir aydınlık bağışladı ve doğu felsefesini parlattı. Onun görüşlerini beyan etmeden önce “eğitim, öğretim ve temelleri” bâbında hayatı² ve şahsiyetinin bazı yönlerini özetle anlatacağız.

Hayatı

Şeyh İsrāk hicrî 549 yılında Zencan yakınlarındaki Sühreverdi köyünde dünyaya geldi. Felsefe ve usul-i fıkıh Merağhe’de Fahr-i Razi’nin üstadı Mecidüddin Ceylî’den öğrendi. Sonra İsfahan’a gitti ve felsefeye tamamen hâkim olana dek Zahirüddin Karî’nin yanında tahsiline devam etti. Ömrünün birkaç yılını kâmil mürşid (kendi deyimiyle bilgili bir

¹ Bazı müellifler nispetinin ve lakabının aynı olmasından dolayı onu Şehabeddin Ömer Sühreverdi ile karıştırmışlardır. Şeyhülislam Şehabeddin Ebu Hafs Ömer Sühreverdi (539-632) sufilğin meşhur şeyhlerinden ve Sühreverdiye tarikatının kurucularındandır. *Adabu’l-Muridin* eserinin yazarı olan amcası Ebu’l-Necip Sühreverdi’nin (490-563) gözetiminde fıkıh ve hadis eğitimi almıştır. Şeyh Abdülkadir Geylanî gibi kendi asrının şeyhleriyle görüşmüştür. Hem fakih ve fetva sahibiydi, hem de arif ve şair. Kendisine sultanlar da avam da saygı duyuyordu ve Bağdat Şeyhlerinin Şeyhi makamına ulaştı. Tasavvufu önemli kitaplardan biri olan *Evarifu’l-Mearif* onun eserlerindendir.

² Şemseddin Şehzûrî –Şeyh İsrāk’ın müridi- *Nizhetu’l-Ervah* ve *Ravzatu’l-İfrah* kitabında onun hayatıyla ilgili muteber ve akıcı bilgiler vermiştir ve bu bölümün yazılmasında kullanılan ana kaynaktır.



ortak) bularak âlemin yüce ilimlerine ulaşmak için Irak ve Şam'da seyahatle geçirdi. Ancak böyle bir kimseyi bulmaktan ümidini keserek riyazete çekildi ve tefekküre daldı. Allah'tan başkasıyla irtibatını keserek ve O'nun dergâhına yönelip dua ederek mûkaşefe ve felsefede yüce bir makama ulaştı.

Altıncı asır ve Selçukluların hükümeti dönemi, felsefeyle sert biçimde savaşıma çağıydı. Gazzâlî gibi kimseler felsefeyi eleştirmekle uğraştılar. Hatta filozofları mürted ve kâfir saydılar. Fahr-i Razî gibi kimseler Meşşâî felsefesi konularında şüphe uyandırmak için çok çalıştılar. Şeyh İsrâk böyle bir zamanda eski İran filozoflarının eserlerinden, eski Yunan'da yeni Eflatunculardan yardım alarak, Kur'an'dan faydalananarak, riyazet ve tefekkürle 'İsrâk Felsefesi' adlı yeni bir felsefi ekolün temellerini attı. Felsefeye yeni bir hayat bağışladı.

Sühreverdî seyahatlerinden birinde Rum'dan Dimeşk'e (Şam) ve sonra Halep'e gitti. Bu şehir Haçlı seferlerinden önce Şîî Fatimî hükümetinin merkeziydi. Fatimîlerin yıkılmasından sonra halk Sünnî mezhebine ve meşhur fatih Selahaddin Eyyubî'ye yöneldiler. Halep valisi Melik Zahir (Selahaddin Eyyubî'nin oğlu) Şeyh Şehabeddin'e bağlandı ve ondan Halep'te kalmasını istedi. Sühreverdî de kabul etti ve orada felsefe dersi vermeye başladı. Diğer düşünürlere olan ilmi üstünlüğü, felsefeye getirdiği yenilikler, diğer âlimlerin görüşünü sarıh biçimde eleştirmesi, bazı âlimlerin haset ve düşmanlık duygularını uyandırdı. Onlar, Sühreverdî'nin bazı sözleriyle din muhalifi ve bidatçı mürted olduğu bahanesiyle Melik Zahir'den katlini istediler. Melik Zahir bunu yapmak istemedi. Bu sefer Şeyh'in düşmanları Selahaddin Eyyubî'ye şikâyetle bulundular ve eğer bu adam yaşarsa halkın dinini bozacak ve onları sana karşı ayaklandıracak diye yazdılar. Daha yeni Suriye'yi Haçlıların elinden alan, itibarını koruyup güçlendirebilmek için din âlimlerinin himayesine ihtiyacı olan ve halkın tekrar ayaklanmasından korkan Selahaddin, onların isteğini kabul etti. Ehl-i Sünnet âlimlerinin fetvasıyla Şeyh'in katline ferman verdi ve oğluna şöyle yazdı: "Şeyh'i öldürmezsen Halep'i senden geri alırım." Melik Zahir de onu zindana atmak ve sonra da öldürmekten başka bir çare bulamadı. Bu şekilde Şeyh Şehabeddin Sühreverdî'nin hayat yıldızı 38 yaşındayken söndü.

Felsefî Ekol

Şeyh İshrâk, felsefeyi hakikati aramak ve gerçeği bulmak olarak görüyor ve hayatın başlangıcından itibaren sürekli insanın yanında olduğuna inanıyor. Felsefî düşüncenin Yunanlılara has olmadığını, her zamanda, her filozofun yeni bir düşünce sunabileceğini söylüyor. Ona göre felsefî düşünceler batıdan önce doğuda, eski hikmet ve enbiyanın öğretilerinde aranabilir. Zira Allah hikmeti İdris Peygamber'e nazil etti ve ondan sonra iki kola ayrıldı: Biri İran'da yayıldı ve diğeri Mısır'da. Mısır'dan Yunanlılara intikal etti.

Şeyh İshrâk, Meşşâî Felsefesine tamamen hâkim olmasına, telifleriyle bu felsefenin temellerini sağlamlaştırmasına rağmen Meşşâîlerin yöntemi ve Aristo'yu izleyenleri eleştirmekten geri durmadı. Kendisi yeni bir ekol kurarak adını 'İshrâkî ekolü' veya 'Nur felsefesi' koydu ve doğu filozoflarına bağladı. Bu ekol bir tür yeni Eflatuncu irfani felsefenin, Hermes ve Pisagor'un bazı öğretileriyle ve bazı Pehlevî filozofların düşünceleriyle harmanlanması gibidir. İshrâk lafzının doğu veya güneşin doğuşu kelimeleriyle irtibatı yoktur. Bu felsefeye işrâk adının verilmesinin sebebi, işrâk filozoflarının kâmil marifete sadece delille ulaşamayacağına inanmalarıdır. Bu ancak bâtın işrâkı ve kalp aydınlığıyla mümkün olabilir. Şeyh İshrâk, Meşşâî felsefesini tamamen reddetmiyor, aksine kendi felsefe ekolünün bu felsefeyi bilmeye bağlı olduğunu söylüyor. Şeyh, felsefî tartışmalara hâkim olmasının yanı sıra mûkaşefe ehli olan kimseyi ilâhî filozof olarak görmektedir.³ Bu şekilde İshrâk felsefesi, Molla Sadra'ya göre sadece bâtın tezkiyesiyle uğraşan sûfî tarikatları ile sadece tartışma ve delil sunma marifetine teveccüh gösteren Meşşâî filozofları tarikatı arasında bir berzaktır. Sühreverdî'nin görüşü, irfanî sülûkun felsefî tefekkürden haberdar olunmazsa sapma tehlikesi altında olduğu şeklindedir. İrfani şühûda ulaşmayı sağlamayan felsefe beyhudedir.⁴

Sühreverdî'nin felsefesinde nefis marifetinin özel bir konumu vardır. O, Meşşâî filozoflarının fen bilimleri içinde bahsettikleri nefis konularını, ilâhîyat bölümünde işlemiş ve nefis ilmiyle ilâhîyatı birbirine bağ-

³ Kutbuddin Şirazî, Muhammed bin Mesud; *Şerh-i Hikmetü'l-İshrâk*, s. 23.

⁴ A.g.e., s. 25 ve 26.



lamıştır. O, nefsin kendi zâtına şuhûdî ilmi yoluyla, ilmin mahiyeti ve Hak Teâlâ'nın varlığı gibi birçok felsefî meseleyi açıklamıştır.

Sühreverdî'nin felsefesinde mutlak gani ve tüm varlıkların kaynağı 'Nuru'l-Envar'⁵ diye adlandırılmıştır ki bundan daha yakın nur sadır olmaktadır. Daha yakın nur, başlangıç âleminin kaynağıdır. Daha yukarıdaki işraklar, daha aşağıdaki işrakların kaynağı olur. Bu şekilde en yüksek nur, alçak nurun, alçak nur da en alçak nurun kaynağı olur. Her yüce nur, daha aşağıdaki nura kahhardır ve her alçak nur, daha yüce nura müştak ve âşıktır. Öyleyse varlık âlemi, muhabbet ve kahır üzere tanzim edilmiştir. Şeyh İsrâk, Eflatun'un misaller âlemi gibi, mutavassıt nurlara inanır.

Her ne kadar Sühreverdî'ye göre zahit filozoflar, akletme ve delil ashabı değil, keşif ve şuhûd sahibi olsalar da, o delil ve mantığa da değer verir ve riyazet ve tefekkür gölgesinde ulaştığı işrakî görüşlerini mantığa ve delile dayanarak anlatmak ister. Şeyh, Eflatun'a, yeni Eflatunculara ve eski İran filozoflarına çok saygı duysa da onların görüşünü kabul veya reddetme ölçüsü olarak delillerini görmektedir, ilmî ve irfanî üstünlüklerini değil. Düşünce sahiplerine şöyle tavsiyede bulunuyor:

Beni ya da bir başkasını asla taklit etmeyin ve delilli düşünün. Delil olmadan hiçbir şeyi kabul etmeyin. Zira delil, teşhis ve kabul etme ölçüsüdür.⁶

Yunan ve İran felsefesinden, özellikle Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerinden, Hermes'in öğretilerinden ve Hallaç, Bayezid-i Bestamî gibi ariflerin eserlerinden etkilenen, Kuran ve Peygamber (s.a.a) öğretilerinden faydalanan Sühreverdî, kendinden sonraki filozofların ve ariflerin düşünceleri üzerinde çok tesir bırakmıştır. Kutbuddin Şirazî ve Hâce Nâsiruddin Tûsî gibi filozoflar, onun eserlerinden istifade etmişlerdir. Mirdâmâd, İsfahan'da onun felsefesini öğretmek ve açıklamakla uğraşmıştır. Ondan sonra gelen Molla Sadra gibi seçkin bir filozof, Hikmet-i Mûtealiye'yi anlatırken onun düşüncelerinin tesirinde kalmıştır.

⁵ Şeyh İsrâk kendisinden daha yüce bir nur olmayan 'Nuru'l-Envar' için Nûr-u Muhit, Nûr-u Kayyum, Nûr-u Azam ve Nûr-u Mukaddes gibi çeşitli unvanlar kullanmıştır. (Bkz. Şeyh İsrâk, Yahya bin Habeş; *Mecmua-yı Musannifat*; Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 121.)

⁶ A.g.e., c. 2, s. 128 ve 138.

İrfanî Eğilimi

Sühreverdî hakiki ilimlere ulaşmanın duygu ve akılla mümkün olmadığını inanır. Nefsanî mücahede ve bâtinî seyir; şuhûd, mükâşefe ve hakiki ilim ve hikmete ulaşmak için bir mukaddimedir. Onun içsel hâletinden haberdar olan Şehrzûrî, manevî sülûkunu şöyle betimliyor:

Şeyh öyle riyazet çekiyordu ki diğerleri böyle bir riyazete yaklaşamıyordu. Dünyaya karşı o kadar zahitti ki giysiye, yiyeceğe ve makama en küçük bir özeni yoktu. Filozoflar arasında ondan daha zahidini bulmanın imkânsız olduğunu söylerler. İbadetinin çoğu dua, teheccüt ve ilâhî âlemler üzerine tefekkür idi. Sıhhatliydi ve kendi nefsiyle meşguldü. ⁷

Şeyh İşrâk, bâtinî seyirde ve amelî irfanda o kadar yükseldi ki Şehrzûrî şöyle diyor:

Yıllar süren mücahededden sonra ruhanî âlemi müşahede makamına ulaşan, Rab ile ilgili aklı görüşe ve nefis marifetine nâil olanlar, Şeyh'in çabasına vakıf olurlarsa, onun mükâşefe ve müşahedede nadir kimselerin künhüne erebildiği bir dereceye ulaştığını göreceklerdir. ⁸

Molla Sadra'nın onu "İşrâka müeyyid şeyh" diye anması sebepsiz değildir. *Hikmetu'l-İşrâk*'ta onu mükâşefe ve şuhûd ehlinin gözünün ve kalbinin nuru olarak adlandırmaktadır. ⁹ İmam Humeynî onun hakkında şöyle diyor:

Nuranî filozof Şeyh İşrâk, yüce ruhlu ve bâtın sefasına sahip âlimlerdendi. O, halvet ve tecerrüt makamına varmıştı. ¹⁰

Şeyhin dediğine göre *Hikmetu'l-İşrâk* kitabının muhtevası, bir defalık ilham süresinde ona görünmüş ¹¹, bir mükâşefe sırasında ilmin hakikatini Aristo'ya sormuş ve o da Şeyh'i fen bilimlerine teveccüh etmeye çağırmıştır. ¹²

Şeyh İşrâk'ı sûfî kabul etmemek ve sûfîlerin arasında saymamak gerekir. Zira o her ne kadar sûfîler gibi bâtın tezkiyesini marifetin esası görse

⁷ *Mecmua-yı Musannifat*; c. 3, s. 16.

⁸ A.g.e., c. 3, s. 13.

⁹ Molla Sadra, Muhammed; *el-Mebde ve'l-Mead*; s. 191.

¹⁰ İmam Humeynî, Ruhullah; *Keşfu'l-Esrar*; s. 34-36.

¹¹ *Mecmua-yı Musannifat*; *Hikmetu'l-İşrâk*; c. 2, s. 259.

¹² A.g.e., c. 1, s. 71-74.



de, felsefî tefekkür olmadan sûfî sülûkunun yoldan çıkarma tehlikesi taşıdığını düşünmekte, mantığa ve delile ciddi önem vermektedir.

Şeyh İşrâk'ın Tefekküründe Kur'an

Şeyh Şehabeddin, Kur'an'ın ruhuna, düşüncesine ve eserlerine işlediği ârif bir filozoftur. Kur'an'ın nurlarının ışığıyla kalbini aydınlatmış ve âlemdeki melekûta yol gösterici kılmıştır. Yazıları ayetlerden delillerle süslüdür ve onun felsefesinde özel bir konuma sahip olan nur unsuru, ilâhî kelimadan alınmıştır. Onun esaslarını anlamada temel rol oynayan nefis marifeti konusunda, nefsi, Kur'an'ın tarif ettiği şekilde göstermiştir.

Sühreverdî felsefenin kaynağı olarak Kur'an'ı görür. Zira Kur'anî ve Muhammedî nurlar, önceki dinlerin melekûtu ve eski felsefe üzerine parlamış, işrakî hakikatleri geçmiştekilerin zihinlerine aşikâr kılmıştır. Kur'anî işrakların parıltısı olmadan Hermes, Pisagor, Zerdüş ve diğer İran ve Yunan filozofları asla işrak felsefesine ulaşamazlardı.

Şeyh İşrâk bu yolla Kur'an, delil ve felsefe bağıyla dinin vahdetini göstermek istemiştir. Felsefenin dinden ayrı olduğu düşüncesi, Şeyh'ten önce ve Yunan filozofları arasında hâkimdi. Fakat o böyle bir düşüncüyü reddediyor, eski İran, Çin ve Hindistan gibi doğulu kadim filozoflarla aynı düşüncüyü taşıyor. Yani din ve felsefe birbiriyle uyumludur ve birleştirilebilir diye düşünüyordu.

Kur'an nuru ışığında sırlara erişen Şeyh İşrâk, hidayet yolu sâliklerine, tek hidayet yolu olan Kur'an nurlarıyla ruhlarını aydınlatmalarını ve Kur'an'ı yalnız kendileri için nazil olmuş gibi tilavet etmelerini tavsiye ediyor.¹³

Edebî Üslubu ve Eserleri

Şeyh Şehabeddin'in nesri akıcı, çekici ve belîğdir. O, derin felsefî ve irfanî kavramlara, tam bir zarafet ve güzellikle lafız giysisi giydirmiştir. Felsefî risaleleri Fars dilinin değerli ve kalıcı metinlerindendir. Şeyh şiir yazmada da yüce bir makama sahiptir. Farsça ve Arapça birçok şiir yazmıştır. Haiye kasidesi, irfan ve işrak esasları arasında meşhurdur.¹⁴

¹³ Mecnua-yı Musannifat; Kelime-i Tasavvuf, s. 82.

¹⁴ A.g.e.

Şeyh İşrâk eserlerinin çoğunda betimleme dilinden faydalanmıştır. Aşk, güzellik ve elem bâbında en latif irfanî konuları kısaca şeklinde *Munisu'l- Uşşak* risalesinde yazmıştır. *el-Garbetu'l-Garbiye* risalesinde insanın manevî seyrini, kendisine yabancılığını ve aydınlık kaynağına geri dönüşünü çok güzel ve hoş biçimde canlandırmıştır. Buna ilaveten eserlerinde şifre dilinden de faydalanmıştır. Bunu da kendisinin söylediği üzere hakiki ilimleri ehil olmayanlardan uzak tutmak için yapmıştır. Zira irfanî kavramlar şifreli anlatılacak olursa herkesin anlaması mümkün olmaz. Anlaşılması için riyazet, murakabe ve manevî derecelerden geçmek gerekir.¹⁵

Şeyh kısa ömründe mantık, felsefe, meşşâ, işrak felsefesi, usul-i fıkıh, dua ve irfan bâbında kendisinden geriye değerli eserler bıraktı. Bunlar Nâsiruddin Tûsî, Kutbuddin Şirazî, Allâme Hillî ve Molla Sadra gibi kendisinden sonraki büyük düşünürlerin teveccühüne mazhar oldu. Geçmişte Şemseddin Şehrîrî, günümüzde ise Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi kimseler onun eserlerini toplayıp yayınlamışlardır.

Sühreverdî'nin en önemli eseri, felsefî ekolünü anlatan *Hikmetu'l-İşrâk*'tır. Bizzat kendisinin söylediğine göre bu eser, bir defada kendisine hâsıl olan ilâhî bir işrak ve ilham idi. Şeyh, bir müddet sonra bunları delilli hale getirerek yazmıştır. Bu kitap, mantık, matematik, fen bilimleri ve ilâhîyat olmak üzere dört bölümden oluşan diğer felsefî kitapların aksine iki bölüm şeklinde tanzim edilmiştir: Birinci bölümü mantıkla ilgilidir. İkinci bölümü ise varlık, melek, nefsin tabiatı ve meadla ilgili konuları kapsamaktadır. Şeyh Meşşâî felsefesini beyan etmek için üç değerli eser hazırlamıştır: *Telvihat*, *Mukavemat* ve *Meşari ve Mutarihat*.

Sühreverdî'nin Farsça eserleri de hem irfan edebiyatı açısından, hem de felsefî açıdan dikkate değerdir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Pertu-name*, *Munisu'l-Uşşak*, *Avaz-ı Por-i Cebrail*, *el-Mirac*, *Akl-ı Sorh* ve *Lûgat-i Mûran*.

¹⁵ *Mecmua-yı Musannifat*; *Hikmetu'l-İşrâk*; c. 2, s. 259.



Birinci Bölüm: Antropoloji

Şeyh İsrâk'a göre Antropoloji / İnsanbilimin iki açıdan önemi vardır: Biri, insanı tanımadan onun eğitimsel ve ahlâkî görüşlerini tanımanın mümkün olmamasıdır. Zira görüşlerinden çoğu nefsin şuhûdî ilmine dayanır. Diğeri ise onun insanbilimde sadece nefsi ve kuvvelerini açıklamaya değil, nefsi temizleme, nurlandırma ve karanlık hicaplardan kurtarma yolunu da göstermeye çalışmasıdır. Bu yüzden nefis ilmini fen bilimleri içinde işleyen Meşşâilerin aksine, nefisle ilgili konuları ilâhiyat bölümünde zikretmiştir.

İnsanın Tanımı

Şeyh İsrâk'a göre insan kutsal, ilim ve irade sahibi ve ölümsüzdür. O, ulvî âleminden süflî âleme yolculuk etmiş ve zindana düşmüştür. Göklerdeki menzilinden ayrı düştüğü için sürekli bu dünyada bir yabancı gibidir ve bunalımdadır. İnsan esas yerini unutmaz, bağımlılıklarından kurtularak ve hicapları kaldırarak devamlı kendi yüce makamına ulaşmaya çalışırsa nefsi hak nuruyla münevver olur. İlim ve kudretin güçlü iksiri olan hak nurunun parlaması, insanın diğerlerinin anlamaktan aciz olduğu ilimlere ulaşmasına ve kendisinden alışılmışın üzerinde fiillerin sadır olmasına sebep olabilir. Cihan insanın etkisine girer ve duası yüce âlemde işitilir.¹⁶

İnsan, bedenden ve nefs-i nâtıkadan oluşan bir varlıktır. Bedenin idarecisi nefs-i nâtıkadır. Ancak nefs-i nâtıka zaman, mekân ve maddeden

¹⁶ Mecmua-yı Musannifat; c. 2, s. 270'ten sonrası.

soyut olduğu için bir vasıta olmadan bedeni idare edemez. Bu durumda nefis ve beden arasındaki vasıta hayvanî ruhtur. Hayvanî ruh, latif bedendir; kalbin sol boşluğundan başlar ve tüm bedene dağılır. İdrak ve hareket etme etkenidir. Bu ruh sağlıklı olduğu sürece nefis-i nâtuka bedende tasarruf eder ve kesildiğinde tasarruf da kesilip biter.¹⁷

Şeyh İşrâk beden için kale anlamına gelen ‘sisiye’ kelimesini, nefis-i nâtuka için de ‘nur-ı isfehbod’¹⁸ veya ‘isfehbod-i nasut’ kelimelerini kullanmıştır.¹⁹

Nefs-i Nâtuka ve Sıfatları

Nefs-i nâtuka soyut bir cevherdir. Cismi ve sıfatları bölünebilirlik, zaman, mekân ve duyulardan arınmış ilâhî nurlardan bir nurdur. Nefsin idrak ve hareket kuvveleri vardır. Bunlar hayvanî ruhla sıkı irtibat içindedir. Öyle ki hayvanî ruhta baş gösteren bir karışıklık, zahir ve bâtın idrak kuvvesini etkiler. Nefs-i nâtuka her ne kadar hayvanî ruh yoluyla bedenle irtibat halinde ve onu idare ediyor olsa da bedenin bozulmasında etkilenmez ve yok olmaz.²⁰

Şeyh İşrâk nefis-i nâtukanın mahiyetiyle ilgili zikredilen tanımı göz ardı ediyor (ki bu Meşşâilerin tanımıdır) ve mükâşefe esnasında ulaştığı nefis-i natukayı şöyle anlatıyor:

Nefs-i nâtuka hâlis varlıktır. Zira nefsin şuhûdu sırasında varlıktan başka hiçbir bölüm veya hususiyet görmüyoruz. Ekleri, sıfatları, mümeyyiz bölümleri ve diğer bütün hususiyetleri nefsi bulduğumuzda buluyoruz. Öyleyse nefis-i nâtukanın mahiyeti, hâlis varlıktan başka bir şey değildir.²¹

Şeyh Şehabeddin nefsin kuvveleri ve sayıları hakkında Farabî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî ekolünden olanların görüşünü benimsemiştir. Nefsi üç türe ayırmıştır: Bitkisel, hayvanî ve insanî. Bitkisel nefis kuvvelerini beslenme, büyüme ve üreme olarak zikretmiş, beslenmenin de dört kuvveye

¹⁷ A.g.e., c. 3, s. 89.

¹⁸ İsfehbod veya siphebod, ordu komutanı ve serdar anlamındadır.

¹⁹ A.g.e., c. 2, s. 201-205.

²⁰ A.g.e., c. 3, s. 31.

²¹ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 115-116.



sahip olduğunu söylemiştir: Cezbetme, tutma, hazmetme ve def etme. İnsani nefis için bitkisel ve hayvani nefis kuvvelerinin tamamına ilaveten zahiri beş duyuyu, yani dokunma, görme, işitme, tatma ve koklamayı ve beş batıni duyuyu, yani ortaklık, tasavvur, idrak, tahayyül ve hafızayı zikretmiştir.²² İnsanın idrak kuvveleri alanında özel görüşleri vardır ki bunlara ikinci bölümde değineceğiz.

Nefs-i natukanın en mühim özelliği maddeden ve madde özelliklerinden soyut olmasıdır. Nefs-i natika her ne kadar kendi fiili için bedene muhtaç olsa da zatı ve varlığı, bölünebilirlik, zaman, mekân ve duyular gibi madde ve sıfatlarından andır. Sühreverdî nefsin soyutluğuyla ilgili Meşşailerin delillerine ilaveten “huzûrî öz bilinç” adıyla işrakî bir delil sunuyor. Şeyh, nefsin sürekli, sabit, hatasız ve yakîne dayalı bir ilim olan (ilmî suretlerden kaynaklanan husulî değil), huzûrî ilmini nefsin soyut oluşuna delil saymaktadır. Zira her zaman kendisine şahit ve zahir olan bir şey, baştanbaşa hicap ve gaflet olan cisim ve cismaniyetten münezzehtir.²³

Şeyh İşrâk nefsi ispat etmek için felsefî delillere ilaveten hayat, rızıklanmak, şehitlerin Allah nezdinde mutlu olması²⁴, ruhun emir âleminden olması²⁵, nefs-i nâtıkaya ruh üflenmesi²⁶ gibi konularla ilgili ayetlere de dayanmaktadır. Aynı şekilde İmam Ali'nin (a.s) “Allah’a yemin olsun ki Hayber kapısını melekûti güçle –bedensel değil- söktüm” sözünü²⁷ ve Peygamber’in (s.a.a) “Nefsin irfanı, Rabbin irfanının yoludur”²⁸ sözünü nefsin soyutluğuna dair delil olarak sunmuştur.

Şeyh İşrâk nefs-i nâtukanın bedenle beraber ortaya çıktığını söylüyor. Bazı delillerle nefsin, bedenden önce ortaya çıkmasının muhal ol-

²² Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat, c. 3, s. 26, 27, 29, 88, 130 ve 131.

²³ Mecmua-yı Musannifat: Heyakılı'n-Nür; c. 3, s. 85 ve 86.

²⁴ “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.” (Âl-i İmran: 169-170)

²⁵ “Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: “Ruh, Rabbinin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.” (İsra: 85)

²⁶ “Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.” (Sad: 72)

²⁷ Mecmua-yı Musannifat; c. 3, s. 128.

²⁸ A.g.e., c. 3, s. 374.

duğunu ispatlıyor. Akli meselelerin ve genel kavramların idraki, nefsin özelliklerinden bir diğeridir. Sonsuzluk da nefs-i nâtukanın özelliklerindendir. Şeyh Şehabeddin'e göre insan ölümle sadece cismanî aracını, yani bedenini kaybeder, nefs-i nâtuka ölümsüzdür. Buna iki tane delil sunmaktadır: İlki nefs-i nâtukanın soyut olduğu ve soyut varlıkların ölümsüz olduğu, ayrıca nefsin maddi bedende hulul etmediği için onun zevaliyle de yok olmayacağıdır.²⁹ İkincisi nefsin illeti (faal akıl) sonsuzdur, öyleyse onun malulü (nefs-i nâtuka) de sonsuzdur.³⁰

Nefsin Bedenle İrtibatı

Eflatun nefisle bedenın irtibatını, binekle binicinin irtibatına ve kuşla yuvasının irtibatına benzetmektedir. Meşşailer bunu suret ile madde arasındaki irtibat gibi görürler. Şeyh İşrâk nefis ve beden arasında sadece araç ile kullanan gibi bir irtibat olduğunu kabul etmiyor. Bu ikisinin irtibatının aslının kemâle ulaşma şevki olduğunu söylüyor. Nefs-i nâtuka, fiiller yoluyla kemâle ulaşabilmek için bedene ve azalarına muhtaçtır. Beden de idare edilebilmesi için nefs-i nâtıkaya ihtiyaç duyar. Öyleyse nefis ve beden, kemâle ulaşabilmek için birbirlerine yardımcı olurlar³¹ ve birbirlerini etkilerler. Öfke ve korku gibi nefsanî durumlar, beden üzerinde müessirdir. Yüz rengini veya bedenın mizacını değiştirirler. Yüsekten düşüleceğine dair evhamlar, uçurumun ağzında duran kimsenin düşmesine sebep olur.

İnsanın Eğilimleri

İnsanın eğilimlerinin esası şevk kuvvesidir. Bu kuvve insanı harekete geçmeye zorlar. Kalpte bulunan bu kuvvenin iki kolu vardır: Biri şehvet-tendir, olması gerekeni cezbeder; diğeri öfkedendir, olmaması gerekeni defeder. Bu kuvve tahayyül ve idrakten etkilenir. Zira bir şey idrak edil-medikçe ona doğru şevk veya öfke harekete geçmez. Şevk kuvvesi istek ve arzuyla sahibini harekete geçmeye mecbur bırakır.³²

²⁹ *Mecmua-yı Musannifat: Avaz-ı Por-i Cebail*; c. 3, s. 222 ve c. 1, s. 79 ve 80.

³⁰ A.g.e., c. 3, s. 65.

³¹ A.g.e., c. 2, s. 216.

³² A.g.e., c. 3, s. 27 ve 132.



Şeyh İşrâk'ın kendisine işaret ettiği ve insanın temayüllerinin çoğunun kökü olan başlıca eğilim, kemâle olan eğilimdir. Bütün insanlar kemâli arar ve güzel olanı isterler. Sühreverdî bu eğilimin insana özel olmadığını düşünüyor ve şöyle söylüyor:

Ruh veya cisim, bütün varlıklar kemâl talibidirler ve cemale meyli olmayan hiç kimseyi göremezsin. Öyleyse iyi düşünürsen herkes güzellik talibidir ve kendilerini güzelliğe ulaştırmaya çalışırlar.³³

Allah'ı aramak, insanın eğilimlerinden biridir ve kemâli aramaktan kaynaklanır. Allah salt hayır ve mutlak kemâldir. Hatta O'nun varlığına inanmak fıtrî ilimlerden biridir. İnsan delile ihtiyaç duymadan ve sadece O'nun varlığına dayanarak bunu anlayabilir.³⁴

Fazileti aramak, hakikati aramak ve zatı koruma eğilimi de insanın diğer eğilimlerinden biridir ki bunları insanın kemâli aramasının bir parçası saymak mümkündür.

İnsanın Topluma ve Hükümete İhtiyaç Duyması

İnsan, yalnız başına kendi yaşam ihtiyaçlarını sağlayabileceği şekilde yaratılmamıştır. İnsanlar birbirlerine muhtaçtırlar ve birbirleriyle işbirliği yapmadan hayatlarına düzen veremezler. Sühreverdî'ye göre bu ihtiyaçlar insanı toplu biçimde yaşamaya yönlendirir. İnsan toplulukları beldelerin, şehirlerin ve toplu yaşam araçlarının ortaya çıkmasını sağlar.

Bu esnada, toplumdaki kişilerin düşünceleri birbirinden farklı ve birbirine zıt olduğu ve insanlar dünyada insafa uygun davranmadıkları için adalete dayalı yazılı bir kanun gerekir. Böyle bir kanun, uygulayıcısı olmazsa bir fayda sağlamayacaktır. Öyleyse topluma, yazılı kanunu icra edecek, adaleti ve güzel gelenekleri toplumda yayacak, zulmü ortadan kaldıracak bir hâkim gereklidir. Elbette toplumu idare etmek gibi önemli bir işte seçkinlerin öncelikli olacağı açıktır. Eğer toplumda kullukta ve ilimde ileri ilâhî bir filozof olursa o, toplumu idare etme önceliğine sahiptir. Elbette böyle biri bulunamazsa kullukta ileri ve ilimde orta düzeyde olan bir filozof, o da bulunmazsa kullukta ileri olan bir filozof

³³ Mecmua-yı Musannifat: Avaz-ı Por-i Cebraîl, c. 3, s. 284.

³⁴ Mecmua-yı Musannifat: el-Müşari ve'l-Mütarihat; c. 1, s. 404.

halkın riyasetini üstlenmelidir. Böyle biri ilimde ileri olan; ama kullukta ileri olmayan kimseye önceliklidir. Zira riyaset, telakkiyle beraber olmalıdır, bundan kasıt ise diğerleri üzerine sulta kurmak değildir.³⁵

İnsanın Kemâli

İnsanın zatı gereği arzuladığı kemâl, öncelikle nefs-i nâtıkayla irtibatlıdır. Hatta duyuşsal ve bedensel haz ve kemâlin de ruhsal ve nefsanî temeli vardır. Elbette kemâlin mertebeleri vardır ve insanlar ulaştıkları kemâl derecesine göre muhtelif mertebelerdedirler. Bununla beraber nihai kemâl dünyada hâsıl olmaz, ancak dünyanın ve tabiatın karanlıklarından kurtulduktan ve ahirete gittikten sonra tahakkuk eder.³⁶

Şeyh İshrâk eserlerinden bazılarında Meşşâîlerin üslubuyla insanın kemâlinin teorik ve pratik kuvvenin kemâline bağlı olduğunu söylemiştir. Bunu şöyle açıklamıştır:

İnsan teorik açıdan akıl, nefis ve organlarıyla beraber tüm vücudu nefsinde nakşolmuş akli bir dünyaya dönüşsün. Pratik açıdan kendi bedenine ve kuvvelerine hükmedebilsin. Şehvet ve öfke kuvvelerinin itidali olan adalet melekesini edindiğinde bütün faziletler, yani iffet, cesaret ve hikmet onda tahakkuk bulsun.³⁷

Kemâl, Şeyh İshrâk'a göre karanlıklardan ve aidiyetlerden kurtulmak, Allah'tan başkasından tamamen bağları koparmaktır. Şeyh bunu 'fena' unvanıyla anıyor. Fani olan insan bu merhalede her iki cihandan da elini eteğini çekiyor, kalbi Allah aşkıyla doluyor, Allah'tan başkasını görmüyor ve istemiyor. Böyle bir insan nur ve hakikat madenine yol bulmuş, sınırsız ilâhî ilimlerden, işraklerden ve en yüce lezzetlerden istifade edebilmektedir.

Fena makamının da mertebeleri vardır: İlk mertebede fâni insan, kendisi ve varlık âlemi üzerinde tasarrufta bulunabilir. Ne zaman istese kendi bedenini tıpkı bir gömlek gibi çıkarabilir ve kibriya âlemine gidebilir. Bu

³⁵ *Mecmua-yı Musannifat: Yezdan Şinaht*; c. 3, s. 454; *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İshrâk*; c. 2, s. 12.

³⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Elvah-ı İmadi*; c. 3, s. 173.

³⁷ *A.g.e.*; c. 3, s. 173.



durumda kendi zâtına baktığında, üzerine ilâhî nurun parladığını görür ve sevinir. Bunun kendisi eksikliklidir. Fena-yı ekber olan ikinci mertebede insan kendisini tamamen unuttur ve Allah'tan başkasını görmez. Bununla beraber hâlâ kendi unutmuşluğunun farkında olduğu için eksiktir. Fenada fena olan üçüncü mertebede sâlik sadece kendisini değil, bu unutmayı da unuttur ve kendisinden habersiz Hak Teâlâ'yla mutlak rabîta makamına ulaşır.³⁸

Kemâle Ulaşma Yolları

Kemâle ulaşmada ilk adım, kemâl talibinin, insan için kemâl mertebelerinin tahakkukunun mümkün olduğuna inanmasıdır. Kişi sâliklerin kemâlâtını inkâr ettiği ve tahakkukunun uzak veya imkânsız olduğunu düşündüğü sürece kemâle doğru giden ilk adımı atamaz. Şeyh İsrâk şöyle diyor:

Bu makamları kendinde müşahede etmeyen kimse, hikmet sütunlarına itiraz etmesin. Böyle bir itiraz eksiklik, cehalet ve kusurdan kaynaklanır. Her kim ihlâs üzere Allah'a ibadet ederse kendisini karanlıklardan kurtarır ve diğerlerinin müşahede etmediği şeyleri müşahede eder.³⁹

Şeyh İsrâk kemâle ulaşma yollarını dağınık şekilde eserlerinde zikretmiştir. Özet halinde aşağıdaki şeyler insanın kemâle ulaşmasına yardımcı olarak sayılabilir:

1. Kendi gurbetinden haberdar olma: İnsanın yükseliş seyrinde ilk adım, kendi gurbet ve yalnızlığından haberdar olmasıdır. Eğer o asıl vatanının rububî âlem olduğunu, bir müddettir madde dehlizinde mahkûm olduğunu, melekûtla dostluktan ve hakikatleri ve nuru görmekten mahrum kaldığını anlarsa bu âlemde garip olduğunu da anlayacak ve çare peşine düşecektir.

2. İlgi duyulan şeylerden kurtulma: Kemale ulaşma yolu şehvetten, aidiyetlerden ve maddî uğraşlardan kurtulmaktır. İnsan kemâle ulaşabilmek için maddenin ve bedeninin karanlık hicaplarını yırtmalı ve kendini Allah'tan başka bütün taalluklardan kurtarmalıdır. Mal, makam ve

³⁸ Mecmua-yı Musannifat: Safir-i Simurg; c. 3, s. 323 ve 324.

³⁹ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 255.

dünyayla gönlünü hoş ettiği, madde ve maddiyatla meşgul olduğu sürece kemâlin yüzünü göremeyecektir.

3. Şeriata riayet: Kemal talibi olan insan ilâhî emirlere boyun eğmeli ve Kur'an'a uymalıdır. Şeriat, yani Kur'an ve sünnet, insanın kemâl yolunu anlatır, hak ve bâtılı birbirinden ayırma ölçüsüdür. Ona aykırı olan her görüş bâtıl olacaktır.⁴⁰ Şeyh İşrâk kemâli arayanlara şöyle diyor:

Kardeşlerim, size ilâhî vacipleri korumanızı, haramları terk etmenizi, Mevla'mız, nurların nuru Allah'a kâmil teveccüh etmenizi, faydasız sözleri ve davranışları bırakmanızı ve şeytani düşüncelerin hepsinden uzaklaşmanızı tavsiye ediyorum.⁴¹

4. Fikir: Kemal talibi sürekli melekût âlemi, âlemlerde olan düzenin sırları, yeryüzü ve gökyüzü üzerinde düşünmelidir. Fikir kuvvesi ruhanî meselelere ve hakiki ilimlere yöneldiğinde, meyvesi yakîn nuru olan mübarek bir ağaç olur. Aynı şekilde ruhanî meselelerle latif hale gelen düşünceye ilâhî kıvılcımlar ve işraklar nâzil olur.⁴²

5. Aşk: Hüsne ve kemâle kavuşmak aşk olmadan mümkün olmaz. Talibi matluba ulaştıran aşktır. Muhabbet gayesine ulaşıncaya ona aşk derler. Öyleyse muhabbet esası ortaya çıkmadıkça aşk hâsıl olmaz. Muhabbet ve düşmanlık da marifetin bir parçasıdır. Öyleyse âlemlerin en yücesi olan aşk âlemine ulaşmak için aşk merdiveninin iki basamağından, yani marifet ve muhabbetten geçmek gerekir.⁴³

⁴⁰ A.g.e., c. 3, s. 226-239; *Risale-i Akl-ı Sorh*; c. 2, s. 274-297.

⁴¹ *Mecmua-yı Musannifat*; c. 2, s. 257-258.

⁴² *Mecmua-yı Musannifat: Elvah-ı İmadi*; c. 3, s. 152, 188 ve 192.

⁴³ *Mecmua-yı Musannifat: Fi Hakikatu'l-Aşk*; c. 3, s. 284-286.



İkinci Bölüm: İlim

Şeyh İsrâk'a göre epistemolojiyle antropoloji / insanı tanıma arasında güçlü bir bağ vardır ve bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Zira nasıl ki nefsin şuhûdu yoluyla marifetin mahiyetini bulmak ve ispat etmek mümkünse insanı tanıma da huzûrî marifete dayanır. Şeyh epistemolojiyi en aşikâr temel, yani 'nur' üzerine kurmuştur. Nurun hakikati zuhurdan başka bir şey değildir ve o da zâtî zuhurdur. Onun zâtî zuhuru, bizim hiçbir duyumuza ve idrakimize tabi değildir.

Sühreverdî insan için gerçek bilgiye ulaşmanın mümkün olduğuna inanıyor ve her türlü safsatayı ve idealist düşüncüyü reddediyor. Zira insanın husûlî ilminin, nihayetinde huzûrî ilmiyle veya ilk fitrî bilgisiyle sonlandığına inanıyor. Bununla beraber âlim kişi, derindeki gerçeğe ulaşıyor ve bulgularında şüphenin yeri olmuyor.⁴⁴

İlmin hakikatini nefiste şeyin suretinin husulü olarak gören Meşşâ filozoflarının aksine Şeyh Şehabeddin'e göre bilgi, şeyin huzuru ve nefsi natükadan gaip olmamasıdır. Şeyh bilgiyi, işrakın izafesi olarak görmekte ve nefsin huzurî iltifat ve işrakının bilgiye ulaşmayı mümkün kıldığını söylemektedir. Nefs-i natûka kendinden haberdar olduğu ve nefsin hakikati nefse gizli olmadığı gibi, şeyin bizatihi malum olması da nefiste bulunur ve nefis, işrak ile onu kendisinde görür. Öyleyse ona göre ilmin mahiyeti, işrakî izafe ve irtibattır.⁴⁵

⁴⁴ *Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihat*; c. 1, s. 212; *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk*; c. 2, s. 18.

⁴⁵ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 72; *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk*; c. 2, s. 111-114.

İlmin Türleri

Şeyh İshrâk, *Hikmetu'l- İshrâk* adlı kitabının başında insan ilimlerini fitrî ve gayrı fitrî diye ayırıyor ve insanın gayrı fitrî ilimlerinin sonunda fitrî ilimlerle nihayet bulması gerektiğini, yoksa insana hiç marifet ve kesin bir ilim hâsıl olmayacağını açıklıyor.⁴⁶ Yazdıklarının geneline bakacak olursak insan ilimlerini aşağıdaki türlere ayırabiliriz:

1. Fitrî ilim: Bu gruptaki ilimlerin tembih ve teveccühe ihtiyacı yoktur. İnsanın diğer bilgileri de buna geri döner. Doğrulukları insan için kesindir. Şeyh İshrâk'a göre vahdet ve adet⁴⁷ gibi kavramlar, toplumun muhal olması ve emir ve nehiy arasında vasıta imkânının olmaması fitriyattır.⁴⁸

2. Duyusal ilim: Duyusal ilim, görme, duyma, tatma, koklama ve dokunma gibi duyu yollarıyla edinilen bilgidir. Şeyh Şehabeddin'e göre duyusal ilmin iki özelliği vardır:

a) Duyusal ilim yoluyla eşyaların (renk, miktar ve şekil gibi) dış suretleri ve zahiri durumları idrak edilir. Bu yolla külli manalar ve soyut varlıklar idrak edilemez.

b) Duyusal ilim, yok olmayan ilimlerle ilgilidir.⁴⁹

3. Hayalî ilim: Bu ilim, şey ortada olmadan da tahakkuk eder. Duyusal ilimle farkı bu noktadadır. Mesela görmede, görülen şey insanın önünde olmadığı müddetçe görülemez ama görülen şeyin kendisi olmadan tahayyül edilmesi mümkündür.⁵⁰

Şeyh İshrâk, hayalî ve temsili suretlerin mahzeninin insan hayali olduğu görüşünü reddederek şöyle diyor:

Hayalî suretlerin tahakkuk ettiği yer zikirler âlemdir, nefis bölgesi değil. Tezekkür, nefisle zikirler âleminin irtibatından başka bir şey de değildir. Yani insan bir şeyi hatırlamaya çalıştığında, zikirler âleminde o şeyin su-

⁴⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İshrâk*; c. 2, s. 18.

⁴⁷ *Mecmua-yı Musannifat: Yezdan Şinaht*; c. 3, s. 408.

⁴⁸ A.g.e., c. 3, s. 203, 211 ve 246.

⁴⁹ A.g.e., c. 3, s. 408.

⁵⁰ A.g.e., c. 3, s. 409.



retini tekrar hatırlama kabiliyeti tahakkuk etmektedir. Nur-ı müdebbir de o sureti zikirler âleminde insan nefsine döndüren şeydir.⁵¹

4. Aklî ilim: Şeyh Şehabeddin işrak ekolünden bir filozof olmasına ve şuhûda özel teveccüh göstermesine rağmen akla, mantığa ve delile çok önem vermektedir. Görüşleri kabul veya reddetme ölçüsünün delil olduğuna ve işrak felsefesinin hakikatine ulaşmanın, istidlali felsefede derinleşmeden mümkün olmayacağına inanıyor. Şeyh'e göre mantikî ve felsefî tefekkürün olmaması, insanı bâtil ve alçak düşüncelere, saçmalamaya, ne malum ne de meçhul olan varlık ve yokluk arasında vasıta imkânı gibi şeylere inanma belasına duçar kılar.

Sühreverdî, zihni, suretlerin faal akıl ile tecrit veya ittihat yoluyla üzerine yansıdığı bir ayna gibi gören Meşşâilerin görüşünü reddederek aklî idrakin sadece yukardan gelen nur ve işrak misali olduğu esasına göre açıklanabileceğini söyler. Şeyh, Eflatun'un görüşlerini kabul eder ve külliyyat için müstakil bir gerçek varlık olduğunu düşünür. Küllî kavramların haricî şeylerle irtibatlı olduğuna ve küllî kavramlara haricî tahakkuku nefyin şüphecilikle sonuçlanacağına inanır. Bazı deliller sunarak külliyyatın idraki sırasında gerçekte 'teba-ı tam' külliyyatı bize ilga ettiğini iddia eder.⁵²

5. Şuhudî ilim: Allah ve mukarreb melekler, bazı ilimleri rüya, sanı ve mûkaşefe yoluyla insanın kalbine ulaştırırlar. Şuhûdî ilim, tıpkı insanın kendisine olan bilgisi, idrakî ve tahrikî kuvveleri, acı, mutluluk ve hüznü gibi, müdrikin nefis karşısında nesnel varlığıyla, suretler vasıta olmadan tahakkuk eder. Şeyh İsrâk, şuhûd olmadan felsefenin anlamsız olduğuna inanır. Duyularımızla yıldızların ahvalinden ve maddî olaylardan nasıl haberdar oluyorsak işrakî ve şuhûdî müşahedeyle de marifetin yüce noktalarına ulaşıyoruz.⁵³ Elbette o iptidâî mûkaşefeyi, müşahedenin mukaddimesi, müşahedeyi de mûkaşafenin özel bir türü kabul ediyor. Şöyle ki mûkaşefede vehmin müdahalesi mümkündür. Oysa müşahede o kadar açık ve nettir ki vehim hiçbir şekilde ona dâhil olamaz. Şuhudî marifet çeşitli suretlerde tahakkuk eder; bazen uykuda, bazen uyanıklıkta.

⁵¹ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 208-211.

⁵² Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihat; c. 1, s. 463 ve 464.

⁵³ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 13.

1. Rüyada insan nefsi melekût âlemine ittisal ederek bir suret müşahade eder. Kişi bu sureti değiştirir, onu başka bir şeye çevirir. İnsan rüyasında düşman görür, hayali onu kurt şeklinde gösterir. Hayalin değiştirdiği o suret, nefsin şuhuduna uygun olursa bu rüya tabir istemez. Aksi takdirde tabir etmek gerekir. ⁵⁴

2. Uyanırken de bazen sahih bir sanıyla, delil gerekmeden netice insana malum olur. Bazen de gaybî seslerin duyulması ve melekûtî suretlerin görünmesiyle insan, ilâhî işraklerin ışığında yer alır. ⁵⁵

Şuhûdî marifete ulaşmak, bazı mukaddimelerden geçmeden mümkün olmaz. Sâlik, şuhûdî marifete ulaşmanın üç rûknü olduğunu bilmelidir: Maddî ve manevî hicapların kaldırılması, melekût âlemine yol bulmak ve soyut varlıkları müşahade etmek. Aşağıdaki hususlar şuhûdî ilme ulaşmak için gerekli ortamı (fikir letafeti ve nefsin sefası gibi) sağlar:

- a) Vacipleri yerine getirmek ve haramları terk etmek.
- b) İbadet, zikir, teheccüt ve Kur'an tilaveti.
- c) Mücadele ve nefis riyazeti. ⁵⁶
- d) Ruhanî meseleler üzerinde tefekkür. ⁵⁷
- e) Daima ölümü hatırlamak. ⁵⁸
- f) Allah'tan başkasıyla irtibatı kesmek ve tecride devam etmek. ⁵⁹

İlmin Engelleri ve Afetleri

Şeyh İşrak muhtelif eserlerinde ilmin engellerini ve afetlerini hatırlatmış ve ilim talibini bunlara giriftar olma konusunda uyarmıştır. Bu engeller ve afetler aşağıda zikredilmiştir:

1. Hissedilenlere karşı ünsiyet: Her ne kadar insanın dünyayla ve kendisiyle ilgili bilgilerinin çoğu duyuları yoluyla olsa da bunlara devamlı

⁵⁴ Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihât; c. 1, sa. 495.

⁵⁵ Mecmua-yı Musannifat: Et-Telviât; c. 1, s. 57, 103, 104; Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihât; c. 1, s. 493 ve 494.

⁵⁶ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrâk; c. 2, s. 257 ve 258.

⁵⁷ Mecmua-yı Musannifat: Elvah-ı İmâdî; c. 3, s. 188 ve 192.

⁵⁸ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrâk; c. 2, s. 259.

⁵⁹ Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihât; c. 1, s. 505.



ve haddinden fazla bağlanmak, onu melekûti meselelerden alıkoyar. Akli ve şuhûdî kuvvesine alışması onu güçsüz kılar.⁶⁰

2. Maddî taalluklar: Felsefeye ve varlık hakikatlerine ulaşmak, taalluklardan kurtulmadan mümkün değildir. Öyleyse maddî taalluklar insanın marifete ulaşmasına engeldir.⁶¹

3. Delili ölçü kabul etmemek: Şeyh İsrâk delilsiz iddialara ve sahih mantığa ve akla dayanmayan düşüncelere muhalefet ediyor. Ona göre beşeri ilimlerin büyük afeti, görüşleri ve inançları sahih mizanla, yani akıl ve delille ölçmemektir.⁶²

4. Şuhûdî marifete teveccüh etmemek: Şeyh Şehabeddin'e göre birçok ilim aklın gölgesinde insana aşikâr olsa da hakiki ve melekûti ilimlere ulaşmak, işrak ve şuhûddan yardım almadan mümkün değildir. Böyle bir kimse akıl lambasıyla hakikat güneşini aramaktadır.⁶³

⁶⁰ Mecmua-yı Musannifat: Yezdan-ı Şinaht; c. 3, s. 407 ve 408.

⁶¹ Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihat; c. 1, s. 196.

⁶² A.g.e., c. 1, s. 206-209.

⁶³ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 10-13.

Üçüncü Bölüm: **Ahlâk**



Ahlâk konusu, Şeyh İsrâk'ın felsefî ve irfanî eserleri arasında en önde gelen konulardandır. Bu konu hakkındaki görüşleri bir ömür nefisle cihadın, riyazetin, tefekkürün ve işrakın neticesidir. Şeyh ahlâkî düşüncelerinde salt teorik konulardan kaçır. Hakikati bulma yolunu, hakiki kemâli tatmayı ve mutlak kemâlde fânî olmayı okurlarına göstermek ister. Ona göre insan, ten zindanından, maddî dünyanın karanlıklarından ve bu dünyanın bağılıklarından ve kısıtlarından, riyazet ve tefekkürle kurtulabilir ve hakiki kemâle ulaşabilir.

Şeyh İsrâk felsefeyi teorik ve pratik diye ikiye ayırıyor ve ahlâkî pratik felsefe bölümüne yerleştiriyor. Teorik felsefe, insanın davranışlarına ve amellerine taalluk etmeyen şeyleri bilmektir. Yeryüzünde ve gökyüzünde gerçekleşen olayları bilmek gibi. Buna mukabil pratik felsefe amellerimizle ve davranışlarımızla ilgili olan şeyleri bilmektir. Pratik felsefenin bölümleri yaratılış felsefesi, menzil edinme felsefesi ve medenîleşme felsefesi.⁶⁴

Ahlâkın Önemi

Ahlâk özellikle insanın manevî hayatında temel role sahiptir. Şeyh İsrâk'ın eserlerinin geneline bakılarak ahlâkın üç önemli etkisi olduğu söylenebilir:

1. İnsanın kemâli ve saadeti ve sonsuz manevî lezzetler, ahlâkî emirlere uymanın, kötü sıfatlardan uzaklaşmanın ve faziletler edinmenin ışığında

⁶⁴ A.g.e., c. 3, s. 422 ve c. 1, s. 3.



gerçekleşir. Faziletlerin getirisini, yani nefs-i nâtıkada adalet melekelerini edinmeden, insan saadete ulaşamaz.⁶⁵

2. Ahlâk, faziletleri ve kötü sıfatlarıyla, insan şahsiyetini yapılandırır. Ahlâkî fiiller başlangıçta nefiste halleri, bir müddet sonra da insanın şahsiyetini şekillendiren melekeleri ortaya çıkarır. Bu melekeler ölümden sonra zahir ve bariz hale gelirler.

3. Mukarreb melekelerle bağ kurmak, nefs-i nâtıkayı faziletlerle süslemeye ve kötü sıfatlardan arındırmaya bağlıdır. Zira nefsin melekelerle ve soyut varlıklarla irtibat kurabilmesi için gerekli kuvvete ulaşması lazımdır. Şüphesiz nefse kuvvet veren ve kemâle doğru uçma kudreti bağışlayan tek şey ruhanî faziletleridir. Eğilimlerinin esiri olan bir nefis, meşru ve makul olandan habersizdir. Ne cennet peşindedir, ne de cehennemden kaçmaktadır. Böyle bir haldeyken daha güzel bir ufku görüp ona doğru hareket etmesi nasıl mümkün olabilir?⁶⁶

Ahlâkî Değerlerin Ölçüsü

Şeyh İsrâk bazı eserlerinde Meşşâileri izleyerek ahlâkî değerler ölçüsünün itidal ve ifrat-tefritten uzak durmak olduğunu söylemiştir. Onun bu konudaki özel görüşü ise ‘ilâhî yakınlık’tır. Yani kemâlin esası nuru’l-envara tam teveccüh ve ona doğru tam bir yönelmedir. O zaman insanın Allah’a yaklaşmasına yardım edecek bütün huylar değerlidir. Bu yaklaşma yoluna set çekecek veya sapmaya sebep olacak bütün huylar da değersizdir.⁶⁷

Ahlâkî Değerlerin Türleri

Şeyh İsrâk’ın çeşitli eserlerinde zikrettiği ahlâkî değerler birbirlerinden farklıdır. Bazıları insanın Allah’la irtibatında, bazıları kendisiyle irtibatında, bazıları da diğerleriyle irtibatında işlenirler. Bu esasa göre bunları üç guruba ayırmak mümkündür.

⁶⁵ Mecmua-yı Musannifat: Pertuname; c. 3, s. 68 ve 69; Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve’l-Mutarihat; c. 1, s. 501.

⁶⁶ Mecmua-yı Musannifat: Pertuname; c. 3, s. 70.

⁶⁷ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü’l-İsrâk; c. 2, s. 256 ve 257; Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve’l-Mutarihat; c. 1, s. 505.

1. İlahi Değerler

İnsanın Allah ile irtibatında ahlâkî değere sahip olan ve Şeyh İşrâk'ın tavsiye ettiği şeyler şunlardır:

a) **Takva:** Açık emirlere uymak, ilâhî nehiylere, büyük ve küçük günahları terke ve genel olarak dinî şeriata, farzlara ve sünnetlere riayet, insanı hüsrandan kurtarır. ⁶⁸

b) **Allah'tan başkasıyla irtibatı kesmek:** Allah'tan başkasından kopmak ve sadece O'na bağlanmak, seyr ve sülûkun temelidir. Allah'tan başkasından koptuktan ve O'na doğru yöneldikten sonra sâlik öyle bir yere ulaşır ki kalbinde Allah'a aşktan başka kimsenin muhabbeti olmaz. ⁶⁹

c) **Sürekli zikir:** Şeyh İşrâk insanın Allah'a yakınlaşmasında sürekli zikretmenin etkili rolü olduğunu söyler. Zikrin türlerini beyan ederken bazı zikirlerin şaşırtıcı tesirinden bahsetmiştir. ⁷⁰

d) **İbadet:** Düzenli biçimde ibadet amellerini yerine getirmek, özellikle Kur'an okumak, gece namazı ve oruç, insanın Allah Teâlâ'ya yakınlaşmasında önemli role sahiptir. ⁷¹

e) **Dua ve yakarış:** Dua, yakarış ve Allah'tan yakınlık, saadet ve kemâl talep etmek, kemâl mertebelerinin hâsıl olmasının mukaddimesidir. Bu aynı, delilin mukaddimesinin, neticeyi doğal olarak ardından getirmesi gibidir. ⁷²

2. Kişisel Değerler

İnsanın kendisi hakkında teveccüh etmesi gereken ahlâkî değerler şunlardır:

a) **Kendinden kurtulmak:** Sülûkun ilk adımı nefsin isteklerinden, cahilce düşüncelerden ve dünya sevgisinden kurtulmaktır. ⁷³

⁶⁸ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrâk; c. 2, s. 257 ve 258; Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub; c. 3, s. 292 ve 293.*

⁶⁹ *Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihât; c. 1, s. 505.*

⁷⁰ *Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub; c. 3, s. 397-399.*

⁷¹ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telviât; c. 1, s. 113.*

⁷² *A.g.e., c. 1, s. 119.*

⁷³ *A.g.e.*



b) **Nefis muhasebesi:** İnsan sabah-akşam amellerine bakmalıdır. Amellerinin günden güne onu kemâle ve saadete yaklaştırması için çalışmalıdır.⁷⁴

c) **Riyazet:** Kemalin temellerinden biri riyazettir. Riyazet az yemeye, az konuşmaya, az uyumaya, şehvetten ve öfkeden uzak durmaya dayalıdır.⁷⁵

d) **Dayanıklılık:** Sabır ve dayanıklılık ahlâkî temellerdendir. Nefs-i emmâre ejderhasının karşısında mertçe durup onu yenmeden âb-ı hayata ulaşmak mümkün değildir. Dayanıklılık sayesinde çabucak yok olan ahlâk, yani 'hal' zamanla sabit haslet olan melekeye dönüşür.

e) **Tahliye, tasfiye ve tecliye:** Tahliye, sülûkun başlangıç merhalesi olan nefsin kötü sıfatlardan arındırılmasıdır. İkinci merhale olan tasfiye, nefsin faziletlerle süslenmesidir. Üçüncü merhale ise kalbe sefa vermek ve ruhu nurlandırmak olan tecliyedir.⁷⁶

3. Toplumsal Değerler

İnsanın diğerleriyle irtibat kurduğunda riayet etmesi gereken ahlâkî değerler şunlardır:

a) **Zulümden kaçınmak:** Diğerlerine zulüm ve eziyet etmek, karanlık perdelerindedir. Şeyh İsrâk bir karıncaya bile zulmetmeyi men ederek şöyle diyor:

Herkesin Allah'ı birdir ve O'nun lütuf eli bütün mahlûkatın üzerindedir. Öyleyse neden bazıları diğerlerine zulüm etsinler?⁷⁷

b) **Doğru sözlülük:** Şeyh Şehabeddin doğru sözlülüğü kemâlin temellerinden biri kabul ederek kişinin yalana bulaşmaması gerektiğini tavsiye eder. Yalan söylemek insanı bâtıla ve hak olmayana alıştırır. Hatta yalancı şahsın rüyaları da yalancı rüyalardan olacaktır.⁷⁸

⁷⁴ Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat.

⁷⁵ Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub; c. 3, s. 396 ve 397.

⁷⁶ Mecmua-yı Musannifat: el-Mukavemat; c. 1, s. 105-121.

⁷⁷ Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat; c. 1, s. 119.

⁷⁸ Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub; c. 3, s. 400.

c) **Halka şefkat göstermek:** Halka şefkatle bakmak, onlara muhabbet beslemek ve onları kendi evlatları ve kardeşleri gibi görmek, sâlikin kendisinden kaçamayacağı işlerdendir. Başkalarına, özellikle de yetimlere ve mustazaflara muhabbet duymak, sülûk yolunu açar ve kemâle ulaşmayı kolaylaştırır.⁷⁹

d) **Ebeveyne iyilik:** Şeyh İsrâk, anne ve babaya iyiliği, sâlikin başarisı üzerinde önemli etkenlerden biri olarak görür.⁸⁰

⁷⁹ Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat; c. 1, s. 120.

⁸⁰ A.g.e.



Dördüncü Bölüm: Eğitim ve Öğretim

Her ne kadar Şeyh İsrâk bir filozof olsa da, eserlerinde eğitim, öğretim ve felsefesiyle ilgili değerli görüşler sunmuştur. Eğitim ve öğretim konularında, yani insan, insanın varlık boyutları, eğilimleri, ihtiyaçları ve kemâli ve de ilim çeşitleri, insanın marifetine engel olan şeyler, ahlâkı ve davranışları hakkında tutarlı ve doyurucu düşünceleri vardır. Bunlar geçen bölümlerde işlendi. Şeyh'in eğitim ve öğretim alanında eğitimsel üsluplu telifleri yoktur. Bununla beraber insanın manevî hayatında sülûkunun nasıl olacağıyla ilgili görüşleri, düzenlenmiş olarak eğitimsel hedefler, usuller ve yöntemler başlıkları altında aşağıda verilmiştir.

Eğitim ve Öğretim Hedefleri

Şeyh İsrâk eserlerinde insanın eğitimi alanında felsefenin, irfanın ve dinin hedeflerini birbirlerine yakınlaştırmaya ve akıl, din ve irfan arasındaki uyumu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Davranış hedefleri üzerinde daha az durmuş, daha çok amaç ve vasıtayla ilgili hedeflere teveccüh göstermiştir. Elbette bu hedeflerin hepsi aynı düzeyde yer almıyorlar. Bazıları, Allah'a yakınlaşma gibi, başka hedeflerin içindedirler ve diğer hedefler bunun için ortam hazırlarlar. Şeyh Şehabeddin'in eğitim-öğretim için zikrettiği hedeflerin bazıları Allah'la insanın irtibatında, bazıları kendisiyle irtibatında ve bazıları da diğerleriyle irtibatında konu edilmiştir. Bunlar genel olarak aşağıdaki şekilde zikredilebilir:

1. İlahî yakınlık: Eğitim ve öğretimin en üstün hedefi mutlak kemâle yakınlıktır. Bu yakınlık mekânsal, zamansal ve maddî değildir. Aksine varlıksal, ruhsal ve huzûridir. İnsan ne kadar şuhûdî ilimle Allah'ın, isimlerinin ve sıfatlarının azametini idrak eder ve de kendi fakirliğini ve zilletini hissederse o kadar yakınlık makamına nâil olur. Eğitimin amacı olan yakınlığın birçok mertebesi vardır. Hatta sonsuz derece geniştir. İnsan, ilâhî nurdan başkasına ulaşmadığı ve Allah'tan başkasını tanımadığı bir yere kadar çıkabilir.⁸¹

2. Ubudiyet: Ubudiyet insanın her şeyini Allah'tan bilmesi, O'nu ihtiyarının sahibi, müdebberi ve rabbi olarak tanınması, hayatının her parçasında enaniyetten ubudiyete dönmesi, Allah'ın emirlerini yerine getirmesi ve yasaklarını terk etmesidir. Elbette bu hedef, önceki hedefe nispetle vasıta olma yönü taşımaktadır. İnsan ubudiyet yoluyla ilâhî yakınlık makamına kavuşur.⁸²

3. Şuhud: İnsan nefis terbiyesinde öyle bir mertebeye ulaşıyor ki ilâhî nurlar onun üzerinde parlıyor. Bu nurların onun tekâmülünde temel rolü var. Şeyh İsrâk'ın tabiriyle 'ilim ve kudret iksiri'dir. Yani bu yolla insan, daha önce kendisi için hâsıl olmamış ilimlere ulaşabilir ve varlık dünyasında tasarrufta bulunabilir. Başlangıç düzeyinde sâlikler 'hatif' nurdan faydalanırlar, orta düzeydekiler sabit nurdan ve fazıl sâlikler 'tamis' nurdan. Son grupta ruhun bedenden çıkabilme kudreti vardır.⁸³

4. Batın sefası: İnsan eğitiminin hedeflerinden bir diğeri hicapları kaldırmak, nefsin kirlerden temizlenmesi, kendisinden, maddî bağımlılıklardan ve karanlıklardan kurtulmasıdır.⁸⁴

5. Düşüncenin takviyesi: Tefekkürün eğitilmesi, eğitimsel hedeflerden bir diğeridir. Şeyh İsrâk bu hedefin gerçekleşmesini iki sebepten ötürü gerekli görmektedir: Biri insanın varlık âlemine marifetinin ve teorik felsefenin hedefi, nefis-i nâtıkada bütün ilimlerin tahakkuku ve insanın aynî cihana benzer aklı cihana dönüşmesidir. Diğeri de onun İsrâk fel-

⁸¹ Mecmua-yı Musannifat: El-Mukavemat; c. 1, s. 55.

⁸² Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 257 ve 258.

⁸³ Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihat; c. 1, s. 501-502.

⁸⁴ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 226-229-231.



sefesini anlayabilmek için güçlü düşünceye, yaratıcı tefekküre ve Meşşai felsefesine hâkim olmanın gerekliliğidir.⁸⁵

6. Ahlakta itidal: İnsan eğitiminin önemli hedeflerinden biri de ameli akılda itidaldır. Şeyh İsrâk şuna inanır:

İnsanın hasletleri, davranışları, zahiri ve bâtinî kuvveleri ifrat ve tefrite çekilebilir. İnsan itidali ve onların iki yönü olan ifratı ve tefriti tanımalı ve bunlardan kaçınmalıdır. Çünkü ifrat ve tefritin her ikisi de kınanmıştır, itidal ise övülmüştür. Şehvet kuvvesinin kemâli ve bu kuvvenin itidali iffettir. İfrat ve tefriti ise azgınlık ve iktidarsızlıktır. Öfke kuvvesinin kemâli, yani itidali ise cesarettir. İfrat ve tefriti ise gözü karalık ve korkaklıktır. Ameli aklın itidali ise felsefedir ve bu, aptallık ve tiksintinin itidalidir. Eğer bu üç kuvve itidalli olursa adalet hâsıl olur. Adalet, bütün kuvvelerin itidali ve kemâli durumudur.⁸⁶

Eğitim ve Öğretim Usulleri

Burada usulden kasıt, insanın eğitimi için genel bir kaidedir. Hakikate marifetten ve insanın varlıksal boyutundan kaynağını alır. Diğer bir deyişle usul, insanın yapısal varlığından kaynaklanan gerekliliklerden ibarettir. Bunlar bize eğitimsel düşüncelerde yol gösterirler. Daha önce söylendiği üzere Şeyh İsrâk eserlerinde eğitim ve öğretim usullerini zikretmemiştir. Ancak bazen genel eğitimsel kaideleri beyan ederken ‘asıl’ ve ‘önemli şeyler’⁸⁷ sözcüğünü kullanmıştır. Bu da bu kaidelerin genel ve önemli olduğunu göstermektedir. Bunları “Şeyh İsrâk’a göre eğitim usulleri” başlığı altında işlemek mümkündür.

1. Gafletten kaçış: Manevî eğitimin ilk basamağı uyanıklıktır. Şeyh İsrâk’a göre bütün ilimlerin amacı insanı uyandırmak ve ondan gafleti uzaklaştırmaktır. Ruhsal hastalıklarından ve zayıf noktalarından habersiz olan gafil şahıs, nasıl kendi eğitimi ve ıslahı için bir adım atabilir? İnsan gafletten kurtulduğunda ve dünyanın karanlık olduğunu, sadece oradan geçtiğini, asıl vatanının ve nur kaynağının başka bir yer olduğunu

⁸⁵ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 87; *Mecmua-yı Musannifat: El-Mukavemat*; c. 1, s. 192.

⁸⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Pertuname*; c. 3, s. 68 ve 69.

⁸⁷ *Mecmua-yı Musannifat*, c. 2, s. 257-259; a.g.e., c. 1, s. 105.

anladığında Allah'a tevekkülle asıl vatanına doğru hareket eder. Bununla beraber gafletten kaçış esasına riayet edilmeyen her eğitimsel yöntem insanı gafil kılar ve başarısızlığa uğramaya mahkûm olur.⁸⁸

2. Sabır: İnsanın önündeki bütün engellere ve sorunlara rağmen davranışlarında devamlılık göstermesi, önemli eğitimsel esaslardan biridir. Kendini eğitime peşinde olan kimse hiçbir engel ve eziyetten korkmaz. Sorunlara tahammül ederek, engellere ve musibetlere dayanarak kendi manevî seyrini sürdürür.⁸⁹

3. Nefsin yüceliği: İnsan Allah'ın seçkin yaratağıdır. İlahi yücelik elbisesini üzerine giymiştir. O hayatı döneminde kendi yüceliğine kıymet vermeli ve şükretmelidir. Bu yüceliğe darbe vuracak her şeyden de kaçınmalıdır. Sadakat, adalet, fedakârlık ve benzerleri, bu yüceliğin artmasını sağlar. Dünya sevgisi, kendini beğenmişlik, zillet, öfkenin ve şehvetin pençesinde esir olmak ise bu yüceliği yok eder.⁹⁰

4. Kendini tanıma: İnsan çamurdan değildir. O iki cihandan daha üstün bir cevher, kendisinin ne olduğunu bilmeyen melekûtî bir şüledir. Bazen ben bu bedenim der, onda bir sefa hâsıl olduğunda ben bu beden miyim yoksa başka bir şey mi diye şüpheye düşer. Şeyh İsrâk bu konuyla ilgili yaşlı bir sâlikten şöyle naklediyor:

Rüyada birisini gördüm. Onun güzelliğinde birini ne görmüş ne de duymuştum. Ona baktığımda cemalinden kendimi kaybettim. Feryat ettim. Dedim: Ya birdenbire gider de ben hasretinde kalırsam? İki kulağından sıkıca tuttum ve ona asıldım. Uyandığımda kendi kulaklarımı tuttuğumu gördüm. Ondan sonra şöyle dedim: Ah, o kim? Bedenime baktım ve onun benim hicabım olduğunu anladım.⁹¹ Şeyh İsrâk'a göre insan kendisi hakkında tefekkür etmeden ve nefsini tanımadan kendi eğitiminde başarıya ulaşamaz. O şöyle diyor:

Eğer kendine gelir, nereden gelip nereye gideceğine dair düşünürsen ve Allah'ı hakikatle anarsan kendini bulacaksın.⁹²

⁸⁸ A.g.e., c. 1, s. 105 ve 106.

⁸⁹ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk*; c. 2, s. 256.

⁹⁰ *Mecmua-yı Musannifat: Yezdan-ı Şinaht*; c. 3, s. 404.

⁹¹ *Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub*; c. 3, s. 370-372.

⁹² A.g.e., c. 3, s. 369.



Hakk'ı tanımak vacip olduğundan ve Hakk'ı tanımak nefsi tanımaya bağlı olduğundan dolayı, nefsi tanımak vaciptir.

Eğitimsel Yöntemler

Eğitim usullerini hayata geçirme yolu ve kendilerinden faydalanılarak eğitim-öğretim hedeflerine ulaşılacak olan yöntemler, Şeyh İsrâk'ın eserlerinde dağınık olarak bulunmaktadır. Şöyle sıralanabilirler:

1. Felsefe öğrenmek: Felsefe Allah'ı, kendini ve varlık âlemini tanımadır. Öğrenilmesi ise zor olan eğitim yolundan geçmek için müessir ve gereklidir. Felsefe, zihnin sefasına hazırlıktır ve mükâşefe ve şuhûd için zemin hazırlar.⁹³

2. Salih amel: Salih amel ve gûnahtan uzak durmak hidayete ve marifete zemin hazırlar. Şeyh İsrâk, "Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz."⁹⁴ ayetine dayanarak ihlâs ile salih amel işlemenin hidayet yollarının açılmasını sağladığına ve nebevî hadiste de geçtiği üzere ihlâs ile kırk gün boyunca yapılan salih amelin, hikmet çeşmelerini kişinin kalbinden diline akıttığına inanıyor. Şeyh İsrâk'ın ilk ve son vasiyeti salih amel ve takvadır.⁹⁵

3. Riyazet: Riyazet insanın kendisinden, dünyadan ve bu dünya bağlarından kopması, engellere ve hicaplara savaş açması, kendisini az yemeye, az konuşmaya ve az uyumaya alıştırmayı, Allah'a ihlâs ve kulluk üzere ibadet etmesi ve dinî vazifelerini yerine getirirken zorluklara tahammül etmekten korkmamasıdır.⁹⁶ Şeyh İsrâk riyazetin marifete ulaşmada müessir olduğuna inanıyor ve şöyle diyor:

Marifetin çoğunu düşünerek ve delille elde etmedim, aksine bunlara riyazet ile ulaştım.⁹⁷

4. Tefekkür: Yaratılış dünyası, Allah'ın nimetleri ve yaratılış nizamı hakkında sürekli düşünmenin insanın eğitimi üzerinde etkili rolü vardır.

⁹³ Mecmua-yı Musannifat: Pertuname; c. 3, s. 81; Mecmua-yı Musannifat: Fi Hakikatu'l-Aşk; c. 3, s. 268-269.

⁹⁴ Ankebût: 69.

⁹⁵ Mecmua-yı Musannifat: Kelimetu't-Tasavvuf; s. 82.

⁹⁶ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İsrâk; c. 2, s. 10, 258.

⁹⁷ A.g.e., c. 2, s. 10.

Zira sadece akli eğitim değil, bâtın sırrını ve sefasını artırmak da düşünmeye bağlıdır.⁹⁸

5. Zikir: Varlık âleminde Allah'ı ve eserlerini görerek yâd etmenin akıl eğitimi ve kalp sefası üzerinde önemli rolü vardır. Şeyh İşrâk eğitimde zikrin tesirini anlatırken şöyle diyor:

Sürekli zikir, insanı ilâhîleştirir.⁹⁹

6. Dua ve yakarış: Şeyh Şehabeddin dua ve yakarışı, insanın manevî eğitimi için çok faydalı görmekte, hakikatlerin ve ilimlerin keşfindeki etkenlerden saymakta ve Allah aşkının gereklerinden bilmektedir. Şeyh'e göre insan ne kadar ârif ve kâmil olursa, Allah'a kulluğu ve yakarışı o kadar fazla olacaktır.¹⁰⁰

7. Kur'an tilaveti: Kur'an, Allah'ın eğitim kamçısıdır ve sürekli tilavet edilmesi insanın eğitim ve öğretiminde müessirdir. Elbette insan tilavet esnasında dinç ve istekli olmalı, yorgunluk ve bıkkınlıktan uzak olmalıdır. Sanki Kur'an sadece kendisi hakkında nâzil olmuş gibi tilavet etmelidir.¹⁰¹

⁹⁸ Mecnua-yı Musannifat: Bustanü'l-Kulub; c. 3, s. 396; Mecnua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrâk; c. 2, s. 257.

⁹⁹ Mecnua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrâk; c. 2, s. 257.

¹⁰⁰ Mecnua-yı Musannifat: el-Mukavemat; c. S. 106-121.

¹⁰¹ Mecnua-yı Musannifat: Kelimetü't-Tasavvuf; s. 129.



Kaynakça

- Aristo; *Derbare-i Nefs*; Ali Murad Davudî çevirisi; Tahran: Hikmet, 1366.
- Bâkırî, Hüsrev; *Nigah-i Dubare bi Terbiyet-i İslamî*; Tahran: Sazman-ı Pejuheş ve Bernamerizi-yi Amuzeşî, 1370.
- Brehier, Emile; *Tarih-i Felsefe*; Ali Murad Davudî çevirisi; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1374.
- Corbin, Henry; *Tarih-i Felsefe-i İslamî*; Seyyid Cevad Tabatabâî çevirisi; Tahran: Kevir, 1373.
- Ebu Reyhan, Muhammed Ali; *Mebani-yi Felsefe-i İshrâk*; Muhammed Ali Şeyh çevirisi; Tahran: Danışgah-ı Şehid Beheştî, 1372.
- Eflatun; *Devre-i Âsâr-ı Eflatun*; Muhammed Hüseyin Lûtfî çevirisi; 4 cilt; Tahran: Harezmî, 1336.
- el-Fahurî, Hana ve Halil el-Cer; *Tarih-i Felsefe der Cihan-ı İslamî*; Abdulhamid Ayetî çevirisi; Tahran: İntişarat ve Amuzeş-i İngılab-ı İslamî, 1367.
- Eş-Şintinavî, Ahmed ve diğerleri (mütercimler); *Dairetu'l-Maariifi'l-İslamiye*; Beyrut: Daru'l-Marife; tarihsiz.
- Fahrî, Macid; *Seyr-i Felsefe der Cihan-ı İslam*; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgahî.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed; *Tehafetu'l-Felasefe*; Ali Aşğar Halebî; Tahran: Zevvar, 1992.
- Hâce Nizamu'l-Mulk, Hasan bin Ali; *Siyasetnâme*; Muhammed Kazvinî'nin tas-hihiyle; Tahran: Zevvar, tarihsiz.
- Hacı Halife, Mustafa; *Keşfu'z-Zünun*; Tahran: Mektebetu'l-İslamiyye, 1413.
- Hacı Seyyid Cevadî, Ahad ve diğerleri; *Dairetu'l-Maarif-i Teşeyyü*; Tahran: Bonyad-ı İslami-yi Tahir, 1366.

- Hansarî, Muhammed Bâkır; *Ravzatu'l-Cennât*; Kum: İntişarat-ı İsmailiyan, 1356.
- Hemevî, Yakut; *Mucemu'l-Udeba*; Mısır: Mektebetu'l-Kırae ve's-Sekafe, tarihsiz.
- İbn Fars, Ebi'l-Huseyn; *Mehemmi Mekayisi'l-Lugat*; 6 cilt, Lübnan: Ed-Daru'l-İslamiyye, 1410 k.
- İbn Halkan, Şemseddin; *Vefiyatu'l-Ayan*; 6 cilt, Kahire: Mektebetu'n-Nihzeti'l-Mısriyye, tarihsiz.
- İbn Manzur, Cemaleddin; *Lisanu'l-Arab*; 18 cilt, Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'Arabî, 1408 k.
- İbn Sînâ, Hüseyin bin Abdullah; *el-İşarat ve't-Tenbihat*; Hâce Nâsiruddin Tûsî ve Kutbuddin Razî şerhiyle beraber; Tahran: Haydarî, 1377 k.
- İbn Sînâ, Hüseyin bin Abdullah; *Eş-Şifa, İlahiyyat*; dadru'l-Müteellihin Şirazî talikatıyla; Kum: Bidar, tarihsiz.
- İbn Sînâ, Hüseyin bin Abdullah; *Eş-Şifa, Tabiiyyat*; Kum: Ayetullah Maraşî Kütüphanesi, 1406 k.
- İbnu'l-Esir, İzzeddin; *el-Kamilu fi't-Tarih*; 10 cilt, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398 k.
- İbnu'l-İmad el-Hanbelî, Ebi'l-Fellah; *Şezeratu'z-Zeheb*; 8 cilt, Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz.
- İbrahim Deynanî, Golamhüseyin; *Şua-i Endişe ve Şuhud*; Kum: Hikmet.
- İmam Humeynî, Ruhullah; *Çehel Hadis*; Tahran: Merkez-i Neşr-i Ferhengi-yi Reça, 1371.
- İmam Humeynî, Ruhullah; *Keşfu'l-Esrar*; Tahran: İlmiyye-yi İslamiyye, tarihsiz.
- İmam Humeynî, Ruhullah; *Misbahu'l-Hidayeti ile'l-Hilafeti ve'l-Vilaye*; Seyyid Ahmed Fehrî çevirisi; Tahran: Peyam-ı Azadî, 1360.
- İmam Humeynî, Ruhullah; *Sahife-i Nur: İmam'ın Gorbacov'a mektubu*; 21 cilt, Tahran: Sazman-ı Medarik-i Ferhengî-yi İngilab-ı İslamî, 1361.
- Kutbuddin Şirazî, Muhammed bin Mesud; *Şerh-i Hikmetu'l-İşrâk*; Kum: Bidar, tarihsiz.
- Meclisî, Muhammed Bâkır; *Biharu'l-Envar*; 110 cilt, Beyrut: Müessese-i el-vefa, 1403 k.
- Misbah, Muhammed Takî; *Amuzeş-i Felsefe*; Tahran: Sazman-ı Tebligat-ı İslamî, 1365.



- Misbah, Muhammed Takî; *Talikat-ı ala Nihayetu'l-Hikme*; Kum: Müessesese-i Der Rah-ı Hak, 1405 k.
- Muin Muhammed; *Ferheng-i Farsî*; 6 cilt, Tahran: Emir Kebir, 1360.
- Musahib, Golamhüseyn; *Dairetu'l-Maarif-i Farsî*; Tahran: Franklin, 1953.
- Musevî, Kazım; *Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî*; Tahran: Merkez-i Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî, 1369.
- Mutahharî, Murtaza; *Mukaddime-i ber Cihanbînî*; Kum: Sadra.
- Mutahharî, Murtaza; *Talim ve Terbiyet der İslam*; Kum: Sadra.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Maarif-i İslamî*; Neşriye-yi Sazman-ı Evkaf, yıl 1349, Sayı 11.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Mukaddime-yi Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İsrâk*; Tahran: Müessesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Se Hekim-i Müselman*; Ahmed Aram çevirisi; Tahran: Şirket-i Sehami-yi Kitabha-yi Cibi.
- Raib, Ebu'l-Kasım; *el-Müfredat-i fi Garibu'l-Kuran*; el-Mektebetu'l-Murtezeviye, tarihsiz.
- Sadî, Muslihiddin; *Gülistan*; Muhammed Ali Furuğî mukaddimesi ve tashihiyle; Tahran: Musa İlmî.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; *el-Esfaru'l-Erbaa*; Kum: Mustafavî, 1378 k.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; *el-Mebde ve'l-Mead*.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; *Mefatihü'l-Gayb*; Molla Ali Nurî'nin talikatıyla; Tahran: vezaret-i Ferheng ve Amuzeş-i Âli.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; *Şerh-i Usul-i Kafi*; Tahran: Mahmudî, tarihsiz.
- Safa, Zebihullah; *Tarih-i Edebiyat der İran*; Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1363.
- Seccadî, Seyyid Cafer; *Tercüme ve Şerh-i Hikmetu'l-İsrâk*; Tahran: Danışgah-ı Tahran.
- Sıddık, İsa; *Tarih-i Ferheng-i İran*; Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1355.
- Sühreverdi, Abdu'l-Kahir; *Evarif ve'l-Maarif*; Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1403.
- Şehrûzî, Şemseddin; *Nüzhetu'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrah*; Hindistan: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniye bi Haydarabad, tarihsiz.
- Şehrûzî, Şemseddin; *Şerh-i Hikmetu'l-İsrâk*; Hüseyin Ziyayi Turbetî tashihiyle; Tahran: Müessesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî.

Şerif Kureyşî, Bâkır; *Nizam-ı Terbiyeti-yi İslam*; Tahran: Fecr.

Şerif, Meyan Muhammed; *Tarih-i Felsefe der İslam*; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgahî.

Şeyh İşrâk; Yahya bin Habeş; *Mecmua-yı Musannifat* (Arapça); Henry Corbin tashihi; 2 cilt, Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372.

Şeyh İşrâk; Yahya bin Habeş; *Mecmua-yı Musannifat* (Farsça); Seyyid Hüseyin Nasr tashihi; Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372.

Şeyh İşrâk; Yahya bin Habeş; *Se Risale*; Necefkulu Habibî tashihi ve mukaddimesiyle; Tahran, tarihsiz.

Tahrânî, Aga Bozorg; *ez-Zeria*; 26 cilt, Beyrut: Daru'l-Ezva, 1403.

Tebrizî, Maksut Ali; *Tercüme-i Nüzhetu'l-Ervah*; Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, tarihsiz.



Muhammed Fethali Hanî
Ali Rıza Fasihizade

Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

1

Bu seri, 30 civarında Müslüman mütefekkir ve eğitimci hakkındadır. Müslüman âlimlerin eğitim-öğretim görüşleri ve özellikle de bu görüşlerin temelleri hakkında nispeten tafsilatlı bir bilgi verilmeye çalışılmıştır. Böylece bunların mukayese edilebilmesi ve birbirleri arasında düşünce alışverişinin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için zemin hazırlanmıştır.

Bu serinin müellifleri, her düşünürün düşüncelerinin kaynağını bir ölçüde tanıtmaya ve birbirleriyle kıyaslamaya çalışmışlardır. Ancak asıl amaç bu âlimlerin görüşleri hakkında nispeten eksiksiz bir bilgi verebilmek olmuştur.

Bu seri, tanımlama yöntemiyle bazı seçkin mütefekkirlerin düşüncelerini sunmaktadır. Serinin önemli özelliklerinden bazıları şunlardır:

- Müslüman mütefekkirler arasından bazı ölçülere göre otuz mütefekkirin seçilmesi.
- Çeşitli düşünsel akımlar hakkında bilgi edinme.
- Tarihsel sıralama.
- Birinci derece ve asıl kaynaklara dayanma.
- Her mütefekkirin düşüncelerini bütün eserlerden toplama ve düzenleme.

Bu proje, eğitimde ve pratikte kullanılmasının yanında, teori ve araştırma alanlarında da kullanılabilir özelliktedir.



9 786059 982191



9 786059 982184

(Takim)

جامعة
المصطفى
العالمية
المبني على تراثه



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University