

## FUZÛLÎ'DE (ö. 963/1556) BİLGİ VE TABİAT ANLAYIŞI

Ramazan ALTINTAŞ\*

**Anahtar Kelimeler:** Fuzûli, mütekellim, akıl, bilgi, tabiat, Şia

### GİRİŞ

Bir inanç felsefesi olan Kelam ilmi, aklî delillerle imanî akîdeleri savunan, imanının muhtevasını anlamaya çalışan, itikâdî konularda dinin özünden kopan kimseleri nakil ile desteklenmiş aklî kanıtlarla ikna etmeyi hedef alan bir ilimdir. İmanî akîdeler, “aslı hükümler” dediğimiz Kur’an’ın itikâdî hükümleridir ki, bunlar inanç konularıyla doğrudan ilgilidir. Diğer taraftan kelâm, sadece, İslam inanç yapısına gerek içten ve gerekse dışarıdan yöneltilen itirazlara karşı savunma hattında kalmaz; Allah, âlem ve insan ilişkileriyle de bağlantılı olarak entelektüel düzeyde geliştirdiği bilgi ve eylem birikimiyle İslam düşüncesinin inkişâfına katkıda bulunur.

Büyük İslam mütefekkiri **Gazâlî**’nin (ö. 505/1111) meşşâi İslam filozoflarının İlahiyat konularındaki görüşlerine getirdiği kısmi tenkitler, daha sonra, felsefe aleyhine küllî bir bakış açısı kazandırılmakla kalmadı, İslam dünyasında başta felsefe olmak üzere gerek kadim ve gerekse çağdaş selefliliğin katkısıyla, Kelam ve Tasavvufun bir meşrûiyet krizi yaşamasına neden oldu. Biz Felsefe, Kelam ve Tasavvuf alanında ortaya çıkarılan bu meşrûiyet krizinin hâlâ geleneksel manada çoğu Müslümanların zihniyet dünyasında yaşatıldığını görüyoruz. Müslüman aklın tutulmasına sebep olarak, bunun arkasında sermaye ve entelektüel plânda destek çıkan kimi selefi bakış açısına dayalı İslam ülkelerinde eğitim veren dinî kurumların yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Halbuki, yaklaşık XVII. yüzyıldan itibaren nasıl ki, Batıda skolâstik akıl anlayışının terk edilerek eleştirel akıl anlayışına bağlı bir uyanış çağının başlamasında Hıristiyan İlahiyatçı-felsefeci düşünürlerin büyük rolleri olmuşsa, aynı şekilde Ortaçağ İslam dünyasında da meydana gelen uyanışta Müslüman mütekellim düşünürlerin büyük rolü olmuştur. Bugün bu engin ve büyük tecrübe birikimine sahip olan İslam dünyası pekâlâ kendini bulmada kadim mirası yeniden üretebilir ve Muhammed Arkoun’un vurguladığı gibi, İslam tefekkürü alanında “düşünülmez”<sup>1</sup> in alanlarını genişletmek yerine daraltarak bir zihniyet sıçramasını gerçekleştirebilir.

Kelam ilmi, tercüme hareketinden önce –ister amelî ister nazarî olsun– İslam toplumunda meydana gelen olaylarla ilgili tartışmaların sâikiyle bir ilim kurmak için yapılan ilk girişimdir. Kelam ilmi, önce pratik sorunları çözmek için iman, amel, küfür, fık, isyân, imâmet, yönetim ve hilâfette, sonra da nazarî meseleleri halletmek için zât, sıfât, esmâ, ef’âl, nübüvvet ve âhiretle ilgili âyetleri tespit etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla kelam ilmi İslam tarihinde ortaya çıkan ilk ilim olmuştur. Müsteşriklerin, kelam ilminin Aristo (m.ö. 384-322) ve Yunan felsefesine dayandığı şeklindeki görüşleri doğru değildir. Çünkü Müslümanlar ilk asırda henüz Yunan felsefesini

\* Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dini*, (Arapça'ya çeviren: Hâşim Sâlih), Beyrut, 1988, s. 44.

tercüme etmemişlerdi. Nitekim Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Ca'd b. Dirhem (ö. 125/743), Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 126/743 ) gibi ilk kelimciler ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728, ilk asrın sonları ve ikinci asrın başlarında yaşamış olup o sırada Aristo'nun eserlerinin tercümesi henüz yapılmamıştı. O yüzden bazıları hakiki İslam felsefesinin, Müslümanların gerçek yaratıcılığının ve İslamî akıl yürütmenin kelam ilminde bulunduğunu söylerler. Çünkü o, tercüme hareketinden önce ve tamamen dahilî şartlarda ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> Nitekim *İzutsu*, klâsik İslam çağında zuhur eden ilimlerin arasında Kelam, Kur'an vokabularisine en sadık kalan ilimdir; bu ilim, İslam medeniyetinin içinde bulunduğu tarihî şartların zorunlu bir sonucu olarak doğmuştur. Temel malzemesi hemen hemen Kur'anî olan İslam kelamı, bu İlahî öğretiyi üzerine kurulmuştur. İnsan aklının, Kur'an öğretisini daha sistematik ve teorik bir biçimde anlama çabasının sonucudur, diyerek, İslam kelamının bütün ana düşüncelerinin, doğrudan doğruya Kur'an metninden alındığını savunur.<sup>3</sup> Bu düşünce bir doğrunun nesnel olarak itirafından başka bir şey değildir.

Hiç şüphesiz her asrın ihtiyaçlarına göre Kelam ilminin hakikatine dâhil olmayan mebdâi ve mesâilî değişebilir. Vaktiyle mütekellimîn, âlemin sonradan var edildiğini isbat için "*cisimler, arazlardan hâlî değildir.*" "*Cisimler cüz'ü lâ yetecezzâlardan (atomlardan) mürekkeptir*" gibi önermeleri birer mebde/prensip olarak kabul etmişlerdir. Âlemin hudûsu (sonradan varılması), Allah'ın varlığını ispat için bir mebde (ve vesile) idi. Bugün de öyledir. Yalnız âlemin hudûsu, fizik ve kimyanın bildirdiği daha açık ve kesin delillerle de ispatlanır. Günümüzde bir takım çağdaş filozofların kabul ettikleri "*tabiat kanunları tecrübe ile sâbit olduğu için mümkündür, zorunlu değildir*" hükmü, hissî mu'cizenin imkanı için bir mebde olur.<sup>4</sup>

Kelam kutsal değil, beşerî, dünyevî ve tarihsel bir ilimdir. Mütekellimlerin yaptıkları şey, inanç esaslarını akılla desteklemektir. Kelam ilmi, meseleleri itibariyle şer'î, delilleri itibariyle beşerî ve aklıdır.<sup>5</sup> Günümüzün modern toplumlarının ortaya çıkardığı yeni, çağdaş problemlere, elbette bütünüyle klâsik kelamın kadim çözüm önerileriyle bir cevap bulamayabiliriz. Her çağ, yeni problemler üretiyor. Kadim çağlarda tartışılan kimi problemler hâlâ yaşadığımız modern zamanlarda bile güncelliğini koruyabiliyor. Hatta bu problemlere ek olarak bütün çeşitleriyle sömürgecilik, gelir dağılımından kaynaklanan yoksulluk, yönetimden doğan işsizlik, ısraf, etnik çatışmalar, sekülerleşme vb. gibi çağdaş sorunlar, her ne kadar çağdaş kelam problemleri arasında sayılsa da geleneksel kelamın "insan hürriyeti" çevresindeki tartışmalarla hiç de kadim bir sorun olarak görülüyor; zaten görülmesi de mümkün değildir. İnsan var olduğu sürece, insan hakları konusu hiçbir zaman gündemden düşmeyeceğe benziyor. İşte bu sebeple, mütekellimler yaşadıkları yüzyıllarda ortaya çıkan gerek yanlış din anlayışı ve gerekse inanç sorunlarını dikkate alarak hem öğretim ve hem de eserler kanalıyla âlim sorumluluğuyla müdrik olarak bir takım çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. Geleneksel kelam mirasına kalemiyle hizmet eden bu seçkin şahsiyetlerden ve Türk-İslâm edebiyatının emsâlsiz dehâlarından birisi de şâir **Fuzûlî** (ö. 963/1556)'dir. Bizde Fuzûlî, kelamcılığından daha çok edebiyatçılığıyla şöhrat bulmuştur. Biz bu makalemizde müellifin, mütekellimlik yanını ilgilendiren iki anlayışa değineceğiz.

### I. FUZÛLÎ VE 'MATLAU'L-İ-TİKÂD' ADLI ESERİ

Kelam, ideal anlamda estetik zerâfeti, ince fikri ve keskin zekâyı gerektiren bir ilimdir. İslam düşünce tarihinde bu özellikleri, kelam ilmiyle uğraşan bilginlerde görebiliriz. Nitekim *Gazâlî*, kelam tahsil edecek olan bir öğrencisinde üç temel nitelik aradığını söyler ve bu husustaki görüşlerini üç maddede toplar: **(a)** Bu ilmi elde

<sup>2</sup> bk. Hanefî, Hasan, "*Kelam İlimi ve Bugünkü Konumu*", çev. M. Said Özervarlı, ( haz. İlyas Çelebi, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar içinde), İstanbul,1998, I, 312.

<sup>3</sup> Kelam ilminin doğuşu ve mâhiyeti hakkında geniş bir değerlendirme için bakınız. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara, ts., s. 45-46.

<sup>4</sup> Bağçeci, Muhiittin, *Kelâm İlimine Giriş*, Kayseri, 2000, s. 33.

<sup>5</sup> Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde*, (tahk. K. Bekir-A. Ebu'n-Nûr), Kâhire, ts., s. 151.

etmeye kabiliyetli olmak ve bu hususta azami derecede gayret göstermek. (b) Nefiste sonuçların sür'atle ve kolaylıkla ortaya çıkmasını sağlayan pratik zekâ, kapalı bırakılan ifadelerdeki manaları yakalamada *fitnat*, açık-seçik bir lafız ile maksadı ifade etmeye onunla muktedir kılan ve konuşan kişide bulunması gereken *fesâhat* sahibi olmak. Zira, zeki olmayan ahmak, daima şaşırma durumundadır. Okuduğundan bir şey anlamaz. Geç anlayanın delillerinden istifade edilmez, belki kelimelerden zarar görmesinden korkulur. (c) Tabiatında salâh/doğruluk, dinî konulara sarılma ve şüpheli olan şeylere karşı duyarlı değildir. Çünkü Allah'a itaatten çıkan fâsıklar, küçük bir kuşku ile dinden çıkabilirler.<sup>6</sup>

İslam düşünce tarihine baktığımız zaman sanat ve düşünce duyarlılığı yüksek, fikrî açıdan diyalektik güce ve yüksek zekâ kıvraklığına sahip olan kimseler Kelam ilmiyle uğraşmayı tercih etmişlerdir. Hatta Osmanlı medreselerinde ihtisas alanı olarak kelam öğrenmeyi ve okutmayı seçen kimselerde yukarıda değinmiş olduğumuz özellikler aranmıştır. Ayrıca, yükselme dönemi Osmanlı eğitim kurumlarında müderrislerin ücretleri, medresenin çeşidine göre değiştiği gibi, her kademedeki okutulan Kelam ve Akâid kitaplarının metin ve konularının ağırlığına göre farklılık arz etmiştir. Örneğin, Fâtih Sultan Mehmet'in (ö. 886/1481) vakfiyesinden nakledildiğine göre ünlü Kelamcı Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) '*Şerhu'l-Mevâkîf*'ini ve Sadettin Taftazânî'nin (ö. 793/1390) '*Şerhu'l-Makâsid*'ini okutan hocaya günlük 40 akçe ödenirdi.<sup>7</sup> Hiç kuşkusuz bu ücret, *el-Hidâye* adı verilen fıkıh kitabını okutan fakihe verilen ücrete daha yakındı. Bu fıkıh kitabını okutan hocaya 50 akçe ödenirdi. Eğer Osmanlı'nın, bir fıkıh medeniyeti olduğu düşünülürse, bu farklılığı normal karşılamakla birlikte yine de bu toplumsal zihniyette kelam ilminin yüksek değere hâiz olduğu söylenebilir. Osmanlı eğitim kurumlarında geçerli olan bu anlayış, dolaylı olarak öğrencileri ilme teşvik ediyor, bu işi hak edenler de karşılıksız kalmıyordu. Böylece, hem yöneticiler ve hem de toplum katında ilim adamlarının itibarı artıyor ve onların saygınlığı yüksek tutulmuş oluyordu. Kelam ilminin ve ilmi seçen kimselerin karakterinden dolayı, müteaklimlerin zihnî inkişâflarının gelişimine katkı sağlayan ve rasyonel düşüncelerini kuvvetlendiren matematik, mantık ve müzik gibi ilimlerle uğraşanların yanında Fuzûlî gibi, edebiyatla uğraşanlar da yok değildi. Hatta **Hızır Bey**'in (ö. 1407-1459) "*Kasîde-i Nûniyye*"si gibi manzum bir takım akâid risâleleri düşünülürse bir Kelam edebiyatından bile bahsetmek mümkündür.

Fuzûlî'nin '*bilgi ve tabiat*' anlayışını, "*Matlau'l-İtikâd*" adlı eserinden faydalanarak anlatacağız.<sup>8</sup> **Kâtip Çelebi** (ö. 1067/1657) tarafından müellife nispet edilerek, "*yazar bu eserde itikâdî görüşlerini filozoflar ve imâmiyye mezhebine uygun bir şekilde ele almıştır*"<sup>9</sup> şeklinde tanıtılmaktadır. Fakat burada Fuzûlî'nin itikâdî manada '*mezheb*'nin ne olduğu konusunda söz söylemenin gerekli olduğuna inanıyorum. Çünkü, Kâtip Çelebi'nin "*Matlau'l-İtikâd*" alanında yaptığı değerlendirme, sonradan Fuzûlî ile ilgili çalışmalar üzerinde yanıltıcı sonuçların doğmasına sebep olmuştur. Bu meselenin detayına girmeden söylemek gerekirse, elimizde hem metni ve hem de çevirisi mevcut bulunan bu eserde, Şiilik tesiri göze çarpmadığı gibi, müellifinin Şiiliğine bile telmihte bulunabileceğimiz bir düşünceye rastlamak mümkün değildir.<sup>10</sup> Fuzûlî'ye Şiilik isnat etmek, âyinesinden değil, olsa olsa, onu hayal

<sup>6</sup> Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kavâidu'l-Akâid*, (tahk. Musa Muhammed Ali), Beyrut, 1985, s. 109.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bakınız. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Mizânü'l-Hakk*, İstanbul, 1306, s. 10; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, Ankara, 1988, s. 55-60; Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983, s. 85; Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Le Kalâm et Son Role Dans La Societe Turco-Ottomane*, Ankara, 1990, s. 50-54.

<sup>8</sup> "*Matlau'l-İtikâd*" adlı bu kelâmî eserin bulunuş öyküsü, baskı ve neşirleri konusundaki çalışmaları derli toplu olarak özetleyen bir çalışma için bakınız. Yurdagür, Metin, "*Fuzûlî'nin Matlau'l-İtikâd Adlı Eseri ve Akidesi*", (Fuzûlî Kitabı içinde), İstanbul, 1996, s. 167-173.

<sup>9</sup> bk. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn*, Beyrut, ts., II, 1719.

<sup>10</sup> Nitekim "*Matlau'l-İtikâd*"ın metni ve içeriği üzerinde bir değerlendirme yapan *Bekir Topaloğlu* da bu eseri "*imâmiyye*" mesleği üzere yazılmış olmakla nitelendirmenin doğru olmadığını kanaatindedir. Krş. Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, ts., s. 122.

dünyalarında tasavvur ettikleri yerde görmek isteyenlerin bir düşüncesi olabilir. Böyle bir varsayım kanıtlanmadığı müddetçe bir anlam ifade etmez. Kanıtlanması da mümkün olmadığına göre, onun Şiiliği hakkında takiiye yapıyor gibi, zandan öte geçmeyen söylentilerin hiçbir kıymeti, ilmî ve fikrî değeri yoktur.

Fuzûlî'nin Şii mi yoksa Sünnî mi olduğu yolunda, onun itikâdî mezhebini belirleme konusundaki tartışmanın taraftarları genellikle şâirin edebî eserlerinde yer alan aşırı ehl-i beyt muhibbi ifadelerden yola çıktıkları anlaşılıyor.<sup>11</sup> Müellifin itikâdî mezhebini belirleme çerçevesinde yapılan bütün bu tartışmalar, henüz "Matlau'l-İ'tikâd"ın neşri gerçekleştirilmeden önceki tartışmalardır. Bu sebeple, Fuzûlî'nin Şiiliğini savunan bazı bilim adamları, yazara ait olan "Matlau'l-İ'tikâd" adlı Kelaş risâlesinin bulunması halinde kanaatlerinin değişebileceğini söylemektedirler.<sup>12</sup> Elbette bir ilim adamına düşen görev, açık deliller, vesikalar ve belgelerle nesnel bir hükme varmak olmalıdır. Varsayımlar, henüz kanıtlanmamış hipotezler olduğu için kesin bir bilgi ifade etmez. Özellikle Fuzûlî gibi tarihi, edebî ve fikrî bir şahsiyetin inançlarıyla ilgili yönü üzerinde konuşurken veya yazarken –herkes için geçerli olmakla birlikte- buna daha çok dikkat etmek ve hassasiyet göstermek gerektiği kanaatindeyim.

Büyük bir şâir olmakla beraber felsefe ve kelaş ile de iştilal eden ve mistik bir ruha sahip bulunan, "Fuzûlî" lâkabıyla meşhur Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî'nin (ö. 963/1556) "Matlau'l-İ'tikâd" adlı kitabı **Muhammed Tancî** tarafından önsöz ve önemli notlar eklenerek, ilmî metotlara uygun bir şekilde tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu kıymetli eser, *Esat Coşan* ve *Kemal Işık* tarafından çevrilerek Türkçe'ye kazandırılmıştır. Adı geçen neşir ve çeviri, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları Türk Edebiyatı serisinin 19 numaralı yayını olarak Ankara'da 1962 yılında basılmıştır. Biz de müellifin "bilgi ve tabiat" anlayışını verirken bu tahkikli neşir ve çeviriden yararlanacağız.

"Matlau'l-İ'tikâd" adlı risâlesinin önsözünde eserini şâirâne ifadelerle okuyucusuna takdim eden mütekellim Fuzûlî, "ben eşyaya duygu ve akıl gözleriyle bakım, onlar üzerinde tefekkür ve teemmül ayağıyla yürüdüm"<sup>13</sup> diyor. Müellifin bu ifadesinde duygu yönü şâirliğini, akıl yönü de mütekellimliğini açığa çıkarmaktadır. Anladığımız kadarıyla edibimiz, "nazm-ı kelâm" yolunu tercih ederek insanlık düşüncesi tarihi boyunca, insan zihnini meşgul eden, "nereden geldim, nereye gidiyorum?" sorusuna kapsamlı bir cevap bulmaya çalışmıştır. Büyük şâir ve mütekellim Fuzûlî, eserine "Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd" (varlığın başlangıç ve sonunun bilinmesi konusunda doğru inancın doğduğu yer) adını vermekle, nereden gelip nereye gittiğini bilen kimsenin doğru inanç alanında yolunu bulabileceğine inanmaktadır.

Ele aldığı konulara İslam düşüncesinin üç saçayağını oluşturan Kelaş, Felsefe ve Tasavvuf zâviyesinden geniş bir yelpâze ve ufuk çizerek yaklaştığını gördüğümüz Fuzûlî'nin "Matlau'l-İ'tikâd" adlı eserinin, önsöz ve dört bölümden oluştuğunu görüyoruz. Birinci bölüm "bilgi nazariyesi" hakkındadır. Bu bölümde, "ilim ve ma'rifet" kelimelerinin etimolojik yapıları ve mâhiyeti, bilginin imkanı, kısımları ve bilgi elde etme yolları üzerinde durulur. İkinci bölümde, Allah'ın varlığına alem/belirti olan âlem kavramı ve âlemi teşkil eden unsurlara yer verilir. Ayrıca, bu varlık dünyasının özne konumunda olan insan tasavvuru, beden ve ruh ilişkisi, cinler gibi

<sup>11</sup> Fuzûlî'nin şii ya da sünnî olduğunu savunanların delilleri ve bu alanda yapılan tartışmalar için şu eserlere bakılabilir. Köprülü, Fuad, *Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî*, İstanbul, 1924, (mukaddime), s. 16-18; Nazif, Süleyman, *Fuzûlî*, İstanbul, 1925, s. 39-54; Gölpınarlı, Abdülbâki, *Fuzûlî Divânı*, İstanbul, 1948, (mukaddime), s. XI, CXLIX; Karahan, Abdülkadir, *Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul, 1949, s. 126-144; Yurdagür, a.g.m., s. 167-168.

<sup>12</sup> bk. Köprülü, Fuad, "Fuzûlî" İslam Ansiklopedisi (İA), IV, 690; Gölpınarlı, a.g.e., (mukaddime), XI, CXLIX; Karahan, a.g.e., s. 130, 133.

<sup>13</sup> Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, "Matlau'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd, (tahk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), çev. E. Coşan-K. Işık, Ankara, 1962, s. 3.

meselelere temas edilir. Müellif eserinin üçüncü bölümünü, geleneksel kelim ve felsefî anlayışlarında olduğu gibi, isbât-i vâcip konularına ayırır; ayrıca; sıfat, husun-kubuh, hayır-şer gibi ahlâkî konular üzerinde görüş beyanında bulunur. Risâlenin dördüncü ve son bölümü nübüvvet bahsidir. Fayda ve ihtiyaç açısından nübüvvet, peygamberlerin masumiyeti, nübüvvet alâmetleri, imâmet, haşir-neşir arasındaki müddet içinde ruhun halleri ve son olarak mizan, sıfat ve hesap gibi âhirete müteallik konuları irdeler.

Fuzûlî'nin "Matlau'l-İ'tikâd"ı nev'i şahsına münhasır, tertibi ve muhtevası klâsik kelâmî eserlerin bir benzeri, bir hülâsası olmakla beraber tâ eski/kadim Yunan filozoflarından itibaren çeşitli düşünce gruplarının görüşlerini aksettirmeye çalışan bir eserdir. İsbât-ı vâcibde keşif yolunu tercih ettiği anlaşılıyor. Peygamberlerin masumiyeti bahsinde ehl-i sünnet akîdesi dışında bir şey söylemediği gibi, "imâmet" bölümünde belli bir tercih yapmadan çeşitli itikâdî fırkaların görüşlerini sıralamaktan öteye geçmiş değildir. Bu sebeple eseri "Şia'nın İmâmîyye" kolu üzere yazılmış olmakla nitelenmek de doğru değildir. Âhiretin meydana geleceğini önemle ve güzel bir tarzda isbat etmesi şâyânı takdirdir.<sup>14</sup>

Biz de bu makalemizde Matlau'l-İ'tikâd adlı eserden yola çıkarak Fuzûlî'nin "bilgi ve tabiat anlayışı"nı tahlil etmeye çalışacağız.

## II. FUZÛLÎ'NİN BİLGİ VE TABİAT ANLAYIŞI

### A. KAVRAMSAL OLARAK BİLGİ PROBLEMİ ÜZERİNE BİR BAKIŞ

Fuzûlî'nin bilgi anlayışına geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak için genel olarak kavramsal düzeyde bilgi nazariyesi üzerinde durmakta fayda olduğuna inanıyorum.

Bilgi teorisi, suje (bilen insan) ile obje (bilinen, bilinmesi gereken nesne) arasındaki ilişkilerin incelenmesinden doğmuştur. Bu nazariye, bilginin tanım ve tasnifini, kaynak, değer ve sınırlarını tespit etmeye yarar.<sup>15</sup> Yunanca da "bilgi teorisi"nin mukâbili olarak bilgi anlamına gelen 'episteme' ile nazariye/açıklama anlamına gelen logos kelimelerinin bir terkibi olan epistemology (epistemoloji); çeşitli bilimlerin prensipleri, hipotezleri ve sonuçları hakkında onların mantiki asıllarını, değerlerini ve nesnel önemlerini belirtmek amacıyla eleştiren bir araştırma ve incelemenin adıdır.<sup>16</sup> Bilgi felsefesi akımı, bilgi teorisi ile epistemoloji terimleri arasında ayırım yapar. Her ne kadar epistemoloji bilgi teorisinin zorunlu olarak yardımcı olsa da, bilgi nazariyesinde olduğu gibi tek bir/sınırlı düşünce üzerine binâ edilmiş olan bilgiyi araştırır. Bunun aksine, çeşitli bilimleri ve konuları enine-boyuna ayrıntılı bir şekilde araştırma ve incelemede bulunur. İngilizce de böyle bir ayırım yoktur; bilgi teorisi ve epistemoloji birbirinin eş anlamlısı olarak değerlendirilir.<sup>17</sup> Biz de Fuzûlî'nin bilgi anlayışını verirken, bilgi teorisi ve epistemoloji ayırımı yapmadan İngilizce'deki müşterek anlam bütünlüğündeki gibi bir değerlendirmede bulunacağız.

Epistemoloji ya da bilimler felsefesi, dar anlamda bilgi sorunu, milâttan önce beşinci asırda yaşayan sofistlere kadar varır.<sup>18</sup> Kadim felsefede bilgi meselesi, metodik bir inceleme ya da müstakil bir kitap halinde değil, bilâkis varlık ve değer bahislerinde dağılmış ve konular içerisine serpiştirilmiş bir vaziyette ele alınır. Meselâ, Eflatun, (m.ö. 427-347) "cedel"; Aristo (m.ö. 384-322), "metafizik" bahislerinde, bilginin konusu ile metafiziğin konusunu birbirinden ayırmadan, sadece bilgi ile ilgili önemli yerlere değinmişlerdir. Ancak bilgi sorunu, sistematik bir tarzda "bilgi teorisi" olarak 19.yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkar ve ayrı bir sorun olarak incelenmeye başlar. İlk-çağ felsefesinin temelini varlık teorisi teşkil ediyordu. Artık

<sup>14</sup> krş. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 122.

<sup>15</sup> Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1968, s. 33-34.

<sup>16</sup> Yüksel, Emrullah, *Âmid'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991, s. 24.

<sup>17</sup> Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Beyrut, 1981, I, 33.

<sup>18</sup> bk. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 38-42.

felsefî bir temel bilim olan “bilgi teorisi” bütün bilimlerde elde edilmeye çalışılan bilginin kendisini, bilgi yetenekleri olan akıl ve deneyi kavramaya, idrâki incelemeye ve bilginin imkanlarını araştırmaya çalışır.<sup>19</sup>

Ortaçağ İslam dünyasında, bilgi problemi üzerinde ilk kez duran düşünürler, kelamcılardır. İslam kelamcıları, h. IV. /m. X. Yüzyılın ortalarında vefat eden **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî**’den (ö. 333/944) itibaren bilgi nazariyesini müstakil bir başlık altında ele alıp incelemişlerdir.<sup>20</sup> Örneğin, Eş’arî kelamının sistemleşmesine büyük katkıda bulunmuş olan **Bâkılânî** (ö.403/1013) “*et-Temhid*” adlı eserinin girişinde bilginin tanımı, mâhiyeti, çeşitleri ve elde etme yollarıyla ilgili bir bölüm açmıştır.<sup>21</sup> Mu’tezilî düşünür **Kâdî Abdülcebbar** (ö. 415/1024), sanki bir Kelam ansiklopedisi mâhiyetini taşıyan “*el-Muğni..*” adlı eserinin bir cildini “*en-Nazar ve'l-Mearif*” diye isimlendirmiş, bu ciltte, tafsilatlı bir şekilde nazar, ilim ve ma’rifetin tanımı, bilginin mâhiyeti, bilgi elde etme yolları, akıl yürütmeye dayalı bilginin değeri, akîl ve sem’î deliller, mükellefe ilk gerekli olan bilgi gibi konuları inceler.<sup>22</sup> Daha bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bu örnekler Kelam tarihi boyunca bütün dönemlerde bilgi meselesine verilen önemi göstermektedir. İşte Fuzûlî de bu geleneğe uyarak, eserinin birinci bölümünü “bilgi sorunu”na ayırmış; burada bilginin tanımı, ilim ve ma’rifet kelimelerinin anlam farklılığı, Allah’ı bilmenin gerekliliği, bilgi çeşitleri ve bilgi elde etme yolları üzerinde durmuştur.

## B. BİLGİ ANLAYIŞI

### 1. Bilginin Tanımı

Hiç kuşkusuz, ilmin konusu, eşyâdır, varlıktır. Arapça’da şey’ , bilinebilen/bildirilebilen şeyler için söylenir. Mütakellimlerin çoğunun yanında şey’ mana bakımından müşterek bir isimdir. Allah hakkında ve diğerleri hakkında kullanıldığı zaman ortak bir nitelik arzeder; var olan ve yok olan (mevcûd ve ma’dûm) her şey için söylenir. Bazılarına göre şey’ var olandan ibarettir. Allahu Teâlâ şey’ ile sıfatlandırıldığı taktirde bunun manası; istenilen şey’ demektir: “*De ki Allah her şey’in yaratandır*”<sup>23</sup> âyetinde ikinci anlamda kullanılmıştır.<sup>24</sup> Sâbit olan eşyânın hakikatini ilim ile bilebiliriz. Böyle bir sonuca ise, ancak sağlam bir bilgi metodu ile ulaşabiliriz. Yukarıda da değindiğimiz gibi bilgi sorunu, sadece felsefede değil, Kelamda da temel bir yer işgal etmiştir. Bunun başlıca sebebi, bilgi ile iman arasındaki ilişki bağının kurulma gereğinden dolayıdır. İşte bu vâkianın önemine dikkatlerimizi çeken Fuzûlî, kendi yaşadığı dönemde tedâvülde olan bilgi tanımlamalarının bir dökümünü yapar. Onun aktardığı bilgi tanımlamalarından birisi de “*ilim, akıldâ (zihinde) bir şeyin tasavvurunun hâsıl olmasıdır*”<sup>25</sup> şeklindeki İslam felsefecilerinin tanımıdır. Vücûd-i zihniyi kabul eden felsefecilerin bu ilim tanımı kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Çünkü böyle bir ilmin içerisine zan, cehl, taklît, şüphe ve vehim girer. Bütün bunları ilmin içerisine sokmak, akıl, örf ve şeriata aykırı olmakla birlikte, ilmin dildeki anlamına da aykırı düşer.<sup>26</sup> Anladığımız kadarıyla Fuzûlî, ilim kavramının zıddının cehl olduğuna vurgu yapmakla<sup>27</sup> ilmin tanımından ziyâde, konunun başlığından da anlaşıldığı kadarıyla ilim ve ma’rifetin ontolojik anlamda farklılıklarına dikkatlerimizi çekmiş oluyor. Halbuki, kendisine cehâlet takaddüm etmeyen Allah’ın bilgisi;

<sup>19</sup> Yüksel, a.g.e., s. 25.

<sup>20</sup> Dağ, Mehmet, “Eş’arî Kelamında Bilgi Problemi”, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: IV, (Ankara-1980), s. 98.

<sup>21</sup> Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu Temhidi’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, (tahk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut, 1987, s. 25-37.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhî ve’l-Adl (en-Nazar ve’l-Mearif)*, tahk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin, Kahire, ts., XII.

<sup>23</sup> el-En’âm 6/102.

<sup>24</sup> İsfehânî, Râgîb, *el-Müfredât*, İstanbul, 1986, s. 398; krş. Atay, Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, s. 31.

<sup>25</sup> bk. Fuzûlî, *Matlau’l-İtikâd*, s. 5; krş. İcî, Adududdîn, *el-Mevâkif fî İlmî’l-Kelâm*, Beyrut, ts., s. 10.

<sup>26</sup> bk. İcî, *el-Mevâkif*, s. 10.

<sup>27</sup> Fuzûlî, *Matlau’l-İtikâd*, s. 5.

kendisine cehâlet takaddüm eden, tasavvur ve tasdikten ibaret olan bizim bilgimizdir. Bir muarrife muhtaç olunmasından dolayı, buna ma'rife denilir.

*Fuzûlî*, sûfilerde olduğu gibi bilgiyi ikiye ayırır. Bunlardan ilki, Allah'ın bütün bilgileri ve bizim kendi varlığımızı bilmemiz gibi bir vâsıtaya muhtaç olmaksızın bilme keyfiyeti olan "*huzûrî bilgi*"; diğeri ise, ilmin zihinde sûreti hâsıl olduktan sonra varlıkların bir kısmının hakikat ve mâhiyetini idrâk etmemiz gibi, bir şeyle meydana gelen "*husûlî/intibâî bilgi*"dir. Böyle bir bilgiyi elde etmede muarrife, yani vâsıtaya ihtiyaç duyulduğundan buna "*husûlî/intibâî bilgi*" denmiştir.<sup>28</sup>

İslam düşünce tarihinde ilim-irfân ayrımı yapılmıştır. Bu sözcüklerin temel anlam yapıları irdelendiğinde ma'rifet ve ilim kavramları arasında mâhiyet farklılığının olduğu açığa çıkacaktır. Arapça'da "ma'rifet", "a.r.f."nin masdarıdır. Araf fiili, bir şeyin eseri ve izi üzerinde derinliğine düşünerek, tefekkür ederek, o şeyi bilmek, anlamak, tanımak anlamlarına gelir.<sup>29</sup> Bu kavramın "tanıma" eylemini de kapsamı, böylesi bir bilme tarzına insanî bir boyut katmaktadır. Ancak böyle bir bilgi, duyu organlarıyla elde edilebilecek olan bir bilgidir. Dolayısıyla ma'rifet ve irfân, bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ile idrâk etmektir. Deneysel ve pratik bilginin adı da denilen ma'rifet, anlam bakımından ilimden daha özel, daha dar ve daha sınırlı; ilim ise, ma'rifetten daha geniş ve daha kapsamlı bir nitelik taşır. Ma'rifetin zıddı, inkâr; ilmin zıddı ise, cehildir. İlim, bütün yönleriyle bilmek, ma'rifet ise, bir kısmını bilmek manasındadır. Bu sebeptendir ki, Allah'a ma'rifet isnat olunamaz. Çünkü Allah'ın ilminde eksiklik, değişiklik ve artma söz konusu değildir. Ma'rifet düşünme yoluyla bilgi elde etmek anlamında olduğu için ma'rifetin Allah'a nispeti doğru değildir. Bunun yerine Allah'a ilmin nispeti daha doğrudur. Çünkü ilim, ister huzûrî olsun- Allah'ın ilmi gibi- isterse husûlî olsun- insanların ilmi gibi- bir şeyin hakikatini bilmekten ibarettir. Bu sebeple, filân kimse Allah'ı tanıyor (ya'rifu) denilir, Allah'ı biliyor (ya'lemu) denilmez. İnsan Allah'ın zâtını idrâk edemez. Ancak eserleri üzerinde tedebbür eder, akıl yürütür ve doğal gözlemde bulunur. Ma'rifet, delile dayalı kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır. İlim teorik ve soyut bilginin adıdır. Nakil ve duyu organları aracılığı ile kazanılır. Ma'rifet sahibine ârif, ilim sahibine âlim denilir.<sup>30</sup> Bu sebeple Eş'arî olan Bâkîllânî'nin "*ilim, bilineni olduğu üzere ma'rifettir/bilmektir. Her ilim ma'rifettir, her ma'rifet ilimdir; ilimle ma'rifet arasında özdeşlik bulunur*"<sup>31</sup> tanımı hem bazı Eş'arî mütekellimlerden ve hem de Matûrîdî mütekellimlerden büyük tenkit almıştır. Çünkü Allah'ın ilmine ma'rifet denilemeyeceği yukarıda geçtiği gibi, hem dil ve hem de istilâh açısından doğru değildir. Bir defa ilim bilmenin kendisidir. Bu sebeple ilmi, bilmekle tarif etmek, bir şeyi kendisiyle tarif etmek olur ki, bu muhaldir. Bilmek, karışıklıktan sonra ilmin meydana gelmesinden ibarettir. Bu sebepten ötürü, "ben falancayı tanıyamadım; ama şu anda onu tanıdım" denilir. İlim, ma'rifettir, tanımına bir başka itiraz da, Allah kendisini âlîm/âlim olarak vasıflandırmıştır, ama ârif diye vasıflandırmamıştır. Çünkü ma'rifet, kendisinden önce bir bilinmezliğin geçmesini, bulunmasını gerektirir ki, bu Allah için düşünülemez.<sup>32</sup> Eğer ilim, ma'rifet olsaydı, âlimin de ârif olması gerekirdi. Halbuki Allah âlim olarak nitelendirilir, ârif olarak değil. Halbuki ma'rifet, sonradan (muhtes) elde edilen bir ilim için isimlendirilmedi.<sup>33</sup>

Fuzûlî de ilim ve ma'rifet kavramlarının arasında bir mâhiyet farklılığının olduğunu kabul eder. Fakat o, felsefî bağlamda ilim ve ma'rifet farklılığına dayalı yorumsamalı tanımlamalara karşı çıkar. Fuzûlî, felsefecilerin, "külli/tümel ve mürekkep kavramları idrâk etmek ilim, cüz'î/tikel veya basit kavramları bilmek ise

<sup>28</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 5.

<sup>29</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 495; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (tahk. A. Ali el-Kebîr-M. A. Hasbullah-H. M. Şazeli), Kahire, ts., IV, 2897.

<sup>30</sup> Askerî, Ebû Hilâl, *el-Fürûku'l-Lügaviyye*, Kum, 1303, s. 62-63; İsfehânî, a.g.e., s. 495-96; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1305, III, 672, IV, 410.

<sup>31</sup> bk. Bâkîllânî, Ebû Bekr b. et-Tayyib, *el-İnsâf*, (tahk. M. Zâhid el-Kevseri), Kahire, 1963, s. 13

<sup>32</sup> Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 1990, II, 185-186.

<sup>33</sup> Krş. Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tebîrâtü'l-Edille*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 13.

ma'rifettir"<sup>34</sup> görüşüne yer verdikten sonra, "ma'rifet" tabirini cüz'iler için kullanan ve onu Allah'tan soyutlayarak, Allah'ın cüz'ileri bilmediği, manasına gelen görüşlere karşı eleştirel yaklaşımlar sergileyerek, Allah'ın cüz'ileri küllîlerle beraber, onları idrâk zımında bir defada idrâk ettiğini, söyler.<sup>35</sup> Gerçekten tümel ve tikel bilgi meselesi, tarihte Gazâlî ile felsefeciler arasında yoğun tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Filozoflar, tikel kavramların bilgisinin değişken olduğundan ama Allah'ın zâtının değişmeyeceğinden hareket ederler. Gazâlî böyle bir iddiayı tutarlı bulmaz. Çünkü, eğer bilgi değişirse, bu beraberinde bilen de değişeceği fikrini getirir, hatta gerektirir. İşte bu sebeple, şayet Allah'ın, tikellerin bilgisini bildiği farzedilirse, tikel olayların değişmesi sebebiyle Allah'ın zâtının da değişmesini kabul etmek gerekir. Halbuki O'nun zâtı her türlü değişmeden uzaktır. Gazâlî'ye göre, böyle bir bakış açısı, Allah'a sıfatları bakımından noksanlık getirir. Bundan dolayı, Allah tümel ve tikel olanın bilgisine hep birlikte sahiptir.<sup>36</sup>

Aslında her ne kadar, hem dilsel ve hem de istilâhî tanım açısından ilim ve ma'rifet kavramları arasında farklılık olmakla birlikte; her ma'rifet ilim ifade ederken, her ilim ma'rifet ifade etmeyebilir. Çünkü, gerçekliği yansıtmayan ifadelere bilgi diyemeyiz. Bu açıdan bilgi/ma'rifet, doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Ama ilimde ise, kesinlik vardır. Tümel olan şeyleri ilimle, tikel olan şeyleri de ma'rifet diye adlandırarak Allah'ın ilmi konusunda konuşmak ne derece nesnel bir yargıda bulunmak olur? Endülüs'lü Müslüman filozof **İbn Rüşd**'ün (ö. 595/1198 ) dediği gibi, Allah'ın ilmini, insanın ilmi gibi küllî veya cüz'î diye kategorileştirmek doğru olmasa gerekir.<sup>37</sup> Allah'ın ilmi ile yaratılmış bir varlığın muhdes ilmi hem ontolojik ve hem de epistemolojik yönleriyle dil benzerliği olsa da mâhiyet açısından apayrıdır. Bu sebeple kıyas bile kabul etmez. İnsanın bilgisi, objesi olan bir bilgi, Allah'ın bilgisi ise, objesi olmayan bir bilgidir. Allah'ın ilmi, ezeldir ve her şeyi kuşatır. Mes'elenin bizim açımızdan 'kaderle' ilişkilendirilme boyutu da vardır. Allah hakkında bir şeyi bilmek demek, her zaman belirlemek anlamına gelir demek ne kadar yanlışsa, sadece yaratmak anlamına gelir demek de o kadar yanlıştır. Gerek insan, gerek tabiat ve gerekse topyekûn varlık açısından Allah'ın bilgisinin belirlemeğe de, yaratmaya da ilişkin boyutları vardır. Makalemizin sınırlarını aşacağı için biz bu konuya girmiyor, bu kadar bir görüş belirtmekle yetiniyoruz.

Mütekelimiler, âlemdeki düzen fikrinden yola çıkarak Allah'ın ilim sahibi olduğunu kanıtlamaya gitmişlerdir. "Allah, fiillerini sağlam yapar (mutkin). Her kim fiilini sağlam yaparsa, o, âlimdir. O halde Allah da âlimdir", gibi önermelere dayalı bir akıl yürütmeden yola çıkan kelamcılar, işte bu itkân sıfatı üzere tikellerin de Allah'ın ilminden sâdir olduğunu savunarak O'nun sadece tümelleri değil, tikelleri de bildiğini savunmuşlardır ki<sup>38</sup>, biz de Fuzûlî'nin, Allah'ı tanımak konusunda, ilim sıfatı ile bir bağlantı kurduğunu görüyoruz. Dolayısıyla insan, bir amaca dayalı ve düzenli varlık olan âlem fikrinden yola çıkarak, Allah'ın bilgisini kavramaya güç yetirebilir.<sup>39</sup>

Haklı olarak diğer taraftan Fuzûlî, her ne kadar Matlau'l-İ'tikâd adlı eserinde felsefecilerin ve tasavvufçuların görüşlerine yer vermiş olsa da, alıntılarını hiçbir zaman kesin kabul ve kesin ret çizgisinde sürdürmez. Kişisel mantalitesine ve zihnî ölçülerine uygun düşenleri alır, uygun düşmeyen görüşleri de kritiğe tabi tutar. Elbette böyle bir bakış açısı, âlim insan sorumluluğunun bir gereğidir. Bilimsel çalışmalarda meşrep ve mezhep taassubu, bir şeyi nesnel olarak değerlendirmenin önüne geçirilmemelidir. Örneğin, Fuzûlî, sûfi meşrepli bir kelamcı olmasına rağmen, "ilmin huzûrsi yoktur. İlimin bütünüyle husûlî olmasından dolayı, marifet tabirinin

<sup>34</sup> Bu tanım ve yorumları için bakınız. Cürcânî, S. Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkîf*, Mısır, 1907, I, 76.

<sup>35</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. s. 6.

<sup>36</sup> Her iki görüşün bir mukayesesi için bakınız. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (çev. K. Işık-M. Dağ), Samsun, 1986, s. 249-264.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *Faslu'l-Makâl*, (tahk. Abdülkerîm el-Merrâk), Tunus, 1938, s. 60.

<sup>38</sup> İcî, *el-Mevâkîf*, s. 285-86.

<sup>39</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 4.

Allah'a isnadının doğru olacağını" ileri süren felsefecilerin bu görüşünü *Kur'an'a arz ederek* kabul etmez. Çünkü, ma'rifet kelimesi, Allah hakkında zikredilmediğinden dolayı, bu sözcüğü O'na isnat etmenin doğru olmayacağı kanaatini belirtir. Yine öte yandan, "ma'rifet, ilimden üstündür, ilahî terim ve mes'elelerle ilgili hususlar ilim, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili hususlar ise ma'rifettir" diyen keşif ehlini de eleştirir. Fuzûlî'ye göre, Allah Kur'an'da kendisini ma'rifet ile değil, ilim sıfatı ile nitelendirmektedir. Bu sebeple ma'rifetin ilimden üstün olduğunu savunmak doğru değildir. Aksine, ilim, ma'rifetten daha üstündür.<sup>40</sup> Fuzûlî'nin, tesirinde kaldığı anlaşılan **Cürcânî** de (ö. 816/1416) aynı kanaattedir. O da, "Allah'ın ilmi vardır denilebileceğini, ama, O'nun ilminin, gerek icma', gerek lügat ve gerekse istilâh açısından ma'rifet olarak adlandırılmayacağı görüşünü" dillendirir.<sup>41</sup> Burada, Fuzûlî'nin gerek felsefecilerin ve gerekse mutasavvıfların görüşlerini Kur'an'la test etmesi, onun kelim anlayışı bakımından hem bir yenilik ve hem de orijinallik olarak görülebilir. Onun ilmî araştırmalarda yaptığı gibi, her bilim insanının elinde böyle şaşmaz ve nesnel bir ölçü olursa, görüşlerinde hiç hata yapmaz denilemeye de hataların asgari bir düzeye çekilmesinde büyük katkı sağlayabileceğini söylemek mümkündür.

O halde bilginin tanımında kullanılan ilim ve ma'rifet kavramlarından yola çıkarak söylemek gerekirse, Allah hakkında âlim sıfatı kullanılabilir ama, ârif sıfatı kullanılamaz. Zira bizim bilgimiz, bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması anlamına gelen tasavvur ve kendi isteğimizle, haber verene, doğruluğu nispet etmek manasına gelen tasdikattan ibarettir. Dolayısıyla bir vâsitaya/aracıya, bir muarriye ihtiyaç duyar. Bu nedenle, insana bilginin oluşturuşu bağlamında özne olarak, hem ilim ve hem de ma'rifet arasındaki münasebetten dolayı mecâzî anlamda âlim ve ârif denebilir. Allah ise, bir vâsitaya muhtaç olmaksızın ve nesnesi olmadan bir bilgiye sahip olması münasebetiyle, O'na âlim denilir, ama ârif denilemez. Bütün bu farklılıkları ve ortaya konan ayırt edici nitelikleri göz önünde tutarak söylemek gerekirse ilim (el-'ilm), kapsayıcılık ve sınırsızlık açısından ma'rifetten daha genel bir anlam alanına sahiptir.

Fuzûlî, Allah'ı bilmenin imkanı üzerinde de durur. Müellife göre O, hem akıl ve hem de nakil yoluyla bilinir. Nakil yoluyla sâbit olmasının delili olarak: "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*"<sup>42</sup> meâlindeki âyet zikredilir. Fuzûlî'ye göre bu âyette geçen *ibadetten* maksat, Allah'ı bilmektir.<sup>43</sup> Şüphesiz ibadet kavramına, ma'rifetullah şeklinde bir yorum vermek ilginçtir.

Allah'ı bilmede ikinci delil, akıldır. Arapça bir kelime olan akıl, "devenin bağı/kösteği" demek olan *ıkâl*'dan alınmış olup sözlükte; engellemek, alıkoymak, menetmek, kayıt altına almak, bağlamak anlamlarına gelir.<sup>44</sup> İstilahta ise akıl, zâtında maddeden soyut, fiilinde maddeye bitişik olan ruhânî bir cevher; hakla bâtili birbirinden ayırdetme gücü, kendisiyle eşyanın hakikatleri anlaşılan bir şeydir. Akıl, gâib olanları vâsıtalarla ve mahsûs olanları da müşâhedelerle idrâk eden soyut bir cevherdir.<sup>45</sup> Genelde akıl, bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvvet için söylenir. İnsanın bu kuvvet sayesinde elde ettiği bilgilere de akıl adı verilir.<sup>46</sup> İnsana Allah tarafından emanet olarak verilmiş olan akıl, çirkin ve kötü işlerden uzak durmayı, el çekmeyi sağladığından dolayı, bir elbiseye/örtüye benzetilmiş olup bundan dolayı bu örtüye kötülüklerden alıkoyma için akıl ismi verilmiştir. İnsanın kötülüklerden engellenmesi bu akıl sayesinde gerçekleşir.<sup>47</sup> Allah insanları diğer bütün varlıklardan, hakikatleri

<sup>40</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 6.

<sup>41</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 71.

<sup>42</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>43</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 7.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (tahk. A. Ali el-Kebîr-M. A. Hasbullah-H. M. Şazeli), Kahire, ts., IV, 3046.

<sup>45</sup> Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rifât*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987, s. 196-197.

<sup>46</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 511.

<sup>47</sup> Âsim Efendî, *Kâmûs*, III, 147.

araştırmak için vermiş olduğu akıl ve idrâk ile üstün kılmıştır. O halde gaflet, bu aleti kullanmaktan alıkoyan bir sebep olduğu gibi, başıslanan nimeti de tembellik ve ihmal ile ziyan etmek demektir diyen Fuzûlî, aklın iyi kullanılmasına ve değerine dikkatlerimizi çeker. Ayrıca Allah'ın bilinmesi konusunda mükellefe ilk gerekli olan şey akıl mıdır, nakil midir? tartışmasına girmeyen Fuzûlî, bu konuda bireyi muhayyer bırakmakla birlikte daha çok aklın kullanılmasının gerekliliği üzerinde durur. Allah'ı bilme konusunda doğru olanın, akıllı kişinin yaratılış hususunda düşünmesi, varlığının mâhiyetini araştırması, başlangıçtaki ve sondaki halini idrâk etmesi, kazanç fırsatını kaybetmeden, sual ve cevap yönüne yönelmeden önce, iyilik ve kötülük yolunu birbirinden ayırması diyen müellif, iyilik ve kötülüğün ahlakî bir temele dayandığını, nesnel olarak akılla bilinebileceğini söylemesi ve akla hakem rolü biçmesi<sup>48</sup>, Mâtürîdî ekolle örtüştüğünü gösteren bir özellik olarak değerlendirilebilir.

## 2. Bilginin Bölümleri

Fuzûlî genel olarak bilgiyi iki kısma ayırır. *İlki*, yaşama ve geçim için gerekli olan dünyevî bilgilerdir.<sup>49</sup> Müellifin dünyevî bilgiyi öne alması gerçekten anlamlıdır. İnsana önce gerekli olan şey, hayatını devam ettirebilmesi için aslı ihtiyaçlarını sağlamaktır. Asgari düzeyde dünyevî ihtiyaçları sağlanamayan bir kimsenin dinî hayatı ya da dinle olan bağı daha çok zayıflayabilir. *İkincisi* ise, din işleriyle ilgili bilgiler olup bunlar da kendi içinde itikat ve ibadet olmak üzere iki bölümde incelenir. İslam dininin temellerini oluşturan inanç/itikadî yapı, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili bilgiler felsefecilerin terminolojisiyle vâcibu'l-vücûd'la; varlığı kendi zatının gereği olmayan ve yaratılışta bir başka varlığa muhtaç olan varlıklarla ilgili bilgiler ise mümkünü'l-vücûdla bağlantılıdır.<sup>50</sup>

Fuzûlî, bilgiyi bir başka taksim biçimine göre nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Kazanılmış ilimlerden olan nazarî ilim, akfî inceleme ve bir takım istidlâl yöntemlerine dayanır. O, ya varlığı maddenin beraberliğiyle ya şartlı olmayan konulara taalluk eder ya da etmez. *Nazarî ilmin* birincisi, başlıbaşına kâim olan ve maddeden ayrı olan cevherler diye tanımlayabileceğimiz *mufarik*, diğeri, ulûhiyetle ilgili ilimler istilâhî olarak, hiçbir cüz'ü, parçası olmayan yüce Allah'ın zâtı gibi konuları içeren *basît*lerin bilimi gibi ilâhî bilgidir. Nazarî ilmin ikincisi ise, ya idrâki için bu maddenin idrâk edilmesine bakılmayan konulara taalluk eder veya etmez. Bu bilgi türü de kendi içerisinde *riyazî* ve *tabii* bilgi olarak iki bölümde değerlendirilir. Fuzûlî, ahlâk, ev idaresi ve memleket idaresi olmak üzere amelî bilgiyi de üç başlık altında tahlil eder.<sup>51</sup> Görüldüğü gibi Fuzûlî'nin bilgi çeşitleri konusunda kelam bilimine getirdiği yeni bir katkı söz konusu değildir. Hem kelamcılarının ve hem de felsefecilerin "*aksâmu'l-ulûm*" konularında söylediklerinin bir tekrarıdır. Bu konuda kendisine özgü bir ilim tasnifini yakalayabilmiş değiliz. Tek cümle ile ifade etmek gerekirse onun yaptığı, mevcut geleneğin bir tekrarıdır.

## 3. Bilgi Elde Etme Yolları

Fuzûlî'ye göre bilgi elde etmek isteyenler üç gruba ayrılırlar:

### a. Akılcılar.

Bunlar mütekellimler ve filozoflardır. Fuzûlî'nin<sup>52</sup> 'akılcılar' kavramı içerisinde mütekellimleri ve felsefecileri müştereken katması ya da değerlendirmesi anlamlıdır. Her iki epistemik cemaatta da akıl-nakil konularına nesnel rol biçme konusunda ortak bir anlayıştan söz etmek o kadar da kolay olmasa gerekir. Örneğin, bilginin kaynağı konusunda Mu'tezile, Mâtürîdî ile Eş'arîler arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Bilgiler her fırkaya göre akıl ile elde edilir. Fakat görüş ayrılığı, ahlâkî hükümlerin kaynağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Aslında burada isimlerini

<sup>48</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 8.

<sup>49</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 8.

<sup>50</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 8.

<sup>51</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 10.

<sup>52</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 9

saydığımız hiçbir ekol, felsefeciler kadar akılcı değildir. En akılcı sayılan Mu'tezile'nin akılcılığı, nakilden bağımsız bir akılcılık dışında düşünülemez. Belki onlar, aklın önemine daha çok vurgu yaptılar ve ahlâkî değerleri aklî ilkelere dayandırırken, bu alanda nakli, akla tabi kıldılar. Eş'arîler ise, bunun tersini savundular. Onlara göre ahlâkî hükümlerin kaynağı akıl değil, nakildir. Hemen hemen yukarıda ismi geçen bütün kelâmî firkalar, haberî sıfatların ve müteşâbihâtın yorumunda aklî içtihadı gitmek zorunda kalmışlardır. Bu sebeple felsefeciler kadar olmasa bile, mütekellimleri de kısmen akılcı olarak değerlendirmekte de bir sakınca yoktur.

Akıl, son derece önemlidir. Çünkü, dinî açıdan teklif akıl sahibi insana yapılıdır. İnsana verilen nimetlerin en büyüğü akıldır. Akıl, Allah'ı bilmede yegâne bir vâsıttır. Nübüvveti tasdik etmeye bile akıl ve aklî delillerle ulaşılır. Felsefecilerin aksine kelâmî ekollerin hepsi, ibadet ve sem'iyatla ilgili mes'elelerin çoğunda akla dayanmaz; akılla beraber nakli de bir bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Bu sebeple ekseri mütekellim, nasla akıl arasını uzlaştırma cihetine gitmişlerdir. Fuzûlî de bunlardan birisidir.

#### b. Nakilciler.

Fuzûlî'ye göre bilgi elde etmede bütün faaliyetlerini nakil üzere temellendirenler *te'vîlî* ve *tenzîlî* şeklinde ikiye ayrılırlar.<sup>53</sup> İslam düşünce tarihinde Fuzûlî'nin *te'vîlî* dediği grup, müteşâbihatla ilgili nasları *te'vil* yoluyla anlamaya çalışan halef veya el-müevvile diye adlandırılan kimselerdir. Tenzîlî grup ise, bu hususta hiçbir fikir yürütmeyi, *te'vil* ve tefsiri câiz görmezler. Hatta nasların her çeşidini *te'vil* etmeksizin ve lafızların zâhirî anlamlarının delâletinin dışına çıkmaksızın anlamaya çalışırlar. Bunlar el-mufavvize veya selef adlarıyla tanınırlar.

#### c. Riyâzet ve Keşif Ehli.

Bunlar, yani, riyâzet ve keşif ehli bir takım sûfilerdir ki, nefis terbiyesi ve kalbi Allah'ı anmaktan alıkoyacak olan bâtinî hastalıklardan arındırmaya dayalı bir bilgi metoduyla, akıl yürütme olmadan da Allah'ın, hakikatin bilgisini kendilerine açacağını söyleyenlerdir. Onlara göre, nefis, rûhânîdir, bilicidir. Bilgiler ondan sadece cismanî örtüler ve bedenî engeller sebebiyle gizlenmektedir. Bu perdeler riyâzet ile kaldırılıp, kutsal varlığa yönelme hâsıl olunca nefis, feyzi ilk kaynağından, vasıtasız olarak almağa hazır bir vaziyete gelmiş olur. Riyâzet yolunu seçen keşif ehli, bilgi edinmek hususunda aklın hükümlerini tamamen inkar ederler.<sup>54</sup> Felsefî değil de salt bir bilgi kaynağı olmak açısından sübjektif bir nitelik arz eden böyle bir bilgilenme kaynağına dayalı vâkıa biçimine yeni bir tür 'aydınlanma/işrâkiye' adı verilebilir. İşrâkı, hakikatin insan zihninde ışması olarak anlamlandırmak mümkündür. Hiç kuşkusuz bu aydınlanma nazariyesi, Allah'ın nûrunun sofinin kalbine yansmasıyla hakikat bilgisinin açığa çıkması şeklinde tanımlanabilir. İlginçtir ki Fuzûlî, bilgi kaynağı olarak riyâzet yolunu seçen kimselere *inkişâfîler* adını verir. İnkışâfîlerden kâfir olanlar *işrâkî*, Müslüman olanlar *sofi* adını alırlar, demektedir.<sup>55</sup> Fuzûlî'nin ilhama dayalı bilgide suje konumunda bulunan insanın işrâkî olanını kâfir, sofi olanını mü'min sayması oldukça düşündürücüdür. İslam'da işrâkiye felsefesinin baş temsilcisi olarak *Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl* (ö. 587/1191) kabul edilir. Yaşadığı yüzyılda Sühreverdî bazı görüşlerinden dolayı akılcı fakihler tarafından tekfir edilerek, devrin siyasî yöneticisi tarafından idam edilmiştir.<sup>56</sup> Sanırım Fuzûlî, işrâkî derken bu ekole bağlı olan riyâzet ehlini kastetmektedir. Kelam ilmi alanında yazılmış olan kimi eserlerde toplumun tevhid çizgisinden sapmasına vesile olan ve kendilerini sûfi olarak adlandıran bazı kişi ve gruplar eleştiri konusu yapılmıştır.<sup>57</sup> Bir mütekellim olarak Fuzûlî'nin inkışâfîlerden işrâkî olarak görülen kimseleri küfür bağlamında

<sup>53</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 10.

<sup>54</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 10.

<sup>55</sup> bk. Fuzûlî, a.g.e., s. 10.

<sup>56</sup> bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, "*Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl*", (M. M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi içinde), çev. M. Alper Tuğsuz, İstanbul, 1990, I, 412.

<sup>57</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 315-316.

değerlendirmesi kelâmî geleneğin dinde istikâmeti sağlama konusundaki amacının bir devamı olarak görülmelidir.

Bilindiği gibi Gazâlî'den önceki mütekellimler keşif yolunu bir bilgi vasıtası kabul etmiyorlardı. Gazâlî'nin el-Munkız.<sup>58</sup> adlı eserinde olduğu gibi keşfi, Allah'ı bilme bilgisine ulaştıran yollardan biri olarak vurgulaması, tasavvuf tarihinde önemli bir mîlat oluşturduğu söylenebilir. Fuzûlî, Osmanlı devletinde tasavvuf temâyülünün bütün münevverleri sardığı bir asırda yaşamış, aynı zamanda kendi asrının Bektaşî ricâlinden ve bu tarikat şeyhlerinin hâdimlerinden biri olarak tanınmıştır.<sup>59</sup> Yalnız son zamanlarda yapılan araştırmalar Fuzûlî'nin Bektâşilikle bir ilgisinin olmadığını doğruluyor. Ama onun sofiliği konusunda ise, araştırmacılar arasında bir görüş birliğinden bahsetmek mümkündür.<sup>60</sup> Fuzûlî'nin feyiz nazariyesine dayalı sofi bilgi sitemine biraz fazla yer vermesi ve hassâsiyet göstermesi gönül bağıyla da alâkalı öznel bir durumdur. Onun kelama dair yazmış olduğu bu risâlesinden anladığımız kadarıyla isbât-ı vâcib konusunda keşif metodunu tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Şunu da belirtelim ki, şahsî bir tecrübe olan keşif yoluyla elde edilen neticeler tecrübeyi yapan şahsa aittir, başkasına hüccet/delil olamaz. Birinin keşif mahsûlü diğerine aktarılınca bu ikinci şahıs söylenenleri ya akıl süzgecinden geçirerek kabul edecektir ki bu, akıl yolu olur, ya taklit edecek, bu da Haşviyye ve Ta'limiyye metoduna girer. Fakat kabul etmeliyiz ki ma'rifetullah konusunda şahsî tecrübenin, derûnî tefekkürün önemi büyüktür. Avam bile bir dereceye kadar ve kendi irfanıyla bunu yapabilir. Hâsılı keşif metodu, Allah'ı tanımakta kuvvetli bir yardımcı olabilir.<sup>61</sup>

### III. FUZÛLÎ'NİN TABİAT ANLAYIŞI

İlm-i kelam, Allah'ın varlığını kanıtlama sadedinde tabiat felsefesiyle yakından ilgilenmiştir. Çünkü tabiat, Allah'ın bir âyetidir. Bu âyetin sözsüz olması, gerçeği değiştirmez. Fuzûlî de kadim geleneğe uyararak, eserinde tabiat ve âlem konusuyla yakından ilgilenmiştir. Özellikle âlemin tanımını yaptıktan sonra, düşünce tarihinde varlığın *arke'si* konusunda ortaya çıkan tartışmaların bir özetini yapmış, ayrıca, katıldığı hususlarla katılmadığı noktalar üzerindeki itirazlarını dile getirmiştir.

Fuzûlî'ye göre âlem, duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen; âyân ve araz cinsinden olan Allah'ın dışındaki varlıklara verilen bir isimdir.<sup>62</sup> Âlem, kelime olarak "a. l. m" sülâsisinden âlet ismidir. "Hâtem", mühür vurmakta kullanılan âlet olduğu gibi, âlem de yaratanın varlığına delil olmak yönünden âlettir. Âlem, alâmet, işaret, iz, belirti manalarına gelen âlem'den türemiştir. Çünkü âlem, yaratanın varlığına belirti ve delildir. Âlem, feleğin ve onun ihtiva ettiği cevher ve arazların adıdır. Aslında bu, kendisiyle yaratıcısı bilinen şeyin ismidir. Âlem, yaratıcısına delâlet konusunda bir aracıdır. Bunun için Allahu Teâlâ kendisinin birliğini bilme konusunda bizi âleme göndermiştir: "*Onlar, göklerin ve yerin melekûtuna bakmazlar mı?*"<sup>63</sup> Âlem terimi, varlık dünyasında bulunan bütün varlıkları ifade ettiği zaman "*avâlim*", sadece, insan, cin ve melekler gibi akıl ve şuur sahibi varlıkları ifade ettiği zaman, "*âlemûn ve âlemîn*" şeklinde gelir.<sup>64</sup> Dikkat edilirse son tarifte, Arapça'da sâlim çoğul formunda gelen "âlemûn ve âlemîn" kelimelerinin muhtevasına bütün bir varlık dünyasının emrine âmâde kılındığı insan da dâhildir. Eğer insan, başka varlıklarla bir kelimedede iştirak ederse, kelimenin hükmü insana göre anlam kazanır. Bundan olsa gerektir ki, **Câfer-i Sâdık'a** (ö. 148/769) nispet edilen bir görüşe göre genel olarak âlem ikiye

<sup>58</sup> bk. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990, s. 55-64.

<sup>59</sup> Tancî, M. Tavî, "Önsöz", *Matlau'l-İ'tikâd*, s. IX.

<sup>60</sup> bk. Gölpınarlı, Abdülbâkî-Pertev Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943, s. 18; Gölpınarlı, Abdülbâkî, "*Fuzûlî'de Bâtîniliğe Temâyül*", *Azerbeycan Yurtbilgisi Mecmuası*, Sayı: 8-9, 1932, s. 265-278; Ergun, Saadettin Nüzhet, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul, 1943, II, 640; Karahan, *Fuzûlî*, s. 148-150.

<sup>61</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 137.

<sup>62</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İ'tikâd*, s. 13.

<sup>63</sup> el-A'râf 7/185.

<sup>64</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 514-515.

ayrılır: İçine aldığı bütün varlıklarla birlikte felekleri ifade eden “âlem-i ekber/büyük âlem”, diğeri ise, insandır ki, bütün bir varlık dünyasını ihtiva ettiğinden dolayı “âlem-i asgar/küçük âlem” denmiştir.<sup>65</sup> Şüphesiz bu tanımlamalar insana göre yapılmıştır. Zira, kâinatla insan arasında yaratılış açısından ve ontolojik anlamda mecâzî olarak bir benzetmeden söz edilebilir. Örneğin, insanın görmesi ve işitmesi güneş ve ay gibi, insan bedenini sarmalayan damarlar yeryüzünde bulunan nehirler gibi, bedendeki kıllar ise, yeryüzündeki bitkiler gibidir.<sup>66</sup>

Fuzûlî, diğer mütekellimlerde olduğu gibi bizzat kendisi de tarihi süreçte âlemin kadim olduğunu ileri süren dehrîyenin görüşünü çürütmek için âlem konusu üzerinde durur. Bilindiği gibi, madde üzerinde ilk münakaşayı başlattığı var sayılan antik çağ atomcu Yunan düşünürlerinden *Demokrit* (m.ö. 420-370) ve *Epikür* (m.ö. 341-270) varlığını olay ve olguları mekanik nedenlere bağlayarak atomu, ezeli/kadim varlık olarak nitelendirmişlerdir.<sup>67</sup> Bu görüşü çürütmek için Kelam tarihinde olduğu gibi Fuzûlî de, yukarıda âlem kavramının etimolojik mâhiyetine işaret ettiğimiz gibi önceliği âlem kavramının tanımına vermiş, daha sonra da âlemin özünü oluşturan cevher ve arazların hâdisliği üzerinde durmuştur.<sup>68</sup> Bir nevi o, kelamcılarının isbât-ı vâcib delilleri arasında yer alan “hudus, ya da cevâhir-araz metodu”ndan bahsetmiştir. Bu delil, Fuzûlî’de de görüldüğü gibi, eserden müessire intikal sûretiyle Allah’ın varlığını ma’kul bir düzeye indirgeyerek insan idrâkine sunmadır. Cevâhir-araz metodu, “âlem, bütün parçalarıyla hâdistir, her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır, o halde bu âlemin bir muhdisi vardır ki, o da her türlü hâdislik alâmetlerinden soyutlanmış olan Allah’tır” kıyasına dayalı bir formülasyonla ifade edilir.

Âlem kavramını, Allah’tan başka her şeydir, şeklinde tanımlayan Fuzûlî, eşyanın hakikati yoktur, diyen Sofistlerin aksine, onun muayyen bir gerçekliğinin olduğunu söyler. Fuzûlî’ye göre sofistler, âlemin bir parçası oldukları halde, eşyanın hakikatini inkar eden bir hükme sahiptirler. Oysa, hükümlerinin varlığı kabul edildiği takdirde, âlemin de bir hakikati olduğu anlaşılır. Böylece iddialarının doğru olmadığı kendiliğinden meydana çıkmış olur.<sup>69</sup> Bütün mütekellimlerin yaptığı gibi Fuzûlî’nin de, İslam toplumlarının dışından gelen ve eşyanın hakikatinin olmadığını savunan sofistlere karşı çıkması haklı ve yerinde bir tavidir. Zira Allah’ı bilmenin yollarından birisi, varlık düzleminde doğal gözlem yaparak O’na ulaşmaya çalışmaktır. Varlık, Allah’ın bir eseridir. Bu esere ilişkin olan bilgilerimiz şüpheli olursa, Allah’ın varlığını akfî delillerle kanıtlama imkanımız zorlaşabilir.

Fuzûlî, makro âlemden sonra mikro âlem denilen insan üzerinde de durur. İnsanları genel olarak bilgi ve eylemleri açısından ele alarak tahlil eder. Müellif bilgi yönüyle insanları, iki kategoride değerlendirir. Bunlardan ilki, akıllarını kullanarak vahiy ve ilham yoluyla varlıkların hakikatini araştırarak yaratan bir varlığın mevcûdiyetine ulaşırlar. Diğeri ise, ömürlerini taklitle geçiren mukallitlerdir. Bunlar, itikat ve ibadet yönünden ilk zümrenin delillerine tabi olan kimselerdir. Bir de bilgi açısından kaybeden kimseler vardır. Onların sonunun ne olacağını ancak Allah bilir.<sup>70</sup>

Fuzûlî’ye göre eylemleri açısından da insanlar iki gruba ayrılır. Birinciler, yaptığımız eylemlerde bizim hiçbir tasarrufumuz ve gücümüz yoktur, diyerek yazgıcı bir anlayışı inanç ve yaşam biçimi haline getiren “*Cebriye*”; ikinciler ise, olaylarda, bizim bizzat özgür irade ve seçimimiz vardır, diyen gruplardır. Bunlara örnek olarak Mu’tezile ve Mâtürîdî kelam ekolü gösterilebilir. Fuzûlî, insana, sevap ve günahın anlamlı olabilmesi için irade ve seçme özgürlüğü tanıyan bu düşünce tarzını doğru

<sup>65</sup> İsfehânî, a.g.e., s. 515.

<sup>66</sup> Krş. Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 603.

<sup>67</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1977, I, 210; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 35-38, 88.

<sup>68</sup> Fuzûlî, *Matlau’l-İtikâd*, s. 19.

<sup>69</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 13.

<sup>70</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 21.

olarak bulur ve kendisinin de bu kanaatte olduğunu ifade eder.<sup>71</sup> Dolayısıyla Fuzûlî'nin kelam açısından insan tasavvuru özgür insan profilidir. Aynı zamanda bu anlayış müellifin hangi kelam ekolüne yakın durduğunun da bir işareti olmaktadır.

Diğer taraftan Fuzûlî, insanları, iman ve inkâr, yani inanç açısından da ele alarak değişik yorumlamalarda bulunur. Bu konudaki görüşlerini mîsâk âyeti<sup>72</sup> çerçevesinde değerlendirir. Örneğin, müellife göre bedenlerden önce yaratılan ruhlara, "ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusuna, hem ilk ve hem de ikinci sorularda "lâ/hayır" diyenler inkara şartlanmış kimseler; "belâ/evet" diyenler ise mü'min olanlardır. Vücutlar arasındaki anlaşma ve ayrılık, bugündeki uyuşma ve ayrılığın neticesidir.<sup>73</sup> Bilmemiz gerekir ki, mîsâk âyetindeki anlatım, temsîlî değil, fizikîdir sonucu çıkarılırsa, insanın özgürlüğü tartışmaya açılır. Bu âyette temsîlî anlatımın daha ağır basmakta olduğu söylenebilir. Çünkü insanlar, hakkı kabul edebilecek bir yetenekte ve müstakil şahıslar olarak yaratılmışlardır. Yoksa Allah, kullarından hiçbir kimseyi iman ve küfre zorlamamıştır. İman ve küfür, kulların eylemlerindedir. Zira, insana sorumluluk yüklemenin anlamlı olabilmesi için böyle bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

Fuzûlî, insanları eylemleri ve inançları bakımından ele alıp kategorize ettikten sonra, insanı diğer canlılardan ayıran ontolojik farklılığına da vurgu yapar. İnsan, ruh ve bedenden ibarettir. İnsan, irade ve hareket edebilme bakımından diğer canlılarla ortak olup, onlardan, marangozluk, ziraat ve benzerleri gibi akla dayanan faaliyetlerle ayrılır. İnsanlar akli meselelerde tedbir ve tasarruf yetkisine sahip olmakla diğer hayvanlardan üstün bir pozisyon kazanırlar. Fuzûlî'ye göre işte bu üstünlüğün sebebi, ruhtur.<sup>74</sup> İnsanda bulunan işlevsel aklın kaynağı rûhtur. Fuzûlî, filozof ve mütakellimlerin rûh tanımlarına değinir. Bütün bu görüşler arasından tercihte bulunan yazar, İsrâ Sûresi 85. âyette söz konusu edilen rûhun gerçek mâhiyetini bilmeyi Allah'a havale eder. Rûhun, beden çözüldükten sonra bâki kalacağını belirtir.<sup>75</sup>

Fuzûlî, varlıkların mertebelerini üç ana grup içerisinde tahlil ederek insanın kâinat içerisindeki yerine ve dinî mesûliyet açısından değerine değinir. Bu varlık mertebelerinden ilki, zatı tamamen iyi olup, kendisinde hiçbir şer bulunmayan melekler; ikincisi, zatı tamamen kötü olup, kendisinde hiçbir hayır bulunmayan şeytanlar; diğeri ise, zatı iyi de kötü de olabilen cinlerdir. İnsanlar ise diğer varlık kategorilerindeki ontolojik anlamda farklılıkla birlikte tabiatında iyilik, kötülük bulunmakla beraber, hayvanlarda olmayan akıl ve hikmet yoluyla beşerî tabiatını eğitime ve kontrol altına alabilme istidadına sahiptir. Eğer insan aklını iyi kullanabilirse, her türlü tehlike ve kötülüklerden kurtulabilir.<sup>76</sup>

Fuzûlî, varlık kategorilerine ve özellikle de insanın mâhiyeti hakkında geniş izahlarda bulunmasından amacın, âlem kavramının bir parçası olarak hâdis varlıklar olduğuna göndermede bulunur.<sup>77</sup> O halde varlık kategorisinde bulunan Allah'ın dışındaki bütün varlıklar, âlemi meydana getirir. Âlem ise; insan, hayvan, tabiat, bitki, cin, melek, şeytan, göksel varlıklar vb. süflî ve ulvî âlemde bulunan bütün çeşitleriyle Allah'ın varlığının birer belirtisi ve alâmetleridirler. İnsan, varlıkların yaratılış hikmetleri üzerinde aklını kullanarak istenilene ulaşmak için tefekkür ve tedebbür faaliyetinde bulunduğu zaman hakikatin bilgisine ulaşabilir. Kur'an'da geçen birçok âyette eşya üzerinde insanı düşünmeye davetin sebebi budur. İnsan, bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşabilecek bir öz bilinçle donatılmıştır. Önemli olan insanın bilkuvve halinde bulunan akıl yetisini fonksiyonel hale dönüştürmesidir. Bütün bu

<sup>71</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 222.

<sup>72</sup> el-A'râf 7/172.

<sup>73</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 22.

<sup>74</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 25.

<sup>75</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 26.

<sup>76</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 28.

<sup>77</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 29.

anlatılanlardan amaç, âlemlerle iman arasında bağlantı kurmaktır. İşte Fuzûlî'nin anlatmak istediği, diğer mütekelimlerde olduğu gibi, âlemlerden Allah'a gitmektir.

### SONUÇ

Şâir ve mütekelim **Fuzûlî**'nin kelâmî görüşlerini ihtivâ eden ve Arapça bir isimlendirme olan "*Matlau'l-İ'tikâd*" adlı eserinin Türkçe karşılığının "varlığın başlangıç ve sonunun bilinmesi konusunda doğru inancın doğduğu yer" anlamını taşıması, aynı zamanda kelâmın konusuna göre tanımını da mücmel olarak vermektedir. Genel olarak bu eser, geleneksel kelâmî konuların ulûhiyet, nübüvvet ve meâd şeklindeki bölümlere ayrılma usûlüne uygun olarak kaleme alınmış, yer yer bu ana ilkelerle ilgili furû' diyebileceğimiz kimi kelâmî problemlere değinilmiştir. Fuzûlî'nin "bilgi ve tabiat anlayışı"nu konu edindiğimiz bu makalemizden de anlaşılacağı gibi, müellifin vardığı sonuçlar gayet muhtasar bir üslûp içerisinde ele alınıp tahlil edilmiştir. Fuzûlî, bir mütefekkir olarak, gerek bilgi ve gerekse tabiat konularındaki görüşlerini aktarırken sadece kelâmî bir zâviyeden konulara bakmamış, geniş bir ufuk çizerek yerine göre felsefe ve tasavvuf alanında derin bir kültür ve bilgi birikimini de katarak, İslam düşüncesi sahasındaki değerli mevkiini de dolaylı olarak ortaya koymuştur. Âdeta o, bir üslûp adamı olmakla birlikte bir terkip ve tefekkür ustası olarak görüşlerini İslam düşüncesini bütünleştirerek sunmuştur.

Şâir, şuur eyleminin fâilidir. Şuur, bir şeyi hissetmekle bilmek anlamına geldiğine göre, şâirin de yüksek bir duygusal zekâyâ sahip olduğu anlaşılır. Fuzûlî'de billûrlaşan bu özellik, duygusal sinyallere daha açık ve de meşrep olarak sofiliğe daha çok meyyl olmasına rağmen, o, taassuptan uzak, gerektiği zaman sofilerin kimi görüş ve düşüncelerini Kur'an'a arz ederek tenkit etmekten asla geri durmamıştır. Yine o, bilgi ve tabiat anlayışında –diğer kelâmî görüşleri için de söylenebilir- doğrudan okura terkipçi bir metot izlenimi vermiş olsa da, zaman zaman kendi tercihlerini öne çıkarmaktan da çekinmemiştir. Hiç kuşkusuz bütün bu özellikler, gerçek bir ilim ve irfan adamı olmanın temel vasıflarıdır. Biz bu niteliklerin hepsini, aynen onda bulmaktayız.

51

Fuzûlî, edebiyat, felsefe ve tabiat bilimlerinin yanında temel İslâmî bilimleri de tahsil etmiş bir bilim insanıdır. Tarihi süreçte sosyolojik ve tarihsel açıdan büyük değişimler geçirmiş olan yaşadığı Irak bölgesi, her türlü düşüncenin üretildiği bir coğrafya olmuştur. Onun "bilgi ve tabiat" görüşünü alıntıladığımız "*Matlau'l-İ'tikâd*" adlı bu eseri, şüphesiz böyle bir mezhepler coğrafyasında ve her türlü fikrî ve itikâdî kargaşanın yaşandığı toplumsal yapıda, sağduyunun gürleyen bir sesidir. Onun bu eseri, dinin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olmakla birlikte, din dışı çevrelerin de okuyabileceğini hesaba katarak, hem insanın nereden gelip nereye gittiğine cevap vermenin yanında hem de ilâhiyat konularında tevhid çizgisinden inhiraf etmiş veya bu çizginin dışında kalmış olan kendilerine ilâhiyyûn, dehiyyûn ve tabiiyyûn adı verilen felsefî cereyanların görüşlerine etkili ve köktenci eleştiriler getirmiştir. Örneğin, beden-rûh ilişkileri bağlamında tenâsüh; Allah'a yabancılaşıma açısından şirk inancını mahkum etmiştir. Fuzûlî'nin bu kelâm anlayışı, hem geleneksel ve hem de çağdaş kelâmın gaye bakımından tabiatına ve metoduna uygun bir yaklaşımdır.

İtikâdî görüşlerini Ehl-i sünnet çerçevesinin sınırlarına taşımayan Fuzûlî'de Mâtürîdî ekolün izleri daha belirginlik kazanmış olduğu görülmektedir. Bunu, bir bilgi vâsıtası olan akıl anlayışından öğrenmek mümkündür. Fuzûlî, kendi yaşadığı yüzyılda akıldışlığı savunan zümrelere ve mekteplere karşı, kusurun bizzat aklın kendisinde olmadığını, eğer kusur aranmak gerekiyorsa, akli, doğru kullanmaktan âciz olan kimselerde aramak gerektiğine işaret eder. Aklın hükümleri bidâyette doğrudur. Eğer aklın hükümlerinde bir çelişki, bir tenâkuz yaşıyorsa bu, doğrudan aklın sahih hüküm vermesini etkileyen vehim ve hevâ gibi psikolojik durumlardan kaynaklanmaktadır. O, aklın, vehim ve hevâ gibi örtücü ve etkileyici

hallerden kurtulduğu taktirde, vayhi idrâk eden ve nizamı yöneten peygamberlerin akılları gibi hiçbir sûrette yanılmayacağını savunarak filozofların akıl anlayışına yaklaşır.<sup>78</sup> Allah'ı ve nübüvveti, husn ve kubuh gibi konuları bilmenin aklî olduğunu ileri sürmesi, onun kelamcılığının belli başlı alâmet-i fârikaları arasında sayılabilir.

Mütekellim Fuzûlî'nin özgün görüşlerine örnek olarak gösterebileceğimiz noktalar arasında 'şeytan' kavramına yüklediği anlam sayılabilir. O, Allah'ın varlığına bir işaret ve belirti olan âlem kavramıyla ilgili olarak varlık kategorileri üzerinde dururken şeytana günümüzün modern anlayışlarını çağırıştırabilecek şekilde farklı anlamlar yüklemesi, üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Her ne kadar sofilere atfen vermesine rağmen eleştiriye tabi tutmadan sükûtle geçiştirdiği bir görüşe göre şeytan, şehvet ve arzulara meyleden beşerî tabiatın kendisidir. İnsanî benlik, bu tabiata uyduğu taktirde dalâlete düşmüş olur. O halde rûhî arınma neticesinde "ego/ben", her türlü ayartılmışlık, her türlü tehlike ve kötülüklerden kurtulabilir.<sup>79</sup>

Netice olarak, Fuzûlî, bilgi meselesini ve âlem tasavvurunu imanla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Onun ifadesiyle insan, varlık üzerinde duygu ve akıl gözûyle hareket ettiği süreçte, hakikatin bilgisine ulaşma imkânını her zaman yakalayabilir. Önyargısız olarak insan, mezkûr bilgi yollarını kullandığı taktirde top yekûn süflî ve ulvî âlemin başlangıç ve sonuç bakımından geniş ilme ve kapsayıcı kudrete sahip bir yaratıcının varlığına delâlet eden yanlarını görebilir ve eşyâyı okuyabilir. Kelam diliyle söylemek gerekirse bunun anlamı, tabiattan hareketle Allah'a gitmektir. Zaten Fuzûlî'nin yaptığı da yüce hakikate giden yolun taşlarını döşemekten ibarettir.

#### KAYNAKÇA

- Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fi Nakdi'l-Akli'd-Dîni*, (Arapça'ya çeviren: Hâşim Sâlih), Beyrut, 1988.
- Askerî, Ebû Hilâl, *el-Fürûku'l-Lügaviyye*, Kum, 1303.
- Âsim Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1305.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983.
- Bağçeci, Muhittin, *Kelâm İlmîne Giriş*, Kayseri, 2000.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (tahk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut, 1987.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr b. et-Tayyib, *el-İnsâf*, (tahk. M. Zâhid el-Kevseri), Kahire, 1963.
- Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Beyrut, 1981.
- Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (tahk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987.
- Cürcânî, S. Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkîf*, Mısır, 1907.
- Dağ, Mehmet, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: IV, (Ankara-1980).
- Ergun, Saadetin Nüzhet, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul, 1943.
- Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, "*Matlau'l-İtikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Meâd*, (tahk. Muhammed b. Tâvî et-Tancı), çev. E. Coşan-K. Işık, Ankara, 1962.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), İstanbul, 1990.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kavâidu'l-Akâid*, (tahk. Musa Muhammed Ali), Beyrut, 1985.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Fuzûlî Divanı*, İstanbul, 1948.
- Gölpınarlı, Abdülbâki-Pertev Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, "Fuzûlî'de Bâtinîliğe Temâyül", *Azerbeycan Yurtbilgisi Mecmuası*, Sayı: 8-9, 1932.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1977.

<sup>78</sup> Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd*, s. 34.

<sup>79</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 28.

- Hanefi, Hasan, "*Kelam İlimi ve Bugünkü Konumu*", çev. M. Said Özervanlı, ( haz. İlyas Çelebi, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar içinde), İstanbul, 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (tahk. A. Ali el-Kebîr-M. A. Hasbullah-H. M. İbn Muhammed Şazeli), Kahire, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (çev. K. Işık-M. Dağ), Samsun, 1986.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *Faslu'l-Makâl*, (tahk. Abdülkerîm el-Merrâk), Tunus, 1938.
- İcî, Adududdîn, *el-Mevâkif fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ts.
- İsfehânî, Râğîb, *el-Müfredât*, İstanbul, 1986.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, tahk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin, Kahire, ts.
- Karahan, Abdülkadir, *Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul, 1949.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Mizânu'l-Hakk*, İstanbul, 1306.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-Zunûn*, Beyrut, ts.
- Köprülü, Fuad, "*Fuzûlî*" İslam Ansiklopedisi (IA), İstanbul, 1964.
- Köprülü, Fuad, *Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî*, İstanbul, 1924.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1968.
- Nazif, Süleyman, *Fuzûlî*, İstanbul, 1925.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "*Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl*", (M. M. Şerîf, İslam Düşüncesi tarihi içinde), çev. M. Alper Tuğsuz, İstanbul, 1990.
- Neseffî, Ebu'l-Muîn, *Tebssiratü'l-Edille*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.
- Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde*, (tahk. K. Bekir-A. Ebu'n-Nûr), Kâhire, ts.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, ts.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, Ankara, 1988.
- Yazicioğlu, Mustafa Sait, *Le Kalâm et Son Role Dans La Societe Turco-Ottomane*, Ankara, 1990.
- Yurdagür, Metin, "*Fuzûlî'nin Matlau'l-İ'tikâd Adlı Eseri ve Akîdesi*", (Fuzûlî Kitabı içinde), İstanbul, 1996.
- Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991.