

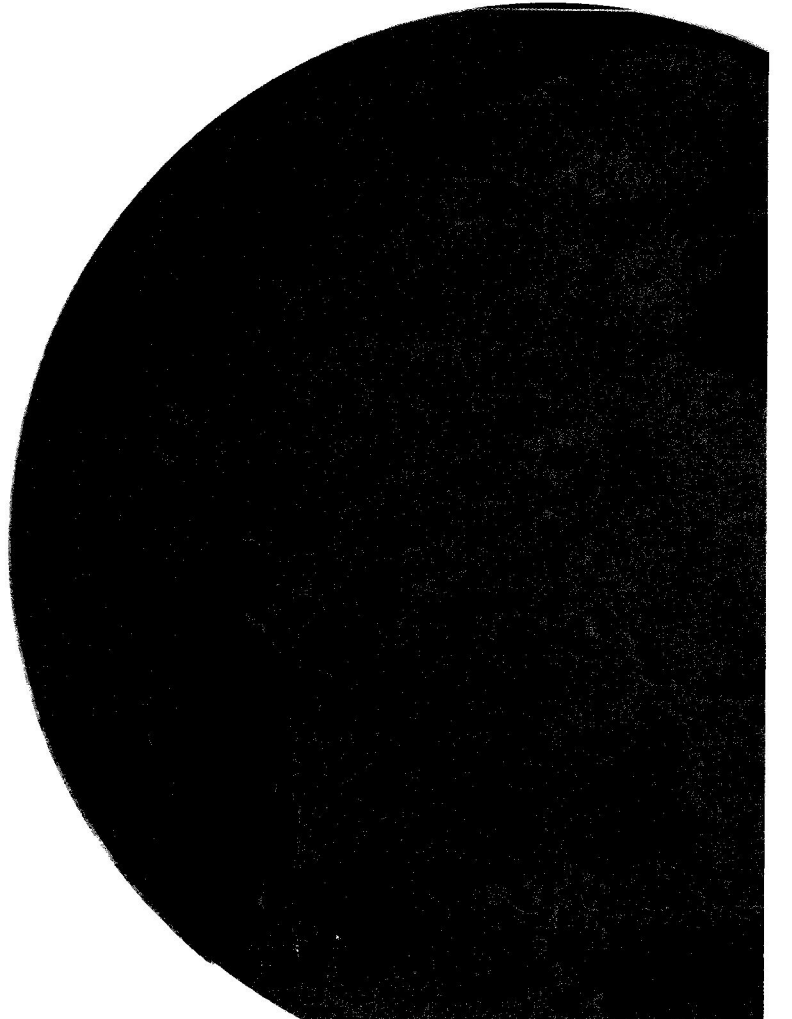
İslâm filozoflarının insan-tanrı ilişkisinde bazı sorunlar

Ömer BOZKURT

Yard.Doç.Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Giriş

İslâm düşüncesinde insanın Allah ile ilişki/iletişim kurmasının neticesi, genellikle en yüce mutluluk (es-saadetu'l-kusvâ) olarak ifade edilir. İslâm filozoflarının eserlerine göz attığımızda mutluluğun bir şekilde bu ilişkiyle ifade edildiği görülmektedir. Onlar ontoloji, epistemoloji ve etik anlayışlarının nihai gayesine en yüce mutluluğu yerleştirmişlerdir. Genelde Aristocu-Eflatuncu çizgideki İslâm filozoflarının kurguladıkları bu sistem, bazen Müslüman mutasavvıflara da yansımıştır. Birtakım felsefi sistemleri İslâmî kavramlar ve mistik öğelerle yoğuran İbn Arabî (ö.1240) buna örnek verilebilir. Ancak gerek İslâm filozofları gerekse de mutasavvıflar olsun, mutluluk anlayışlarını her zaman en yüce mutluluk olarak kabul etmektedirler. Fakat insan Allah ilişkisine dayanan bu mutluluk gerçekten de bu niteliğe sahip midir? Felsefede metafizik/ilâhiyat/ilm-i ilahî; tasavvufta da marifetullah olarak isimlendirilen, insan Tanrı ilişkisi veya Tanrı'yı bilmek olarak ifade bulan, meyvesi en yüce mutluluk olan böyle bir sistem gerçek manada bu isim, bilgi ve meyveleri kazandırma noktasında tutarlı bir sistem midir? Yoksa karşımızda -bazen açıkça da itiraf edilen- bir "insan-Tanrı ilişkisi" yerine bir "insan-aracı ilişkisi" mi



durmaktadır? Ya da metafizik/ilâhiyat/ilm-i ilahî/ma-rifetullah adı altında, ama bundan oldukça uzak bir başka bilgi ve ürünü olan “en yüce mutluluk” yanılı-gısı mı bulunmaktadır? Veya biz Allah’la ileti-şim/ilişki adı altında aracısız bir ilişkinin olması ge-rektiğini söylerken çok fazla bir şey mi istemekteyiz? Dolayısıyla Allah ile ilişki gerçek manada imkânsız bir durum mudur? İşte yazımızda bu soru ve cevap-ları hakkında bazı tespitlerimizi sunacağız.

İslâm Filozoflarında İnsan-Tanrı İlişkinin Se-rüveni ve Sonuçları

Müslüman filozofların mutluluk anlayışları, büyük oranda akıl ve bilgi anlayışlarına dayalıdır. Kindî (ö.866), Fârâbî (ö.950), İbn Sina (ö.1037), İbn Bac-ce (ö.1139) ve İbn Tufeyl (ö.1139) gibi Platon, Aristo ve Plotinus etkisindeki filozoflar ile daha çok Aristo tesirindeki İbn Rüşd (ö.1198) de dâhil olmak üzere çoğu İslâm filozofunun mutluluk anlayışları-nda akıl ve bilgi temeline dayalı bir insan Tanrı ilişki-si ve dolayısıyla mutluluk anlayışı görmek müm-kündür. Bunun yanında genellikle dinî riyazetlerle bu mutluluğu elde ettikleri ileri sürülen mutasavvıf-larda da filozoflara benzer birtakım yaklaşımlar ol-duğu görülmektedir. Bunların başında İbn Arabî gel-mektedir. Şimdi bu düşünürlerin konumuz çerçeve-sinde, önce görüşlerini kısaca özetleyecek, ardından değerlendirmemizi yapacağız.

Müslüman filozofların mutluluk anlayışları, büyük oranda akıl ve bilgi anlayışlarına dayalıdır. Çoğu İslâm filozofunun mutluluk anlayışlarında akıl ve bilgi temeline dayalı bir insan Tanrı ilişkisi ve dolayısıyla mutluluk anlayışı görmek mümkündür.

Genellikle ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî, akli, varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher olarak tanımlar. *Risale fi'l-akl* adlı eserinde akılla ilgili dü-şüncelerini Platon ve Aristo’ya dayanarak aktaran Kindî, akıl ile duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini yani tür, cins ve apriori bilgi gibi bilgileri elde ettiğimizi belirtir. Ona göre duyularımız tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır.¹

Kindî, Aristo’yu referans göstererek akli dörde ayırır: 1. Sürekli fiil halinde bulunan akıl (Faal Akıl): Aristo’nun aktif aklına denk düşer. Ancak Kindî’nin risalesinden anlaşıldığı kadarıyla bu akıl insana dı-şarıdan etki eden bir güç olmayıp, nefsin fonksiyonu

olan tümel kavramlardan ibarettir. Kaya’nın yerinde tespitiyle Kindî, bu akli yani faal akli, ay feleğinin akli sayarak onu kozmik bir varlık şeklinde nitele-yen, onu Cebrail ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâ-bî ve İbn Sina’dan çok farklı bir yere koymuştur.² 2. Nefiste güç halinde bulunan akıl (Bilkuvve Akıl): İnsanda doğuştan var olan bu akıl, faal akıl ona etki etmediği sürece pasif kalan bir güçtür. 3. Nefiste güç halinden fiil haline çıkan akıl (Müstefâd/Kazanılmış Akıl): Faal akıl, bilkuvve akla etki ederek onun so-yutlama yapmaya başlamasını ve bilgi üretmesini sağlar. Bu noktada akıl ile kavram birleşip özdeşle-şir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belir-gin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır. 4. Beyânî veya zahir akıl: Bu akıl müstefâd aklın aktif durumudur. Yani bilgiyle özdeşleşen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasındır. Yazı yazmayı bilen birinin bizzat yazarak bildiğini göstermesi buna örnek verilebilir.³

Kindî, bilgi kaynaklarını duyu ve akılla sınırlamaz. Ona göre arınıp saflaşan ve sezgiye açık bir kıvama gelen nefis (ruh-zihin) doğrudan bilgi edinme imkân-na sahip olur. Kötülüklerden temizlenip arınan in-san ona göre nefsinde varlığa ait tüm bilgi formları belirlemeye başlar. Nefis ne kadar temiz ve saf olursa, doğrudan ve net bilgi edinmesi de o derece fazla olur. Kindî’ye göre arınmada, arınan nefis, bilgiyle aydınlatılıp sezgiye hazır hale getirilmelidir. Bu ne-denle onun sezgi anlayışının rasyonel bir sezgi oldu-ğu söylenmektedir. Kindî’ye göre ruhları ve zihinle-ri böylesine arınan kişilerin gördüğü rüyalar gerçek çıkar. Ona göre sezgiyle vahiy birbirinden ayrıdır. Vahiy, peygamberlere özgüdür. Allah vergisi bir bil-gi olan vahiy bilgisi felsefi bilgidir üstündür.⁴

Kindî, her ne kadar bir ittisalden açıkça söz etmese de rasyonel gelişim sürecinde akli yetkinliği esas ka-bul etmesi, sezgisel bilgiye bu süreçte önemli bir yer vermesi, sezgiyle elde edilen bilginin kaynağını Tanrı olarak görmesi,⁵ onun bir çeşit ittisal kabul et-tiğini, bunun da teorik ve pratik aklın karışımı olan bir yetkinlikle -ki bu yetkinlikte faal aklın etkisi esastır- gerçekleştiğini göstermektedir. Bu durum onun şu ifadelerinden anlaşılabilir: “Öyleyse sevdi-klerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyor-sak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde ede-ceğimizi ve isteklerimizi oradan beklemeliyiz.” “Ak-lî kavramlar birbirleriyle bağlantılı olup değişme-den sabit kalan ve ortadan kalkmayan yani sürekli idrak olunan şeylerdir. Duyu edinimlerine, duyu, haz

ve isteklerine gelince bunlar herkes için gelip geçici ve herkesin ulaşabileceği nesnelere dir.” “İsteğini gerçekleştiremeyen kimse mutsuz olur. Gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen kimse mutsuz, arzusu tam gerçekleşen ise mutlu olur.”⁶

Fârâbî ise öncelikle düşünce yetisini pratik ve teorik olmak üzere iki yönlü kabul eder. Pratik akıl, teorik aklın hizmetçisidir ve onun amaçları doğrultusunda hareket eder. Pratik akıl mutluluğa ulaştırmakla sorumludur.⁷ Onun düşüncesinde dış dünyaya dönük bilgilerimiz, duysal, tahayyülî ve düşünsel olmak üzere üç aşamada oluşur. Duyu organlarıyla alınan izlenimler ortak duyu, tahayyül ve temyiz etme yetileri aracılığıyla soyutlanmaları yapılarak akla ulaşır. Dolayısıyla aklın nesnel dünyasıyla direkt bir teması yoktur.⁸

Fârâbî’de akıl, çeşitli düzeyleriyle sınıflandırılmıştır: 1. Akıl henüz akledilir suretlerle ilişki içerisinde değilken bu ilişkiyi gerçekleştirme kuvvesine sahiptir. Bu noktada maddî bir yatkınlık olan akıl, bilkuvve (kuvve halinde) veya heyûlanî (maddî akıl) ya da münfail (edilgin akıl) adını alır. 2. Bundan sonra akıl, kuvve (potansiyel) halde bulunan akledilirleri maddelerinden soyutlayarak kavrar ve böylece hem akledilirler hem de akıl fiil haline geçer. Bu ikinci aşamada akıl, bilfiil akıl (etkin akıl) ismini alır. Ancak burada akledilirler ile aklın aynı öze işaret ettikleri de görülmektedir. 3. Daha sonra akıl, ikinci aşamada eksik kalan akledilirlerin hepsini veya çoğunu kavrayarak yeni bir seviyeye yükselir. Bu noktada akıl bütün akledilir suretleri kendi özünde bilfiil akıl ve bilfiil akledilir olarak kavrar. Daha önce maddelerinden soyutlanarak kavranan akledilir suretler bu üçüncü aşamada maddelerinden ayrı bilfiil akledilirler olarak aklın objesi haline gelirler. Böylece, bilfiil akıl, bilfiil akledilirler olmak bakımından kendisi için suret haline gelen akledilirleri düşündüğünde, daha önce bilfiil akıl iken artık müstefâd akıl (kazanılmış akıl) olur. Bu aşamada aklın artık maddî olana ihtiyacı yoktur. Etkinliğini kendi üzerinden gerçekleştirir duruma gelir. Zira bu aşamada bilfiil akıl ile bilfiil akledilir bir ve aynı olmuştur. Bu onun faal akılla iletişim kurmasını sağlar.⁹

Fârâbî’nin anlayışında akılların bir üst düzeye çıkmasında faal akıl etkilidir. Faal akıl, bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve akledilirleri de bilfiil akledilir haline getiren ve insandaki aklı geliştirmeye önayak

olan harici ontik-metafiziksel bir etkendir. Faal akıl, sudur teorisinde onuncu akıl olarak akıllar silsilesinin en altında yer alır. İlk ilkeyi ve onun altındakileri sürekli akleder. Ondaki ilk ilkeyi akletmesiyle natik nefisler, ilk ilkenin altındakileri akletmesiyle ise suretler feyezân eder. Felekî nefisler de suretlerin kabul sebeplerini hazırlayarak faal akla yardım ederler. Bu nedenle faal akıl Fârâbî tarafından vâhibu’s-suver (suretleri bahşeden) olarak da adlandırılır. Faal akıl müstefâd akıl türünden bir akıldır. O, maddedeki suretleri meydana çıkarma gücüyle başkasına etki ederek maddelerdeki suretleri ortaya çıkarır. Sonra o suretleri müstefâd akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayrıklıklara yaklaştırır. İşte müstefâd akıl düzeyinde insanın cevheri oluşur, bu da insan için en yüksek mutluluk noktasıdır. Fârâbî’ye göre faal akıl bu özelliklerinin yanı sıra mutlak manada etkin değildir. O bazen etki ettiği şeye tesadüf etmemekte, bazen de dışarıdan onun etkisini engelleyecek bir şey bulunmakta veya her iki durum birlikte gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onda da bir eksiklik vardır, çünkü varlığı için bir ilkeye muhtaçtır.¹⁰

Duyu organlarıyla alınan izlenimler ortak duyu, tahayyül ve temyiz etme yetileri aracılığıyla soyutlanmaları yapılarak akla ulaşır.

Fârâbî’de aklı bilgi, heyûlanî, bilfiil ve müstefâd akıl aşamalarından geçerek ortaya çıksa da müstefâd akıl noktasına vardığında bu bilginin gerçek bilgi olabilmesi için yukarıda özellikleri sayılan faal akıl ile irtibat kurması gereklidir.¹¹ İttisal adı verilen bu irtibat Fârâbî tarafından özetle şöyle anlatılır: Bilkuvve ve akıl bilfiil aklın, her ikisi yani münfail akıl müstefâd aklın, müstefâd akıl da faal aklın maddesi olarak ele alınıp hepsi birden tek bir şeymiş gibi değerlendirildiğinde bu insan, faal aklın kendisiyle özdeşleştiği (hall) insan olur. Bu durum insanın akıl gücünün teorik ve pratik kısmının her ikisinde, ardından da muhayyile gücünde gerçekleşirse bu insan artık kendisine vahyolunan bir insandır ve Allah ona faal akıl aracılığıyla vahyeder. Yüce Allah’ın faal akla feyzettiği şeyleri, faal akıl o insanın müstefâd aklı aracılığıyla önce edilgin aklına sonra da muhayyile gücüne feyzeder. Faal aklın edilgin aklına feyzettiği şeyler sayesinde o insan tam manasıyla bilge, filozof ve akıl sahibi olur; muhayyile gücüne feyzettiği şeyler sayesinde ise ilahî âlemi akleden varlığıyla, gele-

cekte olacakları bildiren bir nebi, tikel varlıkların o andaki durumları hakkında bilgi veren bir haberci haline gelir. İşte bu insan insanlığın en üstün mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun nefsi faal akılla tam anlamıyla birleşmiştir.¹²

Fârâbî bu iletişimi ittisal, hulul, ittihad gibi terimlerle ifade etse de en uygun terimi ittisal olarak görür. Buradaki ittisal/ittihad/hulul gerçek manada bir olma veya birleşme değildir. Bu ittisal ile müstefâd akıl, faal akılla bir yakınlık kurar, ona benzer bir duruma gelir ve hatta maddesi ve konusu durumunda bulunur ve dolayısıyla Tanrısallaşır.¹³ İnsan aklının faal akılla bu ittisal noktası, insan varlığının en son hedefi ve en son yetkinliğidir ki bu da insanın elde edebileceği en yüce mutluluktur.¹⁴

İbn Sina'nın müstefâd akıl yanında ayrıca kudsi akli kabul etmesi Fârâbî'nin eksik kalan peygamberlik anlayışının eksiklik ve sıkıntılarını gidermesini sağlamıştır.

İbn Sina'ya gelince onun sisteminde de Tanrı'yla iletişim ve sonucunda ulaşılan mutluluk Fârâbî'deki durumdan pek farklı değildir. İbn Sina'da insan aklının teorik yönü bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl olmak üzere dört aşama katetmektedir. Onun Fârâbî'den farkı, bilkuvve ile bilfiil akıl arasında yer alan bilmeleke akıl aşamasını kabul etmesidir. İbn Sina'ya göre de insan varlığının en yüksek kemal derecesi müstefâd akıl seviyesidir. Faal akıl da Fârâbî'nin faal aklından başka bir şey değildir. İnsan aklının tüm aşamaları kaydetme sürecinde faal akıl etkindir. Müstefâd akıl düzeyine gelen insan akli, faal akılla ittisal eder. Faal akıl ona hakiki bilginin kazanılmış formlarını verir. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sina'da da müstefâd aklın faal akıldan kazanımları aynı değildir. Bazılarında bu kazanımlar öyle çoktur ki, böylelerinin herhangi bir öğretime ihtiyaçları yoktur. Bunlar İbn Sina'nın kudsi akıl dediği ve çok kimsede bulunmayan fitri bir güce sahiptirler. Bu akla sahip olanlar orta terimi doğrudan kavrarlar ve eğitim ve öğretime ihtiyaç duymazlar. İbn Sina'nın müstefâd akıl yanında ayrıca kudsi akli kabul etmesi Fârâbî'nin eksik kalan peygamberlik anlayışının eksiklik ve sıkıntılarını gidermesini sağlamıştır.¹⁵ Dolayısıyla Fârâbî'nin peygamber ve hakim insan için ortak kabul ettiği müstefâd akıl mertebesi, İbn Sina'da farklı iki akıl olarak müstefâd ve kudsi akıl olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sina'da faal akıl, sudur nazariyesinde Tanrı'dan taşan akıllar silsilesinin onuncusudur. Bu akıl diğer akıllardan farklı olarak başlı başına bir akıl ve nefis meydana getirme gücüne sahip değildir. Faal akılla birlikte sudur ve zuhur bir deyişle insan ruhlarının çokluğunda dağılır. Bu akıl ruhlarımıza sudur eder. Ona dönüş ve yöneliş yeteneğini kazanan ruhların bilgisine, onun nurunun ışınması ile bilgi ideaları veya suretleri yansır. İnsan akli soyutlamada gücünü bu akıldan alır. Faal akıldan gelen tecelli, ışınma veya ilham bilgisinin oluşmasında etkindir. Dolayısıyla hem Fârâbî hem İbn Sina'da faal akıl, ayrı ve insan aklının dışında bir varlıktır. Ve faal akıl her ikisinde de Tanrı'yla özdeş değildir.¹⁶ İbn Sina faal akla ayaltı varlıklara suretlerini bahsettiği için vâhibu's-suver adını da vermektedir.¹⁷ İbn Sina'ya göre müstefâd akıl düzeyine gelen akıl sonunda faal akıl ile ittisalde bulunur. İşte bu ittisal gerçek mutluluğun elde edilmesinden başka bir şey değildir.¹⁸

Endülüslü İbn Bacce ise faal akılla ittisalın gerçekleşebilmesi için aklın çeşitli aşamalardan geçmesi gerektiğini, bundan sonra faal akılla ittisalın mümkün olabileceğini düşünmektedir. İnsanın görevi tümel suretleri kavramaktır. Önce cisimsel akledilir suretleri sonra akılla his arasında kararsız nefis tasavvurlarını sonra da kendi zatını yani insanî akli ve sonunda da ayırık feleklerin akıllarını kavrar. İnsan bu derecelerle yükselmekle tikel duyulurlardan akıl üstüne ve ilâhî olana ulaşır. Bu yükselişinde insana yol gösterip onu irşad eden felsefe ve faal aklın parlattığı nurun aydınlığında tikellerin bilgisinden elde edilen tümel bilgidir. Bu tümel veya sonsuzun bilgisi dışındaki duyu ve tahayyüle dayalı bilgiler aldatıcıdır. Dolayısıyla insan akli olgunluğunu rasyonel bilgiyle bulur. Gayesi bütün akledilirler olduğu için rasyonel görüşe sahip olma en büyük mutluluktur. Bu nedenle insan aklının faal akılla ittisali en son kemeldir ve asıl mutluluk da budur. İbn Bacce'nin faal akli Fârâbî ve İbn Sina'nın faal aklından başkası değildir.¹⁹ Onun *Tedbiru'l-mütevahhid* adlı eseri, insanı faal akılla ittisale ileten bir seyahat rehberi gibidir. Faal akılla ittisali hedef alan kişiler ona göre de "medinetu'l-fazıla"yı (erdemli şehir) meydana getirebilir. Onun bu ideal devletinde hekimlere ve hâkimlere gerek yoktur; çünkü insanlar birey olarak uygun şekilde beslenecek ve birey olarak en üst kemale erişmiş olacaktır. İşte bu insanlar "mütevahhid"lerdir. İbn Bacce'ye göre insanın idrak ve eylemlerinin kaynağı, etkin nedeni, harekete geçireni faal akıldır. Faal akıl İbn Bacce'de ruhu'l-kudüs olarak da ifade edilmiştir.²⁰

İbn Bacce'nin çağdaşı İbn Tufeyl de aklın çeşitli aşamalardan geçerek faal akılla ittisali görüşünü benimsemiştir.²¹ Faal akıl İbn Tufeyl'in sembolik *Hay ibn Yakzan* eserinde ayaltı âleme suretleri veren bir ayırık zât olarak betimlenir. İbn Tufeyl'e göre kendisinden yukarıda olan ayırık akılların ne aynısı ne gayrısı olan bu akıl, dalgalı bir suda görülen güneşin suretine benzer.²²

İbn Rüşd'ün akılla ilgili görüşlerini ise şöyle özetlemek mümkündür: Ona göre insanın akletme fiilinde üç husus dikkate alınmalıdır: 1. İnsanın dış dünya ile bağlantısı hayali suretler üzerinden de olsa zorunludur. 2. Akletmede müfekkire ve hafıza güçlerinin yanında küllî idrakten sorumlu heyûlanî/bilkuvve akıl denen ilke söz konusudur. Bu ilkenin bir tabiat mı, ayırık manevî bir cevher mi, ya da her ikisi mi veya bütün insanlar için ortak mı ya da her insan için ayrı ayrı mı olduğu tartışmalıdır. 3. Akletmede insanın dışında ilâhî manevî bir cevher olan ve akli, kuvveden fiile çıkartan faal akıl. Bu üç ilke ittisalin anlaşılmasında önemlidir. Ayrıca İbn Rüşd'ün ittisal ile ilgili risalesine, Aristo'nun *De-Anima*'sına ve fiziğinin kuvve fiil gibi iki temel kavramına dayalı yorum ve düşüncelerine bakıldığında ittisalin temeli olan üç akli kabul ettiği de ortaya çıkmaktadır: 1. Heyûlanî/bilkuvve akıl: Fiil haline geçmemiş kuvve halindeki akıldır. 2. Faal akıl: Heyûlanî akli kuvveden fiile çıkaran veya makulleri kuvveden fiile çıkaran, cüz'î idrak ile küllî idrak arasındaki kesin ayrımı sağlayan ayırık ilâhî bir cevherdir. 3. Bilmeleke akıl: Faal akıl aracılığıyla kuvveden fiile geçen heyûlanî/bilkuvve aklın yetkinleşmiş halidir.

İbn Rüşd'e göre kuvve halinde olan bir şeyin fiile çıkması için kendi cinsinden bir muharrikin olması gereklidir. İşte küllî idrak hususunda da dış dünyadaki suretler ve cüz'î idrak güçlerindeki suretler muharrik olmak için yeterli değildir. Dolayısıyla insandaki akletme fiilinin muharriki, küllî idrak hareketini ittisal yoluyla başlatan ayırık ve ilâhî bir cevher olmalıdır ki o da faal akıldır. İbn Rüşd küllî bilgiye ulaşma yolu olarak gördüğü ittisalle ilgili olarak iki tür yetkinlikten söz eder: Birincisi natik nefsin yetkinliğidir. Bu süreçte ona ilk ilkeler faal akıl tarafından verilir ve böylece heyûlanî akıl kuvveden fiile geçerek küllî kavramlara ulaşmaya başlar. Ancak bu noktada hayali suretlerin etkinliği hâlâ rolünü oynar. (Bu haliyle akıl bilmeleke akıl olmaktadır). İkinci yetkinlik ise heyûlanî aklın nazarî çalışmalar ve akıl yürütmeleri sonucunda ortaya çıkar. Nazarî bilimlerde yetkinle-

şen biri bu ikinci ittisalle faal akli ve bir anlamda evrenin tüm gerçekliğini idrak eder. İbn Rüşd, idrak ittisali dediği bu ikinci ittisalden sonra heyûlanî aklın kazanmış olduğu yetkinlik halini müstefâd akıl olarak isimlendirmiştir. İbn Rüşd'ün ittisali sūfilerin ittisalinde akıl yürütme ve teorik çalışmaları şart koşması bakımından farklılaşır. Ona göre dinî riyazetler bu ittisalde yeterli şart olmaktan çok belki gerekli şart olabilir. Ayrıca o, İbn Sina'nın faal akli vâhibu's-suver olarak isimlendirmesine de karşıdır. Zira İbn Rüşd ikinci ittisale ulaşmada faal akıl kadar hayali suretlerin de etkinliğini savunur. O, teorik bilgiye ulaşmada dış dünyadan kopmayan bir rasyonalite izler ve ittisali İbn Sina'nın tersine aşağıdan yukarıya doğru kurgular.²³ İbn Rüşd'ün eserlerinde ittisal, gerçek mutluluk, nihai saadet, son yetkinlik, nihai gaye, ilâhî kemal ve insani kemal olarak anılır.²⁴

İslâm filozoflarından sonra burada mutasavvıfları temsilen İbn Arabî'nin görüşlerine değinmek yararlı olacaktır. Çünkü onun filozoflarla paylaştığı birçok konu bulunmaktadır:

İbn Arabî'ye göre Allah mutlak varlıktır. Geriye kalanlar ise varlıklarını O'ndan alırlar. Varlık açısından Allah ve dışındakiler arasında fark yoktur. Ama Allah'ın varlığı zatının aynı ve gereği iken diğerlerinin varlık ve mahiyetleri aynı değildir. Ona göre Vücut ezeli ve ebedi, mevcud ise hadistir.²⁵ İbn Arabî'de Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve mefuller, varlığın mertebelerini belirlemede temel unsurlardır. Allah'ın zâtı zat mertebesini, sıfat ve fiilleri uluhet mertebesini, mefuller ise uluhetin yani sıfat ve fiillerin tecelli yeri veya mazharları yani var olanları temsil eder.²⁶ O, Allah'ın zat makamı için ahadiyyet, uluhet makamı için de vahidiyyet kavramlarını kullanarak mutlak varlıktaki bu ayrımları bir tür tevhitte giderme girişiminde bulunmuştur. Çünkü ona göre zat ve sıfat arasında esasında bir farklılık yoktur. Zat bir iken sıfatlar çok olabilir ancak bu durum zâtın çokluğunu gerektirmez.²⁷ İbn Arabî'nin zat ve uluhet mertebesi ayrımı Allah'ı bilme (marifetullah) ve dolayısıyla mutlak sadete erişme hususunda önemli bir noktadır.

İbn Arabî'ye göre, Allah, zâtı itibariyle yani zat mertebesinde hiçbir suretle kavranamaz ve yanına da yaklaşamaz. Bu mertebe, beşer zekâsının kavrayabileceği her türlü sıfat ve bağlardan münezzehe olduğu için bize tümüyle meçhuldür. Hakk'a bu anlamda "enkeru'n-nekirât" (meçhullerin en meçhülü) ve "âmâ" (dipsiz karanlık) adını verir. Ahadiyyet hali

de denilen bu mertebede ebedî bir süreklilik ve sükûn söz konusudur, en küçük bir hareketten dahi söz edilemez.²⁸ Ancak Allah'ın bir şekilde tanınması gerekmektedir. O, salt bu halde bilinemezdir. İşte bu mertebeden sonra İbn Arabî Allah'ın tecelli ettiği ikinci mertebeye uluhet makamı adını verir. Bu mertebede Hakk, isim ve sıfatlar kabul eder, şeylerle ilişki kurar ve kendisini kullarına tanıtır. Zat ile mevcutlar (mefuller) arasında geçiş alanı olan bu mertebede varlıklar varlık kazanırlar. Allah'ın bilinebilecek yönü, işte vahidiyyet mertebesi de denilen bu uluhet mertebesidir.²⁹

Uluhet mertebesi İbn Arabî düşüncesinde önemli bir konudur ve adeta “varlık” a denk gelmektedir. Ona göre varlık, gerçekte ne ma'dumdur ne mevcut, ne kadimdir ne hadistir. Kadimle kadim, hadisle hadistir. Zaman açısından değil, mertebe açısından zamandan öncedir. İşte bu varlık İbn Arabî’de “hakikatı'l-hakaik” tir. Hakikatı'l-hakaik ulûhiyetin bîatını, ulûhiyet onun zahiridir. O, misallerin misali, tüm varlıkların en üst cinsi, her şeyi kaplayan akl-ı evvel, ma'kul ve ma'kul varlıkta her şeyi kaplayan varlıktır. Artmaz eksilemez, küllün bir parçası değildir. Tarif ve tanım kabul etmez. Eşya karşısında varlıkların çoğalmasıyla artarken kendisi artmayan ilk madde veya heyuladır. Buna Allah veya âlem denebilir ama ne Allah'tır ne de âlem. Parçanın bütünden çıktığı ve zuhur ettiği gibi âlem de ondan çıkmıştır. O, tüm kevnî hakikatleri kuşatmış olmasına rağmen nefsinde tek hakikattir. O, Allah'ın bilgisine en yakın olan şeydir. Allah'ın onu bilmesi de zatındandır, çünkü o “akl-ı ilahî” dir; “ilm-i ilahî” diye de isimlendirilir. Fakat şu manadaki o, ilim, âlim ve malumdur veya akıl, âkil ve ma'kuldur. O duyulur âlemin aslı olan makul misal âlemdir.³⁰ Öyleyse hakikatı'l-hakaik, bilkuvveye nispetle bilfiil gibi veya tecelli eden Hak'tır. O, belli bir zamanda ve mekânda değil, âlemin suretinde kendisiyle kendisinde tecelli etmiştir. Veya o bütün ilâhî hakikatleri toplayan ilâhî akıldır. İlâhî akıl zatın aynıdır. Bu hakikatı'l-hakaik, harici âlemde varlığı olan ve kemallerini izhar eden şeylerde tecelli eder. O nefsinde mutlak kemaldır. Bu kemalin, âlemde bütün olarak zuhur edeceği yegâne varlık insan, yani “insan-ı kâmil” dir. İbn Arabî’ye göre, insan-ı kâmil sadece âlemin varlığındaki illet ve sebep değil aynı zamanda âlemin koruyucusu ve nizamın devamını sağlayandır.³¹

İbn Arabî, “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı” hadisindeki suretin Allah'ın suretini ifade ettiği

söyler. Bu suret Allah'ın zat sureti olmayacağına göre uluhet suretidir. Uluhet Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği mertebe idi. Bu tecelli de ona göre en kâmil şekilde insan-ı kâmilde gerçekleşir. Zira mutlak anlamda varlıkların en kâmil Hak, Hakk'ın en kâmil mazharı ise kendi suretinde yarattığı insan-ı kâmildir. Dolayısıyla insan-ı kâmil ile uluhet örtüşmektedir.³² İnsan-ı kâmil, ilk taayyünle beliren zat olup ismi azam olarak da anılır. Ya da o Hz. Muhammed'in tarihi şahsiyeti dışında, Hz. Âdem su ile çamur arasında ‘iken peygamber olan Hz. Muhammed’dir. Bu itibarla o, varlıkların özü, bütün mahlûkatın aslı ve âlemin başlangıcıdır. Buradaki insan-ı kâmile tikel insandan çok, kelime (logos) demek daha doğru olur. Zira İbn Arabî’de kelime çok farklı isimlerle belirtilmiştir. Saf metafizik açıdan Plotinus’un anladığı gibi “akl-ı evvel” (ilk akıl) ve Stoacıların anladığı gibi “külli akıl” la eşit anlamda kullanılmıştır.³³ Bu itibarla insan-ı kâmil, Tales, Herakleitos ve Sokrates’in “Daioman”u, Zerdüşlük’ün “Faravşi”, “Daena” ve “Xvaranah”ı, Maniheizmin “Peracletos inancı”na karşılık gelir.³⁴ Ayrıca o, Hıristiyanlıktaki İsa Mesih’e de benzemektedir. İsa'nın Allah'ın kelimesi olarak kabul edilmesi bunun bir göstergesidir. İbn Arabî, insan-ı kâmile, tasavvufi açıdan ise “hakikatı'l-muhammediye”, “ruhu'l-hâtem”, “kutub” gibi isimler vermiştir. Fakat en kâmil manada âlemle ilişkisi açısından “hakikatı'l-hakaik” ismini verir. Tüm bunlar İbn Arabî’nin kelime, insan-ı kâmil veya uluhet mertebesi anlayışında İskenderiyeli Yeni-Eflatuncular, Yahudi ve Hıristiyan ilâhiyatçıları ve Hermetizm’in etkisi olduğunu açıkça göstermektedir.³⁵ Sonuçta İbn Arabî’de insan-ı kâmil, uluhet, faal akıl, kutsal ruh, Cebrail, hakikatı'l-muhammediye, refik-i âlâ, veled-i kalp... tüm bunlar eş anlamlı olmaktadır. Kâmil tabiat da denilen bu metafiziksel varlık, birçok İslâm düşünürü tarafından âdeta ruhanî bir zat, tümel bir varlık, bir tür evren ruhu gibi değerlendirilmiştir. Bu tabiat, bir tanedir ve bütün insanları idare eder, korur, ilim ve marifet verir. O, bedeninin içinde ve dışındadır. Sühreverdî el-Maktûl (ö.1191), Fahrettin er-Râzî (ö.1209), Taftazanî (ö.1322), kâmil tabiatı çok sayıda gören Ebu'l-Berakat el-Bağdadî (ö.1164) gibi düşünürler hep insan-ı kâmil bu şekilde kabul etmiştir.³⁶

Bütün bunların yanında İbn Arabî’nin insan-ı kâmil ile ilgili yukarıda belirttiğimiz düşüncelerini dikkatle ayırt etmemiz gerekir. Zira insan-ı kâmil onun düşüncesinde hem akli küllî, “hakikatı'l-hakaik” veya

“akl-ı evvel” diye isimlendirdiği ruhtur ki bu ruh âlemin yaratılışı, korunması ve idaresinin kaynağıdır; hem de bu aklın tam olarak tecelli ettiği suretlerdir. İbn Arabî bunu da insan-ı kâmil olarak isimlendirir. Dolayısıyla İbn Arabî, âlemin koruyucusu ve idare edicisidir anlamında insan-ı kâmilden söz ederken iki anlam ortaya çıkmıştır. Birincisi bizzat küllî akıldır. Fakat o, küllî akılı insan-ı kâmil olarak isimlendirmeden önce insan-ı kâmilin onun harici sureti olduğunu belirtir. İkinci anlamda ise İbn Arabî, âlemin koruyucusu ve idare edicisiyle keşif halinde Hak’la zati birliği gerçekleştirmiş insan-ı kâmil kast eder.³⁷ Dolayısıyla insan-ı kâmil iki anlam taşımaktadır. Onun bir anlamı ruh, logos, kelime, akl-ı küllî, akl-ı evvel, hakikatı’l-muhammediye, hakikatı’l-hakaik veya filozofların faal akılı iken, diğer anlamı fiil halindeki kâmil insandır. Birinci anlamıyla insanı kâmil (ve eşanlamlıları) şu fonksiyonlara sahiptir: 1. [Kelime], bütün nebi ve velilere yardım eden Ruh olması itibarıyla tasavvufi veya tasavvuf dışı her çeşit bâtinî ilmin kaynağıdır. Allah’ın bu bilgiyi bahsettiği kişilerin kalplerinde ilâhî ilmin nurları bu ruh vasıtasıyla parıldar. Bu ruh bütün âleme yayılan nâtik veya ruhî kuvvettir. Her sûfî kalbinin derinliklerinde ona bakar ve onu araştırır. Sâlikin meşakkati ve zorlu uzun yolculuğundaki gayesi, bu ruhla zati birliğini gerçekleştirmektir. İşte bu, yakınlığın ve kavuşmanın ta kendisidir. Gerçek saadet ve en büyük nimet bundadır. 2. [Hakikatı’l-muhammediye], hakikatı’l-hakikatin aynısı olması açısından âlemin illeti ve yaratılışının sebebidir. 3. [Hakikatı’l-muhammediye] âlemi muhafaza ve himaye eden ruhtur. Dolayısıyla Tanrı’yı bilme ve ona ulaşmada, iletişime geçmeyi sağlayan da kendisiyle iletişime geçilen de insan-ı kâmilin birinci anlamıdır. Şahsiyet olarak insanı kâmil ise bu tümel insan-ı kâmil aracılığıyla ve onu bilerek Tanrı’yı bilir ve onunla iletişim sağlar.³⁸

İbn Arabî’de Tanrı’yı bilmede nüzul ve miraç, iki önemli kavramdır. Allah kul ile münasebet kurarken ya da kulun kendisini bilmesini dilerken ona doğru iner (nüzul), Allah’ın kula kendisini açtığı düzey uluhet düzeyidir. Kul da onu bilmesi için bulunduğu yerden ulvi âleme doğru yükselmesi (miraç) gerekir. Bu miraçta yani Allah’ı bilmede bilginin nazari ve keşfi olmak üzere iki boyutu vardır. İbn Arabî, Tanrı’nın uluhet düzeyinde nazari olarak bilinmesini kâmil bir düzeyde kabul etmese de taklidi bir bilgiye yeğ tutar. Ona göre akıl, Allah hakkında bazı bilgiler verir. Allah’ın varlığını, varlıkların ona muhtaç olduğunu,

onun birliğini birtakım delillere bilebilir; ancak bu yeterli değildir. Zira akli bilgilerin yine akılcılar tarafından eleştiriye tabi tutulduğu ve eksikliklerinin ortaya çıkarıldığı görülmektedir.³⁹ Öyleyse Tanrı’nın uluhet düzeyinde bilinmesi İbn Arabî’ye göre ancak keşfle mümkün olmaktadır. Bu nedenle Tanrı’yı kişi nefsinde bulabilir. Kendini bilen rabbini bilir. İnsan, âlemi kendinde mündemictir. İbn Arabî’ye göre şeriatın verdiği bilgi de uluhet bilgisidir ve bunu kâmil düzeyde verir.⁴⁰ Dolayısıyla İbn Arabî’de uluhet makamının bir tür sureti olan hakikatul hakaik ya da hangi isimle söylenirse söylenir, genel anlamda âleme yayılmış bir güç olmanın yanında özel manada bilginin gerçekleşmesinde etkili bir güç, insan bilgisi ve her şeyden önemlisi hakikatin (sınırlı da olsa) kaynağıdır. Hakikati ve mutluluğu arayanın bu güçle zati birliğini gerçekleştirmesi gerekir. Böylece es-saadetu’l-kusva gerçekleşecektir.

İlâhî akıl zatın aynıdır. Bu hakikatı’l-hakaik, harici âlemde varlığı olan ve kemellerini izhar eden şeylerde tecelli eder. O nefsinde mutlak kemaldir.

Sonuç ve Değerlendirme

Filozofların ve İbn Arabî’nin görüşlerine baktığımızda şu değerlendirmelerde bulunabiliriz: 1. İslâm filozofları aklın çeşitli aşamalarını (Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, bilmeleke akıl, müstefâd akıl) kabul etmişlerdir. Bilgiyi elde etmede akılı esas almışlardır. Duyularla elde edilen verileri anlamlı hale getiren, onu işleyen, kavramlar oluşturan ve sonunda bilgi üreten akıldır. 2. İslâm filozofları faal akıl adı altında metafiziksel bir dış etkin güç kabul etmişlerdir. Aklın bilgi üretme işleminde, üretmek belli bir düzeye çıkardığı bilgiyi test etmede ve gerçek bilgiyi ya da hakikati elde etmede bu akılı etken ve kaynak olarak görmüşlerdir. Kindî ve İbn Rüşd faal akılı sadece metafiziksel, diğer filozoflar ise ontik-metafiziksel bir güç olarak düşünmüşlerdir. İbn Arabî’de ise faal akıl, Tanrı’nın bilinebilir mertebesinin (uluhet mertebesi) bir tür sûreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina’nın vâhibu’s-suver adını vererek İslâmîleştirdikleri faal akıl, İbn Arabî’de daha sistemli bir biçimde tasavvufî-İslâmî bir çehreye bürünmekte ve insan-ı kâmil, hakikatı’l-hakaik, hakikatı’l-muhammediye vs. gibi birçok isimle önümüze çıkmaktadır. 3. İslâm filozofları aklın ürettiği bilginin test edilmesinin ve hakikatin elde edilmesinin

ancak faal akılla ittisal ile gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. Faal aklın ötesine gitmeyi ise ya düşünmemişler ya gerekli görmemişler ya da imkân dâhilinde kabul etmemişlerdir. Aynı durum İbn Arabî'de de görülmektedir. O zaten Tanrı'yla ilgili bilebileceğimiz bilgiyi sadece uluhet düzeyiyle sınırlamış ve insan için hakikatin burada olduğunu söylemiştir. Bundan ötesi olan zat hakkında ise herhangi bir şeyin bilinemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. 4. İslâm filozofları gerçek mutluluğun faal akılla ittisal sonucunda gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. İbn Arabî'de de aynı ittisal vardır ama sadece ittisal edilenin adı değişmiştir. 5. İslâm filozoflarının, ittisali faal akılla sınırlandırmalarında Peygamber'in Cebrail'den vahiy alması örnek teşkil etmiştir.

İbn Arabî'de Tanrı'yı bilmede nüzul ve miraç, iki önemli kavramdır. Allah kul ile münasebet kurarken ya da kulun kendisini bilmesini dilerken ona doğru iner (nüzul), Allah'ın kula kendisini açtığı düzey uluhet düzeyidir.

Tüm bunlara bakıldığında gerek filozofların gerekse İbn Arabî'nin -adına ne denirse densin- bilgiyi üretme, test etme ve hakikati bulma arayışları yani Tanrı'yla ilişki ve iletişimde bulunmanın nihai varış noktası olarak gösterdikleri adres, Tanrı'dan başkasıdır. Bu da İbn Arabî'de Tanrı'nın zatından sonraki ikinci merteye, filozoflarda ise onuncu akıl denen, ayrıntı akılların en sonuncusu ve onların seviyesine bile çıkamayan faal akıldır. Tanrı'nın dışındaki bir aracı varlıkla ittisal sonucunda hakikatin elde edileceğini düşünen ve her defasında akli bilgide esas kabul eden yukarıda sıraladığımız çoğu rasyonalist filozofun, hakikati faal akılla bir sıçramayla iletişime geçmekte aramalarında sezgici bir çizgiye kaydıklarını da ayrıca görülmektedir. Bu durum onlar tarafından izaha muhtaç iken İbn Arabî'de bunun bir sorun oluşturmadığı ortadadır; zira o keşfi esas almıştır. Bilginin kaynağı ve elde edilişi ile ilgili bu yaklaşımlar filozofların aşkın Tanrı anlayışını güçlendirirken, İbn Arabî'nin içkin yönü ağır basan Tanrı anlayışıyla çelişkiler doğurmaktadır. Diğer dikkat çeken bir husus sözkonusu ittisalın hem İbn Arabî hem de filozoflar tarafından es-saadetu'l-kusva olarak belirtilmesidir. Bu yaklaşım, Tanrı'yla eksik bir iletişimin, mutlak bir sonuç doğurduğu anlamına gelmektedir ki, bu, kabul edilemez bir durumdur. Ayrıca

Tanrı'yla olan bu eksik ilişkinin tevhid dinî olan İslâm'la nasıl uzlaştırılacağı da bir başka sorundur. İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'da Tanrı'nın kullara yakınlığı, onunla aracısız iletişime geçme imkânı ve talebinin açıkça ve ısrarla vurgusu ortada iken, düşünürlerimizin felsefi birikimi İslâmîleştirme kaygıları da varken, ittisal gibi aracılı bir yoruma gitmeleri gerçekten izah isteyen bir durumdur. Hele İbn Arabî gibi vahdet-i vücudçu birinin vahdetle izahı mümkün olan aracısız iletişimin İbn Arabî'de Tanrı'nın mutlaklık ve tenzihliğiyle ortadan kaldırıldığı görülmektedir. Hâlbuki vahdetle aradaki mesafeler kalkmalıdır. Öte yandan filozoflarda bile böyle bir aracıya ihtiyaç duyulmamalıdır. Zira vahdet-i vücud'un daha ileri ve uç bir şekli olan vahdet-i mutlaka anlayışının öncüsü sayılan İbn Seb'in⁴¹ (ö.1270) bu konuda filozoflara bir açılım sunmuştur:

İbn Seb'in, filozofların akıl anlayışından hareket ederek onların da akli hem bilgi aracı hem de ilâhî bir şey kabul ettiklerini, nitekim "*Allah'ın ilk yarattığı akıldır*" hadisini çıkış noktası yaparak bunu gösterdiklerini belirtmiştir. İbn Seb'in, ittisalın imkânını işte aklın bu yönüyle sabit görmüştür. O, buraya kadar filozoflarla aynı ilke ve süreci kabul etmiş, bu noktadan sonra şu çarpıcı ifadeyi kullanmıştır: *Aklın ilâhî olanın mahlûku olması, aslında aracısız ve direkt bir şekilde onunla ittisal etmeyi gerçekleştirmelidir.* İbn Seb'in, filozofların bunu fark edemediğini, ittisali akıllar silsilesinin onuncusu olan faal akılla gerçekleştirdiklerini, bunun da Allah ile ittisal olmadığını belirtmiştir. İlahî olmayanda biten bu ittisalle elde edilen bilginin ve mutluluğun gerçek mutluluk olmadığını, bunun kendi görüşü olan muhakkik-sûfilerin vahdet anlayışından çok aşağıda bulunduğunu söylemiştir.⁴² İbn Seb'in bu yorumuyla, filozofların anlayışında bile aslında aracıya ihtiyaç olmadığını göstermektedir. Durum filozoflarda böyleyken vahdetle araçlardan söz etmek, ona göre, tamamen bir yanıltır. Zira araçlar kabul etmek Tanrı'yla doğrudan iletişimin olamayacağını ve dolayısıyla en yüksek mutluluğun elde edilemeyeceğini göstermektedir.

Burada eleştirdiğimiz ve ilk bakışta İslâm'ın tevhid anlayışıyla çelişir gözükken bu aracılı iletişim elbette düşünürlerimiz tarafından da bilinmektedir. O zaman onlar neden böyle bir yaklaşımı kabul etmişlerdir. Bununla ilgili şu ihtimaller ileri sürülebilir: 1. Filozoflar farkına varmadan böyle bir yorumda bulunmuşlardır. Böyle bir ihtimalin inandırıcı olmadığı

ğı kesindir. 2. Faal akılla iletişime geçmenin Tanrı'yla iletişime geçmek olabileceği ve bu nedenle Tanrı'yla doğrudan iletişime geçmeye gerek olmadığı. Bu da bilerek kötüyü iyeye tercih etmek olacağından kabul edilemez. 3. Tanrı'yla iletişimin ancak bir aracıyla mümkün olabileceği düşüncesi. Bunun temeli Peygamber-Cebrail ilişkisine dayalı olsa gerektir. Fakat kutsal metinlerden Peygamber'in Allah'la aracısız iletişimde bulunduğu da anlaşılabilir. Kaldı ki, sadece Cebraile aracılığıyla bir iletişim kabul edilse de vahiy almanın veya hakikati elde etmenin en yüksek mutluluğu kazandıracığı zorunluluğu yoktur. Zira elimizde hakikat olarak görülen Kur'an bulunmakta ancak onu her bilen mutlu olamamaktadır. Diyelim ki, Tanrı'yla değil de aracıyla gerçekleşen bir iletişim, mutluluğu sağlayacak olsa da buna en yüce mutluluk demek yerine bu dünyada imkân dâhilindeki en yüce mutluluk demek ve asıl mutluluğu ahirete veya başka bir ihtimale bırakmak daha doğru olmaz mı?

Tüm bu çıkmazlarla birlikte, düşünürlerimizin Tanrı'yla iletişim konusunu girift, aracılı, ciddi bir çaba gerektiren rasyonel ve sezgisel bir süreç olarak önümüze koyduklarını görmekteyiz. Kolay olmayan bu süreç, sonuçta az sayıdaki bilge insan için söz konusu olmaktadır. Bu da insan Tanrı ilişkisinin ve sonucu olan mutluluğun kapsamını daraltmakta ve işlevini azaltmaktadır.

dipnotlar

- 1 Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İst., 2002, s. 22.
- 2 Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, s. 22-24.
- 3 Kindî, "Risale fi'l-akl", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 259-262.
- 4 Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, s. 24-25.
- 5 Kindî, "Risale fi'n-Nefs", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 246.
- 6 Kindî, "Risale fi'l-hile li-def'i'l-ahzân", *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 288.
- 7 Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz yay., İst., 2000, s. 88; krş. Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1997, s. 91.
- 8 Aydın, *a.g.e.*, s. 89-90; krş. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 92-98.
- 9 Fârâbî, "Risale fi'l-akl", *Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İst. 2003, s. 130-133; ayrıca bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 94-98.
- 10 Fârâbî, "Risale fi'l-akl", s. 133-136; "Zenon Risalesi", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken ? K. Burslan, Kanaat Ktb., Yer ve Yıl yok, s. 114.
- 11 Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara, 1998, s. 181.
- 12 Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106-107.
- 13 Aydın, *a.g.e.*, s. 103.
- 14 Fârâbî, "Risale fi'l-akl", s. 135.
- 15 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İst., 1987, s. 129-130.

- 16 Henry Corbin, Macit Fahri'den ayrı olarak, insan aklının faal akılla ittisal etmesi (ki o buna mahrem olma hali diyor) durumundaki akla kudsi akıl demektir. Kudsi aklın en yüce mertebesinde ise peygamberlik ruh halinin olduğunu söylemektedir. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim yay., İst., 1994, c. I, s. 306-307; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bak. yay., Ankara, 2001, s. 183-184.
- 17 İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İst., 2005, c. II, s. 158.
- 18 İbn Sina'nın mutluluk anlayışı için bkz. Mehmet Aydın, "İbn Sina'da Ahlak ve İnsan Mutluluğu", *Gevher Nesibe Anısına Düzenlenen "İbn Sina Kongresi" Tebliğleri* içinde, E.Ü. yay., Kayseri, 1984, s. 243.
- 19 İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi yay., İst., 1995, s. 245, 247, 248; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka yay., İst., 2001, s. 215-216.
- 20 Corbin, *a.g.e.*, s. 402-406
- 21 İzmirli, *a.g.e.*, s. 254
- 22 İbn Tufeyl, *Hay İbn Yakzan*, çev. Komisyon, İnsan yay., İst., 2000, s. 73-74.
- 23 Tümü için bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz yay., İst., 2006, s. 323-326.
- 24 Arkan, *a.g.e.*, s. 285; ayrıca bkz. İbn Rüşd, "Hel yettesil bi'l-akli'l-heyulanî el-akli'l-fa'al ve hüve mültebisun bi'l-cism", *Felsefe Metinleri* içinde, s. 495-500.
- 25 Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak yay., İzmir, 2008, s. 121-125.
- 26 Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, sy. 7, c. 7, 1998, s. 453.
- 27 Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 137-141.
- 28 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. A.Y. Özemre, Kaknüs yay., İst., 2005, s. 43-44.
- 29 Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", s. 453-454; İzutsu, *a.g.e.*, s. 44-45.
- 30 Ebu'l-Âla Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. E. Demirli, İz yay., İst., 2000, s. 80-81; İzutsu, *a.g.e.*, s. 51.
- 31 Affî, *a.g.e.*, s. 96; İbn Arabî, Hakikatü'l-hakaik'e yaratma, idrak ve ilim kuvvelerini de verir. Affî, *a.g.e.*, s. 81.
- 32 Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", s. 457-458; Affî, *a.g.e.*, s. 89.
- 33 Affî, *a.g.e.*, s. 78.
- 34 İsmail Erdoğan, "İslâm Düşüncesinde Kâmil Tabiat/Tibâu't-tâmim Fikri", *Tasavvuf Dergisi*, yıl. 7 (2006), sy. 17, s. 137-146.
- 35 Affî, *a.g.e.*, s. 79, 83-84, 86-87, 100, 129.
- 36 Erdoğan, *a.g.m.*, s. 121-129.
- 37 Affî, *a.g.e.*, s. 97.
- 38 Bu yorumların dayanakları için bkz. Affî, *a.g.e.*, s. 88-93.
- 39 Karadaş, *a.g.e.*, s. 127-131.
- 40 Karadaş, *a.g.e.*, s. 131-134; Affî, *a.g.e.*, s. 82.
- 41 İbn Seb'in hakkında bkz. Birgül Bozkurt, "İbn Seb'in'in Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *CÜLF Dergisi*, (Sivas, 2008), 12:2, ss. 347-380.
- 42 İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, tah. Core Ketture, Daru'l Endelus-Daru'l Kindî, Beyrut, 1978, s. 147-148; ayrıca bkz. Ketture, "Ön-söz", *Büddü'l-Ârif* içinde, s. 13.