

İslâm Medeniyetinin Dinî Kaynakları

Religious Sources of Islam Civilization

Öğretim Üyesi Dr. Etem ÇALIK *

Öz:

İslâm Medeniyeti'nin dinî kaynakları denilince, ilk olarak bu dinin mukaddes kitabı Kur'an-ı Kerim bahis mevzuu edilmelidir. Allah anlayışı, kul ile Yaraticının münasebeti ve kulun Allah karşısındaki mevki, insanın imkân ve kudreti vs. gibi birçok problem karşısında Kur'an'ın, dolayısıyla İslâmiyet'in tavrının incelenmesi, medeniyete kaynaklık edebilecek hususlar hakkında fikir verebilir. Allah anlayışı bakımından tek Tanrılı dinler ve bilhassa da İslamiyet'le Antik felsefe arasında bariz ve büyük farklar vardır. Antik Yunan felsefesinde Tanrı'yı ismen ilk olarak felsefenin mevzuu haline getiren Xenophanes'dır. Xenophanes'in mücerred Tanrı anlayışı, sonraki antik filozoflarca takip edilmedi. Bunlardan Platon'a göre kâinat da Tanrı gibi ezeldir. Yine varlığın ilk örnekleri sayılan "idealar" da Tanrı gibi ezeldirler. Antik Yunan'daki bu Tanrı ve kâinat anlayışı, İslâm felsefesi üzerinde de tesirsiz kalmadı. Ancak İslâm felsefecileri Tanrı'nın tekliği, eşi, benzeri ve ortağı olmayışı gibi hususlarda İslâm akidesine uydular. Kâinatın da Tanrı gibi ezeli olduğu ve Tanrı'dan sudûr ettiği meselesinde ise Antik filozoflardan Platon, Aristo ve Plotinos'ı takip ettiler.

Kâinatın ezeliği dışında İslâm felsefecilerinin akideye ters düştükleri bir başka husus da, Allah'ın bilgisi meselesidir. Onlar da Antik filozoflar gibi, Allah'ın küllileri bildiği ancak cüz'ileri bilmediği görüşündeydiler.

*İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Türkiye, etem.calik@inonu.edu.tr, ORCID ID 0000-0002-7767-8229

Ruhun kaynağı meselesinde umumiyetle Platon ve Plotinos'î takip eden İslâm felsefecileri, ruhun ezeli olduğunu kabul etmemekle onlardan ayrılırlar. Ancak ruhun ebedî olduğu anlayışında onları takip ettiler.

İslâmiyet'in "insan" anlayışı, insanın özünde temiz olduğuydu. Ayrıca İslâmiyet, maddî ve manevî varlıklar aleminde Allah'tan sonraki en büyük mevkiyi insana vermiştir. Böylece İslâmiyet, Allah anlayışıyla, Allah'la insan arasına bir çizgi çektiği gibi; insan anlayışıyla da insanla kâinat arasına bir çizgi çekmiştir. İrade hürriyeti anlayışında İslâmiyet, irade hürriyetini sorumluluğun temeli saymıştır. Dolayısıyla insanın irade hürriyetini kabul etmiştir. Bu yönüyle de hem Antik Çağ'ın atomcu anlayışından hem de 13. asra kadar irade hürriyetini reddeden Hristiyan felsefesinden ayrılır.

Anahtar sözcükler: İslâmiyet, Medeniyet, Din, Felsefe, Kaynaklar

Abstract:

When the issue is religious sources of Islam Civilization, first of all the holy book of this religion, the Quran should be referred. Examination of the Quran, hence of attitude of Islam in the face of many cases such as conception of God, contact between the subject and the Creator and position of subject against God, the potential and ability of human etc. can give some ideas on issues that can be a source for the civilization. There are obvious and great differences between ancient philosophy and monotheistic religions, in particular Islam, on the conception of God. In Ancient Greek Philosophy, Xenophanes was the first one to bring into question of God namely in philosophy. His singular god conception was not followed by later ancient philosophers. According to Plato, who is one of those philosophers, the universe is eternal just like the God. Ideas, which regarded as first instances of existence, are eternal like God as well. The conception of God and universe in Ancient Greek philosophy was also influential on Islam philosophy. However, Islam philosophers obeyed the creed of God's singularity, uniqueness and unicity. On the matter of eternity of universe like the God and emergence from the God, they followed from ancient philosophers Plato, Aristotle and Plotinus.

The knowledge of the God is the other issue Islam philosophers contradicted against the creed apart from the eternity of universe. Just as ancient philosophers, they as well had the opinion that the God knew the entirety, but not the insignificant. Largely following Plato and Plotinus on the issue of the source of spirit, Islam philosophers differ from them by rejecting that the spirit is not primordial. Nevertheless they agree with them on the eternity of the spirit.

The conception of "human" in Islam was it was unstained substantially. Besides Islamism gave the greatest position in the material and spiritual universe of creatures to human, after the God. Thus Islamism, with he conception of God, draw a

line between the God and human, in the mean time with the conception of human it makes another line between human and universe. On the conception of free will, Islam regarded free will the basis of responsibility. Hence it acknowledged the free will of human. With this aspect it differs from both Ancient atomism conception and also Christian philosophy, which rejected free will up until thirteenth century.

Keywords: Islam, Civilization, Religion, Philosophy, Resources

Giriş:

İslâm Medeniyetinin dinî kaynakları denince ilk olarak bu dinin mukaddes kitabı Kuran-ı Kerim bahis mevzuu edilmelidir. Allah anlayışı, kul ile Yaraticının münasebeti ve kulun Allah karşısındaki mevkii, insanın imkân ve kudreti vs. gibi birçok problem karşısında Kur'an'ın, dolayısı ile İslâmiyet'in tavrının incelenmesi, medeniyete kaynaklık edebilecek hususlar hakkında da fikir verebilir. Yine İslâmiyet'in Allah-kul münasebeti dışında; insan-kâinat münasebeti, insanın kâinat karşısındaki mevkii, insan-insan münasebeti vs. gibi hususlardaki tavrı da bir medeniyet meydana getirmede dinin rolü açıklanırken dikkate alınmalıdır. Tabii ki İslâmiyet'in bütün olarak insana bakışı da İslâm Medeniyetinin hareket noktalarından birisi olarak düşünülmelidir. Müslümanların 20 yıllık müddeti aşan bir mukavemeti kırdıktan sonra Mekke'yi fethederek devlet kurmaları, kısa bir müddet zarfında İran'ı, Mezopotamya'yı ve Mısır'ı fethetmeleri, asırlardan beri devletsiz yaşayan Arabistan insanının da ufkunu genişletmişti. Dolayısıyla arkasında böylesi bir siyasî kudret ve destek olan İslâm Dini de toplum hayatını düzenlemede ve toplumu geliştirmede daha sağlıklı ve kompleksiz bir fonksiyon icra edebilmiş ve birer çaresizlik doktrini olan mistik cereyanların kontrolüne girmemişti. Ancak, İslam dünyasının bu kompleksiz tavrı siyaseten güçlü olduğu devrelerde bahis mevzuu olmuştur.

Siyasî istikrarın kaybolup devletin zayıfladığı daha sonraki devrelerde toplumun da buna paralel olarak mistik inançların kontrolüne nasıl geçtiğini alâkalı bahislerde göreceğiz. Ne var ki, siyasî güç ve genişleme tek başına bir medeniyet yaratmak için yeterli değildir. Öyle olsaydı, İslâm devletinin en geniş sınırlarına ulaştığı Emeviler devresinde bunu başarabilmesi gerekirdi; öyle olmadı. Bunu, ilim ve tefekkürü geliştirmeyi bir devlet politikası haline getiren Abbasiler başaracaktı.

A) İslâmiyet'te Medeniyete Kaynaklık Eden Dinî Unsurlar

a) Allah Anlayışı

Allah anlayışı bakımından tek Tanrılı dinler ve felsefe arasında bariz ve büyük farklar vardır. Bu farklar tek Tanrılı bir din olan İslâmiyet'te çok daha fazladır.

Felsefe, Tanrı meselesi ile varlık felsefesi dolayısı ile meşgul olur. Varlık felsefesi varlığın özü, ilk maddesi, mahiyeti yani maddî mi, manevî mi olduğu, manevî ise,

algılanabilir (sensible) dünya ile münasebetinin ne olduğu gibi problemlerle uğraşır.

Felsefe, ilk ortaya çıktığı andan itibaren yaklaşık iki asır boyunca sadece “varlık felsefesi” olarak kaldı. Ancak, “varlığın özü” meselesinde hep maddî cevherden hareket etti. Bu maddî cevherler de, “su”, “hava”, “ateş” gibi unsurlar olarak ortaya kondu. İstisnâî olarak Pisagor, varlığın temeline “sayı”yı koydu. Vorlander’a göre «onların nazarında diğer herhangi bir şey mahiyeti itibariyle adedler nümune itihaz edilerek vücuda getirilmiş gözükütüğünden, adedler ise bütün tabiatta ‘ilk’ olduklarından, adedlerin unsurlarının da bütün mevcudatın anâsırı olduğunu ve bütün kâinatın da aded ve ahenk olduğunu kabul ediyorlardı (Vorlander 2001: 51).

Antik Yunan felsefesinde Tanrı’yı ismen ilk olarak felsefenin mevzuu haline getiren Xenophanes’dır. O, Yunan toplumunun tanrıları insan gibi tasarlamasına karşı çıkar ve “bir Tanrı vardır; bu tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi ne düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek Tanrı baştan aşağı iştir, baştan aşağı düşünmez; her şeyi düşünceleriyle hiç zahmetsizce yönetir (Gökerk 1980: 27) der.

Xenophanes’in bu mücerret Tanrı anlayışı daha sonraki Antik filozoflarca takip edilmedi. Hatta Platon’a kadar, Antik Yunan felsefesinde Tanrı fikrine pek rastlanmaz. Ancak Platon felsefesindeki Tanrı, yine de dinlerin Tanrısından farklıdır. Bir kere tek ezeli ve ebedî varlık değildir; kâinat da Tanrı gibi ezeldir. Onların dışında Platonca, varlığın ilk örnekleri sayılan “idealar” da ezeli varlıklardır. Ayrıca O, iradesi bağlı bir Tanrıdır. “Yaratırken ezeli ve ebedîye bakıyor ve onu eserine örnek olarak alıyor. İmdi ezeli ve ebedî İde’dir. Şu halde kopyacı taklit ettiği örneğe bağlı olduğu gibi, Yaratıcı da bir İde’ye bağlıdır” (Weber 1980: 57).

Ne var ki, Platon’un anlayışındaki yaratma; tek Tanrılı dinlerdeki “yoktan yaratma” biçiminde değildir. Madde de Tanrı gibi ezeldir. Tanrı sadece şekilsiz maddeye şekil verir. Onu cisim haline getirir. Çünkü “madde cisim değildir, fakat İde’nin şekil verici etkisiyle cisim olabilen şeydir” (Weber 1998: 60). Bu da Antik felsefenin Tanrı anlayışının dinlerin Tanrı anlayışından diğer bir farkıdır.

Platon’un talebesi Aristoteles de hocasının görüşlerini kısmen paylaşır. Yalnız Platon’un ideaları Aristoteles’te “form” adını alır. Ayrıca Platon’da olduğu gibi eşyanın dışında değil, ferdi varlıkların içindedir. Adjuklewicz’in de ifade ettiği gibi, “Aristoteles’e göre, tümeller yalnızca bireysel şeylerde, onların özsel özellikleri olarak yani (...) bireysel şeylerin formu olarak var olur (Adjuklewicz 1994: 91).

Aristoteles’in formları -varlıkların dışında değil içinde bulunmaları bakımından- Platon’un idealarından farklı olmakla beraber, maddî varlıkların özleri olmaları itibariyle onlara benzerler. Yani burada da gene üç ezeli varlıkla (üç cevherle) karşılaşıyoruz: Form, Tanrı, kâinat...

Antik Yunan’daki bu Tanrı ve kâinat anlayışı İslam felsefesi üzerinde de te’sirsiz kalmadı. Tabii ki bazı değişiklik ve düzeltmelerle beraber... Zira Antik Yunan felsefesi antropomorfist (insanbiçimci) Tanrı anlayışının hakim olduğu bir top-

lumda ortaya çıkmıştı. İslâm felsefesinin ortaya çıktığı toplum ise, tek Tanrılı idi. Dolayısıyla, İslâm felsefesi bir taraftan, kaynaklandığı Yunan felsefesinden, diğer taraftan da ortaya çıktığı İslâm toplumunun dinî düşüncesinden izler taşıyacaktı. İslâm felsefesinin Antik Yunan'dan hiçbir tesir almadan tamamen İslâmî akideye bağlı kalan yönü Tanrı felsefesiydi. Tanrının teklîği, eşinin, benzerinin, ortağının olmayışı vs.

Tanrı'nın teklîği ve benzersizliği hususunda İslâm filozofları arasında bir ittifak olmakla beraber, Tanrı-kâinat münasebeti anlayışlarında farklılıklar vardı. Bu meselede akideden de sapabiliyorlardı. Bunda da İslâmî akidenin “yaratma” anlayışı ile Antik felsefenin “kâinatın ezeliği” görüşünü te'lif etme endişesi rol oynamıştı. Aslında bu te'lif Yeni Platonculuk'un kurucusu Plotinos tarafından yapılmıştı. O'na göre; “ışık güneşten, sıcaklık ateşten, sonuç aksiyomdan çıktığı gibi, evren de ‘Mutlak’tan gelir (Weber 1998: 112). Böylece, “yok”tan varedilmiş olmasa da, kâinat, varlığını Tanrı'ya borçlu bulunacak, yani varlığının sebebi Tanrı olacaktı. Bu, Antik Yunan'ın, Tanrı'yla hiçbir organik bağı bulunmayan ve varlığını ona borçlu olmayan kâinat anlayışından farklıydı.

İslâm filozoflarının ekseriyeti de bu anlayışı benimsemişti. Meselâ ilk İslâm filozofu Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kindi de alemleri “sudur” yoluyla izah etmiş ve bu sistem daha sonra Fârâbî tarafından da benimsenip genişletilmiştir (Nasr-Leaman 2011: 204). Nitekim O'na göre; “Tanrı bütün kudret ve fiili ile, yokluğu hiç düşünülmecek tarzda ve ezelde vardır. O'nun ezeldeki bu ‘varlığının, yine ezeli olarak ‘taşmasından’ ‘mümkün’ denen ‘alemler’ ortaya çıktı (Olguner 2013: 116). Alem'in Tanrı'dan taşmasıyla, müşahede ettiğimiz hale gelmesi arasındaki gelişim seyrini de şöyle izah ediyordu: “İlk sebep”ten “ikincil sebepler” veya dokuz semavî fekle ilişki içindeki “akıllar” aracılığıyla sonuncu akıl olan ve ay-altı dünyayı idare eden “onuncu akıl” a doğru hiyerarşik bir iniştir (Adamson-Taylor 2008: 64).

Fârâbî böylece Antik Yunan'daki “kâinatın ezeliği” anlayışını kabul ettiği gibi; onun Tanrı'dan “taşma” yoluyla meydana geldiğini söyleyerek ve varlığını Tanrı'ya borçlu kılarak, akideyi de ihlâl etmemiş gibi oluyordu.

Bir başka İslâm filozofu İbn Tufeyl'e göre ise, Allah, kâinata zaman bakımından değil, ancak zâtı bakımından öncedir. Bu suretle de kâinat, Allah'la birlikte ezeldir ve kâinat bizzat Allah'tan, Allah'ın zatının bir tecellisinden ve Allah'ın özünün bir gölgesinden ibarettir (Sunar 1972: 47). Demek ki İslâm filozofları kâinatı izah edişlerinde, onun ezeli olduğunu söyleyerek Antik Yunan filozoflarına uyarlar; onların kâinatı Tanrı'yla aynı seviyeye getiren anlayışlarını benimsemeyerek, varlık hiyerarşisinin tepesine Tanrı'yı yerleştiriyorlardı.

İslâm filozoflarının akideye ters düştükleri bir diğer husus, “Tanrı'nın bilgisi” meselesiydi. Bu meselede de onlar, esas olarak Aristoteles'i takip ettiler. Aristoteles'e göre; Tanrısal ilim, “Tanrısal şeyleri, yani ilk ve son prensiplerle sebepleri inceleyen ilimdir (Küyel 1969: 56). Tabii ki böyle bir ilim, küllî bir ilimdir. O halde Tanrı, ilk ve son prensiplerle sebepleri yani küllî şeyleri bilir ama cüz'î şeyler ve hadiselerle meşgul olmaz. Bu da İslâm akidesindeki, Allah'ın bilgisinin sınırsız ol-

duğu anlayışıyla bağdaşmaz. Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki, "şüphesiz Allah, göklerin ve yerin gizliliklerini bilir" (Kur'an-ı Kerim 1992: 516) ifadesi, Allah'ın bilgisine herhangi bir istisna getirmemektedir.

Allah'ın bilgisi meselesinde, İslâm filozofları Antik Yunan filozoflarını takip ettiler. Onlar gibi Allah'ın cüz'leri bilmediğini iddia ediyorlardı.

Antik Yunan filozoflarından Aristoteles, "Tanrı sadece 'iyi' ve 'güzel' kurallarına göre mekanik bir şekilde ve bilmeden" (Taylan 2011: 169) te'sir eder. Fârâbî'ye göre de Allah yalnız küllîleri, yani alemlerin kanunlarını bilir, ama tabiatın cüz'î hadiseleri ile meşgul olmaz (Taylan 2011: 169). Bir diğer İslâm filozofu olan İbn Sina da Allah'ın bilgisinin küllî bilgi olduğunu belirtir. Bu meseleyle alâkalı olarak, Leaman, İbn Sina'nın birçok yerde Allah'ın tikelleri, hatta mümkün ve değişken tikelleri bile küllî bir biçimde bildiğini iddia ettiğini ifade ederek, "Açıkça görünen odur ki, O bu soyut ve evrensel olan yönleriyle bilmektedir" (Leaman 1992: 155) der.

Allah'ın bilgisi meselesinde, bir başka İslâm filozofu olan İbn Rüşd de benzer görüştedir. O'na göre, "filozoflar Allah'ın ilminin bu cüz'lerin bir nedeni olduğunu; oysa bizimkilerin, bilinen şeylere "te'sir" olduğunu belirtirler. Diğer bir ifadeyle, onları bilmenin gerçek eyleminde, Allah onların varlığa gelmelerine neden olur" (Fahri 2008: 142). Yani Allah'ın ilmi, cüz'lerin meydana gelmesinin sebebidir. Ancak bu ilim, onların meydana gelişinden sonraki hallerine şamil değildir.

İslâm alimleri ise, bu meselede Kur'an-ı Kerim'deki "Allah'ın bilgisinin sınırsız olduğu anlayışını müdafaa ettiler. Meselâ İslâm alim ve mutasavvıflarından Gazzâlî, İbn Sina'nın "ilk olan Allah, zaman boyutu olmaksızın bütün varlığı küllî olarak bilir; fakat O, bilenin özünde bir değişikliği gerektirdiği için cüz'leri bilmez (Gazzâlî 2009: 102) şeklindeki görüşüne karşı şu iddiaları ileri sürer:

"İlk'in sonsuz sayıdaki tür ve cinsleri bilmesi, acaba kendi özünü bilmesinin aynı mıdır, yoksa ondan başka mıdır? Eğer 'ondan başkadır' dersiniz, çokluğun bulunduğunu kabul etmiş ve koyduğunuz kurala ters düşmüş olursunuz. Eğer "kendi özünü bilmesinin aynıdır" dersiniz, insanın başkası hakkındaki bilgisi onun kendi özü hakkındaki bilgisiyle aynıdır" diye iddia eden kimseden farkınız kalmaz. Böyle bir iddiada bulunanın ise, aklından zoru var demektir" (Gazzâlî 2009: 102).

Tûsî de, İslâm filozoflarının, Tanrı'nın cüz'leri bilmeyişinin sebebini şöyle izah ettiklerini ifade eder: "Çünkü cüz'leri bilmek cismanî aletlerle olur. Dolayısıyla teşekkül etmiş olan ancak bölünen olarak düşünülebilir. Bölünenin bölünmeyende irtisam¹ muhaldir. Öyleyse, Yüce Tanrı'nın cüz'leri bilmesi imkânsız olur. Çünkü O, cismanî aletlerden münezzehtir" (Tûsî 1990: 161). Tûsî buna cevap olarak;

"Biz Yüce Tanrı'nın bilgisinin bilinene tabi olduğunu kabul etmiyoruz. Bu, bilinene tabi olma, 'mümkünler'in bilgisi olan 'infiali bilgi'de söz konusudur. Oysa

¹ Resmi çıkma, izi çıkma.

Yüce Tanrı'nın bilgisi, 'mümkünlerin varlık sebebi olması' anlamında 'fiili bilgi'dir. Öyleyse asıl, bu 'kendisine tabi olunan'dır ve Yüce Tanrı, zatı dışında birşeye muhtaç değildir' (Tûsî 1990: 166).

Yani öznenin nesneyi bilmesi, ancak nesnenin öznedede bir "iz" bırakması, onda bir "resim" meydana getirmesi ile mümkündür. Bu da öznenin maddî bir şey olmasını gerektirir. Halbuki maddilikten münezzehe olan Tanrı'da böyle bir "iz" in meydana gelmesi mümkün değildir, demek ister.

İslâm filozofları her ne kadar Antik felsefe ile İslâm akidesini te'lif etmeye ve Antik felsefeyi "İslâmileştirmeye" çalışmışlarsa da, gene de akîde taraftarlarının ve din alimlerinin hücumlarından kurtulamamışlardır. Bunlardan biri de akîde taraftarı ve tabiat ilimcisi, matematikçi, astronom ve jeolog olan Birünî'dir. Kendisi İbn Sina'nın, "bilmelisin ki, Aristo, 'alemin başlangıcı yoktur' sözüyle 'alemin faili yoktur' demek istememiştir. Bilâkis bu sözle o, alemin failinin fiilden alıkonulmuş olmaktan münezzehe bulunduğunu kastetmiştir" şeklindeki mektubuna verdiği cevapta, "bu söylediklerin tatmin edici hiçbir sonuç vermeyen sözlerdir. Çünkü fiillerin zincirleme bir başlangıcı olmayınca, alem (evren) için bir yaratıcı farzetmemiz imkânsızdır" (Özcan 2011: 130-131) demektedir. Ancak Birünî Antik Yunan filozoflarını ve onları takip eden İslâm filozoflarını tenkit ederken, sadece ilmî iddia ve delilleri bahis mevzuu etmiş ve onları inanç ekseninde değerlendirmemiştir. Bu yolda İslâm filozoflarına asıl muhalefet, büyük İslâm alim ve mutasavvıfı Gazzâlî'den gelmiştir.

Gazzâlî, filozofların, "alemin ezeliği iddialarına karşı, "Allah varken alem yoktu ve yoktan yaratılmıştır" dedikten sonra, bu yaratışın zorunlu bir varlığın icap ettirdiği birşey değil, Allah'ın hür iradesiyle olduğunu ileri sürer (Zikreden: Taylan 2011: 259).

Gazzâlî, alemin "hâdisliği" (sonradan yaratılmışlığı) hususunda filozofların ileri sürdüğü delillere karşı kendi iddiasını da ortaya koymuştur. Filozofların; "ezelî olandan sonradan olanın sudûru asla mümkün değildir. Zira biz ezelinin, sözgelimi, kendisinden alemin sudûr etmediği varlık olduğunu varsaydığımızda, alemin ondan sudûr etmeyişi, varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin (müreccih) bulunmayıp, alemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır" (Gazzâlî 2009: 15) şeklindeki iddialarına verdiği cevapta, "alem ezeli bir irade ile yaratılmıştır. O irade alemin meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce var oluş irade edilmediğinden; meydana gelmeyip, var olduğu anda ezeli iradeyle murad edildiği için meydana gelmiştir" (Gazzâlî 2009: 17) demektedir. Yani Gazzâlî'ye göre, alemi yaratma niyeti Allah'ta ezelden beri vardı. Bu niyet sadece alemi yaratmaya değil, aynı zamanda yaratıldığı anda yaratmaya da dairdir.

Bir başka İslâm alimi Tûsî, filozofların alemin ezeliğini ispatlamak isterken, "alemin varlığının imkânı ile Yaratıcı'nın alemi var etmesi imkânı; bu ikisi ezeldir. Bundan, alemin var edilmesinin de, var olmasının da ezelde olması lâzım" (Tûsî

1990: 50) dediklerini ifade ettikten sonra, “birşeyin imkânının ezeliği, varlığının ezeliğini gerektirmez. Bilâkis mesele bunun tersidir” (Tûsî 1990: 50-51) demektedir.

İslâm tasavvufunun büyük ismi Muhyiddin İbn Arabî ise, yaratılış meselesinde hem İslâm filozoflarından hem ulemadan ayrılmakta, Yaratılışı “tecelliler” şeklinde izah etmektedir. O’na göre, alemde gördüğümüz farklılıklar, Allah’ın değişik kemal derecelerinde tecelli etmesinden ibarettir. Allah’ın hakikati, cansız maddelerde çok aşağı derecede tecelli etmiştir. O’nun en yüksek derecede tecellisi “insan-ı kâmil” dedir (Güngör 1982: 90).

İbn Arabî’nin bu yaratılış anlayışı, Allah-alem münasebeti açısından İslâm akidesine aykırı idi. Zira İbn Arabî’nin varlıkları Allah’ın birer tecellisi olarak görmesi, Allah’ın kâinatı yoktan yarattığı şeklindeki İslâmî akideye uymamakta idi. Ayrıca maddî alemler Allah’ın bir tecellisi olarak görmekle maddeye ve yine Allah’ın en yüksek derecede tecellisinin “insan-ı kâmil” olduğunu belirtmekle de insan-ı kâmil’e “ilâhîlik” vasfı vermektedir. Bu da Kur’an-ı Kerim’in Allah hakkında “asla benzeri yoktur” (Kur’an-ı Kerim 16/65) şeklindeki anlayışına aykırıdır. İbn Arabî’nin, alemler Allah’ın bir tecellisi gibi görmesinde Platon’un maddî alemler “idealar” aleminin bir yansıması, kopyası gibi kabul etme anlayışının izini görmek mümkündür. Nitekim Platon’a göre;

“Ahlâk bilimi ve matematik, duysal olmayan, oluş ve yok oluşa tabi bulunmayan, zaman-dışı tümel nesnelere var olduğunu göstermektedir. O halde, içinde yaşadığımız dünyanın duysal-bireysel nesnelere de bu tür modelleri, örnekleri olduğu kabul edilmek zorundadır. İşte bunlar idealdır” (Zikreden: Arslan 1994: 100)

Platon ve İbn Arabî’nin, maddî varlık aleminin gerçek varlığa nisbeti hakkındaki düşünceleri arasında benzerlik bulunmasına karşılık, maddî alemler değerlendirilmeleri arasında farklılık vardır. Platon’da maddî dünya gerçekliği olmayan, boş ve değersiz bir varlık sahası olarak görülürken, İbn Arabî’de maddî alem Allah’la adeta aynıleşmektedir. Güngör’ün ifadesiyle; “Yaratılış olayı mutlak varlığın tecellisi olduğuna ve mutlak varlıktan başka varlık söz konusu olmayacağına göre, Allah’ın yaratılışla tecellisi, ona ait iç realitenin bir dış realite haline dönüşmesi demektir (Güngör 1982: 90).

İslâmîyet’teki Allah anlayışı, gerek filozofların, Allah’ı bir nevî maddeleştiren anlayışlarından² gerekse, -tabii ki tahrif edilmiş halleriyle-; Tevrat’ın Allah’a insanî fiiller izafe eden anlayışından³ ve gene İncil’in O’nda insanî özellik ve fiiller tasavvur eden⁴ anlayışından farklıdır.

² Panteistlerin Allah anlayışı böyledir. Onlara göre, Tanrı, evrenden ayrı veya O’na aşkın bir şahıs değildir. O, ya doğanın kendisi veya doğal düzenin bir cephesidir. Başka deyişle, ya evren bütünü bakımından Tanrıdır veya evrende etkide bulunan güçler, kuvvetler Tanrının kendisini oluştururlar (Arslan, 1999; 231).

³ Tevrat’ın; Yakup peygamberin Allah’la güreştiğini ve O’nu yendiğini, bu yüzden de “Allah’ı yenen” manasına gelmek üzere “İsrail” adını aldığı belirten ifadesi bu insanî fiille alakalıdır.

⁴ İncil’deki Simon Petrus’un Hz. İsa’ya cevaben, “Sen Hayy olan Allah’ın oğlu Mesihsin” ifadesi, Allah’a

İslâmîyet'te inanılan şekliyle Allah; gerek zaman gerek mekâna nisbeti ve gerekse mahiyeti itibariyle yaratılmışlara benzemez. O'nun bu, hiçbir yerde bulunmama, görülüp işitilmeme ve maddî hiçbir şeye benzememe yönü yani mücerretliği, en zor kavranılan vasfı olmuştur. Zira mücerret düşünce insanın zihnî kabiliyetlerindeki en gelişmiş ve en üst safhayı meydana getirir. Mücerret Tanrı düşüncesini kavrayamamanın neticesidir ki, toplumlar uzun asırlar boyunca ya tanrılarını insan biçiminde tasavvur etmişler (Antik Yunan'da olduğu gibi) ya da kendi elleriyle yaptıkları putlara tapmışlardır (Cahiliye Dönemi Araplarında olduğu gibi).

Mücerret Tanrı anlayışı, esas olarak Tek Tanrılı dinlerle beraber insanlığın gündemine girmiştir. Mücerret düşünce bir zihnî gelişim meselesi olduğu için de, bu seviyeye ulaşamamış toplumlarda Tek Tanrı inancı büyük bir direnmeyle karşılaşmıştır. Gerek Tevrat'ta gerekse İncil'de bulunan ve Allah'ı "beşerileştiren" ifadelerin sebebi bu olmalıdır. Neticede her iki din de, tebliğlerini insanlara aslı biçimiyle benimsetmede muvaffak olamamışlar, tebliğler değiştirilerek, toplumların zihin dünyasına uydurulmuştur. Fakat gene de mücerretlik bakımından kendilerinden evvelki dinlerden daha ileride olmaları sebebiyle, -tahrif edilmiş olarak da olsa- ayakta kalmayı başarmışlardır.

İslâm dünyasında bu mücerret Allah anlayışını kavrayamayarak İslâmîyet'in temel esprisinden sapan ve Allah'ı, din büyüklerinden birisinde "hulûl" etmiş gibi tasavvur ederek, insanı ilâhlaştıran Allah anlayışları ortaya çıkmıştır. Meselâ Ortadoğu bölgesinde ortaya çıkan Nusayrilik'e göre, "Ali mabuddur, Tanrı'dır. Ali ne doğurdu ne de doğuruldu. Ölümsüzdür (...). Görünüşte imam ise de, batınî olarak O, Allah'tır (Fıglalı 1986: 185).

Ortadoğu bölgesinde ortaya çıkan bir başka mezhep olan Dürzilik'e göre de, "Allah, yedi imama hulûl ederek, nâsûtî⁵ kisveye bürünmüş ve son olarak da el-Hakim bi-Emrillah⁶'ın suretinde görünmüştür (Fıglalı 1986: 197).

Bu her iki mezhep de, Allah'ın şahsen ulaşılabilirliği karşısında, Allah'ın kendilerinde hulûl ettiği insan figürleri üreterek, bu problemi kendilerine göre çözmüş oldular.

Yukarıda zikrettiğimiz mezheplerin her ikisi de İslâmîyet'teki ehl-i sünnet akidesinin dışında ortaya çıkmış ve İslâmîyet'in temel düsturlarından uzaklaşmışlardır. Ancak, kendilerini tamamen İslâm akidesi çerçevesi içinde tarif ve Kur'an ve sünnete bağlı olduklarını beyan eden mutasavvıflar -veya sûfiler- denen bir zümre daha vardır ki, bazı görüşleri İslâm akidesi açısından tartışmalıdır.

Mutasavvıf ve sûfi çoğu kere aynı manâda kullanılsa da, Gölpınarlı'ya göre aralarında fark vardır. Sûfi maksada eren, varlıktan geçen kişidir. Mutasavvıf, kendisini sûfi sayan, fakat gerçekte o mertebeye varamamış bulunan kişidir (Gölpınarlı 2004: 19).

beşeri vasıflar izafe etmenin bir misalidir.

⁵ Beşeri.

⁶ Fatımi halifelerindendir. 996-1021 tarihleri arasında halifelik yapmıştır.

İslâm dünyasında tasavvufun hangi ihtiyaçtan doğduğu ve fikri kaynaklarının neler olduğu meselesine gelince; tasavvufu ortaya çıkaran siyasî, sosyal ve kültürel faktörlerden bahsedilebilir.

Bunlardan kültürel faktör, yabancı medeniyet ve dinlerle temas şeklinde beliren haricî bir unsur iken; siyasî ve sosyal faktörler, Emevî iktidarının yarattığı baskı ve zulümler ve bunların neticesinde ortaya çıkan sosyal buhranlar şeklindeki dahilî bir unsurdur. Gölpınarlı'nın belirttiği gibi; “Müslümanlık sınırını genişlettikçe, bir yandan Roma-Bizans’la bir yandan da Hint-İran Medeniyeti’yle ve bu medeniyetleri yoğuran dinlerle temasa gelmiş, bunların te’siri altında kalmış; bir yandan da aşırı zenginlik, yüksek ve müreffeh bir zümrenin türeyişi, Emevîlerin daha ilk devrinde (...) Muaviye’nin kapıcı, perdecili, hadımlı, tahtlı saray kurusu, buna karşı duyulan içli ve derin nefret, aynı zamanda iç karışıklıkların verdiği bezinti, İslâm’da aşırı ve kaba zahitliğe yol açmıştı (Gölpınarlı 2004: 37).

Çaresizlik psikolojisinin toplumlarda umumi olarak içe dönük düşünce ve hayat tarzlarına yol açtığı tarihî bir vakiydir. Dinî düşünce ve yaşayış tarzına aksetmesi de bu şekildedir. Nitekim, Hristiyan dünyasındaki “Mesih” ve İslâm dünyasındaki “mehdi” inançlarının ortaya çıkması böyle bir siyasî ve sosyal iklimin neticesinde olmuştur. Hristiyanların asırlarca baskı ve işkenceye maruz kalmaları ve kurtulma çarelerinin de görünmemesi, onlarda dünyevî bir ümidi bitirmiş ve kurtuluşu göklerden gelecek “mesih”ten bekler olmuşlardı. İslâm dünyasında bunun karşılığı “mehdi” inancıdır. Bu inanç, Hristiyanlığın etkisinde kalmış olan Şii kaynaklardan gelmiştir. Bu nazariyeye göre, ruhanî bir şahsiyet, dünyanın sonunda ortaya çıkacak ve Allah’ı tanımayan kuvvetler karşısında adaletin ve İslâm’ın üstünlüğünü yeniden kuracaktır (Fazlur Rahman 1982: 167). Böylece, dünyevî kurtuluşunu mehdinin ortaya çıkışına kadar tehir eden sûfi zümre, uhrevî kurtuluşunu da mürşide havale ederek, bir yerde iddiasız ve ferdî bir hayat yaşamayı tercih etti. Belki de bu sebeple, “mürşitlik” müessesesi tarikatın olmazsa olmaz şartı olarak görüldü. Nitekim Öztürk’e göre de “Sülükün ilk ve belki de biricik şartı, mürşide teslim olmaktır” (Öztürk 1989: 119).

Yukarıda zikrettiğimiz, mücerret Tanrı anlayışını kavramadaki zorluk, burada, Allah’la irtibatı olduğuna inanılan bir mürşide bağlanılarak aşılmaya çalışılmış ve böylece Allah’la dolaylı yoldan bağ kurulduğuna inanılmıştır. Öztürk’ün İmam-ı Rabbanî’den naklettiği şu ifadeler de bu iddiamızı destekleyici mahiyettedir: “İnsan çok adi vasıfların zebunu olarak yaratılmıştır. Böyle bir varlığın Allah’a ulaşması için, iki kutba yani hem insana hem de Allah’a bağlılığı olan bir vasıta varlığa ihtiyacı vardır. O da kâmil insandır (Öztürk 1990: 92). İşte Allah’la kul arasına bir vasıta sokma meselesi o derece ileri götürülmüştür ki, bir zaman sonra Allah neredeyse devreden çıkarılmıştır. Öztürk’ün ifadesiyle, tarikatlar devri tasavvufu, mürşitleri sadece peygamber mevkiine çıkarmakla kalmamış, onları bazen Allah mevkiine de çıkarmıştır (Öztürk 1990: 93).

Tasavvufu ortaya çıkaran maddî şartlardan başka bir de onun fikri temelini meydana getiren manevî şartlar vardı. Bunlar, Gölpınarlı'nın belirttiği Hint, İran

medeniyetleri ve bu medeniyetleri yoğuran dinlerden başka, bize göre felsefi yönden de Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinus'ın felsefesi idi. Plotinus'e göre, "dünya Tanrı'nın iradî bir fiili ile yaratılmış olamaz (...). 'En yüce varlık' adeta taşmaktadır ve taşanlar diğerlerini yaratır (Störing 2013: 192). İslâm mutasavvıflarının en meşhurlarından birisi olan İbn Arabî'ye göre de, "Yaratıcı Kudret'in bir varlık olarak belirişi insandır (Öztürk 1990: 147). İbn Arabî realitenin tek olduğunu, bunun sonsuza çevrili yüzüyle Hak veya Yaratıcı, ölümlüye çevrili yüzüyle halk veya yaratılan olduğunu (Zikreden Öztürk 1990: 147) ifade eder ki, bu bir yerde "Tanrı'nın maddileştirilmesi ve maddenin Tanrılaştırılması" demek olan Panteizmin müslümanlaştırılmış biçimi olan "Vahdet-i Vücut" anlayışıydı. Bu meseleyle alakalı olarak Fazlur Rahman da şunları söyler:

"Tasavvufun Allah'a gitme ile ilgili ruhanî yolculuk nazariyesinin ortaya çıkmasıyla birlikte, beşerî sıfatların ilâhî sıfatlarda 'yok olması' şeklinde tanımlanan bir tasavvufî hedef fikri doğmuştur. Böylece velilik kavramı, Kur'an'da geçen veli (Allah dostu) kelimesiyle ifade edilerek geliştirilmiş, fakat ona özellikle Doğu Hristiyan mistisizminden, gnostisizmden ve daha sonra Yeni-Eflâtunculuktan alınan bir muhteva kazandırılmıştır" (Fazlur Rahman 1981: 171).

Tasavvufî düşünce ferdî hayatı teşvik ve tatbik etmesi, zühd ve riyazette aşırıya gitmesi dolayısıyla İslâm Medeniyeti'nin ortaya çıkıp gelişmesi bakımından menfi bir rol oynamıştır. Esasen bu yönleri İslâmiyet tarafından da tasvip edilmiyordu. Zira İslâmiyet'in insandan istediği, dünya nimetlerinden ölçülü şekilde faydalanması ve nefsinin belli bir nisbette tatmin etmesidir. Halbuki mutasavvıflar, nefse zulmetmeyi adeta marifet saymışlardır. Meselâ dostları Mürre b. Şerahil'i (h.2.yy.) ziyarete gitmişlerdi. Bulamadılar ve sordular nerede olduğunu. Cevap verdi, ev halkı: "On iki yıldan beri ibadet için kapandığı odasında. Yine bir başka mutasavvıf Abdurrahman b. Ebi Niam (h.2.yy.) on beş gün süren savm-i visal (iftarsız oruç) tutardı (Öztürk 1989: 162).

b) Ruh Anlayışı

İslâm felsefesindeki "ruh" anlayışı, Antik Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Ancak tabii ki, İslâmiyet'ten de izler vardır. Antik Yunan filozoflarından Platon, insan ruhunun alemin ruhunun bir emanasyonu (belirmesi, tezahürü) olduğunu ve onun gibi ölümlü ve ölümsüz elemanları içerdiğini, bunlardan ölümsüz olan elemanın zekâ yahut akıl; ölümlü elemanın ise, beden hayatına bağlı olduğu için, organik iştihalar olduğunu söyler (Weber 1998: 63). Yani Platon'a göre insan ruhunun bağımsızlığı yoktur, alemin ruhunun fertteki tezahürüdür, sadece.

Bu meselede, Yeni Platonculuk'un kurucusu Plotinos, insan ruhunun alemin ruhunun bir tezahürü, emanasyonu olduğu meselesinde Platon gibi düşünür. Ona göre de "bütün ruhların temelinde, sonsuz şekiller altında kendisini gösteren yalnız tek bir ruh vardır: alemin ruhu" (Weber 1998: 114). Böylece ferdi ruhların istiklâlinin olmadığı anlayışını benimser. Bu meselede Platon'la aynı kanaati paylaşan Plotinos, ruh ve zekâ arasındaki münasebet anlayışında Platon'dan ayrılır. Platon, zekânın, ruhun ihtiva ettiği ölümsüz eleman olduğunu söylerken, Plotinos zekânın

da, kendisinden çıktığı Mutlak gibi yaratıcı; ondan daha aşağı olan “ruh”un ise, ondan çıkan, onun ışık vermesinden gelen şey olduğunu (Weber 1998: 114) ifade eder.

Platon, ruhun fonksiyonunun “bizleri duyu organlarımızın algıladığı dünyanın ötesine formlar (idealar) dünyasına götürmek olduğunu ve insanın doğruya ve gerçeğe, çevresini duyu organlarıyla algılayarak değil, ‘ruhu’ veya ‘zihni’ aracılığıyla ulaşabileceğini” (Bruno 1996: 10) ifade eder.

Platon’un bu “ruh” anlayışı, medeniyetin inkişafı bakımından zararlı olmuştur. Ruhun fonksiyonunun bizleri idealer dünyasına götürmek olduğunu ve insanın gerçeğe veya doğruya çevresini duyu organlarıyla algılayarak değil, ruhu veya zihni aracılığıyla ulaşabileceğini söylemekle, insan ve toplumların dikkatini maddî dünyadan uzaklaştırmaya hizmet etmiştir. Nitekim O’nun bu, “idealar” alemini insanlara hedef olarak gösteren ve duyu algısını küçümseyen anlayışı, daha sonra Hristiyanlığın insanı ve dünyayı aşağılayan anlayışıyla birleşerek, Batı’nın 1000 yıldan fazla uyumasında rol oynamıştır.

İslâm filozoflarından el-Kindî, Yeni-Platonculuk’un ruhun zekâdan çıktığı anlayışını benimser. O’na göre, ruh, akıl aleminden duyular alemine inmiştir (Taylan 2011: 151). Bir diğer İslâm filozofu Fârâbî’ye göre, ruh bedeni terkettikten sonra ayrı bir cevher olarak devam eder (Zikreden: Taylan 2011: 152). Bu meselede İbn Sina da Fârâbî gibi düşünür. O’na göre de ruh cisimden ayrıldığı ve ulvî (yüce) âleme yükseldiği vakit, bütünüyle parlak, sevinçli ve saadetli bir hayat yaşar (Bolay 1988: 63).

Ruhun kaynağı hakkında umumiyetle Platon ve Plotinos’i takip eden İslâm filozofları, ruhun ezeli olduğunu kabul etmemekle onlardan ayrılırlar. Bu iki filozoftan Platon, “nefs”⁷’in bedenden daha önce ve “göksel ruhlar”ın ezeli ve ebedî olarak mükemmel ve daima aynı olduklarını (Weber 1998: 117) ifade eder. Ruhun ezeli olmadığı anlayışı İslâm filozoflarının İslâmiyet’ten gelme yönüydü. Bu filozoflardan İbn Sina’ya göre “ruh manevî bir cevherdir. (...) Bir kere Allah tarafından yaratıldıktan sonra ruh kendi zatı ile varolmaktadır” (Bolay 1988: 67). İbn Sina, ruhun ezeli olmamakla beraber, ebedî olduğunu düşünür. O’na göre, “ruh cisimden ayrıldığı ve ulvî (yüce) âleme yükseldiği vakit, bütünüyle parlak, sevinçli ve saadetli bir hayat yaşar” (Bolay 1988: 63).

Ruh meselesi de İslâm filozofları ile İslâm alimleri arasında bir ihtilâf mevzuu olmuştur. Başlıca ihtilâf noktası da ruhun ezeli ve ebedî olup olmadığı meselesidir. Bu meselede filozoflara en fazla muhalefet eden de Gazzâlî olmuştur.

Gazzâlî, ruhla beden arasındaki ilişkinin, ölümle sona erdiğini, ölümle beraber nefsin (ruhun) de ortadan kalktığını, sonra ahiret hayatında nefsin ancak şanı yüce olan Allah’ın döndürmesiyle, yeniden diriliş şeklinde varlık alanına çıktığını belirtir (Gazzâlî 2009: 202).

⁷ Yazar “nefs”i “ruh”karşılığı olarak kullanmaktadır.

Ruhun ebedî olmadığını ifade eden Gazzâlî, onun ezeliğini de reddeder. Bu anlayışı da, “ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman” (Yazoğlu 2002: 49) mealindeki ayetten çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin ruh anlayışı, İslâmiyet'in Allah-alem münasebeti hususundaki anlayışına uygundur. Tek ezeli varlık olarak Allah'ı kabul eden İslâmiyet, bütün maddî ve manevî varlık aleminin, varlığını Allah'a borçlu olduğunu, bu sebeple ruhun da “yaratılmış” bulunduğunu kabul eder.

Gazzâlî, “ruhun güçleri” meselesinde Aristo'yla benzer düşüncelere sahiptir. Evvelâ, ruhun var olması için ona sahip olacak varlığın “canlı” olması gerektiğini belirtir. Canlı olma, düşünme ya da algılama yahut da yer değiştirme hareketi ve bir yerde hareketsiz kalma veya beslenme, çürüyüp bozulma ve büyüyüp gelişme anlamında bir özelliği ihtiva eder (Jones 2006: 350). Buna göre, sadece insanda değil, hayvan ve bitkide de ruh vardır. Ancak bu üç tür ruh, birbirinden farklı güçlere sahiptir. Aristo, beslenme ruhunun dolaysız işlevinin, bedenün çeşitli organlarının oranını koruyup sürdürmek olduğunu söylemektedir (Jones 2006: 353). Beslenme ruhunun bitkilerde bulunduğunu ve onun duyum ruhundan yalıtık olduğunu ifade eden Aristo; “Hayvansal ruh” veya “duyusal ruh” sayesinde dokunma duyusu, haz ve acı izlenimi, eğilim ve iştihâ ve mekân içinde hareketin meydana geldiğini ve en yüksek ruhun insanî ruh, akli ruh ya da konuşan ruh (nefs-i natik) olduğunu belirtir (Vorlander 2004: 153).

Gazzâlî de nebatî, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere üç çeşit ruh bulunduğunu, bunlardan insanî ruhun aşağı derecedeki ruhî fonksiyonları kapsadığını, aynı zamanda akla sahip olup, bilen ve düşünen bir ruh olduğunu ifade eder (Yazoğlu 2002: 61).

İnsan ruhunun ezeli olup olmadığı meselesinde, 15. asır İslâm alimlerinden Alaaddin Ali Tûsî de Gazzâlî gibi düşünür. Bu hususta; “Nefsin hudûs şartı beden olduğu gibi, beka şartının da beden olması niçin caiz olmasın? Bu durumda da bedenün fenâsı nefsin fenâsı olur” (Tûsî 1990: 231) demektedir.

İslâmiyet'in genel mantığı ve varlık-Allah münasebeti konusundaki anlayışı göz önünde bulundurulduğunda, Gazzâlî ve Tûsî'nin “ruh” hakkındaki görüşleri İslâmiyet'e uygundur. Zira Allah tek “Mutlak Varlık” olarak kabul edilince, “ezelîlik ve “ebedîlik” gibi vasıfların da sadece O'na izafe edilmesi gerekir.

Gazzâlî dışındaki diğer kelâmcılar da, ruhun ezeliği meselesinde Gazzâlî gibi düşünürler, yani akideyi takip ederler. Bu meseleyle alakalı olarak Verley, “Mütellimün ve Müslümanların büyük bir ekseriyeti Kur'an'daki istihlâhları genişlettiler ise de, ruhun mahiyeti hakkındaki an'anevi görüşlerini muhafaza ettiler. Buna göre, ruh Allah tarafından doğrudan doğruya yaratılmış olup, muhtelif melekelere sahiptir” (Verley 1977: 181) demektedir.

Kelâmcıların ruh meselesinde Kur'an'a aykırı düşmeme hususunda hassasiyet göstermelerine karşılık, tasavvuf ehlinde aynı hassasiyete rastlamak zordur. Nitekim, İslâm tasavvufunun büyüklerinden Muhyiddin Arâbî, “insanın hayvanî

ruhu ona ilâhî bir soluk ile nefhedilmiştir ve onun nefsi-i natıkası küllî nefisten, vücudu ise, dünyevî unsurlardan gelmektedir (Verley 1977: 182) demektedir. Bu “ruh” görüşü, ferdi ruhların, alemin (kâinatın) ruhunun bir emanasyonu olduğunu söyleyen Platon’dan ve “bütün bireysel ruhların temelinde, sonsuz şekiller altında kendisini gösteren yalnız bir tek ruh vardır: alemin ruhu” diyen Plotinos’dan gelmektedir. Dolayısıyla, mutasavvıfların “ruh” anlayışında, “ruhun ferdiliği”ni benimseyen İslâmî akideden de bir sapma bahis mevzuudur.

İslâmiyet’in, ruhun ezeli ve ebedî olmadığı ve her insanın ferdi ruha sahip bulunduğu anlayışından bazı neticeler çıkar. Ruhun yaratılmış ve sonlu olduğu anlayışıyla, Allah ve insan arasında bir çizgi çekilmiştir. Yani ezellilik ve ölmezlik sadece Allah’a mahsustur. Ruhun ferdi olduğu anlayışı da, her insanın müstakil bir fert olduğu ve Allah’a karşı şahsen mes’ûl bulunduğu düşüncesini doğurmuştur.

c) İnsan Anlayışı

İslâmiyet’in, bir medeniyet vücuda getirmede en fazla rol oynayan unsurlarından birisi, belki de en ehemmiyetlisi, onun “insan” anlayışdır. İslâmiyet’in insan anlayışı, insanın özünde temiz olduğudur. Bu anlayış da doğrudan Kur’an-ı Kerim’den çıkmaktadır. Kur’an’daki; “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz⁸ hemen onun için secdeye kapanın (Kur’an-ı Kerim, 15/29) mealindeki ayet, insana verilen mevkiyi ifade etmektedir. İslâmiyet bu bakış tarzıyla insanı sadece dünyadaki diğer varlıklardan değil, meleklerden bile daha üstün kılmıştır. Yine İsrâ Sûresi’ndeki “Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık” (Kur’an-ı Kerim; 17/70) ayeti de, yukarıda zikrettiğimiz ayetle beraber, insanın yaratılıştan temiz ve şerefli olduğuna işaret etmektedir.

İslâmiyet, Allah anlayışıyla Allah’la insan arasında bir çizgi çektiği gibi; insan anlayışıyla da, insanla diğer varlıklar arasında çizgi çekmiştir. Yani insan, Allah karşısında zayıf ve çaresiz, ancak kâinat karşısında güçlü bir mevkidedir. Hem bu yönüyle hem de yaratılıştan “temiz” olduğu anlayışıyla, İslâmiyet’in “insan” a bakışı Hristiyanlık’tan ve diğer dinlerden oldukça ileridedir. Meselâ 13. asra kadar Hristiyanlık’ın teoloğu sayılan Augustinus, “günah”ın Adem’den soy-sopuna geçtiğini belirtir ve;

“Tabii insan kötülüğün esiridir ve yalnız Tanrı’nın lütfu onu özgürlüğe vardırılabılır (...). Tanrı bütün insanları kurtarmaz. Onlar arasından kurtuluş için ayırdığı bir miktarını seçer. Bu seçme Onun tarafından ezelde, insanın yaratılmasından önce yapılmış bir iştir” (Weber 1998: 135)

der. Yani Augustinus tarafından yorumlanan şekliyle Hristiyanlık, insanı aşağılamakta ve onu daha doğuşunda başarısızlığa mahkûm etmekteydi. Halbuki İslâmiyet, daha yaratılış safhasında Allah tarafından, kendi ruhundan üflenmek suretiyle kutsandığını ve onun şan ve şeref sahibi kılındığını ifade ederek, insana kâinatta yüksek bir mevki vermiştir. Öyle ki, bu anlayışta insan, maddî dünyanın varoluşunun, yaratılışının sebebidir. Kur’an-ı Kerim’deki “o, yerde ne varsa, hep-

⁸ Meleklerle hitap ediyor.

sini sizin için yarattı” (Kur’an-ı Kerim, 2/29) mealindeki ayet, insanın bu mevkiine işaret etmektedir.

İslâmiyet’in bu “insan” anlayışı, ilk bakışta basit gibi görülebilir. Ancak, o dönemlerde mevcut dinlerin “insan” anlayışları göz önüne alındığında, İslâmiyet’in bu sahada nasıl bir inkılâp yaptığı görülür. Meselâ Sâbilik (Sabie) inancına göre “ruhlar mevcuttur (...). İnsanlar bunları “Efendilerin Efendisi” olan Allah ile kendileri arasında birer aracı olarak kabul ederler.” Bu inancın bir neticesi olarak yıldızlar Sabiî inancında yüceltilmiş ve onlara bazen insan kurban edilmiştir (Kumeyr 1992: 130). Yine Hinduizm inancına sahip olan Hindistan’da, kadın; ölen kocasıyla beraber diri diri yakılıyordu, ki bu adet 19.asra kadar devam etmiştir (Tümer-Küçük 1993: 95).

İslâmiyet için insanı değerli yapan, esasen onun “akıllı, düşünen, tefekkür eden bir varlık olmasıdır. Zira insan iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan akli sayesinde ayırd eder. Bu sebeple İslâmiyet, insana aklını kullanmasını, âlemi (kâinatı) müşahede etmesini tavsiye eder. Nitekim Kur’an-ı Kerim;

“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yer yüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde, düşünen bir toplum için (Allah’ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır” (Kur’an-ı Kerim, 2/164)

mealindeki ayetle, insanı kâinatın sırları hakkında düşünmeye sevkeder. Bunu yaparken de kâinattaki düzenliliğe ve kanuniyete dikkat çeker. Böylece, bu düzenlilikten ve kanuniyetten, onları vareden Allah’a ulaşılmasını ister. Nitekim, Nahl Sûresinde bulunan; “O, geceyi gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah’ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok delil vardır” (Kur’an-ı Kerim, 16/12) mealindeki ayet, insanın hem kâinattaki mevkiine hem de ona bu mevkiyi kazandıran “akıl” melekesine dikkat çeker. Yıldızlara “insan” kurban eden dinlerle karşılaştırıldığında, yerlerde ve göklerde olan her şeyi insanın emrine veren İslâmiyet’in nasıl bir “insan” anlayışı getirdiği daha iyi anlaşılır.

İslâmiyet, insanlara kâinatı müşahede etmelerini emrederken, Allah’ı düşünerek bulmalarını, böylece, verilmiş bir imana değil, “kazanılmış” bir imana sahip olmalarını ister. Yani taklidî değil, tahkiki bir iman... Bu, “kozmos”un yani âlemin mükemmelliğinden, Tanrı’nın varlığına giden kozmolojik delil’in kullandığı metottur (Aydın 1992: 39). Bu durumda da bu, “akıl”la desteklenen bir iman olacaktır.

İslâmiyet, insanın akıl sahibi olmasından ileri gelen üstünlüğünü kabul etmekle beraber, zayıf ve menfi yönlerine de dikkat çekmiştir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’deki Ahzâh Sûresi’nin; “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, sorumluluğundan korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir (Kur’an-ı Kerim, 33/72) mealindeki ayeti, insanın

cüretkârlığına işaret etmektedir. İnsanın zalim ve cahil olduğunu söylemekle, insanın kötülüğe, günah işlemeye de eğilimli bir varlık olduğunu ifade etmek ister. Bu sebeptendir ki, hiçbir peygamberin, mesajını kabul ettirmesi kolay olamış, hepsi kavimlerinden zulüm görmüşlerdir.

İslâmiyet, insanın bu iki zıt yönü, yani ruhu ve nefsinin zıt temayülleri arasındaki uyumsuzluğu göz önünde tutarak, onun bedenî hazlarını tatmin etmesine ölçü koymuş, bu tatmini meşru yollardan sağlamasını istemiş, tamamen bastırılmasına ise karşı çıkmıştır. Meselâ Ortodoksluktaki; keşişlerin, piskoposların ve patriklerin evlenmesini yasaklayan hükme (Tümer-Küçük 1993: 272) benzer bir mantıksızlığa düşmemiştir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim, Kasas Sûresi'nin, "Allah'ın sana verdiğinden (onun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma..." (Kur'an-ı Kerim, 28/77) mealindeki ayetinde dünya ve ahiret arasındaki dengeye dikkat çekmektedir. Bu sebeple de İslâmiyet, nefsin arzularının meşru yollardan ve makul seviyede tatminini, mübah görmekten de öte tavsiye etmiştir. Zira, insanın tabii arzu ve temayüllerinin tamamen bastırılmasının, onun ruhî dengesini bozabileceğini görmüştür. Meselâ Araf Sûresi'nin 31. ayetinde "Ey Adem oğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yeyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez" (Kur'an-ı Kerim, 7/31) denirken, takip eden ayette de, "De ki, Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı?.. (Kur'an-ı Kerim, 7/32) ifadesine yer verilmektedir. Demek ki, insanın güzel tarafları ile beraber zaafı ve zayıf tarafları da hesaba katılmış ve ruh dengesini koruyabilmesi için, ona, tabii arzu ve ihtiyaçlarını giderebileceği meşru yollar gösterilmiştir.

İslâmiyet'in, insan anlayışı ile alâkalı olarak Hristiyanlıktan farklı ve üstün bir yönü de Allah ve insan arasındaki bağ açısındandır. Hristiyanlık'ta, Allah'ın, ruhunu Hz. İsa'nın annesi Meryem'e üflemesinden Hz. İsa dünyaya gelmiştir, inancı vardır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'e göre, Hz. İsa'nın doğumu şöyle oldu: "Anası Meryem, Yusuf'a nişanlanmış olduğu halde, buluşmalarından önce Ruhül-kudüs'ten gebe olduğu anlaşıldı (Kitab-ı Mukaddes-Matta'ya Göre İncil 1969: 2). İslâmiyet'te ise Allah'ın sadece ruhundan insana üflediğinden bahsedilir. Allah, insanla organik bir münasebete sokulmaz.

İki dinin bu farklı Allah-insan münasebeti anlayışlarından farklı neticeler doğmuştur. İslâmiyet'te, daha yaradılış safhasında insana Allah tarafından üflenen ruh, bütün insanları menşee olarak aynı sınıfa sokar ve "insan" yüceltilirken, Hristiyanlık, Hz. İsa'nın doğumuna vasıta olan bir unsur haline getirmekle Ruhül-kudüs'ü ve Hz. İsa'yı Tanrılaştırmıştır. Böylece netice olarak Baba, Oğul, Ruhül-kudüs tek cevherde toplanmış üç ilâhtır. Hepsi ebedidir. Ulûhiyette müsavidir (Aydın 1995: 53) anlayışı doğmuştur.

d) İrade Hürriyeti Anlayışı

da) Hristiyan Dünyasında

İrade hürriyeti felsefenin, din felsefesinin, hukuk felsefesinin ve dinlerin ortak meselesidir. Antik Yunan'dan beri irade hürriyeti meselesi filozofları uğraştırmış, bazı filozoflar irade hürriyeti lehine görüş ortaya koyarken, bazıları da irade hürriyetini reddetmişlerdir.

Antik Yunan filozoflarından, atomculuğun ve dolayısıyla materyalizmin kurucusu Demokritos, insan davranışının bütünüyle belirlenmiş olduğunu kabul ederken; sonraki atomculardan Epikuros, bizim seçme özgürlüğüne sahip olduğumuzu iddia etti (Jones 2006: 148).

Hristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra Batı Avrupa'da felsefe dini bir renk almaya başlamış, Hristiyan filozoflar, Antik Yunan felsefesi ile Hristiyanlığı te'lif etmeye çalışmışlardır. Bunların en meşhurlarından olan ve 13. asra kadar Hristiyanlığın filozofu kabul edilen Saint Augustinus, tabii insanın kötülüğün esiri olduğunu ve yalnız Tanrı'nın lütfunun onu özgürlüğe vardırabileceğini söylüyordu (Weber 1998: 135). Augustinus, böylece insanın kötülüğün te'sirinden kurtulmak ve hürriyete kavuşmak için irade hürriyetine sahip olmadığını düşünüyordu.

Saint Augustinus'i böylesine kötümserliğe sevkeden ve dünyevî bir çareden umudunu kesmesine yol açan, barbar istilâlarının İmparatorluğun siyasî istikrarını bozması ve iktisadî ve sosyal hayatı felce uğratmasıydı. Bu istilâların, iyileşmesi zor yaralar açtığı ifade eden Le Goff'a göre; istilâ "ekonomik evrimi-tarımın çöküşü, kentlerin gerilemesi-, nüfus azalmasını ve toplumsal değişimleri hızlandırır. (...) IV. ve V. yüzyıllarda Afrika tarım işçilerinin, Galya ve İspanya köylülerinin ayaklanmaları süregenleşir" (Le Goff 1999: 17). Barbar istilâlarının yol açtığı siyasî ve iktisadî krizler ve bunların neticesi olan yoksulluk; zulüm ve adaletsizlikleri de beraberinde getiriyordu. Le Goff'un Keşiş Salvien'den naklettiğine göre; "Yoksulların hiçbir şeyi yok... Kocaları ölen kadınlar inliyor, yetimler sürünüyor, sonuçta iyi bir aileden gelmiş ve iyi bir eğitim almış olanlar bile düşmana sığınıyorlar. Devlet baskısı altında ölmek için, Romalılarda olması gereken insanlığı barbarlarda arıyorlar" (Le Goff 1999: 19).

Saint Augustinus Platoncu bir filozoftu. Onun insanı aşağılayan ve ona kurtuluş imkânı tanımayan kötümser felsefesi, Platon'un, dünyayı gerçek alemin (ideaların) bir kopyası, görüntüsü olarak kabul eden felsefesi ile uyumlu idi.

Batı Avrupa'da 13. asra kadar hakim olacak olan Platoncu Augustinus'in irade hürriyetini reddeden görüşüne felsefî ve teolojik sahada ciddi bir muhalefet pek olmamıştır. Bunun sebebi de, kendisinin bir Hristiyan filozofu olması ve söylediklerinin birer dinî dogma hüviyeti taşımasıydı. Nitekim Cevizci'nin de belirttiği gibi, "Patristik felsefenin en etkili ve önemli düşünürü; Ortaçağ'ın, Aquinoslu Thomas'ın Hristiyan felsefesine damgasını vurmaya başladığı XIII. yüzyıla kadar en büyük otoritesi olan Augustinus'dir (Cevizci 1999: 39).

Ortaçağ Hristiyan filozoflarından Thomas Aquinas (1225-1274)'ya göre ise; "Her olay bir zorunluluk olmaksızın gerçekleşir. Ortaya çıkan hiçbir şey, olasılık dairesinden dışarı çıkamaz. Eğer meydana gelen her şey tamamen olması gerektiği gibi gerçekleşseydi, insanoğlu nasıl özgür olurdu? Kendi davranışlarında özgür olmak ahlâkî sorumluluk açısından zaruri bir koşuldur" (Soccio 2010: 409).

Aquinas'ın Aristocu bir filozof olması, irade hürriyeti meselesini de Aristocu bir açıdan yorumlamaya sevketmişti, O'nu. Nitekim, Aristoteles seçme hürriyetini ahlâkî davranışın ve sorumluluğun temeli sayıyordu (Güriz 1987: 86).

Aquinas'ın Batı Avrupa Hristiyan dünyasında bir otorite olarak kabulünden sonra "Thomasçılık Dominiken Tarikatı'nın resmî felsefesi haline getirildi. 1322 yılında Thomas aziz ilân edildi" (Störig 2013: 409).

Thomas Aquinas'yla beraber, irade hürriyeti meselesi artık Hristiyan Batı'nın entelektüel hayatına girmişti. Ondan sonra zaman zaman irade hürriyeti aleyhine görüş beyan edenler çıksa da, esas olarak Batı Avrupa'nın yerli filozofları irade hürriyeti lehine görüş belirtmişlerdir.

Yeniçağlarda irade hürriyeti aleyhine görüş ortaya koyan filozofların en meşhuru Baruh de Spinoza'dır. Spinoza'nın bu çizgide olmasında, mensup bulunduğu Yahudi toplumunun uğradığı zulümlerin ve kendi başına gelen talihsizliklerin rolü olsa gerektir. Störig'in ifade ettiği gibi; "Arapların hoşgörülü himayesinden yoksun kalan Yahudiler, hem Katolik Kilisesi hem İspanya Devleti tarafından takip edildiler. Ya etraflarını saran Hristiyan çevrelere teslim ve vaftiz olacaklardı ya da göç edeceklerdi. Göç etmeyi tercih eden çoğunluğun arasında Spinoza'nın ataları da vardı (Störig 2013: 305).

Ancak Spinoza'nın karamsarlığı sadece ailesinin uğradığı zulümlerden ileri gelmiyordu. Spinoza bu tecrit ve takibatı bizzat da yaşadı. Sözlü açıklamalarından dolayı sapkınlıkla suçlanıp topluluktan atıldı ve sürgüne gönderildi. O sırada 24 yaşındaydı (Störig 2013: 305). İşte böyle itilmiş bir toplumun itilmiş bir mensubu olmasının onun zihin dünyasına da te'sir etmiş olması mümkündür. Bu çaresizlik psikolojisi, O'nu iradeyi yok sayan, adeta kaderci bir felsefe geliştirmeye yöneltmiştir. Nitekim, O'na göre; "İnsan davranışları ve insanın acı çekmesi, sevgi ve nefret, insanı etrafındaki tüm cisimlere bağlayan tüm tutkuları doğanın zorunluluğuyla ve şaşmaz bir mantıkla gerçekleşmektedir" (Störig 2013: 309). Yani Spinoza insan hayatında iradeye neredeyse hiç yer vermemekte, katı bir kadercilik taraftarı gibi görünmektedir.

Hristiyan dünyasında bundan sonra irade hürriyeti lehindeki fikirler, bilhassa Aydınlanma Çağı'na karşılık gelen 18. asrın ikinci yarısından sonra dillendirilmiştir. Tabiidir ki, bunda da, meydana gelen ilmî ve teknik gelişmeler te'sirli olmuş olmalıdır. Bu gelişmeler, insanın düşünce ve hareketlerinde inisiyatif sahibi olmasına yani onun irade hürriyetine sahip bulunmasına olan inancı arttırmış bulunmalı-

dır. Bu çağda yetişen filozoflardan Immanuel Kant (1724-1804), irade hürriyetini bilhassa metafizik alemin bilinmezliği ile açıklıyordu. Ona göre; “Din alemine ait realiteler; Tanrı, özgürlük, ruhun ölmezliği, apaçık veya teorik olarak kanıtlanmaya elverişli hakikatler olsalardı, iyiyi gelecekteki mükâfatı düşünerek yapacaktık, irademiz otonom olmaktan çıkacaktı, hareketlerimiz artık tamamıyla ahlâkî olmayacaktı (Weber 1998: 325).

Bir 19. asır filozofu olan Artur Schopenhauer (1788-1860) ise, bütünüyle fenomenler alemini (görünen ve tasavvur edilen alemini) iradeye tabi kılıyor ve; “Realite olarak o benden bağımsız olarak vardır, ama duyarlığın ve zekânın objesi olarak ya da bir kelime ile, fenomen olarak, onu algılayan süjeye bağımlıdır ve onun yapılışına göredir” (Weber 1998: 377):

Schopenhauer sadece fenomen alemini değil; zihnî dünyayı da iradeye tabi kılıyor ve “düşünce, sonradan gelme ve ikinci bir fenomeni olduğu iradenin bir arazından başka bir şey değildir; bizde aslî ve temel olan şey, iradedir” (Weber 1998: 378) diyordu.

db) İslâm Dünyasında

dba) İslâm filozoflarında

İrade hürriyeti meselesi İslâm dünyasında da filozof ve din alimleri tarafından tartışılmış ve daha ziyade cebr ve ihtiyar (zorlama ve seçme) unsurları çerçevesinde ele alınmıştır. Yani, insan, fiillerinde seçme hürriyetine sahip midir, yoksa fiilleri evvelden belirlenmiş midir? Dolayısıyla irade hürriyeti yok mudur?

İslâm filozofları, umumiyetle irade hürriyetinin varlığından yana tavır koymuşlar ancak bu meseleyi dinî bir motife dayandırmışlardır. Meselâ Fârâbî'ye göre, insan iradesi ihtiyar (seçme) gücüne sahiptir. Kötülük bilgisizlikten gelebileceği gibi, irade ve karara da dayanabilir (Taylan 2011: 173). Fârâbî insandaki seçme gücünün bir yerde iradeyi yönlendiren bir fonksiyon icra ettiği kanaatinindedir. Nitekim, insanda kendi iradesine “dur” dedirtecek, gerekirse, onu bir başka yöne çevirtecek bir üst meleke olduğunu kabul eden Fârâbî buna “seçme gücü-ihtiyar” demektedir (Olguner 2013: 128). Ancak Fârâbî insan iradesinin “verilmiş” bir irade olduğunu düşünür. O'na göre, “insan kendisini, istediğini işlemekte hür sayamaz. Çünkü ister insanın kendisinde tabiatı bakımından var kabul edilsin, ister sonradan meydana çıkmış kabul edilsin, bu hürlüğü, bu cüz'î insan iradesinin bir sebebi olması gerekir ve sebeplerin sebebi de Allah'tır (Sunar-1 1972: 67). Demek ki, insandaki irade hürriyeti bir yerde seçme ve isteme hürriyetidir. Yani insan, sadece seçme ve istemede hürdür, ancak istediğini yapabilmemesi iradesinin kaynağı Allah'tır.

İslâm filozoflarından İbn Sina'ya göre ise; insana iyiyi kötüden, faydalıyı zararlardan ayırdetme kabiliyeti verilmiştir. Fakat ilâhî hikmetin künhünü anlama kabiliyeti verilmemiştir. Yani İbn Sina da insanın seçme hürriyetini kabul etmektedir. Ancak O'na göre, neticeyi gene de ilâhî hikmet tayin edecektir (Bolay 1988: 75). O halde İbn Sina'ya göre, insanda tam bir seçme hürriyeti olmasına rağmen, seçimini

gerçekleştirmedeki iradesi sınırlıdır. Zira İbn Sina bu hür iradenin insanların kendilerinden gelmediğini belirterek, bunun Allah'ın inayetinin eseri olduğunu ifade eder (Sunar 1972: 15).

Her iki filozofun da irade hürriyetini ilahî takdirle irtibatlandırmaları onların Müslüman tarafıdır. Böylece İbn Me'mun'un da ifade ettiği gibi, "insana mahsus hürriyetle, Allah'a mahsus inayet ve takdirin pekâlâ birleştirilebileceğini" düşünmekteydiler (Sunar 1972: 89).

dbb) İslâm Âlimlerinde

İslâm âlimlerinin irade hürriyetiyle alâkalı tavır ve düşünceleri, onların "kader" anlayışları ile yakından alâkalıdır. Dolayısıyla, insanla alâkalı hadiselerin ne kadarının insan iradesine tabi olduğu ve ne kadarının ilâhî iradenin takdiri sayıldığı veya insana dokunan hadiselerin bütünüyle ilâhî iradenin eseri olup olmadığı meselesi birer kader meselesi olarak ele alınmıştır.

"Kader"ın mahiyeti hususunda İslâm âlimleri arasında bir ittifak olmamıştır. Yani insan fiilleri bütünüyle ilâhî takdirin bir neticesi midir, yoksa Allah'ın bu fiillerle olan alâkası sadece bir "bilgi" meselesi midir? Yani Allah'ın, kulunun nasıl davranacağı ve fiillerinin hangi yolda tahakkuk edeceği hakkında bilgisinin olduğu, ancak fiilin meydana gelmesinde bir rolünün bulunmayıp, bunun tamamen kulun kendi istek ve iradesinin eseri olarak meydana geldiği şeklinde midir?

Bu meselede kelâm ekolleri ile mezhepler arasında ihtilâf vardır. Meselâ Mu'tezile hareketi mensuplarına göre, insan fiilden önce kendi nefsinde bir kudret ve istitâ'aya (iş yapma gücüne) sahiptir. (El-Taftazanî 1980: 157). İstita'a, fiilin ve zıddının üstündeki kudrettir ve istitâ'a fiili zaruri kılmaz (Watt 1981: 296). Yani fert iyi veya kötü fiili aynı ölçüde gerçekleştirebilecek kudrette ve hürriyettedir.

Mu'tezile muhaliflerinden en-Naccar ise, istitâ'anın sadece fiil ile beraber bulunduğunu kabul etti (Watt 1981: 296).

Bu meselede Mu'tezilenin görüşü, irade hürriyetinin varlığı bakımından daha kabule şayandır. Zira fiilden evvel istita'anın mevcut olduğunu söylemekle, kişinin tamamen kendi gücü sınırlarında olan bir fiili gene kendi hür iradesiyle işlediği kastedilir. Halbuki en-Naccar'ın görüşü kabul edildiğinde, kişinin fiilin işlenmesi sırasında fiili icra edebilme gücü bulunmadığı halde, Allah tarafından ona bu gücün verildiği, adeta Allah'ın fiilin işlenmesini teşvik edip kolaylaştırdığı manâsı çıkar ki, bu da İslâmiyet'in Allah anlayışına uymaz. Watt'ın da ifade ettiği gibi, bizzat Kur'an, Allah'ın kudreti ile insanın sorumluluğu arasındaki dengeyi korur (Watt 1981: 294).

Vâsıl b. Ata tarafından kurulan Mu'tezilî ekolün mensuplarından Ebu Huzeyl el-Allaf, insanı fiilleri için güç sahibi ve yaratıcı olarak görmüştür (Taftazanî 1980: 164).

Fazlur Rahman'a göre ise, "Mu'tezile'nin savunduğu şekliyle insanda irade hürriyeti bulunduğu görüşü çok geçmeden daha geniş bir kavram olan 'Allah'ın ada-

leti' kavramının bir parçası haline geldi ve asıl hususiyeti olan 'kul'un hürriyet ve sorumluluğu'nu gölgede bıraktı (Rahman 1981: 111):

Mu'tezile, ferdin irade hürriyetine sahip olduğu anlayışıyla tam da İslâm Medeniyeti'nin yükseliş devrinin gerektirdiği fertçiliğe uygun bir ekoldü. Böyle olduğu için de 813 yılında tahta geçen Abbasi Halifesi Me'mun'un akılçılığa ve müsbet bilimlere eğilimi, O'nu Mu'tezililerin (akılcıların) düşüncelerini kabule yöneltti (Üçok 1979: 115). Ayrıca Mu'tezile akidesini bir çeşit resmî mezhep haline getirdi.

Güngör'e göre, el-Me'mun'un Mu'tezile akidesine meyketmesinin yanı sıra rasyonalist Helenistik felsefenin te'sirinde kalan "felâsife"ye ve keza rasyonalist metotlar kullanan tabiat ilimcilerine fazla itibar etmesi, dinde nakli esas alanlar için büyük bir hoşnutsuzluk kaynağı olmuştu (Güngör 1982: 180).

Bir diğer kelâm ekolü olan Kaderiyye mensupları; iyi işler (hasenat) ve iyilik'in (hayr'ın) Allah'tan; kötülük ve adi işlerin ise fiil sahibinden olduğuna inanırlar (Watt 1981: 114). Yani, insanın iyi ve hayırlı işler yapmada hür irade sahibi olduğu görüşündedirler. İlk Kaderiyyeciler olan Ma'bed el-Cuhenî, Gaylan el-Dîmeşki ve C'ad b. Dirhem, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylediler (el-Taftazanî 1980: 162).

Kaderiyye'nin "mufavvıda" adındaki koluna mensup olanlar, Allah'ın yardım ve hidayeti olmaksızın insanların iyi olan herşeyi yapabilme iktidarına sahip oldukları iddiasındadırlar.

Ehl-i sünnetin iki ana kolunu meydana getiren Eş'arîler ve Maturidîler arasında, irade hürriyeti anlayışı bakımından fark vardır. Eş'arîler, fiilde kulun kudretinin bulunmadığını, sadece kesbe sahip olduğunu, kesbin de kulun te'siriyle değil, kesbe olan iktiran⁹ ile meydana geldiğini iddia ederler (Fığlalı 1986: 83). Yani Eş'arîler, fiilin meydana gelmesinde insan faktörünü neredeyse tamamen aradan çıkarmakta, ancak insanın sorumluluğuna da bir kısıtlama getirmemektedirler.

Eş'arîlik'in kurucusu Eş'arî, Basra'da Mu'tezili medresesinde eğitim gördü (...). 40 yaşında esaslı bir dönüşüm geçirerek eski fikirlerinin tam tersinin savunmaya başladı (...). İbn Hanbel'in (ö.855) görüşlerini benimsedi (Watt 1993: 209).

Maturidîlik'in kurucusu İmam Maturidî'ye göre ise, insan, fiillerinde hakiki bir irade hürriyetine sahiptir. İnsan, ihtiyarî fiillerini iktisab etmeye azmedince, Allah onda bu fiili işleme kudretini (istita'asını) yaratır (Fığlalı 1986: 81).

Burada bir yorum hatasına düşülmemelidir. Acaba insan bir fiil işlemeye niyetlendiği zaman, Allah onda daha evvel mevcut olmayan, fiili işleme gücünü bu niyetten sonra ve sırf fiili işlesin diye yaratmakta mıdır, yoksa insan mevcut gücüyle ve niyetten sonra mı fiili işlemektedir? Bize göre ikincisi... Zira sırf istediği fiili işlesin diye onun gücünü arttırması ve fiili işler hale getirmesi, Allah'ın "gafur ve rahim" olma sıfatlarına ters düşer.

⁹ Bir şeyin yanına, yakınına gelme; yaklaşma, yakınlaşma.

İslâmiyet'te irade hürriyetinin varlığını reddeden görüşler, kaderle alâkalı ayetlerden çıkarılmış olmalıdır. Meselâ Kur'an-ı Kerim'deki En'am Suresi'nin 59. ayetinin "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır. Onları O'ndan başkası bilemez. O, karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez..." mealindeki beyanını ve yine Tevbe Sûresi'nin 51. ayetinin; "De ki, Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez..." mealindeki beyanını vs.yi delil olarak kullanmış olabilirler. Ancak bu ayetlerde kastedilen hadiseler, insanın, iradesi dışında maruz kaldığı veya kalabileceği menfi durumlar veya felâketlerle alâkalı olup, insanın hür iradesiyle işlediği iyi veya kötü fiilleri kapsamaz. Allah'ın, kullarının hür iradeleriyle işledikleri fiillerle alâkası sadece bir "bilgi" meselesidir. Yani Allah, kullarının nasıl davranacaklarını bilir. Aksi bir durum, O'nun "ilâhlık" sıfatıyla bağdaşmaz. Fertlerin işledikleri fiillerin "ilâhî takdir" neticesi olarak meydana geldiğini iddia etmek ise, onların sorumluluğu ile bağdaşmaz. Zira fertleri kendi iradelerinin ürünü olmayan fiillerden dolayı sorumlu tutmak, Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Özcan'a göre de, "aklî ve bedenî olgunluk, imkân ve güce sahip olan herkes, fiillerinde hürdür ve yaptıklarından sorumludur. Çünkü insanın fiilleri söz konusu olduğunda, Tanrı onları, bizzat "insanın kendisi vasıtasıyla" yaratır (Özcan 2012: 150).

Bu meseleyle alâkalı olarak Watt, Müslümanların "irade hürriyeti" mefhumunu Hristiyanlardan aldıklarını, ancak bunu pragmatik bir gayeyle yaptıklarını belirtir. O'na göre; "Müslümanlar irade hürriyeti akidesini, Hristiyanların onu açıkladıklarını duydukları ve fikren sağlam gördükleri için almış değillerdir; aksine, Emeviler veya Harici kardeşleri ile mücadelelerinde, bir takım Hristiyan fikir ve esaslarını, bu muarızlarını yenmek için te'sirli birer vasıta olarak gördükleri zaman, kullanmakta tereddüt etmemişlerdir (Watt 1981: 120-121).

Watt'ın bu görüşüne katılmak zordur. Zira irade hürriyeti meselesinin Hristiyan dünyasında tartışılmaya başlanması, 13. asırdan sonra ve Thomas Aquinas ile mümkün olabilmiştir. Zira o güne kadar Hristiyan dünyasında hakim olan anlayış, Platoncu Saint Augustinus'in anlayışıydı. O da, yukarıda zikrettiğimiz gibi, tabii insanın kötülüğün esiri olduğunu ve ancak Tanrı'nın lütfunun onu özgürlüğe vardırabileceğini iddia ediyordu. Yani bu anlayış, insana, kendi iradesiyle doğru yolu bulma şansını tanııyordu. Ayrıca, her iki medeniyetin olgunluk devreleri dikkate alındığında da, vaziyetin böyle olması gerektiği daha iyi anlaşılır. Zira irade hürriyetinin İslâm dünyasında tartışıldığı 8, 9 ve 10. asırlar, İslâm Medeniyeti'nin yükseliş devreleriydi. Halbuki aynı devreler Hristiyan dünyasının karanlık devreleriydi, Skolastik devreydi. Bu sebeple de, o devre Müslümanları Hristiyanlardan daha ileri bir zihni ve entelektüel seviyede bulunuyorlardı.

Esasen, İslâmiyet ilk ortaya çıkmasından itibaren gelişmiş bir cemiyet yapısı ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Yüzlerce yıldır devletsiz yaşamış olan Arabistan toplumunu "devlet"le tanıştırmış, zekâtı mecburi kılarak çalışıp kazanmayı teşvik etmiş ve ticareti tavsiye ederek, toplumda zenginleşmenin meydana gelmesini kolaylaştırmıştır. Watt'ın da ifade ettiği gibi; "İslâm her zaman şehir toplumlarının dini olmuştur" (Watt 1993: 176).

Sonuç:

Netice olarak şunlar söylenebilir. İslâm Medeniyeti'nin kaynakları içinde, bir medeniyet vücuda getirmede en fazla hizmeti geçen, dinî kaynaklardır. Zira dinî kaynaklar, bu medeniyetin diğer kaynaklarının da temelindeki unsurlardır. İslâmiyet mücerret “Allah” anlayışıyla, Allah'tan sonraki en büyük mevkiyi verdiği “insan” anlayışıyla, müstakil bir gerçeklik olarak gördüğü “ruh” anlayışıyla ve fert olarak insana verdiği değerini ifade eden “irade hürriyeti” anlayışıyla, bir medeniyetin ortaya çıkması için gerekli olan manevî unsurların hepsine sahipti. Tabii ki, İslâm Peygamberinin hayattayken mücadeleyi kazanması ve devletini kurması da bu dinî kaynağın bozulmadan muhafazasını ve böylece diğer kaynaklar için de bir hareket noktası olmasını sağlamıştır.

Kaynakça:

ADAMSON, Peter-Taylor ve Richard C. (2008), *İslâm Felsefesine Giriş*, (Çeviren: M. Cüneyt Kara), İkinci Basım, İstanbul: Küre Yayınları.

ADJUKLEVİCZ, Kazimierz, (1994), *Felsefeye Giriş*, (Çeviren: Ahmet Cevizci), İkinci Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları.

TÜSÎ, Alâaddin Ali, (1990), *Tehafütü'l Felâsife (Kitabu'z Zuhr)*, (Çeviren: Recep Duran), 1.Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ARSLAN, Ahmet, (1999), *Felsefeye Giriş*, 4. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.

AYDIN, Mehmet S., (1992), *Din Felsefesi*, Üçüncü Baskı, Ankara: Selçuk Yayınları.

BOLAY, Mehmet N., (1988), *İbn Sina*, Birinci Baskı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

BRUNO, Frank J., (1980), *Psikoloji Tarihine Giriş*, (Çeviren: Gül Sevdiren), İstanbul: Kibele Yayınevi.

CEVİZCİ, Ahmet, (1999), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 1.Basım, Bursa: Aso Yayınları.

EL-TAFTAZÂNİ, (1980), *Ebu'l Vefa*, (Çeviren: Şerafeddin Gölcük), Birinci Baskı, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

FAHRÎ, Macit, (2008), *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, (Çeviren: Şahin Filiz), Dördüncü Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.

FIĞLALI, Ethem Ruhi (1986), *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 3. Baskı, İstanbul: Selçuk Yayınları.

GÂZZÂLÎ, (1980), *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çeviren: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu), Üçüncü Basım, İstanbul: Klasik Yayınları.

GÖKBERK, Macit, (1980), *Felsefe Tarihi*, Dördüncü Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

GÖLPINARLI, Abdülbâki, (2004), *Tasavvuf*, Üçüncü Baskı, İstanbul: Milenyum Yayınları.

GÜNGÖR, Erol, (1982), *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

GÜRİZ, Adnan, (1987), *Hukuk Felsefesi*, İkinci Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

ONES, W.T., (2006), *Klasik Düşünce-Batı Felsefesi Tarihi-1. Cilt*, (Çeviren: Hakkı Hünler), 1. Basım, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Kitab-ı Mukaddes -Eski ve Yeni Ahit-, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yayını (1969).

KUMEYR, Y., (1992), *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, (Çeviren: Fahrettin Olguner), İkinci Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kuran-ı Kerim.

KÜYEL, Mübahat Türker, (1969), *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

LE GOFF, Jacques, (1999), *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, (Çeviren: Hanife Güven ve Uğur Güven), 1.Baskı, İzmir: 9 Eylül Yayınları.

LEAMAN, Oliver, (1999), *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, (Çeviren: Turan Koç), Kayseri: Rey Yayıncılık.

NASR, Seyyid Hüseyin ve Leaman, Oliver, (2011), *İslâm Felsefesi Tarihi-I*, (Çeviren: Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu), İkinci Baskı, İstanbul: Açılım Kitap.

OLGUNER, Fahrettin, (2013), *Fârâbî*; 1. Basım, İstanbul: Ötügen Neşriyat.

ÖZCAN, Emine Sonnur, (2011), *-Bilgi Büyücüsü- Bîrûnî*, 1.Basım, İstanbul: Ötügen Neşriyat.

ÖZCAN, Hanifi, (2012), *Türk Düşünce Hayatında Mâturidîlik*, 1.Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, (1989), *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf (İslâm'da Ruhî Hayat)*, 3.Baskı, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, (1992), *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, 3.Baskı, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

RAHMAN, Fazlur, (1981), *İslâm*, (Çeviren: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın), Birinci Baskı, İstanbul: Selçuk Yayınları.

SOCCIO, Douglas, (2010), *Felsefeye Giriş-Hikmetin Yapı Taşları*, (Çeviren: Kevser Kıvanç Karataş), 1.Basım, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

STÖRIG, Han Joachim, (2013), *-Vedalarından Tractatus'a -Dünya Felsefe Tarihi*, (Çeviren: Nilüfer Epçeli), 2.Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

SUNAR, Cavit, (1972), *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

TAYLAN, Necip, (2011), *-Anahatlarıyla- İslâm Felsefesi (Kaynakları, Temsilcileri, Te'sirleri)*, 7.Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat.

TÜMER, Günay ve Küçük, Abdurrahman, (1993), *Dinler Tarihi*, 2.Baskı, Ankara: Ocak Yayınları.

ÜÇOK, Bahriye, (1979), *İslâm Tarihi (Emevîler-Abbâsiler)*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

VERLEY, E. E. Cal, (1977), *"Nefis", İslâm Ansiklopedisi-9.Cilt (2.Kitap)*, İstanbul: M.E.B. Yayınları.

VORLANDER, Karl, (2001), *İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi*, (Çeviren: Mehmet İzzet, Latin Harflerine Aktaran: Ahmet Parlakışık), İkinci Baskı, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.

VORLANDER, Karl, (2008), *Felsefe Tarihi*, (Çeviren: Mehmet İzzet ve Orhan Sadedddin, Günümüz Diline Aktaran: Yüksel Kanar), 2.Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.

WATT, W.Montgomery, (1981), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çeviren: Ethem Ruhi Fığlalı), Birinci Baskı, Ankara: Umran Yayınları.

WATT, W.Montgomery, (1993), *İslâm Nedir?*, 2. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

WEBER, Alfred, (1998), *Felsefe Tarihi*, (Çeviren: H. Vehbi Eralp), Beşinci Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

YAZOĞLU, Ruhattin, (2002), *Gâzâli Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Birinci Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat.

Extended Abstract:

When the issue is religious sources of Islam Civilization, first of all the holy book of this religion, the Quran should be referred. Examination of the Quran, hence of attitude of Islam in the face of many cases such as conception of God, contact between the subject and the Creator and position of subject against God, the potential and ability of human etc. can give some ideas on issues that can be a source for the civilization. Except the relation of God and subject, Islam's attitude towards the relation of human and universe, the status of human against universe, the relation between humans etc. should be considered in explaining the role of religion when generating a civilization. On the conception of God there are obvious and great differences between monotheistic religions and philosophy. These are much more in the monotheistic religion of Islam.

In Ancient Greek Philosophy, Xenophanes was the first one to bring into question of God namely in philosophy. He opposes the conceiving the gods just like humans by Greek society. His singular god conception was not followed by later ancient philosophers. Even until Plato, encounter of the God idea is not very common. However, the God of Platonist philosophy is still different than the God of religions. It is not the only primordial and eternal one, the universe is primordial as well. Except that, according to Plato the "ideas" are also primordial substances, which regarded as the first instances of the substance. Plato's pupil Aristotle partly agrees with his master's opinion as well. However, the ideas of Plato are named in Aristotle, the "forms". Besides, these forms are not outside of objects just in Plato, instead they're inside.

The conception of God and universe in Ancient Greek philosophy was also influential on Islam philosophy. However, Islam philosophy bore some religious ideas of Islamist society, from which it was emerged. The God philosophy was its aspect utterly adhered to Islamist creed, without any influence from Ancient Greece. Islam philosophers were unanimous on the case of God's singularity and uniqueness; however, they differed on the conception of the God and universe. Most of them went with Ancient philosophy, which defends the primordial universe. Another topic Islam philosophers were contrary to creed was the issue of "knowledge of the God". Just like Aristotle, they as well had the opinion that the God knew the entirety, but not the insignificant. This did not comply with the conception of "unlimited knowledge of the God" in Islam creed.

The conception of God in Islam is different than the conception of philosophers' sort of materialization of God, than -surely in falsified manner- the Torah's conception of attribution some humane verbals to God and also than the Bible's conception of humane features and effects envision in God. As believed in Islam, the God does not resemble human in respect of its nature and comparison of time and space. It's aspect of existence in nowhere, the way it is unseen and unheard in any way and also resemblance to nothing is the hardest quality ever to be apprehended.

There's a fiction called mystics -or Sufis- describe themselves completely within

scope of Islam creed and declare that they're subject to Quran and sunnah in Islam world and some of their opinions controversial in regard of Islam creed. For instance, according to one of the most popular mystic Ibn Arabi, human is the appearance as substance of the Creator Potency. He states that the reality is sole, its face towards eternity there's God or Creator, its face towards death there's people or created. The conception of "spirit" in Islam philosophy is influenced from Ancient Greek philosophy. One philosophy, el-Kindi by name adopts the conception in Neoplatonism that spirit emerged from mind. Following largely Plato and Plotinus on the source of spirit, Islam philosophers differ from them by not accepting the spirit is primordial, while they follow them on conception of eternity of soul.

One of the most contributive role of Islam to engender a civilization is its search of human. Its conception of human is that human is substantially unstained. What makes human precious for Islam is that human is "smart, deliberative and contemplating" substance. However, it draws some attention to human frailty as well. Lest them controlled by frailties, it attached importance to their substantial needs.

Taking into account that human spirit and flesh has opposite tendencies, Islam determined some limit for corporal satisfaction and also opposed its total suppression. In regard of human conception of Islam's different and superior aspect than Christianity is the connection between God and human. In Christianity, the belief is that Jesus Christ was born thans to God blew his spirit into Mary. Hence it was received that Jesus was son of God. Yet in Islam, just in creation the God blew into human from its own spirit and so human was glorified. However, there became no organic bond between human and God.

On the issue of free will, Islam differs both with some of the ancient philosophers and also Christianity. This topic is rather discussed in respect of compulsion and volition (coaction and selection. Islam philosophers generally stood for existence of free will, but they grounded it in a religious motive. For instance, according to al-Farabi, human will has the power of volition (selection). The evil may come from ignorance, on the other hand it can be related of will and decision as well. According to Avicenna (Ibni Sina) human is given the ability to distinguish good from bad and beneficial from detrimental. Bu they're not given the ability to comprehend the reason of divine essence.

The attitudes and ideas of Islam philosophers on free will are relevant with their destiny conception. There was no concord on the issue of nature of destiny among Islam philosophers. That is, are the deeds of human outcome of divine providence or God's tie with these deeds are only a matter of "knowledge"? According to Mutezile movement members, human has in its own flesh the power of ability and work beforehand the deed. Yet one of the opposite of movement, el-Neccar agreed that the power to work is only with the deed.