



FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli İlimi ve Akademik Dergi

e-ISSN: 2757-6639



Atayurttan Anayurda
Düşünce Köprüsü

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi
Altı Aylık Hakemli Bilimsel Akademik Dergi

Yıl: 5 Sayı: 9

Temmuz-Aralık 2024

e-ISSN: 2757-6639

Journal of Philosophy and Religious Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 5 Num: 9

July-December 2024

e-ISSN: 2757-6639

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Journal of Philosophy and Religious Sciences
Hakemli Bilimsel Akademik Dergi/ Peer-reviewed Scientific Academic Journal

Yıl: 5 Sayı: 9 / Year: 5 Number: 9
Temmuz-Aralık-2024 / July-December 2024

Sahibi/Owner

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Editör/Editor

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant

Dr. Rahime ÇELİK

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Dr. Nurşan NOZOĞLU

Yayın Kurulu/Editorial Board

İsmail Erdoğan (Fırat Üniversitesi), Rahime Çelik (Fırat Üniversitesi), Şahin Filiz (Akdeniz Üniversitesi), H.Ömer Özden (Atatürk Üniversitesi), Hüsamettin Karataş, (Fırat Üniversitesi, Türkiye), Enver Demirpolat (Fırat Üniversitesi), Hamdi Onay (İnönü Üniversitesi), Emel Sünter (Iğdır Üniversitesi), Mirpenç Akşit (Iğdır Üniversitesi), Nurhayat Çalışkan Akçetin (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Zeynep Sağır (Fırat Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Akşit, Mirpenç (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Akyol, Aygün (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Albayrak, Ali (Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Aydın, Fatih (Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye), Bağlıoğlu, Ahmet (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Cihan, Ahmet Kamil (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Çalışkan, Nurhayat Akçetin (Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye), Çelik, Rahime (Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat, Enver (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Erdoğan, İsmail (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Ertan, Mustafa Hakkı (Dr., Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye), Filiz, Şahin (Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Gülmez, Çiğdem (Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Karataş, Hüsamettin (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Kuadibergenovich, Simtikov Zhomart (Prof. Dr., Abay Milli Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan), Nahmedov, Ahmet (Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye) Onay, Hamdi (Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye), Oymak, İskender (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Özden, Hacı Ömer (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Piriç, Ahmet (Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye), Sünter, Emel (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Uyanık, Mevlüt (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Ülger, Mustafa (Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye)

Hakem Kurulu/Referee Board

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, Uluslararası akademik bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kelime), İngilizce başlık, Abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan Kaynakça içerir.

Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences, uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles containTurkish abstract (minimum 250 words), keywords (minimum 5 concepts) as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences

e-ISSN: 2757-6639

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ELAZIĞ

farabi.net





İsnad

İSNAD ATIF SİSTEMİ



Editörden

Değerli okurlarımız, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, 2024 yılının Aralık sayısıyla sizlerle buluşmanın heyecan ve gururunu yaşamaktadır. Bu sayımızda Felsefe ve Din Bilimlerinin farklı alanlarından oluşan 5 araştırma makalesi ile karşınızdayız. 2020 yılından beri siz akademisyenlere hizmet amaçlı yayın yapan dergimiz ilk günkü heyecanı ve çaba ve azmini sürdürmeye devam etmektedir. Uzun bir süreci gerektiren ve yoğun bir şekilde fedakârca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz sizlerin takdir ve beğenileri olacaktır. Dergimizin 9. Sayısı için emek harcayan ve alın teri döken, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle yol gösteren tüm yazar, hakem ve yayın kurulu üyelerimize katkılarından dolayı teşekkür eder ve sağlıklı günler dileriz.

Editör

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Hamdi ONAY

İslam Düşüncesinde Ahlak İlminin Temel Kaynakları (1-18)

Merve Hilal DEMİRPOLAT KOÇ

Bağdat'tan Kayrevan'a, Kayrevan'dan Anadolu'ya Beytülhikmeler (19-31)

Hamdi ONAY-Veyisi ABDÜLAZİZ-Serhat AKTAŞ

Molla Sadra Felsefesinde Ölümün Mahiyeti ve Ruhun Tekâmülü (32-56)

Büşra ARİ-Enver DEMİRPOLAT

Ahmed Muhtar'ın Şair Hanımlarımız Adlı Eseri Bağlamda Felsefi Bir Bakış (57-

73)

Makale Gönderim Tarihi: 28.11.2024

Makale Yayın Tarihi: 31.12.2024

Araştırma Makalesi

İslam Düşüncesinde Ahlak İlminin Temel Kaynakları

Hamdi ONAY¹

Öz:

İslam düşünce tarihine baktığımızda, Müslüman alimlerin üzerinde çalıştığı ve yoğunlaştığı konulardan biri İslam ahlakı ve ona hangi disiplinlerin kaynaklık ettiği konusu olmuştur. Her şeyden önce İslam ahlakı, pratik felsefe disiplinler içerisinde yer aldığı için, felsefe çatısı altında düşünülse de ahlakın neredeyse bütün dini ilimlere yayılan geniş bir alanı vardır. Felsefe, ahlakı daha sistemli bir yöntemle inceleme konusu yapsa da kelim, tasavvuf ve fıkıh gibi ahlakla iç içe olan dini ilimler, görmezden gelinemeyecek bir ahlak düşüncesi oluşturmuşlardır. Bunlar arasında kelim ekolü, ahlaki önermelerin kaynağı meselesini derinlemesine incelerken, tasavvuf aynı zamanda pratik bir disiplin olmasından ötürü, kapsamlı bir ahlak anlayışına sahiptir. Bu durum ahlak üzerine araştırmalar yapmayı ve İslam düşüncesinde ahlak hakkında yazılmış birçok eserin tasnifinin yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda ahlak problemi İslam ahlakı ve diğer alanlarda ciddi bir

Atıf/Reference: Hamdi Onay, "İslam Düşüncesinde Ahlak İlminin Temel Kaynakları", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.9, Aralık-2024.

¹ Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, hamdi.onay@inonu.edu.tr Orcid No: 0000-0002-0867-278x

araştırma konusu olmuş ve çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu alışmamızda, İşlam felsefesinde ahlak ilminin yerini, tespit ederek, bir değerlendirme çabası içerisinde olunacaktır. İşlam dşnncesi ve İşlam ahlak felsefesi merkezinde *Kelam, Tasavvuf, Fıkıh* ve *İşlam Felsefesi* disiplinlerinin İşlam dşnncesinde ahlak ilmine ışık tutması konusuna vurgu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İşlam Ahlak Dşnncesi, Pratik Felsefe, Tasavvuf, Edeph, Kelam, Fıkıh.

The Basic Sources on Which the Science of Morality is Based in Islamic Thought

Abstract: When we look at the history of Islamic thought, one of the topics that Muslim scholars studied and concentrated on was Islamic morality and the disciplines that source it. First of all, since Islamic ethics and practical philosophy are included in the disciplines, although it is considered under the umbrella of philosophy, ethics has a wide field that spans almost all religious sciences. Although philosophy examines morality with a more systematic method, religious sciences intertwined with morality such as kalam, mysticism and fiqh have created a moral idea that cannot be ignored. Among these, the Kalam school examines in depth the issue of the source of moral propositions, while Sufism, as it is also a practical discipline, has a comprehensive understanding of morality. This situation made it necessary to conduct research on morality and to classify many works written about morality in Islamic thought. In this context, the problem of morality has become a serious research topic in Islamic ethics and other fields, and many works have been written. In this study, we will make an effort to determine and evaluate the place of moral science in Islamic philosophy. At the center of Islamic thought and Islamic moral philosophy, emphasis will be placed on the disciplines of Kalam, Sufism, Fiqh and Islamic Philosophy shedding light on moral science in Islamic thought.

Keywords: Islamic Moral Thought, Practical Philosophy, Sufism, Decency, Kalam, Fiqh

İslam Düşüncesi Geleneğinde Ahlak

İslam düşüncesinde ahlaka dair yaklaşımları ele almadan önce ahlak kavramına kısaca değinmemizde yarar olacaktır. Arapça da 'yaratma ve yaratılış' gibi anlamlara gelen "halk" kelimesinden türemiştir. (İsfehani, 1992, ss. 225-226) Ahlakın önemli bir dalı olan İslam ahlakı ise, Allah'ın Hz. Muhammed'e bildirdiği ve Onun hayatında görünür hale getirdiği İslam dininin insanlığa sunduğu örnek hayat tarzını ve bu tarzın arkasında durduğu düşünce dünyasını ifade eder. (Saruhan, 2014:39) Ahlâk, huy anlamına gelen, hulk kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır. Sözlük anlamı itibariyle ahlâk, ruh ve beden bir arada olmasını ve bütünlüğünü ifade eden bir kavramdır. (İsfehani, 1992, ss. 225-226). Başka bir ifadeyle ahlâk, mutlak anlamda iyi eylemlerin ya da belli bir yaşam felsefesine dayalı davranış kurallarını kapsayan; bir kimsenin iyi insan olmasını ya da kişilik ve karakter yapısını yansıtan tutum ve davranışlar bütünü, olarak tanımlanabilir. Diğer taraftan, insanların kendi hayatları söz konusu olduğunda, kendilerine yaşam kılavuzu edindikleri ilkeler veya kurallar bütünüdür. (Cevizci, 2005:28)

İslam düşüncesi, genelde ahlak disiplinine önemli ölçüde yer vermektedir. Bu disiplin, İslam dinini merkeze alan ve Hz. Peygamber'in davranışlarının örnek alınmasına vurgu yaparak, ahlakın kendisine dair söylemlerle bizi karşı karşıya bırakır. Bilinmesi gerekir ki, İslam'ın istediği insan modeli, insanın varlık kategorisinde, insan olmanın ölçüsüne ve mahiyetine ulaşabileceği uygun erdemlerle yetkin olmasını sağlamaktır. Dolayısıyla ideal bir Müslüman, kendi inanç ilkelerine

göre ahlaki erdemlere sahip olmak ve o erdemler çerçevesinde hayatını devam ettirmekle sorumludur diyebiliriz. (Yaran, 2011: 232)

Sosyal yönden ise diğer insanlarla bir arada yaşama zorunluluğu olan insan, bunu gerçekleştirmek için bir takım ilke ve kurallara uymakla yükümlüdür. Ruh ve maddeden tezahür eden insan, her zaman erdem ya da erdemsiz davranışların failidir. Başka bir ifadeyle, erdem ve haz arasında eylemde bulunan bir birey için, ahlak kuralları yaşam rehberi haline getirerek ve onun varoluş problemi olmuştur.

Ahlak ya da etik kavramı ile zihnimizde oluşan imgenin eylemleriyle, daha özel ve doğru bir ifade ile irade ve seçimlerimizin konusu olan eylemlerle ilgisini olduğuna işaret eder. Ahlak ilmi iradi fiillerin kaynağının ne olduğunu, insanın fiillerinin ne ölçüde temyiz edilebileceğini, eylemlerimizin amacının ne olduğunu, davranışların herkesçe kabul edilebilen ölçülerin imkânı gibi eylemin kökenini, mahiyetini ve amacıyla ilgili buna benzer pek çok soruyu sorduğumuzda artık eylem hakkında bilgi edinmeye adım attığımızdan kuşku yoktur. İnsanın iradi davranışı ile bir şekilde ilgilenen, bunu konu ya da kendisine mesele edinen pratik ve normatif bir form içinde ele alan bilgi alanlarına baktığımızda İslam kültürü ve medeniyetinde oldukça kapsamlı bir alan içinde yer alır. (Türker, Ö., ve K. Bilgin, 2016: 43) Ahlak felsefesinin pratik yönünün önemli bir tarafını da ahlak ilmi oluşturur. Ahlak ilmi ve felsefesi etik davranışları iyi/kötü, doğru/yanlış, erdem/erdemsizlik, fazilet/rezilet şeklinde kategorilere ayırmaktadır. Bu bağlamda ahlakın mahiyetini, konusunu, temel sorunlarını ve kaynaklarını bilmek son derece önemlidir.

İslam düşünce geleneğinde, ahlaka dair yargılar kaynakları itibariyle biri Kur'an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere ilahi/ nebevi; diğeri de felsefe, kelam, tasavvuf ve fıkıh gibi pek çok alanda ortaya konulmuş beşerî uygulamalardır. Farklı yaklaşımlar, ahlak felsefesinin içeriğinin zengin ve kapsamının geniş olarak ele alındığını ve belirlemeci tek bir bakış açısının hüküm sürmediğini bize gösterir.

İslam düşünce geleneğine bakıldığında, ahlak meselesinin üç temel kavramla iç içe olduğu görülür. Bunlar; *din, ahlak ve felsefe* gibi üç ayrı disiplinin bir araya gelmesiyle mümkün olmuştur. Bunların bir araya gelmesi, İslam ahlakının oluşmasında ne tek başına dinin ne de felsefenin yalnızca yeterli bir kaynak sayılacağını ifade eder. İslam ahlak düşüncesi, Kur'an merkezinde dini bir misyonu temsil ederken, İslam ahlak felsefesi, dini ahlak temeline koyarak İslam düşüncesinin önemli kolları olan kelam tasavvuf ve fıkıh ekolü anlayışı içerisinde ortaya çıkan sistemli bir alanı ifade eder. İslam düşüncesinde ahlak ilmi, dayandığı kaynakları ve temel referanslarını dinin ilkelerinden almıştır. (Çetinkaya, 2019: 27-29) İslam geleneğinde gelişen düşünce akımları İslam ahlakından çok da ayrı bir yerde değildir. İslam ahlak felsefesi, birbirinden farklı yaklaşımlarla, eş zamanlı olarak ilerleme kat etmiştir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, İslam ahlak felsefesi, İslam düşünce geleneği ve İslam ahlakıyla birlikte ciddi ölçüde gelişme göstermiştir.

İslam ahlak anlayışı çerçevesinde yazılan ahlak eserlerini, İslam ahlakı üzerine ahlaki yargılarda bulunma, bu konu ile ilgili zaman içerisinde karşılaşılan problemlere çözüm üretilmesi anlamında, bunun sistemleştirilmesi için temel kaynak kitaplar olarak düşünülebilir. Kelam, tasavvuf, ahlak şiirlerini, kasideleri, naatları da bu kapsamda ele alabiliriz. Platon'un *Protagoras, Şölen, Gorgias, Timaios, Theaitetos, Phaidon* ve *Devlet* adlı eserleri ile Aristo ve Galen'in Arapça' ya *Kitabu'l-Ahlak* adıyla çevrilen eserleri de İslam dünyasında önemli bir yere sahiptir. (Çetinkaya, 2019:29-30)

Tasavvuf alanında da ahlak üzerine çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu yazılan tasavvufi eserler, bir bakımdan ahlaki eserler kategorisinde de yer alır. Öyle ki, tasavvufun bir hal, yaşam tarzı olduğunu iddia edenler, bu kavramı 'hüsnu'l-hulk' olarak tanımlamışlardır. Aynı zamanda bir feragat ahlakı olan tasavvufi ahlak züht kavramı etrafında şekillenen bir ahlak anlayışıdır. Bu anlayışın en belirleyici özelliği, ahlaki, uyulması gereken zorunlu bir kural olmaktan çok, insanda bu kurallarla yaşamının sonucunda ortaya çıkması beklenen bir çeşit hal ve gelinen bir makam olarak görmeleridir. (Karaman, 2013, 50-53)

Kelam ilminde ise, kader konusu ve onunla yakinen ilişki içinde olan insanın irade özgürlüğü, sorumluluğu, adalet ve hayır ile şer gibi konular etrafında yapılan tartışmalar, İslam ahlakı üzerinde önemli ölçüde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Kelamın ortaya koyduğu ahlak anlayışına baktığımızda takva kavramı üzerinde durduğunu görürüz. Adı geçen bu konular Mutezile, Eşariye ve Maturidiye'den oluşan üç önemli kelami mezhebin görüşleri etrafında anlam kazanmıştır. Ve iyilikle kötülüğün Allah'ın iradesinin tecelli etmesine bağlı olduğu, itikat, ibadet ve ahlaki yükümlülüklerin kaynağının din olduğu görüşü Müslümanlar tarafından kabul görmüştür. (Çetinkaya, 2019:31)

İslam ahlak düşüncesine fıkıh açısından baktığımızda, ahlak ve hukukun birey ve toplumun yaşamında olmazsa olmaz iki kavram olarak karşımıza çıktığını görürüz. Fıkıh genel manada; kişinin sahip olduğu hak ve sorumluluklarının farkındalığına sahip olması şeklinde tanımlanmıştır. Bu açıdan baktığımızda fıkıh, bir görevler ilmi olarak düşünüldüğünde görevleri ve sorumlulukları kendine ilke edinen ahlakla da paraleldir. Ahlak felsefesi, ahlakın temel ilkelerini bir prensip olarak incelediği zaman, fıkıh da kendi alanındaki konuları fıkıh usulü kategorisinde ele alıp değerlendirmeye çalışır.

Fıkıh usulü: kıyas, burhan, tümdengelim ve tümevarım gibi aklın ilkelerini kullanarak kendi içinde aslında bir mantık sistemini barındırır. Bu anlamda düşünecek olursak ahlak ilmi de felsefi açıdan bu akıl ve mantık ilkeleri ile birlikte hareket eder. Fıkıh, helal ve haram gibi dini problemleri incelerken, ahlak felsefesi de iyi ve kötü kavramlarını benzer bir yöntemle ele alır. Fıkıh bir araştırma alanıdır; genel anlamda, insanın sahip olduğu sorumlulukları ve bu sorumlulukların ölçülerini, sınırlarını helal ile haramı, neyin caiz olup olmadığını araştırır. (Şener, 1987:18-35) Güncel bir problemle karşılaşıldığında, mesela organ nakli ya da iyileşebileceğine inanmayan bir hastanın, kendi isteğiyle ölmek istemesi (ötenazi) gibi sorunlara hangi tür cevap verilmesi gerektiği konusunda fıkıh ve ahlak kendi yöntemlerinden hareketle çözüm üretmeye çalışırlar.

İslam Düşünce Geleneğinde Kelam

Düşünce tarihine baktığımızda; her dini İnanç sistemi gibi kelam alanının sistematik şekilde bir ekol haline gelmesi, bazı aşamalardan geçerek kademeli bir şekilde olmuştur. Kelam ilminin ilk ortaya çıkması, Hz. peygamberin vefatından sonra gelişen bazı siyasi ve fikir çatışmalar sonucunda gerçekleşmiş ve zaman içerisinde de belli bir amaca, özgün bir disiplin olarak önemli bir dini düşünce sistemi haline gelmeyi başarmıştır. (Yeşrem, İstanbul: 2003, s.1.) Şöyle ki; Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde, Müslümanlar için bilginin en önemli kaynağı İlahi Vahyin kendisidir. Ancak Hz. Peygamberin vefatından sonra en önemli bilgi kaynağı olan vahyin son bulması ve nübüvvetin sona ermesi ile, Müslümanlar kendilerinin bilmediği önemli konularda aydınlanmalarını sağlayan bu önemli bilgi kaynağından artık yoksun kalmışlardı. O dönemde Müslümanlar, dönemin düşünce ve siyasi koşulları gereği, ortaya çıkan yeni düzene ve birçok soruna çözüm üretebilmek anlamında bu yeni sürece uyum sağlamakta zorlandılar. Hz. Peygamberin ölümünden sonra yaşanan toplumsal ve dini anlamdaki problemlere çözüm üretmek için, ilk olarak Kur'an ve hadislere başvurulmuştur. (Şehristânî, el-Milel: I, 86-87, 185) Bu dönemde Kur'an'a yönelen alimlerin, literal ve şekilsel yorumlar yapmalarına sebep olduğu gibi, yorumlayan kişilerin sahip olduğu bilgi seviyesi ve anlama düzeyleri çerçevesinde Kur'an'ın farklı şekillerde anlaşılmasına ve yorumlanmasına sebep olmuştur. Şöyle ki; İslam dininin ve Hz. Peygamberin hadislerinin herhangi bir konuda söylemeye çalıştığı temel mesajı, genellikle bir yorumcunun doğru anlayamaması sonucunda farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Öte yandan, Kur'an, indiği toplumun konuşulan dili olan Arapça olarak indirilmiştir. Özellikle de İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesi ile, farklı kültür ve inançlara mensup çok sayıda insan, İslam'ın inanç ilkelerini benimseyerek ona göre yaşamayı tercih etmiştir. O dönemde İslam'la yeni tanışan ve Arapça 'ya vakıf olmayan bazı insanlar, İslam'la ilgili hükümleri anlama ve anlamlandırma çabası doğrultusunda birbirinden farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Aynı şekilde bu dönemde, nasların sadece biçimsel anlamları doğrultusunda düşünülebileceği anlayışı Kur'an'ın farklı yorumlanmasını sağlamıştır. (Ceylan, 1996: 86) O dönemde, Kur'an'ın ayetleri üzerine yapılan yorumlarda iki farklı yaklaşım karşımıza çıkmıştır. Bunlardan biri selefi ya da gelenekçi diyebileceğimiz bir bakış açısı; yalnızca nasların zahirini önemseyen ve onları tevil 'e yanaşmayan bir düşünce tarzı belirmiş; bir diğeri de nasları akli düşünmeye iten bir yorumlayıcı anlayış ortaya çıkmıştır. (Muhammed, 1983:1093-1113) Dolayısıyla Hz. Peygamberin ölümünden sonra, İslam düşüncesinin oluşumunun ilk zamanlarında karşılaşılan problemler, sadece naslara dayalı olarak çözmeye çalışılmamış, aynı zamanda onları desteklemek için akıl ve mantık ilkelerden de yararlanılmaya çalışılmıştır. (Altıntaş, 2003: 13) Akıl ilkeleri temelinde izah edilmeye çalışılan meselelerin ilkinde ise, kelimelerin içeriğini oluşturan *inanç esasları* gelmektedir.

Kelam ilminin sistematik bir düşünce haline gelmesi, belli bir süreç içerisinde farklı aşamalardan geçerek mümkün olmuştur. Kelam ekolü, sosyal ve toplumsal alanda yaşanan çeşitli dini ve siyasi gruplaşmalarla birlikte doğmuş bir ilimdir. Bu ekol, daha sonraki dönemlerde, özellikle, Müslüman din alimleriyle Hristiyan ve Yahudi gibi farklı dine inanan düşünürler arasında çıkan tartışmalarla, kendisini yenileme ve geliştirme fırsatı bulmuştur. İslam kelamında Mutezile, Eşariye ve Maturidiye arasında inanç açısından farklar olduğu gibi, ahlaki sorunları ele alma şeklinde de yöntemsel farklılıklar ve dayandıkları bilginin kaynaklarının çeşitliliği bakımından, bu bilgileri farklı şekilde yorumlama anlayışı vardır.

Mutezili kelamcılar, İslam düşünce tarihinin ahlak konusundaki kayda değer ilk ahlak düşünürleridir diyebiliriz. Mutezili kelamcılar; iyilik ve doğruluk, mutlak irade ve insanın sahip olduğu sorumlulukları konusunda ortaya çıkan temel ahlak sorunlarına cevap bulmaya çalışmışlardır. Bununla beraber kendinden sonra ortaya çıkacak olan ahlak teorilerinin de altyapısını hazırlamışlardır. Mutezili kelamcıların Usul'ü hamse adını verdikleri 5 temel ilkesi vardır. Bunlardan birinin "ahlaki olarak doğru ve uygun olanı emretmeyi (emri maruf) ve ahlakın kötü olandan uzak durmayı

(nehyi münker) da emreder." (Saruhan,2006: 12) Şehristânî 'ye göre, mutezili kelimcilerin dayanak noktası, güzel ve çirkin olan davranışların akılla bilinebileceği anlayışına dayanmaktadır. Mutezili kelimciler, bilgi ve doğru arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, doğru ve yanlışın salt akılla bilinebileceğini savunur ve bunun altyapısının da ilahi buyruk ve emirlere bağlı olmadığını temellendirmeye çalışırlar.

Kelam Allah'ın zati ve sıfatlarından bahseden bir ilim olarak görülmüşse de kelam ilminin konusu bu tevhidin önce akıl temelinde İslam'ın İnanç ve esaslarından bahsetmeyi hedeflemiştir. Bu esasa göre, imanın kapsamını anlamaya çalışır. (Yüceer, 1995 :11) Ayrıca kelam ilmi bunu yaparken, Kur'an-ı Kerim'de belirlenen İnanç ilkelerine karşı söylenen yanlış ve yıkıcı yaklaşımların da karşısında durmuştur. Kelam ilmi, doğuşunu ve tarihsel gelişimini düşündüğümüzde, Kur'an-ı Kerim'de belirlenen İnanç esaslarını en doğru şekilde yorumlama ve inanç ilkelerini her türlü aykırı fikir ve düşüncelere karşı savunmayı kendisine bir gaye edinmiştir.

Kelam ekolünün dikkate değer bir diğer özelliği de bu ilmin ele aldığı konulardır. Bu ekoller üzerine yapılan tanımlar içerisinde en dikkate değer tanımlama Seyyid Şerif Curcani'ye aittir. O kelamı, "Allah'ın sıfatlarından başlangıcı ve sonu itibariyle yaratılmışların hallerinden İslam kanunlarından bahseden" bir ilim olarak tanımlamıştır. (Cürcani, 2014:237) Seyyid Şerif Cürcanî'nin kelâm ilminin konusunu dikkate alarak ileri sürdüğü diğer bir tanım ise şu şekildedir: "Kelâm delillerden elde edilen şer'i, itikadi hükümlerin ilmidir", (Cürcani, 2014:237) Seyit Şerif Cürcani' nin kelam ekolü hakkında özellikle işaret ettiği problem, İslam kanunu üzerine ait söylemidir. Bu ifadesinde düşüncesini temellendirirken, akıl ve mantık ilkelerinin de önemine vurgu yapmış ve bu konu ile ilgili ortaya çıkan problemleri çözümlerken çoğu zaman nasları referans aldığını ifade etmiştir. Bunun yanında, bu tanımlamada; kelam ilminin konusunu, inanç ve ameli olarak ele alıp özgün bir yere koymakta ve bu anlayışı, salt akli esaslara göre hareket eden felsefeden ayrılan özgün yönüne de işaret etmektedir. (Gölcük, Ş., ve S. Toprak, 1991: 21.)

Sonuç olarak kelamcılar, insanın aklının doğru ve yanlış eylemleri ayırt edebileceğini ve bu yeti ile iradeyi kontrol edebileceğini savunmuşlardır. Bu konu ile ilgili en sistematik tartışma, Kadı Abdülcabbar'ın *El Muğni* adlı eserinde ortaya koyulmaktadır. Kadı Abdülcabbar'a göre fiil, irade ve güç sahibi olan failin öngördüğü maksadı gösteren ölçütlere göre tanımlanmalıdır. Çünkü en nihayetinde bütün eylemler, ahlaki anlamda belirlenmiş değildir. İyi ve kötü sayılabilecek nitelikler taşıyan ve failin bizatihi, kendi seçimi sonucunda ortaya çıkan eylemler, ahlaki olarak belirlenmiştir. Mutezile, ahlaki konularda akli ve bilgiyi esas alarak onları izafi olmaktan kurtarmıştır. Kadı Abdülcabbar, ahlaki yargılar söz konusu olduğunda, onları aklın haklılığını ortaya koyan nesnel hükümler olduğunu ifade ederek estetik yargılardan farklı bir yere koyar. Yani denilebilir ki, Kadı Abdülcabbar, akıl ve bilgi temelinde ahlaki yargılara ve sonuçlara bu şekilde yaklaşmakta ve bu anlamda nesnel bir bakış açısı ortaya koymaktadır. (Fahri, 2018: 44) Bakıllani, Kadı Abdülcabbar'ın görüşlerine karşı olarak, aklın tek başına bir davranışın iyi veya kötü olup olmadığı konusunda yeterli bir ölçüt sayılmayacağını, bunun ancak şeriat yoluyla belirlenebileceğini ifade ederek, Mutezileye karşı bir yargıda bulunmuştur. Bu bağlamda Kelami bilgi sistemi, kendi içerisinde hem akli anlamdaki bilgiyi hem de dini anlamdaki bilgiyi referans aldığı görüşlerini içerir. (Bakıllani, 1947: 308-320)

İslam ahlakına ait felsefi nitelikteki metinlere bakıldığında, bu eserlerde açık bir şekilde hürriyet konusunun üzerinde durulmadığı görülebilir. İslam Ahlak Felsefesine baktığımızda "hürriyet" meselesinin ele alındığı ve bu konu üzerine çalışıldığı alan olarak kelam ilmi karşımıza çıkmaktadır. Klasik ahlak kitaplarına baktığımızda fitri ahlak ve müktesep ahlak ayrımının yapıldığını görürüz. Müktesep ahlak ifadesi, sonradan kazanılan ahlakı ifade eder. Bu anlamda denilebilir ki, Klasik ahlak kitapları hürriyet problemini, onun insan eylemlerinin tezahüründe önemli bir etken olduğuna inandıkları için, böyle bir kategorik ayırım yapmışlardır. Klasik ahlak kitapları, hürriyet konusunu teoriden ziyade pratik olarak ele almışlardır. Erdem ve rezilet meseleleri ele alınırken, erdemlerin insanlarda yer edip edemeyeceğini,

huyların kalıcı olup olmadığını ele alırken de dolaylı olarak hürriyet konusuyla incelemiştir.

Klasik ahlak düşünürleri, kelamla ilgili çalışmalarda irade; fiil, kader ve hürriyet konularını incelemekle beraber, eserlerinde bunu müstakil ahlaki bir problem olarak değil de; erdem, rezilet, huy, karakter ve mutluluk gibi konuları pratik anlamda işlemişlerdir. Bu anlamda *Encyclopaedia Ironica*'ya ahlak maddesini yazan Fazlurrahman'ın " İslam'da teolojik düşünce (kelam) ahlak düşüncesine, hatta fıkıh meselesine de fiili bir etkiye bulunmamıştır" (Kutluer, 1994: 1-15) şeklindeki görüşe katılmanın makul olmadığı görülebilmektedir.

İslam Düşünce Geleneğinde Tasavvuf

Sufilerin manevi dünyalarının mizaç ve mertebelerinin farklı olmasına bağlı olarak, zaman içerisinde tasavvufla ilgili birçok tanım yapılmıştır. Tüm bu tanımlardan hareketle bir ilim dalı olarak tasavvuf ekolü genel anlamda şöyle tanımlanabilir: "Tasavvuf, insanın kalbindeki kötü durumlardan kurtulma çabası içinde olma; kalpteki iyi vasıflar ve onlara sahip olma çabasına bağlı olarak manevi mertebelere belli aşamalardan geçerek en yüksek derece olan '*insan-ı kâmil*' mertebesine ulaşmanın sırlarından bahseden bir ilimdir." (Türer, 1995: 26) Tasavvuf teriminin tam anlamıyla nereden çıktığı ile ilgili farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu kavramlardan bazıları şöyledir: Ashab-ı Suffa, Saff-ı evvel, Benu's Sufa, Safevi, Savf, Sofos-Sophia ve Sof. Öne sürülen bu kavramların sarf kaideleri bakımından benzer yönleri bulunmasa da mana açısından benzerlikleri vardır. (Eraydın, 1994: 51.)

Tasavvufun, insanın yaşam şekli söz konusu olduğunda ahlak ile yakın bir münasebette olduğunu söyleyebiliriz. Tasavvufun konusunu ifade etmek için kısaca "tahalluk (ahlaklanma) ve tahakkuktur" tanımları yapılmıştır. Bu hüküm, öğrenmek ve yaşamak' anlamında da düşünülebilir. Hakkın rızasını kazanmak ve sonsuz mutluluğa erişmek için nefisleri kötülüklerden arındırma, ahlakı tasfiye, iç ve dışı aydınlatma, suret ve sireti temizleme hallerinden bahseden bir ilim (İz, 1997: 30)

olması sebebiyle tasavvufun konusunu insan ve özellikle insanın ruhu, ahlaki ve psikolojik yapısı oluşturmaktadır. (Türer, 1995: 26) Bunların yanında ayrıca; nefsi bilmek, kendini bilmek, derecelendirilen makamlar, haller beka, fark, tecelli, ilham v.b tasavvuf ilmine ait kavramlar da onun konularını oluşturmaktadır. Tasavvufun genel gayesi; nefsi kötülüklerden arındırmak, dini nefis için vicdan kılmaktır. Yani nefsi, dinin öngördüğü hükümlere göre yaşamak, salih ameller ve güzel bir ahlak ile yaşayıp, insanı kâmil mertebesine ulaşmayı ilke edinir. İnsan, ruh ve bedenden mürekkep etmiş bir varlıktır. İnsanı insan yapan, onun bedeni yönünden ziyade ruhi yapısıdır. Ancak, insanın maddeden meydana gelmiş bir varlık olması sebebiyle Onun bedenlen diğer canlılardan bir farkı yoktur. İnsanın ruhsal anlamdaki olgunluğu nefis aracılığıyla gerçekleştiğinden, ruhun beden üzerine üstünlüğünü temine yönelik eylem ve tedbirler de tasavvufun temel gayesini teşkil eder. (Göktaş, 2018: 16-17)

Tasavvuf ahlakı, insanın nefesine karşı verdiği bir mücadele ve bu yolla hürriyete ulaşmayı amaç edinen bir sistemdir. İnsanı bencil yönlerinden arındırma süreci olarak ifade edilmektedir. Sezgisel bilgilerle donanıp tasavvufi deneyimlerle manevi özgürlüğe kavuşmak, konunun bu yönünü ifade eder. Tasavvuf, kavramların farklı anlamları kapsadığı bir alan ve ahlaki bir ekol olarak karşımıza çıkar. Tasavvuf geleneği ve tarihi hakkında bir tabakat yazarı olan Sülemi'nin ifadesi ile fakr "hiçbir şeyin insana sahip olmamasıdır." Sülemi'nin

bu düşüncesi, bir anlamda sufi düşüncenin bir yansımasıdır. Çünkü Sülemi, bu ve buna benzer görüşlerinde sufi geleneğin sözcülüğünü yapmaktadır. Maddi imkanlara yeteri kadar sahip olmama ve onlardan mahrum olma anlamını ifade eden fakirlik kavramı, tasavvuf ahlakında görüldüğü gibi manevi ahlakı, hürriyet anlamında ele alıp incelemeye çalışmıştır. Ahlaki olgunluk tasavvuf sistemindeki hürriyetle aynı manadadır. Tasavvuf tarihi, İslam Ahlak felsefesine manevi anlamda özgürlüğü kazandırmayı hedefleyen önemli bir kaynaktır. (Çağrı,1989:30-33) Tasavvuf, söylem ve yöntem itibarıyla pratik bir ahlak okulu olarak düşünülebilir ve bu okul, bütün dini anlamdaki hükümleri ahlaki bir söylem çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamıştır.

İslam Düşünce Geleneğinde Fıkıh

İslam felsefesinde fıkıh kavramı; itikadi, ameli ve ahlaki hükümleri değerlendiren bir anlamda kullanılır. Kabaca ifade edildiğinde fıkıh; "şeri konularda derin bilgi" anlamında kullanılır. (Köksal,1999: 87) İslam dininin inşa ettiği bir anlayışa göre ortaya çıkan, bundan dolayı da İslam dininin ana kaynaklarıyla gelişen fıkıh ilmi, İslam ahlakı ile hep yan yana olması düşünülen bir alandır. Çünkü fıkıh ilminin amacı, İslam ahlakını oluşturan temel değerleri ve erdemleri somutlaştırıp Müslüman toplumlarda uygulama çabası içerisinde olmaktır. Genel geçer ve dışarıdan bilinen tanımı ile fıkıh, "birey ve toplum hayatını her yönüyle kurullarla kuşatma" dir. Daha net bir şekilde söyleyecek olursak, dinin asıllarına ters düşmemek şartıyla, içinde geliştiği toplumun hayatını ve kültürünü, yaşam ilkelerine dönüştürme olarak bilinir. (Barkan: 1975:49)

Ahlak ve hukuk, birey ve toplum hayatında birbirinden ayrı düşünülemeyen iki temel kavramdır. Ahlak ve hukuk kavramları arasında amaç ve yöntem bakımından benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da bulunmaktadır. İyiyi ve adaleti, insanın temel hak ve özgürlüklerini hedeflemesi açısından aynı amaç etrafında toplanmakla birlikte, davranışların sonucunda, ödül ve cezalardaki etkenlerin niteliği açısından farklar bulunmaktadır. Ahlak ve hukuk, birey ve bireyleri meydana getiren toplumların, iyi ve doğru yaşayabilmesi için toplumun düzenleyici unsurlarıdır. Ahlak, bu anlamda *görev ilmi* olarak karşımıza çıkar. Birey, ahlaki görevlerini yerine getirdiği ölçüde hürriyetini korumuş ve bunu güvence altına almış olur.

Fıkıh; helal ve haramı belli bir yöntemle ele alırken, ahlak felsefesi de iyi ve kötü gibi kavramları benzer yöntemlerle ele alır. Fıkıh, bir araştırma sahası olarak genelde insanın sahip olduğu sorumluluğu, bu sorumlulukların derecelerini, helal ve haramın ayırımını, caiz olanla olmayanı ele almaktadır. (Saruhan,2002:12) Nitekim Ebu Hanife itikatla ilgili eserine "*el fıkhu'l ekber*" adını vermiştir. Ebu Hanife, fıkıh ekolünün bir mesuliyet ilmi olması yönüne vurgu yaparak, fıkıhı "kişinin lehine ve aleyhine olanı bilmesidir" şeklinde ifade etmiştir. Bu, bir anlamda, kişinin sahip olduğu hak ve

sorumluluklarının bilincinde olması anlamına gelir. Bu bağlamda fıkıh, bir görevler ilmi anlamında düşüncecek olursak, bunun ahlakla da yakından ilişkili olduğunu anlayabiliriz. Ahlak felsefesi, ahlakın ilkelerini felsefi bir yöntemle ele aldığı gibi, fıkıh da kendi kapsamındaki meseleleri, fıkıh usulü başlığında ele alır. Fıkıh usulü; kıyas, burhan, tümdengelim ve tümevarım gibi akıl yürütme metotlarını kullanarak, kendi içinde mantıksal bir sistemi barındırır. Ahlak ilmi de felsefi anlamdaki metotları sürekli kullanır.

İslâm Ahlâk Felsefesinin Kaynağı Olarak İslâm Felsefesi

İslam düşüncesini oluşturan kelam, tasavvuf, felsefe, ahlak ve fıkıh ilminin teorik ve pratik kısımları ahlak ilmiyle birçok ortak konuyu ve problemleri birlikte ele aldığı anlaşılmaktadır. İslam düşünce geleneğinde ahlak ilmi, kaynağını ve referansını dinin kendisinden alır. İslam toplumunda gelişen fikir akımları, İslam ahlak felsefesinden ayrı bir yerde düşünülemez. Bu anlamda denilebilir ki, İslam ahlak felsefesi birbirinden farklı düşünce sistemleriyle bir dönüşüm, ilerleme ve gelişme kat etmiştir. Dolayısıyla İslam ahlak felsefesi, İslam felsefesi ve İslam ahlak ilminin sentezi ile önemli bir yer edinerek ilerlemiştir. (Çetinkaya, 2019: 27-30) Nefiste herhangi bir zorlama olmadan kendiliğinden meydana gelen davranışları ifade eden ahlak ilmine göre hayır, meslek, seçiye olarak da tanımlanmaktadır. Genel anlamda İslam ahlak felsefesi, iyinin ve kötünün doğasını ve mahiyetine de ele alarak kişiyi iyiliğe teşvik etmekte ve kötülükten uzak durmaya yöneltmektedir.

İslam ahlakının kaynaklarından olan ahlak kitaplarını, kendi içerisinde; felsefi ahlak kitapları tasavvuf kitapları ya da kelami ve fıkıh usulünde yazılan kitaplar olarak sınıflandırabiliriz. Felsefi ahlak kitapları, İslam ahlakının teorik kısmını ve ahlak problemlerinin felsefi açıdan değerlendirilmesi yönünde kaynaklık eder. Bu eserler arasında, Antik Yunan filozofları ve Hint düşünürleri ile İslam filozoflarının ahlakla ilgili eserlerini sayabiliriz. Bugünkü bilgi birikimimiz, İslam ahlakını etkilemiş olan Antik Yunan filozoflarını ve eserlerinin buluşmasına kaynaklık etmiştir. İslam filozofları kitap ve sünnete dayanan İslam ahlakı karşısında yeni bir ahlak sistemi

kurmayı değil, onu Antik Yunan filozoflarının ahlaki terimlerle ilgili önemli bir tarif ve tasniflerden hareketle sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Erdem kavramı etrafında şekillenmiş akla dayalı bir ahlak anlayışı ortaya koymuşlardır. (Çağrı, 1989:37-168; Aydın, 1999:10-13; Fahri, 2004:93-206; Görgün,2010:18)

Tasavvuf alanında da ahlaki konu edinen eserler de yazılmıştır. Temel tasavvufi eserlerin her birisi aynı zamanda, birer ahlak eseri mahiyetindedir. Zaten tasavvufu bir hal, makam ve yaşam tarzı olarak görüp, 'hüsnu'l hulk' olarak tanımlayanlar da olmuştur. Aynı zamanda bir feragat ahlaki olan tasavvufi ahlakta, marifetullahı ulaşabilmek için, nefis muhasebesinin ve tezkiyesinin önemli düzeyde gerekli olduğu düşüncesi benimsenmiştir. Tasavvufi ahlak züht kavramı etrafında şekillenen bir ahlak anlayışıdır.

Kelam ilminde kader konusu ve onunla ilişkili olarak insanın irade hürriyeti, sorumluluğu, adalet, hayır ve şer gibi konular etrafında yapılmış olan tartışmalar islam ahlaki üzerinde etkili olmuştur. Kelam'ın ortaya koyduğu ahlak anlayışı, takva kavramı üzerine odaklanmıştır. Söz konusu konular Mu'tezile, Eş'ariyye ve Maturidiyye düşüncesi ekseninde, kelami mezheb görüşleri çerçevesinde şekillenmiş, iyilik ve kötülüğün Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu, ibadet gibi ahlaki sorumlulukların kaynağının da din olduğu yaklaşımı Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir.

İslam ahlak felsefesine ve bu alanda yazılmış eserlerde çeşitli düşüncelerin etkili olması, onun özgünlüğüne bir gölge düşürmez. İnsanlarda sağduyu bilinci, ortak paylaşılan bir duyarlılıktır. İslam toplumu, Grek felsefesi ile tercüme yoluyla tanışmadan önce dahi, Kur'an'da yer alan teorik ve pratik anlamdaki ahlaki ilkelerle, erdemler ve saadet konusu hep bir arada ele alınmıştır.

İslam felsefesinin ilimler kapsamında, ahlak ilmi de kendine yer edinmiştir. Kindi, felsefi ilimler kategorisinde, *felsefi akli ve felsefi ameli* ilimler ayrımını yaparak; ahlaki, *felsefi ameli* başlığı altında siyasetle birlikte ele almıştır. Bir diğer İslam düşünürü

Farabi ise, genelde ilimleri; yapıları ve konuları açısından sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmayı yaparken, *nazari/teorik ve ameli /pratik* ilimler başlığını kullanmıştır. Ahlak ilmini ise kendi ifadesiyle: "es Sinaatü'l Hulkiyye" yi, ameli ilimler arasına koymuştur.

Ahlak, nefsi yönetmek, evi yönetmek ve toplumları yönetmek gibi üç temel aşamadan geçmeyi gerektirir. Klasik bir felsefi ahlak kitabına baktığımızda göze çarpan ilk konu, nefsin bitkisel, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç yönünün olduğudur. Bu konu, ahlak kitaplarının en temel ve ilk konusudur denilebilir.

Bunun iki gayesi vardır. Bunlardan ilki, insanı, maddi ve manevi yönüyle ele alarak ahlaki bir varlık olarak bir yere koymak, bir diğeri de, evrendeki kötü olan eylemlere açıklık getirmek ve mutluluk meselesini metafiziksel yönüyle izah etmektir. Nefsin düşünen, öfke ve şehvet güçleri, erdemlerin oluşmasına kaynaklık etmektedir. Mutluluğa erişme meselesi de, faal akılla ilişkilendirilir. Bitkisel nefsin, yeme-içme, fiziksel olarak gelişme ve üreme nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda hayvani nefsin, bunların yanında ayrıca, hareket etme ve idrak etme gücü söz konusudur. İnsani nefis ise, tüm bu özelliklerin yanında, bitkisel ve hayvani nefste bulunmayan, yalnızca kendisinde bulunan, bilgi öğrenme ve bu öğrendiklerini eyleme geçirebilme ve bunlara kaynaklık eden en önemli referans olan akıl gücüne sahiptir. (Kutluer, 1994:1-14)

KAYNAKÇA

Abdulkadir Şener, İslam hukuku metodolojisi, fecr yayınları, İstanbul, 2005.

Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları. 2005.

Bayram Ali Çetinkaya, İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, rağbet yayınları, İstanbul-2019.

Cafer Sadık YARAN, İslam Ahlak Felsefesine Giriş, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2011.

Ebû Mansur Abdülkâhir, Muhammed, Bağdadi, el-Fark beyne'l-firak (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire trs.

Hüseyin Karaman "İslam Ahlakının Kaynakları", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* Ed: M. Selim Saruhan, Ankara 2013.

Hourani, G, Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge, 1985.

İsa Yüceer, Kelam-Ekoller ve problemler, Yüzüncü Yıl Üniversitesi matbaası, Van, 1995.

İsmail Köksal, "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1999.

Kutluer, İlhan, İslam Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, İstanbul, 1994.

Macit, Fahri, İslam Ahlâk Teorileri, Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Mahir İz, Tasavvuf, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

Mehmet Gökteş, Divan Şiirinde İnsan, Ertual Akademi Yayınları, Erzurum, 2018.

Mustafa Çağrırcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul, 1989.

Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991.

Müfit Selim Saruhan İslam düşüncesinde ahlak ilmi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara, 2002.

Müfit Selim Saruhan, İslam Ahlakı Esasları Felsefesi, Grafiker yay., Ankara, 2014.

Osman Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Ömer Aydın, “Kelâm-Mantık İlişkisi”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7 İstanbul 2003.

Ömer Lütfi Barkan, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, Cumhuriyetin

Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, İslam Ahlak literatürü/ Ekoller ve problemler, Nobel Yayıncılık 2. Baskı, Ankara, 2016.

Ragıp el-İsfahânî, el-Müfredât, Beyrut, 1992.

Ramazan Altıntaş, İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl, İstanbul 2003.

Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları İstanbul 1994.

Seyyid Şerif Cürcani, et-Tarifât, Beyrut trs.

Şaban Ali Düzgün-Muammer Esen-Mahmut Ay, Sistemik Kelâm (ed. Ahmet Akbulut), Ankara 2005.

Şerefeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, Kelâm, Konya 1991.

Yasin Ceylan, Theology and Tafsîr in The Major Works of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî, ISTAC, Kuala Lumpur 1996.

Makale Gönderim Tarihi: 13.11.2024

Makale Yayın Tarihi: 31.12.2024

Araştırma Makalesi

Bağdat'tan Kayrevan'a, Kayrevan'dan Anadolu'ya Beytülhikmeler

Merve Hilal DEMİRPOLAT KOÇ¹

Özet

Tarih boyunca kurulan devletler, ilmi ve kültürel anlamda çalışmalar yapmış, bu çalışmalarını medeniyetlerinin temelini oluşturan kurumlarla desteklemişlerdir. İslam kültür medeniyetinde etkisi görülen, bu kurumların başında, Abbasi Halifesi II. Mansur zamanında temelleri atılan, Mehdi döneminde gelişimini sürdüren, Me'mun döneminde en ışıltılı dönemini yaşayan, Bağdat Beytülhikmesini saymak mümkündür. Bağdat Beytülhikmesi, ilmi anlamda ön plana çıkan tercümelerin, çalışmaların, kültürel faaliyetlerin yapıldığı bir kurum olarak, Abbasilerden sonra kurulan devletler için, bir numune özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda Tunus'ta kurulan Ağlebi Devleti'nin, Kayrevan bölgesinde Kayrevan veya Rakkade Beytülhikmesi olarak bilinen, bir çeviri ofisi kurarak ilmi ve kültürel çalışmalarını sürdürdüğü görülür. Bu çalışmada Beytülhikme'lerin uzantısı olarak sayılan

Atıf/Reference: Merve Hilal Demirpolat Koç, "Bağdat'tan Kayrevan'a, Kayrevan'dan Anadolu'ya Beytülhikmeler", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.9, Aralık-2024.

¹ Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Doktora Öğrencisi, mhdpolat@gmail.com
Orcid No: <https://orcid.org/0000-0003-4388-5630>

Kayrevan/Rakkade Beytülhikmesi, ayrıca Anadolu'da gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri de ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Beytülhikme, Kayrevan, Tercüme Heyeti

Abstract

The states established throughout history have carried out scientific and cultural studies and supported these studies with institutions that form the basis of their civilizations. One of the most influential institutions in the Islamic cultural civilization is the Baghdad Beit al-Hikma, which was founded during the reign of the Abbasid Caliph Mansur II, continued its development during the reign of Mahdi, and experienced its most glittering period during the reign of Mamun. The Baghdad Beit al-Hikma, as an institution where translations, studies and cultural activities that stand out in the scientific sense were carried out, is an example for the states established after the Abbasids. In this context, the Aghlebi State founded in Tunisia established a translation office in the Qayrevan region, known as the Beit al-Hikma of Qayrevan or al-Raqqade, and continued its scholarly and cultural activities. In this study, the Beit al-Kayrevan/Raqqade Bayt al-Kayrevan will be considered as an extension of the Beit al-Hikmas, and the translation activities carried out in Anatolia will also be discussed.

Keywords: Islamic Philosophy, Bayt al-Hikme, Kayrevan, Translation Committee

.....

Beytülhikme, Ortaçağ İslam ilim ve kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmi araştırmaların yapıldığı merkezlere verilen addır (Kaya, 1992: 88-90). Günümüz Türkçesiyle ifade edildiğinde Beytülhikme, hikmet evi, bilgi evi ve bilgelik evi olarak da tanımlanabilir. İلمي çalışmaların yapılacağı böyle bir kuruma hikme isminin verilmesinin, İslam medeniyetinde hikmet kavramının kapsayıcı manasından kaynaklı olduğu söylenebilir. Bu ifadedeki hikmet yani bilgelik, felsefe, tıp, astronomi,

matematik, edebiyat ve dini bilimler dahil olmak üzere zamanın birçok bilimini içerisine alan bir ifadedir (Demirci& Usmonov& Mamadaminov, 2021: 43).

İslam Medeniyet tarihinde derin izler bırakan Bağdat Beytülhikmesi başta olmak üzere, Beytülhikme'lerin kuruluş sebepleri, toplumsal sebepler, bireysel girişimler, tercümelerin devlet politikası olarak desteklenmesi ile Kur'an ve Sünnetin ilme karşı tutumu olarak sıralanabilir. Araştırmamıza konu olan Beytülhikme'lerin kuruluş sebepleri, çalışmaları ve bu kurumlarda yapılan felsefi çevirileri başlıklarla ele almaya çalışalım.

Bağdat Beytülhikmesi

Bağdat Beytülhikmesi, Halife Mansur döneminde kurulan, Harun Reşit zamanında genişletilen, Halife Me'mun döneminde en yüksek gelişimini yakalayarak, döneminin ilim ve bilim merkezi haline gelen bir okuldur (Demirci& Usmonov& Mamadaminov, 2021: 47). Bağdat Beytülhikme'sinin kuruluş sebepleri ise şöyle sıralanabilir.

- Bu sebeplerin ilki, İslam topraklarının fetihlerle genişlemesiyle Müslümanların, Yunan, Hint, İran, Mısır ve diğer kültürlerle karşılaşması ve bu karşılaşma yoluyla yabancı kültürlerle karşı ilgi ve merakın uyanmasıdır. Ayrıca farklı kültürlerle etkileşim farklı inanç ve düşünceleri beraberinde getirdiğinden Müslümanlar düşünce ve inançlarını savunmak, İslâm'ın üstünlüğünü göstermek için karşılaştıkları kültürleri tanımak zorunda kalmışlardır (Kaya,1992:88-90). Bu kültürleri tanımak ise onları tercüme faaliyetlerine yöneltmiştir. Beytülhikme'nin kuruluşunda kelimelerin önemli isimlerinden olan Mutezile'nin varlığı bu kurumun yabancı kültürlerle karşı savunma ve meydan okuma gibi amaçları olduğunun göstergelerindedir (Demirci, 2019: 44).

- Farklı inanç ve kültürlerle karşılaşmak çeşitliliği sağladığı kadar birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Problemlerin çözümü ise ilmi çareler ile mümkündür. Örneğin, devlet sınırları genişlerken, mali hesaplar, şehir planlamaları,

ticari hesaplar, miras taksimi gibi problemlerin çözümü için matematik ilmine ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı ise İslam'ın neşet ettiği Arap yarımadasındaki sade ve basit hayat karşılayamamış bu da tercüme faaliyetlerine sebep olmuştur. Tercüme edilen ilk eserlerin astronomi, tıp, matematik gibi ilimlerden olması bu görüşü destekler mahiyettedir (Demirci, 2019: 43). Bunun yanı sıra, aklın bilme merakı bu kurumların oluşmasında diğer toplumsal etkenlerden biri olarak görülebilir.

- Bağdat Beytülhikmesi olarak bilinen ilk Beytülhikme'nin bireysel olarak, kuruluş aşamalarına bakıldığında, Halit b. Yezid'in ilme olan ilgisi ve merakıyla beraber, Mervan b. Hakem'in hilafeti kendisine değil de oğlu Abdülmelik'e vermesiyle tümüyle yönünü ilim ve sanata çevirmesi sayılabilir. Halid b.Yezid döneminde Yunanca ve Kıptice eserler İbn Nedim tarafından Arapçaya çevrilerek ilk nakil gerçekleştirilmiştir. Halife Mansur dönemine gelindiğinde, Mansur, mide hastalığına yakalanıp tedavi olunca, Hintli bir tabip olan Brahma Gupta'nın Sind-Hind adlı eserinin Arapçaya çevrilmesini emretti. Halifenin tıp, astroloji ve felek ilmine teşvik etmesi aynı zamanda felsefe ilmine kapı araladı. Harun Reşit dönemine gelindiğinde tıp ilmine olan desteğin sürdürülmesiyle beraber, nakli teşvik ederek Yuhanna b. Masiveyh'e Müslümanlar tarafından Rum ülkelerinden getirilen eserlerin çevrilmesi görevi verildi. Beytülhikme'nin resmi olarak kurulmadan bir önceki basamağı olarak düşünebileceğimiz "Hizanetü'l Hikmelerin" (ilmi eserlerin korunduğu odalar) Halife Mansur döneminde oluşturulduğu görülür. Halife Me'mun dönemine gelindiğinde ise çeviri faaliyetleri sistemleşerek devlet politikası haline gelmiş ve Beytülhikme resmi olarak kurulmuştur. (Y. Kumeyr, 1992: 143-144). İbn Nedim'e göre Halife Me'mun'un bu denli ilme ve felsefeye ilgi duymasının altında yatan sebep ise bir rüyadır. Rüyasında Aristoteles'i gören Me'mun, ona – Güzellik nedir diye sorar. O da – Akılca güzel olandır diye cevap verir. Me'mun – Sonra hangisidir? – Aristoteles- Şeraitte güzel olan, Me'mun – Bundan sonra, Aristoteles – Halkın güzel bulduğu diye cevap verir. Sonrasını sorunca Aristoteles, sonrası yoktur

diye cevap verir. Nakle göre kitapların ortaya çıkarılmasında en kuvvetli sebep budur (Y. Kumeyr, 1992: 143).

- Bağdat Beytülhikme'sinin kurulmasında bir başka etken ise bireysel girişimler başlığı altında ele alınabilecek olan, ilim ve çeviri faaliyetlerinin halifeler kadar, nüfuzlu aileler tarafından desteklenmesidir. Bu ailelerin başında Beni Musa olarak bilinen Musaoğulları² ailesi ile vezir olan Bermeki'ler³ gelmektedir.

- Tüm bunların ötesinde Müslümanları öğrenmeye ve bilmeye iten itici gücün altında İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ve sünnetin ilme karşı tutumunu aramak gerekir. İslam dininin bu yaklaşımı olmasa tercüme sadece ihtiyaç ve zaruret gerektiren alanlarda kendini göstermekle sınırlı kalacaktı. Şöyle ki Müslümanlar yabancı ilimleri alırken herhangi bir komplekste bulunmamış ya da manevi bir ızdırıp duymamışlar, yabancı üstatlara karşı alçak gönüllü ve saygılı olmuşlardır (Sezgin, 2009: 141-145). Bu açıdan Bağdat Beytülhikme'sinin kuruluşundaki temel etkenin İslam vahyi olduğuna ulaşılabilir.

Bağdat Beytülhikmesi hakkında en geniş bilgilere ulaşmamızı sağlayan İbn Nedim'in Fihrist eserinde Beytülhikme'de 2.238 müellif ve 8.360 kitap hakkında bilgiler yer almaktadır. Tercüme edilen eserlere bakıldığında Yunan felsefesi ile ilgili 118, astronomi ve matematik alanında 131, mekanik mühendislikte 345, İslâm felsefesinde 313, tıpta 426, kimyada 370, tasavvuf ve zühütte 427, şiirde 698, gramer ve

² Halife Me'mun döneminde yaşayan, Muhammed, Ahmed, Hasan adlı üç kardeş babalarına nispetle Beni Musa olarak tanınır. Şakiroğulları, Beytülhikmeler de görev alarak, eski dönemlere ait ilmi eserleri derleme ve tercüme, teknik icat ve makineler geliştirme, tabiat gözlemleri yapma gibi önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Ayrıca felsefe, matematik, kozmolojiye ait el yazması kitapları satın alarak onları tercüme ettirmişlerdir. Onların böyle bir görevi üstlenmelerinin altında, ilim aşkı, Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki ilmi teşvik, halifenin yanında bulunmaları sebebiyle itibarlarını kaybetmemek için ilmi ve felsefi etkinliklere ön ayak olmuş olma gibi sebepler sıralanabilir (Bknz. Demirpolat, 2004: 69-78).

³ Emeviler döneminde yönetim ile iyi geçinip, Abbasiler döneminde Halid b. Bermeki ile başlayıp, üç halife zamanında başta vezirlik olmak üzere çeşitli makamlarda bulunan İran asıllı, Farsça eserleri Arapça'ya tercüme ettirmede etkin olan aile (Bknz. Yıldız, 1992: 517-520).

Arapça'da 112 kitap neşredilmiştir. Bir tercüme evinden fazlası olduğu anlaşılan ve İslam Medeniyetinde ilk nüve olma özelliği taşıyan Bağdat Beytülhikmesi, yeni eserlerin kaleme alındığı, halka açık, birçok kültür ve inançtan ilim insanlarının aynı alanda çalışabildiği zengin bir bilimsel akademi özelliği taşımaktadır (Güneş, 2022: 169).

Bağdat Beytülhikmesi'nde çevirisi yapılan felsefesi eserlerin başında Halife Mansur döneminin en meşhur mütercimi sayılan İbn Mukaffa ve onun mantık alanında yaptığı çeviri gelir. Halife Me'mun döneminin meşhur mütercimi Yuhanna b. Masiveyh ile Musa b. Şakiroğlularından Muhammed, Ahmed ve Hasan'ın desteğiyle Huneyn b. İshak (873) Bizans'a giderek eserler getirmiştir. Getirdiği eserlerin başında Halife Me'mun'un bizzat istediği Aristoteles, Eflatun ve Öklid'e ait kitaplar bulunmaktadır (Demirayak, 1995:165-169). İslam felsefesinin temellerini atan Kindi, Beytülhikme'de Aristoteles'in Metafizik, Batlamyus'un Mecisti eserini tercüme eden, Öklid'in eserini tashih eden ve tercüme edilen eserlerin kontrolünü yapan mütercimler arasındadır (Demirci, 2019: 204).

Kayrevan/Rakkade Beytülhikmesi

İslam kültür medeniyetinde Beytülhikme'lerin Kuzey Afrika'da Tunus merkezli kurulan, Ağlebiler Emirliğinin (800-909) Kayrevan bölgesinde de varlığına devam ettiği görülür. Çalışmamızda Kayrevan veya Rakkade olarak yer verdiğimiz bu Beytülhikme'nin ismi ve yeri konusunda tartışmalar mevcuttur. Kimi araştırmacılar bu iki şehrin ismini zikretmeden, Beytülhikme'yi Afrika'ya, kimisi Rakkade'ye, kimisi ise Kayrevan'a nispet ederek yer vermiştir (Sarıkaya, 2021: 162). Her iki şehirde de ayrı ayrı iki Beytülhikme'nin kurulmuş olması muhtemel olmakla beraber, Kuzey Afrika da ve Ağlebiler tarafından kurulmuş olmasından hareketle araştırmamızda bu Beytülhikme'ye her iki isim kullanarak yer verilecektir.

Ağlebiler Devletinin kurucusu İbrahim Ağlebi, Emevi ve Abbasi halifelerinin izini sürmeye çalışarak onları taklide yönelmiştir. II. İbrahim et-Temimi döneminde, 875 yılında Rakkade Beytülhikme'si kurularak Ağlebi Emirliğinin 909'da yıkılışına kadar, Bağdat Beytülhikmesi tarzında ilmi araştırma ve çeviri alanında önemli hizmetler yapmıştır. Tıp, eczacılık, botanik ve matematikle ilgili Arapça kitapları Latinceye çeviren mütercimlerin uğrak yeri olan Kayrevan Beytülhikmesi'nde, Ağlebi Emirleri bazı rahipleri Kayrevan'a gelmeye teşvik ederek onları Latince ve Yunanca olan felsefe, tıp, botanik ve tarih eserlerini Arapçaya çevirmekle görevlendirmişlerdir. II. İbrahim'in tıp, astronomi, astroloji ilmine olan kişisel merakı ile eğitim ve öğretimde gördüğü eksiklikleri tamamlamak, çevirinin kültürel bir silah olarak görülmesi, Bağdat Beytülhikme'sinin Abbasi halifelerine kazandırdığı itibar, gibi sebepler Kayrevan Beytülhikme'sinin kuruluş sebepleri olarak sıralanabilir. (Sarıkaya, 2021: 160-161-171).

Rakkade Beytülhikmesi, Bağdat Beytülhikmesi gibi kuruluş aşamaları geçirmediğinden, daha önceden var olan bir sistemin aynen alınarak uygulandığı bir yapı olarak görülebilir. Kayrevan Beytülhikme'sinde, Bağdat Beytülhikme'sinde bulunan, telif, çeviri, istinsah/kopyalama ve kütüphane hizmetlerinin yanı sıra kâğıt üretiminin de bulunduğu düşünülmektedir. Bağdat Beytülhikmesi ve Kayrevan Beytülhikmesini birbirinden ayıran en önemli özellik ise, Bağdat Beytülhikme'sinde diğer dillerden Arapça'ya çeviriler tercüme edilirken, Rakkade Beytülhikme'sinde Bağdat'taki tercümelerden istifade edildiği için, yeni tercümeler az olmakla birlikte (Ülken, 2020: 89) Arapçadan diğer dillere, Latince ve Grekçeye tercüme faaliyetleri de yapılmaya başlanmış olmasıdır. Ağlebi Emirlerinin İtalya ve Sicilya kıyılarına yaptıkları seferlerden öğrendikleri düşünülen Latince ve İtalyanca, bu dillerden Arapça'ya yapılan çevrilerde etkili olmuştur (Sarıkaya: 2021, 161).

Kayrevan Beytülhikme'sinde tercüme edilen eserlerin daha çok Bağdat Beytülhikme'sinde tercümesi yapılmayan eserlerden seçildiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan Ağlebi Devleti, Abbasi Devletindeki ilmi gelişmeleri ve tercüme faaliyetlerini takip ediyor görülmektedir. Bağdat Beytülhikme'si diğer

medeniyetlerin kültür ve ilmi birikimini İslam dünyasına aktarırken Kayrevan Beytülhikme'si ise bu birikimleri Endülüs ve Sicilya bölgelerine aktarma görevini yapmıştır (Kocabıyık, 2021: 367). Bu bilgi, ilim ve kültür aktarımı İslam Medeniyetinin kendi içerisinde devam etmekle kalmamış, örneğin Ağlebi Emirliğinin yıkılmasıyla Fatımîlerin ele geçirdiği Kayrevan Beytülhikme'sinde ki eserler Kahire'ye götürülerek ileriki dönemde Ezher Üniversitesi'nin çekirdeğini oluşturmuştur (Demiralay, 2018: 112). Bağdat Beytülhikmesi'nde Batı'dan Doğu'ya olan tercümelerin, Kayrevan Beytülhikmesi'nde Doğu'dan Batı'ya olarak yön değiştirmesi, İslam Medeniyetinde yapılan tercüme faaliyetlerinin sadece tercüme ile sınırlı kalmayarak telif ve kaynak eserler oluşturarak Batı dünyasını etkileyecek bir noktaya ulaşmış olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Beytülhikmelerde yapılan bu çalışmalar, Batı dünyasında on ikinci yüzyılda Arapça eserlerin çevirisiyle başlayan ve sonrasında Rönesans ile birlikte günümüze kadar gelişen ilim ve medeniyetinde kaynağı olmuştur (Türker, 2003: 224).

Rakkade Beytülhikmesi'nde çevrili yapılan felsefi eserler konusunda tarafımızca yapılan araştırmada bilgiye ulaşılmamakla birlikte, Bu Beytülhikme'de felsefe alanında yetişmiş âlimlerin bulunduğu nakledilmektedir. Tıp ve felsefe ile ilgilenen felsefi eserler kaleme alan İshak b. İmran, Eflatunculuğun ilk Yahudi temsilcisi İshak b. Süleyman el-İsraili bunlardan bazılarıdır. İslam felsefesinin ilk filozofu olan Kindi'den ve İbn Cebiri'ye etkilenmiştir (Demiralay, 2003: 113).

Tercüme Heyeti

Çalışmamızda son olarak, Anadolu topraklarında ismen olmasa da Beytülhikme'lerin uzantısı olarak sayılabileceğini düşündüğümüz, ilmi ve kültürel tercüme faaliyetlerini yürüten, Damat İbrahim Paşa döneminde kurulan Tercüme Heyetine yer vermeyi uygun gördük.

Nevşehir'de tahminen 1662'de dünyaya gelen, Damat İbrahim Paşa, Şehzade Ahmet döneminde, onun güvenilir adamı olmuş gizli işlerinde görev almıştır. Paşa,

kaybedilen toprakları geri almak için sefer peşinde koşmaktan ziyade imar işlerine önem vererek, tedbir politikalarından elde ettiği gelirlerle Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, Nevşehir ve İstanbul'da birçok cami, mektep, medrese, çeşme, sebil, kütüphane, imaret, saray, kasır, köşk ve yalılar inşa ettirmiştir (Aktepe, 1993: 441-443).

Sadrazam İbrahim Paşa, 1717 yılında, şair Nedim'in (ö.1730)⁴ başkanlığında, hem doğu hem batı dillerinden çeviri yapmak için Tercüme Heyeti'ni oluşturur. Tercüme Heyeti'nin kurulmasında Paşa'nın ilim, kitap ve sanata olan özel ilgisi etkili olmuştur. Nitekim Damat İbrahim Paşa'dan Enderun Hazinesi'ne aktarılan eşyalar arasında sayıca en fazla olanlardan biride onun kitaplarıdır (Önen, Yardım, 2022: 10). Bu heyetin amacı, İslam kimliğini kaybetmeden Batı'daki ilmi ve teknolojik bilginin aktarılması olmuştur. Öte yandan bazı felsefi ve edebi eserlerin Arapça ve Farsçadan Osmanlı Türkçesine aktarıldığı, bilim dilinin Arapça olması sebebiyle yapılan diğer tercümelerde Arapçaya çevirinin esas alındığı görülür (<https://enginaksungur.wordpress.com/2018/02/27/osmanli-imparatorlugunda-lale-devri-ve-tanzimat-devrinde-ceviri-etkinligi>). Çevrilecek eserler belirlendikten sonra, her bir eser için alanlarında uzman olan tercüme heyetleri oluşturulmuştur. Örneğin Arapça eserlerin tercümesinde genellikle kadılık ve müderrislikten azı edilmiş kimseler görev alırken, Farsça eserlerin tercümesinde edip, haccagân ve şeyh olan kimseler seçilmiştir. (İpşirli, 1997:37). Çelebizâde; bir yerde tercüme heyetinin otuz kişi olduğunu, Ayni Tarihi'nin istinsahında tercüme heyetinin kırk beş kişi olduğunu söylemekte iken, bir başka kaynaktan tercüme heyetinde görevli yirmi yedi kişinin ismi verilmektedir. Bu ifadelerden hareketle tercüme heyetinin kişi sayısının da yapılan çeviri faaliyetine göre değişmekte olduğu söylenebilir. Tarihi kronolojiye göre Sadrazamın isteğiyle tercümesi yapılan ilk eser, Münecimbaşı derviş Ahmet Dede Lütfullah'a ait olan Cami'ud Düvel adlı Arapça tarih kitabı olmuştur. Ardından

⁴ Divan şiirinde kendi adıyla anılan bir tarz ortaya koyan, özellikle Lâle Devrinde Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya kasideler yazan, dönemin klasik ilimleri ile beraber Arapça Farsça bilen, şair, müderris. (Bknz. Macit, M. (2006). *Nedim* (C.32). İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi)

sırasıyla, Aristoteles'in Fizik kitabı, insanlığın yaradılışından m.1446 yılına kadarki olayları içine alan yirmi dört ciltlik eser ve tamamlandıktan sonra III. Ahmet'e ithaf olunan Aynı Tarihi, Gıyasettin Handmiri'ye ait olan Habibuü'Siyer adlı eserler tercüme edilmiştir (<https://www.altayli.net/osmanli-ve-cumhuriyet-donemi-tercume-muesseseleri.html>). Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın tercüme ettirdiği eserler, tarihi, edebi, hatta coğrafi eserler diyebileceğimiz birçok eseri içerisinde barındırmaktadır. Zira Piri Reis'in en önemli eseri olan kıyıları, adaları, limanları ve gezdiği her yeri dikkatle inceledikten sonra kaleme aldığı Kitab-ı Bahriyesi, Damat İbrahim Paşa tarafından Kanuni Sultan Süleyman'a sunulmuştur (Adivar, 2000: 78).

Damat İbrahim Paşa'nın tercüme faaliyetleri içerisinde yer alan felsefi eserler ise şöyledir. Paşa, Yanyalı Esad Efendi (ö.1736) ve kendisiyle birlikte çalışan ve sayısı tam belli olmayan bir heyete, Aristo'nun "Kitabu's Semaniye fi Sımai't Tabii" adlı sekiz bölümden oluşan bir Fizik kitabından, ilk üç makalesini şerhi ile birlikte, son beş makalesinin sadece metin özeti olarak, Grekçeden Arapçaya tercüme ettirmiştir. Felsefi eserlerin tercümesine Lâle Devri'nin en önemli ilim ve fikir adamı olan Yanyalı Esad Efendi bulunmuştur. Yanyalı Esad Efendi bu eserini Karabet Veled-i Spatroti'nin⁵ Fizika Şerhini esas alarak, eserin mukaddimesinde Farabi ve İbn Sina'nın şerhlerini eleştirerek İbn Rüşd 'ün şerhini takdir ederek yapmıştır (Aydüz, 1997:10). Yanyalı Esad Efendi ayrıca Prophyrios'un İşaguci adlı eserini de Arapçaya çevirmiştir. Bu eser Aristo'nun Analitikler adlı eserinin özeti niteliğinde olup Esad Efendi bu eserinde kendi görüşlerine de yer vermiştir (Sarıkavak, 2013: 323). Ayrıca Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Esad Efendi'nin; Tercüme-i Şifa-i İbn Sina, Şerh-u Hikmeti İşrakiiyye, Kadı Urmevi'nin mantık eseri olan Metal'ul Envâr adlı eserlerini de tercüme ettiğinden bahseder. (Bursalı Mehmet Tahir, 2009: 234). Bu bağlamda, Damat İbrahim Paşa'nın döneminde çevrilen felsefi eserlerin sayısı ve içerik konusunda sınırlı olduğu,

⁵ Karabet Veled-i Spatroti III. Ahmet döneminde, Aristo'nun eserlerinin tercümesi ile uğraşan oğlu ve kölelerinden vergi kaldırılan, giyeceğine, yiyeceğine karışılmaması istenen ve bunu için ferman yayınlanan kişi. (Bknz. Bolay, S.H. (2017). *Osmanlı Düşünce Dünyası*. Ankara s.75)

tercümeden öteye gidemeyip, yeni bir şeyler ortaya koyma hususunda kusurlu olduğu düşünülse de, felsefeye karşı İslam Dünyasında değişmeyen tavır ve sınırlı olanaklara rağmen Sadrazam'ın felsefi eserler tercüme ettirmiş olması dahi takdire şayan olmalıdır.

Damat İbrahim Paşa'nın kurduğu tercüme heyeti ve yaptığı çalışmaların devletin izlediği bir politikadan ziyade şahsi bir merak ve gayret olduğu görülür. Şöyle ki tercüme faaliyetlerin ücretlendirilmesinde ayrı bir ödeneğe rastlanılmamıştır, heyetin ücretlendirilmesini, Paşa'nın kendi bütçesinden karşılamış olduğu düşünülmektedir (Aydüz, 1997:4). Ayrıca tercüme ettirdiği eserler toplumun veyahut devletin ihtiyaçlarına göre şekillenen eserlerden ziyade Paşa'nın özel ilgi ve meraklarına göre seçilmiş görülmektedir. Bu bağlamda Anadolu'da Beytülhikme uzantısı olarak görülmekle beraber Bağdat ve Ağlebi Beytülhikme'lerin ilmi çalışma ve tercüme faaliyetlerinin yanında, Tercüme Heyet'i küçük çaplı ve sınırlı kalmakta olmasına rağmen, Osmanlı Türk dünyası için çığır açabilecek bir adımdır. Nitekim İslam ve Batı Dünyasında yazılmış temel eserler başta olmak üzere, eserlerin tercümesinde geldiğimiz noktada henüz pek azının dilimize kazandırıldığı aşikârdır. Bu açıdan İbrahim Paşa'nın attığı bu adım verdiği bu mesaj günümüze önemli şeyler söylemektedir.

Sonuç olarak fikir bağlantısının en önemli aracı dil, dilin kullanıldığı alanlar ise eğitim ve öğretim yapan kurumlar ile tercüme faaliyetleridir. İlmî, kültürel ilerleme ve gelişmeler kaydetmek isteyen her medeniyet tercüme faaliyetlerine önem göstermelidir. Bu faaliyetlerin yürütüldüğü Beytülhikme'lerin İslam Medeniyeti tarihinde iki görevi üstlendiği görülür. Bunlardan ilki bilgi birikiminin oluşturularak gelecek nesillere aktarılmasıdır. İkincisi ise doğudan-batıya tüm Müslümanların ortak ilim-kültür çatısında toplanmasını sağlayarak İslam Medeniyetinin oluşmasında sağladığı etkidir. Bu etki İslam düşüncesinin hâkim olduğu topraklarda, Bağdat Beytülhikmesi, Afrika topraklarında Kayrevan Beytülhikmesi olarak varlığını devam ettirmiş, Anadolu topraklarında ise Damat İbrahim Paşa döneminde Tercüme Heyeti

gibi oluşumlarla varlığını sürdürmüştür. Şahsi çaba ve gayretlerle yapılan tercüme faaliyetleri kısır ve sınırlı olurken devlet politikası olarak desteklenen ilmi çalışmalar İslam Medeniyetine büyük katkılar sunmuş gözükmektedir. Bu bağlamda günümüzde tercüme faaliyetlerini devam ettirerek, ilmi ve kültürel hayata katkıda bulunan kurumlara çağdaş Beytülhikmeler olarak bakılabileceği gibi, devlet politikası haline gelen ilmi çalışmaların daha güçlü bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Adıvar, A. (2000). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul
- Aktepe, M. (1993). *Damat İbrahim Paşa, Nevşehirli (C.8)*. İstanbul: TDV *İslam Ansiklopedisi*.
- Aydüz, S. (1997). *Lâle Devrinde İlmi Faaliyetler*. *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*.
- Bolay, S.H. (2017). *Osmanlı Düşünce Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bursalı Mehmet Tahir (2009). *Osmanlı Müellifleri (C.1)*. (Haz. Mustafa Tatcı). Ankara.
- Demiralay, M. (2018). *Ağlebiler Devrinde Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Hayat* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi.
- Demirayak, K. (1995). *Abbasi Asrında Tercüme Faaliyetleri*. *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*. (S.21). Erzurum.
- Demirci, M. & Usmonov, İ. & Mamadaminov, M. (2021). *Beytül Hikme*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Demirci, M. (2019). *Beytül-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirpolat, E. (2004). *Benü Musa (Şakiroğulları)'nın İlmi ve Felsefi Etkinlikleri*. Elazığ: *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:1
- Güneş, S. (2022). *İslâm Bilimini Kurumsallaştıran Bir Akademi: "Beytülhikme"* (Kuruluşu, Misyonu Ve Etkileri). *Kadim Akademi SBD*, C. 6/2, s. 167-181

<https://enginaksungur.wordpress.com/2018/02/27/osmanli-imparatorlugunda-lale-devri-ve-tanzimat-devrinde-ceviri-etkinligi> Erişim Tarihi 19 10 2024

<https://www.altayli.net/osmanli-ve-cumhuriyet-donemi-tercume-muesseseleri.html>

Erişim Tarihi 19 10 2024

İpşirli, M. (1997). *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri* (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu). İstanbul.

Kaya, M. (1992). *Beytülhikme (C.6)*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.

Kocabıyık, Ö. N. (2021). Abbasî Beytülhikme'si ile Ağlebi Beytülhikme'sinin Karşılaştırılması/ A Comparison Of Abbasid Bayt al-Hikmah And Aghlabid Bayt al-Hikmah. *tarr: Turkish Academic Research Review*, 6 (1), 355-369.

Kumeyr, Y. (1992) *İslam Felsefesinin Kaynakları* (çev. Fahrettin Olguner). İstanbul: Dergâh Yayınları

Macit, M. (2006). *Nedim (C.32)*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi

Sarıerikli, Ö.S. & Yardım, G. (2022). Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Ve Damatlarının Enderun Hazinesi'ne Aktarılan Mallarının Değerlendirme, *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*.

Sarıkaya, M. (2021). Mezhep Çatışmaları ve Şehirlerin Rekabeti Arasında Yok Olan Bir Kütüphane ve Çeviri Kurumu: *Rakkade Beytülhikme'si. Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 16(1)

Sezgin, F. (2009). Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri (Sadık Kılıç) *Küllerden Diriliş*. Ankara: Fecr Yayınları.

Türker, S. (2003). İslam Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü. *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*.

Ülken, H.Z. (2020). *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yıldız, H.D. (1992). *Bermekiler (C.5)*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.

Makale Gönderim Tarihi: 16.12.2024

Makale Yayın Tarihi: 31.12.2024

Araştırma Makalesi

Molla Sadra Felsefesinde lmn Mahiyeti ve Ruhun Tekâmülü

Hamdi ONAY*

Veysi ABDULAZİZ**

Serhat AKTAŞ***

zet

Ölüm gerçeği, her canlının eninde sonunda yzleŖeceđi bir olgu olarak, düşünürlerin üzerinde yoğun Ŗekilde durduğu temel konular arasında yer almaktadır. Ruh ve ahiret hayatı ile ilişkili olan bu kavram, Molla Sadra'nın felsefesinde de önemli bir yere sahiptir. Arapça'da farklı terimler ile ifade edilen lm, Kur'an-ı Kerim'de de çeşitli Ŗekillerde ele alınmıştır. Tıp bilimi açısından, ölüm; kanda bulunan oksijen oranının düşmesi ve bu nedenle gerekli oksijen akışının sağlanamaması olarak tanımlanırken, filozoflar genellikle ruhun bedeni terk etmesi Ŗeklinde açıklamışlardır. Ancak Molla Sadra, lm ruhun kemal arzusu ya da varlık mertebesinin yükselmesi olarak nitelendirmiştir. Ölümün ontolojik açıdan varlığı filozoflar arasında tartışmalı

Atıf/Reference: Hamdi Onay-Veysi Abdülaziz-Serhat Aktaş, "Molla Sadra Felsefesinde lmn Mahiyeti ve Ruhun Tekâmülü", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.9, Aralık-2024.

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamdi.onay@inonu.edu.tr Orcid No: 0000- 0002-0867-278X

** Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis, veysiabdulaziz@gmail.com, Orcid: 0000-0002-6136-1411.

*** Dr. Serbest Araştırmacı, Malatya, serhat14aktas@gmail.com Orcid No: 0000-0001-5591-0202

bir konu olmasına rağmen, Sadra'nın felsefesinde her iki tanıma da rastlamak mümkündür. Bu durum, onun bu konuyu çok yönlü bir şekilde ele aldığını gösterir. Sadra, ölümün nedenlerine dayanarak üç ana kategoriye ayırmaktadır. İlk olarak, bedenün uzun süre ruh ile birlikteliğinden sonra ruhun tecerrüt âlemine olan arzusundan dolayı bedeni terk etmesidir. İkinci olarak, bir kaza sonucu bedenün işlevini yitirmesiyle gerçekleşen ölümdür. Üçüncü kategori ise, nefis tezkiyesi ile kazanılan iradi ölümdür. Bütün varlıkların tekâmül hareketini "cevheri hareket" olarak adlandıran Sadra, bu ilkeye dayanarak ölümün, hayatın tedrici akışında anbean gerçekleştiğini vurgular.

Âlemdaki bütün hareketlerin nedenini daha üstün bir varlık mertebesine ulaşma amacı olarak nitelendiren filozof, bu harekete cevheri hareket adını vermektedir. Eğer insan kemal ve yetkinlik arzusuna sahip olmasaydı, bu hareketler gereksiz ve anlamsız kalacaktı. Bu görüş, hayat ve ölümün aynı hedefe hizmet eden iki etken olduğuna işaret eder. Son olarak, ölümün gerekliliğine değinerek ruhun doğal olarak tekâmüle doğru hareket ettiğini ve bu hedefe ulaşma yolunda bedenün, ruhun varlığı için bir zemin (mekan) olmasına rağmen, zamanla bir engel haline geldiğini vurgular; bu nedenle ayrılığın kaçınılmaz olduğunu savunur.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Molla Sadra, Ruh, Tekâmül, Hareket-i Cevheri

Abstract:

The reality of death, as a fact that every living being will eventually face, is among the fundamental issues that thinkers focus on. This concept, which is related to the soul and the afterlife, also has an important place in Mulla Sadra's philosophy. Expressed in different terms in Arabic, death has been addressed in various ways in the Quran. While death is defined in terms of medical science as the decrease in the oxygen level in the blood and therefore the inability to provide the necessary oxygen flow, philosophers have generally explained it as the soul leaving the body. However, Mulla Sadra described death as the soul's desire for perfection or the rise in the level of existence. Although the ontological existence of death is a controversial issue among

philosophers, it is possible to come across both definitions in Sadra's philosophy. This shows that he addresses this issue in a multifaceted way. Sadra divides death into three main categories based on its causes. First, it is the soul leaving the body due to its desire for the realm of isolation after being together with the soul for a long time. Secondly, it is death that occurs when the body loses its function as a result of an accident. The third category is voluntary death gained through the purification of the soul. Sadra, who calls the evolutionary movement of all beings "substantial movement", emphasizes that death occurs moment by moment in the gradual flow of life based on this principle. The philosopher, who describes the reason for all movements in the universe as the aim of reaching a higher level of existence, calls this movement substantive movement. If man did not have the desire for perfection and competence, these movements would be unnecessary and meaningless. This view indicates that life and death are two factors serving the same goal. Finally, by touching on the necessity of death, he emphasizes that the soul naturally moves towards evolution and that although the body is a ground (space) for the soul's existence on the way to reaching this goal, it becomes an obstacle in time; therefore, he argues that separation is inevitable.

Keywords: Death, Mulla Sadra, Soul, Evolution, Cevheri Movement

Giriş

Varlık âleminde bütün canlıların karşı karşıya olduğu bir gerçeklik olarak ölüm, her zaman tartışma konusu olarak gündemini korumuştur. Dünya hayatının bitişi olarak kabul edilen ve hiçbir kurtuluş yolu olmayan ölüm, Kur'an-ı Kerim'de hayatın ayrılmaz bir parçası olarak açıklanmış ve her canlının bu gerçeği tadacağı vurgulanmıştır. Gizemli yapısıyla bütün düşünürlerin dikkatini çeken ölüm gerçeği, cevap bulması gereken birçok sorunun da kaynağı haline gelmiştir. Filozof ve

teologlar, "Ölüm nedir?", "Niçin canlılar ölürler?", "Ölüm anında insanlar nelerle karşılaşır?", "Ölümden sonraki hayatta bizleri neler bekliyor?", "Neden Allah canlıları yarattı, daha sonra ölüme mahkûm etti?", "Ölüm olmasaydı hayat daha güzel olmaz mıydı?" gibi birçok soruya, esas aldıkları temel ilkeler çerçevesinde cevap bulmaya çalışmışlardır.

Molla Sadra, İslam felsefesi tarihinde metafizik ve varlık felsefesi alanında eserler vermiş bir filozof olarak tanınır. Onun varlık felsefesi alanında ortaya koyduğu yeniliklerinden biri, "Hareket-i Cevheriye" doktrindir; bu doktrin, varlığın özünde dinamik bir değişim süreci yaşadığını öne sürer ve klasik Aristotelesçi anlayıştan radikal bir kopuşu temsil eder. Bu yaklaşımı, sadece metafiziği değil, epistemolojiyi ve ahlak felsefesini de derinden etkilemiştir. Onun düşünce sistemi, "Hareket-i Cevheriye" olarak bilinen cevherin tekamüle doğru içsel hareketi doktrinine dayanır. Bu bağlamda, ölüm ve ruhun tekâmülü kavramları, varlığın dinamik yapısı üzerine inşa edilen derin bir ontolojik ve epistemolojik temele sahiptir. Bu makale, Molla Sadra'nın ölümü nasıl tanımladığını, ruhun tekâmülünü hangi ilkelerle açıkladığını ve bunların Hareket-i Cevheriye ile ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır.

Ölüm Kavramları Üzerine

Mevt: Kur'an-ı Kerim'de 165 defa farklı kalıplarda kullanılan "mevt" kavramı, insan, hayvan ve hatta doğa hakkında çeşitli açılardan ölümü anlatan anlamlar içermektedir. Bu anlamlardan bazıları şunlardır:

- **Hayat karşıtı:** "Dediler ki: 'Rabbimiz, bizi iki kere öldürdün ve iki kere de dirilttin'" (Ğafir Suresi, 40:11).
- **Duyu hislerinin yok olması:** "Çünkü gerçekten sen ölümlere söz dinletemezsin" (Neml Suresi, 27:80).
- **Akıl gücünün yitirilmesi:** "Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nur verdiğimiz kimsenin durum..." (En'am Suresi, 6:122).

- **İlahi hidayetten yoksunluk:** İmam Bakır'dan gelen bir rivayette, "diriltmek" ifadesi hidayet etmek anlamında kullanılmıştır (Maide Suresi, 5:32).

Fevt: Ölüm ve ölmek anlamına gelen "fevt" kavramı, Arapçada "v-f-y" (وفى) kökünden gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de 66 defa çeşitli kalıplarda geçen bu kavramın farklı anlamları şunlardır:

- **Ruhun ölüm meleği tarafından alınması** (Secde Suresi, 32:11).
- **Çepeçevre sararak korumak** (En'am Suresi, 6:60).
- **Uyku ve uyutmak** (Zümer Suresi, 39:42).
- **Teslim etmek, ulaştırmak** (A'li İmran Suresi, 3:55).
- **Vefa etmek, yerine getirmek** (Mutaffifin Suresi, 83:2).
- **Eksiksiz, tam olarak almak** (Bakara Suresi, 2:282).

Ecel: Kur'an-ı Kerim'de ölüm anlamına gelen diğer bir kavram "ecel" kelimesidir. Arapçada "e-c-l" (اجل) kökünden türeyen ve lügat anlamı "bitiş", "sona varış" olan bu kavram,¹ Kur'an-ı Kerim'in 56 yerinde "mevt" ve "fevt" kavramlarına müteradif olarak kullanılmıştır.² "Ecel" kelimesinin bazı anlamları ise şunlardır:

- **Müddet** (Hud Suresi, 11:15).
- **Ölüm** (Bakara Suresi, 2:234).
- **Ödeme vakti gelmiş borç** (İnsan Suresi, 76:7)

İstılah Manası:

Ölüm kavramının ıstılahî tanımı, bir yandan ruhun hakikati hakkında, diğer yandan onun bedenle olan ilişkisi konusunda farklı görüşlerin varlığı nedeniyle oldukça karmaşık bir meseledir. Bununla birlikte, tabipler, filozoflar ve teologlar gibi farklı disiplinlerden gelen tanımların ön plana çıktığını söyleyebiliriz.

İlk olarak, tabiplerin canlının fiziksel yönünü dikkate alarak yaptığı tanımda, "Kanda bulunan oksijen oranının düşmesi sonucu gerekli oksijen akışının

¹ Fahrettin Tureyhi, *Mecme-ul Bahreyn*, (Tahran: Murtaza Yayınları, 1375 h.ş.), c.5, s.30.

² Fazl Bin Hüseyin Tabersi, *Mecmau'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (Tahran: Ferahan Yay., 1360), çev. Ahmet Şahgoli, s.99.

sağlanamaması, nabzın düşmesi veya organlara yeterli kanın ulaşmaması, canlının yaşamını yitirmesi anlamına gelir. Zira kan akışı, bedende bulunan hücrelere ve organlara oksijenin ve besinlerin ulaşmasını sağlar. Bu durumda kan akışının devamı yaşamın devamını, o akışın durması ise yaşamın sonunu, yani ölümü ifade eder."

Filozofların yaptığı tanımlarda iki farklı bakış açısının belirgin olduğunu söylemek mümkündür. Bazı filozoflara göre ölümün gerçekleşmesinde asıl etken fiziksel beden, bazılarına göre ise ruhtur. Eflatun'un ölümle ilgili yaptığı tanım, Sokrat'ın naklettiği bir tanımdır: "Ruhun temizliği ve saflığı, bedenden ayrılarak bağımsızlığına kavuşması için gereklidir. Bu yüzden ölüm, aslında ruhun bedenden ayrılmasıdır. Yok oluş ve bitiş diye bir şey yoktur. Var olan şey, ruhun madde ve gölge âleminden kopmasıdır. Yani yaşamın bir aşamasından başka bir aşamaya geçiştir. Ancak bu ayrılığın nedeni, bedende bulunan bütünlüğün ve tutarlılığın yok olması sonucunda ruhun isteklerine yanıt verememesi durumudur." ³

Aristo, tabiplerin açıklamalarına benzer bir şekilde ölümü şöyle tanımlamaktadır: "Ölüm, uyku gibidir ve beden ile ruh arasında ortak bir eylemdir. Bunun nedeni, bedende toplanan besinlerden kaynaklanan nemin, göğüsten başa kadar buharlaşarak kalpte bulunan ve doğuştan gelen ısıyı tamamen soğutmasıdır."

⁴ İbn Sina, Aristo'yu takip ederek ölümün gerçekleşmesinde asıl etkenin beden olduğunu öne süren fiziksel bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre, vücutta sıcaklığın normal seviyede olması yaşamın devam etmesi için gereklidir. Ancak bu sıcaklığın artması, rutubetin azalmasına ve dolayısıyla sıcaklığın düşmesine neden olur. Bu durum da tüm organların durması, yani ölüm demektir.⁵ İbn Sina, bedeninin durmadan eridiğini ve bu erime sonucunda ortaya çıkan boşluğun beslenme ile doldurulması

³ Fatıma Süleymani, "Ters Ez Merg Ba Tekiyye Ber Didgahı İbn Sina ve Molla Sadra," *Hikmeti Sinevi Der.*, sayı 40, yıl 1387, s.78.

⁴ Aristo, *Fi-n Nefs*, (Beyrut: Darul Kalem, y.y.), mukaddime ve tahkik Abdurrahman Bedvi, s.184.

⁵ Ahmet Şahgoli, *agm*, s.99.

gerektiğini, aksi takdirde ölümün gerçekleşeceğini açıklayarak bu alanda en önemli etkenin beden olduğunu vurgulamıştır. ⁶

Filozoflar arasında ölümün bedenden ziyade nefis (ruhtan) kaynaklandığını ileri süren en seçkin filozof Molla Sadra'dır. Sadra, tesis ettiği Hikmeti Mutaaliye ekolünde, bedende ortaya çıkabilecek her türlü fiil ve eylemin nefsten (ruh) kaynaklandığını ve ölüm hakikatinin aslında nefsin beden ile olan ilişkisini kesmesi anlamına geldiğini vurgulamıştır. Şirazlı filozofa göre, sıcaklığın ilk başta hayat vesilesi ve sonradan ölüm nedeni olması mümkün değildir. Ona göre sıcaklık, her zaman eriten ve zayıflatan bir özelliğe sahiptir; bu nedenle beslenme, onun erittiği gücü onararak bedenin tekrar eski gücüne ulaşmasını sağlar. Sonuç olarak, Sadra'ya göre hayat ve yaşamın nedeni olan sıcaklık nefsten (ruh) kaynaklanmaktadır; fiziksel bedenin müstakil olarak kendisinde böyle bir özelliğe sahip olması söz konusu değildir.⁷ Bu durumda, Sadra'nın ölüm hakkında yaptığı tanımı şöyle özetleyebiliriz: "Bedende bulunan fiziksel güç sınırlıdır; dolayısıyla ona ait olan fiil ve aktiviteler de sınırlıdır. Beslenme ile elde edilen güçler, fiziksel aktivitelerin sona ermesiyle tükenir ve böylece ölüm gerçekleşir."⁸ Fakat bilinmelidir ki, Sadra'ya göre ölümün asıl nedeni, nefsin bedenden yüz çevirerek Allah'a ve melekût âlemine yönelmesidir. Yani, ölüm aslında senin zatın ile zatına ait olmayan özelliklerin birbirinden ayrılmasıdır.⁹ Molla Sadra felsefesinde, doğal ölümün nedeni, nefsin kemale ermesi ve onun zatî istiklali ile bağımsızlığı olarak belirlenmiştir.¹⁰ Misbah Yezdi'nin açıklamasına göre, beden yaşlandığında nefsin mücerret (soyut) âleme olan teveccühü giderek artar. Bu teveccüh şiddetlendikçe, nefsin fiziksel yönüne olan ilgisi de aynı oranda azalır. Bu nedenle, nefsin bedeni düzenleme ve idare etme görevi aksar. Süreç, nefsin tamamen

⁶ Fatıma Süleymani, "Ters Ez Merg Ba Tekiyye Ber Didgahı İbn Sina ve Molla Sadra," *Hikmeti Sinevi Der.*, sayı 40, yıl 1387, s.40.

⁷ Ahmet Şahgöli, *agm*, s.99.

⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, (Beyrut: Dar-u İhya-u Turas Yayınları, 1381 h.ş.), c.8, s.98.

⁹ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, (Meşhet: el-Merkez-il Camia Yay., 1360 h.ş.), s.282.

¹⁰ Molla Sadra, *Zad-ul Misafir*, (Kum: Defteri Tebliğatı İslami Yay., 1381), s.23.

maddi âlemden koparak mana âlemine yönelmesiyle son bulur.¹¹ Sadra, felsefi olarak ölüm gerçeğini iki varlık arasındaki kopuş ve ayrılış olarak tasavvur etse de, bu kopuşun nedenini ve kaynağını ruhun bedeni terk etmesi olarak açıklamıştır.¹² Molla Sadra, ölüm hakkında yapılan olumsuz yorumları kabul etmemektedir. Ona göre, aklî hakikatlerin idrak edilebilmesi için ruhun bedenden ayrılarak özgürlüğüne kavuşması gereklidir. Ancak bu şekilde, ruh gerçek anlamda hakikatleri huzurî ilim yoluyla eksiksiz bir şekilde müşahede edebilir.¹³ Genelde filozoflar arasında, ölümün olumsuz bir durum olarak görüldüğü ve bunu, evi yıkılan bir kimsenin başka bir eve geçerek bu yıkıntıdan kurtulmasına benzeten örneklerle açıkladıkları görülmektedir. Oysa Sadra, ölümün zıddı olan hayatı, denizde rüzgâr sayesinde hareket eden bir gemiye benzetmektedir. Ölüm ise, o rüzgârın kesilerek geminin hareketsiz kalması şeklinde örneklenmiştir.¹⁴ Ancak, Sadra felsefesinde ölüm, aksine, nefs-i nâtikanın (akleden nefsin) en son kemali olarak kabul edilmektedir.

Ontolojik Olarak Ölüm: Varlık-Yokluk Tartışması

Felsefenin temel konusu, varlık olma yönüyle varlıkları incelemektir.¹⁵ Bu yüzden bir konu felsefi olarak ele alındığında, ilk sorulacak soru o şeyin varlık sınıfından olup olmadığı yönündedir. Ölüm kavramı da bu kuraldan istisna değildir. Bu bağlamda, felsefi olarak bakıldığında sorulması gereken temel soru şudur: Ölüm, başlı başına bağımsız bir varlık mıdır, yoksa bağımsız bir varlık olan hayatın alınmasıyla oluşan yokluk veya boşluk mudur?

Eğer bu sorulara İslami literatürdeki naklî kaynaklar çerçevesinde cevap vermek istersek, ölümün varlık sınıfından bir mevcut olarak yaratıldığını ve hayat gibi bağımsız bir vücuda sahip olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Zira birçok

¹¹ Ahmet Şahgöli, *agm*, s. 103

¹² Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, s.401.

¹³ Molla Sadra, *el-Mebde ve el-Mead*, (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefeyi İran, 1354 h.ş.), s.365.

¹⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.8, s.69.

¹⁵ Mir Kıvamuddin Muhammet Razi Tahrani, *Do Risaleye Felsefi Aynul Hikmet*, (Tahran: Ferheng ve İrşad Yay., 1378), s.17.

ayet ve rivayet, ölümün bağımsız bir varlık olarak yaratıldığını açık bir şekilde beyan etmiştir. Bunlardan biri şudur: “O, amel bakımından hanginizin daha iyi olacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı...” (Mülk, 67:2). Bu bağlamda bir başka naklî delil de şudur: “Her insan ölümü tadacaktır...” (Âl-i İmrân, 3:185). Bu ifade, ölümün insan için kaçınılmaz bir hakikat olduğunu vurgularken, aynı zamanda onun bağımsız bir varlık olarak algılanmasını da destekler niteliktedir. Ayet, ölümün bir deneyim olarak yaşanacağını belirterek, onun varlık düzlemindeki gerçekliğine işaret etmektedir. Bazı rivayetlerde, Kıyamet günü ölümün bir koyun şeklinde getirilip insanların gözü önünde kesileceği ve sonrasında bir daha ölüm diye bir şeyin olmayacağı nakledilmektedir.¹⁶ Bu rivayet, ölümün son bulacağı ve bir daha yaşanmayacağı fikrini destekler. Ancak ölüm konusu felsefi olarak incelendiğinde, bağımsız bir varlık olarak değil, hayat denen bir varlığın olmayışı ile ortaya çıkan boşluk ve yokluk olarak tanımlanmaktadır.¹⁷ Bu yaklaşım, ölümün varlık değil, varlığın yokluğu, yani hayatın sona ermesiyle gerçekleşen bir durum olduğunu öne sürer. Bu durumda, ölümün akli ve nakli tanımlamalarından hangisine daha uygun olduğu, ontolojik olarak varlık mı yokluk mu olduğu gibi konular, kanıtlanması gereken önemli meseleler arasında yer almaktadır. Bu tartışmanın hayır ve şer kavramlarıyla olan ilişkisini de göz önünde bulundurmak önemlidir. Felsefi açıdan varlık sınıfına dahil olan her şeye hayır, yokluk sınıfına dahil olan her şey şer ve kötü olarak kabul edilir. Bu birlikteliğin, ölümün yokluk olarak değerlendirilmesi, onun aynı zamanda bir kemal aracı olarak kabul edilmesiyle çelişkilidir.¹⁸ İslam filozoflarından İbn Sina, ölüm kavramını yokluk yerine "intikal" ya da "geçiş" olarak tanımlamıştır.¹⁹ Bu yaklaşım, onun ölümü ontolojik olarak varlık sınıfına dahil ettiğini gösterir. Öte yandan, Şehabeddin Sühreverdi, ölümü var olan hayatın yoksunluğu olarak tanımlamış ve ona yokluk sıfatı vermiştir.²⁰ Molla Sadra'nın eserlerinde ise her iki yaklaşımı da görmek

¹⁶ Allame Meclisi, *Bihar-ul Envar*, (Tahran: İslamiyye Yay., y.y.), c.57, s.261.

¹⁷ M. Hadi Sebzeveri, *Esrar-ul Hikem*, (Kum: Metbuat Dini Yay., 1383 h.ş.), s.183.

¹⁸ İbn Rüşd, *Tahlisi Kitabu Ma Badu Tabiah*, (Tahran: Hikmet Yay., 1377), s.162.

¹⁹ İbn Sina, *Tercüme-yi Risaletul Ezheviiyye*, (Tahran: İttılaat Yay., 1364), s.127.

²⁰ Şeyh İşrak, *Şerh-i Hikmet-ul İşrak*, (Tahran: Mutaliat ve Tehkikat Ferhengi Yay., 1372 h.ş.), s.558.

mümkündür. Bazı eserlerinde ölüm, hayatın olmayışı ya da cevherde meydana gelen âdem ve yokluk olarak ele alınmıştır. Ancak, ölümün şer olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun az şer olduğunu belirterek birçok hayra vesile olduğunu ifade etmiştir.²¹ Bununla birlikte, Sadra'nın başka eserlerinde ölümü varlık sınıfından saydığı da görülür. Bu bakış açısına göre, ölüm, yeniden doğuş ve yeni bir âleme geçiştir. Bu yüzden ölüme, dünya hayatının son durağı ve ahiret hayatının ilk durağı olarak tanımlanmaktadır.²² Şirazlı filozof Molla Sadra, felsefesinin temel ilkelerinden biri olan *cevheri hareket* ilkesine göre, tüm varlıkların tekâmül (gelişim) sürecinde olduğunu savunur. Bu ilkeye göre, her şey, daha yüksek bir varlık mertebesine ulaşmak için sürekli bir hareket ve değişim içindedir. Bu bağlamda, insanın zatında mevcut olan yetkinlik sıfatlarının fiiliyata dönüşmesi ve daha üstün bir varlık düzeyine ulaşması için nefsin (ruh) bedenden ayrılması gerektiğine inanır. Bu süreç, nefsin tekâmülü veya ölüm anlamına gelir;²³ yani ölüm, bir son değil, daha yüksek bir varoluş aşamasına geçiştir.

Molla Sadra'nın görüşü, varlıkların birbirine bağlı olduğu ve her şeyin bir bütün içinde evrildiği düşüncesine dayanır. Bu ontolojik bakış açısına göre, ölüm, bir yok oluş değil, bir dönüşüm ve yeni bir varlık mertebesine intikaldir. Bu anlayış, onu İbn Sina gibi önceki filozoflardan ayıran temel bir özelliktir. İbn Sina, ölümün yoklukla ilişkilendirilmesini savunurken, Sadra ölümün varlık içinde bir aşama olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bu, onun *tevhid* ve *varlık* anlayışının ayrılmaz bir parçasıdır.

Sadra'nın bu yaklaşımı, özellikle insanın ruhsal ve ontolojik gelişimini ele alırken, ölümün sadece fiziksel bir son olmadığını, aksine bir yükselme ve yeniden doğuş süreci olduğunu vurgular. Bir başka açıdan ele alırsak, ölüm aslında dünyada yaşayanlar için bitiş, fakat ahirette yaşayanlar için yeni bir doğuştur.²⁴ Allame

²¹ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.7, s.101.

²² Molla Sadra, *el-Mebde ve el-Mead*, s.455.

²³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.9, s.52.

²⁴ Necme Sadat Tevekküli, "Zu Meratib Buden Merg ve Tesiri An Der Tekamülü Nefs," *Ayinin Hikmet Der.*, yıl 1397, sayı 36, s.37.

Tabatabai, Yeni Sadracı filozoflar arasında yer alır ve ontolojik olarak ölümün varlık ve yokluk tartışmasında önemli bir görüş ortaya koyar. Tabatabai'ye göre, "hayat", şuur ve irade halinde olmak anlamına gelir. Ölüm ise, bu haletin değişerek, özelliklerinin kaybolmasına işaret eder. Ancak, Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında, ölümün şuur ve iradenin kaybı olarak değil, bilakis o özelliklerin korunarak bir hayat aşamasından diğerine geçiş olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Kur'an öğretisine göre ölüm, hayattan yoksunluk değil, bir nakil ve intikal (geçiş) sürecidir. Bu anlamda, ölüm de tıpkı hayat gibi yaratılmışlar sınıfına dahil edilebilir.²⁵ Tabatabai'nin bu görüşü, İslam'daki ölüm anlayışının, bir son değil, varlığın başka bir biçime geçişi olduğunu vurgular. Ölüm, varlığın yok olması değil, varlığın farklı bir düzeye evrilmesi olarak ele alınmalıdır.

Bu yorum, Molla Sadra'nın ölümün varlık sınıfına dahil olduğuna dair görüşleriyle paralellik gösterir; ancak Tabatabai, Kur'an'a dayanan yorumunda, ölümün bir yokluk değil, devam eden bir hayat aşaması olduğunu daha da netleştirir.

Molla Sadra'nın bu konudaki yaklaşımı, genel felsefi görüşlerle uyumlu olmakla birlikte, bazı özel vurgular yapar. Sadra, ruhun hem ölümden önce hem de ölümden sonra farklı *tekâmül* (gelişim) evrelerinden geçtiğini belirtir. Ruhun kalıcılığını ve evrimsel sürecini ifade ederken, "Bunu bil ki ruhun ölümden önce ve ölümden sonra olmak üzere birçok gelişme evresi bulunmaktadır. Bu evreler farklı menziller, çeşitli dereceler ve ayrı ayrı makamlar demektir. Ahiret ise beden ile ruh arasındaki ilişkinin kesilmesiyle başlayan evrelerin bulunduğu ve ebediyete kadar sürecek makamlar döneminin adıdır." ²⁶ şeklinde açıklar. Bu açıklaması, ruhun ölümsüz olduğu ve ölümün sadece bir geçiş aşaması olduğunu savunan bir görüşü temsil eder.

Sadra'nın bu iddiasını destekleyen delillerden biri, Resulullah (s.a.a.)'e atfedilen bir hadis-i şeriftir: "Siz fani olmak için değil, baki olmak için yaratıldınız ve

²⁵ Muhammet Hüseyin Tabatabai, *el-Mizan Fi Tefsir-ul Kuran*, (Kum: İslami Yay., 1417 h.), c.19, s.585.

²⁶ Molla Sadra, *Mefatih ul Gayb*, s.633.

ölüm bir evden başka bir eve taşınmadır."²⁷ Bu hadis, ölümün bir yok olma hali değil, bir geçiş olduğunu ifade eder ve ruhun ölümsüzlüğünü destekleyen güçlü bir delildir. Bu, ölümün sadece bedenden ayrılma süreci olduğu ve ruhun başka bir varlık düzeyine intikal ettiği anlamına gelir.

Ölümün Gerekliliği

Sadra'ya göre ölümün gerekliği, ruhun *tekâmül* arzusu,²⁸ bağımsız bir varlık olarak varoluş isteği²⁹ ve bedenden ayrılarak özgür olma çabası³⁰ ile doğrudan ilişkilidir. Bu felsefi perspektife göre, ruhun evrimsel süreci, bedenden ayrılarak daha yüksek ve özgür bir varlık seviyesine ulaşma arzusunu içerir.³¹ Ruhun bu çabası, onun ölüm ile geçiş yapmasını ve fiiliyata dönüşen kuvvelerini geliştirmesini sağlayan bir etken olarak görülür.³²

Sadra'nın görüşüne göre, *tekâmül* kavramı, ruhun vücut mertebesini yükseltmesi ve sahip olduğu potansiyelleri gerçekliğe dönüştürerek ait olduğu yeterliliğe ulaşması anlamına gelir. Bu sürecin sonunda ruh, daha yüksek bir bilinç ve varlık seviyesine geçer. Bu yüzden, ölüm bir son değil, ruhun gelişim sürecinin bir parçası ve evrimsel bir adımdır.

Sadra'nın bu bakış açısı, ölümün sadece bir yok oluş değil, bir varlık sürecinin devamı olduğunu ve ruhun ölümsüzlüğünü ve sürekli bir gelişimi ifade ettiğini öne sürmektedir. Bu perspektif, ölümün kaçınılmaz ve gerekli bir olgu olduğunu, ruhun yüksek bir düzeye geçişinin ve özgürleşmesinin önünü açtığını açıklar. Sadra'nın görüşüne göre, cisim ruh için bir "yatak" veya "zemin" işlevi görse de, zamanla onun gelişimini sınırlayan bir engel hâline gelir. Bu düşünce, ruhun *tekâmül* sürecinin bir

²⁷ Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid, *İtikadat-ul İmamiyye ve Tashih-il itikad*, (Kum: Şeyh Müfid Kongresi Yay., 1414), c.1, s.47.

²⁸ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, s.89.

²⁹ Molla Sadra, *Zad-ul Misafir*, s.23.

³⁰ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, s.89.

³¹ Celaluddin Aştıyani, *Şerhi Zad-ul Misafir*, (Kum: Defteri Tebliğatı İslami Yay., 1381 h.ş.), s.33.

³² Necme Sadat Tevekkuli, "Zu Meratib Buden Merg ve Tesiri An Der Kemale Nefs Der Hikmeti Mutaaliye," *Ayini Hikmet Der.*, sayı 36, yıl 1397, s.38.

aşaması olarak, onun potansiyelini en yüksek seviyeye ulaştırma çabasında varlıkla olan ilişkisini anlatır. Ruhtaki *cevheri hareket*, onun gelişimini ve yetkinliğe doğru ilerlemesini sağlayan değişimin adıdır.³³ Bu süreç, ruhun son aşamaya geldiğinde ölüm aracılığıyla başka bir varlık seviyesine geçmesine neden olur. Kur'an-ı Kerim'de, ruhun değişim ve tekâmül sürecine işaret eden ayetlerden biri şöyledir: "Her bir nefis, yanında bir sürücü ve bir şahit ile gelir." (Kıyamet, 15). Bu ayette geçen "sürücü" ifadesi, ruhun tekâmül sürecine doğru sürükleyen ve onu daha yüksek bir aşamaya yönlendiren *cevheri hareket* olarak yorumlanmıştır. Bu kavram, ruhun gelişimini ve ilerlemesini sağlayan içsel bir hareketi ifade eder.

Ancak, İslam filozofları arasında yaygın olan bir görüşe göre, *tecerrüt* âlemine ait olan, yani bedenden bağımsız ve saf varlık olan ruh, hareket etmez. Bu görüş, "hiçbir mücerret varlık hareket etmez"³⁴ ilkesine dayanmaktadır. Bu ilkeye göre, mücerret varlıklar özlerinde sabittir ve değişim, onların doğasına aykırıdır. Dolayısıyla, bu tür varlıkların tekâmülü, bedensel dünyada olduğu gibi fiziksel bir hareketle değil, daha yüksek bir bilinç ve bilgi seviyesine ulaşma anlamında olur.

Bu çelişki, filozoflar arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Ruhun *cevheri hareket* aracılığıyla tekâmül etmesi, onun daha yüksek bir mertebeye ulaşmasını ifade eder. Ancak bu hareket, fiziki anlamda bir değişim değil, varlığın saf doğasının daha mükemmel bir hale gelmesi anlamına gelir. Sadra'nın felsefesi, varlıkları iki ana gruba ayırır: tam varlıklar ile eksik varlıklar. Tam ve kâmil varlıklar, en yüksek tekâmül seviyesine ulaşmış, tüm faaliyetlerini gerçekleştirmiş varlıklardır. Bu varlıklar için hareket söz konusu değildir, çünkü hareket, bir kuvvenin fiiliyata dönüşerek gelişmesi anlamına gelir. Bu tam varlıklar zaten en mükemmel varlık mertebesine ulaşmışlardır. Dolayısıyla onlar için tekâmül süreci tamamlanmış ve onlar sabit hal kazanmışlardır.

³³ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.9, s.311.

³⁴ Celaluddin Aştıyani, *age*, s.53.

Diğer yandan, eksik ve nakıs varlıklar sürekli olarak kuvveden fiile dönüşerek tekâmül halindedirler. Bu varlıklar için gelişim ve değişim kaçınılmazdır. İnsan nefsi de bu ikinci grupta yer alır. İnsan nefsi, fiziksel olarak var olmasına rağmen, onun sınırlı yapısı zamanla değişir ve daha yüksek bir varlık mertebesine ulaşarak maddi bağlarını koparıp ebedi âleme geçiş yapar. Bu süreç, insan ruhunun evrimsel bir hareketi olarak düşünülebilir; fiziksel varlığın ötesine geçip saf ve mücerret bir varlık hâline gelmesi, onun tekâmülünün son aşamasıdır.³⁵ Bu aşamanın gerçekleşmesi için ölüm ile maddi bedenden göç ederek mücerret âlemine göç etmesi gerekmektedir.³⁶ Bu göç farklı şekillerde gerçekleşebilir diyen Şirazlı filozof üç farklı ölümden bahsetmektedir.

Ölümün Kısımları

Ruhun beden ile ilişkisinin kesilmesi üç farklı şekilde gerçekleşebilir. Bunlara *tabii ölüm*, *ihtirami ölüm* ve *iradi ölüm* isimleri konmuştur. Sonuçları aynı olsa da nedenleri farklı olan bu ölüm çeşitleri, birçok felsefi akımda olduğu gibi Sadra felsefesinde de kabul görmüştür. Bu ölüm şekillerini şu şekilde açıklamak mümkün:

1-Tabii (doğal) ölüm: Nefsin ait olduğu özgürlüğe kavuşmak için bedene ait bağı yavaş yavaş kopararak ondan ayrılması ve sahip olduğu kuvveleri bütünüyle eyleme dönüştürmesine denir.³⁷ Bu tanım gösteriyor ki Molla Sadra ölümü tabiilerin tanımı olarak bilinen fizyolojik bedenden kaynaklanan bir şey olarak görmemektedir.³⁸ Ona göre ölümün gerçekleşmesine neden olan şey bedenin işlevini yitirerek ruhtan ayrılması değildir. Aksine ruhun fiiliyata ulaşarak bedeni terk etmesidir.³⁹ Bu kopuş iradi bir kopuş değildir; cehveri hareketin gerekliliği olan tekvini kopuştur. Nefsin

³⁵ Nefs ve beden ilişkisinde daha fazla bilgi için bkz. Veysi Abdulaziz, *Sühreverdi'de Nefs ve İdrak*, (Ankara: Kitabe Yay., 2023), s.162.

³⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.8, s.347.

³⁷ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, s.89.

³⁸ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, (Tahran: Tahkikat-ı Ferhengi Yayınları, 1363 h.), s.540.

³⁹ Molla Sadra, *el-Mebde ve el-Mead*, (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefeyi İran, 1354 h.ş.), s.319.

cisimle birlikte var oluşu zaman ilerledikçe onun mücerret âleme olan yönelişine sebep olmaktadır. Dolayısıyla iki farklı âleme ait olan ruh ve beden arasında bulunan fitri bağların zayıflaması, bedenin yaşlanarak çeşitli aksaklıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁴⁰ Hem İbn Sina hem de Sadra, tabii ölümün kaçınılmaz olduğunu, her bedenin belirli bir süresinin bulunduğunu, bu sürenin tükenmesiyle ölümün gerçekleştiğini vurgulamaktadırlar. İbn Sina, insanların hayatın her alanında oluş ve bozuluş (kevn ve fesat) halinde olduklarını ifade eder. Her var olanın kaçınılmaz olarak değişime uğrayarak bozuluşu tadacağını belirtir ve şöyle açıklar: "Bir kimse bozuluşu tatmak istemiyorsa aslında var olmak istememektedir; dolayısıyla baştan bozuluşu ve yok oluşu arzu etmiş olur."⁴¹ Sadra ise tabii ölümlerin gerekliliğini şu iki önermeyle açıklar: "Her insan kâindir (oluş halindedir) ve her kâin zaruri olarak fasıttır (bozuluş halindedir)."⁴² Tabii ölümden ruh ve beden arasında uzun süren bir birliktelik söz konusudur. Öyle ki bir yandan beden işlevini yitirirken diğer yandan aynı oranda ruh layık olduğu yetkinliğe kavuşur. Bu da demek oluyor ki tabii ölüm ile hayatı terk eden bütün ruhlar kâmil ve yetkin bir şekilde bu dünyadan göç etmektedirler. Fakat gerçek şu farkla ki yaşlanınca ölen her insanın kemale eriştiği söylenemez. Yani yaşlanarak bu dünyadan giden insanların tümünün insani faziletleri kazandıkları kabul edilir bir iddia değildir. Ancak bu konunun anlaşılması için iki nokta önem arz etmektedir. İlk olarak her ruhun ulaştığı kemal layık olduğu kemal seviyesidir, en yüksek kemal seviyesi değildir.⁴³ Zira her insanın vücut mertebesi farklı olduğundan ulaştığı kemal seviyesi de farklı olacaktır. İkinci olarak; burada kast edilen kemal ve yetkinlik sadece iyilik ve faziletlerde ulaşılan yetkinlik değildir. Bazen şekavet ve kötülükte bile ruh yetkinliğe ulaşabilmektedir.⁴⁴ Bu durumda kötü ve isyankar insanların da yetkinlik ile bu dünyadan gittikleri söylenebilir.

⁴⁰ Ahmet Şahgöli, agm, s.105.

⁴¹ İbn Sina, *Resail-i İbn Sina*, (Kum: Bidar Yay., 1400 h.ş.), s.344.

⁴² Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.3, s.118.

⁴³ Celaluddin Aştıyani, *age*, s.33.

⁴⁴ Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, s.89.

Sadra'ya göre tabii ölüm, nefsin ahret âlemine manevi doğumudur. Ölüm meleği o nefsi ahrete doğutran ebe gibidir. Kabir; bebeklerin büyümeleri ve ahret hayatında gerekli olacak duyu hislerinin kazanılması için uyudukları beşik gibidir. Orada eksiksiz, yetkin bir hayata hazırlanırlar ve özgür bir şekilde yaşarlar.⁴⁵

2-İhtirâmî Ölüm: Bedenin herhangi bir kaza, hastalık veya öldürülme sonucunda ruh ile olan irtibatının kesilmesi, diğer bir ifadeyle ruhun bedeni terk etmesidir. Bu kavram, Arapça'da eksilmek, kesilmek, kopmak ve nabut etmek anlamlarına gelen (خرم) kökünden türetilmiştir. İstılahta, kaza sonucu ruh ile beden arasındaki irtibatın kopmasıyla gerçekleşen ölüm türü olarak tanımlanır.⁴⁶

İsminden de anlaşılacağı üzere, bu ölüm türünü tabii ölümden ayıran en belirgin özellik, bedenin zamanla yaşlanarak yıpranması yerine, herhangi bir olay sonucunda işlevini yitirerek ruhun bedeni terk etmesine yol açmasıdır.⁴⁷

Sadra'ya göre, ölümü sınıflandırmada en önemli ölçüt, ölümün oluşum nedenidir. Bu doğrultuda, ihtirâmî ölümü tabii ölümden ayıran en belirgin özellik, onun dış etkenlerden dolayı gerçekleşmesi; bir bakıma ruhun zorunlu olarak bedeni terk etmeye mecbur kalmasıdır. Bu durum, nefsin bedenin yetersizliğini fark ederek tekâmül yoluna yalnız devam etmeye başlaması anlamına gelir. Ancak Sadra, kaza sonucu gerçekleşen ihtirâmî ölümden bile asıl etkenin ruh olduğunu iddia etmektedir. Yani, bedenin aldığı darbe sonucunda ruhun isteklerini yerine getiremediği için bedeni terk etmesi ve bu sebeple bedenin helak olması söz konusudur. Sadra, ölmüş bir insanı yıkılan bir eve benzeterek şu örneği verir: "Evin yıkılması, nefsin gitmesine değil, nefsin o yeri terk etmesiyle evin yıkılmasına neden olmuştur."⁴⁸

Sadra, tabii ölüm ile ihtirâmî ölüm arasındaki farkı denizde yüzen bir gemi örneğiyle açıklar. Denizde yüzmekte olan bir gemi iki şekilde bataabilir: ya rüzgarın

⁴⁵ Molla Sadra, *el-Mebde ve el-Mead*, s.321.

⁴⁶ Ahmet bin Muhammet Erdekani, *Mir'atul Ekvân*, (Tahran: Miras Mektup Yay., 1375 h.ş.), s.546.

⁴⁷ Abdullah Selavati, *Tebyini İnsan Şihanti Merg Der Do Nizamı Vehdeti Teşkiki, Hirednameyi Sadra Der.*, sayı 102, yıl 1399, s.70.

⁴⁸ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.9, s.52.

durmasıyla yavaş yavaş çürüyerek ya da bir yere çarparak azalarının düzeninin bozulmasıyla. Her iki durumda da gemi su alır ve denize gömülür.⁴⁹ Şirazlı filozofa göre, tabii ölüm bedenın yıpranması sonucu; ihtirâmî ölüm ise azaların darbe sonucu şekillerinin bozulmasıyla gerçekleşir. Her iki durumda da ruh bedeni terk ederek ölüme neden olur.

İhtirâmî ölümdede, nefis gerekli yetkinliğe ulaşarak sahip olduğu kuvveleri fiiliyata dönüştürmeden bedeni terk etmek zorunda kalır. Bu tür ölümün ertelenmesi ya da erkene alınması mümkündür. Zira beden ile ruh arasındaki birliktelik devam ederken ve cevheri hareket henüz yeterli seviyeye ulaşmamışken, bir kaza veya hastalık sonucu nefsin bedeni terk etmesi söz konusu olur.⁵⁰

3-İrâdî Ölüm: Bu ölüm türü bazıları tarafından mantıksal olmayan arzu ve isteklerin öldürülmesi⁵¹ olarak tanımlanmıştır. Bu sebeple Eflatun, hikmet ve felsefe öğrencilerine irâdî ölüm ile ölmeyi ve tabii hayat ile yaşamayı öğütlemiştir.⁵² Üstat, bu sözünü öğrencilerine şöyle açıklamıştır: İrâdî ölüm, insanı dünyevi lezzetlere yönelterek hayvani isteklere sebep olan gazap ve intikam hissi gibi nefsanî istekleri öldürmesidir.⁵³

Bu tanımlardan anlaşılan şey, irâdî ölümdede fiziksel bir değişim olmadığıdır. Yani beden ve ruh arasındaki irtibat devam etmektedir. Ancak arzu ve isteklerin engellenmesi sonucu hayvani nefis pasif duruma düşer ve aklın emrine girer. Sadra bu konuyu şöyle özetler: "Bazı insanlar bu dünyada ahireti ve orada yaşanacak olanları gözleriyle görmektedirler. Öyle ki, kıyamet kopmadan cennet ve cennetliklerle birlikte yaşamaktadırlar. Onlar, ölümden sonraki hakikatleri görmek ve dünyadan sonraki hayatı deneyimlemek için tabii ölüme ihtiyaç duymazlar. Onlar için bütün perdeler kalkmıştır. Bu yüzden ölümden önceki durumları ölümden

⁴⁹ Molla Sadra, *El-Mezahir-ul İlahiyye Fi Esrar-ul Ulum-ul Kemaliyye*, (Tahran: Bonyadı Hikmeti Sadra Yay., 1387 h.ş.), s.101.

⁵⁰ Tevekkuli, *agm*, s.40.

⁵¹ Fatıma Süleymani, "Ters Ez Merg Ba Tekiyye Ber Didgahı İbn Sina ve Molla Sadra," *Hikmeti Sinevi Der.*, sayı 40, yıl 1387, s.46.

⁵² Cemil Seliba, *Menuçehr Sanii, Ferheng-i Felsefi*, (Tahran: Hikmet Yayınları, 1366 h.ş.), s.620.

⁵³ Abdurrahman Bedvi, *Eflatun Fi-l İslam*, (Dar-ul Endülüs, 1980), s.325.

sonraki durumları ile aynıdır. Allah-u Teâlâ'nın buyurduğu gibi: 'Biz de senin üzerinden örtüyü açıp kaldırdık. Artık bugün görüş gücün oldukça keskindir.'⁵⁴

Bu konuyu doğrulayan açıklamalardan birine şu şekilde işaret edebiliriz: Ölüm, zâti olarak bedenlere; fakat ilinek olarak ruhlara ârız olmaktadır. Ölüm, nefsin beden yükünden kurtularak madde âleminin perdesini yırtmasıdır. Bu yüzden ilahi makamın sahipleri, gerçek vücuda ulaşarak irâdî ölümü kabul etmiş, defalarca ölümü tatmış ve onunla haşır neşir olmuşlardır. Ölüm, onlar için hayat içinde hayat gibidir. Onlar, fâni olan madde âlemini yıkarak bu dünyada ölümü karşılamaya giderler.⁵⁵ Bu ölüm türü genellikle ariflere isnat edilmektedir. Molla Sadra'nın irâdî ölümden kastettiği şey, dünyada yaşarken tüm maddi bağlardan koparak irâdî bağımsızlığa ulaşmak ve ilahi yaratıcıda fâni olmaktır. Bir bakıma, irâdî ölümün nedeni nefsin tezkiyesi, şehvet arzularını kökünden sökerek irfâni irâdeyle bedene olan esaretten kurtulmaktır.⁵⁶ Bu yüzden Sadra, Kur'an ayetlerine dayanarak açık bir şekilde belirtir ki 'Nerede olursanız olun, ölüm sizi yakalar.' (4:78) Ve irâdî ölümle ölen her kim olursa, yani kalbi şehvetlerden koparıp nefsini arzulara karşı men etmenin yoluna girerse, o, ebedî ve tabii bir hayatla dirilir; Eflatun'un dediği gibi: 'İrâdeyle ölürsün, tabiatla yaşarsın. 'Ve tabii ölümle ölen herkes, aklen ebedî bir helâkete uğrar. Ölümlerinden sonra uyananların vay haline! 'Kim bu dünyada kör idiyse, ahirette de kör olacak ve daha da sapacaktır.' (17:72)" diyerek iradi ölüm ile tabii ölüm arasındaki farkı vurgulamıştır.⁵⁷

Bazılarına göre, irâdî ölümü diğer ölüm türlerinden ayıran en belirgin özellik, bedenden ayrılan ruhun tekrar geri gelme kabiliyetine sahip olmasıdır. Bu da onun tekâmül yolunda günden güne ilerlemesine neden olmaktadır.⁵⁸ Bu durumda, tabii ve ihtirâmî ölüm ile irâdî ölüm arasında başka bir fark da ortaya çıkmaktadır. Tabii

⁵⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.9, s.282.

⁵⁵ Celaluddin Aştıyani, *age*, s.250.

⁵⁶ Ramin Fereh, "Taammuli Ber Çisti Merg Der Felsefeyi..." *Hikmeti Muasır Der.*, sayı 1, yıl 1398 h.ş., s.133.

⁵⁷ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.629.

⁵⁸ Abdullah Selavati, *Tebyini İnsan Şihanti Merg Der Do Nizamu Vehdeti Teşkiki, Hirednameyi Sadra Der.*, sayı 102, yıl 1399, s.70.

ve ihtirâmî ölüm türlerinde nefis ile beden arasında doğal bir zaman birlikteliği bulunmaktadır ve iradenin bu zamanın akışında hiçbir etkisi yoktur. Oysa irâdî ölümde, nefis, sahip olduğu irâde ile tekâmül yolunu kat ederek beden ile olan ilişkisini bu irâde doğrultusunda kesebilme kabiliyetine ulaşır.⁵⁹

Seyir ve suluk yolunda benliğinden vazgeçen arifler, yaşantılarında maddi hayatın ötesinde bulunan berzah (misal) âlemiyle sürekli irtibatta olduklarını ve fiziksel bedenlerini bir gömlek gibi istedikleri zaman çıkararak misalî bedenleriyle o âleme geçiş yaptıklarını belirtmişlerdir. Şeyh İshrak, bu makamın ilim ve amelde üstünlük sağlamış kimselere ait olduğunu vurgulayarak bu tür ölüme “mevt-ul aşgar” yani küçük ölüm ismini vermiştir.⁶⁰

İbn Sina, irâdî ölümü dünya hayatında ariflere özgü bir makam olarak görmekte ve bedeni bir örtü gibi istedikleri zaman çıkararak kutsi âleme yöneldiklerini belirtmektedir. Ancak bu konuda bazı bilgilerin, o makama ulaşan kişiler tarafından gizli tutulduğunu ve bazı bilgilerin ise açığa çıktığını vurgulamaktadır. Filozof, konunun herkes tarafından kolayca kabul edilemeyeceğinin farkında olarak, bazı insanların bu ölüm türünü inkâr ettiğini; ancak bu konuda bilgi sahibi olan kişilerin konuya saygı ve tazimle yaklaştığını açıklamıştır.⁶¹

Ölüm ve Tekâmül İlişkisi

Her varlığın yaradılış gayesi, o varlığın kemali ve yetkinliği olarak kabul edilir. Yetkinliğe ulaşan bir varlık, bu dünyada erişebileceği en yüksek noktaya ulaşmış olur ve dünyanın yetersizliğinden dolayı daha yüksek bir vücut mertebesine sahip olan farklı bir âleme geçmesi gerekmektedir. Anne karnında kemale ulaşan bir bebeğin bu tekâmül sürecini devam ettirebilmesi için âlem değiştirmesi, Ya da bir elmanın yeterli

⁵⁹ Feramerz Karameliki, “Çisti ve Envai Merg Ez Didgah İbn Sina ve Molla Sadra,” *Rahnemun Der.*, sayı 27 ve 28, yıl 1388, s.24.

⁶⁰ Seyyit Muhammet Gaffari, *Ferheng-i İstilahat Şeyh İshrak*, (Tahran: Encümen-i Asar Mefahir-i Ferhengi, 1380 h.ş.), s.365.

⁶¹ İbn Sina, *el-İşarat ve Tenbihat*, (Kum: el-Belağat Yay., 1375 h.ş.), s.143.

olgunluğa eriştikten sonra bulunduğu ağaç dalından koparak bir canlının besin kaynağı haline gelmesi, konunun anlaşılması için verilebilecek örnekler arasındadır.

⁶² Bu bakış açısıyla meseleyi ele alan filozofumuz, ölüm gerçeğini kemale erişme vesilesi olarak görmektedir. Bu durumda, yetkin olmayan tüm varlıklar bu aşamadan geçmek zorundadır. Ona göre, ölüm Zorunlu Varlık dışında bütün canlılar için geçerlidir. Bunun anlamı, vücut mertebesi düşük olan varlıkların daha üstün bir varlıkta fani olmaları ya da üstün varlığa ulaşma çabalarıdır. İsrail meleğinin Sur'a üfürdüğü zaman bütün meleklerin, hatta Azrail'in bile ölmesi de bu anlamı taşır. Bu bağlamda, tecerrüt âleminde bile ölümün ve dolayısıyla tekâmül seyrinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden Sadra, ölümü tekâmül seyri olarak nitelendirdiği için Zorunlu Varlık dışında hiçbir varlığın istisna olmadığını belirtmektedir. ⁶³

Bütün varlıkların tekâmül hareketine *cevherî hareket* adını koyan Sadra, bu ilkeyi temel olarak ölümün hayatın tedrici akışında an be an gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Ona göre, bir insanın cevherî (nefsi) kuvveden fiiliyata dönüşerek tekâmül yolunda ilerlemesi, ölümün insan hayatının her anında gerçekleşmesi anlamına gelir. Ancak insan bu ölümlerin farkında değildir. Aslında geçen her an, Allah'a giden yolda birer menzil konumundadır. Allah'a yürüyen salık (arif) için bir anda ölüm ve diriliş gerçekleşmiştir. Bu nedenle, nefislerin ölümü, dirilişi ve haşri, bütün âlemlerde sınırsız sayıda ve tüm insanlar için geçerlidir. ⁶⁴

Hiç şüphesiz, madde âleminde cemad, nebat, hayvan ve insan gibi farklı varlık mertebelerine sahip birçok varlık türü bulunmaktadır. Molla Sadra, tekâmül sürecini bütün varlıklar için gerekli görmektedir. Ona göre, her cisimli varlık yetersizdir; bu yüzden yeterli duruma gelmeye ve tamamlanmaya ihtiyaç duyar. Ancak bu tamamlanma, nefis aracılığıyla mümkündür ve nefis, akıl âlemine ne kadar yaklaşırsa

⁶² Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Hamdi Onay, "İhvan-ı Sefa Felsefesinde Tekamül Nazariyesi," *İlahiyat Araştırmalar Dergisi*, cilt XII, sayı 2, yıl 2021, s.298.

⁶³ Feramerz Karameliki, *agm*, s.25.

⁶⁴ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.9, s.236.

o kadar yetkin ve kâmil bir duruma gelir. Akıl makamına ulaşıldığında tekâmül süreci sona erer ve hareket tamamlanır. ⁶⁵ Bu durumda, Sadra'ya göre ölüm, nefsin alt mertebeden üst mertebeye geçişinden başka bir şey değildir. Tabiatla bile bunun örneklerini görmek mümkündür; zira otun süte veya ete dönüşmesi için ot olma mahiyetini kaybetmesi gerekmektedir. Sadra'nın bu konudaki görüşü, dünyada sahip olduğumuz duyu hislerinin misal âleminde veya ahirette gereken duyu hislerine dönüşmeleri için bu âlemden kopmak gerektiğidir. ⁶⁶ Bu bakış açısıyla, ahiretteki varlığın dünyadaki varlıktan daha yetkin bir şekli olduğu söylenebilir. Nefs, vücut mertebesini yükseltmek ve uhrevi vücuda kavuşmak için ölüm tünelinden geçmelidir. ⁶⁷

Âlemde var olan bütün hareketlerin nedenini, daha üstün vücut mertebesine ulaşmak olarak niteleyen filozof, eğer kemal ve yetkinliğe erişme aşkı olmasaydı, bu hareketlerin gereksiz ve boşuna olacağını vurgularken, ⁶⁸ hayat ve ölümün aynı hedefe hizmet eden iki etken olduğunu belirtmektedir.

Molla Sadra'nın açıklamalarında, insan ile diğer varlıklar arasında tekâmül türünde farklılıklar gözetilmiştir. Ona göre, bütün varlıklar garîzî ve fitrî olarak ahiret hayatına, diğer bir ifadeyle başlangıç noktasına doğru hareket halindeyken, insan yaratılış itibarıyla farklılık arz etmektedir. Yani insan hariç, bütün varlıklar tekâmül yolunda fitrî veya zorunlu bir hareket içindeyken, insan bu fitrî ve zorunlu harekete ek olarak özgür irade özelliğiyle de bu tekâmül sürecini kat etmektedir. ⁶⁹ Her insanın irade özelliğini kullanma biçimi farklı olduğundan, tekâmül seviyeleri de farklı olacaktır. İnsan, tekâmül evrelerinden canlı, cansız, bitki ve hayvan gibi farklı aşamalardan geçerek nihayetinde insan suretine bürünerek akıl mertebesine ulaşmaktadır. Bütün insanlar bu süreci tamamladıktan sonra nefsi nâtik mertebesine

⁶⁵ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.406.

⁶⁶ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.7, s.92.

⁶⁷ Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, c.9, s.196.

⁶⁸ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.406.

⁶⁹ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.644.

yükselebilirler. Bu makamda, nazari akıl ve ameli akıl birleşerek fena fillah makamına erişirler.⁷⁰

Sonuç

Molla Sadra felsefesi çerçevesinde ölüm, hem metafiziksel hem de ontolojik boyutlarıyla ele alınmış, ruh ve beden ilişkisi temelinde özgün bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır. Sadra'nın ölümü, ruhun tekâmüle ulaşması sonrasında bedeni terk etmesi olarak tanımlaması, onun varlık anlayışı ve Hareket-i Cevheriye doktriniyle yakından ilişkili bir yaklaşımdır. Bu tanım, ölümü sadece fiziksel bir son değil, aksine bir varoluş sürecinin yeni bir aşaması olarak değerlendiren bir perspektif sunar.

Sadra'nın, bedeninin toprak olmasına rağmen berzah âleminde başka bir bedenle hayatın devam ettiği fikri önemlidir. Bu, ölümlerle birlikte bedensel varlığın kaybolmadığını, aksine ruhun tekâmül sürecinde yeni bir şekilde devam ettiğini ortaya koyar. Ancak bu görüş, insanın nefsinin bedenden ayrılmasıyla herhangi bir şey eksilmezken, neden kıyamet sahnesinde bedensel dirilişe yer verildiği gibi soruları beraberinde getirir. Sadra'nın ölüm tanımının çağrıştırdığı sorulardan biri de ölümden sonra tekâmül sürecinin devam edip etmediğidir. Naklî kaynaklardan hareketle, tekâmülün ölümden sonra da devam ettiği, berzah âleminde ruhun bu yolculuğunu sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu görüş, Sadra'nın ölümü, ruhun sürekli bir evrim ve gelişim hareketinin bir parçası olarak gördüğünü desteklemektedir.

Tabii ölüm ile ihtirâmî ölüm arasındaki farklar da Sadra felsefesinde çarpıcı bir şekilde ele alınmıştır. Tabii ölüm, nefsin kemale ermesiyle bedeni terk etmesi olarak tanımlanırken; ihtirâmî ölüm, nefsin yeterli kemale ermeden bir hadise sonucu bedenden ayrılması olarak ifade edilir. Bununla birlikte, her ihtirâmî ölümün kemale ermemiş bir nefsin ölümü olduğunu söylemek zordur. Peygamberler gibi seçkin

⁷⁰ Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, s.522.

kimselerin ihtirâmî ölümle bu dünyadan ayrılmış olmaları, bu durumun istisnalarını oluşturduğuna işaret eder.

Sonuç olarak, Molla Sadra'nın ölüm ve ruhun tekâmülü konusundaki görüşleri, hem metafizik hem de ahlaki boyutlarıyla derin bir analiz sunmaktadır. Onun felsefesi, ölümü yok oluş olarak değil, ruhun daha yüksek bir varoluş mertebesine geçişi olarak görmekte; bu bakış açısıyla ruhun tekâmül sürecinin devamını çerçevelemektedir. Bu yaklaşım, insanın varoluş sürecini anlamlandırmak için çok önemli bir perspektif sunar.

Kaynakça

- Abdulaziz, Veysi, *Sühreverdi'de Nefs ve İdrak*, Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Ahmet bin Muhammet Erdekani, *Mir'atul Ekvan*, Tahran: Miras Mektup Yayınları, 1375 h.Ş.
- Allame Meclisi, *Bihar-ul Envar*, Tahran: İslamiyye Yayınları, t.y.
- Aristo, *Fi-n Nefs*, Beyrut: Darül Kâlem, Mukaddime ve Tahkik Abdurrahman Bedvi, t.y.
- Aştiâni, Celaluddin, *Şerhi Zad-ul Misafir*, Kum: Defteri Tebliğatı İslami Yayınları, 1381 h.Ş.
- Bedvi, Abdurrahman, *Eflatun Fi-l İslam*, Beyrut: Dar-ul Endülüs, 1980.
- Gaffari, Seyyit Muhammet, *Ferheng-i İstilahat-ı Şeyh İşrak*, Tahran: Encümen-i Asar Mefahir-i Ferhengi, 1380 h.Ş.
- İbn Menzur, Muhammet Bin Mukrem, *Lisan-ul Arap*, Beyrut: Dar-ı Sâdır Yayınları, 1414 h.
- İbn Rüşd, *Tahlisi Kitabu Ma Badu Tabiah*, Tahran: Hikmet Yayınları, 1377 h.Ş.
- İbn Sina, *el-İşarat ve Tenbihat*, Kum: el-Belağat Yayınları, 1375 h.Ş.
- İbn Sina, *Resail-i İbn Sina*, Kum: Bidar Yayınları, 1400 h.Ş.
- İbn Sina, *Tercüme-yi Risalet-ul Ezheviyye*, Tahran: İttılaat Yayınları, 1364 h.Ş.
- Mehyar, Rıza, *Ferheng Ebcedi Arabi-Farsi*, Tahran: Müesseseyi Nur, sanal kaynak.

- Mir Damat, *El-kebasat*, Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1367 h.Ş., s. 434.
- Molla Sadra, *Al-Hikmet-ul Mutaaliye Fi Esfar-il Akliyyet-il Erbea*, Beyrut: Dar-u İhya-u Turas Yayınları, 1381 h.Ş.
- Molla Sadra, *el-Mebde ve el-Mead*, Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-ı İran, 1354 h.Ş.
- Molla Sadra, *El-Mezahir-ul İlahiyye Fi Esrar-ul Ulum-ul Kemaliyye*, Tahran: Bonyad-ı Hikmet-i Sadra Yayınları, 1387 h.Ş.
- Molla Sadra, *Mefatih-ul Gayb*, Tahran: Tahkikat-ı Ferhengi Yayınları, 1363 h.Ş.
- Molla Sadra, *Şevahid-ul Rububiyye fi Menahic-il Sulukiyye*, Meşhed: el-Merkez-il Camia Yayınları, 1360 h.Ş.
- Molla Sadra, *Zad-ul Misafir*, Kum: Defteri Tebliğatı İslami Yayınları, 1381 h.Ş.
- Mutahhari, Murtaza, *Mecmuat-ul Asar*, Tahran: Sadra Yayınları, 1358 h.Ş.
- Sebzevari, M. Hadi, *Esrar-ul Hikem*, Kum: Metbuat Dini Yayınları, 1383 h.Ş.
- Seliba, Cemil ve Menuçehr Sanii, *Ferheng-i Felsefi*, Tahran: Hikmet Yayınları, 1366 h.Ş.
- Şeyh İşrak, *Şerh-i Hikmet-ul İşrak*, Tahran: Mutaliat ve Tehkikat Ferhengi Yayınları, 1372 h.Ş.
- Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid, *İtikadat-ul İmamiyye ve Tashih-il İtikad*, Kum: Şeyh Müfid Kongresi Yayınları, 1414 h.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan Fi Tefsir-ul Kur'an*, Kum: İslami Yayınlar, 1417 h.
- Tabersi, Fazl Bin Hüseyin, *Mecme-ul Beyan Fi Tefsir-ul Kur'an*, Tahran: Ferahan Yayınları, 1360 h.Ş.
- Tahrani, Mir Kıvamuddin Muhammed Razi, *Do Risale-ı Felsefi Ayn-ul Hikmet*, Tahran: Ferheng ve İrşad Yayınları, 1378 h.Ş.
- Tevekküli, Necme Sadat, *Zu Meratib Buden Merg ve Tesiri An Der Tekamül-i Nefs*, Ayini Hikmet Der., s. 36 (1397): 37.
- Tureyhi, Fahrettin, *Mecme-ul Bahreyn*, Tahran: Murtaza Yayınları, 1375 h.Ş.

Makaleler

Abdullah Selavati, "Tebyini İnsan Şihanti Merg Der Do Nizamı Vehdeti Teşkiki," *Hirednameyi Sadra*, Der., Sayı 102 (1399).

Ahmet Şahgoli, "İleti Merg Ez Didgahı İbn Sina ve Molla Sadra," *Ayendeyi Marifet Der.*, Sayı 31 (1391).

Ali Rıza Esedi, "Molla Sadra ve Meseleyi Merg," *Nakt ve Nazar Der.*, Sayı 1 (1395).

Feramerz Karameliki, "Çisti ve Envai Merg Ez Didgahı İbn Sina ve Molla Sadra," *Rahnemun Der.*, Sayı 27-28 (1388).

Fereh, Ramin. "Taammuli Ber Çisti Merg Der Felsefeyi...." *Hikmeti Muasır Der.* 1 (1398).

Şayanifer, Şehnaz. "Tebyini Vücudi Merg Ez Didgahı İbn Sina ve Molla Sadra." *Pejuheşhaye Hesti Şinahti Der.* 8 (1394).

Seyyit Rıza Hüseyini Levasani, "Berresiyi Taksim Bendi Molla Sadra Piramune Merg," *Hikmeti Sadrayi Der.*, Sayı 1 (1397).

Süleymani, Fatıma. "Ters Ez Merg Ba Tekiyye Ber Didgahı İbn Sina ve Molla Sadra." *Hikmeti Sinevi Der.* 40 (1387).

Tevekkuli, Necme Sadat. "Zu Meratib Buden Merg ve Tesiri An Der Kemale Nefs Der Hikmeti Mutaaliye." *Ayini Hikmet Der.* 36 (1397)

Makale Gönderim Tarihi: 31.07.2024

Makale Yayın Tarihi: 31.12.2024

Araştırma Makalesi

Ahmed Muhtar'ın şair Hanımlarımız Adlı Eserine Felsefi Bir Bakış

Büşra ARİ¹

Enver DEMİRPOLAT²

Öz

Felsefe ve edebiyat gibi bilim dalları, insanoğlunun kendi varoluşunu ortaya çıkardığı bilim dallarındandır. Felsefe âlem, insan, varlık, değer, epistemoloji gibi birçok konuyu inceler. Felsefi etki ise toplumun kültür bütünlüğünde dışa vurumdur. Edebiyat, yazılı eserlerle ilişkili bir bilim dalıdır. Edebiyat ilmi, insanı ve yaşadığı toplumun kültür ve düşünce yapısını, sanatsal ve süslü bir dil ile yaşamı yansıtmasıdır. Felsefe ve Edebiyat bu bakımdan birbiriyle alakalı iki ayrı disiplindir. Toplumun yapı ve düşünce sistemi ve gelişmesinde ana yapı taşı konumunda bir nevi kadınlar yer almaktadır.

Osmanlıda döneminde birçok alanda sayısız eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin birçoğu günümüze ulaşırken, büyük bir çoğunluğu ise gün yüzüne çıkmamış yahut

Atıf/Reference: Büşra Ari-Enver Demirpolat, "Ahmed Muhtar'ın şair Hanımlarımız Adlı Eserine Felsefi Bir Bakış", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.9, Aralık-2024.

¹ Doktora ğrencisi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşlam Felsefesi, busraari023@gmail.com Orcid No: 0000-0003-0306-343X

² Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ğretim yesi, edemirpolat@firat.edu.tr Orcid No: 0000-0003-4059-3413

tarihin karanlık sayfalarında kaybolmaya yüz tutmuştur. Bizlerde alana katkı sağlamak amacıyla bu makalede 19 yy. 'da yaşamış olan Hacıbeyzâde Ahmed Muhtarın “*Şair Hanımlarımız*” adlı eserini felsefi bağlamda incelenmeye çalıştık. Osmanlı'da dönemindeki kadın şairlerin eserlerini felsefi bakış açısında değinmeye amaçladık. Kadın düşünürlerimizi tanıtmak, onların felsefi düşünce yapılarına hakkında sınırlıda olsa bilgi sahibi olmak açısından şairleri incelenerek ve felsefi olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı'da kadın düşünürlerin çalışılmasına ön ayak oluşturulmak istenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Kadın Şairler, Osmanlı, Şiir, Felsefe

A Philosophical Perspective in the Context of Ahmed Mukhtar's work titled Our Poetesses

Abstract

Branches of science such as philosophy and literature are among the branches of science in which human beings create their own existence. Philosophy examines many subjects such as the universe, human, value, epistemology. Philosophical influence is the expression of society in a cultural integrity. Literature is a science related to written works. The science of literature is the reflection of the culture and thought structure of man and the society in which he lives with an artistic and ornate language. Philosophy and Literature are two separate disciplines related to each other in this respect. In a way, women are the main building blocks in the structure and thought system of society and its development.

During the Ottoman period, countless works were written in many fields. While many of these works have survived to the present day, the vast majority of them have not come to light or have been lost in the dark pages of history. In order to contribute to the field, in this article, we tried to examine the work of Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, who lived in the 19th century, titled "Our Poet Ladies" in a philosophical context. We tried to touch upon the philosophical perspective of women poets and women in the

context of the work in the Ottoman period. In order to introduce our women thinkers, to have limited information about their thought structures, their poems were examined and philosophically evaluated and it was aimed to create a pioneer for the study of women thinkers in the Ottoman Empire.

Keywords: Women Poets, Ottoman, Poetry, Philosophy

1. Hacibeyzâde Ahmed Muhtar'ın Hayatı ve Eserleri

Şair Hanımlarımız adlı eserin yazarı Hacibeyzâde Ahmed Muhtar, 1871 senesinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası Miralay Hacı Osman Bey dönemin Kadiri şeyhlerinden biri olarak tanınmıştır. Ahmed Muhtar, Bedevi Tekkesi dervişliği, Rifâi Takkesi nakipliği³ görevlerinde bulunmuş Bektaşî babası olarak tanınmıştır. Soyadı kanunu ile birlikte Ahmed Muhtar 1935'te "Yeğtaş" soyadını almıştır.⁴

Ahmed Muhtar, eğitimine medresede başlayıp daha sonra Sanayi Nefise Mektebi'ne devam etmiştir. Başbakanlık Osmanlı arşivinde bulunan hariciye sicil-i ahval müdüriyetindeki belgelerde 1888 tarihinde on yedi yaşında Umur'u Hukukiye-i Muhtelite kaleminde göreve başlamış ve daha sonra Hariciye Nezaretinde görev almıştır. Vakıflar İdaresi'nde kütüphaneler müfettişliği de yapmıştır.⁵ 24 Şubat 1955 tarihinde vefat eden Ahmed Muhtar Merkez Efendi Mezarlığına defnedilmiştir. Yazarın kütüphane arşivinde görevinde yazdığı raporlarda ismi bazılarında Hacibeyzâde Ahmed Muhtar, bazılarında sadece Bey Baba olarak kayda geçmiştir. Ahmed Muhtarın tanınmasında Muhibban adlı dergi ile olmuştur.

Ahmed Muhtar'ın tespit edebildiğimiz eserleri aşağıda belirtildiği gibidir:

³ Nâkiplik sözlük anlamı, hayırlı, seçkin kişi; bir topluluğun başkanı, vekili, kefil, emini anlamlarına gelir. Kelimenin çoğulu nükâba, terim olarak siyasi, içtimai, askeri, dini alanlarda hükümdar veya şeyhlerin mahiyetinde görevli üst düzey sorumluları ifade etmektedir.

⁴ Muhammed Kalenderoğlu, "Muhibbân Dergisinin II. Meşrutiyet Dönemi Sosyal Hadiselerine Yaklaşımı", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, İstanbul, 2021, s. 342.

⁵ Fahri Maden, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektaşilik İle İlgili Yazılar, Şiirler ve Haberler" Alevilik Araştırmaları Dergisi, Ankara, 2013, s.125.

Güzîde-i Târîh-i Osmanî (Mekteb-i Sanayi-i Şahane Matbaası, İstanbul, 1882)

Osmanlıca Bilenlere Dört Günde Ermenice Okumanın Usulü (Boyacıyan Agob Matbaası, İstanbul, 1891)

Şair Hanımlarımız (Matbaa-ı Safa ve Ender, İstanbul, 1893/4)

Osmanlı Memleketleri (Matbaa-ı Şirket-i Safahiyye Osmaniye, İstanbul, 1895/6)

Aşevi (Matbaa-ı Osmaniye, İstanbul, 1917)

Salık Veren İlanı ve Ramazan-ı Şerif (Ahmed İhsan ve Gürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, İstanbul, 1920)

Salık Veren Muhibbân (Matbaa-ı Osmaniye, İstanbul, 1921)

Bursa Sergisi Rehberi (Ahmed İhsan ve Gürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, İstanbul, 1923)

İstanbul Mezarlarının ve Tekyelerinin Islahı Hakkında Bir Lahiya (Kuzuoğlu, 2017: 34)⁶

2.Şair Hanımlarımız Adlı Eserin Tanıtımı ve Felsefi Bağlamda İncelenmesi

2.1. Şair Hanımlarımız Adlı Eser

Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar tarafından kaleme alınan *Şair Hanımlarımız* adlı eser 1311 (M. 1892-93) yılında İstanbul'da Matbaa-ı Sefa ve Ender'de basılmıştır. Eser isminde belirtildiği üzere kadın şairler derlemesidir. Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserin ilk sayfası 15 satır ve daha sonraki sayfalar 19 satır olarak toplam 68 sayfadan müteşekkildir. Mukaddime bölümü ile başlayıp 25 kadın şair hakkında bilgiler içermekte ve eserin son sayfasında eserde bulunan yazım yanlışlarını sayfa numaraları verilerek doğrusu ile yer değiştirilmiştir.

⁶ Bkz:Şule Kuzuoğlu, İslam Mezhepleri Açısından Muhibban Dergisi (Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi), Karabük, 2017, s. 34.

Eserde şaireler hakkında bilgi verip neredeyse her şairenin bir eserine yer verilmiştir. Şair kadınlar birkaç istisna hariç isimlerinin alfabetik sırasına göre eserde yer almıştır. Eserde yer alan kadın şairler incelendiğinde ortak özelliklerinden bazıları, genellikle İstanbul, Trabzon ve Amasya gibi bölgelerde yetişmiş olmalarıdır. İstanbul'un kültür başkenti, Amasya ve Trabzon'un birer şehzade sancağı ve ayrıca kendine özgü kültür iklimleri sebebiyle düşünürlerin yetişmesi için bu bölgeler verimli bir zemin teşkil etmektedir. Buna ilave olarak söz konusu kadın düşünürlerin genellikle sosyal statü ve refah düzeyi yüksek olan ailelerde yetişmiş olmaları da eklenebilir. Eğitim hususunda o dönemin toplumunun genel anlamda kabul gören tahsil tanımıyla yetinmeyip ayrıca ailelerinin teşviki üzerine özel hoca veya babalarının da kız çocuklarına hocalık yaptığı görülmektedir. Bu eğitimlerde Türkçe dışındaki lisanlara önem atfedilmiş, Arapça ve Farsça çevresinde genişletilen bir eğitim verildiği söz konusudur. Yenileşme döneminin de tesiriyle kısmen Fransızca eğitime rastlanılmaktadır. Bu eğitimlere ilaveten akli ilimlerle de uğraşıldığı görülmektedir. Bu durum onların düşüncelerini ifade eden yazı ya da şiirlerinde de kendini göstermektedir.

Ahmed Muhtar, eserin mukaddime bölümünde belirttiği üzere bu eseri kaleme almasına kütüphane arşivinde görevli olduğu döneminde karar vermiştir. Arşivde dokümanlarda kadınlara dair yazıların azlığı dikkatini çekmiştir. Böylece kendisi eline geçtiği kadarıyla bilgileri tasnifleyip daha sonra *Şair Hanımlarımız* eseri kaleme almıştır. Dönemin siyasi, sosyal ve kültürel yapısı göz önüne alındığında kadınlara dair bir eser kaleme almanın önemi açığa çıkmaktadır.

Eserde yer alan kadın şairler; Fatma Hatun, Emetullah Hanım, Cemile Hanım, Habibe Hanım, Zeynep Hanım, Sırrı Hanım, Şeref Hanım, Safvet Hanım, Tûtî Hanım, Aişe Hubbi Hanım, Aliye Hanım, Fatıma Servet, Fatma Nigar, Feride Hanım, Fitnat Hanım, Trabzonlu Fitnat Hanım, İffet Hanım, Leyla Hanım, Fatma Aliye, Leyla Hanım, Mahrunnisa Hanım, Mihri Hanım, Nakibe Hanım, Nüzhet Hanım, Seher Hanım sırasıyla yer verilmiştir.

2.2. Şair Hanımlarımız Adlı Esere Felsefi Bir Bakış

Şair Hanımlarımız adlı eser 19. yy. kaleme alınmış ancak içeriğinde 15 yy. 'dan 19 yy. 'a kadar yaşamış olan bazı kadın şairlere ait bilgilere yer verilmiştir. Osmanlı, ilim tarihi, kültür ve toplumsal bakış açısı bakımından önemli bir coğrafyadır. İslam veyahut Ortadoğu toplumunda kadınlar erkeklere nazaran daha dar alanlarda istihdam edilmiştir. Sınırlı alanlarda kalan kadınlar aslında toplumun fikir yapısına yön vermişlerdir. Toplumun yöneticilerine, ilk eğitimleri anneleri tarafından verilir. Onların fikri alt yapılarına bakıldığında durum daha aşikâr olarak görülecektir. Bu durum ilmi alanlarda benzer süreç geçirmiştir. Yapılan araştırmalarda toplumun ön kısmında yer almayan birçok kadın düşünürün, şair olduğu görülmektedir. Şiirler düşüncenin dile getirilmesi hususunda önemli yer tutmaktadır. Şiir, kısa ve öz kelimelerle edebi bir tür olmakla beraber muhteviyat olarak felsefi konuları da yoğunlaştırılmış bir şekilde içermesi dikkat çekicidir. Ayrıca Osmanlı döneminde felsefî gelenekte kadın düşünürlerin mevcudiyeti ve felsefesinin hareketin olup olmadığı günümüzde hala tartışılan konulardandır. Bu açıdan *Şair Hanımlarımız* adlı eser hem dönemin kadın şairleri hem de düşünce yapısı hakkında içerdiği bilgiler ile bu sorunlara birer anahtar teşkil edebilirliği açısından incelenmiştir.

Kadın şairleri felsefî olarak bağlamda incelememizde *Şair Hanımlarımız* adlı eser ile sınırlıdır. Eserde yer alan kadınlar araştırılıp daha sonra eserdeki şiirleri ve diğer şiirleri incelenerek felsefi bir bakış oluşturmaya çalışmıştır. Ruh, madde, felek ve vahdet-i vücûd gibi felsefi konulardan kısaca bahsedilmiştir.

2.2.1.Ruh

Ruh, felsefenin ana konusu olan varlığın bir bölümüdür. Bu mesele varlık problemi içinde değerlendirilmiş en eski meselelerden biridir. Antik Yunan düşüncesinden günümüze kadar ruhun mahiyeti hakkında farklı düşünce sistemleri dile getirilmiştir.

Antik yunan felsefesinde, Platon, ruhu ölümsüz ve maddeden bağımsız bir varlık olarak tanımlar. Platon'a göre ruh bedenin ilkesi olan maddeden bağımsız tinsel bir

töz olduğudur.⁷ Aristoteles ise Platon'dan farklı bir ruh görüşü ortaya koyar. Platon'da görülen ruh-beden ikiliği olmadan ruh ile beden içkin bir ilke olarak görülür. Aristoteles'e göre ruh, bir canlının varlık ve hareket kabiliyetinin olup birlik söz konusudur.⁸ Ruh kavramı ait olan bu gibi görüşler, ruhun varlıkla olan ilişkisi ve doğasını anlamak için felsefî görüşler için önemli kaynaklar olmuştur.

Şair Hanımlarımız adlı eserde yer alan şairlerden Fatma Aliye, *Tetkîk-i Ecsâm* adlı eserine ruhun tanımı ile başlamıştır. Fatma Aliye ruhu yine kendiyle tanımlamıştır. Eserde, "İnsan 'ben' dediği vakit o benlikten yani ruhundan ve benim dediği vakit ruhun tasarruf ve tedbir eylediği cisimden bahsetmiş oluyor"⁹ cümlesi ile düşüncesini kaleme almıştır. Fatma Aliye'ye göre, ruh kendini kendisiyle tanınması, insanın 'ben' ifadesiyle kendi varlığından emin olur ve böylece kendisi bilfiil buna hükmetmeye gücü yeterdir. Ruhun varlığını ispat için dolaylı yollara gerek kalmadan doğrudan kendisiyle tanımlamaktadır. Düşünürü göre, ruhun varlığı ilme'l yakîndir.¹⁰ Çünkü eşyayı tanımak için his, duyu, cisim gibi bir vasıtaya ihtiyacı varken kendini yani ruhu tanımak için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Böylece ruhun varlığını anlamak doğrudan kendiliğinden olduğu için eşyayı anlamaktan daha basit bir mevzudur. Ruhun varlığı ve konumunun bilinmezliği gibi fikirler Fatma Aliye'ye göre kendi ruh görüşünden dolayı anlamsız bir uğraştır. O ruhun inkârını reddeder ve bir şeyin hakikatının bilinmemesi o şeyin inkârını gerektirmediğini savunur. Bu konuda materyalistleri eleştirir ve elektrik örneğini verir, "Elektriğin hakikatının henüz bilinmemesine karşın eseriyle varlığına ikna oluyoruz"¹¹ diyerek açıklamıştır. Ruhun mahiyetinin kesin olarak anlaşılmasının onun yokluğunu ifade etmeyeceğini

⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi:2 Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., Ankara, 2006, 373-375.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Doç. Dr. Z. Özcan), Alfa Yay., 2.Baskı, İstanbul, 2001, 38.

⁹ Fatma Aliye, *Tedkik-i Ecsam*, sad. Ali Utku, Arzu Ekici, Çizgi Yay., Konya, 2009, s. 23.

¹⁰ Aliye, a.g.e., s. 23.

¹¹ Aliye, a.g.e., s. 67.

düşünür, nasıl ki bazı şeylerin varlığı eserinden izah edilebilirse, ruhun varlığı da eseri üzerinden açıklanmaktadır.

Şair Hanımlarımız 'da yer alan bir diğer şair Emetullah Sıtkı'nın divanında da ruh kavramı sıkça yer alan konulardan biridir. Emetullah Sıtkı, ruhun varlığının yokluğundan ziyade ruhu anlamaya yönelik şiirler kaleme almıştır. O, ruhu; öz, can, nefes gibi anlamlarda kullanmıştır. Ruh kavramını bir şeye anlam, tutarlılık, birlik ve kavrana bilirlilik veren şey olarak ifade etmiştir.¹² Emetullah Sıtkı'da da ruhu varlığın kendisi ile anlamlandığı fikri çıkarılabilir. Kendisi ile varlığı anlayan şeyi ruh olarak ifade eder. Ruh kavramına yer verdiği beyitlerinden bazıları aşağıda belirtildiği gibidir;

Bir cür'ası bin mürdeyi ihyâ ider ey meh

Câm-ı mey-i la'lin ne acep rûh- fe'zâdır.

-

İçse o şûh-ı mâh-likâ bâde-i sabuh

Seyr-i cemâli âşika olur gıdâ-yı rûh.

-

Bu tegâful nice, bir bunca sitem niceye dek

Garazım cevri ise ey rûh-ı mücessem besdir

-

Tekellüm eylese emvâta rûh bahş eyler

Lal-i şeker ile şerbet-i zülâl-i hüsn¹³

¹² Murat Çolak, *Emetullâh Hanım Divânı (İnceleme-Metin)*, (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010) s. 39.

¹³ Çolak, a.g.e., s.40-41.

Ruh kavramı üzerine şiirlerinde yer veren bir diğer şair hanım ise 15. yy. da yaşamış olan Mihri Hanımdır. Mihri Hanım'ın ulaşabildiğimiz şiirlerinden sadece bir beytinde nefis kavramı yer almaktadır. Mihri Hanımın Tazarru'ne'sinde incelediği nefis konusundan hareketle onun nefis görüşü daha çok felsefi konularından olan erdemler ve rezilletler bahsi içinde değerlendirilebilir. Mihri Hanım'a göre nefis, terbiye edilebilen, kötülüklerden uzak durulması gereken şeydir. Orta yolu bulmak için nefis'in onu rezil duruma düşürecek olan davranışlardan kaçınması gerekmektedir. Mihri hanımın nefis kavramı içinde geçtiği beyt şu şekildedir.

Nice bir nâ-hak yere kanlar dökersin zulm ile

Var ise aklun gel eyle nefsin'e Haccâclık¹⁴

2.2.2. Madde

Cisim, terim olarak beş duyu organıyla algılanıp, elle tutulabilen her şey; madde, maddi nesne, bir biçimi olan ve mekânda başka bir nesnenin yer kaplayamayacağı bir yeri bulunan madde olarak tanımlanmaktadır.¹⁵ Maddenin ne olduğu felsefe tarihi hatta insanlık tarihi boyunca tartışma konuları arasında yer almıştır. Maddenin mahiyeti, cismin ne olduğu, bölünme ve değişme gibi mevzular da tartışma konuları arasındadır.

Şair Hanımlarımızdan Fatma Aliye, cismin ne olduğu hususunda ki fikrini, fizik kaynaklarında cismin his olunan şey olarak tanımlandığından bahseder. Fatma Aliye, daha sonra cism-i tabii ve cism-i talimi olarak iki kısma ayrıldığını ifade eder. Cism-i tabii doğal cisimlerden oluşmaktadır. Cism-i talimi ise matematiksel cisimlerden oluşmaktadır.¹⁶

Fatma Aliye, Tetkik-i Ecsam'da filozofların cisim hakkındaki tanımlamalarına yer vermiştir. Eserde filozofların cismi "yalın cisimler duyular açısından olduğu gibi

¹⁴ Gülşen Kaya, Mihri Hatun Divanı'nın Tahlili, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, 2010) s. 56.

¹⁵ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2005, s. 290.

¹⁶ Aliye, a.g.e., s. 26.

gerçekte de tek bir bitişik olarak heyula ve suretin bileşimidir, bu cisimler gözlemlendiğinde uzunluk, derinlik ve genişlik olarak uzamı olan bir töz olarak görünür.” olduğu tanımlanmaktadır.¹⁷ Basit cisim, kendi cevheri mahiyetinde tutarlık gösteren ve gözle görünen, elle tutulan şeydir. Cismin yani maddenin bölünme meselesine de eserinde yer vermektedir. Bu konuda Meşşâi ve İşrâki düşünceden bahsetmektedir.

Meşşâi filozoflara göre şekil ve madde cevherdir. Şekil maddenin özündendir, ayrılmaz bir ögesidir, şekil madde ile bir birlik kazanır. Bu nedenle Meşşâi filozoflara göre, madde bölündüğünde orijinalliğini yitirir. Her ayrılan bir parça ayrı bir madde formunu alır. İşraki filozoflara göre ise şekil maddenin büründüğü formdur. Maddenin özünden değildir. Madde parçalara bölünebilir. Bölünmede herhangi sınır yoktur, sonsuz sayıda olabilir. Madde bölündüğünde şekil olarak değişir yerine yeni şekil ortaya çıkar fakat meydana gelen parçalar ilk maddeden özellik taşımaktadır. Fatma Aliye bu konuda sivrisinek örneğine eserinde yer vermiştir. Bir sivrisineğin denize düşmesiyle denizi ikiye bölmüş olursa da denizin tamamen yok olup başka bir şey olduğunu söyleyemeyiz diye açıklamıştır.¹⁸ Aliye'nin bu izahı ile İşraki düşünceyi benimseyip Meşşâileri tenkit ettiği anlaşılmaktadır.

Fatma Aliye, Tedkik-i Ecsamda madde hakkında değindiği bir diğer konu ise, cismin nüfuz edilemezliğidir. Bu durum kısaca cisim, başka bir cismin mahallini işgal edememesidir. Fatma Aliye'nin bu konuda izahında kişinin elini suya soktuğunda elin kapladığı alandan su çekildiğini ve böylece elin suya nüfuzunun olmadığından bahsederek bu konuyu örneklendirmiştir. Fatma Aliye, süngerin su ile temasını da örnek vererek suyun süngere girmiş gibi görünmesini de buna benzetmektedir. Gözenekli bir yapıya sahip olan sünger, gözenekleri su ile temasından önce hava ile doludur. Su süngere nüfuz etmeyip havanın itilip suyun girmesiyle konum

¹⁷ Aliye, a.g.e., s. 26.

¹⁸ Aliye, a.g.e., s. 69.

değişmektedir.¹⁹ Böylelikle hiçbir cisim başka bir cismin mahallini işgal etmemiş olduğu fikrini delilenmiştir.

2.2.3. Felek

Felek teriminin sözlük anlamı, genellikle dokuz tabakadan oluşan ve neredeyse her katında birer gezegenin yer aldığı kabul edilen gökyüzü katlarından her biridir. Birinde sabit yıldızlar kümesinin, diğer ikisinde güneş ve ayın, diğer beşinde o zaman bilinen beş gezegenin bulunduğu dokuz felek, İslam astronomisinde olduğu kadar İslam metafiziğinde de önemli bir rol oynamıştır.²⁰ İslam felsefesinde, genellikle Tanrı, varlığı zorunlu olan varlık olarak kabul edilmiştir. Âlemin yaratılması mevzusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de Farabi ve İbn Sina'nın kabul ettiği sudur nazariyesidir. Sudûr nazariyesi kısaca, zorunlu varlığın mümkün varlıkları yaratması da zorunlu bir durumdur. Zorunlu varlıktan sadece İlk Akıl sudur eder. Zorunlu varlıktan basit bir varlık sudur eder fakat var olmasıyla İlk akıl yaratılışı neticesinde tam olarak basit kalmaz. Çünkü özü bakımından mümkündür, zorunluluğu zorunlu varlıktan sudur etmesidir. İlk Akıldan iki varlık sudur eder. Zorunlu Varlığı düşünmesinden ikinci akıl, kendini mümkün varlık olarak düşünmesinden de birinci feleğin nefsi ve maddesi meydana gelir. İkinci Akıldan da Üçüncü Akıl sudur eder. Bu silsile ay altı âlemi yöneten Faal Akla kadar sürer. İslam filozoflarının çoğu Faal Akıl, Cebrail meleği olarak kabul etmektedir. Faal aklın dünyadaki maddelere şekil kazandırmasından dolayı suret bahseden (vacibu's-suver) olarak da adlandırılır.²¹ Her akıldan bir sonraki akla bir aktarım ve silsile söz konusudur. Bu durumun *Şair Hanımlarımız* adlı eserde yer alan şairlerimizden Emetullah Sıtkı'nın şiirlerinde yer alan felek kavramında da görüldüğü söylenebilir.

¹⁹ Aliye, a.g.e., s.68.

²⁰ Cevizci, a.g.e., s. 683.

²¹ Necmi Derin, *Klasik Dönem İslam Felsefesi-I*, İslam Felsefesi, (ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat), Lisans Yay.,İstanbul, 2017, s. 128.

Emetullah Sıtkı gökyüzü için şiirlerinde; felek, asuman, çarh, gerdûn, semâ, eflak gibi ifadeler kullanmıştır. Emetullah'a göre iyilik ve kötülüğün kaynağı felektendir. Gökyüzünden yeryüzüne sürekli inmekte, yağmur gibi yağmaktadır.²²

Emetullah, gökyüzünün yedi veya dokuz kat olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Bu nedenle gökler anlamına gelen çoğul çekimli eflâk²³ tabirini kullanmaktadır. Gökyüzünün katmanlara ayrılması ve sürekli aşağıya doğru bir şeyler inmesi düşüncesi bize sudûr nazariyesini şeklen anımsatmaktadır. Emetullah Sıtkı'da bu durum eflâk olarak adlandırdığı ay altı âlemde vuku' bulmaktadır. İyilik ve kötülüğün indiği katmanlardan bahseder. Buda ay altı âleme bir sudur bakışı ile konuyu ele aldığı izlenimini yansıtmaktadır.

Ancak felekler âlemi için Emetullah Sıtkı, ahterü sitâre, necm, encüm gibi kelimeleri şiirlerinde kullanmıştır. Yıldızları gözyaşına, göz gibi unsurlara benzetmiştir. Dikkat çeken bir nokta ise Emetullah Sıtkı'nın her kişinin bir yıldızı olduğunu kabul etmesidir.²⁴ Bir beytinde zamanın adaletsizliğe şikâyet ettiği, hak etmediği halde belli mevkilere gelmiş kimseleri cahil yıldızlara benzetmesi ilginçtir.

Hemişe ma'rifet ehlini hâk-sâr kılıp

Eder sitâre-i cühhâlî mihrile dem-sâz

Kitapta geçen bir başka şair olan Mihri Hanım da felek konusunu şiirlerinde daha çok edebi olarak ele almıştır. O, şiirlerinde çeşitli anlamlar yüklediği felek için, çarh-ı sitem-kâr, sipihr, âsuman, gerdün isimleriyle klasik şiir geleneğine uygun olarak talih ve baht ilişkisi çerçevesinde işlemiştir. Mihri Hanım, şiirlerinde feleğin sürekli dönen, dönüşümlü yapısından bahseder ve bunun için gerdiş-i felek ifadesini kullanır. Mihri Hanım bir beytinde pâs-bân²⁵ olan keyvân'ın dokuz basamaklı merdiven²⁶ diye

²² Çolak, a.g.e., s. 138.

²³ Felekler, gökler, âlemler, asumanlar. Her gezegene ait gök tabakalarıdır.

²⁴ Çolak, a.g.e., s. 140.

²⁵ Gece bekçisi.

²⁶ Kaya, a.g.e., s.153.

bahsettiği âlemin yel değirmeni ve bir dolap gibi sürekli döndüğünü ifade etmiştir. Bundan hareketle Mihri Hanım'ın, felsefede sudur nazariyesinde bahsi geçen feleğin mertebeleri kısmına değinmiştir demek uygun olabilir. Şaire göre feleğin dokuz katmandan oluştuğu düşüncesi ve her katmanın diğeri ile dönüşüm içerisinde olduğu fikri Mihri Hanım'ın sudur nazariyesine bakışını değerlendirmek için bir ipucu olabilir.

2.2.4. Vahdet-i Vücûd

Düşünce tarihi boyunca tartışma konularından biri de varlık ve varlık türleri arasında nasıl bir ilişki olduğu üzerinedir. Bu konuda birçok farklı görüş ve fikirler ortaya atılmıştır. Örneğin, Meşşâî filozoflar varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak sınıflandırmışlar, vahdeti vücûd felsefesinde ise varlığın tekliği üzerine fikir beyan edilmiştir.

Vahdet-i vücûd, İslam felsefesi içinde önemli yere sahip olan düşünce sistemlerinden biridir. Vahdet-i vücûd, Tanrı-insan ilişkisi başta olmak üzere birlik ve çokluk konuları içeren sistemli bir düşünce ortaya koymaktadır. İslam felsefesinde vahdet-i vücûd temsilcilerinden en önemli biri İbn Arabî'dir. İbn Arabî varlığı açıklamak için, ayna teorisi başta olmak üzere çekirdek-ağaç, kesret-vahdet gibi birçok açıklama yollarını kullanmıştır. İbn Arabî, varlığı yaratan ve yaratılan, zorunlu ve mümkün varlık anlayışı içinde ele almıştır. İbn Arabî'nin vahdeti vücûd anlayışına göre, bizatihi varlık birdir. O'nun varlığı zorunlu, ezeli ve ebedîdir. Zorunlu varlık, bölünmez, değişmez, sayısal olarak çoğalmaz, şekli ve tanımı yoktur. Âlem ise, O'nun varlığının zuhur ettiği bir aynadır. Zorunlu varlık zatından herhangi bir değişiklik söz konusu olmadan tezahür ve tecelli eder.²⁷

Şair hanımlarımız kitabında yer alan şairlerden Emetullah Sıtkı'nın vahdet anlayışı da bu bağlamda değerlendirilebilir. O şiirlerinde çoklukta birlik vurgusu yapılmaktadır.

²⁷ M. Fatih Demirci, *Klasik Dönem İslam Felsefesi-I, İslam Felsefesi*, (ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat), Lisans Yay., İstanbul, 2017, s. 371.

Bu durumda Şair'in vahdeti vücûd felsefesi hakkında sahip olduğu görüşlerini yansıttığı anlaşılabilmektedir.

Vahdeti kesretten idüp imtiyaz

Terk-ü tecerrüd ile ferd olmuşuz.²⁸

Emetullah Sıtkı'nın bu beytinden anlaşılan varlık anlayışı, çoklukta birlik anlayışına yakındır. İbn Arabî'nin ayna örneğinde varlığın birlik hakkındaki görüşünü sembolize etmektedir. Ayna, varlığın zorunlu-mümkün, birlik-çokluk gibi felsefi ayrımlarına birer sembol olarak kullanılmıştır. Emetullah Sıtkı'da varlığın birden çokluğa çıktığı görüşünü bu beyti ile ifade etmiştir.

Şair Hanımlarımız adlı eserinde geçen şairlerden Leyla Hanım'ın divanında çokça kullanılan simgelerden biride aynadır. Leyla Hanım şiirlerinde aynayı sevgilinin yüzüne benzetmektedir. Âlemi o aynayla seyredebileceğini belirtir. Divanında ayna için "cihanı gösteren değil, Hakk'ı gösteren aynadır"²⁹ ifadesini kullanmıştır. Bu ifade vahdeti vücûd anlayışına yakın bir ifadedir. Vahdet-i vücûd felsefesinde de bir olan varlığın ayna ile farklı tecellilerini göstermektedir. Leyla Hanımın bahsi geçen ifadesinden de vahdeti vücûd görüşüne yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Şair Hanımlarımız adlı eserde geçen şairlerimizden Fatma Aliye de Tedkîk-i Ecsâm adlı eserinde vahdet-i vücûd konusuna değinmiştir. O, eserinde vahdeti vücûd anlayışını benimseyenlerin fikirlerini paylaşarak kendi görüşlerine yer vermiştir. Eserde vahdeti vücûd anlayışına sahip olanlara göre varlık ancak birdir ve o da Allah'tır. Görünen her şey itibaridir. Şair bu konuda güneş örneğini kullanmıştır.³⁰ Bir mekâna güneş ışınları pencereden içeri girdiğinde içeride aydınlık meydana gelir. Pencere önü kapatılınca aydınlıkta kaybolur. Bu durumda güneş ışınlarında herhangi bir eksilme meydana gelmez. Bu örnek ile vahdeti vücûd anlayışını ifade eden Fatma Aliye, bu felsefi

²⁸ Çolak, a.g.e., s. 99.

²⁹ Hatice Çakalloğlu, "*Leylâ Hanım Divanı'nda Sevgilinin Güzellik Unsurları*", Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), s. 62.

³⁰ Aliye, a.g.e., s. 84.

görüŖün Avrupa'da Panteizm ismiyle yayıldığını da belirtmiŖtir. Vahdeti vücûd bahsine ayrıca Hegel, Schopenhauer'de³¹ kısaca değinmiŖtir. Ancak biz Fatma Aliye'nin vahdeti vücûd anlayışı ile panteizm aynılaŖtırma fikrini kabul etmemekteyiz. Zira söz konusu iki görüŖ zaman zaman karıŖtırılsa da panteizm ve vahdeti vücûd birbirinden tamamen farklı iki görüŖtür.³²

Sonuç olarak, Osmanlı Döneminde her alanda yer tutan kadınlarımız gerek Ŗiirleri, gerek düz yazıları ve bazen hayatın bir köŖesinde düşünlerini yaŖatmaya çalıŖmıŖlardır. Hacıbeyzâde Ahmet Muhtar'ın "*Ŗair Hanımlarımız*" adlı eseri, Osmanlı dönemindeki kadın Ŗairlerin felsefî ve edebî düşüncelerini günümüze kazandırmak açısından önemli bir kaynaktır. Eser, dönemin kadın düşünürlerinin kültürel ve toplumsal bağlamda nasıl bir rol üstlendiğini, edebiyat ve felsefe alanlarında sahip oldukları düşünce yapılarını ortaya çıkarmaktadır. Fatma Aliye, Emetullah Sıtkı gibi Ŗairlerin Ŗiirlerinde ruh, madde, felek gibi felsefî kavramları işleyerek, dönemin kadın Ŗairlerin sadece edebi değil aynı zamanda derin felsefi bakıŖ açılarına sahip olduklarını göz önüne çıkarmaktadır. Bu bakımdan *Ŗair hanımlarımız* adlı eser, Osmanlı kadın düşünürlerinin çalıŖmaları üzerine daha fazla araŖtırma yapılması için önemli bir adım teşkil edebilir. Kadın düşünce dünyasına bu tür eserlerin varlığı, hem toplumsal hem felsefî bakıŖ açısıyla değeriendirilmesi gerektiğini ve alandaki araŖtırmaların kadınların tarihsel ve kültürel rollerine ıŖık tutabileceğini göstermektedir.

³¹ Aliye, a.g.e., s.77.

³² bkz. Hüsamettin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, Kültür Bakanlığı Yorum Matbaası, Ankara, 1990.

Kaynakça

Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi:2 Sofistlerden Platon'a, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2006.

Aristoteles, Ruh Üzerine, (çev. Doç. Dr. Z. Özcan), Alfa Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 2001.

Aliye, Fatma, Tedkik-i Ecsam, sad. Ali Utku, Arzu Ekici, Konya, Çizgi Yayınları, 2009.

Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, 6. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.

Çakallıoğlu, Hatice, "Leylâ Hanım Divanı'nda Sevgilinin Güzellik Unsurları", Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çolak, Murat Emetullâh Hanım Divânı (İnceleme-Metin), Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Demirci, Klasik Dönem İslam Felsefesi-I, İslam Felsefesi, (ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat), İstanbul, Lisans Yayınları, 2017.

Derin, Necmi, Klasik Dönem İslam Felsefesi-I, İslam Felsefesi, (ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat), İstanbul, Lisans Yayınları, 2017.

Gülşen Kaya, Mihri Hatun Divanı'nın Tahlili, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Kalenderoğlu, Muhammed "Muhibbân Dergisinin II. Meşrutiyet Dönemi Sosyal Hadiselerine Yaklaşımı", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, İstanbul, 2021

Kalenderoğlu, Muhammed, *“Muhıbbân Dergisinin II. Meşrutıyet Dönemi Sosyal Hadiselerine Yaklaşımı”*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, İstanbul, 2021.

Maden, Fahri *“Muhıbban Dergisinde Alevilik-Bektaşilik İle İlgili Yazılar, Şiirler ve Haberler”* Alevilik Araştırmaları Dergisi, Ankara, 2013.