

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ÂMİRÎ'NİN NÜBÜVVET TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

MAHMUT ŞİMŞAT

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ÂMİRÎ'NİN NÜBÜVET TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

MAHMUT ŞİMŞAT

Danışman: PROF. DR. ÖMER TÜRKER

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MAHMUT ŞİMŞAT'ın ÂMİRÎ ' NİN NÜBÜVET TEORİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.12.2018 tarih ve 2018-35/12 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 04 / 01 / 2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ÖMER TÜRKER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi M. ZAHİT TİRYAKİ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Mahmut Şımşat
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ömer Türker
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Ocak 2019
Anahtar Kelimeler	: İslam Felsefesi, Bilgi Teorisi, Nübüvvet Teorisi, Âmirî

ÖZET

ÂMİRÎ’NİN NÜBÜVVET TEORİSİ

Nübüvvet konusu İslam tarihinde fetihlerle birlikte tartışılmaya başlamıştır. Bu tartışmalar sadece nübüvveti reddedenler ve farklı din mensuplarına karşı değil Müslümanların kendi aralarında da gerçekleşmiştir. Kelamcılar ve İslam filozofları tarafından nübüvvetin gerekliliği veya imkânına dair farklı görüşler belirtilmiştir. Elinizdeki tezde Âmirî’nin (ö.381/992) nübüvvet tartışmalarına katkısı incelenmektedir. Bu amaçla filozofun nübüvvetin izahında kullandığı temel kavramların neye tekabül ettiği ve bunları nerelerde izah ettiği ortaya konulmuştur. Âmirî’nin nübüvvetle ilgili açıklama ve ispatları, epistemolojik ve ontolojik bağlamda ele alınmış, çağdaşı olan bazı İslam filozoflarının nübüvvet teorileri ile karşılaştırılmış ve siyaset felsefesi bağlamında nübüvvetin konumu açıklanmıştır. Son olarak Âmirî’nin Hz. Muhammed’in (s.a.s) peygamberliği hakkındaki düşüncelerine de yer verilmiştir. Âmirî’ye göre insan, bütün hakikatleri idrâk edemediğinden peygamberlik müessesesinin desteğine muhtaçtır. Nübüvvet re’y gücü sayesinde gerçekleşen iradî bir eylemdir. Peygamber Tanrı’nın ilk yarattığı küllî akıl seviyesine yükselebilmektedir. Bu seviyeye yükselince mukaddes ruh haline gelmekte ve vahyi doğrudan Tanrı’dan almaktadır. Bu sebeple felsefi bilginin kaynağı peygamberliktir ve mucizeler âlemde meydana gelen nadir olaylardandır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Mahmut Şımşat
Field	: Philosophy and Religious Studies
Programme	: Islamic Philosophy
Supervisor	: Professor Ömer Türker
Degree Awarded and Date	: Master - January 2019
Keywords	: Islamic Philosophy, Theory of Knowledge, The Theory of Prophethood, Âmirî.

ABSTRACT

ÂMİRÎ'S THEORY OF PROPHETHOOD

The discussions on prophethood have started with the conquests in the history of Islam. These discussions not only took place against those who reject the prophethood and members of different religions but among Muslims themselves. Theologians and Islamic philosophers had mentioned various arguments on the necessity or possibility of prophethood. In this thesis, I examine the contribution of Âmirî (d.381/992) to the discussions of prophethood. For this purpose, I analyzed the basic concepts which are used by the philosopher to explain the prophethood and the ways he explained. I discussed Âmirî's explanations and argumentations about prophethood in the epistemological and ontological context, and compared them with certain theories of prophethood which were put forward by Islamic philosophers of his age. I also examined the status of prophethood in the context of political philosophy. Finally, I mentioned the thoughts of Âmirî about the Muhammad's (s.a.s) prophecy. According to Âmirî, human beings need the support of the institution of prophecy because they cannot comprehend the whole truth. The prophethood is a voluntary action that takes place due to the power of choice (re'y). The prophet can rise to the level of Universal Intellect which God created first. When he reaches this level, he becomes a holy spirit and receives the revelation directly from God. For this reason, the source of philosophical knowledge is the prophecy and miracles are events which rarely occur in the world.

ÖNSÖZ

İnsanların Allah'ın maksadından haberdar olmaları ve en ideal yaşam şeklini belirlemeleri için gerekli olan şey nübüvvettir. Din, doğru yaşam biçiminin pratiklerini bize peygamber aracılığıyla sunmaktadır. Tezimizde İslam inanç esaslarının en önemlilerinden olan nübüvveti tercih etmemizin sebeplerinden biri nübüvvet meselesinin İslam düşünce tarihinde ve günümüzde önemli bir yer teşkil etmesidir.

Nübüvvet meselesinin tartışma konusu olmasında en etkili neden, fetihlerle birlikte Müslümanların geniş coğrafya ve kültürlerle etkileşime girmeleri ve değişik inanç yorumlarıyla tanışmalarıdır. Müslümanlar, diğer dinlere mensup olanların eski inançlarını ve nübüvvet görüşlerindeki farklılıkları İslam düşüncesine katma çabalarından dolayı, İslam'ın nübüvvet algısını savunmaya başlamışlardır. Nübüvveti kabul etmeyenlere karşı reddiyeler yazmışlardır. Temel inanç esaslarını oluşturan meseleleri ve özellikle nübüvvet konusunu farklı şekillerde ele alıp tartışmışlardır. Bu münazaralar ve ispat faaliyetleri sonucunda Kelamcılar ve İslam filozofları tarafından Allah'ın varlığı, nübüvvetin gerekliliği ve imkânına dair önemli kanıtlamalar yapılmıştır.

Nübüvvet teorisi çalışmak esasında İslam filozoflarının epistemoloji, ontoloji ve siyaset felsefelerini araştırmayı gerektiren geniş kapsamlı bir eylemdir. Bizler de İslam felsefesine birçok yönden vukufiyeti sağladığından dolayı nübüvvet meselesini çalışmayı tercih ettik. Ancak konuyu İslam felsefesinde Farabî ile İbn Sîna arasında taşıyıcı rolü bulunmasına rağmen hakkında çok az çalışma yapılan Âmirî'nin (ö.381/992) felsefesi üzerinden ele alarak sınırlandırdık. Âmirî felsefini tercih etmemizin sebebi ise filozofun eserlerinin tamamının günümüzde mevcut olmaması, mevcut eserlerinde de meselelerin dağınık bir şekilde bulunmasıdır. Böylece Âmirî'nin nübüvvete dair görüşlerini sistematik bir şekilde sunmaya ve filozofun nübüvvet tartışmalarına olan katkısını belirginleştirmeye çalıştık.

Âmirî'nin nübüvvetle ilgili açıklama ve ispatları genel olarak epistemoloji ve ontoloji düşüncelerini paylaştığı yerlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden filozofun nübüvvetin izahında kullandığı temel kavramların neye tekabül ettiği ve bunları nasıl

izah ettiği görebilmemiz için nübüvvet meselesi ilk iki bölümde psikolojik ve ontolojik bağlamıyla ele alınmıştır. nc bölümde siyaset felsefesi bağlamında nübüvvetin konumu açıklanmış ve Âmirî ile bazı İslam filozoflarının nübüvvet teorileri karşılaştırılmıştır. Konumuz genel olarak nübüvvet teorisi olsa da Âmirî'nin Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliği hakkındaki düşüncelerine de yer verilmiştir.

Çalışmanın hazırlanmasında bilgi ve tecrübeleriyle bana yol gösteren, gerekli düzenleme ve yönlendirmeleri yapan, gereken her durumda yardım ve tavsiyelerinden istifade ettiğim, danışman hocam Prof. Dr. Ömer TÜRKER'e teşekkür ederim. Okuma ve değerlendirmeleriyle eserin olgunlaşmasını sağlayan Prof. Dr. Ali DURUSOY ve Dr. Öğr. Üyesi M. Zahit TİRYAKİ hocalarıma da müteşekkirim. Âmirî düşüncesine vukufiyetin oluşmasında çalışmalarından ciddi anlamda istifade ettiğim Prof. Dr. Kasım TURHAN ve Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA'ya teşekkürü bir borç bilirim. Çalışma değer veren, süreç içerisinde tavsiyeleriyle destek olan Prof. Dr. İlhan KUTLUER hocama da teşekkür etmek isterim. Yazım sürecinde değerli yönlendirmelerde bulunup gerekli yardımını eksik etmeyen Ar. Gör. Selime ÇINAR'a ve teknik anlamda yardımlarını eksik etmeyip zaman ayıran Yahya AYYILDIZ abime de teşekkürleri mi sunuyorum. Ayrıca sürekli ilim yolunda olmamı teşvik eden, tezimin her aşamasında hep yanımda olan, maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, beni sabırla dinleyip fikirlerini benimle paylaşan değerli eşime de çok teşekkür ederim.

Mahmut şİMşAT
İstanbul, 2019

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
1. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ	1
2. TEZİN KAYNAKLARI VE YAPILAN ÇALIŞMALAR	2
3. TEZİN YÖNTEMİ	3
BİRİNCİ BÖLÜM BİLGİ TEORİSİ BAĞLAMINDA NÜBÜVVET	5
1. BİLGİ	5
1.1. Bilginin Unsurları	6
1.2. Bilginin İmkânı	6
2. NEFSİN TANIMI	8
2.1. Nefsin Türleri	10
2.1.1. Hisseden Nefs	10
2.1.1.1. Duyular	13
2.1.2. Akleden Nefs	15
2.1.2.1. Akıl	17
2.1.2.2. Akleden Nefsin Fiileri	20
2.1.2.3. Akleden Nefsin Mertebeleri	24
2.1.2.3.1. Hayvan Mertebesi (Behîmiyye).....	25
2.1.2.3.2. Vahşi Hayvan Mertebesi (Sebu'îyye).....	25
2.1.2.3.3. Beşer Mertebesi.....	26
2.1.2.3.4. Melek Mertebesi (Melekiyye)	26
İKİNCİ BÖLÜM VARLIK BAĞLAMINDA NÜBÜVVET	29
1. VARLIK KATEGORİLERİ	29
2. VARLIK MERTEBELERİ (MERÂTİBÜ'L-EŞYÂ).....	32
2.1. Zâtıyla Var Olan: Tanrı.....	33
2.2. İbdâ' ile Var Olan: Küllî Akıl ve Küllî Sûretler (Kalem ve Emr)	37
2.3. Halk İle Var Olan: Nefs ve el-Felekü'l-Müstakim (Levh ve Arş)	39

2.4. Teshîr ile Var Olan: Dairevî Felekler ve İlk Ecrâm (Tabiat)	40
2.5. Tevlîd veya Tekvîn ile Var Olan: Dört Unsurdan Oluşan Varlıklar	41
3. SUDÛR TEORİSİ	42
3.1. Ulvî Âlem (Yukarı Âlem)	45
3.2. Süflî Âlem (Aşağı Âlem)	46
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM NÜBÜVVETİN HAKİKATİ VE HZ.PEYGAMBER'İN	
NÜBÜVVETİ	49
1. İSLAM FİLOZOFLARININ NÜBÜVVET TEORİSİ	49
1.1. Kindî	49
1.2. Fârâbî	52
1.3. İbn Sînâ	56
2. ÂMİRÎ'DE NÜBÜVVET	63
2.1. Nübüvvetin İmkânı	64
2.2. Vahyîn Meydana Gelişi	71
2.2.1. Âmirî'de Kutsî Akıl-Nefs	78
2.3. Devlet Başkanlığı	86
3. ÂMİRÎ'DE HZ. PEYGAMBERE MAHSUS DURUMLAR	88
SONUÇ	95
KAYNAKÇA	101

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Miladi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.D.Ü.	: Süleyman Demirel Üniversitesi
ö.	: Ölümü
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık

GİRİŞ

1. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ

Fetihlerle birlikte geniş coğrafya ve kültürlerle etkileşime giren Müslümanlar, diğer dinlere mensup olanlara karşı İslam'ın nübüvvet algısını savunmaya başlamışlar, nübüvveti kabul etmeyenlere karşı da reddiyeler yazmışlardır. Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde yoğunluk kazanan tercüme faaliyetleri ile yeni kavram ve düşünceler İslam toplumunun düşünce dünyasına taşınmış, Müslümanlar temel inanç esaslarını oluşturan meseleleri ve özellikle nübüvvet konusunu farklı şekillerde ele alıp tartışmışlardır. Bu münazaralar ve ispat faaliyetleri sadece nübüvveti reddeden din dışı zümreler veya farklı din mensuplarıyla değil Müslümanların kendi aralarında da gerçekleşmiştir. Bunun sonucunda nübüvvetin gerekliliği veya imkânına dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Kelamcılar tevhid, nübüvvet ve özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliğini ispatlama hususunda önemli kanıtlar geliştirmişlerdir. İslam filozofları da Allah'ın varlığı, peygamberliğin imkân ve zorunluluğuna dair kendi felsefî düşünceleriyle uyumlu kanıtlamalar yapmışlardır. Nübüvvetin ispatı, Müslüman olarak var olmanın ontolojik ve epistemolojik zorunluluğunun açıklanması olarak değerlendirilebilir.¹

Bizim bu çalışmamızdaki hedefimiz İslam felsefesinde Farabî ile İbn Sîna arasında taşıyıcı rolü bulunmasına rağmen üzerinde çok az çalışma yapılan Âmirî'nin (ö. 381/992) nübüvvet tartışmalarına katkısını belirginleştirmektir. Âmirî, İslam düşüncesi-nin teşekkül devrini tecrübe eden ve bu düşüncenin olgunlaşmasında katkıları olan onuncu yüzyılın önemli şahsiyetlerinden biridir. Âmirî'nin eserlerinin tamamı günümüzde mevcut değildir. Mevcut eserlerinde de meseleler dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Bundan dolayı tez, filozofun nübüvvete dair görüşlerini sistematik bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır.

¹ Ömer Türker, **Yitik Tavırlar ve Sorunlar: Nübüvvetin İmkânı**, Cins Dergisi, Nisan, 2018, s.15.

2. TEZİN KAYNAKLARI VE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Tezimizde yararlandığımız öncelikli kaynak Âmirî'nin günümüze ulaşan eserleridir. Çalışmamızın büyük kısmında Sahbân Halîfât'ın *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şerezâtühü'l-felsefiyye* adlı neşrinden yararlanılmıştır. Bu eserde Âmirî'nin hayatı, entelektüel gelişimi ve felsefî görüşleri aktarıldıktan sonra sırasıyla filozofun şu risaleleri kaleme alınmıştır:

- a. *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*: Kaza ve kader konularına değinilen bu eser, bir İslam filozofu tarafından insan fiilleri hakkında müstakil olarak kaleme alınıp günümüze ulaşabilen ilk ve tek eserdir.² Eser Kasım Turhan tarafından yeniden tahlil edilip tercümesi yapılmıştır. Yazar, Âmirî dönemine kadar insan fiilleri meselesinin kelâm ve İslam felsefesinde nasıl ele alındığını değerlendirdikten sonra çalışmasının sonuna filozofun risalesinin tercüme ve tahlilini eklemiştir.
- b. *et-Takrîr li evcûhi't-takdîr*: Evrenin yaratılışı, işleyişi ve kader, hürriyet vb. konular hakkında kaleme alınmış bir eserdir.
- c. *el-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*: Yeni Eflatuncu bir filozof olan Proklus Diadikus'un *Kitâbu'l-Îzâh fî Hayr'il-Mâhz* adıyla bilinen ve yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilen *Liber de Causis* adlı eserinin bir takım değişiklik ve ilavelerle İslamîleştirme işlemi uygulanmış yirmi fasıldan oluşan bir özeti durumundadır.³ Âmirî'nin metafiziğe dair görüşlerinin tespitinde önemli bir yer tutan eser M.Cüneyt Kaya tarafından tercüme edilmiştir.⁴

² Kasım Turhan, **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri -Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi-**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s.7.

³ Hidayet Işık, **Âmirî'ye Göre İslâm Ve Öteki Dinler**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.32.

⁴ Bkz. M. Cüneyt Kaya, **Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s.180-195. M. Cüneyt Kaya, **el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî** eserinin neşr ve tercümesini yaparak İbn Sînâ ile Âmirî'nin görüşmüş olma ihtimalini tespit etmeye çalışmıştır. Âmirî felsefesinde Tanrı ve Âlem ilişkisini bu eser bağlamında ortaya koyan yazar, Âmirî çalışmaları için yeni bir kaynak olacak bu eserin sonunda *el-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*'nin tercümesini de ek olarak vermiştir.

d. *el-İbsâr ve'l-mubsar*: Felsefe ve optikle ilgili bu eserde bir çok kelam meselelerine de yer verilmiştir.⁵

İkinci sırada Âmirî'nin *el-Emed ale'l-Emed ve el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm* adlı eserleri gelmektedir. Filozofun nefis, bilgi nazariyesi ve ahlaka dair görüşleri hakkında bilgiler veren, hayatının sonuna doğru kaleme aldığı *el-Emed ale'l-ebed* eseri bilgi teorisine ilişkin görüşlerindeki temel kaynağımızdır. Bu eserinde felsefe ile din arasında bir bağ kuran Âmirî'ye göre, felsefi bilginin kaynağı nübüvvettir. Çalışmamızla ilgili ciddi veri barındıran bu eserden aldığımız pasajlarda genelde Yakup Kara'nın yaptığı çeviri esas alınmıştır.⁶

el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm eserinde çeşitli açılardan karşılaştırmalar yaparak İslam'ın diğer dinlerden üstünlüğünü göstermeye çalışan Âmirî, İslam'daki peygamberlik anlayışının doğruluğu ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini ispatlamayı amaçlar. Bu eserden yaptığımız çıkarım ve çevirileri Hidayet Işık ve Kasım Turhan'ın eserleriyle karşılaştırmalar yaparak gerçekleştirdik. Özellikle Kasım Turhan'ın *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî Ve Felsefesi* isimli eserine Âmirî düşüncelerini genel olarak anlamamızda ve çalışmamızın konu sıralamasında rehber olarak başvurduk. İsmi geçen eslere başvurma gerekçemiz filozof hakkında şimdiye kadar yapılan araştırmaların sınırlarını belirlemek, konumuzla alakalı söylenen ve söylenmeyen yerlerin tespitini yapmaktır. Bu temel eserler dışında konumuzda bize katkı sağlayacağını düşündüğümüz gerek nübüvvet gerekse Âmirî hakkındaki tezler, makaleler ve ansiklopedi maddeleri gibi bilimsel çalışmalara başvurduk.

3. TEZİN YÖNTEMİ

Nübüvvet teorisinin izahında Âmirî'nin diğer İslam filozoflarıyla olan farklılıkları veya benzerliklerini görmek amacıyla Âmirî'yi ilk olarak Kindî daha sonra da Farabî ve İbn Sînâ ile mukayese etmek gerekmektedir. Bu amaçla zikredilen filozofların

⁵ Mehmet Aydın, *Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Diyanet Dergisi, Cilt.16, Sayı:3, 1977, s.154; Hidayet Işık, *age.*, s.32.

⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed* (Sonsuzluk Peşinde) (çev. Yakup Kara) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

nübüvvete ilişkin görüşlerindeki farklılığın sebepleri üzerinde durarak, filozofları yönlendiren ilkeleri karşılaştırmaya ve Tanrı tasavvurlarındaki farklılığı göstermeye çalıştık.

İslam felsefesi alanında nübüvvetle ilgili çalışmalara baktığımızda konunun epistemolojik yönü (vahyin mahiyeti, nefis teorisi), siyaset felsefesi ile ilgili yönü ve ontolojik meseleler ile ilgili yönlerini analiz etmemiz gerektiği kanaatine vardık. Meşşâî filozoflara göre peygamberlik nefsî, amelî, nazarî ve muhayyileye dayalı bir melekedir. Nübüvvetle ilgili açıklama ve ispatlar, klasik İslâm psikolojisi ve metafiziğinin konuları arasında önemli bir yer teşkil etmektedir.⁷

Bu yüzden çalışmamızda Âmirî'nin epistemolojik ve ontolojik açıklamalarına konumuzla alakalı olduğunu düşündüğümüz miktarda, kısa ve sistemli olarak iki bölüm ayırdık. Bu bölümlerde Âmirî'nin epistemoloji ve ontolojisine genel bir vukûfiyet sağlamakla beraber, meselenin izahında kullandığı temel kavramların neye tekabül ettiğini ve bunları nerelerde izah ettiğini belirlemeye çalıştık.

Son bölümde Kindî, Farabî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet meselesine yaklaşımlarını muhtasar bir şekilde aktardık. Buradaki hedefimiz mezkûr filozoflar üzerinden İslâm düşünce tarihinde nübüvvet teorilerinin genel olarak hangi düzlemlerde şekillendiği ve geliştirildiğini görebilmek, Âmirî'nin onlardan nasıl etkilendiği veya onları nasıl etkilediğini belirlemektir. Âmirî'nin nübüvvet nazariyesini de ele aldığımız bu bölümde zaman zaman adı geçen üç filozofun dışında bazı filozof ve kelamcılarının da nübüvvet görüşlerine atıflar yaptık. Burada meselenin epistemolojik ve ontolojik olarak izahından sonra filozofumuzun siyaset felsefesine dair düşüncelerinde nübüvvet müessesesini nereye konumlandığını açıkladık. Âmirî, *el-İ'lâm bi Menâkıbı'l-İslâm* eserinde Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliği konusuna geniş bir yer ayırdığı için bu konudaki bölümleri de en son kısımda değerlendirdik.

⁷ İlhan Kutluer, **Akl ve İtikad**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.86.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ TEORİSİ BAĞLAMINDA NÜBÜVVET

Âmirî düşüncesinde nübüvvet meselesinin izahı dağınık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Nübüvvetle ilgili açıklamalar daha çok varlık mertebeleri ve nefsin kuvvetleri ile ilgili bölümlerde yer almaktadır. Âmirî'nin eserlerinde psikoloji (nefs görüşü) ve metafiziğe dair açıklamaları da belirli bir sistematik içerisinde değildir. Bilgi teorisi ve metafizik esas itibarıyla nübüvvet teorisinin temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple bizlerde ilk iki bölümde filozofun bilgi teorisi ve metafizik görüşlerini ele alacağız.

1. BİLGİ

Âmirî bilgi meselesine İlkçağ Grek filozofları ve selefleri olan İslam filozofları gibi yaklaşmıştır. Yani onu bağımsız bir felsefe disiplini olarak görmeyip varlık ve psikoloji anlayışına bağlı olarak ele alıp yeri geldikçe açıklamalarda bulunmuştur.⁸ Bu yüzden Âmirî'de sistematik bir şekilde bulunmayan nefis konusunu diğer meşşai filozofların sistematigiyle birlikte ele almaya çalışacağız.

Âmirî'nin nefis hakkında müstakil bir eseri yoktur. Ahlak, siyaset ve metafizik gibi değişik alanlarda nefsten söz etmektedir. Metafizik sahada nefsi, Yeni Platoncu anlayışla ele alırken, ahlak ve siyaset sahasına geçince şehvet, gadap ve akıl kuvvetleriyle Platon'un üç melekeli nefis anlayışıyla açıklamıştır. Bununla birlikte bilgi teorisi ve ahiretle ilgili önermeleri teşkil eden terimler Aristo'cu bir anlayışla bir araya getirilmiş gibidir. Bunlardan Âmirî'nin eklektik bir nefis anlayışına sahip olduğu sonucu çıkarılabilir.⁹ Âmirî tam olarak ne Eflatuncu ne de Aristocudur. Onun felsefesi Yeni Eflatunculuk ile Aristoculuğun karışımıdır. Âmirî genel olarak ele alındığında eserlerinde Efla-

⁸ Kasım Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür Âmirî Ve Felsefesi**, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992, s.167.

⁹ **A.g.e.**, s.137.

tuncu, Aristocu, Yeni Eflatuncu ve varlıkları Kur'ân'dan aldığı kavramlarla nitelendir-meye çalışan savunmacı bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰

Âmirî'nin, Yunan filozoflarının ruh ile ilgili açıklamalarını seçip kendine uygun bir şekilde birleştirerek izah ettiğini, yani eklektik bir ruh anlayışı modelini ortaya koy-duğunu yukarıda belirtmiştik. O, nübüvvet meselesini de bu modele **kutsî ruh** kavramı-nı ekleyerek açıklamaya çalışmıştır. Amirî'ye göre, aklî nefsin (*en-nefsu'n nutkîyye*) gayesi ve en yüce mertebesi nübüvvettir, bu seviyeye ulaşmış olan aklî nefis “mukaddes ruh” olarak isimlendirilir.¹¹

1.1. Bilginin Unsurları

Âmirî, **el-İ'lam** adlı eserinde de bilgiyi, “şeyi olduğu gibi, eksiksiz ve hatasız bilmektir.”¹² diye tarif eder. Bilen ile bilinen arasındaki mevcut ilişkinin eksik ve hatalı kurulmaması, bilginin objesine uygun olması gerektiğini söyler.¹³ Bununla birlikte bil-giyi fiil ve harekete benzetir. Âmirî'ye göre fiil, “yapan (fâil) ve yapılan (meful) arasın-daki ilişkidir.” Fiilin bu tanımı ile bilginin “bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan ilişki” tanımındaki yakınlığa baktığımızda iki temel unsurun gerekliliği göze çarpmak-tadır. Yani bilginin gerçekleşebilmesi için biri bilen (süje), öteki bilinen (obje) olmak üzere varlıkları birbirine bağlı olmayan iki unsurun bulunması gerekmektedir.¹⁴

1.2. Bilginin İmkânı

Bilgimizin imkânı nedir ya da biz neyi bilebiliriz? Süje olan insanla, onun bilgi-sine konu olan obje yani varlık arasında bilgi terimiyle ifade ettiğimiz bir ilişki kurula-bilir mi? Âmirî'nin her varlığın ona özgü, onu başkalarından ayıran ve var oluşunu abes

¹⁰ Hidayet Işık, **Âmirî'ye Göre İslâm Ve Öteki Dinler**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.37; Âmirî düşün-cesindeki Yeni Eflatuncu izleri daha ayrıntılı incelemek için bkz. Cahit Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, S.B.E., 2012.

¹¹ Âmirî, **Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde) (çev. Yakup Kara) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Baş kanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s.82.

¹² Âmirî, **el-İ'lâm bi Menâkıbı'l İslâm**, Tahkik ve Neşreden Ahdulhamid Ğurâb, Dâr'ul- Asâle li's-Sekâfe ve'n-Neşr ve'l-İ'lam, Riyad, H.1408-M.1988, s.80. Bu eseri Hidayet Işık'ın “**Âmirî'ye Göre İslâm Ve Öteki Dinler**” kitabıyla birlikte karşılaştırmalı olarak ele aldık.

¹³ Sahbân Halîfât, **Resâilü Ebi'l- Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye**, Menşûrâtü Câmî'ati'l-Ürdüniyye, Ammân, 1988, s.515.

¹⁴ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.168.

olmaktan çıkaran fonksiyonu olduğunu takrir eden **teleolojik varlık görüşü** göz önüne alındığında bu sorulara verilecek cevap olumlu olacaktır.

Her varlığa özgü fiil vardır. Bu fiil, onun var oluşunu abes olmaktan çıkaran, yalnızca onun kendisine has bir fiilin bulunması değil, aynı zamanda bunun bilinebilir olmasıdır. İnsana özgü fiil “gerçeği olduğu gibi bilmek ve ona göre davranmaktır.” Yani bilginin iki tarafını oluşturan süje ve objeden birincisi bilmeye, ikincisi bilinmeye elverişli olarak yaratılmıştır. Aksi takdirde, cevherle maksatlar arasında zâtî münâsebetlerin ve tabîî alâkaların bulunduğu görüşünde olan Âmirî açısından bu durum varlıkta bir hikmet bulunmadığı fikrine yol açacaktır. Zira ona göre, hikmet fiilin bulunmasını gerektirdiğinden, insan kendine has bilme fiilini gösteremez ve her varlık kendine özgü fiilini açığa vuramaz ve dolayısıyla başka varlıklardan ayırt edilemezse hem süjenin hem de objenin var olmasındaki hikmet de anlaşılamayacaktır ki, bu durum abesten başka bir şeyle nitelendirilemez. Sonuç olarak, filozofumuza göre, bilen varlık olarak insan (süje) ile bilinen varlık (obje) arasında bilgi adı verilen ilişkinin kurulması mümkün olmaktan öte hikmet açısından da zorunlu görünmektedir.

Süje ile obje arasındaki ilişkinin mümkün olduğu ortaya çıktığına göre, bu ilişkinin nasıl kurulabileceği meselesine geçebiliriz. Yani biz, varlığın bilgisine hangi vasıtalarla ulaşabiliriz? Bilgide aklın ve duyuların rolü nedir? Bilgilerimiz sadece aklın ya da duyuların ürünü müdür? Yoksa her ikisinin birlikte meydana getirdiği bir şey midir? Bu soruların cevabı, Âmirî’nin ilimler tasnifinde kendini gösterir. O, ilimleri dinî ve felsefî diye ikiye ayırdıktan sonra, her iki grubu da elde edilişleri bakımından aklî, hissî ve hem aklî hem hissî olmak üzere üç ana bölüme ayırmıştır.¹⁵

Âmirî ilimlerle insan tabiatı arasında zâtî bir münasebetin olduğunu ifade eder. İnsanda bu bilgileri alan veya bu ilimlerin konusu olan varlık sahalarıyla ilişki kuran kuvvetlerin bulunduğu belirtmektedir. Bunlar da duyular ile akıldır. Ona göre bu konuda insanlar dört gruba ayrılır. Bunlar:

¹⁵ A.g.e., s.168-170.

1. Duyularla algılamamanın bir gerçekliği bulunduğunu kabul eden ve fakat akılla tasavvur edilen mefhumların hiçbir gerçekliği bulunmadığını savunanlar,
2. Gerçek, aklın tasavvurudur. Duyu idrâkinin gerçekliği yoktur, diyenler,
3. Ne aklî ne hissî; hiçbir gerçeğin bulunmadığına inananlar,
4. Her iki sınıfın da (aklî ve hissî) gerçek olduğunu kabul edenler.

Filozofumuza göre duyu idrâkleri (meâni) akılla idrâk edilemez. Eğer bu mümkün olsaydı duyu kuvvetleri kendilerine ihtiyaç duyulmayan birer fazlalık olurdu. Yine aklî idrâkler de duyu kuvvetlerince idrâk edilemez. Eğer bu mümkün olsaydı bu kez de akıl kendisine ihtiyaç duyulmayan bir fazlalık olurdu. Duyu ve aklın idrâkleri beraberce reddedilirse, bu durumda akıl ve duyuların varlığı tamamen boş, faydasız ve anlamsız olurdu.¹⁶

2. NEFSİN TANIMI

Nefsin tanımıyla ilgili ilk yaklaşım Eflatun ve Pisagorcular tarafından kabul edilen cevher olduğu açıklamasıdır. İslâm felsefesinde aklî nefis teorisi, Grek felsefesinin İslâm dünyasına aktarılması ve onun tesiriyle ortaya çıkmıştır. Nefsin ruhanî bir cevher olduğunu savunan Aristo, nefsi “bil kuvve canlı olan organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca ona göre canlı varlık türlerinin sahip olduğu sureti de nefis vermektedir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve müteahhirîn ise Aristo’nun tanımını kullanmakla birlikte nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşündedir.¹⁷

Âmirî’nin bilgi nazariyesinde nefsin varlığı kabul edilmiş, nefsin mahiyeti, cisimden ayrı cevher olduğu ve bekâsı gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Âmirî, aşağıdan yukarı doğru cisim, tabiat, nefis ve akıl diye sıraladığı, yaratılışları itibariyle birbirlerine boyun eğen/itaat eden varlık hiyerarşisinden bahseder. En üstteki akıl’da doğası gereği Allah’a boyun eğmektedir. Allah ilk varlık (*el-vücud’ül-evvel*) ile bunların hepsinden öncedir. Âlemdeki varlıklar birbiriyle ilişki içindedir ve ilahî kuvvet bunların

¹⁶ Âmirî, **Kitâbu’l-Emed ale’l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde), (çev. Yakup Kara), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s.10.

¹⁷ Ömer Türker, **Nefs**, D.İ.A., C. XXXII, İstanbul, 2006, s.529.

hepsine sirayet etmektedir.¹⁸ Burada cisimlerden sadır olan fiilin fâil kuvveti tabiattır. Tabiat her ne kadar fa'al olsa da o, sadece cisim ile kâim olmaktadır. Çünkü o hakikatte cismanî bir formdur (hilye). Tabii cisimlerin yanında onlarda görmediğimiz ihsâs, irâde-li hareket ve bilme gibi fiiller gösteren başka cisimler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar bulunmaktadır. Cisimlikte ortak olan bu varlıklardan bu değişik fiillerin sâdır olmasını sağlayan, tabiattan başka bir fâil kuvvet olmalıdır ki, Âmirî bunu nefsin üç özeliğinden biri olan zâtî özelliği ele alırken **nefs** olarak açıklamaktadır:

وأما بحسب الخاصية الذاتية فإنها تعطي الأجسام ، الطبيعية ، الآلية ، صورة ونسيماً ، هي ، في الحقيقة ، لها حياة على الكمال. وأعني بـ << الحياة على الكمال >> أن تصيرها قوية على أن تصدر عنها ، بالآلات المختلفة ، أفاعيل مختلفة.

“Zâtî özelliğe gelince, o, tabî organik cisimlere sûret ve can (nesîm) vermektedir. Aslında bu, o varlıkları yetkinlik düzeyinde bir hayat ile kendilerinden farklı organ-ların aracılığıyla farklı fiiller çıkarmaya kadir kılar.”¹⁹

Düşünürümüz burada Aristocu bir isbat ile nefsi açıklasa da önceki filozoflarda göremediğimiz dil tahliline dayanan orijinal bir delil ortaya atmaktadır. Âmirî, **el-Fusûl**'ün yirminci bölümündeki dil tahlilinde nefis sonucuna şu şekilde ulaşmaktadır:

Halk dilinde “Falanca büyük adamdır (kebîru'n-nefs)”, “Falanca alçak adamdır (hakîru'n-nefs)”, “Falan zekidir (zekiyyü'n-nefs)”, “Falan aptaldır (belîdü'n-nefs)”, “Falan açgözlüdür (şerehü'n-nefs)”, “Falanca iffetlidir (afîfü'n-nefs)” şeklinde kullanımlardaki zekâ, aptallık, açgözlülük, iffet, büyüklük ve alçaklık gibi kavramlar arazî'dir ve özleri itibariyle kendilerini taşıyacak öznelere, yani cevherlere muhtaçtırlar. Araz olmayıp kendi başlarına var olan cevherler olsalardı, karşıtlık ve zıtlıkla nitelenmezlerdi. Bu türden erdem ve erdemsizlikleri beden veya bedeninin bir parçası taşıyamaz, çünkü beden yaşam özelliklerini yitirdiğinde bu özelliklerin de sona ermesi gerekirdi. Yani sadece tabiatıyla onları taşıyacak olsaydı, kendi tabiatının ölüm halinde sıcaklık, soğukluk, siyahlık ve beyazlık gibi özellikleri kaybetmesi gibi yukarıdaki erdem veya erdemsizlikleri de kaybetmesi gerekirdi. Ancak bu anlamlar, aklî sûretler gibi ebedî olup kişinin

¹⁸ Âmirî, **Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde), s.58.

¹⁹ Âmirî, **el-Fusûl**, s.364.

sürekli bir özelliği olarak kalmaktadır. Onları taşımaya elverişli olmayan bir başka cevherden ayrılması durumunda yok olup gitmez. Bu yüzden, özüyle tek başına bu tür arazları taşımaya elverişli olan şey, bedene bitişik bir cevher olan ve bedeninin bozulmasıyla bozulmayan **Nefs**'dir.²⁰

2.1. Nefsin Türleri

Âmirî'nin nefsin türleri hakkındaki gerçek görüşlerini daha sistemli bir şekilde ele alabilmek için ölümünden birkaç yıl önce kaleme aldığı ve olgunluk döneminin bir ürünü olan **el-Emed** eserini esas almak kanaatindeyiz.

Nefs **nutkî** (akleden) ve **hissî** (hisseden) diye ikiye ayrılır. Âmirî'ye göre **aklî**, **re'yî** ve **nutkî** kelimeleri aslında eş anlamlı kelimeler olup farklı kullanışları mütercimlerden kaynaklanmaktadır. İnsan bedeni hakkında o arzî, havaî, mâî ve nârî'dir diyebiliriz ancak o arz, hava, mâ ya da nâr'dır diyemeyiz. Nefs hakkında ise, o nâtıkâ, âkile veya mütefekkiye'dir diyebileceğimiz gibi, o nutkî, aklî ya da fikrî'dir de diyebiliriz. Düşünürümüzün nâtık yerine nutkî terimini kullanmasının sebebi hissî kelimesiyle dil yönünden bir ahenk sağlanması içindir.²¹ Âmirî'ye göre, insan nefslerinde bulunan bilgiler **hissî** ve **aklî** olmak üzere iki çeşittir. Hissi olanlar beş duyardan biriyle idrâk olunur. Ancak illet-ma'lul, kuvvet-zaaf, güzel-çirkin, benzerlik-zıtlık, adalet-zulüm, fazilet-rezîlet, varlık-yokluk ve ilim-cehl gibi aklî şeyler ise, bedeninin organlarıyla idrâk edilemezler.²²

2.1.1. Hisseden Nefs

Hisseden nefis cismanî organlarla fiillerini ortaya koyar veya bilgi elde eder. Nitekim bu organlar bunları gerçekleştirmesi için tabii kuvvetlerle hazırlanmıştır. Dolayısıyla hisseden nefis tabîî cismin bir formu (hilye) mahiyetindedir. Bir şeyin formu olan

²⁰ **A.g.e.**, s.378-379.

²¹ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.143.

²² Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.147.

her şey, kâim olması hususunda o şeye bağlıdır. Kendi başına kâim olan bir şey de yalnızca başkasıyla kâim olabilen bir şeyden daha üstündür.²³

Hisseden nefsin fiil ortaya koyması ya şehvetin uyarması (heyecân) sonucu ya da öfkenin (gadab) aniden galeyana gelmesi sonucu olmaktadır. Şehvetin uyarmasıyla canlı, bedeninde eksik olan her ne ise onu artırmak için hareket etmektedir. Öfkenin galeyana gelmesi sonucu ise canlı, bedenine zarar verecek olan şeyi defetmek için harekete geçmektedir. Canlı her iki fiili de isteğine (şevk) göre gerçekleştirmektedir.

Hisseden nefsin bilgi elde etmesi duyu ile idrâk etmek gibi ya bedensel bir alet (alet'un- bedeniyetun) ile ya da vehm ile tahayyül etmek (et'tehayyülü bi'l-vehm) gibi bedensel bir organ olmaksızın gerçekleşir. Bedensel araç ile hazırdaki mevcut şeyleri, diğeriyle ise gaîb olan şeyleri ayırt eder. İnsan her iki ayırt etmeyi de idrâkî edilgiye (el-infiâlu'l-idrâkî) göre yapar. Hisseden nefis her ne kadar yapma ve bilme gücüyle bağlantılı ise de yapma gücü ve bilme gücü birbirinden farklı şeylerdir. Bunun delili, şehvetin uyarmasının karaciğer ile öfkenin galeyana gelmesinin ise kalp ile ilişkili olmasıdır. Ayırt etme (temyîz) melekesi ise beynin kısımlarıyla ilişkilidir. Ayrıca nefsin fiil gerçekleştirme ve bilme için yetkin olması, yalnızca onu harekete geçiren haricî bir unsur ile olmaktadır ki bu haricî unsur, duyular ile algılanabilen ve arzu edilen şeylerdir. Dolayısıyla hisseden nefis, yapma ve bilme güçlerini kullanmada haricî unsurlara ihtiyaç duyduğundan dolayı fiillerini elde etme ve bilgi birikimini tesis etme hususunda bütün cismanî unsurlardan müstağni olan şeyin (akleden nefis), kendi başına kâim olmaya elverişli olması gerekir. Fakat bütün bu hususlarda cismanî unsurlara ihtiyaç duyan şeyin, kendi başına kâim olması mümkün değildir.

Hikmeti elde etmek, hisseden nefsi ıslah etmede yararlı olsa da bu yarar ârizîdir. Çünkü hikmeti elde eden kimsenin ilk maksadı, fiillerini erdem ilkesine göre gerçekleştirmek ve düşüncelerini temel inançlar (akîde) paralelinde tasarlamak için tercih gücünü ıslah etmek olacaktır. Böylelikle o, kör kalıplardan korunmuş, isteklerinde

²³ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed* (Sonsuzluk Peşinde), s.60.

ve ihtiraslarında akla itaat etmek için arzu ve öfkeyi kontrol altında tutabilmeyi başarmış olur.²⁴

Akleden nefis ne zaman arzu ettiği şeylerde övgüye değer olanı tercih etmeyi terk eder ve hissedenden ruh, akleden nefsin istediklerinin hakikatlerini araştırma da ona eşlik ederse o zaman akleden nefis karışıklık ve şaşkınlığa maruz kalmış, hatta o, kendini kaybetmiş sarhoş gibi olur. Çünkü o, semâvî varlıkların, bedenî organların mizaçları üzerindeki etkilere tabi olmuş olur. Fakat o, akideyi benimser, kulluk etmeye bağlı kalır ve izzetin Rabbi olan Allah'a yakarıшта bulunmaya devam ederse ilâhî madenler (el-meâdinu'l-ilâhiyye) ve melekî öğeler onda artmaya başlar. Çünkü saf, tertemiz olan şey ancak kendisi gibi som madene layıktır. Ebedî olan şey de yalnızca ebedî olan cevher ile uyum içerisinde olur. Hisseden ruh (*er-rûhu'l-hissiyye*) her ne kadar zâtı itibariyle bir olsa da o, hissî organların yapısının farklılığına göre bedenin tamamına yayılması bakımından kısımlara ayrılmaktadır. Bundan dolayı hissedenden nefsin, duyular ile algılanabilen farklı şeyleri idrâk etmesi çeşitlilik arz etmektedir.²⁵ Âmirî'ye göre, hissedenden ruh her ne kadar zâtı itibariyle bir olsa da çeşitli güçleri bulunmaktadır. Bu güçler:

1. Duyum gücü (Kuvvet'ül-ihsâs)
2. Arzu etme gücü (Kuvvet'üt-teşavvuk)
3. İhtiyarî hareket etme gücü (Kuvvet'üt-teharruk bi'l-ihtiyâr)
4. Vehm ile tahayyül etme (Kuvvet'üt-tehayyül'l-bi'l-vehm)'dir.

Duyum fiili ve ihtiyarî hareket etme fiilinin bizzât hissedenden ruhtan sadır olması mümkün olmayıp ancak kulak, göz el ve ayak gibi kendisi için hazırlanmış olan organlar vasıtasıyla olmaktadır. Arzu etme ve tahayyül etme fiiline gelince, bunlar doğrudan hissedenden ruhun kendisine bağlıdır. Ancak arzu etme, kaçınılmaz olarak hayal etmenin akabinde gerçekleşen bir şeydir. Çünkü bizim, hayal etmediğimiz bir şeyi arzu etmemiz asla söz konusu değildir. Tersten düşündüğümüzde de durum aynıdır.

²⁴ Âmirî, **a.g.e.**, s.63-66.

²⁵ **A.g.e.**, s.86-88.

Ne var ki arzu etme gücü amelî (pratik), hayal etme gücü ise ilmî (teorik) dir. Ayrıca hayal etme gücü, tek başına bir ayırt etme (temyiz) çeşidi olmaya elverişli olduğu için o, ruhu nefse bağlayan bir gem konumundadır. Böylelikle o, bir bakıma hisseden ruh için bir sûret ve akleden nefis için ise bir madde gibidir. Ayrıca o, bir yönden rûhanî bir yönden de cismanîdir. Hayal etme gücü öylesine latiftir ki o, daima akleden nefsten, onun aklî sûretlerinin etkilerini (âsâr); hisseden ruhtan ise onun cüz'î algılamalarının etkilerini almaktadır. Hatta o, feleki konumların (eşkâl) değişiminden farklı etkiler ve çeşitli hikmetlerden farklı etkiler elde etmektedir.²⁶

2.1.1.1. Duyular

Duyu idrâkinin konusu duyulur şeylerdir. Ancak dışarıdan bir muharrik ya da uyarıcı ile idrâk gerçekleşir. Duyu idrâkinde, idrâkin objesi maddî şeylerdir. Her varlık bütün duyu organları tarafından idrâk edilemez. Kokular ve tatlar gibi bazı nitelikler tek bir duyu ile idrâk edilebilir ancak şekil ve adet gibi bazı nitelikler birden fazla duyu ile idrâk edilebilir. Âmirî'ye göre, özlerindeki ve tabiatlarındaki farklılık ve zıtlığa rağmen bütün duyu nesneleri (*mahsusât*) bir duyu tarafından idrâk olunabilseydi, beş duyunun tabiatlarının farklı oluşundaki hikmet anlaşılmazdı.

Duyu ancak kendine uygun belli varlık alanını idrâk edebilir. Dokunma duyusunun tadı, koklama duyusunun ise rengi idrâk etmesi mümkün değildir.²⁷ Duyularla duyulurlar arasındaki ilişkinin en açık delili kör olarak doğan bir insanın renkleri, sağır olarak doğan kimsenin de sesleri tasavvur edememesidir.²⁸

Âmirî'nin görme duyusu dışında, öteki duyular hakkında verdiği bilgiler sınırlıdır. Âmirî İslam ilahiyatında hayli yer tutan **ru'yetu'l-Allah** probleminden dolayı olsa gerek, görme idrâkine büyük önem vermiş ve **el-Ebsâr ve'l-Mubsar** adlı eserini bu konuya ayırmıştır.

Düşünürümüze göre, görme kuvveti ile görünen renkler arasında duyum açısından doğal bir ilişki bulunduğundan görme duyusuyla idrâk olunan şey **renktir**. Eğer

²⁶ A.g.e., s.108-110.

²⁷ Âmirî, **el-Ebsâr**, s.415.

²⁸ A.g.e., s.426.

hava ve rüzgâr renge bürünselerdi, göz, bütün görünen cisimleri idrâk ettiği gibi onları da idrâk edebilirdi. Fakat bu, gözün yahut görme kuvvetinin idrâk ettiği tek niteliğin renk olduğu anlamına gelmez. Renk cismin niteliklerinden sadece biridir. Cisim tabiatı bakımından kendisini kuşatan yüzeyle sınırlı olduğundan, sınırlı bir büyüklük olarak cismin varlığı renk ve cisim aracılığıyla idrâk olunur. Bunun gibi cismânî oluş şekilden ayrı düşünülemez ve o bile ancak renk aracılığıyla idrâk olunur. Bunların dışında, cisme ait hareket veya sükûn, onu öteki cisimlerden ayıran mekân ve görünen fertlerin sayısı gibi arazlar da görme kuvvetinin idrâk alanı içine girer.

Filozofumuza göre, görme duyusunun idrâkleri yedi sınıfta toplanır. Bunlar: **Renk, büyüklük, şekil, sayı, hey'et** (*hareket-sükûn*), **mesafe** ve bu niteliklerin bütününden meydana gelen **cevher**'dir. Bunların tamamı görme duyusu tarafından idrâk edilmektedir. Ancak herbirinin idrâk derecesi farklıdır. Bunlardan dördü, yani renk, büyüklük, şekil ve hey'et **doğrudan** (*bizzât*) geri kalanlar **dolaylı** (*bi'l-araz*) olarak idrâk edilir.

Âmirî, arazî idrâkten ne kasdettiğini bir örnekle açıklamaya çalışır. Buna göre, insanın hakikati düşünen, ölümlü canlı olmasına karşın, göz onu düşünen canlı olması itibariyle değil, aksine bu düşünen canlıya ârız olan şeyler yönüyle, yani belli bir renk, büyüklük, şekil ve hey'et sahibi bir şey olarak idrâk edebilir. Şu hâlde doğrudan (*bizzât*) görünen ancak bu dört niteliktir. Bu niteliklerin ârız olduğu cevher ise ancak bu idrâk olunan nitelikler aracılığıyla idrâk edilmektedir. Âmirî'ye göre, renk görülmek için yukarıdaki niteliklerden herhangi birine muhtaç değildir. Ancak cevher dışındaki geri kalan altı nitelik ise görünmek için renge muhtaçtır. Sonuç olarak filozofumuz cevherin doğrudan görülemeyeceğini söylemektedir. Eğer cevher göz tarafından idrâk edilebilseydi, sayı ve mesafede olduğu gibi onun zâtı bize gizli kalmayacaktı.²⁹

Âmirî, rengin mahiyetini açıklamak için bütün cisimleri **saydam** (müsteşif), **ışık veren**(muzî), **parlak** ve **donuk** olmak üzere dört gruba ayırır. Saydam cisimler renk ve ışıkları geçirerek görme duyusu tarafından idrâk edilmelerini sağlamaktadır. Işık veren cisimler kendilerinden yayılan ışıklarla bilkuvve saydam olan cisimleri, bilfiil saydam durumuna getirir. Parlak olanlar zifirî karanlıkta, donuk cisimler ise ışıklı ortamda görülebilirler. Yani **ışık veren, parlak** ve **donuk** cisimlerin ortak tarafı görülebi-

²⁹ A.g.e., s.419-422.

lir olmalarıdır. Buna göre, renk, ilk ve bizâtihi görülebilen şey olduğuna göre gerçekte onun saydam olmayan cismin ışığı (şuâ') olması gerekir. İster kuvvetli ister zayıf yahut ister ârizî ister zâtî olsun bütün ışınlar cisme ait bir keyfiyet olduğu için, renk dahi cismin bir keyfiyetidir.³⁰

Netice itibariyle görme olayında ilk görünen renktir. Bu fiilin ilk organı da gözdür.³¹ Önce göze gelen renkli cismin sûreti birtakım işlemlerden geçerek, canlılarda duyu kuvvetinin kaynağı durumunda olan beynin ilgili bölgesine ulaşır.³² Duyu kuvveti de bu sûretin siyah, beyaz vb. ne olduğunu ayırt eder.³³ Bir varlığın terkihi ne kadar çok ise onun duyular tarafından idrâki de o nispette kolay olur. Tek hakikati (mâhiyet) olan varlıklar duyular tarafından idrâk edilemez.³⁴ Duyu kuvvetleri organlara bağlı olduğu için idrâkleri de organların kuvvetli ya da zayıf olmalarına göre değişiklik gösterir. Akıl idrâklerinin aksine duyu idrâkleri cüz'î, değişken ve zamana bağlıdır; hata ve unutmaya maruzdur. Kesinliği süreklilik arz eden gerçek bilgilerin doğrulukları, hata yapma ve yanılma ihtimali olan bedensel bir duyu organıyla kanıtlanamaz. Bu bilgilerin doğruluğu, ilahî hüccet olan doğuştan gelen akılla elde edilmiştir.³⁵ Duyu kuvvetleri aynı kuvvetli bir idrâkten sonra, daha zayıf bir uyarıcıyı, mesela, çok tatlı bir şeyden sonra daha az tatlı bir şeyi doğru bir şekilde idrâk edemez. Nihayet duyular bir şeyi idrâk ettiklerinde onu idrâk ettiklerini idrâk edemezler.³⁶

2.1.2. Akleden Nefs

Akleden (*nutkî*) nefis, hem bilendir hem de eyleyendir. Hisseden nefis, bilme özelliğine sahip değildir. Akleden nefis, insan doğasının diğer bütün canlılardan ayrıldığı noktadır. Akleden nefsin fiil yapması yalnızca doğru kavrayış (*er-raviyyetü's-sâdıka*) sûretiyle daha faziletli olan şeylerin seçilmesi (*ihtiyâr*) sonucu gerçekleşmektedir. Bilgi elde etmesi ise yalnızca sıhhatli bir tefekkürle, bedihî ma'kulattan çıkarım (*istinbât*)

³⁰ Âmirî, a.g.e., s.424.

³¹ A.g.e., s.427.

³² A.g.e., s.432.

³³ A.g.e., s.435.

³⁴ Resâil, s. 516-517. Âmirî'nin bu önermesinde onun Tanrı'nın duyular tarafından idrâk edilemeyeceği inancında olduğu söylenebilir.

³⁵ Âmirî, Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed (Sonsuzluk Peşinde), s.68.

³⁶ Kasım Turhan, a.g.e., s.175.

yoluyla mümkün olmaktadır. Akleden nefsteki yapma ve bilme güçleri, yetkinliklerini kendi zâtları ile ortaya koymakta, harici bir muharrik unsura ihtiyaç duymamaktadır.³⁷

Âmirî, insan yaratılışında hisseden nefis ile sarîh akılların birleştiğini ve birbirinden soyutlamanın zor bir iş olduğunu söylemektedir. Bu sebeple ona göre beden, nefsî varlıkların tabiatlarına aşina olmamızı sağlayacak olan gerçek manalardan (*el-meani'l-hakikiyyeti*) haberdar olmasından akli engelleyecektir. Bundan kurtulma yolu ise; Allah'ın (c.c) ortaya koyduğu dini kurallar (*evdâû'd-dîniyyeti*) ve uyulması gereken şer'î modellerdir (*müsül'uş-şer'îyyeti*). Çünkü dini kurallar akleden nefsi, yok olmaya açık olan şeylerden bakî olmaya elverişli olan şeylere yönlendirmektedir. İnsan, bu dini kurallar ve şer'î modeller vesilesiyle hayvanlık tabiatından hikmetin ihtişamına, hatta fizik (*süflî*) âlemden metafizik (*ulvî*) âleme yükselir. Bundan dolayı “*İnsan doğası gereği dinî bir canlıdır (el-insânu dîniyyün bi't-tab')*.” Akıllı kimse, Hakk'a ulaşmak, inanmak, onun peşinden gitmek ve onu açıklamak için dinî prensiplere özenle ve sebatla uyarak akleden nefsin düzeltilmelidir. Şer'î kanunlardan herhangi birinde şüpheye düşünce mantık kurallarından yardım almalıdır.³⁸

Âmirî, nutkî nefsin cisimden ayrı, ebedî bir cevher oluşunu ispatlamaya özel bir önem vermiştir. Onun bu konuda, yukarıda nefsin varlığının ispatıyla ilgili olarak zikredilenden farklı olarak ileri sürdüğü başka delillerde vardır. Daha sonra, İbn Sînâ tarafından da kullanılacak olan bu delilin aslı şudur:

1. İnsan akli basit bir cevherdir, eğer öyle olmasaydı ilim ve hikmeti kabul etmeye uygun olmazdı.
2. O, maddeden ayrı bulunmasaydı, erdemler konusunda beden tabiatına karşı gelemez, onun hevâ ve arzularına engel olamazdı.
3. İlim ve hikmetin mahallî insan bedeni ya da kalb gibi onun bir organı olamaz.
4. Cismanî kalb kendisinde bulunan arazlardan başka arazlar üretmez (*tevlîd*) ve zâtında onları sonsuzca kabul edemez.

³⁷ Âmirî, a.g.e., s.64.

³⁸ A.g.e., s.68-70.

5. İlk bilinenlerden ilim ve hikmet üretmek ve onları kesintisiz kabul etmek aklın özündendir.

6. Bedende meydana gelen eksiklik aklın bu fonksiyonlarını yerine getirmesinde herhangi bir noksanlığa yol açamaz. Çünkü beden kırkına ulaştığında noksanlaşma başlar, oysa akıl ancak altmışında olgunluk sınırına ulaşır. Ayrıca, bazen bedeni sağlıklı olduğu halde insan ilim ve hikmetlerini unutabilir bazen de bedeni hastalık ve zaafa maruz kaldığı halde onları hatırlayıp muhafaza edebilir. Aklın özü (*sûs*) bu olduğuna ve insan nefsi de akıl ve hayatın terkibi olduğuna göre, nefsin akıl vasıtasıyla özellikle sonsuz erdemlerin mahalli olarak ebediyyen bâkî olması gerekir.³⁹

2.1.2.1. Akıl

Âmirî insanın, beden ve nutkî nefis diye iki cevherden meydana geldiğini söyler. Hayat ve akıldan oluşan nutkî nefsi hissî nefsten ayıran özellik, onun cevherini tamamlayan akıldır. **Akıl, nutk ve re'y** kelimelerinin eş anlamlı olduğunu söyleyen filozofumuza göre **nutkî nefis** gerçekte **akleden nefis** demektir. Âmirî'ye göre insan ancak akıl kuvvetiyle küçük alâm olma nitelendirilmesini hak etmektedir.⁴⁰

"...القوة العاقلة التي بها تقتدر على استنباط صور الموجودات و بها يصير الإنسان عالماً على جدته - أعني أنه لن يستحق الوصف بأنه عالم صغير إلا بالعقل..."

Nefsin ebedî akledilirlerin ve erdemlerin yeri olarak, ebediyen varlığını sürdürmesi akıl aracılığıyla.⁴¹ Nefse ebedî aklî sûretleri veren ve böylece onun ebedî bekâya elverişli duruma gelmesine vasıta olan aklın kendisinin de ebedî olması, bölünebilen cisim gibi bir cevher olmaması gerekir. Çünkü o bölünebilen cisim olsaydı iki tarafı birbirine zıt olacağından aynı anda birbirine zıt sûretleri idrâk edemezdi. Ayrıca kendisinde bulunan ebedî sûretlerin taşıyıcısı olarak aklın aşağı bir rütbede olması da düşünülemez. Çünkü bir şeyin fiilinin kendisinden daha üstün olması caiz değildir.⁴² Filozofa göre akıl, biri küllî sûretleri tasarlama öteki onları kendisinden alanlara verme şeklinde iki kuvvete sahiptir. Bununla birlikte doğrudan Tanrı tarafından yaratılan (*ib-*

³⁹ Âmirî, **el-Fusûl**, s.376-377.

⁴⁰ Âmirî, **Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde), s.86.

⁴¹ Âmirî, **el-Fusûl**, s.377.

⁴² **A.g.e.**, s.366.

dâ') saf bir sûrettir. Öteki ilâhî sûretler gibi onun da zıddı yoktur ve varlığı maddeye bağlı değildir.⁴³

Akıl ile nefis arasındaki bu ilişkinin açıklanmasından sonra özellikle vurgulanması gereken husus İskender el-Afrodisî ve Themistius gibi Aristo şârihleriyle, Kindî'den itibaren öteki İslam filozoflarının çoğunda görülen **bilkuvve, bilmeleke, bil-fiil** ve **müstefâd** şeklindeki akıl tarifine Âmirî'nin psikolojisinde rastlanmamasıdır. Buna karşılık **sârih**,⁴⁴ **sâhih**,⁴⁵ **rasîn**,⁴⁶ **garîz**, **esîl** ve **râcih**, filozofumuzun akla verdiği sıfatlardır. Âmirî bunlara özel bir anlam yüklemeyi. Yani aklın sarîh ya da sahîh olması arasında bir fark yoktur. Bu sıfatlarla, tabiat kuvvetlerine mağlup olmamış, fonksiyonlarını yerine getirebilen saf akıl kastedilmiş gibidir.⁴⁷

Âmirî aklî sûretlerin küllîği bakımından akılları ikiye ayırmaktadır;

1. Melek akılları: Bunlar kâmil ve ulvîdir. Melek akıllarında bulunan aklî suretler, Tanrı'ya yakınlıklarından dolayı daha küllî ve birleşiktir.
2. İnsanî akıllar: Bunlar nâkıs ve süflîdir. İnsanî akıllarda bulunan sûretler, cüz'î ve ayrılmış haldedir. Bundan dolayı süflî akıllar onlara benzemek için bakışlarını ulvî akıllara dikerler.⁴⁸

İnsanî akıl her ne kadar başlangıçta maddeyle birlikte bulunsa da kendisini var edeni (Tanrı) gerçek bir bilgiyle bilince mümkün olan gayesine ulaşır. Böylece maddeye bağlı olarak bulunmaktan nefret eder. Kendisine has fiillerini sonsuzca yapabilme gücü kazanmak için maddesinden ayrılmak ister. Yani yetkinleşebilmek için soyutlanmanın önündeki engellerden sıyrılmayı ister. Kendisini var edenin (Tanrı) özülüyle varlığını sürdürmek için üzerine gelebilecek bozulmalardan kurtulmaya çalışır. İnsanî akıl, cevher olmasa bilgi ve bilgeliği kabul edecek şekilde var olmaya uygun olmazdı. Yine onun maddeden ayrılması mümkün olmasa, erdem konularında beden tabiatına karşı

⁴³ A.g.e., s.375.

⁴⁴ Âmirî, **İnkâz**, s.271; **et-Takrîr**, s.304; **el-Ebsâr**, s.427; **el-Fusûl**, s.371.

⁴⁵ Âmirî, **el-Ebsâr**, s.413-414.

⁴⁶ Âmirî, **İnkâz**, s.249.

⁴⁷ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.164.

⁴⁸ Âmirî, **el-Fusûl**, s.368.

koyamaz, onu arzusundan çekip iştahından geri tutamazdı. Duyuların aksine akıl kendisinde bulunan ilk bilgilerden çeşitli işlemlerle yeni bilgiler üretebilir.⁴⁹

Akıl, cismânî nitelikleri ve ferdî özellikleri doğrudan idrâk edemez. Tabiî nesneleri bilmesi ancak duyuların yardımıyla olur.⁵⁰ Aklın tabiî varlıkların bilgisine ulaşmada takip ettiği yol tabiatın onları var etmesinde izlediği yolun aksidir. Yani tabiat basit küllîlerden bileşik cüz'îlere doğru giderken akıl bileşik cüz'îlerden basit küllîlere doğru gider. Küllîlerin kavranması bileşik cüz'îlerin bilinmesini gerektirdiği gibi cüz'îlerin bilinmesi de küllîlerin kavranmasını gerektirir. Zira akıl, duyu kuvvetine ihtiyaç duymadan cüz'î bileşiklerin idrâkine güç yetirebilseydi, duyu kuvveti de akla ihtiyaç duymadan küllîleri idrâk edebilseydi akıl birer fazlalık olurdu.⁵¹

Âmirî ayrıca bazı akılların **ilâhî akıl** bazılarının da sadece akıl olduğunu söyler. İlâhî akıllar, Allah tarafından feyz olan erdemleri, son derece kuvvetli bir şekilde önsel olarak kabul eden akıllardır. Bunlar insanoğlunun en saf akıllarıdır ki bunlarda şariat sahibi peygamberlerdir. Sırf akıllar ise bu erdemleri ancak peygamberlerin akılları (*el-ûkûl'ul-evveliyeti*) aracılığıyla alabilen akıllardır. Bunlar da doğru yoldaki yöneticilerin (*e'imme*) akıllarıdır.⁵² İlâhî olan her akıl, akıl olması açısından var olanları bilir ve ilahî olması açısından da var olanları yönetir. Zira aklın yetkinliği, zâtının özelliği açısından var olanları (eşya) bilmesidir. Bilgisini, onu kabule müsaid olan her şeye feyz etmekten duyduğu hoşnutluk ise ilahî oluşunun bir özelliğidir, çünkü bu yönetimle ilişkili bir durumdur.⁵³ Âmirî'nin eserlerindeki akla dair isimlendirmeler düzensiz olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sahip oldukları güç ve işlevlerine dair açıklamalarına baktığımızda filozofumuzun **ilâhî akıl, küllî akıl, faal akıl, melekî akıl** gibi kavramları aynı anlamda kullandığını görmekteyiz. Bu bağlamda Âmirî'nin Küllî Akl'ı aynı zamanda Faal Akıl diye isimlendirdiğini söyleyebiliriz.

⁴⁹ A.g.e., s.376.

⁵⁰ Âmirî, *el-Ebsâr*, s.427.

⁵¹ *Resâil*, s.515-516.

⁵² Âmirî, *el-Fusûl*, s.369.

⁵³ A.g.e., s.372; bkz., M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s.189; Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, s.164. Bu kısmın çevirisinde M. Cüneyt Kaya'nın *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı Ve Âlem* adlı esere eklediği *el-Fusûl* çevirisi esas alınarak Kasım Turhan'ın *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* eseri ile birlikte ele alınmıştır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefis ve kozmoloji öğretilerinde önemli fonksiyonlar gören **Faal Akıl**'ın, Âmirî'nin günümüze gelebilen eserlerinde ilâhî suretlerden (**Mukaddes ruh, nutkî nefis ve Faal Akıl**) bahsedildiği sadece bir yerde zikri geçer. Burada ilahî suretlerin meydana gelmesinin ibdâî takdire bağlı olduğunu belirtir.⁵⁴ İkinci bölümde varlık mertebelerini ele alırken ibdâ' ile var olanların küllîliği ve basitliğinden bahsedeceğimizden burada kısaca şunu belirtmemiz gerekiyor. Âmirî'nin ibdâ' ile var olan dediği şey Akıl'dır ve Akıl'a dair açıklamaları küllî akla denk gelmektedir. Faal akıl yukarıda belirttiğimiz yerde küllî akıl ile aynı konumdaki sûretlerden kabul edilmektedir. Bu yüzden Âmirî, Küllî Akl'a aynı zamanda Faal Akıl demiş olabilir. Bunun yanında bilfiil olan her akıl kendi özünü akleder. Kendi özünü akleder akletmez özünün bilfiil bir akıl olduğunu ve kendisinin bilfiil bir akıl olduğunu bildiğini de bilir. Böylece o akıl olan kendi özünde hem akleden hem de akledilen olur.⁵⁵ filozofumuzun bilfiil akılla ilgili bu açıklaması, onun sisteminde, Küllî Akl'a tekabül eder.

2.1.2.2. Akleden Nefsin Fiileri

Âmirî, fiil ve kuvvet arasında ilişki kurarak nutkî nefsin kuvvetlerini onun fiillerine göre üçe ayırır. Burada nefsin üç fiilinden bahsederken “görüş” (*re'y*) şeklinde ifade edilen fiil türünü “*imkânın iki tarafından en üstününü seçmek*” olarak açıklamakta ve bu gücün en üst noktasını peygamberliğin oluşturduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda konumuz açısından meselenin daha iyi anlaşılması için filozofun nefsin fiillerine dair açıklamasına değinmemiz gerekiyor.

İnsandaki akleden nefse özgü asil (*şerîf*) fiiller üç şekilde ortaya çıkar:

1.Bedenin iştirakiyle yerine getirdiği fiiller: İçeride [kalpte, akılda] olanı açığa çıkarmak, ifade etmek demektir.

2.Fikir gücüyle ortaya koydukları: Sonuçları elde etmek için öncülleri birleştirmektir.

⁵⁴ Âmirî, **et-Takrîr**, s.312.

⁵⁵ Âmirî, **el-Fusûl**, s.372.

3.Re'y gücüyle ortaya koydukları: Mümkün olan iki şeyden daha üstün olanını tercih etmektir.

Âmirî'ye göre, akleden nefsin kuvvetlerinin en geneli, içerde olanı ifade etme gücüdür. Onun kuvvetlerinin en üstünü ise mümkün olan iki şeyden en üstün olanını tercih etme gücüdür. Akleden nefis, bu güç sayesinde yetkin olmayan (*nâkısa*) nefsleri yönetmekte, onlara ilim ve hikmet yaymakta ve onları aşama aşama erdemin zirvesine yükseltmektedir. **Akleden nefsin bu en yüksek mertebesi nübüvvet [peygamberlik] mertebesidir.** Âmirî'nin re'y hakkındaki açıklamalarından hareketle nübüvvetin iradî bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Akleden nefis bu mertebeye ulaşma mutluluğunu elde edip bu mertebede sebat ederse **mukaddes ruh** (*rûhen mukaddeseten*) olarak isimlendirilir ve kınanan kötü niteliklerden masum hale gelir.

Akleden nefis, ebedî kazanımları ve aklî sûretleriyle ilâhî manaya en çok benzeyen ve ebedî, bâkî olmaya en uygun şeydir. Çünkü akleden nefis, ruhanî olduğu ve herhangi bir organ ile etkinlikte bulunmadığı için kısımlara ayrılmaz. O, her ne kadar çeşitli kuvvetlere sahip olsa da onun muhtelif kuvvetleri tek bir sûrete sahiptir. Bu da akıl gücüdür (*el-kuvvet'ül-âkıla*). Akleden nefis, bununla varlıkların sûretlerini kavrayabilmektedir. İnsan, akıl gücü sayesinde kendi başına bir âlem olabilmekte ve “o, *küçük âlemdir*” şeklinde vasıflandırılmayı hak etmektedir. Yine insan, bu aklı sayesinde birbirine yakın olan şeylerin hakikatlerini idrâk ettiği gibi birbirine uzak olan şeylerin de hakikatlerini idrâk etmektedir. Bunu da ya **delillerle** ya **feraset** ile ya da **sâdık rüya** ile gerçekleştirir.

Âmirî'ye göre, zâhirî güzellik tabîî, derûnî güzellik ise ruhanîdir. Bu yüzden kimin üzerinde hissin egemenliği galip olursa o kimse zâhir olan güzelliği arzular. Aklın egemenliği kendi üzerinde galip olan kimse ise derûnî güzelliği arzular. Akleden nefis akideyi benimseyip kulluk etmeye bağlı kalır ve Allah'a yakarıшта bulunmaya devam ederse, ilâhî madenler (*el-meâdinü'l-ilahiyye*) ve melekî öğeler onda artar. Çünkü saf, tertemiz olan şey ancak kendisi gibi som madene layıktır. Ebedî olan şey de yalnızca ebedî olan cevher ile uyum içerisinde olur.

Akleden nefsi bedenî hazlara tabi olmayan ve irâde etmesinde bedenden bağımsız hareket eden her insan, Allah’a (c.c) duyduğu sarsılmaz güveni dolayısıyla insanın kafasını bulandıran durumlardan kurtularak rahata kavuşur, korkulardan emin ve şaşkınlıktan salim olur. Bunun sebebi de **hikmetin, Allah’ın haşmetinin bir sonucu olmasıdır**. Allah’ın haşmetinin üstünde de hiçbir haşmet yoktur. Hikmeti tercih eden ve onun ziynetiyle şereflenen kimse malı güzel ve yöneticiliği yetkinlik olarak görmez; her ne kadar yüce olsa da bir makam, mevkiye ulaşmak ve her ne kadar çekici olursa olsun [bedenî] bir hazza [erişmek] için boyun eğmez. Sonuç olarak, ilmi ve hikmeti tercih eden, cömertliği ve adaleti seçen, iffetli olmada ve ibadette sebat gösteren, tevekkülde ve inançta ihlaslı olan kimse bütün tasarruflarında **asıl akılla, doğru görüşle, sağlam ferasetle ve gaybî hususlara muttali olmak** ile desteklenmeye layıktır. Böyle olunca da bu insan hürriyet ve adalet ile hatta yüce gönüllülük ve asil ruhluluk ile nitelenir.⁵⁶

Âmirî, akleden nefsin var olan şeylerin sûretlerini nasıl kavradığını mum örneği üzerinden anlatır: Mum birçok şekil almaya elverişlidir ama hepsini bir defada alamaz. Mumun cevheri kılıç, testere, at, aslan gibi farklı şeylerin şeklini sıra ile alabilir. Nefs ise, kendine özgü ruhaniyeti dolayısıyla bütün varlıkların sûretlerini sırayla değil (*la ale’t-teâkubî*) bilakis hepsini, bir anda, kendisinde toplamış ve birleşmiş olarak tespit eder.⁵⁷ Duyular varlığın sûretlerine dair malumat alırken her bir duyudan farklı farklı bilgiler almaktadır. İnsan bu farklı farklı bilgiler ile zihinsel olarak sıralı önermeler kurup bir yargıya gitmektedir. Ancak nefs bu bilgileri defaten kendisinde toplayabilmektedir. Âmirî’de akleden nefsin **re’y kuvveti** bunu sağlamaktadır. Bu da akleden nefsin en üst derecesi olan nübüvvet derecesi demektir. Bu dereceye sahip olan peygamber **mukaddes ruh** olarak isimlendirilmektedir ve küllî sûretleri ibdâ’ ile ilk yaratılan küllî akıl aracılığıyla Tanrı’dan almaktadır. Gerekli şartlar sağlandıktan sonra yani suretlerin tümel olarak elde edilmesine engel olacak bedensel şeylerden kurtulup mizaç hazır hale geldiğinde küllî nefs varlıkların sûretlerini bir anda ve toplu olarak alabilir. Âmirî’nin buradaki Re’y ile ilgili açıklamaları İbn Sînâ’nın peygambere layık gördüğü sezginin en üst seviyesi ile ilgili açıklamalarına benzemektedir.

⁵⁶ Âmirî, **Kitâbu’l-Emed Ale’l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde), s.82-92.

⁵⁷ **A.g.e.**, s.126.

Âmirî, akleden nefsin sürekli olarak bu bilgileri elde etmesinin ancak ilahî din ve hikmet sayesinde olabileceğini söylemektedir: Akleden nefis ve hisseden nefis insanda birlikte bulunmaktadır. Eğer hisseden ruh insanı bedenî hazlar ile meşgul ederse, üstün yönetimler (*tedâbir*) ve sağlam (*muhkem*) görüşler ona kolayca ve uçar gibi gelemes. Bundan dolayı onun, kanatlarını **ilâhî din ve gerçek hikmet ile** güçlendirmesi, bağını çözüp serbest kalması gerekir. Akleden nefis her ne kadar aklın ışığını elde etse de dinin yönlendirmesi ve hikmet ışığının yardımı olmazsa sadece akıl ile ulvî âleme muttali' olamaz. Dolayısıyla o, onların [dinin ve hikmetin ışığı] hepsine sahip olduğunda rûhânî varlıkların kökeni olan melekût-u a'lâya yükselmiş olur. Bitki tohumunun toprakta işlenmesi ve çiçeklerini ortaya çıkartmasında çiftçiye muhtaç olması gibi akleden nefis de ilâhî din ve gerçek hikmete muhtaçtır.⁵⁸ Âmirî'ye göre, semavî âlem ile süflî âlem ayrımını yapabilecek hikmeti elde etmek beşerî nefisler için gerçek mutluluk demektir. Bu mutluluğu elde etmek din ve ilahî hikmetin yanında samimi kulluğa (*ubudiyet*) bağlıdır. “Akleden nefislerden kâmil hikmeti ve samimi kulluğu (*ubudiyet*) elde edenler, rûhâniyeti ile o semavî cismin içinde bulundurduğu her şeye muttali olabilir ve sonra, oradan, bulanıklık ile saflık ve illet [*sebepe*] ile malul [*sonuç*] arasında ayrım yapabilen gözle aşağı [*süflî*] nümûnelere bakar. İşte bu, beşerî nefisler için mutlak saadettir.”⁵⁹ Peygamberin getirdiği vahiy ile metafizik âlemin varlığından haberdar olan beşerin bu bilgilerin sürekliliğini sağlaması ve kendisinin aşağı âleme meyline engel olabilmesi için kulluğunu samimi bir şekilde sürdürmesi gerektiğini anlamaktayız. Vahyin aklî bilgiye ilavesi yani insanın kendi aklıyla kendi hayat standardını belirleyebilmesine rağmen vahyin insan aklına kattığı fazlalık nedir? sorusunun cevabını ileride geniş bir şekilde göreceğiz fakat el-Emed eserinde takip ettiğimiz akleden nefse dair bilgiler ile bunun nübüvvetle ilişkisinden kopmamak ve konunun bütünlüğünü sağlamak için şunu söylememiz gerekmektedir. Vahiy, insana düşünce ve davranışlar noktasından yetkinleşme, sürekli bilgileri elde etme ve dünya ahiret mutluluğuna ulaşmada yardımcı olmaktadır.

Âmirî'ye göre, akleden nefsin en özel maksadı, insanın süflî âlemi belli bir müddet imar edip Allah'ın halifesi olmaya elverişli olması ve daha sonra ebedî olarak ulvî âlemin bir zîneti olmasıdır. Bunun gerçekleşmesi için akleden nefsin öyle bir kök-

⁵⁸ A.g.e., s.136-138.

⁵⁹ A.g.e., s.150.

ten yaratılmış olması gerekir ki bu kök, bu âlemin özü ve diğer âleminde tortusu olmalıdır ve onun cevherinin de rûhânî anlamların ilki ve cismanî anlamların sonuncusu olması gerekir. Âmirî bu yüzden filozofların akleden nefsi bir yönüyle ruhanîlere bir yönüyle de cismanîlere uzanan nübüvvete benzettiğini söylemektedir.⁶⁰ Metafizik âlem ile fiziksel âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan akleden nefis gibi insanların ulvî âlem ile süflî âlemi anlamlandırmasında, faydalarına olacak doğru yaşam standardını seçmesinde ve insanlar arası ilişkilerin düzenli olmasında nübüvvet mekanizması yönlendirici bir rol üstlenmektedir. Âmirî insanları yönlendirme hususunda peygamberi, işinden iyi anlayan ve yetkisi altındakilere rehberlik eden kişiye benzetir. Mesela yetenekli doktor, güçlü eğitimci, yetenekli müzisyen vb. kişiler mâhir oldukları sanat sayesinde tasarrufta bulunduğu şeyleri idare eder. Peygamberde vahiy aracılığıyla kendisine kulak veren insanlara hidayet vermekte, insanlar arasında görüş birliği ve birbirleriyle ilişkilerinin düzenli olmasını sağlamaktadır.⁶¹

Âmirî düşüncesinde “akleden nefis” nübüvvet meselesinin epistemolojik olarak ele alınmasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu yüzden nübüvvetin akleden nefsin hangi mertebesinde gerçekleştiğini görebilmemiz için filozofun bu konu hakkındaki görüşlerine de değinmemiz gerekiyor.

2.1.2.3. Akleden Nefsin Mertebeleri

Akleden nefsin mertebelerinin en düşüğü vahşi mertebe; en üstünü de melek mertebesidir. Nübüvvete dair açıklamalarını nutkî nefsin melek mertebesiyle açıklayan Âmirî, akleden nefsi dört mertebeye ayırmaktadır:

- a. Hayvan Mertebesi (*Behîmiyye*)
- b. Vahşi Hayvan Mertebesi (*Sebuiyye*)
- c. Beşer Mertebesi
- d. Melek Mertebesi (*Melekiyye*)

⁶⁰ A.g.e., s.136.

⁶¹ A.g.e., s.126-128.

2.1.2.3.1. Hayvan Mertebesi (Behîmiyye)

İnandığı şeyin doğruluyla ve istediği şeyin güzelliğiyle sevinç duymayan her nefis, behîmî bir yapıya sahiptir.⁶² Hayvan mertebesinde insan, doğası itibarıyla hikmete elverişli değildir. Fakat o, insanlık değerlerine karşı da değildir. O, yalnızca çoğu insanın zâhir bir hayat tarzı üzere olduklarını görür. O, bu hayat tarzına alışır ve kendi kurtuluşunun, bu yaşam tarzını arayış içinde olmaya bağlı olduğunu kabul eder. Bunun üzerine o, dünyevî kazançlar elde etmek için insanlara iştirak eder ve ticarî işlemlerde onlar ile yakın ilişkiler kurar. Onun tek endişesi yaşamını rahatlık içerisinde sürdürmektir. Ve o kimse ahirette hangi durumlarla karşılaşacağıyla hiç ilgilenmez. Böylece o, çabalarıyla dünyasını mamur eder, kötülüğüyle insanlara zarar vermez. O, başarının, kendi izlemiş olduğu yola bağlı olduğunu ve iyiliğin de kendine özel hareket tarzı ile elde edilebileceğini düşünür. O kimse herkesin peşinden gider, her davetçinin peşine düşer. Bu tür insanlara yardım etmek ilahî dinlerin amaçlarından olsa gerekir.⁶³

2.1.2.3.2. Vahşi Hayvan Mertebesi (Sebu'îyye)

İnançlarında doğru yerine yalandan hoşlanan ve istediklerinde iyi olanın aksine kötü olandan hoşnutluk duyan her nefis, vahşi (*sebu'î*) bir yapıya sahiptir.⁶⁴ Melek mertebesinin zıddı olan vahşi mertebede insan kendini beğenmiş, hevasının peşinden gitmeye düşkün, dini hükümlerine boyun eğmeyecek kadar kibirli, hakkın karşısında olanı tercih eden, dünyanın süslerine düşkünlüğünden dolayı ahiret nimetlerinden yüz çevirmiş bir hâlet içerisinde bulunur. Yetkinliğinin maskaralıkta, üstünlüğünün ahlaksızlıkta, şerefının insanları küçük görmede ve mutluluğunun da yaratılanlara egemen olmakta olduğunu düşünür. İnsanlara ne kadar kaba, aksi davranır, onlara ne kadar zarar verir ve kötülük yaparsa, kanaatine göre bu davranışlar sağlam ve erdemli bir karakterin işaretleridir. Onun nefsi sinsi olmaları bakımından kurt ve çaylağa, zararlı olmaları bakımından akrebe ve yılan, tehlikeli olmaları bakımından ayı ve domuza, hırsız olmaları bakımından da fare ve çekirgeye benzemektedir.

⁶² A.g.e., s.160.

⁶³ A.g.e., s.164.

⁶⁴ A.g.e., s.160.

O, bu hayat tarzına devam eder ve bu hayat tarzını huy ve karakter haline getirir. Çünkü asî şeytanlar onu, bu hayat tarzına alıştırlar ve kibirli, günahkâr insanlar da ona bu hususta yordakçılık yaparlar. Bu nedenle rûhanî varlıkların ona bakışı bizim içimizdeki faziletli şahsiyetlerin kurda, çaylağa, çekirgeye ve fareye bakışına benzer olur. Bu kimse tek bir adım atabilmesi için kendisine yol gösterici olmayan ve bulunduğu şartlar içerisinde hiçbir şeyden güvende olmayan kör ve sağır bir kimse gibidir.⁶⁵ Düşünürümüz, “*Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar!*”⁶⁶ ayetini de bu konuda delil olarak sunar.

2.1.2.3.3. Beşer Mertebesi

Beşerî yapıya sahip olan nefis, durumların sürekli değişmesine maruz kaldığı için bazı koşullarda doğruyu, iyiyi tercih ederken, bazı koşullarda ise yalan ve kötünden hoşnutluk duymaktadır.⁶⁷ Beşerî mertebede insan, fazileti seven, hikmetin şerefini bilen, onu elde etmeye yönelen ve şiddetli bir tutkuyla tahsil etmeye çalışan bir hâlet içerisinde olur. Fakat bu kimse zorunlu bir meşguliyet ile veya kendisine arız olan hastalık ile karşı karşıya gelebilir. Nefsini eğitme hususunda engellenmiş, gayretini terbiye etme hususunda kösteklenmiş olabilir. Hatta bu kimsenin temyiz gücü, çıldırmak, şehvet, korku ve acı gibi başına gelen sıkıntılar ve kendisine ilişkin arızalar yüzünden normal işleyişinden sapmış bile olabilir. Eğer o, noksanlığını gidermeye ve önündeki engelleri ortadan kaldırmaya güç yetirebilirse, kâmil bir insan olma hususunda başarılı olabilir ve gerçek serveti elde edebilir.⁶⁸

2.1.2.3.4. Melek Mertebesi (Melekiyye)

Akleden nefis mertebelerinin en düşüğü vahşî mertebe; en üstünü de melekî mertebedir. Burada nübüvvetle ilişkili olan melekî nefsi nasıl ele aldığını aktaralım.

⁶⁵ A.g.e., s.164.

⁶⁶ Câsiye Suresi, 45/21.

⁶⁷ A.g.e., s.160.

⁶⁸ A.g.e., s.166.

Melekî mertebede insan, Allah'ın kendisine verdiği sahih akıl, sağlam görüş, saf hikmeti ayırt etme (*temyîz*) ve doğru bilgisini artırmasında başarılı kılmasından dolayı sevinç içindedir. Aldığı manevî destek ile aşağı ve yukarı (*süflî ve ulvî*) âlemdeki ilahî yönetim ve gerçek düzeni tanımaktadır. Bu iki âlemin güzelliğinde gezinme bahtıyarlığının kendisine verilmesiyle sevinç içerisinde olduğundan altın, gümüş, misk, amber, kadın ve uşak gibi şeylerden haz almaktan uzak kalmaya çalışır. Yüce âleme erişme isteğiyle yanıp tutuşur ve ebediyen var olmak ile müjdelenmiş olma ümidine aşk ile bağlanır. Yalnızca Allah'ın dostluğuna itimat eder, yalnızca Allah'ın sevdiği fiili yapar. Allah tarafından kendisi üzerine bol bol akan kerametler ile yani dualarına icabet edilmekle, gaybe ait hakikatlere (muğayyebat) muttali olmakla, muhtelif afetlere maruz kalmaktan güvende olmakla mutmain olur. Böylelikle onun nefsi Allah ile çok yakın irtibatından dolayı halis akıl ve tertemiz ruh haline gelir, melekler onu severler ve mütemadiyen ona yardım etmeyi sürdürürler. O, meleklerden gelen bu yardıma itimat eder ve onlar ile olan sağlam irtibatına güven duyar. Dünya hallerinin kendisi üzerinde bir ağırlık gibi olduğunu ve kendisi için imrenilmeyecek şeyler olduğunu görür. Bundan dolayı süflî âlemde ulvî âleme, hissî âlemde aklî âleme göç etmeyi arzular. İşte bu, insan için gerçek bir yetkinliktir.⁶⁹ Âmirî, Nahl suresindeki şu ayeti de bu konuda delil olarak sunmaktadır: “*Erkek ve kadın, mümin olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz.*”⁷⁰

Sonuç olarak Âmirî'ye göre insan, akleden nefis (nutkî) ve tabiî beden olmak üzere iki ayrı cevherden meydana gelmiştir. Bedenî yönüyle tabiata, nefsânî yönüyle akla tabidir. Yani insanın bedeni küçük âlem olarak kendisinin süflî yanını oluştururken aynı zamanda büyük âlemin süflî yanını oluşturan varlıklarla ortak kaderi paylaşır. Nitekim nefsi de ulvî âleme karşılık olarak insanın ulvî yanını teşkil eder. Böylece dört varlık mertebesini içine alan makro kozmosu meydana getiren akıl, nefis, tabiat ve cisimler mikro planda bir araya gelerek insanı (mikro kozmosu) oluşturmuştur. Her iki âlemde de unsurların hiyerarşisi ve fonksiyonları aynı özellikleri göstermektedir. Nasıl

⁶⁹ A.g.e., s.160-162.

⁷⁰ Nahl Suresi, 16/97.

ki küllî akıl âlemde Allah'ın halifesi ise insan da ancak onunla Allah'ın halifesi olma vasfını kazanabilir.⁷¹

Peygamber akleden nefsin (nutkî nefs) kendisi üzerinde ağır gelmesi ve cisimsel yönünün engellerinden salim olduğu için melekî mertebeye ulaşır. Böylece süflî âlem ile ulvî âlemdeki düzen ve yönetime muttali olur. Re'y kuvveti sayesinde iki imkândan en üstün olanı tercih eder. Varlıkların sûretlerini de ancak bu kuvvetle idrâk edebilir. Bütün varlıkların suretlerini sırayla değil bir anda, toplanmış ve birleşmiş olarak idrâk eder. Yine bu gücü sayesinde eksik nefisleri yönetir, onlara ilim ve hikmet verir. Onları gerçek mutluluk ve erdeme ulaştırır. Akleden nefsin en yüksek mertebesi nübüvvet derecesidir. Nefs bu dereceye ulaştığında **mukaddes ruh** adını alır. Re'y kuvvetine dair açıklamaları bağlamında, Âmirî'ye göre nübüvvetin iradî bir eylem olduğunu söyleyebiliriz.

⁷¹ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.165.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK BAĞLAMINDA NÜBÜVVET

Âmirî'ye göre metafizik, “Âlemdaki varlıkların meydana gelişlerinin ilk sebeplerini ve her çabanın gayesi olan İlk, Tek ve Gerçek Varlık hakkında şüpheden arınmış bilgiyi araştıran bir ilim (*sinâat*)” demektir. Bu ilmin amaçları ancak “lub” adı verilen mücerret akıl kuvvetiyle bilinir. Düşünürümüze göre bu bilgiye ulaşmak ebedî saadettir ve bu amaca ulaşmak zor bir iştir. Ona erişmek için başka bilgilere de ihtiyaç vardır.⁷²

Âmirî'nin metafizik anlayışı, Aristo ve İbn Sînâ'nın “var olmak bakımından varlığın ilmi” şeklindeki görüşlerinden farklı olarak onu “sebeplerin sebebi olan İlk Gerçek hakkındaki bilgi” olarak gören ve metafiziği bir teoloji olarak kavrayan, Kindî'nin metafizik anlayışına daha uygundur.⁷³

1. VARLIK KATEGORİLERİ

Âmirî metafiziği, vacip ve mümkün kavramlarını temel alır. İbn Sînâ'da sistematik bir şekilde göreceğimiz zorunlu-mümkün ayrımını ilk olarak belirgin bir şekilde yapan Âmirî'dir. Bu kavramlar insan fiillerinin ve aşağı âlemde olup biten olayların konu edildiği **İnkâz** ve **et-Takrîr** adlı eserinde ele alınır. Filozofumuza göre, insan aklının eşya hakkında verdiği üç hüküm vardır. Bunlar: vacip, mümkün, mümteni'dir.⁷⁴ Akla bir şey arz olunduğunda akıl o konuda şu üç hükümden birisiyle hükmeder:

- a) Varlığı zorunludur. (*Vâcib*)
- b) Varlığı mümkündür.
- c) Varlığı imkânsızdır. (*Mümteni*')

Vâcib, varlığı (*vücûd*) zorunlu olandır. $2 \times 2 = 4$ olması gibi bir konuda yokluğu düşünüldüğünde bu durum imkânsızlığa (*muhâl*) yol açar.⁷⁵ Varlığı özünden dolayı zo-

⁷² Âmirî, **el-İ'lam**, s.89.

⁷³ Kasım Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî Ve Felsefesi**, s.82.

⁷⁴ Âmirî, **İnkâz**, s.250.

⁷⁵ Âmirî, **et-Takrîr**, s.304.

runlu olan ile bir başka şeye nispetle (*bi'l-izâfe*) zorunlu olmak üzere iki çeşit vâcib vardır. Özünden dolayı zorunlu olan Tanrı'dır. Dairenin bir merkezinin olması da izâfî zorunluluğa örnektir.⁷⁶

Mümkün, varlığı ya da yokluğu zorunlu olmayandır. Zeyd'in ayakta durması ve oturması gibi iki halde de onu düşünebilmemiz gibi bir şeyin bulunduğu halin aksinin düşünülebilmesidir.⁷⁷ Kendiliğinden var olmayan ve özünde de varlığı imkânsız olmayan bir şeyin varlığı ve meydana gelişi kendisinin dışında bir sebebe bağlıdır.⁷⁸ İşte bu sebep onu yokluktan varlığa, imkândan zorunluya çıkaran şeydir. O şey var olup zâtı sabit olduğunda artık imkân sıfatı ayrılır ve yokluk özelliğine aykırı olur. Bu hal üzere devam ettiği müddetçe zorunlular (*vâcibât*) sınıfına dâhil olur.⁷⁹ Âmirî, İbn Sînâ gibi varlık ve mahiyet ayrımı yapmaz. Bu yüzden imkânı **mutlak** ve **özel** imkân diye ikiye ayırmaktadır. Tanrı dışındaki bütün var olanlar mutlak imkâna dâhil edilir.

Âmirî mümkünü üç kısma ayırmaktadır: Birincisi; varlığı yokluğundan çok olandır. Kış mevsiminde soğuğun ve yaz mevsiminde sıcaklığın hüküm sürmesi gibi. Zamanla bağlı konular bu mümkün çeşidine girer. Mümkünün bu çeşidine tabi olan olaylara **tabîi haller**, bu mümkün varlık çeşidine **tabîi varlık** ya da **tabîi mümkün** denir. İkincisi; kışın sam yeli esmesi ve yazın kar yağması gibi, yokluğu varlığından çok olan mümkündür. Bu kısma giren olaylara **nadir haller**, bu mümkün varlık çeşidine de **nadir varlık** ya da **nadir mümkün** denir. Peygamberlerin mucizeleri ve dua neticesinde kavuşulan şeyler bu kategoride değerlendirilir. Üçüncüsü ise; ilkbaharda havanın bulutlu ya da açık olması ve sonbaharda sıcak ve soğuğun birbiri ardından gelmesi gibi varlığı ile yokluğu eşit olan mümkündür. Bu mümkün çeşidine giren durumlara **değişken** (*mütekallibe*) **haller**, bu mümkün varlık çeşidine de **değişken varlık** ya da **değişken** (*tekallübi*) **mümkün** adı verilir.⁸⁰

Mümteni', yokluğu zorunlu demektir. $2 \times 2 = 5$ olması gibi, bir konuda varlığı imkânsız olan anlamına gelir. Mümteni' de **mutlak** ve **mukayyet** olmak üzere ikiye

⁷⁶ A.g.e., s.305

⁷⁷ A.g.e., aynı yer.

⁷⁸ Âmirî, *İnkâz*, s.250.

⁷⁹ A.g.e., s.251.

⁸⁰ Âmirî, *et-Takrîr*, s.308-309.

ayrılır. Dairenin kare olması, tek sayının eşit olarak bölünmesi, tek bir dairenin iki merkezi bulunması mutlak mümteni'dir. Mukayyet mümteni'nin imkânsızlığı ya güç bakımından ya da hikmet bakımındandır.⁸¹ Ateş, ateş olarak kaldığı sürece kendisinde soğuk bulunması mukayyet mümteni'dir.⁸²

Âmirî, vacip ve mümteni'i birbirinin karşısına koyar. Yani "varlığı vâcip olanın yokluğu mümteni' ve varlığı mümteni' olanın da yokluğu vaciptir."⁸³ Bilgi bakımından geometrik şekillerle ilgili zorunlu burhanlar, sayılar arasındaki münasebetler, ilâhî hüküm ve ilk mükaddimeler; bütün bunlar vacibin altında yer alır. Bunların zıtlarının hepsi de mümteni'dir. Varlığı mümteni' olanın yokluğu vacip olduğuna göre bunun neticesi varlığın ya vacip ya mümkün olabileceğidir. İşte vâcip ile mümteni' arasındaki bu zıtlığa istinaden Âmirî, varlık sıfatının mümteni'in altında bulunamayacağına işaret ederek, varlığın ancak ya vâcip ya da mümkün olabileceğini söyler.⁸⁴

Kendiliğinden var olmayan ve özünde de varlığı imkânsız olmayan bir şeyin varlığı ve meydana gelişi kendisinin dışında bir sebebe bağlıdır. Bu sebep onu yokluktan varlığa, imkândan vucûba çıkaran vacip bir varlık olmalıdır. O şey var olup zâtî sabit olduğunda imkân sıfatı ondan ayrılır ve bu hal üzere devam ettiği müddetçe vâcipler arasına katılır. Onu yokluktan varlığa çıkaran sebebin mümkün varlık olması imkânsızdır. Çünkü mümkün varlıklar bile meydana gelişini zorunlu bir varlığa borçludur. Mümkün varlıklar silsilesi zorunlu bir varlıkta son bulmalıdır. Bu zorunlu varlık da özünden dolayı (*bi'z-zât*) Tek Gerçek olan Tanrı'dır.⁸⁵

Zorunlu varlığı kendi içinde, **bizâtihi zorunlu olan** (*vâcibu'l-vücûduhû bi'z-zât*) ile **bir başka şeye nispetle zorunlu olan** (*vâcibu'l-vücûduhû bi'l-izâfe*) diye iki kısma ayıran filozofumuza göre, bizâtihi zorunlu varlık Tanrı'dır.⁸⁶ Bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı kendisinden başka bütün varlıkları takdîr etmiştir. Tanrı'nın dışındaki

⁸¹ A.g.e., s.332.

⁸² A.g.e., s.305.

⁸³ A.g.e., s.307.

⁸⁴ A.g.e., s. 305-332.

⁸⁵ A.g.e., s.305.

⁸⁶ A.g.e., s.308.

tüm varlıklar ister izâfî zorunlu ister mümkün adı verilsin ancak Tanrı'nın takdîri sonucunda varlık kazanmaktadır.⁸⁷

2. VARLIK MERTEBELERİ (MERÂTİBÜ'L-EŞYÂ)

Âmirî'ye göre, bir varlıkta (*cevher*) bulunan öze ilişkin anlamlardan varoluştaki zât bakımından önce olan kendisinden sonra gelenden kapsam yönünden daha kapsayıcı, lüzum itibariyle daha gerekli ve fiilen de daha açıktır. O, kendisinin meydana gelişinde kendisinden sonra gelenin varlığına muhtaç da değildir. Fakat ondan sonra gelen ise kendisinin meydana gelmesinde onun varlığına muhtaçtır. Örneğin cevherlik, cisimlik, canlılık ve düşünme (*nâtıkiyyet*) kavramlarını ele aldığımızda, bu kavramların hepsi insanda mevcuttur ve zât bakımından cevherlik cisimlikten, cisimlik canlılıktan, canlılık düşünmeden öncedir. Nitekim burada da sonraki olmaksızın öncekinin varlığı imkânsız değildir fakat önceki olmaksızın sonrakinin varlığı düşünülemez. Bu önce gelenin sonrakinin sebebi olma silsilesi bütün varlıklarda böyledir.⁸⁸

Âmirî daha sonra öncelik-sonralık veya illet-ma'lul ilişkisini bir bütün olarak "mevcud"a tatbik eder. Buna göre eşya yukarıdan aşağıya doğru şu beş mertebede sıralanır:

1. Zâtıyla var olan (*mevcud bi'z-zât*): **Tanrı**
2. İbda' ile var olan (*mevcud bi'l-ibdâ'*): **Akıl ve küllî sûretler (Kalem ve Emr)**
3. Halk ile var olan (*mevcud bi'l-halk*): **Nefs ve el- felekü'l-müstakim (Levh ve Arş)**
4. Teshir ile var olan (*mevcud bi't-teshîr*): **Dairevi felekler ve ilk ecrâm (Tabiat)**
5. Tevlid veya tekvîn ile var olan (*mevcud bi't-tevlîd*): **Dört unsurdan oluşan varlıklar.**

⁸⁷ A.g.e., s.306.

⁸⁸ Âmirî, *el-Fusûl*, s.363.

Zâtıyla mevcut varlık **Tanrı**'dır. O mutlak süre demek olan **dehr**'in üstündedir ve ondan öncedir. İbda' ile var olan ikinci mertebede bulunan varlık **Kalem** ve **Emr**'dir. Bu mertebe dehr'le beraberdir ve ona bağlıdır. Halk ile var olan üçüncü mertebede **Arş** ve **Levh** bulunur. Onlar dehrden sonra ve zamandan öncedirler. Tabiat demek olan ve teshîr yoluyla var olan dördüncü mertebeyi felekler ve ilk cirimler (ecrâm) teşkil ederler. Bunlar zamanla birliktedirler. Sonuncu mertebede ise, **Tevlîd** veya **Tekvîn** yoluyla var olan şeyler bulunur. Bunlarda dört unsurdan meydana gelen varlıklardır ve zamandan sonradırlar.

Âmirî ikinci ve üçüncü mertebede bulunan **Kalem** ve **Emr** ile **Levh** ve **Arş**'in filozofların dilinde sırasıyla, **Küllî Akıl** ve **Küllî Sûretler** ile **Küllî Nefs** ve **Felekü'l eflâk** ya da **el-Felekü'l-müstakîm** olarak adlandırıldığını söyler.⁸⁹ Kendisi de bundan sonraki açıklamalarında felsefedeki adlarını kullanır. Filozofumuza göre bizâtihi mevcut Tanrı olduğuna göre "ikinci varlık değil" de "varlıktan meydana gelen" yani Tanrı'dan bi'l-ibdâ' ilk meydana gelen şey akıldır (kalem). Bu açıklamalar ışığında varlık mertebelerini sırasıyla ele alıp aralarındaki ilişkiyi tasvir etmeye çalışalım.⁹⁰

2.1. Zâtıyla Var Olan: Tanrı

Varlık mertebelerinin en üstünde bulunan Tanrı zâtıyla zorunlu varlık olarak her türlü zaman düşüncesinin de üstündedir.⁹¹ İlk Gerçek⁹² varlık olması sebebiyle varlığını hiçbir şeye borçlu değildir. Her türlü noksanlıktan uzak,⁹³ mutlak kemal sahibidir.⁹⁴ Aklın mübdi'i, nefsin halıkı, tabiatın müsahhiri ve oluş ve bozuluşa tabi varlıkların müvellidi olarak O Akl'a, Nefs'e, Tabiat'a, cism'e, akli sûretlere, tabîi varlıklara ve vehmin idrâk ettiği şeylere benzemediği gibi madde, sûret, kuvvet de değildir. Benzeri, naziri, şekli ve misli yoktur. O **Sırf Gerçek**, **Sırf Varlık**, **Sırf Hayy** ve **Sırf Ta-**

⁸⁹ A.g.e., s.364.

⁹⁰ Varlık mertebelerini ele alırken filozofumuzun görüşlerini sistemli bir şekilde toparlayan Kasım Turhan'ın **Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür Âmirî Ve Felsefesi** eserindeki ilgili yerler esas alınmıştır. Bkz., s.88-97.

⁹¹ Âmirî, a.g.e., s.364.

⁹² Âmirî, **el-İ'lam**, s.93.

⁹³ Âmirî, **el-Fusûl**, s.370.

⁹⁴ Âmirî, **et-Takrîr**, s.319.

mam'dir.⁹⁵ O'nda asla ikilik bulunmaz.⁹⁶ Gerçek Bir, Mutlak (mahz) Ferd, Mutlak Kadir ve Gerçek Cevâd'dır.⁹⁷

O, her kemalin üstünde ve her tamm'ın tamamlayıcısıdır. O, özüyle sırf hayırdır ve âleme hayrını yayar. Ancak âlemde bulunan her varlık gücü nisbetinde bu feyzi kabul eder. Gerçek müdebbirdir, yüce vahdaniyeti sebebiyle bütün eşyayı asla zaafa düşmeksizin ve yönetiminde farklılık ve gevşeme olmaksızın tedbîr eder. O'nun tedbîri iyilik ve sebatan pay almayı hak eden eşyaya onu ifâza etmesidir. Böylece O, bütün yaratıklar (*muhdesât*) üzerine **bekâ isteği** demek olan gerçek iyiliği yayar. Yaratıklardan her biri bu feyzden ancak gücü nisbetinde ve varlık mertebesindeki derecesine göre pay alır. Bu yüzden iyilikten pay alma hususunda varlıkların ihtilafı; veren cihetinden değil alanlar bakımındandır. Yoksa onların yaratıcısı bazılarını cömert davranıp bazılarını cimrilik etmiş değildir. Tersine bu farklılık onların terkîbleri ve zâtlarının çokluğu sebebiyle onlara arız olunur. Zât itibariyle daha basit ve birlik bakımından daha tam olan varlığın derecesi daha üstün olup varlığı daha öncedir ve onun İlk Hayr'ın feyzini alma hususundaki gücü kendisinden aşağıda olanlara nisbetle daha tamdır.⁹⁸

Zâtıyla zorunlu Tek Gerçek Varlık olan Tanrı aynı zamanda kendisinden başka bütün varlıkların mukaddiridir.⁹⁹ İzâfî zorunlu ya da mümkün varlıkları icâd etmesi bakımından ilâhî takdir **ibdâ'**, **sun'** ve **teshîr** olmak üzere üç kısma ayrılır. **Halk** kavramı ise bunların hepsini kapsamaktadır. **İbdâ'**, maddesiz ve zamana bağlı olmadan yaratmaktır. **Sun'**, yaratılmış maddenin (heyula) yaratılmış sûretle şekillenmesidir ve cisimlerin varlığına taalluk eder. **Teshîr** ise, bir şeyin kendisine has gayesine isteyerek veya zorla sevk edilmesidir ve cisimlerin levahikına taalluk eder.¹⁰⁰

Âmirî'ye göre ister ibdâ', ister sun' veya teshîr şeklinde olsun âlemin yaratılışında ilâhî takdîrin yöneldiği gaye üç anlama gelmektedir: Tam cömertliği yaymak, tam kudreti ibraz etmek ve tam hikmeti izhar etmektir. Yine bu takdire ait fiil de üç çeşittir:

⁹⁵ Âmirî, **el-Fusûl**, s.368.

⁹⁶ **A.g.e.**, s.371.

⁹⁷ Âmirî, **el-Ebsâr**, s.415.

⁹⁸ Âmirî, **el-Fusûl**, s.370-371.

⁹⁹ Âmirî, **et-Takrîr**, s.305.

¹⁰⁰ **A.g.e.**, s.309.

âlemin icadı, âlemin bekası ve onun yönetimi (tasrîf). Âlemin icadı esirî cisimler, yani felekler ve yıldızlarla dört unsurdan oluşan cisimlerin yaratılması demektir. Bekâsı tabîî ve nefsanî kuvvetlerle teyit edilmiştir. Yönetimi ise etkileme (tef'îl) ve etkilenme (infial) yoluyla. ¹⁰¹ Filozofumuza göre âlemin yaratılışındaki gaye, Allah'ın cûd, kudret ve hikmetinin ortaya çıkmasıdır. Feyz sürecinde ele aldığımız üzere Âmirî de meşşâî filozofların birçoğu gibi Yeni Eflatoncu felsefeden etkilenmiştir. ¹⁰² Nitekim sudûr teorisi (feyz süreci), Yeni Eflatoncu bir metafizik teoridir.

Âmirî felsefe tarihindeki, “Bir tek failden muhtelif fiiller nasıl meydana gelmiştir?” sorusunu da cevap vermektedir. “Tek bir failden muhtelif fiiller şu dört yolla sadır olabilir:

1. Failin özündeki muhtelif kuvvetlerin yardımıyla. Bir insanın şehvet, öfke ve düşünme kuvvetleriyle çeşitli fiiller yapması gibi.

2. Çeşitli aletlerin yardımıyla. Marangozun balta, keser ve testere gibi aletlerle yarmak, kesmek ve yontmak gibi birbirine zıt fiiller yapması bu türe örnektir.

3. Çeşitli unsurlara etki yoluyla. Yanmakta olan ateş yumurtaya etki eder katılaştırır, muma etki eder eritir, çamuru taşlaştırır, taşı toz haline getirir. Böylece kendisi aynı kaldığı halde unsurların değişmesiyle çeşitli fiiller ortaya getirir.

4. Tevlîd, yani bazı şeylerden bazı şeyler meydana getirme yoluyla. Örneğin, soğuk deride büzülmeye yol açar; derinin büzülmesi gözeneklerin kapanmasına, gözeneklerin kapanması buharın sıkışmasına, buharın sıkışması aşırı hararete sebep olur, bundan da soğuşun tam zıddı olan sıcaklık doğar.”¹⁰³

Filozofumuza göre bu maddelerden sadece dördüncüsü (**tevlîd yolu**) Allah'ın fiilleri için uygun bir yoldur. Allah'ın muhtelif kuvvetleri bulunmaması, aletlerle yapmaması ve bütün unsurlara tesir etmemesi sebepleriyle ilk üç yol O'nun fiilleri hakkında uygun değildir. Allah noksansız kudretiyle, kendisiyle ondan başka bir varlık, bu

¹⁰¹ A.g.e., s.310.

¹⁰² Âmirî düşüncesindeki feyz sürecinin Yeni Eflatoncu kökleri için bkz. Cahid Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**.

¹⁰³ Âmirî, **İnkâz**, s.257-258.

başkasından da bir başkasını ve ondan da bir diğerini meydana getirmek (*tevlîd*) üzere kâmil bir varlık yaratmıştır (*ibdâ*’). Bu durum O’nun oluş için takdir ettiği sona kadar böyle devam eder. Allah bütün varlıkların ilk faili olmak birlikte, varoluşta varlıkların bazıları O’na diğerlerinden daha yakındır¹⁰⁴ ve varlığı önce olanın sonrakinin varlığında bir payı vardır.¹⁰⁵ Âmirî’nin buradaki açıklamalarından Allah’ın doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki fiili olduğu görmekteyiz. Doğrudan fiili **ibdâ**’, dolaylı fiili ise **tevlîd**’dir. Allah ilk yarattığı varlığı, doğrudan fiili olan ibdâ’ ile var etmiştir. İbdâ’ ile var olandan sonraki diğer varlıklar ise dolaylı fiili olan tevlîd yoluyla meydana gelmiştir.

Âlemde ikincil failer kabul etmekle Kindî’nin fiil ve infial görüşüyle Yeni Platoncu sudûr nazariyesini mezcetmiş görünen Âmirî, bu görüşüyle ilk yaratılan varlığın varoluşunda kendi kendine yeterli, kendisini var edenden müstağni olduğunu iddia etmediğini, tersine, onun dehr üzerine varlığının kendisini yaratanın kuvvetine bağlı olduğunu söyleyerek bu durumu şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır:

Varlıkların onunla alakası sırasıyla, duyuların ışıkla, ışığın güneşle olan alakasına benzer. Nasıl duyular ışıktan doğmakla birlikte varlığı ışığın varlığına, ışığın varlığı da güneşin varlığına bağlıysa ilk yaratıktan doğan şeylerin varlıkları onun sebatına, onun sebatı da kendisinden feyezân ettiği kaynağa bağlıdır. Bundan dolayı filozofumuz, Allah’ın, âlemde meydana gelen her şeyi onun varlığını takdir yoluyla değil de her an yaratarak ihdas ettiğini söyleyenlerin (kelamcılarının) O’nun sıfatları konusunda bilgisizlik içinde olduklarını belirterek kelamcıları eleştirmektedir.¹⁰⁶

Âmirî’ye göre varlıkların kendilerine özgü fiillerinin bulunması, yalnızca onların bilinmelerini sağlamakla kalmayıp onların yaratıcısının kudretinin eksiksiz ve iyiliğinin tam olduğunu da gösterir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ A.g.e., s.258.

¹⁰⁵ Âmirî, **el-Fusûl**, s.371.

¹⁰⁶ Âmirî, **el-İnkâz**, s.258.

¹⁰⁷ Âmirî, **el-Ebsâr**, s.414.

2.2. *İbdâ'* ile Var Olan: Küllî Akıl ve Küllî Sûretler (Kalem ve Emr)

Varlık mertebesinin ikincisinde, Allah'ın kendisiyle başka varlıkları meydana getirmek üzere ilk yarattığı kâmil varlık Küllî Akıl bulunur. Yaratıcısı her türlü zaman kaydının üstünde olduğu halde Akıl süre demek olan dehr'e tabidir. Onların fâili olması bakımından bütün varlıkları tamamen bilen ve kuşatan Allah, bu âlemde **halifesi** olan Küllî Akıl'a (*Kalem*)¹⁰⁸ aklî sûretleri en geniş ve en küllî bir şekilde ifaza eder. Âmirî'nin **emr** olarak nitelendirdiği bu sûretler aynıyla Nefs (*Levh*)'de mevcutturlar. Fakat Akıl'daki küllîlik ve basitlikleriyle değil tersine çoğalmış ve bölünmüş olarak bulunurlar. Bununla beraber onlar her ne kadar Nefs'de çoğalmış olarak bulunurlarsa da bu durum fertlerin birbirinden ayrı olmalarına benzemez; onlar birbirlerini bozmadan ayrı ve birbirine zıt olmadan farklıdır. Bu özellikleriyle de zâtlarında, ilk meydana gelişleri bakımından sonlu, ayrılma ve bölünmeleri yönüyle sonsuzdurlar.¹⁰⁹

Cisim ve büyüklük olmadığı için bölünmez basit bir cevher olarak Küllî Akıl sırf aklî olan bu küllî sûretlerin haznesi durumundadır. İçinde bulunan bu sûretlerin zamana bağlı değişen şeyler olmayıp dehre bağlı olmaları sebebiyle onların alıcısı durumunda olan aklın, bir şeyin fiilinin o şeyin kendisinden daha üstün olamayacağı ilkesince, zamana bağlı bir cisim olması mümkün değildir. Cisim olmadığı için bölünme ve değişme gibi hiçbir etkilenmeye maruz kalmayan Küllî Akıl, Gerçek Bir'in yarattığı (*ibdâ'*) sırf sûrettir ve her ne kadar Yetkin (*Tam*) yaratıcısının zâtından gelen üstünlüklerle nitelendirilmişse de bu üstünlükler ancak bir tek şey gibi bitişik olarak bulunduklarından, birlik ona çokluktan daha çok yaraşır.

Küllî Akıl, aklî varlıkları bildiği gibi duyulur şeyleri de bilir. Lakin onları bilmesi duyu ile idrâk nev'inden değil kendi cevheri türündendir. Yani onları aklî bir idrâkle idrâk eder. Buna ilave olarak o cismanî arazları da zâtları bakımından değil, fakat zâtlarının küllî ilkelerini kuşatması yönüyle bilir.

Küllî Akıl tasavvur ettiği her şeyi, onu tasavvur etmesi sebebiyle bilir. Fakat bu onun tabiatından değil onu ve başkalarını var eden ilahî kuvvet sebebiyledir. Kendi ta-

¹⁰⁸ **Resâil**, s.521.

¹⁰⁹ Âmirî, **el-Fusûl**, s.365.

biatını tamamlayanı kesin olarak bilmesinden ötürü yetkinleşir ve bu yetkinliğiyle kendi üstünde olan ve onu tamamlayıp mükemmelleştiren Gerçek Bir'in bilgisine ulaşır. Böylece o üstündekini de altındakini de bilir. Ancak üstündekini bilmesi onun sebeplerini ihata etmesinden dolayı değil, aksine onun, kendi cevherini tamamlayan sebep olması bakımındandır. Altındakini bilmesi ise onun varlığını gerektiren sebepleri ihata etmesi yönüyledir.¹¹⁰ Akıl, akıl olması bakımından aklî sûretlerle dolu ise de Âmirî'ye göre bu sûretler, Platon'da olduğu gibi küllîlik derecesi bakımından farklılık arz ederler.¹¹¹ Yani söz konusu akıl Gerçek Bir'e ne kadar yakınsa o derece yetkindir ve ihtiva ettiği sûretler de o derece birleşik ve küllîdir. İlk akıllardaki sûretler, ikinci ve eksik akıllardaki sûretlerden daha tûmeldir. Aşağı akıllar bakışlarını yukarıdaki akıllara yöneltmektedir ve kendilerini yukarıdakilerin güçlerine benzetmeye çalışmaktadır. Filozof burada aşağı akıllar ile insanların akıllarını, yukarıdaki akıllar ile de meleklerin akıllarını kasdetmektedir. Aşağıdaki akıllar küllî suretleri gerçekliklerine uygun olarak elde edemediklerinden onları parçalara ayırıp bölüştürmektedirler.¹¹²

Özü itibariyle Küllî Akl'ın temel fonksiyonu, aklî sûretleri tasavvur etmektir. Tasavvur cihetinden ona eksiklik ve sonluluk ilişmez. Çünkü o sabit olan sûretleri her zaman kavrayabilir. Aslında Küllî Akl'ın özü itibariyle yetkinliği de eşyayı bilmesidir.¹¹³ Varoluş önceliği ve derece üstünlüğünün yanında birliği tam olup zât bakımından da daha basit olan varlığın, İlk Hayr'dan gelen feyezandan aldığı pay daha büyüktür ve bu sayılan özellikler cihetinden Aklın diğer varlıklara önceliği vardır.¹¹⁴

Küllî Akıl, **ibdâ'** edilmiş (*mubda'*) bir cevher olarak varlığını yaratıcısına borçludur. Ancak **halk** yoluyla yaratılan bir şeyin varlığı her ne kadar yaratıcısı sebebiyle ise de onun varlığında kendisinden önce yaratılmış (*mubda'*) olan varlığın bir payı vardır. Aynı şekilde, **teshîr** yoluyla var olan bir şeyin varlığında da **ibdâ'** ve **halk** yoluyla var olan varlıkların payları vardır. Ve nihayet **tekvîn** yoluyla (*tevlîd*) varlık kazanan bir şeyin varlığında da kendisinden önceki bu üç varlığın payı vardır. Küllî Akıl her ne ka-

¹¹⁰ A.g.e., s.366-367.

¹¹¹ Kasım Turhan, a.g.e., s.93.

¹¹² El-Fusûl, s.368.

¹¹³ Âmirî, a.g.e., s.372.

¹¹⁴ A.g.e., s.370.

dar bölünmez basit bir cevher ise de yine de onda bir ikilik vardır. Bunlar; küllî sûretleri tasavvur etme kuvveti ve onları kendisinden alma kabiliyetinde olan her varlığa verme (*ifaza*) isteği, yani tedbîrdir.¹¹⁵

Âlemde bulunan her şey birbiriyle irtibatlıdır. Tabiat'ın cisimleri, Nefs'in Tabiatı, Küllî Akl'ın da Nefsi tedbîr ettiğine bakarak Küllî Akl'ın öteki bütün varlıklara hâkim olması kaçınılmazdır.¹¹⁶ Ancak aklın bu hâkimiyet ve tedbîri kendi tabiatının gereği olmayıp ona hâkim olan ilâhî kuvvet sebebiyledir. Bundan dolayıdır ki, küllî sûretleri tasavvur yönünden ona hiçbir kusur ve noksanlık ilişmezken, altında bulunanları tedbîr yönünden tesiri kesilir ve mecalsiz kalır.¹¹⁷

2.3. *Halk İle Var Olan: Nefs ve el-Felekü'l-Müstakim (Levh ve Arş)*

Âmiri'ye göre Tanrı Küllî Aklın mübdi'i (yoktan var edeni) olduğu halde Nefsin Hâlikıdır.¹¹⁸ Küllî Akıl ibdâ' yoluyla varlık kazanmışken nefis halk yoluyla yaratılmıştır. Nefsin varlığında kendisinden önce ibdâ' edilen Küllî Aklın da bir payı vardır.¹¹⁹ Aynı zamanda halk yoluyla yaratıldığı için dehrden sonra ve zamandan öncedir. Küllî Akıl aracılığıyla var olması yönünden dehre ve kendisinden sadır olan fiiller yönünden de zamana bağlıdır.¹²⁰

Nefsin kendine özgü kuvveti "**hayat verme kuvveti**"dir.¹²¹ Bu kuvvetiyle nefis, organik cismin kemâli olmaktadır. Özünde basit bir cevher olan Nefsin üç kuvveti vardır: **İlahî kuvvet, aklî kuvvet ve zâtî kuvvet.**¹²² İlahî kuvvet özelliğiyle Nefs, kendisini Küllî Aklın tedbîr etmesi gibi, küllî tabiatı tedbîr eder. Aklî kuvvetiyle onları bildiğini bilerek hakikatlarıyla eşyayı bilir. Bu iki özelliğiyle Küllî Akl'a ortak olan nefis kendisine ait (*zâtî*) üçüncü özellikle ondan ayrılır. Nefs bu zâtî özelliğiyle tabîi cisimlere bir sûret, bir can verir. Yaratıcısından aldığı ilâhî kuvvetle Nefs, tabiata hâkim olur ve onu tedbîr eder ve fiillerini doğru bir şekilde yerine getirmesi için ona yol gösterir. Küllî

¹¹⁵ A.g.e., s.371.

¹¹⁶ A.g.e., s.368.

¹¹⁷ A.g.e., s.372.

¹¹⁸ A.g.e., s.368.

¹¹⁹ A.g.e., s.371.

¹²⁰ A.g.e., s.377.

¹²¹ A.g.e., s.370.

¹²² A.g.e., s.371.

Akl'ın etkilerini alma istidadında yaratıldığı için Küllî Akl'da bulunan küllî sûretler Nefs'de de bulunur. Fakat sûretlerin onda bulunması Küllî Akl'daki basitlik ve genişlik gibi değil, çoğalmış ve bölünmüş durumdadır.¹²³

Âmirî'ye göre, aralarında farklılık bulunmasına rağmen Akıl ve Nefs iç içedirler ve birbirlerinde bulunurlar. Akıl Nefs'de bulunur, çünkü onun cevherini tamamlayan sebeplerden birisidir. Nefs'de Akıl'da bulunur, çünkü onun idrâkleri içindedir ve aklın idrâkleri de kendisinden ayrı düşünülemez. Nefsin Akıl'da bulunma şekli, duyumlanan bir sûretin aynı halde farklı bir şekilde hem cisimde ve hem de Nefs'de bulunması gibidir.¹²⁴

2.4. Teshîr ile Var Olan: Dairevî Felekler ve İlk Ecrâm (Tabiat)

Teshîrle var olanlar, dairevî felekler ve ilk ecrâmdır.¹²⁵ Bunlar tabiatı oluşturmaktadır. Teshîr yoluyla ortaya çıkan varlıkların yani tabiatın varoluşunda, kendisinden önceki iki varlığın (ibdâ' ve halk yoluyla yaratılmış varlıkların) payı olduğu gibi tabiatın da kendinden öncekilerle birlikte tevîd yoluyla meydana gelen varlıklarda bir payı vardır.¹²⁶ Âmirî'ye göre Tabiat, "Gerçekte felek-i mâilden süflî âleme sirayet eden ilâhî bir kuvvettir."¹²⁷ Fâil bir kuvvet olmakla birlikte, yalnız cisimle ortaya çıktığı ve cismin bir sûreti olduğu için¹²⁸ sonsuz değildir. Çünkü sınırlı olan cisimden sudûr etmiştir. Sınırlı olan cisim de sonsuz kuvvete sahip olamaz.¹²⁹ Kendisine konu olan unsurları, istidatları oranında uygun bir zamanda onlar için çizilen son gayeye ulaştırmak için hareket ettirir ve gayeye ulaştığında orada durur.¹³⁰

Âmirî, Aklın iki, Nefsin üç ve tabiatın dört fonksiyonu olduğunu söyler.¹³¹ Ancak tabiatın bu fonksiyonlarının ne olduğu hakkında bilgi vermemektedir. Birbiriyle bağlantı kurulması zor ve dağınık açıklamalardan oluşan bir varlık hiyerarşisi ortaya

¹²³ A.g.e., s.365.

¹²⁴ A.g.e., s.373.

¹²⁵ A.g.e., s.364.

¹²⁶ Âmirî, *el-Fusûl*, s.371.

¹²⁷ A.g.e., s.365.

¹²⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed* (Sonsuzluk Peşinde), s.60.

¹²⁹ Âmirî, *et-Takrîr*, s.337.

¹³⁰ A.g.e., s.334.

¹³¹ A.g.e., s.371.

koymuştur. Tabiatın “cismin muharriki”¹³² olduğunu belirten Âmirî, bu anlayışından ötürü daha sonra İbn Sînâ tarafından “öncekilerin maksadını anlamamakla” suçlanacaktır.¹³³ Aslında bu husus, hiçbir zaman bir felsefe kurma çabasında olmayan Âmirî açısından belki de normal karşılanabilir. Nitekim görme gibi tabii bir olayı bile “tevhîd ilmi” (*ilâhiyyat*) çerçevesinde görmüş ve el-Ebsâr ve'l-mubsâr adlı eserini bu konuyu açıklamak amacıyla kaleme almıştır.¹³⁴

Âmirî'nin eserlerine genel olarak baktığımızda felsefî konulara yaklaşımında Yeni Eflatun'cu tavır ve dinî kaygıların ön plana çıktığı görülmektedir. Metafiziği, hareket etmeyen ve fiziki hareket eden varlık alanı kabul eden Kindî gibi, Âmirî de dördüncü varlık mertebesi olan tabiatı hareket ilkesi olarak görür ve hareket etmeyen varlık alanından (metafizik) ayrı kabul eder. Tabiatı beş varlık mertebesinden dördüncüsüne yerleştirmesi, ona kendi altında bulunan varlıkların varoluşlarında bir pay vermesi ve onu Aristo'da olduğu gibi hareketin ilkesi olarak görmesi, Âmirî'nin yerinin filozofların yanında olduğunu göstermekte ise de konuyu metafizik plandan indirip daha yakından ele almak ve kelamcılarının üzerinde tartıştığı tabiat dünyasında ortaya çıkan hâdiseler açısından incelemek onu daha anlaşılır kılacaktır.¹³⁵

2.5. Tevlîd veya Tekvîn ile Var Olan: Dört Unsurdan Oluşan Varlıklar

Tevlîd ya da tekvînle meydana gelen varlıklar dört unsurdan (hava, ateş, su ve toprak) oluşan bütün varlıklardır.¹³⁶ Varlık hiyerarşisini oluşturan son halka, zamandan sonra var olan ve ona tabi olan, tevlîd/tekvîn ile mevcut olan varlıklardır.

İlk Gerçek bütün varlıkları tedbîrle kuşattığı gibi, O'ndan sonrakilerden her biri de kendi altında bulunanları tedbîrle kuşatmıştır. Yani Nefs, Tabiatın müdebbiri ve kılavuzudur. Tabiat bütün cisimleri kuşatmıştır ve tekvin yoluyla meydana gelen (*ekvân*) bütün varlıklar ona tabidir. Küllî Akıl da Nefsin müdebbiri olduğuna göre kendi altın-

¹³² A.g.e., s.365.

¹³³ Kasım Turhan, a.g.e., s. 96, İbn Sînâ, **en-Necât**, Nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Kahire, 1938, s.271.

¹³⁴ **el-Ebsâr**, s.411, Kasım Turhan, a.g.e., s. 98.

¹³⁵ Kasım Turhan, a.g.e., s.121.

¹³⁶ **el-Fusûl**, s.364.

daki varlıkların hepsini tedbîr eder. Sonuç olarak cisim Tabiat'a, Tabiat Nefs'e, Nefs Küllî Akl'a, ve son olarak Küllî Akıl da Tanrı'ya boyun eğe¹³⁷.

Âmirî, nefis ve nefsin özelliklerinden bahsederken önermelerini Platon'un terimleriyle kurduğu gibi, tabiat, tabiat olayları ve felekler konusunda ise Aristo'nun esîrden meydana gelen **ay-üstü âlemi** ile dört unsurdan oluşan **ay-altı âlemi** ilişkisine benzer bir izah tarzı sunar. Ancak filozofumuz **ay-üstü** ve **ay-altı** terimlerini telaffuz etmez. Bunların yerine **semâ** ve **arz**, **ulvî** ve **süflî** kelimelerini kullanır.

3. SUDÛR TEORİSİ

Yeni Eflâtuncuların ve bir kısım İslâm filozofunun Tanrı'yı İlk Sebep (*el-illetü'l-ülâ*) olarak nitelediklerini ve varlığın O'ndan herhangi bir şey eksilmeksizin sudûr yoluyla meydana geldiğini daha önce dile getirmiştik. Bir'e daha yakın olan daha üstün bir yetkinlik ve şerefe, Bir'den daha uzak olansa bunun aksine daha düşük bir şeref ve yetkinliğe sahiptir. Plotinos'a göre madde, varlığın en aşağı ve en son kademesinde yer alır, böylece âlem ulvî/aklî olan süflî/duyusal olan şeklinde ikiye ayrılmakla birlikte aynı zamanda bu iki âlem birbirlerine bitişiktir. Ulvî olan öncedir ve kendisinden sonra geleni var kılmıştır. Süflî olansa aklî olandan gelen kuvveti kabul ederek istifâde eder.

Bu düşüncelere yakın ifadeleri Âmirî'nin eserlerinde tâkip etmek de mümkündür. Nitekim **Kitâbü't-Takrîr li-evcûhi't-takdîr** adlı eserinde üç tür fiilden bahseder ki bunlar oluş-bozuluş, büyüme-küçülme ve dönüşümdür. Değişim ya vasıtalarla ya da doğrudan Tanrı tarafından meydana gelir. Ancak bununla beraber filozofa göre her hâlükârda Mutlak Fâil gerçek birlik sahibi olandır (*el-fâilü ale'l-utlâk hüve zâtü'l-ahadi'l-Hak*). Âmirî, aynı eserde ulvî âlemin cirimlerinin Mutlak İyi'ye iştîyak duyduğundan (*müşâtâkan bi-cibilletihi nahve el-Hayri'l-Mutlak*) ve O'nun mükemmel fiilini örnek alarak kendi altında yer alanlara tesir ederek bu tesiri güçlü kılan şeyinse kendisini meşgul edecek arazlardan uzak olmasından, dolayısıyla bu kuvvetli etki bayağı âlemi

¹³⁷ Âmirî, **Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde), s.58.

bu tesiri kabul etmeye hazır hâle getirdiğinden söz eder. Aynı şekilde her şeyi ideal bir dengede tutan Tanrı da taşar (*ennehû yufîzu aleyhâ el-kuvvetü 'l-mümsike*) ve şeyler varlık âlemindeki dereceleri ve kabiliyetleri ölçüsünce tek bir seferde ve tarzda (*feyzun vâhidun*) ortaya çıkan bu feyizden istifâde ederler. Tanrı'dan kaynaklanan bu feyizle gerçek iyilik (*el-hayru 'l-hakîkî*) taşmaktadır.¹³⁸

Âmirî, feyz sürecini anlatırken **el-Fusûl**'de de aynı konudan bahsettiğini söyler ve yoruma ihtiyaç bırakmayan şu ifadeleri dile getirir: “Küllî tabiat, bayağı âleme doğru meyleden felekten sirâyet eden kuvvettir. Yedi felekten bayağı âleme sirâyet eden kuvvetler rûhânî fazlalıkların (*zevâid*) meydana gelmesi için yakın illettirler. Ancak doğru-
dan zâtlarıyla değil atlas feleğinden (*el-felekü 'l-müstakîm*) sirâyet eden kuvvet aracılığıyla meydana gelirler...”¹³⁹ Filozof, bayağı âlemde de sebep-sonuç ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin gerçekleşmesinde yukarıdan aşağıya kadar sirayet eden bir kuvvetin etkin bir rol oynadığını belirtir.

Âmirî, **et-Takrîr**'de metafizikçi filozofların âlemin var edilmesinde üç farklı anlamın bulunduğu ilişkin görüşlerini aktarmaktadır. Bu mânâlar:

1. Mükemmel cömertliğin taşması (*ifâzâtü 'l-cûdi 'tâm*),
2. Mükemmel kudretin gösterilmesi (*ibrâzü 'l-kudretü 'tâmme*),
3. Mükemmel hikmetin ortaya çıkarılmasıdır (*izhârü 'l-hikmetü 't-tâmme*).

Bu üç mânâdan ilki âlemin var edilmesini, ikincisi âlemin bekâsını üçüncüsü ise âlemin idaresini içermektedir. Cisimler dünyası söz konusu olduğunda felekler ve gezegenleri kapsayan esîrî cirimler ile dört unsur var edilmesini, tabî ve nefsânî kuvvetler devamını, fiil ve infiâl ise âlemin idaresini sağlayan kuvvetlerdir.¹⁴⁰

Tanrı tüm varlığı kuşatır, ondan sonra gelenlerden her biri de bir altında bulunanı kuşatmaktadır. Akıl nefsi, nefis tabiatı, tabiat ise bütün cisimleri kuşatarak çekip çevirmektedir. Dolayısıyla tabiat, nefse, nefis akla, akıl da Tanrı'ya boyun eğmektedir.

¹³⁸ Âmirî, **el-Fusûl**, s.368-370.

¹³⁹ Âmirî, **et-Takrîr**, s. 322-323.

¹⁴⁰ **A.g.e.**, s. 310.

Tanrı'nın neden feyz yoluyla kendi fiilini gerçekleştirdiği teori içinde cevaplanması gereken bir sorudur. Âmirî, Tanrı'nın sonsuzca zengin olduğunu (*Ġaniyyul-Ekber*) eksiklikle nitelenmesi mümkün olmayan mükemmel üstü bir varlık olduğunu (*fevka't-tamâm*), bu yüzden de İyiliğini (*el-hayr*) sonradan olan tüm varlığa cömertçe saçtığını ifade etmektedir. Dolayısıyla o mükemmel olan her şeyin tamamlayıcısı, Salt hayır (*el-Hayru'l-Mahz*) olması hasebiyle de taşan feyzi ile tüm âlemi doldurmuştur. İşte bütün bunlardan sonra varlıkta gerçek anlamda etkin olan (*el-Fâilü'l-Hakk*) sıfatını hak eden de yalnızca O'dur.¹⁴¹

Feyz yoluyla iniş sürecini tamamlayan nefis, bayağı âlemdeki görevini tamamladığında Bir'e doğru çıkış süreci başlar. İnsanın en üst amacını Tanrı'yı bilmek (*ma'rifetü'l-ehadi'l-hakk*) ve ona benzemek olarak değerlendiren Âmirî'ye göre insanın amacını özetleyen cümle şudur: "Kişinin çabasının gayesi Mevlâsıyla birleşmesidir (*el-ittihâdu bi-mevlâhi*).” Bu da o kimsenin mutlak yetkinliğe ulaşması için kendi seçimiyle hakîmâne bir tarzda yaşaması sonucunda gerçekleşebilir ki o zaman bu kimse Tanrı'yla benzeşmeye başlayarak rabbânîleşir.

Filozof (*hakîm*) zâten bedenî hazlardan uzak duran, zorunlu kalmadıkça dünyaya ilişkisinde mesafeyi koruyan kişidir, onun şan, şöret ve zenginlikte gözü yoktur, dolayısıyla o bunlardan sıyrıldıkça gayesini hatırlayarak Tanrı'ya yönelmesi ve bu yolda ilerlemesi daha süratli olur. Aydınlanan nefsi beden karanlığından (*el-bedenü'l-muzlim*) kurtulur kurtulmaz da sonsuz nûrânî yüce âleme yükselir. Tasavvufla ilişki kurulabilecek yukarıdaki ifadeler hiç de şaşırtıcı değildir zira Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin aktardığı bilgilerde Âmirî, "Nişâbûr'da dolaşan bir sûfî" olarak nitelendirilmektedir.¹⁴²

Sonuç olarak Âmirî'nin el-Fusûl başta olmak üzere büyük ölçüde İslâm inancından etkilenerek terminolojiyi Proklosçu bağlama taşıdığı anlaşılmaktadır. Yeni Eflâtuncu Feyz/Sudûr aşamaları Kurân'dan alınan kavramlarla tek tek açıklanmıştır: Küllî akıl kalem, aklî sûretler emr, küllî nefis levh, el-felekü'l-müstakîm arş olarak isimlendirilmiştir. Kürsî kelimesinin **el-Fusûl**'da geçmemekle birlikte filozofun bir başka

¹⁴¹ Âmirî, **el-Fusûl**, s. 370-371.

¹⁴² Sahban Halîfât, **el-Anâsırü'l-Eflâtûniyyetü'l-Muhdese fî Kitâbât Ebî Hasan el-Âmirî**, Dirâsât, C. XV, s. 3, Ürdün 1988, (28-60) s. 39 dipnot 54.

eseri olan **el-Emed**'de "*felekü'l-burûc*" şeklinde bir kullanımına rastlanmaktadır. Görüldüğü üzere Âmirî felsefesinde, bütün varlıklar Kur'ân'dan alınmış kavramlarla nitelendirilmiştir. Filozof, Kindî geleneğinden gelen bir etkiyle onun felsefî kavramları arasında yer alan bir tek yaratma kavramıyla farklı tarz ve şekillerde olan varlık basamaklarının her birini "yaratmanın bir türü" olan başka bir kavramla açıklamaya çalışmıştır. Bu sayede filozofun hem Yeni Eflâtuncu feyz sürecini hem de bir tek Yaratıcının varlığını kendi sistemi içinde terkiib etmiş olduğu görülmektedir.¹⁴³

3.1. *Ulvî Âlem (Yukarı Âlem)*

Âmirî, ulvî âlem veya göğü, Aristo'nun ay-üstü âleminden farklı olarak Kur'an'ın "yedi kat semâ" öğretisinden hareketle yedi rakamıyla sınırlandırmıştır.¹⁴⁴ Yedi kat semanın üzerinde, münecimlerin "burçlar feleği" dedikleri bir felek ile filozofların "*felekü'l-eflâk*" veya "*el'felekü'l-müstakîm*"¹⁴⁵ dedikleri bir felek daha bulunur. Böylece feleklerin sayısı dokuz olur. Âmirî, Fiil-infial, illet-ma'lul veya kuvvet-eser ilişkisini şöyle açıklar: Allah, gök cisimlerine âlemin sonuna kadar ferdi devamlılık vermiş ve onları, devamlılıkları (*bekâ*) tür olarak zamana bağlı olan suflî varlıkların illetleri yapmıştır.¹⁴⁶ Âlemin sonuna kadar ferden bâki olan varlıklar, ne için yaratılmışlarsa, o gaye için kendilerinden daha uygun başka bir varlık düşünülemez.¹⁴⁷

Aristo'nun âlem görüşüyle, gök cisimleri hakkındaki açıklamalarının, Kur'an'ın öğretilerine zıt olmadığını gösterme gayretindeki Âmirî, daha çok Yeni Eflâtunculuğa bürünmüş bir yol izlemektedir. Âmirî'ye göre, süflî âlemin meydana gelmesinde, filozofların esîrî cismin fail sebep olup olmadığı noktasındaki ihtilafları akideye zarar vermez. Bu durum, bizim, din esasen Allah'ın olduğu halde bazen onu, O'nun elçisine, fâil oku atan olduğu halde yaralamayı oka nisbet etmemize benzer.¹⁴⁸ Kur'an'ın "*O her göğe emrini bildirdi*"¹⁴⁹ ve "(...) güneş, ay ve yıldızlar O'nun emrine

¹⁴³ Cahid Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul Üniversitesi S.B.E. Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2012, s.139-140.

¹⁴⁴ Âmirî, **et-Takrîr**, s.322.

¹⁴⁵ Âmirî, **el-Fusûl**, s.364.

¹⁴⁶ Âmirî, **et-Takrîr**, s.336.

¹⁴⁷ Âmirî, **İnkâz**, s.271.

¹⁴⁸ Âmirî, **et-Takrîr**, s.316.

¹⁴⁹ **Fussilet Suresi**, 41/12.

*boyun eğmiştir.*¹⁵⁰ ayetlerine uygun olarak, Allah esîrî cisme, bütün kuvvetleriyle unsurî cisimde ortaya çıkan hadiseleri ibraz etmeyi emretmiştir, o da Tanrı'nın emriyle bu hadiseler tasarruf eder.¹⁵¹

3.2. Süflî Âlem (Aşağı Âlem)

Dört unsurdan meydana gelen varlıklar süflî âlemi oluşturmaktadır. Süflî âlemin yaratılmasındaki gaye, onun imâr edilmesidir. Süflî âlemde meydana gelen cismanî olayların ortaya çıkması dört sebebe (fâil, unsur, sûret ve gaye) bağlıdır. Dört unsur (toprak, su, ateş ve hava) maddî (unsur)sebebe, meydana gelen çeşitlerden her birinin tabiatının kendisiyle özelleştiği zâtî kuvvet sûrî, bu süflî âlemin imarı gaî sebebe, bu gaye için teshir edilen gök (esîrî cisim) ise fâil sebeptir.¹⁵² Süflî âlemdeki oluş-bozuluş, artma-azalma ve değişim esîrî cismin maddeye etki etmesiyle meydana gelmektedir.¹⁵³

Âmirî, süflî âlemde ortaya çıkan varlık ve olayları izâfî zorunluluk altına yerleştirerek varoluşları bakımından onların tamamının mutlak imkân tahtında olduğunu söyler.¹⁵⁴ Bu görüşüyle Âmirî, Gazzalî'nin tabiatı ve sebebliliği reddederek mantıkî zeminde ulaştığı **mucizenin imkânına**, tabiat ve sebepliliği reddetmeden ulaşmıştır.¹⁵⁵

Âmirî'ye göre âlemde meydana gelen olaylar dört şekilde oluşur. Bunlar:

- 1) Âlemin sonuna kadar sâbit olanlar: Güneşin hareketi gibi.
- 2) Çoğu kez aynı tarzda meydana çıkanlar: Kış mevsiminde soğğun, yaz mevsiminde sıcaklığın hüküm sürmesi, Şi'râ (Sirius) yıldızının doğuşu esnasında sıcaklığın artması gibi.
- 3) Varlığı ile yokluğu eşit durumda olanlar: İlkbaharda havanın açık ve bulutlu olması, sonbaharda sıcak ve soğğun birbirini takip etmesi, dilediğimiz günde hammama gitmemiz gibi.

¹⁵⁰ A'raf Suresi, 7/54.

¹⁵¹ Âmirî, **et-Takrîr**, s.316.

¹⁵² A.g.e., s.314.

¹⁵³ A.g.e., s.318.

¹⁵⁴ A.g.e., s.313.

¹⁵⁵ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.128.

4) Nadir olarak bulunanlar: Yazın kar yağması, kışın sam yeli esmesi gibi.¹⁵⁶

Bu dört grup hâdiseden birincisi her zaman aynı şekilde bulunduğu için mümkünattan değildir. Varlığı yokluğundan çok olan İkinci grup, **tabîî mümkün**, varlığı ile yokluğu eşit olan üçüncü grup **tekallubî** (değişken) **mümkün**, dördüncü gruptaki hâdiseler ise **nâdir mümkün**lerdir. Bu dört gruptan ilk üçünün zâtî sebepleri vardır ve bunlar bilinebilir. Nâdir mümkün sınıfına giren olayların sebebi zâtî değildir. Eserlerini çok nadir olarak gerektirir ve bilinemezler. Bu sebep zâtî olmadığına göre **arazî** veya **ittifakî** olması gerekir. İttifakî olayların sebebi ancak Allah tarafından bilinebilir.¹⁵⁷ Âmirî, peygamberlerin mucizeleriyle evliyanın kerametlerini de ittifakî olaylar (nâdir mümkünler) sınıfına katmaktadır.¹⁵⁸

Düşünürümüz süflî âlemdeki tüm varlıklar mutlak imkân tahtındadır görüşünü ispat etmek için dört gruba ayırdığı âlemdeki olaylara paralel olarak varlık sûretlerini de **riyazî**, **tabîî**, **mantıkî** ve **ilâhî** olmak üzere dört sınıfa ayırır. Âmirî, kendisi gibi önceki filozofların da yeryüzündeki varlık ve olayları dört kısma ayırdıklarını söyler. Üçgen, dörtgen ve kenarlar riyâzî, insan için düşünme (*nutk*) ve hayat, hayvan için beslenme ve duyu gibi türün kemâli olan mânâlar tabîî, mutlak insan, mutlak at gibi his ve vehim kuvvetlerinin tasavvuruyla nefste teşekkül eden mânâlar (*mahiyetler*) mantıkî ve mukaddes ruh, nefs-i nâtika ve faal akıl gibi maddeden ayrı mânâlar da ilâhî sûretlere örnektir. İlâhî sûretlerin meydana gelişi ibdâî takdire, mantıkî sûretlerinki fikri teemmüle, tabîî sûretlerin ki de felek teshîrine bağlıdır. Riyâzî sûretlerin meydana gelişleri ise bu üç sınıftan biriyle alakalıdır.¹⁵⁹

Âmirî, kelamcıların eşyayı her an Allah'ın yaratmasına bağlayan ve dolayısıyla tabiatı inkâr eden görüşlerinin, çok çirkin iddialar olduğunu söylemektedir. Bu ve benzeri iddialar ancak sofistlerin inanabilecekleri iddialardır ve bunlar İslam dininin kötü-

¹⁵⁶ Âmirî, **a.g.e.**, s.308.

¹⁵⁷ Âmirî, **İnkâz**, s.257.

¹⁵⁸ Âmirî, **et-Takrîr**, s.331.

¹⁵⁹ **A.g.e.**, s.312, Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.104.

lenmesine kapı açarlar. Âmirî'ye göre, kelimacılar¹⁶⁰ bu şekildeki hayalî görüşler ortaya atmaya ve onları savunmaya sevk eden şey, “tek tek tabiat cevherleri (meânî) hakkında düşünmeye güç yetirememeleri, tabiatın yaratılış özellikleri (cibillet) hakkında tefekkür, özel kuvvetleri hakkında araştırma ve bilenlerin ona olan ihtiyacını anlamadaki eksiklikleridir. Anlayışlarındaki eksikliği görememeleri ve başkalarının görüşlerine de güvenmemeleri onlar için gerçeğin ortaya çıkmasına engel olmuştur.”¹⁶¹

Âmirî'nin metafiziği hem Tanrı'nın kâdir-i muhtar olduğunu hem de sudûru kabul etmekle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde göreceğimiz temel ilkelerin ibtidâî bir versiyonuna benzemektedir. Zorunlu-mümkün ayrımını metafiziğe başarılı bir şekilde taşımış olmasına rağmen İbn Sînâ'da gördüğümüz şekilde varlık-mahiyet ayrımına ulaşamadığından, varlığın ilkeleriyle mahiyetin illetlerini ayırtıramamıştır. Dolayısıyla Tanrı'yı varlık veren yegâne illet yaparak dinî düşüncesinin duyarlılıklarını koruyan vahdet-i vücûdçu düşünürlerin aksine Tanrı'nın nefis ve cisimler dünyasındaki failliğini aracı illetlerle açıklamak zorunda kalmıştır.¹⁶²

¹⁶⁰ Filozofumuzun yaşadığı dönem göz önüne alındığında, sofistlikle suçladığı kelimacı fırkanın Eş'arî'ler olduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arî okulunun sistemleştiricisi kabul edilen ve Âmirî'nin çağdaşı olan Bâkillânî'nin eserlerinde kelimacılara nispet edilen görüşler bulunmaktadır. (Bâkillânî, Temhîd'de tabiatın inkârına dair bir bölüm ayırmaktadır.) Ayrıca bkz. Kasım Turhan, a.g.e., s.122.

¹⁶¹ Âmirî, a.g.e., s.417.

¹⁶² Ömer Türker, **Metafizik: Varlık ve Tanrı**, (İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, M. Cüneyt Kaya (Ed.), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, kitabı içerisinde) s.626.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVETİN HAKİKATİ VE HZ.PEYGAMBER'İN NÜBÜVVETİ

1. İSLAM FİLOZOFLARININ NÜBÜVVET TEORİSİ

Meşşâî filozoflara göre peygamberlik nefsi, amelî, nazari ve muhayyileye dayalı bir melekedir. Fârâbî'de yalnızca açıklama, İbn Sînâ'da ise hem açıklama hem de ispat çabalarıyla ele alınan nübüvvet, klasik İslâm psikolojisi ve metafiziğinin konuları arasında önemli bir yer teşkil etmektedir.¹⁶³ Âmirî'nin nübüvvet meselesine yaklaşımını ve diğer filozoflardan farkını ortaya koyabilmek için öncelikle birkaç filozofun nübüvveti dair görüşlerini aktarmayı uygun gördük. Âmirî, Kindî'nin takipçisi kabul edildiğinden aralarındaki benzerlikleri görmek istediğimiz için öncelikle Kindî düşüncesindeki nübüvveti özetledik. Çalışmamızın özgünlüğü açısından Fârâbî ile aralarındaki farkları görmeye çalışacağımız için ikinci olarak Fârâbî felsefesinde nübüvveti ele aldık. Son olarak açıklama ve ispat çabalarını birlikte sergileyen İbn Sînâ'nın nübüvvet meselesini hangi çerçevede ispat ettiğini ele aldık. Böylece nübüvvet konusunda Âmirî'nin özgün olan açıklamalarını ortaya koymaya çalıştık.

1.1. Kindî

Kindî felsefe tarihinde nübüvveti epistemolojik ve teolojik açılardan ele alıp değerlendiren ilk filozoftur. Ondan sonra gelen bütün filozoflar kendi sistemleri içinde nübüvveti daima özel bir yer vermişlerdir.¹⁶⁴ İslâm felsefe geleneğinin ayırt edici özelliklerinden biri olan vahyin bir bilgi süreci olarak aklen temellendirilmesi çabası da ilk defa Kindî'de karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁵

İlk İslâm filozofu Kindî'nin nübüvvet anlayışını dile getirdiği **Tesbîtü'r-rusûl** isimli eseri günümüze ulaşmadığı için, onun bu konudaki düşünceleri tam olarak bilinmemektedir. Ancak diğer Meşşâî filozoflarının vahyi, Faâl Aklın veya muhayyile mele-

¹⁶³ İlhan Kutluer, **Akl ve İtikad**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.86.

¹⁶⁴ Mahmut Kaya, **Kindî**, D.İ.A., 2002, C. 26, s.46.

¹⁶⁵ Mahmut Kaya, **Kindî: İslâm Dünyasının Felsefesiyle Tanışması**, (İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler / M. Cüneyt Kaya (Ed.) kitabı içerisinde), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s.109.

kesinin fonksiyonu sayan görüşlerinin aksine Kindî, vahyi peygamberlerin tertemiz kalplerine Allah'ın bıraktığı özel bir bilgi olarak kabul etmektedir. Ona göre peygamberlik, din (*vahiy*) ile felsefenin (*akıl*) uzlaştırılmasında önemli bir köprü görevi görmektedir. Kindî, özellikle insan aklını aşan konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görmektedir. Ona göre değer ve mertebe bakımından olduğu kadar insanî tatmin açısından da vahyin bilgisi dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefî bilgidir.¹⁶⁶

Kindî'ye göre Hz. Peygamber'in getirdiklerinde akla aykırı bir şey yoktur ve akîl olarak açıklanabilir. Bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanların ve cehaletle yoğrulanların inkâr edebilir. Dinî nasların yorumlanmasında Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin dilinin, bu dilin epistemolojisinin ve ilâhî vahyin içerdiği sembol ve belâgat kurallarının bilinmesi gerekmektedir.¹⁶⁷

Kindî, filozofa kıyasla peygamberlerin mesajının veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olduğu belirtmektedir. Yâsîn suresindeki müşriklerin “*Çürümüş kemikleri kim diriltecek?*”¹⁶⁸ sorusuna Hz. Peygamber'in verdiği cevapları da açıklamalarına delil olarak sunmaktadır. Söz konusu ayetleri ayrıntılı bir şekilde analiz etmekte ve şu sonuca ulaşmaktadır:

“Şâni yüce Allah'ın, kendi resulü için bu ayetlerdeki buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği manayı hangi insan beşer felsefesiyle ifade edebilir? Nitekim çürüdükten sonra kemiklerin dirileceği, O'nun kudretinin, göklerin ve yerin benzerlerini yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izhar edilmiştir ki mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerini ortaya koymaktan uzak ve cüz'î akıllar onu kavramaktan yoksundur.”

¹⁶⁶ Mehmet Vural, **Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi**, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, Haziran, 2013, Araştırma Makalesi, s.57.

¹⁶⁷ Mahmut Kaya, **Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması**, s.114.

¹⁶⁸ **Yâsîn Sûresi**, 36/78-83.2”

Kindî, elde ediliş süreci ve ifade tarzı açısından, peygamber ve filozofun bilgileri arasında fark olduğunu bu şekilde ortaya koymaktadır. Ancak konu ve amaç noktasında ise din ile felsefenin bir ortaklık içinde olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶⁹

Felsefeyle ilgilendiği için kendisini eleştirenlere karşı, felsefenin Allah'ın varlığı, birliği, ahlâk bilgisini, bütün yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeyi sağlayan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgileri, varlığın haki-katinin bilgisini içerdiğini dile getirmektedir. Kindî'ye göre peygamberlerin Allah'tan getirdikleri de tümüyle bundan ibarettir. Çünkü peygamberler Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terkedilmesi fikrini getirmişlerdir. O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız.¹⁷⁰

Kelamcılar ile İslam filozofları arasındaki nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği tartışmalarına genel olarak baktığımızda, kelâm eserlerinde nebî olan zâtın birtakım imtiyazlarla donatılarak yaratıldığı fikri daha ön plana çıkmaktadır. Nübüvvet ile bu makama gelen kişi arasında bir kısım ilişkiler kurulmaktadır. Böylece nübüvvetin vehbîliği kabul edilmekle birlikte nebî olan zâtın nübüvvet öncesinde de sıradan bir insan olmadığı hususu ifade edilmektedir. İslâm filozoflarının bu meseledeki düşünceleri farklıdır. Kindî nübüvvetin kesbîliğini kabul etse de diğer İslâm filozofları doğrudan nübüvvetin kesbîliğini savunmazlar. Bu makama ulaşma noktasında bir çabanın da olduğunu dile getirmişlerdir. Farâbî'nin görüşlerinde nübüvvetin kesbîliği boyutu daha ön plana çıkmış olsa da fitrî (vehbî) yönü tamamen yok sayılmaz. İbn Sînâ'ya göre peygamberler, fitrî olarak özel bir istidâta sahiptirler. Onlar saf makuller âleminin bilgisine sezgisel ve doğrudan bir temas ile ulaşabilirler. Onun bu konuda ortaya koyduğu görüşleri filozofun nübüvveti kesbî değil fitrî bir makam olarak gördüğü yani nübüvvetin vehbîliğini kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak o, nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği hususunda açık

¹⁶⁹ Mahmut Kaya, **Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması**, s.113.

¹⁷⁰ Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından FELSEFE METİNLERİ**, Kindî, Klasik Yayınları, 2003, İstanbul, s.10.

bir ifade kullanmamıştır.¹⁷¹ Genel olarak Kindî dışındaki filozoflar bu makamın tamamen kesbîliği veya vehbîliğini savunmaktan çok, bu mertebede her iki durumunda bulunduğu dile getirmektedir.¹⁷²

Sonuç olarak Kindî, nübüvvetin ispatı hususunda peygamberin diğer insanlardan farklı bir yaratılışa olduğunu savunur. Peygamberlerin bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Akıl, insanların nebinin getirdiği bilgilerin benzerini ortaya koymaktan âciz olduğunu ve bunun Allah'tan olduğunu yakinen bilir. Vahiy, insan tabiatının ve yapısının üstündedir. Bu yüzden insan peygamberlerin getirdiklerine boyun eğmek sûretiyle itaat eder, yaratılışı itibariyle tasdik ederek ona bağlanır.¹⁷³

1.2. Fârâbî

Filozoflar arasında kendisinden sonrakilere kaynaklık eden ve sistemli bir şekilde nübüvvet meselesini ele alan ilk kişi Fârâbî'dir. Fârâbî'nin diğer meselelere getirdiği açıklamalardan tamamen bağımsız olarak sadece nübüvvet meselesini bütüncül bir şekilde ele almamız mümkün değildir. Nübüvveti ruhî bir hal, ulvî âlem ile suflî âlem arasında bir irtibat vasıtası olarak belirlemesi sebebiyle psikoloji ve metafiziğe dair düşünceleriyle sıkı bir ilişki içinde meseleyi ele almak gerekmektedir.¹⁷⁴ Bununla birlikte ahlak ve siyaset bakımından erdemli toplum için peygamberin gerekliliğini savunan Fârâbî'nin siyaset ve ahlaka ait düşünceleri de bu meselenin izahında önemli yer tutmaktadır. Fârâbî yaşadığı dönemin güncel meselelerinden olan nübüvveti aklî ve ilmî açıdan yorumlayarak, vahyin ve mucizenin aklen mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Fârâbî psikolojik ve metafizik boyutuyla nübüvveti: insan nefsinin madde ile karışık varlık alanından soyutlanıp ruhanî bir şekilde yücelmesi, ulvî âlemle irtibat kur-

¹⁷¹ Mustafa Yıldız, **İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi**, Erciyes Üniversitesi S.B.E. Dergisi, 2009/2, S.27, s.246.

¹⁷² Daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Bayram, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.III, S.1, 2015/1.

¹⁷³ Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından FELSEFE METİNLERİ, Kindî [Din-Felsefe İlişkisi]**, Klasik Yayınları, 2003, İstanbul, s.37-42.

¹⁷⁴ Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay., İstanbul, s. 110.

ması şeklinde açıklamaktadır. İnsan, ilahî olanla ilişkisini kendisinde maddeden ayrı olarak bulunan nefis aracılığıyla kurabilir. Fârâbî âlemi ulvî ve süflî olmak üzere ikiye ayırır. İnsan ise süflî âlemin en üstün varlığı olmakla birlikte bir yönüyle ulvî âleme bir yönüyle de süflî âleme bağlıdır. Yani ruhuyla ilahî olana bedeniyle de maddi olana bağlıdır. Fârâbî düşüncesinde bilgi edinme, nübüvvetin imkânı, vahiy ve mutluluk gibi psikolojik gördüğü her eylem insanın maddi olandan ulvî olana doğru yükselmesi olarak ele alınır.

Fârâbî'ye göre peygamber, kendine özgü olan Kutsal Güç sayesinde âleme ve tabiat kanunlarına hükmeder, mucize getirir. Levh-i Mahfuz'da bulunan bilgileri elde eder, Emir âlemi ile ilişkiye girer, vahiy alır ve insanlara tebliğde bulunur.¹⁷⁵ Fârâbî'ye göre insanın ulaşabileceği en yüksek başarı ve mutluluk ilahî varlıkla karşı karşıya gelmek diğer bir deyişle ilahî varlık olmaktır. Bu başarıyı en yüksek düzeyde elde edenler de peygamberler ve gerçek filozoflardır.¹⁷⁶ Gerçek mutluluk, insan nefsinin, varlığında maddeye ihtiyaç duymayacak bir yetkinliğe ulaşması ve bu yetkinliğin sürekli kalmasıdır. İnsan bu mutluluğa birtakım psikolojik merhalelerden geçerek ulaşabilir. İnsanda bu yetkinliği sağlayan şey Faal Akıl'dır. İnsan, varoluş amacına ulaşabilmek için gerekli olan eylemlerin tamamını Faal Akıl'ın kontrolünde gerçekleştirir. Fârâbî'ye göre Allah, Faal Akıl aracılığıyla vahyeder. Vahiy meleğiyle özdeş kılınan Faal Akıl, vahiy ve ilhamların, sosyal düzeni sağlayan kanun ve şeriatların da kaynağıdır.

Faal Akıl, Fârâbî'nin nübüvvet anlayışında önemli bir yere sahiptir. Ona göre bir insanın vahiy alabilmesi Faal Akıl vasıtasıyla gerçekleşir. Tanrı'dan taşan vahiy Faal Akıl'a gelir ve ondan müstefâd akıl vasıtasıyla taşan vahiy de münfail akla ve mütehayyile gücüne ulaşır. Böylece vahiy, Faal Akıl'dan bir kimsenin münfail aklına taşıdığı anda o kimse tam anlamıyla hakîm, filozof ve akıl erbabından olur. Vahyin Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne taşması durumunda ise o kimse peygamber olur.¹⁷⁷ Yani dış ve iç duyuların sağladığı hazırlık sayesinde Faal Akıl'dan gelen feyiz sonucunda insan nefsinde makuller oluşur. Bu makuller nefsten cisimsel güçlere intikal ettiğinde, bu güçler-

¹⁷⁵ Yaşar Aydın, **Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi**, İslami Araştırmalar, C.2, S.8, 1988, s.43.

¹⁷⁶ Yaşar Aydın, **a.g.e.**, s.36.

¹⁷⁷ Kemal Sözen, **Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.5, 1998, Isparta, s.76.

de onların algılayabileceği şekilde dönüşüme uğrar. Ancak Faal Akıldan gelen makulün mütehayyile tarafından idrâkî her zaman vahiy olmamaktadır. Çünkü aklî olanın hayalî olana çevrilmesi sadece peygamberlere mahsus bir durum değildir. Bu durum bütün insan fertleri tarafından farklı ölçülerde yaşanabilir. Akletme ve tahayyül insanların ortak özelliği olduğundan makulün duyulura çevrilmesi de bütün insanlar için ortak özelliktir.

Fârâbî vahiy diğer aynı tür tecrübelerden ayıran nedir? sorusuna nefsin bilgilendirme sürecinde etken olan **mizaç**, **tahayyül** ve **hazırlık** kavramlarıyla cevap vermektedir. Mizaç insan bedenini oluşturan kan, safra, balgam ve sevdanın insanî nefsin kabulüne imkân verecek tarzda karışımı demektir. Mizaç bütün insanlarda bulunsa da itidal derecesi bakımından her bir kişi de farklılık arz etmektedir. Peygamberin mizacının itidal derecesi, ona başka herhangi bir insanla kıyaslanmayacak ölçüde mükemmel bir tahayyül kazandırır. Bu sayede peygamber diğer insan fertlerinin mahrum olduğu iki özellik kazanır. Birincisi, mizacının sahlılığı ve tahayyülünün gücü sayesinde herhangi bir hazırlık yapmadan Faal Akıl'dan gelecek feyzi kabul eder. İkincisi ise Faal Akıl'dan gelen makul feyzin yine herhangi bir hazırlığa muhtaç olmaksızın, nefsten hayale, hayalden hiss-i müstereğe, hiss-i müsterekten dış duyulara geçmesi ve dış duyulardan dış dünyaya yansmasıdır. Yani vahiy denilen olgu faal akıldan gelen makulün nefsten mütehayyileye veya hayale geçip duyusallaşması ve bu güçler tarafından idrâk edilmesi demektir.¹⁷⁸ Sonuç olarak Faal akıldan mütehayyile ile alınan ismi vahiydir. Bu durumda Faal Aklın müstefad akılla ilgili kısmı filozofluk, sadece mütehayyile ilgili kısmı nübüvvettir.

Fârâbî'ye göre peygamber, tahayyül gücü sayesinde, hakikat bilgisinin birey ve toplumun idaresine dönüştürölmesini sağlamaktadır. Fârâbî burada nübüvveti yasa kavramıyla ilişkilendirmiş, insanların hakikate ulaşabilecekleri bir toplumsal düzen için hakikat bilgisini yasaya dönüştürebilecek bir peygambere muhtaç olduğunu belirtir. Salt makul bilgisine sahip filozof böyle bir vazifeyi yerine getiremez. Peygamber Faal Akıldan aldığı hakikat bilgisinin yasaya dönüştürölmesi tahayyül sayesinde mümkün olmak-

¹⁷⁸ Ömer Türker, **İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri**, Sabah Ülkesi Dergisi, S.52, Temmuz, 2017, s.25-26.

tadır. Cebrâîl'in bir adının yasa anlamına gelen “nâmûs” olması da onun bu yorumuna önemli bir destek oluşturmuştur. Fakat Fârâbî yasa koyma özelliğine sahip peygamber ile peygamberin koyduğu yasayı kendi döneminin şartlarına uygun şekilde üreten tabi peygamberi ayırmıştır. Ona göre ancak hem makul hem de mütehayyel formların idrâkini gerçekleştirebilen peygamber “kurucu reis” (er-reîsü'l-evvel) olabilir. Kurucu reis olan peygamber bir topluluğa inanmaları ve tatbik etmeleri gereken inançlar ve fiiller ortaya koyar.¹⁷⁹

Fârâbî, her erdemli toplumun, mutlak anlamda ilk yöneticisi ve kanun-koyucusu durumunda bulunan bir **İlk Başkan** olduğunu belirtir. İlk Başkan toplumun yönetimi yanında eğitiminden de sorumlu olan insandır. O, bu sorumluluğunu sahip olduğu peygamberlik ve filozofluk nitelikleriyle yerine getirmektedir. İlk Başkan, bir taraftan, maddi olana ilişkin bütün sınırları aşır metafiziksel bir süreç yaşarken, bir taraftan da bu metafiziksel süreçten sıyrılarak yeryüzünü düzenlemekte ve yönetmektedir. Fârâbî'ye göre, İlk Başkan bütün fonksiyonlarını Tanrı'dan almış olduğu vahiy doğrultusunda gerçekleştirir.

Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın evreni yönetmesiyle İlk Başkanın erdemli toplumu yönetmesi arasında bir uygunluk vardır. İlk Başkanın toplumdaki yerini, Tanrı'nın evrendeki yerine benzetmektedir. Tanrı'nın bütün eksikliklerden uzak olması gibi İlk Başkan da insana ilâşebilecek bütün eksikliklerden uzaktır. Yine, Tanrı'nın bütün yetkinliklere sahip olması gibi, O da insanın elde edebileceği bütün yetkinliklere en yüksek düzeyde sahiptir. En yüksek insanî yetkinlik ise, Faal Akılla ilişki kurup ondan vahiy almaktır. Bu nedenle Fârâbî, İlk Başkanın vahiy aldığını ve bu vahiy sayesinde peygamber ve filozof olduğunu belirtmektedir. Fârâbî'ye göre, vahye muhatap olabilmek için felsefî bir donanıma sahip olmak şarttır, fakat felsefî donanıma sahip olan herkes peygamber değildir. Peygamber, vahiy almanın, yani felsefî bir donanıma sahip olmanın yanında, alınan vahiy insanlara anlayabilecekleri biçim ve kalıplar içerisinde sunmaktadır. Filozoflukta böyle bir yön gerekli değildir. Fârâbî'ye göre, bu özellik peygamberli-

¹⁷⁹ Ömer Türker, **a.g.m.**, s.27.

ğin ayırıcı niteliğini oluşturmaktadır. Peygamberin filozofa olan üstünlüğü de buradadır.¹⁸⁰

1.3. *İbn Sînâ*

İbn Sînâ, nübüvvet teorisini ontolojik, teleolojik ve psikolojik-epistemolojik olmak üzere üç şekilde izah etmektedir. Nübüvvet konusuna sadece metafizik yönden yaklaşmamakta, nübüvvetin gerekliliği fikrini toplumsal bir ihtiyaca oturtmakta ve bu temeli teleolojik bir yaklaşımla açıklamaktadır.¹⁸¹ İbn Sînâ, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir üslûpla, dinin (nübüvvet) fert ve toplumun mutluluğu için gerekli olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Öyle ki İbn Sînâ metafiziğinin bütünüyle zımnî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Özellikle bu konuya ayırdığı **İsbâtü'n-nübüvvât** adlı eseri yanı sıra, **Kitâbu's-şifâ ile el-İşârât ve't-tenbîhât**'ın ilâhiyyâta dair bölümleri bu tespitin doğruluğunu göstermeye yetmektedir.¹⁸²

İbn Sînâ, dinin felsefî olarak nasıl temellendirilebileceğinin de önemli bir örneğini ortaya koymuştur. Bunu yaparken din ile felsefe arasında herhangi bir üstünlük yarışına kapı açmadan ne felsefe uğruna dini ne de din uğruna felsefeyi feda etmiştir. İnsanın “varlığın hakikati”ne vâkıf olmak sûretiyle kendini yetkinleştirme ve mutluluğa ulaşma yolculuğunda din ile felsefenin birlikte sahip olduğu konumu tutarlı ve ikna edici bir aklî sistem içinde açıklamıştır. Amelî felsefenin İbn Sînâ sonrasındaki tarihine dair yapılacak çalışmalar bu sistemin ne oranda başarılı olduğunu göstermektedir.¹⁸³ İbn Sînâ'da Fârâbî'nin İslam ahlak ve siyaset felsefesine dair açıklamalarının izleri de görülmektedir.

İbn Sînâ, insanı sosyal bir varlık olarak tanımlamaktadır. Bu yüzden insan tek başına kaldığında, zorunlu ihtiyaçlarını karşılama noktasında, kendisine yardım edecek başka insanlar bulunmazsa hayatını güzel bir şekilde sürdürme konusunda zorlanır. Ha-

¹⁸⁰ İlk Başkan kavramı için bakınız; Yaşar Aydın, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde “İlk-Başkan (er-Reis El-Evvel)” Kavramı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, S.2, C.2, Yıl: 1987,2.

¹⁸¹ İlhan Kutluer, **Akl ve İtikad**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.92-99.

¹⁸² Ali Durusoy, **İbn Sînâ (Felsefesi)**, D.İ.A., C.20, s.322.

¹⁸³ M. Cüneyt Kaya, **“Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi**, Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, C.14, S.27, (2009/2), s.90.

yatını düzgün bir şekilde devam ettirebilmek için, insanın diğer insanların desteğine, yani toplumsal iş bölümüne mutlaka ihtiyacı vardır. Örneğin biri ziraat ile meşgul olurken, diğeri ekmek yapar, bir diğeri ise dikiş diker... Böylece bütün insanlar kendilerine yeterli hale gelir. Fakat ortaklaşa iş yapmak, muameleyi yani sosyal ilişkiyi gerektirir. Sosyal ilişkilerin devamı ise ancak kanun ve adalet ile sağlanabilir. Bu durumda kanun ve adaleti belirleyen bir insana yani peygambere ihtiyaç vardır. Şayet bu kuralları ve temel prensipleri belirleme görevi, insanların kendisine bırakılırsa hiçbir zaman istikrar sağlanamaz ve insanlar bir kargaşa içine düşer. Zira kanun ve adaleti belirleme kişilere bırakıldığında herkes kendi menfaatine uygun gördüğünün adalet, aksinin ise zulüm olduğunu iddia edecektir. İbn Sînâ'nın kullandığı bu delil tarzı kendisinden önce İmam Mâtürîdî tarafından da dile getirilmiştir. Mâtürîdî, insanların kendilerine bir peygamber gelmediği zaman çatışma içinde kalacakları dolayısıyla Allah ilmi ve hikmetine bağlı olarak bir din ve o dini insanlara açıklayacak bir peygamber göndermemesinin düşünülmemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Eş'arî okulunda da bu tür bir yaklaşımın izleri görülmektedir.¹⁸⁵

Adalet ve zulüm kavramlarını herkes kendi menfaatine uygun bir şekilde belirlediği takdirde anlaşmazlık çıkar. İnsanları anlaşmazlık içinde kendi görüşleriyle baş başa bırakmak da ilahî inayete uygun değildir. Çünkü ilahî inayet, insanoğlunun varlığını sürdürebilmesi için, insana faydası bulunan ve teferruat sayılabilecek gözün üzerinde kaşın olması gibi pek çok şeyi de gerekli görmüştür. Bu yüzden insanlar için çok daha önemli ve gerekli olan peygamberin mevcut olmaması mümkün değildir. İlk İlke'nin (Tanrı'nın) insanların yararlarına olan her şeyi bilip de bunu bilmemesi imkânsızdır. İlk ilke'nin iyilik düzeninin (*nizamü'l-hayr*) varlığı için zorunlu olduğunu bildiği bir şeyin, gerçekleşmemesi de mümkün değildir. O halde insan olan bir nebinin varlığı ve onun diğer insanlarda bulunmayan bazı özelliklere sahip bulunması gereklidir. İnsanlar, onun durumunun farklı olduğunu hisseder ve nebi onlar arasında mucizeler ortaya koyarak temayüz eder. Nebi Allah'ın izni, emri, vahyi ve ona **er-Ruhu'l-mukaddes**'i indirme-

¹⁸⁴ Hülya Alper, **İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, İstanbul, s.57.

¹⁸⁵ Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncede Nübüvvet açıklamaları için ayrıca bkz. Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, s.77-94.

siyle insanların işlerinde belirli yasalar koymaktadır. İbn Sînâ'nın ilahî inayet neticesinde gerçekleşen ve toplumsal hayatın bir gereği olarak gördüğü peygamberlik kurumu, Fârâbî'nin açıklamalarına benzemektedir.¹⁸⁶ Sonuç olarak peygamberin tam arınmış olması, aklî ilkelerle güçlü ilişki içinde olması, vahye mazhar olup hakikatin bilgisiyle aydınlanması ve Allah tarafından desteklenmiş güçlü bir nefis sahibi kılınması arasındaki ilişki nübüvvetin anlaşılması bakımından son derece önemlidir.¹⁸⁷

İbn Sînâ nübüvveti temellendirirken bazı aklî deliller de getirmektedir. Özellikle nübüvveti ait vahyin zaruretini, Aristo'nun "Bazı insanlar zihinlerinde bir kıyas kurmaksızın orta terimi rastgele bulurlar." şeklindeki görüşüne dayanarak "**sezgisel tecrübe**" ye dayalı bir teori geliştirir.¹⁸⁸ İbn Sînâ, Fârâbî'nin Faâl Akıl ve muhayyile melekesi çerçevesinde dile getirdiği nübüvvet nazariyesini geliştirmiştir. Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde, teorik bilimleri tahsil sürecine girmeden bir kişinin makullere ve bunların tahayyüllerine sahip olabilmesini, peygamberin orta terimleri dolaysız kavrayış süreci ifade eden **mizaç** kavramı İbn Sînâ teorisinde **hads (sezgi)** olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre peygamber, insanlığın en üst kemal mertebesinde bulunan kişidir. İnsanı meydana getiren cisimsel mizaç, nübüvvet kemalini kabul edecek bir bileşimi nadiren gerçekleştirmektedir. Bu yüzden insanoğlunun en üst kemal mertebesi olan nübüvvet, her zaman görülmemektedir. Bu açıklamalar Âmirî'nin nübüvvet meselesinin izahında kullandığı **nadir mümkünata** dair açıklamalarına benzemektedir.¹⁸⁹

İbn Sînâ'ya göre, insanların güçleri birbirinden farklıdır. İnsanlar ilmi, kıyastaki orta terimin herhangi bir öğretim olmaksızın bir anda zihin tarafından kavranılması anlamına gelen sezgi yoluyla elde edebilir. Ancak ilim elde etme derecesi kişideki sezgi gücüne göre değişmektedir. Sezgi kısa veya uzun süreli olarak gerçekleşebilir. Dolayısıyla bazı insanların bütün akledilirleri veya onların çoğunu kısa bir zamanda sezgi yoluyla kavraması ve birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere terkipler kurarak geçmesi mümkündür. Peygamber çok güçlü bir sezgi gücüne sahip olduğu için faal akıl ile mü-

¹⁸⁶ Hülya Alper, **a.g.m.**, s.57.

¹⁸⁷ Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Akıl**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 2014/2, s.11.

¹⁸⁸ **A.g.m.**, s.57.

¹⁸⁹ Âmirî'nin konuyla ilgili daha geniş açıklamaları için bkz., s.32, 49-50.

kemmel bir şekilde ittisâle geçebilmektedir. Böylece herhangi bir öğrenim görmediği halde, kısa zamanda birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere ulaşır. Böyle bir kişi şehvanî ve gazabî güçlere değil de akla boyun eğip onun doğrultusunda hareket ettiğinde, peygamberlerin en şerefli ve en üstünü konumunda bulunur. İbn Sînâ, böyle bir insanın akıl gücünü bir kibrit, faal akı ise onu bir anda yakan ve kendi cevherine dönüştüren ateşe benzetir. Kur'an-ı Kerim'in "*Neredeyse ateş değmese yağı ıslık verir.*"¹⁹⁰ ayetinde ifade edildiği üzere bu nefis tıpkı bir kandilin yağı gibidir.¹⁹¹

İbn Sînâ, sadece peygamberlerde bulunan bu yüksek derecedeki sezgi gücüne ya da akıl gücüne "**kudsi güç**" (el-kuvvetü'l-kudsiyye) "**mukaddes ruh**" (ruhun mukaddesün) "**kudsî ruh**" (er-ruhu'l-kudsiyye), bazen de **kudsî nefis gücü** (el-kuvvetü'n-nefsü'l-kudsiyye) adını vermektedir. Ona göre, bi'l-meleke akıl cinsinden olan bu güç, insani güç mertebelerinin en üstünüdür.¹⁹²

Peygamber kutsî akıl sahibi olması nedeniyle, üç yönden diğer insanların ulaşamayacakları bir mertebededir.

I. Peygamberin mutedil mizâcî ve tam bir arınmışlık halinde olması (*şidde-tu's-sâfâ*) nedeniyle faâl akılla ittisale üstün bir yeteneğinin bulunmasıdır. Bu özellik sürecin başlangıcındaki farklılıktır.

İbn Sînâ'ya göre, kişinin mizâcî ne ölçüde mutedil olursa, semâvî âlemden gelecek feyzi kabul konusundaki yeteneği (*isti'dat*) o ölçüde artar. Bedenin mizâcının itidâli, bitkisel olandan başlayıp, insanî bedene doğru artmaktadır. Her nefsin güç ve fiillerinin "şiddeti ve zayıflığı", birlikte bulunduğu bedenin mizâcına göre değişir. Aklî nefis, faâl akıldan feyezân eden manevî bir cevher iken, beden semâvî cisimlerin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insanın kavrayamayacağı bir şekilde tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. Nebatî, hayvanî ve insanî nefslardan yalnızca insan nefsi bir cevherdir. Bu üç tür nefsin bir "güç" veya "cevher" ol-

¹⁹⁰ Nur Suresi, 24/35.

¹⁹¹ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, (nşr. Abdullah Nûrânî), İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî, Tahran, 1363, s.117; Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği)**, Kitabevi Yay. 2008, s. 193-194.

¹⁹² Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s.135; Ömer Mahir Alper, a.g.e., s.213; Hülya Alper, **a.g.m.**, s.57.

masını belirleyen şey, ilişkileri beden mizâcıdır. En mutedil olan ve semâvî cisme en çok benzeyen beden insan bedenidir. Bedenin mizâcının bozulmasıyla yalnızca insanî nefis baki kalmakta, öteki nefisler yok olmaktadır.¹⁹³

İbn Sînâ, insanları arınma çabası içinde olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Arınma çabası içinde olanların da aralarında, kuvvet-zayıflık, sürat-yavaşlık, çokluk-azlık bakımından farklar bulunduğunu düşünür. Bilgiyle aydınlanmak ile nefsin arınmasının derecesi arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Peygamberin tam arınmış olması, aklî ilkelerle güçlü ilişki içinde olması, vahye mazhar olup hakikatin bilgisiyile aydınlanması ve Allah tarafından desteklenmiş güçlü bir nefis sahibi kılınması arasındaki bağ nübüvvet olgusunun anlaşılması bakımından son derece önem arz etmektedir. “*Şiddetu’s-safâ*” ifadesini de bu yorum ışığında düşünmek gerekir.

II. Peygamberin sahip olduğu kutsî akıl nedeniyle, bir öğrenim sürecine ihtiyaç duymaması, kuvveden fiile geçmek için bir dış etkiye ve teorik çaba veya hazırlığa ihtiyaç duymaması ve diğer insanlar için söz konusu olan engellerden arınmış olmasıdır.

Peygamber, ittisâl sürecinde nazarî bir çabaya gerek duymamaktadır. Çünkü sezgi yeteneğinin çok güçlü olması durumunda aklî nefis, faâl akılla ittisâl için kuvveden fiile çıkmak, böylece aklî bilgiye ulaşmak için nazarî hazırlık sürecine girmez. Genel olarak bir insanın aklî bilgiye ulaşmak ve nazarî yetkinlik için bir öğrenim sürecinden geçmesi ve kendisine bu yolda rehberlik edecek mantık ilke ve kurallarını öğrenmesi zorunludur. Ancak Peygamber, sahip olduğu üstün sezgi yetisi sayesinde mantık öğrenme ihtiyacı bulunmaksızın hakikatin bilgisine ulaşabilir. İbn Sînâ, Hz. Muhammed’in “*ümî*” olmasına rağmen diğer insanların ulaşamayacağı en üst dereceye ulaşmasını da sezgi kavramı temelinde tanımladığı kutsî akıl kavramıyla açıklamıştır.¹⁹⁴

İbn Sînâ’ya göre kutsî akıl, sadece bir cihetle meşgul ve sınırlı değildir. Kutsî ruh, yüce âlemi bırakıp, maddî dünya ile ilgilenmez. Dış ve iç duyuların alanına dalıp gitmez. Cismanî âlemdeki hiçbir şeye muhtaç olmaksızın bedenini hâkimiyeti altında

¹⁹³ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.38; Adnan Gürsoy, *İbn Sînâ’nın Nübüvvet Teorisinde Akıl*, s.9.

¹⁹⁴ Adnan Gürsoy, *a.g.m.*, s.10-11.

tutar ve insanların öğretimine muhtaç olmaksızın faâl akıldan akledilirleri alır. Sıradan insanların zayıf ruhları ise, iç duyuya yöneldiğinde dış duyuyu ihmal eder; dış duyuya yönelse iç duyuyu ihmal eder. Tefekkür ile meşgul olsa tezekkürden mahrum kalır. Ancak kutsî ruhun bir durum ile ilgilenmesi onu diğer durumdan gafil kılmaz. Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere filozofumuz, kutsî akıl sahibi peygamberin faâl akıl ile ittisâl konusundaki bu güçlü melekesini, bedensel güçlerin engellerinden tamamen kurtulmuş olması ve bu sayede yüce âleme yönelişinin diğer insanların erişemeyeceği mükemmellikte olması ile açıklamaktadır.¹⁹⁵

III. Peygamberin müstefad akıl seviyesinde yaşadığı akledilirleri müşâhede hali bakımından, diğer insanlar için söz konusu olmayan bir yetkinlik derecesine ulaşmasıdır.

İbn Sînâ, akletme sürecini salt epistemolojik bir süreç değil, aynı zamanda ontolojik bir yükselişi de içeren bir yetkinleşme süreci olarak ele almaktadır. Peygamber bu ontolojik yükselişi vahiy olarak gerçekleştirmektedir. Peygamberin kutsî akıl sahibi olması da bu şekilde gerçekleşmektedir. Bu ontolojik yükselmeyi görebilmek adına filozofun şu açıklamalarına göz atmamız gerekmektedir.

“(Amelî) erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, mutlu olmuştur ve bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse neredeyse insânî bir rab haline gelir ve neredeyse Allah’tan sonra ona ibadet helal olur; o, yer âleminin sultanı, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir.”¹⁹⁶

Nübüvvet teorisinin temel konularını metafiziğin ikincil konuları içinde zikreden İbn Sînâ’ya göre vahyin mahiyetini bilmek, nazarî hikmet kapsamındadır ve insanın ulaşması gereken bilgilerdendir.¹⁹⁷ Nübüvvet teorisindeki peygamberin topluma yasa koyma ve yönetmesi ile ilgili konular ise amelî hikmet kapsamında değerlendirilir.¹⁹⁸ İbn Sînâ metafizik eserlerinde, amelî hikmetin (yasa koyma) ilahî inâyetin gerekliliği

¹⁹⁵ Adnan Gürsoy, **a.g.m.**, s.11.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik II**, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.204

¹⁹⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.180-194.

¹⁹⁸ Dimitri Gutas, **İbn Sînâ’nın Mirası** içerisinde, “**İbn Sînâ’nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali**” (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 73-74.

olduğunu belirterek meseleye teleolojik bir açıklama getirmektedir. İbn Sînâ'ya göre, insan yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsanın temel ihtiyaçlarını karşılaması, türünü devam ettirmesi için yaşadığı toplumda yasalara (sünen) ve adaletli bir yönetime; dolayısıyla da adil bir yöneticiye ve bir yasa koyucuya (sânn) gerek vardır. Tanrı, varlıkların yararına olanı bilir ve Tanrı'nın bu bilgisi varlıkların iyilik ve yetkinliğinin nedenidir. Diğer bir ifadeyle, ilahî inâyet, fert ve toplumun iyiliğini amaçlar; bu amaç ancak kamu düzeninin gerçekleşmesi ile mümkün olur; kamu düzeninin gerçekleşmesi yasayı, yasa da nübüvveti zorunlu kılar. Dolayısıyla, ay altı âlemin en üstün varlığı olarak peygamberin, yasa koyan ve bu yasaları adalet ilkesine uygun bir şekilde uygulayan yönetici olarak var olması ilâhî inâyetin bir gereğidir.¹⁹⁹

İbn Sînâ, A'lâ suresinin tefsirinde “*Sana okutacağız; artık Allah'ın dilemesi hariç sen hiç unutmayacaksın*”²⁰⁰ mealindeki ayeti Allah'ın, peygamberin ruhunun cevherini güçlendirmesi ve onu kudî nefis olacak biçimde kemale erdirmesi şeklinde açıklar. Öyle ki bu kemal onu gerçek ilimleri ve ilahî bilgileri bilen ve bundan sonra da asla unutmayan bir kimse yapmaktadır. Ancak İbn Sînâ söz konusu ayetteki “*Allah'ın dilemesi hariç*” ifadesini, insanî nefis cevherinin tabiatının (burada peygamberin nefsinin) mutlak bir kudrette olamayacağının delili olarak değerlendirir. Dolayısıyla buna göre peygamberlerde bazen unutma ve hata yapma gibi haller görülebilir.²⁰¹ İbn Sînâ, insanların yaratılışları gereği iyiyi ve kötüyü idrâke kabiliyetli olduğunu, ancak bazı insanların bu konuda çok ileri bir seviyede bulunduklarını belirtir. Çok yüksek seviyede iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini bilebilme gücü de peygambere ait bir özelliktir. İbn Sînâ “**Hulk**” diye isimlendirdiği bu özellekle kendisindeki kudî güçle teorik kemale sahip olan peygamberin, aynı zamanda pratik kemale de sahip olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in pratik aklının yüksekliğinin ifadesi olarak “*Seni en kolay olana muvaffak edeceğiz*.”²⁰² ayetini sunmaktadır.²⁰³

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, s. 187-194; Adnan Gürsoy, *a.g.m.*, s.13.

²⁰⁰ *A'lâ Suresi*, 87/6.

²⁰¹ Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s.198.

²⁰² *A'lâ suresi*, 87/8.

²⁰³ Hülya Alper, *a.g.m.*, s.60. Yazar makalesinde zikri geçen ayeti filozofun yukarıdaki açıklamalarına bir delil olarak sunar. Fakat bu ayet peygamberin pratik aklının ilâhî inâyetin peygambere bir lütfu olduğunu ifade etse de Peygamberin sahip olduğu aklın seviyesini izah noktasında bir delil olarak kullanı-

İbn Sînâ'nın nübüvvetin imkânını, psikolojik-epistemolojik bakış açısıyla, peygamberin sahip olduğu idrâk yetileri ve insan nefsi ile semâvî akıllar arasındaki ilişkiyi temel alarak açıkladığı görülmektedir. Vahiy kavramını, “*faâl akılda mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi*” şeklinde tanımlayan filozof, peygamberin vahiy alışı ve sezgi yetisi ve kutsî akıl kavramlarını temel alarak açıklamaktadır. Buradaki “akledilirlerin zihninde bir anda yer etmesi” ifadesi, sezginin en üstün derecesi olan kutsî akıl kavramına dayanmaktadır. Nebevî bilgi, akledilirlerin orta terimleri ihtiva eden kıyasî düzen içerisinde kazanıldığını gösteren sezgisel bilgi kapsamında değerlendirmiştir.

İbn Sînâ nebevî bilgiyi sezgi ile açıklamakla Kur'an ve Sünnet'in geçerliliğini aklî bakımdan temellendirmeyi amaçlamıştır. Filozofa göre İslam vahyi, hak olma özelliğini müminlerin inancı yahut varsayımına değil, sezginin nübüvveti açıklamak konusundaki aklî katkısına dayanmaktadır.²⁰⁴

İbn Sînâ'nın sezgisel bilginin kıyasî bir düzen dâhilinde kazanıldığını belirten açıklamaları, vahiyle gelenin akla uygunluğunu ve bu bilginin kesinliğini mantıkî ve felsefî bakımdan temellendirmeye yöneliktir. Peygamberin bilgisinin aklî geçerliliği, peygamberin hakikatin bilgisine ulaşmasının filozof ile aynı kıyasî düzen içinde gerçekleşmesine dayanmaktadır. Peygamberlerin akledilirleri idrâki, felsefî faaliyetin gayesi olan hakikati kavraması demektir. Dolayısıyla, peygamberin bu bilgiye ulaşması, filozofun bu bilgiye ulaşması ile mahiyeti bakımından özdeştir. Peygamberi bu noktada filozoftan ayıran, nicelik (orta terimin çokluğu, bilginin kuşatıcılığı) ve nitelik (orta terimin elde edilme hızı) farkıdır. Bu farklılıkların yanı sıra peygamberin, ulaştığı bu bilgiyi insanların genelinin anlayabileceği bir dille anlatabilmesi ve onları yönetme konusunda sahip olduğu üstün özellik de ayrıca önemlidir.²⁰⁵

2. ÂMİRÎ'DE NÜBÜVRET

lamaz. Çünkü İslam filozoflarının genelinde olduğu gibi İbn Sînâ da sudur teorisiyle bağlantılı olarak nübüvveti ele almış ve dini metinlerin dilinden de istifade etmiştir.

²⁰⁴ Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı” (çev. M. Cüneyt Kaya), *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, Klasik Yay., İstanbul, 2010, s. 226-227.

²⁰⁵ Adnan Gürsoy, *a.g.m.*, s.14.

Âmirî düşüncesinde nübüvvetle ilgili açıklamalar daha çok varlık mertebeleri ve nefsin kuvvetleri ile ilgili bölümlerde yer aldığı için önceki bölümlerde filozofun metafiziğe ve psikolojiye ait görüşlerini ele almayı uygun gördük. Âmirî'nin kullandığı felsefe terimleri çağdaşı olan yazarların kullandığı klasik terminolojiden ziyade Kindî'nin felsefe terimlerini yansıtır. Âmirî'nin bilgi anlayışı, onu Kindî'ye bağlayan en önemli özelliktir. Bizlerde konumuzla ilgili olduğu için Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ'nın nübüvvetle dair görüşlerini muhtasar bir yolla ele aldık. Buradaki amacımız;

- Din-felsefe ilişkisi konularında Kindî'nin Âmirî üzerindeki etkisini görebilmek.
- Diğer filozofların nübüvvet teorisi hakkında ön bilgi oluşturmak.
- Bunların Âmirî'nin nübüvvet teorisine olan benzerlik ve farkını görebilmek ve Âmirî'nin meseleye nasıl yaklaştığını belirlemek.
- Âmirî'den sonrakilerde teorinin izahında nasıl değişiklikler olduğunu ayırt edebilmek idi.

Bu bölümde ise düşünürümüz Âmirî'nin nübüvvetin imkânı, peygamberlik-vahyin nasıl vuku bulduğu ve insan hayatında vahyin yerinin ne olduğunu açıklayan görüşlerini ele alacağız.

2.1. Nübüvvetin İmkânı

Âmirî, diğer meşşâî filozoflarda olduğu gibi nübüvvetin imkânına dair açıklamalara, psikoloji-epistemoloji ile ilgili görüşlerini paylaştığı yerlerde değinmektedir. O, peygamberin sahip olduğu idrâk güçleri ve insan nefsî ile semâvî akıllar arasındaki ilişkiyi temel alarak nübüvvetin imkânını açıklamaktadır. Bu yüzden filozofun nefis teorisi nübüvvetin ispatı noktasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Akleden nefsin “**kutsî**” seviyede olması ve nefsin idrâk güçlerinden “**re’y**” ile hareket etmesi, filozofun peygamberliğin mümkün olması için kullandığı ana kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Âmirî, insandaki akleden nefse özgü fiilleri üç sınıfa ayırmaktadır: Bunlardan birisi **bedenin iştirakiyle yerine getirdiği fiiller**dir ki bu, içeride [kalpte, akılda] olanı açığa çıkarmaktır. İkincisi **fikir gücüyle ortaya koyduklarıdır**. Bu da sonuçları elde

etmek için öncülleri birleştirmesidir. Üçüncüsü, **re'y gücüyle ortaya koyduklarıdır**. Bu ise, mümkün olan iki şeyden daha üstün olanını tercih etmesidir. Akleden nefsin birçok kuvveti bulunsan bile, onun kuvvetlerinin en geneli, içerde olanı ifade etme gücüdür. Onun kuvvetlerinin en üstünü ise mümkün olan iki şeyden en üstün olanını tercih etme gücüdür. Bu güç ile akleden nefis, yetkin olamayan (nâkıs) nefsleri yönetmekte, onlara ilim ve hikmet yaymakta ve aşama aşama onları erdemin zirvesine yükseltmektedir. **Akleden nefsin en yüksek mertesi nübüvvet [peygamberlik] mertebesidir**. Akleden nefis ne zaman bu mertebeye ulaşma saadetine erişir ve bu mertebeye sebat ederse o zaman **mukaddes ruh** (*rûh mukakedese*) olarak isimlendirilir ve zemmedilen kötü hasletlere karşı masum hale gelir.²⁰⁶

Buna benzer ifadeler, böyle ayrıntılı olarak ele alınmasa da **el-Mecâlis**'te de bulunmaktadır: “Gerçek bilge her zaman imkânın iki tarafından en üstün olanını tercih eder ve böylece cömertliğin tümünü feyz eder (*mûfızan bihî temâme cudihi*), kudretinin tümünü ortaya koyar (*mübrizen kemâle kudratehî*). Gerçek bilge olduğu halde O'nun imkânın iki tarafından en düşük değerlisini tercih etmesi mümkün değildir.”²⁰⁷

Akleden nefis beden ile irtibatlı olarak yaratılsa ve birinin diğerinden soyutlanması çok zor olsa bile akleden nefis bedeninin yöneticisi konumundadır. Beden kendine özgü fiillerini ancak **tabî kuvvet** ile nefis ise **aklî kuvvet** ile yerine getirmektedir. İnsan özünü yetkin hale getirmeye, tabî değil rabbânî olmaya teşvik edilmiştir. Akleden nefis ebedi kazanımları ve aklî sûretleriyle ilâhî manaya en çok benzeyen ve ebedî, bâkî olmaya en uygun şeydir. Hissin egemenliği altında kalan kimse zâhirî güzelliği arzular. Aklın egemenliği kendi üzerinde galip olan kişi ise derûnî güzelliği arzular. Bunun sebebi ise zâhiri güzelliğin tabî, derûnî güzelliğin ise rûhanî olmasıdır. Akleden nefis akideyi benimser, kulluk etmeye bağlı kalır ve izzetin Rabb'i olan Allah'a yakarıшта bulunmaya devam ederse, ilâhî madenler (*el-meâdinü 'l-ilahiyye*) ve melekî öğeler onda artmaya başlar. Çünkü saf, tertemiz olan şey ancak kendisi gibi som madene layıktır. Ebedî olan şey de yalnızca ebedî olan cevher ile uyum içerisinde olur. İnsanın akleden nefsi bedenî hazlara tabi olmaz, kendi zâtıyla uyum içerisinde olan ve irâde etmesinde

²⁰⁶ Âmirî, **a.g.e.**, s.82.

²⁰⁷ M. Cüneyt Kaya, **a.g.e.**, s.48.

bedenden bağımsız hareket ederse, Allah’a olan samimi sadakati dolayısıyla kafasını bulandıran durumlardan kurtularak rahata kavuşur ve korkulardan emin ve şaşkınlıktan salim olmuş olur. Bunun sebebi de hikmetin, Allah’ın haşmetinin bir sonucu olmasıdır. Allah’ın haşmetinin üstünde de hiçbir haşmet yoktur.²⁰⁸

O halde ilmi ve hikmeti tercih eden, cömertliği ve adaleti seçen, iffetli olmada ve ibadette sebat gösteren, tevekkülde ve inançta ihlaslı olan kimse bütün tasarruflarında **asıl akılla, doğru görüşle, sağlam ferasetle ve gaybî hususlara muttali olmak** ile desteklenmeye layıktır. Böyle olunca da bu insan hürriyet ve adalet ile hatta yüce gönüllük ve asil ruhluluk ile nitelenir.²⁰⁹ Nefs kökeni itibariyle semâvîdir. Bundan dolayı, hikmet ile mütekâmil hale geldiğinde ulvî âlemin özlemini çekmektedir. Nefsin özlemini çektiği şeye layık olması için insanın mutlak iyi olandan ayrılmaması, bedenın arzu ettiği şeye meyletmemesi içinde mutlak kötü olan şeylerden sakınması gerekir.²¹⁰

Bedenin etkisinden kurtulma hususunda yukarıdakilere benzer açıklamaları fi-lozofumuzun **el-Fusûl** eserindeki melek ve insan aklı ile ilgili açıklamalarında da görmekteyiz. Âmirî, el-Fusûl’de akılları ikiye ayırmaktadır:

I. Melek akılları: Bunlar kâmil ve ulvîdir. Melek akıllarında bulunan aklî sûretler Tanrı’ya yakınlıklarından dolayı daha küllî ve birleşiktir. (*küllîyyen müttehiden*)

II. İnsanî akıllar: Bunlar nâkıs ve süflîdir. İnsanî akıllarda bulunan sûretler ise cüz’î ve ayrılmış (*cüz’iyyen müteferrikân*) haldedir. Bundan dolayı süflî akıllar onlara benzemek için bakışlarını ulvî akıllara dikerler.²¹¹

İnsanî akıl her ne kadar başlangıçta maddeyle birlikte bulunsa da kendisini var edeni (Tanrı) gerçek bir sûrette bilmesiyle mümkün olan gayesine ulaştığında maddeye bağılı olarak bulunmaktan nefret eder ve kendisine has fiillerini sonsuzca yapabilme gücü kazanmak için maddesinden ayrılmayı ister. Yani kendine özgün yetkinliği elde etmek için soyutlanmanın önündeki engellerden sıyrılmayı istemektedir. Bu yüzden

²⁰⁸ Âmirî, **a.g.e.**, s.90.

²⁰⁹ **A.g.e.**, s.92.

²¹⁰ **A.g.e.**, s.96.

²¹¹ Âmirî, **el-Fusûl**, s.368.

kendisini var edenin (Tanrı) özüyle varlığını sürdürmek için üzerine gelebilecek bozulmalardan kurtulmaya çalışır. İnsanî akıl, bilgi ve bilgeliği kabul edecek şekilde varlık kazanmış bir cevherdir. O, maddeden ayrılamasaydı erdem konularında beden tabiatına karşı koyamaz ve bedenî arzulardan kurtulamazdı. Akıl kendisinde bulunan ilk bilgilerden çeşitli işlemlerle yeni bilgiler üretebilir.²¹² Fakat cismânî nitelikleri ve ferdî özellikleri doğrudan idrâk edemez. Tabîî nesneleri bilmesi ancak duyuların yardımıyla.²¹³

Âmirî'ye göre, küllî ve cüz'î birbirlerine muhtaç olduğu gibi akıl ve duyu kuvveti de birbirine muhtaçtır: Küllî, var olmak için cüz'îye muhtaçtır. Cüz'î de varlığını sürdürmek için küllîye muhtaçtır. Akıl, duyu kuvveti sayesinde cüz'î bileşiklerin idrâkini gerçekleştirirken duyu kuvveti de küllîleri (*el-besâitü'l-evâil*) sadece akıl sayesinde idrâk edebilir.²¹⁴ Âmirî, peygamberlerin vahiy yoluyla Tanrı'dan gelen faziletleri son derece kuvvetli bir şekilde kabul edecek **ilahî akla** sahip olduklarını söyler. İlahî akıl, akıl olması açısından var olanları bilir ve ilahî olması açısından da var olanları yönettir.²¹⁵

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefis ve kozmoloji öğretilerinde önemli fonksiyonlar gören **Faal Akıl**'ın, Âmirî'nin günümüze gelebilen eserlerinde sadece bir yerde zikri geçmektedir.²¹⁶ **Mecâlis**'de ise yine sadece yetkinleşen aklın ulaştığı süreçlerden biri olduğu dile getirilir. Düşünürümüz bu eserde akılla ilgili değerlendirmeleri saflaşma ve yetkinleşme süreci etrafında ele almıştır. Bunlar sırasıyla **heyulanî akıl, sûrî akıl, müstefad akıl ve faal akıl** olarak isimlendirilmektedir. Varlığını bilfiil gerçekleştiren ve akıl la tümel ilişkisi güçlü hale gelen faal akıl en üst saflık derecesindedir. Böyle bir akıl seviyesine ulaşan insanın özelliklerine dair verilen bilgilerin, onun peygamber gibi ilahî bir yönünün bulunduğu işaret ettiği anlaşılmaktadır. Heyulânî akıldan faal akıla doğru ilerleyen sürece dair Âmirî'nin mevcut eserlerinde bir açıklamaya rastlanmaz.²¹⁷

²¹² A.g.e., s.376.

²¹³ Âmirî, *El-Ebsâr*, s.427.

²¹⁴ *Resâil*, s.515. "el-besâitü'l-evâil" ifadesi, farklı şekilde de yorumlanabilir olmakla birlikte bağlama daha uygun görünmesi nedeniyle "küllîler" olarak yorumlamayı tercih ettik.

²¹⁵ Âmirî, *el-Fusûl*, s.372.

²¹⁶ Âmirî, *et-Takrîr*, s.312.

²¹⁷ M. Cüneyt Kaya, *a.g.e.*, s.75.

İslam felsefesi geleneğinde **Mecâlis**'teki akıl tasnifinin bir benzeri bulunmamaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde faal akıl, ay-üstü âlemdeki akılların sonuncusu ve ay-altı âlemdeki oluş üzerinde etkin ilkedir. Mecalis'teki Faal Akla dair açıklamalar buna benzer ifadeler gibi görülse de Âmirî, faal akıl, insan aklının son ve en mükemmel aşaması olarak açıklamaktadır.²¹⁸

Mecâlis'teki dörtlü akıl tasnifine dair Âmirî'nin eserlerinde bulabileceğimiz tek unsur, **et-Takrîr**'de "faal akıl"a yapılan atıftır. Âmirî, tüm varlıkların sûretlerini özleri itibarıyla dörde ayırmaktadır. Bunlar:

1. Matematiksel,
2. Tabîî,
3. Mantikî,
4. İlahî sûretlerdir.

Âmirî, ilahî sûretlerin maddeden farklı anlamları, kavramları (*el-me'ânî*) ifade ettiğini belirtmektedir. Kutsal ruh (*er'ruhu'l-mukaddes*), aklî nefis (*en-nefsü'n-nâtika*) ve faal akıl (*el-aklu'l-fa'al*) buna örnek olarak vermektedir. Ancak ilahî sûretlerin varlığa gelişinin *ibdâ'* ile gerçekleştiğini vurgulamak dışında herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Kutsal ruh, aklî nefis ve faal aklın aynı şeye verilen farklı adlar veya bir şeyin farklı yetkinlik seviyelerine verilen isimler mi, yoksa birbirinden ayrı şeyler mi olduğu belirsizdir.²¹⁹ Bizim kanaatimiz önceki bölümlerde izah ettiğimiz üzere Faal Akıl'ın aynı zamanda Küllî Akıl anlamında kullanıldığıdır. Filozofun İlahî Akıl, Faal Akıl ve Küllî akla dair açıklamalarındaki benzerlik ve bu akılların insanlığın en yüksek mertebesi olarak nitelendirilmesi bizi bu görüşe itmektedir.²²⁰ Bununla birlikte Âmirî'nin kutsal ruh kavramını **el-Emed**'de peygamberlik seviyesindeki akıl için kullandığı düşünüldüğünde, **Mecâlis**'te faal akla yüklenen anlamla kutsal ruh arasında bir benzerlik kurulması hiç de zor görünmemektedir.

²¹⁸ A.g.e., s.140-141.

²¹⁹ M. Cüneyt Kaya, a.g.e., s.76.

²²⁰ Kavramların açıklamalarındaki benzerliği görmek adına bkz. Âmirî, **el-Fusûl**, s.369-367; **Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde), s.84, 160-162; Kasım Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Amirî ve Felsefesi**, s.164-165.

Âmirî'ye göre aklî nefsin en değerli fiili imkânın iki tarafından, yani varlık ve yokluk seçeneklerinden en değerli olanını tercih etmek olup, bu güç sayesinde aklî nefis eksik nefsleri yönetebilmekte, onlara bilgi ve bilgelik feyz edebilmekte ve söz konusu eksik nefsleri aşamalı olarak erdemli bir noktaya çıkartabilmektedir. Bu gücün son noktasını peygamberlik (nübüvvet) oluştururken, bu durumun süreklilik kazanması halinde ise aklî nefis her türlü “aşağılayıcı azar”dan (*zemâ'im*) korunur.

Âmirî, el-Fusûl'de de ilahî özellikteki akılları ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, **Emir Sahibi**'nden feyz olunan erdemleri, doğuştan sahip oldukları güç dolayısıyla öncelikle kabul eden, insanlığın özünü oluşturan, şariat sahibi peygamberlerin akılları; ikincisi ise ilahî feyzi ancak peygamberler aracılığıyla alabilme kapasitesine sahip “doğru yoldaki önderlerin” (*el-eimmeti'r-raşidin*) akıllarıdır.²²¹ Mecâlis'te faal akıl seviyesine ulaşan kişiyle ilgili sıralanan özellikler, onun “gerçekliğin” bilgisine ulaşmakla kalmayıp aynı zamanda başkalarına bu ilgiyi aktaran bir yönünün olduğuna işaret etmektedir ki, bunu el-Emed'deki kutsal ruh, el-Fusûl'deki peygamberlere özgü ilahî akıl çerçevesinde yorumlayabiliriz.²²²

Nutkî (akleden) nefse dair başka bir ayrım ise **el-Emed**'de geçer. Burada Âmirî, akleden nefsi dört mertebeye ayırmaktadır. Akleden nefsin mertebelerinin en alçağı vahşi mertebe, en üstünü ise melek mertebesidir. Filozofumuz nübüvveti de nutkî nefsin melek mertebesiyle açıklamaktadır.

Âmirî'ye göre melekî mertebedeki insan;

- Allah'ın kendisine verdiği sahih akıl, ayırt etme gücü (temyîz) ve manevî destek sayesinde suflî ve ulvî âlemdeki ilahî yönetim ve gerçek düzeni tanır.
- Zâtı, yüce âleme erişerek ebediyen var olmak arzusundadır.
- Yalnızca Allah'ın sevdiği fiili yapar ve Allah'ın dostluğuna itimat eder.
- Allah tarafından duaları kabul edilir ve kendisine metafizik hakikatler (*muğayyebat*) bildirilir.

²²¹ Âmirî, **el-Fusûl**, s.369.

²²² M. Cüneyt Kaya, **a.g.e.**, s.77.

- Onun nefsi Allah ile çok yakın irtibatından dolayı halis akıl ve tertemiz ruh haline gelir.
- Melekler onu severler ve sürekli ona yardım ederler. O, meleklerden gelen bu yardıma ve onlar ile olan sağlam irtibatına güven duyar.
- Dünya hallerinin kendisi üzerinde bir ağırlık gibi olduğunu ve kendisi için imrenilmeyecek şeyler olduğunu görür ve bundan dolayı süflî âlemde ulvî âleme, hissî âlemde aklî âleme göç etmeyi arzular.
- İnsan cevheri için gerçek yetkinlik budur.”²²³

Âmirî, nübüvvetin gerçekleşmesi hususunda coğrafi konumun etkili olduğunu söyleyen astrologların şu delilini de zikretmektedir:

- Astrologlara göre, Çin, Türk ve Horasan bölgelerinden hiçbir zaman peygamber çıkmaması, bu bölgelerin enlem derecelerinin otuz üçten fazla olmasıdır.
- Enlem derecesi bu sayıdan fazla olan yerlerde çok hızlı hareket eden herhangi bir gök cismi bu bölgeye uğramamaktadır.²²⁴

Sonuç olarak Âmirî’ye göre insan, akleden nefis (*nutkî*) ve tabiî beden olmak üzere iki ayrı cevherden oluşmaktadır. O, bedenî yönüyle tabiata, nefsânî yönüyle akla tabidir. Yani onun bedeni küçük âlem olarak kendisinin süflî yanını oluşturur ve büyük âlemin süflî yanını oluşturan varlıklarla ortak kaderi paylaşır. Nefsi de ulvî âleme karşılık olarak insanın ulvî yanını teşkil eder. Böylece dört varlık mertebesini içine alan makro kozmosu meydana getiren akıl, nefis, tabiat ve cisimler mikro planda bir araya gelerek insanı (mikro kozmosu) oluşturmuştur. Her iki âlemde de unsurların hiyerarşisi ve fonksiyonları aynı özellikleri göstermektedir. Nasıl Küllî Akıl âlemde Allah’ın halifesi ise insan da ancak onunla Allah’ın halifesi olma vasfını kazanabilir. Peygamberin akli;

1. Akıl olması nedeniyle varlığın bilgisine mükemmel bir şekilde sahiptir.

²²³ Âmirî, *Kitâbu’l-Emed Ale’l-Ebed* (Sonsuzluk Peşinde), s.160-162.

²²⁴ Âmirî, *a.g.e.*, s.31.

2. “**İlahî**” olması nedeniyle varlığı tedbîr eder, bilgisini kabul edeceklerin kabul yeteneklerine (*istidât*) göre yayar.²²⁵

İlahî manaya en çok benzeyen ve ebedî olmaya en uygun şey olan aklî nefsin nazarî ve amelî olmak üzere iki gücü bulunur. Bilme (nazarî) gücü açısından üstün niteliği kesin doğru bilgiye ulaşmak; eyleme (*amelî*) gücü açısından ise hayrı aramaktır. Bu iki bakımdan yetkinleşen nefis “**melekî nefis**” olur ve artık o halis akıl ve saf ruh haline geldiği için ulvî âleme ve ebediliğe yönelir.²²⁶

Âmirî, peygamberin Küllî nefis seviyesine yükseleceğini iddia ederek nübüvvet teorisinde Fârâbî ve diğer İslam filozoflarından ayrılmaktadır. Zira filozofa göre, peygamberlik idrâkin en üst seviyesindedir. Hatta peygamberin maddeye dair bilgisi sudur şemasındaki Küllî Nefs’ten gelmektedir. Peygamber, Küllî Nefs’ten feyz olan suretlerle donanıp yaratılanların ilki ve en üstünü olan Küllî Akıl seviyesine ulaşabilir. Küllî Akıl da sudur sürecindeki bütün mevcutlardan farklı olarak ibdâ’ yoluyla doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. Küllî Akıl olan Peygamber metafizik bilgiyi doğrudan Tanrı’dan almaktadır. Bu bağlamda peygamber yaratılanların ilki ve en üstünü konumundadır. İslam filozofları içerisinde Peygambere bu konumu veren kimse bulunmamaktadır. Fakat daha sonra **İbn’ül- Ârabî** buna benzer olarak “*Hakikat-î Muhammediyye*” düşüncesini bütün metafizik tasavvurunun merkezine yerleştirecektir.²²⁷

2.2. *Vahyin Meydana Gelişi*

Âmirî’ye göre dinî bilimler, peygamberlerden, felsefî bilimler ise, takdir görmüş filozoflardan kaynaklanmaktadır. O, bu ayrımın ardından “her peygamberin filozof olduğunu ama her filozofun peygamber olmadığını” söylemektedir.²²⁸ Bu anlayış aracılığıyla iki sonuca ulaşmaya çalışır. Bu sonuçlardan ilki, Kindî’de de karşılaştığımız dinî bilimlerin felsefî bilimlere olan üstünlüğüne dikkat çekmek, ikincisi ise, felsefî bilimlerin, peygamberler aynı zamanda filozof oldukları için, dinî bilimler adına yadsınamayacağı gerçeğini dile getirmektir. Onun, peygamberleri aynı zamanda filozof olarak nite-

²²⁵ Kasım Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür: Amirî ve Felsefesi**, s.164-165.

²²⁶ Âmirî, **a.g.e.**, s. 84.

²²⁷ Ömer Türker, **İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri**, Sabah Ülkesi Dergisi, s.28.

²²⁸ Âmirî, **el-İ’lam**, s. 85

lemesi görüşü açıkça Fârâbî kaynaklıdır; zira bilindiği gibi Fârâbî peygamberi aynı zamanda filozof olarak sunmaktadır.²²⁹

Âmirî'nin vahiy/peygamberlik meselesine yaklaşımı, din ve felsefe uzlaştıracısı bir tavır sergilediğinden Kindî'nin açıklamalarına benzemektedir. Düşünürümüzün dini bilgi ve felsefî bilgi ilgili görüşlerini ele alacağımız yerde bu benzerlikleri daha net bir şekilde göreceğiz. Âmirî'nin asıl farklılığı mütehayyile gücü açıklamasında görülür. Mütehayyile gücü ile ilgili açıklamaları meşşâî filozoflarınkinden farklılık arz etmektedir. Ona göre mütehayyile küllî bilgiyi sembolleştiren bir güç olmanın aksine, bazen hisseden nefsten cüz'î idrâklerin etkileri bazen de akleden nefsten aklî sûretlerin etkilerini alan bir güç konumundadır. Mütehayyile gücü bir yönüyle rûhânî bir yönüyle de cismânî'dir. Mütehayyile gücü saflığı ve kirliliği oranında hem ilahî hikmet hem de felekî konumların (*eşkâl*) değişiminden etkilenebilir.²³⁰

Âmirî'nin tahayyüle ait görüşleri, elimize ulaşan eserlerinde dağınık bir şekilde yer almaktadır. Burada mütehayyile gücüne filozofun nasıl izah getirdiğini görebilmemiz için farklı eserlerindeki dağınık açıklamalarını toplamaya çalışacağız.

Âmirî öncelikle mütehayyile gücüne duyulur şeylerin sûretlerini koruma ve saklama görevi verir. Fârâbî düşüncesinde de mütehayyile gücüne duyulurların görüntülerini korumak şeklinde bir görev yüklenmektedir. Âmirî'ye göre nefis, mutlak anlamda canlılığın mükemmel noktasına ulaşmak üzere gerekli letafet düzeyine gelmiş olan duyumsama gücüyle karşılaştığında, görme, işitme, koklama ve tatma ile ilgili organları hazırlamakla işe başlamaktadır. Nefis, duyu organlarının hazırlanmasından sonra seçime dayalı (*ihtiyârî*) hareketleri oluşturmaktadır. Duyumsama ve ihtiyârî hareket nefsin tabiî canlıya dönük ilgisinin başlangıcını ifade etmektedir. Nefsin işlevinin başlangıcı, tabiî varlıkların maddîlikleri içinde algılanmasını sağlayan duyumsama ile başlamaktadır. Nefsin işlevinin sonu ise algıladığı şeyi zapt etme anlamına gelen tahayyül oluşturmaktır. İhtiyârî hareket ise duyumsama ile tahayyül arasında yer almaktadır. Âmirî'ye göre

²²⁹ Hasan Aydın, **Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu**, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:11, S.33, (Güz 2007), s.58. Bu makalede Fârâbî etkisi olasılık olarak zikredilmiş ama bize göre bu etki açıktır.

²³⁰ Âmirî, **Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed (Sonsuzluk Peşinde)** (çev. Yakup Kara), s.180.

duyumsama, bütün hayvanlarda adaletli bir şekilde bulunmaktadır. Tahayyül ise sadece evcilleştirilebilen hayvanlarda bulunabilir.

Âmirî'ye göre, **duyu organı** duyuluru algılayan bir organdır. **Duyu gücü** ise beş duyu organının toplayıcısı bir kaynak konumundadır. Tahayyül bir depo (*hizâne*) gibi duyulurların sûretlerini saklamaktadır (*hıfz*). Tahayyülün işlevini yerine getirmesi için iki şey gereklidir:

1. Duyulardan gelen veri,
2. Koruma gücü.

Âmirî, tahayyülün duyusal verileri alan yönü ile onları koruyan yönünü birbirinden ayrı olarak değerlendirmektedir. Duyu verileri, tahayyül açısından bir tür hareket ettiricidir. Dış dünyada bilfiil var olmayan “uçan at” “çok başlıklı insan” gibi şeyleri vehmedebilmekteyiz. Ancak bunlar için de duyu verilerine müracaat etmemiz gerekmektedir. Duyulardan gelen farklı veriler ayırt etme gücü (*temyîz*) tarafından birbiriyle birleştirilmektedir. Burada tahayyüle biçilen rol duyulurların sûretlerini korumak ve saklamakla sınırlandırılmıştır. Tahayyülün işlevini yerine getirmesi için gerekli olan ikinci unsur hissedilen nefsten inen, öz ve asıl konumundaki (*menzilet'el-lûbâbi ve'l-helâsâti*) “**tabiat**”tır. Tahayyül duyulardan gelen verileri tabiat sayesinde saklayabilmektedir. Tabiata ihtiyaç duyulmasının sebebi, bir şeyi algılayan güç ile koruyan gücün farklı olmasının gerekliliğidir. Âmirî, **el-Mecâlis** dışında diğer eserlerinde tahayyül gücünün “koruma” özelliğine hiç değinmemiştir. Bununla birlikte **el-Emed**'de tahayyül ile vehim arasında kurduğu ilişkiye de **el-Mecâlis**'de hiç değinmemiştir.²³¹

Âmirî'nin mütehayyile gücüne dair görüşlerinden biri de **el-Fusûl**'de karşımıza çıkmaktadır. Düşünürümüz **el-Fusul**'de hayvanî güçlerin üç tane olduğunu belirtmektedir. Bunlar: **Duyumsayan** (*hassâse*), **tahayyül eden** (*mütehayyile*) ve **eğitilmeyi sağlayan** (*mütekellifetu li'r-riyâde*) güçlerdir.²³² Ancak ilk ikisinin özelliklerinden hiç bahsetmemektedir. **El-İbsar** isimli eserinde ise görmenin (*basar ve rü'yet*) dört türünden bahseden Âmirî, bunları şöyle sıralamaktadır:

²³¹ M. Cüneyt Kaya, **a.g.e.**, s.68-72; yine aynı eser s. 135-139.

²³² Âmirî, **el-Fusûl**, s.373.

1. Hayvanlarla insanların ortak olduğu cisimsel görme,
2. Doğru akılların (*el-ukûlu's-sahîha*) tümel anlamların gerçekliklerini görmesi,
3. Kutsal ruhların ruhanî cevherlerden hareketle ulaşılan şeylerin künhünü görmesi, “bu seviyede bir görme gücüne sahip olan kişi eğer ileride peygamber olacak biriye bu sayede yüce bir konuma yükselmektedir”.
4. Aklî nefslerin (*en-nüfûsu'n-nâtika*) mütahayyile güçlerinin üstünlüğü sayesinde gerçekleşen görmeler ki, bu, bazen tabîî yoldan bazen de bir ilmî disiplinin (*sînâ'a*) yardımıyla uykuda veya uyanıkken gerçekleşmektedir.²³³

Âmirî tahayyül edici gücün işlevine dair başka bir şey söylemese de onun geçmiş, şimdi ve geleceğe dair duyulara konu olmayan hususlarda bilgi verme özelliğine sahip olduğunu söylemektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ tahayyül gücünün bu özelliğini peygamberlikle ilişkilendirmektedir. Ancak Âmirî böyle bir ilişki kurmamakta, hatta peygamberin görmesini ayrı kategoride değerlendirmektedir.²³⁴

Filozofun tahayyüle dair açıklamalarının farklılık arz ettiğini söylemiştik. Ancak **el-Emed**'de biraz daha sistematik bir sınıflandırma yapmaktadır. Âmirî bu eserinde nefsi, **nutkî** (akleden) ve **hissî** (hisseden) diye ikiye ayırmaktadır. İnsanın hisseden nefis bakımından bütün canlılar ile ortak özelliklere sahip iken diğer canlılardan ayrıldığı noktanın akleden nefse sahip olması olduğunu belirtir. Filozofa göre, akleden nefis yapma ve bilme işini tek başına gerçekleştirebilir, hisseden nefis ise bilmeyi tek başına gerçekleştirememektedir. Bu yüzden insanın kâmil olmasında akleden nefis yeterlidir. Burada filozofun mütahayyile gücüne dair görüşlerini anlamamız açısından, hisseden nefsin, fiil ortaya koymayı ve bilgi etmeyi nasıl gerçekleştirdiğini, meseleyi nasıl ele aldığını görmemiz gerekmektedir.

Âmirî'ye göre hisseden nefsin fiil ortaya koyması ya şehvetin uyarması sonucu ya da öfkenin aniden galeyana gelmesi sonucu olmaktadır. Şehvetin uyarmasıyla canlı, bedeninde eksik olan her ne ise onu artırmak için hareket etmektedir. Öfkenin galeyana

²³³ Âmirî, **el-İbsâr**, s. 413

²³⁴ M. Cüneyt Kaya, **a.g.e.**, s.71.

gelmesi sonucu ise canlı, bedenine zarar verecek olan şeyi uzaklaştırmak için harekete geçmektedir. Canlı her iki fiili de isteğine (*şevk*) göre gerçekleştirmektedir. Hisseden nefsin bilgi elde etmesi ise, duyu ile idrâk etmek gibi ya bedensel bir alet ile ya da vehm ile tahayyül etmek gibi bedensel bir organ olmaksızın gerçekleşir. Bedensel araç ile hazırdaki mevcut şeyleri, diğeriyle gaîb olan şeyleri ayırt eder. İnsan her iki ayırt etmeyi de idrâki ediliğe (*el-infiâlu'l-idrâkî*) göre yapar.

Hisseden nefis her ne kadar yapma ve bilme güçlerine sahip olsa da bu iki güç birbirine zıt şeylerdir. Bunun delili şudur: Ayırt etme (*temyîz*) melekesi beynin kısımlarıyla ilişkili iken şehvetin uyarması karaciğer ile öfkenin galeyana gelmesi kalp ile ilişkilidir. Ayrıca nefsin fiil gerçekleştirme ve bilme için yetkin olması, yalnızca onu harekete geçiren haricî bir unsur ile olmaktadır ki bu haricî unsur, duyular ile algılanabilen ve arzu edilen şeylerdir. Dolayısıyla hisseden nefis, yapma ve bilme güçlerini kullanmada cismanî unsurlara ihtiyaç duyduğundan kendi başına kâim olması mümkün değildir.²³⁵

Hikmeti elde etmek, hisseden nefsi ıslah etmede yararlıdır fakat bu yarar ârizîdir. Çünkü hikmeti elde eden kimsenin ilk maksadı, fiillerini erdem ilkesine göre gerçekleştirmek ve düşüncelerini temel inançlar (*akîde*) paralelinde tasarlamak için tercih gücünü ıslah etmek olacaktır. Böylelikle o, kör kalıplardan korunmuş, isteklerinde ve ihtiraslarında akla itaat etmek için arzu ve öfkeyi kontrol altında tutabilmeyi başarmış olur.²³⁶

Kesinliği sürekli olan gerçek bilgilerin doğrulukları bedensel bir duyu organıyla kanıtlanamaz. Çünkü bedensel duyu organları hata yapma ve yanılma olasılığı taşımaktadır. İnsan yaratılışında da hisseden nefisler ile sarîh akıllar birleşmiş durumdadır. Bunları birbirinden soyutlamakta mümkün değildir. Hatta beden, akli ayırt etme (*temyîz*) sahasından kendi sahasına çekebilmekte ve varlıkların tabiatlarını kavramamızı sağlayacak gerçek mevzulardan haberdar olmaktan alıkoyacaktır. Bu durumdan kurtulmanın yolu Allah'ın (c.c) ortaya koyduğu dini kurallar ve uyulması gereken şer'î mo-

²³⁵ Âmirî, *el-Emed.*, s.64.

²³⁶ *A.g.e.*, s.66.

dellerdir. Çünkü dini kurallar akleden nefsi, yok olmaya açık olan şeylerden bakî olmaya elverişli olan şeylere yönlendirmektedir. İnsan, bu dini kurallar ve şer'î modeller vesilesiyle hayvanlık tabiatından hikmetin ihtişamına, hatta fizik (*süflî*) âlemden metafizik (*ulvî*) âleme yükselir.²³⁷

Ayırt etme (*temyîz*) kuvvetleri:

- | | | |
|----|--|----------------------|
| 1. | Akletme gücü (<i>el-kuvvet 'ul-âkile</i>), | İman Mahalli |
| 2. | Tahayyül gücüdür (<i>el-kuvvet 'ul-mütehayyile</i>). | Küfür Mahalli |

Âmirî, iman hakkında açıklamalarda bulunduğu **el-Emed**'de mütehayyile gücü ile ilgili birtakım bilgiler vermektedir. Burada ayırt etme (*temyîz*) kuvvetlerinden saydığı akletme gücü ve mütehayyile gücünü karşılaştırmaktadır. Âmirî'ye göre, iman hakikatte kesin doğru bir inançtır (*es-sâdiku 'l-yakînî*). İnancın mahalli ise ayırt etme güçlerinden akletme gücüdür. İnkâr, hakikatte kesin olmayan yanlış (*el-kâzibu 'z-zannî*) bir inançtır. İnkârın mahalli de ayırt etme güçlerinden mütehayyile gücüdür. Mütehayyile gücü hem yanlış inanç için hem de doğru inanç için elverişli olabilir. Akletme gücü ise sadece doğru inanç için elverişlidir. İnsan yanlışın zararından korunmak için hayal ettiği şeyleri, akletme gücüne arz etmelidir.²³⁸

Sonuç olarak Âmirî'ye göre mütehayyile gücü, Meşşâi filozoflardaki küllî bilgiyi sembolleştiren bir güç olmanın aksine bazen hisseden nefsten cüz'î idrâklerin etkilerini bazen de akleden nefsten aklî sûretlerin etkilerini alan bir güçtür. Mütehayyile gücü duyu organları aracılığıyla gelen duyulurların sûretlerinin saklandığı hazne görevi görmektedir. Bununla birlikte gaib olan şeylerin bilgisi de bu güçle sağlanmaktadır. Gaib olan şeylerin bilgisinden kasıt vahiy bilgisi değildir. Vahiy bilgisi, sadece peygamberlerin ulaşabileceği aklın en üst seviyesinde elde edilir. Gaib olan şeylerin bilgisi yani metafiziksel bilgi; sadece nutkî nefsin ulaşabileceği aklî sûretlerdir. Mütehayyile gücü duyulardan gelen cisimsel bilgi ve nutkî nefsten gelen aklî bilginin toplandığı ara bir konumda yer almaktadır. Sağlığı ve kirliliği oranında hem ilahî hikmet hem de felekî konumların (*eşkâl*) değişiminden etkilenebilmektedir. Yani bir yönüyle rûhânî bir yö-

²³⁷ A.g.e., s.68.

²³⁸ A.g.e., s.180.

nüyle de cismânî özelliğe sahiptir. Hem fiziksel hem de metafiziksel bilginin saklandığı bir güçtür. Saflığı ve kirliliği oranında bu iki bilgi kendisinde ağır basmaktadır. Eğer saflığı ağır basarsa tabiatın etkisi, duyuların etkisi azalır ve kendisinde ilahî hikmetin etkisi artar. Böylece ruhanî yani aklî sûretlerle olan ilişkisi daha kuvvetli olmaktadır. Bunun aksine kirliliği ağır basarsa yani dış dünyanın etkisinde daha fazla kalıp cisme daha çok yoğunlaşırsa, akıldan ziyade duyular kendisi üzerinde etkili olur. Hem cismanî bilginin hem de aklî bilginin idrâkini gerçekleştirebilse de bu bilgileri elde etmede başka unsurlara muhtaç olduğundan kesinliği sürekli bilgileri, vahye dair bilgiyi tek başına elde edemez. Âmirî vahyi mütehayyile gücüyle ilişkilendiren Fârâbî'nin aksine nutkî nefsin ulaşabileceği en yüksek bilgi seviyesi olarak görmektedir.

Âmirî'ye göre peygambere has olan ilâhî akıl yukarıdan taşan faziletleri önsel bir kabulle elde etmesini sağlamaktadır. Akıl ona hâkim olan ilâhî kuvvet sebebiyle küllî sûretleri tasavvur edebilmektedir. Nutkî (akleden) nefis, yetkin olamayan nefsleri yönetip, onlara ilim ve hikmet yayarak onları mizaçlarına uygun bir şekilde erdemin zirvesine ulaştırmaktadır. Fârâbî düşüncesinde küllî akledilirleri insanların idrâk seviyelerine uygun şekilde dönüştürme işini mütehayyile yaparken Âmirî manaları dönüştürme işini nutkî nefse vermektedir. Nutkî nefis bunu mümkün olan iki şeyden en üstün olanını tercih etme gücüyle yani **re'y** ile gerçekleştirmektedir. Nutkî nefsin sahip olduğu bu en yüksek mertebe nübüvvet mertebesidir. Nutkî nefis bu mertebeye ulaştığında vahiy alır ve bu mertebede sebat ederse o zaman **mukaddes ruh** olarak isimlendirilmektedir.

Fârâbî ile olan farklılık ortaya konduktan sonra peygamberin aklının konumunu izah etmeye çalışalım. Zira peygamberin neyi bildiği ve nasıl bildiği sorularının cevabı, peygamberin sahip olduğu akılla ilgilidir. Bununla birlikte Âmirî'deki mukaddes ruh ve ilâhî akıl kavramlarının İbn Sînâ ile olan ilişkisini görebilmemiz için varlık hiyerarşisinde akıl ve nefsin konumlarını özetle tekrardan görmemiz gerekmektedir. Böylelikle sadece Âmirî'de göreceğimiz peygamber aklına verilen konum ve vahiy bilgisinin neleri kapsadığını anlayacağız.

2.2.1. Âmirî'de Kutsî Akıl-Nefs

Kutsî akıl kavramı, peygamberin vahiy almaya elverişli oluşunu, vahiy alma sürecinde onu diğer insanlardan ayıran hususiyetleri ve vahiy almakla ulaştığı yetkinliği ifade eder. İbn Sînâ, nebevî bilginin imkânını felsefî bakımdan temellendirirken, kutsî akıl kavramını bu temellendirmenin merkezine yerleştirmektedir. Nebevî gücün aklî yönünü ifade eden **kutsî akıl**, sezginin en yüksek derecesini ve peygambere özgü tahakkukunu ifade eder. Peygamberin bu özellikteki nefsi için “kutsî ruh” (*er-ruhu'l-mukâddes*); aklın bu derecesine “kutsî akıl” (*el-aklû'l-kûdsîyye*), nübüvvetin bu en yüksek gücüne de “kutsî güç” (*el-kuvvetü'l-kutsîyye*) denilir.²³⁹ Kutsî akıl sahibi peygamber, herhangi bir öğreticiye veya öğrenme sürecine ihtiyaç duymaksızın, güçlü sezgi yetisi sayesinde aklî bilgiye ulaşabilir. Sezgi yetisinin güçlü olması, faâl akıl ile ittisale hazırlığın mükemmelliğini ifade eder.

Âmirî düşüncesine geldiğimizde düşünürümüz, nefsin üç fiilinden bahsederken “görüş” (*re'y*) şeklinde ifade edilen bir fiil türünden bahsetmektedir. Bu fiil “imkânın iki tarafından en üstününü seçmek” olarak açıklanmakta ve bu gücün en üst noktasını peygamberliğin oluşturduğu belirtilmektedir. Âmirî'nin bu güce İbn Sînâ düşüncesindeki “sezgi” benzeri bir fonksiyon yüklediğini söyleyebiliriz.

Âmirî'ye göre akleden nefsin zâtı her ne kadar birlik ile nitelendirilse de o, kuvvetleri bakımından çoktur. Onun kuvvetlerinin en geneli, içerde olanı ifade etme gücüdür. Bu bedenın iştirakiyle yapılan fiillere tekabül eder. Onun kuvvetlerinin en üstünü ise mümkün olan iki şeyden en üstün olanını tercih etme gücüdür. İşte bu **re'y gücüdür**. Bu güç ile akleden nefis, yetkin olamayan (*nâkısa*) nefsleri yönetmekte, onlara ilim ve hikmet yaymakta ve aşama aşama onları erdemin zirvesine yükseltmektedir. Akleden nefsin en yüksek mertesi nübüvvet [peygamberlik] mertebesidir. Akleden nefis ne zaman bu mertebeye ulaşma saadetine erişir ve bu mertebede sebat ederse o zaman **mukaddes ruh** (*rûh mukakedese*) olarak isimlendirilir.²⁴⁰

²³⁹ Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı**, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), İstanbul, 2010, s. 256

²⁴⁰ Âmirî, **el-Emed**, s.82.

Âmirî sudûrcu bir yaklaşımla varlığı beş mertebeye ayırmıştır. Bu mertebelerin en başında Tanrı vardır. Tanrı bizâtihi zorunlu, tam ve *dehrin* üstündedir ve yaratılanlar üzerine bekâ isteği demek olan gerçek iyiliği yayar. Yaratılanlar varlık mertebesindeki konumları ve güçleri ölçüsünde Tanrı'nın bekâ isteği demek olan gerçek iyilik feyzini alırlar. Bir bakıma yalınlık ve tamlık hiyerarşisi olan Âmirî'nin varlık mertebesinde daha yalın ve birlik bakımından daha tam olan varlığın feyzi alma gücü de daha tamdır. Âmirî'nin varlık tablosunda Tanrı'dan sonra konum sıralaması akıl, nefis, tabiat ve unsurlardan oluşan cisimler şeklindedir. Tanrı aklın *mübdi*'i, nefsin *hâlik*'i, tabiatın *mu-sahhir*'i, unsurlardan oluşan cisimlerin *müvellidi*'dir. Maddesiz ve zamana bağlı olmadan yaratma demek olan **İbda'** sadece Tanrı'ya özgüdür. Âmirî'ye göre Allah bütün varlıkların ilk failidir. Akıl, Allah'ın doğrudan ilk yarattığı şeydir. Akıl varlıkta meydana gelecek sûretleri (emr) basit bir şekilde kendisinde bulundurur. Akıl aklî varlıkları ve duyulur şeyleri bilmektedir. Fakat duyulurları duyunun idrâki türünden değil kendi cevheri türündendir. Cisimsel arazları da tümel ilkeleriyle bilir.

Akıl, Tanrı'dan gelen ilahî güç sebebiyle tasavvur ettiği her şeyi tasavvur etmesi sebebiyle bilir. Kendi doğasını tamamlayan Tanrı'yı bilmesi sebebiyle de yetkinleşerek kendisinin üstünde olan Tanrı'nın bilgisine ulaşır. Akıl, Tanrı'yı kendisini tamamlayan olarak yani gaye sebep olarak bilmektedir. Kendi altındakileri ise onların varlığını gerektiren sebepleri kuşatması bakımından bilir. Akıl yukarıda değindiğimiz gibi Tanrı'dan yayılan bekâ isteğinin ilk basamağında yer almaktadır. Kendisine gelen ilahî güç sayesinde altındaki şeyleri yönetir. Yani tasavvur ettiği küllî sûretleri kendisinin altında bulunup bu küllî sûretleri alma kabiliyetine sahip varlıklara verir. İlahî güç sayesinde tümel sûretleri kusursuz tasavvur ederken altındakileri yönetme (ifâza) hususunda zaaf-ları bulunur. Çünkü Akıl her ne kadar bölünmez bir cevher olsa da onda bir ikilik bulunur. Bunlar:

- Tümel (küllî) sûretleri tasavvur gücü,
- Tasavvur ettiği küllî suretleri altındaki varlıklara vermesidir. (İfâza)

Nefs'de ilâhî, aklî güç ve zâtî-nefsanî güç olmak üzere üç güç bulunmaktadır:

- İlâhî güç sayesinde; küllî tabiatı yönetir.

- Akıl güç sayesinde; eşyanın hakikatlerini kavrar.
- Zâtî güç sayesinde ise; organik doğal cisimlere sûret verir, organik doğal cismin kemalini oluşturur.

Akılda bulunan sûretler nefiste de bulunur fakat nefiste bulunan suretler bölünmüş durumdadır. Akıl, Nefs'in tamamlayıcı sebebi olması bakımından onda bulunur. Nefs de aklın idrâkleri arasında bulunması bakımından onda bulunur. Nefsin akılda bulunması doğal cisimde bulunan bir sûretin idrâk eden özünde bulunması gibidir. Aklın nefis'te bulunuşu ise, gayenin anlam olarak fâilde bulunması gibidir.

Âmirî'ye göre, cisimsel âlemin bekâsı nefis ve tabiat güçleriyle. Yönetimi ise, etki-edilgi ilişkisiyle sağlanır. Âmirî, ilâhî takdirin âlemde meydana gelişini nedensellik ilkesiyle açıklamaktadır. Yaratıcının ispat edilmesine engel olacağını belirterek nedenselliği reddeden kelâmcıları “sofist” olmakla eleştirmiştir. İlâhî suretlerin meydana geliş *ibdâ'î takdire*, mantıkî suretlerin meydana geliş *fikrî teemmüle*, doğal suretlerin meydana geliş *feleklerin teshîrine* bağlı iken riyâzî suretlerin meydana geliş *üç sınıftan biriyle* alakalıdır. Bunların tamamı izâfî zorunluluğa sahip ve mutlak imkân altındadır. İlâhî suretler madde olmaksızın doğrudan Tanrı tarafından yaratılmıştır.

Âmirî, Kindî gibi hem nedenselliği hem de yoktan yaratmayı savunmaktadır. Fakat Kindî'de olduğu gibi âlemin hûdusunu kabul etmez. Âlemin *dehr* içinde yaratılmasını Tanrı'nın cömertliğinin zorunlu sonucu olarak düşünmektedir. Sudûrcu varlık hiyerarşisini kullanırken **emr**, **levh**, **kalem** gibi dinsel terimleri akıl ve nefse vererek dinî bir metafizik ortaya koymaktadır. Nitekim filozofun günümüze gelen eserlerin neredeyse tamamı dinî nassların felsefî yorumunu içermektedir. Sonuç olarak Âmirî, kâdir-i muhtâr düşüncesi ve yoktan yaratma gibi bulunduğu dönemin dinî akımlarının kabul ettiği ortak ilkelerden hareketle dinî bir metafizik ortaya koyma çabasındadır. Sudûr teorisini de bu çabasının açıklamasında model olarak kullanmıştır. Bu yönüyle temelde dinî metinlerin felsefî bir izahını yapmaya çalışan İhvân-ı Safâ'ya benzemektedir. Ancak Âmirî vahyi felsefeden üstün gören ve dini metinlere refesans yapan öteki filozoflardan önemli bir noktada ayrılmaktadır. Ona göre insan nefisleri bedenle birlikte meydana gelme noktasında hâdis olsa da *ibdâ'* yoluyla yaratılmıştır. İnsan, akıl olma kuvve-

sine sahip olduğu için sudûr şemasında yaratılmışların zirvesinde yer alır. Yani Âmirî, bütün varlığın suretleriyle donanmak dediği metafizik bilgiyi;

1. İlke olarak insan nefsinin doğrudan Tanrı tarafından yaratılmasına,
2. Fiili olarak peygamberin ve vahyin varlığına dayandırır.

Âmirî'ye göre peygamberin nefsi akıldan feyz olunan suretleri önsel bir kabul-
le alabilmektedir. Bu sebeple vahiy, her türlü insanî çabayla elde edilen bilgiden üstün-
dür. Vahiy üzerine inşa edilen dinî ilimler de felsefî ilimlerden üstündür.²⁴¹ Bilgiyi ilk
kez beşerî ve ilahî olarak ikiye ayıran Kindî'den sonra Âmirî de bilimi ilk kez felsefî ve
dinî olarak ikiye ayırmıştır. Yine Kindî düşüncesinde olduğu gibi nebevi bilginin felsefi
bilgiden üstün olduğunu vurgulayan Âmirî, bu durumu “*her nebi hâkimdir fakat her
hâkim nebi değildir*”²⁴² sözüyle veciz bir şekilde ifade etmiştir.

Âmirî, Haşviye dediği bir topluluğun felsefî ilimlere ve özellikle mantık bili-
mine karşı çıktığını belirtir: Bunlar felsefî ilimlerin dini ilimlere aykırı olduğunu iddia
ederek bu ilimlere hücum etmişler ve onları öğrenmeye çalışan kimselerin dünya ve
ahiretlerini kaybedeceği zannına düşmüşlerdir. Bunlara göre felsefî ilimler bir şeyden
haberi olmayan cahil ve görünüşe düşkün zavallı kimseleri kandırmak için ortaya atıl-
mış aldatıcı fikirlerle süslenmiş ifadeler ve boş sözlerden başka bir şey değildir. Oysa
Âmirî'nin anlayışında felsefî ilimler boş ve süslü ifadelerden ibaret olmayıp dini ilimler
gibi sarıh akılla uyum halinde bulunan kesinliklere dayanmakta ve sahih ispatla destek-
lenmektedir. Burhanî ispatla desteklenen aklın gerekli gördüğü şeyle gerçek dinin vacip
kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık söz konusu olamaz.²⁴³

Peki, peygamberin sahip olduğu dinî bilgiler ve felsefî bilgiler bize ne vermek-
tedir? Vahyin bize verdiği verilerin değeri nedir? Gerçek din ile gerçek felsefenin ara-
sında zıtlık ve çatışmanın bulunmadığını belirten Âmirî'ye göre, insanın kemale ermesi
ve ulvî âleme yükselmesi, insan aklının hikmet ve fazilet tohumlarının çiçeklenmesi, din
ve felsefenin nuru ile mümkündür. Ona göre, vahyin ahirete dair sorular hususundaki

²⁴¹ Ömer Türker, **Metafizik: Varlık ve Tanrı**, s.620-626.

²⁴² Âmirî, **el-İ'lam**, s. 85

²⁴³ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.66.

değeri, geometri meselelerindeki kesin (*zarûrî*) burhan delilinin değeri ve fiziki meselelerde apaçık delillerin değeri ile aynıdır.²⁴⁴ Metafizikçilere (*el-hukema'ul ilahiyyun*) göre nefsin özel bir yardımla nefsanî veya cismanî kuvvetler üzerinde hâkim olabileceğini aktaran Âmirî, bu gücün velilerde kerametle gerçekleştiğini ve veli kulların derecelerine oranla onların tabakaları için saklanan (*müddehar*) bir şey gibi olduğunu belirtir. Nebilerin hükümdarlara ve liderlere karşı koyacak gücü elde etmelerini de bu kabilden sayar.²⁴⁵ Âmirî'ye göre, cüz'î olan insan aklı, insan için iyi olan her şeyi bilme gücünde değildir. Bu yüzden kendi üstünde bir kudretin yol göstermesi ve yardımına muhtaçtır. Bu yol gösterici ve yardımcı da Tanrı'dır, peygamberdir. Yani peygamber vahiy sayesinde mümkün olan şeyler hakkında insan aklının varamayacağı bilgiler getirmektedir. Bunu mütezarrifeye getirdiği eleştiriler üzerinden daha açık bir şekilde görmeye çalışalım.

Âmirî, “İnsan doğası gereği dinî bir canlıdır.” (*el-insânu dîniyyün bi't-tab'*)²⁴⁶ önermesiyle, farklı disiplinlerde “düşünen canlı” veya “sosyal varlık” diye nitelendirilen insanı “dinîlik” kavramıyla nitelendirmektedir. Bu önerme ile dinin evrensel planda insan doğasından ayrı düşünülemeyeceğini kesin olarak ifade etmektedir. Âmirî, **mütazarrife** (*الْمُتَظَرِّفَةُ*) dediği bazı kimselerin, dinlerin yapılmasını istediği dinî vazifeleri küçümseyip inkâr ettiklerini söylemektedir. Düşünürümüz buna cevap olarak dinin evrensel hükümler getirdiğini dile getirmektedir.

Mütazarrife'nin görüşleri şunlardır:

1. Dinî vazifeler her milletin hayatını sürdürmek ve bozulmasını engellemek amacıyla ortaya atıp yararlandığı şer'î semboller ve istilahî hükümlerdir.
2. Onlar objektif gerçeklikler olsaydı aklın üstünde bir otorite tarafından konulma gereği (tevkif) duyulmazdı, aksine akla bağlanırdı.
3. Eğer akla bağlansaydı çeşitli mezhep ve görüşler ortaya çıkmazdı.
4. Aklın gerekli görmediği bir şeyi yapmak yapana hiçbir fayda sağlamaz.

²⁴⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed (Sonsuzluk Peşinde)*, s.176.

²⁴⁵ **A.g.e.**, s.114-116.

²⁴⁶ **A.g.e.**, s.68.

5. Aklına danışan kimse, milletler arasında tartışma konusu olan şeyleri terk ederek kendi iradesiyle, adalet, doğru sözlülük, ahde vefa, emaneti yerine getirme, zayıf ve zor durumda olanlara yardım etmek gibi herkesin üzerinde ittifak edeceği şeylere bağlanır ve onu kendisi için hayat tarzı yapar.

Âmirî'ye göre, ortaya atılan bu iddialar:

1. Araştırma çabası harcamadığı için şaşkınlık ve şüphe içinde kalanlar,
2. Sonunu düşünmeden, nefsinin arzuladığı hazlara dalan kimseler tarafından ortaya atılmıştır ve bu insanlar hiçbir toplum tarafından kabul görmeyecektir.

İnsan toplulukları kendi içlerinde bir takım ahlakî değerler belirleyebilir veya kendilerinden önceki ahlakî değerleri öğrenip benimseyerek bir hayat sürebilir. Akıl kullanma veya fikir ortaya koymakta insanlar birbirlerinden seviye olarak farklılaşmaktadır. Bu yüzden salt insan akli tarafından belirlenen ilkeler, tüm insanlığı kuşatan tümel ilkeler olmamaktadır. Toplum ve coğrafyalar da birbirinden farklı olduğu için, bu ilkeler her toplumun uygulayamayacağı eksikliklerde taşıyabilmektedir. Bu yüzden ahlakî değerlerin farklılığı ve eksiklerinin bir tamamlayıcısı olmalıdır. İslam düşünce geleneğine baktığımızda bu görevi yerine getiren şey nübüvvet/vahiydir. İşte bu tamamlayıcılık özelliğinden dolayı, vahiy insan hayatında önemli bir yer tutmaktadır.

Âmirî bu açıklamalara yakın şöyle bir izah getirmekte ve Mütazarrife'nin "Dinî vazifeler her milletin hayatını sürdürmek ve bozulmasını engellemek amacıyla ortaya koyduğu kanun ve sembollerdir." iddialarına şöyle cevap vermektedir: "Akıl, bütün hakikatleri zâtları ile idrâkten aciz olduğu ve haricî delillere ihtiyaç duyduğu için, aklen caiz olanı seçmekte zorlanabilir. Bunun için de bir yol gösterene, yani Tanrıya, vahye ve peygambere muhtaçtır.²⁴⁷ İnsanları sevk ve idare edecek, onları denetleyecek bir gücün bulunması gerekmektedir.²⁴⁸ İnsana emir ve yasakları, ceza ve mükâfatı olmayan bir Tanrı düşünülemez. Tanrı, kullarını zorluk ve sıkıntılarla dolu dünyada kısa bir süre yaşatmak ve ebedî olarak yok etmek üzere başıboş bırakamaz. Sarih akıl, akıl sahiplerinin Tanrı'ya kulluk yapmalarını, onların birbirlerine güzellikle muamele etmelerini ve kötülerin kötülük yapmaktan engellenmelerini emreder. Ancak bizim cüz'î akıllarımızın bu emirlerin keyfiyet ve kemmiyetlerini bilmekten âciz olması, özellikle de çağların

²⁴⁷ Âmirî, **el-İ'lâm**, s.97-100.

²⁴⁸ **A.g.e.**, s.158.

değişmesiyle işlerin heyet ve miktarlarının da değişmesi bizi Tanrı'ya muhtaç kılar. Çağlar değişse bile yeryüzü insanla ma'mur olduğu sürece, dinlerin temel rükûnları (itikatlar, ibadetler, muamele ve hadler) ortadan kalkmayacaktır.

Âmirî, Mutazarrife'nin "aklına danışan kimse için bütün fırkaların üzerinde ittifak ettikleri şeye yönelmekten daha üstüne bir şey yoktur." şeklindeki görüşlerinin de temelsiz olduğunu söylemektedir. Çünkü şeriatların fûruunda ihtilaf etmekle birlikte bu fırkalar, bütünüyle ibadetlerle ilgili hususları inkâr eden, amelleri terk eden ve hiçbir sınırı tanımayan bir kimsenin ne dinî ne de dünyası olamayacağında görüş birliğindedirler. Durum böyle olunca, aklın gerektirdiği şeye tabi olmayan aşırı düşkünlüğü sebebiyle din ve şeriatlardan yüz çeviren kimse bütün milletlerin üzerinde birleştiği şeye ihtilaf etmiş olur. Kaldı ki, akıl hiçbir zaman akıl sahiplerinin ihtilaf ettikleri şeylerin bütününe terk etmeyi gerektirmez. Onların en doğru olanına doğru yönelmeyi gerektirir.

Peygamber, insanlık için ilahî hikmete uygun hayatın yaşanması ve ilahî gaye-nin sürekliliğini sağlayan kişidir. Burada peygamber, kendisi için gerçekleşen manevî idrâkin, diğer insanlar tarafından anlaşılmasını gaye edinmektedir. Sadece teorik izah ve davet çalışmalarıyla yetinmeyip, ilahî maksada uygun hayatın yaşanabileceği bir ortam inşa etmek için savaş (*cihat*) gibi eylemlerde de bulunmuştur. Bu anlamda ilahî idrâkin sürekliliği için vahiy önemli bir yer tuttuğu gibi, Hakk'ın gayesini gaye edinme noktasında teorik ve pratik uygulamalar ortaya koyan peygamberlik de insan hayatı için çok önemli bir yer tutmaktadır.

Erken dönem İslam filozoflarının genel çoğunluğu Müslüman olmakla felsefe yapmak arasında bir engel görmemişlerdir. Felsefe ve hikmet kelimelerini aynı anlamda ve birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Felsefe tarihi üzerine eser telif edenlere göre, felsefi bilgi nihayetinde Kur'an-ı Kerim'deki hikmet kavramıyla irtibatlıydı ve tarihi kökleri nebevî geleneğe (**mişkâtu'n-nubuvve**) dayanmaktaydı. Yani felsefî bilgi, tarihi süreci itibariyle nübüvvet kaynaklı bir bilgi çeşididir. Müslüman filozoflar, Yunan felsefî mirasının nasıl tevarüs ettiğini bu entelektüel geleneğin birçok tarihi şahsiyetini ve onların öğretilerini nebevî gelenekle irtibatlandırarak ele almışlardır. Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo'yu "**hikmetin beş sütunu**" diye isimlendirmiş ve "**hâkim**" diye nitelendirmişlerdir. Onların öğretilerinin nihayetinde nebevî kaynaklı (*mişkâtu'n-nubuvve*) felsefi bilgi, tarihi süreci itibariyle nübüvvet kaynaklı bir bilgi çeşididir.

kâtu'n-nubuvve) olduğunu belirtmişlerdir. Onları Hz. Lokman ve Hz. Davud ile ilişkilendirmişlerdir.

Âmirî'nin **el-Emed ale'l-Ebed** isimli eseri, felsefe tarihinin eski Yunan topraklarındaki serüvenine dair en kapsamlı bilgiler içeren elimizdeki en eski eserdir. Âmirî bu eserinde felsefe faaliyetiyle meşgul olmanın meşruluğu üzerinde durarak İslami muhitlerde felsefenin daha iyi bir muamele görmesine katkıda bulunmak istemektedir. Yunan felsefesindeki insan nefsinin hakikatine dair fikirlerin, İslam dininin ahiret inancıyla alakalı iman prensipleriyle karşıtlığın olmadığını ele almaktadır. Yine bu eserinde yaptığı peygamberlik açıklamalarına baktığımızda, peygamberlik teorisinden **mişkâtü'n-nübüvve** teorisini çıkardığını da görmekteyiz. Âmirî, ilk Müslüman filozof kabul edilen Kindî'nin en çok tanınan ve muteber talebelerinden biri olan Ebu Zeyd el-Belhî'nin (d. 322/934) talebesidir. Dolayısıyla Âmirî'nin felsefe tasavvuru ve onun felsefe tarihine dair naklettiği bilgiler, İslam dünyasında zuhur eden felsefe hareketinin erken dönemlerine dair bilgi sahibi olmamızda önem arz etmektedir.²⁴⁹

Âmirî, zikrettiğimiz eserde nübüvveti felsefî ilimlerin kaynağı olarak kabul eder. Hikmetin beş sütunu dediği Empedokles, Pythagoras, Sokrat, Eflatun Ve Aristo'dan bahsederken, tarihte hikmet ile nitelenen ilk kişinin Lokman el-Hâkim olduğunu ve Empedokles'in onu sıklıkla ziyaret edip hikmeti ondan öğrendiğini söylemektedir. Empedokles Yunanlılar içiresinde hikmet ile nitelenen ilk kişiydi. Yine Pythagoras Mısır'da Hz. Süleyman ashabından geometri, fizik ve din ilimlerini (metafizik) öğrendi. Daha sonra kendi zekâsıyla musikî ilmini (*ilmü'l-elhan*) ortaya çıkardı ve melodileri oran ve sayılardan yararlanmak sûretiyle ahenkli bir ses uyumu haline getirdi. Sonrasında ise bu ilimleri peygamberlik nurundan (**mişkâtü'n-nübüvve**) elde ettiğini ileri sürdü. Sokrates de hikmeti Pythagoras'dan almış, fakat kendini ilahî ilimler ile sınırlamıştır. Dünyevi zevklerden yüz çevirmiş, Yunanlılarla aynı dini inanca sahip olmadığını ilan etmiştir. Çok tanrıçı anlayışın liderleriyle yüzleşmiş, aklî ve mantıkî deliller göstererek

²⁴⁹ Daha fazla bilgi için; Hikmet Yaman, **Miškât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51: 1(2010), s.201.

onlarla mücadele etmiştir. Yine Eflatun hikmeti elde etme hususunda Sokrates ve Pythagoras'a uymuştur.²⁵⁰

Hâkim diye isimlendirilen beş Yunan filozofunun peşinden gidenler, Yaratıcı'yı (c.c) tanımayan ve ölümden sonra ebedi mükâfatın olacağına kesinkes inanmayan herkesi hakir ve küçük görüyorlardı. Tıpkı Allah'ın birliğine inanan (muvahhid) birinin sapkın (mülhid) birine gösterdiği muamele gibi onlar da onlara karşı küçümseyerek muamelede bulunuyorlardı. Fakat onların ahiretin sûreti hakkındaki görüşleri bir hususta Hanîf dininden farklılaşmaktaydı: Onlar bedenın yeniden diriltileceğine inanmıyorlar, aksine ebedî mükâfatın yalnızca insan ruhlarına verileceğini ileri sürüyorlardı. Bundan dolayı İslam, bu topluluğun sapkın ve delalette olduğuna hükmetmiştir.²⁵¹

Sonuç olarak Âmirî, akla dayanmadıkları iddiasıyla dinleri inkâr eden mütazarrife'yi eleştirmekle birlikte yine akla dayanarak dinin insan için gerekli olduğunu göstermeye çalışmıştır. İnsan aklının cüz'î olması, insan için iyi olan her şeyi bilme gücünde olmaması onu kendi üstünde bir kudretin yardımına muhtaç kılar. “Bütün hakikatleri idrâkten aciz olan akıl, mümkün olan şeylerin çoğunda, kendisine emredilmesini beklemek zorundadır ve bu hususta dışardan hükümlere (mevâdd) muhtaçtır.”²⁵² Bu yol gösterici ve yardımcı Tanrı'dır, peygamberdir; vahiy ya da dindir.²⁵³ Peygamber kudsî (ilahî) güç sayesinde kendisinde gerçekleşen manevî idrâkin, tüm hakikatleri idrâk etmeye güç yetiremeyen diğer insanlara aktarmaya çalışır. Bunu da Gerçek Hakk'ın gayesini gaye edinerek, diğer insanların da bu gayeye uygun yaşayabilmeleri için teorik ve pratik uygulamalar ortaya koyarak gerçekleştirir. Filozofumuza göre felsefi bilginin tarihi kökleri de nebevi geleneğe (**mişkâtu'n-nübuvve**) dayanmaktaydı.

2.3. Devlet Başkanlığı

Âmirî, insanı mutluluğa götürecek gerçek siyasetin iki şekilde gerçekleştiğini söyler. Bunlar;

²⁵⁰ Âmirî, **el-Emed**, s.34-36.

²⁵¹ **A.g.e.**, s.42.

²⁵² **A.g.e.**, s.104.

²⁵³ Kasım Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî Ve Felsefesi**, s.241-244.

1. En yüksek ilim ve hikmet kaynağı olan peygamberlik, (*en-nübüvvetü's-sâdika*)

2. En üstün güç ve kudret makamı olan devlet başkanlığıdır. (*el-mülk'ül-hâkiki*)

Âmirî'ye göre, ilim ve hikmette **nübüvvetten** üstün bir başkanlık yoktur, iktidar ve heybette ise **mülkten** üstün bir başkanlık yoktur. Bunlar veya bunlardan biri insan için yalnızca semavî bir bağış ile (*bi-mevhibetin semaviyyetin*) gerçekleşir. Hiçbir insan bunlardan birine veya ikisine birden sahip olamaz. Âmirî, bu bağlamda “Yoksa Allah’ın, lütfundan insanlara verdiği (vahiyler) yüzünden onları kıskanıyorlar mı? Oysa biz İbrahim soyuna da kitabı ve hikmeti vermiş ve onlara büyük bir mülk vermiştik.”²⁵⁴ “Musa kavmine demişti ki: “Ey kavmim, Allah’ın size olan nimetini hatırlayın; zira O, aranızda peygamberler var etti, sizi krallar yaptı ve size dünyalarda hiç kimseye vermediğini verdi.”²⁵⁵ Kur’an ayetlerini zikretmektedir. Filozofumuz gerçek başkanlık için vazgeçilmez kabul ettiği, en yüksek ilim ve hikmet kaynağı nübüvvet (din) ile en yüksek iktidar makamı olan devlet arasındaki ilişkiyi şu metaforla anlatmaktadır: Dinin devlet karşısındaki yeri binanın temeli, hükümdarın dinle olan ilişkisi ise bir anlaşmanın zorunluluklarını yerine getirmeyi üstlenen kimse gibidir.²⁵⁶

Âmirî'ye göre, iktidar sahibi hükümdarın **edeb**e olan arzu ve alâkaları edebi canlandırır. Doğru yolda sebat etmeleri zayıfları güçlendirir. Erdemli kimseleri tercih etmeleri de erdemleri ortaya çıkarmaktadır.²⁵⁷ Tebaası için bir model olan hükümdar, ahlakî niteliklerini yüceltmeye diğer insanlardan daha muhtaçtır. Çünkü ayna kendisine bakanın yüzünden daha saf ve temiz olmadığı zaman görüntüyü tam olarak yansıtmaz. Kötü niteliklerinden tamamen temizlenmeye çalışmayan bir hükümdar iyilikle anılamaz ve tebaasının kusurlarını da gideremez.²⁵⁸

es-Saâde ve **el-İ'lâm**’daki görüşlerinden hareketle Âmirî’nin, yasaya bağlı bir filozof tarafından yönetilen Eflatun’un ideal devletiyle Enûşirvan’ın şahsında şekillenen Fars devlet modelini benimsediği görülmektedir. Ancak bu ideali, ilim ve hikmetin kay-

²⁵⁴ Nisa Suresi, 4/54.

²⁵⁵ Maide Suresi, 5/20.

²⁵⁶ Âmirî, **el-İ'lâm**, s.152-153.

²⁵⁷ **A.g.e.**, s.151.

²⁵⁸ **A.g.e.**, s.153.

nağı olan nübüvvetle, en büyük iktidar makamı olan devlet otoritesini şahsında birleştiren Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu ve ilk dört halifenin devam ettirdiği yönetim anlayışında gördüğü belirtilmelidir.²⁵⁹ Böylece o, teorik olarak insanları mutluluğa götürececek mükemmel siyasetin iki ilkesine, nübüvvet ve devlet kuvvetine dikkat çekerek bunların pratikte, Hz. Peygamber ve raşit halifelerinin ortaya koyduğu uygulamalarla İslam'ın yönetim anlayışının öteki dinlerdekinden üstün olduğunun ortaya çıktığına işaret etmiştir.²⁶⁰

Âmirî'ye göre, siyaset kendi içinde iki sınıfa ayrılmaktadır. Siyasetin amaçları da neticesi de iki kısımdır. Bu sınıflardan biri **imamet**'tir. Amacı erdemi elde etmektir. Neticesi ebedî mutluluğa kavuşmaktır. Diğer sınıf ise **zorbalık** (*tağallub*)'tur. Amacı insanları köleleştirmektir. Neticesi kölelik ve mutsuzluktur.²⁶¹ Kesinlikle bilmemiz gerekir ki, mülk ve siyaset güzel bir şekilde kullanıldığı zaman, onu uygulayan imamet şerefine nail olur ve insanları yönetmede Allah'ın halifesi olur. Ancak kötü bir şekilde kullanıldığı zaman ona sahip olan ve onunla öğünen, insanlara zorla hükmetmiş (*tağallub*) olur ve buna devam etmesi rezillik (*fadîhet*) olur.²⁶²

3. ÂMİRÎ'DE HZ. PEYGAMBERE MAHSUS DURUMLAR

Âmirî, **el-İ'lâm**'da devlet başkanlığı meselesine dair açıklamalar yaptıktan sonra Hz. Peygambere mahsus durumlardan bahsetmektedir. Âmirî'ye göre Allah, Hz. Peygamberde hem nübüvvet hem de mülkü birleştirmiştir. Allah, Hz. Peygambere bahşettiği bu nübüvvet ve mülkü, âlemin merkezini kuşatacak, yeryüzünün en elverişli bölgelerine sahip olacak, hanedanlıkları ortadan kaldıracak derecede kuvvetlendirmiştir. Böylece Hz. Peygamber, Hak dinin hükümlerinden alınmış güzellikleri ve yeryüzünün en tecrübeli devlet adamlarından alınmış güzellikleri bir araya getirmiştir. Burada kastedilen fethettikleri ülkelerdeki yönetim ve siyasete dair bazı sistemleri Müslümanların istifadesine sunmasıdır. Filozofumuz bu açıklamalardan sonra irşad vazifesini yerine getirirken Hz. Peygamber'in yeri geldikçe kılıç kullandığını belirtmekte ve bu yüzden

²⁵⁹ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.235.

²⁶⁰ **A.g.e.**, s.255; Hidayet Işık, **a.g.e.**, s.153.

²⁶¹ Hidayet Işık, **a.g.e.**, s.152.

²⁶² **A.g.e.**, s.155.

efendimizin uyguladığı siyasetin imâmete mi yoksa teğallübe mi benzediğini sorgulamaktadır.

Âmirî'ye göre, Hz. Peygamberin irşad hizmetini kullandığı gibi gerektiği yerde kılıç kullanmış, savaşmıştır. Fakat insanlar arasında gerçekleşen savaşların **cihat**, **fitne**, **tasa'luk** olmak üzere üç çeşittir:

Cihat; belde sakinlerinin ve insanların önderlerinin dini savunmak ve düzeni korumak için yaptıkları savaştır.

Fitne; milletlerin farklı sınıfları arasında, bölge ve nesep taassubuyla çıkan kışkırtma ve savaştır.

Tasa'luk; malı zorla almak ve mülkü gasp etmek için, yani yağma ve soygun gayesiyle yapılan savaştır.

Cihat temyiz kuvvetinin sonucudur ve akıl sahipleri tarafından öğülmüştür. Fitne gazap kuvvetinin, zorbalık (tasa'luk) ise şehvet kuvvetinin sonucudur ve her ikisi de akıl sahipleri tarafından yerilmiştir. Hz. Peygamberin savaşlarda takip ettiği yolu Eflatuncu nefis görüşüyle ele alan Âmirî, Allah resulünün buradaki gayesinin, hasmına Allah'ın birliğini ikrar ettirmek ve Allah'ın kendisine verdiği ilahî misyonu kabul ettirmek olduğunu söylemektedir. Nitekim Hz. Peygamber, çağrısına olumlu olarak yönelen düşmanın üzerine gitmemiş ve onun himayesini sağlamıştır. Fakat bu hasımlar Hakk'a ısrarla düşmanlığa devam edince, gerçekte Allah'ın olan düşmanın mallarına el koymuş, onları iyi yollarda ve Allah'ın has kullarına yardım olarak dağıtmıştır. Kendisine hiçbir zaman pay almamıştır. Hz. Peygamber her türlü güçlük ve zor şartlara sabretmiştir. Bütün çabasını Allah'a kulluğa sarf ederek, dünya süslerine gönlünü kaptırmamıştır. Kendisine inananlarla birlikte Arabistan yarımadasının tamamını fethettikten sonra bu dünyadan ayrılmıştır.

Hz. Peygamberin efendisine olan sadakati ve efendisinin bağışlarını iyi koruma arzusu onu, öteki hizmetçilerin (köle) kötü yolda gitmelerine engel olmaya ve yaptıklarından vazgeçirmeye yöneltmiştir. Uzun zaman güzel sözlerle netice almaya çalışmıştır. Fakat nasihatın onlara fayda vermediğini kesin olarak anlayınca ve onların hak yola dönmelerinden ümidini kesince onları tedavi etmek için, hastasının tedavi edilemez duruma gelerek hayatını tehlikeye sokabileceğinden korkan ve onun yaşaması için organ-

larından birinin kesilmesinden başka bir yol bulunmadığını bilen tecrübeli bir doktorun metodunu uygulamıştır. Büyük çoğunluğu ölümden ve helak olmaktan kurtarmak amacıyla birkaç hasmına savaşlarda ölüm cezası vermiştir. Böyle yapmasının sebebi, başlangıçta İslam’la şereflenmeye zorlananların bu hak dinin üstünlüklerini gördüklerinde, onun nuruyla aydınlandıktan sonra onun kendilerine sunulmuş ilâhî bir ihsan ve çok büyük bir nimet olduğunu kabul edeceklerini ve geçmiş kusurlarını telafi etmek için Efendilerine yöneleceklerini kesin olarak bilmesidir. Onların bu konudaki durumu, çocukluğunda sert bir eğitim alan ve öğretmeninden nefret eden, fakat akletmeye ve düşünmeye başlayınca kendisine ne büyük bir iyilik yapıldığını anlayarak öğretmenine teşekkür eden ve ondan övgüyle söz eden kimsenin durumuna benzer.²⁶³

Kısacası Âmirî, yönetim nizamını imamet ve tağallub/zorbalık şeklinde ikiye ayırmakta, İslam’ın imamete uygun olup zorbalığa hiçbir zaman izin vermediğini söylemektedir.²⁶⁴ Âmirî’deki imamet, Şia düşüncesindeki imametle bir ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü Âmirî’nin imamet meselesine yaklaşımı, dinî bir bakış açısına dayanmakla beraber, bir fıkıh veya kelâm âliminkinden daha ziyade bir filozofun yaklaşımına benzemektedir.²⁶⁵ Âmirî, imameti hak eden kişinin sadece Allah’ın halifesi olabileceğini, bunu elde etmek için de siyasetin güzel kullanılması gerektiğini belirtmektedir: Devlet otoritesi iyi kullanıldığı vakit siyaseti üstlenen kimse imâmet şerefini elde eder ve insanların durumlarının iyileştirilmesi hususunda **Allah’ın halifesi** olur. Kötü kullanıldığında ise bu göreve sahip olan kişi zorbalık sıfatını kazanır ve zamanın yüzkarası (*fadîha*) sayılır.²⁶⁶

Âmirî, Arapların İslam öncesi dönemde koyu bir cahiliyet ve büyük bir sapıklık içinde bulunduklarını söyler. Onların bedeviliklerini düzeltecek hükümdarları ve eğriliklerini doğrultacak idarecileri olmadığı belirtir. Kanunları uygulayacak, emniyeti sağlayacak hükümetleri yoktu. Kendilerini idare edecek siyasal sistemleri ve birliği sağlayacak sağlam bir dinleri de bulunmuyordu. Araplar bu durumda iken, Allah onlara kitap ve hikmeti öğreten, adalet ve ihsanı emreden, kötü ve çirkin şeyleri yasaklayan,

²⁶³ Âmirî, **el-İ’lâm**, s.155-157.

²⁶⁴ Âmirî, **a.g.e.**, s.45; Hidayet Işık, **a.g.e.**, s.148.

²⁶⁵ Kasım Turhan, **a.g.e.**, s.230.

²⁶⁶ Âmirî, **a.g.e.**, s.155.

asabiyeti ve cahiliyet hamiyetini bırakmaya çağırın, hak ve hidayet ile gönderilmiş bir elçi gönderdi. Böylece onları yardımıyla barındırıp destekledi ve daha önce mensuplarına boyun eğdikleri ülkelere onları yerleştirdi.²⁶⁷

Peygamberin idrâkî saflığı elde edince vahiyle desteklendiğini vahyin oluşumu bölümünde dile getirmiştik. Peygamberin idrâkte saflığı, diğer insanlığın Şâri'in maksadından haberdar olabilmesi için gereklidir. Peygamber bu maksadı açıklamakla birlikte maksada uygun davranış formlarını da göstermiştir. Bu anlamda peygamberin idrâkte saflığı veya vahiy, Şâri'in maksadının anlaşılmasında insanlar için önemli bir rol üstlenmektedir.

Hiz. Peygamberin ana gayesi, Allah'ın gayesinin gaye edinmesidir. Onun takipçilerinin de bu ilahî gayeye uygun hareketi örnek alıp sürdürebilmesi için Hiz. Peygamber ilahî gayeye uygun hareket etmek zorundadır. Âmirî'ye göre, peygamberin belirlediği formlar üzerinde hareket edip Hiz. Peygamber'in maksadını kendi maksadı bilen kimse kendi döneminin imamı olur. Yani ittiba-i resul kişinin övgüye layık hale gelmesini sağlamaktadır. Filozof **el-İ'lam**'da bu görüşünü şöyle dile getirmektedir: "Siyaset ve devlet işlerinde Hiz. Peygamberden sonra gelen kimse, onun gayesini kendisine gaye bilip bütün faaliyetlerinde onun sünnetine uyarsa, hiç şüphesiz çağdaşlarının imamı ve kendisine tabi olunanların övücü olur. Bundan da öte, dünya için bir rahmet, insanlık için bir hüccet, güzel bir örnek ve övgüye değer bir model olur."²⁶⁸ Bununla birlikte peygamberin ortaya koyduğu dini; "*Sonunda kişi için saklanan ebedî saadetin yanında kendisine sığınanı yücelten, ona bağlananın kusurlarını örten kerîm bir dosttur.*"²⁶⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Yani dine hem dünya hem de ahiret için insanı kurtaracak bir fonksiyon yüklemektedir.

İslam düşüncesindeki nübüvvetin karşılığı öteki dinlerde yoktur. Filozofumuz bu meseleyi karşılaştırmalı bir şekilde ele almış ve İslam'ın diğer dinlerden üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Âmirî, peygamberlik konusunda diğer din mensuplarının gûlûv ve taksirden kurtulamadığını, yalnızca Müslümanların bu konuda aşırılıktan ko-

²⁶⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Âmirî, **a.g.e.**, s.173.

²⁶⁸ Âmirî, **a.g.e.**, s.158; Hidayet Işık, **a.g.e.**, s.149.

²⁶⁹ Âmirî, **a.g.e.**, s.129.

runabildiğini söyler. Ğuluv; peygamberlerin tanrısal mertebeye çıkarılmaları anlamına gelir. Hristiyanların Hz. İsa hakkında tanrılık iddia ederek aşırıya kaçmaları, bir beşer ve peygamber olan İsa'yı, tanrısal dereceye çıkararak ifrata düşmeleri buna örnektir. Taksir ise; peygamberin değerini düşürmek demektir. Yahudilerin, Hz. Lut'a sarhoş olarak kızlarıyla zina ettiği iftirasında bulunarak peygamberlerini uygun olmayan vasıflarla anmaları da buna örnektir. Buna karşılık, hareket noktası Kur'an olan Âmirî, ayetlerden hareketle tüm peygamberleri Allah'ın seçkin kulu kabul eden Müslümanların peygamber inancının doğru ve ölçülü bir inanç olduğunu belirtir. Nitekim Müslümanlar Kelime-i şehadette peygamberlerini kulluk ve peygamberlik özellikleriyle birlikte anar ve masum olup günah işlemediklerini söylerler.²⁷⁰

Âmirî, her dinin bir kutsal kitabı olduğunu, her peygamberin kendilerine gelen vahiy vasıtasıyla Tanrı'dan haber getirerek onu tanıttıklarını söyler. Âmirî, Kur'an'ın diğer kitaplardan hitap şekli itibariyle, sözlerin dizilişleri itibariyle ve mananın oluşturulması itibariyle üstün olduğunu belirterek bu yönleri ayrı ayrı açıklamaktadır.²⁷¹

Âmirî, Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarında haber verilmesi meselesine de (tebşirat problemi) genişçe yer vermektedir. Hz. Muhammed'in de bizzât kendisinin önceki kutsal kitaplarda haber verildiğini aktarır.²⁷² Âmirî'ye göre, Yahudi ve Hristiyanların bu konuda şüpheyne düşmelerinin nedeni, bu işaretleri kendi kitaplarında çok olarak görmemeleridir. Yahudi ve Hristiyan din adamlarının remizlerle anlatıldığı ve teville müsait olduğu için bunu gizlediklerini söylemektedir. Papaz ve hahamlar dinde reislik yapıyorlardı. İnsanların yanındaki mevkilerini kaybetmemek için bu bilgileri gizlediler. Onlar çok iyi biliyorlardı ki, gönderilen bu peygambere tabi olduklarında bu yeni dinin emir ve yasaklarına uymak zorunda kalacaklar ve reis değil tabi olacaklardı.²⁷³

²⁷⁰ Âmirî, **a.g.e.**, s.129-130, Hidayet Işık, **a.g.e.**, s.77.

²⁷¹ Âmirî, **a.g.e.**, s.132.

²⁷² **Yunus Suresi**, 10/94.

²⁷³ Âmirî, **a.g.e.**, s.202.

Âmirî bu konuyu Tevrat ve İncil’den getirdiği birçok örnekle açıklar. Biz sadece konumuzun teorik kısmıyla ilgili olduğu için ruhun iki kısmını ele aldığı İncil’deki iki örneğini aktarmayı tercih ettik.

Âmirî’ye göre *Yuhanna İncili*’nde (14:26) söz konusu edilen iki özellik vardır ki bunlar bir araya geldiği zaman tam anlamıyla Hz. Muhammed’e işaret eder.

1. ” Babamın, ismim ile gönderdiği Kutsal Ruh”.
2. “Size her şeyi öğretecek”.

Âmirî bu iki özellik ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır. “Ruhlar Allah yanındaki şerefi itibarıyla iki kısımdır:

a. Kendisiyle akla ulaşılan “**Nutkiyye**”. Bu ruh arınıp saflaştığı zaman, temizliği, şerlerden korunma sebebi olur. Nitekim Allah, ebrârın sıfatı konusunda şöyle buyurmuştur: “İşte onların kalbine Allah iman yazmış ve katından bir ruh ile onları desteklemiştir”. (Mücadele 58/22).

b. Peygamberlere has olan “**Kudsiyye**”. Allah’ın şu sözü buna işaret etmiştir: “(O), dereceleri yükselten, arşın sahibi (Allah), buluşma gününe karşı uyarmak için emrinden olan Ruh’u kullarından dilediğine indirir”. (Ğafir 40/15). Hz. İsa, “Ruhullah” (Allah’ın ruhu) ve “Kelimetullah” (Allah’ın kelimesi) olarak isimlendirilmesi cihetiyle bu ruh ile tahsis edilmiştir: “Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah’ın elçisi, O’nun Meryem’e attığı kelimesi ve O’ndan bir ruhtur”. (Nisa 4/171). “Biz Meryem oğlu İsa’ya açık deliller verdik ve onu Kutsal Ruh (Cebrail) ile destekledik”. (Bakara 2/87). Âmirî bu ayetlerle Hz. İsa’nın Kutsal Ruh ile desteklendiğini hatırlatıyor. Ancak ona göre Kutsal Ruh ile desteklenmekte hiç kimse Hz. Muhammed’in seviyesine ulaşamamıştır.²⁷⁴

Âmirî, et-Takrîr’de doğrusal ve dairevi hareket arasındaki ilişkiye süreklilik açısından değinmektedir. Burada Hz. Peygamberin son mükemmellik derecesine dair diğer filozoflardan farklı olarak şöyle bir açıklama getirmektedir: Ona göre Bârî, gökci-

²⁷⁴ Âmirî, **a.g.e.**, s.206 – 207.

simlerine **dehr** içinde fert olarak sürekliliği bahşetmişken, süflî âlemdeki varlıklara zaman içinde türsel sürekliliği ihsan etmiştir. Bu iki tür süreklilik arasında ferdî süreklilik türsel süreklilikten daha değerli olup ilki dairevî hareket, diğeri ise doğrusal hareketle ilişkilidir. Doğrusal harekete bağlı süreklilik, dairevî harekete bağlı süreklilikle ilişki içindedir. Dairevî hareket, bu şekilde hareket eden gökcisimlerinin etkinliğini sağlarken, doğrusal hareket ise süflî âlemdeki varlıkların yetkinliğe doğru ilerleyişini temin etmektedir. Âmirî bunu insanın yaratılış aşamalarını ve insanlığın ulaşabileceği son mükemmellik derecesi olarak Hz. Muhammed'e uzanan süreci örnek vererek açıklamaktadır.²⁷⁵

²⁷⁵ Âmirî, **et-Takrîr**, s. 336-337; M. Cüneyt Kaya, **a.g.e.**, s.59-60.

SONUÇ

Tezimiz Âmirî'nin epistemoloji ve ontoloji düşüncelerinin sadeleştirilmiş bir özetini sunmakla beraber, nübüvvet meselenin izahında filozofun kullandığı temel kavramların neler olduğunu, neye tekabül ettiğini ve bunları nerelerde izah ettiğini sistematik bir şekilde sunmaktadır. Filozofun eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan konuyla ilgili açıklamalarını genel olarak görmemize yardımcı olan çalışmamız, İslam düşüncesinde nübüvvet tartışmalarının ne zaman başladığı, geliştirilen teorilerin kime karşı kullanıldığı ve meselenin hangi düzlemlerde ele alındığını açıklamaktadır.

Çalışmamızda Âmirî'nin nübüvvet teorisinin Kindî, Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflarla benzerlik ve farklılıklarını tespit ettik, sonraki dönem düşünürlerinin de felsefelerini inşa ederken hangi konularda Âmirî'den izler taşıdıklarını belirttik. Âmirî'nin Yunan filozoflarının ruh ile ilgili açıklamalarından yararlanarak kendine uygun bir eklektik ruh anlayışı modeli ortaya koyduğunu, nübüvvet meselesini de bu modele **kutsî ruh** kavramını ekleyerek açıkladığını gözlemledik. Bu bağlamda eserlerinde Eflatuncu, Aristocu ve Yeni Eflatuncu yaklaşım sergilemekle beraber varlıkları Kur'ân'dan aldığı kavramlarla nitelendirmeye çalışan savunmacı bir düşünür olduğu fikrini teyit ettik.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefis ve kozmoloji öğretilerinde önemli fonksiyonları olan Faal Akıl'ın Âmirî felsefesinde küllî akıl yerine kullanıldığını belirledik. Âmirî'nin İslam filozoflarından farklılaştığı diğer nokta ise; peygamberin Küllî Akıl seviyesine yükselebileceği böylece yaratılanların ilki ve en üstünü konumunda olacağı görüşüdür. Çalışmamızda filozofun peygambere (aklına) verdiği bu konumu da belirgin bir şekilde izah ettik. Filozofun mütehayyile hakkında birbirinden farklı ve kesinlik vermeyen açıklamalarını bir araya topladık. Bunun sonucunda vahyi somutlaştırma ve dönüştürme işlevini mütehayyile gücüyle ilişkilendiren Fârâbî'nin aksine Âmirî'nin metafizik bilgiyi dönüştürme işini peygambere has olan küllî akıl ile ilişkilendirdiği kanaatine vardık.

İbn Sînâ'ya göre, insanı meydana getiren cisimsel mizaç, insanoğlunun en üst kemal mertebesi olan nübüvveti kabul edecek bir bileşimi nadiren gerçekleştirdiğinden nübüvvet her zaman görülmemektedir. Bu açıklamaların Âmirî'nin nâdir mümkünler sınıfına katarak açıkladığı peygamberlerin mucizeleri ve evliyanın kerametleri görüşle-

riyle benzerlik taşıdığını gözlemledik. Yukarıda belirttiğimiz bulgu ve sonuçları nasıl elde ettiğimizi görmek için filozofun düşüncelerini özetle aktaralım.

Âmirî, hiyerarşik bir düzene göre varlıkları kategorilere ayırmış ve bu sistem üzerinden Tanrı-varlık ilişkisini açıklamıştır. Hiyerarşi sırasıyla cisim, tabiat, nefis, akıl ve Tanrı'dan oluşmaktadır. Cisim en alt mertebede Tanrı ise, en üst mertebededir. En az yetkin olandan en yetkin olana doğru sıralanan bu varlıklardan her birinin varlığı diğerinin varlığına bağlıdır. Yani cismin varlığı tabiata, tabiatın varlığı nefis gücüne, nefsin varlığı akla, aklın varlığı da Tanrı'ya bağlıdır. Tanrı'nın nefis ve cisimler dünyasındaki faillliğini aracı illetlerle açıklayan filozof, bu durumu duyumun ışıkla, ışığın da güneşle olan ilişkisine benzetmektedir. Ona göre, varlıkların birbirlerini yönetmesi bir etki-etkilenmeden ibarettir. Tanrı dışındaki tüm varlıklar bir alet konumundadır. Allah bu yönetimin temel kaynağı ve gerçek failidir. Varlık âlemini de süflî ve ulvî diye iki kısma ayıran filozofa göre, varlık kategorilerinden nefis ve akıl ulvî âlemde, tabiat ve cisim ise süflî âlemde yer almaktadır.

Âmirî düşüncesinde insan, nefis ve beden olmak üzere iki ayrı cevherden yaratılmıştır. Beden, insanın süflî yanını (tabiat) nefis ise, insanın ulvî yanını (akıl) teşkil etmektedir. İnsan, akıl ve tabiat kuvvetlerine sahip olduğu için Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olabilmektedir. Allah, kendisine halife yapmak ve süflî âlemi imar etmesi için insana akıl kuvvetini vermiştir. Ancak akıl, bütün hakikatleri idrâk etme gücünde değildir. Bu yüzden kendi üstünde bir kudretin yol göstermesi ve yardımına muhtaçtır. Bu yol gösterici ve yardımcı da Tanrı'dır, peygamberdir. Peygamber, mümkün olan şeyler hakkında insan aklının varamayacağı bilgileri vahiy sayesinde elde etmektedir. Vahiy, peygamberin sahip olduğu kudsî (ilahî) güç sayesinde kendisinde gerçekleşen manevî idrâktir. Peygamber Gerçek Hakk'ın gayesini gaye edinmekte, diğer insanların bu gayeye uygun yaşayabilmeleri için teorik ve pratik uygulamalar ortaya koymaktadır.

Filozofa göre, insan hisseden nefis ve akleden nefis olmak üzere iki çeşit nefse sahiptir. Hisseden nefis, kendi başına bilme özelliğine sahip değildir. Duyu organlarına bağlı olduğundan bilgileri eksik ve sınırlıdır. Akleden nefis ise akıl yürütme ile bilgi üreten basit bir cevherdir. Bu yüzden insan metafizik bilgiyi ancak **akleden nefis** (nutkî nefis) aracılığıyla elde edebilir.

Âmirî'ye göre, **dini kurallar ve şer'î modeller** de insanın fizik alemde metafizik aleme yükselmesinde önemli bir rol oynamaktadır: İnsan yaratılışında beden ile akıl birleşik halde bulunduğu için beden, aklın gerçek manalardan haberdar olmasına engel olabilmektedir. Bundan dolayı akleden nefis hikmetle donanıp dinî görevleri eksiksiz yerine getirdiği zaman bedeninin etkisinden kurtulur ve yok olmaya açık olan şeylerden bakî olmaya elverişli olan şeylere yönelir.

Âmirî'nin eserlerinde akla **ilâhî akıl, küllî akıl, faal akıl, melekî akıl** gibi farklı isimler verilmektedir. Ancak sahip oldukları güç ve işlevlerine baktığımızda bu kavramların aynı anlamda kullandığını görmekteyiz: Ona göre, Allah'ın doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki fiili vardır. Doğrudan fiili **ibdâ'**, dolaylı fiili ise **tevlîd'** dir. Allah ilk yarattığı varlığı, doğrudan fiili olan ibdâ' ile var etmiştir. İbdâ' ile var olandan sonraki diğer varlıklar ise dolaylı fiili olan tevlîd yoluyla meydana gelmiştir. Allah tarafından **ibdâ'** ile varolan ilahî suretler küllî ve basittir. İbdâ' ile yaratılan ilk ve tek varlık ise Akıl'dır. Akleden nefis, küllî sûretleri ancak ibdâ' ile ilk yaratılan küllî akıl aracılığıyla Tanrı'dan alabilmektedir. Bu bağlamda Âmirî felsefesinde küllî akıl, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefis ve kozmoloji öğretilerinde önemli fonksiyonları olan Faal Akıl'ın yerine kullanılmaktadır.

Âmirî'ye göre, akleden nefis suretlerin tümel olarak elde edilmesine engel olacak bedensel etkilerden kurtulduğunda yani mizaç hazır hale geldiğinde küllî suretleri alabilir. Filozofa göre burası akleden nefsin en üst derecesi olan nübüvvet derecesidir ve bu dereceye sahip olan peygamber **mukaddes ruh** olarak isimlendirilir. Peygamberin bu bilgileri defaten kendisinde toplayabilmesi sağlayan güç ise akleden nefsin **re'y kuvveti**dir. Kısacası peygamber küllî sûretleri, re'y kuvveti sayesinde ibdâ' ile ilk yaratılan küllî akıl aracılığıyla Tanrı'dan almaktadır. Akleden nefsin "**kutsî**" seviyede olması ve nefsin idrâk güçlerinden "**re'y**" ile hareket etmesi, filozofun peygamberliğin mümkün olması için kullandığı ana kavramlardır. Âmirî'nin bu görüşleri, İbn Sînâ'nın insanî güç mertebelerinin en üstünü olarak kabul ettiği ve sadece peygamberin sahip olabileceği sezginin en üst seviyesi olan "**kudsî ruh**" açıklamalarına benzemektedir.

Âmirî peygamberi yaratılanların ilki ve en üstünü konumunda görmektedir. Ona göre, peygamber Küllî Nefs'ten feyz olan suretlerle donanıp yaratılanların ilki ve en üstünü olan Küllî Akıl seviyesine ulaşabilir. Böylece metafizik bilgiyi doğrudan Tanrı'dan alabilir. Nasıl ki küllî akıl âlemde Allah'ın halifesi ise insan da ancak onunla Al-

lah'ın halifesi olma vasfını kazanabilir. Âmirî bu görüşüyle nübüvvet teorisinde Fârâbî ve diğer İslam filozoflarından ayrılmaktadır. Çünkü onun dışında İslam filozofları içerisinde Peygambere bu konumu veren kimse bulunmamaktadır. Fakat daha sonra **İbn'ül-Ârabî** buna benzer olarak “*Hakikat-î Muhammediyye*” düşüncesini bütün metafizik tasavvurunun merkezine yerleştirecektir.

Âmirî, mütehayyile kavramı hakkında birtakım izahlar da bulunmuştur. Ancak Fârâbî düşüncesinde küllî akledilirleri insanların idrâk seviyelerine uygun şekilde dönüştürme işini mütehayyile yaparken Âmirî manaları dönüştürme işini de peygambere has olan küllî akla yüklemiştir. Âmirî'ye göre peygamber, sahip olduğu küllî akıl aracılığıyla yukarıdan taşan faziletleri ve küllî sûretleri tasavvur edebilmektedir. Küllî akıl olan peygamber kendisinde hâkim olan ilâhî kuvvet sebebiyle, yetkin olamayan nefsleri yönetip, onlara ilim ve hikmet yayarak onları mizaçlarına uygun bir şekilde erdemin zirvesine ulaştırmaktadır.

Âmirî varlığın ilkeleriyle mahiyetin illetleri ayrımını İbn Sînâ felsefesindeki gibi sistemli bir şekilde belirleyememiştir. Ancak zorunlu-mümkün ayrımını metafiziğe başarılı bir şekilde taşımıştır. Peygamberlerin mucizelerini yazın kar yağması, kışın sam yeli esmesi gibi âlemde meydana gelen ittifâki olaylar (nâdir mümkünler) sınıfında ele alan filozofumuz, **mucizenin imkânını** tabiatı ve sebebliliği reddederek açıklayan Gazzâlî'nin aksine tabiat ve sebepliliği reddetmeden açıklamıştır. Eş'arî kelamcılarını eşyayı her an Allah'ın yaratmasına bağlayan ve tabiatı inkâr eden görüşlerinden dolayı sofistlikle suçlamış ve ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Bununla beraber dinî düşüncesinin duyarlılıklarını koruyan Tanrı'yı varlık veren yegâne illet gören vahdet-i vücûdcu düşünürlerin aksine Tanrı'nın nefis ve cisimler dünyasındaki failliğini aracı illetlerle açıklamıştır. Şunu da eklememiz gerekir ki Âmirî nefsin mahiyeti, birliği, basitliği ve ölümsüzlüğü hakkındaki düşünceleri başta İbn Sînâ olmak üzere sonraki filozofları etkilemiştir. Kindî felsefesini temsil ettiğini kabul ettiğimiz ve Yeni Platoncu'luğun etkisinde kalan Âmirî felsefesinin izleri muasırlarından olan İbn Miskeveyh ve İhvân-ı Safâ'da görülmektedir. Bununla beraber akıl, nefis ve din felsefesindeki görüşleriyle sonraki dönemlerde Gazzâlî tarafından da temsil edilmiştir.

Âmirî'ye göre vahiy, her türlü insanî çabayla elde edilen bilgiden üstündür. Vahiy üzerine inşa edilen dinî ilimler de felsefî ilimlerden üstündür. Ona göre felsefi bilginin tarihi kökleri de nebevi geleneğe dayanmaktadır: "Hikmetin beş sütunu" diye isimlendirdiği Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun öğretilerinin nihayetinde nebevî kaynaklı (*mişkâtu'n-nubuvve*) olduğunu belirtmektedir.

Âmirî'ye göre, insanları teorik olarak mutluluğa götürecek ideal siyasetin iki temel ilkesi vardır. Bunlar;

1. En yüksek ilim ve hikmet kaynağı olan **peygamberlik**, (*en-nübüvvetü's-sâdika*)

2. En üstün güç ve kudret makamı olan **devlet başkanlığıdır**. (*el-mülk'ül-hâkiki*)

Bu ilkeler üzerine inşa edilen İslam yönetim anlayışının öteki dinlerinkinden üstün olduğunu savunan Âmirî'ye göre, nübüvvet ve devlet otoritesine sahip olan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) belirlediği pratik uygulamalar en ideal yönetim şeklidir. Peygamberin belirlediği formlar üzerinde hareket edip Hz. Peygamber'in maksadını kendi maksadı bilen kimse övgüye layık hale gelir ve kendi döneminin imamı olur. Bu anlamda vahiy, Şâri'in maksadının anlaşılmasında önemli bir rol üstlenmekte, insana düşünce ve davranışlar noktasından yetkinleşme, sürekli bilgileri elde etme ve dünya ahiret mutluluğuna ulaşmada yardımcı olmaktadır.

Âmirî'ye göre, İslam düşüncesindeki nübüvvetin karşılığı öteki dinlerde yoktur. Filozofumuz, peygamberlik konusunda diğer din mensuplarının ğuluv (peygamberlerin tanrısallık mertebeye çıkarılmaları) ve taksirden (peygamberlerin değerinin düşürülmesi) kurtulamadığını, yalnızca Müslümanların bu konuda aşırılıktan korunabildiğini söyler. Âmirî, ayetlerden hareketle tüm peygamberleri Allah'ın seçkin kulu kabul eden Müslümanların peygamber inancının doğru ve ölçülü bir inanç olduğunu belirtir.

Âmirî, her dinin bir kutsal kitabı olduğunu, her peygamberin kendilerine gelen vahiy vasıtasıyla Tanrı'dan haber getirerek O'nu tanıttıklarını söyler. Kur'an'ın hitap şekli, sözlerin dizilişleri ve mananın oluşturulması vb. yönlerden diğer kitaplardan üstün olduğunu belirterek bu yönleri ayrı ayrı açıklamaktadır.

Âmirî, Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarında haber verilmesi meselesine de (tebşirat problemi) genişçe yer vermektedir: Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda haber verildiği halde Yahudi ve Hristiyanların bu konuda şüpheye düşmelerinin nedeni, bu işaretleri kendi kitaplarında çok olarak görmemeleri, remizlerle anlatıldığı ve tevile müsait olduğu için Yahudi ve Hristiyan din adamlarının bunu gizlemeleridir. Filozofa göre, dinde reislik konumunda olan papaz ve hahamlar, insanlar yanındaki mevkilerini kaybetmemek için bu bilgileri gizlediler. Aksi halde gönderilen peygambere tabi olacak, bu yeni dinin emir ve yasaklarına uymak zorunda kalacaklar ve reis değil tabi olacaklardı.



KAYNAKÇA

- Adnan Gürsoy, **İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Akıl**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 2014/2.
- Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesi**, D.İ.A., C.20.
- Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.,
- Âmirî, **es-Sa'âde ve'l-is'âd**, Tahkik Ahmed Abdülhalîm Atıyye, Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991.
- Âmirî, **el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye**, (Sahbân Halîfât, *Resâil* içinde, s.363-379; M. Cüneyt Kaya, **Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem** kitabının sonunda tercümesini yapmıştır.)
- Âmirî, **et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr**, (Sahbân Halîfât, *Resâil* içinde, s.303-341; Kasım Turhan, **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiileri -Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi-**.)
- Âmirî, **el-İbsâr ve'l-mubsar**, (Sahbân Halîfât, *Resâil* içinde, s.411-437.)
- Âmirî, **İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader**, (Sahbân Halîfât, *Resâil* içinde, s.249-271.)
- Âmirî, **Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed** (Sonsuzluk Peşinde) (çev. Yakup Kara) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Âmirî, **Kitâbü'l-i'lâm bi Menâkıbı'l İslâm**, Tahkik ve Neşreden Ahdulhamid Ğurâb, Dâr'ul-Asâle li's-Sekâfe ve'n-Neşr ve'l-İ'lam, Riyad, 1988.
- Cahit Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.

Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası** (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010.

Hasan Aydın, **Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimlerin Meşruluğu Sorunu**, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:11, S.33, (Güz 2007).

Hidayet Işık, **Âmirî'ye Göre İslâm Ve Öteki Dinler**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Hikmet Yaman, **Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1, 2010.

Hülya Alper, **İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslam Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur'âni Perspektifle Değerlendirilmesi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005.

İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II**, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbrahim Bayram, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi**, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.III, S.1, 2015/I.

İlhan Kutluer, **Akıl ve İtikad**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Kasım Turhan, **Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür Âmirî Ve Felsefesi**, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1992.

Kasım Turhan, **Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiileri -Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi-**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.

Kemal Sözen, **Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.5, 1998.

Mahmut Kaya, **Kindî**, D.İ.A., 2002.

Mahmut Kaya, **Kindî, Felsefi Risâleler**, Klasik Yayınları, İstanbul 2002

- Mahmut Kaya, **Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması**, (İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler / M. Cüneyt Kaya (Ed.) kitabı içerisinde), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013
- M. Cüneyt Kaya, **Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- M. Cüneyt Kaya, “**Peygamberin Yasa Koyuculuğu**”: **İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi**, Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, C.14, S.27, (2009/2).
- Mehmet Aydın, **Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri**, Diyanet Dergisi, C.16, S.3, 1977.
- Mehmet Vural, **Meşşâî Filozofları ve Spinoza’da Nübüvvet Nazariyesi**, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, Araştırma Makalesi, Haziran, 2013.
- Mustafa Yıldız, **İbn Sînâ’da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi**, Erciyes Üniversitesi S.B.E. Dergisi, 2009/2.
- Ömer Türker, **Nefs**, D.İ.A., C. XXXII, İstanbul, 2006.
- Ömer Türker, **Metafizik: Varlık ve Tanrı**, (İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler / M. Cüneyt Kaya (Ed.) kitabı içerisinde), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ömer Türker, **İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri**, Sabah Ülkesi Dergisi, S.52, Temmuz, 2017.
- Ömer Türker, **Yitik Tavırlar ve Sorunlar: Nübüvvetin İmkânı**, Cins Dergisi, Nisan, 2018.
- Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı**, İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları (İSAM), İstanbul, 2010.
- Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği)**, Kitabevi Yay. İstanbul, 2008.

Sahbân Halîfât, **el-Anâsırü'l-Eflâtûniyyetü'l-Muhdese fî Kitâbât Ebî Hasan el-Âmirî**, Dirâsât, C.XV, Ürdün 1988.

Sahbân Halîfât, **Resâilü Ebi'l- Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye**, Menşûrâtü Câmi'ati'l-Ürdüniyye, Ammân, 1988.

Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay., İstanbul,

Yaşar Aydın, **Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi**, İslami Araştırmalar, C.2, S.8, 1988.

Yaşar Aydın, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde “İlk-Başkan (er-Reis El-Evvel)” Kavramı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, S.2, C.2, Yıl: 1987,2.