

Atatürk Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Abamüslim AKDEMİR

MEHMED ALİ AYNÎ VE FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

Tez Yöneticisi
Yrd.Doç.Dr.Mehmet AKGÜN

ERZURUM - 1992

İÇİNDEKİLER	II
ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	1
I. M.ALİ AYNÎNİN HAYATI VE ESERLERİ	1
I.1. Hayatı	1
I.2. M.Alî Aynî Döneminde Ülkemizin Fikrî ve Siyasî Durumu	5
I.3. Eserleri	8
II. M.ALİ AYNÎNİN ESERLERİNDE FELSEFİ TENKİTLER	16
II.1. Kâmus-ı Felsefe Hakkında	16
II.2. Gülşen-i Râza Dair	19
II.3. Felsefe Tarihi Hakkında	20
II.4. Felsefe Kitapları	20
II.5. Bergson Felsefesi.....	21
II.6. Şuur ve Vicdan Meselesi	22
II.7.Reybilik, Bedbînlık, Lâ-İlâhîlik Nedir ?.....	23
BÖLÜM I : M.ALİ AYNÎ VE FELSEFE	29
I.1. M.Alî Aynî'de Felsefe ve Tasavvuf	29
I.2. M.Alî Aynî'nin Hayat Anlayışı.....	33
BÖLÜM II: M.ALİ AYNÎDE VARLIK PROBLEMİ	42
BÖLÜM III: M.ALİ AYNÎDE BİLGİ PROBLEMİ	67
BÖLÜM IV : M.ALİ AYNÎNİN AHLÂK ANLAYIŞI	77
IV.1. Toplumsal Vazife	86
IV.2. Kişinin Kendine Karşı Vazifeleri	88
IV.3. İradeye Karşı Vazifeler	93
IV.4. Mutluluk.....	97
SONUÇ	99
ZUSAMMENFASSUNG	105
BİBLİYOGRAFYA	106

ÖNSÖZ

Felsefe herhangi bir konuda fikir yürütmek veya anlaşılması zor şeyler söylemek değildir. Aksine felsefe varlığı, bilgiyi ve değerleri anlamak amacı ile insan-varlık, insan-bilgi, insan-değer ilişkisini ortaya koymaktır. Felsefe bunu yaparken birleştirici bir açıklama gayreti içine girer. Bununla da yetinmeyip kritikçi bir gözle daha önce kazanılmış bilgiler üzerine ciddi temellendirmeler de yapar. Bu anlamda felsefe insanla tanışır. Felsefenin insanla tanışması, onun kültür üzerine tefekküründen, kültür üzerine tefekkürü ise milli kültür ortamı içinde bilinçlenmesi ile yakından ilişkilidir. Oluşan milli kültür bilinci ile yapılan faaliyetler felsefi anlamda özgün olmanında başlangıcıdır. Toplumlar felsefe geleneklerini oluşturmada milli kültürleri etrafındaki çalışmaları hiçbir zaman gözardı etmemişlerdir.

Ülkemizde felsefe geleneği oluşması için yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğunu akademisyenler oluşturmaktadır. Akademisyenlerin oluşturduğu bu çalışmaların bir kısmı, batıdaki felsefeyi öğrenme ve sorunlarını kavramaya yöneliktir. Bir kısmı ise, İslâm felsefesini değerlendirip, yorumlama çabasıdır. Az sayıda bir grub ise, Türk kültür geçmişi ile ilgilenmekte ve Osmanlı dönemi ve sonrası fikir adamlarının çalışmalarını gün ışığına çıkarmaya gayret etmektedirler. Çağdaş Türk Düşüncesi üzerine yapılan bu çalışmaların **Türk felsefe geleneği**'nin oluşmasındaki katkıları henüz belirgin değildir. Bu ise bu dönemle ilgili çalışmaların geniş boyutta olmayışı ve birkaç araştırma ile sınırlı kalmasından kaynaklanmaktadır. İşte bizi Çağdaş Türk Düşüncesi içindeki fikir adamlarını tanımaya ve tanılmaya yönelten sebeplerden biri budur. Bunun yanında her ne kadar bu dönemin fikir adamları dünya için orjinal ve yeni görüşler getirmemiş ise de, bütünüyle Türkiye için yeni ve gerçek yaradılışları hazırlayan eserler oluşturmuşlardır. O halde bu durumu görmemezlikten gelemeyiz. Zira Türkiye'de felsefe gündemde tutulmak isteniyorsa, Türk insanının hayat sorunlarından, Türk insanın kültürel geçmişinden kalkarak işlenmelidir. Yani kültürümüze özgü bir yaşama felsefesi geliştirmemiz gerekir. Biz Türk düşüncesinin halkalarını birbirine bağlayan zincirin üzerinde gerçekten durul

IV

ması gereğine inanmaktayız. Bu amaçla halkalardan biri olan ve milli kültür kıymetlerimizi millellerarası düzeyde tanıtmaya vesile olan Prof.M..Ali Aynî'yi, araştırmamıza konu olarak seçtik.

M.Ali Aynî'nin yaşadığı dönemde hem Türk kültür hayatında hem de Türk siyasi hayatında çok hızlı değişme ve gelişmelerin yaşandığını görüyoruz. Böyle bir dönemde onun kültür ve felsefe hayatımıza ne gibi katkılarının olduğunu araştırmak, sanırız yerinde bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Zira okutmak, idare etmek ve bilgiyi yaymak gibi üç büyük hizmetli şahsında toplayan M.Ali Aynî, özellikle dönemindeki pozitivist ve materyalist etkilere karşı islâm geleneği içinde tavır koyarken, kendine özgü katkıları ile de çalışmalarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Onun bu çabalarının hangi düzeyde olduğu ve problemlere yaklaşımında felsefi anlamda ne gibi çözümler getirdiği tam anlamı ile incelenmiş değildir. Bu durum bizim araştırma konusu olarak M.Ali Aynî'yi seçmemize neden olmuştur.

Konuya Türkiye'de felsefe geleneğinin oluşmasındaki katkıları açısından yaklaştığımızdan M.Ali Aynî'nin düşüncelerini temel felsefe problemleri açısından değerlendirmeyi uygun gördük. **M. Ali Aynî ve Felsefesi** adı altında ele aldığımız araştırmamızda Aynî'nin eserlerinin temel kaynak olmasına özen gösterirken, konuyla ilgili olan ikinci dereceden kaynaklardan da istifade etmeyi ihmal etmedik. Bununla beraber, dil açısından araştırmamızı daha anlaşılır ve açık kılmak için bazı kelimeleri sadeleştirmek zorunda kaldık. Bunun ise iyi niyet ve hoşgörü ile karşılanacağı inancındayız. Ayrıca M.Ali Aynî hakkında daha detaylı bilgi sahibi olmak için hayatta olan torunlarından Sayın İsmail ARAR ve Sayın Nezih NEYZİ ile de temaslarda bulunduk. Bu temaslar esnasında torunlarının yakın ilgisini görürken, onların yardımlarından da faydalandık.

M.Ali Aynî'yi araştırmamıza konu yaparken, onu bütün yönleri ile ele alma yerine varlık, bilgi ve ahlâk problemi etrafında tahlile tabi tuttuk, bunu yaparkende çalışmamızı bir giriş ve dört ana bölüm altında sürdürdük. Giriş bölümünde; M.Ali Aynî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vererek eserlerindeki felsefi tenkitlere kısaca değindik. Birinci bölümde; M.Ali Aynî'nin felsefeden ne anladığı, tasavvuf konusundaki görüşlerini ve hayat hakkındaki anlayışı¹ felsefi

açıdan değerlendirdik, ikinci bölümde; M.Ali Aynî'nin Varlık problemini değerlendirme tarzını ele aldık. Bunu yaparken, O'nu özellikle metafizik bakış açısı ile değerlendirirken, İbn'ül Arabî'nin "Vahdet-i Vücûd" anlayışı ile olan ilişkisi hareket noktamız oldu. Üçüncü bölümde; bilgi problemi etrafındaki düşüncelerini incelerken, Aynî'nin hakikatın bilgisinde ulaştığı "gönül marifeti"ni çeşitli bilgi anlayışları ve İbn'ül Arabî'nin "keşf bilgisi" ile olan ilişkisi etrafında değerlendirdik. Dördüncü bölümde ise; Aynî'nin ahlâk anlayışına yer verirken, ahlâk sistemlerinin tarihi gelişiminden hareketle onun, ahlâkı hangi temeller üzerine kurduğunu açıklamaya çalıştık. Bu sûretle de M.Ali Aynî'nin Felsefesi hakkında bir kanaate vararak, sonuç bölümünde bu kanaatimizi belirttik.

Yapılan bu araştırmanın çok mükemmel olduğu iddiasında değiliz. Felsefî anlamda orjinal şeyler ortaya çıkardık da demiyoruz. Ancak, Çağdaş Türk Düşüncesi içinde kendine özgü bir yer işgal ettiğine inandığımız M.Ali Aynî'yi her türlü peşin yargıdan uzak olarak felsefî değerlendirmeye tabi tuttuk. Bu değerlendirmemiz Türk felsefe geleneğinin oluşmasında bir halkanın aydınlanmasını sağlamaya yöneliktir. Çalışmamız bazı eksiklikleride beraberinde getirmiş olabilir. Bu eksikliklerin hoş görü ile karşılanacağını umarak, yapıcı tenkitlerin daha sonraki çalışmalarımızda bir çekirdek oluşturacağını umuyoruz.

Çalışmamız boyunca yakın ilgi ve yardımlarını gördüğüm hocam **Yard.Doç.Dr. Mehmet AKGÜN** ve diğer hocalarım ile meslektaşlarıma teşekkür ederim.

GİRİŞ

İ.MALİ AYNÎNİN HAYATI VE ESERLERİ

I.1.Hayatı

Prof.Mehmed Ali Aynî 1869 (Hicri 25 Zilkade 1285) yılında Manastır Vilâyetine bağlı Serfiçe kasabasında dünyaya gelmiştir. Ailesi hakkında kendisinin yazmış olduğu bir belgede şu bilgileri vermektedir:

"Rumeli'ndeki Manastır ile Tesalya'daki Yenişehir-Fener arasında kâim Serfiçe kasabasının yakınlarında Kayalar, Cuma ve Sarıgöl nahiyeleri ahalisi kâmilten Türk'tür. Bunlar, fetih sırasında Konya taraflarından gönderilerek oralara yerleştirilmiş olduğundan yerli Rumlar onlara (Konyar) derlerdi. Ecdadım işte bu Türklerden ve onların sipâhi kısmındandır. Pederim Mehmed Necib Efendi, onun babası Ali Rıza Sipâhi, onun da babası Mustafa Sipâhi idi. Büyük pederimin mutasarrıf olduğu tımar sultan II.ci Mahmud zamanında sipâhiliğin ilgası üzerine alınıp yerine kaydı hayat şartıyla maaş tahsis edilmişti. Bu cihetle pederim, ceddimin vefatından sonra Serfiçe'de kısa bir müddet için memuriyet hayatına girmişse de sonra ticaret yapmayı tercih etmişti.

Pederim, serfiçe eşrafından ve zuamâdan* Mustafa Zâim'in oğlu Celâleddin Efendinin kızı Refika ile evlenmiş. Bu izdivaçtan evvela ben doğmuşum. Benden üç sene sonra doğan hemşirem Cavide pek küçük yaşta vefat etmiş. Ondan sonra sırasıyla hemşirem Fatma (Mutlu) ve kardeşim Hasan Tahsin (Aynî) dünyaya gelmiştir. Pederim Necib Efendi İstanbul'da 1319 sene-i hicriyesinde (Milâdi 1901-1902) vefat etmiştir. Merkezefendi civarında medfundur. Ailemize menileketimizde Aynî oğulları derler. Fakat bunun sebebini tahkik edemedim¹..

Mehmet Ali Aynî, doğduğunda babası ona dedesinin adı olan Ali Rıza adını koymuştur." Mekteb-i Mülkiye-i Şahane"ye girinceye kadar bu adı taşımıştır. Fakat, daha sonra ismindeki Rıza'yı çıkararak, Mehmed adını da almıştır. Bu olay mübassır Ali Rıza'nın Ali isminin sınıfta çok olmasıyla onu diğer öğrencilerden

* Zuamâ, Zaim'in çoğulu. Zâim zeamet sahibi. Zeâmet , Osmanlılarda sipâhilere verilen en büyük Tımar.

¹ İsmail Arar, M.Ali Aynî Demokrasi Nedir? (Başında Önsöz) İstanbul, Yanar Yayınları, 1989, s.5-6.

ayırmak için verdiği Mehmet Ali ismi ile gerçekleştirdi. Böylece bu isimle çağrıldı. Daha sonra soyadı kanunu çıktığında memleketinde ailesi için kullanılan Aynî Oğulları'ndan, Aynî soyadını almıştır².

Mehmed Ali Aynî ilköğrenime doğduğu kasabanın Taşlık mahallesindeki sıbyan mektebinde yedi yaşında iken başladı. Sonra ailesinin Serfiçe'den göç etmesi üzerine Selânik'te o zaman aydın ve genç bazı dönmelerin açmış oldukları mektebe devam etti. Ailesi Selânik'te fazla durmayınca sırasıyla İstanbul'da Çiçek Pazarı Rüştîyesinde, San'a (Yemen) Askeri Rüştîyesinde ve İstanbul Soğukçeşme Gülhane Askeri Rüştîyelerine devam ederek eğitimi sürdürmüştü.

Lise öğrenimine Mekteb-i Mülkiye-ı Şahane'de başlamış ve idadî bölümünde bitirmiştir. Daha sonra Mülkiye'nin yüksek kısmından 1888 yılında "pekiyi" derece ile mezun oldu. O yıllarda Mülkiye'nin belli başlı hocaları arasında, Abdurrahman Şeref Efendi (Okul Müdürü), Kırımlı Seltar Efendi, Murat Bey (Mizancı), Ali Şahbaz Efendi, Recaizâde Mahmud Ekrem, Portakal Mikail Paşa, Sakızlı Ohanes Efendi, Aristokles Efendi ve Kemâl Paşazade Said Bey gibi hocalar bulunmaktaydı. Aynî, Mülkiye eğitimi sırasında Mizancı Murat'ın tarih derslerinde verdiği fikir hürriyetiyle, Recaizâde Mahmut Ekrem'in edebiyat telkinlerinin etkisinde kaldığını anılarında bahseder. Ayrıca o, Sakızlı Ohannes Efendi ve Mikail Portakal paşasında özellikle iktisad ve maliye konularında kendisini etkilediğini ifade eder.

Mehmed Ali Aynî mülkiye öğrenimi sırasında sadece öğrenci olmakla yetinmemiş tarihe, edebiyata ve felsefeye meraklı gençlerle bir araya gelerek, bu gençlerin "Encümeni Hamidi" adını verdikleri bir topluluğa da katılmıştı. Bu topluluk cuma akşamları sınıf arkadaşları Ali Kemâl'in Süleymaniye'deki konağında ilmi ve edebî sohbetler yapıyordu. Ancak topluluğa verdikleri "Hamidi" adı dikkati çekmiş, bunun sonucunda da bir gece konakta yakalanmışlar, sorguları yapıldıktan sonra beşgün okuldan uzaklaştırma cezası almışlardı. Mehmet Ali Aynî aynı yıllarda Ali Kemâl ve edebiyatçılarımızdan (H.Nazım) imzasıyla tanınmış olan Ahmed Reşid Rey ile birlikte "Gülşen" adında bir dergi de çıkarmıştı. Bu dergide çıkan şiirleri onun basın ve yayın hayatında elli yılı tamamlamış olanlar için düzenlenen "jübile" de yer almasına neden olmuştu.³

² Ali Kemal Aksüt, Prof.Mehmed Ali Aynî, Hayatı ve Eserleri, (İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1944), s.11.

³ Arar, a.g.e., s.7.

Mehmet Ali Aynî, Mekteb-i Mülkiye'den mezun olduktan sonra, hayata karışmak üzere memuriyete girmeyi düşünüyordu. O seneye gelinceye kadar mülkiye mezunlarına İstanbul içinde veya isterlerse taşrada hemen görev veriliyordu. Ancak o yıl ödenek yok diye maaş bağlanmamış, o da iş bulma telaşı içine düşmüştü. Bu amaçla yaptığı ilk başvurusunu Maarif Nazırı Mürif Paşa reddetmesine rağmen, ikinci müracaatından sonra onu memuriyete atadı. Aynî, yirmi yaşında Hukuk Mektebinde Müderris Muavini olarak başladığı resmi çalışma hayatını ara sıra bazı küçük kesintiler olmakla beraber ömrünün sonuna kadar tam elliyedi yıl sürdürmüştür. Onu bu uzun süre içindeki hayatını incelerken, üç ana safhaya ayırmak gerekir; Bunlardan birincisi, Maarifçiliği, sonra idari görevleri, enson olarak da üniversitedeki görevini ve kütüphane idareciliğini gösterebiliriz.

Aynî, mülkiyeden mezun olduktan sonra sırasıyla marifile ilgili şu görevlerde bulunmuştur; İstanbul Hukuk Mektebi'nde muallim yardımcılığı, 1889'da Edirne İdadisi öğretmenliği, 1890'da Dedeoğlu İdadisi ve 1892'de Halep Sultanisi müdürlüğü, 1893'te Diyarbakır Maarif müdürlüğü (Burada öğrencileri arasında Ziya Gökalp'te vardı.), 1895'te İstanbul'da Maarif Nezareti İstatistik Kalemî Başkatipliği görevinde bulundu. Sekizyıla yakın süren bu eğitim ve öğretim hizmetinden sonra 1896'dan itibaren de idarecilik hayatı başladı⁴.

1898'de Kosova mektupçuluğu ile başlayan, Aynî'nin idari görevleri 1913 yılına kadar devam etmiştir. Bu süre içinde yaptığı idari görevlerse şunlardır; Kosova mektupçuluğundan sonra, 1899'da Kastamonu, 1902'de Sinop Sancağı Mutasarrıf Vekillliğini yürütmüştü. Kastamonu'da bulunduğu sıralarda kültürel çalışmalarındaki hızlı gelişmeler dikkati çekmektedir. Burada bir yandan Arapça ve Fransızca kaynaklardan tercüme yolu ile yeni eserler kültür hayatına kazandırmaya çalışırken, diğer taraftan da Kastamonu Vilâyet matbaasının kurulmasını sağlamıştı. Bu ona Kastamonu'da matbaayı kuran ilk şahıs ünvanını da kazandırmıştı. Daha sonra, 1903'de Talz (Yemen), 1904'de Ammâra (Basra), 1906'da Karasi (Balıkesir), 1908'de Lazkiye Mutasarrıflıklarında bulundu. 1910'da Elâzız, 1911'de Bitlis, 1912'de Yanya Valilikleri görevini yaptı. Yanya valiliği sırasında buranın idaresi Arnavut ırkından olanlara bırakılması prensip olarak kabul edilince. 1912'de Trabzon Valiliğine nakledildi. Burada iken, bir gece Trabzon İdadisi konferans salonunda **Spinoza** hakkında konferans dinlediği

⁴ A.g.e., s.11.

sırada İstanbul'dan "Bâb-ı Âlî Baskını" ile hükümet darbesi yapıldığını, yeni kabine kurulduğunu, bu itibarla vilâyet dahilinde emniyet ve asayiş yönünden çok sıkı tedbirler alınması gerektiğini bildiren ve altında sadece "Ta'lat" imzası bulunan bir şifre telgraf aldı. İstanbul'da meydana gelen bu önemli değişikliğin mahiyetini öğrenince, sonradan Dahiliye Nâzırı, Sadrâzam olan Ta'lat Bey'in hiç bir sıfatı olmadığı halde vilâyetlere imzasıyla emirler vermesini telmih ederek "Talat Bey'in bu hareketi Patrona Halil Vak'asını hatırlatıyor!..." sözünü sarfetti. Bu söz, bir müddet sonra Dahiliye Nazırı olan Ta'lat Bey'(Paşa)e abartılı bir şekilde ulaşınca "**Tensikât Kanunu**"na dayandırılarak 1 Haziran 1913 yılında emekliye sevk edildi.⁵ Böylece idarecilik hayatı da son bulmuştu.

Aynı, 1913 yılında emekliye sevk edilerek ayrıldığı idari görevlerinden sonra, aynı yıl Marif Nazırı Şükrü Bey'in teklifi üzerine İstanbul Darülfünun'unda Felsefe müderrisliğine başladı. Böylece hayatında yeni bir dönem daha açılmıştı. Eğitim ve öğretimde aktif olarak görev aldığı bu dönemde sırasıyla şu görevlerde bulundu; İstanbul Darülfünun'da felsefe müderrisliği yaparken, okuldaki eğitim ve öğretim şeklini beğenmeyince bu görevden ayrıldı. Bir süre sonra Darülfünun'da içtimaiyyet dersleri okutan Ziya Gökalp'in felsefe derslerini de M.Ali Aynî'nin okutulması hususunda ki ısrarları üzerine 1914'te tekrar aynı göreve döndü. 1915'te Edebiyat fakültesi Müderrisler Meclisi Reisi, 1923'te Tedkikât ve Te'lifat-ı İslâmiyye Heyeti üyesi oldu. Bu arada Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nın neşrini sağladı. Müderris Ahmet Naim Bey'le birlikte felsefe terimlerinin Türkçe karşılıklarını tesbit etme çalışması yaptı. Üniversitede felsefe ve felsefe tarihi derslerinden başka Çamlıca Kız Lisesi'nde edebiyat, Medresetü'l-İrşad ve İlahiyat fakültesinde tasavvuf tarihi, Harp okulu'nda ahlâk dersleri, Harp akademisinde siyasi tarih, İslâm İlimleri Tetkik Enstitüsü'nde Ordinaryüs profesör olarak dinler tarihi okuttu.⁶ Ayrıca 1926'da Harvard'da toplanan Milletlerarası altıncı ve 1936'da Oxford'daki toplanan Milletlerarası yedinci **felsefe Kongreleri**'nde memleketimizi temsil ederek tebliğler sundu. 1931'de Milletlerarası **Felsefe Kongreleri Teşkil Komitesi** daimi üyeliğine de seçildi. 1935'te ikinci kez emekliye ayrıldıktan sonra 1937'de İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu başkanlığı görevini üstlendi. M.Ali Aynî için 75.doğum yıldönümünü dolayısıyla 20

⁵ Mücellidoğlu Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, (Ankara, Mars Matbaası, 1968-1969), Cilt I. I.Kısım s. 296.

⁶ *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.) Cilt. IV, s.273.

ocak 1943 günü Eminönü Halkevi'nde büyük bir jübile tertiplendi. Tertip komitesi başkanlığını Ord.Prof.Ziyâeddin Fahri Fındıkoğlu yapmıştır. 30 Kasım 1945'te vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığına defnedildi. Ölümünden sonra Mithad Cemal Kuntay onun için yazdığı bir makalede şunu diyordu;"... İnsanlar, hemen daima, bir şey kokar; Bazı adam para kokar , bazı adam politika kokar, bazı adam berber lavantası kokar, bazı adam Avrupa veya Asya kokar, bazıları da ter kokar... Mehmed Ali Aynî kitap kokardı. Cebi, eli hiç boş kalmadı. Cebinde bir kitap ve beyninde mutlaka bir kitap müsvetlesi vardı. Yürüyorsa, yüzde seksen kütüphaneye yahut matbaaya gidiyordu. Oturuyorsa, yüzde doksan ya kitap okuyor, ya kitap yazıyor, yahut kitap konuşuyordu..."⁷

M.Ali Aynî genç yaşta başladığı ve başarılı olarak sürdürdüğü idarecilik hayatının dışında, gerek telif ve tercüme eserleriyle gerekse eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki etkin çalışması sayesinde çağdaş Türk düşüncesi içinde önemli bir şahsiyet olarak tanınmıştır.

I.2. M.Ali Aynî Döneminde Ülkemizin Fikri ve Siyasi Durumu

Biz burada o dönemin fikri ve siyasi durumunu derinlemesine ele alıp inceleyerek değiliz. Çünkü böyle bir meselenin ayrı bir araştırma konusu olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple kısaca, Aynî, döneminde birbirine zıt çeşitli felsefi akımların fikir dünyasında yer alışlarıyla birlikte bu sıralardaki siyasi durumlara kısaca değinmek istiyoruz.

M.Ali Aynî'nin idarecilik hayatı Osmanlı İmparatorluğunda siyasal ve toplumsal kargaşaların arttığı ve savaşların ülke genelinde yoğunlaştığı bir döneme rastlar. O, bu dönemde zaman zaman merkezi idareyle uyuşmazlığa düşmesine rağmen başarılı bir idarecilik hayatı sürdürmüştür. Halep, Yemen, Kosova, Diyarbakır gibi görev yaptığı yerlerde halkın toplumsal, ekonomik ve kültürel yapısını incelemiş, halkın arasında dolaşarak onların problemlerini dinlemiştir. Başta Bulgarlar ve Ermeniler olmak üzere bazı etnik grupların devlet ve ülkenin bütünlüğüne yönelik faaliyetleriyle etkili ve şuurlu bir şekilde mücadele etmekten de geri kalmamıştır.⁸

Aynî'nin yaşadığı dönemde siyasi ve toplumsal problemlerin yanında, Türk

⁷ Son Posta Gazetesi, 3 Aralık 1945, s.3.

⁸ İslâm Ansiklopedisi, s.273.

fikir hayatında da büyük değişme ve gelişmeler dikkati çeker. Onun düşüncelerinin oluşmasında etkili olan döneminin fikir ortamı, farklı anlayışların karşılıklı olarak yer aldığı ortamdır. Tanzimatla birlikte başlayan batılılaşma hareketi bu dönemin genel karakterini oluşturur. Medresenin klâsik eğitiminin dışına çıkılmış, önce askeri okullarda başlamak üzere batı tarzında eğitim kurumları yaygınlaşmıştır. Bu hareketliliğe batıya gönderilen öğrenciler ve tercüme edilen eserler de katılınca değişiklik yeni boyutlar kazanmıştır. I. ve II. Meşrutiyetin getirdiği serbeslik yeni fikirlerin yayılmasına ve gelişmesine de ivme kazandırmıştır. Bu dönemde pozitivism ve materyalizmin Türkiye'ye girmesi ve bunlara tavır olarak İslâmcı kanattan gelen idealist ve spirüalist tepkiler çağdaş Türk düşüncesinin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. M.Ali Aynî'nin fikirlerinin oluşmasında da etkili olan bu hareketlere genel olarak baktığımız da özet olarak şu tablo ile karşılaşırız;

Türkiye'ye pozitivismin girişinde Fransızca eğitim yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, bizdeki yabancı uzmanlar etkili olmuştur. Ancak bu hususta en büyük etkiyi edebiyatçılarla İttihat ve Terakki Cemiyeti yapmıştır. Bunlar arasında Beşir Fuat, ferdi olarak pozitivismin Türkiye'de tanınmasına çaba sarfederken, özellikle Emile Zola'yı ve edebî natüralizmi tanıtmıştır. Beşir Fuat'ın yanı sıra pozitivist hareket çeşitli mecmuaların etrafında toplanmıştır. **Servet-i Fünûn, Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**'nda pozitivismin Türkiye'deki ilk etkileri ortaya koyulmuştur.⁹

Positivismin etkilerini taşıyan bir çok fikir adamımız vardır. Bunlardan Ahmet Rıza doğrudan pozitivist filozoflara talebelik ederken pozitivismin etkisinde kalan düşünürlerimizde Ahmet Rıza; A.Comte ve Pierre Loffitle'i, Hüseyin Cahit; Hippolyte Taine'i, Ahmet Şuayb; H.Taine ve Güstave Flaubert'i, Ziya Gökalp de Emile Durkhem'i, Üstad edinmiştir. Salih Zeki ise, A.Comte'un tesirini taşımaktadır. Fikir adamlarımızın hepsinin A.Comte pozitivisminde birleştiklerini söyleyebiliriz.¹⁰

Positivismle birlikte bu dönemde Türkiye'ye giren bir diğer fikir hareketi de materyalizmdir. Materyalizmin Türkiye'ye girmesinde en büyük rolü batı edebiyatından yapılan tercümeler oluştururken, çeşitli dergilerde bu faaliyetlerde

⁹ Murtaza Karlaççi, *Positivismin Türkiye'ye Girişi*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1986), s.377-378.

¹⁰ A.g.e., s.380.

önemli rol oynamıştır. Materyalizmin Türkiye'ye girmesinde Hoca Tahsin, Beşir Fuad ve Ahmed Mithat'ın dağınık ve metodsuz çalışmalarının gerekli şartı hazırladığını söyleyebiliriz. Ancak asıl şuurlu ve sistemli faaliyet 1904'de Dr.Abdullah Cevdet'in çıkardığı **İctihad Mecmuası** ile 1908 meşrutiyetinden sonra Baha Tevfik ve arkadaşlarının çıkardığı **Piyano**, Yirminci Asırda **Zekâ ve Felsefe Mecmuası** gibi yayın organları ile başlar. Bu hareket içerisinde Baha Tevfik'ten başka Subhi Edhem, Memduh Süleyman, Dr.Edhem Necdet, Celâl Nuri ve Dr.Abdullah Cevdet'i gösterebiliriz. Klâsik materyalizmle ilgili bu faaliyetlerin yanında, materyalizmin toplumsal hayatımızdaki etkileri daha ziyade siyasi alanda olmuştur. Bu sebeple bilhassa 1919 'lardan sonra iştirakçi Hüseyin Hilmi, Dr.Tevfik Nevzat, Mustafa Subhi ve Dr.Şefik Hüsnü tarafından diyalektik materyalizmin savunulduğunu görüyoruz. Bunlar bu fikirlerini **İnsaniyet, İştirak, Sosyalist, İdrak Gazeteleri ve Kurtuluş Mecmuası** gibi yayın organlarında dile getirmişlerdir.¹¹

Materyalizmin etkisinde kalan fikir adanlarımızdan Baha Tevfik; Büchner ve Haeckel'in, Subhi Edhem; Lamarck, Darwin, A.Comte ve Büchner'in, Dr.Edhem Necdet Lamarck ve Darwin'in, Celâl Nuri; Büchner'in, Dr.Abdullah Cevdet; Cabanis, Karl Vogt ve Büchner'in etkisini taşımaktadırlar. Bunların arasında hepsinde ortak olan üstat Büchner'dir.¹²

Pozitivist ve materyalist hareketler karşısında, spiritüalist ve idealist fikirlerin maneviyatçı tepkiyi oluşturduğunu görüyoruz. Özellikle II.Meşrutiyetten sonra edebî ve felsefî sahada ortaya çıkan bu mücadele, Ahmet Mithat, İsmail Ferit, Harputizâde Mustafa Efendi, Şehberderzâde Ahmet Hilmi, Emin Feyzi ve İsmail Fenni'de kendini kuvvetli bir şekilde hissettirmiştir. Ahmet Mithat materyalizmi genel anlamda tenkit ederken, İsmail Ferit, Harputizâde Mustafa Efendi ve Şehbenderzâde Ahmet Hilmi meseleyi daha derinliğine tetkik ederek, Büchner üzerinde eleştirilerini yoğunlaştırmışlardır. Ayrıca Ş.Ahmet Hilmi ve İsmail Fenni doğu ve batı düşünce âleminin birleştiği noktalarda bir sentez yaparken, kelâmdan felsefeye geçişide temin etmişlerdir¹³.

Pozitivist ve materyalist fikirler karşısında idealist ve spiritüalist

¹¹ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*.(Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), s.495-496.

¹² A.g.e., s.498.

¹³ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, (İstanbul, Töre-Devlet Yayınları,1970), s.309.

düşüncelere daha yakın görünen M.Ali Aynî'nin çağdaş Türk Düşüncesi içindeki yerini tam olarak tesbit etme işini sonuç kısmına bırakırken, Prof.Hilmi Ziya Ülken'in onun dünya görüşü ve hayat felsefesi hakkındaki düşüncelerini buraya almayı uygun gördük. Prof.Hilmi Ziya Ülken bir makalesinde onun için şunları söylüyor;

"Prof.M.Ali Aynî milliyetçi ve garpçidir. Bu kanaatini Ziya Gökalp'ten çok evvel, daha 1900 ve 1903'de neşretmiş olduğu eserlerinde ifade etmiştir. İslâm felsefesini Türkçülük zaviyesinden tetkik etmek lâzım geldiğine kaanî idi...

Aynı zamanda Mehmed Ali Aynî islâmcıdır. Bu kelime ile kasdettiğimiz ne Sebilür Reşad'ın islâmcılığı, ne de İttihadı İslâm telakkisidir. Mehmed Ali Aynî herşeyden evvel mistik temayüdedir. İslâmcılığı rasyonalist, formalist islâmcılık, alelâde manâsile dindarlık veya Gökalp'in anladığı manâda ümmetçilik değildir. Hatta islâmcılığı tenevvürcü Türk mütefekkirlerinin islahatçı islâmiyeti de değildir. Profesörde hakim felsefi temayül Vahdet-i Vücud'tur. Garp ilmine karşı alâkası, milliyetçiliği, islâm felsefesine muhabbeti hep bu vahdet-i Vücud görüşünün muhtelif tezahürleridir...

Mehmed Ali Aynî... garp felsefesi ile yoğrulmuş kafası ve yeni hayatın, milliyetçiliğin (son eserinde anlattığı gibi) bütün safhalarında içinde yaşanmış şuuru ile kendi manevi bütünlüğünü telkin edecek kuvveti göstermektedir. Bu bakımdan onu Meşrutîyet başında **Hikmet Gaztesinde** materyalistler ve pozitivistlerle mücadele eden ve garbı bilen Ahmet Hilmi ile mukayese edebiliriz"¹⁴.

1.3. Eserleri

a- Telif ve Tercüme Eserleri

[1] Nazarî ve Amelî İstatistik

İstanbul, Karabet Mat.; 1306; 4+245 s.

Bu eser, bizde vücuda getirilen ilk avrupavari istatistik kitaplarından biri sayılır. Eser, Maurice Block'dan kısaltma suretiyle yazılmıştır.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, "Bir Mütefekkirin 75 inci yılı : mehmed Ali Aynî", Tasvirieşkâr 30 Ocak 1943.

[2] Malûmatı Nafîâ Fenniye

Halep, Vilayet Mat.; 1890; 1 + 70 s.

Bu eser, M.Ali Aynî'nin Halep İdadî Müdürü iken okuttuğu derslerden ibarettir.

[3] Fakir (Nicolas Meyra'dan tercüme)

Kastamonu, Vilâyet Mat.; 1316; 195 s.

[4] Küçük Tarih (Ernest Lavisse'den tercüme)

Kastamonu, Vilayet Mat.; 1317; 207 + 3 s.

[5] Tarih-i Edebi-i Âlem (Fredric Lalie'den tercüme)

Kastamonu, Vilayet Mat.; 1319; 1 + 216 s.

Bu eser, Abdülhamid tarafından neşrinden dört ay sonra toplatılıp imha ettirilmiştir. Eser basılmadan önce hürriyet, vatan, millet, terakki gibi kelimeler çıkarılmış isede, zamanın siyasetine uygun görülmemiştir.

[6] Ziraat Dersleri (J.Barral. H. Saniye'den tercüme)

Kastamonu, Vilâyet Mat.; 1319; 155 s.

Aynî, bu eseri yüzbaşı Mehmed Kemâleddin ile beraber tercüme etmiştir.

[7] Hüccetü'l İslâm (İmamı Gazzalî'den tercüme)

İstanbul, Matbaa-ı Âmire; 1327; 8 = 367 s.

Bu eser Fransız Müsteşriklerinden Baron Corra de Vaux'un "Gazalî"ye alt eserinden serbest ve ilâveli tercüme yoluyla nakledilmiştir.

[8] Hükm-i Cumhur (J.Giraud'dan tercüme)

İstanbul, Kader Mat.; 1327; 158 s.

[9] Örfiyât-ı Siyâsiye ve Ahlâkiyye (Maurice Block'dan tercüme)

İstanbul, Matbaa-ı Âmire; 1327; 36 s.

[10] İlim ve Felsefe (Charles Bourdel'den tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire; 1331; 20 + 146 s.

Eserin mukaddimesinde Darülfünun ilmi kelâm müderrisi Harputî Abdullâtîf Efendi ile Konya'da dergâhı Mevlanâ postnişini Velet Çelebi'nin takrîzleri olduğu gibi, o zamanki basında kitap hakkında çeşitli makaleler yazılmıştır. Eser Türkiye'de Pozitivizmin etrafında yazılan eserlerin en önemlilerinden biridir.

[11] Terbiyeye Âld Tatbikat ile Birlikte Rûhiyat Dersleri (E.Rubaud'dan tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire; 1331; 503 + 1 s.

[12] Muallim-i Sâni Fârâbî (Baron Karabet'den Tercüme)

İstanbul, Matbaa-i Âmire; 1332; 73 s.

[13] Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim ?

İstanbul, Evkaf,ı İslâmiye Matbaası; 1339-1341 84 s.

Bu eser M.Alî Aynî'nin kendisine şeyhim dediği İbn'ül Arabî'nin Metafizîge, Ahlâka ve bilgiye dair görüşleri ile onun hayatı ve fikirleri hakkındaki değerlendirmelerini içermektedir. Eserde İbnü'l Arabî temel alınmakla beraber problemlere Aynî'nin getirdiği yorumlarda dikkate değerdir. Bu eser Büyükelçi olan A.Reşîd Bey tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek, Paris'te yayınlandı. Bu yayından sonra Fransızca, Almanca, İngilizce, İtalyanca, İspanyolca dillerinde çeşitli ilim adamları tarafından birçok tenkid ve mütalaalar makalelerde çıkmıştır.

[14] İntikad ve Mülâhazalar

İstanbul, Orhaniye Mat.; 1339 (1923); 251 s.

Bu eser M.Alî Aynî'nin çeşitli makalelerinin bir araya toplanmasından ibarettir. Özellikle felsefeye, Ahlâka ve siyasete dair tenkitlerinin toplandığını görüyoruz.

[15] Tasavvuf Tarihi

İstanbul, 1.cild vatan matbaası ; 1341; 250 + 6 s.

İstanbul, 2.cild Darü'l Fünûn Mat; 1342; 168 s. (Taşbasma)

[16] Ahlâk Dersleri

İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Mat.; 1343; 160 s.

[17] Hacı Bayram Veli

İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Mat.; 1343; 149 + 3 s.

Bu eserde Bayramiye tarikatının kurucusu olan Hacı Bayram Veli'nin nasıl feyiz aldığını ve ahlâkı yönden hangi temellere dayandığını inceler. Ayrıca eserin baş tarafında ilmin kısımları hakkında geniş bilgi vardır.

[18] Reybilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir ?

İstanbul, Yeni Mat.; 1927; 87 s.

M. Ali Aynî, Batı'da gelişen kötümser ve inkârcı akımların Türk toplumu ve özellikle Türk gençliğini etkilediğini gördüğünden bu eserinde Tevfik Fikret'in Tarihi Kadim'inde ileri sürdüğü karamsar ve ateist fikirlere felsefi ve ahlaki tenkit getirmiştir.

[19] Felsefe Tarihi

İstanbul, Darülfünun Mat. 1330; 231 s. (Süleymaniye kütüphânesinde bulunmaktadır).

Aynî'nin bu eseri ilk çağdan yaşadığı zamana kadar yetişmiş olan filozofların görüşleri hakkındaki bilgileri ihtiva etmektedir.

[20] Dârülfü'nün Tarihi

İstanbul, Yeni Mat.; 1927; 82 s.

[21] Ruhu'l Beyan Müellifi Bursalı İsmail Hakkı Hakkında Bir Tetkik

İstanbul, Evkaf Mat.; 1928; 24 s.

[22] Türk Mantıkçıları

İstanbul, Evkaf Mat.; 1928; 1 + 14 s.

[23] Celâlüddin-i Devvânî

Belçika, Louvain Üniversitesi tarafından bastırılmıştır; 1930;

Aynî'nin, Fransızca basılan bu risalesinde Celâlüddin-î Devvanî'nin idealizminden bahsetmektedir. O batıdan daha önce islâm dünyasında Devvanî tarafından idealizmin savunulduğunu göstermeye çalışır.

[24] Siyasi Tarih

İstanbul, Askerî Akademiler Komutanlığı Matbaası; 1928; 164 s. (Taşbaskı)

[25] Demokrasi Nedir ?

İstanbul, Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş.; 1934; 72 s.

M.Ali Aynî bu kitabı meşrutiyet yönetiminden halkı haberdar etmek için yayınladığını söylemektedir. Kitap iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde demokrasinin tarihi gelişimi, ikinci bölümde felsefesi incelenmekte. "Yeni Türkiye" başlığını taşıyan bölümde ise osmanlı İmparatorluğunun gerileme ve çökme döneminde iş başında bulunan yöneticilerin tenkidini yapar.

[26] Her Gün Bunu Oku

İstanbul, Halk basımevi; 1936; 40 s.

Aynî, bu küçük eserini işçi ve çiftçilere öğütlerde bulunmak amacı ile yazmıştı.

[27] Abdulkadirî Geylânî

Paris, Un grand Saint de İslâm, 1939; s.257. (Bu eser Simore-Münir ile birlikte yazılmıştır.)

[28] Türk Ahlâkçıları

İstanbul, Ma'rifet Basımevi; 1939; 247 s.

[29] Milliyetçilik

İstanbul, Ma'rifet Basımevi; 1943; 416 s.

M.Ali Aynî'nin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı bu geniş hacimli eser, emsallerinin yanında müstesna bir yere sahiptir. Aynî bu eserinde başlıklar altında şu konulardan bahseder; Dil ve Milliyet, Irk ve Milliyet, Devletin tekâmülü, Halkçılık, Avrupada milliyetçilik, Avrupada milliyet cereyanları, Eski

Türklerde milliyet, Anadolu'ya dair. Türklerde din, Dine dair, İslâmi mezhepler hakkında, Osmanlı İmparatorluğunu teşkil eden kavmi zümreler ve Yeni Türkiye hakkında tarihi malûmat .

[30] Türk Azizleri : 1. Kitap Bursa'lı İsmail Hakkı

İstanbul, Ma'rifet Basımevi; 1944; 270 s.

[31] Hayat Nedir ?

İstanbul, Ahmed Said Mat.; 1945; 112 s.

Ayni, bu eserinde karamsarlık ve inançsızlığın doğurduğu mutsuzluk ve intihar gibi kötü sonuçları incelemiştir. Batı hayranı genç kızları kötümserlik ve inaçsızlık karşısında uyarmıştır.

[32] M. Ali Ayni 1945'de öldüğünde çalışma masasında üç kitap müsveddesi bulunuyordu:

-A. le Moine'in (Précis de Droit Maritime International et de Diplomatie) adlı kitabın çevrisi.

-Nizam-ül Mülk'ün (Siyasetname) adlı eserinin çevrisi

- Türk Azizleri dizisinin ikincisini oluşturacak Aziz Mahmud Hüdâî üzerine kitabı¹⁵.

¹⁵ Arar. a.g.e., s.17-18.

b- Makaleler :

M.Ali Aynî makalelerinin büyük bir kısmını **intikad ve Mülâhazalar** adlı eserinde toplamıştır. Bunların dışında Edebiyat ve İlâhiyat fakültesi mecmualarında yayınlanmış makaleleride mevcuttur.

Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuasında;

- Osmanlı Darülfünunu; 1312, Sayı 1, s.1-11.
- Marifetname Müellifi Şeyh İbrahim Hakkı; 1332 Sayı 2. S.117-130

Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuasında;

- İlim ile din Arasındaki Münazaa, C.II: I. Sayı 1.
- İsmail Hakkı'ya Dair, Cild. 2. Sayı :7
- Altıncı Beynelmîlel Felsefe Kongresi Cild. 2, Sayı : 7.
- Türk Mantıkçıları cild. 3, Sayı : 10.
- Karmatlılara Dair Yazılmış Kitap Cild 3, Sayı 11
- Nefs Kelimesinin Manaları Cild 4, Sayı 14
- İslâm Bibliyografaları Cild. 5, Sayı 22.

Bunların dışında Fağfûr, Milli Mecmua gibi dergilerde ve Yenigün, Akşam Milliyet ve Cumhuriyet gazetelerinde yazılan çıkmıştır.

C. M.Ali Aynî Hakkında Bilgi Veren Eserler;

[1] Ali Kemali Aksüt, **Prof.Mehmet Ali Aynî, Hayatı ve Eserleri**
İstanbul, Ahmet Sait Mat.; 1944; 544 s.

[2] Mücellidoğlu Ali Çetinkaya, **Mülkiye Tarihi ve Yeni Mülkiyetler**,
Ankara, Mars Mat.; 1968-1969; III.Cilt S.294-300.

[3] Kenan Balkan v.dğr.. "Profesör Mehmed Ali Aynî-Hayatı ve Eserleri"
İstanbul, **İş Mecmuası**; 1942; Sayı 32, 254-280 s.

[4] **Canlı Tarihler**

İstanbul, 1945 Cild : II.; 5- 90 s.

[5] **Türk Maarif Tarihi V.** 1965.

[6] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**,
İstanbul, Ahmet Sait Matbaası; 1966 s. 486-492. .

[7] Mahmud Kemal İnal **Son Asır Türk Şairleri**
İstanbul M.E.B. 1969; C. 115. 154-156 s.

[8] İsmail Arar, **(M.Ali Ayni, Demokrasi Nedir) Önsöz :**
İstanbul; Yanar Yayınları; 1989, s.5-28.

[10] İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**.
İstanbul, Risâle Yayınları; 1987; Cild II. s.45-88.

[11] **İslam Ansiklopedisi**. (İsmail Arar, Aynî maddesi)
İstanbul; Diyanet Vakfı Yayınları, 1991- Cild IV, s.273-275.

II. MALİ AYNÎ'NİN ESERLERİNİN DE FELSEFİ TENKİTLER

M. Ali Aynî'nin felsefî eserler, düşünürler ve kavramlar üzerinde içerik ve fikir yönünden yaptığı tenkitlerin ilmi çalışmalarının yanında önemli bir yeri vardır. Çeşitli makalelerinde dile getirdiği bu düşüncelerini daha sonra **İntikad ve Mülâhazalar** adıyla yayınladığı eserinde toplamıştır. Söz konusu eserde topladığı makalelerinde, özellikle Fransızca'dan tercüme edilen felsefî eserleri, bir taraftan terimlerin kullanışı açısından, diğer taraftan da materyalist düşüncüyü memleketimizde yayma çabası içinde olan Baha Tevfik, Memduh Süleyman ve Subhi Edhem'in yaptıkları tercümelerdeki tahrifatlardan dolayı tenkit eder. Bu faaliyetleri onun felsefe ve literatürüne ne derecede hakim olduğunu göstermektedir. Aynî'nin felsefî tenkitlerini sadece yazdığı makalelerle sınırlandıramayız. Zira müstakil olarak yazdığı eserlerde de bu yönü hemen dikkati çeker. Tevfik Fikret'in **Tarih-i Kadim**'ine reddiye olarak kaleme aldığı **Reybilik ve Lâ-ilâhîlik Nedir?** ismi ile yayınladığı eseri felsefî tenkitleri için iyi bir örnek sayılır. Böylece o, felsefî eserlerle ilgili olarak yaptığı ciddi tenkitleriyle bir taraftan kendi ilim ve felsefe alanındaki gücünü ortaya koymuş diğer yandan da bu tenkitleri ile yaşadığı dönemdeki felsefî faaliyetler üzerinde bir kontrol vazifesi görmüştür. Bu ise hem kendi düşüncesine hem de döneminin ilmi hareketine yeni bir boyut kazandırmıştır. Aynî, sadece felsefî tenkitleriyle değil, aynı zamanda ahlakî, dinî ve toplumsal tenkitçiliği ile de dikkatimizi çeker. Ama biz burada onun sadece felsefî yönden yaptığı tenkitleri üzerinde duracağız. Araştırmamızın bu kısmında "Kamus-i Felsefe Hakkında", "Gülşen-i Râz", "Felsefe Tarihi", "Felsefe Kitapları", "Bergson Felsefesi", "Şuur ve Vicdan" isimli makaleleri ile Tevfik Fikret'in **Tarih-i Kadim** isimli eseri konusunda yaptığı tenkitler söz konusu edilecektir.

II.1. Kâmus-i Felsefe Hakkında : Aynî, Rıza Tevfik'in* yazmış olduğu **Kâmus-i Felsefe** adlı eserinin Türk düşüncesinde önemli bir yeri olduğunu vurguladıktan sonra eserde ele alınan bazı kavramlara yanlış anlam verildiğini ve

* Rıza Tevfik (1868-1940) hakkında geniş bilgi için bkz. Uğur Köksal Odabaş, Rıza Tevfik ve Felsefesi, Atatürk Üniv. 1990. Yayımlanmış doktora tezi.

dolayısıyla bu kavramlar konusunda yapılan bilgilendirilmenin de hatalı olacağını göstermek için izahlarda bulunur. Onun, sözkonusu eserde tenkit ettiği kelimeler arasında imsak, nırvana, fenafileh ve Mutlak meseleleri özellikle dikkatli çeker.

Aynî, Kâmus-ı Felsefenin imsak bahsinde, bu husus üzerinde ilk duranların stoacılık ve daha sonra da hristiyanlık olduğunun ifade edildiğini, oysa durumun böyle olmadığını ileri sürer. Çünkü ona göre stoalı Zenon'dan yaklaşık olarak iki asır önce yaşamış olan Pythagoras'ın koymuş olduğu perhiz ve bilhassa et yememe yasağıyla bu kavrama yer verilmişti. Bu sebeple imsak kelimesinin kullanımının Stoalılarla değil, Pythagoras ve Pythagorasçılarla başlatılması daha uygun olur. Böylece imsak konusundaki yanlış bilgilendirme önlenmiş olacaktır.

Aynî, Budizm ve Brahman mezheplerinde zühd ve onun ahlâkının gereği olan imsakın, aşırıya gittiğinden insana tahammül gücünün üzerinde eziyet verdiği şeklindeki iddianın da hatalı olduğunu belirterek, zühdün Budizmin ascetismesi(zahitliği) ile bir ilişkisinin olmadığını savunur. Zira Kâmus-ı Felsefe de anlatılan insanın kendisini ağaca asarak, aç ve susuz kalarak, vücuduna çivi çakarak yaptığı çeşitli işkencelerin O, Tasavvuftaki imsak ve zühdle bir ilgisinin olmadığını ve bunların Brahman ve Hindu mezheplerine ait olduğunu söyler.¹⁶

Kâmus-ı Felsefe'de anlatılan "ruhun ve külli ruhun karışması ve onda yok ve kayıp olması fenafilehtir. Bu, Hind lisanında tasavvufa karşılık olan nırvanadır", iddiasına karşı çıkan Aynî, sözkonusu meselenin dikkatle incelenmesi gereken bir konu olduğunu ifade ederek öncelikle İslâm'da hiç kimsenin ölümü temenni etmediğini belirtir. Bunu ise "ölmeden önce ölünüz" hikmetini açıklayarak izah eder. Burada kastedilenin insanın hiçbir şeyi ahirete götüremediği için iyi amel sahibi olmanın şartı olarak ölümün önceden hatırlanması olduğunu ifade eder. Zira ölüm hatırlanmazsa insan dünyaya aşırı bağlanır. Bu ise onun ahiret hayatını unutulmasına sebep olur, der. O, her müslümanın salih amelini çoğaltması için yaşamayı temenni ettiğini de vurgular. Fena meselesinin Aynî, tasavvufta farklı tanımlı olduğunu belirterek, Risale-i Kuşeyri'deki fenadan maksat bir tarife göre; insanın mahlukatın hepsini Hakk'ın mahluk görmesinde ve diğer bir tarife göre de kötü sıfatlardan ve ahlâkı reddet-

¹⁶ M.Ali Aynî, İntikad ve Mülâhazalar, (İstanbul, Orhaniye Mathaası, 1339, 1923), S.4.

vaz geçmekten ibarettir, ifadelerini hatırlatarak, Fenada esas olanın salih birinin Hakk'a vasil olmasıdır der. Ancak o, bu kavuşmayı Allah ile birleşmek veya Allah'a dahil olma şeklinde anlamının yanlış olacağına belirterek, bunun manasının insanın kalbinde ve nazarında ilahtan başka hiç bir şeyin kalmaması olduğunu ileri sürer.¹⁷

Aynî, Kâmus-ı felsefe'de üzerinde durulması gereken bir kavram olarak Nirvana'yı gösterir. O, Nirvananın Hint mezheplerinde farklı anlamlarda kullanıldığını bunun ise Tanrı, ruh, ezellilik konusundaki düşüncelerin birbirine benze-memesinden kaynaklandığını söyler. Genel olarak bu dünyanın elemelerinden kurtulmak için verilen çaba sonunda ulaşılan nokta nirvanadır. Ruhun beden den bedene geçeceğine inanılan Hind düşüncesinde temel olarak varlığın inkâr edilmesi ayrıca dünya nimetlerini gereksiz görmesi ve insana yasak etmesi fikrinin sufîyenin fenafillahî ile karıştırıldığını belirten Aynî, nirvana ile fenafillah arasında büyük farkın olduğunu ileri sürer. O islâm düşüncesinde hayatı yok ve gereksiz sayma anlayışının olmadığını, kaldığı peygamberin bizzat hadislerinde dünya hayatının önemini vurguladığını ifade eder.¹⁸ Bu ise Aynîye göre, fenafillah ve nirvananın aynı şey olmadığını önemli bir delildir. Bununla beraber o sufîlerin ilmi çalışmalarında ahlâk ve terbiyeyle ilgili öğütlerinde nefsin istek ve arzularından kurtulmayı önermeleri ve bu yönde bir hayatı tercih etmelerinin bir hakikat olduğunu belirterek, bunun nirvana ile karıştırılmama-sını da hatırlatır.

Aynî, Kâmus-ı Felsefe'de kavramların önemlilerinden biri olan "Mutlak" kelimesinin de incelendiğini belirterek önce bu kavrama Rıza Tevfik'in verdiği manaları hatırlatarak, mutlakın metafiziğe delalet eden manalarını ortaya koyup, Mutlak Varlığın mümteni olduğundan idrak edilemeyeceğinin beyan edildiğini söylüyor. O, Kâmus-ı Felsefede dinin ve âlimlerin görüşlerinin de bu yönde oldukları, iddia edilerek bunun Kur'an Kerim'de "Ona benzer birşey yoktur" ve "Onun niteliği herşeyden yücedir" mealindeki ayetlerle desteklenerek bu mananın verildiğini belirtir. Aynî, Allah'ın mutlak zatının birliği hertürlü tasavvur ve anlamın üstünde ise de, islâm âlimleri "Ona benzer birşey yoktur" ayetinin tamamlayıcısı olan "O duyan ve işitendir", ayetine istinaden yine zatı ihtibarıyla idrak edilemeyen Allah'ın sıfatları ile bilinebileceğine itimat ve bu meseleyi tenzih

¹⁷ A.g.e., s.5-6.

¹⁸ A.g.e., s.8-10.

ve teşbih yönüyle açıklamaya çalışmışlardır der.¹⁹ Böylece o, Rıza Tevfik'in Mutlak kavramını bütün yönleri ile göz önünde bulundurmadığını belirterek felsefe tarihinden verdiği örneklerle eleştirmiştir.

II.2. Gülşen-i Raza Dâir : Aynî, Rıza Tevfik'in "Peyami Sabah" da yazdığı Gülşen-i raz adlı makalede şüpheli birkaç noktanın bulunduğunu belirterek, bunlar hakkındaki tenkitlerini bu makalede dile getirmeye çalışır. O, Rıza Tevfik'in bu makalesinde ortodox mezhebinin hanîf mezhebi olarak tercüme edilmesinin yanlış olduğunu belirterek bunun sebeplerini şöyle izah eder. Hanîf kelimesi lügatta sapmak, eğilmek manasındadır. Ortodox lafzındaki orta lafzı yunancada bunun zıddı doğru demektir. Yani biri Arapça diğeri Yunanca olan iki kelimenin evvela lügat manaları birbirinden farklıdır.²⁰ Aynî, aralarındaki bir diğer farkı ise şöyle izah eder. Eskiden hanîf ünvanı islâm dininin ortaya çıkışına kadar, Araplarda putlara tapmayan muvahhit insanlara verilen isimdi. Bu nedenle ortodox mezhebine hanîf mezhebi demek uygun değildir.

Aynî, Gülşen-i raz'da tenkit edilecek bir diğer noktanın ise, şeriatçılar ile tasavvufçuların Mutlak Vücûd hakkındaki ihtilaflarından bahsedilmesini gösterir. O, bu bahs sırasında şeriatçıların Allah'ı mevcudatın farkında ve mahlukattan ayrı ve gayrı bir Mutlak Varlık olarak kabul ettikleri halde, tasavvufçuların Allah'ın mümkün varlıklarda mündemiş (içkin) olduğu düşüncesine sahip oldukları iddia edilmektedir der. Aynî, bu ifadeyi tamamen kapalı görüp tenkite muhtaç olduğunu belirtir. O, "ehli sünnet âlimleri Allah'a iman bahsinde Allah'ın Vacib'ül Vücûd olduğunu ve zatının malum olan kâmil sıfatıyla muttasıf bulunduğunu söylerlerse de hiç bir vakit Vücûd kelimesine mutlak sıfatını ilhak ettiklerini bilmiyorum" der.²¹ Aynî, şeriatçılar indinde Allah'ın Vücûd'u kadim ve bakî, eşyanın vücudu ise hadis ve sanîdir, diyerek mutasavvıfların Allah'ın mümkün varlıklarda içkin değil, bunun aksine mümkün varlıkları Allah'ta içkin görmekte olduklarını ileri sürer. Mümkün varlıklarda beşer basiretiyle görülen şey ise, ilâhî sıfat ve isimlerin tecellisinden ibarettir. Aynî, tasavvufçuların düşüncelerinin kendisine göre bu şekilde olduğunu ifade eder.

¹⁹ A.g.e., s.12.

²⁰ A.g.e., s.18.

²¹ A.g.e., s. 19.

II. 3. Felsefe Tarihi Hakkında : Aynî, Bohor İsrail Efendinin Fransızca'dan tercüme ettiği **Felsefe Tarihi** adlı eserin üzerine çeşitli makalelerde yapılan tenkidlerin asıl hedefine ulaşamadığını savunarak bu konuyla ilgili makalesini kaleme alır. Bu tercümenin bazı kısımları aslına uygun olarak yapılırken, bir çok yerde ise yazarın maksadının oldukça dışına çıkıldığı belirtilmektedir. O ayrıca bu tercümeye kavramların aslına uygun olarak yerine oturtulmadığı görüşündedir²².

Aynî, Bohor İsrail'in yaptığı tercümeden özellikle İslâm felsefesiyle ilgili kavramların doğru kullanılmadığına da işaret ederek yazarın maksadının saptırıldığını iddia etmektedir. O, Tasavvufî ile ilgili olan mükâşefe, temaşa, vecd kavramlarının tasavvufî anlamlarının dışında kullanıldığını ve bu kavramlarla batılı düşünürlerin fikirlerinin izaha çalışıldığını söyler. Bunun ise doğru sonuç vermediğini zira filozofların kavramlara yükledikleri mana ile sufilerin verdiği anlamın değişik olduğunun iyi bilinmesi gerektiğini vurgular.²³ Aynî, bu makalesinde vermek istediği mesaj bu tür tercümelerde dil bilmenin yeterli olmadığını, bunun yanında alan bilgisine de sahip olmanın zaruri olduğunu anlatmaktadır.

II.4. Felsefe Kitapları : Aynî, felsefe kitaplarının II.Meşrutîyetin ilânından sonra Kanun-ı Esasiye'nin getirdiği basın ve yayın hürriyetiyle beraber yazılmaya başlandığını belirterek, bunların hemen hemen hepsinin Fransızca'dan tercüme edildiğini söyler. O, kendi döneminde bir felsefe eserini tercüme etmenin zor bir iş olduğunu, o işle uğraşanların bildiğini hatırlatır. Bunun başlıca sebebi olarakta, medreselerde öteden beri okutulmakta olan mantık ve hikmet kitapları müstesna olmak şartıyla, felsefenin o dönem okullarına henüz tam olarak girmemesine bağlar. Bu yüzden de Aynî, kendi döneminde; seneler geçmedikçe felsefeyi aydınlatacak çalışmalar gelişmedikçe, arzu edilen seviyeye çıkmadıkça yetkin bir tercümenin yapılamayacağını savunmuştur. Bu fikrini destekler mahiyette geçmişten örnekler de getirerek, felsefenin Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edildiği zamanlarda da aynı problemlerin görüldüğünü ifade eder. Bu nedenle de bir eserin birden fazla tercümelerinin yapıldığını örnek olarak gösterir.²⁴

²² A.g.e., s.21.

²³ A.g.e., s.22-26.

²⁴ A.g.e., s.40.

Aynî, kendi döneminde felsefe ile ilgili yapılan tercümelerin yetkin olmadığını ve bunların da daha sonra yeniden tercüme edileceğini vurgulayarak, bu tercümelere yönelik tenkitleri yapmasındaki amacının tercüme faaliyetinde bulunanların daha dikkatli olmalarına yardımcı olmak ve gelişigüzel yapılan tercümeleri önlemek olduğunu söyler. O, bu bakış açısına uygun olarak kendi döneminde yapılan felsefî tercümeleri dil ve anlam açısından tenkide tabi tutarken, özellikle bu kitapları asılları ile mukayese ederek aslına ne derece uygun ve ne derece uzak olduğunu da göstermeye çalışmıştır. Aynî, sonuç olarakla amacının tercüme faaliyetine teşebbüs edenleri iyi niyetle uyarmak ve bu yolla hizmet etmekten ibaret olduğunu söyler.²⁵

II. 5. Bergson Felsefesi : M. Ali Aynî Dr. Subhi Edhem'in Bergson Felsefesi hakkında yayınladığı eserini "Türk Dünyası" gazetesinde yazdığı makale ile tenkit eder. O, Ali Canip Bey'in kitap hakkında "Türk Dünyası"nda övücü sözler söylemesi üzerine kitabı incelediğini belirterek, başlangıçtan zevkle kitabı okuma niyetinde iken, ancak daha sonra her sayfayı çevirdikçe rahatsız olduğunu ve Subhi Edhem Bey'e kızdığını söylüyor. Zira Aynî böyle ağır ilmi meselelerin yayınlanmadan önce iyice tetkik edilmesi gerektiğini ifade ederek, bu hususu dikkate almayan Subhi Edhem Bey'in bir çok hata yaptığını ileri sürer. O, yazarın bu kitabı nereden ve kimden tercüme ettiğini belirtmediğini ve bu durumun ise kitabın ta başından itibaren belirsizlik içinde kaldığını söyler²⁶.

Aynî, Subhi Edhem'in Bergson hakkındaki eserini baştan sona inceledikten sonra, bu eserin birçok yanlışlarla dolu olduğu kanaatine varır. O, sayfa sayfa yanlışları gösterirken bu hataların sebebi olarak'ta Subhi'nin Edhem Bergson felsefesini bilmemesini, felsefî kavramları yerinde kullanamamasını ve felsefe diline hakim olmamasını gösterir. Aynî, kitaptaki ifadelerin eksik ve yoruma muhtaç olduğunu ileri sürerek, bu durumu kitaptan aldığı pasajlarla ortaya koyar. Bu duruma örnek gösterecek olursak; Subhi Edhem'in, "arributu" "mahmul" kelimesiyle tercüme etmesinin yanlış olduğunu söyleyen Aynî, mahmul (konu) kelimesinin mantika alt olduğunu belirterek, arributa karşılık "sıfat" kelimesinin kullanılması gerektiğini iddia eder. Bir başka örnek ise, Suphi

²⁵ A.g.e., s.41-64.

²⁶ A.g.e., s.66

Edhem'in Fransızca bir kelime olan "Simultanéite" karşılık olarak "mevakia" (olgu) kullandığını, ancak O, "Simultanéite" iki hadîsenin bir anda vukua gelmesidir ki buna muayyet, akran veya daha iyisi "hemzamanlık" demek lazımdır²⁷ der. İşte Aynî, Subhî Edhem'in sözkonusu eserinde buna benzer örneklerin pek çok olduğunu ve bu sebeple de kitabın, baştan başa hatalı bulunduğunu iddia eder. O, amacının ise, Subhî Edhem'i yermek olmadığını, okuyucuya aydınlatıcı bilgi vererek Bergson'un doğru anlaşılmasını sağlamak olduğunu ifade eder.

II.6. Şuur ve Vicdan Meselesi : Aynî, Müderris Şerafettin Efendi'nin *İkdâm*'da yayınlanan "Din", isimli makalesinde izah ettiği; "Felsefe kitaplarının ekserisinde ihtisâsât-ı insaniye için iki kaynak gösterilmektedir. Birincisi beş duyu vasıtasıyla hariçten alınan ihtisâsâtı tanzim eden akıl, ikincisi vicdanımızın idrakine kaynak olan şuurdur ki bu ayrımı kabul edenler, ittifak halinde ilmin fonksiyonunu aklın, dinin ve ahlâkın fonksiyonunu da şuurun idaresine vererek, akıl ile şuurı ayırmış oldukları gibi ilim ile dinî de birbirinden ayırmış ve bunları birbirine karşılık tutmuşlardır".²⁸ Şeklindeki açıklamalarının tenkite açık olduğunu ileri sürerek, bu düşünceye nereden hareketle varıldığının açık olmadığını belirtir. O, bu makalede kavramlara yüklenilen anlamların da tam açık olmamasından dolayı meseleyi izahı zorlaştırdığını vurguluyarak tenkit eder.

Aynî, bu meseleyi açıklarken, iki kavram üzerinde durur. Bunlardan birisi ihsâs (duyum) diğeri ihtisâs (duygu). O, bu kavramlardan ihsâsı "sensation", ihtisâsı "sentiment" kelimesinin karşılığında kullanır. Aynî, ihsâsların bir kısmının açlık, susuzluk, nefes almak, sıcaklık, soğukluk, yorgunluk, asabî ağrılar ve dinlenmek gibi hayatımızı devam ettirmeye yarıyan bâtinî duygular olduğunu ve bunların sıhhatimizi muhafaza etmeye yarayan şeyleri teşvik ettiğini belirtir. İhsasların diğer bir kısmı da dış âlemle ilişkimizi temin eden beş duyunun kavradıklarından ibarettir der. Bununla beraber, o, ihsâsların hepsinin teessürî ve inşîalî olmayıp, bazılarının da eşya hakkında bize birşeyler öğrettiğinden tasavvuri olacağını belirtir. İhtisâsâta gelince Aynî, bunların kalbî ve ruhi olduğunu söyleyerek, bunları bedenî muayyen bir noktasına tahsis etmenin mümkün olamayacağını ifade eder.²⁹

²⁷ A.g.e., s.67.

²⁸ A.g.e., s.115

²⁹ A.g.e., s. 115-116

O, şuur kavramının müderris Şerefeddin Efendi tarafından "Din" adlı makalede yanlış kullanıldığını iddia eder. Çünkü ona göre, Fransızca Felsefe kitaplarındaki "Conscience'ı" kelimesi iki anlamda tercüme edilmiştir. Bunlardan birincisi ahlâktaki Conscience'e ki buna "vicdan" adı verilir. İkincisi ise ruhiyatta (Psikoloji) karşılığı olan ki buna da "şuur" adı verilir. Aynî, şuurun hayvanların hepsinde olduğunu ve bu şuura "sensitif" denildiğini ileri sürerek, insandaki şuurun zihni ve akli olduğunu söyler. O, bu açıklamalarından sonra Şerefeddin Beyin, şuur kavramı yerine kalb (coeur) tabirini kullanmasının daha uygun olacağını savunur. Aynî, insandaki muhtelif ihtisâsların en yükseği ve en şerefli olarak dinin ihtisâslarını gösterir. Din ve ilim arasındaki ilişkiyi ise bir başka makalesinde ele alır.³⁰

Aynî, ilim ve din arasındaki münaza (çatışma) ismi ile kaleme aldığı makelesinde, ilim ile din arasındaki çatışmanın uzlaşmaya dönüşüp dönüşmeyeceği meselesi üzerinde durur. O, bu durumu şöyle ızah eder; "madem ki ilmin dayanağı akıldan başka bir şey değildir, madem ki aklın kanunları tabiatın her noktasında hakim ve muteber olan esas kaynaktır, o halde din nasıl akla muhalefet edebilir ? Bundan başka bir insanın bir dine girmesi asıl yaradılışının icabından olmasa idi. Paleontoloji ve arkeoloji bilgileri eski tarihe mensup zamanlarda yaşayan insanların bile bir dine inanan olduklarını göstermeye nasıl kuvvetli delil getirebilirlerdi? O halde akıl dinin kendisine değil, bazı din bilgilerinin bilhassa âlemlerin yaradılışına ve tabiatla ilgili verdikleri çeşitli haberlere hücum etmektedir"³¹. Böylece o, din ve ilim arasındaki ayrılık ve çatışmanın kaynağı olarak dinin kendisinin değil, din adına yapılan hatalı yorumların sebep olduğunu iddia eder.

II. 7.Reybiilik , Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir ? : M. Ali Aynî, bu eserini, Tevfik Fikret'in **Tarih-i Kadîm** adlı kitabına reddiye olarak kaleme almıştır. O, istek üzerine yazdığı bu eserinde **Tarih-i Kadîm**i okuyarak ruhen zehirlenen genç neslin korunmasını gaye edindiğini söyler. Aynî, Tevfik Fikret'in isyankârane bir üslupla yazdığı bu eserindeki düşüncelerinin sadece ona ait olmadığını, ondan önce de mevcut olduğunu ve özellikle Nitzche'nin bu salgını daha önce

³⁰ A.g.e., s.116-117.

³¹ Aynî, "İlim ve Din Arasındaki Münazaa", **Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, Cild I, Sayı 1, s.142.

başlattığını ifade eder. Şüphe ve isyanı önplâna çıkaran bu anlayışı savunanların hayatlarının düzenli olmadığını vurgulayan Aynî, örnek olarak Nitzche'nin cinnet hezeyan nöbetleri ile can verdiğini belirtir³².

Aynî gençler üzerinde olumsuz tesirler bırakan Tevfik Fikret'in **Tarih-i Kadîm**'deki şiirlerinin felsefî tahlilini yaparak, tenkidini bu şiirlerden çıkardığı felsefî kavramlar üzerinde yoğunlaştırırken, genel olarak reybilik, bedbinlik ve lâ-ilâhîlik üzerinde durur.

Reybilik (şüphencilik) :

Ben ki hepsinden iştibah ederim
 Kime sorsam diyor ki yok haberim
 Kim bilir belki hepsi vehmiyyât
 Belki aldanmak ihtiyacı hayat

 Varı yok bilmek istedim, yoku var
 İştibah işte töhmetim, ne zarar
 Şüphe bir nura doğru koşmaktır
 Hakkı tenvir ukûl için haktır

Aynî, Tevfik Fikret'in yukarıda zikredilen beyitlerinin fikir olarak reybilliği ihtiva ettiğini belirterek, bu fikri tahlil eder. O, Tevfik Fikret'in şiirlerinde şüphe ile yetinilmeyip, hiçliğe doğru gidişin de dikkati çektiğini vurgular. Bu anlamda Tevfik Fikret'in kullandığı "hiç" kelimesinin bir anlamı olmadığını söyleyerek, kaldığı üzerinde yaşadığımız âlemin başlangıcı olduğu gibi sonunda geleceği açık bir şekilde bilinmektedir der. Şüpheyi, bu denli anlaşılmaz bırakan Tevfik Fikret'e şüpheyi bir metot olarak kullanan Descartesî örnek gösterir. Böylece onun şüpheyi metodu gereği kabul ettiğini, kendi varlığını açık ve seçik olarak (Madem ki düşünüyorum o halde varım) ortaya koyduktan sonra da şüpheden vazgeçtiğini hatırlatır.³³

Aynî, şüpheye başlangıç olması itibarıyla insanın yaradılışında bilme merakının olduğunu ve bunun sonucu olarakta çocukluktan başlayan bu tavrın

³² M.Ali Aynî, **Reybilik. Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir?** (İstanbul, Yeni Matbaa, 1927) s.3-4.

³³ A.g.e., s.12-13.

ilmin gelişmesine olan katkısının inkâr edilemeyeceğini savunur. O, Tecrübe yoluyla elde edilen bu bilginin, hisler ve duyular yoluyla da dış dünyayla temasa geçtiğini söyler. Başlangıçta bu tecrübeler beş duyunun verdiği bilgi ile yetinirken ampirist bir yaklaşım içinde kaldığını belirtir. Ancak daha sonra tecrübelerin ilerlemesi ile duyuların yanılgısının ortaya çıktığını iddia eden Aynî, bu durumda duyuların yetersizliği karşısında hakikatın başka şeylerde aranmasının söz konusu olacağını vurgular. Böylece o, uzaktan küçük görünenin büyüklüğü, hareketli görünen şeylerin sabitliği, sabit görünen şeylerin hareketliliği ortaya çıkar ki bu duyu yanılgısıdır der. Aynî, duyu yanılgısına, hafızanın hataları ve aklın yanlış kıyasları ile filozof ve bilginlerin değişik düşünceleri de eklenince şüpphenin kuvvetli bir hal alacağını bilmesi gerektiğini vurgular³⁴. O, bu şüphe durumunun ise, insanı azar azar kemiren, ağır ağır öldüren korkunç bir hastalık olduğunu söyler. Aynî, Spinoza'nın "Agnostik'in vazifesi susup oturmaktır" sözünün şüphecilere iyi bir nasihat olacağına inanır. O, bu nasihatı dinleyenlerin zararları sadece kendilerine olur diyerek, şüphecilerin bütün insanlara tembellik ve ilerlemeye mani olmak şeklindeki zararlarının ortadan kalkmasını ister³⁵.

Aynî, şüpheyi fertle sınırlı bırakmayarak, toplumsal neticelerine de dikkati çekerek, hayatın bazı durum ve hadiselerinde tesadüfen şüpheye düşmüş olan bir kimsenin, gerek menfaatleri, gerekse vazifesinin ihmale maruz kalacağını söyler. O, şüphecinin tembellikle yetinmeyip başkalarının da hareketlerine müdahale ederek tenkitleriyle onlardaki çalışma azmini söndüreceği kanaatindedir. Sonuç olarak Aynî, şüphecilere acımak gerektiğini belirterek, onların manevî hayatlarının daima ızdırap içinde olduğunu ifade eder.³⁶

Bedbinlik (Pessimizm-kötümserlik) : M. Ali Aynî, Tevfik Fikret'in manzumesinde tartışılacak ikinci bir nokta olarakta, cismanî ve manevî ızdıraplardan şikayet etmesini gösterir. O, Tevfik Fikret'in;

³⁴ A.g.e., s.45-47.

³⁵ A.g.e., s.48

³⁶ A.g.e., s.50-52.

.....
 Kim bilir belki aslınız toprak
 Buzu bir muzdarip çamur yapmak
 Ki mesammâtı kanla yapla dolu
 Hangi hain tesadûfün işi bu ?

şeklindeki beyitlerinden anlaşılan şeyin şairin kötümser olduğudur der. Aynî, kötümserliğin Tevfik Fikret'ten önce asırlarca zihinleri meşgul ve işgal ettiğini ve Hindistan'da Budha'nın kötümserliği bir mezhep derecesine yükselttiğini ileri sürer. Ona göre, bedbinlik felsefesi sadece Hint düşüncesiyle sınırlı kalmayıp, Mısırda, eski Yunan'da ve günümüze kadar değişik bölgelerde varlığını sürdürmüştür.³⁷

Aynî, kötümserliğin ortaya çıkmasına sebep olan şeyin fenalık olduğunu söyler. O, Fenalığın metafiziki, cismani ve ahlâki olabileceğini ifade ederek, "Metafizik fenalık yaratıkların noksanlığından, cismani fenalık elemenden, ahlâki fenalık da günahahtan ibarettir. Bizzat fenalık bir varlık değildir, ancak varlığın bir arazıdır"³⁸ der. Aynî, Tevfik Fikret'in "hain tesadûf"ünün kendisine Schopenhauer ile Hartman'ı hatırlattığını belirterek, Schopenhauer'in bu dünyayı mümkün dünyaların en kötüsü olarak kabul ederek, bu dünyayı akılsız ve maksatsız kör bir kuvvete bağladığını söyler. Hartman'a gelince O, bu filozofunda âlemin sebebi olarak kendini bilmeyen bir fikri gösterdiğini ifade eder. Aynî, Schopenhauer ile Tevfik Fikret arasında büyük fark olduğunu, Alman filozofun kendi bedbinlik felsefesinden bir ahlâk ve merhamet anlayışı çıkardığını, oysa Tevfik Fikret'in hayatının son senelerinde herkesten ve herşeyden şüphe eden bir tavır sergilediğini söyleyerek onun kötümserliğinin hiçbir anlam taşımadığını ve kendisine bile fayda vermediğini ileri sürer.³⁹

³⁷ A.g.e., s.53.

³⁸ A.g.e., s.54.

³⁹ A.g.e., s.60-61.

Lâ-ilâhîlik (Ateizm) :

.....

Ne sava'ık, ne bir hubûb-ı jıyan
 Ne cehennemlerinde bir galeyan
 Ne nazarlar habirin mateminin
 Ne kulaklarda bir tanîn-i hazın
 Kopsa bir zerre cısm-ı hilkatde
 Duyular bir tazallu olsun, sen
 Göçüyorsun da arş ve fenşinle
 Yok tabiatda bir inilti bile
 Bilâkıs her tarafta "kah kah"lar
 Kızbe yalnız rıya vü huzuk ağlar

"İnsanlar Allah'ı azamet arşından indirdikleri ve inkâr ettikleri halde ne burçlar yıkılıyor, ne yıldırımlar düşüyor, ne kasırgalar estiyor, ne cehennemler kaynıyor. Kimsenin aldıracağı yok! Aksine her tarafta bu manzaraya karşı kah kah gülüyorlar". Tevfik Fikret'in bu anlamdaki beyitlerinin Aynî, kızıl bir ateizmi gösterdiğini ifade ediyor. O, onun bu isyanını överken nasıl bir hisse kapıldığını bilmek isterdim diyor. Aynî, hiç şüphesiz Tevfik Fikret'i bu tür isyana iten şeyin onun insanlara dargın olması ve onun nazarında insanların hepsi ahmak, hepsi hilekâr, hepsi bencil ve belki hepsi kirlî, şeklindeki düşüncelerinin olduğunu ileri sürer.⁴⁰

Aynî, Tevfik Fikret'in bu tür isyanları hayatta istediği şeyleri elde edemeyişinden kaynaklandığını belirterek, onun kendi kıymetinin bilinmediği zehabına kapıldığını ve yakalandığı şeker hastalığı ile de bedensel rahatsızlık duymasının bu tür fikirlerinin ortaya çıkmasında etkili olduğunu söylüyor.

Aynî, Yunan mitolojisinin batıl efsanelerini Tevfik Fikret'in yaşadığı asrın insanlarına mal etmek istemesini üzülecek bir davranış olarak değerlendiriyor. O, fikrî ve medenî gelişmesini yeterli ölçüde tamamlayan bu insanların Tevfik Fikret tarafından totem inancına sahip ilkel kabileler gibi basit görülmesinin çok yanlış bir davranış olduğunu vurgular. Aynî, Allaha inanan ve seven bunu her türlü tecrübenin üzerinde kabul eden bu insanlar topluluğuna Tevfik Fikret'in

⁴⁰A.g.e., s. 64.

bu tür ateist inançlarını aktarmasını çok anlamsız bulurken, kaldı ki şurada burada Allah'ı inkâr edenler olmasına rağmen, bilginlerin ve filozofların büyük çoğunluğunun Allah'ı kabul edip, ona inandıklarını belirtir.⁴¹

M.Ali Aynî, Tevfik Fikret'in şiirlerinde ortaya çıkan sonuçların Türk gençliği üzerinde olumsuz tesir yaptığını ileri sürerek, bu tür düşüncelere batıda gelişen kötümser ve inkârcı akımların sebep olduğu kanaatindedir.

⁴¹ A.g.e., s.66.

BÖLÜM I: M.ALİ AYNÎ VE FELSEFE

I.1. M.ALİ AYNÎ'de Felsefe ve Tasavvuf

Felsefe kavramı, bilim kavramı gibi herkesin hemfikir olduğu bir tanımı ihtiva etmez. Çünkü bilimde olduğu gibi insanın bilip sahip olabileceği, herkes için geçerli neticeleri olan yargılara, felsefe binlerce yıllık çabalara rağmen, hala ulaşamamıştır. Felsefe için kabul edilecek olan şey; felsefede, herkesin hemfikir olduğu bir yargının olmayışdır. Ancak bu demek değildir ki, felsefe gelişi güzel ve tesadüfi olarak ortaya çıkmış bir çabadır. Onun sağlam delillere dayanan, epistemolojik anlamda çelişkileri olmayan bir takım temelleri vardır. Bu temeller felsefeci ve filozof tarafından belli bir kültür çevresi içinde mana ve muhtevaca belirlenip, sürekli bir dinamizmle ele alınır. Felsefe kavramının gelişimi, düşünörlere, çağlara ve sistemlere göre farklı anlayışla yorumlanmış ise de, felsefe evrensel bir bilgi olma niteliğini de taşımaya devam etmiştir. Çünkü, ferdi ve görelî bir yaklaşımla da olsa, felsefi temellendirmeler amaçları ihtibarıyla geneli kucaklamak durumundadır.

Bu genel çerçeve açısından baktığımız da, felsefe yahut hikmeti en genel tanımı ile ele alan M.ALİ AYNÎ, söz konusu bilgi alanı için; "... insan aklına taalluk eden ilmi meselelerin tetkikidir"¹ der. Bu yaklaşımında O, felsefenin özünü sadece herhangi bir bilgiye sahip olma olarak değil, aynı zamanda bilginin aranması temeline de dayandırır. Yani felsefenin amaç ve kapsamını dar çerçeveye bağlamaktan ziyade, onun faaliyet şeklini tasvirle verme çabası olarak görür. Ona göre; "...felsefe, insan şahsının cinsi, rengi ve akidesi ne olursa olsun taarruzdan mahsuniyetini ilân etmiş. Birçok çeşitliliğe ve eşitsizliğe rağmen, insanlık mahiyetinin genelde birleştiğini keşfederek, hukukla eşitliği bu birliğe bina eylemişti. İnsan inkişâf etsin, fert ehil olduğu yüksekliğe ve saadete erişsin. İşte felsefe bunu temenni ediyor. Felsefe, sosyal hayatı; duygu ve menfaatler arasında kardeşliği, mubalaga(abartı) ile destekler ve över. İnsan oğullarının kalplerinde hak fikrini idame eyler. Haksız farklar ve imtiyazlara karşıdır. Kendine mahsus silahlar yani ilim ve ırfan nurları yardımı ile insanları hürriyete ve hukuk

¹ Charles Bourdel, İlim ve Felsefe Çev. M.ALİ AYNÎ (İstanbul , Matbaa-i Amire 1331 Mukaddime) s.III.

eşitliğine sevk eder"². Bu tasvir ise, felsefenin insanı, bütünüyle varlığın, kendisinin, kendi bilgisinin ve hürriyetinin sınırlarının şuurlarına vararak saadete erişmesini sağlayan bir vasıta olması anlamında alındığını gösterir. Bütün insanları renk, dil, ırk ayrımı yapmadan mutluluğa götürme çabası olarak yaptığı felsefe yorumu, Eflatun'dan Farabi'ye kadar uzanan çizginin devamı gibidir.

M.Ali Aynî, ilmi gelişme ve ilerlemenin bilginler arasındaki işbirliği neticesinde daha yüksek düzeye çıkacağına inanır. O, gerek ilmin gerekse insanlığın menfaati için, her çağda yaşayan bilginlerin bir araya gelerek birbirlerinin çalışmalarından haberdar olmalarının başarıyı arttıracığı görüşündedir. Bilginler arasındaki böyle bir ilişkinin spesifik ilimlerde değil, felsefe gibi küllî ve her ilmi çalışmanın üstünde olan bir ilme ait olması durumunda bundan meydana gelecek faydanın çok yüksek olacağı açıktır. Çünkü O, son asırların ilimler için bir ihtisaslaşma çağı başlattığını ve bundan da ilmin büyük fayda gördüğünü savunur. Ancak bunu şarta bağlayarak her ilmin kendi alanı dışındaki çalışmalardan da haberdar olması gerektiğini söyler. İlimler üstü bir alanı ihtiva ettiğini belirttiği felsefenin ise, zorunlu olarak çok iyi araştırılması gerektiği üzerinde durur³. M.Ali Aynî'nin felsefenin yerini tesbit etme yolundaki bu açıklamasına göre felsefe, "bilgi üstü bilgidir" anlamına gelmektedir.

M.Ali Aynî, felsefeyi dar çerçeve içine sıkıştırmaktan ziyade, insanın, ilişkili olduğu bütün alanlara hakim kılma çabası içerisindedir. Bu sebeple de O, varlık, bilgi ve değerler gibi felsefenin temel problemlerini kendi iç gerekliliği ile değil, "insan-varlık, insan-bilgi, insan-değer ilişkisine"⁴ uygun olarak ele alırken, döneminin genel tasnifine uyarak felsefeyi dört bölüme ayırır. Bu bölümlerden birincisi; psikolojidir ki, bu ilim insan ruhundan bahseder. İkincisi; mantıktır ki, sözkonusu ilim, ilmin metodu ve yaki'nin şartlarını araştırır. Üçüncüsü; metafiziktir ki, insan oluş ve Allah hakkındaki ulaşılan neticelerin bütününden bahseder. Dördüncüsü; ahlak ilmidir ki, bu ilim de, bilgilerimizi, eylemlerimize uygulamaktan ibarettir.⁵ Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi, o psikoloji

² M.Ali Aynî *Demokrasi Nedir?* (İstanbul, Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş., 1934) s.29.

³ M.Ali Aynî, "Altıncı Beynelmilel Felsefe Kongresi" *İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Cilt II, Sayı 7, s.89-90.

⁴ Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, (Ankara, Akçağ Yayınları, 1988), s.7.

⁵ Bourdel, *İlim ve Felsefe*, (Çev.M.Ali Aynî, Mukaddime) s.III.

(insanın ruhî yapısı) yi, mantığı, metafiziği ve ahlâkı felsefenin bölümleri olarak kabul etmektedir.

Ancak M.Ali Aynî, salt felsefe yapma yerine yaşam tarzı olarak pratik hayatta görmek istediklerini düşüncelerinde yansıtmak arzusundadır. Bu ise onun, tasavvufa olan bağlılığından kaynaklandığı için, onun düşüncelerini tasavvufî bakış açısından ayrı düşünmek mümkün değildir. M.Ali Aynî, İslâm tasavvufunun nasıl teşekkül ettiğini tayin edebilmek için, öncelikle tasavvufa meyli görülen şahsiyetlerin yaşama biçimlerini incelemeyi önemli bir keyfiyet sayar. O, tecrübi olan ve insanın iç yapısını araştıran bu ilmin metodunun tanım itibarıyla hedefinin, bizzat hakikâti diğer bir tabirle insanın iç yapısının mahiyetini ve gerçekliğini ortaya koymak olduğunu söyler. Bu gerçekliği ise M.Ali Aynî, sufilerin işaret ve iması altında tamamen ruhanî olan bir güzelliği aramada görür. Zira O, tasavvufun, sufilerin herbirinin samimiyeti ölçüsü üzerine kurulduğunu kabul eder. Bunun içinde tasavvuftaki gelişmenin şartını tasavvufu öğrendiklerini iddia edenlerin geçirdikleri hayat ve bıraktıkları eserlerin ince ve derinden araştırılmasına bağlar.⁶ Bu araştırmalardan hareketle tasavvufun bir çok tanımının yapıldığından bahseder. Bunlardan bazıları şunlardır,

"Tasavvuf, Allahın ahlâkı ile Ahlâklanmaktır".

"Tasavvuf, hiçbirşeye sahip olmamak, hiçbirşey tarafından sahip olunmamaktır".

"Tasavvuf, nefsi Allah'tan başka herşeyden muhafaza etmektir ve Allah'tan başka hiçbirşey yoktur".⁷

M.Ali Aynî bu tanımlardan hareketle tasavvufun kaynağını İslâm dinine bağlarken, "...peygamberin hayatında bâtinen bir tasavvuf eğiliminin olup olmadığını araştırmadan önce, Kur'an'da tasavvufî düşünceyi içine alan bahislerin olup olmadığı incelenmelidir"⁸ der. O, batılı düşünürlerin bir çoğunun Kur'anda tasavvufî eğilimin genel olarak olmadığı görüşünü savunduklarını ve bu anlayışın ise, arapçaya tam olarak vakıf olmadıklarından dolayı mecazî olan kelimeleri kavrayamayışlarından ileri geldiğini belirtir. Ancak sadece batılı düşünürlerin değil, İslâm dünyası içinde de bir hal ilmi olarak ifade

⁶ M.Ali Aynî, Tasavvuf Tarihi II.cild, (İstanbul, Darül-fünûn Matbaası, 1342), s.4-5.

⁷ Aynî, Tasavvuf Tarihi I.cild , (İstanbul, Vatan Matbaası 1341) s.184.

⁸ Aynî, Tasavvuf Tarihi II.Cild. s.7.

edilen tasavvufun hem ilim, hem de hal olarak islâm düşüncesinde mevcut olmadığı, sonradan idhal edilen fikirlerle gelişip islâmileştiğini iddia edenlerde vardır. Bu iddiayı savunanlar peygamberden sonra hızla büyüyen islâm devletinin çeşitli kültürler ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda karşılıklı kültür tesirlerinin olduğunu, felsefî alanda büyük tesirleri görülen tercüme faaliyetlerinin tasavvufta etkili olduğunu ileri sürerler. Ayrıca Yunan, Bizans, İran ve Hind kültürünün de tasavvufî fıkrayata oluşmasında etkili olduğu görüşündedirler.⁹ Kısacası etkinin olup olmadığı konusunda kavgaya varan tartışmalar olmuştur. Ancak bizim burada bu tartışmaya girmemiz hem konumuzla alakalı olmadığından hem de bize bir fayda getirmeyeceğine inandığımızdan gereksizdir.

Bununla beraber M.Ali Aynî, gerek mekkî gerek medenî bir lakım surelerde mecâzî manalara yönelmiş nice âyetlerin olduğunu iddia eder. O, müfessirlerin bir çoğunun âyetlerdeki kelimelere mecâzî mânâ verdiğini, ayrıca küçük düşünme ile bu âyetlerde irade sahibi olanların akli olan ahlâkî ve şer'i hükümlerin dışında içkin olarak mânânın bulunduğunu bileceklerini belirtir.¹⁰ M.Ali Aynî, bu açıklaması ile, tasavvufta asıl müracat kaynağı ve değişmez ölçü olarak Kur'an'ın batinî yorumunu gösteriyor.

Her ne kadar M.Ali Aynî'nin iddiası bu yönde ise de, felsefe ile tasavvufun aynı olmaması gerçeği, aralarındaki farkı bir sistem ve sistemsizlik farkı haline getirmeyide pekala engellemez. Tasavvufun işin başında da sonunda da akılla fazla alışverişi yoktur. Yani akli tatmin etmek onun davası değildir. Aynı şekilde felsefede de aklın kavrayamayacağı hakikatleri sezgi ile bilme çabası vardır. Bu çaba her iki alanın aynı iddiayı paylaştıklarını gösterir. Zaten M.Ali Aynî'nin kendiside tasavvufî düşüncenin geçerliliğini ispatta sürekli felsefî çalışmalardan faydalanır. Bu ise aslında hem M.Ali Aynî'de hem de tasavvufçularda kaçınılmaz bir sonuçtur".... Zira insan kendi tecrübelerine başkalarını ortak etmek, hattâ bizzat kendini inandırmak durumunda kalınca onu akli bir sistemin gereklileriyle teçhiz etmek zorundadır"¹¹. Bundan dolayı biz de M.Ali Aynî'nin tasavvuf ağırlıklı düşüncelerini felsefî temellendirmelerle değerlendirmeye çalışacağız.

⁹ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara, İlahiyat Fak. Ya.) 1986, s.13.

¹⁰ Aynî, *Tasavvuf Tarihi* II.cild. s.8.

¹¹ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul, Ötüken Yay. 1987), S.18.

Bu çerçevede M.Ali Aynî'yi, incelediğimiz zaman ilk karşımıza çıkan şeyin onun hayat hakkındaki düşünceleri olduğunu görürüz. Zira bir hal ilmi olan tasavvufta da esas, düşüncelerin pratik hayatta yansımasıdır. Ancak M.Ali Aynî'nin özendiği hayat anlayışında genel tasavvufi çizgiden farklı olarak, kötümserlik karşısında, iyimserliğin, batı düşüncesi ile mukayeseli olarak verildiği dikkati çekmektedir.

I. 2. M.Ali Aynî'nin Hayat Anlayışı

M.Ali Aynî, "Hayat nedir"? sorusuyla bu konudaki fikirlerini vermeye başlar. O bu soruya bağlı olarak, insan ne için yaşamaktadır? Gerçekte insanın hayattan beklentisi nedir? Hayatın bir gayesi var mıdır? Yaşamak iyi midir, kötü müdür? gibi sorular üzerinde de duruyor. Söz konusu edilen sorulara M.Ali Aynî'nin fikri bütünlüğü içerisinde cevap aramamız gerekmektedir.

M.Ali Aynî, hayatın fizyolojik ve biyolojik fenomenlerin toplamı olarak tanımlanmasının yeterli olmadığını belirtir. Çünkü onun anlayışına göre fizyolojik ve biyolojik fenomenlerin izahı hayatın niçin ve ne şekil üzere olduğunu incelemekte yetersizdir. Bununla beraber, bütün canlı varlıklar arasında "ortak bir zemin" olduğunu da ileri sürer. Bu fikrinin doğru olduğunu göstermek içinde derslerine devam ettiği fransız fizyolojisti Claud Bernard'ın hayvanlar ve bitkiler arasında ortak kanunların bulunduğu, şeklindeki ifadesini delil olarak gösterir. Genel bir kanaat olarak M.Ali Aynî, "...hayatın ayırt edici sıfatı bir takım hasiyetlerin hep birlikte bulunmasıdır ki, bunun başlıca fiili, canlı bir varlığın tamamen belirli bir tekâmüle tabii olmasıdır"¹² der. Bu tekamül bütün canlılarda ortaktır. Her canlı doğar, büyür, gelişir ve ölür.

M.Ali Aynî, hayatı izah eden teorilerin genel olarak üç grupta toplandığını bunların animist, vitalist ve determinist veya fiziko-şimik doktrin olarak sıralandığını bildirir. O, animisme ve vitalisme teorilerinin ilimle ilişkisinin pek fazla olmadığını, çünkü bu teorilerin tecrübeye dayanmaktan ziyade, felsefi temeller üzerine kurulduğunu belirtir. Fiziko-şimik doktrinin ise, fizik ve kimya'nın genel kanunlarına müracaat ederek açıklamalarda bulunduğunu söyler.

Animistler insanda beden ve ruhu iki ayrı prensip olarak kabul ederken,

¹² M.Ali Aynî, *Hayat Nedir*, (İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1945), s.10.

vücuda canlılık veren ilahî unsurun ruh olduğu düşüncesindedirler¹³. İnsanın varlığının temelini ruha bağlayan bu fikrin eskiden beri mevcut olduğunu söyleyen M.Ali Aynî, eski dinlerde, Mısır'da ve Hint'te beden ruh ilişkisinin varlığının cismanî ölüme kadar devam ettiğini, ölümle birlikte ise beden yok olurken ruhun başka bir bedene geçtiği inancının olduğunu belirtir. Böylece o, animistlerin ruhu temel alan anlayışlarını Budizmin ve plagorasçıların fikirleri ile mukayese ederek açıklar. Zaman içerisinde animizmde bir takım değişmelere uğradığını vurgulayan M.Ali Aynî, **Schoford** (Şofard) isimindeki bir hekimin animisme modern ilimlerle telif ederek yenilediğini açıklar. **Schoford** (Şofard) maddenin faaliyeti ile ruhun faaliyetini aynı sayar. Fakat ruhun farklı bir faaliyetinin olduğunu, düşünceye ait fiillerde irade ile, fizyolojik fonomenlerde ise gayri şuuri işlediği görüşündedir. Bu durum ise M.Ali Aynî'yi animistlerin ruhun faaliyetini derecelendirdikleri fikrine ulaştırır. Böylece O, animistlerin yeni şeklinde ruhun yüksek derecede aklın fenomenlerini, aşağı derecede ise uzvi faaliyetleri idare ettiğini belirtir.¹⁴ Kısaca O animistlerde bedeni varlığın ruhun emri altında olduğunu söyler.

Vitalisme gelince M.Ali Aynî, bu doktrinin her zaman biyolojistler tarafından aynı anlaşılmadığını bundan dolayıda farklı yorumlarının bulunduğunu belirtir.¹⁵ İlk vitalistler "hayatî kuvvet" dedikleri özel bir kuvvet kabul ederken, bunu ruhtan farklı birşey saymışlardır. Fakat daha sonraları vitalismi tecrübeleri yapılmış olaylara uydurabilmek için "Hayatî kuvvet" yerine "Hayatî hasiyetler" kabul edilmiştir. Vitalizmin bu yeni şekline Plurivitalizm adı verilmiştir. Son olarakta yeni Vitalistler Vitalist doktrine farklı bir bakış açısı getirerek, merkezi bedenimizde olan faaliyetleri fiziko-şimik hadiseler olarak kabul ederken, bunların uzvi bedenimizde özel bir şekil aldığını söylemişlerdir. M.Ali Aynî, animisme gibi vitalizmde "biyoloji ilminin tesiri altında olduğunu ne kadar değiştirilip ıslah edilirse edilsin ilmi olmaktan ziyade felsefî bir manzara gösterdiğini"¹⁶ kabul eder.

M.Ali Aynî, Fiziko-şimik doktrinin ise, felsefî davranışlardan çekinerek, fenomenleri fizik ve kimya'nın genel kanunlarına müracaat ederek açıkladığını

¹³ A.g.e., s.12.

¹⁴ A.g.e., s.12.

¹⁵ A.g.e., s.14.

¹⁶ A.g.e., s.15.

ileri sürer. Bu teoride hayat fizik ve kimyanın konularına bağlı olarak açıklanırken, fizyolojistlerin çoğu, fizyolojik fenomenleri enerji ile izah eder. Enerjiye, canlı varlıklarda kudreti karşılık gösterirler. M.Ali Aynî, enerji kavramının fizikte çok önemli olmasından dolayı, fiziko-şimik doktrinine taraftar olanlarca fizik fenomenlerinin izahında kullanıldığını savunur. O, fizyolojik fenomenler bütün fizik fenomenlere indirgendiğinden, fiziko-şimik doktrin taraftarlarınca canlı ve cansız varlıkların hepsi maddenin ve enerjinin dönüşümlerine indirgendiğini vurgular.¹⁷ Ancak M.Ali Aynî, bu düşüncelerin fiziko-şimik doktrine sahip olan herkes tarafından aynı derecede kabul edilmediğini bazılarının her şeyin enerjiye indirgenemeyeceği fikrinde olduklarını iddia ettiklerini bu düşüncenin ise enerjinin sağlıklı tanımının yapılamayışından kaynaklandığını belirtir. Fiziko-şimik doktrin için M.Ali Aynî, hayatın fizik ve kimya kanunlarına bağlanarak açıklanması olayını eksik kabul ederek, kesin netice ve hükümlerin çıkarılamayacağını iddia eder.¹⁸

Animisme, Vitalisme ve Fiziko-şimik doktrinlerden hiçbirinin hayatı açıklamaya yeterli olmadığı görüşünde olan M.Ali Aynî, herşenden önce hayat nedir? sorusuna cevap aramamız gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre düşüncelerimizin, amaçlarımızın ve isteklerimizin sebebi olarak elimizde değerlendirilebilecek hayattan başka hiçbir şey bulunmamaktadır. Böylece O, hayat nedir ? sorusunun cevabını kendi şuurluluğunda bulmağa çalışır. "....düşünmeye başlayınca garib bir muammaya tesadüf ediyorum; Çünkü hayat üzerine birbirine pek muhalif hükümler veriyorum; ona bazen fena, bazen iyi diyorum; bir an hayatı takdir ederek yüceltirken, diğer bir saat hayattan nefret ediyorum. Bazen onu herşeyden kıymetkâr ve aziz gibi muhafazaya itina ettiğim halde bazen hiç kıymeti yokmuş gibi israf ediyorum".¹⁹ M.Ali Aynî'nin bu açıklaması problemlerimizin yaşamaktan değil, istediğimiz gibi yaşayamamızdan kaynaklandığını gösterir. Yine hayatın değişik yönlerini bir arada tutma çabasının zorluğuda vurgulanmak istenmiştir. M.Ali Aynî, benliğimizin bütün samimiyetiyle bağlı olduğumuz hayatı tahlil edebilmek için öncelikle onun ilişkili olduğu sahaları tesbit etmemiz gerektiğini savunur. O genel olarak insanın ilişkili olduğu dış dünya yani tabiat ve kendi iç yapısının durumunu iki farklı

¹⁷ A.g.e., s.16.

¹⁸ A.g.e., s.22.

¹⁹ A.g.e., s.23.

alan olarak gösterirken, bunlardan dış dünyanın varlığının insanın tabiata hakim olma çabası olarak karşımıza çıktığını, burada deneyin ve gözlemin payının büyük olduğunu belirtir. Ancak hayatın kurallarını realiteden ve gözlemden çıkarmak, bu konuları kitapların formüllerinden çıkarmaktan daha çok emek ister. Zira insanın yapısı diğer varlıklardan çok farklıdır ve karmaşıktır. Bunun farkında olan M.Ali Aynî, insana en yakın olan kendi hayatı olmasına rağmen, onu anlamada ve tanımada büyük güçlük çekeceği görüşündedir. İnsanın kendini tanıması için, teknik bilgiye yeni fizyoloji, fizik, kimya, patoloji, tıp, psikoloji, ekonomi, sosyoloji gibi ilimlerin metodlarına ihtiyacı olduğu gibi, bunların dışında hayatın devamını sağlayan, maddi olmayan unsurların varlığının da bilinmesi gereğine inanan M.Ali Aynî, "... ilk bakışta maddi hayat bütün hayatımızın dayanağı gibidir. Ancak zihni hayat, ahlâki hayat, onsuz mümkün olmadığı halde, ondan kıymetçe, çeşitçe çok yüksektir. O derece ki insan, onların aşkına maddi hayatı feda edebilir yahutta etmelidir"²⁰ der. Demek ki, hayatın karmaşık yapısı hayat hakkında hüküm vermeyi güçleştiriyor. Ancak hernekadar hareket noktası maddi hayatla başlatılıyor ise de, M.Ali Aynî yüksek değerler dediği manevi hayata yönelme çabasıdır. Manevi çaba ise insanın iç yapısına dönmesi ile elde edilir. Ancak o, sadece içe dönüşün de eksik olacağını belirterek, "gözümü eşyaya, şahıslara, hadiselerle karşı kapayıp içime, ruhuma bakmalıyım. Bununla beraber, böyle batınıma göz çevirerek her şeyi oradan çıkarma davasında bulunamayacağım tabiidir"²¹ der. Bu tavrında o, dış dünyaya yönelik bilme ve araştırma çabasını inkâr etmemekle birlikte, temel olarak ruha dönmeyi ve batını tanımayı amaçladığı için, her şeyde oradan çıkarır. Ancak sadece ruh hayatına yönelme çabasının yanlışlığında gözden uzak tutmaz. Çünkü tek yönlülük insanı bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyi engeller. Bu sebepten dolayı, insanın bir bütün olarak ele alınması fikri onda mevcuttur. M.Ali Aynî hayatı tanımak için her şeyden önce sağlam bir metod ve kaynağa ihtiyacın olduğunu söyler. Çünkü o, esas olarak hayatı açıklayan düşüncelerin güçlü temeller üzerine oturtulmasının gereğini vurgular. Bu ise onda, bütün boyutları ile, yani maddi ve manevi yönüyle hayat üzerine ortaya konan düşüncelerin tetkik edilmesi ile sağlanır.²² Bu düşünce ise M.Ali Aynî'yi

²⁰ A.g.e., s.24.

²¹ A.g.e., s.25.

²² A.g.e., s.25-26.

mütefekkirler üzerinde yoğun bir araştırmaya sevk ederken fikirlerinin odak noktasını da bu çalışmalardan çıkardığı sonuçlar oluşturur.

M.Ali Aynî, insanla diğer canlıların hayat şekillerinin bir birinden farklı olduğunu savunurken, insanın bayağı hayatı tercih etmesinin, insan olma özelliğine ters düştüğüne de inanır. Çünkü O, "...İnsanî bir hayat yaşamak insan aklının talip olduğu zarurî bir emirdir" der²³. Zira O, insan kavramının derinlemesine incelendiği zamanda, onunla birlikte vazife, insanlık haysiyeti ve mesuliyet fikirlerinin ortaya çıktığını görür. Bu ise hayatın karmaşıklığını ortaya koyarken, hayat hakkında farklı yorumlarada sebep olur. Bunun farkında olan M.Ali Aynî, medeniyet âleminde üç büyük kuvvetin ruhla ilişki içinde olduğuna inananların varlığından söz ederken, bunların her birinin hayata verdiği mânâ ve çizdikleri yolların farklı olduğunu belirtir. Bu kuvvetleri san'at (Art), ilim (science) ve tenkid (Critique) olarak sıralarken şu açıklamayı yapar; "...San'atta hâkim olan fikir taşkın bir faaliyettir ki, serbestçe gelişimi ister... İlimde hâkim olan fikir büsbütün başkadır. İlme göre hâdiselerin bir kısmı mukaddimeler yahut diğer tâbirle illetler, diğer bir kısmı onları takip eden neticeler, eserler olup bunların aralarında muntazam ve değişmez rabitalar vardır. İlmin bu telâkkisine de'terminisme diyoruz. Tenkide hakim olan fikir, bunlara hem benzer hem benzemez. Çünkü bu fikir evolution (tekamül) dir. Tekâmülün içinde Determinisme varsa da, kendisi determinisme içinde yoktur. Tekâmül bir tohumda başlayan inkişaftır..."²⁴ Üç alanın hayata bakış açısını bu şekilde belirledikten sonra O, sanatı gerekli görenlerin hayatı bir eğlence ve oyundan ibaret saydıklarını, ilmi gerekli görenlerin hayatı fizik, kimya ve fizyolojik hadiselerden ayrı düşünemediklerini, tenkitçilerin de hayatı tekamülle aynı saydıklarını ileri sürer.²⁵ Demek ki M.Ali Aynî'ye göre, batıdaki aydınların çoğu hayatı bu üç tarzdan biri ile açıklamaktadırlar.

M.Ali Aynî, yukarıda zikredilenlerin dışında batı düşüncesi içerisinde birbirine zıt ve yakın cereyanlarında olduğunu belirterek, özellikle bedbinlik (kötümserlik) üzerinde durur. O, kötümserlik rüzgârının çoğu kimsenin kalbine girdiğini ve onları kurutarak uykuya daldırdığını söyler. O, Pesimist felsefenin Hint'ten Mısır'a oradan da batı dünyasına geçtiğini belirterek, özellikle Schopenhauer'un düşünceleri üzerinde durur. Ona göre, Schopenhauer, arzu

²³ A.g.e., s.26.

²⁴ A.g.e., s.27.

²⁵ A.g.e., s.29-30

veya iradeye, zâtı ilibariyle ızdırabın kaynağı gözü ile bakar. Fakat M.Ali Aynî, bu tavrın zıddını savunarak, "bir şeyi arzu etmek, ona meyil ve cehd eylemek sevinç sebebidir. Şiddetle arzu olunan uzak bir maksada erişmek ümidi bize bir saadet verir"²⁶ der. O, insanların kötümserlik arzusuna kapılmasına bir anlam veremezken, bir takım düşünürlerinde bu yolda olduklarını inkâr etmez. Schopenhauer başta olmak üzere, Nainlaender, Byron, Leoporeli, Weltschmertz, Heine, Nikola, Levov, Rüşkin ve Ler-motof gibi yazarların eserlerindeki kötümserlik hastalığının birçok kimsenin ruhuna bulaştığını ileri sürer. Ayrıca, Türk fikir dünyasından Ziya Paşa, Tevfik Fikret ve Akif Paşa gibi düşünürlerin kötümserlik taraftarı olduklarını ifade eder.

Kötümserliğin temelinde fenalık bulunduğunu iddia eden M.Ali Aynî, Fenalığı, metafiziki, cismanî ve ahlâkî olarak sınıflarken "Metafizik fenalık yaratıkların noksanlığından, cismanî fenalık elemden, mânevî (ahlâkî) fenalık da günahattan ibarettir. Bizatihi fenalık bir varlık değildir, ancak varlığın bir arazıdır"²⁷ der. Böylece O, kötümserliğin kaynağını metafiziki, cismanî ve ahlâkî eksiklikte bulurken, bu noksanlığın varlığın özülüyle ilgili olmadığını, onda arazi olarak var olduğunu kabul eder, Çünkü eksiklik varlığın özünden kaynaklanacak olursa o zaman Mutlak Varlığında eksik olması gerekir. Oysa bu konu İslâm düşünürleri tarafından dikkatlice ele alınmış olup, Farabî ve İbn-Sina'dan, Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya kadar hepsinde Allah'ın mükemmelliğinden bir şüphe söz konusu olmamıştır. Bu fikrini desteklemek amacıyla M.Ali Aynî, İbrahim Hakkı'nın aşağıdaki beyitini vererek:

....
 Hak şerleri hayr eyler
 Zan etme ki gayr eyler
 Ârif anı seyr eyler
 Allah görelim neyler
 Neylerse güzel eyler

bu beyitteki hikmetin aklımıza daha uygun ve ruhumuza daha sıcak geldiğini söyler. Eşyanın illet ve sebebini aramanında insanların ayırt edici sıfatlarından biri olduğunu kabul eder. Fakat insanın bu özelliğinde Allah'ın kudret ve

²⁶ M.Ali Aynî, Hacı Bayram Veli, (İstanbul, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1343), s.1.

²⁷ Aynî, Reybiilik, Bebbinlik, Lâilâhilik Nedir?, s.54.

kudret ve takdirine itiraz etmekten tamamen farklı olduğunu belirtir.²⁸

M.Ali Aynî, fiziki rahatsızlıkların kötümserliğe sebep olduğunu ispatlarken şu örnekleri verir. Lord Byron'ın kötümserliği ayağının sakatlığından, Leopordî'nin ki yakalandığı verem hastalığından, Schopenhauer'in ki ise, gençliğinde geçirdiği iddia edilen frengi hastalığından kaynaklanmıştır der. O, kötümserlik hastalığının arazi olmasından dolayı bu durum kalktığında tavırların değiştiğini söz konusu ederek, gençliğinde bunalımlarını kötümserliğe dönüştüren birçok düşünürün sonra ki hayatlarında rahatı ve huzuru yakaladıklarında iyimserlik içine girdiklerini gördüğünü belirtir.²⁹

M.Ali Aynî, yukarıda zikrettiği düşüncelerin dışında hayatın içine nüfuz etmeye çalışan başka görüşlerin de bulunduğunu, bunların hayatın karmaşıklığı içinde insanlar arasında da iyi işleri ümit ve cesareti teşvik, ızdırap çekenlerin ise elemelerini hafifletmeyi amaçladığını söyler. O, bu düşünce karşısında "İtikadımca bu pek âli bir meslektir".³⁰ diyerek kendi fikrinin de bu yönde olduğunu vurgulamaya çalışır. Bu tavrıda bize gösteriyor ki, M.Ali Aynî hayat hakkındaki bir çok açıklamayı tetkik ettikten sonra düşüncelerini optimist (iyimserlik) anlayışa göre temellendirmeyi gaye ediniyor. Bunun içinde öncelikle yaşamanın iyi mi yoksa kötü mü olduğunu tartışma konusu eden M.Ali Aynî'nin ne gibi bir sonuca varmaya çalıştığını göreceğiz. O, her var olanın kendi varlığını korumak ve devam ettirmek için bütün kudretiyle çalıştığını belirtir. Çünkü Ona göre, bu durum kâinattaki canlı varlıklarda açık bir şekilde göze çarpan genel bir kanundur. Bu sebeple canlı olan her ferd kendi hayatına sınıksız bağlanarak onu, korumağa ve devam ettirmeye fitraten zorunludur. İşte bu durumu hayatın bir kanunu olarak gören M.Ali Aynî, buna ilâveten hayatın ikinci genel bir kanun olarakta her ferdin mensup olduğu nev'i korumak ve yaşatmakla "mükellef" olduğunu ileri sürer.³¹

İşte bütün canlı varlıklarda tabiatları icabı varlığını kabul ettiği bu kanunlar karşısında hayatın varlığının inkâr edilmeyecek bir hakikat olduğunu belirten M.Ali Aynî, hayata bizim iyi veya kötü deme hakkımızın da olmadığını savunur. O, bu düşüncelerinin sadece kendine ait olmadığını İslâm

²⁸ Aynî, Hayat nedir, s.41.

²⁹ A.g.e., s.8.

³⁰ A.g.e., s.31.

³¹ A.g.e., s.43.

düşünürlerinin çoğununda kayıtsız şartsız Hakk'a bağlanarak hayata itiraz etmediklerini bunun sonucu olarakta huzur ve sukûna kavuştuklarını belirtir. Bir hakikat olarak varlığını kabul ettiği hayatın yaratıcının insanlara verdiği bir nimet olduğu inancı onu kesinlikle yaşamının iyi olduğu fikrine götürür.³²

Hayattan nefret etmek şöyle dursun onu sevmeyi gaye edinen M.Ali Aynî, insanın karşılaştığı her türlü olumsuz şartları iyimserlik tavrı ile aşacağını söyler. O, insanın hastalıkla cismanî fenalığın, fakirlikle maddî fenalığın içinde yaşamasına rağmen, bütün musibetler ve sefaletler karşısında gelecek için taşıdığı ümitle varlığını koruyacağına inanır. Hatta o, geleceği, sadece bu dünyada değil, ahiret hayatındaki iyilik ve saadeti isteme arzusunda da görür. Ayrıca insanın sadece fenalıktan uzak durmasının yeterli olmadığını, ebedi ve mutlu bir hayata ulaşabilmesi için iyiliğe yönelik çabalarının olması gerektiğini vurgular³³.

M.Ali Aynî, insanın mutluluğu yakalamasının bedenî isteklerini tatminle elde edilemeyeceğini savunurken, ölümle birlikte cismanî hayatın fonksiyonları bittiği halde, bedenî oluşturan çeşitli, unsurların asıllarına döndüğünü de belirtir. Bedeni asıl inkişaf ettiren kuvvet olarakta ruhu kabul eder. O, ruh beden ilişkisinde ruhun fonksiyonunu şöyle açıklar, "...ölüm ruhun uzvi bedene taallük ve irtibatının kesilmesinden ibarettir. Fakat kutsal ve ilâhî olan o ruh ile uzvî hayat arasında her ferde mahsus diğer bir ruh daha vardır ki, bu dünyadaki işler ile sevap ve azaba liyakat kesbeden odur. İşte maksud olan o insanî ruhu edebileştirmek ve necata kavuşturmaktır"³⁴ der. M.Ali Aynî'nin bu fikirleri tasavvufî esas olan ferdi vasıfların kaybolup, ilâhî vasıfların hakim olması anlayışını yansıtır. Burada ruhun ebedileştirilmesindeki asıl gaye, mutlak varlığın ferdi varlığa galip gelmesi ve böylece insan-Tanrı ikiliğinin ortadan kalkmasıdır. Ancak, sufîlerin insanın kendi vasıflarından sıyrılıp, Tanrı'nın vasıflarını müşahade etmesi anlayışında bu çabanın Tanrı'nın lûtfu ile olduğu inancı da vardır. Bu ise, onların Tanrı'lık iddiasında bulunmayıp, sadece Onun dilinde Hakk'ı konuştukları fikrini ortaya çıkarmıştır. Özü itibarıyla temiz olan ruhun azap yada sevaba lâayık olmasının bedenle ilişkisinden sonra, dünyadaki yapıp etmeleri ile ortaya çıktığını belirten M.Ali Aynî, çirkin işlerin ve kötü düşüncelerin ruhu kirlettiğini söyler. O, "...işler ve pislikler saf olan nuru nasıl berbat ve kirli

³² A.g.e., s.47.

³³ A.g.e., s.50-53.

³⁴ A.g.e., s.58.

bir hale koyarsa pis işler ve düşünceler ruhun nurunu böylece karartır. İşte bu kesafet ruhun göklere doğru yükselmesine engel olur"³⁵ der. Demek ki, O, ruhun özünde bulunan temizliğin dünya hayatı içindeki yapıp etmelerle değiştiği, kötü işlerle kirlenip saflık derecesini kaybettiğini savunur. Bu ise, ruhun temiz ve lâtif olan aslına dönmeyi engeller. İnsan hayatı için bu durumun azap olduğuna inanan M.Ali Aynî, ebedi mutluluğu arınmış ve temizlenmiş ruhun aslına dönmesinde görür. O, insanın ruh temizliğine sahip olabilmesi için, her şeyden önce aklını iyi yönde kullanması lâzım geldiğini belirtir. Zira, bedeni istekler bakımından insan diğer canlılarla birdir. M.Ali Aynî, yeme, içme, yürüme gibi fiiller ortak olduğundan, insanın akıl ve düşünce ile diğer canlılardan üstün olduğunu kabul eder. Onda ruhun temizliğinde esas olan, batını bir bilgi ise de, akılda kıyas ve muhakeme gücü ile bu çabaya yardımcı olur.

M.Ali Aynî, hayat hakkında kanaatini; "...yaşamak için bu âleme niçin geldik gibi bilmeceleeri, çözmeğe ilâhî ruhumuzun nuru yardım etmediği halde, hiç bir zaman kendi kısır ve zayıf aklımızla muvaffak olamayacağımıza zan değil şüphe götürmez bir inanç ile hükmediyorum".³⁶ diyerek belirtir. Bunun sonucu olarakta o, hayatın bilinemez yönünün olacağını ve bunu mutlak manada bilmenin imkânsızlığını vurgulayarak, varlığın sırrını ilahî kuvvete bırakır, aklımızı ise fazla zorlamamamızı tavsiye eder. Bu ise onu, var olmamızın mutlu olmamız için yeterli olduğu inancına götürür ki, sonuç olarak onun hayat için önerdiği şeyin iyimserlik (optimizim) olduğunu söyleyebiliriz.

³⁵ A.g.e., s.58.

³⁶ A.g.e., s.110.

BÖLÜM II: MALİ AYNİ'DE VARLIK PROBLEMİ

Felsefenin temel disiplinlerinden biri belki de ilki varlık disiplindir. Felsefenin başlangıcından beri varlık özel bir alan olarak süregelmiştir. Ancak varlık alanı tarihi gelişiminde farklı şekillerde ele alınmıştır. İlk şekli ile daha çok ilk prensip, öz, mahiyet, cevher ve mutlak varlık gibi konularla ilgilenirken, teolojiye yakın bir araştırma şekli olarak görülür. Varlık; "var olanı var olan olarak ele alır", şeklindeki tanım Aristoteles'e kadar gider. Aristoteles ilk felsefeyi "on he on'un (var-olanın) bir ilmi olarak tanımlar.¹ Varlık hakkındaki bu tür açıklamalara geleneksel felsefenin verdiği isme uyarak, metafizik denilmektedir. İkincisi ise, cevher, mutlak varlık gibi konularla uğraşmayıp "varlığı", "var olan"nın kendisini en son şey olarak kabul eder. Bu anlayışta varlık, "var olan", kendisini fenomenlerde bize gösterir.² Bu anlamda N. Hartmann varlık disiplini temel bilim olarak görür. Bu ikinci tavra ise, varlığı metafizik açıklamalardan ayırdığından dolayı ontoloji adı verilmektedir. Varlık felsefesinde karşılaştığımız bu iki tavır yanında birde yirminci yüzyılın başlarında E.Hussel'in kurduğu metafizik ve ontoloji arasında "özel bir yer alan öz ontolojisi (Fenomenoloji)"nide³ gösterebiliriz. Ancak burada üzerinde durmaya çalışacağımız konu, M.Ali Aynî'nin mutlak varlığa yönelik açıklamaları ışığında olacağından, metafizik temeller hareket noktamızı oluşturacaktır.

Felsefede varlığın, kendi gerçekliği içerisindeki en genel özellikleriyle ve onun mutlak cephesiyle bilinmesi demek olan metafizik önemli bir yer işgal eder. Hiç şüphesiz felsefede özellikle de din felsefesinde metafizik bir problem olarak **TANRI-ÂLEM** ilişkisi sürekli tartışma konusu olmuştur. Tanrı-âlem ilişkisinde farklı felsefî sistemler ortaya çıkarken, genellikle hareket noktası olarak Tanrı alınmıştır. Yani Tanrı'nın âleme göre durumu belirlenmeye çalışılmıştır. Tanrı'nın âleme göre; içkin veya aşkın oluşu, yahut da hem içkin hem de aşkın oluşu felsefî sistemlerin esasını teşkil eder. Bu ise, Tanrı-âlem ilişkisinde "yaratma"nın da önemli bir noktayı oluşturduğunu gösterir.

Bu çerçevede Aynî'nin İbn'ül Arabî'yi esas olarak açıklamaya çalıştığı

¹ Alfred VEBER, *Felsefe Tarihi*, Çev. V.Eralp, (İstanbul, Pulhan Matbaası, 1949), s.70-71.

² Takiyettin MENGÜŞOĞLU; *Felsefeye Giriş*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983) s.119-120.

³ A.g.e., s.150.

metafizik meseleleri ortaya koymadan önce, Tanrı-âlem ilişkisine bakışları açısından bazı sistemleri genel hatları ile hatırlamamızın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Tanrı'nın aşkın yani âlemin dışında yer aldığını savunan düşünceler arasında teizm ve deizmi, içkin olduğunu savunanlar arasında ise, bazı monist, materyalist sistemler ile panteizmi; hem aşkın, hem de içkin olduğunu ileri süren sistemler arasında da pan-enteizm ve vahded-i vücûd'u zikredebiliriz⁴.

Şahsî, zâtî ve âlemin sebebi olan ve âlemden ayrı aşkın olarak Allah'ın varlığına, onun insanlar üzerindeki mutlak kudretine inanan ekole mensup olanlara teist adı verilir. Teizm prensip olarak Allah'ın varlığını, birliğini aşkınlığını, kâinatı yaratıp yönettiğini, ilâhî kaynaklı dinî, vahyî, buna bağlı olarak peygamberleri, ruhu, ruhun ölümsüzlüğünü ve ruhların ötedünyada hesaba çekileceğini kabul eder.⁵ Teizm hakkındaki bu açıklamalar gösteriyor ki, bu sistemde Tanrı-âlem ilişkisi oldukça canlı olup, Tanrı aktif ve etkindir. Âlemi yaratan onu nizam ve düzene koyan, her zaman müdahale eden, aşkın bir varlık olan TANRI anlayışı bu ekolün temelini oluşturur. Bu ise teizmde Tanrı ile âlem ilişkisinin sürekli olduğunu gösterir.

Tanrı-âlem ilişkisinde Tanrı'nın aşkınlığını kabul eden diğer bir anlayışta deizmdir. Teizmden tamamen farklı olan, her türlü vahyî, dolayısıyla vahyin bildirdiği Tanrı anlayışını, dinî inkâr eden deizm akıl ile idrak edilen bir Tanrı varlığını kabul eder. Bu anlayışta peygamberlere ve dinlere ihtiyaç duyulma benimsenmediğinden "Tabii Din" fikri müdafaa edilir.⁶ Deizmde âleme müdahale etmeyen ulûhiyet anlayışı hakim olup, akla ve bilime büyük güven vardır. Ayrıca deistler dinî inançlara baş vurmadan âlemi açıklayacaklarına da inanırlar. Volter ve Rousseau'nun "tabii din" fikri ile âleme müdahale etmeyen, ilkçağda Aristoteles'e kadar geri götürülen "İlk Muharrik" fikri deizmin örneklerindendir. Prof.Dr.M.Aydın'nın da ifade ettiği gibi "...deizm, dinî konulara akli metodları uygulayan, buna bağlı olarak da tarihi Hristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiat üstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine

⁴ Hüsamettin ERDEM, Panteizm ve Vahded-i Vucüd Mukayesesi, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s.1.

⁵ Geniş Bilgi için bkz.; S.Hayri Bolay, Felsefe Doktrinler Sözlüğü, s.283. Voltaire, Felsefe Sözlüğü II, s.377-378. İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, s.708. D.Dagobert Runes, The Dictionary of Philosophy, s.316.

⁶ Bkz; Bolay, a.g.e, s.64-65. İsmail Fenni, a.g.e., s.171, Runes a.g.e., s.75.

karşı çıkan, bütün bunlardan dolayı da Hristiyan âleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı-dini, yarı-felsefi bir harekettir".⁷ Buda bize gösteriyor ki özellikle batı dünyasında akılcılığın gelişmesiyle deizmin doğuşu ve yükselişi arasında paralellik söz konusu edilebilir.

Tanrı-âlem ilişkisinde karşımıza çıkan, diğer Tanrı anlayışları da özellikle Panteizm, Pan-enteizm ve Vahdet-i Vücûd kavramları etrafında yoğunlaşır.

Teist ve deist Tanrı anlayışında aşkın (müleal-Transendental) varlık temel alınırken, panteist düşüncede bunların karşısı olan içkin (mündemiç-immanent) Tanrı anlayışı vardır. Panteizme göre Tanrı ile âlem bir ve aynı olup, Tanrı âlemin yegâne cevheridir. Bu anlayışta Tanrı'nın âleminden ayrı ve müstakıl bir varlığı söz konusu değildir. Zira Tanrı'yı âlemde veya fikirde içkin kabul eder.⁸ Panteizm denince ilk akla gelen Spinoza'dır. Spinoza'nın panteizmi ve bazı panteist yaklaşımlar hep Tanrı'nın içkinliğini ileri sürmektedirler. İçkinlik kavramı idealist düşüncelerin ürünü olarak kullanılmış ise de, monist materyalist düşüncelerin işine yaramıştır. Varlığı fikir, ruh, madde v.b. gibi tek bir ilkeye bağlayan düşünceler monizm adını alır. Panteizmde olduğu gibi monist düşüncelerde de "hâlik" ve "mahlûk" ikilemi ortadan kalkmıştır. Bu ilke filozoflara göre farklılık gösterir. Örneğin; Ozwald'da bu ilke "enerji" (güç, kudret), Hegel'de "mutlak fikir" Fichte'de "Ben" ve materyalist sistemlerde "atom, madde" dir.⁹ Materyalist monistlerin temsilcilerinden olan E.Haeckel şöyle der; "Bugün tabiatla alt bilgi ve kavrayışlarımızla ilgili bir Tanrı inancı ihya etmek gerekirse, bu inancı Vahdet-i Mevcud (Monizm) felsefesi teşkil eder ki, bu da her şeyde Tanrı'yı mevcut görmek, esasına dayanır..¹⁰ Varlığı ve Tanrı'yı maddi ilkelere irca eden bu anlayış materyalist Monist düşünceye örnek teşkil etmektedir. Hegel gibi fikre irca edenler idealist monist, Spinoza gibi her şeyi tabiatla karışmış olan Tanrı'ya irca edenler ise panteist monisttirler.¹¹

Tanrı-âlem ilişkisinde içkin ve aşkın temele dayanan anlayışların yanında, hem içkin, hem de aşkınlığı kabul eden düşünceler de vardır. Bunlar arasında Pan-enteizm ve Vahdet-i Vücud'u gösterebiliriz. Vahdet-i Vücûd düşüncesinin

⁷ Mehmet AYDIN, *Din Felsefesi*, (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), s.142.

⁸ Bkz.; Bolay, a.g.e. s.213-214, İsmail Fenni, a.g.e., s.486, Runes, a.g.e., s.223.

⁹ Erdem; a.g.e., s.3.

¹⁰ Ernest Haeckel, *Vahdet-i Mevcut Bir Tabiat Âliminin Dini*, Çev.Baha Tevfik-Ahmet Nebil (İstanbul Kader Matbaası) s.19.

¹¹ Bolay, a.g.e., s.188.

değerlendirilmesini sonraya bırakarak, pan-enteizmin fikri temelleri üzerinde durmaya çalışacağız. "Her şey Tanrıdır" veya "Tanrı her şeydir" şeklindeki panteist düşünceye karşılık, pan-enteizm "Herşey Tanrı'dadır"¹² demektedir. Yani herşey Tanrı'da mevcuttur anlayışı vardır. Pan-enteizmde Tanrı ile âlem bir ve aynı sayılmamaktadır. Pan-enteizmi savunanlara göre, teizm ve deizmin aşkınlık anlayışı ile panteizmin içkinlik anlayışı bir çeşit indirgemeciliktir. Biri herşeyi aşkınlığa diğeri içkinliğe irca ederek, Tanrı-âlem ilişkisinde ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışmışlardır. Aslında bu işin kolayına kaçmadır.¹³ Böylece pan-enteist düşünce, tek yönlü irca işine karşı çıkarken, bir yandan Tanrı'yı aşkın, diğer yandan içkin kabul etmektedir. Çünkü, pan-enteizm'de Tanrı soyut, mutlak vecheleriyle âlemin üstünde; somut ızafî vecheleriyle de âlemin içinde görünür. Bu ise, M.Aydın'ın belirttiği gibi, çift kutuplu ulûhiyet anlayışı ortaya çıkarmaktadır.¹⁴ Teizm, deizm, panteizm ve Pan-enteizm hakkındaki bu kısa açıklamalardan sonra, Mehmed Ali Aynî'nin Vahdet-i Vücûd etrafında yoğunlaşan, Tanrı ve âlem anlayışını metafizik temellendirmeye ortaya koymaya çalışacağız.

Aynî, Tanrı-âlem ilişkisinde önemli bir problem olarak kabul ettiği "yaratma" kavramı ile işe başlar. O, maddenin ezeli olup olmadığı konusundaki tartışmaların yaratma probleminde odak noktasını oluşturduğunu ve buna bağlı olarak kâinatın nasıl meydana geldiği meselesinin çözülmeye çalışıldığını ileri sürer. Bu konu üzerinde ilkçağdan beri bilginler ve filozoflar çok çeşitli görüşler geliştirirken, dinler de farklı yaklaşımlar getirmiştir. Aynî, yaratma problemi üzerinde yapılan tartışmaları şöyle değerlendirir; "...eğer maddenin ezelliği kabul edilirse, Allah'ın işi o madde ile kâinatı inşa etmekten ibaret olur. O halde Allah bir sanî-i demigorgus-ı âlemdir"¹⁵ der. Eflâk'un "Timaios" dialog'unda Tanrı'ya bu ismi verdiğini belirterek, Aristoteles'inde madde ve sûretî ezeli kabul etmekle aynı düşüncede olduğunu söyler. Her ikisi nazarında da âlem yoktan icad edilmiş değildir. Bu düşüncenin karşısında, yaratma olayını kabul edenlerin de olduğunu vurgulayan Aynî, bu durumu ızah ederken; "...eğer madde ezeli değilse, Allah yoktan yaratmıştır ki buna ibdâ, icad ve ihdas diyorlar. O halde Allah bir

¹² Bkz.; İsmail Fenni, a.g.e., s.485-486, Aydın a.g.e., s.154, Runces a.g.e., s.223.

¹³ Aydın, a.g.e., s.154-155.

¹⁴ A.g.e., s.161.

¹⁵ Mehmet Ali Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, (İstanbul Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341), s.28.

yaratıcıdır"¹⁶ der. İslâm düşüncesinde ve diğer ilâhî dinlerde âlemin açıklanması bu yöndedir. Bu ise bizi iki zıt soru ile karşı karşıya bırakır; âlem ezeli mi? yoksa yaratılmış mı? Bu sorulara, Aynî'nin verdiği cevaba geçmeden önce, iki önemli terim üzerinde kısaca durmak icab eder. Bu terimlerden birincisi **VARLIK** (Vücûd), diğeri de **YOKLUK** (adem) kavramlarıdır. Ancak biz bu iki kavramın günlük lisânımızda kullandığımız var veya yok deyimleri gibi basit ve açık manalarının değil, bu lâfızların metafiziksel anlamları üzerinde duracağız. Bunu yaparken de hareket noktamız Aynî'nin şeyhim dediği İbn'ül Arabî'nin düşünceleri olacaktır.

Varlık; vacib yani gerekli ve zarurî olan anlamındadır. Vacib "yokluğu kabul etmeyen, başka bir deyişle yok farzedilmesi imkânsız olan şeydir."¹⁷ İbn'ül Arabî varlığı, kendinde ve kendi zatı ile olan varlık, yani "Vücud-u Mutlak" olarak kabul eder. Varlığa, "Vücud-u Mutlak" denilmesi, bu mertebenin, hiç bir isim, sıfat ve fiil ile kayıtlı olunmaması anlamındadır. Vücud kavramını akıl, fehm, duyular ve kıyas yolu ile anlamak mümkün değildir.¹⁸ İbn'ül-Arabî, Fusûsu'l Hikem'de şöyle demektedir; "Ey eşyayı kendi nefsinde halk eden! sen halk ettiğin şeye camisin. Vücûdu mütenahî olmayan şey! Sen vücûdunda halk edersin".¹⁹ Bu beyitten anlaşılan varlıkların tümünün Hakk'ın vücuduna bağlı olduğu ve Hakk'ın vücudunun dışında herhangi bir varlığın olmayışdır. Bu ise, Allah'ın bütün varlıkları kendi vücudu ile kuşattığı sonucunu verir. Bu sonuç Fusûsu'l Hikem'in Tercüme ve Şerhinde şöyle ortaya konur; "...öyle ise, Mutlak olan vücud Bir'dir sonsuzdur. Onun haricinde yani Vücûd'un kuşatmamış olduğu herhangi bir müstakıl varlık yoktur"²⁰.

Yokluk (adem) kavramına gelince, bu kavram mutlak yokluk anlamında kullanılırsa, mümteni adını alır. Mümteni ise, "Var oluşu kabul edilmeyen şeydir; yani şayet ve farzedilirse böyle bir şey imkânsız olurdu"²¹. İbn'ül-Arabîye göre ise herşeyi kuşatan sonsuz Vücud'a karşılık olan bir "adem" yoktur. Zira "adem"ın ortaya çıkacağı bir saha yoktur. Mutlak Varlığın dışında hiçbirşey ve

¹⁶ A.g.e., s.29.

¹⁷ Nihat Keklik; Muhyiddin İbn'ül Arabî Hayatı ve Çevresi; (İstanbul, Büyük Matbaa-1966), s.17.

¹⁸ A.Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi III, Hazırlayan. Dr.M.Tahrallı-Dr.S.Eraydın (İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları-1990), s.4-8.

¹⁹ A.Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II, Hazırlayan. Dr.M.Tahrallı-Dr.S.Eraydın (İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları-1989), s.119-120.

²⁰ A.g.e., s.55,120,160.

²¹ Keklik; a.g.e., s.17.

yokluk olamaz. Onun için vücūd" gerçek ve "adeni" batıldır.²² Bu ise, eski filozofların ifadesiyle, "yokluğun sebebi, sebebin yokluğundan ibarettir", anlayışına uygundur. Ancak görünen âlemdeki varlıklara nisbetle ızaî yokluk denilen bir "yok" mevcuttur. Yani belirli bir zaman için veya şimdi "yok" sayılan bir şeyin sonradan var olması durumudur. Bu vasıfta olan şeylere "mümkün varlık" adı verilir. Mümkün "hem var oluşu hem de yok oluşu aynı derecede kabul edilen şeydir".²³ Çekirdeğe göre ağacın durumu bu türden bir yokluktur. Vahdet-i Vücūd anlayışında varlıkların vücūda gelişi ızaî yoklukla izah edilir. Yani mutlak yoluktan yaratma değil, ızaî yokluktan, ızaî varlığa geçiş bir zuhur olarak kabul edilir. İbn'ül-Arabî bu kavramı mutlak varlığa yani Hakk'ın vücuduna nisbetle mevcudatın varlığı için kullanmıştır. Bu anlamda görünen âlemin varlığına mümkün varlık veya gölge varlık adı verilmiştir.²⁴ Ancak mümkün varlığın mutlak varlık karşısında müstakil bir varlığı söz konusu değildir.

Bu açıklamalardan çıkan sonuç şudur ki, aklın hüküm yürüttüğü vacib, mümteni ve mümkün kavramları esas alınıyor. İbn'ül Arabî bu kavramlar etrafında belirlenen prensipleri çeşitli benzetmelerle açıklıyor. Onda vacib ışık gibidir, mümteni ise mutlak karanlıktır, mümkün ise gölge sayılır. Burada ışık'a benzetilen mutlak varlıktır. Mümkün varlık ise, karanlık üzerine yayıldığı zaman kendisinden sadır olan gölge varlığa karşılıktır. Gölge varlıkla kastedilen kâinattır. Karanlık ise, yok kelimesiyle ifade edilir. Var olan Hakk kabul edildiğinden yok olana batıl adı verilmiştir.²⁵

İbn'ül-Arabî'nin bu benzetmesinden ve Vahdet-i Vücūd anlayışında "varlık" ve "yokluk" kavramlarına verilen anlamdan şu sonucu çıkarmak mümkündür; Mutlak Varlığı akılla ispatlamak imkânsızdır. Ancak herşeyin evveli olarak Allah'ı görmekle, gerçek varlığın Allah'tan başkası olmadığına ve mümkün varlığın ise Mutlak Varlığa nisbetle ızaî olduğunu söyleyebiliriz. Vahdet-i Vücūd anlayışında mümteni varlık ise, Mutlak Varlığa karşılık olmadığından ve Mutlak Varlığın dışında hiçbir yokluk kabul edilmediğinden dikkate alınmaz.

Vahdet-i Vücūd anlayışında "yaratma" probleminin temellendirilmesinde

²² A.Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, Hazırlayan. Dr.M.Tahrallı-Dr.S.Eraydın (İstanbul, Dergâh Yayınları-1987), s.8

²³ Keklik, a.g.e., s.17.

²⁴ Konuk, a.g.e., C.I, s.8-9.

²⁵ Keklik, a.g.e, s.17.

esas alınan "varlık" ve "yokluk" kavramlarının bu kısa değerlendirilmesinden sonra Aynî'nin âlemin ezeli mi, yoksa yaratılmış mı? olduğu konusundaki düşüncelerini bu çerçevede tahlil etmeye çalışacağız.

Aynî, ne âlemin ezeliğini ne de âlemin yoktan yaratılmış olduğunu kabul etmez. O, maddenin ezeli olup olmaması konusundaki bu iki görüşten hiçbirine taraftar olmadığını belirterek şeyhim dediği İbn'ül Arabî'nin fikirleri ile yetinir. Ona göre, İbn'ül Arabî meseleyi basit ve açık bir görüşle muhakeme etmiştir. Çünkü, "Arabî nazarında mutlak varlık Allah'a aittir. Eşyaya gelince, onlar mutlak varlığın suret ve çeşitli görüntülerinin eşyada tecellisinden ibarettir. Bu itibarla artık madde var mıdır yok mudur, yahut madde kavramının mahiyeti nedir ve madde ezeli midir? diye düşünmeye lüzum kalmaz"²⁶ der. Aynî, ayrıca bu düşünceleri destekler açıklamaların günümüzde de geleceği keşf etmeye çalışan ilimler tarafından da ortaya koyulduğunu ve maddenin inkâr edildiğini söyler. Böylece Aynî, yaratma kavramının ortaya çıkardığı Tanrı-âlem ikilemini vahdet-i vücud anlayışıyla aşmaya çalışmıştır. "Mutlak Varlık" Aynî'nin açıklamalarında Tek varlık'tır. Yani Mutlak Birlik'tir. Tek hakikat, tek vücud vardır; O da Allah'ın vücududur. Eşyanın ayrı bir varlığı söz konusu değildir. Eşya Allah'ın vücudu ile varlığa gelen çeşitli şekil ve tezahürlerdeki tecelliden ibarettir. Bu ise, maddenin ezeli olup olmadığı sorusunu ortadan kaldırır. Ancak her ne kadar maddenin ezeli olup, olmaması konusundaki tartışma ortadan kalkıyor ise de, Mutlak Varlık ile eşya arasındaki ilişki, bir başka değişle yaratma problemi varlığını devam ettirmektedir. Kaldı ki İbn'ül Arabî'de sevgi, aşk ve rahmet yaratmanın temelindedir. İbn'ül Arabî Fusûsu'l Hikem'de bu düşüncesini şöyle belirtir; "Allah sall vücud iken, kendisini kendi nefsi için sevdi, bilinmek ve tezahür etmekten hoşlandı. Sayılara sığmayan güzel isimlerinin Ayân-ı Sabîte'deki suretlerini görmek istedi..."²⁷ İbn'ül Arabî yaratmanın sebebi olarak, Allah'ın bütün varlık âleminde Ayn'ını görmeyi ve görüşte kendi sırrını kendisine açmasını gösterir. Aynî'de vahdet-i vücud anlayışına uygun olarak yaratmanın; "Vücûd-u Mutlak'ın lataayyûn (belirsizlik) derecesinden, taayyûn (belirme) derecesine geçmesinden veya başka bir deyişle isim ve sıfatın görünen âleme tecellisinden ibaret olduğunubelirtir."²⁸

²⁶ Aynî, Şeyh-i Ekber-ü Niçin Severim ?, s.29.

²⁷ Muhyiddin İbn'ül Arabî, Fusûsu'l-Hikem, Çev. M.N. Gençosman (İstanbul, İstanbul Kitabevi, 1971), s.3.

²⁸ Aynî, Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?, s.29.

Bu ise ezeli bir emirdir. Sözkonusu düşünceyi en iyi şekilde ortaya koyan şahsiyetin İbn'ül Arabî olduğunu belirterek, yaratmayı mutlak varlığın lataayyün derecesinden taayyün derecesine çıkması şeklinde izah eden Aynî, bu iddiasını şu benzetmeyle açıklamaya çalışır; "Büyük bir odaya girdiğini²⁹ farz ediniz, fakat içi karanlık olsun. Bu odanın zemininde seccadeler serilmiş, her taraf minderler, koltuklar, masalar ve çini küplerle tezyin edilmiş, duvara güzel levhalar, tavana kıymetdar avizeler asılmış. Fakat karanlıktan siz birşey göremiyorsunuz. Derken duvarın bir tarafındaki elektrik lambasının düğmesi çevrilince etrafı aydınlatıyor ve o vakit herşey görünüyor. Bu bir misaldir tıpkı bunun gibi evvelden görülmeyen ma'dum (yok) mertebesinde olan eşyaya nur-ı vücud taalluk edince görüntüler âlemine (sahay-ı şuhûd) tecelli etmiştir"²⁹. Bu benzetmeyle O, İbn'ül Arabî'nin mutlak varlıktan hareketle ortaya koyduğu gölge varlığın durumunu dile getirir. Burada göz önünde tutulması gereken şey, "Hakk'ın vücudu" ile "mahlûkun vücudu" arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide özellikle biri Hakk'ın diğeri mahlûkun olmak üzere iki vücud kabul etme anlayışından vazgeçilmiştir. Zira iki varlık kabul edilince ikisi arasında bir sınırın çizilmesi gerekir. Bu ise, Hakk'ın her şeyi muhit ve sonsuz olması gereken vücudunu bir kayda bağlamak olur ki, Mutlak Varlık olmaya ters düşer. Çünkü mutasavvıflarda âlem hakikat yönünden Hakk, taayyün bakımından Hakk değildir.³⁰ Yani Hakk zatı bakımından eşyanın aynıdır; fakat taayyün bakımından gayrıdır.

Aynî'de, Tanrı-âlem ilişkisini ortaya koymadan önce şu noktayı açıklığa kavuşturmak gerekir. O, Tanrı'nın ve âlemin durumunu çeşitli şekillerde izaha kalkarken, varlığın ve nesnelerin yerini tayin etmede varlığın hangi noktasında "ayniyetin" ve "gayriyetin" başladığını tesbite çalışarak meselenin halline gider. Bu düşüncesini ise İbn'ül Arabî'yi temel yaparak şekillendirir. Aynî'de Tanrı'nın ve âlemin durumu sistemli bir şekilde ortaya konulmaktan ziyade bölük-pörçüktür. Oysa, İbn'ül Arabî Vahdet-i Vücud sistemi ile Ayniyet ve gayriyet kavramlarının iyi anlaşılabilmesi için "Varlık (Vücud) Mertebeleri" konusunu esas almıştır. İbn'ül Arabî'de "Vücud"un pekçok mertebesi olmakla beraber, genel olarak beş veya yedi mertebenin kabul edildiğini görüyoruz. A.Avni Konuk şerhinde zaman zaman mertebeler hakkında topluca bilgi vermektedir. Biz burada Aynî'nin düşüncelerini daha iyi tahlil edebilmek için yedili tasnifini esas olarak Ayniyet ve gayriyet

²⁹ A.g.e, s.29.

³⁰ Konuk, a.g.e., C.I, s.25, 64.

bakımından kısaca Aynî'nin fikirleri üzerinde durmayı gerekli gördük. Böylece Onda, dağınık halde olan bu anlayışı varlık mertebeleri içinde sistemlendirmeye çalışacağız.

1. Mutlak Varlık, lâ-taayyün mertebesi: "Vücûd" bu mertebede her türlü isim, sıfat ve fiilden münezzehdir. Her kayıttan beridir. Bu mertebenin üzerinde başka bir mertebe yoktur. Bu mertebede varlık hakkında bilgi edinilmesine veya bilinmesine imkân yoktur. "Sıf Vücûd", "Sonsuz Vücud" oluşu söz konusudur. Her hangi bir şekilde idrakte olunamaz ve anlaşılmasında mümkün değildir.³¹ Aynî, bu mertebeyi şöyle izah eder; "İbn'ül Arabî, bize Mutlak Varlığın zatı itibarıyla ne isim, ne resim ve ne sıfat olmadığını ve O hakikatî idrak insanlar için muhal olduğunu söylüyor, doğru değil mi? Madem ki zat-ı ehadiyet mutlakdır. Mutlak'ı tasavvur dairesine nasıl sokabilirsiniz? Bu ebediyen hayat idrakinden hariç kalacaktır."³² Bu açıklaması ile Aynî, Hakk'ın zatının bütün varlıklar üzerinde olduğunu ve âlemden müstağni olup, idrak bile edilemeyeceğini belirtir. Ona göre, burada maddî-manevî bir âlem mevcut olmadığı gibi, zuhur ve tayyünde sözkonusu değildir. Böylece Aynî, varlık mertebelerinde başta bulunan "Mutlak Varlık" "lâ-taayyün" mertebesini izah etmiş oluyor.

2. İlk taayyün ve vahdet mertebesi: Bu mertebe Mutlak varlığın iradî olarak değil, zâtının gereği olarak tecellî ettiği ilk mertebe olduğundan "ilk tayyün" adı verilir. Zât bu mertebede kendisindeki sıfat ve isimleri toplu olarak bilir. Zât bu mertebede bütün isimleri kendinde toplayan "Allah" ismi ile isimlendirilir. Bundan dolayıda "ulûhiyet" mertebesi de denilir." Bu makamda Zât ile sıfat aynı olduğundan burada Ayniyet" vardır. Çünkü hariçte bir tecellî yoktur. Çokluk ve fertler Zât'da kuvve olarak mevcuttur. Hakk'ın aynıdır. Gayri olarak hariçte bir zuhur olmadığı için "gayriyet" mevcut değildir.³³ Aynî, bu mertebe üzerinde detaylı olarak durmazken ulûhiyetin bilinmesinin görüntüler âleminde olan zuhuru ile olacağını belirterek, "Uluhiyet, ilâhî isim ve rabbani sıfatların toplamıdır"³⁴ der. Böylece o, bütün isim ve sıfatları kendinde toplayan Mutlak Varlığın bu mertebede "Ayniyet"nin var olduğunu ve görüntüler âlemine zuhuru söz konusu olduğundan dolayıda "gayriyet"inin olmadığını vurgular.

3. İkinci taayyün mertebesi: Zât ilk taayyün mertebesinde bütün isim ve

³¹ Konuk, a.g.e., C.I., s.4-8.

³² Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.78.

³³ Konuk, a.g.e., C.I., s.11-13.

³⁴ Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.81.

sıfatları toplu olarak bildiği halde, ikinci taayyün mertebesinde sıfat ve isimlerinin gereği olan bütün külli ve cüz'î manaların suretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Bu mertebede çokluk âlemindeki varlıkların icâd edilmesine sebep olan ilm-i suretler mevcuttur. İletin bütün isim ve sıfatlarının toplamı Allah'tır. Yani mümkün varlıkların hakikatlerinin aslı bu sahadadır. Bu yüzden de ikinci taayyün mertebesinde açığa çıkan bu ilmi sûretlere "ayan-ı sâbite" adı verilmiştir. "Ayan-ı sâbite"nin hariçte varlığı yoktur. Görüntüler âleminde ortaya çıkan sûretler "ayan-ı sâbite"nin akis ve gölgeleridir. Bu mertebede ilmi suretlerle Hakk arasında "ayniyet", sûretler arasında ise, birbirlerinden farklı olduklarından dolayı "gayriyet" vardır.³⁵ Aynî, bu mertebeye "Hakikat bir şeyin ilâhî âlemde olan ayan-ı sabitesidir."³⁶ diyerek işaret eder. O bu hakikatin hiçbir zaman inkâr edilemeyeceğini İbn'ül Arabî'nin, bildirdiğini belirtir. Bu düşüncenin doğruluğunu da felsefe tarihinden örnekler getirerek ılah eder. O, Demokritos'un maddeyi takip eden atomların bölünemez ve yok edilmez, fikrini bir takım düşünürlerin temel inanç olarak kabul ettiğini söyler. Bu fikirlerin kimyanın gelişmesine katkıda bulunan La Vuazie'nin getirdiği yeni kuvvetlerle canlandırıldığını, çünkü bunlarda hiçbir şeyin ne icâd ne ikdâm edilemeyeceğinin iddiası vardır. Aynî, bu iddiaların yeni icatlarla alt üst olduğunu gördüğümüzü belirterek, İbn'ül Arabî'nin düşüncelerinin isabetinin kapsam ve genişliğini ileri sürer. Aynî'nin bunu yapmaktaki amacı; eşyanın hakikatının görüntüler, âleminde aranmasının yanlışlığını ortaya koymak ve hakikatin ilâhî âlemde mevcut olduğunu vurgulamaktır. Aynî'nin hakikatleri ilâhî âlemde görme düşüncesi, Eflâtun'un ideler nazariyesine benzemektedir. İbn'ül Arabî'de de dış dünyada mevcut olan objeler bu şekilleri ile tecelli etmeden önce, Allah'ın ilâhî zâtında bilkuvve olarak ezeli bilgide yer alırlar. Mümkün varlıkların ilâhî ilimdeki bu sabit hakikatlerinin varlığı yoktur. Fakat varlıkların ilmi sûretleri olarak tesbit edilmişlerdir. İbn'ül Arabî bu ilmi sûretleri Allah'tan sonra ikinci fâiller olarak düşünmektedir.³⁷ İşte bu yönüyle Eflâtun'un ideler nazariyesine çok benzemektedir. Ama sûretlerin aynı zamanda, cüz'î haller ve ilâhî zatta makûl suretler olması O'ndan ayırıyor. A'yân-ı sâbite, Plotinos'un "İlk Akıl" mertebesiyle de bir benzerlik gösterir.³⁸ Bu sistemin Ebu'l A'la Afîfî, İsrâkilerin "Zihni Varlık"

³⁵ Konuk, a.g.e, C.I, s.14-15.

³⁶ Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.36.

³⁷ İbn'ül Arabî, Fusus'ul Hikem s.232.

³⁸ Erdem, a.g.e, s.52.

teoristyle kelâmcıların cevher ve sıfatları aynı sayan teorilerinin garip bir karışımı olarak kabul eder.³⁹ Ancak biz burada Aynî'nin İbn'ül Arabî'yi temel alan bu anlayışını çeşitli düşüncelere benzetmekle onlarla aynı olduğunu iddia etmek niyetinde değiliz. Sadece verdiğimiz örneklerde bu fikir hakkında nasıl yorumlar yapıldığını ortaya koymayı amaçlıyoruz.

4. Ruhlar Mertebesi: Bu mertebede vücûd ilk ve ikinci taayyün mertebelerinden sonra ruhlar mertebesine geçer. İlmî sûretler bu mertebede birer "basit cevher" olarak açığa çıkarlar. Bu basit cevherlerin şekli ve rengi olmadığı gibi, zaman ve mekânla da sınırlanmamıştır. Zira zaman ve mekân cisimlerle ilgili keyfiyetlerdir. Bu mertebede her ruh kendini, kendi benzerini ve kendisinin "rubûbiyet" mertebesindeki Rabb'ını idrak eder. Bu mertebe gayriyetin ilk açığa çıktığı mertebedir.⁴⁰

5. Misâl âlemi: Bu mertebe ruhlar âlemi ile cisimler arasında yer alır. Bu mertebe Mutlak Varlığın hariçte bölünme, ayrılma ve birleşme kabul etmeyen sûret ve şekillerde açığa çıkmasıdır. Cisimler âleminde açığa çıkan her ferdin sûretine benzer bir sûretin bu âlemde teşekkül etmesinden dolayı, bu mertebeye "Misâl âlemi" denilmiştir. İnsandaki hayal kuvveti bu âlemi idrak ettiği için "hayal âlemi" adı da verilir.⁴¹ Bu mertebe ruhlar âlemine göre keşif, fakat cisimler âlemine göre lâtıflır. Bu mertebede gayriyet daha açıktır.

Aynî, ruhlar ve misâl âlemi üzerinde ayrıntılı olarak durmazken, Mutlak Varlığın sıfat mertebesine geçmesinden sonra tasavvura imkân olacağını söylüyor. Böylece O, daha çok Tanrı-âlem ilişkisinde Tanrı'nın âleme göre durumunu belirttikten sonra Tanrı'dan âleme geçişin nasıl olduğu üzerinde durarak, mümkün varlıkların özelliklerine geçer. Mutlak Varlığın sıfat mertebesine geçmesi ile tasavvura imkanın ortaya çıkacağını şu misalle izah eder;

"Avucunuzun içine bir karanfil çiçeği tohumu alınız? ne göreceksiniz?

Pek küçük siyah bir tane değil mi? Fakat karanfilde gördüğünüz o gözlere

³⁹ Ebu'l A'la Afifi, *Muhyiddin İbn'ül Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmed Dağ, (Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları 1975), s.56.

⁴⁰ Konuk, a.g.e., C.I, s.24-25.

⁴¹ Konuk, a.g.e., C.I., s.111.

safa veren yapraklarla onların üzerindeki fevkâlade zînet, nakışlar ve renkler nerede gizli? Bunların hepsi biliyoruz ki O siyah tanecik içinde gizlidir, mekmûndur. Fakat acaba şu taneciğe şimdi ne isim verebilirsiniz ? Hiç. Ancak o tane sanki yoktan çıkıyor gibi, renklerini, zînetlerini, kokusunu ızhama başlayınca ona siz karanfil diyeceksiniz."⁴²

İşte isim ve ilâhî sıfatın görüntüler âlemine tecellisi mahlukatın meydana gelişidir ki ona Allah, Rab isimleri verilmiştir. Aynî'ye göre bu mertebede Allah'ı tasavvura imkân vardır. Aynî Mutlak Varlıktan mümkün Varlığa geçişi bu misalle izah etmiştir. Bir şeyin tasavvur edilmesi için onu zihninizin çerçevesine idhal etmemizin zaruri olduğunu söyleyen Aynî, bunun bir takkiye (gizlenme) olduğunu belirtir. Bu sebepten dolayı da İbn'ül Arabî'nin herkesin Allah'ı kendi "Rabb-ı Mukayyed" olarak bildiklerini savunduğunu ileri sürer. Bunun ise gayet isabetli bir görüş olduğunu belirten Aynî, bu düşünce üzerindeki tartışmaların anlaşılma-
mayıştan kaynaklandığını da vurgular.⁴³

6. Şehâdet mertebesi, cisimler âlemi : Bu mertebe "Mutlak Varlığın" hariçte cisim ve madde şekilleriyle ortaya çıktığı mertebedir. Bu mertebede âlemdeki sûretler parçalara ayrılabilir, bölünebilir, yarılabılır ve bitleştirilebilirler. İnsanın hisleri ile idrak edildiği ve açık bir şekilde duyularla kavrandığı için "şehâdet" veya "his" âlemi adı verilmiştir.⁴⁴

Aynî, eşyanın açığa çıktığı şehâdet âleminde; ızafî yokluktan görüntüler âlemine geçişin hareketle olduğunu belirterek; bu anlayışı İbn'ül Arabî'nin Fusus'ul Hikem'de "Hareket, sükûnu ve ölümü olmayan bir hayat, yokluğu olmayan bir vücuttur" ibaresiyle temellendirdiğini ileri sürer. Aynî, bu açıklamanın hareket düşüncesini isbata yeterli delil olduğunu da kabul eder.⁴⁵ Aynî, eşyanın görüntüler âlemine çıkmasında temel alınan hareket nazariyesinin sadece İbn'ül Arabî'de olmadığını, Aristoteles'in de madde ile sûret ilişkisini hareket sayesinde kurduğunu söyler. Çünkü Aristoteles'te hareketsiz olan İlk Muharrik, sabit yıldızların üstünde bulunan birinci feleğe hareket vererek, bu hareketten eşyanın meydana gelmesini, kuvveden fiile geçiş olarak izah eder. Aynî'nin Mutlak Varlıktan, mümkün varlıklara geçişte kabul ettiği hareket nazariyesi her nekad Aristoteles'in kuvve-fiil anlayışına benziyor ise de, İbn'ül

⁴² Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim ?, s.78-79.

⁴³ A.g.e, s.79.

⁴⁴ Konuk, a.g.e, C.I, s.24-25.

⁴⁵ Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.33.

Arabi'nin temsilciliğini yaptığı Vahdet-i Vücut sisteminde şahadet âlemine geçiş, Plotinos'un âlemin ruhun'dan cisimler âlemine geçiş olarak kabul ettiği varlık mertebelerine daha çok benzemektedir.

Şehadet âlemine "kevn ve fesad" (oluş ve yok oluş) âlemi de denir. Çünkü oluş bir sûretin meydana gelişi, fesad ise o sûretin yok oluşudur. Şehadet âleminde oluş ve yokoluş birbirini takip eder. Demek ki, bu mertebede gayriyetin olduğu açıkça görülüyor. Gayriyetin bulunması âlemin araz olduğunun bir delilidir.

Aynî, İbn'ül Arabî'nin âlemin araz olduğunu haber verdiğini belirterek, bu düşüncenin şe'niyye (fenomenizm) ile karıştırılmaması gerektiğini ileri sürer. Zira o, Ferit Kam'ın **Vahdet-i Vücut** adlı eserinde şe'niyyeciliğin İbn'ül Arabî'nin cisimler âlemi hakkındaki fikirlerine temas ettiği şeklindeki iddiasının yanlış olduğunu ve bu fikre katılamayacağını belirtir. Çünkü, Aynî'ye göre, şe'niyyeciler de cevher fikir bil-külliye red ve inkâr edildiği halde, İbn'ül Arabî'nin düşüncesinde zat ve cevher fikrinin red edildiğine dair hiçbir işaretin olmadığı açıktır. Bilâkis Fasl-ı Şuabiye'de "heyûla"yı bile kabul ettiğini belirtir. Aynî, bu meselede İbn'ül Arabî'nin âlemin her an yok olduğu halde, ilâhi tecelli ile yine her an mevcut olacağını savunduğunu ileri sürer. ⁴⁶

Aynî'nin bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki, tasavvufta şüpheden hiçbir zaman uzak olmayan bir yolla değil, herşeyin evveli olarak Allah'ı görmekle gerçek varlığın Allah olduğuna inanılıyor. Mümkün varlıklar ise, kendisiyle kaim olmayıp, Allah'ın özü ile kâim olan, Allah'ın çeşitli sıfatlarının tecellisiyle ortaya çıkan mecazi varlık durumundadır. Bu yüzden de Aynî, İbn'ül Arabî'nin sofistleri reddettiğini belirtir. Sofistler ve tasavvufçular arasındaki bu farklılık Gelenbevi İsmail tarafından da ortaya konulmuştur. Gelenbevi'ye göre; "Sofistler ile Vahdet-i Vücutcular arasında iki yönden fark vardır; Birincisi sofistler ister vacib ister mümkün olsun, mutlak varlığı inkâr ederler. Mutasavvuflar ise Vacib'ül Vücut'u inkâr etmeyip, varlığı Vacib'e özgü kılarlar, ikincisi ise; mümkünlerin varlığını Vacib'e zorunlu olan kıyası itibariyle değil, kendi mahiyetlerine kıyası itibariyle inkâr ederler."⁴⁷ Demek ki, tasavvufta sofistler gibi herşeyin varlığını inkâr söz konusu değildir. Onlar varlığı var olmaya lâyık tek mevcut kabul ederler.

⁴⁶ A.g.e., s.35.

⁴⁷ Abdulküddüs Bingöl, Gelenbevi İsmail, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985), s.55.

O da Allah'tır.

Aynî, her şeyde sürekli yenilenme ve değişme vardır"⁴⁸ derken, bunu İbn'ül Arabî'nin açıkladığını belirtir. O, İbn'ül Arabî'nin sadece eşyanın inkâr edilemeyeceğini öğretmekle kalmadığını, buna ilaveten eşyanın sürekli değişme ve yenilenmeye tabii olduğunu da söylediğini ileri sürer. Eski filozoflardan Heroklitos, madem ki her şey oluş ve harekete tabiidir, o halde hiçbir şey sukûn halinde değildir. iddiasında bulunmuştu. Buna mukabil Parmenides, mevcut olan şeylerde hareket olmaz görüşündedir, yani âlemde sükunet vardır iddiasındadır. Birbirinin tersi olan bu iki düşüncüyü hatırlatan Aynî, felsefede gördüğümüz oluş(esse) ve hareket (fieri) kavramları etrafında geçen tartışmayı gereksiz görür. Zira O, değişme ve hareketi "Mutlak Birliğin" aynında ve zâtında değil, fiillerin de meydana çıktığının açık olduğunu İbn'ül Arabî'nin ortaya koyduğunu savunur.

Aynî, görüntüler âleminin özelliklerini sıralarken, tabiatın ne çoğaldığı ne de eksildiğini savunur. Bu fikrin Fususu'l Hikem'de "Tabiatın kendisinden meydana gelen olayların ve eşyaların azaldığını görmediğimiz gibi onların yoktan ortaya çıkışında çoğaldığını da görmedik" ibaresiyle ortaya konulduğunu belirtir. İbn'ül Arabî'nin bu düşüncesi Aynî'ye Helmholtz ile onun teorisini geliştiren Klavziyus (Clavsius)'un ortaya koyduğu "enerjinin korunumu" yasasını hatırlatır. Aynî, kurduğu bu ilişki ile İbn'ül Arabî'nin "enerjinin korunumu" yasasını bulduğu iddiasında olmadığını söyler. Bu meselenin İbn'ül Arabî'nin mesleği dışında olduğunu da vurgular. O, Hatta bu yasayı Descartes ve Galile de bile bulamayız der. Bu yasayı ilk defa ifade eden olarak Aynî, Leibniz'i gösterir. Bu açıklamaları ile ne demek istediğini şöyle izah eder; "Asrımızın en tanınmış âlimlerinden Ostwald diyor ki, şayet size bir sopa ile vurulsa ne duyarsınız? Sopayı mı, yoksa ondaki kudreti mi? Elbette sopanın kudretini, o halde bilcümle maddenin fiillerinin ve tabiatının altında gizli olan mutlak hakikat işte bu kudrettir. Şimdi ben de diyorum ki İbn'ül Arabî eşyada ve fiillerde gizlenmiş olan bu kudretin tamamen farkına varmış ve duygusunu çeşitli şekillerde anlatmak istemiştir".⁴⁹ Aynî, bu izahatıyla, İbn'ül Arabî'nin, eşyanın özüne nüfuz ettiği iddiasını, müsbet ilimlerden getirdiği örneklerle desteklemeye çalışır. Ancak Aynî, müsbet ilimlerle tasavvufun bilgideki metod farklılığını dikkate alması gerekirdi.

⁴⁸ Aynî, Şeyh-i Ekberî Niçin Severim?, s.37.

⁴⁹ A.g.e, s.41.

Çünkü bu şekildeki delillendirmesi yetersiz kalıyor.

Aynî, Tanrı-âlem ilişkisinde âlemin Tanrı'ya göre durumunu tasvir ederken, İbn'ül Arabî'nin düşüncelerinin haklılığını bazı filozoflarla ilgi kurarak temellendirmeye çalışır. Aynî'nin bu çabalarından biri de Spinoza'nın İbn'ül Arabî'den etkilendiği şeklindeki iddiasıdır. O bunu şöyle izah eder; Spinoza iki türlü tabiat tasavvur ediyor. Bunun birincisi yaratan tabiat (nature naturante), ikincisi yaratılmış tabiat (nature naturée) dir . Spinoza'ya göre; Tanrı ile âlem zat ve müessir olmak yönüyle yaratan, yine Tanrı ile âlem, zuhur ve tecellisi yahut etkiye konu olması itibariyle yaratılan tabiattır. İbn'ül Arabî'de ise, Tabiatın asıl hakikat yönü, yaratan olduğu gibi, yine o tabiat, kendisinde isimlerinin sûretinin ortaya çıkışı ve gerçekleşmesi itibariyle, yaratılandır.⁵⁰ Aynî, bu iki düşünce arasında hiçbir fark görmüyor. Ancak bu iki düşüncenin birbirine benzer görülmesi aralarında hiçbir farkın olmadığı anlamına gelmez. Zira Spinoza'nın temsilciliğini yaptığı panteizm ile İbn'ül Arabî'nin Vahdet-i Vücutu bir ve aynı değildir. Kaldı ki bu konu üzerindeki tartışmalar sürekli devam edegelmiştir. Hatta Aynî, Panteizmle Vahdet-i Vücut'un birbirine karıştırılmaması gerektiğini savunanlardandır. Bu konu ile ilgili tartışmalara daha sonra değineceğiz. Bununla birlikte Aynî'nin bu iddiadaki amacını İbn'ül Arabî'nin düşüncelerinin tesir alanının çok geniş olduğunu belirtmesi açısından değerlendirmek gerekir.

Aynî'nin âlemin izahında yaptığı mukayeselerden biri de İbn'ül Arabî'nin görüntüler âleminde mevcut olan şeylerden daha iyi ve daha güzel birşey olmadığı düşüncesinin, ondan beş asır sonra gelmiş olan Leibniz'de de olduğu iddiasındadır. Aynî, İbn'ül Arabî'nin Allah'ın âlemi rahman sureti üzerine icat ettiği için mükemmel olması icab edeceği fikrine vardığına, aynı şekilde Leibniz'in de madem ki her şey ilâhî surettir, o halde mükemmel olması lâzımdır, görüşünde olduğundan, bu iki düşünceyi aynı kabul eder.⁵¹ Her ikisinin de optimist olduklarını vurgular. Aynî'nin bu yaklaşımı optimizm açısından değerlendirildiği zaman haklılık payı vardır. Ancak, Leibniz'in ilâhî suretlerin izahında temel aldığı monatlar teorisiyle, İbn'ül Arabî'nin "Vahded-i Vücut" teorisi metafizik temellendirme açısından birbirinden farklıdır. Bu yüzden iki düşüncenin aynı olduğu şeklindeki iddia tartışmaya açıktır.

Mutasavvıflara göre, şehâdet âlemindeki herşey ruh sahibidir. Zira "ayan-ı

⁵⁰ A.g.e., s.42.

⁵¹ A.g.e., s. 43.

sabite" âleminde herbirinin hakikati olup, ruhlar âlemi mertebesinde açığa çıkmıştır. Her bir varlık Hakk'ın bir isminin sûretidir; ve isim de bu sûretin "ruh"udur.⁵² İlâhi isimlerin hepsinin toplamı "Allah" ismidir ki, hepsinin bu isimde birer hissesi vardır. Şehâdet âlemindeki her varlık, bu isimden pay almıştır. "Hayy" isminin de diğer isimlerde hissesi vardır. Fakat bu "Hayy" isminin ortaya çıkışı herbir varlıkta derece derecedir. Onun için bazı varlıklarda "hayat" gizli, fakat bazılarında âşikardır.⁵³

İbn'ül Arabî'nin hayatın sırrının eşyanın hepsine sirayet etmesi düşüncesini Aynî, yüksek bir fikir olarak kabul ederken, bizim onları hareketsiz ve cansız görmemizin önemlerini azaltmadığını belirtir. Zira o, cansızların da "hayy" ismine sahip olduğundan canlılıklarını kabul eder. Ancak Aynî, herkesin eşyadaki bu canlılığı göremeyeceğini, sadece kalp gözü açık olan sufilerin bu hakikati idrak edebileceklerini ileri sürer. Aynî, günümüz ilimlerinin boş ve hayattan nasipsiz görülen cansız varlıkların birleşiminde akıllara hayret veren bir faaliyetin hakim olduğunu tastik ettiklerini de vurgular. O, "adeta her zerre uzaydaki galaksilerin en son gayesinin küçük bir örneği gibidir" der. Aynî, müsbet ilimlerde bu düşüncesini destekleyecek örneklerin bulunduğunu belirterek, Alman düşünür Fehner (1801-1887)'in aydınlatıcı bir gözlem sayesinde tabiatın canlılığına inandığını söyler. Fehner, başlıca felsefe eserlerinden biri olan Zendavesta (Zend-Avesta) sında bu fikirlerinin nihayet bütün toplumca kabul olunacağı kanaatini taşır. Fehner gökyüzündeki yıldızlardan her birinin ve galaksilerin tümünün kendilerine has bir şuura malik olduklarını da iddia eder. Aynî'ye göre, bu pek garip bir şey . Zira İbn'ül Arabîyi büyük bir Alman filozofunun yirminci asrın sonunda tastik ettiğini gördüğünü belirtir.⁵⁴ Aynî, İbn'ül Arabî'nin Fusus'ul Hikem'de "Ancak O dünyada bazı insanların idrakinden gizlendi, ahirette ise her insana zuhur edecektir. Çünkü ahiret canlıların yurdudur. (Aslında) dünya da böyledir, canlıdır. Ancak Allah'ın kulları arasında özellikli olma ve derecelenme ortaya çıksın diye dünyanın canlılığı (hayatı) kulların bazılarından gizlenmiştir. Bu âlemin hakikatlerinden idrak ettiklerine göredir"⁵⁵ ifadesiyle belirttiği âlemin canlılığı fikrinin, Fehner'in

⁵² Konuk, a.g.e., C.II, s.293.

⁵³ Konuk,a.g.e., C.I, s.36.

⁵⁴ Ayni, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim ?, s.38-39.

⁵⁵ A.g.e., s.39.

iddialarına benzediğini göstermeye çalışır. Böylece eşyanın Allah'ın "Hayy" isminden dolayı canlı olduğunu kabul eden Aynî, eşyanın bu özelliğinin herkes tarafından bilinemeceğini, ancak Allah'ın seçtiği bazı kullarına gösterebileceğine inanır. Aynî'ye göre İbn'ül Arabî bu özelliklere sahip olan şahsiyetlerden biridir. O, bu düşünceleri sadece kabul etmekle kalmamış, kendi haklılığını destekler özellikte olduğunu iddia ettiği Alman düşünür Fehner'i de örnek olarak göstermiştir. Ancak Aynî'nin İbn'ül Arabî ve Fehner arasında kurduğu bu ilişki sonuç ihtilâliyle yaklaşık olarak aynı şeyleri ifade ediyor ise de, metod farklılığının gözden uzak tutulduğu açıktır. Zira İbn'ül Arabî, keşf ve müşahade ile yanı sıra akıl üstü bir çaba ile bu bilgiyi hissederken, Fehner gözlemden hareketle akli bir hükümde bulunur. Bu ise onların fikirlerini birbiriyle Aynileştirme çabasının pek doğru olmadığını gösterir. Çünkü İbn'ül Arabî, görüntülerin ötesinde manevî sahada bu bilgiye sahip olduğunu iddia ederken, Fehner duyular âleminde hareketle bu hükmü çıkarır. Bütün bunlara rağmen Aynî'nin İbn'ül Arabî'nin düşüncelerini, müsbet ilimlerle ilgi kurarak temellendirmeye çalışması dikkate değer bir çabadır.

7. İnsân-ı Kâmil mertebesi : Şehâdet mertebesi ilâhî sıfat ve isimlerin bütün hüküm ve eserlerinin ortaya çıkmasına müsait olmasına rağmen pek şeffaf değildir. Bununla beraber, kemâliyle zuhûr ve tecelli ancak "insan" da meydana gelmiştir. İnsan ilâhî sûret üzere yaratıldığından bütün isimleri bir araya getiren "Allah" isminin mazharıdır.⁵⁶ İnsanın varlığı Hakk'ın, bütün isim ve sıfatlarının tecelli ettiği ayna gibidir. Zuhur ve tecelli en mükemmel şekilde "İnsan-ı Kâmil'de" gerçekleşmiştir. İbn'ül Arabî'de, İnsan-ı Kâmil aynı zamanda âlemin ruhudur.⁵⁷

Aynî, İbn'ül Arabî'nin Fusûs'da insana özel bir yer ayırdığını bunun sebebinin ise, insanın mahlukat içinde en son yaratılmış olmasından dolayı olduğunu belirtir. İnsanın ortaya çıkışını ilmu'l-arzın nasıl açıkladığını ise şöyle ızah eder, dünyada başlangıçta hayat yoktu. Hayattan eser görülmeye başladığı vakit, önce bitkiler ortaya çıkmış, sonra hayvanların en basiti, yani kolsuz, ayaksız, gözsüz, midesiz bazı şeyler. Aynî, bu gelişimi bir tabiat tarihleri müzesine girince, mahlukatın basitten karmaşığa, eksikten mükemmele doğru olan ilerlemesinin açık olarak görüleceğini söyler. Bu gelişim içinde zamanı gelince

⁵⁶ İbn'ül Arabî, *Fusus'ul Hikem*, s.228.

⁵⁷ A.g.e., s.206.

insanın ortaya çıktığını, yani iradeyle hareket eden, hisseden ve düşünen, tabiat kanunlarını keşfedebilen varlık olarak insanı belirttiğini açıklar. Aynî, insanın ortaya çıktığı ana kadar cansızlar, bitkiler ve hayvanların genel olarak tabiata teslim olduklarını, buna rağmen onlardan bariz bir derecede üstün olan insanın tabiatı hakimiyeti altına almayı başardığını belirtir. İnsanın, toprağı işlemesi, hayvanları evcilleştirmesi, suları, rüzgârları, ateşi ve daha ince tabiat kuvvetlerini kendi emri altına almasını ve eşyanın çeşitli şekillerde birleşimi ile yeni cisimler ortaya çıkarmasını Aynî, insan başarısı olarak gösterir.⁵⁸ O, bu başarının sınırı olmadığına, binlerce kilometre mesafeden, orada hissi ve cismani diyebileceğimiz vasıta olmaksızın fikirlerin karşılıklı ve kolay ileşitimi kurmasını yeterli delil olarak gösterir. Aynî, insanın bütün bu başarılarını sahip olduğu düşünce kuvvetine bağlar. O, insanın tabiata tasarruf ve hakimiyetini temin eden düşünceyi, Mutlak varlıkta saklı olan sıfatın, açık olarak insanın yaratılışında toplanmasında görür. Aynî, İbn'ül Arabî'nin insanı Allah ile mevcudat arasında âlemin ve ruhların toplamı olarak adlandırılmasının da bu sebebdan dolayı olduğunu söyler. İşte Aynî'ye göre insanın mükemmel ve şerefli varlık oluşu bu noktada içkindir.⁵⁹

Aynî, insanın yeryüzünde ne zaman ortaya çıktığı sorusunu ilmu'l-arz ve ilmu-l-insan taraftarlarının halledemediğini belirterek, bunların, insanın ortaya çıkışını, İsrail kavminden aldıkları bilgilerle haber verdiklerini ve yedi bin senelik bir geçmişe bağladıklarını söyler. Bununla beraber Aynî, bu açıklamanın rivayet olmasından dolayı da doğruluğunu kabul etmez. Aynî, bu meseleyi İbn'ül Arabî'nin ilmu'l-arz araştırmacılarının bile takdire mecbur kalacakları bir şekilde hallettiğini ileri sürer. İbn'ül Arabî'nin meseleyi hallini ise, Aynî şöyle ızah eder;

"Şeyhimizin bir gün Mekke-i mükerre'me'de tavaf esnasında nazarına şekil ve kıyafeti yabancı olduğuna delâlet eden bir adam tesadûf eder. Yanına yaklaşıp kim olduğunu sorar. O yabancı ben senin büyük atalarındanım der. Şeyh sorar:

- Hangi asırda yaşıyordunuz?

Yabancı: kırk bin sene evvel vefat etmiştim.

Şeyh : Kitaplar ebu'l-beşer Âdem'in altı bin sene evvel halk olduğunu haber veriyorlar.

⁵⁸ M.Ali Ayni, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.47.

⁵⁹ A.g.e, s.48.

Yabancı: Sen hangi Âdem'den bahs ediyorsun? Bil ki ebu'l-beşer olan Âdem'den evvel daha yüz bin Âdem geçmiştir."⁶⁰

Aynî, bu açıklamasında İbn'ül Arabî'nin ruhanî bir konuşma ile bir tahminde bulunduğunu iddia eder. Bu iddiasını yeni ilimlerin keşifleri ve tahminleriyle de doğruladığını savunur. O, insanın çok eskiden yaşadığını şu anda yaşamayan ve cinsî tükenmiş hayvanların fosilleri üzerinde yapılan araştırmalarında gösterdiğini ileri sürerek, insanın yeryüzünde yüzbin sene evvel de mevcut olduğuna inanmak gerektiğini belirtir. Bu yüzden de İbn'ül Arabî'nin insan için "yaratılmıştır ama yaratma ezelidir" hükmünü verdiğini söyler.⁶¹ Ancak Aynî âlimlerin ittifak halinde bu düşünceyi red ettiklerini de vurgulamaktan kaçınmaz.

İnsanın yeryüzünde ne zaman görülmeye başladığı konusunda Aynî'nin ortaya koyduğu düşüncelerin tahminî olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira o, rivayetlerle gelen tahminleri reddederken, doğru bilgiyi, ilmi ve felsefî yönden ispatlanması mümkün olmayan bir yorumla ortaya koymaya çalışmıştır. İbn'ül Arabî'nin düşüncelerini kesin ve doğru kabul etmesi, sadece Aynî'nin İbn'ül Arabî'ye olan bağlılığının bir neticesidir. Yoksa onun düşüncelerinin doğruluğunu genelleme özelliğine sahip değildir. Gerçi Aynî, geçmişle ilgili olarak müsbet ilimlerin yaptıkları araştırmaların neticesinde ortaya çıkan bilgilerin kendi haklılığını ispat ettiğini iddia ediyor ise de, onun İbn'ül Arabî'ye dayandırdığı bilgi ile müsbet ilimlerin somut araştırmanın ortaya koyduğu bilgiyi aynı ölçüde değerlendirmek pek sağlıklı sonuç vermez. Bu yüzden Aynî'nin bu konudaki düşüncelerinin sadece inanma sonucu elde edildiği açıktır.

Aynî, insanın tekamülüyle ilgili düşüncelerde karşımıza çıkan insan maymundan türemiştir, iddiasının tutarlı olmadığı üzerinde de durur. Özellikle Haeckel'in bu konudaki yorumlarını ilmül-arz, paleontologie ve ilm-i cenine gibi ilimlerin araştırmalarının çürüttüğünü söyler. O, paleontologa'nın (genetik) bir takım keşifleri sonucunda, insanların yeryüzünde yalnız eski değil, daha kırkbin sene evvel bir dine ve ahiret inancına sahip olduklarına delâlet edildiğini söyler. Aynî, ayrıca müsbet ilimlerin açık bir şekilde çeşitli yerlerde yaptığı araştırmalarla, insan kafalarının incelenmesini gerçekleştirdiğini ve bunun sonucunda ise, insanın maymundan geldiğine dair hiç bir işaretin bulunmadığını gördüklerini de

⁶⁰ A.g.e., s.52.

⁶¹ A.g.e., s.53.

belirtir. İnsanın eskiden beri dinî inanca sahip olmasının **Elie de Siona** göre, insan ile hayvanla arasındaki sınırın birbirinden uzak olduğunu ispata kâfidir. Aynî, bu fikrin bile delil olarak yeteceği görüşündedir.⁶² O, tekâmül anlayışı ile ilgili düşüncelerini eserlerinde çeşitli şekillerde ele alır. Ancak şunu belirtmemizde de fayda var. İnsanın maymundan geldiğine dair iddialarını Aynî, tasavvuf anlayışı içinde değil, müsbet ilimlerle çürütme yoluna gider. Bu ise onun sözkonusu husustaki iddiaları daha sağlıklı temellere dayandığını gösterir.

Aynî, insandan ziyade insaniyet kavramı üzerinde durmak gerektiğini belirterek, insanın ruhî hüviyeti ve maneviyatının ilâhî hüviyette olduğunu ileri sürer. Çünkü Aynî, İbn'ül Arabî'nin de insanı rubûbiyet ve ubûdiyet sıfatlarının toplamı olarak kabul ettiğini gördüğümüzü belirtir. Bu durum ise, bazı insanların niçin eşyaya ibadet ettiği ve ilâhlık davasında bulundukları sorusunu gündeme getirir. Aynî, bu konu üzerinde İbn'ül Arabî'nin düşüncelerini ortaya koymadan önce, Auguste Comte'un "insaniyet"e ibadet fikrini tahlil eder. Ona göre, pozitivist felsefenin temsilcisi olan Comte'un temel düşüncesi olgulardan hareket etmeye dayanırken, ortaya attığı insanlık dini ile başka metodlara geçtiği açıktır. Hele bu dine ibadet için âyinler öğretmesi, olgudan hareketi ortadan kaldırır ve düşüncelerine farklı bir boyut kazandırır. Bu ise, evliyanın keşf ettiği hakikat karşısında pek basit ve neticesiz kalır. Zira pozitivist felsefe insanı hali hazır dahilinde nazari dikkate alır. Halbuki bu tarz bir düşünce onun geçmişe ve geleceğe yönelik hareketine manidir. Bu cihetledir ki Aynî, Levin Denis'in, "Comte'un metodunu eleştirdiğini ve bu akımın ortaya attığı metodun basiretleri kör olanlar için yapılmış, öyle olduğu halde yanlış olarak fikri bir zafer olarak ilan edilmiştir" dediğini belirtmektedir.

Aynî, Comte'un insaniyete ibadet fikrinin yanlışlığını ortaya koyduktan sonra, İbn'ül Arabî'nin bazı kimselerin niçin eşyaya ibadet ettiği ve ilâhlık davasında bulunduklarını şöyle izah ettiğini belirtir; insan, rubûbiyet sıfatlarının toplamı olduğundan, bazı insanlar kendilerinde buldukları rubûbiyet kuvvetini kendilerine isnat ederek yanılmışlardır ve Firavun gibi "ben sizin en üstün rabbınızım" iddiasına düşmüşlerdir. Bazıları da yine bu kudret sebebiyle nefislerini bırakmak ve onun hakiki sahibini bilmekle beraber ya, Mansur gibi "ene'l-Hakk" veya Ebu Yezid Bistamî gibi "Kendimi tesbih ederim, şarım ne yüce

⁶² A.g.e., s.53

oldu" demişler.! Ancak Firavun'un "ben" demesiyle Bistami'nin "ben" demesi arasında büyük bir fark vardır. Aynî, İbn'ül Arabî'den yukarda zikrettiği bazı kimselerinde rubûbiyet kuvvetini başka şeylerde gördüğünü ve onlara ilâhîlik hükmü vererek ibadete başladıklarını söyler. O, Güneşe, putlara, cansızlara tapmayı buna örnek olarak gösterir. Aynî, onların bu ibadetlerinin hakikat ehli nazarında Hakk'a yönelme şeklinde değerlendirildiğini söyler. O, İbn'ül Arabî'nin bu konuda gayet derin ve hakimâne bir fikre sahip olmasına rağmen, cansızlara ibadeti tecvîz (caiz görme) ediyor, diye şiddetli hücumlara uğradığını belirtir. Bu eleştiriyi haksız bulan Aynî, İbn'ül Arabî'nin söz konusu hususu gayet ârifane bir tarzda tetkik ettiği görüşündedir.⁶³ Bu da bize gösteriyor ki, bu konuda Aynî farklı fikirleri bir biriyle mukayese etme yerine, İbn'ül Arabî'nin iddialarıyla yetiniyor.

Tanrı-âlem ilişkisinde; Tanrı'nın âleme göre durumu göz önünde bulundurulduğu zaman, Tanrı âlemin dışında mı? içinde mi? yoksa hem âlemde, hem de âlemin dışında mı? gibi soruların da cevabı aranmalıdır. Vahdet-i Vücut anlayışında Tanrı'nın âleme göre durumu aşkın veya içkin oluşu, tenzih ve teşbih kavramları ile ifade edilmeye çalışılmıştır. İbn'ül Arabî, tenzihin, aklın tabî bilgisinin gerekliliğini ancak gerçek tenzihin yalnız tecellî ile mümkün olduğunu belirttikten sonra "tenzih icabettiği yerde Hakkı gerçek tenzih ile her türlü beşerî sıfatlardan arı bilir."⁶⁴ der. Yani İbn'ül Arabî'de Hâlik ile Mahluk prensip olarak aynıdır. Burada Mutlak Varlık, zâtı itibarıyla herşeyden münezzehtir ve aşkındır. Fakat sıfatları ile varlıklarla ilişkidir. Allah'ın herşeyden tenzih edildiği ileri sürülse de sıfatları ile gölge varlıkta ortaya çıkar ve tecellî eder. Mutlak Varlıktan ayrı bir varlık söz konusu değildir. Çünkü bütün eşya, kendi zâtlarına göre yokluktur, Hakk'ın varlığına göre ise mevcuttur. Sıfatları itibarıyla varlıkta içkin olan Allah, İbn'ül Arabî'ye göre hem aşkın (tenzih) hem de içkin (teşbih)dir. Ancak Hakkı tenzih ederken teşbihe, teşbihde de akıl ile tenzihe geçiş vardır. Böylece ikisi birbirine bağlıdır. Bunun içindir ki, tenzih teşbihten, teşbih de tenzihten ayrılmaz.

Aynî, tenzih(aşkın) ve teşbih (içkin) kavramlarına Tanrı-âlem ilişkisinde yukarda belirttiğimiz Vahdet-i Vücut anlayışına uygun açıklamalar getiriyor. O, İbn'ül Arabî'nin fikirlerine katılarak tenzih ve teşbihi şöyle açıklıyor: "Tenzihden

⁶³ A.g.e., s.51.

⁶⁴ İbn'ül Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s.81.

maksut, hiçbir şeyin Hakk'a benzemediğine inanmaktır. Yahut âlem, sahayı şuhûda çıkmazdan evvel, Allah her ne halde ise âlemin vücudundan sonra da, O'nun yine o halde bulunduğunu teslim etmektir. Teşbihe gelince, bu hususta âyet ve hadislerde veya geçmiş zamandaki peygamberlerin sözlerinde tesadûf olunan kelimelerin mânalarını ilm-i ilâhiye havale ederek, hepsine itikat etmek lâzımdır."⁶⁵ Aynî, bu ifadesinde tenzih ve teşbih konusunda Vahdet-i Vücud anlayışından farklı bir yorum getirmezken, tenzihi açıklamasına rağmen teşbihe inanmayı yeterli bulur. Ayrıca, O, İbn'ül Arabî'ye göre tenzih ve teşbih arasını birleştirmeyi âriflerin şanından saydığını da ileri sürer. Sonuç olarak Aynî, "Mutlak Varlık Zatı itibariyle tenzih ve teşbihten de münezze ve müteâldir"⁶⁶ kanaatine varır.

Aynî'nin metafizik meseleleri temellendirmede esas aldığı Vahdet-i Vücud anlayışı söz konusu olduğu zaman; panteizm ve Vahdet-i Vücud mukayesesi de gündeme gelir. Bu nedenle biz burada derinlemesine bir araştırma olmasa da Aynî'yi temel almak şartı ile kısaca panteizm ve Vahdet-i Vücud mukayesesine değinmeyi uygun gördük.

Vahdet-i Vücud terimi üzerine yapılan araştırmalara göre, bu tabir İbn'ül Arabî tarafından kullanılmamıştır. Ancak onun eserlerini inceleyenler "Vücudun hepsi birdir", "Orada ancak Allah vardır ve Vücudda ancak Allah vardır" gibi cümlelerden hareketle Vahdet-i Vücud anlayışına sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Kavramı ilk kullananın Sadrettin Konevi olduğu, onun eserlerinde kullandığı ve İbn Teymiye tarafından da tabirin yaygınlaştığı ve mutasavvıfların görüşlerinden biri olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir.⁶⁷ Panteizm kavramı ise, farklı yaklaşım ve tanımlarla izah edilmiş ise de Tanrı-âlem ikiliğini kaldırmak için Tanrı'yı âlem ile Aynileştiren, "Tanrı her şeydir, her şey Tanrı"dır, diyerek Tanrı'yı tek bir ilke veya cevher olarak kabul eden felsefi ekole verilen isimdir.⁶⁸ Panteizm terimi ilk defa 1705 yılında İrlanda asıllı İngiliz düşünürü John Lolayd (1660-1722)un kullandığı görülür. Dilimizde ise bu kavram, "Vücudîyye", "Kamutanricılık", "Doğa tanricılık" Tümtanricılık" gibi isimlerle karşılanmıştır. Bazen de "Vahdet-i Vücudla" ifade edilmiştir. Her iki kavramın da

⁶⁵ Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.81.

⁶⁶ A.g.e., s. 82.

⁶⁷ Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alakalı Bazı Mes'eleler". A.A. Konuk Şerhi I. Cildin Başında, (makale), s. XXVIII-XLIX.

⁶⁸ bkz. Bolay, a.g.e., s. 213-214, İsmail Fennî, a.g.e., s. 486, Runes, a.g.e., s. 223

nasıl ve ne zaman kullanıldığı konusundaki bu kısa bilgiden sonra, birbirleriyle olan ilişkileri üzerinde durabiliriz. Ancak hemen şunu belirtmek isteriz ki, biz burada "Vahdet-i Vücud" anlayışını temel olarak alırken bu kavramla ilgili olarak "İslâmın özünü ifade eder veya İslâmın özünün dışındadır" şeklinde yapılan tartışmalara girmeyeceğiz. Bu yüzden de İslâmın özüyle mukayese açısından Vahdet-i Vücudu eleştiren veya onu savunanların fikirleri üzerinde durmuyacağız. Zaten böyle bir tartışma araştırmamızın dışındadır. Bununla birlikte Panteizm ve Vahdet-i Vücud mukayesesini yaparken de bu konunun ayrı bir araştırma konusu olduğunu düşünerek detaylı ayrıntılara girmemeye de dikkat edeceğiz. Amacımız, Aynî'nin bu mukayese konusundaki yorumlarını vermektir.

Vahdet-i Vücud ile panteizm aynı şey mi? yoksa farklı şeyler mi? olduğu sorusu, eskiden olduğu gibi günümüzde de tartışma konusudur. Vahdet-i Vücud panteizmdir diyenlerin en büyük dayanakları panteizmin yani, âlem ile Tanrı'yı aynı sayan görüş ile İbn'ül Arabî'nin varlığın birliği anlayışını birbirinin benzeri olarak göstermeleridir. Bununla birlikte her iki düşüncenin Tanrı'yı bulma ve birlemede aynı yolu takip ettikleri iddia edilir. Ayrıca her ikisi de dinî ve sufistik temayüllerin neticesi olarak kabul edilir. Her ikisinin de ortaçağ Yahudî ilâhiyatı ve İslâm fikir çevrelerinden etkilendiği ileri sürülür. Yine her iki düşüncenin de sistemlerinin karışık olması ve tepki ile karşılanmaları benzer nokta olarak kabul edilir. Aynî, sayanlar dil ve üslûb açısından da İbn-ül Arabî ve Spinoza arasında ortaklık gösterirler. Vahdet-i Vücudun panteizmle aynı olduğunu iddia edenlerin düşünceleri arasında Tanrı'nın sıfatları ile ilgili getirdikleri yorumlarında benzerliği kabul edilir. Bu düşüncede olan birçok batılı düşünür olduğu gibi, İbn-Teymiye, Aliyyul Kârî, M.Sabrî, Afîfî, İrfan Abdulhamid, İbrahim Matkur v.b. saymak mümkündür. Ayrıca ülkemizde H.Ziya Ülken, Cavit Sunar, Salih Akdemir v.b.'nide bunlar arasında zikredebiliriz.

Vahdet-i Vücudun panteizm'den farklı olduğunu savunanların ise görüşleri şu noktalarda yoğunlaşır; Panteizm'de Tanrı içkin olarak âlemle birlikte mevcutken, Vahdet-i Vücudda Mutlak Varlık, hem içkin hem de aşkın olarak kabuledilmiştir. Zira Zat'ı itibariyle aşkın sıfatları itibariyle içkindir. Vahdet-i Vücud ile panteizm arasındaki temel ayrılıklardan biri olarak da Vahdet-i Vücudun dinî kaynaklı ve büyük ölçüde âyet ve hadislere dayanması gösterilir.

Ayrıldıkları bir başka nokta olarak sıfatlar hakkındaki düşünceleri gösteriliyor. Panteizmde sıfatlar insanın bilebileceği düşünce ve yer kaplama olarak kabul edilirken Vahdet-i Vücud'ta Ehl-i Sünnetçe kabul edilen bütün Zâtî sıfatlar kabul edilmekte ve bunların Kur'an tarafından bildirildiği tasdik edilmektedir. Oluş halindeki varlıkların özellikleri konusunda da Vahdet-i Vücud ile Panteizmin görüşlerinin farklı olduğu ileri sürülür. Panteistler oluşu zaruri görürken, Vahdet-i Vücud'ta oluş Allah'ın kendi iradesiyle ortaya çıkar. Vahdet-i Vücud, Hakk'ın Zâtına "Mutlak bilinmez" derken, Panteistler Mutlak Varlığı "ilk illet ve cevherdir" diye isimlendirirler. Vahdet-i Vücud'da "Hakk, Hakk'tır; eşya da kendi zatlarında eşyadır." Panteizmde ise, Mutlak Varlık eşyanın hakikati ve kendisiyle aynı sayılır. Vahdet-i Vücud ve Panteizm kavramlarının ayrılığı konusunda yorumda bulunan bir başka ilim adamı da Prof.Dr.Mehmet Aydın'dır. O, "panteizm dinî tecrübenin değil nazari düşüncenin öne sürdüğü felsefi bir teoridir; Oysa diğeri yaşanan bir tecrübedir. Biri hayatın somut vechesinden kopmuş bir sistem. Ötekisi ise, birçok mutasavvıf'a göre, bir somutluğun, bütün derinliği içinde yaşanmasıdır"⁶⁹ der. Aynı şekilde Yaşar Nuri Öztürk de tasavvufun batı yazarları tarafından İslâm mistisizmi olarak adlandırılmasının yanlışlığını vurgularken "...bir ifade zaruretinin kabul etmekle birlikte; tasavvufun, bütün varlığıyla bir mistisizm, olarak adlandırılmıyacağını da söylemek zorundayız, O, aklın ürünü olan felsefenin mistik görünümünü değil, Vahye dayanan İslâm dininin insan ruhundaki mistik eğilim ve ihtiyaçlara cevap veren denemelerinin, kuramsal bir toplamıdır"⁷⁰ der. Bu ifadelerde de Vahdet-i Vücud anlayışının farklılığı dile getirilmiştir. Vahdet-i Vücudu savunanlar arasında Sadrettin Konevi, Mevlâna, Celaledin Suyutî, Kâşani, Bursali İsmail Hakkı, Celaledin Devanî, A.Ahmet Avni Konuk, İsmail Fenni, ve Mehmet Ali Aynî gibi fikir adamlarını gösterebiliriz.⁷¹

Vahdet-i Vücud ile Panteizm aynı şeyler mi? yoksa farklı şeyler mi? konusunda iki farklı yaklaşımdan kısaca bahettikten sonra Aynî'nin bu husus karşısındaki tavrını gerçeğebiliriz; Aynî, İbn'ül Arabî'nin kullandığı "Vücûd-ı Mutlak" tabirinin medrese âlimleri arasında şiddetli tenkitlere uğradığını ve bu düşüncesinden dolayı panteizm (Vücûdiye) ekolüne sahip olduğu sanılmıştır. Bunun ise, İbn'ül Arabî'nin Fütühât-ı Mekkiye'sindeki "Kendisi eşyanın aynı

⁶⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s.154.

⁷⁰ Yaşar Nuri Öztürk; *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler* (İstanbul, Yeni Boyut 1966.), s.15.

⁷¹ Erdem, a.g.e., s.93-96., 115.

olduğu halde eşyayı ortaya çıkaran (yaratan)ı tesbih ederim" ifadesinden kaynaklandığını belirten Aynî, İbn'ül Arabî'nin Vâcibu'l Vücud, Vücud-u mutlak demekteki muradının Vacibu'l-Vücudun, illet ve malul olmadığını anlatmak olduğunu vurgular. Aynî, eşyanın Hakk'ın aynı olduğu iddiasının ise, İbn'ül Arabî'nin bir başka ifadesinde "O zuhurda her şeyin aynıdır, eşyanın zatlarında eşyanın aynı değildir. Aksine (zatlar açısından) O, O'dur eşya da eşya" şeklindeki düşüncesiyle çürütüldüğünü savunur.⁷²

Aynî, yanlış anlaşılmasından dolayı "Vahdet-i Vücud" nazariyesinin bazı Avrupalı düşünürler tarafından şiddetle reddedildiğini belirtir. O, bu itirazlardan birini örnek olarak gösterir; Bunlara göre "Vahdet-i Vücûd" (Panteizm) düşüncesi, Tanrı'yı inkâr (athéisme) ile âlemi inkâr (acomsisme) ekolleri arasında bulunduğundan, o iki ekolden birisi tarafından yıkılmaya mahkumdur. Çünkü Vahdet-i Vücud yalnız bir mevcudiyet kabul ediyor. O halde bu varlık yalnız âlemde ibaret ise Tanrı yok demektir, yahut bu varlık yalnız Tanrı'ya aitse âlem yok demektir. Aynı bir sistem dahilinde hem âlemi, hem Tanrı'yı inkâr eden şu imkânsızlık, Vahdet-i Vücud ekolünü iptale kâfidir. Aynî, buradaki iddiaların bir yanılığın başka bir şey olmadığını tekrarlayarak gerçek anlamda Vahdet-i Vücud teizm'den ayrı birşey değildir görüşündedir. Aynî, Vahdet-i Vücud meselesiyle ilgili yazılan şeylerin içinden çıkmanın güç olduğunu da vurgular. Bu sebepten dolayı herkesin kendi anlayış kabiliyetine göre bir yol tercih edeceğini de ileri sürer.⁷³

Araştırmamızın bu kısmında gördük ki, Aynî, metafizik meseleleri Vahdet-i Vücud anlayışına olan bağlılığı etrafında temellendirmeye çalışmıştır. O her ne kadar İbn'ül Arabî'yi esas almış ise de, metafiziğe ait itirazlara, çağdaş ilmin neticelerine dayanarak cevap bulmaya çalışmıştır. Bu ise onun kendine özgü bir metod takip ettiğini gösterir.

⁷² Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.30-31.

⁷³ a.g.e., s.31.

BÖLÜM III : M.ALİ AYNÎ'DE BİLGİ PROBLEMİ

Felsefenin önemli disiplinlerinden biri de bilgi teorisidir. Epistemoloji adı altında değerlendirilen bu mesele, bilgilerimizin ilkelerini ve kaidelerini araştıran alan olarak kabul edilir.¹ Bilgi klâsik tanımı ile suje ve obje arasındaki ilişki şeklinde yorumlanır. Yani algılayan "Ben" ile algılanan "Nesne" bilgide esastır. Ancak insan sadece duyuları vasıtasıyla yöneldiği dış dünyanın bilgisini değil, kendisini de tanımaya çalışır, Bir başka deyişle iç dünyasında onun için bir obje durumuna geçebilir. İnsan hem dış dünyaya yönelmesinde, hem de kendi iç yapısı içerisinde zihni faaliyette bulunur. Bu onun düşünme çabasının bir sonucudur. Bu nedenle insanı diğer varlıklardan ayıran temel kriterlerden biri de, onun düşünen canlı olmasıdır. Düşünme olayı, soyutlamalarla kavramlara, kavramlar arası ilişki kurarak hükümlere ve çıkarımlara ulaşır. İşte bütün bu faaliyetler bilgi adı altında değerlendirilir. Bir taraftan bilgilerimizin nasıl meydana geldiği, diğer taraftan kaynağının ne olduğu üzerindeki düşünme bilginin asıl problem alanını oluşturur. Bu problem alanını çözmeye çalışmaları sonunda ise çeşitli düşünceler ortaya çıkmıştır. Bunun farkında olan M.Alî Aynî, insan her şeyi bilebilir mi? ² sorusunun filozoflar tarafından değişik açılardan ele alındığını söyler.

Aynî, bilgi meselesindeki farklı yaklaşımları şöyle izah eder; Aristoteles, Descartes ve Descartes'in takipçilerinden Spinoza, Malbrance Leibniz gibi filozoflara göre insanda bir bilgi kuvvesi vardır. Bu kuvve sayesinde insan asıl hakikatleri yani cevherin keyfiyetlerinden ibaret olan bütün duyu âlemini ve kendi nefsinin bilebilir. Bu düşünme kuvveti eşyanın hakikatine vakıf olabilir. Kısacası insanın akli görünenin arkasındaki cevheri, yani mutlak varlığı keşfedebilir. İşte bu ekolün sahipleri dogmatiklerdir. Dogmatiklerde hakikatin ölçüsü değişik motifler üzerine kurulur. Bazıları bu ölçüyü düşünen insanın haricinde bir kudretin, insanlar içinde seçtiği bir kişiye vahiy ile tebliğ ettiği naslardan ibaret sayarlar. Bu ölçü insanın dışındadır. Bazılarına göre ise, hakikatin ölçüsü veya delili düşünen insanın inandığı konuya karşı duyduğu ruhî bir istek ve cezbedir. Diğer bazıları da kesin bilginin delil ve ispatının batını ve âfâki olduğunu söyler. Aynî, dogmatiklere karşı septiklerin aklın kudret ve

¹ Aynî, Şeyh'ul Ekberi Niçin Severim?, s. 45

² Aksüt, a.g.e., s.481.

yetkisini inkârla aynı mesele üzerinde bir birine zıt düşüncelere sahip olduklarını belirtir. O, onların böyle bir tavırda bulunmalarının sebebini, hislerine aldanmalarına bağlar. Dogmatikler ve septikler arasında orta bir ekol olarak probabilisminin bulunduğunu ve bu mesleğe sahip olanların hakikate hiçbir zaman ulaşamadığımız halde ancak ona benzer ve yakın bir şeyi bilebileceğimizi savunduklarını ileri sürer.³

Bilgi konusunda Kant'ın görüşleri üzerinde de kısaca duran Aynî, Kant'ın ilk önce akıl melekesini incelemeye aldığını ve daha sonra insanın akli sayesinde hakikate ulaşacağı düşüncesinin varlığını ortaya koyarak, insanın ancak Mutlak Varlığı değil, izâfi olan varlıkların bilgisini kavrayacağını savunduğunu belirtir. Kant bu bilgileri zaman ve mekan içerisindeki değerlerle elde eder. Bu ise fenomenin bilgisidir. Oysa zaman ve mekân haricinde olan Mutlak Varlığı bilme Kant'ın düşüncesine göre imkânsızdır. Aynî, Mutlak Varlık alanı olan ve fenomenler âlemi gibi bilgisi edinilemeyen bu âleme Kant'ın noumen adını verdiğini belirtir. O, Kant'ın akli eleştiriye tutarak elde ettiği bilgi türünün kritizmi ortaya çıkardığını vurgular.

A.Comte'un savunuculuğunu yaptığı, hadiseler ve onların kanunlarına bağlı kalarak ortaya çıkan bilgi çeşidini, pozitivist anlayış olarak yorumlayan Aynî, bu düşünce sisteminin temelinde olgulara dayanmanın esas alındığını belirtir. Daha sonra bilgi konusunda kayda değer ekol olarak yukarıda zikredilenlerin dışında pragmatizm ve sezgicilik üzerinde durur. Pragmatizmin temsilcisi olarak Amerikalı düşünür W.James'i verir. Pragmatizmde faydalı olan bilgiye itibar edildiğini ve ölçü olarak da tecrübenin esas alındığını belirtir. Sezgiciliğin temsilcileri olarak H.Bergson ve Le Roy'u gösteren Aynî, bu felsefi, anlayışta tecrübenin yerini, insanın iç dünyası ile ilgili olan sezgisel bilgilerin aldığını ileri sürer⁴. Bu durumda gerek pozitivism ve gerekse pragmatizmde tecrübe esas alınırken, intuitionizmde deneyden bağımsız bilgilere itibar edilmektedir.

Aynî, bilgi konusunda filozofların farklı düşüncelere sahip olduğunu yukarıdaki örneklerle açıkladıktan sonra, kendi görüşünü ortaya koymaya çalışırken, pozitivistleri eleştirmekle işe başlar. O, pozitivistlerin olgulara bağlı açıklamalarında temel kabul ettikleri iki olay arasında, değişmez, sabit ve sürekli

³ A.g.e., s. 482.

⁴ A.g.e., s. 483.

nisbeti, başka bir deyişle kanunu, keşf ve tayin etmenin yeterli olduğu fikrinin, ancak astronomi, fizik, kimya gibi maddi ilimlerde metod olarak kullanılabileceğini belirtir. Bununla beraber Aynî, pozitivistlerin bu anlayışı genellendirme çabalarının kabul edilemez olduğunu ve yanlış açıklama olacağını savunur. Kaldı ki, tabiat olaylarındaki deney ve gözlemin duyu organlarına dayalı olması bir eksikliktir. O, "...duyularımızın tanıklık ve haberlerini tahlil edince anlıyoruz ki bizi mutlaka aldatmıştır⁵" der. Çünkü O, Güneşin, ayın ve yıldızların durumu ile ilgili duyularımızın bizi yanılttığını belirtir. Katı cisimlere temas ettiğimizi sanıyoruz aslında öyle bir şey yoktur. Ayağımızı ateşte yakıyoruz. Fakat yanma duygusu yalnız beynimizde gerçekleşiyor. Sıcaktan ve soğuktan bahsediyoruz. Ancak kâinatta ne sıcak ne de soğuk vardır. Yalnızca hareket vardır, diyen Aynî, "duyularımız eşyanın hakikatî hakkında bizi aldatmaktadır. Bundan başka duyularımız pek zayıf ve eksiktir. Pek çok tabii olaylar onların buluş ve biliş dairesinin dışında kalmaktadır"⁶ sonucuna varır. Bu durum ise tabiat sahasında dahi başka şeylere ihtiyacımız olduğunu gösterir. İklim olaylarını belirleyen su buharı, kimyevi ışınlar gözle görülmüyor. Güneş ışınlarının gözle görülmeyen kısımları vardır. Kırmızı rengin altındaki ışınlar ile mor ötesi ışınların bilinmesi duyu organlarımızın dışında gerçekleşir. Demek ki, tabiat olaylarını gözlemede bile duyularımızın dışında aletlerin yardımı gereklidir. Kaldı ki tabiat olaylarında kullanılan bu metodu manevî sahaya aktarma çabasında olanlar dahi var. Wund'un olayları açıklamak için kullandığı tecrübî metod ise, ruhun mahiyetini belirlemede tamamen yetersizdir. Böylece Aynî, insanın mevcut şeylerden hareketle ve kendisine kadar gelen nakli bilgileri idrak ederek, bilme gücüne sahip olacağını kabul ederken, "fiilen ve halen mevcut şeylerin sınırından itibaren aralıksız bilinemezlik başlar⁷" der. Bu ise, geleceğe ait bilgilerin insan idrakının dışında olmasından dolayı bilinemiyeceğini gösterir. Fakat Aynî, bu açıklamanın ardından hemen şunu da ilâve eder. Astronomi bilgileri önceki olayları tesbit edip, bunlar üzerinde yaptıkları hesap sonunda yıldızların burç bölgeleri üzerinde hangi sene, hangi gün ve hangi dakıkada geçebileceğini doğru tahmin edebilirler. Buna rağmen O, "her ne yaparsak yapalım, mekânın sınırlarını aşamadığımız gibi, zaman da akıl gücümüzü henüz

⁵ Aynî, Hacı Bayram Veli, s.17-18.

⁶ A.g.e., s.18.

⁷ A.g.e., s.20.

gerçekleşmemiş olayların eşliğinde tutmaktadır⁸ der.

Aynî, dış dünyanın bilinmesine yönelik çabaların yeterli olmadığını, bilgide asıl önemli olanın insanın kendine dönmesi olduğunu ve bu yönelişte hayatın en karmaşık yapısını oluşturan ruhu tanımının hedef alınması gerektiğini savunur. O, bu düşüncelerini İbn'ül Arabî'den hareketle temellendirmeye çalışırken, İbn'ül Arabî'nin "Hikmet-i Sebuhiyye fî Hikmet-i Nuhîyye" adlı eserinde belirttiği; "bir kimsenin görüntüler âleminde görüneni gerçek sanıp **Hakkı müşahade ettim** diye hayal etse o kimse ârif değildir. Zira görünen eşyadan tecelli eden Allah, o şeylerin özellikleri arasında görünen olduğu için o özelliklerle renklenendir. Bununla beraber o değildir. Fakat bir kimse o gördüğü şeyin kendi nefsi olduğunu bilirse O, ârifdir⁹", düşüncesini çıkış noktası olarak görür. Böylece Aynî, İbn'ül Arabî'ye dayanarak, insanın kendini tanımamasını bilgide esas kabul eder. O, insanı hareket noktası alan düşüncelerin yeni olmadığını, İbn'ül Arabî'nin dışında batı düşünce hayatında da bu anlayışa raslandığını ileri sürer. Yakini bilginin elde edilmesinde insanın kendi iç dünyasına yönelme çabasının ilkçağda Sokrates'in uyarıcı tepkisi ile başladığını ve onun herşeyden önce kalbe ve bâtına yönelerek manevî hüviyeti ön plâna çıkardığını belirtir. Aynî, ayrıca subjektivizm ekolüne sahip olanların da görüşlerinin bu yönde olduğunu iddia eder. Buna örnek olarakta İngiliz Filozoflarından Berkeley'in ve Alman fizyoloji bilgini Müller'in düşüncelerini verir. O, Berkeley'in Tanrı'nın ve ruhun varlığını kabul edip, eşyanın varlığını inkâr eden, ve eşyayı hayalimizde meydana gelen görüntülerin sureti olarak yorumlayan fikrinin İbn'ül Arabî'yi desteklediğini söyler. Ayrıca, Aynî, Müller'in, idrak, objelerin bir keyfiyet veya suretinin değil, fakat duyguya ait sınırların keyfiyetinin şuuru intikalidir. Bu keyfiyetler ise çeşitli uzuvlara göre değişir. Nefsi olan keyfiyet ise, ne objede ne de duyularda olmayıp, sadece kendimizde, bir başka deyişle "ben"imizde olmasından ibarettir. Örneğin, beyazlık karda ve hararet ateşte değildir. Bu duyguları bizim nefsimizin keyfiyetine bağlı gören Müller'in fikirlerinin İbn'ül Arabî'nin insan kendi nefsinin tanımalıdır" şeklindeki ifadelerini doğruladığını ileri sürer¹⁰.

Bu açıklamaları ile Aynî her ne kadar İbn'ül Arabî'nin görüşleri ile subjektiflerin düşüncelerinin birbirini desteklediğini savunursa da, bu iddiası tartışmaya açıktır. Zira subjektivizm ekolü bilgi konusunda, sujenin nesneleri ancak kendi-

⁸ A.g.e., s.20.

⁹ Aynî, Şeyh'ül Ekberi Niçin Severim?, s.45.

¹⁰ A.g.e., s.46.

ne göre tanıdığını ileri sürsede, Berkeley ve Müller'in düşüncelerinde solipsizme kayış vardır. Solipsizmde ise, ancak var olan "Ben" im ve âlem benim halen mevcut veya mümkün olan tasavvurlarımın bütünüdür. Buna göre varlık, tek bir kişinin şuurundan ibaret olmaktadır.¹¹ Oysa, İbn'ül Arabî kendinde görüneni Hakk sananın yanıldığını söylüyor. Yani Tanrı'nın varlığının eşyada sadece tecelli ettiğini ama onunla beraber olmadığını iddia ediyor. Bu ise "Ben"nin dışında Tanrı'nın olduğu sonucunu çıkarır. Böylece İbn'ül Arabî'nin düşüncelerinin solipsislerden farklı olduğu da açıktır. Bundan dolayı Aynî'nin, İbn'ül Arabî ile Berkeley ve Müller arasında kurduğu fikri birlik çabası pek tutarlı görünmemektedir. Bununla beraber o, subjektivizm mesleğinin bilgide esas alınmamasındaki amacını, eşya hakkındaki yargılarımızın ve değerlendirmelerimizin tamamen nefsi olmasına bağlar.

Aynî, bilgi konusundaki görüşlerini tasavvufa olan yakınlığından dolayı ondan ayıramamıştır. Tasavvufta ise bilgi meselesi, üzerinde durulan önemli konulardan biridir. İlmi bilgi elde ederken kullanılan analitik, diskürsif yolun sadece zâhire (görünene) ait olduğunu ve duyu verilerini kullandıklarını iddia eden tasavvufî düşünce, duyu verilerini uzun uzun tetkik ederek onlardan parça-bölük bilgiler çıkarmak yerine eşyanın özünü vâsitasız ve derhal kavrama amacını güder.¹² Bunu ise keşf (hads) denilen bilgi türü ile elde eder. Dikkat edilecek olursa burada zâhir ile bâtın iki türlü realite olarak kabul edilmiştir. "zâhir" ile "bâtın" ayrımı bir bakıma "akıl" ve "keşf" sahalarının ayrımı demektir. Aklın muhâkeme ve istidlâl yoluyla idrak ettiği "zâhir" bilgiden ayrı olarak, bir de keşf ile idrâk edilen "bâtın" bilgi olduğu sufilerce daima ifade edilmiştir¹³. Şu halde akıl eşyanın sadece görünen kısmını kavrar. Görünenin arkasındaki asıl gerçekliği kavrayamaz. Öyle ise eşyanın özüne nüfuz edebilmek için akıldan başka bir yol olmalıdır. İşte tasavvufî bilgideki bu yol, keşf yoludur. Duyulardan ve aklî çabadan tamamen farklı olan bu bilgi türüne Aynî "gönül marifeti" adını verir. Ona göre, bu alanın tecrübi ve aklî bilgi ile ilişkisi yoktur. Kendi döneminde Alfred Foullée ve B.Russell gibi filozofların "gönül marifetini" tenkit ve inkâr etmelerine karşılık, üstat olarak kabul ettiği Bergson'un **Yaratıcı Tekâmül** adlı eserinde; "gönül marifeti"nin* hayat

¹¹ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.262.

¹² Güngör, a.g.e., s.116.

¹³ Tahralı, A.A.Konuk Şerhi'nin Birinci Cildin Başında, (makale), s. XXXIV

* Bergson'un **Yaratıcı Tekâmül**, isimli eserinde geçen "sezgi" kelimesini M.Aynî'nin "Gönül Marifeti" olarak değerlendirdiği anlaşıyor.

ile beraber maddenin de zâtını idrâk edebileceğini isbat ettiğini ileri sürer. Ayrıca Schelling ve Ravaisson'unda aynı kanaati taşıdığını kaydeder.¹⁴ Ancak Bergson sezgiyi, bir çeşit zihni ortak duyuş yoluyla insanın kendini bir objenin içine yerleştirmesi yani kendini onun yerine koyarak bilgi elde etmesi olarak tanımlar. Oysa "gönül marifeti" nde Allah'ı bilme çabası vardır. Bu ise, Allah'ın seçtiği kullarına verdiği bir lutuf olarak kabul edilir. Bu sebeple Aynî'nin, "gönül marifeti"ni, Bergson'un sezgi bilgisiyle aynı saymasının doğruluk derecesi tartışmaya açıktır. Çünkü "gönül marifeti" ile "sezgi" bilgisinin kaynağı farklıdır. Bununla beraber Aynî'nin, insandaki gizli kuvvetlerin ilmine varlık verme çabası, akli bir çabanın ötesinde olması dolayısıyla, bu çaba hem tasavvufta, hem de felsefede aynı amaca hizmet edebilir. Kaldı ki Aynî, batılı bilginlerden örnekler vererek bunların her türlü sataşmalara rağmen olağan üstü olayları tesbit ve tasnif ederken gizli kuvvetlerin ilmini geliştirmeye çalıştıklarını söyler. X ışınları tüpünün mucidi Sir William Crokes, Oliver Lodge, Alfred Russel Wallace, Alman astronomi bilgini Zollner, psikolog Schrenk Notzing, İtalyan Lombrso, Enrico Morselli, Lehistanlı G.Ochorovitz, Rus Aksakof, Fransız Charles Richet, Arnold de Gramond, astronomi bilgini Camille Flammarion, J.Maxwell, Dewattwille, De Rochos, Emile Boirac gibi bilginler olağanüstü kuvvetle donanan kimselerin uzaktan görme, insanların kalbini okuma, geçmişten ve gelecekte haber verme gücüne sahip olacaklarına inanmışlardır.¹⁵ Onlar bu tür çaba içinde olanlara **Métagnome** adını verirler. Ancak bu bilginlerin métagnomelerin bilgi elde etme kaynakları konusunda kesin birşey söyleyemediklerini belirten Aynî, yalnız bu gücü açıklama yoluna gittiklerini ve düşüncenin değişik bir şekilde şuur altı ile işlediğini, bunun ise hafızanın gizli faaliyeti olduğunu kabul eder. Onun bu tür düşünceleri zikretmesinin amacı tasavvuftaki olağanüstü sayılan davranışların bilinmesinin akıl dışı bir güçle olduğunu ispat etmek içindir.

Aynî'nin bütün bu açıklamaları göz önünde bulundurulduğu zaman onun sadece dış dünyayı araştırma ve inceleme çabasını eksik bulduğunu ve maddi bakış açısının insanı hataya düşüreceğini savunduğunu görürüz. Çünkü o, düşünce gibi sınırlandırılmayan ilâhî bir kuvvetin varlığını ihmal etmenin insanı yerde sürünen solucandan farklı kılmayacağını belirtir.¹⁶ Bu nedenle

¹⁴ Aynî, Hacı Bayram Veli, s.22.

¹⁵ A.g.e., s. 27

¹⁶ A.g.e., s.23.

Aynî, insanın varlık alanını tabiatı icabı üç farklı kısma ayırır. Birinci kısmı oluşturan beden, dış dünya ile doğrudan doğruya ilişki içindedir. İkinci kısımda ise ruh vardır. Ruhun fonksiyonu ise herhangi bir objenin insanda meydana getirdiği izlenimleri muhafaza etmektir. Üçüncü kısımda ise, nefsi natika vastasıyla bizzat eşya ile ilişkisi bulunan unsuru keşf etme olayı vardır. Böylece dış âlemdeki eşya müşahade edildiği gibi, bu eşyanın zihinde meydana getirdiği izlenimlerle de eşya ile ilişkili unsurlar hakkında bilgi elde edilmiş olur.¹⁷ O halde Aynî'e göre insan bu üç yönüyle ele alınmadığı takdirde anlaşılamaz.

Bu yüzden de o, bedeni yapının incelenmesini fizyolojistlere ve biyolojistlere bırakarak, hedef olarak insanın benliğini ve insanlık vazifesini bilmeye yönelir. Bu çabalarda varılan son nokta ise Aynî'de "gönül marifetinin" bilgisidir ki, o da keşf ile ortaya çıkar. O, "gönül marifeti"nin okulu olmadığını, kitap okuyarak elde edilemeyeceğini söyler. Çünkü "gönül marifeti"nin dili, hal-dilidir. Ona ilm-i ledün, ilm-i esrar veya ilmi bâtın adı verilmesi bu sebeptedir. O, gayesi Allah'ı bilmek olan "gönül marifetinin" insana kazandırdığı şeylerden biri olarakta nefsin temizlenmesini gösterir.¹⁸ Bu ise akıl ve iman arasındaki dengenin sonucunda elde edilir. Buna benzer düşünceleri İbn'ül Arabî'de de görüyoruz. O da iman ve akıl, arasında aheng kurabilmiş, "akıl ve inancı birbirinden ayırt etmeksizin hakikate ulaşabilmiştir... İbn'ül Arabî'ye göre Allah'ı bilmek, Allah'ın isteyen kula kendisini bizzat açığa vurması ile (ızhâr) mümkündür. Allah böyle kullarına bir üstünlük vermiştir. Bu gibi gerek müşahhas, gerekse mücerret varlıkları, bazen görme kuvvetiyle idrak edebilirler. Netice şudur; akıl anlar, keşf ise müşahade ve temaşa eder"¹⁹. Bu düşünce tasavvufta ve İslâm dünyasında büyük etki yapmıştır. İlâhî hikmetlerin "keşf ve müşahade" ile idrak edilmesi, "akıl" melekesiyle ifade edilmiş, fakat hiçbir zaman rasyonalist açıklama olarakta kabul görmemiştir. Kaldık ki İbn'ül Arabî düşüncelerinde duyularımızdan ziyade bütün yanılmalarımızın sebebî olarak akli göstermiştir. Duyularımızı yanılmamızın kaynağı olarak kabul etmemesi ise onun sansüalist olduğu anlamına gelmemelidir. Zira O, duyulara güvenmenin gerektiğini değil, aksine akli bütün hataların sorumlusu olarak ilan etmesinden dolayı duyulara önem vermemiştir.²⁰

¹⁷ Aynî, Hayat Nedir, s.59.

¹⁸ Aynî, Hacı Bayram Veli, s.25.

¹⁹ Keklik, Muhyiddin İbn'ül Arabî, Hayatı ve Çevresi, s.51-52.

²⁰ A.g.e., s.37.

İbnü'l Arabî'nin düşüncelerine benzer yaklaşımı Aynî, duyuların insanı yanıltacağı ve akli bilginin mutlakı elde etmede yeterli olamayacağı fikri ile ortaya koyar. Asıl hedef olarak belirlenen yani eşyanın özünü kavrayan bilgi olarak kabul ettiği gönül marifetinde bilme gücünde düşüncesinin yerine eylemin ön plâna çıktığını söyler. Kısacası keşf hal ilmidir. Yani akli çabadan ziyade yaşama ve hissetme ile elde edilir. Bu çaba sonucunda ise irade yüksek derecelere ulaşır. Çünkü eksik ve zayıf bir irade ile yüksek değerleri elde etmek imkânsızdır. Bu nedenle de Aynî, iradenin yüksek mertebesine sahip olan mürşitlerin tenbih ve tesirlerinin büyük olacağını belirtir. O, "irade öyle kudretli ve etkili bir güçtür ki, onunla yalnız kalplere sahip olunmaz; belki eşya ve tabiat kuvvetlerine de sahip olunabilir"²¹ der. Yüksek derecedeki irade kuvvetine sahip olanların gücünün akılla kavranılmasının imkânsız olduğunu ileri süren Aynî, akla gelen bir fikrin göz açıp kapayıncaya kadar fiile geçmesi olayının irade kuvvetinin yöneltilmesi ve yoğunlaştırılması sayesinde adi şartlara nazaran imkân dairesine geçebileceğini belirtir.²² Bu irade gücüne ise sıradan insanların sahip olmasının mümkün olmadığını ve onların bu olayı anlama ve kavramasının ise, o hali yaşayamayışlarından dolayı imkânsızlaşır. Demek ki Aynî, ancak büyük mürşit olarak kabul ettiği zatların bu bilgi alanını kavrayacağını savunuyor. Böylece o, bilginin elde edilmesinde son nokta olarak kabul ettiği "gönül marifeti" ilmini sadece büyük mutasavvıfların bileceğini ileri sürüyor. Aynı düşünce islâm tasavvuf geleneğinde daha önce var olan bir anlayıştır.

Aynî, "gönül marifeti" bilgisinin kendilerinde açığa çıktığını ileri sürdüğü ariflerin gayesinin herkes tarafından anlaşılamayacağını ve bu nedenle herkesin bu meselelere karışmasının yanlış sonuç çıkarmaya ve zanna sebep olacağını belirtti. Bu konudaki düşüncesini açıklamak üzere verdiği misâlde, "Hepimiz de Einstein'ın ilmi düşüncelerini anlama merakı vardır. Matematikçilerden İzzet Bey **İkdam** gazetesinde buna dair birkaç makale yazmıştı. Fakat, mütemadiyen bu teoriyi ancak yüksek matematik düsturlarıyla anlamak mümkündür diyerek, bir türlü meramını anlatmaya çare bulamamıştı. Sonra Müderris Akıl Muhtar Bey haftalarca çalışıp bir konferans vermişti. Fakat bilmem ki dinleyicilere ne derece meseleyi açıklamıştı... netice ne oldu? Acaba, kaç kişi Einstein'ı anlayabildi?"²³

²¹ Aynî, Hacı Bayram Velî, s.25.

²² A.g.e., s.26.

²³ Aynî, Şeyh-i Ekber-i Niçin Severim? s.78.

diyerek mûsbet ilimlerdeki bu durum karşısında İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinin hemen bir okuyuşta anlaşılmasının imkân dahilinde olduğunun tasavvur edilemeyeceğini söyler. Aynî, bu mîsali ile mûsbet ilimlerdeki kesinliklerin bile anlaşılamadığını göstererek İbnü'l Arabî'nin fikirlerindeki olağanüstü gelen düşünceleri kabullenmek gerektiğini ispata çalışır. O, bu mîsali gibi İbnü'l Arabî'nin kitaplarındaki başka âlemlerle ilgili gaybî bilgilerinde kabullenebileceğini anlatmaya çalışır. Bunu ise, oldukça basite indirgeyerek şöyle izah eder ;

"Bundan beş yüz sene kadar evvel yapılan haritaların üzerine Arapların cezayır-ı hâlidat (iles éternelles) dedikleri adaların yanına Latince şu ibareyi yazarlardı: Hic defut orbis, bunun mânası: Dünya burada, bitiyor demektir. Hayır efendiler ! Dünya burada bitmiyormuş! Senelerce bizi aldatmışsınız. Onun ötesinde, şimdi Amerika adını verdiğimiz büyük bir dünya daha varmış... sizler o yerden büsbütün habersizsiniz!

Nihayet bir Kristof Kolomb çıkıp da gemilerle batı yönüne doğru gidilmesini ve bu yolla doğuda olan Hindistan'a varılabileceğini söylediği vakit, bunu bir emr-i muhal ad etmişsiniz ve ona sormuştunuz : Peki ama yer sizin zan (zum batılzan)nınız gibi yuvarlak olsaydı, alt taraftaki sular, baş aşağı nasıl durabilirdi? Elinizdeki kadehi baş aşağı çevirdiğiniz vakit, içindeki su akmaz mı? Vak'a hisse taban tabana zıt olan böyle bir davayı kabul etmek pek müşkildir. Fakat ne yapalım ki hissimiz bizi daima aldatmaktadır. Aklımızın da bütün haberleri her vakit ve tamamen vicdani kanaat vermiyor. Bununla beraber Kristof gitmiş, fakat Hindistan'ı değil büsbütün yeni bir dünya bulmuştu!..

İşte şu tahminata istinadan diyorum ki, şeyhimizin haberleri vehm ve hayal mahsülü değildir. Belki Hakikatın ayrı ve müşahadenin neticesidir. Fakat, artık zan demiyeceğim, bu kanaatımı ispat etmekten âcizim".²⁴

Aynî, keşif ve icatların ortaya koyduğu bilinemezlerin durumu ile İbnü'l Arabî'nin gaybî bilgisi arasında ilgi kurarak onun düşüncelerinin, kabul edilebilir olacağını ispata çalışmıştır. Ancak bilgi alanı itibarıyla ilmi bilgi ile gaybî bilginin farklı özelliklere ve metodlara sahip olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir.

Aynî, Mutlak'ın bilgisini "keşif" ve "müşahade" ile ariflerin bilebileceğini söylerken, İbnü'l Arabî'nin herkes için ne kadar bilinmesi lazımsa, ona da o kadar öğretmeye yardım ettiğini belirtir. Bunu ise Kur'an'da mütemadiyen vurgulanan bastirete davetle açıklanabileceğini ileri sürerek; başınızı kaldırıp göklere bakınız; ..

²⁴ A.g.e., s.83-84.

eşyaya bakınız!.. İnsana bakınız!.. Yere bakınız diyerek düşünmenin emr olarak bize objektif ve subjektif delillerle ve ayetlerle bildirildiğini belirtir. Aynı şekilde Arabî'nin de eşyaya nazar etmeyi tavsiye ettiğini söyler. Bunun neticesi olarak Aynî, İbnü'l Arabî'nin, İbn-i Sina ve Gazza'lıyı eşyaya nazar etmeden akılla Allah'ı bilebileceklerini iddia ettiklerinden dolayı eleştirdiğini belirtir. O, İbnü'l Arabî'nin onların düşüncelerinin yanlışlığını belirtirken, uluhiyetin ilâhî isimlerin ve sıfatların toplamının görüntüler âlemindeki tecellisinin bilinmesi ile mümkün olacağını savunduğunu ileri sürer²⁵.

Aynî, büyük mürşitlerin dış âlemle ilgili tasarruflara hiç önem vermediklerini, onlarca istenen ve gerekli görülen şeyin de keramet değil istikâmet olduğunu belirtir. Bu istikâmet içinde metod olarak tarikate girmenin esas alındığını, bunun neticesinde de uzun süre riyazet ve çalışmadan sonra bir "Hakkânî Vücut"un peyda olduğunu, işte olağanüstü yapılan şeylerin hep bu "Hakkânî Vücut"la meydana geldiğini ifade eder²⁶. Böylece o, ilkin duyu ve akli bilgilerin eksikliğini ispat etmeyi temellendirmeye çalıştıktan sonra, aklın ötesindeki keşf bilgisinin önce varlığını, batıdan aldığı çeşitli düşüncelerle mukayese ederek kabul ettirmeye çalışmış, daha sonra ise, eşyanın özüne hâkim olan "gönül marifeti"nin bilgisinin ancak onu yaşayanlar(mürşitler) tarafından bilinebileceğini ortaya koymuştur. Aynî'nin bilgide son nokta olarak kabul ettiği bu saha ise, hayat tarzı ile yakından ilişkili olması dolayısıyla onu ahlâk meselesinin önemi üzerinde durmaya sevk etmiştir. Onun bu konudaki düşüncelerini ahlâk bahsinde vereceğiz.

²⁵ A.g.e., s.80-81.

²⁶ Aynî, Hacı Bayram Veli, s.32.

BÖLÜM IV: MALİ AYNIN AHLÂK ANLAYIŞI

İnsanın yapıp-etmelerinin özel bir alan olarak ele alınıp incelenmesi ile, ahlâk felsefenin problem edindiği alanlardan birisi olmuştur. İlkçağ düşüncesi içinde ahlâk, insanla kâinat ilişkisini arayan bir felsefe kolu olarak telakkî ediliyordu. ahlâk; insanın âlemdaki durumu nedir? İnsan hayatının manası nedir?, insan dünyaya ne gibi vazifelerin yerine getirilmesi için gelmiştir? Vs. gibi sorulara cevap aramaya çalışır. ahlâk aynı zamanda en yüksek iyiye ulaşmayı kendine gaye edinen bir disiplindir. İnsanın hayat karşısında nasıl tavır takınması lâzım geldiğini, ne gibi vazifeleri olduğunu bilmek için felsefeyle iletişime girer. Bunun ise ahlâk felsefenin gayesi durumuna getirdiği söylenebilir.¹ Bununla beraber, bu alanın varlık nitelikleri, insanın yapıp-etmelerinin bağımlı ya da bağımsız olduklarını inceleyen bir disipline de ahlâk yada etik adı verilir.² Ancak bu fikirlerden hareketle ahlâkın, filozofların ahlâk fenomeni üzerinde düşünmeye başlamalarıyla ortaya çıktığı sonucuna gidilmemelidir. Zira fikrî yünden olgun sayılmadığı devirlerde bile insanın kendine has bir ahlâkı vardı. Bu sebeple ahlâk her zaman hayalla iç içedir. Hemen hemen bütün insan davranışlarıyla ilgili bilgileri ihtiva eden ahlâk oldukça geniş bir alana sahiptir. ahlâk alanında bütün davranışları tek bir prensibe bağlayacak kesin bir ölçü olmadığı için ahlâkın muhtevası çeşitli çağlara, çeşitli milletlere, çeşitli çevrelere görev değişir.³ Hatta aynı bir davranış farklı şekillerde de yorumlanabiliyor. Bu yüzden de ahlâk konusundaki düşüncelerin incelenmesinde esas alınması gereken şey, bütün görüşlerin doğruyu kendilerinin getireceği inancına sahip olduklarıdır. Mutlak ahlâk değerlerine sahip olduğunu iddia etmeyen hiçbir ahlâk yürürlükte yoktur. Zira bu inanç savunulan düşüncelerin doğruluğunu gündemde tutar. Her ahlâk disiplini kendine özgü yüksek bir amaca yönelir.

ahlâk disiplini sorduğu sorularla hayatın içinde ve olması gerekenin alanıdır. Bu durum ise ahlâkı daha ziyade salt felsefî çaba olarak değil de, dinin amaçları ile birliktelik gösterdiğinin işaretidir. Çünkü bütün dinlerin hedefleri

¹ Van Aster, *Felsefe Tarihi*, Çev. M.Gökberk. (İstanbul, Ahmet İhsan Matbaası, 1943), s.179.

² Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.273.

³ Bedia Akarsu; *Ahlâk Öğretileri*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982). s.9.

arasında ahlâkî sistemler önemli bir yer işgal eder. Bu ise bize, ahlâk konusundaki felsefî ve dinî düşüncelerin kesin sınırını belirlemenin zor olduğunu gösterir. Ancak biz burada Aynî'nin düşüncelerinden bahsederken, dinî-ahlâk görüşlerini bir tarafa bırakıp, ahlâk anlayışını felsefî açıdan temellendirmeye çalışacağız. Bu amaçla da öncelikle genel olarak ahlâk problemi üzerine vaaz edilen düşüncelerden kısaca bahsetmeyi uygun gördük.

Felsefe tarihi göz önünde bulundurulduğu zaman, ahlâk probleminin eski Grek ahlâk anlayışıyla başlayıp, Kant'a kadar devam ettiğini, **Kant**'la yeni boyut kazanan bu görüşlerin, ondan sonra değişik yapı içinde varlıklarını sürdürdüklerini görüyoruz. Bu anlayışları öncelikle ahlâkî değerlerin belirlenmesinde temele koydukları subjektiv-objektiv, yada her ikisini birlikte kabul etme durumlarına göre değerlendireceğiz. Bunu yapmaktaki amacımız Aynî'nin bu sınıflamadaki yerini tayin etmeye çalışmaktır.

Eski Grek düşüncesinin esasını eudomonist (mutluluk) anlayışın oluşturduğunu görüyoruz. Bu ahlâkî yönelişlerde asıl amaç mutluluktur, mutlu olmaktır. Sokrates ahlâkı, Stoa ahlâkı, Epikuroscu ahlâk hep mutlu olmak için nasıl yaşanılması gerektiği problemi üzerinde durur. Bu anlayışlarda ferdin isteklerinden hareket esastır. Yani bunların çoğunun ölçü olarak subjektiv değerlere yöneldiklerini söyleyebiliriz. Ancak Eudomonizm'e ulaşma felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Örneğin; Aristippos'ta haz biricik "iyi" olandır ve hayatın amacı en yüksek hazza erişmektir. Epikuros'ta ise en yüksek haz bütün hayat boyu süren hazzdır. Stoa felsefesinde de mutluluk erdemle Aynileşirken burada eudomonizm ortadan kalkar, haz bir duygulanma şekline dönüşür. Orta çağda ise Hristiyanlığın etkisi altına giren bu düşüncelerde ahiret inancı eudomonizm dışında değildir. Yani mutluluk öte dünyaya yansımıştır. Yeniçağla birlikte ise eudomonizm subjektiv karekterini yitiriyor. Modern toplumun, modern devlet ve hukuk anlayışlarının ortaya çıkmasıyla birlikte yeni bir mutluluk anlayışı belirir. Tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu söz konusu eden bu düşünce şekilleri toplumsal eudomonizm karekteri taşırlar. Böylece ferdi mutlulukta kendini gösteren subjektiv değerler, bu anlayışla birlikte objektiv değerlere yönelmiş, ferdin değil, topyekün toplumun nasıl mutlu olacağı sorusu problemin temelini oluşturmaya başlamıştı. Bu ise, toplumun mutluluğunu kendine hedef olarak seçen ideallere yöneltmiştir. Burada

toplumun mutluluğunu kendine amaç edinen ideal iyidir. Böylece Eski Grekteki subjektif eudomonizm, toplumun tümüne yönelmekle objektif temellere oturtulmuş oluyor.⁴

Kant'ın ahlâk felsefesine gelince o, ahlâkı ne salt subjektif ne de salt objektif temeller üzerine kurma çabasında değildir. ahlâkın temeli mutluluk gibi, kişiden kişiye, durumdan duruma göre değişen bir kavrama bağlanmanın yanlış olacağını söyler. Kant, ahlâkın temelini herkes için aynı kalan ve değişmeyen bir şeyin oluşturması gerçeğine dayandırır. Bu ise Kant'a göre, "iyiyi isteme" ve ahlâk yasasıdır. Kant'ın ahlâkı bir ödev, bir gereklilik ve bir buyruk ahlâkıdır. Ona göre ahlâk yasası bir buyruk (imperativ) şeklinde ifade edilen yasadır. Fakat bu buyruk bir şarta bağlı olarak değil, kategoriktir. Yani öyle hareket etki senin hareketinin yasası, aynı zamanda başka insanların hareketleri içinde bir ilke, bir yasa olsun şeklindedir. Kant'ın ahlâkının önemli bir problemi de hürriyettir. Hürriyet kavramına Kant tamamen farklı bir anlam yükler. O saf isteme ile pratik aklın koyduğu yasaya göre hareket etmeyi hürriyet olarak açıklar.⁵ Bu da gösteriyor ki Kant'ın ahlâkı subjektif bir amaç gütmüyor. Böylece onun "iyiliği isteme" ve başkaları için "yasa kabul etme" anlayışları hem objektif, hem de subjektif değerler etrafında düşüncenin yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Kant öncesi ortaya çıkan iki farklı ahlâk anlayışı ile Kant'ın hem objektif hem de subjektif değerleri birlikte ihtiva eden ahlâk görüşünden kısaca bahsettikten sonra, Ayni'nin ahlâk anlayışını bu genel felsefi temel açısından tahlil edebiliriz.

Ayni, ahlâka dair görüşlerini; ahlâkın temeli ne olmalıdır? sorusuyla başlatır. Bu mesele üzerinde farklı görüşlerin olduğunu belirterek, bu sistemlerden bir kısmının ahlâkı madde ve onun tabii olduğu fizik kanunları üzerine kuran metaryalist yaklaşım içinde olduğunu söyler. Diğer bazı sistemlerin ise, maddeden daha üstün bir realite olarak ruhu kabul ettiklerini ileri sürer. Bu iki anlayışın temel olarak ahlâka bakışlarının farklı olduğunu vurgulayarak, ahlâkı lezzet, iyilik, şahsi menfaat, genel menfaat, bencillik, diğergamlık üzerine kuran sistemlerin bir birinden ayrı olduğunu söyler. Ayrıca ahlâkı kalb hissiyatı üzerine kuranların da olduğuna değinir. Fakat Ayni, bunların hepsinden üstün olarak ahlâkı "vazife" diğer bir tabirle vicdanî sorumluluk üzerine bina eden ekolü gösterir. O, bu fikrin temsilcisi olan Kant'ın vazife kavranının ihtiva ettiği şartları

⁴ A.g.e., s.21-22.

⁵ A.g.e., s.19-20

ve özellikleri en iyi şekilde tahlil ettiğini belirtir. Bununla beraber Aynî, Kant'ın vazifeye lâyık olan temeli bulamadığını iddia ederek, "...Kant'ın aradığı bu kökü acaba kim dikmiştir? Bunu diken hiç şüphesiz ki Allah'tır. Hatta Mutlak Varlığı ispat eden delillerden biri de, vicdana ekilmiş bulunan bu vazife köküdür"⁶ der. Aynî, bu görüşüyle Kant'da sağlam köke oturtulmadığını iddia ettiği ahlâkın, temeline Mutlak Varlığı koyar. Bu açıklaması ise onun bir taraftan Kant'ın etkisinde olduğunu gösterirken, diğer taraftan üstat olarak kabul ettiği İbn'ül Arabî'nin tesiriyle tasavvufî ahlâk anlayışına dahil eder. İnsanları mutluluğu götürmeyi ahlâkın en son amacı olarak kabul ederken, vazife ve vicdani sorumluluk etrafında yoğunlaşan düşüncelerinde objektif ve subjektif ahlâk değerlerini de gözardı etmez.

Aynî, insanın idealinin yalnızca hakikat ve güzellikten ibaret olmadığını, bu ideali tamamlamak için bu iki kavrama "iyi" kavramının da ilâve edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü insanlar için yalnız bir şeyi isteyip seçmek ve bu seçim doğrultusunda hareket etmek yeterli değildir. Zira o, irademizin bir kurala göre riayet etmesi lâzım geldiğini; bu sebeple kötülükten, haksızlıktan çekinerek, hak ve iyiliği seçme zorunluluğunun vicdani olarak hissedilmesi gerektiğini ileri sürer. İşte O, bu vicdani sorumluluktan veya vazife duygusundan dolayı ahlâk ilminin çıktığı görüşündedir.⁷

Aynî, ilimlerle ilgili düşüncelerini verirken, ahlâk ilmi ile psikoloji, mantık ve estetik ilimleri arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu da hatırlatır. O, ahlâkı insan iradesinin isteği olan en yüksek amaca yönelik bir ilim olmasından dolayı "iyinin" ilmi olarak tanımlamanın mümkün olabileceğini ileri sürer. Çünkü insanın iradesinin, insana lâyık olarak nasıl kurulması gerektiğini ahlâk ilmi bildirir. Aynî nazarında, "iyilik" kavramı sadece insan için bir düşünme konusu olmayıp, aynı zamanda iradenin karşısında, bir amaç ve istektir. Onu eylem haline dönüştürmek ise, vicdani bir sorumluluktur. Bu sebeple iyiliği bütün davranış ve hareketlerimizin mümkün yönelişi olarak kabul etmemiz gerektiğini bize vicdanımız hatırlatmaktadır.⁸

Aynî, ahlâk ilminin amacı bir vazife şeklinde görüldüğünden ve bu sebeple de ihmal edilmemesi gerektiği için bir çok düşünürün ahlâkı "vazife ilmi" olarak

⁶ Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim? S.59.

⁷ M.Ali Aynî, Ahlâk Dersleri, (İstanbul, Efka-ı İslâmiye Matbaası, 1343) s.5.

⁸ A.g.e., s.6.

tanımladıklarını ileri sürer. Bu tanıma tamamiyle katılan Aynî, vazifenin hayatımızın birçok ihtiyaçlarına göre şekillenmesinden dolayı, salt vazife ilmi sayma yerine diğerleri ile de ilişki kurulması gerektiğini savunur. Bu durumda ise O, ahlâka çeşitli zorunluluklarımızın ilmi demenin daha uygun olacağı kanaatindedir.

ahlâkı "ilm-i fazilet" olarak vasıflandıranların da bulunduğunu belirten Aynî, iradenin iyilik yapma hususundaki büyük çabasını ve bu çabadan vaz geçmeyişi, iradeye özgü bir fazilet olarak görür. O, insanın tasvir ve vazettiği ideale yükselebilmesi için nefsini yenebilecek bir kuvvetle sıfatlandırılması gerektiğini vurgulayarak, bu kuvvetin tabiatın hakimiyeti altında olması durumunda, insanın karakterini değiştirme ve yeni bir şey olmak isteğinin mümkün olamayacağını belirtir. Aynî, insanın istediği ideale ulaşabilmesi için hür olması gerektiğini ifade eder. Bu ise hürriyet probleminin tartışma alanının ahlâkla ilgili olduğunu gösterir. Aynî, bu izahatlardan şunu çıkarıyor; "ahlâk ilmi üç ana kavramla ilişkidir. Bunların birincisi fiil mevkiine çıkarılacak iyi, yahut insanların itaatla mükellef olduğu bir kanun kavramı, ikincisi o iyiyi işlemek ve kanuna riayet eylemek sayesinde erişilecek bir haysiyet kavramı, üçüncüsü bu iyiyi işlemek ve o kanuna riayet eylemek kendi sayesinde mümkün olan bir kuvvet kavramıdır."⁹ Şu halde ahlâk, karakter ve insan tabiatından bahseder.

Aynî, ahlâk ilminin insanların hal ve hareketleri ile meşgul olmadığını, problemleri arasına ise çeşitli cinslerin; yani hayvanların davranışlarını tasvir eden tabiat tarihi ile olan mukayesenin dahil edilemeyeceğini söyler. Çünkü ahlâk gözlem ve kıyas ilmi değildir. Bu ilim mevcut olan şeylere değil, olması zorunlu olan şeylere dairdir der. O, ahlâkın hedefini ise, insanların karakterlerinin nasıl olması gerektiğini tayin eden bir çaba olarak gösterir.¹⁰ Aslında hareketlerimize ve durumlarımıza hakim olan prensiplerin ne olduklarını bilmenin ahlâkça pek fazla önemi de yoktur. Aynî, ahlâkta esas olan şeyin hareket ve davranışlarımızda hangi prensiplerin belirlenip rehber alınması lâzım geldiğini tayin ve tesbit etmek olduğunu söyler.

Aynî, ahlâkı genel olarak iki kısıma ayırarak, birincisine "nazarî ahlâk", ikincisine de "ilmi ahlâk" adını verir. O, nazarî ahlâkın insanın hareketlerinin umumî gayesini tesbit ederek, vazifenin mahiyet ve özelliklerini tayine çalıştığını,

⁹ A.g.e., s.6-7.

¹⁰ A.g.e., s.7.

ayrıca bu ilmin konusunun hangi prensiplerden oluştuğunu aramak olduğunu belirtir. İlmî ahlâka gelince onun gayesi hayatın çeşitli kesitlerinde vazîfenin bizden gerçekleştirmemizi istediği şeylerin ne olduğunu göstermekten ibarettir. Bununla beraber Aynî, bu sınıflamaya bakıpta yanılmamız gerektiğini, aslında bu iki kısmın birbirinden ayrılamıyacağını ve birleşik olduğunu da vurgular. O, nazarî ahlâkın da ilmî ahlâk kadar, pratiğe yönelik olduğunu ve ahlâk ilminin herşeyden önce pratik bir ilim olduğunu açıklar. Bunun gibi ilmî ahlâkında nazarî ahlâk kadar teorik olduğunu ve bu ilmin ihtiva ettiği kanunların dahi "iyinin" genel kaynağından mantıken çıkarılmış neticelerden başka herşey olmadığını ifade eder. Aynî bu neticelerin sağlam delilleri de o genel kaynaktadır der.¹¹

Aynî, ahlâkın ne derece dedüktiv (Tümdengelim) ve burhana (ispat-delil) dayalı bir ilim olduğu konusu üzerinde de durur. O, vazife kavramında matematikteki doğruluktan birşeylerin bulunduğu kanaatindedir. Bu sebeple "...Vazife bir şey emrederse bu emir kesin ve mutlaklıktır. Vazife prensiplerini bir defa ortaya koyunca sonuç güvenilir bir kıyas vasıtasıyla ve tam doğrulukta ondan çıkar"¹² demektedir. Ayrıca, Aynî, iyilik, vazife, hak ve vicdan gibi asıl prensipleri bulunan ahlâkın, söz konusu prensiplere sahip olabilmesi için tecrübe ve indüksiyon (Tümevarım) metodlarına da müracaat etmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, vazifeyle ilgili kuralların keşf edilmesi söz konusu olunca tetkik edici bir ispatın yerine getirilmesi mümkün değildir. Çünkü herşeyin başlangıcı ancak hadiseler içinde olabilir. Oysa, ideallerin hadiselerden çıkarılması mümkün değildir. İdealler hadiselerin üzerinde olduğu gibi, onlara üstün ve hâkimdir. Aynî, bu sebeple dedüksiyon metodunun başlangıçta yeterli olmadığını belirterek, bunun için indüksiyon metoduna müracaat edildiğini söyler.¹³

Aynî, işe psikolojiye ait tecrübelerden başlanarak, vicdanî ahlâkın fiil ve olayları gözlenerek tahlile gidilmesi görüşündedir. O, bu yönüyle iyiniyet sahibi bir tetkik edicinin ortaya koymak istediği son olgunluğu tahminen ve kalben görmeye muvaffak olacağını ileri sürer. Bu ise, bazı filozofların açık olarak ahlâk prensiplerinin varlığını ortaya koymasını sağlamıştır. ahlâkla ilgili düşünceler söz konusu olduğu vakit, bütün nefsi yeteneklerin harekete geçmesi gerektiğini

¹¹ A.g.e., s.10-11

¹² A.g.e., s.11.

¹³ A.g.e., s.11-12.

savunan Aynî, mantığın bize bir kural olarakta inceleme ve araştırmalarda (isterse tamamen ilmi olsun) nefsi natikanın doğruyu bulmak ve en basit ispatı yapabilmesi için iyi niyete sahip olması gerektiğini ve bu şartın bilhassa ahlâk için zorunlu olduğunu ileri sürer. O, Eflâtun'un "insan bütün ruhuyla felsefe yapmalıdır" ve Pascal'ın "onları sevmek için onları bilmek lâzımdır." şeklindeki ifadelerinde hakikatın yerinin ahlâk olduğunu vurgulamak istediklerini iddia etmektedir.¹⁴ Aynî, ilmin yakini olmasından dolayı, açık bir şekilde yakini ahlâkın da mevcut olduğunu ve bu yakini ahlâkın mantikî bir kıyasla veya tecrübeye dayalı bir doğrulukla ispat edilmesinin her zaman mümkün olmadığını belirtir. Zira O, herşeyden evvel bu yakini ahlâka, onu hisseden zatın kalbinin bütününüyle şahit olduğunu ve yakini ahlâkın kuvvetini ise, mantığın açıklığından değil iradenin seçme ve kalbin hamlesinden aldığını ifade eder. Bu ise onu pratikte daha güçsüz kılar. Bundan dolayı Aynî, pozitivistlerin tabiatın diğer kanunları gibi ahlâk kanunlarını da özellikle tümevarımsal metodla açıklayıp, metafiziksel bir prensibe müracat etmeden yalnızca tecrübe üzerine kurma düşüncelerinin kabul edilemez olduğunu söyler. Aynî, bazı düşünürlerin ahlâkın kendine özgü kanunlarını keşfedebilmek için önce fizyolojiyi araştırdıklarını bunun ise insanın canlı olmasının bir sonucu olduğunu belirtir. İkinci olarak insanın vicdan ve akıl ile vasıflandırılmasından dolayı psikolojinin araştırıldığını, üçüncü olarak sosyolojinin araştırma konusu olduğunu bunun sebebinin ise insanın cemiyet halinde yaşayan medenî bir varlık olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Aynî, bunlara ilâveten insanın bir dine bağlanma ihtiyacı duymasından dolayı teolojinin de araştırılması gerektiğini savunur. Bütün bunlar yapıldıktan sonra iradenin düzgün ve doğru işlemesi için bozukluk ve düzensizlikten arınmasının da şart olduğunu ifade eder. Çünkü bedenimizdeki organlardan her biri görevlendirildiği vazifeyi yerine getirirse, ruhî vicdanımız bir haz duyar. Aksi takdirde bir bozukluk olursa keyifsizlik hissedilir. Aynı şekilde iradenin de mükellef olduğu vazifeyi yerine getirmesi ahlâkî vicdanı rahatlatır. Tersî durumunda ise, rahatsızlık ve üzüntü ortaya çıkar. Bunun içindir ki, Aynî, ahlâkçılar nazarında takdir ölçüsü ve doğruluk derecesinin ahlâkî vicdan olduğunu belirtir.¹⁵

Aynî, insanlığın geçirdiği tarihi evrelerin başlangıcından bugüne kadar

¹⁴ A.g.e., s.12.

¹⁵ A.g.e., s.13-14.

değişik şekillerde gelişme seyri içinde olduğunu, bu ilerlemenin ise tabii ve manevî ilimler sahası olarak iki farklı alanda kendini gösterdiğini ileri sürer. O, başlangıçta basit düşünen insanların zaman içinde yaptıkları sayısız icatlarla insanlığa hizmeti artırdıklarını vurgular. Aynî, tabiat âlimleri ile mucitleri kâinattaki kuvvetleri kontrol altına alma çabasında olduklarını ve bunlara paralel olarak düşünürlerin de ahlâkın temel prensiplerini tayin etmeye uğraştıklarını ifade eder. Ellerindeki hakikat meşaleleriyle insanlığa yol gösteren bu büyük şahsiyetlerin üstün meziyetli olduklarını belirten Aynî, bu insanların yaşadıkları dönemde hâkim olan görüşlere ters düştükleri için cezaya uğratıldıklarını ama buna rağmen, hiçbir zaman cesaretlerini kaybetmeyip, insanları manen, ahlâken ve fikren ırşat ve ihyaya devam ettiklerinden de sözeder. O, insanlığın ilerleme ve gelişmesine ait çeşitli devirleri inceleyerek, insanlığın yükselişinin takip ettiği genel çizgiyi çizmek ve gelecekteki yönünü tayin etmenin mümkün olacağını vurgular. Bununla beraber O, insanlığın yükseliş şartları ile hayat tarzlarında iyilik edenlerin araştırılmasının insanlık hayatına mümkün olduğu kadar mükemmellik ve mutluluk vereceğini ifade eder.¹⁶

Aynî, bizde açık ve seçik olan önemli bir hüküm olarakta hem hayat hem de şuurun var olmasını gösterir. O, şuurlu bir hayata yüksek kıymet vermeyenleri eleştirerek, onlara diyecek bir sözünün olmadığını söyler. Çünkü onlar zamanımızın üstün şahsiyetleri ile taş devrinde yaşamış olan bir adamın cismanî, zihnî ve ahlâkî sefaletlerini insafla kıyaslamazlar. Bu yüzden de Aynî, acaba hakkaniyet özelliğinden ayrılmamak şartıyla, insanlığın çalışma ve gayretinin faydasız olduğunu söylemeye cesaret edilebilir mi? sorusunu sorar. Soruya evet cevabını verenlere ise o, şu karşılığı verir; eğer cesaret edildiği söyleniyorsa iş delil ile ispata kalır. Bir inancın, geçerliliğine delil gereklidir. Hayata itimadımızın delili hayatı kabul etmemizdir. O, çelişkiye düşenler için madem ki hayat bir yük imiş, bu inançlarında samimi iseler iradesizce ölümü kabul ile sırtlarından bu yükü atmaları icab eder der.¹⁷ Aynî, bu eleştiriden sonra şu sonuca varır: "Bize gelince, insanlığın yükselişini topluca gözleme ile münevver olmak ve fiillerimizin şeklini genele uygun düşürerek hayatın mutlak değerine inanmaktayız. Bu inancımız hem fitrî ve hem düşünme mahsülüdür; bilcümle vazifemizi bir önermede

¹⁶ A.g.e., s.15-17.

¹⁷ A.g.e., s.17-18.

toplayabileceğimizi zannediyoruz. İnsana lâıyk bir tarzda yaşamalıyız yani hayat bilincine erişebileceği şiddet, genişlik ve derinliği vermeliyiz" der.¹⁸

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden de anlaşıldığı gibi Aynî, ahlâkla ilgili görüşlerini Kant'ta olduğu gibi vazife kavramı etrafında temellendirir. Ancak O, Kant'tan farklı olarak vazifeyi Allah inancını temele koyarak izah etmeye çalışır. Vazifeye yüklediği fonksiyonlarda ise hem subjektiv, hem de objektiv değerleri ön plana çıkarır. Bunu ise vicdanî sorumluluk etrafında hem topluma hemde kişinin kendi kendine karşı olan vazifeleri adı altında değerlendirirken, iradenin vazifedeki önemini de vurgulamayı ihmal etmez. O, bunun sonucunda mutluluğu yakalamaya çalışır. Aynî'nin mutluluk hakkındaki açıklamalarına geçmeden önce, Toplumsal vazife, kişinin kendi kendine karşı vazifesi ve iradeye karşı vazifelerini ana başlıklar altında, nasıl izah ettiğini görmemizin kanaatlerimizi netleştireceği inancındayız.

IV. 1. Toplumsal Vazife : Aynî, insanlığın tarihi gelişimi içinde birbirleriyle olan karşılıklı ilişkiden ve çalışmadan söz edilmemiş olsaydı, insanların zihni ve ahlâki yönden pek acı bir sona sahip olduklarını görürdük der. Zira O, bizi çocukken insan olmayan bir ataya bıraksalardı, hayvandan daha acız ve cahil olurduk inancındadır. Bu nedenle atalarımıza karşı minnet ve şükranı hiçbir zaman inkâr etmemeliyiz diyen Aynî, bunu ise onlara karşı duyacağımız hüsn-ü niyet ile temin edebileceğimizi belirtir.¹⁹

Aynî, bu durumda insanın kendisinin dışında var olan insanlara karşı bir vazifesi olduğunu bilmesi gerekliliğini vurgular. O, insanın daha hür, daha azimkâr, daha zeki olmak amacıyla kendisi için çalışmasını ön plâna çıkarmasının nefsi olduğunu ve diğer insanları ihmal ettiğini ileri sürer. Bununla beraber eğer insan nefesine karşı olan vazifesinin haricinde başka bir vicdanî sorumluluğunun olduğu şuuru varırsa, o zaman kişi başkaları ile ilişki içine girmenin şart olduğuna inanır. Aynî; bu durumu kalp hoşnutluğu ile kabul etmediğimiz zaman, insanları ilkel hale ve sefaletle sevk etmiş olacağımızı söyler. O, bunun sonucu olarakta toplumsal yardımlaşmanın düşmanı haline geleceğimizi ifade eder. Aynî, yardımlaşma olayının insana has bir özellik

¹⁸ A.g.e., s.19.

¹⁹ A.g.e., s.61.

olduğundan, yardımlaşma ve karşılıklı çalışma kanunlarına muhalif olan her fikir, her söz, her eylemin kötü niyetli bir düşüncenin ürünü olduğunu vurgular. Aynî, toplumsal vazifeleri toptan iki kısma ayırır; bu ayırmanın kaynağında ise ahlâkın vicdanî gelişmesini, karşılıklı yardım ve vazifenin yerine getirilmesi zorunluluğunu kabul eder. Bu vazifelerden ilki tam ve kesin adalet vazifesinin yerine getirdiği davranışlardır. O vazifeler şiddet, fevranı, hakareti, şehvetperestliği, tembelliği, haseti v.b. ortadan kaldırıp, kontrol etmeyi amaçlar. İkincisi ise, karşılıklı yardımlaşma, bu ise vicdanın dahilindeki gelişme ve ilerlemeye karşılıktır. Bu vazifelerin açık olması gerekir. O, bunların yapma diye emretmeyip, iradeyi yapmaya teşvik ettiğini belirtir.²⁰

Aynî, toplumsal vazifenin temeline koyduğu yardımlaşma ve karşılıklı çalışmanın asıl kanunu ve şartı olarak adaleti gösterir. O, bu durumu şöyle ifade eder; "...iki veya bir kaç kişi bir araya gelirse onların ilişkilerinde karşılıklı hürmetin hâkim olması gerekir. Her kim bu karşılıklı hürmet kanununu inkâr ve ihlâl ederse, dostluğu elinden geldiği kadar tahrip etmiş olur. Bunun sonucunda ise müşterek, çalışma ve yardımlaşma yerine hayvanlık derecesine lâyık olan hayat için mücadele kanununa o kişi meyletmiş demektir."²¹ Oysa, Aynî'ye göre insan şahsiyetinin yüce mertebesini tayin ve takdir etmelidir. Bu durumu en güzel ifade eden şahsiyet olarak O, İbn'ül Arabî'yi gösterirken şu vecizesini hatırlatır; "Hiç kimsenin şahsî ayıplanmaz ancak onun eylemleri tenkit edilebilir." Bu demektir ki insanların birlikte yaşamaları zorunludur. Bu birliktelik ve müştereken gönül arzusıyla çalışmanın ise, insanların birbirlerini sevmeleri ile mümkün olacağını iddia eder.²² Böylece adalet karşılıklı sevgiyle bütünleşince şefkati ön plâna çıkarmış olur. Bunun sonucunda da başkalarının hayatına son verme, karşılıklı sataşma, haksız yere insanları idam etme, insanları esir edip köle gibi kullanma şeklindeki kötü davranışlar da ortadan kalkmış olur.

Aynî, insan iradesinin ve geleceğinin hangi yönde olması gerektiğinin seçme hakkı insanda olmak şartıyla sınırlandığını belirtir. Bu sınırın bir tarafında insanlık, güzellik, büyüklük ve temiz insanlarla birlikte olma varken, diğer tarafında ise, bayağı bir hayat, vahşilik, zulüm ve canîlerle birlikte olma vardır. O, insanın hangisini seçeceğini kendi iradesine bıraktığını belirtmesine rağmen,

²⁰ A.g.e., s.152.

²¹ A.g.e., s.62.

²² A.g.e., s.63.

insanın bu yollardan herhangi birini seçmeden önce iyi düşünmesi ve bilerek karar vermesinin uygun olacağını savunur. İnsan, eğer adil değilse ve vicdani sorumluluk da kabul etmiyorsa bunun sonucu olarak Aynî, insanın şahsî hırsları peşinde koşacağını, haksız düşüncelerle zulmün tarafları olacağından bayağı hayatı, ya da hayvani yaşama şeklini seçeceğini belirtir. Bununla beraber haksızlığı yapmak değil, fikrini bile kabul etmemek için samimiyetle verilen kararın insanı temiz, nezih, akıl sahibi ve insan ismine lâyık olarak mesut bir zümre durumuna getireceğini ileri sürer. Aynî'ye göre "bu inanç her mezhebin inancından, metafizik düşüncelerden müstakildir. Zira fiilen müsbet bir hakıktır. Toplumsal ahlâk tahribi imkânsız kayadan bir temel gibi, onun üzerine inşa edilir."²³

Aynî, toplumsal düzeni sağlayan ve insana hürriyet temin eden adil ve haksever bir ülkede, kişinin haysiyetini oluşturmada şartların ve durumun fiile çıkması kendi elindedir der. Yani insan iradi olarak toplum içindeki yerini tayin edebilir.

Aynî, toplumsal başarı ve uyumu, kişinin nefsi karşısında itidalli davranmasında görürken bu durumu şöyle ızah eder; "insanın nefsine galip gelmesi buz üstünde kaymayı öğrenmek gibidir. Zira bilirsiniz ki başkaları bu sanatı öğrenmişlerdir. O halde siz de kaymayı öğrenebilirsiniz. İhtimal ki çok düşersiniz, bunun önemi azdır, kalkınız yeniden başlayınız, öğreninceye kadar".²⁴ Bu açıklamada mücadele ruhu, insanı başarıya götüren ve ahlâkî davranışlarda olgunluğa yaklaştıran önemli bir unsur olarak kabul edilir. Aynî, cemaat üyelerinin birlikte ve anlaşarak hareket etmelerindeki menfaatin öneminin inkâr edilemez bir hakikat olduğunu ileri sürer. O, bu konuda İbn'ül Arabî'nin "herkes kendi nefsindeki zâhir kuvvetleri ve batınasıyla bir cemaat gibidir. Eğer zâhir ve bâtını ile bir işe gayret ederse başarılı olur, fakat zâhiri başka bâtını başka olursa başarı olmaz" şeklindeki ifadesinin birliktelik ve dayanışmanın ne kadar önemli olduğunu vurguladığını belirtir.²⁵ Aynî, toplumsal ahlâkın birleştirici olmasındaki unsurlardan biri olarak, herkese eşit davranma prensibine uyulmasını gösterir. Bu eşitlik ise ona göre herkesin özelliğine uygun davranma ile sağlanır. Örneğin, âlime hürmet etmek, cahile

²³ A.g.e., s.65.

²⁴ A.g.e., s.67.

²⁵ Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim? s.65.

nasihat etmek, gafilleri uyandırmak ve çocuklara şefkat etmek gereğinin bilinerek uygulanmasını tavsiye eder. Aynî, İnsanın nasıl ki kendi dışındaki insanlarla olan ilişkileri toplumsal vazifenin yerine getirilmesinde adalet, yardımlaşma ve karşılıklı çalışma ile temellendiriliyorsa, bu şartları yerine getiren kişinin kendisine de karşı sorumlulukları olduğunun bilinmesi gerektiğini söyler.

VI. 2. Kişinin Kendine Karşı Vazifeleri : * Aynî, insanın bütün sınırlarının sağlam olmasının gerekli olduğunu bu vazifenin ise sağlıklı bir hayat ile yaşama neticesinde elde edileceğini belirtir. İnsan, eğer sıhhatini kaybederse o zaman suflı bir hayat ile esirlere layık bir yaşamaya mahkûm olur. Bu durumda insanın sıhhatli olmasını sağlayan gücün ne olduğu sorusu gündeme gelir. Aynî, bu durumu şöyle izah eder, vahşiler ilk nazarda kuvvetli görünürler, vakaa bunlar pek uzun seferlere tahammül ederler ve acı duymazlar, fakat bununla beraber bilinmeyen keşfedenlerden daha az cesurdurlar, bu sebeple cismani kuvvetle ruh kuvvetini birbirine karıştırmamak lâzımdır, ruh kudretinin işaretleri bedenî kuvvetin işaretlerinden ziyade, dikkate bağlı medenî çabaları içerir. Bu ise cesurane bir teşebbüstür. Kıymetsizin derecesi ruh kudretinin gücüne ve yetkisine tabiidir. İnsana ruh kudretini veren şey sınırların toplamıdır.²⁶ Böylece o kişinin kendine karşı olan vazifelerinden biri olarak bütün sınırların kontrollü ve sıhhatli olmasını sağlamayı görür. Bu ise sadece bedeni güce bağlı değildir. Dikkati içeren, beden ve ruh kuvvetlerinin birbiriyle olan ilişkisinin dengesinde olması da lâzımdır.

Aynî bütün sınırların iyi bir halde bulunması ve vazifenin yerine getirilmesinin zorunlu şartı olarak, temiz ve zengin bir kan içinde yıkanmayı kabul eder. Bu durumu ise bedeni ihtiyaçların giderilmesinde ortaya çıkan problemlerle izah eder. O, kanımızı hergün yenileyen şey olarak kabul edilen gıdalarımızı alırken çok dikkatli olmamız gerektiğini vurgulayarak sade, temiz ve yeterli bir yemek ile beslenmeliyiz der. Aşırı yemek ise sınırları bozar ve yorgunluğa terkeder, bu ise nazıf olan uzuvların tahrip olmasına sebep olur. Bunun

²⁶ M.Ali Aynî, Ahlâk Dersleri, s.68.

* M.Ali Aynî, Her Gün Bunu Oku adı ile yazdığı bir risalede kişinin nasıl davranacağı konusunda tavsiye ve nasihatlerde bulunurken, dikkat edilmesi gereken hususları şöyle sıralar, işlerinde muvaffak olmak isteyenlerin sıhhat, temizlik, içkiden uzak durmak, yemek meselesi, intizam, idman, sefahat çalışkanlık, bilgi, doğruluk, güzel muamele, kararlara riayet konularına dikkat etmesini öğütler.

sonucunda kan zehirlenir, bu da zihin kuvvetinin ve ahlâkın bozulmasını davet eder, böylece iradenin gücünün yerini midenin gücü almış olur der.²⁷ Aynı sınırların sağlamlığında uykuyu önemli bir faktör olarak kabul eder. Aşırı uykusuzluk sınırları tahrip eder. Çünkü uykusuzluk yorgunluğun birinci işaretidir. Eğer uygun ve tabii bir uyku ile istirahat edilmezse, sınırlar zayıflar. Bunun sonucunda da iradenin kontrolü ortadan kalkar. Bununla beraber o, sınırların iyi işlemesinin bir şartı olarakta oksijen ihtiyacının tam olarak giderilmesini gösterir. Zira yaşanan yer geniş ve havadar olmazsa, bunun sonucunda oksijen eksilir ve kanın temizlenmesi güçleşir. Oksijen ihtiyacının karşılanmasında sadece temiz havayı yeterli bulmayan Aynı, bedeninin de oksijen almada fonksiyonu olduğunu ve bu nedenle temiz tutulması gerektiğini de vurgular. Bu yüzden de su ve sabunun insan hayatındaki önemini unutmamak gerektiğini hatırlatır.²⁸

Aynı, insan bedeninde yaptığı tahribat dolayısıyla alkolü vücudun sağlığını bozacak önemli bir etken olarak görür. Alkol bağımlılığının insan hayatında yaptığı tahribatın sadece bedeni değil, zihni ve ruhi hayatı da yok ettiğini belirtir. Bu yüzden O, beden ve ruh sağlığı açısından alkolden hemen kurtulmak gerektiğini ve kesin olarak alkolün alınmamasını zorunlu bir şart olarak kabul eder.²⁹ Sınırların bozulmasında şiddetli tahrip unsurlarından birinin de tütün alışkanlığı ile ortaya çıktığını ifade eden Aynı, sigaranın insan bedenindeki zararlarının yanında, iradenin gücünü de azalttığının bilinmesi gerektiğini ve bu nedenle de kesin olarak içilmemesi gerektiğini tavsiye eder.³⁰

Aynı, kişinin kendine karşı olan vazifelerini beden-ruh ilişkisi içinde değerlendirirken, bütün sınırların sıhhati içinde bu ilişkinin korunacağını da vurgular. Özellikle, aşırı yeme, oksijensizlik, uykusuzluk, alkol ve sigara içmek gibi faktörleri, sıhhatli bir hayat ile yaşamada önemli bir engel olarak kabul eder. Bunların yanında insanın önemli bir hastalığı olarakta tembelliği gösterir. Tembellik onun nazarında başkalarının sahip oldukları şeyi arzu etmekle beraber, onları elde etmek için hiçbir emek sarf etmeme durumudur. Ayrıca tembelliğin karşısında çalışmanın iyi bir mezyet olduğunu da vurgular. Çalışma

²⁷ A.g.e., s.60-70

²⁸ A.g.e., s.71-75.

²⁹ A.g.e., s.76-80.

³⁰ A.g.e., s.82-83.

onda hürriyetle eş değerlidir.³¹ Aynî, insan bedenine ve ruhuna zarar veren davranışların sadece insanın kendi varlığını tahrip etmekle kalmadığını, hem ailenin, hem de toplumun felâketini hazırladığının hesaba katılması gerektiğini hatırlatarak, bu tür davranışlardan korunmanın önemini belirtmeye çalışır.

Aynî, insanın kendine karşı olan vazifeleri içinde üzerinde durulması gereken en önemli unsurlardan birinin de zekâyâ karşı olan vazifelerinin tesbit edilmesi olduğunu ileri sürer. O, zihnin kudretini sağlam olarak korumak gerektiğini ve bunun insan için açık bir vazife olduğunu ifade eder. Bunu ise beden gibi, aklında tembelleşeceği ihtimalinin sonucundan elde edileceğini bilmeye bağlar. O, uygun bir çalışma şekli bulunmasa aklın faaliyetini kaybedeceğini belirterek bunun ise daima dikkatin ayakta tutulması ile mümkün olacağını vurgular. Ancak dikkat olayının ilkel insanlarda olduğu gibi, şiddetli bir arzu veya tehlike karşısında ortaya çıkması durumunda sağlık derecesi kaybolur. Aynî, bu durumun sadece belirli olaylara bağlı olduğundan dolayı sürekliliğinin olmadığını söyler. Oysa sağlık ancak birşeyi sürekli ayakta tutmakla elde edilir. Bu yüzden de o, bir fikrin dikkat içinde muhafaza edilmesinin sadece yetmiyeceğini, sürekli çalışmak gerektiğini savunur.³²

Aynî, dış etkenlerin ortaya koyduğu değişik manzaraların dikkati ihlâl ve zihnin kudretini israf etmesinden dolayı, aklın bu etkilerden kurtarılması gerektiğini belirtir. O, özellikle görme , işitme gibi duyularımızı herhangi bir bağ kurmadan gelişi güzel elimize geçen kitap, gazete v.b. şeylerin lakırtısına kaptırırsak, deniz içinde rüzgar ve dalgaların keyfiliyetiyle çalkalanan dümensiz bir gemiye dönüşeceğimizi ileri sürer. Bundan dolayı da insanı esir durumuna düşüren ve kudretin hazinesini israf eden, bu tür davranışlardan nefsin korunması gereklidir. Bu nedenle de Aynî, insanın zihnini içgüdüye mağlubiyetle ve nefsin hakimiyetinden kurtarması gerektiğini ve düşüncenin insanın kendini iradesi doğrultusunda olmasını zorunlu görür.³³

Aynî, uyanıkken rüyada olduğu gibi harici intibalarımız, kalbimizin hisleri, fikirlerimiz, kendi dışındakileri tahrik ve ikaz edenler diyerek; bu durumun teda'i (çağırışım) kanununa uygun olarak meydana geldiğini yani içgüdüsel bir tarzda olduğunu belirtir. O, fikirlerin bu gidip-gelişinin, sanki deniz kenarında dalgaların gidip gelişi gibi temaşa edilebildiğini ifade ederek, bu halî alkol ve

³¹ A.g.e., s. 133-137.

³² A.g.e., s.84.

³³ A.g.e., s.85

tütünün verdiği ahmakça bir neşeye benzetir. Bir kısım insanların hayatlarını bu tarzda idame ettirdiklerini ve içgüdülerinin esiri olarak davrandıklarını belirten Aynî, bu durumda hürriyetten bahsedilemeyeceğini iddia eder. O, ancak, bu duruma müdahale edilip, fikirlerimizi ve duygularımızı istedikleri yönde değilse, kendi irademizin doğrultusunda çağrışım ve içtima etmeyi başırırsa işte o zaman hürriyet başlar³⁴ der. O halde biz bu hürriyeti istediğimiz yönde davranış ve fikirlerimizi harekete geçirebilmemiz de kullanmalıyız demektedir. Aynî, "evet" veya "hayır" deme hakkının iç güdüden uzak olarak iradeye bırakıldığını vurgulamaya çalışır. Bu durumda ise O, içgüdüsel bir tarzda çağrışım yapan fikirlerden kurtulmak için, dikkatimize sahip olmak ihtiyatını başarmamız gerektiğini belirterek ancak bu şekilde sonunda zihne ait hürriyetin dikkate yöneleceğini ve böylece şuursuz fikirlerden kurtulunacağını iddia eder. Böylece en kuvvetli hürriyet fikri kesin ve sahih tecrübe ile hatıraları zengin bir zihnin ürünü olur³⁵.

Aynî, ruhu kolay aldanmak özelliğinden kurtarmak gerektiğini de savunur. Düşüncenin genel kanunlarından biri; bir fikir şayet diğer fikirler tarafından nakz ve tekzib veya iptal edilmezse zihne kendisini doğru olarak kabul ettirir. Çocukların ve ilkel insanların durumu bu yöndedir. Onlar kolaylıkla kandırılabilirler. Çünkü ruhları aldanma özelliğine sahiptir. Bu durumda ise zihni, eksiklik ve yanlışlıktan kurtarmak için dikkatle çalışmak gereklidir. Aynî, insan zihninin üzerini saran hata yapma ve yanlış anlama olayının ortadan kalkması için dikkatli çalışmayı gerekli görürken, şüpheyi de gündeme getirir. Böylece O, ihtiyatlı davranmaya kapı açarak, alelacele hüküm vermek yerine, düşünerek tetkik etmeyi ön plana çıkarır. Aynî, bu durumu şöyle izah eder, "başlangıcı müşkilde olsa bir şeye derhal inanmamayı kendimize adet ediniz ispat ve delil isteyiniz."³⁶ Bu açıklamasından sonra, Descartes'in tanımladığı felsefi yeteneğini de aynı yönde olduğunu ifade eder. O, bu kuralı bir kereye mahsus olsa da bozmamaya azmetmiş olmak, bir şeyin doğruluğunu "açık-seçik" olarak kabul etmek anlamına geldiğini ve bunun bir felsefi yetenek sayılacağını iddia eder.

³⁴ A.g.e., s.86.

³⁵ A.g.e., s.87-88.

³⁶ A.g.e., s.90.

* Burada Aynî, Descartes'in metodik şüphesini kastetmektedir.

Aynî, insanın aklını küçük şeyleri düşünmekten men etmesi durumunu eleştirerek bunun yalnız olduğunu göstermeğe çalışır. Çünkü ona göre her büyük olan şey az şeyden yapılmıştır. Yani bir dakika az şeydir, ama seneler ve asırlardan söz etmek dakikaların toplamından söz etmektir. Bunun gibi zihnin cüz'ü külli'den küçüktür. Bu iddiasıyla Aynî, insanın aklının önemsiz ve küçük kabul edilmesini yanlış bir davranış olarak nitelendirir. Zira o, ilmi başarılarında küçükten büyüye doğru ilerlemenin inkâr edilemez bir gerçek olduğunu da hatırlatır. Buna örnek olarak da çakmak taşından, en gelişmiş silahlara doğru olan ilerlemeyi gösterir³⁷.

Aynî, evvelce tasavvur ve kabul edilmiş, bırakılması insana güç gelen fikirlerden de aklı kurtarmak lazım geldiğini savunur. Eğer bu tür düşüncelerin yanlışlığını insan fark ettiği zaman, onunla mücadele verip ondan vazgeçmezse, o zaman problem çözülmez bir durum şeklini alır. Zira "insanın evvelce yöneldiği fikirlerin, fiillerin ve hislerin çirkinliğini açıkça ve mütemâyyız olarak görmesi nefesine ağır gelir. Bunun için çok kimseler onları düşünmek istemezler"³⁸. Aynî, insandaki bu nefsi hareketin iyilik yapmak isteyenlerde bile olumsuzluklara sebep olduğunu ve nefsi tatmin etmek için kötülöklere kılıf uydurma şeklinde ortaya çıkan bu durumun çok iyi bilinmesi ve anlaşılması gerektiğini de savunur. Bu yüzden de O, en mükemmel kural olarak insanın kendi vicdanına karşı samimi olmasını ve kendi fiillerinin başkasının davranışymış gibi değerlendirilmesini görür. Eğer insan nefsinin istekleri yönünde hareket ederse, Aynî, bu durumda onun insanlığın yaradılıştan yüklendiği görevleri de göz önünde bulundurarak derecelenmeye tabi tutmamız gerektiğini belirtir. Bu nedenle de İbn'ül Arabî'nin insan sıfatını herkese vermediğini vurgular. Çünkü İbn'ül Arabî, şeklen insana benzeyenlerin davranışları göz önünde bulundurulduğunda yaptıklarının derece olarak bazen cansızlardan bile aşağı seviyede olduklarını söylüyor. Onlar hayvanlar gibi sadece yeme ve içme fonksiyonlarını yerine getirip bununla yetinirler. Bu durum karşısında Aynî, İbn'ül Arabî'nin hayvanî insan ve hakikî insan ayrımı yaptığını ve bu ayrım da haklı olduğunu savunuyor. Zira ona göre, hayvanı insan yaradılış kudretinin kendisini memur ettiği vazifelere itibar etmiyor. Bununla beraber yaradılıştan mükellef olduğu vazifeye riayet edenler yüksek derecede olup, şerefli varlık olma özelliği ile insanı kâmil seviyesine de

³⁷ A.g.e., s.91-92.

³⁸ A.g.e., s.93.

çıkabileceklerini ileri sürer.³⁹ O, insanın kendi varlığına ve yaradılış gayesine uygun hareket etmesi için sahip olduğu ruh kuvvetini iyi kullanarak basiretli düşünerek çalışan biri olmalıdır der. Çünkü hür olması da ona bağlıdır.

IV. 3. İradeye Karşı Vazifeler : İrade ve insan ilişkisi söz konusu olduğu zaman hürriyet problemi gündeme gelir. İnsan hürriyetine iki açıdan bakmak gerekir. Birincisi, insan bilgisi dahilindeki sebeplerle seçme fiili arasındaki bağıdır. İkincisi ise, insanla onu aşan Mutlak Varlık arasındaki ilişkidir. Ancak her iki sebep arasında mahiyet farkı varsa da insan fiillerinin bir sebebe bağlı olup olmaması bakımından aynı sonucu doğururlar⁴⁰. Yani insan davranışlarında hür müdür yoksa değil midir? sorusu gündemdedir. Bu mesele zannedildiği kadar basit değil, aksine ilim adamlarının zihnini en çok meşgul eden ve yoran konulardan biridir. Bunun farkında olan Aynî, hürriyet meselesini konunun fazla derinliklerine inmeden incelemeye çalışır. O, bu mesele hakkında âlimler arasında geçen münakaşaları bir tarafa bırakıp, İslâm dünyasında etkili olan Allah'ın insanı ve bütün fiillerinin yarattığını kabul eden Eşarîlerin inancından farklı olan İbn'ül Arabî'nin yaklaşımından söz eder. İbn'ül-Arabî insanın kendi fiillerinin sorumlusu olduğunu kabul ederken, ahlâkî anlamda fiillerinin bir belirleyiciden bağımsız olarak irade eden bir fail olarak da kabul etmez. Yani İbn'ül Arabî'nin ifadesinde insan öyle yaratılmıştır ki, Allah'ın yapılmasını arzu ettiği şeyi fiilen yerine getirir; bütün seçilmesi mümkün olan yollardan Allah'ın dilediği fiili meydana getirenini seçer.⁴¹ İyilik olsun kötülük olsun hepsini kendisine bulaştıran insandır. "öyleyse bırakalım sadece kendi övgüsünü ve yergisini yapsın"⁴² diyen İbn'ül Arabî bu hususta Allah'a ait olan şeyin sadece belirli fiillerin gerçekleşmesini buyurmak olduğunu da ifade eder. Aynî ise İbn'ül Arabî'nin irade ve hürriyet sözünde bulunmayı kul olmanın çeşitli şartlarına bağladığını belirtir. Zira o, Arabî'de iradetin terki iradetten başka birşey olmadığını söyler. İşte buradan hareketle Aynî, İbn'ül Arabî'nin hürriyeti kabul etmediğini iddia etmenin mümkün olduğunu açıklayarak, Âlem ile Tanrıyı bir ve aynı sayan Spinoz'anın da âlemde hürriyetin olmadığı düşüncesini savunduğunu

³⁹ Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?, s.61-62.

⁴⁰ Necati Öner, İnsan Hürriyeti; (İstanbul, Selçuk Yayınları, 1982) s.57.

⁴¹ Afifi, a.g.e., s.137.

⁴² İbnü'l Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s.93.

vurgular.⁴³ Böylece O, İbn'ül Arabî'ye ait olan düşüncelerin başkalarında da görüldüğünü ispat etmek amacı ile Spinoz'ayı da hatırlatır.

Aynî, hürriyet meselesinde ortaya çıkan bazı çelişkilere de dikkat çekerek şu kanate varır; âlemdeki herşey bir kanuna bağlı olarak değişmez bir şekilde zorunlu olarak meydana geldiği halde, biz nasıl olur da her işte serbestliğimiz vardır iddiasında bulunabiliriz. Böyle bir iddiada bulunmak gafillik ve habersizlikten başka birşey değildir. Ancak bütün bunlara karşılık insanların tıpkı ağaç ve taş gibi tamamıyla hürriyet ve iradede yoksun kabul etmek bütün yaratıkların en şerefli olan insanlık için bir eksiklik olmaz mı? Ayrıca, böyle bir durum insanların davet edildikleri yükselme ve olgunluk gayesine aykırı değil midir?⁴⁴ Aynî'nin bu ifadelerinde konunun sanıldığı kadar kolay olmadığı vurgulanır. O, bir yönden herşeyin bir kanuna bağlı olması olayı ile diğer yanda insanları hürriyet ve irade dışında tutmanın imkânsız olduğunu savunurken bunun bir çelişki olmadığını da şöyle izah eder, Tabiatındaki olaylar nasıl sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değişmez bir şekilde cereyan ediyorsa ve buna ilim adamları tabiat kanunu nazarı ile bakıyorsa tıpkı bunun gibi aynı durum hürriyet içinde geçerlidir. Hürriyetin kanunlarına ise aklın kanunları adı verilir. Çünkü hürriyetin şartı olarak aklın ebedi kanunları vardır. Bu sebeple de hür olmak demek, yalnız aklın kanunlarına itaat etmek ve ona göre hareket etmek demektir. Böylece Aynî, tabiat kanunlarındaki zorunluluğa benzer durumun hürriyet konusunda akılla karşılandığını kabul etmiş oluyor. Ancak aklın kanunlarının durumu ona göre tabiat kanunlarından farklıdır, hürriyet için aklın kanunları zorunlu olmakla birlikte insanın o kanunlara gönül rızasıyla itaati söz konusudur. İşte bu itaat Aynî'ye göre hür olmanın şartıdır. Ayrıca Aynî, sadece gönül rızasıyla itaatın de yeterli olmadığını bir adım daha ileri gidilerek muhabbetin olması gerektiğini ileri sürer. İtaatın temelindeki muhabbete o, takva ehlinin sahip olduğunu da belirtir.⁴⁵ Aynî, böylece hürriyet meselesine değindikten sonra, hürriyetin sebebi olarak kabul ettiği iradeye karşı insanın vazifelerinin ne olduğunu belirlemeye çalışırken irade nedir? sorusuyla işe başlar.

Aynî'ye göre irade insanın en yüksek derecede manevî kuvvetidir. İnsanın hürriyet ve mesuliyeti bu kuvvet ile sağlanır. Akıl ile ittifak etmek ve vazifeyi yerine

⁴³ Aynî, Şeyh-i Ekberî Niçin Severim?, s.57.

⁴⁴ Aynî, Ahlâk Dersleri, s.46.

⁴⁵ A.g.e., s.48-49.

getirmek ona aittir. Bunun için herşeyden evvel serbest kalması, hiçbir vechile onun mağlup olmaması lâzımdır. Bununla beraber O, irade kelimesinin manasının çok kapalı olduğunu da ifade eder.⁴⁶ Çünkü eğer kendimizi dikkatle inceleyecek olursak görürüz ki, fikirlerimizin büyük bir kısmına sahip olan biz değil ihtiyaçlarımız, ihtiraslarımız ve alışkanlıklarımızdır. Bu sebeptendir ki ideal olan ile yapılan şeyler arasında büyük fark vardır. Aynî, insanın düşünceleri ile davranışları arasındaki bu farkın sebebini şöyle izah eder; "...insan mükellef olduğu şey hakkında umumî bilgiler olarak diğer bir fiile tercihen herhangi bir fiile karar vermiyor. İnsanın fiil ve hareketlerinin asıl kaynağı ve kökü ancak mizacı, eylemce hususundaki istekleri, bazı şeylere karşı arzusu, birine yaranmak arzusu, dostları ile birlikte kazandığı adet yahut asıl yaradılışından mütevellit diğer bir kabiliyetidir"⁴⁷. Bu açıklamasında o, bizi harekete sevk eden şeyin günlük ihtiras ve alışkanlıklarımızdan kaynaklandığı görüşündedir. Bu durumda eylemlerimizin hepsine hürriyet ismini vermemizin uygun olmayacağını söyleyen Aynî, fiillerimizin hangisinde çelişki ve rabitasızlık varsa, o fiilde iradenin müdahalesi olduğunu tasdik veya iddia edemeyiz der. Bu yüzden ele açık ve seçik olarak hangi eylemlerimizin iradî, hangilerinin gayri iradi sıfatını taşıdıklarını kolayca belirleyemeyiz. Bu duruma o şu örneği gösterir; hipnotizma ile davet edilen bir uyku esnasında telkin olunan fikir sizi uyanık harekete götürebilir. O halde şüphesiz ki yapacağınız bu iş iradenizin fiiline aykındır. Bu kabilden olan bazı davranışlar tesiriyle meydana gelecek şiddetli gazap hemen hemen bir hipnotizma telkini gibi müessir olabilir. Bu durum karşısında Aynî, düşünme neticesinde yani hislerimize ve fikirlerimize kendilerini işittirecek kadar zaman verdikten sonra yapılacak fiillere irade isminin verileceğini iddia eder. İşte bu durumda verilen karar en kıymetli karar olur.

Aynî, insanların eylemlerini iradeli olarak tayin edebilmeleri için bazı şeyleri gözönünde bulundurmaları gerektiğini belirterek, özellikle iradede serbestliğin, dikkatince alışkanlıkların önemini vurgulamaya çalışır. O, serbest iradeyle bir fiilde bulunmadan yaşayan insanların çok olduğunu ve bunların iradeyi herhangi bir kuvvete bağlamadan başkalarının kontrolüne bıraktıklarını söyler. Bu tür insanları rabitasız kuvvetlerin idare ettiği kuklalara benzetir. Bunların günlük karşılaştıkları şeylere göre eylemlerini düzenlediklerini ifade ederek bunlar

⁴⁶ A.g.e., s.98.

⁴⁷ A.g.e., s.99.

da "... fiil ve günlük hareketlerin ekseriyesi hariçten gelen şeylerle ilişkili olup, onların etkisiyle oluşan hareketlerden meydana gelir. Bu hareketler iradeden mahrum, kuklalar gibidir"⁴⁸ der. İradî davranışta dikkatin önemini de hatırlatan Aynî, fiile dökülen ve karar verilen her fikrin dikkatle incelenmeden ortaya çıkması durumunun iradeyi zayıflatacağını belirtir. Bu yüzden de sağlıklı kararların verilmesinde iyi bir eğitimden geçmiş dikkatin gerekliliğinin inkar edilemeyeceğini savunur. Aynî, iradî davranışlarda insanın dikkatli ve ihtiyatlı olmasını engelleyen faktörlerden biri olarak kötü alışkanlıkları gösterir. Bunun için iradî davranışta alışkanlıkların yanlışlarından kurtulmanın büyük bir önemi olduğunu vurgular.⁴⁹ Bununla beraber kötü alışkanlıkların ne kadar zararı varsa, iyi alışkanlıkların da iradî davranmada o kadar kıymeti vardır.

Aynî, iradenin muhtelif şekillerinin bulunduğunu belirterek bunları; sabır ve tevekkül, sebat, şecaat ve teşebbüs kabiliyeti olarak sıralayarak, bunlarla ilgili şu açıklamaları yapar;

Sabr ve tevekkül, ümitsizlik fikrinin zihinde meydana gelmesine ve dikkati meşgul etmesine mani olur. Bu tür düşünceleri şuurun nuru içinde muhafaza etmeyi ve onları kabul etmeyi bilen iradeli kişiye mahsus bir fazilettir. Sabreden kişi bir takım ızdıraplara tahammül eder. Ancak sabr bir fazilet olarak kabul edilmesine rağmen, tembelliğe ve fenalığa yol açıyorsa ve her şeye boyun eymeyi gerektiriyorsa bu durum sabr değildir. Zira bu tür davranışlardaki kişiler hallerine razı olduklarında herkes tarafından kullanılır ve istenilen yöne iletilirler. Bu ise iradeyi ortadan kaldırır.⁵⁰

Sebat ise; sağlam iradelere özgü bir faaliyettir. Sebat bir fikri zihinde metanetle muhafaza durumudur ki, bu durumda her zaman fiile geçişte hazır bulunsun ve çeşitli hislerin orada yer almasına imkân versin. İşte bu halde sebat insanda ortaya çıkar. Bu çıkışta ise insanda her zaman ortaya çıkabilme imkânı olan kötülöklere karşı dayanma gücü vardır.⁵¹

Şecâat ise, bir irade fiili gibi tamamen zihin dahilinde cereyan eder. Şecaat fiil mevkîne çıkarak şuur hallerini hafızanın dahilinde tutar. Oraya zaafa müsait olmayan fikirlerin girip yerleşmesine müsâde etmek onun görevidir. İrade de

⁴⁸ A.g.e., s.102.

⁴⁹ A.g.e., s.105-106.

⁵⁰ A.g.e., s. 109.

⁵¹ A.g.e., s.110.

şecâatten maksut hayvanî ve ihtiraslara bağı olarak meydana gelebilecek fiillerden düşünceyi uzaklaştırmasıdır. Şecâat yapılması gereksiz ve şuursuz şeyleri kontrol altına almaktadır.⁵²

Teşebbüs kabiliyetine gelince, bu insanın birşeye karar vermesi ve ona başlaması durumudur. İnsan bir işi iyi tahlil edip, dikkatli inceledikten sonra tereddütsüz yapmak zorundadır. Bu hür iradeyle ortaya çıkan, büyük yada küçük olsun her türlü engelle karşı koyma gücünün bulunması olayı, teşebbüs gücünün bir sonucudur. İrade, bu teşebbüs kabiliyeti ile fiile geçer.⁵³

Aynî, iradenin muhtelif şekillerinden bahsettikten sonra, hürriyetimizi tehdit ve tahrif eden irade hastalıklarının da olduğunu ileri sürer. Bu tehlikelerden biri olarak hiddeti gösterirken, hiddeti akıl cinnetine mahsus bir nöbet kabul eder. Hiddetin kontrolsüz bir içgüdü sonunda ortaya çıktığını ve iradeyi etkilediğini belirtir. Aynî, insanların içlerinden gelen şiddetlere ve ihtiraslara teslim olması durumunda; haset, aşırı para düşkünlüğü, ihtiyatsızlık, hayvani istek ve arzuların hastalık seviyesinde ortaya çıkacağını ve iradeye zarar vereceğini ifade eder. Bu durumların ise iradeyi dolayısıyla hürriyeti ortadan kaldıracığını vurgulayan Aynî, sıhhatli bir irade ile ancak hürriyetin sağlanabileceğini iddia eder.

IV. Mutluluk : Aynî mutluluk kavramının tahlili ile işe başlar. O, sebepleri bakımından değil, fakat özü ve mahiyeti itibarıyla bir mutluluk var mıdır? sorusunun cevabını bulmaya çalışır. Bu durum karşısında ise şunu ifade eder: "Herkesin mutluluğu kendine göre, ve bunu meydana getiren sebepler birbirinden büsbütün başka şeyler. Bundan dolayı mutluluğu genel bir kavram olarak incelemek pek müşkildir"⁵⁴ der. Bununla beraber O, insan ne zaman mutludur? İnsanlarda mutluluğun varlığı gözle görülebilir mi? şeklindeki sorulara yönelerek cevap bulmaya çalışır. İnsanın bazı davranışlarının gözlenebileceğini ileri süren Aynî, herkesin neşeli, sevinçli ve gönül rahatlığını veya bunun aksi gönül darlığı ve sıkıntılı anları olabilir. İşte gam, keder ve aksiliklerden uzak olarak yaşanan anlarda hoşla gidilecek şeylerin olması insanı mutlu edebilir. Aynî, mutluluğun

⁵² A.g.e., s.111-112.

⁵³ A.g.e., s.115.

⁵⁴ Aynî, Hayat Nedir? s.82

sırlarını anlamak için onu analiz etmenin mümkün olmayacağını ve bu sebepten de mutlu olmanın birinci şartı olarak onu bilmemek veyahut hiç olmazsa onu araştırmamak gerektiğinin önemini vurgular. O, mutlu olmak ile mevcut olmayı birbirine eşdeğer kabul eder. Bu durumu ise var olduğu andan itibaren hiçbir şeyin insana fenalık vermemesi olarak tarif eder. Yani Aynî'ye göre mutlu olmak endişeler ve heyecanlara rağmen onlarla birlikte var olmayı devam ettirmektir.⁵⁵

Aynî, mutluluğu insanın kendisini hertürlü bedbinlik ve sıkıntıdan uzak tutmasında görürken, insanın huzur rahat ve mutluluğa ancak akıl ve hikmetle ulaşabileceğini de ifade eder. O, insan hayatıyla olan ilişkisi açısından acının, kederin hiçbir zaman inkârı mümkün olmamakla beraber, bu tür durumlarda sabr ve metaneti ön plana çıkarmanın insanı mutluluğa götüreceğinin kabul edilmesi gereğine işaret eder.⁵⁶ Demek ki Aynî'ye göre mutlu olmak, bulunduğu durumda insanın haz duymasıdır. İnsanın varlığı mutluluğunun teminatıdır. Sonuç olarak onda asıl mutluluk; insanın karşılaştığı acılar ve bedbahlıklar kale alınmaksızın, yani müsbet veya menfi bir sonuca bağlanmayarak sırf varlık nimetine sahip çıkmaktır. Bu ise akıl ve hikmet ile elde edilir. Aynî mutluluğu, kötümserliği reddederek, iyimserlik üzerine inşa eder.

Böylece Aynî'nin gayesi insan mutluluğunu elde etmeye yönelik olan ahlâk anlayışının Kant'ta olduğu gibi vazife kavramı etrafında temellendirildiğini ve bu temellendirmede vazifeye objektif ve subjektif değerlerin fonksiyon olarak yüklendiğini görüyoruz. Vicdanî bir sorumluluk olarak telakki edilen bu vazife anlayışı toplumsal, ferdi ve îradî sorumluluklar etrafında izah edilmiştir.

⁵⁵ A.g.e., s.82.

⁵⁶ A.g.e., s.84.

SONUÇ

I. ve II. meşrutiyet dönemleri ile Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarında yaşayan fikir adamlarımızdan biri olan Mehmed Ali Aynî, otuzbeş civarında telif ve tercüme eseri ve birçok makaleleriyle Çağdaş Türk Düşüncesi içinde mümtaz bir şahsiyet olarak yer almaya lâyıktır. Gerek Türk-İslâm düşüncesi ve gerekse Batı ile sentezci bir şekilde çalışmalar yaptığı için, her iki fikir dünyasının özelliklerini onda bulmamız mümkündür. Ülkemizdeki pozitivist ve materyalist felsefe akamlarının etkilerini taşıyan fikir adamları ile fikri tartışmalarını yürütürken, millî değerlerin korunması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Aynî bunu yaparken, bu tip fikirlerin Türk-İslâm dünyasına hiç bir faydalı katkısının olmayacağını, hem kendi ilim dünyasından, hem de batı ilim dünyasından getirdiği delillerle ispatlama yoluna gitmiştir. Onun felsefenin temel problemlerini bütünüyle sistemli bir şekilde ele aldığı bir eseri bulunduğunu söylememiz mümkün değildir. Ancak bunun yanında bütün eserleri gözönünde bulundurulduğunda felsefenin temel meselelerini sözkonusu etmediğini de söylememiz mümkün değildir. Bu sebeple onu fikri bütünlüğü içerisinde değerlendirmemiz gerekirse, felsefeye gereken önemi verdiğini görürüz. Felsefî problemleri tartışırken, fikirleri genellikle Türk-İslâm düşüncesi çerçevesinde Vahdet-i Vücûd ağırlıklıdır. Böylece o, bir taraftan Vahded-i Vücud anlayışı ile manevî bir öz ve küllî ruhun tecellisi fikrine katılırken, diğer taraftan da müsbet ilimlerin her türlü başarılarını benimseme görüşündedir.

M.Ali Aynî'nin felsefî problemleri tasavvufî bakış açısıyla değerlendirmesi, fikri cephesinin önemli bir yönünü oluştururken, ilmi ve felsefî tenkitleri de dikkate değer bir başka yönüdür. Tenkitçi yönüyle o, felsefî eserleri, makaleleri ve tercümeleri dil, muhteva ve fikir açısından ele alır. Özellikle Fransızca'dan yapılan tercümelerdeki felsefî terimleri, asılları ile mukayese ederek eleştirirken, felsefeye ve felsefe diline olan hakimiyetini de ortaya koyar.

Böylece o, sadece fikri ve felsefî eserlerle ilgili olarak yaptığı tenkitlerinde ilim ve tenkitçi gücünü ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda bu tür faaliyetleriyle ilmi bir kontrol vazifesi de görmüştür.

Aynî, nazarında o dönemlerde felsefe henüz okulların programına tam

olarak gürmediği için bu alanla ilgili, eser tercüme etmek zordur. Bu sebeple o sıralarda mantık ve hikmetle ilgili birkaç eserin dışında tercüme yapılmamıştır. Aynî'nin bu hususta hakkı olduğunu, yapılan tercümelerde tesbit ettiği dil, mânâ ve bilgi hatalarından anlamak mümkündür. Çünkü onun, karşı çıktığı felsefi bilgilerin, gerçekten tercümeciler tarafından yanlış kullanıldığı anlaşılmaktadır. Böylece onun bu husustaki hassasiyetini ve verdiği isabetli kararları takdirle karşılamamız gerektiği kanaatindeyiz.

Aynî, tenkitlerini pozitivist ve materyalist düşünceler etrafında yoğunlaştırırken, özellikle batıda gelişen pesimist ve ateist akımların Türkiye'deki olumsuz etkilerini de yakından tetkik etmiştir. Türk gençliğini bu tür akımlarda kurtarmak amacı ile yazdığı; **Reybilik, Bedbinlik, Lâ-ilahilik nedir?** ve **Hayat Nedir?** adlı eserlerinde karamsarlık ve inançsızlığın doğurduğu mutsuzluk ve intihar gibi kötü sonuçlara dikkati çekmiş, ilmi, felsefi ve âhlâki bakımdan getirdiği tahlil ve tenkitlerle bu tür akımların yayılmasına engel olmaya çalışmıştır. O, hayata bağlılığı esas olan iyimserlik (optimist) anlayışı¹ da hayat felsefesi olarak kabul etmiştir.

M. Ali Aynî'nin Vahdet-i Vücut ağırlıklı felsefe anlayışına gelince; o, felsefeyi insan aklına taalluk eden ilmi meselelerin araştırılması olarak tanımlar. Ayrıca Aynî felsefenin daha geniş alana yayılması düşüncesiyle felsefeyi bütün insanları renk, ırk, dil ayrımı yapmadan mutluluğa götüren bir çaba olarak da yorumlar. Bu da bize Sokrates'ten Farabî'ye kadar uzanan felsefenin klâsik tanımına Aynî'nin de katıldığını gösterir.

Aynî, teorik felsefe yapmak yerine yaşam tarzı olarak pratik hayatta görmek istediklerini düşüncelerinde yansıtmaya çalışmıştır. Bu ise, onun tasavvufa olan bağlılığının bir sonucudur. Zira onda felsefe ve tasavvufu birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. O, islâm tasavvufunun nasıl teşekkül ettiğini tayin edebilmek için öncelikle tasavvufa meyli görülen şahsiyetlerin yaşama biçimlerini incelemeyi önemli bir keyfiyet saymıştır. Aynî, tecrübi olan ve insanın iç yapısını araştıran tasavvufun metod olarak hedefinin, bizzat hakikatî diğer bir tabirle insanın iç yapısının mahiyetini ve gerçekliğini ortaya koymak olduğunu söyler. Bu gerçekliği ise o, sufilerin işaret ve iması altında tamamen ruhani olan bir güzelliği aramada görür. Aynî, tasavvufta asıl müracaat kaynağı ve değişmez ölçü olarak Kur'an'ın bâtinî yorumunu gösterir. Bununla beraber felsefe ile olan ilişkisini de gözden uzak tutmaz. Her ne kadar Aynî'nin açıklamalarından felsefe

ve tasavvufun farklı şeyler olduğu sonucunu çıkarmak mümkünse de onun kendi tecrübelerine başkalarını ortak etmek isteği, hatta bizzat kendini inandırmak durumunda kaldığında bile akli bir sistemin gerekliliği ile donanmak zorunda kalması, felsefe ile bağ kurmayı ihmâl etmediğini gösterir. Çünkü bu durum felsefe ile tasavvuf arasındaki farkı bir sistem ve sistemsizlik haline getirmeyi pekâlâ engellemez. Zira, tasavvufun işin başında da sonunda da akılla fazla alışverişi yoktur. Yani akli tatmin etmek onun davası değildir. Aynı şekilde felsefe de de aklın kavrayamayacağı hakikatleri sezgi ile bilme çabası vardır. Bu çaba her iki alanın da aynı iddiayı paylaştıklarını gösterir. Kaldı ki, Aynî'nin kendisi de sürekli tasavvufî düşüncenin haklılığını ispat etmek için felsefî çalışmalardan faydalanmıştır.

Aynî felsefeyi farklı alanları içine alacak şekilde düşündüğü için varlık, bilgi ve değerler gibi felsefenin temel problemlerini kendi iç gereklilikleri ile değil, insan-varlık, insan-bilgi ve insan-değer ilişkisi içinde ele alır. Bu sebeple döneminin genel tasnifine de uyarak, psikoloji, mantık, metafizik ve ahlâk alanı olarak felsefenin kısımlara ayrılabilceğini de kabul eder. O, hayatla ilgili açıklamalarda da bulunur.

Aynî'nin felsefî tavrının önemli bir yönünü oluşturan hayat hakkındaki görüşleri, hayat nedir? sorusuyla başlar. O, hayatın nasıl olması gerektiği sorusuna cevap ararken, öncelikle hayat hakkında vaz edilen görüşleri ortaya koyar. Geniş bir değerlendirmeye tabii tuttuğu bu izahatında, animist, vitalist ve fiziko-şimik doktrinleri yetersiz bulurken, hayatın bütün yönleri ile bilinmesi gerektiğini savunur. Aynî, batılı aydınların çoğunun hayatı san'at, ilim ve tenkit'in ruhla olan ilişkisi içinde ele aldıklarını ve bunların hayata verdikleri mânâ ve çizdikleri yolların farklı olduğunu belirtir. Ayrıca o, özellikle pesimizm (kötümserlik) üzerinde durarak, bu tavrın insanlara verdiği zararı ortaya koyar. Kötümserliğin temelinde fenalığın bulunduğunu iddia ederek, fenalığı metafizikî, cismanî ve ahlâkî olarak sınıflar. Aynî, fenalığı bizzat bir varlık olarak kabul etmez, varlığın arazi olarak nitelendirir. Böylece o, noksanlığın varlığın özü ile ilgili olmadığını ispata kalkarken, Mutlak Varlığın mükemmelliğini de ortaya koyar. Aynî'nin pesimistlere karşı takındığı bu tavır, sadece inanmadığı için onları inkâr etmek değil aksine felsefî temellere dayanan bir tenkit olayıdır. Bu da bize onun felsefe problemlerine olan ilgi ve yakınlığını gösterir. Aynî, sadece hayat

hakkında ileri sürülen görüşleri yetersiz bulmakla kalmaz, aynı zamanda kendi tavrını da ortaya koyar. Hayatı tahlil ederken, insanın ilişkili olduğu dış dünya ve iç yapısını temel alır. İnsanın maddi varlığını inkâr etmezken, kurtuluşu manevî değerlere yönelmede görür. Aynı, hayata bağlılığı telkin ederken, insanın ebedi mutluluğa kavuşmasını, arınmış ve temizlenmiş ruhun aslına dönmesinde görür. Bu çaba içerisinde O, aklın iyi yönde kullanılması gerektiğini savunurken, varlığın sırrını ilâhî kuvvete bırakır. Onun hayat için önerdiği şey ise iyimserlik (optimizm) dir.

Aynı varlık anlayışını Tanrı-âlem ilişkisi açısından ortaya koyarken, Mutlak Varlık, yokluk, mümkün varlık, yaratma, hareket, Aynıyet, gayriyet, tenzih, teşbih gibi önemli metafizik problemlerde İbn'ül Arabî'nin Vahdet-ı Vücut anlayışını esas alarak temellendirmiştir. Ona göre İbn'ül Arabî meseleleri basit ve açık bir görüşle muhakeme etmiştir. Aynı, her ne kadar varlık anlayışında İbn'ül Arabî'ye bağlı kalmakla yetinmiş görünüyorsa de problemleri sistemli bir şekilde ortaya koyamamıştır. Özellikle varlığın hangi noktasında Aynıyet ve gayriyetin başladığı İbn'ül Arabî'de "Varlık mertebeleri" ile açıklanır. Aynı'de bu izah bölüm pörçüktür. Buna rağmen biz araştırmamızda İbn'ül Arabî'yi esas alarak onun bu düşüncelerini sistematize etmeye çalıştık. Sonuç olarakta gördük ki, Aynı İbn'ül Arabî'yi esas almakla beraber, Heraklitos, Parmenides, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, Descartes gibi filozoflara da atıfta bulunarak İbn'ül Arabî'nin haklılığını ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca O, müsbet ilimler sahasından Galile, Ostwald, Clausius, Helmholtz, Fehner gibi düşünürlerden örnekler getirerek İbn'ül Arabî'nin görüşlerini delillendirmeye çalışmıştır. Aynı'nin, bu tür izahları her ne kadar tutarlı değil ise de, metafiziğe ait ihtirazlara çağdaş ilmin neticelerine dayanarak, bu problemleri kendine özgü metoduyla cevaplandırması, onun salt nakilci olma yerine problemler üzerinde kendine özgü yorumlar getirdiğini gösterir.

Aynı'nin bilgi problemlerini ele alışına gelince; O, tasavvufa olan yakınlığından dolayı bilgi anlayışını bu çerçevede ortaya koymuştur. Aynı, dış dünyanın bilinmesine yönelik çabaları yetersiz görürken, bilgide asıl önemli olanın insanın kendine dönmesi olduğunu savunur. İbn'ül Arabî'yi hareket noktası olarak ortaya koyduğu bu düşüncenin, Sokrates'in "kendini bil" sözündeki uyarıcı tepki ile başladığını söyler. Ayrıca O, İbn'ül Arabî'nin

düşüncelerini destekler açıklamaların Berkeley'in subjektivizm anlayışında mevcut olduğunu da iddia eder. Ancak solipsisme kıyan Berkeley subjektivizminin, eşyayı Mutlak Varlığın tecellisi olarak gören İbn'ül Arabî ile birleştirilmesi pek tutarlı bir tavır olmayacağı kanaatindeyiz.

Aynî, bilgi anlayışında tasavvufdaki duyu ve aklın ötesinde ilâhî hikmeti "keşf" ve "müşahade" ile idrak etme çabasını esas alır. Bununla beraber keşf ve müşahadeye "gönül marifeti" adını verir. Aynî "gönül marifeti"ni Bergson'un "sezgi" bilgisine karşılık olarak gösterirken, Bergson'daki sezginin tasavvufi bilgidaki keşften farklı olduğuna dikkatî çekmez. Bunu yapmadaki amacı ise, bilgi anlayışını sadece İslâm düşüncesi içinde bırakmayıp, felsefî sistemlerle de ispata çalışmasıdır. O, "gönül marifeti"nin okulu olmadığını, kitapla öğrenilemeyeceğini belirterek, ona hal-dili, ilm-i esrar adını verir. Aynî, hakikatın bilgisini elde etmede son merhale olarak kabul ettiği "gönül marifeti"nin bilgisine herkesin sahip olamayacağını da iddia eder. O, bu bilgiye mürşitlerin ve büyük sufilerin sahip olabileceğini savunur. Örnek olarak da İbn'ül Arabî'nin bu bilgiye sahip olmasını gösterir. Marifet bilgisine sahip olanların olağanüstü şeyleri bilebileceklerini belirten Aynî, bu iddiasını da müsbet ilimlerin keşif ve icatlarından örnekler getirerek temellendirmeye çalışır. Ancak, bu temellendirmesinde her iki alan arasındaki metod farklılığını gözden uzak tutar. Sonuç olarak diyebiliriz ki Aynî, bilgi konusunda İbn'ül Arabî'yi çıkış noktası olarak almasına rağmen, kendine özgü yorumlarına da yer vermiştir. Bu ise onun bilgi konusuna farklı bir bakış açısı getirdiği sonucuna bizi götürür.

Araştırmamızda dikkatimizi çeken önemli noktalardan biri de Aynî'nin görüşleri içinde ahlâka büyük yer verilmesidir. O, ahlâkta esas olan şeyin hareket ve davranışlarımızda hangi prensiplerin belirlenip rehber alınması lâzım geldiğini tayin ve tesbit etmek olduğunu söyler. Farklı ahlâk anlayışlarından bahsetmesine rağmen Kant'ın ahlâkla ilgili düşüncelerini temel alır. Ancak Aynî, Kant'tan farklı olarak onun ahlâkı sağlam bir köke oturtmadığını iddia ederek, ahlâkın temeline "Mutlak Varlığı" koyar. O ahlâkı genel olarak iki kısma ayırarak birincisine "nazarî ahlâk" ikincisine de "ilmî ahlâk" adını verir. Ancak, o bu ayrımı kesin çizgilerle ayırmanın yanlış olacağını savunarak her ikisinde de pratige yönelmenin esas olduğunu ileri sürer. Aynî'nin ahlâk anlayışında dikkatimizi çeken şey onun vazife kavramına yüklediği fonksiyonlardır. O bu fonksiyonlarla hem subjektif hem de objektif değerleri ön plana çıkarır. Bunu ise vicdani

sorumluluk etrafında toplum ve kişinin kendine karşı olan vazifeleri altında değerlendirir. Ayrıca o, iradenin vazifedeki rolünü de ihmal etmez. Ahlâk anlayışında sadece teorik açıklamalarla da yetinmeyip pratik hayatta faydalarına inandığı ahlâkla ilgili bir takım nasihatlerde de bulunur. Amacının insana mutlu olarak yaşamının yollarını göstermek olduğunu söyler. Aynî'nin ahlâk anlayışında dikkatimizi çeken bir başka nokta ise, onun öncelikle müsbet ilimlerden faydalanarak ahlâkî prensiplerin haklılığını savunmasıdır. Sonuç olarak diyebiliriz ki Aynî, ahlâk problemine daha derinlemesine ve daha geniş boyutlu bir bakış açısı getirmiştir.

Bütün bu açıklamalardan sonra Aynî'nin felsefi problemleri, insan-varlık, insan-bilgi ve insan-değer açısından ele aldığını söyleyebiliriz. O, düşüncelerini Vahdet-ı Vücut etrafında temellendirmekle beraber, bu temellendirmede kendine özgü yorumlar getirmekte ve yorumlarını yaparken, filozof ve ilim adamlarından savunduğu fikirleri destekleyici mahiyette deliller verir. Bütünüyle orjinal fikirler geliştiren bir filozof olmamakla birlikte, yaşadığı dönemin ilim ve felsefe dünyasını tanıması dolayısıyla, yeterli ölçüde, tahlil yapabilme imkânına sahip olduğundan, Türk düşüncesinin olumlu yönde gelişmesine katkılarda bulunduğu kanaatindeyiz.

ZUSAMMENFASSUNG

Mehmet Ali Aynî, einer der sowohl in letzten Zeiten des Osmanischen Reiches wie den ersten Zeiten der türkischen Republik lebenden Denker, nimmt mit seinen ungefähr 35 Werken im türkischen Geistesleben einen bedeutenden Platz ein. Er war an gesellschaftlichen und politischen Problemen besonders interessiert und zeigte sich zugleich als einen erfolgreichen Verwaltungsfachmann. Wegen seines grossen Interesses sowohl an dem westlichen Denken wie dem Islamischen sind in seinen wissenschaftlichen Arbeiten die geistigen Eigenschaften seiner Zeit festzustellen. Einerseits kämpfte er gegen die materialistischen und positivistischen Einflüsse auf die türkische Gesellschaft, andererseits bemühte er sich aber auch um das Weiterleben der nationalen Normen und des Islamischen Denkens. Auch wenn die Philosophie in seinen Werken einen grossen Raum einnimmt, behandelt er aber die Grundprobleme der Philosophie auf eine systematische Weise in einem einzigen Werk nicht. Daher ist es nur dann möglich, eine Folgerung zu ziehen, wenn seine Werke als Ganzes gesehen werden. In unserer Arbeit haben wir festgestellt, dass er an den philosophischen Problemen seiner Zeit, die das türkische Geistesleben beschäftigten, sehr interessiert war. Wegen seiner mystischen Gesinnung versucht er diese Probleme im Rahmen der islamischen Philosophie zu lösen. Die dominierende philosophische Neigung bei ihm ist Panteismus (Vahdet-i Vücud) Sein Interesse an westlichen Wissenschaften, seine nationalistische Gesinnung und seine Neigung zur islamischen Philosophie sind vom Panteismus (Vahdet-i Vücud) her zu erklären.

Wir sind bei unserer Arbeit zu dem Fazit gekommen: Obwohl M. Ali Aynî in seinen Werken verschiedene Themen behandelnde, hat er mit seinen ihm eignenden Interpretationen nationale Gesinnung, westliche und islamischen Denken darlegen können, ohne dass er mit seiner mystischen Geisteshaltung in Widerspruch stand. Die philosophischen Probleme aber hat er in bezug auf "Mensch und Wesen, Mensch und Erkenntnis, Mensch und Wert" in Betracht gezogen. Obwohl sich seine Gedanken auf den Panteismus (Vahdet-i Vücud) gründen, lenkt er die Aufmerksamkeit mit seinen eigenen Fundamenten und Interpretationsmethoden und auch mit seinen Verweisungen auf Philosophen auf sich selbst. Das hat ihn nicht zu einem Philosophen, der ein originelles System entwickelt, gemacht; aber dass er die Identität unserer Kultur und das Bewusstsein, was unsere kulturelle Identität bildet, besitzt, macht ihn im philosophischen Sinne original.

BİBLİYOGRAFYA

- ADIVAR, A.Adnan: **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1970,
- AFİFİ, Ebu'l-A'lâ: **Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmed DAĞ, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- AKARSU, Bedia: **Ahlâk Öğretileri**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.
- AKGÜN, Mehmet: **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- AKSÜT, Ali Kemal: **Profesör Mehmet Ali Aynî Hayatı ve Eserleri**, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1944.
- ALTINTAŞ, Hayrani: **Tasavvuf Tarihi**, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- ASTER, Ernest Von: **Felsefe Tarihi Dersleri**, Çev. M.Gökberk, İstanbul, Ahmet İhsan Matbaası, 1943.
- AYDIN, Mehmet: **Din Felsefesi**, İzmir, Dubuzeylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?** İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1342.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **İntikad ve Mülâhazalar**, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1339.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Tasavvuf Tarihi**, İstanbul, Vatan Matbaası Cild I. 1341.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Tasavvuf Tarihi**, İstanbul, Darü'l Fünûn Matbaası, Cild II, 1341. (Taçbasma)
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Ahlâk Dersleri**, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1343.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Hacı Bayram Veli**, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye matbaası, 1343.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Reybililik, Bedbinlik, Lâ-ilâhîlik Nedir?** İstanbul, Yeni Matbaa, 1927.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Felsefe Tarihi**, İstanbul Darü'l-Fünun Matbaası 1330.
- AYNÎ, Mehmet Ali: **Ruhu'l Beyan Müellifi Bursalı İsmail Hakkı Hakkında Bir Tetkik**, İstanbul, Evkaf Matbaası, 1928.

- AYNÎ, Mehmet Ali; **Demokrasi Nedir?** İstanbul, Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş., 1934.
- AYNÎ, Mehmet Ali; **Her Gün Bunu Oku,** İstanbul, Halk basımevi, 1936.
- AYNÎ, Mehmet Ali; **Türk Ahlâkçıları,** İstanbul, Marifet Basımevi, 1939.
- AYNÎ, Mehmet Ali; **Celâleddin-i Devvanî,** Belçika, Louvain Üniversitesi Yayınları, 1930.
- AYNÎ, Mehmet Ali; **Milliyetçilik,** İstanbul, Marifet Basımevi, 1943.
- AYNÎ, Mehmet Ali; **Türk Azizleri,** İstanbul, Marifet Basımevi, 1944.
- AYNÎ, Mehmet Ali; **Hayat Nedir?** İstanbul, Ahmed Said Matbaası, 1945.
- AYNÎ, Mehmet Ali; "Altıncı Beynelmîlel Felsefe Kongresi" **Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası,** Cild. 2, Sayı 7.
- AYNÎ, Mehmet Ali; "İlim ve Din Arasındaki Münazaa" **Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası,** Cild. 5, Sayı 1.
- AYNÎ, Mehmet Ali; "Nefs Kelimesinin Manaları" **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası.** Cild 4, Sayı 14.
- BİNGÖL, Abdulkuddûs; **Gelenbevi İsmail,** Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- BİRAND, Kâmuran; **İlk Çağ Felsefesi Tarihi,** Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- BOLAY, S.Hayrî; **Felsefî Doktrinler Sözlüğü,** İstanbul, Ötüken Yayınları, 1984.
- BOLAY, S.Hayrî; **Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi,** İstanbul, Töre Devlet Yayınları, 1979.
- BOURDEL, Charles; **İlim ve Felsefe,** Çev. M.Ali Aynî, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1331.
- ÇANKAYA, Mücellidoğlu Ali; **Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler,** Ankara, Mars Matbaası, Cild III, 1968-1969.
- ERDEM, Hüsamettin; **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi,** Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.

- GÖLPINARLI, Abdülbaki; **100 Soruda Tasavvuf**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1969.
- GÜNGÖR, Erol; **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1987.
- GÜRİSOY, Kenan; **Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1988.
- GÜRİSOY, Kenan; **Maurice Merleau -Pontu'de İdrak Problemine Giriş**, Ankara, Ayyıldız Matbaası A.Ş. 1983.
- HAECKEL, Ernest; **Vahdet-i Mevcut Bir Tabiat Âliminin Dini**, Çev. B.Tevfik-A.Nebil, İstanbul, Kader Matbaası, Tarihsiz.
- HEIMSOETH, Heinz; **Felsefenin Temel Disiplinleri**, Çev. T.Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
- İBN'ÜL ARABÎ, Muhyiddin; **Fusûs ül-Hikem**, Çev., M., Nuri Gençosman, İstanbul, İstanbul Kitabevi, 1971.
- İSMAIL FENNÎ (Ertuğrul); **Fransızcadan Türkçeye Lûgatçe-i Felsefe**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1927.
- İSMAIL FENNÎ (Ertuğrul); **Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî**, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928.
- KARA, İsmail; **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul, Risale Yayınları II.Cild. 1987.
- KEKLİK, Nihat; **Muhyiddin İbn'ül Arabî, Hayatı ve Çevresi**, İstanbul, Büyük Matbaa, 1966.
- KEKLİK, Nihat; **İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Mistak Olarak el-Futûhat el-Mekkiyye**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1980.
- KONUK, Ahmet Avni; **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I.**, Haz.: Dr. M.Tahrallı-Dr.S.Eraydın, İstanbul Dergah Yayınları, 1987.
- KONUK, Ahmet Avni; **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II**, Haz., Dr.Me.Tahrallı-Dr.S.Eraydın, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.

- KONUK, Ahmet Avni; **Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi III**, Haz. Dr.M.Tahrallı-Dr.S.Eraydın, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları. 1990.
- KORLAELÇİ, Murtaza; **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.
- ÖNER, Necati; **İnsan Hürriyeti**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1982.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri; **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatle**, İstanbul, Yeni Boyut 1990.
- RUNES, D.Dagobert; **The Dictionary of Philosophy**, New York, Philosophical Library.
- SUNAR, Cavit; **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Ankara, A.Ü., İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- TAHRALI, Mustafa; "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alakalı Bazı Mes'eleler", A.A.Konuk Şerhi II. cildin başında (Makale), İstanbul, Dergah Yayınları, 1987.
- TAHRALI, Mustafa; "Fusûsu'l Hikemde Tezatlî İfadeler ve Vahdet-i Vücud" A.A.Konuk Şerhi II. cildin başında (Makale) İstanbul, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- TAHRALI, Mustafa; "Vahded-i Vücûd ve Gölge Varlık" A.A.Konuk Şerhi III.Cildin başında (Makale), İstanbul, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası, 1966.
- VOLTAIRE; **Felsefe Sözlüğü I.II.**, Çev. Lütü Ay, İstanbul İnkılâp ve Aka Basımevi, 1977.
- WEBER, Alfred; **Felsefe Tarihi**, Çev., V.Eralp, İstanbul, Pulhan Matbaası, 1949.